

HERMENEUTYKA GADEMEROWSKA W ETNOGRAFICZNYM BADANIU OBCOŚCI*

*Nie jesteśmy bezpiecznie zdomowieni
w świecie, który chcemy zrozumieć*

R.M. Rilke, *Elegie duinejskie*

Czy antropologia kultury jest naprawdę nauką o człowieku? Czy jej antropologiczność nie pochodzi przypadkiem z uzurpacji? Czy w czasach współczesnej eksplozji nacjonalizmów jest ona przygotowana do roli mediatora pomiędzy siemiężną swojskością i wrogą obcością? Te pytania wstępnie tłumaczą powody sięgnięcia po hermeneutykę filozoficzną Hansa-Georga Gadamera, która we współczesnym, chyba już permanentnym kryzysie epistemologii i wartości stanowi jedną z najbardziej optymistycznych wizji poznania obcości, zarówno obcości człowieka wobec samego siebie, jak i obcości obcych. Mimo iż od wydania *Wahrheit und Methode* (1960) minęło z górą 30 lat, mimo ogromnego zainteresowania na świecie i od lat ustalonej pozycji, w Polsce hermeneutyka gadamerowska jest znana nieco anegdotycznie, często z drugiej ręki, przeważnie z przełożonych w latach 70. i 80. prac jej popularyzatora i niewątpliwego dłużnika, Paula Ricoeura. Przychodzi na myśl wiele rozmaitych powodów jej nieobecności w świadomości etnografów i zaprzyjaźnionych z nimi środowisk. Obok niewielkiego zainteresowania filozofią i ewentualnych ograniczeń cenzorskich, można się w tym miejscu domyślać także polskich sentymentów i resentymentów kulturalnych: powojenna etnologia (w odróżnieniu od przedwojennej) częściej sięgała po wzorce francuskie (strukturalizm) czy angloamerykańskie (antropologia kulturowa i społeczna) niż niemieckie, kojarzone z tradycjonalizmem Volks- i Völkerkunde.

Los książek staje się losem ich czytelników. Na podstawie listy obecności na polskim rynku przekładowym przeciętny humanista gotów jest dziś sądzić, iż po strukturalizmie nadszedł Eliade, (kojarzony z hasłem „fenomenologia”, dopiero tu wspomina się zazwyczaj o Husserlu) i Ricoeur, „hermeneuta” katolicki. Tymczasem w życiu intelektualnym Europy, od czasów wystąpienia Husserla na początku wieku, nieprzerwanie trwa praca nad postawionymi przez niego problemami filozoficznymi. W drugiej połowie XX wieku niemiecka tradycja filozoficzna została zdominowana przez spadkobierców fenomenologii, hermeneutów, wśród których najbliższe zagadnień antropologicznych znalazł się uczeń Martina Heideggera, Hans-Georg Gadamer. Swoją teorię kultury określa chętnie mianem filozoficznej antropologii (Gadamer nawiązuje tu otwarcie do dziedzictwa Maxa Schelera, Arnolda Gehlena i Helmutha Plessnera). Dziś, gdy polska etnografia – antropologia kultury ma po raz kolejny rozstrzygnąć o swojej tożsamości, przyswojenie dorobku hermeneutyki może być szczególnie ważne.

1. Obcość. Wszystkie omówienia hermeneutyki gadamerowskiej rozpoczynają się od konstatacji, że jej powołaniem jest pomagać w przyswajaniu tego, co obce. Są dwie zasadnicze odmiany obcości, dialektycznie ze sobą związane: *po pierwsze* obcość odmierzana dystansem przestrzennym (obcość kulturowa) lub czasowym (obcość minionej epoki historycznej), *po drugie* zaś obcość pochodząca z wyobcowania (*Verfremdung*). A zatem obcość – twierdzi Gadamer – tkwi nie tylko w obcym, ale także w tym, co własne. W naszym świecie nie jesteśmy obecni bardziej niż w jakimkolwiek innym, pisze Weinsheimer w swym podsumowaniu poglądów filozofa z Heidelbergu (1986, 115). Obcość to stan rzeczy własnych, których znaczenie uległo

zapomnieniu. Mamy z nią także do czynienia wówczas, gdy napotykamy fragment własnej tradycji kulturowej, którego już nie rozumiemy.

Wyobcowanie przybiera najczęściej postać zamaskowaną. Jeśli nasza własna tradycja jest dla nas oczywista, jeśli nie stawia nam żadnych pytań, to znaczy, że „została przez nas zapomniana” i wcale już do niej nie należymy. Stała się dogmatyczna, obumarła, spadła do rangi systemu (Alleau 1958, 1976), nikomu niczego nie przekazuje (łac. *tradere*). Podobnie obcy wobec człowieka może się stać jego własny język. Język, będący u Gadamera twórczym światem i konstytuującym człowieczeństwo, najszybciej zdradza ukryte wyobcowanie (język totalitarny, języki ekspertów etc.). Taki język wypełnia się kliszami, słowami zużyтыми, traci zdolność żywego reagowania na świat, staje się sztywny, manieryczny. „*Zdobycze cywilizacji niekoniecznie się dodają* – pisze Jacek Trznadel w *Hańbie domowej* – *nie ma rzeczy zdobytych raz na zawsze. Kultura – w tym słowie tkwi słowo łacińskie cultus, a więc ziemia, praca ludzka, aby tę ziemię czynić wciąż żyzną – wymaga ciągłego wysiłku, to jakby wieczna reanimacja. Bez tego spada ona coraz niżej i oto gotowi już jesteśmy zejść z powrotem do jaskiń.*” (Trznadel 1990, 338).

Pojęcie wyobcowania zakłada pierwotne zdomowienie (*Zugehörigkeit*). Jest to stan, w którym przynależymy do świata i uczestniczymy w nim przez rozumienie. Z powodu skończoności człowieka, jego istnienia w czasie, zdomowienie, nigdy nie może być trwałe ani pełne. Człowiek nie nadąza za zmieniającymi się okolicznościami życia, kontekst dziejowy ogarnia go i niepostrzeżenie zmienia. Najbardziej pierwotne wyobcowanie pochodzi właśnie z dysproporcji pomiędzy ludzkim oczekiwaniem trwałości i zmieniającym się wciąż światem. Alienacja następuje niespostrzeżenie, ani się obejrzymy i już otaczają nas teksty, których znaczenia nie rozumiemy. Dlatego żadnego tekstu kulturowego, żadnej struktury znaczącej nie powinno się traktować jako gotowej, danej raz na zawsze i niezmiennnej, bo taka może być wobec człowieka tylko natura w czystej postaci, która „*nie zna go* [tj. człowieka] *wcale*”¹.

Dzieła sztuki, literatura, prawo, religia, język, cały ludzki świat, nawet wówczas, gdy chodzi o krajobraz czy minerał, widziany ludzkimi oczami, nie są dane, ale, jak mówi Heidegger, *za-dane*, to znaczy otwarte na interpretację, niedomknięte w swej tożsamości, pozbawione ciągłości: żyją tylko dzięki repetycji, dzięki interpretacji. W ludzkim świecie nie istnieją one jako rzeczy-w-sobie, a tylko jako rzeczy-dla-kogoś. Ten „znakowy” lub „kulturowy” sposób istnienia ludzkiego świata (Bronk 1988, 183, 240; Weinsheimer 1986, 111) zakłada, że musi on być ciągle na nowo rozumiany, odczytywany, reprezentowany. Struktura znacząca spełnia się tylko w *reprezentacji*, wówczas, gdy jej idealne, latentne znaczenie dopełnia się dzięki umieszczeniu go w nowym kontekście. Ów nigdy nie kończący się proces reprezentacji (*Darstellung*) starych tekstów nie polega jednak na zwyczajnym odtworzeniu, na słabnącej emanacji ich pierwotnego sensu. „*Każde powtórzenie nie tylko zachowuje, ale także zmienia*” (*Das problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik*; Gadamer 1972b, 135).

Reprezentacja należy do bytu rzeczy reprezentowanej i tylko w niej ta rzecz ujawnia swój prawdziwy byt. W szerszym znaczeniu można powiedzieć, że każda poszczególna lektura należy do swego tekstu, każda interpretacja do dzieła sztuki, a wszelkie doświadczenie religijne – do sacrum. Gadamer pojmuje zatem ów proces reprezentacji jako ciąg zdarzeń on-

* Tekst jest skrótem pierwszego rozdziału mojej pracy doktorskiej pt. *Wyzwolenie przez widzenie i słuchanie. Soteriologiczne aspekty religijności tybetańskiej w świetle hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera*.

to logicznych, w których rzecz reprezentowana doznaje jakby przyrostu bytu (*Seinsvorgang*), i dzięki którym bardziej niż kiedykolwiek staje się sobą². Reprezentacja jest warunkiem życia tradycji kulturowej. O tym samym mówił cytowany już Trznadel, używając niezbyt szczęśliwego słowa „reanimacja”. Akceptując ideę, Gadamer z pewnością nie zgodziłby się z takim jej określeniem, bowiem w reprezentacji tradycja nie żyje *nadal*, ale *od nowa*. Jak śmierć jest warunkiem zmartwychwstania, tak samo zapomnienie-wyobcowanie jest warunkiem pamiętania-zadomowienia. Upływu czasu nie trzeba uważać wyłącznie za negatywne ograniczenie rozumienia, bowiem w pewien sposób przyczynia się on także do odnowy i trwania tradycji. Zapomnienie, pisze Gadamer: „*należy do kontekstu pamiętania i przypominania sobie, mimo że przez długi czas było ignorowane. Zapominanie nie jest tylko nieobecnością i brakiem, ale, jak pokazał Nietzsche, elementarnym warunkiem życia umysłu. Tylko dzięki zapomnieniu umysł ma szansę na całkowite odnowienie, ma zdolność zobaczenia wszystkiego nowymi oczami, tak, by to, co jest mu swojskie, mogło się połączyć z obcym (nowym) w wielowarstwową całość*” (1975, 16).

Gadamer uważa, że ta struktura zapomnienia, alienacji i przyśwojenia (*Aneignung*), odejścia i powrotu, charakteryzuje wszelkie poznanie w naukach humanistycznych. Ze względu na pokrewieństwo podmiotu i przedmiotu, rozumienie jest w nich zawsze w pewnym sensie samopoznaniem. Wskutek postępów w poznawaniu drugiego, interpretator coraz lepiej rozumie samego siebie (Ricoeur 1974, 17). Koło hermeneutyczne działa też w drugą stronę: klarownego obrazu świata nie stworzy ktoś, kto sam się „nie wyklarował” („*mit sich selbst klär werden*”, Wat 1990, 27). Elementarnym warunkiem poznania drugiego jest więc prawdziwe zadomowienie we własnej tradycji. Tylko ona pozwala na odnalezienie własnej drogi do tego, co obce. Ktoś, kto jest autentycznie zadomowiony, nie boi się obcości, której poznanie może go tylko wzbogacić. Przeszkodą w poznaniu obcości jest natomiast zadomowienie fałszywe, tradycja dogmatyczna, martwa, wyobcowana, ukryta pod maską pozornej oczywistości. Jednym ze znaczeń pojęcia *Bildung*, któremu Gadamer poświęca wiele miejsca w I części *Prawdy i metody*, jest kształcenie umiejętności *obcowania* z rzeczami nieznanymi, zdolności „*abstrahowania od siebie i swoich pragnień*”, która odróżnia człowieka cywilizowanego (*gebildet*), w helgowskim znaczeniu tego słowa, od nieokrzesanego (*ungebildet*). Obcość drugiego jest nieprzewidywalna tylko wówczas, gdy nie znając sami siebie, w odruchu projekcji, wszelką obcość przypisujemy wyłącznie obcym.

Charakterystyczny dla poznania humanistycznego związek wyobcowania i powrotu, Gadamer wyraża za pomocą przypowieści o synu marnotrawnym: „*zostawia on wszystko, co tak dobrze zna i uczy się brać w rachubę wszystko, co jest od niego różne, a to oznacza nie tylko tolerowanie tej obcości, ale i życie nią*” (Weinsheimer 1986, 70).

Interpretując powrót syna marnotrawnego, filozof nawiązuje do heraklityjskiej konkluzji o niemożności powtórnego wejścia w nurt tej samej rzeki. Powrót syna marnotrawnego nie jest cofnięciem się do punktu wyjścia, ale raczej zadomowieniem w obcości, która tymczasem niezauważalnie stała się swojską: „*w tym punkcie to «gdzie indziej», które kiedyś wydawało się tak obce, staje się domem nie tylko nowym, ale i prawdziwym. Odkrywamy wówczas, że ruch, który wydawał się wygnaniem, w rzeczywistości był powrotem, zaś to, co w chwili wyjścia wydawało się domem, tylko stacją w podróży.*” (tamże).

Gadamer odchodzi tutaj od Hegla (na którym mocno się dotąd opierał), nie wierzy bowiem w kres alienacji, w całkowite samouwłaszczenie podmiotu. Pełne zadomowienie jest sytuacją graniczną. Z powodu istnienia w czasie i ludzkiej „skończoności”, dom człowieka jest ruchomy, jest ciągle w drodze. Wbrew stereotypowi człowiek w konfrontacji z tym co obce, nie traci wcale własnej tożsamości (o ile nie jest to tożsamość fałszywa), nie staje się kimś innym, ale raczej jeszcze bardziej sobą (Weinsheimer 71).

2. Tradycja. Rezultatem sposobu myślenia Gadamera o obco-

ści jest jego rozumienie tradycji. Nie jest ono jednorodne. Przede wszystkim mówi o niej jako o „*elementie kultury ludzkiej*” (Gadamer 1962, 966; za Bronk 237, n. 24), w którego skład wchodzi najróżniejsze sfery ludzkiego działania, rozpoczynając od umiejętności wytwarzania i używania narzędzi, poprzez tradycje rzemieślnicze i wytwórcze, pielęgnowanie dobrych obyczajów, kończąc na tradycji normatywnej, która kształtuje wzory postępowania, normy w dziedzinie moralności, dobrego smaku itd. Jednak podobnie jak protestował przeciw koncepcji historii jako zbioru zdarzeń, tak samo protestuje przeciw rozumieniu tradycji jako zbioru rzeczy, np. „*pomników sztuki*”, jak chciała je pojmywać niemiecka szkoła historyczna (np. Droysen). Skoro prawdziwym przedmiotem rozumienia historycznego „*nie jest zdarzenie lecz jego znaczenie*” (Gadamer 1975, 293), to samo można powiedzieć o rozumieniu tradycji: „*Tradycja, w której żyjemy (...) nie ogranicza się do tzw. tradycji kulturowej, złożonej z tekstów i pomników, przekazujących nam na nowo pewien językowo zredagowany i historycznie udokumentowany sens. To raczej sam komunikatywnie doświadczany świat jest nam stale przekazywany jako nie kończące się nigdy zadanie*”. (*Philosophie und Hermeneutik*, Gadamer 1977, 260).

Tradycja nie ogranicza się do tradycji kulturowej czy językowej, ale stanowi „*całokształt dziedzictwa całej ludzkości*” (Bronk, 238). Do tak rozumianej tradycji nikt nie należy „*z urodzenia*”, bo jej sposobem bycia jest rozumienie, i tylko w rozumieniu tradycja się może realizować. Ograniczona do świeżości fasady, tradycja słyca się i obumiera „*Nawet najprawdziwsza i najtrwalsza tradycja nie trwa sama z siebie, «siłami natury», przez bezwładność tego, co kiedyś zaistniało. Musi być potwierdzana, rozumiana i rozwijana. Polega na zachowywaniu, obecnym w każdej historycznej przemianie. Zachowywanie zaś jest efektem rozumu, chociaż rozumu nieświadomego*” (Gadamer 1975, 250).

Gadamer sądzi, że modelem bytu tradycji jest przekład. Przekład nie przenosi słów, lecz znaczenie. Pod pewnymi względami rozumienie tradycji przypomina rozumienie języka: „*Kto nie zna rzeczy, nie wydobędzie sensu ze słów*”. Poznawanie obcości jest możliwe dokładnie dzięki temu, dzięki czemu jest możliwe samo jawisko przekładu — dzięki znajomości „*rzeczy*”; o której się mówi w tekście. Wiara w możliwość przekładu w oparciu o porozumienie co do rzeczy wyrasta z założenia jedności rozumu ludzkiego, wzmocnionej przez jedność mowy, która, choć występuje w formie poszczególnych języków etnicznych, to jednak stanowi uniwersalną cechę wszystkich ludzi, konstytuując człowieczeństwo. Gadamer sądzi, że z powodu znakowego charakteru tradycji (która, jak wszystkie rzeczy w kulturze, zawsze pozostaje strukturą otwartą, dopełnianą przez rozumiejącą ją podmiot), nie może być mowy o dwóch znających na siebie horyzontach epok czy kultur. Wszystkie otwarte na siebie horyzonty: „*tworzą razem jeden wielki, ruchomy horyzont, obejmujący poza granicami teraźniejszości dziejową głębię naszej świadomości. W rzeczywistości istnieje tylko jeden jedyny horyzont, który obejmuje wszystko, co zawiera w sobie świadomość dziejową.*” (271 — 272).

W badaniu obcości zarówno sam zainteresowany, jak i część tradycji, którą bada, zachowują własny horyzont. Jak pisze Bleicher, zadanie nie polega na umieszczeniu się w cudzym horyzoncie, lecz na poszerzeniu własnego tak, by objąć nim także ten drugi (Bleicher 1980, 112). Horyzont nie jest bowiem sztywną granicą, lecz porusza się wraz z nami i „*zachęca do postępowania naprzód*” (Gadamer 1975, 217). Rozumienie jest stopieniem horyzontów (*Horizontverschmelzung*; tamże 273). „*Zawsze oznacza wznoszenie się do pewnej wyższej ogólności, która przewyższa nie tylko własną partykularność, ale i partykularność drugiego*” (tamże, 272).

