

Andrzej Wierciński

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Germany

Egzystencja hermeneutyczna jako egzystencja fronetyczna: Radykalizm ludzkiej odpowiedzialności

Summary

HERMENEUTIC EXISTENCE AS PHRONETIC EXISTENCE: RADICALITY OF HUMAN RESPONSIBILITY

Hermeneutic existence is a phronetic existence aiming at nurturing practical wisdom in human life: It originates with life, affects life, and transforms life. Hermeneutic truth is a world-disclosive truth of understanding. The experience of hermeneutic truth calls for human *Dasein's* personal engagement and existential answer, and expresses hermeneutic moral imperative. In his phenomenology of religious life, Heidegger reinterprets Augustine's essential disclosure of the being that we are and formalizes his notion of *inquietum cor, cura, memoria, and tentatio* distorting their original religious context. With reference to Heidegger's analysis of *Dasein*, Gadamer emphasizes that understanding is not only one of the human faculties, but a mode of *Dasein's* being-in-the-world. Gadamer's hermeneutics is not a methodology of interpretation, but a philosophical reflection on the nature of understanding, which transgresses the concept of a method. Since all true understanding is application of what is understood to the subject of understanding, understanding encompasses the whole of human life in its radical openness toward oneself, the other, and the world. Hermeneutics as practical philosophy motivates human beings to actively participate in the life of the community, which is our inherent and inalienable right and moral imperative.

Key words: hermeneutics, phronesis, responsibility, Augustine, Heidegger.

red. Paulina Marchlik

Jak człowiek powinien żyć? Już Sokrates zastanawiał się nad tym, czy filozofia może odpowiedzieć na to pytanie. To właśnie on wskazał na konieczność filozoficznej refleksji nad tym, jak żyć. I genialnie podkreślił, że docieranie do

rozumienia tego, jak żyć, czyli już samo pytanie i namysł nad nim, jest uczestnictwem w rozumieniu własnej egzystencjalnej powinności. W ten sposób otworzył drogę dla hermeneutyki jako sposobu życia dążącego do samorozumienia. Wszelkie rozumienie jest zawsze samorozumieniem (*Alles... Verstehen [ist] am Ende ein Sichverstehen*¹). Odtąd historia hermeneutyki jest historią dziania się samorozumienia; jest hermeneutyką w działaniu (*Hermeneutik im Vollzug*). Jednym z centralnych wymiarów hermeneutyki Gadamera jest jej egzystencjalne zorientowanie: refleksja hermeneutyczna od życia wychodzi, życia dotyczy i twórczo je przeobraża.

Św. Paweł w 12 rozdziale Listu do Rzymian (Rz 12: 1–2) zachęca, by nie brać wzoru z tego świata, lecz przemieniać się przez odnawianie umysłu, aby umieć rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe. Fronetyczne rozpoznanie tego, co dobre odkrywa przed człowiekiem drogę prawdziwej wolności, która nie jest ucieczką od świata. To rozpoznanie służy nie tyle zaspokojeniu intelektualnej ciekawości (*intellektuelle Neugier*), ale nade wszystko uwrażliwia nas na konieczność aktualizacji potencjału ludzkiego życia, w tym naszego intelektu. Wierni przeświadczeniu, że warto docierać do rozumienia, stawiamy przed sobą pytanie o to, jak żyć, by nasze życie było drogą prawdziwej wolności, a nie jedynie koniunkturalnym układem ze światem, nawet tym formalnie najbardziej niesprzecznym i uporządkowanym. Odnawianie umysłu to nic innego jak hermeneutyczna refleksja nad naszym rozumieniem świata, próba krytycznego spojrzenia na nasze przed-sądy i uprzedzenia, a nade wszystko refleksja nad nami w konkretności, niepowtarzalności i niekomunikowalności naszego życia (*persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*²). Jest to droga do rozumienia egzystencji ludzkiej w jej fundamentalnym etycznym wymiarze, który nie jest dodany do niej w procesie krytycznej refleksji nad życiem, ale jest jej konstytutywnym elementem.

Filozoficzne pytanie o to, jak żyć nie przestaje być aktualne. Dziś stawiamy je w kontekście naszej codzienności, w której coraz ważniejszą rolę odgrywa refleksja nad toksycznością naszych relacji ze światem. I coraz częściej ulegamy złudzeniu, że dzięki sprawności ludzkiego rozumu, postępowi naukowemu i rozwiniętym strukturom organizacyjno-prawnym uda nam się stworzyć optymalne środowisko. Zamiast więc żyć w świecie, który jest nam dany i zadany (jako dar – *Gabe* i zadanie – *Aufgabe*), karmieni coraz bardziej przemyślnie wszelkimi ideo-

¹ Gadamer odróżnia samorozumienie i rozumienie siebie, *Sichverstehen* i *Selbstverstehen* (zob. Wierciński 2007).

² Ryszard od św. Wiktora, *De Trin.* IV 18, 181.

logiami uciekamy w utopię szczęśliwości, dręczoną jednakże przeróżnymi toksynami. Celem życia staje się niejednokrotnie oczyszczanie się z toksyn. Mnożymy programy „zero tolerancji”, tworzymy coraz bardziej szczegółowe i sformalizowane zasady weryfikacji i screeningu, budujemy środowiskowo szeroko akceptowalne „przejrzyste” struktury życia społecznego i osobistego. Może jednak warto **przejrzeć** i zamyślić się nad **prawdą życia**, nad tym, co się dzieje w nas i z nami kiedy żyjemy, tzn. dokonujemy życiowych wyborów w konkretnej codzienności. Egzystencja hermeneutyczna jest egzystencją fronetyczną. Mądrość praktyczna jest autentyczną alternatywą dla bezpardonowo lansowanych postaw rozpiętych między całkowitą arbitralnością i absolutną koniecznością.

Prawda hermeneutyczna

Prawda hermeneutyczna jest prawdą rozumienia (por. Grondin 1982 i 1987). Możemy więc mówić o prawdzie hermeneutycznej w sensie dopełniacza podmiotowego/przedmiotowego (*genetivus obiectivus*), który jest dopełniaczem określającym osobę lub przedmiot, będące podmiotem/przedmiotem czynności. Prawda rozumienia jest więc prawdą tego, co ma być zrozumiane. W tym sensie chodzi o odpowiedniość, czy adekwatność rozumienia. Dopełniacz wskazuje tu na nosiciela cechy wyrażonej przez rzeczownik określany (prawda).

Prawda rozumienia może być też ujęta jako dopełniacz dzierżawczy (*genetivus subiectivus*)³, tzn. jako prawda, która konstytutywnie przynależy do rozumienia jako takiego. Chodzi tu o takie rozumienie prawdy, które rozciąga się również na rozumienie tego, który rozumie. Stąd też rozumiejący przynależy do tego i współtworzy to, co ma być rozumiane. Doświadczenie prawdy hermeneutycznej wpisuje się w sens ludzkiej egzystencji. Prawda rozumienia nie jest więc czymś, co może istnieć niezależnie od rozumiejącego podmiotu.

Doświadczenie prawdy hermeneutycznej jest tego rodzaju rozumieniem, które kompleksowo dotyka całego człowieka w najbardziej egzystencjalnym wymiarze jego życia. W tym sensie jest do spotkanie z prawdą, która **dzieje się** w konkretnych warunkach czasoprzestrzennych. W odróżnieniu od tak zwanej prawdy obiektywnej (np. prawdy logicznej), którą każdy może zrozumieć niezależnie od realiów własnej egzystencji, prawda hermeneutyczna może być dla innych częściowo, bądź nawet całkowicie niezrozumiała. Jednakże trzeba zdecydowanie odróżnić prawdę hermeneutyczną od prawdy subiektywnej. Prawda

³ Zarówno dopełniacz przedmiotowy (*genetivus obiectivus*), jak i dopełniacz dzierżawczy (*genetivus subiectivus*) są dopełniaczami adnominalnymi (*genetivus adnominalis*).

hermeneutyczna nie jest ani prawdą obiektywną ani subiektywną, ale dzieje się w horyzoncie osobistego zaangażowania się w to, co ma być zrozumiane. Dlatego też decydujący jest jej egzystencjalny charakter, który wymaga maksymalnej etycznej wrażliwości i radykalizmu odpowiedzi na to, z czym jesteśmy w naszym konkretnym życiu konfrontowani. Prawda hermeneutyczna nie ma nic wspólnego z relatywizmem ani poznawczym, ani moralnym – wręcz przeciwnie. Właśnie dlatego, że możliwe jest, że nikt poza mną nie doświadczy w konkretnej sytuacji prawdy hermeneutycznej, moja osobista odpowiedź na konkretne egzystencjalne wezwanie i wyzwanie ma charakter **hermeneutycznego imperatywu moralnego**. Nawet gdyby nikt poza mną nie rozpoznał prawdy hermeneutycznej, czy może nawet więcej, właśnie dlatego, że możliwe jest, że jestem jedynym, który prawdy tej doświadcza, moja odpowiedź na nią musi być radykalna, krytyczna i zdecydowana. Stąd też można mówić o zgodności tej prawdy z rzeczywistością (w sensie *adaequatio*), nawet skoro, a może przede wszystkim dlatego, że to właśnie ja jestem odpowiedzialny za rozpoznanie tego, co ma być rozumiane w sensie dania odpowiedzi na głos rzeczywistości, która do mnie przemawia (*re-spondeo*). Taka radykalna odpowiedzialność (*responsibilitas, Verantwortung*)⁴ nie pozwala zadowolić się rozpoznanie rzeczywistości, które jest wspólne dla wszystkich ludzi. Jest ona raczej wyzwaniem do radykalnej niepewności i wrażliwości egzystencjalnej, które są charakterystyczne dla ludzkiej egzystencji.

