

Artur Nyczak
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Jedność egzystencji człowieka w świetle hermeneutyki filozoficznej Gadamera

Wprowadzenie

Punktem wyjścia niniejszego artykułu jest założenie, że dokonujące się w filozofii hermeneutycznej¹ uznanie fundamentalnej roli fenomenu dziejowości stanowi wyzwanie dla ujęcia i uzasadnienia bycia przez człowieka jedną całością. Polega ono na niemożności oparcia jedności egzystencji na niepodważalnej metafizycznej podstawie, w szczególności na pewności refleksyjnej samoświadomości i możliwości niezakłóconego, pełnego dostępu do treści własnej świadomości. Wymusza to w konsekwencji wyjście poza, krytykowane z hermeneutycznych pozycji, tradycyjne, metafizyczne (dokonujące wskazania niezmiennej i uniwersalnej istoty ludzkiego bytu lub struktury podmiotowości, jak ma to miejsce np. w filozofii Platona, Arystotelesa czy Kartezjusza) i transcendentálne (właściwe m.in. myśli Kanta, Fichtego i Husserla) rozumienie człowieka i zaproponowanie alternatywnej wykładni

¹ Przez filozofię hermeneutyczną rozumie się w niniejszym artykule tradycję myślową rozpoczynającą się wraz z rozważaniami Heideggera z lat 20. XX w. (w szczególności projektem ontologii fundamentalnej) i rozwijaną dalej przez takich myślicieli jak Hans-Georg Gadamer, Gianni Vattimo, Odo Marquard czy John D. Caputo, której podstawowe wyznaczniki stanowią: wskazanie rozumienia jako podstawowego, poprzedzającego poznanie sposobu bycia człowieka w świecie; teza, iż dziejów nie można ujmować z ponaddziejowego punktu widzenia; rozważanie interpretacji i poznania jako opierających się na dziejowych założeniach, powiązanych z daną sytuacją hermeneutyczną; połączenie rozważań przedmiotowych z refleksją metafizyczną i wykładnią dziejów. Na temat pojęcia filozofii hermeneutycznej zob. G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*, przeł. D. Domagała, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1, Hermeneutyczna tożsamość filozofii, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 1994, s. 41-67 oraz N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998, s. 18-34, 48-57.

jego bycia jednością. Filozofia hermeneutyczna takiej wykładni dostarcza, przyjmując odmienną koncepcję czasowości od tej dominującej w dziejach i opartej na greckim koncepcie czasu, podkreślając interpretacyjny charakter egzystowania oraz uwzględniając konstytutywność fenomenu dziejów dla tej problematyki.

Artykuł ma na celu prześledzenie, w zarysowanym powyżej kontekście, ujęcia jedności egzystencji na gruncie hermeneutyki filozoficznej Gadamera, a także pokazanie, że w swoisty dla filozofii hermeneutycznej sposób sytuuje się ono poza zamkniętym i stałym horyzontem absolutnej podstawy, unikając przy tym relatywistycznych konsekwencji i wniosku o arbitralności samorozumienia.

Dziejowość jako wyzwanie dla jedności egzystencji

Na gruncie hermeneutyki filozoficznej fenomen dziejowości stanowi podstawowy wymiar bycia zarówno ludzkiej egzystencji, jak i świata. W odróżnieniu od ontologii fundamentalnej Heideggera, dziejowość nie jest w myśli Gadamera jedynie egzystencjałem *Dasein*, będącym *modusem* uczasawiania się czasowości i nie oznacza pierwotnie dziania się całości egzystencji, umożliwiającego pochodny względem tego fenomen dziejowości bytów napotykanych w świecie². Dla autora *Prawdy i metody* określa ona procesualność ontologicznej struktury gry, obejmującej rozumiejącego, przedmioty rozumienia i to, o czym one mówią³. Innymi słowy, człowiek, wspólnota, w której zamieszkuje, inne byty i całość świata są równie pierwotnie dziejowe. Ze względu na to dziejowość jest dla człowieka żywiołem, który jednocześnie go obejmuje i określa, jak i wykracza poza jego jednostkową egzystencję. Stanowi ona proces zapośredniczania się współczesności i przeszłości — rzeczywistość dziejów stanowią pochodzące z przeszłości sensory i interpretacje, które oddziałują na współczesną sytuację hermeneutyczną⁴. Dziejowość wyklucza możliwość dokonania absolutnej, czyli ponaddziejowo ostatecznej lub bezwarunkowo adekwatnej interpretacji podstaw rzeczywistości. Po pierwsze dlatego, że nie jest możliwe odnoszenie się do świata z absolutnego, wyłączającego oddziaływanie dziejów punktu widzenia — rozumiejące doświadczenie, w tym poznanie, jest zawsze zrelatywizowane do aktualnej sy-

² Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 471, 479-480. Szerzej na temat relacji między czasowością, dziejowością i dziejami w ontologii fundamentalnej zob. H. Ruin, *Enigmatic Origins: Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Works*, Stockholm 1994, s. 145-175.

³ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 400-421.

⁴ Zob. *ibidem*.

tuacji dziejowej. Po drugie nie jest tak, że jest to kwestia tylko ograniczeń poznawczych człowieka — dziejowość podważa założenie o istnieniu stałych podstaw bytów, które w sposób pełny określają, czym dany byt jest i składającego się z nich świata, który mógłby być przedmiotem adekwatnego opisu obiektywizującego.

