

KS. JOZEF TISCHNER

ROZUMIENIE — DZIEJOWOŚĆ — PRAWDA

Gdy człowiek staje wobec jakiegoś szeroko pojętego tekstu, którego sens nie jest dla niego w pełni odsłonięty, wtedy wraz ze świadomością głębi sensu wyłania się w nim świadomość zadania hermeneutycznego. Zadaniem tym jest: zrozumieć, co tekst naprawdę mówi. Przyjmijmy, że „tekst” ma charakter językowy. Powiemy wtedy, że odznacza się on najmniej trzema podstawowymi właściwościami: intencjonalnością, dziejowością, roszczeniem do prawdy. Tekst jest tekstem sensownym dzięki intencjonalności. Mieć sens znaczy bowiem nie co innego, jak wskazywać i określać coś, co jest poza sensem jako takim, jakiś przedmiot lub grupę przedmiotów. Być dziejowym znaczy być poddanym swoistemu działaniu czasu, mieć jakieś uczestnictwo w czasie. Rościć sobie pretensje do prawdy znaczy zmierzać do adekwatnego ujęcia stanów rzeczy, do których odnosi podstawowa intencja tekstu. Jeśli chcemy zrozumieć zadany nam tekst, jeśli zatem chcemy urzeczywistnić „zadanie hermeneutyczne”, musimy poznać pełnię sensownych wymiarów tekstu łącznie z jego wymiarem prawdziwościowym. Wtedy też hermeneutyka, która jest metodą rozumienia tekstu, winna nam uświadomić to, jakimi regułami się posługując, uzyskamy wgląd w pełnię sensu danego tekstu.

Do niedawna jeszcze hermeneutyka była wyłącznie sprawą bibliistyki lub co najwyżej historii literatury. Było tak dlatego, ponieważ zgodnie z rozpowszechnionymi przekonaniem wyłącznie na terenie dzieł literackich mamy do czynienia z tworamii sensownymi nie w pełni odsłoniętymi. Ostatnio jednak pogląd ten uległ radykalnej zmianie i to pod wpływem filozofii Hegla, Husserla, Heideggera. Nie tylko tekst literacki, lecz cały otaczający człowieka „ludzki” świat objawił się nam jako swoisty „twór sensowny” nie w pełni odsłonięty. Rozumienie, które dawniej było przede wszystkim sposobem poznania jakiegoś pisanego lub mó-

wionego „tekstu”, okazało się być sposobem poznania człowieka i otaczającego go świata. Wraz z tym zmieniała się rola i pozycja hermeneutyki: z teorii poznania tekstów literackich stała się ona teorią poznania człowieka i jego świata.

Hermeneutyka jest pewną metodą poznania — metodą poznania tekstu sensownego. Ale pojęcie metody trzeba tu rozumieć właściwie. Metoda spełnia w każdym poznaniu dwie co najmniej funkcje: funkcję odsłaniającą i funkcję regulatywną (normatywną). Zazwyczaj mówiąc o metodzie zwracamy uwagę przede wszystkim na funkcję regulatywno-normatywną. Sądzymy, że metoda to zbiór reguł i norm dyktujących nam, jak mamy postępować, aby dojść do pewnych poznań. Ale bardziej podstawową od funkcji regulatywnej jest odsłaniająca funkcja metody. Każda metoda zawiera w sobie pewną ontologię, która jest przybliżonym szkicem rzeczywistości zadanej nam do poznania. Metoda zakłada, że istnieje jakaś rzeczywistość, że jest ona swoiście zbudowana, że rzeczywistości tej można postawić pewne pytania, na które uzyskamy odpowiedzi, jeśli tylko pytania będą właściwie sformułowane i właściwą będzie nasza postawa wobec owej rzeczywistości. Metoda zawiera w sobie wstępną i często tylko hipotetyczną wizję rzeczywistości, której dotyczy. Dopiero dysponując taką wizją, może ona formułować mniej lub bardziej konkretne reguły badania świata.