Wczesny Heidegger rozwinął hermeneutykę faktyczności (*Hermeneutik der Faktizität* i *Hermeneutik des faktischen Lebens*) w fascynującej debacie ze św. Pawłem, św. Augustynem i Lutrem. Szczególnie ważne i ciekawe są Heideggerowskie analizy niepewności (*Unsicherheit*) i rozdarcia (*Zerrissenheit*), a także jego oryginalna interpretacja *questio mihi factus sum* – jestem dla siebie pytaniem. Zderzenie się ze sobą jest egzystencjalnym zadaniem, które Heidegger analizuje w odniesieniu do Augustyńskiego rozumienia *tentatio*, jako **kuszenia**, również w sensie podsuwania fałszywego szczęścia (*falsa beatitudo*), pokusy łatwości życia. Już w 1921 roku w *Augustinus und der Neuplatonismus*, Heidegger odkrył zasadnicze rozjaśnienie rozumienia Bycia, którym jesteśmy – *das Sein, das wir sind* – w *Confessiones* (wyd. pol. *Wyznania*) Augustyna. *Das Sein, das wir sind*, to *Dasein*, to wszystko kim (*das Was*) i jak (*das Wie*) jesteśmy jako istoty historyczne. Augustyn

⁴ Możemy tu mówić o logicznej strukturze odpowiedzialności: Ktoś (podmiot odpowiedzialności, *Jemand – Träger der Verantwortung*) jest za coś (obszar odpowiedzialności – *für etwas – Verantwortungsbereich*) wobec kogoś (instancja odpowiedzialności – *gegenüber jemandem – Rechtfertigungsinstanz*) w konkretnym wymiarze (wymiar odpowiedzialności – *hinsichtlich von so-und-so – Rechtfertigungshinsicht*) odpowiedzialny.

odkrywa prawdę o ludzkim Dasein w jego zatroskaniu, zatrwożeniu i samo-refleksji w ontologicznej relacji człowieka z Bogiem. Jego konwersja, czyli przywrócenie więzi z Bogiem była przezwyciężeniem zapomnienia o sobie, *Selbstvergessenheit*. W reinterpretacji Heideggera, niespokojne serce, *inquietum cor*, jest nie tylko fenomenem życia religijnego, ale fundamentalnie ludzkim doświadczeniem, będącym źródłem nieustannego stresu egzystencjalnego. *Sein und Zeit* jest próbą formalizacji *inquietum cor*, odarcia tego fenomenu z jego transcendentalnego odniesienia. W ten sposób Heidegger tworzy swoją własną wizję rozdartego Dasein bez odniesienia do Boga, które to według Augustyna jest głównym powodem zatrwożenia, ale też jedyną szansą na jego przezwyciężenie. Genialne medytacje Augustyna o pamięci (*memoria*) i trosce (*cura*) w 10 rozdziale *Confessiones* są fundamentalne dla rozjaśnienia historyczności i czasowości Dasein. Dramatyczne życie wewnętrzne człowieka dzieje się w czasie, a poznanie i rozumienie go jest możliwe jedynie przez referowanie własnej historii. Ta autonarracja uświadamia nam, że za każdym razem opowiadamy sobie inaczej, odkrywając wciąż nowe wymiary.

Dla Augustyna troska wiąże się z wyzwaniem do „pozycjonowania się” w życiu. Dasein może albo być rozproszony w świecie albo zjednoczony z Bogiem. To właśnie „pozycjonowanie się” jest dla człowieka obciążeniem i egzystencjalną próbą (*tentatio*): Jestem dla siebie ciężarem – *Oneri mihi sum (Ich bin mir selber zur Last)*. W tym „pozycjonowaniu się” rozumie człowiek siebie jako pytanie: (*In cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus* (Augustyn: 10, 33, 50). Siebie uczyniłem swoim własnym pytaniem. Augustyn dokonuje tutaj transformacji siebie w przedmiot pytania, co z jednej strony jest konsekwencją logiki poznaj siebie samego (γνῶθι σεαυτόν), z drugiej zaś, odpowiedź na pytanie o siebie, nie tyle zależy od mądrości pytającego, co od łaski Bożej. Autor *Wyznań* jasno też precyzuje dlaczego jest udręką dla siebie: „Ponieważ nie jestem pełen Ciebie, Boże, jestem dla siebie ciężarem” (*quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum*) (Augustyn: 10, 28, 39). Zrozumienie zakłopotania sobą, przeniknięcie głębi egzystencjalnego rozdarcia jest dla Augustyna możliwe i celowe jedynie w horyzoncie poszukiwania Boga i tęsknoty za Nim. Kiedy Augustyn dalej powie *nec ego ipse capio totum quod sum* (Augustyn: 10, 8, 15), „sam nie rozumiem tego wszystkiego, czym jestem”, to podkreśla, że moja własna rzeczywistość mnie przekracza, że zrozumienie siebie odsyła mnie do czegoś, co jest poza mną. To właśnie w odniesieniu do Boga człowiek rozumie swoje bycie w świecie jako udrękę (*molestia*). Dla siebie człowiek nie jest transparentny, jedynie Bóg widzi wszystko. I to jest źródłem egzystencjalnego niepokoju: „bardzo się boję

moich tajemnic, które Twoje oczy widzą, moje zaś nie” (*multum timeo occulta mea, quae norunt oculi tui, mei autem non*) (Augustyn: 10, 37, 60).

Tak też Heidegger rozumie „ucieczkę” Augustyna w uciszenie niespokojnej duszy przez Boga: *tu excitas ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (Augustyn: 1, 1, 1): „Ty sprawiasz sam, że sławić Cię jest błogo. Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”.

O jaką interpretację chodzi?

Przyjmując Hermesa za patrona interpretacji, szczególnie zaś przypominając jego predylekcję do swoistego kręactwa, niejednoznaczności, wymyślania forteli i zastawiania różnorodnych pułapek, łatwo sprowadzić hermeneutykę do apoteozy ambiwalencji, nieostrości i całkowitej dowolności interpretacji. Za Heideggerem możemy powiedzieć, że wszelkie doświadczenie ma charakter interpretacyjny. Stąd też doświadczenie prawdy dzieje się w horyzoncie interpretacyjnym: „O ile prawda znajduje się również poza granicami metod naukowych, o tyle nie istnieje doświadczenie prawdy, które nie miałyby charakteru interpretacyjnego” (Vattimo 1997: 4; por. Wierciński 2009).

Doświadczenie prawdy dzieje się jako doświadczenie interpretacji. Hermeneutyka spełnia się w działaniu i to nie tyle w sensie podejmowania kolejnych aktów interpretacji, ale już jako samo wydarzenie interpretacji. Hermeneutyka aktualizuje się w konkretnym byciu-w-świecie Dasein. Stąd można mówić już nie tylko o bliskości hermeneutyki i etyki, ale wręcz o ich tożsamości. Doświadczenie prawdy nie jest teoretyczno-poznawczym dodatkiem odkrytym w trakcie interpretacji, ale określa sposób bycia człowieka w świecie, który nazywam *existentia hermeneutica*. W tym horyzoncie egzystencja hermeneutyczna jest egzystencją etyczną. Konflikt interpretacji, którego w życiu nieustannie doświadczamy, uwrażliwia nas na to, że żadna z interpretacji nie jest ani wyłączna, ani ostateczna. Konflikt ten nie przypomina w niczym rywalizacji ideologii i światopoglądów, jest raczej pokorną próbą bycia w polifonicznym świecie i zaproszeniem Drugiego do wspólnoty interpretacyjnej⁵.

Otwarcie na Drugiego dzieje się w dialektycznym napięciu między wezwaniem (*An-ruf*) a odpowiedzią (*Ant-wort*). Już samo wezwanie (*An-ruf*), czy pytanie

⁵ Etyka interpretacji hermeneutycznej tematyzuje relację Dasein do Bycia (*Sein*), którą charakteryzuje rozumienie Dasein jako pasterza Bycia (*Wächter des Seins*). Tu człowiek jawi się jako pasterz Bycia (por. Heidegger 2004).

(*Frage*) dokonuje się w języku. Jednakże możemy powiedzieć, że ono dopiero otwiera świat języka. Wezwanie odkrywa horyzont, w którym dzieje się dialektyka pytania i odpowiedzi. Ma ono charakter językowy, spełnia się w języku, ale samo nie jest jeszcze mową (*Sprechen*). Stąd też i odpowiedź na wezwanie jest najpierw odpowiedzią na dar (*Gabe*), którym jest słowo (*Wort*). W tym sensie odpowiedź na dar (*Gabe*) staje się egzystencjalnym zadaniem (*Auf-gabe*). Dialektyczne napięcie między wezwaniem (*An-ruf*) a odpowiedzią (*Ant-wort*) ukazuje etyczny wymiar wezwania. Odpowiedź (*Ant-wort*) jest zawsze konkretnym „pozycjonowaniem się”: albo przyjmę słowo, albo je zignoruję; zwrócę się ku niemu, bądź odwrócę (również w Heideggerowskim fundamentalnym ontologicznym napięciu między *Da-sein* i *Weg-sein*). Odpowiedź jednakże nie jest jedynie odpowiedzią na skierowane do mnie pytanie w duchu Gadamerowskiej dialektyki pytania i odpowiedzi (*Dialektik von Frage und Antwort*). Decydujący dla Gadamera jest dynamizm przyjmowania i dawania (*Dynamik von Geben und Nehmen*). Warunkiem rozumienia jest dla niego krytyczna refleksja nad tym, co kryje się za odpowiedzią na pytanie (*das Gesagte*). Odpowiedź tę trzeba zrozumieć w horyzoncie pytania, na które jest ono odpowiedzią. Natomiast dialektyka wezwania i odpowiedzi poprzedza dialektykę pytania i odpowiedzi i ją warunkuje. Nie chodzi więc tu o takie rozumienie pierwotności rozmowy, u którego źródła leży niezrozumienie, motywujące chęć zrozumienia. Istotne jest jeszcze zdecydowanie bardziej fundamentalne rozumienie odpowiedzi jako sposobu bycia w świecie, jako radykalnej odpowiedzialności (*Ver-antwortung* nie w sensie poczytalności – *Zurechnung*, ale jako intersubiektywnej moralnej odpowiedzi) przed jakimkolwiek konkretnym pytaniem. Jednakże dopiero w horyzoncie odpowiedzi (*Ant-wort*) można zrozumieć ontologicznie pierwotny sens wezwania (*An-ruf*) (por. Wierciński 2011).

