

KRZYSZTOF POMIAN

HUMANISTYKA I HERMENEUTYKA

Rozumiem sformułowanie tematu dyskusji jako dotyczące swoistości współczesnego stosunku człowieka do świata kultury, stosunku poznawczego (w każdym razie tylko o tym będę mówił). Określić swoistość tego stosunku, to skontrastować go z jakimś innym. Nasuwa się — jako jedyny właściwie dogodny układ odniesienia — okres bezpośrednio nas poprzedzający, umownie: XIX wiek, bez dokładniejszych granic chronologicznych. Ale postawiony temat wprowadza pewne założenie. Zakłada mianowicie możliwość ujęcia całej różnorodności — całej wielorakości przedmiotów, które się nam uobecniają, z którymi nawiązujemy jakieś kontakty — jako czegoś jednego, jako świata. Założenie takie skłania od razu do zastanowienia się nad dwoma pytaniami: 1) jakie warunki musi spełniać dowolna wielkość uobecniających się nam przedmiotów, aby można je było uważać za zbiór części pewnej całości?; 2) jakie warunki musi spełniać człowiek, aby mógł nawiązać kontakt nie tylko z cząstkowymi zjawiskami, poszczególnymi przedmiotami, które mu się zmysłowo uobecniają, ale również z całością? Nie trzeba tłumaczyć, że są to podstawowe pytania wszelkiej nauki, wszelkiej filozofii, wszelkiego ludzkiego istnienia, o tyle, o ile jest ono nieustającym wykraczaniem poza daną zjawiskowość, poza wielkość.

Odpowiedzi na te dwa pytania uległy na przełomie XIX i XX wieku zasadniczej zmianie. Chciałbym przede wszystkim przedstawić jak najzwięźlejš stanowisko tkwiące u podstaw humanistyki, nauki i filozofii ubiegłego stulecia. Zacznę od odpowiedzi na pierwsze z naszych pytań. XIX wiek — żeby już go tak spersonifikować — uważa, że elementy dowolnej wielkości można uznać za części jednej całości wtedy tylko, gdy dają się one przyporządkować jakiejś gotowej jedności, od nich różnej i względem nich zewnętrznej. Brzmi to abstrakcyjnie. Rozpatrzmy trzy przykłady, które rzecz unaczynią. Tak więc, żeby móc uznać jakiś zbiór współwystępujących właściwości za zbiór właściwości należących do jednego przedmiotu, trzeba — zgodnie ze sformułowaną dyrektywą — przyjąć istnienie jakiegoś podłoża tych właściwości. Można je różnie nazywać — i język filozofii będzie je różnie określał, w to już nie mogę się wdawać. Zauważę tylko, że takim podłożem empirycznie uchwytnych właściwości jest to, czemu nadaje się niekiedy miano „rzeczy samej w sobie”, bądź też „istoty” rzeczy albo przedmiotu. Ale idźmy dalej: żeby

móc uznać jakiś ciąg następujących po sobie stanów za ciąg stanów należących do jednego procesu, trzeba przyjąć, że istnieje jakieś podłoże tego procesu, które stanowi o jego jedności, ponieważ jednoczy ten proces (pozwala ująć ciąg stanów jako jeden proces) i pozostaje współrozciągłe z tym procesem od początku do końca. Jeśli nadto ów proces jest w pewien sposób ukierunkowany, to trzeba przyjąć, że istnieje jakiś czynnik stanowiący o jedności tego procesu jako zmierzającego w określonym kierunku. Można więc przyjąć, że istnieje jakaś przyczyna tego procesu (przez „przyczynę” rozumie się tu czynnik, który jednoczy dowolny proces jako ukierunkowany i jest usytuowany w czasie przed tym procesem). Można też przyjąć, że istnieje jakiś cel tego procesu (przez „cel” rozumie się tu czynnik, który jednoczy dowolny proces jako ukierunkowany i występuje w czasie po tym procesie).

