

H a n s K r ä m e r

Pojęcie doświadczenia hermeneutycznego. Alternatywy wobec Gadamera

(z maszynopisu ang. *The Concept of Hermeneutical Experience. Alternatives to Gadamer*)*

1. Hermeneutyka jest filozoficzną teorią rozumienia i interpretowania znaków i systemów znaków. Akt rozumienia znaków, np. języka, jest neutralny wobec realizmu i antyrealizmu. Pytanie o to, które z tych stanowisk jest prawdziwe i w jakim zakresie, jest bowiem zasadniczo nierozstrzygalne. Możliwe jest tylko probabilistyczne wytyczenie granic między nimi i określenie, który z nich – realizm czy antyrealizm – przeważa w polu informatywnych lub fikcyjnych systemów znaków. W ogólności, udowodnienie antyrealizmu bez popadnięcia w dyalemat argumentacji jest niemożliwe.

2. Konstytutywny dla hermeneutyki Gadamera epistemologiczny antyrealizm należy zastąpić przez rozróżnienie kilku rodzajów interpretacji reproduktywnej i regresywnej z jednej strony, oraz produktywnej reinterpretacji, z drugiej. Reinterpretacja świadomie zmienia pierwotny sens i w progresywnym procesie wytwarza sens nowy.

3. 'Doświadczenie hermeneutyczne' jest więc pojęciem nieostrym i wieloznacznym.

4. Kluczowe dla Gadamera pojęcia 'aplikacji' i 'historii skutków' mogą być ulepszone i dokładniej sprecyzowane przy pomocy pojęcia analogii.

5. Aspirowanie hermeneutyki do uniwersalności jest ograniczone przez te rodzaje wiedzy, które są pierwotne w stosunku do wiedzy o znakach; poprzedzają ją lub nawet stanowią jej warunek.

* Wykład wygłoszony w IFiS PAN w Warszawie 27.10.2000.

6. Hermeneutyka filozoficzna jest nie tylko częścią teorii nauki, lecz także – bardziej ogólnie – częścią teorii wiedzy o znakach, włącznie z potoczną wiedzą przednaukową występującą w różnych dziedzinach życia. Do zakresu jej kompetencji należy ponadto mająca charakter normatywny ogólna metodologia hermeneutyczna oraz dokonywana przy pomocy różnych specjalnych technik hermeneutycznych porównawcza analiza wszystkich gałęzi nauki i poznania.

I

Pojęcie doświadczenia hermeneutycznego ujmowane jest analogicznie do doświadczenia estetycznego, religijnego lub empirycznego. Występującą w niniejszym tekście drobną różnicę między doświadczeniem hermeneutycznym – jako doświadczeniem kontrolowanym przy pomocy pewnej techniki – a doświadczeniem samego jedynie rozumienia, możemy tu pominąć. Wyjątkowa natura doświadczenia hermeneutycznego polega na zrozumieniu sensu sztucznych znaków lub systemów znaków takich jak język, sztuka, literatura, prawa, instytucje, działania itp. Można, oczywiście, zadawać pytanie, w jakim stopniu i do jakich granic doświadczenie hermeneutyczne jest doświadczeniem pochodnym (*second-hand-experience*) względem wyrażonego w znakach doświadczenia pierwotnego lub – według dobrze znanej formuły Boeckha – „rozpoznaniem tego, co było rozpoznane przedtem”.

W niniejszym tekście będę zajmował się hermeneutycznym *doświadczeniem*, a nie *rozumieniem* sensu znaków tak, jak ma to miejsce w zbędnym sporze na temat różnic między ‘rozumieniem’, ‘wyjaśnianiem’ i ‘opisywaniem’. Dyskusja na ten temat mogłaby być tematem innego artykułu.

Naszkicuję teraz – tylko tytułem wprowadzenia – teorię znaczenia. W zwykłych okolicznościach interpretator rekonstruuje znaczenie wyrażone w znakach. Im bardziej ograniczony i wieloznaczny jest zasób dostępnych mu znaków, tym trudniej jest znaleźć *właściwe* znaczenie, na przykład w historii, która dysponuje jedynie przypadkowym i wybiórczym doбором znaków. Próby zrekonstruowania znaczenia są hipotezami, które winny być stopniowo korygowane lub poprawiane zgodnie z takimi kryteriami prawdziwości jak koherencja lub konsens. W przeciwnym razie nie dotrzemy do właściwego znaczenia np. historii różnych idei zawartych w poezji historycznej, zabawach, ideologii itp. Mylić może się – np. wskutek ograniczeń danego systemu znaków – także interpretator naukowy, poczynając od uznania za oczywiste pewnych założeń lub wypełniając tak zwane luki informacyjne w różnych miejscach, albo w trakcie wtórnych lub głębokich analiz. Ponieważ jednak wszyscy nauczyliśmy się wiele na temat relacji między znakami i znaczeniami, to mówienie o interpretacji radykalnej jako o przypadku zwyczajnym byłoby przesadą. (W tym punkcie zgadzam się z właśnie opublikowaną przez Tylera krytyką wymierzoną w stanowisko Davidsona).

Jeśli chodzi o doświadczenie – to definiowane jest ono nie tylko jako aposterioryczne poszerzenie świadomości, i przede wszystkim wiedzy, lecz także jako poznanie występujące w formach sub-kognitywnych, kształtowanych często w procesach uczenia się, a czasem uzyskiwane także w jednostkowych zdarzeniach kluczowych (*key-occurences*) o dalekosiężnych następstwach. Jest więc mniej lub bardziej powtarzalne.

Pojęcie doświadczenia hermeneutycznego zostało ukute przez Gadamera w *Prawdzie i metodzie* i od samego początku było interpretowane jako pojęcie wyrażające tendencję filozoficzną skierowaną przeciw Hegłowskiemu pojęciu doświadczenia absolutu i zastępującą to doświadczenie Heideggerowskim pojęciem skończoności i historyczności człowieka. Wszelkie doświadczenie jest u Heideggera ostatecznie doświadczeniem skończoności, a wyjątkowa natura doświadczenia hermeneutycznego polega ponadto na doświadczeniu jednostkowości i niepowtarzalności wszystkich rzeczy. Ma to dalekosiężne konsekwencje. Według Gadamera uogólnianie doświadczenia hermeneutycznego i ujmowanie go w pojęciach ogólnych – np. przez indukcję, porównania lub analogię – nie jest możliwe. Doświadczenie to jest bowiem indywidualne i uwarunkowane sytuacyjnie i tym samym tylko „otwarte na nowe doświadczenia nie prowadzące nigdy do wiedzy kompletnej”. Tu Gadamer łączy pojęcia ogólne z ideą metody w sensie pejoratywnym, tzn. w sensie metody stosowanej w naukach przyrodniczych, której nie wolno stosować w naukach humanistycznych. Gadamer stoi więc na stanowisku dualistycznym i oddziela nauki przyrodnicze od nauk humanistycznych tak, jak to czynili badeńscy neokantyści, Rickert i Windelband. W kolejnym stadium swego rozwoju Gadamer podjął próbę przezwyciężenia XIX-wiecznego historycyzmu, głosząc, że indywidualne zjawiska w naszej tradycji nie występują w izolacji, lecz zostają zintegrowane z naszym własnym horyzontem już przez sam fakt ich zrozumienia. Doświadczenie hermeneutyczne nie kończy się na obiektywizmie ograniczonym do ujmowania i interpretowaniu minionych wydarzeń i spraw, lecz jest także pewnego rodzaju doświadczeniem siebie (*self-experience*). Jeśli rzeczywiście rozumiemy naszą tradycję – to staje się ona tym samym także częścią nas samych i naszej teraźniejszości. Ostatecznym celem Gadamera jest ocalenie tradycji przed obojętnością historycyzmu. Sformułował szereg argumentów mających wykazać, że rozumienie tradycji w sposób konieczny zawiera w sobie teraźniejszość; znaczy to więc, że doświadczenie hermeneutyczne samo w sobie ma charakter jednostkowy oraz że jest doświadczeniem ‘dla nas’. (Pod tym względem stanowisko Gadamera różni się od teorii paradygmatów Thomasa Kuhna, która zatrzymała się na etapie początków historycyzmu).