Hermeneutyka, jak każda metoda poznania, spełnia oczywiście obydwie funkcje. Ona zarówno odsłania pewien obszar bytu jak i proponuje reguły jego badania. Ale o tym, że w ostatnich latach hermeneutyka zaczyna odgrywać w teorii poznania coraz większą rolę, zdecydowała jej funkcja odsłaniająca a nie regulatywna. Chcę przez to powiedzieć, że lata ostatnie nie dorzuciły do znanych już reguł hermeneutycznej interpretacji żadnej nowej dyrektywy, której nie znałyby lata poprzednie. Jedynie, co się dokonało, to odsłonięcie, że rzeczywistość typu językowego posiada o wiele szerszy zasięg, niż sam język. Język jest tworem cielesno-znaczeniowym: słowo to synteza cielesności i sensu. Podobną syntezę cielesności i sensu stanowi, jak się okazuje, cały „ludzki” świat otoczenia człowieka. Książki, sprzęty domowe, narzędzia pracy, budowle, takie czy inne wydarzenia historyczne i wydarzenia codziennego życia, są „zbudowane” z materiału spostrzeżeniowego, cielesno-zmysłowego i z niematerialnego znaczenia, sensu. „Jak litery w słowie — pisał Dilthey — tak życie i dzieje mają swój sens”¹. Jeśli tak, to możliwa jest wymiana i poszerzenie doświadczeń metodycznych. Badanie sensu otaczającego nas świata może być rozwijane w oparciu o interpretację hermeneutyczną, funkcjonującą poprzednio wyłącznie na poziomie badań tekstu literackie-

¹ Cytuję za H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 228.

go, a badania sensu tworców literackich mogą korzystać z metod fenomenologicznych, stosowanych do opisu świata otaczającego. Pokrewieństwa na płaszczyźnie ontologicznej usprawiedliwiają taką „wymianę metod”

Współczesna hermeneutyka filozoficzna jest jeszcze z innego punktu widzenia przede wszystkim hermeneutyką „odslaniającą”. Świat otaczający człowieka jest jak sensowny tekst. Sensowny tekst dany nam jest w r o z u m i e n i u. Rozumienie jest sposobem poznania a zarazem sposobem istnienia człowieka w świecie otaczającym. Zadaniem hermeneutyki jest nie tylko rozumienie sensu, lecz także rozumienie samego rozumienia. O ile w przypadku rozumienia tekstu sensownego hermeneutyka filozoficzna korzysta przede wszystkim z hermeneutyki literackiej, o tyle w przypadku rozumienia rozumienia musi ona sięgnąć do fenomenologii. Zaś istotą metody fenomenologicznej jest opis tego, jak jest a nie, jak być powinno. Zrozumieć rozumienie to nie znaczy projektować zrozumienie. Znaczy to uchwycić istotne i konieczne rysy wszelkiego możliwego rozumienia, bez których rozumienie nie byłoby sobą, chodzi o uchwycenie „apriorycznych warunków wszelkiego możliwego rozumienia”. Trafnie pisze H. G. Gadamer: „Nie chodzi o to, co robimy, ani nie o to, co robić powinniśmy, lecz o to, co się z nami dzieje niezależnie od naszego chcenia i naszego czynu”². Tak więc celem współczesnej hermeneutyki filozoficznej jest o d s ł a n i a ć aby w rozumieniu, jakim jest, uchwycić to, co być musi.

W moim odczycie chcę dotknąć kilku istotnych zagadnień związanych z istotą rozumienia, dziejowości i prawdy. Losy współczesnej hermeneutyki obracają się wokół tych trzech pojęć. Charakteryzując funkcję, jaką pełnią na terenie hermeneutyki, będę się starał odsłonić ich treści istotne, czyli konieczne. Najpierw zwrócę uwagę na rozumienie, ponieważ ono jest tu problemem podstawowym. Pojęcie dziejowości i pojęcie prawdziwości są tylko bliższym dookreśleniem formy hermeneutycznego rozumienia.

ROZUMIENIE

„Wszelkie rozumienie — pisze E. Coreth — jest ujęciem jakiegoś sensu”³. Możemy powiedzieć: sens jest tematem rozumienia. Ale, czym jest sens? Niestety tej sprawie nie mogę poświęcić większej uwagi. Powiem tylko to, co niezbędne. Tak więc sens jest tworem swoistym ukonstytuowanym dzięki świadomości i zarazem dzięki doświadczeniu, zbudowanym warstwowo, odznaczającym się jakąś głębią i jakąś powierzchnią, sprawiającym to, że człowiek żyjąc w jego pośrodku, czuje się „u siebie”

² Dz. cyt., XIV.

³ E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*, Herder 1969, 55.

(*bei sich*). „Ludzki” otaczający człowieka świat jest utkany z szeregu sensów przedmiotowych. Poszczególne sensory przedmiotowe zająbiają się ze sobą nawzajem i nawzajem warunkują. Ich całość stanowi „świat otaczający człowieka” (*Umwelt*). Bytując w tym świecie, człowiek sam uzyskuje „jakiś sens” (jest inżynierem, lekarzem, jest dobry lub zły, mądry, przebiegły, swojski lub obcy). Pomiedzy człowiekiem a światem jego otoczenia zachodzą swoiste relacje zasadniczo nieznane tradycyjnej metafizyce i nieznane współczesnemu przyrodoznawstwu. Wśród wszystkich relacji podstawową jest relacja rozumienia. Bytować w świecie otaczającym, znaczy przede wszystkim rozumieć ów świat i siebie w nim.