3. Rozumienie. Pytanie o rozumienie, tak jak stawia się je w *Prawdzie i metodzie*, dotyczy przede wszystkim przekazu tradycji, szczególnie w postaci jej wytworów, takich jak obraz, rzeźba, pomnik architektury czy tekst literacki. Gadamer przypisuje jednak swej hermeneutyce wymiar uniwersalny, w którym nie tylko tekst *sensu stricto*, ale „*cały językowo komunikowany*

świat" może stać się tekstem, a więc zadaniem dla rozumu (*Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, Gadamer 1976a, 114).

Rozważania nad fenomenem rozumienia Gadamer rozpoczyna od krytyki hermeneutyki dziewiętnastowiecznej (1975, 149–150, 162 nn.). Otóż Schleiermacher uważał, że niezrozumiałość tradycji wynika z jej wyobcowania z pierwotnego kontekstu. Zadaniem badacza powinna być zatem **rekonstrukcja tego pierwotnego kontekstu**: zebranie wiadomości o autorze dzieła, o jego archiczytelniku, o sytuacji, w której dzieło powstawało. Należało odtworzyć pierwotne uwarunkowania tekstu. Dopiero poznawszy pierwotny świat tekstu badacz miał nadzieję zrozumieć **intencję, która kierowała autorem**, a tym samym zrozumieć samo dzieło. Zakładano tu zatem, że wierna interpretacja myśli polega na **odtworzeniu aktu twórczego**, że musi być jego reprodukcją. Należało ustalić genezę twierdzeń, wypowiedzianych przez autora; poznanie drogi, która go do nich przywiodła, miało doprowadzić do zrozumienia samego tekstu. Dalej Schleiermacher zakładał, że interpretator, patrzący na dzieło „obiektywnie”, jest w stanie zrozumieć autora lepiej niż on sam rozumiał siebie. Jednym z elementarnych warunków wszelkiego skutecznego rozumienia miała być szczegółowa znajomość psychologii autora, jego sytuacji biograficznej i historycznej. Dla Schleiermachera „*Lepsze rozumienie, odróżniające interpretatora od pisarza, nie dotyczy rozumienia przedmiotu, o którym tekst mówi, ale rozumienia tekstu, to znaczy tego, co autor miał na myśli i co wyraził*” (Gadamer 1975, 169).

Kolejnym wspomnianym już warunkiem, zgłaszanym przez Schleiermachera, była neutralność oceny, **wyzbycie się przesądów**, oczyszczenie z uprzedzeń własnego czasu, które mogłyby rzutować na rekonstrukcję minionej intencji twórczej. Aby zrozumieć dzieło, trzeba wznieść się ponad własny świat i z tej ahistorycznej wysokości obserwować świat miniony. Tak, po krótku, można przedstawić stanowisko hermeneutyki romantycznej, na którą Schleiermacher wywarł decydujący wpływ.

Gadamerowska krytyka Schleiermachera dotyczy trzech zasadniczych spraw. Po pierwsze, z powodu historyczności ludzkiej egzystencji, kwestionuje ona możliwość pomyślniej rekonstrukcji pierwotnego świata dzieła, odtworzenia jego pierwotnego uwarunkowania. Taka rekonstrukcja z pewnością jest pomocna w procesie rozumienia, ale czy rzeczywiście wystarczająca? Ponadto, czy rekonstrukcja odtwarza minione życie „takie jakim było naprawdę” (by posłużyć się tu ulubionym sformułowaniem niemieckiej szkoły historycznej), czy raczej, na podstawie kilku zachowanych śladów, zaledwie to, co z niego pozostało? Czas się zmieniają, przemijanie jest faktem nieodwracalnym, i trzeba się liczyć z tym, że „*historyczna rekonstrukcja minionego świata ukaże zaledwie życie imaginowane, wyobrażone*” (Weinsheimer, 131). Obstawanie przy iluzji wskrzeszania przeszłości Gadamer nazywa „wywoływaniem duchów”, twierdząc, że „*hermeneutyka, która ograniczałaby rozumienie do rekonstrukcji pierwotnego kontekstu, nie byłaby niczym więcej niż odtwarzaniem martwego znaczenia*.” (Gadamer 1975, 149). Dlatego Schleiermacherowska rekonstrukcja nie może być celem badania w humanistyce, lecz co najwyżej jego elementem pomocniczym.

Zasadnicza różnica pomiędzy poglądami Gadamera i Schleiermachera dotyczy oceny dystansu historycznego. Gadamer (za Heglem) pojmując go nie jako przeszkodę, którą należy zwalczać przy pomocy rekonstrukcji, ale jako warunek rozumienia, warunek asymilacji, przyswojenia (*Aneignung*) obcości. Zrozumienie nie polega na niwelowaniu dystansu przez próby zrównania się (*Gleichsetzung*) z przeszłością, ale na integracji, włączeniu badanego przekazu we własną teraźniejszość. Gadamer posługuje się tu wyrazistą heglowską metaforą z *Fenomenologii ducha* – przykładem jabłka zerwanego z drzewa. Takim jabłkiem jest fragment tradycji, który chcemy sobie przyswoić. Nie ma sposobu, by je cofnąć na drzewo, w jego pierwotny kontekst. O ile nie chcemy pozwolić by jabłko zgniło, zamiast rekonstruować na drzewie sztuczny owoc, powinniśmy zjeść prawdziwy. Gadamer zgadza się z Heglem: prawdziwe rozumienie, biorące pod uwagę ludzką historyczność, „*nie polega na restytucji przeszłości, ale*

raczej na jej myślowym zapośredniczeniu z obecnym życiem” (1975, 150). Każde rozumienie, nawet wtedy, gdy nie jest tego świadome, zawiera moment zastosowania (*Aplikation*) rozumianego sensu do sytuacji, w której znajduje się interpretujący. Tam, gdzie taka aplikacja nie nastąpi, rozumienie pojawić się nie może. Gadamer posługuje się tu przykładem hermeneutyki prawnej lub teologicznej: w interpretacji kazania lub wyroku nigdy nie chodzi o same wyjaśnienie tekstu *for its own sake*, ale o związanie go z obecnym życiem, które w końcu samo wzbudziło potrzebę tej interpretacji. Rozumienie tekstu jest już zawsze jego zastosowaniem, mówi Gadamer. Ów moment samoaplikacji nie przychodzi po rozumieniu, ale raczej przed nim, niezauważalnie je inicjuje. Tekst „*zwraca się do nas, i rozumie go tylko osoba, która pozwala mu się do siebie zwrócić, niezależnie od tego, czy weń wierzy czy wątpi*.” (tamże, 297).

Druga kwestia sporna pomiędzy Gadamerem i Schleiermacherem dotyczy przedmiotu i trybu rozumienia. Dla Gadamera rozumienie oznacza przede wszystkim osiągnięcie **porozumienia z drugim** przy czym Schleiermacher pojmując rozumienie jednostronne, jednokierunkowe, jako działanie wobec drugiego, niezależnie od tego, o jaką rzecz mu chodzi. W Schleiermacherowskiej koncepcji rekonstrukcji dociekanie sposobu, w jaki drugi doszedł do swoich mniemań, niezauważalnie relegowało z badania samą tę rzecz. Tymczasem dla Gadamera **rozumienie jest przede wszystkim rozumieniem rzeczy, a dopiero później czyjegoś na nią poglądu**. Metodyczne abstrahowanie od przedmiotowego odniesienia czyjegoś poglądu, zastąpienie go badaniem genezy owego poglądu, zawiera ukrytą odmowę uznania roszczeń do prawdy, zgłaszanych przez rzecz, której pogląd ów dotyczy. Tym, czego tu brakuje, jest właśnie moment aplikacji. Zaś rozumienie bez aplikacji musi prowadzić do **nieporozumienia**, którego ze wszystkich sił próbował unikać Schleiermacher. Jest z tym tak jak z czytaniem listu – pisze Gadamer – czytając go, kierujemy uwagę na zawarte w nim wiadomości, widzimy rzeczy i zdarzenia oczami nadawcy. Dopiero wówczas, gdy zawartej w liście relacji nie możemy uznać za prawdę, gdy jest ona sprzeczna z naszymi oczekiwaniami i przesądami, sięgając po interpretację psychologiczną lub historyczną próbujemy ją zrozumieć jako wyraz subiektywnych przekonań nadawcy, i sprowadzamy ją do jej uwarunkowań (1975, 262).

Są jednak takie sytuacje, gdy nasze niezrozumienie wynika z porażającej obcości tekstu, który z *niczym nam się nie kojarzy*, czytając go mamy wrażenie, że autor jest kosmitą, że mówi językiem „prywatnym”. Brak nam przesądów (*Vorurteil*), które umożliwiłyby choćby wstępne, prowizoryczne rozumienie. Mając do czynienia z historią lub przestrznią, do której nie przynależymy, musimy – zanim spróbujemy ją zrozumieć – takie przesady w sobie wytworzyć (Weinsheimer, 182). Pierwotne prawie na pewno będą fałszywe³ (po uświadomieniu ich sobie, które jest bardzo zalecane, więcej dowiadujemy się o nas samych niż o rzeczy badanej), stopniowo jednak, drogą rozróżniania przesądów negatywnych i pozytywnych, zaczniemy zbliżać się ku interpretacji coraz prawdziwszej. Niestety, spowodowane brakiem przesądów, poucza o zasadniczej roli jaką odgrywają one w procesie rozumienia. Ocena statusu przesądów stanowi trzecią, i być może najważniejszą różnicę pomiędzy stanowiskami Gadamera i Schleiermachera, a także Gadamera i Diltheya, oraz niemieckiej szkoły historycznej. Zdaniem Gadamera nie można zostawić za sobą swojej teraźniejszości i bez niej udać się w przeszłość. Znaczenia tego, co minione, nie można przedstawić wyłącznie w kategoriach przeszłości, „*przeciwnie, znaczenie minionego dzieła wyraża się w kategoriach wynikających z pytań, które stawia mu teraźniejszość*” (Palmer, 182). Nie istnieje interpretacja bezzalożeniowa, wolna od przesądów. W każdej sferze, nawet w naukach ścisłych, znaczenie opisywanego eksperymentu nie pochodzi z współdziałania jego elementów, ale wyrasta w określonej tradycji interpretacyjnej (tamże, 182). Dopiero teoria poucza o tym, co się mierzy przyrządem. Obiektywność, która uczyniła nauką zarówno fizykę, jak i historię, sama jest kategorią historyczną, nie zaś „czysto fizyczną”, nie jest tworem natury, lecz kultury. Każde rozumienie jest nieświadomie

zakorzenione w określonej tradycji poznawczej, która stanowi jego horyzont. Uświadomienie sobie własnej przesądowości jest tylko częściowo możliwe; przynależność do historii oznacza, że człowiek nigdy nie osiągnie pełnej samowiedzy (Gadamer 1975, 245 nn). Warto w tym kontekście przytoczyć słowa Aleksandra Wata: „*To, co w naszych reakcjach i postępowaniu jest najbardziej spontaniczne, naturalne (dla nas, a przeto najczęściej niepostrzegalne) to może jest najmniej nasze indywidualne. Tu działają nawarstwienia archetypów, połączonych nakazów i zakazów, norm i konwencji pokoleń, i pattern of culture środowiska. Odczytując dzieła odmiennych epok i odległych kultur, powinniśmy stale o tym pamiętać: co dzisiaj nas uderza osobliwość, to było naturalne, samo przez się zrozumiałe, a przeto niepostrzegalne dla współczesnych.*” (Wat 1990, 17).

Wat wypowiada tu aluzyjnie ważną myśl, obecną także u Gadamera: przesady nie są tak indywidualne jak nam się zdaje, a zatem nie tak „subiektywne” jak myślimy. Należą do historycznego kontekstu dziejów, nie są świadomym ludzkim wytworem, ale raczej same tworzą historyczny byt człowieka.

Gadamer pisze o złudności rozróżnienia wiary i wiedzy, pozostawionego przez Oświecenie (1975, 247), odrzucające autorytet i tradycję. Ludzki rozum nie jest absolutny i nieskończony, nie może uciec z historii. Jest zawsze uwarunkowany przez określoną tradycję, nawet wówczas, gdy nie jest świadom wpływu, jaki ona nań wywiera. „*To nie historia do nas należy, ale my należymy do historii. Dużo wcześniej nim zaczniemy rozumieć sami siebie w sposób refleksyjny, rozumiemy się w sposób niezreflektowany poprzez naszą rodzinę, społeczeństwo i państwo, w którym żyjemy. Samoświadomość jest krzywym zwierciadłem. Samozrozumienie [Selbstbesinnung] jest tylko migotaniem w zamkniętych obwodach historycznego życia. Dlatego historyczną rzeczywistość ludzkiego bytu tworzą w znacznie większym stopniu ludzkie przesady niż sądy.*” (tamże, 245).

4. Przesady. Zadaniem Gadamera tradycja, autorytet i przesądowość nie mogą być dłużej uważane za wrogów rozumu i racjonalności. Przesady warunkują rozumienie, ale mogą je też zablokować. Superprzykładem takiego negatywnego przesądu jest złudzenie wolności od przesądów, właściwe różnym odmianom obiektywizmu. Rozumienie musi zatem rozróżniać między przesadami, postępować w procesie ciągłej wymiany negatywnych na pozytywne. Najpierw musi je jednak ujawnić. Temu celowi służy „podrażnienie” (*reizen*) przesądów, ujawniając się jako symptomatyczny odruch oporu wobec radykalnej odmienności. Gadamer mówi, że tylko w konfrontacji z obcością mogą zostać ujawnione najbardziej elementarne przesady naszej własnej tradycji, zazwyczaj ukryte głęboko pod warstwą oczywistości, fałszywego samozrozumienia i wyobcowania. Ujawnienie nie oznacza jednak odrzucenia przesądów, a tylko usunięcie przeszkód w rozumieniu. Ktoś, kto — jak Schleiermacher — rozważa tekst wyłącznie w celu rekonstrukcji opinii drugiego, pomijając zgłaszane przez tekst roszczenia do prawdy, albo ten, kto ludzi się, że możliwe jest wyzwolenie od przesądów, w ogóle nie ma dostępu do obcości. Obiektywizowanie punktu widzenia innego maskuje naszą niechęć do jego prawdy. **Inny z definicji nie ma racji** — pisze Weinsheimer — **gdyby było inaczej, jego prawda dotyczyłaby także nas** (162). Jest to chyba najpoważniejszy zarzut, jaki został podniesiony przez Gadamera w krytyce hermeneutyki Schleiermacherowskiej. Szczegółnej wymowy nabiera on w badaniu etnograficznym.

Skoro nie istnieje interpretacja bezałożeniowa, skoro każda z nich jest odbiciem swego czasu, nie można też mówić o jednej słusznej czy wyczerpującej interpretacji. Ponieważ dziejowość, uwarunkowanie przez czas, jest tak elementarnym uwarunkowaniem poznania, trudno mieć nadzieję, że nasza interpretacja nagle wydobędzie się spod tego przemownego wpływu dziejów i będzie w nich miała ostatnie słowo. Nieusuwalna przesądowość poznania i jego historyczny charakter mają też ważne konsekwencje dla rozumienia samego podmiotu nauk humanistycznych: „*Badanie historyczne opiera się na historycznym ruchu samego życia, którego nie można zrozumieć teleologicznie, w kategoriach przedmiotu badania. Takiego przedmiotu w sobie najwyraźniej*

w ogóle nie ma. To właśnie odróżnia humanistykę od nauk przyrodniczych. Podczas gdy przedmiot nauk przyrodniczych może być opisany idealiter — jako to, co można poznać całkowicie poprzez doskonałe poznanie natury, nie ma sensu mówić o całkowitym poznaniu historii, i z tego samego powodu nie można mówić o przedmiocie w sobie, którego poznanie to dotyczy.” (Gadamer 1975, 253). I dalej: „*Prawdziwym przedmiotem historycznym nie jest przedmiot jako taki, ale jedność siebie i innego, w której istnieje zarówno rzeczywistość historii, jak i rzeczywistość rozumienia historycznego.*” (tamże, 267).

Przedmiot ów jest jednością tego, co mimo iż w nim obce, jest własne (*in dem Object das Andere des Eigenen*; Gadamer 1972, 283). Nie wolno przeoczyć roli jaką w drodze zbliżania się do prawdy odgrywa czynnik czasu, uwarunkowanie przez czas. Charakter dziejowy mają wszystkie trzy elementy rozumienia: zarówno jego podmiot, przedmiot, jak i sam proces. Przynależność do jednego procesu dziejowego uchyla jakby ontyczną odrębność poznającego i poznawanego. Wbrew poprzednikom, widzącym w czasie wyłącznie negatywne ograniczenie wiedzy, Gadamer uważa go za czynnik, który poznanie umożliwia, bowiem łączy to, co w innym wypadku jest beznadziejnie od siebie odseparowane.⁵

Tak samo jak intencje osób biorących udział w wydarzeniu historycznym nie przesądzają o tym wydarzeniu, tak też intencja autora dzieła sztuki czy tekstu literackiego nie wyczerpują bytu tego tekstu. *Mens auctoris* (intencja autorska, zamiar twórczy) pozostaje we władzy samoświadomości, a samoświadomość to wyjątkowo krzywe zwierciadło rzeczywistości. Znaczenie tekstu zawsze przekracza swego autora (tamże, 265) i to, „co autor chciał powiedzieć”. Dlatego też, powiada Gadamer, interpretacja nie ma charakteru wyłącznie odtwórczego, ale również twórczy. Aby była prawdziwa, nie może być zaledwie powtórzeniem (*Wiederholung*), ale również wydobyciem (*Hervorholung*), odsłonięciem prawdy dotąd ukrytej (tamże, 103). „*Interpretacja jest w pewnym sensie rekonstrukcją, ale ta rekonstrukcja nie podąża za aktem twórczym, lecz idzie śladem samego stworzonego dzieła, które należy przedstawić zgodnie ze znaczeniem, które znalazł w nim interpretujący. A zatem na przykład wykonanie muzyki na starych instrumentach nie są tak wierne, jak się powszechnie sądzi. Są one raczej imitacją imitacji, i grozi im figurowanie w trzecim rzędzie pokrewieństwa z prawdą (Platon).*” (tamże, 107).