Innymi słowy, sformułowana tu dyrektywa, określając tryb przechodzenia od wielkości do całości, prowadzi odrazu do widzenia w określony sposób czy też ujmowania w określony sposób przedmiotów i procesów. Jej uzupełnieniem jest dyrektywa druga, stanowiąca odpowiedź na drugie zadane poprzednio pytanie. Stwierdza ona, że całość — a dokładniej: konstytuująca ją jedność — nie może nigdy być człowiekowi bezpośrednio dana w trybie intelektualnym. To jest podstawowy wniosek, który wynika z krytyki przeprowadzonej przez Hume'a i Kanta. Natomiast całość może być dana pośrednio i intelektualnie, a więc można przejść od wielkości do całości przez wnioskowanie. Może też być dana bezpośrednio i pozaintelektualnie — to ważne dla naszego tematu — a więc w trybie jakiegoś przeżycia, które jest właśnie przeżyciem kontaktu z jednością, jakiegoś zespolenia się z nią. Dalej, całość może być tworzona bezpośrednio i pozaintelektualnie, np. w trybie wyobraźni (taki jest mniej więcej sens pojęcia wyobraźni w doktrynach romantycznych). Może też być tworzona pośrednio i pozaintelektualnie, np. dzięki działaniu uzbrojonemu w narzędzie. Rzecz jasna, to wyliczenie nie jest wyczerpujące. Ważne jest, że te różne określenia warunków, jakie człowiek musi spełnić, aby nawiązać kontakt z jednością i całością (zdolność do wnioskowania, przeżywania, wyobrażania, działania itd.), prowadzą do bardzo różnego klasyfikowania faktów przez myśl XIX wieku. Można (nas to nie będzie tutaj interesowało) klasyfikować je wedle rodzajów podłoża. Wszyscy znamy takie klasyfikacje (poziom mechaniczny, chemiczny, biologiczny, społeczny itd.) i wszyscy znamy konstrukty, które pojawiają się w myśli XIX wieku, ilekroć wyróżnia się te poziomy: materię, energię, życie. Są to właśnie owe różne podłoża przyporządkowane różnorodnym procesom, z którymi nauka ma do czynienia. Można również podzielić

fakty na dwie grupy: takie, które są powiązane zależnościami przyczynowymi, i takie, które nie są powiązane zależnościami przyczynowymi, a między którymi zachodzą związki celowe (to ważny podział, do którego wróce). Można wreszcie podzielić je według sposobów, w jakie nam się uobecniają, na zmysłowe i niezmysłowe, a te drugie — wedle wyróżnionych tutaj rodzajów stosunku, jaki nawiązujemy z całością — na dostępne dzięki wnioskowaniu, przeżywane, wyobrażane, ujawniające się w toku działania itd.

Można wykazać (nie przeprowadzę tutaj tego przewodu myślowego), że wszystkie te klasyfikacje dają się z grubsza rzecz biorąc sprowadzić do takich trzech podstawowych przeciwstawięń, którymi myśl XIX wieku się posługuje. Pierwszym z nich jest przeciwstawięnie tego, co zmysłowe, i tego, co niezmysłowe, porządku wielości i porządku całości czy jedności, które jest zresztą stałym składnikiem, jeśli nie wszelkiego myślenia ludzkiego (stwierdzenie takie byłoby chyba nieostrożne) to w każdym razie myślenia filozoficznego w kulturze europejskiej, od najdawniejszych czasów starożytnych. Drugie przeciwstawięnie zachodzi między tym, co jest podmiotowi dane, a tym co jest przez podmiot tworzone, albo — innymi słowy — między tym, co jest od podmiotu niezależne, i tym, co jest od podmiotu uzależnione. Wreszcie trzecim takim przeciwstawięniem jest to, które po jednej stronie sytuuje procesy przyczynowe, a po drugiej — procesy celowe. Stąd dziewiętnastowieczny obraz świata poprzeciny jest przeprowadzanymi wedle różnych kryteriów podziałami dychotomicznymi, które wyróżniają np. przyrodę i ducha, naturę i kulturę, porządek fizyczny i porządek psychiczny. Stylizacje, oczywiście, mogą być bardzo różne, ale za odmiennościami terminologicznymi odnajduje się zazwyczaj te same podstawowe przeciwstawięnia. Wyjaśnić trzeba, że przez przyrodę nauka XIX wieku rozumie zawsze całość składającą się z danych zmysłowych, powiązanych zależnościami przyczynowymi tj. prawami. Wszelkie próby uznawania przyrody za domenę celowości są poznawczo nieoperatywne i prowadzą do zastępowania nauki przez metafizykę.