W ujęciu hermeneutyki ludzkie doświadczenie świata ma charakter językowy. Rozumienie jest uczestnictwem w znaczeniu. Jako wydarzenie historyczne jest ono zakorzenione w języku⁶. Prawdziwe znaczenie języka przekracza granice metodologicznej interpretacji. Znaczenie nie może być zdeterminowane z perspektywy logiki propozycjonalnej. Język jako medium historii sam jest miejscem mediacji. Rozumienie hermeneutyczne nie jest procesem tworzenia

⁶ „Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch existiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört” (Heidegger 2004: 333). Heidegger doprecyzowuje swoje rozumienie bliskości języka i Bycia: „Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch. Die Denkenden und Dichtenden sind die Wächter dieser Behausung. Ihr Wachen ist das Vollbringen der Offenbarkeit des Seins, insofern sie diese durch ihr Sagen zur Sprache bringen und in der Sprache aufbewahren” (Heidegger 2004: 313).

znaczenia tekstu, ale nieustannym dialogiem, w którym dokonuje się mediacja znaczenia. Stąd też dialog jest modelem rozumienia hermeneutycznego. Rozumienie jest zawsze interpretacją.

Interpretacja jest sposobem życia w świecie Dasein. Stąd też ma ona niezbywalny etyczny charakter. Jako istoty historyczne i skończone mamy świadomość naszej przynależności do dziedzictwa tradycji i kultury. Ową przynależność realizujemy poprzez budowanie kultury konwersacji, która jest najbardziej wymowną i odpowiedzialną (w sensie *re-sponsibilitas*) drogą ku Drugiemu. To konwersacja buduje wspólnotę nie poprzez przewyżczanie różnic w kierunku osiągnięcia konsensusu, ale poprzez zbliżenie z Drugim w całym bogactwie naszej różnorodności. W tym też duchu możemy rozumieć chrześcijański ideał miłości bliźniego jako wezwanie do przyjęcia Drugiego właśnie w jego odmienności i nieprzystawalności do naszych oczekiwań i wyobrażeń (por. Žižek 1998).

Mediacja w języku dokonuje się poprzez fenomen rozmowy hermeneutycznej, która ma charakter językowy. Język i historia warunkują rozumienie. Już sama rozmowa jest żywym językiem. Gadamerowska hermeneutyka, która jest filozofią rozmowy, ma określony telos. Jest nim dążenie do rozumienia. Dialektyka pytania i odpowiedzi zastosowana do praktyki interpretacji wymaga postawienia pytania, dla którego odpowiedzią jest interpretowany tekst. W ten sposób w horyzoncie pytania staje nie tylko tekst, który domaga się rozumienia, ale też sam interpretujący. To właśnie on sytuuje się wobec tekstu, który odkrywa wobec niego to, czym on jest. Jest to ów hermeneutyczny wymóg prawdy tekstu (*Wahrheitsanspruch des Textes*). Hermeneuta zderza się z tą prawdą, to znaczy z tym, co zostało powiedziane czy zapisane jako zadanie do rozumienia (*die Aufgabe des Verstehens*).

Nasze przed-rozumienie i przed-sądy poddawane są próbie w konfrontacji z prawdą tekstu. Za Heideggerem, Gadamer rozumie tekst jako pochodną egzystencji. Stąd też rozumienie tekstu jest ściśle związane z rozumieniem egzystencji. Będąc przeświadczonym o tym, że tekst ma określone przesłanie, które jest ważne dla mnie i mojego samorozumienia, interpretator dąży do uchwycenia również tego, co nie jest wprost wyrażone w tekście. Chodzi tu o to, co niewypowiedziane (*das Ungesagte*), o *verbum interius*, o słowo, w którym zakorzenie jest ludzkie myślenie i bycie (por. Wierciński 2002).

Jeżeli rozmowa jest uprzywilejowaną formą egzystencjalną Dasein, to należy ją rozumieć jako hermeneutyczną aktywność, w której partnerzy najpełniej rozpoznają zarówno własną podmiotowość, jak i doświadczają odmienności Drugiego. Etyka hermeneutycznej rozmowy uwrażliwia nas na konieczność uszanowania odmienności Drugiego i nie pozwala na uproszczenia i skrót

w drodze ku rozumieniu. Nadmierne pragnienie harmonijnej jedności, ale też sztuczne rozdmuchiwanie różnorodności rzucają cień na nietatwy *topos* rozmowy. Jednakże dopiero etyczne, tzn. radykalne otwarcie na partnera rozmowy, pozwala zatapiać się w rozmowę, czyli być prowadzonym przez rozmowę, a nie prowadzącym ją⁷. Rozmowa jest więc toposem docierania do rozumienia *per viam longam*. To otwarcie na Drugiego jest jednocześnie nie tylko akceptacją jego odmienności, ale też wyrazem przynależności do kulturowego dziedzictwa, którym – jak mówi Gadamer – jesteśmy my sami (*Tradition, die wir sind*). Naturalnie, skoro horyzont interpretacji jest horyzontem tradycji, to i problemy tradycji stają się problemami interpretacji. Nie chodzi więc tu o idealizowanie horyzontu interpretacji, który na przestrzeni dziejów ludzkich tworzył i ugruntował wiele bolesnych stereotypów kulturowych, ale o odważne otwieranie się na rozmowę. Jasne jest, że nie jest to żaden absolutny gwarant sukcesu zbliżenia się do Drugiego. Zrywanie istniejących ram dokonuje się poprzez tworzenie innych ram. Krytyków afirmacji konwersacji, widzącym w niej utopijną nadzieję hermeneutyki, mogą jedynie zaprosić do rozmowy, do przemieszczenia się, innego usytuowania się w świecie (*con-versatio*). Podobnie jak Ricoeur mówił o translacji. Zamiast debatować o niemożności przekładu, albo o deficytach już istniejącego, spróbujmy przełożyć raz jeszcze. Tłumaczenie można „poprawić” jedynie poprzez kolejne tłumaczenie, poprzez próbę powiedzenia tego samego kolejny raz. Ale będzie to zawsze **inne** tłumaczenie.

Rozumienie tego, co domaga się rozumienia, wydarza się w horyzoncie docierania do rozumienia nas samych i tego, co dzieje się w nas, kiedy staramy się rozumieć. To także chęć rozumienia świata i nas w tym świecie, w którym rozumienie się dzieje. Hermeneutyka jest sztuką, która pozwala twórczo (a nie jedynie odtwórczo) rozumieć międzyludzką komunikację, nas samych i świat, w którym żyjemy. Stąd też jest ona hermeneutyką komunikacji w sensie refleksji o horyzontach rozumienia komunikacji i granicach werbalnego i pozawerbalnego

⁷ „Wir sagen zwar, dass wir ein Gespräch «führen», aber je eigentlicher ein Gespräch ist, desto weniger liegt die Führung desselben in dem Willen des einen oder anderen Partners. So ist das eigentliche Gespräch niemals das, was wir führen wollten. Vielmehr ist es im Allgemeinen richtiger zu sagen, dass wir in ein Gespräch geraten, wenn nicht gar, dass wir uns in ein Gespräch verwickeln. Wie da ein Wort das andere gibt, wie ein Gespräch seine Wendungen nimmt, seinen Fortgang und seinen Ausgang findet, das mag sehr wohl eine Art Führung haben, aber in dieser Führung sind die Partner des Gesprächs weniger die Führenden als die Geführten. Was bei einem Gespräch «herauskommt», weiss keiner vorher... All das bekundet, dass das Gespräch einen eigenen Geist hat, und dass die Sprache, die in ihm geführt wird, eine eigene Wahrheit in sich trägt, d.h. etwas «entbirgt» und heraustreten lässt, was fortan ist” (Gadamer 1990b: 387).

oddziaływania na człowieka. Jest to refleksja nad sztuką rozumienia komunikacji. Hermeneutyka nie jest metodologią teorii interpretacji. Pozwala krytycznie spojrzeć na zasadność i celowość mówienia o metodologii badań nad komunikacją, bazującej na aparacie badawczym przejętym z ogólnej metodologii nauk. Jest w swojej istocie sztuką interpretacji (*ars interpretandi, ars explicandi*). Zasadniczym celem interpretacji jest samorozumienie, które dokonuje się przez rozumienie tekstów tradycji. Pomagają one w rozumieniu naszego bycia w świecie (*in-der-Welt-sein*). Postulując uniwersalny charakter hermeneutyki (*Universalitätsanspruch der Hermeneutik*), hermeneutyka filozoficzna rozjaśnia podstawowe struktury rozumienia. Jako istoty historyczne rozumiemy zawsze w odniesieniu do naszego przed-rozumienia świata. Nasze przed-sądy (*Vor-verständnisse*) kształtują horyzont rozumienia, który jest uwarunkowany przez historyczne, językowe i kulturowe horyzonty rozumienia. Interpretacja opiera się na założeniu, że za każdym razem rozumiemy **inaczej** (*Man versteht anders, wenn man überhaupt versteht*). Nie ma jednoznacznej ani ostatecznej interpretacji tekstu. Odkrywając nowe horyzonty rozumienia, otwieramy się wciąż na nowo na prawdę hermeneutyczną, która wzywa i wyzywa nas do dialogu. Ten właśnie nieustanny dialog tworzy tradycję, którą jesteśmy. Ukazując doświadczenie hermeneutyczne jako doświadczenie ludzkiej skończoności (*Bewusstsein der menschlichen Endlichkeit*) rozumiemy cel interpretacji jako rozjaśnianie struktur i warunków rozumienia, a nie przezwyciężanie ich (*Überwindung der Vorurteile*). W ten sposób rozwijamy świadomość dziejów efektywnych (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*).

We wstępie do drugiego wydania *Prawdy i metody* Gadamer próbuje rozjaśnić horyzont rozumienia hermeneutyki filozoficznej. Podobnie jak Kant stawiał filozoficzne pytanie o warunki naszego poznania (*Bedingung der Möglichkeit des Erkennens*) i naszej wiedzy (*Bedingung der Erkenntnis*), Gadamer rozumie *Prawdę i metodę* jako filozoficzną wyprawę w kierunku rozjaśnienia fenomenu rozumienia. Idzie wszakże dalej niż Kant, gdyż chodzi mu nie tylko o możliwości i granice poznania w naukach humanistycznych. Poszerza rozumienie doświadczenia naukowego o każde ludzkie doświadczenie. Stawia pytanie o warunki poznania go w tym odniesieniu, najszerzej rozumianym. Można więc powiedzieć, że chodzi tu o hermeneutyczne pytanie: jak możliwe jest rozumienie, co dzieje się, kiedy rozumiemy, zarówno z nami, którzy rozumiemy, jak i z tym, co chce być rozumiane?