Ten, kto powtarza wiernie, nic nie zmieniając, nic od siebie nie dodając, być może bardziej przyczynia się do zapomnienia tradycji, niż do jej zachowania. Przez zwykłe powtarzanie bliżsi jesteśmy nieporozumieniu niż zrozumieniu (Gerken 1977, 67). „*Prawdziwe życie języka polega na tym, że każde powtórzenie nie tylko zachowuje, ale także zmienia, co prowadzi w rezultacie do wyparcia z języka pierwotnych znaczeń przez nowe znaczenia [słów]*” (*Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik*, Gadamer 1972b, 135).

Zachowanie tradycji polega na aplikacji rzeczy starych do zmiennych uwarunkowań czasu, bo tradycja żyje tylko wówczas, gdy jest rozumiana od nowa.

5. Koło hermeneutyczne.⁶ Postępowanie hermeneutyki nie można nazwać metodą w tym sensie, w którym słowo to występuje w tytule *Prawdy i metody*⁷. Gadamer nawiązuje tu do heideggerowskich analiz kolistej struktury rozumienia, i do koncepcji przedrozumienia (Heidegger 1972, 153 nn). Filozof podkreśla, że koło hermeneutyczne, tak jak opisuje je Heidegger, nie jest w żadnym wypadku postulatem metodologicznym, lecz konstatacją ontologiczną (Gadamer 1975, 236). Tak samo, jak nie wybiera się faktu istnienia w czasie, tak też nikt nie decyduje, czy jego rozumienie ma być koliste czy też jakieś inne. Nie jest ono postulatem, określonym sposobem na rozumienie, ale trybem samego rozumienia. Tak jak koło hermeneutyczne nie jest postulatem epistemologicznym tylko konstatacją ontologiczną, tak samo opierająca się na nim hermeneutyka nie ma charakteru metody na cokolwiek: „*Zasadniczo nie proponuję żadnej metody* — pisze Gadamer — *ale opisuję to, co jest (...).* Nawet mistrz metody historycznej nie może całkowicie powstrzymać się od

przesądów swego czasu, swego otoczenia społecznego, swojej sytuacji narodowej itd. Czy jest to wada? Nawet jeśli tak, uważam że zadaniem filozofii jest rozważyć, dlaczego to niepowodzenie towarzyszy każdemu naszemu sukcesowi. Innymi słowy za jedynie naukowe uważam rozpoznanie tego co jest, nie zaś rozpoczynanie od tego, co być powinno lub mogło. Dlatego też proponuję wyjść poza pojęcie metody, utrzymujące się w nowoczesnej nauce (gdzie ma ona swe częściowe usprawiedliwienie), i w sposób jak najbardziej ogólny rozpoznać to, co dzieje się zawsze. (...) **Jedynie naukową rzeczą jest rozpoznanie tego, co jest nawet, jeśli nie możemy tego kontrolować**" (Gadamer 1975, 465–466, podkr. JTB).

Wbrew obawom zgłaszanym nieraz ze strony „obiektywistów”, uznanie kolistości rozumienia w żadnym wypadku nie oznacza rezygnacji z krytycznych wymogów interpretacji, puszczania wodzów wyzwolonej wyobraźni. Prawdziwa interpretacja musi się wystrzegać wzmówień, które grożą jej ze strony różnych odmian wyobcowania i fałszywej świadomości („Się”, „potoczna gadanina”, „tradycja dogmatyczna”). *Vorhabe, Vorsicht i Vorgriff* muszą zostać wypracowane, jak mówił Heidegger, w oparciu o samą rzeczywistość. Gadamer mówi o dwóch wstępnych momentach, które kierują początkowym poznaniem tekstu. Są to: wstępne poglądy na temat użycia języka w tekście (*Vormeinungen des Sprachgebrauchs*) i na zawartość treściową tekstu (*inhaltliche Vormeinungen*) (Gadamer 1972, 252–253). Wstępne rozumienie tekstu powstaje w wyniku przynależności do określonej tradycji, a zatem dzięki wytworzonemu przez nią przedrozumieniu (*Vorverstehen*) i przesądom (*Vorurteil*). Następnie wstępne projekty sensu muszą znaleźć potwierdzenie w samych rzeczach. Spiralna struktura tego procesu jest widoczna w następującej charakterystyce funkcjonowania koła hermeneutycznego (przytaczamy ją w oparciu o przekład Bronka): „Przyzwolenie, aby na interpretującego wpływała w ten sposób rzecz, nie jest, jak wiadomo, jednorazową «odważną» decyzją, lecz rzeczywiście «pierwszym, nieustannym i ostatecznym zadaniem». Chodzi przecież o to, by zachować spojrzenie na rzecz poprzez wszystkie niebezpieczeństwa pomyłek, które zagrażają nieustannie po drodze interpretującemu ze strony jego samego. Kto chce zrozumieć tekst, dokonuje stale projekcji. Projektuje on sobie sens całości, skoro tylko pokaże mu się pierwszy sens w tekście. Ten zaś pokazuje się tylko dlatego, że czyta się tekst w świetle oczekiwań określonego sensu. Otóż rozumienie tego, co zawarte w tekście, dokonuje się dzięki wypracowaniu takiego wstępnego projektu, który naturalnie ciągle podlega dalszej rewizji na podstawie tego, co wylania się z tekstu w trakcie dalszego weń wnikania. Jest to oczywiście bardzo uproszczony opis: że każda rewizja projektu wstępnego zakłada możliwość wysunięcia nowego projektu sensu; że rywalizujące ze sobą projekty mogą się w trakcie wypracowywania sensu pojawiać obok siebie, aż dojdzie do bardziej jednolitego ustalenia jedności sensu; że interpretacja zaczyna od pojęć wstępnych, które zostaną zastąpione pojęciami bardziej adekwatnymi. Właśnie to stale projektowanie na nowo, składające się na ruch sensów rozumienia i interpretacji, jest procesem opisywanym przez Heideggera. Kto usiłuje zrozumieć, jest zdany na pastwę pomyłek ze strony uprzednich opinii, które nie znajdują swego potwierdzenia w samych rzeczach i dlatego stałym zadaniem rozumienia jest wypracowanie właściwych projekcji, zgodnych ze stanem rzeczy, to znaczy decydowanie się na antycypacje, które mają się dopiero potwierdzić «w rzeczach». Nie ma tutaj żadnej innej obiektywności prócz wypracowania wstępnej opinii, która się potem potwierdzi.” (Vom Zirkel des Verstehens, Gadamer 1977, 56–57; za: Bronk 1988, 126).

6. Trzy wzory spotkania z obcością. Sytuację spotkania z obcością, którą reprezentuje inny (*der Andere*), Gadamer opisuje na trzy sposoby. Po pierwsze można ją traktować jak przedmiot badania w potocznym jego rozumieniu. W zachowaniu innego chcemy wówczas wykryć to, co typowe i regularne, i czynimy to nie tylko dla klasyfikacyjnej przyjemności, ale także po to, by przewidywać na tej podstawie cudze zachowania (Gadamer 1975, 321 nn). Znajomość jego zachowania jest

środkiem do celu, który przed sobą postawiliśmy.⁸ Ten typ relacji z innym Gadamer rozpoznaje nie tylko w naukach przyrodniczych, ale także społecznych, „wzorujących się na metodologicznych ideach XVIII wieku, w pragmatycznym sformułowaniu, które nadał im Hume” (tamże), w metodologiach naśladowujących metody przyrodoznawstwa. Jeśli tego typu podejście zastosuje się w poznaniu tradycji (traktowanej jako pewien rodzaj obcości, a zatem jakieś „Ty”), w takim badaniu wyłącza się wszelkie momenty subiektywne, wyklucza przejawy własnego zaangażowania, a zatem traktuje się tradycję jako rodzaj przedmiotu. Gadamer uważa, że nadzieja na rzeczywiste poznanie tradycji, oparta na wierze w metodę i obiektywność dzięki niej uzyskiwaną, jest naiwna. W takim badaniu wypacza się bowiem prawdziwy sposób bycia tradycji, która trwa dzięki ciągłej mediacji pomiędzy przeszłością i teraźniejszością, zawsze w trybie przekłady, rozmowy.

Drugi sposób poznawania innego Gadamer rozpoznaje w działaniu „świadomości historycznej”, którą przypisuje filozofii dziejów, a także myśli Diltheya z jej ideałem oderwania się od uwarunkowań swego czasu, charakterystycznym dla nauk historycznych w ogóle. W odróżnieniu od postawy uprzedmiotowiającej, świadomość historyczna nie szuka w swym przedmiocie tego, co typowe i regularne, ale tego, co nowe i niepowtarzalne (idiograficzność!). Innego uznaje się wówczas za osobę, ale poznający dalej zajmuje wobec niego pozycję uprzywilejowaną. Myśli o nim tak, jak Schleiermacher myślał o autorze starożytnego tekstu: czuje się w prawie rozumieć go „lepiej”, niż on sam rozumie siebie. Rozumienie to zawsze ma odcień protekcyjności, jako że nigdy nie bierze pod uwagę możliwości, że obcy ma rację, że jego prawda może być większa od prawdy badającego (od której rzekomo się tu abstrahuje). Poglądy innego ustala się bowiem nie w celu rozważenia zawartej w niej racji, ale po to, by abstrakcyjnie przyjąć je do wiadomości, wypełnić lukę w wiedzy podmiotu, który i tak nie jest skłonny niczego się z nich nauczyć. Takie rozumienie wyprzedza wszystko, co obcość ma do powiedzenia; jako instancja absolutna zawsze wie lepiej i niczyich słów nie traktuje naprawdę poważnie. Wyprzedzająco rozumiejąc wszystko, co się do nas mówi, po prostu „nie dajemy nic sobie powiedzieć”.⁹ Gadamer powołuje się tu na potoczne doświadczenie funkcjonowania instytucji edukacyjnych i dobroczynnych (Gadamer 1975, 323), w których autorytet często sięga po takie zamaskowane formy przemocy.

Sergiusz Awierincew, pisząc o dwóch niebezpieczeństwach w badaniu symbolu, bardzo zbliża się do powyższych konstatacji Gadamera, dodatkowo wzbogacając opis obu typów stosunku do innego o interesujące szczegóły: „Jednym z powszechnych sposobów unicestwienia tej istoty [symbolu], zlikwidowania materiału przez objaśnienie, jest powierzchowny racjonalizm, nie doceniający samych rzeczy i nie dość krytyczny wobec sporządzanego na ich podstawie schematu. Tego typu nastawienie umysłu pragnie osiągnąć obiektywizm za cenę odrzucenia dialogowej komunikacji z materiałem (pomimo że symbol, jako wypełniona znaczeniami realność, istnieje tylko wewnątrz dialogu). (...) Jeszcze niebezpieczniejszy jest jawny, subiektywny intuicjonizm, który «wczuwając się» w przedmiot wdziera się weń, pozwala sobie mówić za niego, przekształcając w ten sposób dialog w monolog. Wiemy z doświadczenia, że człowiek gotów z ochotą «wczuwać się» w nasze położenie jest złym rozmówcą. (...) Interpretator bez pukania wchodzi oto do cudzego pokoju (...) i zaczyna mówić za gospodarza, nie dopuszczając go do głosu, nie czekając odpowiedzi na pospieszenie zadawane pytania. (...) W obu przypadkach ginie zdolność wsłuchiwania się w przedmiot («racjonalista» wpatruje się weń, ale nie przysłuchuje się jego mowie, «intuicjonista» zaś słucha tylko siebie). (Awierincew 1988, 308–309).

Trzecią odmianą spotkania inności, o której wspomina Gadamer (i którą podobnie jak Awierincew, gorąco popiera), jest doświadczenie jej przez świadomość hermeneutyczną, zwaną też świadomością uwarunkowaną przez dzieje (*das Wirkungsgeschichtli3-sche Bewusstsein*)¹⁰. Ze wszystkich trzech relacji z innym ta jest najbliższa opisanej przez Martina Bubera strukturze

spotkania *Ja-Ty*. „*Otwarty jest ten, kto «pozwala powiedzieć coś sobie»*” — mówi Gadamer (1975, 324) o owej postawie, bardziej związanej ze słuchaniem niż z mówieniem. Tworzy ją świadomość, która wie, że wszelkie rozumienie, łącznie z jej własnym, przebiega pod wpływem historii, że ma ono swoją założeniową strukturę, swój historycznie ukształtowany horyzont, świadomość ta nie spodziewa się, by fakt uświadomienia sobie tego oddziaływania usuwał je lub niwelował; ponadto zdaje sobie sprawę ze zwrotnego oddziaływania siebie samej na dzieje. Jak mówi Gadamer, to, jacy dziś jesteśmy, jawi się jako rezultat oddziaływania przeszłości, zaś to, jak jawi się nam owa przeszłość, jest rezultatem oddziaływania naszego dziś. Palmer pisze, że świadomość hermeneutyczna nie może żadnego tekstu uznać za całkiem „obcy”, ponieważ nie pojmuję ona swego rozumienia w kategoriach biernego zachowania, prostej konstatacji *swój-obcy* (pojętej naturalistycznie), lecz jako poszukiwanie takiego stanowiska, do którego obcość będzie mogła znaleźć sobie drogę, adresu, pod który będzie mogła zgłosić swe roszczenia do prawdy. „*Czytanie tekstu historycznego w kategoriach «czysto historycznych» oznacza, że teraźniejszość została już uznana za dogmat i wyłączona poza krąg jakichkolwiek wątpliwości. Natomiast świadomość prawdziwie historyczna nie uważa, by teraźniejszość wypowiedziała już w kwestii prawdy ostatnie słowa. Pozostaje ona otwarta na roszczenia do prawdy, które mogą zostać zgłoszone pod jej adresem przez tekst.*” (Palmer, 193)

Siła świadomości hermeneutycznej, uwarunkowanej przez dzieje i w dziejach oddziałującej, przejawia się w zdolności do rozmowy, w umiejętności dialogu z tekstem, dziełem sztuki, a także z człowiekiem. Jest ona zdaniem Gadamera: „*miejsce, w którym dokonuje się proces stopienia horyzontów; spełnia zarazem epistemologiczną funkcję konstytuowania jedności «przedmiotu» i «podmiotu» w akcie poznania.*” (Bronk 1988, 149).

7. Rozmowa. Tradycja, zawarta w dziele sztuki lub każdym innym tekście kultury, może przemówić tylko wówczas, gdy świadomość hermeneutyczna wciągnie ją w rozmowę. Rozmowa, dialog (*Gespräch*) jest modelem prawdziwego spotkania z obcością. Struktura pojęcia rozmowy jest charakterystyczna dla poheideggerowskiego pojmowania sytuacji epistemologicznej, w której, dzięki wspólnocie dziejowości, zniknęła przeciwstawność, a nawet ontyczna odrębność podmiotu i przedmiotu. Bleicher (1960, 116) zauważa, że podobną konstrukcję ma wiele podstawowych pojęć hermeneutyki Gadamera: *Wirkungsgeschichte* (historia oddziałująca), *Spiel* (gra), *Zugehörigkeit* (przynależność), a także *Horizontverschmelzung* (stopienie horyzontów). W nich wszystkich podmiot nie góruje nad sytuacją jako samowładny projektant i kontroler poznania, lecz raczej poznania tego doznaje¹¹. Warunek humanistycznej interpretacji, która chciałaby znaleźć drogę do prawdy, jest bowiem następujący: **nie może ona być czymś, co podmiot, w sposób metodyczny i planowy, „robi” ze swym przedmiotem (bowiem wówczas nie poznaje się niczego prócz skutków własnej metody), ale odzwierciedlać to, co, pod wpływem owego przedmiotu, dzieje się z tym, czym interpretujący jest.** W sytuacji epistemologicznej, którą zaleca Gadamer, faktycznym jej „podmiotem” staje się samo dzieło sztuki, dzieje, albo rzecz święta. Dopiero gdy znajdzie się ktoś, kto umie słuchać, taka rzecz może mu wyjawiać swoją prawdę, zgłosić swoje roszczenia do prawdy.

„*Dzieło sztuki — pisze Gadamer — nie jest przedmiotem, stojącym naprzeciw podmiotowi w sobie. Jego prawdziwy byt polega na tym, że staje się ono doświadczeniem, które zmienia tego, który go doświadcza. «Podmiotem» doświadczenia sztuki, tym, co pozostaje i trwa, nie jest subiektywność osoby, która je przeżywa, ale samo dzieło*” (1975, 92).