Takie pojmowanie przyrody (natury, porządku fizycznego) rzutuje na status nauk humanistycznych i na cały problem hermeneutyki. Myśl bowiem XIX wieku ustawia ostrą opozycję między naukami humanistycznymi a naukami przyrodniczymi. Opozycja ta była rozumiana różnie. Dla jednych nauki humanistyczne są naukami o duchu, a nauki przyrodnicze — jak sama nazwa wskazuje — naukami o przyrodzie; pierwsze badają sferę wolności, drugie — dziedzinę konieczności. Jeśli nie chce się uznać nauk humanistycznych za nauki o duchu, to trzeba je uznać za nauki zajmujące się pewnym szczególnym wycinkiem przyrody. Znamy wiele odmian pozytywistycz-

nego rozumienia nauk humanistycznych, które sprowadzają się ostatecznie do uznania całej sfery historii i kultury za stanowiącą dalszy ciąg ewolucji biologicznej i podlegającą prawom, które nią rządzą. Nauki humanistyczne przeciwstawia się również naukom przyrodniczym jako nauki praktyczne (z uwagi na to, że zajmują się ludzkim działaniem i wywierają na nie wpływ) naukom teoretycznym, które nawet człowieka traktują jako część przyrody i dostarczają wiedzy bezinteresowanej. Pierwsze określa się też niekiedy jako normatywne, gdyż wytyczają cele, poruszając się przeto w dziedzinie powinności, drugie — jak opisowe, gdyż zadawalają się stwierdzeniem, że jest tak a tak, pozostając przeto na obszarze bytu. Mówi się także o naukach idiograficznych, opisujących zdarzenia jednostkowe, i homotetycznych, formułujących powszechnie obowiązujące prawa. W każdym razie przeciwieństwo między naukami humanistycznymi i przyrodniczymi jest stale obecne; jeśli się je usuwa, to tylko przez redukcję jednych do drugich.

W tym kontekście należy umieścić problem hermeneutyki. Pytanie hermeneutyki w ujęciu najogólniejszym dotyczy tego, w jaki sposób można przejść od części do całości przy badaniu tekstów. Tekst z założenia nie jest tu zjawiskiem przyrodniczym, nie jest zmysłowy i nie jest włączony w związki przyczynowe. Kwestia przejścia od części do całości przy badaniu tekstów, postawiona w wersji bardziej szczegółowej w początkach hermeneutyki na długo przed Schleiermacherem, rozpada się, gdy się bierze ją w pełnym wymiarze, na kilka pytań: 1) jak przejść od segmentów tekstu — jak byśmy dziś powiedzieli — do tekstu jako całości i odnaleźć całościowe znaczenie?; 2) jak przejść od tekstu w tej postaci, w której jest on mi dany, do historii tego tekstu jako całości nadrzędnej?; 3) jak przejść od tekstu do ogółu tekstów, wśród których występuje? To ostatnie pytanie czyni z szczegółowych zagadnień filologii i historii fragmenty wielkiej problematyki kultury; tak będzie np. u Diltheya. Otóż to przejście od części do całości — zarówno w wersji Schleiermachera, jak później u Diltheya pod niewątpliwym wpływem Schleiermachera — rozumiane jest jako pewien swoisty sposób przeżycia całości, nawiązania z całością bezpośredniego kontaktu pozaintelektualnego, przeżyciowego. Stąd ogromna rola, jaką odgrywać będzie kategoria przeżycia np. właśnie u Diltheya. Jest to całkowicie konsekwentne w stosunku do rezultatów krytyki kantowskiej i staje się w pełni zrozumiałe, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że zarówno Schleiermacher jak Dilthey dążyli do zachowania odrębności tych nauk, które dziś określamy jako nauki humanistyczne, względem nauk przyrodniczych. Nie mogli zatem odwołać się do pośredniego intelektualnego kontaktu z całością, tzn. do wnio-