Uznanie dziejowości egzystencji i świata oznacza w konsekwencji podważenie metafizycznych koncepcji jedności człowieka, które opierały się na niezmienniej i jednoznacznie apriorycznej, transcendentalnej strukturze wyznaczającej to, kim człowiek jest, jego istotę oraz stanowiącą podstawę wszelkich podejmowanych w ramach podmiotu aktywności. Z perspektywy hermeneutyki filozoficznej dotyczy to w szczególności dominującego w filozofii nowożytnej od Kartezjusza do Husserla paradygmatu, w ramach którego jedność człowieka opiera się o refleksyjną samoświadomość i dostarczaną przez nią pewność własnego istnienia. Jak przedstawia to Rudolph Gasché w pracy *The Tain of the Mirror*, refleksja stanowi proces polegający na operacji lustrzanego odbicia przedmiotu oraz jednocześnie odbicia samego odbijania, za pomocą którego lustro świadomości dostrzega swoją aktywność⁵. Refleksja zawiera element autorefleksji, poprzez którą ego zostaje wyrwane z bezpośredniego zaangażowania w świat i staje się możliwe do stematyzowania jako podmiot myślenia⁶. Dziejowość w hermeneutyce filozoficznej Gadamera podważa zasadnicze założenia tego podejścia do podmiotowości, dotyczące nie tylko istnienia na najbardziej fundamentalnym poziomie niezmienniej, identycznej dla wszystkich struktury świadomości, ale przede wszystkim jej pełnej, niezakłócanej przez niezależne od poznającego czynniki dostępności dla siebie samej w akcie refleksji. Tym samym refleksja nie jest już postrzegana jako środek pozwalający świadomości na całkowite uwolnienie się od wpływu tego, co zostaje refleksji poddane (w tym od rzeczywistości dziejów), zyskania panowania nad przebiegiem procesu poznawczego i zabezpieczenia prawdziwości jego wyników. Dla usytuowanego w dziejowej sytuacji człowieka nie jest możliwe pewne i ostateczne ujęcie oddziaływania dziejów i tego, w jaki sposób warunkują i współtworzą one jego świadomość.

Przykładem myślenia w ramach paradygmatu refleksyjności jest dla Gadamera także projekt świadomości historycznej Diltheya, który stanowić ma formę kartezjanizmu poszukującego metodycznie obiektywnego poznania⁷. Punktem wyjścia i zarazem ostatecznym fundamentem jest dla Diltheya bezpośrednia pewność świadomych przeżyć i tworzony przez nie, stano-

⁵ Zob. R. Gasché, *The Tain of The Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 1997, s. 13-17.

⁶ Zob. *ibidem*, s. 13-14.

⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 333-334.

wiący strukturalną jedność kompleks psychiczny. Każde przeżycie jednostki z konieczności wpisuje się w charakteryzujący ją refleksyjny życiowy kompleks, dostarczając w ten sposób wewnętrznego samo-potwierdzenia jego jedności⁸. Wychodząc od samoświadomego życia jako fundamentu poznania problemem staje się przejście od poziomu przeżyć indywiduum do ciągłości przebiegu dziejów:

Nawet jeśli odłożymy na bok trudny problem samowiedzy, wciąż pozostaje całkowicie niejasnym jak z psychologicznej ciągłości przeżyć miałyby właściwie wynikać, całkowicie odmienne i o większej skali, utrzymanie dziejowych powiązań (*gehaltene der geschichtlichen Zusammenhänge*).⁹

Zdaniem Gadamera nie zostało ono przez Diltheya satysfakcjonująco uzasadnione w ramach jego tezy o jednorodności natury poznającego dzieje człowieka i dziejów jako przedmiotu poznania, tworzonych przez ludzkiego ducha:

Raczej w tym warunku jednorodności właściwy teoriopoznawczy problem dziejów pozostaje jeszcze zakryty. Pytanie brzmi mianowicie, jak doświadczenie jednostki i jej poznanie urasta do postaci doświadczenia historycznego. Na terenie dziejów nie chodzi już o relacje przeżywane przez jednostkę jako takie lub jako przeżywane wtórnie przez innych. Tylko przeżywania i wtórnego przeżywania czyichś przeżyć dotyczy Diltheyowska argumentacja.¹⁰

Niezależnie od zasadności poszczególnych argumentów Gadamerowskiej krytyki przykład Diltheya pokazuje, iż dla autora *Prawdy i metody* perspektywa teoriopoznawcza, dążąca do ugruntowania obiektywności i naukowości wiedzy historycznej oraz opierająca się na pierwotności i pewności refleksyjnej świadomości, zderza się z problemem ciągłości dziejów, z którym nie jest w stanie sobie poradzić bez zapoznania znaczenia fenomenu dziejowości. Na jej gruncie, poza drogą obraną przez Diltheya i Husserla, czyli wywodzenia historycznego świata z życia i refleksyjności świadomości¹¹, pozostają, jak się wydaje, dwie możliwości. Pierwsza z nich polegałaby na powrocie do metafizyki dziejów, której przykład stanowi oświeceniowa wiara w postęp oraz filozofia dziejów Hegla, i przyjęciu teleologicznej struktury, w ramach której dzieje stanowiłyby jedność ze względu na ostateczny cel do którego prowa-

⁸ Zob. *ibidem*, s. 312-313 oraz H.-G. Gadamer, *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz*, [w:] *idem*, *Gesammelte Werke Bd.2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode — Ergänzungen, Register*, Mohr Siebeck, 2., durchges. A. Auflage, Tübingen 1993, s. 134.

⁹ H.-G. Gadamer, *Die Kontinuität der Geschichte...*, s. 134. Zob. także *idem*, *Prawda i metoda*, s. 313-314.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 312.