Po pierwsze, Gadamer poszerza pojęcie rozumienia o pojęcie jego aplikacji i zawsze odnosi je do obecnej sytuacji. Nie możemy niczego zrozumieć bez odniesienia do nas samych, a czyniąc to – modyfikujemy jego sens. Dlatego rozumienie jest nie tyle stosowaniem jedynie procedury regresywnej i progresywnej,

ile raczej posługiwaniem się metodą regresywną i wytwórczą jednocześnie. W ten sposób, według Gadamera, historia uzyskuje tę samą rangę co nauki systematycznie badające przyrodę, człowieka i społeczeństwo.

Po drugie, podstawą tego poglądu na doświadczenie hermeneutyczno-historyczne jest epistemologiczny antyrealizm i perspektywizm. Nie możemy uchwycić niczego bez przyjęcia z góry pewnej perspektywy, z którą koresponduje pewna polisemia obejmująca systemy wszystkich znaków. Poza wieloma hermeneutycznymi prawdami nie ma czegoś takiego jak prawda w ogóle ważna zawsze i dla każdego. Doświadczenie sensu nie jest odkrywaniem jakiegoś sensu istniejącego niezależnie od tego procesu, lecz wytwarzaniem (lub lepiej: wydarzaniem) sensu i prawdy w każdorazowo wyjątkowy sposób.

Po trzecie, w odniesieniu do teraźniejszości dawno minionej przeszłości Gadamer utworzył pojęcie „historii efektów” (*Wirkungsgeschichte*), czyli ciągu małych kroków w interpretowaniu sensu; wszystkie one są zachowane w naszym obecnym sposobie widzenia. Historia efektów tworzy most między przeszłością i teraźniejszością i jednocześnie unicestwia wszelkie próby obiektywizowania dziejów w taki sposób, w jaki czyni to historycyzm. Gadamer uważa historycyzm za pewien rodzaj kartezjanizmu, który winien być za wszelką cenę przezwyciężony. Jego kontrpropozycja aspiruje do bycia teorią aprioryczną, podobną do teorii Husserla i Heideggera. My już w dziejach egzystujemy – tak samo, jak istniejemy w świecie; i historia jest obecna już teraz, w czasie teraźniejszym! Utrata tradycji nie stanowi realnego problemu, ponieważ przeszłość jest strukturalnie zawarta w teraźniejszości, a konieczność adaptowania sensu zdarzeń i wydarzeń jest nieunikniona.

Do epistemologicznego internalizmu Gadamera należy jedna z jego najbardziej niejasnych koncepcji – mianowicie tak zwane „stapianie się horyzontów” (*Horizontverschmelzung*). Horyzonty przeszłości i teraźniejszości przestają być od siebie odróżnialne i stapiają się w pewien horyzont monolityczny, który jest zdominowany przez teraźniejszość. W ten sposób Gadamer eliminuje indywidualności historycyzmu i zastępuje je indywidualnością teraźniejszości, a logika analogii zostaje odsunięta i ustępuje miejsca logice substytucji. Krytyk odnosi jednak wrażenie, że problem historycyzmu nie zostaje przez to rozwiązany, lecz raczej ominięty.

Dla Gadamera doświadczenie historyczne jest najważniejszą częścią doświadczenia hermeneutycznego; jest zarówno punktem wyjścia jego teorii, jak i modelem metodologicznym, ponieważ zachowanie przeszłości w teraźniejszości lub odzyskanie jej jest trudniejsze niż zrozumienie sensu tego, co teraźniejsze. Ponadto historyczność stanowi standardowy przypadek polisemii systemu znaków i jest przykładem pluralizmu interpretacji i perspektyw.

II

Mogą się tu jednak pojawić pewne wątpliwości na temat tego, czy doświadczenie hermeneutyczne, a zwłaszcza doświadczenie historyczne, jest rzeczywiście tak monolityczne, jak to myśli Gadamer. Wieloznaczne jest już, na przykład, samo pojęcie perspektywizmu. Powstaje bowiem pytanie: czy perspektywy odnoszą się tylko do aspektów jednej i tej samej rzeczy czy raczej do interpretacji? Poza tym: czy perspektywy są stałe (*closed*) czy też zmieniają się? I dalej: czy jest w ogóle możliwe rozpoznanie perspektywy jako perspektywy bez jej przekraczania? I wreszcie: czy perspektywy niekiedy współlistnieją z innymi perspektywami w ramach pewnej ogólnej perspektywy? A także: skąd wiemy, że mamy do czynienia tylko z aspektami, a nie z całością – i że bez całości nie możemy efektywnie poznać aspektów (wniosek ten uważam zresztą za błędny)? Skąd wiemy, że nie możemy uzyskać prawdziwego pojęcia całości przez kompletowanie jej części (jak w przykładzie Husserla z obchodzeniem stołu dookoła; nikt przecież nigdy nie widział całego stołu, a mimo to jesteśmy przekonani, że mamy prawdziwe jego pojęcie). Poza tym, możemy też zapytać: czy wszystkie perspektywy mają tę samą wartość czy też przyznajemy im tę samą wartość tylko wtedy, gdy nie jesteśmy w stanie odrzucić niektórych z nich jako błędnych lub ustalić, która z nich jest niższej jakości? Oraz: czy i w jakim stopniu różnice w stanowiskach wpływają na sposób, w jaki traktujemy nasz problem, którym tu jest pewien specyficzny sens? A jeśli mają, to czy wpływ ten jest korzystny, czy stanowi raczej przeszkodę w rozumieniu tego sensu?

Z powyższym wiąże się też wieloznaczność 'historyczności'. Historyczność – tak jak temporalność – jest nie tylko nielinearna, lecz także niezdeterminowana co do kierunku, układu i tempa przebiegu procesów dziejowych. Winniśmy więc odróżniać linerane, cykliczne, spiralne, retrogresywne, kumulacyjne i złożone formy tych procesów, włącznie np. z teleologicznymi procesami aproksymacyjnymi lub nawet emergentnymi. Niektóre waunki historyczne faworyzują wiedzę, inne natomiast – jak to miało miejsce np. w okresie renesansu i antyrenesansu – ją wykluczają (*preclude*). Gadamer wyjaśnia to zjawisko w zasadzie tak, jak widział to Heidegger (tzn. odróżniając 'Ereignis' od 'Enteignis', czyli jako zdarzenie i przeciw-zdarzenie, lub 'odwłaszczanie'). Osłabia to nie tylko monopol interpretacji linearnych, lecz także wyprowadzone z nich Gadamerowskie pojęcie historii efektów. Jeśli bowiem występują emergencje [procesy skokowe], to możemy przypuszczać, że istnieją również bezpośrednie odniesienia do przeszłości niebędące następstwem rozwijającego się krok za krokiem faktycznego biegu dziejów, jak to Gadamer, za Heglem, przyjmuje. W pewnych warunkach lub – w terminologii Waltera Benjamina – konstelacjach możemy przeskoczyć do minionych okresów dziejów w sposób mniej lub bardziej bezpośredni (sądzę, że każdy z nas doświadczył tego w kontakcie z wielkimi dziełami naszej tradycji).