Wzorem spotkania z tradycją, ze starym tekstem, dziełem sztuki albo rzeczą świętą może też być postawa uczestnika gry (*Spiel*) wobec samej gry (to pojęcie bardzo istotne w Gadamerowskiej wizji kultury.¹² Aby gra uzyskała lekkość („stała się sobą”), grający nie może przytłaczać jej swą napiętą kontrolą, lecz,

oswojony z regułami, powinien po prostu stać się jej częścią. „*Gracz wie bardzo dobrze, czym jest gra (...), ale nie całkiem wie, co właściwie wie, gdy to wie.*” (Gadamer 1975, 92).

Grający nie panuje nad rozgrywaniem się gry inaczej, jak tylko do niej przynależąc. Złym graczem jest ten, kto, niepomyślnie reguł, za wszelką cenę usiłuje grać pierwsze skrzypce. Ktoś, kto nie umie się *zgrać*, po prostu wypada z gry.

Sytuacja grającego ilustruje fundamentalne dla całej hermeneutyki poheideggerowskiej pojęcie przyswojenia i **przynależności** (*Zugehörigkeit*), czyli wspomnianego już wcześniej zadomowienia. Jest ono przejawem ludzkiego bycia-w-świecie, stanu rzeczy, który, zdaniem hermeneutów, wyprzedza wszelkie uprzedmiotowienie, *eo ipsa* wszelkie wyobcowanie (*Verfremdung*) podmiotu ze świata.¹³ Osiągnięcie tego stanu jest z jednej stron idealem epistemologicznym hermeneutyki, a z drugiej (koło hermeneutyczne!) elementarnym warunkiem rozumienia. Przynależność to wzajemne współzakładanie się tego, co dopiero po rozszczepieniu przez myśl krytyczną może zostać nazwane podmiotem i przedmiotem. Trudną drogą powrotną do tego pierwotnego stanu prowadzi przez **słuchanie** (w języku niemieckim widać je w strukturze samego *Zugehörigkeit*), słuchanie, o którego prymacie przed mówieniem Heidegger pisał w *Sein und Zeit*, iż to właśnie ono konstytuuje dyskurs (1972[1926], 163). „*Rozumieć*” to nie znaczy „mówić”, lecz właśnie „słuchać”, „dać powiedzieć coś sobie”. Dopiero wówczas do głosu mogą dojść same „rzeczy”, (choć nie są to rzeczy-w-sobie, ale rzeczy-dla-nas), które dzięki temu cofają się jakby na swej historycznej drodze (*Begriffsgeschichte*), następująco zrekonstruowanej przez Brücknera:

„*Rzecz, pierwotnie «mowa, słowo», od rzekę, z samogłoską wydłużoną, cerk. řecz: przeszło, jak i u innych Słowian, na znaczenie «rzeczy» (łac. res. niem. Sache) i pierwotne więc wyrugowało; (...) w Biblii rzecz tylko «mowa»: «usłyszał Pan głos rzeczy waszych»*” (Brückner 1970, 475), a także przez Gerkena:

„*Dopiero tam, gdzie rzeczy są «dla» kogoś, odzyskują swą istotę, zaczynają «mówić». A zatem starotestamentowa idea stworzenia, która wszystkim bytom stworzonym przyznaje charakter słowa i uważa je za mowę Stwórcy, okazuje się podstawową intuicją, która swe pojęciowe ujęcie może znaleźć tylko na gruncie [heideggerowskiej] ontologii relacjonalnej*” (Gerken 1977, 221)

Tak oto przynależność, warunek ontologiczny, staje się przyczyną odzyskania zdolności do rozmowy, zdolności epistemologicznej, utraconej przez wyobcowanych. Koncepcja dialogowego poznania, rozmowy, którą prowadzą z nami rzeczy, sięga jeszcze Platona. Rzecz stawia pytanie i podważając projekcje, które wysuwamy w geście rzekomego jej rozumienia, faktycznie interpretuje interpretującego (Weinsheimer, 250). Gadamer sądzi (za Collingwoodem), że logika humanistyki jest logiką takiego właśnie pytania i odpowiadania (Gadamer 1975, 334). Bez pytania nie ma rozumienia, i odwrotnie. Także rozumienie tekstu jest dialogiem, najpierw bowiem trzeba ustalić, na jakie pytanie tekst odpowiada, a następnie usłyszeć pytanie, które zadaje pod adresem czytającego. Tekstu nie uda się wciągnąć w rozmowę, jeśli jego pytań nie potraktuje się w sposób osobisty; jak wcześniej powiedzieliśmy, aplikacja jest warunkiem rozumienia:

„*Kiedy ludzie są wywoływani po nazwisku i zapytywani, oraz kiedy sami zadają pytania, widzimy, że istota wypowiedzi ulega skierowaniu do kogoś. Albowiem horyzont sytuacji, która ustanawia prawdę wypowiedzi, obejmuje także tego, komu tą prawdą coś się mówi*” (Gadamer 1979b, 42—43)

Warunkiem rozumienia jest zadanie trafnych pytań. Oznacza to po pierwsze, że postawienie tekstu w horyzoncie pytań niewłaściwych wypacza jego sens.¹⁴ Po drugie natomiast, że należy zadawać pytania prawdziwe, nie pozorne (*schiefe Fragen*), na przykład pedagogiczne lub retoryczne. Ten, kto pyta, powinien naprawdę coś w sobie (przede wszystkim w sobie!) zakwestionować. Jak pisze Hirsch, rozumie tylko ten, kto czegoś *nie rozumie*, za: Weinsheimer 178, n. 38).

„*Zdolność do rozmowy*” kształci się w procesie *Bildung*,

w którym nabywa się taktu, umiejętności takiego obcowania z przedmiotem, by go nie sponżyć (przez procedury tematyzujące, obiektywizację), „*by nie pogwałcić intymności osoby*” (Gadamer 1975, 17). Prawdziwą rozmowę, opartą na wzajemnej przynależności, otwartości i partnerstwie niszczy polemiczność, agresywność, podejrzliwość, nieumiejętność słuchania. Nie stanie się nią egzamin, przesłuchanie, ani stereotypowe badanie lekarskie. Nie będą nią publiczne dysputy, ani popisy sofistów, odwołujących się do ciemnej strony retoryki. Autentyczność rozmowy przejawia się w tym, iż żaden z rozmówców nie stara się przebiegle wpłynąć na jej bieg, że toczy się ona swobodnie pod kierunkiem przedmiotu, ku któremu zwracają się obaj rozmówcy (tamże, 330). Prawdziwa rozmowa odmienia swych uczestników, jest twórcza także w tym znaczeniu, iż prowadzi do „*narodzin i wzrostu czegoś, czego nie można zredukować ani do interpretującego, ani do tekstu, ani do ich prostej sumy*” (Weinsheimer, 251). Jednak mimo iż rozmowa rodzi się z motywacji praktycznej (hermeneutyka gadamerowska głosi prymat rozumu praktycznego nad teoretycznym, jednak praktyka, a nawet pragmatyka nie oznacza przecież utylitarizmu), bynajmniej nie musi się kończyć jednoznacznym zlikwidowaniem kwestii, która ją wywołała, „*zniszczeniem jej przez objaśnienie*” (*wegzuerklären*). Przeciwnie, kwestia ta staje się jeszcze wyraźniejsza, jeszcze mniej oczywista, ponieważ sproblematyzowana, przez co zbliża się do swego prawdziwego finału, którym jest przyswojenie (a nie, jak sądzą utylitarysty, likwidacja problemu). W rozmowie nie chodzi też o to, by jeden z rozmówców nakłonił drugiego do przejścia na swą stronę. Podobne zajście, choć dopuszczalne, nie jest normą, lecz sytuacją graniczną. Uznanie jej za regularność wypaczałoby istotę rozmowy, polegającej na porozumieniu, wypracowaniu wspólnego języka co do rzeczy, o którą chodzi obu rozmówcom, na stopniu horyzontów. W żadnym razie rozmowa nie może polegać na manipulacji, podstępnie i czerpaniu korzyści, które płyną z dominowania. Pod szczególną ochroną w rozmowie musi się znaleźć tekst — rozmówca bezbronny wobec wzmówienia. Tekst pisany, platoński „najgorszy rozmówca”, jest jak milczący partner, który mówi tylko przez tłumacza — pisze Weinsheimer (220). Jedyną jego obroną może być milczenie. Postawiony w horyzoncie pytań fałszywych, tekst po prostu milknie, przestaje odpowiadać, stawia opór. Nadużycie interpretacyjne, niepoohamowany subiektywizm, o którym wspominał cytowany wcześniej Awierincew, jest w takim samym stopniu monologiem, jak metodyczne wywody obiektywistów. W obu wypadkach chodzi tu o nieumiejętność słuchania, o naruszenie przynależności (*Zugehörigkeit*), która jest elementarnym warunkiem (i przejawem) dialogu.

8. Język. „*Nie ma takiej rzeczy, której dzięki językowi nie można by udostępnić słuchaniu*” — mówi Gadamer w zakończeniu *Prawdy i metody* (1972, 438). Wymaga to od nas zreferowania jego poglądów na język, co znacznie przekracza możliwości tego wprowadzenia. Powiemy zatem tylko o kilku wybranych zagadnieniach. Najważniejszą i „najodważniejszą” tezą Gadamera jest odrzucenie znakowych, instrumentalnych teorii języka, rozpowszechnionych współcześnie, w dobie semiotyki i strukturalizmów. W tym uznawaniu języka za żywioł przekraczający ludzką skończoność, Gadamer spotyka się ze strukturalistami („język mówi nami”), jednak ta zgodność wypływa z zupełnie innych przesłanek. W odróżnieniu od strukturalistów, opierających się na formalistycznym de Saussure’a¹⁵, źródłem poglądów filozofa z Heidelbergu jest heideggerowska koncepcja języka jako *domu bycia*. To język prowadzi rozmowę z człowiekiem:

„*Język mówi. Człowiek mówi tylko wtedy, gdy język mu odpowie.*” (Heidegger 1971, 149—155).

„*Język nie jest ludzką własnością, ale konstituuje człowieczeństwo.*” (Gadamer 1975, 401).

„*Jak człowiek mógłby wynaleźć moc, która go przenika i czyni człowiekiem?*” (Heidegger 1959, 156).

Obaj hermeneuci twierdzą, że to właśnie językowi (a nie czystej świadomości) człowiek zawdzięcza swą uprzywilejowaną pozycję wśród stworzeń.¹⁶ Zaczniemy od tego, że Gadamer,

wyraźnie nawiązując do antropologii filozoficznej Maxa Schele-
ra, Arnolda Gehlena i Helmuta Plessnera (Plessner 1988, por. też Gadamer 1975, przyp. 74 do s. 402), rozróżnia dwie sfery: świat (*Welt*) i środowisko (*Umwelt*). Wszystkie stworzenia mają środowisko¹⁷, ale tylko człowiek ma świat. Co to znaczy „mieć świat”, pyta dalej Gadamer. Oznacza to „*być na tyle wolnym wobec tego, co z niego pochodzi, by móc przedstawiać sobie go takim, jakim jest*”. (402). Człowieka, w odróżnieniu od zwierząt, cechuje wolność od środowiska (*Umweltfreiheit*). Tą wolność człowiek zawdzięcza językowi, i wyraża ją w języku. Jej symbolicznym wyrazem jest zdolność nadawania rzeczom imion, którą obdarzono biblijnego Adama (tamże). W tę koncepcję języka jako źródła człowieczeństwa Gadamer włącza też własną, pozytywną interpretację mitu o wieży Babel. Widzi w nim nie karę i zubożenie, a wzbogacenie ludzkiego świata, w którym człowiek uzyskuje wolność nazywania jednej rzeczy na wiele sposobów. Nie wszystkie te określenia są dokładne, ale wszystkie stosowne.¹⁸ Człowiek może używać różnych określeń rzeczy zarówno w języku własnym, jak i w języku obcym. Całkiem bezinteresownie może się nauczyć zupełnie obcego języka. Gadamer sądzi, że ta wolność w nazywaniu nie występuje w języku zwierząt, nazywanym tak zresztą, jak mówi „*tylko per equivocationem*” (403). Zwierzęta mogą się nawzajem porozumiewać, ale tylko człowiek mówi, rozmawia, a jego mowa ma strukturę dialektyczną, strukturę pytania i odpowiedzi. Jak zauważył już Arystoteles, język zwierząt ma na celu wywołanie sztywno określonych reakcji, nie ma w nim możliwości porozumiewania się co do określonych stanów rzeczowych, „*obiektywnych sytuacji, z których składa się świat*” (tamże)¹⁹. Tak więc człowiek ma świat, ponieważ język wyposaża go w dystans, konieczny do jego urządzenia, do zbudowania kultury. To dzięki językowi, a ściślej dzięki językowości rozumienia, ścisłemu powiązaniu języka i poznania, powstaje system kulturowych odpowiedników natury, „*natura akulturowana*”, przyswojona, zawierająca wszystko, co człowiekowi potrzebne do życia. Dzięki językowi człowiek przekształca swoje środowisko w świat.

Wszelkie rozumienie, twierdzi Gadamer, ma strukturę założeniową, uwarunkowaną przez oddziaływanie dziejów. Ta struktura daje o sobie znać w języku, którego używamy. Język odzwierciedla nasze przesady, jest wiernym „zwierciadłem bytu”. Związek, jaki wiąże człowieka z językiem, przypomina jego związek z dziejami: to człowiek do nich należy nie zaś one do człowieka. Podobnie jak nikt nie wybiera sobie historii, tak też nikt nie wybiera sobie języka ojczystego. Oba fakty są zastane i determinują naszą teraźniejszość. Można porzucić swój język, ale nie można uciec przed pamięcią, którą on stanowi. Dalej, podobnie jak sens zdarzeń historycznych wykracza poza intencję uczestniczących w nich ludzi, tak samo sens wypowiedzianych przez człowieka słów wykracza poza jego *mens auctoris* (mówiliśmy o tym przy okazji gadamerowskiej krytyki Schleiermachersa). Tak samo, jak ludzka wiedza przekracza samowiedzę (Heidegger), tak też działanie słowa przekracza jego pojmowanie.²⁰ Mówiący nie jest w stanie ograniczyć wypowiedzanego przez siebie znaczenia, bowiem każde wypowiedziane słowo w pewien sposób autonomizuje się wobec niego, trafiając w kontekst, w którym nadawca nie może już nad nim w ogóle zapanować. Tę cechę języka Gadamer nazywa okazjonalnością i dodaje, że owa okazjonalność jest związana z faktem, iż każde słowo łączy się z całością języka, który stanowi *singulare tantum*, jedność w wielości:

„*Każde słowo rezonuje z całością języka, do którego należy i objawia całość światopoglądu, który je ożywia. Jako rezultat chwili, każde słowo przynosi zatem ze sobą niewypowiedziane, na które odpowiada i któremu zarazem rzuca wyzwanie. Okazjonalność ludzkiej mowy nie jest przejściową niedoskonałością jej ekspresji, ale logicznym wyrazem żywej wirtualności mowy, która wprowadza do gry całość znaczenia, nie mogą zarazem w całości go wypowiedzieć. Cała ludzka mowa jest w tym sensie skończona, że jest w niej nagromadzona nieskończoność znaczenia, które ma zostać wyjaśnione i wyłożone.*” (Gadamer 1975, 415—416).

Podobnie jak nikt nie może twierdzić, że jego naród należy do niego, albo że historia jest jego własnością, tak samo żaden pojedynczy człowiek nie może tego powiedzieć o języku. To my należymy do niego, i czynimy to uczestnicząc w nim. Gadamer silnie podkreśla ów ponadindywidualny charakter języka: „*My jesteśmy tymi, którzy mówią, żaden z nas, a jednak wszyscy*” (*Sprache und Verstehen*, Gadamer 1977, 106). Uznanie tego faktu prowadzi do przybrania wobec języka postawy przynależności (*Zugehörigkeit*), postawy, która czyni zadość sposobowi, w jaki człowiek jest z mową związany. Zrozumienie obcego tekstu jest możliwe dlatego, że ów tekst należy do języka, do którego możemy należeć także i my. Gadamer nie sugeruje tu bynajmniej, że przynależność dokonuje się tylko w obrębie konkretnego języka narodowego. Mówiąc o języku, ma na myśli nie tyle konkretny język etniczny, ile język w sensie ogólnym (metafizycznym?), a także samą „językowość”, to znaczy „*założeniowy i mediatyzujący charakter języka w ogóle*” (Bronk, 288), umożliwiający i tworzący rozumienie.