Pojęcie rozumienia nie było obce dawnej hermeneutyce. Starła się ona, jak wiadomo, formułować reguły poprawnego rozumienia tekstów literackich, szczególnie tekstów biblijnych. Jedną z nich była „reguła kontekstu”: każdy tekst należy rozumieć poprzez jego kontekst. Ostatnio jednak dokonała się głęboka zmiana w ujęciu natury kontekstu. Skoro cały otaczający człowieka świat jest tworem sensownym podobnym do tworów językowych, kontekstem tekstu jest w zasadzie wszystko, co znajduje się w ramach horyzontu świata otaczającego. Tak więc pojęcie kontekstu poszerzyło swój zakres. Odbiło się to na pojęciu rozumienia. Rozumienie, które w dawnej hermeneutyce było metodą poznania tekstu literackiego i jego literackiego kontekstu, obecnie, np. u Heideggera, stało się podstawowym sposobem rozpoznawania całego otaczającego człowieka świata. Aby podkreślić fundamentalny charakter rozumienia, Heidegger nie nazywa je „aktem poznania”, lecz wprost „sposobem bytowania” człowieka w świecie otaczającym. Z tą chwilą refleksja nad istotą rozumienia stała się jedną z podstawowych spraw filozofii. Wyniki tej refleksji, jakiegokolwiek by były, mają powszechne znaczenie, tzn. dotyczą także hermeneutyki literackiej. Chodzi w nich bowiem o ujęcie koniecznych struktur rozumienia. Ich treść ma nam wyjaśnić, dlaczego rozumienie jest takie, jakie jest.

Dzięki refleksji filozoficznej nad rozumieniem dwie sprawy uległy pewnemu wyjaśnieniu.

I. Jeśli kontekstem tekstu literackiego jest w zasadzie cały otaczający człowieka świat wraz z nim samym, to w interpretacjach danego tekstu usprawiedliwione jest wyjście poza tzw. *mens auctoris*, czyli poza to, co miał na myśli autor, gdy pisał dany tekst. Oczywiście wyjście poza autora nie oznacza ignorancji jego zamiarów. Wyjście poza *mens auctoris* było znane od dawna hermeneutyce biblijnej. Sama istota objawienia religijnego polegała często na „przekraczaniu” świadomości autora przez tekst. Gdy św. Paweł nazwał Jezusa „drugim Adamem”, wychodził zdecydowanie poza to, co mówiąc o Adamie, miał na myśli autor księgi Ge-

nesis. Obecnie „wyjście poza autora” uzyskało dodatkową podstawę teoretyczną w teorii „świata otaczającego człowieka”. Piszącemu tekst nie są i nie muszą być znane wszystkie aspekty sensu otaczającego go świata. Stojący obok, współczesny mu lub późniejszy komentator, może często wiedzieć i wiedzieć więcej. Sens posiada swoją głębię. Im bardziej poszerza się horyzont spojrzenia, tym głębsze warstwy sensu stają się widoczne. Stąd usprawiedliwienie tego, co na pierwszy rzut oka jest paradoksalne: autor tekstu może wyrażać prawdy, których sam nie był w stanie znać.

W tym punkcie widzenia powstaje pytanie: Czy zerwanie z „intencją autora” nie otwiera drogę do dowolności interpretacyjnych? Co może stanowić barierę dla możliwych dowolności? Hermeneutyka filozoficzna nie odpowiada wprost na te pytania. Niemniej pośrednio sugeruje pewną odpowiedź. Zerwanie z intencją autora” oznacza zarazem zerwanie z „intencją interpretatora”. Nie tylko zamiary autora, lecz także zamiary interpretatora muszą stanąć na dalszym planie. Natomiast na plan pierwszy wysuwa się podstawowa intencja tekstu jako takiego. Rzecz w tym, że sam tekst jako taki, często niezależnie od wyraźnych zamiarów autora, rości sobie pretensje do mówienia jakiejś prawdy, chodzi więc o to, by intencję tę właściwie uchwycić, właściwie uchwycić sens a także rodzaj opowiadanej w nim prawdy. Hermeneutyka filozoficzna pochodzenia fenomenologicznego zmierza do tego, by wiodącą i coraz bardziej samoistną rolę we wszelkich interpretacjach sensu przyznawać właśnie sensowi⁴.