Teza, iż doświadczenie hermeneutyczne jest nieuchronnie antyrealistyczne, jest ponadto osłabiona przez fakt, że między różnymi hermeneutycznymi punktami widzenia i interpretacjami występują różnice, których nie można ze sobą uzgodnić. Często bowiem występuje zbieżność interpretacji formułowanych z zupełnie odmiennych punktów widzenia i odwrotnie – wiele różnych interpretacji formułowanych jest z tego samego punktu widzenia (np. 'disseminacja' Derridy, niekiedy poruszana także przez Gadamera, ale bez wyprowadzania z niej tych samych implikacji). Przy takich asymetriach perspektywizm punktów widzenia traci co najmniej część swej ważności i ulega przekształceniu w pewnego rodzaju kontinuum większych lub mniejszych interpretacji, których wartość w przypadku granicznym może być równa zeru.

W ogólności, nie jest możliwe udowodnienie antyrealizmu bez przyjęcia przynajmniej niektórych tez realizmu. Nie można, na przykład, czegokolwiek z perspektywy takiego pluralizmu w sposób przekonujący twierdzić, jeśli sam ten pluralizm realnie nie istnieje. (Zależność odwrotna w odniesieniu do realizmu nie występuje). Odsuwając jednak na bok długo dyskutowany spór realizmu z antyrealizmem, można stwierdzić, że hermeneutyczny antyrealizm nie jest teorią ważną *a priori* na przykład w odniesieniu do matematyki, a próba wykazania jego ważności także w tej dziedzinie rodzi dylemat następujący: albo musielibyśmy porównać interpretację z jej obiektem (*interpretandum*) – co byłoby autodestrukcyjne dla antyrealizmu – albo też, metodą indukcyjną, wykazać, że także w innych przypadkach rezultat byłby taki sam. Jednakże w przypadku pierwszym wiemy już zbyt dużo, a w drugim zbyt mało, aby w sposób rozstrzygający udowodnić prawdziwość hermeneutycznego antyrealizmu. Jeśli więc nie możemy w sposób ścisły udowodnić prawdziwości antyrealizmu, to oznacza to, że jest on tylko jedną z wielu różnych nieobligujących hipotez. Wydaje się więc, że w tej sprawie lepiej powstrzymać się od sądu i zamiast popadać w negatywny dogmatyzm – poprzestać na sceptycznym 'być może'. Przytaczane przez Gadamera analogie ze świadomym posługiwaniem się antyrealizmem np. w prawie, życiu praktycznym, sztuce lub w alegoriach literackich niczego nie dowodzą w odniesieniu do zakładanego przez niego nieświadomego stosowania lub przyswajania go, które popada w przytoczony właśnie dylemat.

W następstwie tego pojęcie doświadczenia hermeneutycznego nie może być określone przez odniesienie do epistemologicznego antyrealizmu. Winno ono być traktowane jako neutralne zarówno w odniesieniu do realizmu, jak i antyrealizmu.

Poza tym, rozważając problem poddania jego teorii jej własnym wymogom (*self-application*), Gadamer opowiedział się za jej samowylaczeniem się (*self-exemption*) z tej procedury i za teorią podobną do teorii typów. Połączenie tego z przeciwnym mu stanowiskiem innych interpretacjonistów, czyli ze stanowiskiem postulującym poddanie się własnej procedurze (*self-inclusion*), prowadziło do

kolejnego dylematu. Ponieważ jednak Gadamer, zainspirowany przez Husserla, taką formalną argumentację odrzuca, wolę tę kwestię pominąć.

Gadamer oponuje przeciw historycyzmowi i jego słabemu pojęciu rozumienia i, w konsekwencji, odrzuca te nowożytne interpretacje historycyzmu, które są przeciwne jego własnej interpretacji. Dlatego dla niego – spowodowane przed dwustu laty przez oświecenie i nowożytne społeczeństwo przemysłowe – zerwanie z tradycją (równoważone następnie przez historię i nauki humanistyczne XIX wieku) jest jedynie powierzchowne i zostaje przewyżczone przez nieprzerwaną historię efektów. Jednakże, jeśli tak jest, to i sam historycyzm jest efektem historii efektów i nie może być przewyżczony przez refleksję nad tą historią. Ponadto, nawet jeśli bycie-w-tradycji stanowi istotną właściwość człowieka, to nie wynika z tego jeszcze, że określone tradycje muszą przetrwać w sensie jakościowym lub ilościowym. Wystarczy, że przetrwa pewne niezbędne ich minimum – i to niekoniecznie na najwyższym poziomie w postaci kultury, jak sądzi Gadamer.

Dlatego próba zachowania – przy pomocy mistrzowskiego posunięcia teoretycznego – tradycji bez zauważalnych strat nie wydaje się rokować sukcesu. Gadamer nie docenia ryzyka i przypadkowych cech naszej tradycji. Dlatego potrzebna nam jest bardziej elastyczna i bardziej praktyczna teoria hermeneutyczna. Winniśmy zachować świadomość problemu tradycji, ale i odróżniać kwestie związane z jej rozumieniem od innych kroków polegających na reinterpretacji i wykorzystaniu wyników tego rozumienia. Inaczej mówiąc, musimy uznać, że doświadczenie hermeneutyczne jest wieloznaczne i oznacza zupełnie różne rzeczy.

III

Gadamerowskie pojęcie rozumienia było słusznie krytykowane przez kontynuatorów tradycyjnej hermeneutyki realistycznej takich jak np. E.D. Hirsch jr., Eugen T. Gendlin (Chicago) lub Richard Shusterman (New York). Hirsch odróżnia znaczenie obiektywne (*meaning*) systemu znaków stanowiące jedyny przedmiot badań hermeneutyki od jego znaczenia dla nas (*significance*). Gendlin uważa, że rozumiemy oba te znaczenia – zarówno intencje autora, jak i ich znaczenie dla nas, choć dokonuje się to w odmienny, progresywny sposób – i w ten sposób łączy dawną hermeneutykę z nową. Shusterman dostrzega różnicę występującą przynajmniej między początkowym przekonaniem a wynikiem późniejszej krytycznej refleksji. Obaj zgadzają się z Gadamerem w tym, że uznają, iż sama rzeczywistość znajduje się w stanie płynnym (*flux*), podczas gdy ja uważam to twierdzenie za niemożliwe do udowodnienia. Wolałbym odróżnić cztery główne fazy interpretacji i hermeneutyki: (1) interpretację próbną, czyli rozumienie wstępne, które może być prawdziwe lub fałszywe, (2) analizę krytyczną, (3) korygującą reinterpretację oraz (4) ocenę i wykorzystanie wyników w nowych kontekstach, które może być kontynuowane w nieskończoność. Ta ostatnia faza jest najważ-