Gadamer twierdzi, że u podstaw teorii pojmujących język jako znak, leży to samo fałszywe założenie, na którym jest ufundowana krytykowana przez niego metoda naukowa: założenie o nieskończoności człowieka, antropocentryzm, naiwne przeświadczenie o tym, iż świat jest narzędziem ludzkiej subiektywności. Tymczasem tak samo jak *Lebenswelt*, świat życia, wyłonił z siebie świat nauki²¹, tak samo żywy język wyłonił z siebie naukowe języki sztuczne, dążące do jednoznaczności. Podobno już od czasów twierdzenia K. Goedla wiadomo, że żadnego zdania o jednoznacznym sensie nie można sformułować bez odwoływania się do języka potocznego, którego sens nie jest już jednoznaczny. Potoczne wyobrażenia o świecie i języku nauki całkowicie ignorują ten fakt. Zapomnienie o języku (*Sprachvergesenheit*), będącym prawdziwym podmiotem ludzkiego świata, jest odpowiednikiem zapomnienia o bycie (*Seinvergessenheit*), które Heidegger rozpoznał w dziejach nowożytnej myśli europejskiej (Gadamer 1972, 383, 410). Akceptując tezę Husserla o pierwotności *Lebenswelt*, Gadamer (za Heideggerem) wykazał, że istnieje instancja przekraczająca świadomość intencjonalną, dotąd uważaną przez fenomenologów za absolutny punkt oparcia. Sugeruje, że język przekracza świadomość, że jest on warunkiem świadomości wszelkich przedmiotów, warunkiem wszelkiego uprzedmiotowienia i warunkiem prawdy. Sam język nie może być nigdy naprawdę niczym przedmiotem, nie można go skutecznie uprzedmiotowić, ponieważ obejmuje on „*wszystko, co kiedykolwiek może się stać przedmiotem*” (Gadamer 1975, 365), a nawet to, czego uprzedmiotowić nie można. Tylko dzięki językowi rzeczy mogą zacząć znaczyć, wyodrębnić się z tła, dać o sobie znać i zostać zrozumiane. Ze względu na naturę języka, który, aby odsłonić zawsze musi coś zakryć, rzeczy ujawniają się w nim tylko w pewnym aspekcie, *jako* coś. Tę związaną z językiem aspektowość poznania Gadamer nazywa *Als-Struktur*. Ujawnia się w niej dziejowy wymiar prawdy, której człowiek, nie mogący oderwać się od swego historycznego uwarunkowania, nigdy nie może poznać ani „w całości”, ani „ostatecznie”.

Husserlowskie badania nad *Lebenswelt* Gadamer zastępuje badaniami nad światem ukonstytuowanym językowo (*sprachverfasst*). „*Pierwotny ludzki charakter języka oznacza równocześnie pierwotnie językowy charakter ludzkiego bycia-w-swiecie*” — pisze (401). Poznać to „*ująć językowo*”. Nie oznacza to bynajmniej zawsze efektywnej werbalizacji, ujęcia w słowa²², ale dążenie do niej, otwartość na ujęcie językowe. Językowość zaczyna pokrywać się z zakresem poznawalności, tak jak język z zakresem świata z jednej strony, i ludzkiego rozumu (*Vernunft*) z drugiej. W ten sposób pojawia się najszerza z Gadamerowskich definicji języka: „*Sein, des verstanden werden kann, ist Sprache*”²³ (Gadamer 1972, 450), jest nim wszystko, cokolwiek może zostać zrozumiane. Gadamer bynajmniej nie stwierdza tu uniwersalnej poznawalności bytu, ale raczej deklaruje hermeneutyczną dążność do poznania wszystkiego, co jest tylko możliwe²⁴. Język, o którym się tu mówi, niekoniecznie oznacza rezerwuariat gotowych elementów („całość złożoną ze słów, zdań, pojęć, punktów widzenia i opinii”), ale raczej wspomnianą otwartość bytu na

ujęcie językowe („*język jest słowem, którego virtualność otwiera się w nieskończoności rozmowy, nieskończonej wolności tego, by wypowiedzieć i dać się wypowiedzieć*”, Gadamer 1975, 496), dążenie do bycia nazwanym.²⁵ W swej definicji Gadamer zrównuje byt i język, byt staje się samoodślaniającą się mową (*sich darstellt*).

Jednym z zarzutów pod adresem Gadamerowskiej koncepcji języka (w dużej mierze wynikającym z nieporozumienia), bywa czasem teza o zasadniczej „niewysławialności” rzeczywistości, o przepaści pomiędzy słowem i bytem. Filozof odpowiada na nią w dodatku do *Prawdy i metody* (1975), że „całkowite zrozumienie i adekwatne wyrażenie” są to przypadki graniczne, do których cały czas dążymy, z rzadka tylko je osiągając (493). Nie znaczy to jednak, by należało zaniechać wysiłków i pogryźć się w milczeniu. Gadamer jest przekonany o uniwersalności języka i możliwości rozumienia, która otwiera się dzięki niemu: „*Możemy wszystko wyrażać słowami i możemy próbować porozumieć się co do wszystkiego*”. (493) Filozofowie różnią się bardzo w poglądach na tę kwestię, a za ich kontrowersją kryją się dwa odmienne sposoby rozumienia i korzystania z języka. Pierwszy z nich dąży do uściślenia go, „*neutralizacji jego poznawczej aktywności*”²⁶ (jak pisze Andrzej Bronk, porównując filozofię analityczną i hermeneutykę, 1988, 289), podczas gdy drugi dąży do maksymalnego wykorzystania tej jego mocy. Immanentna metaforyczność języka²⁷, ciągły ruch znaczeń, który się w nim odbywa, nie jest przez hermeneutykę rozpoznawany jako ograniczenie (podobnie jak czas), lecz źródło poznawczych możliwości: „*musimy uznać, że przesąd obcy duchowi języka tę teorię, które przenośne użycie słowa sprowadza do użycia niewłaściwego*” (Gadamer 1975, 391). Tę zasadniczą różnicę pomiędzy wspomnianymi filozofiami można podsumować anegdotycznym zestawieniem wypowiedzi Ludwika Wittgensteina i Hansa-Georga Gadamera:

„*O czym nie można mówić o tym trzeba milczeć*”. (*Tractatus logico-philosophicus*, §7)

„*Albowiem wszystko, co ludzkie, powinniśmy dać sobie powiedzieć*”. (Gadamer 1979b, 56)

Język istotnie wyznacza zasięg ludzkiego świata, ale ponieważ człowiek, w odróżnieniu od zwierząt, jest wolny w swoim mówieniu, także przy pomocy języka może się z językowego więzienia wyzwolić. W hermeneutycznej wizji języka nie istnieje sztywne powiązanie rzeczy i jej nazwy. Język odzwierciedla byt, ale ponieważ świat nie jest gotowy, także i język nie może być systemem zamkniętym. Tylko sztucznie ustanowione znaki mogą być wprowadzane i porządkowane w sposób wykluczający dwuznaczność (Gadamer 1979b, 104). Wspominaliśmy o tezie, którą Gadamer zawdzięcza Mikołajowi z Kuzy, iż jedną i tę samą rzecz można nazwać na wiele rozmaitych sposobów, zarówno w obrębie jednego języka, jak i w językach obcych, i wszystkie te nazwy będą stosowane, chociaż nie zawsze dokładnie. „*Każdy język, pomimo różnic pomiędzy językami, może wypowiedzieć wszystko, co zechce*” — pisze Gadamer (1975, 363). Nadzieja na wyrwanie się z więzienia języka wiąże się z jego skierowaniem ku rzeczywistości (*Sachlichkeit*), z faktem, iż „*jakkolwiek każdy z nas ma odmienny język, możemy rozumieć się nawzajem ponad granicami narodowości, narodów i czasów. A zatem rzeczy, o których mówimy, przedstawiają się nam gdy o nich mówimy, jako coś wspólnego*”. (Gadamer 1979b, 45)

Te „rzeczy”, stanowiące temat tekstów i rozmów pomiędzy tekstami i czytelnikami, nie są jednak nigdy dostępne w postaci „czystej”, pozajęzykowej²⁸. Występują jako reprezentacje, w postaci dzieł i rozumienia ich przez odbiorców. Reprezentacja zaś należy do bytu rzeczy reprezentowanej — ta podstawowa Gadamerowska teza pozwala zażegnać niebezpieczeństwo dysproporcji, której doświadczają koncepcje posługujące się platońską teorią *mimesis*, pojętej jako słabnące emanacje archetypu. Wbrew Platonowi Gadamer twierdzi, że Fraobraz udostępnia się nam tylko w swym obrazie, dochodzi do głosu tylko dzięki swej reprezentacji.

Jakie praktyczne konsekwencje ma ta teza dla myślenia o związku języka i rzeczywistości? W posthumbołtowskiej trady-

cji relatywizmu językowego²⁹ i poza nią zdarzało się, że porównywano ze sobą językowy obraz rzeczy i rzecz samą, na przykład językowy obraz świata Eskimosów czy Arabów (słynnych kilkadziesiąt określeń śniegu u Eskimosów czy Księżycu u arabskich koczowników) z rzekomym światem-w-sobie (to jest śniegiem-w-sobie i takimż samym księżycem z europejskich wyobrażeń o „naturze”).

Gadamer twierdzi, że porównanie takie jest niedopuszczalne właśnie z powodu radykalnej językowości poznania (jest to więc paradoksalna radykalizacja tezy Humboldta). Można ze sobą porównywać **wyłącznie dwa językowe obrazy świata**, dwa fenomeny, europejski, z jednym księżycem, i pustynny, z kilkudziesięcioma. Nie istnieje żaden absolutny punkt widzenia, pozwalający rozstrzygnąć, kto w tym sporze jest bliższy „księżycu w sobie” lub takiegoż śniegu. Zarówno w tej, jak i w innych kwestiach jesteśmy skazani na porozumienie z ludźmi myślącymi inaczej. Hermeneutyka umacnia świadomość tego faktu, dla przeciętnego człowieka wciąż trudnego do zaakceptowania (jest to w jakiejś mierze konsekwencja „postawy naturalnej” [*naturliche Einstellung*], o której pisał Husserl)³⁰ i kształci umiejętność konstruowania radzenia sobie z nią. Z góry trzeba przyjąć, że rozmówca może mieć częściową, a nawet całkowitą rację: „*Jest to jedyny rodzaj uczciwości, którego można i należy oczekiwać od profesora uniwersytetu*”. (Gadamer 1972b, za: Bronk, 85). Bojąc się uczynić to założenie, sami sobie odbieramy „zdolność do rozmowy”. Relatywizacja, dystans do siebie, niezbędny, aby poznać innego, nie ma nic wspólnego z relatywizmem. Rozmowa z innym nie musi polegać na wyrzeczeniu się własnej prawdy (o ile jesteśmy w niej naprawdę zadowoleni), może ją natomiast wzbogacić. Najważniejsza jest tu wiara w samą możliwość porozumienia. Wierząc w nie hermeneutyka protestuje przeciwko relatywistycznej interpretacji Humboldtowskich światów językowych, pojętych na kształt odosobnionych monad, praktycznie pozbawionych możliwości kontaktu. Tezę Humboldta o różnicy pomiędzy światami językowymi filozof z Heidelbergu stara się połączyć ze wspomnianą już tezą Mikołaja z Kuzy o jednej prawdzie, wyrażającej się poprzez wielość języków i myśli. **W rezultacie stwierdza, że każdy ludzki świat jest ukonstytuowany językowo, bynajmniej nie będąc przez ów język zdeterminowany, ani przypisany do jego formy.** Nie ma „rzeczy” zastrzeżonych dla jednego określonego języka, dających się wyrazić tylko w górnej niemieckiej czy średnio-wiecznej japońszczyźnie. Całkowita nieprzekładalność, podobnie jak przekład doskonały i absolutne porozumienie, są sytuacjami granicznymi. W przekładzie nie przenosi się słów, ale ich znaczenie, znaczenia zaś żadne słowa wyczerpać nie mogą. Wszystkie języki w naturalny sposób przenikają się i otwierają, tak samo jak otwiera się i poszerza horyzont człowieka, uczącego się obcego języka. Szczególną sytuacją jest spotkanie się dwóch języków w dobrym literackim przekładzie. Nie następuje wówczas wymieszanie się czystych form lingwistycznych (jakis *Pidgin-English*); ale efektywne połączenie światów, prawdziwe stopienie horyzontów: idiolektowi jednego języka wychodzi naprzeciw idiolekt drugiego, zaś obie te formy wspólnie kierują się ku jednej i tej samej treści, ku wspólnej „rzeczy”. Gadamer radykalnie przeciwstawia się charakterystycznemu dla nurtu humboldtowskiego wynoszeniu formy ponad treść. Język nie żyje własnym życiem niezależnym od świata, który dochodzi w nim do głosu.

„*Jeśli każdy język reprezentuje określony pogląd na świat, czyni to nie dlatego, że jest określonym typem języka (jak widzą to filolodzy), ale ze względu na to, co się w tym języku mówi i przekazuje*”. (Gadamer 1975, 400)

I dalej jedno z najważniejszych zdań w *Prawdzie i metodzie*:

„*Nie tylko świat jest światem o tyle, o ile staje się w języku, ale także język językiem tylko w takiej mierze, w jakiej świat się w nim przedstawia*” (tamże, 401).

Zadaniem świadomości hermeneutycznej jest utrzymywać stały przepływ pomiędzy światem, językiem i człowiekiem. W obrębie żywej mowy, która respektuje ów metaforyczny, zdarzeniowy charakter języka. Droga ta jest w obie strony otwarta. Z faktu,

iż język nieskończenie przekracza każde użycie, do którego się go przypisze i każdą treść do której się go odnosi, Humboldt wnioskował o formalnej istocie języka.³¹ Dla Gadamera z faktu tej podstawowej metaforyczności wypływa wniosek całkowicie odmienny: „*Świadomości, która jest zawsze świadomością czegoś [jakiegoś przedmiotu, tj. świadomością intencjonalną], nie można utożsamiać z językiem, który będąc horyzontem wszystkiego cokolwiek może w ogóle być przedmiotem, wyprzedza ją esencjalnie*”. (Weisheimer 247)

Językowe doświadczenie świata ma charakter absolutny, obejmuje zarówno wszystko to, co można uczynić przedmiotem, jak i to czego uprzedmiotowić nie można. Wynika z tego, że obiektywizacja, i jedna z jej odmian jaką jest formalizm lingwistyczny, oddzielający treść mowy od jej formy, nie mogą być uważane za odpowiedni tryb poznawania języka. „*Słowo oznacza coś, czym nie jest, ale jeżeli w poszukiwaniu istoty słowa, oddzielimy od niego jego znaczenie, słowo przestanie być słowem. Język istnieje tylko w relacji*”. (Gadamer 1975, 432) Palmer podsumowuje ów zakaz obiektywizacji języka: czynić język przedmiotem, narzędziem ludzkiej subiektywności, to „*poznać ogonowi merdać psem*” (Palmer 1969, 204). W ten sposób dochodzimy do Gadamerowskiego postulatu nieuprzedmiotowiającego badania języka, który jest najbardziej sobą wówczas, „*gdy występuje jako czysty actus exercitus³², to jest kiedy sam roztopia się i zanika w przekazywaniu tego, co powiedziane*” (Gadamer 1979b, 76). „*Język w ogóle nie jest instrumentem, nie jest narzędziem. Narzędzie jest bowiem — z istoty — czymś czego użycie można opanować. Narzędzie możemy wziąć do ręki i odłożyć, gdy już spełnia swe zadanie... Świadomość nigdy nie stoi naprzeciw świata, sięgając — w stanie jakby be językowym — po narzędzie porozumienia. We wszelkiej naszej wiedzy o nas samych i o świadomości jesteśmy już raczej ogarnięci przez język, przez nasz własny język. Wychowujemy się, poznajemy świat, poznajemy ludzi i w końcu poznajemy nas samych ucząc się mówić. Nauka mówienia nie polega na zaznajamianiu się z użyciem gotowego już narzędzia w celu oznaczania swego i znanego nam już świata. Nauka mówienia to oswajanie i poznawanie świata samego i świata takiego, jakim go napotykamy*” (tamże, 50).

Jak powiada Tomasz z Akwinu, którego poglądy znacznie zaważyły na koncepcji Gadamera, słowo urzeczywistnia się w wypowiedzeniu. Oznacza to, iż „istota” języka ujawnia się nie w nazwie (tworzenie pojęć według arystotelesowskiego schematu abstrakcji, jak sądziła tradycja arystotelesowska), ani na poziomie zdania (jak sądziła tradycja stoicka), ale w rozmowie, w dyskursie, w dialogu, w którym mówi nie tylko człowiek, ale i same rzeczy. Tworzenie pojęć nie odbywa się, zdaniem Gadamera w aktach zreflektowanych, rządzących się zasadami logiki, ale zasadą metafory (Gadamer 1975, 389nn). Przenośne użycie słowa nie powstaje wskutek planowego postępowania podmiotu (np. postępowania za arystotelesowskim schematem abstrakcji), ale wskutek nowego doświadczenia. Tworzenie pojęć nie zawsze liczących się z porządkiem bytowym,³³ jest odzwierciedleniem tego doświadczenia i zarazem w nim uczestniczy. Hermeneutyka pojmuje język głównie w owym aspekcie wydarzenia, stawiania się bytu (*Seinsvorgang*). Dobieranie słów w interpretacji nie odzwierciedla wcześniejszych przedjęzykowych doświadczeń, lecz współtworzy rozumienie.³⁴ Reprezentacja należy do rzeczy reprezentowanej.