skowania z części o całości. Nie mogli, ponieważ ontologiczną podstawą takiego wnioskowania musi być uznanie stosunku całości do części za stosunek przyczynowy (przyczyną części jest całość). Wprowadzenie związku przyczynowego na teren badania tekstów byłoby wszakże równoważne potraktowaniu ich jako faktów przyrodniczych.

W tej sytuacji do wyboru pozostawały, jak się zdaje, tylko dwa rodzaje przejścia od części do całości: przez wyobraźnię i przez przeżycie. Z tych dwóch przeżycie jest bardziej zbliżone do poznania, gdyż podmiot przeżywający, jak podmiot poznający, jest bierny, podczas gdy podmiot wyobrażający, jak podmiot działający, jest czynny. Oparcie hermeneutyki na przeżyciu, na bezpośrednim pozaintelektualnym kontakcie z całością, było więc następstwem dążenia do nadania jej charakteru naukowego w taki jednak sposób, by zachowana została jej odrębność od nauk przyrodniczych. Znalazło to wyraz we wprowadzonym przez Diltheya przeciwstawieniu rozumienia i tłumaczenia. Pierwsze jest swoiste dla nauk o duchu, drugie — dla nauk o przyrodzie. Pierwsze zakłada w swojej dziedzinie zachodzenie związków zbliżonych do celowych, drugie uznaje przyczynowość. Pierwsze odwołuje się do przeżycia, drugie — do wnioskowania.

Na przełomie XIX i XX wieku to rozumienie stosunku całości i części, które tu schematycznie zarysowałem, oraz związane z nim rozumienie stosunku człowieka do całości ulega zmianie, którą najkrócej można przedstawić w sposób następujący. Elementy dowolnej wielości uważamy dziś za części jednej całości wtedy, gdy zachodzą między nimi jakieś stosunki, które wiążą je w system, przy czym tak pojmowana całość jest dla nas dostępna wyłącznie w trybie pośrednim i intelektualnym. W tej sytuacji znika konieczność odnośzenia elementów dowolnej wielości do jedności, ponieważ żadna jedność nie jest już postulowana jako istniejąca. Konsekwencje tego są bardzo bogate. Przede wszystkim stare marzenie o nawiązaniu bezpośredniego, choćby nawet pozaintelektualnego kontaktu z jednością ostatecznie traci wszelkie podstawy na obszarze nauki i humanistyki. Ponadto z terenu nauki i humanistyki znika cała problematyka związana z pojęciem podłoża. Nie ma już dzisiaj właściwie w nowoczesnej nauce i humanistyce takiej problematyki. Wszystkie pytania o podłoże zastąpione są teraz pytaniami o system relacji, który łączy różnorakie elementy wielości w jedną całość. Na dobrą sprawę można powiedzieć, że również przeciwstawienie między podejściem przyczynowym a podejściem celowościowym tak niewralgiczne i tak dyskutowane w XIX wieku, dzisiaj w nauce i humanistyce jest właściwie nieistotne (wystarczy zauważyć, że jest to