Hermeneutyka Gadamera jest filozoficzną refleksją nad fenomenem rozumienia i interpretacji. Rozjaśniając naturę rozumienia jako takiego, Gadamer przyznaje, że nie chodzi mu o stworzenie nowego systemu hermeneutycznego

na wzór tradycyjnych hermeneutyk, które w istocie były metodologiami interpretacji. Istotne jest zachowanie naukowego charakteru hermeneutyki w sensie naukowej integralności powinności rozumienia. Właśnie o powinności (*Verpflichtung*) możemy mówić. Chodzi tu o powinność filozoficzną, aby rozumieć to, co domaga się rozumienia. Kiedy więc Gadamer mówi o konieczności rozumienia (*Aufgabe/Pflicht des Verstehens*), to podkreśla otwartość świadomości hermeneutycznej, która dzieje się w spotkaniu z Drugim jako nadziei na przewyżczenie własnej ograniczoności. Jest to najpewniejsza droga do pogłębiania etycznej wrażliwości (Gadamer 1976). Zadaniem hermeneuty nie jest refleksja nad tym, co powinniśmy czynić jako interpretatorzy, ale nad tym, co dzieje się z nami kiedy rozumiemy, i to wykraczając poza nasze faktyczne działanie, a nawet samorozumienie⁸.

Odwołując się do Heideggerowskiej analityki Dasein, Gadamer jest przeświadczony, że rozumienie jest nie tyle jednym z możliwych zachowań człowieka, ale jest **sposobem bytowania ludzkiego**. Właśnie ta fundamentalno-ontologiczna optyka decyduje o samorozumieniu hermeneutyki, która dynamicznie ujmuje człowieka w jego rozpięciu między skończonością a konkretnym historycznym uwarunkowaniem. Zamysłem hermeneutyki jest całościowe ogarnięcie świata i człowieka w nim żyjącego. Dla Gadamera, tym co nadaje hermeneutyce jej właściwy wymiar nie jest metodologiczna dywagacja, ale wmyślanie się w naturę tego, co domaga się rozumienia⁹.

⁸ „Eine «Kunstlehre des Verstehens», wie es die ältere Hermeneutik sein wollte, lag nicht in meiner Absicht. Ich wollte nicht ein System von Kunstregeln entwickeln, die das methodische Verfahren der Geisteswissenschaften zu beschreiben oder gar zu leiten vermöchten. Meine Absicht war auch nicht, die theoretischen Grundlagen der geisteswissenschaftlichen Arbeit zu erforschen, um die gewonnenen Erkenntnisse ins Praktische zu wenden. Wenn es eine praktische Folgerung aus den hier vorgelegten Untersuchungen gibt, so jedenfalls nicht für ein unwissenschaftliches «Engagement», sondern für die «wissenschaftliche» Redlichkeit, sich das in allem Verstehen wirksame Engagement einzugestehen. Mein eigentlicher Anspruch aber war und ist ein philosophischer: Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage” (Gadamer 1986: 438).

⁹ „[Kant] hat eine philosophische Frage gestellt, d.h. er hat gefragt, welches die Bedingungen unserer Erkenntnis sind, durch die die moderne Wissenschaft möglich ist und wie weit sie reicht. In diesem Sinne stellt auch die vorliegende Untersuchung eine philosophische Frage. Aber sie stellt sie keineswegs nur an die so genannten Geisteswissenschaften (innerhalb derer sie dann bestimmten klassischen Disziplinen den Vorzug gäbe); sie stellt sie überhaupt nicht nur an die Wissenschaft und ihre Erfahrungsweisen – sie stellt sie an das Ganze der menschlichen Welt-erfahrung und Lebenspraxis. Sie fragt, um es kantisch auszudrücken: Wie ist das Verstehen möglich? Das ist eine Frage, die allem verstehenden Verhalten der Subjektivität, auch den methodischen und verstehenden Wissenschaften, ihren Normen und Regeln, schon vorausliegt.

Hermeneutyka Gadamera jest hermeneutyką fenomenologiczną, która nie proponuje metody interpretacji, ale opisuje wydarzenie rozumienia jako takie¹⁰. Rozumienie wydarza się **między opisem i interpretacją**. Ono nie jest zarezerwowane dla jakiejś tajemniczej wspólnoty podobnie myślących, ale jest wydarzeniem (*Ereignis*). Jako hermeneuci chcemy zrozumieć naturę tego wydarzenia, pojąć co dzieje się kiedy rozumiemy. Do rozumienia prowadzi przekonująca i udana interpretacja (Gadamer 1981: 111).

Możemy mówić o nierozzerwalnym związku, który zachodzi między interpretującym i tym, co jest interpretowane. Myślenie historyczne interpretatora wyrasta z jego samorozumienia, które jest świadome własnej historyczności. W tym horyzoncie hermeneutycznym tekst staje się innym (*der Andere*), który właśnie jako inny, jest częścią mojej przeszłości. Zrozumienie tekstu nie może się dokonać bez zrozumienia tej inności, konstytutywnej dla mojej tożsamości. Zrozumienie tekstu i samorozumienie wzajemnie się warunkują. Prawdziwym przedmiotem historii nie jest w ogóle żaden przedmiot jako taki, ale jedność przeszłości i interpretującego. W tym właśnie wymiarze możemy mówić o wzajemnej relacji między rzeczywistością historii i rzeczywistością rozumienia, które jako takie jest zawsze historyczne i językowe¹¹.

Heideggers temporale Analytik des menschlichen Daseins hat, meine ich, überzeugend gezeigt, daß Verstehen nicht eine unter den Verhaltensweisen des Subjektes, sondern die Seinsweise des Daseins selber ist. In diesem Sinne ist der Begriff Hermeneutik hier verwendet worden. Er bezeichnet die Grundbewegtheit des Daseins, die seine Endlichkeit und Geschichtlichkeit ausmacht, und umfaßt daher das Ganze seiner Welterfahrung. Es ist nicht Willkür oder konstruktive Überspannung seines einseitigen Aspekts, es liegt vielmehr in der Natur der Sache, daß die Bewegung des Verstehens eine umfassende und universale ist" (Gadamer 1986: 439–440. Zob. także Scheibler 2000; *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* 1997; *Hermeneutische Wege...* 2000; *The Cambridge Companion to Gadamer* 2002; Grondin 2002; Cesare 2009).

¹⁰ „Im Grunde schlage ich keine Methode vor, sondern ich beschreibe, *was ist*” (Gadamer 1986: 394).

¹¹ „Ein wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken. Nur dann wird es nicht dem Phantom eines historischen Objektes nachjagen, das Gegenstand fortschreitender Forschung ist, sondern wird in dem Objekt das Andere des Eigenen und damit das Eine wie das Andere erkennen lernen. Der wahre historische Gegenstand ist kein Gegenstand, sondern die Einheit dieses Einen und Anderen, ein Verhältnis, in dem die Wirklichkeit der Geschichte ebenso wie die Wirklichkeit des geschichtlichen Verstehens besteht. Eine sachangemessene Hermeneutik hätte im Verstehen selbst die Wirklichkeit der Geschichte aufzuweisen. Ich nenne das damit Geforderte *«Wirkungsgeschichte»*. Verstehen ist seinem Wesen nach ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang” (Gadamer 1990b: 305). Gadamer rozjaśnia warunki epistemologiczne wiedzy historycznej, wskazując na eminentne trudności: „Die Begründung, die methodische Sicherung erst (und nicht das sachliche Zutreffen als solches), gibt dem Urteil seine Dignität.

Medium rozumienia jest język. Bazując na greckiej tradycji słowa, dla której Logos jest i słowem i samym myśleniem wyrażającym źródłową przynależność myślenia i mówienia, Gadamer stworzył natchnioną formułę, która jest chyba jednym z najbardziej rozpoznawalnych sformułowań z *Prawdy i metody*: „Bycie, które może być rozumiane, jest językiem” (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*) (Gadamer 1990b: 478). Gadamer podkreśla tu wyraźnie, że chodzi nie o rozumienie ani Drugiego, ani jego intencji, ale o ujęcie prawdy tego, co zostało wyrażone. Ta właśnie prawda dociera do mnie w obecności Drugiego, przy założeniu mojej otwartości na Drugiego i na prawdę przekazu. Fundamentalna otwartość tworzy horyzont rozumienia, w który wpisuje się również dictum „Bycie, które może być rozumiane, jest językiem”. Jak podkreśla Gadamer, nie znaczy to, że rozumiejący definiuje „Bycie” jako takie. W zasadzie jest to odejście od myślenia kalkulacyjnego (*berechnendes Denken versus besinnliches Denken*), w którym to podmiot poznający tworzy siatkę znaczeń i sensów. Chodzi tu o takie podejście, w którym wszystko, co się dzieje może być zrozumiane. Możemy więc mówić o fundamentalnej bliskości Bycia i języka. Dla Gadamera to, co wyrażone w języku jest zawsze tym Innym, aniżeli samo wypowiedziane słowo, aczkolwiek słowo jest słowem przez to, co w nim zostało wyrażone¹².

Das Fehlen der Begründung läßt in den Augen der Aufklärung nicht anderen Weisen der Gültigkeit Raum, sondern bedeutet, daß das Urteil keinen in der Sache liegenden Grund hat – ungegründet – ist. Das ist ein echter Schluß im Geist des Rationalismus. Auf ihm beruht die Diskreditierung der Vorurteile überhaupt und der Anspruch der wissenschaftlichen Erkenntnis, sie völlig auszuschalten. Die moderne Wissenschaft, die diese Parole gewählt hat, folgt damit dem Prinzip des cartesianischen Zweifels, nichts für gewiß anzunehmen, woran sich überhaupt zweifeln läßt, und der Idee der Methode, die dieser Forderung Rechnung trägt. Wir haben schon in unseren einleitenden Betrachtungen darauf hingewiesen, wie wenig die historische Erkenntnis, die unser geschichtliches Bewußtsein mitformt, mit einem solchen Ideal in Einklang gesetzt werden kann und wie wenig sie daher von dem modernen Methodenbegriff aus in ihrem wirklichen Wesen erfaßbar ist. Hier ist nun der Ort, diese negativen Aussagen ins Positive zu wenden. Der Begriff des Vorurteils bietet dazu einen ersten Ansatzpunkt” (tamże: 275–276). „Die Überwindung aller Vorurteile, diese Pauschalforderung der Aufklärung, wird sich selber als ein Vorurteil erweisen, dessen Revision erst den Weg für ein angemessenes Verständnis der Endlichkeit freimacht, die nicht nur unser Menschsein, sondern ebenso unser geschichtliches Bewußtsein beherrscht” (tamże: 280).