niejsza. Musimy odróżnić dwie kwestie: (a) dotarcie w drodze interpretacji do tego, co jest intendowane lub implikowane przez badane znaczenia, i (b) określenie ich ważności i odpowiedności z punktu widzenia naszej obecnej wiedzy. W sferze nauki odpowiada temu odróżnienie między dyscyplinami hermeneutyczno-historycznymi a dyscyplinami lub metodami systematycznymi. Zastosowanie tego, co zostało zrozumiane, do naszego własnego horyzontu jest zadaniem tych drugich. Nie oznacza to, na przykład, że historia nigdy nie stosuje swych metod – świadomie lub nieświadomie – do badania aktualnej epoki (przynajmniej do celów heurystycznych), ale w ogólności najczęściej uwalnia się ją od ciężaru decydowania o tym, co i w jakim stopniu jest dla nas prawdziwe lub stosowne. Jednakże właśnie dzięki neutralności jej rozumienia uzyskiwanego metodą regresywną może dostarczać informacji użytecznych dla różnych dyscyplin systematycznych, ich różnych szkół i w różnych fazach ich rozwoju. Oto przykład: David Ross został kiedyś zapytany przez studenta, czy to, co na pewien temat powiedział Arystoteles, jest prawdą. Ross powiedział, że odpowiedź na to pytanie wykracza poza jego zadanie i kompetencje. Student Gadamera skrytykował Rossa za to, twierdząc, że Ross powinien mieć takie kompetencje. Moim zdaniem odpowiedź Rossa była słuszna. Z hermeneutyczno-historycznego punktu widzenia Arystotelesa można dobrze zrozumieć i objaśnić, jeśli – idąc za Collingwoodem – zna się pytanie, na które daje on odpowiedź w swojej filozofii, i tym samym zna się jego stanowisko w tej sprawie w kontekście jego epoki. Ocena wartości prawdziwościowej jego twierdzeń w świetle naszych dzisiejszych standardów lub standardów jakiegokolwiek innej epoki – to już zupełnie inna sprawa.

Widzimy więc, że zasadniczy antyrealizm w hermeneutyce jest nie tylko niemożliwy do utrzymania, lecz także niekonieczny dla doświadczenia hermeneutycznego w czasach obecnych. Poza tym antyrealizm nie wystarczyłby do zagwarantowania możliwości odpowiedniego stosowania hermeneutyki zarówno w odniesieniu do interpretowania tradycji, jak i naszych czasów. Według Gadamera bowiem między naszym rozumieniem tradycji i obecną sytuacją występują tylko ograniczone relacje, które nie powinny być na siłę wykorzystywane do interpretowania sytuacji dzisiejszej. Takie selektywne podejście jest jednak zbyt ubogie do pełnej recepcji i integracji tradycji, podobnie jak – z drugiej strony – jest zbyt wąskie do autentycznego zrozumienia i doświadczenia przeszłości. Niezależnie bowiem od zakresu pokrywania się obu tych spraw ich punkty ciężkości są tak odmienne, że sprowadzanie ich do jakiegoś jednego ciemnego punktu byłoby niewłaściwe.

Z drugiej strony, doświadczenie hermeneutyczne nie może być ograniczone do dyscyplin hermeneutycznych. Dyscypliny te umożliwiają, oczywiście, zdobywanie oryginalnych doświadczeń w ich własnych obszarach, ale rzeczywistymi adresatami doświadczenia hermeneutycznego w ogóle są dyscypliny systematyczne, które są jego odbiorcami przekształcającymi i łączącymi je z pierwotnymi doświad-

zeniami pochodzącymi np. ze źródeł empirycznych. Dyscypliny systematyczne otrzymują wyniki doświadczenia hermeneutycznego, to jest doświadczenia 'z drugiej ręki', do dalszego opracowania. Wyjątkiem od tej dwuinstancyjności są nauki społeczne, teologia i prawoznawstwo, w których interpretacja jest celem samym w sobie. (Naturalnie, interpretacje takie mogą otrzymywać także inne nauki). W wyniku interdyscyplinarnej konkatenacji zachodzącej między różnymi gałęziami systematycznymi takie doświadczenie może przechodzić przez kilka instancji hermeneutycznych (oczywiście, nie zawsze wyrażnie wyodrębnionych jako doświadczenie hermeneutyczne). Dlatego rozpowszechnianie takiego doświadczenia może następować przez rozpowszechnianie jego efektów w różnych instancjach i stadiach rozwoju badań naukowych, w których stają się one przedmiotem analiz teorii nauki. Twierdzę, w przeciwieństwie do Gadamerowskiej historii efektów, że proces ten ma charakter świadomy. Co więcej, gałęzie systematyczne reinterpretują te przekazywane im doświadczenia, opracowując je i analizując w świetle własnych poglądów i celów. To także prowadzi do pewnego rodzaju doświadczenia hermeneutycznego, jeśli – i o ile – przedmiotami (interpretandami) są tu systemy znaków. W przeciwnym razie lepiej byłoby nie nazywać tego hermeneutyką, lecz interpretacją w ogóle i interpretacyjnym doświadczeniem. Jest to kolejny powód, dla którego 'doświadczenie hermeneutyczne' jest wyrażeniem tak wieloznacznym.

Typowym przykładem reinterpretacji i wykorzystywania doświadczenia hermeneutycznego przez nauki systematyczne jest np. usytuowanie go w nowym kontekście, co niekiedy następuje przez samo umieszczenie go w odległym kontekście historycznym umożliwiającym lepsze jego zrozumienie w wyniku wzbogacenia przez nadwyżkę (*surplus*) sensu lub np. przez ustalenia indukcyjne, w których rezultaty interpretacji historycznej zostają porównane ze sobą i z wynikami badań współczesnych. Inną możliwością jest wykorzystanie analogii występujących między hermeneutycznie ujawnionymi fenomenami jako heurystycznych modeli do tworzenia analogicznych lub izomorficznych koncepcji. Ponadto, przeciwieństwa i negacje lub całkowity brak pewnych elementów – także mają znaczenie. Na poziomie badań naukowych spotykamy wszystkie relacje występujące w doświadczeniu hermeneutycznym: falsyfikację, potwierdzenie, heurystyczne przewyższanie teoretycznych trudności, ułatwienie przez uproszczenie, rozszerzenie zakresu, a także bardziej specyficzne formy badań polegające na wykrywaniu trendów rozwoju i łączeniu całej przeszłości ze współczesnymi poglądami, stanowiskami i argumentami.