¹¹ Zob. *ibidem*, s. 348-349.

dzą¹². Drugą możliwością jest relatywizm, sprowadzający ciągłość dziejów do mniej lub bardziej arbitralnej konstrukcji podmiotu, uwarunkowanej jego językiem, kulturą, czy sytuacją historyczną:

[...] wszystko w tym strumieniu dziejów, który doświadczany jest jako przemijanie lub powstawanie, zależy od zajmowanego miejsca (*Setzungen*), z którego to płynące pasmo wydarzeń jest artykułowane i różnicowane. [...] Klasyfikacje dziejów są klasyfikacjami naszych decyzji dotyczących znaczenia, dokonywanych przez świadomość. Ponieważ ostatecznie są one arbitralne, to nie mają autentycznej dziejowej rzeczywistości.¹³

W takim przypadku, w zależności od punktu widzenia jedność dziejów przedstawia się inaczej, przy czym zawsze nakładana jest z zewnątrz na dzieje, ujmowane w swej istocie jako nieskończony strumień niemających immanentnego sensu zmian.

Fenomen dziejowości stanowi wyzwanie dla samorozumienia jedności egzystencji i stawia zadanie ich innego, od tego opartego na transcendentalnej podmiotowości, samoświadomości i stałej istocie konceptualnego opracowania — takiego, które uwzględniać będzie dziejowy wymiar bycia człowieka i co więcej, na nim się opierać. Dostarcza go sama hermeneutyka filozoficzna, która nie rezygnuje z idei bycia przez człowieka całością. Za zachowaniem tej idei stoi fenomenologiczna wierność doświadczeniu człowieka¹⁴ — doświadczamy siebie na przestrzeni całego swojego życia, pomimo różnorodności i radykalności jego przemian i etapów, jako ciągle tej samej, własnej egzystencji. Taką pierwotną jedność bycia dzisiaj tym samym, co wczoraj i jutro, na gruncie której dostrzegamy dopiero różnice zauważamy też u innych ludzi, a oni w nas. Mówiąc komuś „zmieniłeś się” lub „dzisiaj nie jesteś sobą” potwierdzamy każdorazowo, że chodzi o tę samą, choć odmienioną osobę. Ponadto o możliwości jedności istnienia w dziejach wciąż tego

¹² Zob. H.-G. Gadamer, *Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej*, przeł. K. Michalski, [w:] *idem, Rozum, słowo, dzieje*, PIW, Warszawa 2000, s. 23.

¹³ H.-G. Gadamer, *Die Kontinuität der Geschichte...*, s. 136.

¹⁴ Gadamer wielokrotnie podkreśla fenomenologiczną orientację swojej myśli, przez którą rozumie, podążając za rozważaniami Heideggera z pierwszej połowy lat 20. XX w., przede wszystkim rezygnację z arbitralnych filozoficznych konstrukcji pojęciowych, narzuconych na codzienne doświadczenie, jak i wyabstrahowanej z konkretnej dziejowej sytuacji bezzalożeniowości i zwrócenie się ku temu, jak w działaniach, które podejmujemy i języku, którego używamy, artykułuje się nasze rozumienie świata i jakie są ogólne warunki tej artykulacji. Filozofia Gadamera jest w swym zamierzeniu formą świadomości efektywno-dziejowej, która poprzez interpretacje zdaje sprawę z oddziaływań kształtujących współczesną sytuację człowieka i tłumaczy, czego i jak on doświadcza oraz jakie są zawarte w dziejach źródła tego doświadczenia. Zob. Chociażby: *idem, Prawda I metoda*, s. 14-15 oraz *idem, Reflections on my philosophical journey*, [w:] *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*, L. E. Hahn (ed.), La Salle, Chicago 1997, s. 16-17, 21-23, 26-27.

samego dobitnie zaświadcza spotkanie z przekazem tradycji — *Hamlet* Szekspira, pomimo dystansu czasowego od momentu jego powstania i mnogości jego odczytań, rozpoznawany jest z łatwością wciąż jako to właśnie, a nie inne dzieło. Egzystencja nie rozpada się więc w hermeneutyce filozoficznej na serię izolowanych, nietworzących sensownej całości działań, aktów, czy wydarzeń i niezrozumiałych przeskoków między nimi.

Dziejowa ciągłość jako hermeneutyczna jedność

Jedność egzystencji ma dla Gadamera charakter dziejowej ciągłości, tzn. nieprzerwanego ciągu wzajemnie ze sobą powiązanych doświadczeń człowieka, stanowiącego kontinuum tego, co było i wciąż oddziałujące, współczesne oraz mieszczące się w horyzoncie przyszłych możliwości, umiejscowionego w konkretnej dziejowej sytuacji i włączonego w ciągłość dziejów. Ciągłość egzystencji wyklucza, by mogło pojawić się doświadczenie całkowicie obce i w żaden sposób niezwiązane z dotychczasową sytuacją hermeneutyczną danego człowieka.

To ujęcie jedności egzystencji powiązane jest z wykroczeniem poza zakorzenione w greckiej ontologii obecności i dominujące w nauce oraz nowożytnej filozofii ujęcie czasu jako strumienia momentów Teraz, dzielącego się na momenty już nieobecne, aktualny moment Teraz i momenty mające nadejść¹⁵. Na jego gruncie czas ograniczony zostaje do ilościowej strony ruchu i funkcji mierzenia trwania, pozostawiając bez odpowiedzi pytanie o to, czym jest ten strumień oraz nie pozwalając na zrozumienie przez człowieka swojego własnego bycia w przynależnej mu czasowości. Jest to koncepcja czasu pustego, w której, z jednej strony, czas pozostaje niezależny od tego, co jest w nim obecne, oraz z drugiej strony, byt sam w sobie nabiera czasowego charakteru dopiero na skutek obecności w czasie¹⁶. Czas jest pusty w relacji do tego, co go wypełnia, tj. co stanowi zawartość poszczególnych momentów Teraz, niezależnie od tego, czy uznaje się go za istniejącego obiektywnie, niezależnie od podmiotu, czy ujmuje się go jako aprioryczny horyzont świadomości.