¹² „Die spekulative Seinsart der Sprache erweist damit ihre universelle ontologische Bedeutung. Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes, als das gesprochene Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt. Es ist in seinem eigenen sinnlichen Sein nur da, um sich in das Gesagte aufzuheben. Umgekehrt ist auch das, was zur Sprache kommt, kein sprachlos vorgegebenes, sondern empfängt im Wort die Bestimmtheit seiner selbst” (Gadamer 1990b: 479).

To właśnie z tej dialektyki wyprowadza Gadamer ograniczoność i niewyczerpalność każdego uzewnętrznienia procesu myślenia i rozumienia, które objawiają się w języku (*Gibt es eine Grenze für das menschliche Denken?*).

Tym, co wyróżnia pracę nad doskonaleniem praktyki hermeneutycznej od wypracowywania metody interpretacji tekstu jest świadomość zależności własnego samorozumienia, a więc indywidualnej świadomości od świadomości historycznej. To historia współdeterminuje samoświadomość hermeneuty. Ta zależność decyduje więc o charakterze rozumienia jako takiego. To, co zostaje zrozumiane niesie ze sobą wewnętrzną siłę przekonania, które tworzy nowe formy przekonania (*Überzeugung*). W wydarzeniu rozumienia chodzi nie tyle o danie świadectwa temu, co zostało zrozumiane, ale o to, by to, co zostało zrozumiane mogło dać świadectwo o sobie. Im bardziej hermeneuta otwiera się na bogactwo doświadczenia hermeneutycznego, im bardziej uświadamia sobie swoje przed-założenia i uprzedzenia, tym bardziej pozwala zaistnieć prawdzie Bycia (*die Wahrheit des Seins*), która rozjaśnia się w nieustannej dynamice skrytości i nieskrytości (*Verbergen-Entbergen*). Warto tu dodać, że taka postawa hermeneuty nie jest owocem jego teoretycznych dywagacji, ale dociera się w praktyce hermeneutycznej. Praktyka hermeneutyczna nie jest ograniczona do doświadczenia interpretacji tekstu. Dotyczy interpretacji całego życia ludzkiego jako takiego, wszakże docieranie do rozumienia jest sposobem bytowania człowieka w świecie¹³.

¹³ „Es unterscheidet die hermeneutische Praxis und ihre Disziplinierung von der Erlernbarkeit einer bloßen Technik, ob dieselbe nun Sozialtechnik oder kritische Methode heißen mag, daß in ihr stets ein wirkungsgeschichtlicher Faktor das Bewußtsein des Verstehenden mitdeterminiert. Darin liegt als wesentliche Umkehrung, daß das Verstandene immer eine gewisse Überzeugungskraft entwickelt, die an der Bildung neuer Überzeugungen mitwirkt. Ich leugne gar nicht, daß, wenn man verstehen will, man bestrebt sein muß, sich von den eigenen Sachmeinungen Abstand zu verschaffen. Wer verstehen will, braucht das, was er verstehen will, nicht zu bejahen. Und doch meine ich, daß uns die hermeneutische Erfahrung lehrt, daß kritische Anstrengung immer nur in begrenztem Umgang wirksam wird. Das, was man versteht, spricht stets auch für sich selbst. Darauf beruht der ganze Reichtum des hermeneutischen Universums, das allem Verständlichen geöffnet ist. Indem es sich in seiner ganzen Spielweite ins Spiel bringt, zwingt es den Verstehenden, seine eigenen Vorurteile auf Spiel zu setzen. Das sind Reflexionsgewinne, die aus Praxis und allein aus Praxis einem zuwachsen. Die Erfahrungswelt des Philologen mit dessen «Sein zum Texte», die ich in den Vordergrund rückte, ist in Wahrheit nur ein Ausschnitt und ein methodisches Illustrationsfeld für die hermeneutische Erfahrung, die in das Ganze der menschlichen Praxis verwoben ist. Innerhalb derselben ist zwar das Verstehen von Geschriebenen besonders wichtig, aber es ist doch ein spätes und daher sekundäres Phänomen. Die hermeneutische Erfahrung reicht in Wahrheit so weit, wie die Gesprächsbereitschaft vernünftiger Wesens überhaupt reicht” (Gadamer 1986: 466).

Gadamer uwrażliwia nas również na bliskość hermeneutyki i retoryki, podkreślając wspólne dążenie do przedstawienia przekonujących argumentów (różnych od tych logicznie pewnych). Ta bliskość jest szczególnie widoczna w sytuacjach kontrowersyjnych, kiedy to nie siła argumentu logicznego jest decydująca, ale rozsądna analiza (*vernünftige Überlegung*). Odwołując się do ludzkich emocji, retoryka nie staje się nierozsądna. Wręcz przeciwnie, podkreśla konieczność uchwycenia bogactwa ludzkiego doświadczenia w jego złożoności i wielowymiarowości¹⁴.

Hermeneutyka Gadamera jest istotnym przyczynkiem do zrozumienia, że zagadnienia prawdy i rozumienia nie da się adekwatnie rozjaśnić przy pomocy metod naukowych. Wynika to z podstawowego faktu, że hermeneutyka nie jest metodą interpretacji, ale filozoficznym namysłem nad naturą rozumienia, które przekracza pojęcie metody naukowej. We wstępie do *Prawdy i metody* Gadamer omawia zagadnienie autonomii i niezależności nauk humanistycznych i specyficzny charakter prawdy i rozumienia. Ustawia się on w opozycji do wszechpotężnej metody naukowej. Jego zamierzeniem jest dążenie do odkrywania perspektywy, w której dzieje się doświadczenie prawdy. Jest to poszukiwanie kontekstu doświadczenia prawdy, gdziekolwiek ona się dzieje. Jasne jest, że poszukiwanie to nie jest i nie może być zdominowane przez metodę naukową. Uzasadnienie tego faktu jest stosunkowo proste. Doświadczenie ludzkie, które

¹⁴ „Ich vermiss die Anerkennung der Tatsache, daß dies der Bereich ist, den Hermeneutik mit Rhetorik teilt: der Bereich der überzeugenden Argumente (und nicht der logisch zwingenden). Es ist der Bereich der Praxis und der Humanität überhaupt, die eben nicht dort ihre Aufgabe hat, wo Gewalt des «eisenharten Schließens» gilt, der man sich diskussionslos zu unterwerfen hat, aber auch nicht dort, wo die emanzipatorische Reflexion ihres kontrafaktischen Einverständnisses sich gewiß ist, sondern wo durch vernünftige Überlegung strittiger Punkte zur Entscheidung kommen sollen. Hier ist die Redekunst und Argumentationskunst (und ihr schweigendes Gegenbild der nachdenklichen Beratung mit sich *selbst*) zu Hause. Wenn die Redekunst auch, wie es seit alters klar ist, die Affekte *anspricht*, so fällt sie doch damit keineswegs aus dem Bereich des Vernünftigen heraus. Vico macht mit Recht einen eigenen Wert derselben geltend: die copia, den Reichtum an Gesichtspunkten. Ich finde es erschreckend unwirklich, wenn man – wie Habermas – der Rhetorik einen Zwangscharakter zuschreibt, den man zugunsten des zwangsfreien rationalen Gesprächs hinter sich lassen müsse. Man unterschätzt *damit* nicht nur die Gefahr der beredten Manipulation und Entmündigung der Vernunft, sondern auch die Chance beredter Verständigung, auf der gesellschaftliches *Leben* beruht. Alle soziale Praxis – und wahrlich auch die *revolutionäre* – ist ohne die Funktion der Rhetorik undenkbar. Gerade die Wissenskulturliteratur unserer Epoche vermag das zu illustrieren. Sie hat der Praxis menschlicher Verständigung die immer mehr wachsende Riesenaufgabe gestellt, den *jeweils* partikularen Bereich wissenschaftlicher Sachbeherrschung in die Praxis gesellschaftlicher Vernunft zu integrieren: die modernen Massenmedien treten hier ein” (Gadamer 1986: 466–467).

jest przedmiotem zainteresowania nauk humanistycznych, odnosi się do sposobu ludzkiego bytowania w świecie, i jako takie, wymyka się empirycznej, intersubiektywnej i bazującej na falsyfikacji metodzie naukowej¹⁵. Nie da się go fizycznie wymierzyć i zdeterminować w postaci wniosków wyciągniętych z badań eksperymentalnych.

Fenomen rozumienia jako sposób bytowania człowieka w świecie i zagadnienie rozumienia tego, co chce być rozumiane są skierowane ku całości i pełni ludzkiego bytowania. W tym sensie hermeneutyka jest znacznie bliższa doświadczeniu ludzkiemu niż ideał ważności i pewności (*das Ideal der Gültigkeit und Gewissheit*) nauk przyrodniczych. Rozumienie w naukach humanistycznych nie może być na służbie żadnej konkretnej metodologii szczegółowej. Centralnym kryterium weryfikacyjnym hermeneutyki jest horyzont hermeneutyczny ludzkiego doświadczenia¹⁶. Stąd dla Gadamera rozumienie i interpretacja tekstów nie przynależą do domeny nauki, ale do ludzkiego doświadczenia bytowania w świecie. Mimo że rozumienia nie da się podporządkować jakiejś specyficznej metodzie, jest ono związane z poznaniem i prawdą. Naszym zadaniem hermeneutycznym jest określenie charakteru zarówno owego poznania, jak i prawdy z nim związanej¹⁷.