IV

Analogia jest szczególnie przydatna do analizowania relacji heurystycznych. Hermeneutyka, na przykład, w interpretowaniu dziejów często posługuje się ana-

logiami próbnymi i, biorąc za punkt wyjścia ich aktualne widzenie, interpretuje je metodą regresywną. I na odwrót, systematyczne gałęzie nauk posługują się doświadczeniami hermeneutycznymi jako modelami w tworzeniu koncepcji analogicznych lub izomorficznych metodą progresywną. Z analogii korzysta się też nie tylko w przypadkach innowacyjnego wykorzystywaniu doświadczenia hermeneutycznego, lecz także wówczas, gdy krytyka i weryfikacja wymaga przyjęcia opartej na analogii sieci odniesień (włącznie z uwzględnieniem występujących w nich przeciwieństw i negacji). Nawet zmiana znaczenia w języku, lub innym systemie znaków, która jest istotna dla hermeneutyki pierwszego i *n*^{tego} stopnia, wiąże się z analogią, jak to ma miejsce np. przy formułowaniu metafor. Z logicznego punktu widzenia także sposób, w jaki postępuje Gadamer, jest pewnego rodzaju analogizowaniem. Analogia może też zastąpić 'historię efektów' Gadamera, ponieważ buduje – i to często w racjonalny i obliczalny sposób – most między teraźniejszością i przeszłością.

Gadamer jednakże unika zarówno pojęcia analogii, jak i w ogóle wszelkich pojęć strukturalnych. Co więcej, jak widzieliśmy, jego selektywna, humanistycznie i optymistycznie zorientowana teoria doświadczenia hermeneutycznego eliminuje wszelkie pojęcia rodzajowe i ogólne i nie uwzględnia doświadczenia przeciwieństw i negacji, a zwłaszcza jego funkcji krytycznej. Redukując doświadczenie hermeneutyczne do pojedynczych zdarzeń i zmian ich interpretacji, które zawsze ukazują tylko nowe interpretacje i nic więcej, ignoruje on powtarzalne, potwierdzające i stabilizujące aspekty doświadczenia. W ten sposób tworzy zawężone pojęcie doświadczenia określające przeżywanie (*lived*) doświadczenia, ale nie posiadanie go (*having*). Otóż przeżywanie doświadczenia jest z pewnością fenomenem bardziej pierwotnym niż posiadanie i wykorzystywanie go, ale bez tego drugiego – przeżywanie doświadczenia byłoby zupełnie bezużyteczne. W pewnym sensie przypomina to debatę na temat różnicy między rewolucją w nauce a normalną nauką. Gadamerowskie nieodróżnicowane pojęcie doświadczenia nie jest przydatne w hermeneutyce, ponieważ w wyniku podobnej abstrakcji takie wąsko rozumiane, selektywne doświadczenie można znaleźć także gdzie indziej, zarówno w nauce, jak i w codziennym życiu. (Gadamerowskie doświadczenie hermeneutyczne jako – w jego interpretacji – doświadczenie skończoności, historyczności i jednostkowości nie jest, oczywiście, doświadczeniem źródłowym, lecz doświadczeniem wtórnym, pochodnym, refleksywnym). Poza tym jego pojęcie doświadczenia hermeneutycznego – ograniczone do naszej własnej tradycji – jest przeciwstawne historycyzmowi, który obejmuje także wszystkie inne kultury. Później Gadamer starał się te pojęcia ze sobą zintegrować, ale uczynił to w sposób niezbyt przekonujący. (Problem nie zostaje rozwiązany nawet wówczas, gdy się przyjmie, że każda kultura ma swoją własną hermeneutykę).

V

Dotąd mówiliśmy o doświadczeniu hermeneutycznym jako o pewnego rodzaju doświadczeniu wtórnym. Termin ten wymaga bliższego wyjaśnienia. Obecnie w hermeneutyce trwa spór między intencjonalistami a nieintencjonalistami. Dla intencjonalistów kryterium właściwej interpretacji jest intencja autora danego tekstu, dzieła sztuki itp. (albo lepiej: celem interpretacji jest poznanie intencji autora, a kryteriami w jej poszukiwaniu jest koherencja, konsens itp.). Gadamer stara się odpsychologizować hermeneutykę i opowiada się za konstytutywną polisemią systemu znaków. Prawdą jest też, że sfera rozumienia i hermeneutyka obejmują również nieświadome aspekty doświadczenia, jego warunki oraz kontekst działania autora, a także autonomiczne sensy i struktury dzieła oraz inne systemy znaków. Staje się to ważne nie tylko w krytyce artystycznej, literackiej i w naukach humanistycznych, lecz także w naukach społecznych lub w interpretowaniu prawa. Mimo tego w wielu przypadkach znajomość intencji autora wydaje się niezbędną. Nie jest ona, z pewnością, tak ważna w przypadku interpretacji dzieła sztuki plastycznej lub literackiej, a nawet tekstów prawniczych, które mogą mieć kilka, a nawet bardzo wiele znaczeń. Tu bowiem musimy uznać istnienie specyficznej polisemii swoistych dla tych dziedzin systemów znaków autonomicznych względem intencji danego autora. Ten region stał się jednak dla Gadamera modelem dla jego antyrealistycznej teorii i został bezkrytycznie rozciągnięty na wszystkie inne dziedziny hermeneutyki. Ale nawet w tej dziedzinie, po uwzględnieniu jej zasadniczego niezdeteminowania, prawdopodobieństwo słuszności interpretacji antyrealistycznej, w przeciwieństwie do realistycznej, jak to wyżej zarysowałem, jest niewielkie. Z drugiej strony jednak, wszystkie systemy znaków powinny informować odbiorcę i w tym sensie mają jedynie instrumentalny charakter; jednakże po to, aby mogły spełniać tę funkcję skutecznie, winny być rozumiane w pewien szczególny sposób. Niestety, Gadamer całkowicie neguje instrumentalną funkcję języka i tym samym eliminuje informacyjne typy hermeneutyki i komunikacji. Naturalnie, wytyczenie ścisłej linii demarkacyjnej między oboma typami znaków nie jest możliwe; mają one bowiem jedynie idealny status. Jednakże, jeśli chodzi o typ informacyjny, byłoby niemądre iść w ślady Gadamera i eliminować intencje autora dzieła lub spychać je na drugi plan po to, by utorować drogę polisemii także w przypadku tych znaków. W odniesieniu do historii teorii, zwłaszcza np. nauki i filozofii, lepiej pozostać przy formule Boeckha: 'uznania tego, co zostało uznane' (*recognition of what has been recognized*) lub – z nieco zmienionej perspektywy – przy logice pytań i odpowiedzi Collingwooda, zgodnie z którą rozumiemy tekst, jeśli rozumiemy pytanie, na które jest on odpowiedzią. Gadamer odrzucił to i zastąpił metodą pytań formułowanych przez interpretatora i „odpowiedzi” udzielanej przez tekst (artefakt), co jest faktycznie tylko szczególnym przypadkiem wykorzystania metody prób i błędów. Aby osiągnąć

doświadczenie hermeneutyczne w jego pełnym wymiarze, konieczne wydaje się postępowanie metodą dośrodkową (*concentric*): zaczynając od interpretacji intencji autora dzieła oraz informacyjnego systemu znaków, przejść do analizy świadomych i nieświadomych warunków tworzenia dzieła, dotrzeć do systemów polisemicznych – i w końcu do samej struktury, np. do czystej poezji, gdzie nie spotyka się już żadnego [transcendującego jej sferę] sensu ani odniesień. Zasadnicze ignorowanie intencji autora oznacza pozbawianie się możliwości zrozumienia istoty argumentacji i więzi występujących między tekstem i kontekstem. W takich przypadkach część pierwotnego doświadczenia hermeneutycznego zostaje pominięta i jej miejsce zajmują doświadczenia wtórne – reinterpretacje, które są (i słusznie) bardzo liczne, ale nie powinny być mylone z pierwszym. Z drugiej strony, należy zmodyfikować kwalifikowanie doświadczenia hermeneutycznego jako doświadczenia wtórnego. Na przykład nieświadomione warunki działania autora dzieła lub postaci historycznej nie były dotąd obiektem doświadczenia. Będą one mogły stać się obiektem doświadczenia dopiero wtedy, gdy zostaną ujawnione w interpretacji hermeneutycznej.

