

Wprowadzenie

Hermeneutyczne dylematy

Jak zrozumieć myśl programowo nierozumną i niezrozumiałą? Czy takie sformułowanie zadania nie zakłada już nieuchronnego zniekształcenia myśli poddawanej namysłowi? Czy podczas przekładu „nierozumnego” na „rozumne”, „niezrozumiałego” na „zrozumiałe” nie umyka w sposób konieczny osobliwy sens tego, co z desperacją i uporem broni się przed „racjonalizacją”? A ponadto: czy w takim ujęciu nie ginie również i ten sens możliwy, który powstaje, by tak rzec, na styku, rozpięty pomiędzy dwoma biegunami? Czy operacje rozumienia nie polegają na redukcji „odmienności” do „tożsamości”, „obcości” do „swojskości”? A przecież właśnie to, co manifestuje swoją istotowo nieredukowalną „nierozumność” i „niezrozumiałość”, posługuje się poetyką „odmienności” i „obcości”, „inności” i „wyjątkowości”. Wobec tego, co „rozumne” i „zrozumiałe” – i na tym polega negatywna rola tej poetyki. Istnieje jednak także jej wymiar pozytywny: pragnie ona wyeksponować – poza wszelkim „wobec” – samoistność i autonomię, niezależność i niepodległość obszaru „nieracjonalności”, choć przeważnie zdaje sobie sprawę z nieusuwalnej antynomiczności tej sytuacji, z niezbędnego odniesienia do sfery „racjonalności”. Usiłuje bowiem ukonstytuować swą pozytywność za pomocą aktu zaprzeczenia: „nie-” (nie-rozumne, nie-zrozumiałe, nie-racjonalne i tak dalej). Myśl chroniąca troskliwie swoją „nie-racjonalność” nadaje sobie również inne imiona: pragnie być myślą niesystemową i nie-systematyczną, nielogiczną i niekonsekwentną, niespójną i nie-konkluzywną, nieabstrakcyjną i niekonceptualną. Korektywnie zaś: stara się pozostać myślą fragmentaryczną i aforystyczną, paradoksalną i absurdalną, sprzeczną i twartą, konkretną i metaforyczną. Walczy zwykle z uniwersalnością w imię jednostkowości, z obiektywnością w imię

subiektywności, z koniecznością w imię swobody, z powszechnością dedukcji w imię wyjątkowości indywidualnego doświadczenia. Tych piętrzących się cudzysłowów, które od pierwszych słów narzucają się w tych rozważaniach i w które należałoby również ująć wszystkie charakterystyki wymienione w ostatnich zdaniach, nie da się usunąć. Pełnią funkcję niezbędną – podają w wątpliwość nie tylko jednoznaczność poszczególnych terminów, lecz także charakter i kształt pytania wyjściowego: „Jak zrozumieć myśl programowo «nierozumną» i «niezrozumiałą»”? Cudzysłów podkreśla w tym miejscu formę interrogatywną, jest zwielokrotnionym pytajnikiem, który odsyła w głąb samego pytania.

Czyżby zatem nieprzekraczalna przepaść dzieliła te dwa spolaryzowane sposoby myślenia (co znaczy również: istnienia)? Przepaść, nad którą niepodobna rozciągnąć żadnego pomostu; przepaść, którą można przebyć wyłącznie skokiem? Czyżby osiągnąć jeden z brzegów i osiąść na nim znaczyło, że trzeba nie tylko bezpowrotnie opuścić brzeg drugi, lecz także wykorzenić z pamięci wszelki jego obraz, a nawet samą możliwość pamiętania o nim? A jednak chcę „zrozumieć” to, co w swych intencjach „niezrozumiałe”. Zakładam, że ma ono sens, który, być może, da się adekwatnie odsłonić bez posługiwania się deformującymi metodami redukcji (być może nawet bez posługiwania się jakimikolwiek „metodami”). Przyjmuję, że idea „rozumienia”, którą będę się starał wypracować, powinna mieć zakres semantyczny znacznie szerszy aniżeli idea wąsko pojętej „racjonalności” i „nieracjonalności”. Intuicja podpowiada mi ponadto, że sens, którego szukam, unosi się właśnie nad przepaścią, że tam jest jego właściwe miejsce. „Unosi się nad” – nie jest więc wtopiony w granit któregoś z brzegów; wówczas pozostać by musiał albo totalnie „niezrozumiały” (nie przestając być sensem?), albo równie totalnie „zrozumiały” (nie potrzeba by było zatem go szukać ani zadawać jakichkolwiek pytań). Powtórzę: chcę mimo wszelkich wątpliwości i obaw, jakie się natychmiast w sposób naturalny nasuwają, „zrozumieć” myśl programowo „nierozumną”, i „niezrozumiałą”. Chcę zrozumieć myśl Pascala, który powiadał o swojej filozofii, że jest celowo niejasna i nieprzenikliwa i nie da się sprowadzić do jednowymiarowego i jednoznacznego „porządku rozumu”. Chcę zrozumieć myśl Kierkegaarda, który twierdził, że prawdziwa filozofia, zwana przez niego „egzystencjalną”, rozpoczyna się za progiem „rozum-