sprawa, która jakoś specjalnie nikogo nie absorbuje i żadnych wielkich sporów nie budzi). Niezmiernie ważną konsekwencją tej zmiany w rozumieniu całości jest to, że w badaniu przyrody interesuje nas dziś przede wszystkim nie materia i nie energia, ale informacja, ponieważ informacja nie jest niczym innym jak stosunkiem — pośrednikiem między przedmiotem a podmiotem, który pozwala podmiotowi ująć przyrodę jako całość (przy czym całość jest tu rozumiana — co należy podkreślić — nie jako jedność, tylko jako pewien system relacji). Odpowiednio do tego w badaniu kultury interesują nas przede wszystkim znaki, a nie rzeczy (fizyczne) albo przeżycia (psychiczne), ponieważ każdy znak jest w jakiejś mierze nośnikiem informacji. W związku z tym słabnie w znacznym stopniu przeciwieństwo między kulturą a naturą i między naukami humanistycznymi a przyrodniczymi i pojawia się cały zespół prób budowania wspólnego języka. „Teoria informacji” (mam na myśli matematyczną teorię informacji) jest jednym z przykładów tego rodzaju nadrzędnych teorii, które są użyteczne i dla humanistów, i dla przyrodników, nie jedynym zresztą; łączy się to z całą kwestią roli matematyki, którą muszę tu pominąć.

Ponieważ dzisiejsza humanistyka nie szuka jedności i, prawdę mówiąc, nie szuka przyczyn (przynajmniej w dawnym rozumieniu tych słów), przeto jest ona przede wszystkim myśleniem systemowym, a nie myśleniem historycznym. Zmienia się rola historii; nie zmniejsza, ale zmienia. W XIX wieku jedyne możliwe myślenie teoretyczne w humanistyce było myśleniem historycznym dla tego prostego powodu, że zarówno w myśleniu celowościowym jak w myśleniu przyczynowościowym element następstwa czasowego lub wyprzedzania czasowego jest elementem niezbywalnym. Ujmować świat w zależności przyczynowe albo związki celowe, myśleć kauzalistycznie albo finalistycznie, to tak czy inaczej myśleć historycznie (cofając się w przeszłość albo wybiegając w przyszłość; różnica między tymi dwiema postawami jest w tej chwili z mojego punktu widzenia nieistotna). Myśleć systemem relacji — to nie myśleć historycznie, to myśleć właśnie „systemowo”, albo, jak lubimy mówić, „strukturalnie”. Jaką rolę odgrywa zatem historia w naszym obecnym myśleniu? Dla XIX wieku była ona sposobem organizacji całości materiału, całościową wizją kultury. Dla nas dzisiaj jest ona przede wszystkim pewnym zespołem metod i technik eksperymentalnych. W stosunku do teorii w humanistyce tzn. w stosunku do myślenia systemowego odgrywa ona taką rolę, jaką zespół metod i technik eksperymentalnych odgrywa w naukach przyrodniczych w stosunku do matematycznego myślenia teoretycznego. Przy czym występuje wyraźny proces zbieżności między myśleniem teoretycznym

nauk przyrodniczych i nauk humanistycznych (o czym wyżej była już mowa).

Wszystko to sprawia, że zmienia się zakres stosowania metod hermeneutycznych i zmienia się ich charakter, a one same stają się przedmiotem pewnego niezmiernie ważnego sporu. Zacznę od zmiany zakresu. Dla XIX wieku teksty podlegające metodom hermeneutycznym stanowiły klasę wydzieloną, w dodatku zespół zjawisk kłopotliwych i wyjątkowych właśnie dlatego, że, jak wiadomo, przy wszelkim badaniu tekstów i związków wewnątrztekstowych stosowanie kategorii przyczynowościowych i celowościowych prowadziło do rezultatów zgoła aberacyjnych i trzeba było szukać swoistej metody badania tekstów. Natomiast z chwilą, gdy cała kultura staje się dla nas systemem znaków, cała kultura staje się również zakresem stosowalności hermeneutyki. Hermeneutyka — w tym jej rozumieniu — przestaje być czymś wyjątkowym, czymś, co się stosuje do jakiejś wąziutkiej dziedziny, i utożsamia się po prostu z humanistyką taką, jaką uprawiamy albo przynajmniej chcielibyśmy uprawiać. Jednocześnie zmienia się charakter tej hermeneutyki, o tyle mianowicie, o ile zmienia się rozumienie przejścia od części do całości. Ani Schleiermacher, ani Dilthey nie mogli wybrnąć z tej sprawy bez wprowadzenia kategorii przeżycia, bez wprowadzenia, innymi słowy, elementu irracjonalnego, który jest wyraźnie obecny zarówno u pierwszego z nich jak i u drugiego. Hermeneutyka w tym nowym rozumieniu może się bez tego doskonale obejść. Przejście od części do całości (jeżeli całość jest systemem) jest procesem w pełni racjonalnym. Dysponujemy takimi czy innymi, gorszymi albo lepszymi metodami (można ogólnie określić je mianem analizy strukturalnej), które mają służyć — mniejsza o to, na ile dobrze wywiązują się z tego w tej chwili, przy ich obecnym stanie — umożliwieniu nam racjonalnego przejścia od części do całości.