Gadamer proponuje zamiast tego, idąc w kierunku wyznaczonym przez myśl Heideggera, wykładnię czasu jako czasu wypełnionego, zgodnie z którą czas oraz to, co się w nim „zawiera”, stanowią nierozdzielną całość czasowej rozciągłości istnienia. Jak pisze autor *Prawdy i metody*, odnajdując w samej greckiej pojęciowości rozumienie czasu umożliwiające wykroczenie poza on-

¹⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *Concerning Empty and Full-filled Time*, „Southern Journal of Philosophy” 8(4), 1970, s. 341-343 oraz *idem*, *Die Kontinuität der Geschichte...*, s. 135-136.

¹⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Concerning Empty...*, s. 341-343.

tologię obecności: „Grecy mieli osobne słowo na czas życia i w rzeczy samej, rozciągłość istnienia, przydzielona każdej istocie żyjącej, ma własną artykulację”¹⁷. Fragment czasu nie jest jedynie możliwym do przeliczenia zbiorem chwil Teraz, w którym cokolwiek może się uobecnić, ale uzyskuje swoją tożsamość od tego, co się w nim artykułuje. Z drugiej strony wszystko, co istnieje ma swój własny czas, podzielony na fazy określające czym może być najpierw i czym może być później. Czasowy horyzont egzystencji wyznaczają kolejne etapy życia, od narodzin i młodości do starości i śmierci, czyli „od horyzontu, początkowo niemal bezgranicznie otwartego, ku wciąż wzrastającemu bogactwu tego, co wypełnia horyzont naszych wspomnień”¹⁸. W konsekwencji starość nie jest doświadczeniem upływu czasu pustego — nie wyznacza jej dotarcie do danego punktu w strumieniu momentów Teraz, osiągnięcie określonego kalendarzowo wieku. Zamiast tego oznacza przejście do kolejnego etapu egzystencji, w którym przeszłość dominuje nad przyszłością, ciężar wspomnień i nabytej wiedzy góruje nad otwartością możliwych do podjęcia wyborów. Wspomniany w przytoczonym wcześniej fragmencie grecki termin na oznaczenie czasu życia to *Aion*:

Aion obejmuje bez obejmujących części. Wszystko jest w nim w tym samym czasie. Jest całością bycia we współczesności, poza którą nie wystaje żadna przyszłość i której nie brakuje żadnej przeszłości. Jego bycie nie jest pozbawioną życia terażniejszością, ale raczej nieskończonością możliwości i energii.¹⁹

Aion jest jednością wszystkich trzech ekstaz czasowości — współczesnością, niebędącą aktualną chwilą „Teraz”, ale całością horyzontu czasu obejmującą przeszłość i przyszłość, które stają się odpowiednio współcześnie zachowanym i oddziałującym dziedzictwem oraz kształtującą się współcześnie wielością możliwości. Jest więc tożsamy z fenomenem dziejowości. *Aion* wskazuje na czasową jedność życia, tj. pozostawanie przez nie jednym i tym samym, pomimo wszystkich dokonujących się w nim zmian i przejść pomiędzy kolejnymi etapami. Koncept czasu wypełnionego dookreśla, na czym polega czasowość jedności egzystencji, jednakże sam w sobie nie wyjaśnia, w jaki sposób się ona konstytuuje, a raczej traktuje ją jako daną we wszechobjmującym *Aion*.

Ponieważ dla naznaczonej dziejowością egzystencji rozumienie jest podstawowym sposobem odnoszenia się do świata i samego siebie, to właśnie proces interpretacji musi być medium, w ramach którego realizuje się

¹⁷ H.-G. Gadamer, *To, co stare i to, co nowe*, przeł. P. Sosnowska, [w:] *idem, Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Warszawa 2008, s. 212-213.

¹⁸ *Ibidem*, s. 213.

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Concerning Empty...*, s. 349.

ciągłość egzystencji. Jej interpretacyjny charakter oznacza, że nie jest ona człowiekowi z góry dana, tj. wynikająca z nieziennej istoty ludzkiego bytu i stanowiąca stabilną podstawę wszystkiego, co składa się na bycie człowieka, tak że czeka ona tylko na jej odkrycie przez poznający podmiot, gotowa raz na zawsze udzielić odpowiedzi na pytanie o tożsamość i ciągłość życia. Jest to jedność zadana — odsłaniana i kształtowana w interpretacyjnej aktywności. Przy czym nie jest ona ustanawiana w szczególności do tego przeznaczonych klasie aktów interpretacji, nakierowanych na przedmiot „egzystencja”, które muszą być co jakiś czas świadomie ponawiane, aby nie utracić ciągłości własnego bycia. Konstytuowanie ciągłości egzystencji dokonuje się w każdym rozumieniu, gdyż zawiera się w nim zawsze wykładanie sytuacji hermeneutycznej rozumiejącego, określającej kim on jest jako były, współczesny i możliwie przyszły. Jedność naszego bycia jest więc już zawsze przez nas zakładana i rozumiejąco doświadczana i tylko w tym sensie dana nam jako efekt uprzednich interpretacji. Zarazem jest ona nieostateczna, otwarta na różnorodne dalsze kontynuacje i istotowo się zmieniająca wraz z egzystowaniem — jedność jako ciągłość oznacza również ciągle kształtowanie tej jedności.