9. „Metoda” i „prawda”. Z faktu, iż rzeczywistą naturą języka jest zdarzenie, objawiające się w akcie mówienia, w rozmowie, wynika konieczność nietematycznego do niego podejścia. Podobnie jak normy nauk przyrodniczych nie stanowią normy obiektywności dla świata życia codziennego, tak samo obiektywizujące, tematyzujące podejście tych nauk nie przystaje do badania egzystencjalnej sfery, która ponieważ je wyprzedza. Takie dziedziny jak bycie, język i dzieje nie poddają się tematyzacji; jej próby niszczą w nich przysługujący im dziejowy, „kulturowy” wymiar. Gadamer twierdzi, że takie wrażliwe na obiektywizację zjawiska istnieją szczególnie w języku: „*przekleństwa czy błogosławieństwa, zwiastowanie zbawienia z jakiejś tradycji*

religijnej, a także rozkaz czy skarga" (Gadamer 1979b, 113) — wszystkie one giną przy próbach tematyzowania. Bronk pisze, iż pomiędzy poznaniem przedmiotowym i nieuprzedmiotowiającym istnieje zupełny przedział: „*Akt świadomości, doświadczenia pewnej rzeczywistości in actu exercito, a więc nietematycznie i w sposób niezreflektowany, nie da się przekształcić in actu signatus bez istotnego zubożenia i zakrycia tego, co już poznane in actu exercito*”. (Bronk 1988, 186). Nieprzedmiotowy język filozofii, poezji, eseistyki przyczynia się do poznania w nie mniejszym stopniu niż przedmiotowy, a może dotrzeć do tych rejonów, do których tamten z reguły nie przenika. Warto tu zacytować również opinię Jeana Grondina (1982, VII), że pod pojęciem tytułowej gadamerowskiej „metody” kryje się sugestia nauk przyrodniczych, posługujących się poznaniem uprzedmiotowiającym, badających prawdę poszczególnych bytów (*das Seiende*). Natomiast „prawda”, w terminologii Heideggera „prawda bycia” (*das Sein*), szczególnie wrażliwy „przedmiot” badania, przypadłaby w udziale humanistyce, z jej koncepcją dialogowego, nieuprzedmiotowiającego poznawania świata. Grondin sugeruje tym samym, iż „*rozdzielenie pomiędzy prawdą i metodą (...) jest w gruncie rzeczy innym sformułowaniem ontologicznej różnicy pomiędzy byciem i byciem, dopiero co odkrytej przez Heideggera*” (tamże). Różnicę tę można sformułować następująco: o ile „metodzie” chodzi o ustalenie sposobu na rzecz (prawdy o rzeczy), „prawdzie” idzie o zrozumienie samej rzeczy i jej prawdy. Już na samym wstępie *Prawdy i metody* Gadamer zastrzega się, iż nie przyszedłoby mu nawet do głowy kwestionować znaczenia metody w nauce. Byłoby to nie tylko śmieszne, ale przede wszystkim daremne. Metodyczna praca była i będzie podstawą nauk, także humanistycznych, które wszakże nie powinny na niej poprzestawać, lecz aspirować do myślenia krytycznego, które bada własne podstawy, podążając za kantowskim pytaniem, jak w ogóle możliwe jest rozumienie (Gadamer 1975, XVIII). Krytyka gadamerowska zwraca się nie tyle przeciwko konkretnej metodzie naukowej, ile przeciw absolutyzacji podejścia metodycznego, czynieniu zeń jedynej drogi do prawdy, i pomijaniu wszystkiego, co wymyka się uprzedmiotowieniu. Tymczasem, jak pisze Jacek Trznadel, kultura tym się różni od polityki, że musi być w niej dążność do całej prawdy, „*bo inaczej każda kultura choruje*” (Trznadel 1990, 67). Nie zaszkodzi wspomnieć (mówi o tym Joel Weinsheimer, 1986, 63–64), iż w ciągu trzydziestu lat, które minęły od ukazania się *Wahrheit und Methode*, nauka wykonała pełny obrót, od monopolu na prawdę przechodząc do abstrahowania od prawdy, wyrzeczenia się wszelkich do niej roszczeń. Stało się tak nie dlatego, iż prawdę odkryto gdzieś poza nauką, ale dlatego że okazało się, że same nauki przyrodnicze nie spełniają owych ścisłych warunków, w których miała pojawiać się zakładana przez nią prawda (tamże). „*Rzeczywistość to sprawa mistyki*” — pisał w latach siedemdziesiątych antropolog, jeden z przedstawicieli metody (Kuper 1967 [1973], 269). Trudno oprzeć się wrażeniu, że tego rodzaju wolta miała już kiedyś miała miejsce w historii nauki. Józef Czapski pisze o niej (za Rozanowem) następująco: „*Pozytywizm (...), od skromnego przyznania, że cały świat nie jest dla nas poznawalny, przeszedł do brutalnej negacji wszystkiego, czego nie możemy poznać*”. (Czapski 1990, 308)

Dość podobne skutki wynikają zarówno z naukowego monopolu na prawdę, jak i z wyrzeczenia się do niej wszelkich roszczeń: istotne ludzkie pytania pozostają bez odpowiedzi, antropologia zajmuje się wszystkim, oprócz tego kim jest człowiek, odsyłając to pytanie do innych „wyspecjalizowanych instytucji” (kolejnych „ekspertów” w obrębie kościołów, instytucji światopoglądowych etc.). W przewadze rozumu teoretycznego nad praktycznym (*wiedza ekspertów wypiera bowiem mądrość życiową*), wyrażającej się w lekceważeniu najważniejszych ludzkich pytań, w redukowaniu wiedzy do czystej informacji i odrzucaniu mądrości, Gadamer widzi największe współczesne zagrożenie ludzkiej wolności i zadowolenia, zdanego na łaskę i niełaskę fachowców. Rozum teoretyczny ma do siebie to, że chętnie wspomaga realizację celów, nie czyniąc między nimi rozróżnień (relatywizm!). Abstrahując od wartości, obłudnie wyrzekając się rosz-

czeń do prawdy, pozostawia on człowieka na pastwę irracjonalizmu, czy lepiej: antyintelektualizmu, który w postaci „falszowej świadomości”, rozmaitych namiastek zadowolenia (superalienacja), coraz mocniej daje o sobie znać we współczesnym świecie.

Bronk zauważa, że w zapowiadanej już od samego tytułu krytyce „metody”, Gadamerowi nie tyle chodzi o jakąś konkretną metodę naukową, ile o „*zawężenie pojęcia poznania do poznania metodycznego, metody naukowej do metody przyrodniczo-naukowej, teorii naukowej do konstruującego manipulowania przyrodą*” (Bronk 66). Występuje przeciw nauce na usługach techniki, takiej, jaką w swych pracach krytykował Heidegger, i sądzi, że prawdziwym kryterium odróżniającym nauki humanistyczne od przyrodniczych jest ich stosunek do świata, nieuświadomiane cele poznawcze leżące u ich podstaw (Gadamer 1975, XVII). Krytykowana przez Gadamera „metoda” wywodzi się z poczucia życia wśród przedmiotów, do których się nie należy (Weinsheimer 1986, 4); pierwotnie powołana do zwalczania alienacji, przez swoje uprzedmiotowiające procedury jeszcze bardziej ją umacnia. Toteż humanistyka, po wykonaniu swej wstępnej metodycznej pracy (w etnologii jest nią zebranie materiału i jego wstępne podsumowanie, a więc zakres tradycyjnie pojmowanej „etnografii”), powinna zadbać o przywrócenie zakłóconego porozumienia pomiędzy światem i człowiekiem. Nie można zwalczać alienacji usuwając z obszaru badania tego, kto jest wyobcowany. Dlatego właśnie nie usunie jej poznanie uprzedmiotowiające z jego ideałem obiektywizmu, polegającego na usunięciu podmiotu z jego własnego świata.

W Gadamerowskim stwierdzeniu osobliwości humanistyki kryje się coś innego, niż to, co zazwyczaj mamy na myśli, zaliczając ją do *artes*. Nie ma w tym żadnego samoograniczenia, ale raczej coś z prowokacji: „*Prawda, którą ogłasza nam nauka jest spokrewniona z określoną postawą wobec świata i nie może sobie rościć pretencji do bycia całą prawdą*”. (Gadamer 1975, 407) To, co jest naukowe w humanistyce, pochodzi z innego źródła niż metodologia nauki (tamże, 9). „*Chodzi o odkrycie doświadczenia prawdy, która przekracza sferę kontroli metodologii naukowej, wszędzie gdziekolwiek można je znaleźć (...). Dlatego też humanistyka ma wiele wspólnego z doświadczeniem, które leży poza nauką: z doświadczeniem filozofii, sztuki i samej historii. One wszystkie są takim rodzajem doświadczenia, w którym daje o sobie znać prawda, której nie można uchwycić w sposób właściwy dla naukowej metodologii*”. (Tamże, XII)³⁵

Gadamer przystępuje do poszukiwań doświadczenia tej prawdy w trzech kolejnych sferach: w estetyce, w dziejach i w języku. Krok po kroku pokazuje jak nieskuteczne są w nich podejścia uprzedmiotowiające. Prawda tych dziedzin może się ujawnić tylko przy zmianie klasycznej sytuacji epistemologicznej, gdy zniknie absolutny punkt widzenia świadomości, i gdy, w ślad za nim zostaną dopuszczone do głosu „same rzeczy”.³⁶ W świecie ludzkim nie istnieje żaden absolutny interpretator, każdy jest nieodłącznie związany z pewną perspektywą (Gadamer w odpowiedzi Bettiemu, 1975, 464). „Musimy wybierać pomiędzy wiedzą absolutną i hermeneutyką” — pisze Ricoeur (1989, 289). Musimy wybierać pomiędzy metodycznym wyobcowaniem i zadowoleniem w prawdzie, a raczej nie kończącym się nigdy odzyskiwaniem tego zadowolenia.

10. Wnioski dla etnologa:

1° Modelem działania etnologa powinno być hermeneutyczne pojęcie przekładu. W przekładzie przenoszone jest znaczenie, nie zaś dosłowne brzmienie słów. Zrozumieć język jakiejś tradycji to zrozumieć rzecz, o którą w nim chodzi, a nie samą formalną postać języka (temat, a nie tylko remat). Jak mówił cytowany przez Gadamera Luter, kto nie zna rzeczy, nie wysnuje sensu ze słów. Dla etnologa jest to przestroga: trzeba nie tylko nauczyć się mówić po np. tybetańsku, ale przede wszystkim nauczyć się słuchać Tybetańczyków.

2° Rzeczy, o których mówi się w poszczególnych tekstach tradycji, nie są tu rozumiane jako przedmioty czystej świadomości, jak pojmowała je fenomenologia husserlowska, ale są dane językowo, pojawiają się w postaci językowej, a co najmniej dają

do ujęcia językowego. Oznacza to konieczność uważnego badania języka, jego metaforyki. Heidegger powiada, że metaforyka istnieje jedynie wewnątrz granic metafizyki, toteż badanie metafory może nas najlepiej do tej metafizyki doprowadzić. Henri Corbin (1958) analizując w *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* mit o Chidrze, tajemniczym nauczycielu ezoteryki, występującym w tradycji trzech wielkich religii, w pewnej chwili pyta: „*Jakiemu stanowi świadomości odpowiada zostanie uczniem Chidra*”. Zarówno samo to pytanie, jak i sposób, w jaki udzielono na nie odpowiedzi, stanowi wzór analizy fenomenologicznej. Jego hermeneutycznym odpowiednikiem jest pytanie o „rzecz” (*Sache*), o którą chodzi w tekście mitu. Jej znajomość jest, jak mówiliśmy, warunkiem rozumienia owego tekstu i warunkiem efektywnego przekładu.

3° Postulowane przez hermeneutów badanie języka nigdy nie może mieć charakteru czysto formalnego, nie może odrywać formy języka od wyrażanej przezeń treści. Także przekładu kulturowego nie wolno pojmować w sposób formalistyczny. Niezależnie od pożytku szczegółowych studiów nad pojedynczymi słowami, budowanie „słownika” kategorii kulturowych może być w takim przekładzie tylko czynnością przygotowawczą i pomocniczą. Zdaniem Gadamera, znaczenia słów nie da się ograniczyć do nawet najbardziej rozbudowanego słownikowego wyjaśnienia, miejsce języka jest bowiem w mówieniu, w ciągłym przekraczaniu raz wypowiedzianego znaczenia, kiedy to słowa szukają rzeczy, wciąż nie mogąc adekwatnie jej wyrazić. Toteż przekład powinien wychodzić od rekonstrukcji owej rzeczy, a następnie, uwzględniając formalny tryb jej wyrażania w tłumaczonym tekście, przyswajając ją własnemu językowi.

4° Przedmiot w humanistyce nie jest nigdy przedmiotem w sobie, ale jest zawsze przedmiotem intencjonalnym, przedmiotem-dla-kogoś. Gadamer mówi o kulturowej lub znakowej ontologii wszystkich przedmiotów kultury. W badaniu pytamy o ich znaczenie, nie zaś o rzecz-w-sobie, zaś pytanie o znaczenie zakłada zawsze także i nas, jako rozumiejących. Poznać, to utworzyć z przedmiotem, to jest rzeczą, o której mówi się w tekście, podmiotowo-przedmiotową jedność. Rozumienie jest w pierwszym rzędzie porozumieniem się co do tej właśnie rzeczy. W jego rezultacie następuje stopienie horyzontów podmiotu i przedmiotu, interpretacja.

5° Jak ma się takie stanowisko do konfliktu pomiędzy etnografią „*etyczną*” a „*emiczną*”? Wydaje się, że Gadamer, w sposób najwyraźniejszy ze wszystkich humanistów w XX wieku, odrzuca obie te opcje jako uwikłane w złudzenie wiedzy absolutnej (wolnej od przesądów); etnologia „*etyczna*” przypisywała ją z definicji europejskiemu, naukowemu punktowi widzenia, „*emiczna*” miała nadzieję na jej osiągnięcie dzięki procedurom absolutnego uprzedzenia, poprzez opis kultury w kategoriach czystej przedmiotowości. Stanowisko pierwsze spotkało się z wystarczającą krytyką ze strony etnonauki. Jeśli zaś chodzi o stanowisko drugie, hermeneutyka uwybrażała tylko zarzut, który wielokrotnie wysuwano pod adresem różnych odmian *ethnoscience*. „*Aby wyrazić znaczenie tekstu w jego przedmiotowych kategoriach [w jego przedmiotowym kontekście] musimy je przetłumaczyć na nasz własny język*” (Gadamer 1975, 357).

Nie ma poznania wolnego od przesądów, bowiem przesąd jest warunkiem poznania. Zadanie etnologa, który chce być wierny wobec badanych tekstów, nie polega na powstrzymywaniu się od przesądów, ale na umiejętnej pracy z nimi, na rozróżnianiu pomiędzy tradycją dogmatyczną, blokującą poznanie obcości, i tradycją żywą, która je umożliwia. Czyni się tu założenie, że im bardziej autentyczne jest zadoświadczenie we własnej tradycji kulturowej, tym większy dostęp do obcości.

6° Niemożliwe jest poznanie obcości bez uprzedniego założenia jedności natury ludzkiej. Bez niego grozi nam Leibnizowski kosmos monad, odesparowanych od siebie światów językowych (ten częsty w relatywizmie językowym obraz rzeczywistości pochodzi, zdaniem Gadamera, z nieprawidłowej interpretacji też Humboldta). Gadamer zakłada, że: (1) tradycja to cały komunikowany językowo świat, (2) w którym nie ma dwóch horyzontów całkowicie na siebie zamkniętych, (3) ani też nic takiego, czego nie można by udostępnić

poznaniu przy pomocy słuchania języka; (4) natomiast językowość poznania nadaje ludzkiej wiedzy jedność, która jest dużo wcześniej (pod względem logicznym) od wielości języków naturalnych (pozytywna interpretacja mitu o wieży Babel).

7° „Obcość” nie jest tylko u obcego, ale także, a nawet przede wszystkim w tym co własne. Obcość to stan rzeczy własnych, których znaczenie uległo zapomnieniu. Prawdziwą obcością nie jest obcość drugiego, lecz obcość wobec samego siebie. Nierozpoznana, tworzy ona wyobcowanie i uniemożliwia poznawanie drugiego. Obcość drugiego jest nie do przezwyciężenia tylko wówczas, gdy nie jesteśmy naprawdę oswojeni sami ze sobą. W przeciwnym wypadku zawsze istnieje zdolność do rozmowy. Całkowite oswojenie jest sytuacją graniczną, do której ciągle dążymy i którą ciągle tracimy. Warunkiem poznania drugiego jest sprobmatyzowanie własnej oczywistości, które pozwala na odnalezienie we własnym tego, co zostało poruszone przez obcość drugiego. Jeśli nasza własna tradycja jest dla nas oczywista, jeśli nie stawia nam żadnych pytań, to znaczy że została zapomniana, i wcale do niej już nie należymy.