II. Sprawa druga jest bardziej skomplikowana. Wszelkie rozumienie przejawia strukturę „spiralną” (najczęściej mówi się tu o strukturze „koła”, ale — moim zdaniem — nietrafnie). Heidegger mówi: rozumieć znaczy „ujmować coś-jako-coś”⁵. Aby rozumieć, czym jest widziany właśnie przedmiot, staram się go odnieść i porównać z tym, co już wiem. Stając w obliczu tekstu, żywię wobec niego jakieś oczekiwania, i oczekiwania te z góry wyznaczają kierunek moich rozumień. Od czasów Bultmanna przyjęło się rozróżnienie między rozumieniem a przedrozumieniem (rozróżnienie zasadniczo obce Heideggerowi). Tylko dlatego potrafimy coś zrozumieć, ponieważ odnosimy to, co niezrozumiałe, do tego, co już dla nas zrozumiałe. Ricoeur mówi, że w rozumieniu zachodzi prymat całości przed częścią: „Rozumienie postępuje z góry na dół a nie z dołu do góry”⁶. W takim jednak razie zachodzi obawa że rozumienie

⁴ Na tym tle rodzi się konflikt między różnymi koncepcjami hermeneutyki, np. koncepcją stojącą pod wpływem fenomenologicznej teorii intencjonalności a koncepcjami psychoanalitycznymi i strukturalistycznymi.

⁵ *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, 146.

⁶ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, t. I, Aubier 1967, 9.

nie posuwa nas nigdy naprzód. Polega ono bowiem tylko na zwykłej aplikacji tego, co wiemy, do czegoś, co widzimy a nie potrafimy nazwać. Wydaje się nam, że rozumiemy, podczas gdy naprawdę obracamy się w błędnym kole.

Wszyscy teoretycy tego zagadnienia są jednak przekonani, że nie ma tu błędnego koła. Nie tylko całość sensu rzutuje na poszczególny sens, lecz także sens poszczególny rzutuje na całość. Mamy fakt Jezusa i pojęcie mesjanizmu. Stosując pojęcie „mesjasza” do Jezusa uzyskujemy nie tylko zrozumienie Jezusa, lecz także nowe zrozumienie idei mesjanizmu. Ale dlatego właśnie właściwiej jest mówić o spirali a nie o kole.

Niemniej nie wszystkie zagadnienia są w tej dziedzinie rozwiązane. Jeżeli rozumienie polega na nieustannym rozwoju, trzeba postawić pytanie, co jest podstawowym motorem owego rozwoju? Rozwój świadczy, że poznanie jest przeniknięte negacją siebie: ono może wznosić się ponad siebie. Co jest podstawowym czynnikiem negującym dotychczasowe rozumienia na rzecz rozumień przyszłych? Z pewnością jest nim jakieś doświadczenie. Nie wiadomo jednak bliżej, jakiego typu doświadczenia wchodzi tutaj w grę. Relacja doświadczenia do rozumienia wciąż nie jest dla nas jasna. Stąd niejasna jest też nauka ewolucji, której podlega nieustannie nasze rozumienie tekstu.

DZIEJOWOŚĆ

Obok odkrycia sensowo-znaczeniowej struktury świata otaczającego, odkrycie czasu stało się drugim czynnikiem decydującym o kierunku rozwoju współczesnej hermeneutyki. Postawiło ono w nowym świetle naturę tradycji i strukturę nauk historycznych. Podstawowe pytanie filozofii nie dotyczy jednak ani tradycji, ani historii, lecz człowieka: co w człowieku jest ostateczną racją historii? Odpowiedź filozofii brzmi: człowiek jest sam przeniknięty historią, człowiek jest w swym bytowaniu *d z i e j o w y*. Człowiek istnieje w ten sposób, że „się dzieje” i dzięki temu uczestniczy w „dziejach”, które go poprzedziły, które są z nim współczesne i które go wyprzedzą. Czasowość oznacza przede wszystkim to, że nieustannie staje się coś nowego. Ale nowość nie polega tutaj na odcinaniu się chwili obecnej od dnia wczorajszego, lecz na przenikaniu terażniejszości treściami, które już się stały, a także tymi, które są oczekiwane. Szczególnie ostro widział to H. Bergson i E. Husserl. Tajemnica czasu polega na utrzymywaniu się tożsamości przy jednoczesnej zmienności i narastaniu zmienności przy zachowaniu tożsamości. Czasowość nie sprawia tego, że wszystko jest relatywne. Czasowość implikuje bezczasowość jako swój warunek możliwości, postuluje wieczność jako swój kres. Czasowość odsłania nowy wymiar człowieka: człowiek nie