Kształtowanie to ma postać transcendowania i jednoczenia siebie samego. W samorozumieniu towarzyszącemu każdej interpretacji nie dokonuje się adekwatne, wyczerpujące odbicie sobości. Ma natomiast miejsce — w przypadku autentycznego hermeneutycznego doświadczenia, zawierającego moment negatywności polegający na podważeniu wyjściowych przesądów interpretującego i otworzeniu się na sens poza nie wykraczający — „przyrost bycia” (*Seinszuwachs*)²⁰. Przyrost ten nie jest tylko dokonaniem z innej perspektywy, kolejnym refleksem już istniejącej całości egzystencji, ale polega na wykroczeniu poza nią w kierunku całości nowej, zawierającej zarazem jej ujęcia wcześniejsze. Powołuje w efekcie do istnienia bogatszy we wcześniej nieobecne sensory horyzont samorozumienia. Uprzednie wykładnie egzystencji zawierają się w nim nie na zasadzie ich sumowania w niezmiennych postaci, ale dopasowywania do tego nowego kontekstu — uzgadniania z sensami uprzednio nieobecnymi, które pozwala zarazem na wydobycie ich nowych odczytań.

Transcendencja samorozumienia wskazuje na moment nieciągłości w procesie kształtowania jedności egzystencji. W związku z pojawieniem się czegoś innego od dotychczasowego, wszystkie relacje życiowe ulegają radykalnej zmianie — są powiązane w nowy sposób, określający zarazem różnice mię-

²⁰Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 218, 224.

dzy tym, co aktualne, i tym, co odchodzące jako stare²¹. Przykładu takiego doświadczenia, w którym rzeczywistość życia przekształca się w sposób zauważalny dostarcza wspomniane już przejście między etapami życia:

Nagle dziecko nie jest już dzieckiem, nagle wszystko jest niepowtarzalnie skończone i nie ma więcej, tego, co uprzednio stanowiło całość znajomej rzeczywistości (*das Ganze dieses vertrauten Wesens*).²²

Czasowość transcendencji i jednoczenia samego siebie wyraża fenomen przejścia (*Übergang*):

Przejście o którym mówimy nie jest tym samym, co „teraz”, które łączy to, co je poprzedza i to, co ma nadejść, podczas gdy samo w sobie nie trwa. [...] przejście odsłania się jako prawdziwe bycie czasu w tym sensie, że wszystko jest w nim w tym samym czasie tak, że przeszłość i przyszłość są razem.²³

Nie jest więc ono, jak przedstawia się to w perspektywie czasu pustego, momentem w strumieniu czasu, w którym to, co stare odchodzi i przestaje istnieć, a to, co nowe się rozpoczyna. Doświadczenie przejścia oznacza przekształcenie samego horyzontu czasu, które zarazem ustanawia różnice między przeszłością i przyszłością, jak i jedność ich obu. W przejściu rozpoznana zostaje konieczność odejścia tego, co przeszłe i w ten sposób, poprzez jego przypomnienie, zostaje ono zachowane i potwierdzone jako byłe. Jednocześnie to rozpoznanie otwiera przestrzeń dla zaistnienia tego, co przyszłe²⁴. Ta dialektyka przejścia odsłania tym samym obejmującą wszelki moment nieciągłości pierwotną jedność przeszłości i przyszłości — doświadczenie zmiany, w którym pojawia się coś nowego, wskazuje na brak zmiany, tj. jedność egzystencji (w perspektywie czasowości: wszechobejmującej współczesności *Aion*), w której człowiek utrzymuje siebie.

Rola wspólnoty i tradycji w kształtowaniu jedności egzystencji

Hermeneutycznie rozumiana ciągłość ludzkiego bytu wymaga uwzględnienia roli wspólnoty, do której człowiek przynależy, i tradycji, która go kształtuje. Wspólnota i tradycja nie są zewnętrznymi wobec indywiduum czynnikami, które wpływają na to, jak rozumie ono samego siebie. Sugerowałoby to, iż także bez ich oddziaływania (nawet jeśli byłaby to tylko sytuacja idealna) ciągłość egzystencji mogłaby się ukonstytuować i co więcej, w takim przypadku

²¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Concerning Empty...*, s. 348-350 oraz *idem*, *Die Kontinuität der Geschichte...*, s. 136-137.

²² H.-G. Gadamer, *Die Kontinuität der Geschichte...*, s. 138.

²³ H.-G. Gadamer, *Concerning Empty...*, s. 350.

²⁴ Zob. *ibidem*, s. 350-351.

byłaby ona bardziej autentyczna, gdyż mająca źródło wyłącznie w tworzącej ją jednostce, a nie w nie pochodzących od niej lub niezreflektowanych sądach. Jest to perspektywa, w której prymat wciąż dzierży świadomość, odczuwająca zagrożenie ze strony tego, co nie poddaje się jej władzy i dążąca do emancypacji spod niekontrolowanego wpływu przekazywanych przez wspólnotę i tradycję treści. W jej ramach nawet jeśli wpływ kultury i dziejów zostaje uznany za konieczny, to postrzegany jest jako niebezpieczeństwo dla autonomicznej aktywności podmiotu, które należy zminimalizować — przestrzeń społeczna powinna być przede wszystkim niezależnym od ideologii obszarem wolności, w którym jednostki mogą swobodnie artykułować swoje stanowiska i w dyskusji osiągać rozwiązania uznane przez nich za najlepsze. Przykład takiego myślenia stanowi dla Gadamera krytyka ideologii ze strony teorii krytycznej Habermasa²⁵.