8° Wielkiego rozkłamu pomiędzy kulturą Wschodu i Zachodu nie usunie sama tylko lepsza znajomość np. tybetańskiego, jest on bowiem (jak mówi Weizsäcker o trudnościach w lekturze Platona) „*innego rodzaju*”. Wywołuje go nie tyle luka w naszej wiedzy filologicznej co filozoficznej. O dostępie do obcości nie decydują w decydującym stopniu „czynniki techniczne”, formalne, przedmiotowe (długotrwały pobyt w terenie, filologia, świetni informatorzy), lecz przede wszystkim podmiotowe, sprzyjające poznaniu przesady poznającego podmiotu (Gadamer nazywa je pozytywnymi), samowiedza, gotowość do uświadamiania sobie własnej przesadowości w kontakcie z cudzą, umiejętność kompromisu a także oswojenie z rzeczą obcą, zdolność rozumienia, umiejętność słuchania, „zdolność do rozmowy”. Warunkiem dostępu do obcości jest wstępna relatywizacja własnej tradycji, wyzbycie się przez nią absolutystycznych roszczeń. Sposób poznania wpływa na rzecz poznawaną. Niektórych rzeczy w ogóle się nie zobaczy, o ile nie zrezygnuje się z trybu przesłuchania, nieufności i terenowego śledztwa (zalecane jest tu poznanie nieuprzedmiotowiające, na tyle, na ile jest ono możliwe). Jednocześnie nie wolno bać się własnych przesądów, rzecz w tym, by chcieć je sobie uświadamiać. Etnolog powinien opanować postawę dialektyczną: z jednej strony nie popadać w uniżoność wobec „*tubylczego*” punktu widzenia, z drugiej strony bez przerwy być gotowym do odkrywania własnych przesądów. Nie należy zrównywać się z „*tubylcem*”, wchodzić w jego skórę, ignorując własne dziejowe uwarunkowanie, ale próbować włączyć głos jego tradycji w to, co odpowiada na jego wezwanie w naszej własnej tradycji. Etnograficzne próby ustalenia znaczeń emicznych wyłącznie w kategoriach badanej kultury przypominają schleiermacherskie wysiłki rekonstrukcji początkowego kontekstu niezrozumiałej tradycji historycznej. Tymczasem rozumienie nie polega na rekonstrukcji pierwotnego uwarunkowania, z dogmatem o zawieszeniu własnych przesądów badacza, ale na integracji „*myślowym zapośredniczeniu* [obcości w czasie i przestrzeni] z *teraźniejszym życiem*”. Obcości w czasie i w przestrzeni dotyczy wspólna konkluzja: nie istnieje do nich dostęp bezpośredni, moment przekładu (a więc interwencji „*etycznej*”, wkroczenia własnej przesadowości badacza) pojawia się niezauważalnie w każdej próbie „*podmiotowej rekonstrukcji kultury*”. „*Rozumie się inaczej, o ile w ogóle się rozumie*” (Gadamer). Tak jak śmierć jest ceną zmartwychwstania, tak też niebezpośredniość, dystans, jest warunkiem naszego dostępu do rzeczy dalekich (Weinsheimer 1986, 129). Pokonujemy go przy pomocy aplikacji, od której rozpoczyna się wszelkie prawdziwe rozumienie. **Z obcością w czasie i przestrzeni możemy się skontaktować tylko za pośrednictwem jej roszczeń do prawdy.** Ów obcy świat „*ma (...) nie tylko prawdę w sobie [jako obcy], ale i prawdę dla nas [jako inny]*” (Gadamer 1972). Obiektywizowanie punktu widzenia innego (widoczne np. u Schleiermachera i dobrze znane z powszechnej praktyki etnologicznej) maskuje, zdaniem Gadamera, niechęć do jego prawdy. Inny z definicji nie ma racji — pisze Weinsheimer — gdyby było inaczej, jego prawda dotyczyłaby także i nas (1986,

182). Gadamer twierdzi, że taka samoaplikacja prawdy innego jest elementarnym warunkiem wszelkiego rozumienia, jeśli ma ono rzeczywiście zasługiwać na swoje miano.

11. Etnologia. Projekt etnologii, opierający się na hermeneutycznej inspiracji pojmowałby ją jako (1) naukę o kulturze, rozumianej jako sfera autonomiczna, nie sprowadzalna do żadnego z jej uwarunkowań (historycznych, społecznych, biologicznych, językowych i in.). Etnologia taka (2) miałaby realizować bystroniowski postulat ludoznawstwa jako nauki „o pewnych treściach kulturalnych, a nie o określonych grupach etnicznych” (Bystron 1926, 5). W cytowanej pracy Bystron szczegółowo opisuje owo kryterium treści, ustalając, że mają być to tylko „treści oparte o tradycję bezpośrednią”, tj. wykluczając to, co zapisane. To formalne kryterium odróżniania tradycji pisanej i ustnej odzwierciedlało tradycyjny w etnografii międzywojennej i częściowo także powojennej, sposób różnicowania tradycji wysokiej i niskiej (Redfield 1955, 13–24), elitarnej i ludowej.

Ow podział został po wojnie poddany krytyce. Nadeszła ona z dwóch stron: *po pierwsze*, zarzucono mu europocentryzm, jako że wysoka pozycja pisma odzwierciedlała zaledwie lokalne europejskie poglądy w tej kwestii, o których względności wiedział już Platon (*Kratylos*); *po drugie* oparty na kryterium pisma podział na tradycję małą i wielką, został uchylony przez strukturalistyczne zainteresowania **nieświadomością**, która na powrót łączy kulturę wysoką i niską, prostego Tybetańczyka pozwala zestawić z wykształconym lamą, a polskiego chłopca z jego biskupem. Zacytujmy tu słowa Claude’a Lévi-Straussa, w których widać owo znamienne odwrócenie akcentów: „*Etnolog interesuje się przede wszystkim tym, co nie zapisane, nie dlatego, by ludzi, które bada, nie umiały pisać, ale dlatego, że tego, co go interesuje, ludzie nie zwykli utrzymywać w kamieniu ani na papierze*”. (Lévi-Strauss 1958, 33) Ludzie nie zapisują pewnych rzeczy nie dlatego, że nie umieją pisać (jak można by sądzić po lekturze książek Jacka Goody’ego), ale dlatego, że pewnych rzeczy żadna kultura nie werbalizuje, choćby miały dla niej fundamentalne znaczenie. Właśnie dlatego, że mają one dla niej tak wielkie znaczenie — uzupełnia Lévi-Straussa Louis Dumont — „*Najbardziej podstawowe elementy ideologii pozostają przemilczane (są dane implicite), idee fundamentalne są tak oczywiste i wszechobecne, że nie ma potrzeby ich wyrażania, zasadniczą rolę odgrywa to, co nazywa się tradycją*”. (Dumont 1977, 26)

Podobną myśl wypowiada cytowany już kilkakrotnie Sergiusz Awierincew: „*Mamy podstawy, by przypuszczać, że adepci minionej kultury duchowej rozumieli jej sens, ale było to rozumienie, mówiąc słowami Dostojewskiego, «bez odpowiedzi»*”. A *właśnie ta nie wypowiedziana treść jest bodaj czy nie najintymniejszą własnością kręgu kulturowego, gdyż tylko tego, co najzupełniej oczywiste, nie można objaśniać i tylko to, co niezwykle ważne, strach wymówić*”. (Awierincew 1988, 309)

Strukturalizm ustalił więc poniekąd nowe przedmiotowe kryterium treści w badaniu etnologicznym: stała się nim ludzka nieświadomość, wyrażająca się w kulturze³⁹ to, co kryje się „za słowem, za *złudną samoświadomością kultury*” (tamże, 312). Zmieniło się samo kryterium prawdy: rzeczywiste było teraz nie to, co człowiek mówi, ile to, co powiada on nieświadomie. Z podobnych, nietszcheańskich źródeł czerpała także inspirację hermeneutyka, z jej główną tezą o ludzkiej wiedzy, przekraczającej samowiedzę. Gadamer formułuje to następująco: „*Świadomość i samoświadomość nie dają jednoznacznego świadectwa, to co ukazuje się świadomości jako przez nią przemyślane, maskuje lub wypacza to, co w niej rzeczywiście jest — oto lekcja jakiejś udzielil Nietzsche nowoczesnemu myśleniu (...)*” (Gadamer 1979b, 66)

Kryterium przedmiotu etnologii, które za J.S. Bystroniem (1926, 5) określamy tu w sensie dystrybucyjnym nie zaś kolektywnym, by odwołać się do terminologii pochodzącej z teorii zbiorów (nauka o zbiorze określonych treści kulturowych nie zaś grup; por. Kutrzeba-Pojnarowa, Tokarska-Bakir 1990), możemy więc teraz następująco zawęzić w oparciu o dorobek (a) strukturalizmu, (b) Derridowskiego dekonstrukcjonizmu, szczególnie jego krytyki europejskiego uprzywilejowania pisma, i (c) hermeneutyki: (3a) przedmiotem naszego zainteresowania w ba-

daniu etnologicznym jest nieświadomość kultury, we wszystkich jej przejawach, a więc (3b) nie ograniczona do źródeł ustnych, jak czyniła to etnologia Bystroniowska, a nawet, częściowo, Lévi-Straussowska (por. Lévi-Strauss 1958, 33).⁴⁰ Wzajemne zapożyczenia źródeł, zastrzeżonych do niedawna do wyłącznego użytku etnologii i historii stały się faktem na długo przedtem zanim stworzono dla nich teoretyczne usprawiedliwienie (por. na ten temat Lenclud 1987, 35–35nn)⁴¹. Tej nieświadomości nie będziemy tu jednak pojmować na wzór Lévi-Straussowskich „*ukrytych struktur ludzkiego umysłu*”⁴², ale w znaczeniu filozoficznym, jako różnicę pomiędzy ludzką wiedzą i samowiedzą, jako (obcość w jej podwójnym sensie, omawianym w punkcie 1 niniejszego tekstu). W proponowanym tu przez nas przystosowaniu postulatów hermeneutyki do przedmiotu badań etnologii jej kryterium treściowe wyglądałoby zatem następująco (3c): etnologia, której projekt tu zgłaszamy, byłaby nauką o obcości, rozumianej tak, jak pojmuje ją hermeneutyka; nie badałaby ona tylko obcości innego wobec nas (*obcość epistemiczna*), ale także obcość nas samych wobec własnej tradycji, wobec własnej nieświadomości (obcość epistemologiczna). Jak powiadał Schleiermacher, aby coś zrozumieć, na początku trzeba odważyć się czegoś nie rozumieć. Aby dojść do porozumienia, trzeba nie tyle zakwestionować coś u obcego, jak chciałibyśmy to uczynić w pierwszym odruchu (Gadamerowskie *reizen*, podrażnienie przesądów), ile zrelatywizować (choć niekoniecznie unieważnić) coś we własnym sposobie pojmowania świata, uczynić wyłom w zwartym murze swoich presupozycji. Aby to zrobić trzeba oczywiście znać powód, dla którego warto byłoby taki wysiłek podejmować. Otóż pomiędzy poznaniem innego i samopoznaniem zachodzi relacja pod pewnym względem podobna do tej, która istnieje pomiędzy naszą przeszłością a teraźniejszością: nasze widzenie przeszłości ukształtowane jest przez teraźniejszość, zaś nasza teraźniejszość podlega determinacji przez kategorie przejęte z tradycji, z przeszłości (Bronk 1988, 206). **Tak jak odcięcie się od własnej tradycji w najszerszym jej rozumieniu, oznaczające także ignorowanie przesądowości własnego myślenia, aspiracje do wiedzy absolutnej, bezzałożeniowej, odcina dostęp do prawdy, czyni niemożliwym poznanie humanistyczne, tak samo odcięcie się od obcości innego, jej radykalne odosobnienie, nieprzynależność do niej, skazuje nas na poznawczą *splendid isolation*, blokuje możliwość samopoznania, które, jeśli wierzyć Heglowi i innym niemieckim teoretykom powstaje wyłącznie w konfrontacji z innym.** Uświadomienie sobie faktu iż, obcość jest nie tylko u innego, że nie jest, by użyć tu określenia Hawkesa, obiektywnym naturalnym zjawiskiem, ale „*strukturą kulturową, narzuconą przez ludzki umysł*”, ma fundamentalne znaczenie dla szans poznania etnologicznego. Obcość „z natury”, rozumiana jako nieprzekraczalna przepaść cudzej biologii i historii, niepoznawalnej i (w domyśle) wrogiej, jest najczęściej maską mityzacji w klasycznym barthesowskim znaczeniu tego terminu⁴³, projekcją lęku i wyobcowania, tego, kto przy niej ob staje. Jak mówi tybetańskie przysłowie, węża myli się tu ze strachem jaki wzbudza. W tej opresji przychodzi nam z pomocą Gadamer, w sposób porównywalny chyba tylko z Martinem Buberem krzepiąc ducha porozumienia, ofiarowując optymistyczną i tolerancyjną wizję spotkania z innym, spotkania we wspólnym języku, który „*tworzy nasze człowieczeństwo*”, i w rozmowie, „*którą jesteśmy*”. Przystrojenie (*Aneignung*) — powiada — jest możliwe tylko wówczas, gdy podmiot wyrzeknie się rojei o wiedzy absolutnej i zamiast przyjmować do wiadomości, podejmie wysiłek porozumienia, gdy zaryzykuje uczestnictwo. Trudno przecenić znaczenie wiary w samą możliwość takiego porozumienia i współuczestnictwa. „*Nic tak nie gubi człowieka jak wiara w nieodwracalność upadku, albowiem ta uniemożliwia wszelką próbę powrotu*” — pisze Martin Buber we wstępie do swych rozważań o spotkaniu z innym (Buber 1970, za: Pelikan 1990, 115) — i na to ostrzeżenie każdy etnograf powinien dobrze nastawić ucha. Nasza interpretacja mitu o wieży Babel rozstrzyga o wszystkim.

¹ „Człowiek jest obcy wobec siebie i swojego historycznego losu całkiem inaczej niż obca jest w stosunku do niego natura, która nie zna go wcale.” (Gadamer 1975, 245). Ten pogląd Gadamera jest już zdaje się nieco przestarzały, bowiem także w naukach przyrodniczych występuje przekonanie o otwartości na człowieka struktury zjawisk przyrody.

² Gadamer odwołuje się tu do koncepcji reprezentacji A. Portmanna, wybitnego szwajcarskiego biologa, który podarwinowską koncepcję adaptacji jako jedynego celu natury zastąpił koncepcją samoreprezentowania się gatunków; „samoreprezentacja jest uniwersalnym aspektem bytu natury” pisze Gadamer, referując poglądy Portmanna w *Wahrheit und Methode* (1975, 97). Równie często Gadamer odwołuje się do dorobku tzw. antropologii filozoficznej, niemieckiego nurtu wiedzy o człowieku, który tworzyli H. Plessner, A. Gehlen i Max Scheler.

³ W specyficznym znaczeniu Gadamerowskiego rozróżnienia przesądów na „prawdziwe” (pozytywne lub owocne), które pomagają postępować rozumieniu, i „fałszywe” (negatywne lub jałowe), które rozumienie blokują. Jedynym kryterium odróżniania jednych od drugich jest skuteczność problematyzowania przez nie badanego zagadnienia. Gadamer twierdzi, że nie można podać samodzielnego kryterium prawdziwości przesądu. Ocenia się go w konfrontacji z rozwojem badania, i w konfrontacji „z samymi rzeczami”. Pomocniczym kryterium prawdy w hermeneutyce Gadamerowskiej jest sam przebieg badania, samorealizowania się interpretacji, która w trybie rozmowy z tekstem wypróbowuje siłę swoich przesądów. Innym, także pomocniczym kryterium jest nieodróżnialność tekstu interpretującego od interpretowanego, stopienie eksplanansu z eksplanandum, jak byśmy powiedzieli sięgając do innego języka.

⁴ Niem. *Vorurteil* tłumaczą tu za polską tradycją przekładową jako „przesąd” (patrz na ten temat: Bronk 1988, rozdział *Rehabilitacja przesądów*).

⁵ Jeżeli przyjmie się pierwotną całkowitą odmiennosć podmiotu i przedmiotu poznanie staje się niemożliwe (Bronk 1988, 184). „Wymiar dziejowy, jako wszechograniczający i wcześniejszy horyzont poznania sprawia, zdaniem Gadamera, że podmiot uwikłany jest w strukturę poznawanych przez siebie przedmiotów, co powoduje określone podobieństwo pomiędzy obustronnymi relacjami poznawczej. Przewyciężenie opozycji podmiot-przedmiot dokonuje się więc typowo po heglowsku – przez sprowadzenie do innej, wyższej i bardziej podstawowej jedności w kategorii dziejowości” (tamże).

⁶ Kluczowe pojęcie hermeneutyki, wprowadzone jeszcze przez Schleiermachera, opisuje współzależność założeń i tez, części i słabości, nieindukcyjny lecz kolisty charakter procesu rozumienia. Przeformułowane przez Heideggera, w kategoriach *Vorhaben, Vorsicht, Vogriff* (por. Michalski 1978).

⁷ „Metoda” oznacza tam przede wszystkim sposób wytwarzania wiedzy oparty na ideale poznania bezzakończoności.

⁸ Heideggerowski komentarz do słów Goethego o rzeczach, które same nas uczą: zjawisko „stawia nas przed pewnym zadaniem: mamy uczyć się z niego, kierując ku niemu pytaniem, to znaczy – mamy dać powiedzieć coś sobie.” (M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadania myślenia*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii* 1978, 214).

⁹ Określenie to, zbudowane w opozycji do świadomości historycznej w filozofii dziejów i u Diltheya, ma wymiar potrojnny: oznacza zarówno świadomość oddziaływania dziejów (moment refleksyjny), świadomość przez dzieje określaną (moment przedmiotowy) i w dziejach oddziałującą (moment podmiotowy). Por. Weinsheimer 181–184; Palmer 191 nn, Bronk 147 nn.

¹⁰ Gadamer wprowadza tu pojęcie „doświadczenia hermeneutycznego”, w którym opiera się na Aischylosowskiej formule *pathei mathos*, uczenia się poprzez cierpienie, i na heglowskiej koncepcji doświadczenia, które radykalnie zmienia jego podmiot, dokonuje restrukturyzacji świadomości. Jak widać są to zupełnie inne koncepcje doświadczenia od tych, którymi posługuje się tradycyjnie pojęta nauka (por. Gadamerowską krytykę Beconowskiej koncepcji doświadczenia jako indukcji, Gadamer 1975, 312 etc.). O doznawaniu wiedzy, tamże, 432, 439, 441

¹¹ *Gra to poważna rzecz* — czytamy w *Prawdzie i metodzie*, Gadamer odwołuje się tu do prac F.I.J. Buytendijka (*Wesen und Sinn der Spiel*) i J. Huizingi (*Homo Ludens*).

¹² Sytuację przynależności dobrze oddaje opis Paula Ricoeura (1989, 213): „Podmiot wnosi sam siebie do wiedzy o przedmiocie, a z kolei jego własna subiektywność jest determinowana przez moc, jaką miał nad nim przedmiot, zanim jeszcze podmiot zaczął go poznawać”.