Ale tu właśnie pojawia się problem i wielka kwestia sporna. Chodzi mianowicie o to, czy każdy system znakowy (w szczególności każdy tekst, ale, jak powiedzieliśmy, mamy do czynienia tylko z tekstami, gdy rzeczywistość, w której żyjemy, czyli kultura, jest systemem tekstów o tyle, o ile jest systemem znaków) można zrozumieć bez odniesienia go do pewnej intencji, która kreuje ten system znakowy, bez odniesienia go do jakiejś świadomości? Świadomość w tym rozumieniu, wprowadzonym przez filozofię Husserla i filozofię po Husserlu, nie ma nic wspólnego z tym, czemu XIX wiek nadawał miano psychiki. Psychika była podłożem stanów, świadomość jest zawsze świadomością czegoś. Pierwsza była zamknięta w sobie, druga jest otwarta na przedmioty. Pierwsza była jednością (w podanym wyżej znaczeniu tego terminu), druga ma charakter

relacyjny. Toteż odniesienie do świadomości nie jest psychologizmem. Świadomość jest tu rozumiana (w wielkim uproszczeniu) jako czynnik kreatywny, jako pewna aktywność ustanawiająca relacje, tworząca ich systemy, organizująca te całości, wśród których żyjemy: światy jednostkowe oraz światy wspólne wielu lub wszystkim jednostkom.

Powstaje pytanie: czy, aby zrozumieć dowolny system znakowy (tekst), musimy odnosić go do tak pojmowanej świadomości? Są dwie odpowiedzi na to pytanie. Odpowiedź Lévi-Straussa — najogólniej rzecz biorąc — brzmi: nie. Nie musimy odnosić systemów znakowych do jakichkolwiek świadomości. Systemy te tłumaczą się same przez się w trybie analizy czysto immanentnej, nie potrzebujemy wiedzieć, skąd się wzięły, ani czego od nich oczekiwano. Świadomość podmiotów, które w tych systemach uczestniczą, jest zawsze świadomością fałszywą, a funkcje rzeczywiście pełnione przez owe systemy są uchwytnie tylko dla badacza, który winien je preto traktować jako w sobie zamknięte i samowystarczalne. Odpowiedź Ricoeura będzie biegunowo przeciwstawna.

Jeżeli powiedzieliśmy, że humanistyka jest hermeneutyką, to w obrębie tej bardzo szerokiej hermeneutyki toczy się spór o wąską hermeneutykę. Kiedy Ricoeur domaga się hermeneutyki, a Lévi-Strauss mówi, że hermeneutyki nie uprawia, to spór już nie dotyczy stosowalności szeroko rozumianych metod hermeneutycznych, czyli po prostu analizy znaków, bo to jest poza wszelką dyskusją jako założenie wspólne sporu, który dotyczy tego, czy systemy znakowe należy, czy też nie, odnosić do pewnej intencji. Wydaje mi się, że zdawanie sobie sprawy z istnienia tego sporu i doniosłej różnicy zdań w tej materii oraz z faktu, że spór ten toczy się na zupełnie innej podstawie, na gruncie zasadniczo innych założeń niż dyskusje wokół hermeneutyki, jakie się toczyły w XIX wieku, jest potrzebne obu stronom choćby po to, żeby nie wlewać nowego wina do starych dzbanów, w których może ono tylko skwaśnieć.