Dobrym polem podejmowania ryzykownego wyzwania przez nową hermeneutykę jest historia filozofii. Zakładanie, że w procesie rozumienia tekstów w sposób nieświadomiony i nieunikniony przyjmuje się pewne założenia, prowadzi do zapoznawania możliwych do kontrolowania świadomych aspektów interpretowania. W wyniku niedoceniań rangi pytania o intencje autora oraz izolowania tekstów od ich kontekstów status jokera, jaki przypisuje się tekstom, zostaje więc wzmocniony. W ten sposób hermeneutyka filozoficzna, która jest pewnego rodzaju teorią poznania, bezprawnie wkracza w sferę hermeneutyki technicznej. Ten sposób stosowania hermeneutyki akcentuje afirmowanie własnego punktu widzenia interpretatora i osłabia krytyczne i innowacyjne funkcje doświadczenia hermeneutycznego. Drugą stroną tej procedury jest utrata oryginalności i autorytetu interpretatora, gdyż jego własne stanowisko traktowane jest jako stanowisko wyraźnie antycypowane już przez teksty klasyczne i obecnie jedynie ponownie „hermeneutycznie” odczytywane. W następstwie tego, że dla Gadamera filozofia jest zasadniczo interpretacją tradycji (i na odwrót), historycy filozofii czują się tak dowartościowani, że zaczynają czuć się tak, jak gdyby to oni byli źródłowymi filozofami. Dalszą konsekwencją tego jest zakładanie, że historyk filozofii musi podzielać filozoficzne poglądy filozofa, którego bada. Są to jednak uproszczenia, których bynajmniej nie musimy podzielać.

VI

Problem języka jest centralnym problemem zarówno hermeneutyki, jak i filozofii analitycznej, i to niezależnie od występujących między tymi szkołami różnic. To samo, jak widzieliśmy, można powiedzieć o problemie języka w analizo-

wanych tu perspektywach. Otwarte pozostaje pytanie: czy i w jakim stopniu język reprezentuje realne aspekty świata, czy też są one jedynie interpretacjami? Oznacza to, że język jest zasadniczo neutralny wobec problemu realizm–antyrealizm. (Dogmatyczna antyrealistyczna teoria języka, jak już wspomnieliśmy, popada w dylemat dowodu i samozwrotności).

Obecnie problemem jest roszczenie hermeneutyki do uniwersalnej kompetencji, co podniosłoby jej status i nadało rangę nowej teorii poznania i fundamentalnej dziedziny filozofii w ogóle. Przynajmniej w tym celu należałoby więc rozszerzyć dziedzinę języka słów (*word-language*) w sferze znaków, zwłaszcza że język słów – w porównaniu z innymi typami znaków – odgrywa wybitną rolę w komunikacji. (U Gadamera w ogóle brak jest ogólnej, spójnej teorii znaków i semiotyki). Naturalne wyrażenia indeksykalne nie należą do kompetencji hermeneutyki, a więc semiotyka jako taka nie pokrywa się z hermeneutyką. Poza tym trwa spór na temat tego, czy i w jakiej mierze percepcja zależy od języka – i to samo pytanie odnosi się do innych doświadczeń psychicznych lub mistycznych. (Oczywiście, język potrzebny jest do przekazywania takich doświadczeń, ale nie do ich przeżywania). Wydaje się więc, że – przynajmniej na pewnym poziomie poznania – istnieją granice hermeneutyki. Nie oznacza to jednak, że granice te są granicami interpretacji. Interpretacjoniści także percepcję uważają za pewnego rodzaju – dokonującą się na nieosiągalnym dla hermeneutyki elementarnym poziomie – całkowicie niezależną od języka i znaków interpretację. Jest to ważne także dla samej percepcji znaków, której nie można dokonać przy pomocy innych znaków (gdyż oznaczałoby to nieskończony regres).

Pojęcie znaku jest jednak dla doświadczenia hermeneutycznego fundamentalne. Istnieją klasyczne i współczesne teorie semiotyczne, według których znaki niczego nie denotują, lecz tylko jedno oznaczają drugie, oraz takie, według których znakowi nie można oddzielić od znaczenia. Dla efektywnego działania hermeneutyki jednak konieczne wydaje się odróżnienie znaku od sensu, a także różnych typów zachodzących między nimi relacji. Głównymi, by tak rzec, typowymi ‘konstelacjami’ są tu jedno- lub dwukierunkowe relacje jednoznaczności lub niejednoznaczności występujące między ‘znakiem’ i ‘sensem’ (tzn. że albo znak, lub system znaków, ma wiele sensów, albo też wiele znaków ma ten sam sens, bądź też jeden znak ma jeden sens, lub kilka znaków ma kilka sensów pozostających ze sobą w rozproszonych relacjach). Hermeneutyka tradycyjna koncentrowała się na relacjach niejednoznacznych, nowa teoria hermeneutyki natomiast (zwłaszcza teoria Gadamera) preferuje relacje jednoznaczne (jeden system znaków – wiele sensów). Dla hermeneutyki rozwiniętej jest to niewystarczające. Musi ona obejmować wszystkie cztery typy relacji. Tylko wówczas bowiem będzie możliwe bardziej precyzyjne odróżnienie różnych typów doświadczenia hermeneutycznego.

Musimy więc wyprowadzić z tego wnioski dotyczące zakresu doświadczenia hermeneutycznego. Proponuję odróżnić hermeneutykę w sensie węższym, stoso-

waną we wszystkich tych przypadkach, w których interpretuje się według określonych reguł sztuczne znaki lub systemy znaków jako takie, od hermeneutyki w sensie szerszym, którą posługujemy się wtedy, gdy używając języka lub innych znaków w codziennym życiu bądź w nauce, niejako okazjonalnie je także interpretujemy. Doświadczenie hermeneutyczne w sensie właściwym jest przede wszystkim obiektem hermeneutyki pierwszego typu stosowanej np. w naukach humanistycznych, historii, teologii, prawoznawstwie, psychoanalizie i naukach społecznych oraz w interpretacjach drugiego i trzeciego stopnia. W odróżnieniu od niej natomiast hermeneutyka drugiego rodzaju stosowana jest w naukach przyrodniczych oraz we wszystkich formach komunikacji i kontaktów społecznych. W pierwotnym polu życia codziennego rozumienie staje się problemem wtedy, gdy występują przeszkody i nieporozumienia. Później wyspecjalizowane dyscypliny hermeneutyczne wytworzyły technikę i reguły umożliwiające nieprzerwane interpretowanie systemów znaków w ich pełnym zakresie, niezależnie od tego, czy były one już rozumiane na poziomie pierwszym, czy nie. Widzimy więc, że uniwersalistyczne roszczenia hermeneutyki winny być co najmniej potraktowane jako stopniowalne, zależnie od tego, czy doświadczenie hermeneutyczne rozumiemy w mocniejszym czy w słabszym sensie.