¹³ Np. tekst religijny stawiany w horyzoncie pytań marksowskiego materializmu lub prymitywnej psychoanalizy nie może wyjść z tej konfrontacji obronną ręką. Etnograficznych przykładów analizy takich pomyłek dostarcza dyskusja redakcyjna w „Current Anthropology” t. 25, nr 4:1984, wywołana artykułem krytycznym o Cliffordzie Geertz (szczeg. por. wypowiedź Denisa Duttona o możliwościach interpretacyjnych transu na wyspie Bali, s. 272–273), a także kilka zamieszczonych tam dyskusji o teoriach Marvin Harris.

¹⁴ Krytyka formalistycznych podejść do języka u Cassirera, de Saussure’a i w praktyce językoznawców por. Weinsheimer 228 etc; Palmer 201–205 etc.; Bronk 304 etc.

¹⁵ Jedną z ważniejszych różnic pomiędzy fenomenologią a hermeneutyką polega na tym, iż pierwsza sądzi, iż byt zjawia się w świadomości, podczas gdy druga lokalizuje go właśnie w języku. Gadamer pisze: „Interpretacja nie jest okazym dodatkiem, który przychodzi po rozumieniu, ale raczej (...) jest wyraźną postacią rozumienia. Zgodnie z tym wnioskiem język i koncepcje interpretacyjne są także wewnętrznym, strukturalnym elementem rozumienia. To przywołuje problem języka z jego peryferyjnej i incydentalnej pozycji do samego centrum filozofii”. (1975, 274)

¹⁶ Rozumiane jako „wszystkie uwarunkowania, od których zależy istnienie wszystkiego, cokolwiek żyje”. (Gadamer 1975, 402)

¹⁷ W tej interpretacji wielości języków, na wiele sposobów opisujących jeden świat, Gadamer pozostaje w zależności od Mikołaja z Kuzy, któremu poświęca wiele uwagi w III części *Wahrheit und Methode*.

¹⁸ Nie jest to chyba argumentacja najmocniejsza, bo niewiele nadal wiemy o porozumiewaniu się zwierząt. Wszystko co Gadamer powtarza za Arystotelesem, kwalifikuje się w gruncie rzeczy jako domysł, w dodatku nieco antropocentryczny.

¹⁹ Przez każdą poszczególną osobę, wszystko jedno czy jest nią zwykły człowiek, czy kodyfikator języka, tj. językoznawca.

²⁰ Jak pokazał Husserl „nauka bynajmniej nie jest pierwotnym faktem do wyjaśnienia, a funkcjonujące w niej pojęcie obiektywności jest tylko szczególnym przypadkiem obiektywności w ogóle. Zarówno nauki humanistyczne jak i przyrodnicze mają podstawę w świecie życia codziennego (*Lebenswelt*), które jest fundamentem wszelkiego doświadczenia i sensu”. (Bronk 200)

²¹ „Dlatego można też mówić nie tylko o języku sztuki, ale o języku przyrody, a nawet o rozmowie, którą prowadzą ze sobą rzeczy”. (Gadamer 1975, 452). Dalej Gadamer pisze także o „języku dziejów”.

²² „Spekulatywne ukonstytuowanie bytu, który leży u podstaw hermeneutyki, ma ten sam uniwersalny zakres co rozum i język”. (Gadamer 1975, 434) „*Die Sprache ist die Sprache der Vernunft selbst*”. (Gadamer, 1972, 379)

²³ Niepoznawalność staje się więc tu jakby granicą ludzkiego bytu, zresztą zgodnie z Heideggerowską formułą ludzkiej egzystencji jako rozumienia. O wahaniach Gadamera w kwestii niepoznawalności bytu por. Weinsheimer 1986, 214 in. 4

²⁴ Nie chodzi tu o samą inteligibilność rzeczywistości, ale o to iż świat ma charakter „przedmiotu zawsze już upodmiotowionego”, intencjonalnego, poznanie nie zastaje żadnego przedmiotu gotowego, lecz dopełnia go i współtworzy.

²⁵ „Chodzi [tam] o radykalne „uzdrowienie” filozofii przez doprowadzenie do jasności słów w drodze analiz

logicznych i lingwistycznych, a tym samym, często, do wykazania bezzasadności spekulacji metafizycznych" (Bronk 1988, 289).

²⁷ Zdaniem Gadamera język jest fundamentalnie metaforyczny (Gadamer 1975, 389), i to bynajmniej nie tylko język poezji, jak chciał to widzieć Arystoteles, który przypisał metaforę do sfery poetyki i retoryki. Także w języku filozofii daje się zauważyć ideologiczne zastosowanie metafory (por. na temat świetny artykuł J. Rousseta, *Spór o metaforę* 1971, 256nn, gdzie mówi się o wybitnie ideologicznym zastosowaniu metafor u Tassa i skoncentrowanej na nich krytyce Galileusza). Życie języka wyraża się w tym, iż ciągle przekracza on użycia, do których się go odnosi, i treści, które mu się przypisuje.

²⁸ „To, że świat może istnieć i prawdopodobnie będzie istniał także bez człowieka, nie podlega kwestii (...). W każdym poglądzie na świat chodzi o istnienie świata w sobie (...). Wielość takich poglądów na świat bynajmniej nie oznacza jego relatywizacji. Przeciwnie, to, czym jest świat w sobie, nie jest czymś różnym od poglądów, w których się on przedstawia”. (Gadamer 1972, 459–461)

²⁹ Znana jest teza Wilhelma von Humboldta, iż każdy język stanowi określony obraz świata (*Weltansicht*). Ów obraz ma swój odpowiednik (skutek?) w postaci określonej psychologii narodowej. Teza ta utorowała drogę wizji wspólnot językowych, zdeterminowanych przez określony język. Gadamer odrzuca determinizm i relatywizm lingwistyczny, często acz niesłusznie łączony z dziedzictwem Humboldta.

³⁰ Mamy tu przede wszystkim na myśli przedstawiciela kultury Zachodu, choć „naturalna postawa”, absolutyzująca to, co własne, dotyczy wszystkich ludzi, nie tylko Europejczyków. Ten kontrowersyjny problem (absolutyzm czy relatywizm kulturowy) bywa rozmaicie rozstrzygany przez współczesnych filozofów, jednak rozwiązania te (np. Leszka Kołakowskiego poglądy na europejskość i „swojskość” i notoryczne mylenie przez niego relatywizmu i zabiegu relatywizacji, od której zaczynać się powinno każde badanie obcości, *Europa* 1990, 7–36) z reguły pomijają albo wręcz likwidują pole badań etnografa, zainteresowanego nie tylko zbieraniem informacji, ale także rozumieniem obcych. Na tle powszechnej ksenofobii i „niezdolności do rozmowy” hermeneutyczne propozycje budzą wiele nadziei, stąd duże zainteresowanie nimi np. w kręgu amerykańskiej antropologii interpretacji, a także wśród postmodernistów. Por. np. dostępną w Polsce (IFIS) praca P. Rabinowa, *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977) i inne.

³¹ Humboldt pojmował język jako zdolność formalną, formę „powstającą z nieskończonego użycia skończonych środków”, która zawsze wykracza poza to, co powiedziane (Gadamer 1975, 399).

³² „Gadamer wykorzystuje tutaj za Heideggerem stare scholastyczne rozróżnienie świadomości *in actu exercito* (prerefleksyjnej) od (refleksyjnej) *in actu signato*. (...) Obowiązujący paradygmat poznania (zobiektywizowanego, naukowego) ceni właśnie poznanie refleksjowane, nadbudowane na uświadomieniu sobie relacji podmiot-przedmiot, która pojawia się dopiero wtórnie, w wyniku refleksji, natomiast w zwyczajnych aktach poznawczych skierowanych na rzecz, tego rozróżnienia nie ma; Gadamer odwołuje się tu do heideggerowskiego rozróżnienia *Zuhanden* i *Vorhanden*, pomiędzy pierwotnym nietematycznym obcowaniem z rzeczami, i ich późniejszą tematyzacją (Heidegger 1972, 154). Wiąże się to z przeświadczeniem, że całą rzeczywistość i całe poznanie da się wyrazić za pomocą kategorialnego i sądowego języka podmiotowo-orzecznikowego. Konsekwencją takiej postawy jest (...) krytykowane przez Gadamera poznanie i mówienie przedmiotowe (uprzedmiotawiające, urzeczowiające, reizujące), skierowane bezpośrednio, wprost, i tematycznie na samą rzecz”. (Bronk 1988, 185)

³³ „Można powiedzieć, że człowiek jest wilkiem wcale nie wiedząc, że człowiek i wilk są ssakami i drapieżnikami. Zanim uzyskamy określenie rodzajowe (...) możemy obie rzeczy połączyć metaforycznie”. (Weinsheimer 1986, 238). Pandy nie są „niedźwiadkami”, zaś delfiny i wieloryby — „rybami”, mówimy także o „wschodzie i zachodzie Słońca”.

³⁴ „Doświadczenie nie jest najpierw bezsłowne, a dopiero później nazywane... Przeciwnie, szukanie i znajdowanie słów należy do samego doświadczenia”. (Gadamer 1975, 377)

³⁵ W zakończeniu *Prawdy i metody* Gadamer pisze: „A zatem, z całą pewnością nie ma rozumienia wolnego od przesądów, niezależnie od tego jak bardzo nasza wola poznania pragnęłaby ich uniknąć. Z naszych badań wynika, że pewność uzyskiwana przy użyciu metody naukowej nie wystarcza, by zagwarantować prawdę. Odnosi się to szczególnie do nauk humanistycznych, ale nie oznacza to bynajmniej pomniejszania ich wartości naukowej, lecz przeciwnie, uznanie ich szczególnej roli wobec człowieka, którego to uznania zawsze się domagały. Fakt, że w zdobywane przez nie poznanie zawsze jest uwikłany byt poznającego z pewnością świadczy o granicach metody, ale nie nauki. To, czego nie dosięgnęło narzędzie metody, może zostać osiągnięte przez dyscyplinę pytania i odpowiedzi, która stanowi gwarancję prawdy”. (1975, 446–447)

³⁶ Byt, rozumiany przez Gadamera jako samooodślanająca się mowa, znajduje ciekawe potwierdzenie w historycznej etymologii słowa „rzecz”, którą podaje cytowany już wcześniej A. Brückner 1970, 475

³⁷ Wokół rozróżnienia K. Pike’a *etyczny* — *emiczny* toczyła się pod koniec lat siedemdziesiątych ożywiona dyskusja, która oprócz językoznawców skupiała też sporą grupę antropologów przeważnie pracujących w USA, związanych z szeroko pojętą etnologią. Mówiąc w uproszczeniu, „etyczny” oznaczał opis badanej kultury w kategoriach badacza, podczas gdy emiczny — w kategoriach badanego. Rozróżnienie to zostało skrytykowane ze względu na niemożność osiągnięcia wiedzy „bezpodmiotowej”, czysto emicznej.

³⁸ Por. Kutrzeba-Pojnarowa, Tokarska-Bakir 1990

³⁹ Do najcenniejszych osiągnięć strukturalizmu trzeba zaliczyć wywodzącą się ze źródeł freudowskich i nietzscheańskich krytykę etnologicznego naturalizmu, wyrażającą się w przekonaniu, iż „atopolog ma do czynienia nie z «obiektywnie» dostępnymi zjawiskami, ale ze strukturami, które umysł ludzki im narzuca” (Hawkes 1988, 44)

⁴⁰ W tym samoograniczeniu się etnologii do źródeł ustnych zaś historii do pisanych niektórzy badacze przypisują uprzywilejowaną pozycję pisma, na której długo wspierała się europejska autoidentyfikacja (por. Derrida 1968 abc). „Zaczynamy również uświadamiać sobie, w jakim stopniu pozycja słowa pisanego wywodziła się dotychczas z przekonania kultury europejskiej, że sama w prawdziwy sposób przesądza o roli Człowieka w świecie. Przywiązanie europejskich systemów oświatowych do umiejętności pisania jako naczelnej sprawności, która przez większą część historii oświaty była wymagana — stanowi umowność na ogromną skalę. Jednakże, co najważniejsze, wynika stąd, że pisanie już nie trzeba uważać za zastępstwo czegoś, co leży poza nim: za element znaczący w poszukiwaniu znaczonego, rozpięty między dwoma biegunami „uczuciowym” i „poznawczym”, „emotywnym” i „referencyjnym”, między fikcją a faktem, zawsze wtórny element służący za „strój” dla podstawowej obecności”. Hawkes 1988 [1977], 190–191 etc.

⁴¹ Jest to oczywiście w ogromnej mierze zasługa francuskiej *nouvelle histoire*. Patrz też Lévi-Strauss 1958, 25

⁴² Strukturalizm z jednej strony głosił potęgę tych struktur, niemożliwość wyrwania się spod władzy języka, a następnie zaprzeczał sam sobie starając się ów język uprzedmiotowić, w nadziei uzyskania wiedzy nie podlegającej przemocy owych struktur.

⁴³ Rozumianym jako „przestawienie szeregów kultury i natury, ukazywaniu jako naturalnych wytworów społecznych, ideologicznych, historycznych etc. (...) jako powstałych same przez się, co w konsekwencji prowadzi do uznania ich za (...) rzeczy wrodzone”. (R. Barthes, wypowiedź w dyskusji *Le mythe au jour d'hui*, „Esprit” nr 402, 1972, t. 4, za: Stomma 1986, 7).

BIBLIOGRAFIA

- Alleau Rene
1958 *De la nature des symboles*, Paris.
1976 *La science des symboles. Contribution a l'étude des principes et des methodes de la symbolique générale*, Paris.
- Awierincew Sergiusz
1988 *Na skrzyżowaniu tradycji (szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej)* [przeł. z ros. D. Ulicka], Warszawa.
- Bleicher Joseph (ed.)
1980 *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics As Method, Philosophy and Critics*, London.
- Bronk Andrzej
1988 *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin.
- Brückner Aleksander
1970 *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa.
- Buber M.
1970 *I and Thou* [przeł. z niem. W. Kaufman], New York.
- Bystroń Jan Stanisław
1926 *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*, Lwów.
- Corbin Henri
1958 *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris.
- Derrida Jacques
1967a *De la grammatologie*, Paris.
1967b *L'Écriture et la différence*, Paris.
1967c *La voix et le phénomène*, Paris.
- Drogi współczesnej filozofii*
1978 *Drogi współczesnej filozofii* [zbiór tekstów, oprac. M.J. Siemek], Warszawa.
- Dumont Louis
1977 *Homo aequalis. Gènes et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris.
- Ethnologies en miroir...*
1987 *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande* [zbiór referatów z kolokwium *Ethnologie française*, Mitteleuropäische Volkskunde. Bad Homburg 12—15.12.1984, oprac. I. Chiva i U. Jeggle], Paris.
- Europa...*
1990 *Europa i co z tego wynika. Rozmowy w Castel Gandolfo* 1985, t. 2, Warszawa.
- Gadamer Hans-Georg
1948 *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*, Berlin.
1962 *Tradition. Phänomenologisch*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t.4, szp. 966nn
1972[1960]a *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen.
1972b *Kleine Schriften 3. Idee und Sprache: Plato, Husserl, Heidegger*, Tübingen.
1975 *Truth and Method* [przeł. z niem. G. Barden i J. Cumming], London.
1976a *Kleine Schriften 1: Philosophie — Hermeneutik*, Tübingen.
1976b *Hermeneutika*, „Życie i Myśl” nr 4, s. 137—150.
1976c *Verité et methode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* [przeł. z niem. E. Sacré i P. Ricoeur], Paris.
- 1977 *Kleine Schriften 4: Variationen*, Tübingen.
1979b *Rozum, słowo, dzieje* [przeł. z niem. K. Michalski], Warszawa.
- Gerken Aleksander
1977 *Teologia Eucharystii* [przeł. z niem. S. Szczyrkowski], Warszawa.
- Grondin Jean
1982 *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitbegriff Hans-Georg Gadamer*, Königstein.
- Heidegger Martin
1972[1926] *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Kutrzeba-Pojnarowa Anna, Tokarska-Bakir Joanna
[1990] *Etnologia, etnografia* [2 artykuły do nowego wydania *Wielkiej Encyklopedii Powszechnej*, maszynopis niepublikowany, 1—66]
- Lévi-Strauss Claude
1958 *Anthropologie structurale*, Paris.
- Lenclud Gerard
1987 *Anthropologie et histoire, hier et aujourd'hui, en France* [w:] *Ethnologies en miroir...*, 35—65.
- Michalski Krzysztof
1978 *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa.
- Palmer Richard E.
1969 *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston.
- Pelikan Jaroslav ed.
1990 *The World Treasury of Modern Religious Thought*, Boston-London.
- Plessner Helmuth
1988 *Pytanie o conditio humana* [przeł. z niem. Z. Krasnodębski et. al.], Warszawa.
- Rabinow Paul
1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley.
- Redfield Robert
1955 *The Social Organisation of Tradition*, „The Far Eastern Quarterly”, t. 15, nr 1, 13—24.
- Ricoeur Paul
1974 *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* [przeł. z franc. D. Inde], Evanston.
1989 *Język, tekst, interpretacja* [przeł. z franc. P. Graff i K. Rosner], Warszawa.
- Rousset Jean
1971 *Spór o metaforę* [przeł. z franc. J. Lalewicz], „Pamiętnik Literacki”, t. 62, z. 4, 265nn.
- Stomma Ludwik
1986 *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa.
- Trznadel Jacek
1990 *Hańba domowa*, Warszawa.
- Wat Aleksander
1990 *Dziennik bez samogłosek*, Warszawa.
- Weinsheimer Joel C.
1985 *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven — London.