Na gruncie hermeneutyki filozoficznej wspólnota i tradycja stanowią immanentny wymiar jedności egzystencji — są niezbywalnym elementem pośredniczącym w jej kształtowaniu się. Ciągłość egzystencji jest więc ściśle powiązana z ciągłością dziejów. Z jednej strony jest ona częścią większej całości ciągłości egzystowania wspólnoty ludzi (społeczności lokalnej, narodu, wspólnoty wszystkich egzystujących jako śmiertelnych) i jej dziejów, których horyzont wykracza poza granice narodzin i śmierci konkretnego człowieka. Z drugiej strony ciągłość dziejów nie jest gotową całością, w którą włączać można poszczególne egzystencje, ale współtworzy się w interpretacyjnej aktywności przyswajania tradycji i dana jest tylko w doświadczeniu dziejów, którego momentem jest rozumiejący człowiek. Jest więc dla nas dostępna w ramach ciągłości naszej egzystencji jako jeden z jej aspektów. Z tego względu jedność mojego egzystowania we wspólnotach, do których należę, nigdy nie roztopia się, tzn. nie wyczerpuje się w swej treści w sumie tego, co poszczególne wspólnoty wyróżnia jako wspólnoty (co łączy ich członków). Samo doświadczenie dziejów ujmowane jest (zgodnie z sensem jakiego nabra to wyrażenie, gdy jego dopełniacz rozumiany jest jako *genetivus subiectivus*) jako wydarzenie należące do dziejów i je współtworzące. Świadomość dziejów i wiedza o nich „sama jest wydarzeniem, sama jest dziejami”²⁶. Taki jest właśnie sens tezy Gadamera o świadomości efektywnodziejowej — nie jest ona jedynie świadomością dziejowych oddziaływań, ale sama jest ich wynikiem i uczestniczy w ich dalszej grze²⁷. Struktura i dynamika jedności eg-

²⁵Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka klasyczna i filozoficzna*, przeł. A. Mergler, [w:] *idem, Teoria, etyka...*, s. 97-99 oraz *idem, Semantyka i hermeneutyka*, przeł. K. Michalski, [w:] *idem, Rozum, słowo, dzieje*, PIW, Warszawa 2000, s. 129-130.

²⁶H.-G. Gadamer, *Die Kontinuität der Geschichte...*, s. 141.

²⁷Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 11-12, 413-414,

zystencji jest w konsekwencji analogiczna do ciągłości wspólnotowej tradycji i tożsamości w dziejach rzeczy przekazanej przez tradycję. Łączy je również czasowość *Aion* — dla dziejów pierwotny jest nie czas odmierzany, ale czas, na gruncie którego wypełnione są one sensownymi wydarzeniami, stanowiącymi nie tylko jego zawartość, ale również określającymi, czym jest dany czas historyczny. Czas wypełniony dziejów wyraża się w epoce, będącej unikalną konstelacją wspólnotowych relacji życiowych, która ustanawia wyraźną cezurę między tym, co przeszłe i tym, co nadejdzie²⁸. Jak pisze Gadamer:

[...] to, że nie wyrastają one [epoki — A.N.] jedynie z naszego retrospektywnie (*nachträglich*) porządkującego, klasyfikującego i zorientowanego na panowanie poznawczego zainteresowania, ale raczej są same w sobie prawdziwą rzeczywistością dziejów, można fenomenologicznie pokazać.²⁹

Dlatego też w hermeneutyce filozoficznej nie powstaje problem zasadności przejścia między poziomem jednostkowej świadomości a rzeczywistością dziejów, który napotyka myśl Diltheya. Odwrotnie niż u autora *Budowy świata historycznego w naukach humanistycznych*, żywioł dziejowości zdaje się zrazu podważać ciągłość jednostkowej egzystencji, która ostatecznie zostaje przez Gadamera w nim samym odsłonięta.

Interpretacyjny charakter jedności egzystencji nie ma charakteru suwerennej aktywności samoświadomego podmiotu oraz nie skutkuje arbitralnością dokonywanej autowykładni, dowolnością wyboru jej horyzontu i niczym nieograniczonego poruszania się w nim. Samorozumienie, tak jak wszelkie rozumienie, będąc jednocześnie procesem zawierającym odniesienie do tradycji, jak i poddanym jej oddziaływaniu (warunkującemu także samo odniesienie do niej) zdane jest na uprzednie względem niego i w ten sposób wiążące (przynajmniej w sensie wyznaczania horyzontu rozumienia) przed-sądy i przejęte z tradycji sensy pojęć. W konsekwencji zawsze wyraża ono sytuację dziejową, w której się dokonuje. Jednocześnie tradycja nie determinuje całkowicie dokonywanej wykładni jej przekazu, tak że polegałaby ona jedynie na powtórzeniu i utrwalaniu w niezmienionej postaci danego z góry zbioru przed-sądów. Gadamer w *Prawdzie i metodzie* jednoznacznie stwierdza, iż miejsce hermeneutycznego rozumienia jest pomiędzy neutralnym dystansem wobec uprzedmiotowionego przekazu, a niekwestionowaną zażyłością z tradycją³⁰. W związku z tym ciągłość egzystencji nie konstytuuje się w biernym przyjmowaniu tego, co mówi nam, jednoznacznie określająca jak i czym jesteśmy, tradycja, lub wspólnota, w której społecznym kontekście

²⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Die Kontinuität der Geschichte...*, s. 136-137 oraz *idem, Concerning Empty...*, s. 349-350.

²⁹ H.-G. Gadamer, *Die Kontinuität der Geschichte...*, s. 136.

³⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 405-406.

funkcjonujemy. Kształtuje się ona w ramach rozmowy człowieka z przekazem tradycji oraz z innymi ludźmi, z którymi żyjemy i do których przekaz tradycji również dociera, poprzez integracje indywidualnych doświadczeń w ramy wspólnotowego horyzontu tradycji. Z rozmowy jako właściwego doświadczenia hermeneutycznego obie strony wychodzą odmienione. Egzystencja człowieka staje się bogatsza poprzez interpretacyjne dookreślenie oddziaływań i sensów ją tworzących, powołujące do życia sensy wcześniej nieobecne. Także tradycja nie pozostaje niezmienną — jej aktualizujące przyswojenie w rozmowie oznacza, że udziela ona odpowiedzi na pytania powstające w skutek doświadczania współczesnego świata, ale też sama zadaje nowe pytania domagające się odpowiedzi, a więc kontynuowania dialogu. Dialogiczny charakter konstytuowania się ciągłości egzystencji — nieskończona otwartość rozmowy z tradycją i innymi ludźmi, które stanowią niewyczerpywalne źródło sensów — stoi u podstawy nieusuwalnej otwartości i zmienności jedności egzystencji.

Egzystencja jako „To Samo”

W dalszym dookreśleniu ontologicznego charakteru ciągłości egzystencji w świetle hermeneutyki filozoficznej, w szczególności jej relacji do ogólnej ciągłości dziejów, oraz stosunku między całością jedności egzystencji, a poszczególnymi wykładniami, w których się ona realizuje, pomocne okazuje się posłużenie się rozróżnieniem między Tym Samym (*Selbe*) a Równym (*Gleich*) i Jednakowym (*Einerlei*), zaakcentowane pobocznie przez Heideggera w wykładzie pod tytułem *Zasada racji*³¹ oraz odczycie *Zasada idyntityczności*³², a następnie podjęte przez Vattimo w eseju *Dialectic and difference*³³. To Samo oznacza tożsamość jednego z sobą samym, opierającą się na współprzynależności tego, co nią objęte i utrzymującej to, co do niej przynależy, w wewnętrznej nierówności i wzajemnym zapośredniczeniu (jak formułuje to Heidegger, „trzymaniem-razem w rozdzieleniu”³⁴). Natomiast Równe i Jednakowe odnoszą się do tożsamości nieodróżnicowanej i niezmiennej, będącej nieskończenie powtarzalną idyntitycznością z sobą samym lub równością jednego z drugim, która ma charakter ogólnej pustki pozbawionej dynamiki i odniesień. Jak za-

³¹ Zob. M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Baran i Suszczyński, Kraków 2001, s. 122-123.

³² Zob. M. Heidegger, *Idyntityczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 12-17.

³³ Zob. G. Vattimo, *Dialectic and Difference*, trans. C. Blamires, [w:] *idem, The Adventures of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993, s. 167-168, 181.

³⁴ M. Heidegger, *Zasada racji*, s. 122

uważa Vattimo³⁵, charakter takiej równości, która wyklucza prawdziwie dziejową różnorodność, ma każdy ostateczny cel dziejów i każda fundamentalna struktura, a więc w kontekście niniejszego artykułu, każda metafizyczna, czy też transcendentna jedność człowieka. Natomiast pojęcie Tego Samego znajduje zastosowanie do Gadamerowskiego ujęcia ciągłości, w szczególności przy uwzględnieniu relacji między tym, co ogólne, i tym, co jednostkowe.

Schemat relacji między tym, co ogólne, a tym, co jednostkowe autor *Prawdy i metody* odnajduje w fenomenie wyrazu (*Ausdruck*), pod warunkiem odrzucenia jego psychologizacji i zwrócenia się ku neoplatońskiemu sensowi tego pojęcia³⁶, oraz arystotelesowskiej koncepcji *phronesis*, która podejmuje kwestię zastosowania ogólnej wiedzy moralnej w konkretnej sytuacji działania³⁷. Wyraz nie stanowi jedynie znaku odsyłającego poza siebie do tego, co przez niego wyrażane, wręcz przeciwnie, w nim to, co wyrażane jest obecne w tym, czym jest i jaki ma sens, i to nie częściowo, lecz całkowicie. To, co się wyraża, nie wyczerpuje się jednakże w swoim wyrazie, nie jest w nim na jedyny możliwy dla siebie sposób — konkretny wyraz jest zawsze usytuowany w horyzoncie przeszłych i potencjalnie innych możliwych swoich form. W przypadku arystotelesowskiej wiedzy moralnej pozwala ona w danej praktycznej sytuacji dostrzec to, czego ogólne wartości od niego wymagają: celu, do którego powinien dążyć i środków, jakie powinien do jego realizacji obrać. Zarazem wybór ten nie jest prostą subsumcją ogólnej, danej z góry normy pod przypadek pod nią podpadający — *phronesis* nie polega na posiadaniu dogmatycznej wiedzy o właściwym postępowaniu, która następnie odnoszona jest do danej sytuacji. W praktycznej sytuacji cnoty i dobro, do którego prowadzą, zostają w swej ogólności każdorazowo dookreślone w tym, czym one są i czego wymagają od działającego. Fenomen wyrazu i *phronesis* wskazują na to, że to, co ogólne, nie stanowi autonomicznego względem dziejowej sytuacji hermeneutycznej człowieka i gry interpretacji, danego z góry przedmiotu poznania, który, po określeniu jego treści, może być wtórnie odnoszony do konkretnych przykładów. To, co ogólne, odsłania się tylko w tym, co jednostkowe, w nim konkretyzuje się i dookreśla swój sens, choć nigdy w sposób wyczerpujący. Zaś to, co jednostkowe, choć zawsze doświadczane jest w perspektywie tego, co ogólne, to może wnieść coś nowego do tej ogólności, gdyż charakteryzuje się wykraczającą poza nią niepowtarzalnością.