¹⁵ „Das Phänomen des Verstehens durchzieht nicht nur alle menschlichen Weltbezüge. Es hat auch innerhalb der Wissenschaft selbständige Geltung und widersetzt sich dem Versuch, sich in eine Methode der Wissenschaft umdeuten zu lassen. Die folgenden Untersuchungen knüpfen an diesen Widerstand an, der sich innerhalb der modernen Wissenschaft gegen den universalen Anspruch wissenschaftlicher Methodik behauptet. Ihr Anliegen ist, Erfahrung von Wahrheit, die den Kontrollbereich wissenschaftlicher Methodik übersteigt, überall aufzusuchen, wo sie begegnet und auf die ihr eigene Legitimation zu befragen. So rücken die Geisteswissenschaften mit Erfahrungsweisen zusammen, die außerhalb der Wissenschaft liegen: mit der Erfahrung der Philosophie, mit der Erfahrung der Kunst und mit der Erfahrung der Geschichte selbst. Das alles sind Erfahrungsweisen, in denen sich Wahrheit kundtut, die nicht mit den methodischen Mitteln der Wissenschaft verifiziert werden kann. Davon hat die Philosophie unserer Tage ein sehr ausgeprägtes Bewußtsein” (Gadamer 1990b: 1–2).

¹⁶ Więcej o metodzie i metodologii, w: *Hermeneutics...* 1984, szczególnie we wstępie autorów.

¹⁷ „Verstehen und Auslegen von Texten ist nicht nur ein Anliegen der Wissenschaft, sondern gehört offenbar zur menschlichen Welterfahrung insgesamt. Das hermeneutische Phänomen ist ursprünglich überhaupt kein Methodenproblem. Es geht in ihm nicht um eine Methode des Verstehens, durch die Texte einer wissenschaftlichen Erkenntnis so unterworfen werden, wie alle sonstigen Erfahrungsgegenstände. Es geht in ihm überhaupt nicht in erster Linie um den Aufbau einer gesicherten Erkenntnis, die dem Methodenideal der Wissenschaft genügt – und doch geht es um Erkenntnis und um Wahrheit auch hier. Im Verstehen der Überlieferung werden nicht nur Texte verstanden, sondern Einsichten erworben und Wahrheiten erkannt. Was ist das für eine Erkenntnis und was für eine Wahrheit?” (Gadamer 1990b: 1).

Ta właśnie prawda hermeneutyczna jest nierozzerwalnie połączona z rozumieniem i interpretacją. Jest ona integralnym aspektem wydarzenia rozumienia. Stąd hermeneutyka nie jest **metodą** docierania do prawdy, ale praktyką rozumienia. Hermeneutyczna lektura tekstu jest próbą zrozumienia uzależnień i uwarunkowań, które umożliwiają dzianie się prawdy (*facere veritatem*, zob. Risser 1996). Prawda tekstu odsłania się w trakcie docierania do warunków rozumienia (*Bedingungen des Verstehens*)¹⁸.

Gadamer akcentuje ontologiczne znaczenie hermeneutyki dla problemu rozumienia i interpretacji w naukach humanistycznych. Podstawową intuicją hermeneutyczną jest zależność rozumienia od warunków historycznych i kulturowych, w których się ono dokonuje. Historyczność ludzkiego doświadczenia i historyczność rozumienia przynależą do ontologicznego wymiaru ludzkiej egzystencji. Jednoznacznie też wskazują na nierozzerwalność prawdy hermeneutycznej i jej interpretacji. Rozumienie i interpretacja tekstu są zależne od historycznych uwarunkowań, a także od właściwego kontekstu, w którym interpretacja się dzieje. Ponieważ nie ma absolutnej interpretacji, różnorodne interpretacje mogą współistnieć jako zasadne, kiedy dostarczymy wiążących argumentów za daną interpretacją. Rozumienie hermeneutyczne wydarza się jako fuzja horyzontów (*Horizontverschmelzung*). Świadomi własnej historyczności oraz historyczności samego procesu rozumienia, zderzamy się z tekstem jako głosem przeszłości i konfrontujemy naszą egzystencję, nasze samorozumienie z tym, co domaga się rozumienia.

Hermeneutyka filozoficzna rozjaśnia prawdę niedostępną logice właściwej metodom naukowym. Gadamer proponuje nie-objektywistyczną wersję interpretacji, która dzieje się w fuzji horyzontów tekstu i jego interpretatora. Idąc za Heideggerowskim rozumieniem historyczności (zob. Heidegger 1962: § 74), Gadamer wypracowuje implikacje historyczności rozumienia dla rozumienia tekstu¹⁹. Hermeneutyczne rozumienie jest sposobem bycia człowieka w świecie. Nie jest ono subiektywną relacją do konkretnego obiektu, ale do historii jego efektów. Rozumienie przynależy do istoty tego, co jest rozumiane²⁰. Stąd też

¹⁸ Por. szczegółową analizę fenomenu rozumienia w odniesieniu do przed-sądów i uprzedzeń (Schmidt 1987).

¹⁹ James DiCenso analizuje hermeneutykę Gadamera w relacji do ambiwalencji Heideggera dotyczącej historyczności Bycia (zob. DiCenso 1990: 79–83).

²⁰ „Verstehen [ist] niemals ein subjektives Verhalten zu einem gegebenen «Gegenstande», sondern zur Wirkungsgeschichte, und das heißt: zum Sein dessen gehört, was verstanden wird” (Gadamer 1986: 441).

każde kolejne rozumienie nie może oderwać się od *Wirkungsgeschichte*, a więc od historii interpretacji, które przynależą istotowo do tego, co jest rozumiane.

Świadomość efektów historii (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) wyraża nasze zakotwiczenie w historii i kulturze, które nas tworzą. Nasza historyczna świadomość jest świadomością polifoniczną. Składają się na nią wszystkie głosy historii. W aktualnym wydarzeniu, które chce być rozumiane, daje się słyszeć cała symfonia historii. Owa symfonia historii to tradycja, którą współtworzymy i której jesteśmy współdziedzicami. Tę tradycję słyszymy w każdym nowym doświadczeniu, które tylko w zakorzenieniu w dziejach i otwarciu na dziedzictwo przeszłości daje się zrozumieć jako nowy głos w symfonii tradycji. Zrozumienie współlistnienia historycznych horyzontów i naszej przynależności do tego wielopłaszczyznowego dziedzictwa pozwala nam doświadczyć horyzontu historii, który nie jest dodany do naszego doświadczenia, ale wyrasta z niego i współtworzy go. Indywidualna świadomość efektów historii zawiera się w pojedynczym horyzoncie historycznym. Horyzont ten oraz horyzonty historii, składające się na symfonię dziejów, przenikają się i wzajemnie warunkują środowisko życia. To właśnie zakorzenienie w historii umożliwia ludzkie doświadczanie siebie i świata, a tym samym jest współudziałem i współtworzeniem tradycji, którą jesteśmy²¹.

Samo wydarzenie rozumienia i interpretacji zwraca uwagę na ważną rolę racjonalności (zob. *The Hermeneutic Rationality...* 2012). Doświadczenie hermeneutyczne jest szczególnym rodzajem doświadczenia, gdyż jest doświadczeniem uwarunkowanym zarówno historycznie, jak i językowo. To właśnie w praktyce

²¹ „Was unser geschichtliches Bewußtsein erfüllt, ist immer eine Vielzahl von Stimmen, in denen die Vergangenheit widerklingt. Nur in der Vielfachheit solcher Stimmen ist sie da. Das macht das Wesen der Überlieferung aus, an der wir teilhaben und teilgewinnen wollen. Die moderne historische Forschung ist selber nicht nur Forschung, sondern Vermittlung von Überlieferung. Wir sehen sie nicht nur unter dem Schrittgesetz des Fortschritts und der gesicherten Ergebnisse auch an ihr machen wir gleichsam geschichtliche Erfahrungen, sofern in ihr jeweils eine neue Stimme laut wird, in der die Vergangenheit widerklingt” (Gadamer 1990b: 289). „Wenn sich unser historisches Bewußtsein in historische Horizonte versetzt, so bedeutet das nicht eine Entrückung in fremde Welten, die nichts mit unserer eigenen verbindet, sondern sie insgesamt bilden den einen großen, von Innen her beweglichen Horizont, der über die Grenzen des Gegenwärtigen hinaus die Geschichtstiefe unseres Selbstbewußtseins umfaßt. In Wahrheit ist es also ein einziger Horizont, der all das umschließt, was das geschichtliche Bewußtsein in sich enthält. Die eigene und fremde Vergangenheit, der unser historisches Bewußtsein zugewendet ist, bildet mit an diesem beweglichen Horizont, aus dem menschliches Leben immer lebt und der es als Herkunft und Überlieferung bestimmt. Eine Überlieferung verstehen, verlangt also gewiß historischen Horizont” (Gadamer 1990b: 309–310).

hermeneutycznej, w usiłowaniu zrozumienia przekazu tradycji, dostrzegamy korektywną rolę doświadczenia hermeneutycznego, które pozwala ująć racjonalność rozumienia i interpretacji dziejowo i językowo, przekraczając jednocześnie bariery konkretnego języka²². Doświadczenie hermeneutyczne jest więc procesem, czyli wydarzeniem otwartym. Jego istotą jest otwarcie na nowe doświadczenie. Możemy nawet powiedzieć, że doświadczenie hermeneutyczne spełnia się w otwartości na to, co nowe, inne, nieswoje. W tym kontekście możemy też uchwycić istotę prawdy doświadczenia hermeneutycznego. Prawda ta zakłada otwarcie na nowe doświadczenie. Tak więc w doświadczeniu hermeneutycznym nie chodzi o dotarcie do wiedzy absolutnej, logicznie pewnej, ale o uchwycenie procesualnego charakteru rozumienia. Samo doświadczenie hermeneutyczne umożliwia otwarcie na nowe doświadczenie, które jest warunkiem wszelkiego rozumienia²³.