Podsumowując rozważania na temat różnych znaczeń doświadczenia hermeneutycznego, możemy więc stwierdzić, że doświadczenie hermeneutyczne w sensie pierwotnym należy rozumieć jako sens zapośredniczony przez sztuczne znaki lub systemy znaków ujawnione w pierwotnych lub wtórnych interpretacjach. Definicję tę możemy zróżnicować, odróżniając samo zwykłe zrozumienie (*mere understanding*) od hermeneutycznego doświadczenia w sensie ścisłym, czyli doświadczenia ujawnionego przez hermeneutykę jako dyscyplinę techniczną kierującą się zbiorem określonych reguł interpretacji. Wiąże się z tym wspomniane odróżnienie doświadczenia w sensie mocniejszym od doświadczenia w sensie słabszym. W ogólności doświadczenie w sensie mocniejszym łączy się ściśle z hermeneutyką techniczną, co w przypadku doświadczenia w sensie słabszym występuje jedynie okazjonalnie. Inne znaczenie 'doświadczenia hermeneutycznego' oznacza samozwrotność, odnoszenie się danej interpretacji do samej siebie, czyli doświadczenie uzyskiwane w wyniku jej samozwrotnego interpretowania się; jest to doświadczenie, które może mieć następstwa i w konsekwencji powodować konieczność korekty naszych reguł i założeń hermeneutycznych. Jeszcze inne znaczenie 'doświadczenia hermeneutycznego' – to to, które oznacza doświadczenie współwystępujące z interpretacją transcendującą granice hermeneutyki i wkraczającą na inne pola, np. w sferę nauki lub filozofii, logiki, antropologii, ontologii bądź metafizyki. (Z przykładem takiego doświadczenia spotkaliśmy się u Gadamera, kiedy mówił on o hermeneutycznym doświadczeniu skończoności człowieka).

Samo doświadczenie hermeneutyczne jako takie należy odróżniać od jego recepcji i integracji. Recepcja implikuje selekcję, a integracja – asymilację. Ma to miejsce właśnie w przypadkach recepcji i asymilacji historycznej i systemowej.

VII

Doświadczenia hermeneutycznego nie można redukować do doświadczenia o charakterze empirycznym. Pojęcie jedności nauk, które, na ogół, kieruje się pojęciem nauki wytworzonym w naukach przyrodniczych, a zwłaszcza w fizyce, utrudnia opisanie i wyjaśnienie specyficznych cech doświadczenia hermeneutycznego. Dlatego dążenie do zachowania odrębności hermeneutyki filozoficznej jako specjalnej dyscypliny filozoficznej służącej analizowaniu doświadczenia hermeneutycznego i jego założeń jest uzasadnione. Jest ona czymś więcej niż tylko teorią nauk humanistycznych i historii lub teologii, prawoznawstwa, psychologii i nauk społecznych; obejmuje bowiem także inne dziedziny rozumienia i interpretacji – mianowicie nauki i życie codzienne. Będąc kompetentną w interpretowaniu życia codziennego, jest zarazem czymś więcej niż pewną szczególną gałęzią teorii nauki o ogóle. Bardziej stosowne byłoby więc nazywanie jej specjalną teorią poznawania i doświadczenia w sferze znaków. Ale i to określenie byłoby wadliwe, ponieważ jej częścią jest także ogólna metodologia, która ma implikacje normatywne. Jest ona więc czymś więcej niż częścią filozofii teoretycznej lub rodzajem pragmatycznej semiotyki.

Innym zadaniem hermeneutyki filozoficznej jest porównywanie doświadczeń i interpretacji hermeneutycznych występujących w różnych naukach szczegółowych w zakresie przekraczającym kompetencje każdej z nich z osobna. W obecnym kontekście oznacza to wykazywanie, jakie i jak liczne są doświadczenia hermeneutyczne występujące w każdej z tych dziedzin oraz w grupie dziedzin pokrewnych. W ogólności – istnieje kilka metod hermeneutycznych, z których każda ma własny rodzaj doświadczenia w obrębie konkretnej dyscypliny szczegółowej, na przykład w teologii. Teologia historyczna stara się obiektywizować tradycję, teologia systematyczna asymiluje ją, a teologia praktyczna – stosuje. W naukach społecznych, oprócz metod empirycznych, do badania intencjonalnych zachowań ludzi, a także instytucji i struktur obiektywnych stosuje się metody hermeneutyczne. W prawoznawstwie historia praw obiektywizuje je, sędzia i prawnicy je stosują, natomiast nie wydaje się, aby prawodawca posługiwał się hermeneutyką; w najlepszym razie jest on interpretatorem idei sprawiedliwości w danym społeczeństwie. Jednakże prawoznawstwo i nauki społeczne jako instancje systemowe także wytwarzają doświadczenia historyczne będące obiektem badań historii prawa, społeczeństwa i ekonomii i w ten sposób stanowią nowe źródło hermeneutycznego i interpretacyjnego doświadczenia. Także i współczesna psychoanaliza dokonuje hermeneutycznej rekonstrukcji biografii człowieka i konstruuje

nadrzędną interpretację znaczenia jego życia korespondującą z normatywnymi kryteriami w innych dziedzinach.

Tyle na ten temat. Rozważania te są przejściem do problemów, które mogą być przedmiotem analiz prowadzonych przez odpowiednich ekspertów.

Z języka angielskiego przełożył Zbigniew Zwoliński

Posłowie od tłumacza

Krämerowska interpretacja hermeneutyki

Artykuł powyżej zamieszczony stanowi pewne – w porządku chronologicznym czwarte – stadium nadal trwającego procesu rozwoju poglądów tybingeńskiego filozofa Hansa Krämera na współczesną hermeneutykę i to zarówno w jej wersji Heideggerowsko-Gadamerowskiej, w której wiele podstawowych twierdzeń wywodzi się bezpośrednio lub pośrednio z myśli autora *Bycia i czasu*, jak i tej, której zwolennikami są liczni filozofowie analityczni i filozofowie języka, kontynuujący koncepcje Wittgensteina i jego naśladowców. Dla lepszego zrozumienia i zilustrowania poglądów autora na hermeneutykę posłużymy się jego twierdzeniami wypowiedzianymi w artykułach opublikowanych w latach 1993–1997: *Zur philosophischen Hermeneutik* (w „Internationale Zeitschrift für Philosophie”, 1993, 1, cyt. jako ZpH); *Zur Rekonstruktion der philosophischen Hermeneutik* (w „Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie”, 1995, Vol. 26, cyt. jako RpH) oraz *Hermeneutik – Wissenschaft – Kultur – Praxis* (w „Zeitschrift für philosophische Forschung”, Sonderdruck, 1997, Band 51, Heft 3, cyt. jako HWKP).

Czytając wymienione tu jego teksty, można odnieść wrażenie, a w wielu przypadkach mieć także pewność, że stanowią one ciąg polemik z najwybitniejszym po Martinie Heideggerze twórcą hermeneutyki XX wieku – autorem fundamentalnej *Prawdy i metody* – Hansem-Georgiem Gadamerem (1900–2002).

Krämer, jak zobaczymy, nie tylko krytykuje hermeneutykę Gadamera, a pośrednio także Martina Heideggera, lecz formułuje też szereg postulatów własnych i tym samym oferuje własną wizję hermeneutyki.