To, co ogólne, ma więc charakter Tego Samego w swym odniesieniu do tego, co jednostkowe, jako rzecz trwająca i zachowująca swoją jedność w dziejach, nie pomimo, ale dzięki pojawiającym się jej nowym interpre-

³⁵ Zob. G. Vattimo, *op. cit.*, s. 168.

³⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 669-671.

³⁷ Zob. *ibidem*, s. 427-434, 438-443.

tacjom i wcześniej nieobecnym istotowym określeniom, które wzajemnie do siebie współprzynależą. Jak zauważa Vattimo: „Bycie Tego Samego [...] może zostać »dowiedzione« tylko przez sam fakt przekazu tradycji”³⁸. Ogólność utrzymuje się w swym bycie jako ta sama w procesie ciągłego różnicowania się i jednoczenia w konkretnych interpretacjach. Ponownie oddając głos Vattimo: „To Samo stanowi niepomyślane, które prezentuje się w każdej propozycji jako rezerwa, jako residuum transcendencji”³⁹. Każda dziejowo usytuowana całość ogólnej rzeczy i jej jednostkowej interpretacji ma w ich wzajemnych relacjach charakter Tego Samego.

Koncept Tego Samego wpisany w relację między ogólną rzeczą a jej szczegółową postacią w danej interpretacji, odnaleźć można w myśli Gadamera, a także w przywoływanym tekście Vattimo przede wszystkim w odniesieniu do fenomenu dziejów i rozmowy z tradycją. Jest on jednakże także obecny we właściwym hermeneutyce filozoficznej ujęciu jedności egzystencji jako dziejowej ciągłości. Człowiek jest ciągle tym samym (trwającą współprzynależnością różnorodności) w trzech podstawowych aspektach, składających się na sens jego jedności. Po pierwsze, na poziomie tego, co ogólne, jako całość mieszcząca w sobie wszystkie doświadczenia i interpretacje sensu dokonywane i integrowane przez człowieka, a zarazem przekształcająca się wraz z nimi. Po drugie, na poziomie relacji „ogólne — jednostkowe”, jako współprzynależność ogólnego bycia człowieka i jego konkretnego samorozumienia w danym przypadku rozmowy z tradycją lub innymi ludźmi. W tym jednostkowym doświadczeniu interpretuje on w określony sposób samego siebie jako aktualnie rozumiejącego, usytuowanego w danej dziejowej sytuacji. Jednocześnie jest ono jedynym miejscem ujawniania się (i zarazem dookreślenia) owej ogólności egzystencji, poprzez zawarte w każdym doświadczeniu odniesienie do uprzednich byłych i horyzontu możliwych przyszłych autowykładni, wskazujące, że ta konkretna postać samorozumienia nie jest nigdy ostateczna i wyczerpująca. Po trzecie, na poziomie jednostkowego procesu interpretacji poprzez współprzynależność bycia rozumiejącym siebie i bycia rozumianym przez siebie. Interpretacja wprowadza różnicę między interpretującym a interpretowaną sobością, ponieważ nie jest bierną kontemplacją stojącego naprzeciwko przedmiotu poznania, ale działaniem zmieniającym kontekst, do którego rozumiana rzecz należy — dokonujące się w wykładni potwierdzenie jedności nie pozostaje dla niej obojętne, ale wiąże się z transcendencją jej dotychczasowej postaci jako byłej i zarazem jej zjednoczeniem we współczesności jako ciągle tej samej.

³⁸ G. Vattimo, *op. cit.*, s. 168.

³⁹ *Ibidem.*

W hermeneutyce filozoficznej Gadamera jedność egzystencji okazuje się niepełna, gdyż konstytuuje się w procesie dziejowo usytuowanej interpretacji, który zawsze pozostaje niezakończony i otwarty na nowe wykładnie — w konsekwencji nie może zostać nigdy definitywnie określona. Zarazem jedność egzystencji jest pełna w tym sensie, iż pomimo to, że jej dzieanie się zawiera wprowadzający nieciągłość moment transcendencji i różnicowania, opiera się ona na integracji każdego doświadczenia człowieka i każdej interpretacji dotyczącej jego egzystencji w jedność, obejmującą całą przeszłość, współczesność i możliwą przyszłość życia człowieka i przynależącą wraz z innymi do obszerniejszego horyzontu tradycji. W ten sposób ciągłość egzystencji zostaje z jednej strony wyłożona i uzasadniona wobec stawiającego ją pod znakiem zapytania fenomenu dziejowości, z drugiej strony dziejowość w swych konsekwencjach dla jedności ludzkiego bycia zostaje uwzględniona.

Artur Nyczak

The Unity of Human Existence in the Light of Gadamer's Philosophical Hermeneutics

Abstract

The paper investigates the issue of historicity of existence and self-understanding within Gadamer's philosophical hermeneutics. The purpose of the paper is to answer the question of how the author of *Truth and method* argues and interprets the unity of existence in the context of recognizing historicity as the fundamental characteristics of human being and the world. The paper shows that the historicity excludes the possibility of basing this unity on an absolute metaphysical foundation or on a reflective self-consciousness of transcendental subjectivity. On the ground of philosophical hermeneutics, being-one of a human has the character of historical continuity, constituted in the process of incessant, interpretive transcending and uniting oneself. The paper shows what roles the inherited tradition and community in which one lives play in this process. Furthermore, the paper points out that for proper understanding of Gadamer's interpretation of the unity of existence, it is necessary to take into account two issues: firstly, its departure from the concept of empty time, which is a stream of the past, present and future moments of the "Now", in favour of full-filled time and secondly, how general-individual relations are interpreted in philosophical hermeneutics.

Keywords: continuity of the existence, historicity, hermeneutics, tradition.