tylko jest przenikany przez czas, lecz może tak lub inaczej ustosunkować się do czasu. Człowiek jest zdolny „uczasować czas”. Może on nadać określone znaczenie własnej i cudzej przeszłości, teraźniejszości lub przyszłości. Uprawianie historii jest jedną z form „uczasowienia czasu” przez człowieka. Poprzez historię człowiek nawiązuje dialog z przeszłością, pozwalając na to, by pewne treści przeszłości trwały w świadomości dnia dzisiejszego. Czas jako czynnik oddalania i zbliżania jest jednym z korzeni problemu hermeneutycznego. Hermeneutyka podejmuje zadanie zrozumienia mowy przeszłości jako zadanie — jak wyraża się Ricoeur — „reformy wewnątrz języka”. „Wszelka reforma jest reformą wewnątrz języka, w którym jedno pokolenie mówi do drugiego, by mu przekazać owoce i ruch kultury”⁷.

Hermeneutyka tradycyjna głównie romantyczna znalazła i uznawała na swój sposób istnienie czasu. Był on jej jednak znany głównie jako czynnik oddalania. Czas stwarzał dystans między autorem a interpretatorem, utrudniając tym samym rozumienie tekstu. Stąd rodził się postulat: aby zrozumieć tekst, trzeba się przenieść w czas autora, zapominając o czasach między nim a nami. Badania nad strukturą czasu ludzkiego ujawniły jednak, że takie zapominanie o własnym czasie jest po prostu niemożliwe. Samo postawienie pytania pod adresem przeszłości nosi piętno teraźniejszości. Ale nie tylko to. Czas spełnia nie tylko rolę zasłony, lecz także rolę światła, które rozjaśnia. Są prawdy, które tylko w czasie dojrzewają. Często bywa tak, że dopiero wyzwolenie się od przesądów wieku pozwala na uchwycenie prawdy tekstu. Skoro zatem niesposób wyzwolić się z czasu i skoro czas jest niekiedy pozytywnym czynnikiem rozumienia, pozostaje podstawowe zadanie: zrozumieć sens czasu, w którym się żyje i z tej perspektywy starać się zrozumieć mowę, którą przemawiają do nas minione pokolenia.

Z braku miejsca musimy ograniczyć się wyłącznie do uchwycenia niektórych aspektów dziejowości rozumienia. Rozumienie — jak widzieliśmy — ma dwie strony: stronę przedmiotowo-sensowną i stronę podmiotową. Dziejowość dotyczy zarówno pierwszej jak drugiej.

Dziejowość sensu to między innymi dziejowość słowa. W każdym razie ta dziejowość najbardziej nas interesuje. Znaczy ona, jak pisze E. Coreth, że „słowo z przeszłości zostaje włączone w dzieje, w trakcie dziejów rozwija się i odsłania swój sens a przenikając dzięki tym rozwinięciom i odsłonięciom w naszą tradycję, wyznacza świat naszego dziejowego horyzontu rozumienia, z perspektywy którego pojmujemy już raz wypowiedziane słowo w jego dziejowym rozwinięciu”⁸. Dziejowość sensu nie oznacza zatem relatywności prawdy. Charakter prawdy nie

⁷ Cyt. za: E. Bieńkowska, *Paul Ricoeur*, „Znak”, 224 (1973) 266.

⁸ Dz. cyt., 171.

zostaje tu z góry przesądzony. Aczkolwiek na gruncie historii pojawiają się prawdy relatywne, ale to nie wynika z natury dziejowości, lecz ze szczególnej sytuacji historyka. Mówi się tu tylko tyle, że wraz z upływem czasu sens wydarzenia dziejowego może być coraz bardziej wszechstronnie ogarnięty, to znaczy ogarnięty w coraz to nowych relacjach do sensów, które ujawniły się w międzyczasie. Śmierć Jezusa była śmiercią Jezusa zarówno dla Piłata, jak jest nią dla współczesnego chrześcijanina. Ale sens jej był i jest inny w obydwu przypadkach.