ności”, który zawieszając sferę „etyczności”, usuwał fundament myślenia racjonalnego. Chce zrozumieć myśl Nietzschego, który krusząc „stare tablice”, głosząc „przewartościowanie wszystkich wartości” i wzywając do wykroczenia „poza dobro i zło”, otwierał obszar, do którego nie docierało już światło rozumu. Chce wreszcie zrozumieć myśl Szestowa, który podejmując i radykalizując wszystkie te motywy, wydał *ratio* i jego światu bezkompromisową walkę, zakreślając zarazem nieprzekraczalną, jak przekonują, granice między Atenami i Jerozolimą. Podsumowując, chciałbym w tym celu nadać pojęciu „rozumienia”, z którego zrezygnować nie zamierzam, takie znaczenie, które respektowałoby wytyczoną granicę, ale potrafiłoby równocześnie wznieść się ponad nią i ogarnąć spojrzeniem oba wrogie i obce sobie terytoria. Odpowiedzi na pytanie, czy takie zadanie jest wykonalne, udzielić może wyłącznie „praktyka badawcza”, samo skupione nad badanym fenomenem namysławiające się myślenie.

Nie kieruję się żadną przyjętą apriorycznie, wypróbowaną i skuteczną uniwersalnie metodą. Staram się jedynie zająć pewną postawę badawczą, w której badawczość właśnie, a więc nieodzowna ostrożność i podejrzliwość, troska o pewnego rodzaju rygor myślenia byłaby ściśle zespolona z przychylnością i otwartością na wszelki możliwy, choćby nawet zaskakujący i dezorientujący sens. Nazwijmy ją postawą hermeneutyczną, pamiętając jednak, że nie wpisuje się ona w całości w żadną z istniejących, historycznie skryształizowanych i teoretycznie skodyfikowanych tradycji hermeneutycznych, choć – zdając sobie sprawę z nieuchronnego poruszania się w żywiole „konfliktu interpretacji” – próbuje korzystać z różnorodnych doświadczeń współczesnych uczniów Hermesa. W myśl przyswojonego postulatu tolerancji względem osobliwości i nieredukowalnej odrębności badanego fenomenu postawa hermeneutyczna wysłuchuje z maksymalną uwagą katalogu wymagań, jakie sam „obiekt” przed nią stawia. Usiłuje również uwzględnić wszelkie niewyartykułowane bezpośrednio potrzeby „obektu”, które, mimo że pozostają w ukryciu, wpływają w sposób istotny na jego status. Rzec można, że chodzi tu o wytworzenie atmosfery bliskiego pokrewieństwa, o dostosowanie postawy hermeneutycznej do wymogów tego, co poddawane jest aktom interpretacji. Charakter i sposób badania wyznaczony jest w znacznej mierze przez „obiekt” badania. Do pewnych granic

oczywiście, których jednak nie wolno z góry zakładać i które stają się widoczne dopiero w samym procesie badawczym. Podkreślę jeszcze, że wyłaniająca się tu dwoistość „przedmiotu” i „podmiotu” jest w istocie fikcyjna, wynika wyłącznie z nieporadności językowej, ponieważ właściwym odniesieniem intencji hermeneutycznej jest w każdym wypadku to, co dzieje się „pomiędzy”. Na tę sferę przypada zasadnicza część wysiłku interpretacyjnego, w tej sferze odsłania się również poszukiwany splot znaczeń. Interpretacja jest zawsze – by przypomnieć reguły elementarne – po pierwsze, czyjaś (na przykład moja), determinuje ją zatem i obciąża „język”, który mnie ukształtował, z którego wyrastam i którym się posługuję; po wtóre, równie ważną, a zgodnie z przyjętą wcześniej postawą niekiedy ważniejszą rolę odgrywa w tym procesie konfrontowany z moim „język” tego, co interpretowane; po trzecie – i to jest najistotniejszy fragment hermeneutycznego elementarza – źródłem i celem ostatecznym tego procesu jest sama interpretacja. Podobnie jak – uciekając się do innej poetyki – w żywiole myślenia pierwszoplanowe i fundamentalne znaczenie ma nie ten, „kto” myśli, ani nie to, „co” myślane, lecz samo namyślające się myślenie.