W tym sensie możemy też mówić o doświadczonej hermeneucie. Jest nim nie ten, kto wypracował określoną sprawność, ale ten kto jest istotowo otwarty na nowe doświadczenie (*Offenheit für Erfahrung*). To otwarcie jest radykalnie niedogmatycznym otwarciem jako wyraz gościnności wobec nowego, innego, wobec tego, co chce być rozumiane. Za Gadamerem możemy powtórzyć, że tylko takie działanie godne jest być nazwane doświadczeniem hermeneutycznym, które nie kieruje się logiką oczekiwania, wyrastającą z kalkulacyjnego stosunku do siebie i Drugiego, jak i tego, co jest rozumiane. Gadamer podkreśla też charakterystyczną doniosłość doświadczeń negatywnych, którym przypisuje

²² „Immer bleibt das verstehende und auslegende Bemühen sinnvoll. Darin demonstriert sich die überlegene Allgemeinheit, mit der sich die Vernunft über die Schranken jeder gegebenen Sprachverfassung erhebt. Die hermeneutische Erfahrung ist das Korrektiv, durch das sich die denkende Vernunft dem Bann des Sprachlichen entzieht, und sie ist selber sprachlich verfaßt” (Gadamer 1990b: 406).

²³ „Die Wahrheit der Erfahrung enthält stets den Bezug auf neue Erfahrung. Daher ist derjenige, den man erfahren nennt, nicht nur *durch* Erfahrungen zu einem solchen geworden, sondern auch für Erfahrungen offen. Die Vollendung seiner Erfahrung, das vollendete Sein dessen, den wir – erfahren – nennen, besteht nicht darin, daß einer schon alles kennt und alles schon besser weiß. Vielmehr zeigt sich der Erfahrene im Gegenteil als der radikal Undogmatische, der, weil er so viele Erfahrungen gemacht und aus Erfahrungen gelernt hat, gerade besonders befähigt ist, aufs neue Erfahrungen zu machen und aus Erfahrungen zu lernen. Die Dialektik der Erfahrung hat ihre eigene Vollendung nicht in einem abschließenden Wissen, sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird” (Gadamer 1990b: 361). Dla Gadamera „pełnia doświadczenia nie jest pełnią wiedzy, ale radykalnym otwarciem na nowe doświadczenie” (Gadamer 1990: 290).

szczególną rolę dydaktyczną. Łącząc historyczną naturę człowieka z fundamentalną negatywnością, pokazuje różnicę między doświadczeniem a wglądem (*Erfahrung und Einsicht*). Wgląd jest więcej niż wiedzą o określonej sytuacji. Zakłada odejście od utartego sposobu myślenia i rozumienia. Jest więc odkrywaniem na bazie istniejącego samorozumienia nowych obszarów samoświadomości na drodze do pełniejszego rozumienia siebie jako bycia w świecie²⁴.

Możemy więc mówić o cnotce hermeneutycznej (*hermeneutische Tugend*). Chodzi tu przede wszystkim o rozumienie powinności hermeneutyki. Dla Gadamera punktem wyjścia i celem jest potrzeba rozumienia, które jest niemożliwe zarówno bez samorozumienia (skoro każde rozumienie jest samorozumieniem), jak i bez otwarcia na Drugiego. Cnota hermeneutyczna jest więc fundamentalnym otwarciem na Drugiego. W tym upatruje Gadamer szansę zarówno hermeneutyki, jak i nadzieję dla ludzkości. Jest to nadzieja na solidarność ludzkości w wymiarze wspólnego życia i przetrwania, tak byśmy mogli urzeczywistnić nasze powołania i spełniać nasze powinności²⁵.

Hermeneutyczna interpretacja zakorzeniona jest w przeświadczeniu, że każde czytanie jest czytaniem na nowo, każde rozumienie otwiera drogę do nowego rozumienia. Autor tekstu pozostaje ten sam. Każdy jego czytelnik jest innym czytelnikiem. Stąd też każde rozumienie dzieje się w niepowtarzalnym kontekście i właśnie dlatego każda nowa lektura to nowe rozumienie. Nie możemy więc mówić o definitywnym, ostatecznym rozumieniu. Dopóki istniejemy i dopóki istnieją teksty, które chcą być rozumiane i czytelnicy, którzy chcą je rozumieć jesteśmy świadkami niekończącego się dialogu.

Gadamer podkreśla, że dialog jest ostatnią szansą dla ludzkości, by obronić się przed samodestrukcją cywilizacji technicznej. Stąd też możemy mówić o hermeneutyce nadziei (*Hermeneutik der Hoffnung*), która jest cechą egzystencji herme-

²⁴ „Einsicht ist mehr als die Erkenntnis dieser oder jener Sachlage. Sie enthält stets ein Zurückkommen von etwas, worin man verblendeterweise befangen war. Insofern enthält Einsicht immer ein Moment der Selbsterkenntnis und stellt eine notwendige Seite dessen dar, was wir Erfahrung im eigentlichen Sinne nannten. Einsicht ist etwas, wozu man kommt. Auch das ist am Ende eine Bestimmung des menschlichen Seins selbst, einsichtig und einsichtsvoll zu sein” (Gadamer 1990b: 362).

²⁵ „Wenn wir nicht hermeneutische Tugend lernen, d.h. wenn wir nicht einsehen, es gilt erst einmal den Anderen zu verstehen, um zu sehen, ob nicht vielleicht doch am Ende so etwas wie Solidarität der Menschheit als ganzer auch im bezug auf ein Miteinander-Leben und Überleben möglich wird, dann werden wir wesentliche Menschheitsaufgaben im Kleinen wie im Groben nicht erfüllen können” (Gadamer 1997: 109; Gadamer 2002; zob. Risser 2000).

neutycznej. Hermeneutyka w działaniu to przede wszystkim nieustanna droga do samorozumienia w horyzoncie spotkania z Drugim. Stąd też wnosi ona znakomity wkład w budowanie cywilizacji tolerancji i respektu dla Drugiego, dla tego co inne. W tym też sensie hermeneutyka jest świadomym przetwarzaniem świata (*bewußte Veränderung der Welt*). Wezwanie do interpretacji jest wezwaniem ontologicznym, etycznym i transcendentalnym, ponieważ wskazuje wyraźnie na nasze zakorzenienie w innej rzeczywistości. Wymaga od nas osobistej odpowiedzi, nie tylko jako bycia tutaj (*Da-sein*), ale wdzięczności wobec Bycia. Myślę tu o wdzięczności w sensie heideggerowskim: *Wdzięczność – Dankbarkeit: Denken ist Danken* (Heidegger 2002: 149). Myślenie nie jest nauką, ale wdzięcznością.

Szczególnie ważne wydaje się zwrócenie uwagi na interpretacyjny charakter prawdy i komunikacji. Chodzi o wskazanie twórczych możliwości, które proponuje hermeneutyka filozoficzna do krytycznej refleksji zarówno nad istotą komunikacji, jak i nad jej praktycznym wyrazem w konkretnym życiu konkretnych ludzi. Skoro hermeneutyka nie jest metodologią teorii interpretacji, ale jest w swojej istocie sztuką interpretacji to wydaje się, że myślenie hermeneutyczne może być szczególnie twórcze dla rozumienia komunikacji. Hermeneutyka jako horyzont rozumienia uwrażliwia człowieka na jego samorozumienie i niestrudzenie przypomina, że rozumienie nie jest wybranym, czy nawet uprzywilejowanym aspektem ludzkiego bytowania, ale jest sposobem egzystencji. Stąd też elementem decydującym w komunikacji międzyludzkiej jest próba dostrzegania wielowymiarowości ludzkiej egzystencji w horyzoncie jej samorozumienia. Rozumienie jest zawsze interpretacją (*Verstehen ist immer Auslegung*). Znaczy to, że kiedy rozumiemy, to aplikujemy własne uprzedzenia i przed-sądy do tego, co chce być rozumiane. Rozumienie jest więc nie tylko prostą re-produkcją, ale jest produktywne (*Verstehen ist kein reproduktives, sondern stets auch ein produktives Verhalten*, Gadamer 1990b: 301). Rozumienie zmienia się razem z historią recepcji (*Wirkungsgeschichte*) tego, co chce być rozumiane. Rozumienie jest zawsze rozumieniem inaczej (*anders verstehen*). Owo rozumienie inaczej to nie czysto pragmatyczne ani relatywistyczne podejście do prawdy przekazu, ale wyraz świadomości, że każde kolejne rozumienie dokonuje się już we wzbogaconym o poprzednie rozumienie kontekście interpretacyjnym. Dzieje się to w taki sposób, by to, co ma być zrozumiane mogło przemówić do nas. To tak, jak w przypadku dzieła sztuki, które mówi do nas: musisz zmienić swoje życie. Jak u Rilkego w wierszu:

Archaiczny tors Apollina

Nie znaliśmy jego niesłuchanej głowy
ni oczu, co w niej dojrzewały. Dziś
jego tors jaśnieje jak kandelabr w chwale,
a w nim jego wzrok, choć uwięziony,

żyje i świeci. Inaczej nie mógłby cię oślepić łuk
piersi, i w cichym zwrocie
łędźwi nie mógłby uśmiech
przenikać do środka, z którego płodność.

Inaczej stałby kamień niekształtny, kaleki
Promienne ciało spadające z ramion
i nie lśniłby jak skóra drapieźnika;

i nie rwał się ze swoich granic
jak gwiazda: każda kruszyna
cię widzi. Musisz swe życie zmienić²⁶.

Archaischer Torso Apollos

Wir kannten nicht sein unerhörtes Haupt,
darin die Augenäpfel reiften. Aber
sein Torso glüht noch wie ein Kandelaber,
in dem sein Schauen, nur zurückgeschraubt,

sich hält und glänzt. Sonst könnte nicht der Bug
der Brust dich blenden, und im leisen Drehen
der Lenden könnte nicht ein Lächeln gehen
zu jener Mitte, die die Zeugung trug.

Sonst stünde dieser Stein enstellt und kurz
unter der Schultern durchsichtigem Sturz
und flimmerte nicht so wie Raubtierfelle;

und brächte nicht aus allen seinen Rändern
aus wie ein Stern: denn da ist keine Stelle,
die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.

To jest właśnie etyczny imperatyw charakterystyczny dla dyskursu poetyckiego. Chodzi tu o taką wrażliwość w interakcji z dziełem sztuki, która otwiera nas na jego przesłanie. Ono zaczyna do nas mówić. I oczekuje od nas odpowiedzi (*Ant-wort*). Stąd też wypływa nasza od-powiedzialność (*Ver-antwortung*). Nie możemy zamilknąć wobec objawienia Piękna.