Przeszłość ludzkości to „dzieje wydarzeń”, których ostatnie ogniwo właśnie się rysuje. Wydarzenia współczesne są następstwem wydarzeń minionych. Zadaniem historii jest opisanie „dziejów wydarzeń” i ich następstw. U Gadamera znajdujemy doniosłe przeciwstawienie między dwojakim sposobem traktowania wydarzeń dziejowych i ich następstw. Można mianowicie wyobrazić sobie, że się jest umiejscowionym ponad procesem dziejowym, bezstronnym i niezaangażowanym obserwatorem jego rozwoju w czasie, że z tej pozycji jest się zdolnym do wypowiadania o dziejach sądów ostatecznych i absolutnych. Można też własne badania i własne pytania traktować jako jedno z następstw wydarzenia dziejowego, które w przyszłości może i powinno wywołać dalsze echa. Zdaniem Gadamera tylko ta druga postawa jest postawą słuszną. Pytając o przebieg dziejów, samym swoim pytaniem kontynuuje się dzieje. A kontynuuje się je z konieczności w taki sposób, jaki w zarysach ogólnych wyznaczają warunki terażniejszości.

Ma to doniosłe znaczenie dla właściwego ujęcia sensu tradycji.

Najpierw, na co Gadamer zwraca szczególną uwagę, zachodzi zasadnicza różnica między świadomością człowieka o ile jest ona w swej treści wyznaczona przez przeszłość, a świadomością tego, że jest się w myśleniu i działaniu determinowanym przez przeszłość. Wiedza o rozmiarach dziejowości nigdy nie dosięga rzeczywistej dziejowości człowieka. Człowiek jest w swej naturze bardziej „dziejowy”, niż jest skłonny to przypuszczać. Innymi słowy: starając się zrozumieć własną „dziejowość”, nieustannie natrafia na rzeczywistość, która przerasta jego aktualną wiedzę. Dla Gadamera jest to najlepszy znak, że rozumienie nie jest konstruowaniem rzeczywistości, lecz prawdziwym odkrywaniem. Upoważnia go to do mówienia o „doświadczeniu hermeneutycznym”. Spirala rozumienia nieustannie się pogłębia. Człowiek, będąc zanurzony w dziejowości, doświadcza zarazem własnej skończoności: dziejowość podmiotu poznania to forma doświadczenia własnej skończoności. Kontekst sytuacyjny i czasowy każdego przekazu zawiera potencjalnie nieskończoną ilość odniesień. Badacz jest ze swej strony zanurzony w skończoności własnego czasu. Teraźniejszość umożliwia jedynie skończoną ilość punktów wi-

dzenia i postawionych pytań. Stąd świadomość, że droga do pełnej prawdy wciąż jest otwarta⁹.

Ale tradycja oznacza nie tylko skończoność, lecz także jakąś szczególną wolność. Stawiając przeszłości takie a nie inne pytanie i pozwalając na to, aby ta a nie inna przeszłość weszła w pole jego świadomości, człowiek spełnia faktycznie akt jakiegoś wyboru. Zwracał na to szczególną uwagę Heidegger¹⁰. Człowiek rzucony w istnienie jest skazany na podejmowanie jakiegoś dziedzictwa. Dziedzictwo to nic innego jak zespół jakichś możliwości, które dostajemy do rąk. Możemy z nimi zrobić to lub owo. Robiąc cokolwiek, zawsze mamy na uwadze jakąś przyszłość. Cięży nad nami ponad wszystko myśl o przyszłości. To ona wyznacza kierunek naszego sięgania w przeszłość i ona decyduje o sposobie przeżywania teraźniejszości. Historia pojęta jako nauka tematyzująca tradycję jest nie tylko darem pamięci, lecz przede wszystkim przejawem określonej nadziei. Utrata nadziei czyni człowieka niezdolnym do podejmowania dziedzictwa i w ten sposób pozbawia go tradycji i historii. Tak więc okazuje się, że racją ostateczną historii jest w człowieku jakiś szczególny sposób doświadczania przez niego czasu przyszłego. Historia jako nauka jest przejawem swoistego „uczasowienia czasu”. Nie bardzo jeszcze wiemy, jakimi prawami rządzi się ten i inne sposoby uczasowienia czasu przez człowieka. Z pewnością dużą rolę odgrywają tutaj odczucia aksjologiczne. Mimo tajemnic, jedno okazało się w sposób tak wyraźny, jak nigdy dotąd: człowiek jest istotą budowaną przez czas. W czasowości człowieka należy szukać ostatecznych podstaw zadań hermeneutyki.