Uznając słuszność tezy Gadamera głoszącego uwarunkowanie poznawania, oceniania i interpretowania przez konkretną, współczesną interpretatorowi epokę (*epochale Bedingtheit*, ZpH, s. 179), nie zgadza się – podobnie jak czyni to werbalnie także Gadamer – na historyzm kwestionujący samą możliwość obiektywnego poznania prawdy. Hermeneutyka Gadamera obarczona jest bowiem, zdaniem Krämera, szeregiem wad. Wadą jest już jej skrajny relatywizm („perspektywizm”)

oraz aspirowanie do zastąpienia (*resp.* wyrugowania) wszelkich dotychczasowych filozofii i stania się jakby „filozofią filozofii” lub – nie zważając na swe własne czysto humanistyczne ograniczenia – „metafilozofią”. Jej „rezygnacja z dogmatyzmu”, czyli z przyjęcia określonego obiektywnego punktu odniesienia („substratu interpretacji”, „rzeczywistości bazowej”; ZpH, s. 184) oraz obiektywizujących – w szczególności naukowych – kryteriów oceny interpretacji, prowadzi do jej zgody na uznanie równoważności wielu różnych „perspektyw” i opartych na nich interpretacji i, w konsekwencji, do regresu w nieskończoność lub błędnego koła. Jednym z następstw hermeneutyki Gadamera jest też odrzucenie – za Heideggerem – nie tylko klasycznej definicji prawdy (*fit per genus et differentiam specificam*), ale i innych (np. naukowych) jej odpowiedników. Krämer twierdzi (ZpH, 175), że w krytykowanych przezeń koncepcjach hermeneutyki prawda bądź zostaje zastąpiona przez ‘prawdopodobieństwo’, bądź wręcz zignorowana lub całkowicie wyeliminowana jako pojęcie ‘redundantne’, a więc zbędne. Jest to m.in. następstwem przekonania zwolenników tamtej hermeneutyki o zasadniczo „kreatywnej aktywności” interpretatora w procesie interpretowania fenomenów¹. Wprawdzie, zdaniem Krämera, nie można bez popełnienia błędu *petitionis principii* rozstrzygnąć, której koncepcji prawdy przyznać bezwzględny prymat, ale to nie upoważnia nas do całkowitej rezygnacji z prawdy w hermeneutyce. Podobne trudności wiążą się z zasadą „aproksymacji”, czyli zbliżania się interpretacji (tj. znaku lub sensownego ciągu znaków) do interpretowanego przez nią fenomenu (jej „substratu”). Hermeneutyka proveniencji Gadamerowskiej zdaje się, według Krämera, ignorować bądź wręcz odrzucać najbardziej znane kryteria prawdy: oczywistość (*Evidenz*), spójność logiczną (*Kohärenz*) oraz efektywność (*Effizienz*). Brak jasno określonej kryteriologii stanowi kolejną wadę. Dlatego oprócz postulatu programowego włączenia do procedury hermeneutycznej zasad weryfikacji, a zwłaszcza falsyfikacji (korygowalności), Krämer domaga się niedogmatycznego określenia kryteriów obiektywności oraz uznania ich stopniowości („mniej niż...”, „więcej niż...”). Żąda też wyraźnego określenia „prawdy (*resp.* rzeczywistości) referencjalnej” (ZpH, s. 181 n.), co umożliwiłoby odróżnianie interpretacji „lepszyc” od „gorszych”. Zamiast niespójnej hermeneutyki antyrealistycznej proponuje ontologicznie i aksjologicznie neutralną metahermeneutykę (RpH, s. 173), która na poziomie niższym umożliwiałaby jednak ocenianie i wartościowanie. Właśnie brak wyraźnego określenia miejsca i statusu wartościowania (zwłaszcza etycznego) w hermeneutyce Gadamera poważnie obciąża i ogranicza jej możliwości. Hermeneutyka nie tylko jest przedsięwzięciem deskryptywnym, lecz może i powinna być także oceniająca i normatywna (regulatywna). Krämer powiada też (RpH, s. 175), iż potrzebna jest również hermeneutyczna antropologia, a zwłaszcza programo-

¹ Por. w tej sprawie np. Hans Lenk, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, przeł. Zbigniew Zwoliński, Warszawa 1995.

we, metodologiczne odróżnienie (ogólnej) metahermeneutyki od jednostkowej hermeneutyki technicznej. Brak tego odróżnienia, podobnie jak nieodróżnianie różnych poziomów i stopni interpretacji, prowadzi do „błędu kategorialnego” (ZpH, s. 187; HWKP, s. 393); inne są bowiem zadania i kompetencje tych dyscyplin. Także „to, co nie jest możliwe do zrozumienia”, nie powinno być przez hermeneutę „gwałtem zmuszane” do mówienia (RpH, s. 179). Krämer krytykuje też „dogmatyczny agnostycyzm” (HWEKP, s. 395) rozpowszechniony zwłaszcza w niektórych wersjach hermeneutyki uprawianej w ramach filozofii analitycznej i filozofii interpretacji².

Pośród możliwych celów interpretacji hermeneutycznej Krämer wymienia następujące możliwości (HWKP, s. 396):

- 1) wielo-wieloznaczne,
- 2) wielo-jednoznaczne,
- 3) jedno-wieloznaczne,
- 4) jedno-jednoznaczne,

czyli od całkowitego interpretacyjnego statusu ontycznego interpretowanego fenomenu (możliwość, *resp.* cel 1) do zero-interpretacyjności, czyli tożsamości znaku z interpretowanym obiektem (tu: z samym sobą).

Krämer nie zgadza się też z programowym ignorowaniem przez hermeneutykę doświadczenia naukowego i zdobywanej w nim wiedzy. Jego zdaniem Gadamer, za Heideggerem, niesłusznie traktuje wiedzę naukową jako iluzoryczną (ZpH, s. 185). U Gadamera, powiada, metoda naukowa zupełnie zanika i na jej miejsce wprowadza on metodę bliską sztuce. Tym samym wszystkie jego poczynania „znajdują się poniżej poziomu refleksji naukowej” (por. HWKP, s. 393). Dlatego analizy Gadamera Krämer traktuje jako rozważnia kontrproduktywne mające przede wszystkim charakter protreptyczno-apelatywny (por. ZpH, s. 179, 180). Tym samym, zdaniem Hansa Krämera, większość rozważań Gadamera zasługuje na potraktowanie ich jedynie jako materiału wyjściowego, rodzaju „półfabrykatu” przeznaczonego do dalszej, bardziej zróżnicowanej, zniuansowanej „profesjonalnej” obróbki. Do takiego wniosku można dojść, śledząc rozważania tybingeńskiego myśliciela, który za bodaj najważniejszą pozytywną cechę rozwoju hermeneutyki Gadamera uznał uwzględnienie przezeń w ostatnim okresie jego twórczości możliwości uprawiania nie tylko, jak dotychczas, badającej wyłącznie przeszłość (tradycję, dzieje efektywne, religię, kulturę i sztukę) hermeneutyki regresywnej, lecz także zwróconej ku przyszłości „hermeneutyki progresywnej”.

Zbigniew Zwoliński

² Por. zwłaszcza prace G. Abła i cyt. pracę Hansa Lenka.