Uwagę hermeneuty skupionego na fenomenie myśli programowo „nierozumnej” i „niezrozumiałej” przykuwa w pierwszym rzędzie problem języka. Na tym poziomie właśnie – na poziomie językowej autokonstytucji – myśl ta dokonuje źródłowej ekspozycji swej odmienności i wyjątkowości. Nie wolno przeoczyć okoliczności o kluczowym znaczeniu: nieusuwalnego napięcia, powstającego między warstwą konceptualną i metaforyczną tego języka. Myśl programowo „nierozumna” i „niezrozumiała” broni się przed racjonalizacją przede wszystkim za pomocą świadomego posługiwania się metaforą. Co więcej, w metaforyce widzi źródło wirtualności swego języka. Śmiertelnym zagrożeniem jest dla niej właściwa racjonalnemu dyskursowi petryfikacja w systemie czystych pojęć. Myśl, o której mowa, wyrasta z ducha metafory; jeśli jednak chce pozostać myślą, a nie tylko poetycką impresją, musi korzystać z usług pojęcia. Warstwa konceptualna zyskuje na znaczeniu w miarę zacierania się źródłowej metaforyki. Napięcie nigdy jednak nie znika, ponieważ jądrem tej myśli pozostaje zawsze – i w każdym momencie można do niej powrócić – metaforyka. Ona nadaje pojęciu (które w sposób naturalny ciąży ku bezruchowi)

dynamikę, ona jest źródłem nieprzerwanego strumienia pojęć. Każde nowe „słowo” tej myśli usiłuje się wyrazić za pomocą metafory, a nie pojęcia. Owa energetyczna wymiana musi pozostać nie tylko w centrum pola widzenia pracy hermeneutycznej, lecz także znaleźć w niej mniej czy bardziej adekwatne odwzorowanie.

Problem języka wiąże się w sposób ścisły z formą wypowiedzi. Myśl programowo „nierozumna” i „niezrozumiała” niezwykle rzadko i niechętnie sięga po tradycyjne formy dyskursywnej ekspresji filozoficznej. Często zaś i z upodobaniem prezentuje się pod postacią fragmentu, aforyzmu i swobodnego eseju. Antysystemowa i antykonkluzywna intencja (korektywna względem antykonceptualności) jest tu przejrzysta. Aforystyczny i eseistyczny charakter wypowiedzi oznacza jednak również radykalne zakwestionowanie syntezy i całości. Podkreśla spontaniczność myśli, jej przygodność i otwartość, niestrudzone „bycie w drodze”, poszukiwanie, niezaspokojoną ciekawość i niespełnialną intencjonalność. Otwarta i antytotalistyczna forma wypowiedzi wpływa w sposób bezpośredni i decydujący na wybór słownika i rozstrzygnięcia terminologiczne. Myśl, która szuka inspiracji w metaforze, która uobecnia się w postaci eseju i fragmentu, stroni od ostrych i precyzyjnie zdefiniowanych kategorii, nie respektuje tradycyjnych schematów i podziałów pojęciowych ani utrwalonych dystynkcji pojęciowych. Jej słownik jest chaotyczny i niespójny wewnętrznie. Trudno w pierwszej chwili uchwycić jakiegokolwiek reguły, które nim rządzą, ponieważ nie przystają one do żadnych znanych i przejrzystych kanonów porządkujących. Uderzają swą oryginalnością i swobodą, odwagą kwestionowania tego, co zastane i przyswojone. Potęguje to znacznie właściwą tej myśli antynomiczność i zamierzoną niekonsekwencję. Praca hermeneutyczna nie może jednak zadowolić się tą konstatacją – tropi w gąszczu metaforyczności i niekonkluzywności, niesystematyczności i nieprzejrzystości, niejasności, sprzeczności i niekonsekwencji pewną ukrytą „logikę” i „konsekwencję” myśli programowo „nierozumnej” i „niezrozumiałej”, choć świadoma jest zasadniczej odmienności znaczeń tych terminów od przypisywanych im tradycyjnie w strukturze racjonalnego dyskursu filozoficznego.

Lata spędzone na studiowaniu pism Lwa Szestowa poświęcone były w znacznej mierze poszukiwaniom adekwatnej strategii hermeneutycznej. Nie będę zdawał w tym miejscu relacji z tych po-