PRAWDA

Problem prawdy wyrasta z faktu intencjonalności. Świadomość rości sobie pretensje do uchwytywania przedmiotu. Sens jest zawsze sensem jakiegoś przedmiotu, *rsp.* sensem przedmiotowym. Rozumienie pojęte jako sposób poznawania układów sensowych jest przeniknięte intencjonalnością, stąd może być prawdziwe lub fałszywe. Pisze Gadamer: „...poznanie historyczne... pozostaje dopasowaniem do rzeczy, *mensuratio ad rem*. Z tym jednak, że rzecz nie jest tu *factum brutum*, nie jest tym, co po prostu zachodzi, co daje się zwyczajnie ustalić i zmierzyć, lecz jest w ostateczności tego samego rodzaju bytowania co człowiek”¹¹. Na czym polega ów „ludzki rodzaj bytowania” wydarzenia dziejowego? Możemy się tego łatwo domyślać: jak człowiek jest zbudowany z nakładających się i przenikających warstw sensu, tak dzieje ludzkości są ukształtowane

⁹ Por. dz. cyt., XIX—XX, 330.

¹⁰ Dz. cyt., 327—387.

¹¹ Dz. cyt., 247.

z podobnych warstw sensu, z których tylko niektóre rzucają się w oczy. Na gruncie etyki tradycyjnej znane było pojęcie „prawdy moralnej”; polegało to na zgodności człowieka ze samym sobą, na jego szczerości. Podobny charakter posiada „prawda dziejowa”. Jest to jakiś rodzaj „szczerości dziejów” wobec nas. Szczerość człowieka i szczerość dziejów nie są zazwyczaj trwale utrzymującymi się stanami, lecz są to raczej „wydarzenia”, które dzieją się wtedy, gdy zostaną urzeczywistnione odpowiednie po temu warunki. Stąd rozpowszechnił się ostatnio na gruncie hermeneutyki zwyczaj mówienia o prawdzie jako „wydarzeniu”. Oznacza to głęboką zmianę w sposobie rozważania prawdy: prawda jest „ontologizowana”.

Trzeba to jednak właściwie rozumieć: Pojawienie się idei prawdy jako „wydarzenia” nie przekreśla innych znaczeń pojęcia. Chodzi bowiem nie o to, by wykluczyć pewne zwłaszcza tradycyjne ujęcia prawdy, lecz o to, by wskazać na te, które są podstawowe.

Czymże jest prawda „wydarzenia”?

Przede wszystkim nie należy jej mylić z tradycyjną koncepcją „prawdy ontologicznej” (ściślej: metafizycznej). Prawda ontologiczna dotyczyła rzeczy, prawda „wydarzenia” (nazwijmy ją „prawdą ontyczną”) dotyczy s e n s u rzeczy. O ile rzeczy mogą istnieć bez człowieka, o tyle s e n s rzeczy jest bez człowieka niemożliwy. Prawda ontyczna dotyczy zatem zarówno tego, co jest po stronie przedmiotowej, jak tego, co jest po stronie podmiotowej. Nie należy także mylić jej z prawdą „koherencyjną”, polegającą na zgodności sądów między sobą. Prawda koherencyjna także nie jest możliwa bez człowieka, ale wiąże się ona z sądami i różnymi odmianami dedukcji. Prawda ontyczna rozpościera się na poziomie bardziej elementarnym niż sąd i dedukcja, jest odsłaniająca się dziejowo koherencją sensów.

O prawdzie ontycznej mówi się, że „ona się odsłania”. Polega to przede wszystkim na wyzwalaniu się sensu rzeczy spod pozorów sensu. Sens jakby się wyłaniał, ukazywał, obnażał. Proces odsłaniania sensów nie przebiega chaotycznie. Między poszczególnymi sensami zachodzą swoiste więzy koniecznościowe, na mocy których jedne sensy implikują inne lub inne wykluczają. W ten sposób dochodzi do uchwycenia tego, co jest relatywnie najbardziej podstawowe: sensownego rdzenia wydarzenia lub słowa.

Jest to oczywiście niemożliwe bez jakiegoś doświadczenia człowieka: czy to człowieka z przeszłości czy samego siebie. Prawda ontyczna wydaje się być niemożliwa bez prawdy o człowieku. A prawdę o człowieku osiąga się przede wszystkim na drodze doświadczenia siebie. Spirala hermeneutyczna, przechodząca raz przez doświadczenie siebie, raz przez doświadczenie drugiego, jest w tym miejscu szczególnie wyraźna. Upra-

wianie hermeneutyki domaga się szczególnej postawy badawczej, innej niż nauki szczegółowe. W postawie hermeneuty wola doświadczenia tradycji i wola wolności od tradycji muszą iść w parze. Szczególnie ostro widzi to Ricoeur. Pisze: „Trzeba wierzyć, aby rozumieć i trzeba rozumieć, aby wierzyć”¹². Idea „prawdy ontycznej” jako prawdy „wydarzenia”, które jest zarazem wydarzeniem w dziejach jak wydarzeniem wewnątrz człowieka, ma raz na zawsze uwolnić hermeneutykę od pokusy naśladowania nauk szczegółowych.