Prawdziwy hermeneuta jest peregrynującym myślicielem i dyskutantem, który udaje się na wycieczki intelektualne, odchodząc od jednowymiarowego uproszczonego docierania do głównej myśli. Zwyczajowo jest to określenie pejoratywne, gdyż wydaje się, że utrudnia rozmówcom skuteczne dojście do celu. Skutecznie znaczy tutaj jak najszybciej. I do tego jak najprościej. A to wszystko w przekonaniu, że to właśnie rozmówcy dominują w rozmowie, rządzą jej przebiegiem. W hermeneutycznej rozmowie partnerzy raczej są prowadzeni przez problem, który chcą rozumieć. Rozmowa osiąga więc swoją własną dynamikę, w której to nie wola poszczególnych rozmówców decyduje o tym, jak przebiega rozmowa. Interlokutorzy pozwalają się raczej prowadzić dialektyce pytania i odpowiedzi.

Stąd też modelem dyskursu hermeneutycznego nie jest myślenie na skróty, ale, jak mówi Ricoeur, poprzez objazdy, *per viam longam*. To właśnie bardzo często objazdy pozwalają nam zobaczyć coś nowego, czego byśmy nigdy nie zauważyli jadąc prostą, czy najkrótszą drogą. Jasne jest, że jeżeli jak najszybsze

²⁶ Rainer Maria Rilke (2000). Tłumaczenie własne.

dotarcie do celu jest nadrzędną wartością, to każdy objazd (*Umweg, Umleitung, detour*) jest stratą, zatrzymaniem, zahamowaniem. Jest stratą w wymiarze kalkulacyjnego skąpstwa. Natomiast dla tych, którzy chcą rozumieć, jest nie tyle hojnością i intelektualną rozrzutnością, co naturalną koniecznością, bez której nie ma życia. Jest antidotum na kuszącą pokusę uproszczenia, łatwego rozumienia na skróty. Jak w poezji Rilkego:

Bardzo się boję słowa

Bardzo się boję słowa.
Wszystko w nim takie jasne:
To jest pies, a to dom,
Tu początek, tam koniec.

Trwoży mnie sens słów, jak potrafią kpić,
Wszystko wiedzą, co będzie i było;
Nie ma dla nich czarodziejskich gór;
Panoszą się w sąsiedztwie Boga.

Ja zaś się wzbraniam i krzyczę:
Wara wam słowa, uwielbiam słuchać śpiewu
rzeczy.
Dotykacie ich; głuchną i zamierają.
Zrzuńcie mi cały świat.

Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort

Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort.
Sie sprechen alles so deutlich aus:
Und dieses heisst Hund und dieses heisst Haus,
und hier ist Beginn und das Ende ist dort.

Mich bangt auch ihr Sinn, ihr Spiel mit dem Spott,
sie wissen alles, was wird und war;
kein Berg ist ihnen mehr wunderbar;
ihr Garten und Gut grenzt gerade an Gott.

Ich will immer warnen und wehren:
Bleibt fern, die Dinge singen hör ich so gern.
Ihr rührt sie an; sie sind starr und stumm.
Ihr bringt mir alle die Dinge um.²⁷

Niepewność, niejednoznaczność, rozdarcie... To nie tylko intelektualne fascynacje młodego Heideggera. Tak łatwo dać się uwieść pokusie łatwego rozumienia i pogodzenia ze światem. Hermeneutyka uwrażliwia nas na etyczny wymiar ludzkiej egzystencji. Bycie w świecie jest odpowiedzią na wezwanie i wyzwanie, i domaga się stałego pogłębiania etycznej wrażliwości. Skoro rozumieć znaczy aplikować w konkretnych warunkach egzystencjalnych rozumienie tego, co jest do zrozumienia, to rozumienie jest formą konkretnego działania skierowanego na siebie w radykalnym otwarciu na siebie, na świat i na Drugiego (*Alles rechte Verstehen ist Anwendung des Verstandenen auf uns selbst*). Podobnie jak w przypadku medycyny, a szczególnie psychiatrii, Gadamer kładzie nacisk na rolę pacjenta, w procesie uzdrawiania (siebie), każdy z nas jest wezwany i wyzwany do aktywnej troski o siebie (*aktive Selbstsorge*). Hermeneutyka zdecydowanie zachęca i motywuje do niepoddawania się panoszącej się władzy ekspertów, ale do stałego przewyższania pasywności w kierunku odważnego bycia w świecie. W tym sensie hermeneutyka jest filozofią praktyczną z wyraźnym

²⁷ Rainer Maria Rilke (1986: 188). Tłumaczenie własne.

etycznym przesłaniem: aktywność człowieka w świecie, która jest warunkiem naszego uczestnictwa w życiu wspólnoty (*Teilnahme an der Gemeinschaft*) jest naszym niezbywalnym prawem i moralnym imperatywem (Gadamer 1993).

Bibliografia

- Augustinus, *Confessiones*, <http://www.stoa.org/hippo/text10.html> (wyd. pol. Św. Augustyn. 2007. *Wyznania*, Znak, Kraków).
- Cesare D. di. 2009. *Gadamer: Ein philosophisches Porträt*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- DiCenso J. 1990. *Hermeneutics and the Disclosure of Truth*, University Press of Virginia, Charlottesville.
- Gadamer H.-G. 1976. *Hermeneutik als praktische Philosophie*, [w:] H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., s. 78–109.
- Gadamer H.-G. 1981. *Reason in the Age of Science*, tłum. F.G. Lawrence, Mass.: MIT Press, Cambridge.
- Gadamer H.-G. 1986. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register*, Mohr, Tübingen.
- Gadamer H.-G. 1990. *Reply to My Critics*, [w:] *The Hermeneutical Tradition: From Ast to Ricoeur*, red. G.L. Ormiston, A.D. Schrift, SUNY Press, Albany, N.Y.
- Gadamer H.-G. 1990b. *Wahrheit und Methode*, Mohr-Siebeck, Tübingen.
- Gadamer H.-G. 1993. *Hermeneutik und Psychiatrie*, [w:] tenże, *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., s. 201–213.
- Gadamer H.-G. 1997. *Vom Wort zum Begriff: Die Aufgabe der Hermeneutik als Philosophie*, [w:] *Gadamer Lesebuch*, red. J. Grondin, Mohr, Tübingen.
- Gadamer H.-G. 2002. *From Word to Concept: The Task of Hermeneutics as Philosophy*, [w:] *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, red. B. Krajewski, University of California Press, Berkeley, Calif.
- Grondin J. 1982. *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Forum Academicum, Hanstein.
- Grondin J. 1987. *Hermeneutic Truth and its Historical Presuppositions: A Possible Bridge between Analysis and Hermeneutics*, [w:] *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning*, red. E. Simpson, Academic Printing and Publishing, Edmonton.
- Grondin J. 2002. *The Philosophy of Gadamer*, tłum. K. Plant, McGill-Queens University Press, New York.
- Heidegger M. 1962. *Being and Time*, tłum. J. Macquarrie, E. Robinson, Harper & Row, New York.
- Heidegger M. 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA60, red. M. Jung, T. Regehly, C. Strube, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M.
- Heidegger M. 2002. *Was heißt Denken? (1951–1952)*, GA8, ed. P.-L. Coriando, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M.
- Heidegger M. 2004. *Brief über den «Humanismus»*, [w:] M. Heidegger, *Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann, GA9 9, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M.

- Hermeneutics: Questions and Prospects*. 1984. red. G. Shapiro, A. Sica, University of Massachusetts Press, Amherst, Mass.
- Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. 2000. red. G. Figal, J. Grondin, D.J. Schmidt, F. Rese, Mohr, Tübingen.
- Rilke R.M. 1986. *Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort* (21.11.1898, Berlin–Wilmsdorf) z tomu: *Mir zur Feier*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Rilke R.M. 2000. *Archaischer Torso Apollos*, (Frühsummer 1908, Paris) z tomu *Der neuen Gedichte anderer Teil*, Insel Verlag, Frankfurt a.M.
- Risser J. 1996. *The Imaging of Truth in Philosophical Hermeneutics*, [w:] *Phenomenology, Interpretation, and Community*, red. L. Langsdorf, S.H. Watson, E.M. Bower, SUNY Press, Albany, N.Y., s. 159–174.
- Risser J. 2000. *From Concept to Word: On the Radicality of Philosophical Hermeneutics*, „Continental Philosophy Review” 33, s. 309–325.
- Scheibler I. 2000. *Gadamer: Between Heidegger and Hermeneutics*, Rowman and Littlefield, Lanham.
- Schmidt L.K. 1987. *The Epistemology of Hans-Georg Gadamer: An Analysis of the Legitimization of “Vorurteile”*, Peter Lang, Frankfurt a.M.
- The Cambridge Companion to Gadamer*. 2002. red. R.L. Dostal, Cambridge University Press, Cambridge.
- The Hermeneutic Rationality/La rationalité herméneutique*. 2012. red. M.L. Portocarrero, L. Umbelino, A. Wiercinski, LIT Verlag, Münster.
- The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. 1997. red. L.E. Hahn, Open Court, Chicago.
- Vattimo G. 1997. *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, tłum. D. Webb, Polity Press, Cambridge.
- Wierciński A. 2002. *The Hermeneutic Retrieval of a Theological Insight: Verbum Interius*, [w:] *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics*, red. A. Wierciński, The Hermeneutic Press, Toronto, s. 1–23.
- Wierciński A. 2007. *Gadamer i teologia: Od dzieła sztuki do wiary albo dystans z respektem*, [w:] *Świat, język, rozumienie: Szkice (nie tylko) hermeneutyczne*, red. A. Przyłębski, Expol, Włocławek, s. 141–159.
- Wierciński A. 2009. *Hermeneutic Truth in Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur*, „Analecta Hermeneutica”, nr 1.
- Wierciński A. 2011. *The Primacy of Conversation in Philosophical Hermeneutics*, [w:] *Gadamer’s Hermeneutics and the Art of Conversation*, red. A. Wierciński, LIT Verlag, Münster, s. 11–33.
- Žižek S. 1998. *Love Thy Neighbor as Thyself? No, Thanks!*, Columbia University Press, New York.