Pamiętając o swoistości prawdy ontycznej w przeciwieństwie do tradycyjnej prawdy ontologicznej i prawdy logicznej, musimy raz jeszcze podkreślić, że przez to tamte pojęcia prawdy nie zostały wcale przekreślone. Chodziło tylko o to, co jest najbardziej podstawowe dla hermeneutyki. Otóż dla hermeneutyki będącej metodą poznania sensu, najbardziej podstawową i zobowiązującą jest **p r a w d a o n t y c z n a**.

Niezależnie od tego na gruncie hermeneutyki możemy jeszcze mówić o prawdzie w sensie co najmniej dwojakim.

1. Prawa tekstu-dokumentu historycznego. Problem ten wymaga odrębnego omówienia. Prawda tekstu pojętego jako dokument historyczny *resp.* dziejowy jest uzależniona od wielu czynników, m. in. od gatunku literackiego danego tekstu. Innym typem prawdy odznacza się kronika, innym tekst poetycki, innym powieść historyczna czy obyczajowa. R. Ingarden omawia siedem różnych typów prawdziwości, jakie możemy przypisywać dziełu sztuki¹³. Jeśli się uwzględni dzieła typu religijnego, ilość tę trzeba z pewnością powiększyć.

2. Prawda historii jako szczególnego „systemu” naukowego opisującego przebieg dziejów. Z punktu widzenia ogólnej teorii poznania prawda historii jest „prawdą logiczną”, tj. prawdą sądu odnoszącego się do określonego stanu rzeczy. Typ zdania naukowego na gruncie historii jest w zasadzie taki sam jak w przypadku innych nauk szczegółowych. Jedyne jego „przedmiot” jest swoisty. Jest nim omówiona w skrócie „prawda ontyczna”. To do niej ma się w ostatecznym rozrachunku stosować sąd o tradycji.

ZAKOŃCZENIE

Filozofia ma umożliwić rozumienie, a nie ustalać reguły postępowania. Stawiając problem hermeneutyki, filozofia miała na celu zrozumieć podstawy teoretyczne tego problemu. Racją hermeneutyki jest fakt, że człowiek jest w swej naturze dziejowy i jako taki żyje w świecie tak lub inaczej usensowionym. Człowiek jest skazany na hermeneutykę, po-

¹² Dz. cyt., t. III: *La symbolique du mal*, 326—327.

¹³ *Studia z estetyki*, t. I, Warszawa 1957, 373—393.

nieważ nie może żyć, nie mając zrozumienia a mając jakieś zrozumienie nie może nie chcieć zrozumieć do końca. Dlatego człowiek nie ma wyboru między hermeneutyką a niehermeneutyką, lecz jedynie między dobrą i złą hermeneutyką. Powiedziałem, że każda metoda spełnia dwie funkcje: odsłaniającą, i normatywną, podobnie hermeneutyka. Podstawowym zadaniem hermeneutyki filozoficznej jest odsłonić pole badania i ukazać przynajmniej w zarysie jego zasadniczą budowę. Konkretnie reguły badania będą się tworzyć już w trakcie badania. Reguł tych będzie z pewnością wiele i będą one dostosowane do specyfiki poszczególnego sensu regionalnego: sensu świata przedmiotów, sensu czynności człowieka, sensu dzieł ludzkich itd. Pomędzy poszczególnymi regułami badania mogą zachodzić przeciwieństwa, a nawet sprzeczności. Również wyniki badań nie muszą być jednolite. Ricoeur mówi, że właśnie jesteśmy dzisiaj w okresie „konfliktu hermeneutyk”, kiedy hermeneutyka musi podjąć zadanie interpretacji samej siebie celem ustalenia granic stosowalności poszczególnych dyrektyw metodologicznych¹⁴. To wszystko jednak nie przekreśla ani nie dyskredytuje metody w zakresie jej funkcji odsłaniania. Dane jednej interpretacji można kwestionować wyłącznie przez inną interpretację, w ten sposób negując hermeneutykę, jednocześnie się ją potwierdza. Pamiętajmy i o tym, że żadna metoda nie gwarantuje z góry swych wyników, nie czyni tego metoda redukcyjna, ani metoda dedukcyjna, ani oczywiście metoda indukcyjna. Trafnie zauważył H. Poincaré: „to ludzie a nie metody tworzą naukę”.

¹⁴ Por. J. Tischner, *Perspektywy Hermeneutyki*, „Znak”, 200—201 (1971) 145—172.