szukiwań, zwłaszcza że niepodobna zrekonstruować ich w formie ciągłego i koherentnego procesu, były bowiem wielokrotnie przerywane, wspomnę jedynie, iż rychło się przekonałem, że Szestowska myśl stawia przede mną zadania szczególne, że domaga się przyjęcia specyficznej postawy. Dodatkowym tego potwierdzeniem była lektura dzieł Nietzschego i Kierkegaarda. Filozofia Szestowa skupia w sobie wszystkie istotne charakterystyki myśli programowo „nierozumnej” i „niezrozumiałej”, niezależnie od całej swej oryginalności i swoistości stanowi jak gdyby zwieńczenie dotychczasowych doświadczeń i przygód myśli przekraczającej granice racjonalności. Jest ponadto przeniknięta duchem polemicznej pasji, swą tożsamość konstytuuje i podtrzymuje w nieustannym sporze czy – używając jej własnych kategorii – w walce. Równocześnie jednak nie rezygnuje z pozytywnych nawiązań do tradycji, a ściślej: do pewnego wąskiego nurtu tradycji, osobiwie interpretowanego i akceptującego waloryzowanego. Właściwym żywiołem myśli Szestowa jest zatem dialog, otwarty bądź skryty, realizujący się w wielu różnorodnych, niekiedy samozaprzecznym, jak się przekonamy, formach. Dlatego też nadrzędną perspektywą, w której postanowiłem umieścić swoje rozważania, stało się zadanie wszechstronnego i możliwie wnikliwego przebadania najbardziej znaczących, w moim przekonaniu, relacji, w które wchodzi refleksja autora *Aten i Jerozolimy*. Nie chodzi przy tym w żadnym razie o zastosowanie metod komparatystycznych ani o wyławianie paraleli i podobieństw (jeśli takie operacje są podejmowane, to zawsze mają one znaczenie drugorzędne, „historyczno-ilustracyjne”), ale o ukazanie samej struktury zachodzącej relacji w całej jej złożoności i semantycznym bogactwie. W tej perspektywie myśl Szestowa staje się bardziej uchwytna, silniej zarysowują się jej kontury, staje się – pamiętając o wszystkich wątpliwościach towarzyszących temu sformułowaniu – bardziej „rozumna” i „zrozumiała”, niż sama deklaruje. Więcej mówi w dialogu niżli w monologu. Okazuje się również, co nie bez znaczenia, bardziej interesująca i atrakcyjna intelektualnie, bardziej partnerska dla kogoś, kto podjął się zadania jej „zrozumienia”.

Za węzłowe punkty nie tylko wewnętrznej ewolucji, jaką przebyła myśl Szestowa, lecz także formowania się jej ostatecznego kształtu filozoficznego, uznałem relacje, jakie nawiązała z trzema znaczącymi tendencjami w dziewiętnasto- i dwudziestowiecznej

refleksji filozoficznej. Myśl religijno-filozoficzna Fiodora Dostojewskiego, fenomenologia Edmunda Husserla, filozofia egzystencjalna Sorena Kierkegaarda – wybór (rysowało się kilka innych możliwości) nie był arbitralny, podyktowany został, po pierwsze, wagą, jaką sam Szestow przywiązywał do dokonań tych trzech myślicieli oraz ich roli w swojej biografii duchowej, po wtóre zaś – i to był dla mnie argument decydujący – z takiego podziału rozważań wynikały w sposób niejako naturalny, niezniekształcający intencji autora, kompleksy problemowe komponujące się w pewne sensowne całości. Kategoryzacja i problematyzacja zarówno całego przedsięwzięcia badawczego, jak i jego poszczególnych składników była immanentną konsekwencją zastosowanego podziału. Prawdziwie znaczące filozoficznie pytania formułował Szestow właśnie w dialogu z Dostojewskim, Husserlem i Kierkegaardem; ów trójdialog stał się dla niego impulsem również do samodzielnych prób udzielenia odpowiedzi na te pytania. W każdej z trzech prezentowanych debat pojawia się pewien problem główny, czy raczej zespół problemów, którego uchwyceniu, zrekonstruowaniu i zinterpretowaniu służą wprowadzone kategorie hermeneutyczne. Mają one wprawdzie charakter zewnętrzny względem myśli Szestowa, zachowują jednak, jak sądzę, duchowe pokrewieństwo z intencjami filozofa, integrują pozornie rozproszone i trudne do scalenia znaczenia poszczególne oraz rzekomo od siebie oderwane, zatomizowane tezy i postulaty. Hermeneutyczna użyteczność tych kategorii oparta jest na przekonaniu, że dzięki ich zastosowaniu stało się możliwe zrozumienie czegoś, co bez ich pomocy pozostałoby niezrozumiałe. Inaczej mówiąc, dzięki nim uchwytne stały się pewne sensy częściowe, a także stopniowo wyłaniający się sens globalny tej refleksji (przynajmniej jego możliwość), które bez ich aktywnego udziału pozostałyby nieuchwytne. Daleki jestem od twierdzenia, że wprowadzone przeze mnie kategorie hermeneutyczne (są to kolejno: „doświadczenie źródłowe”, „krytyka radykalna”, „projekt soteriologiczny”, „refleksja biblijna”) stanowią jedyną ewentualność praktycznego zrealizowania przyjętej strategii i wypełniają bez reszty pole interpretacyjnych możliwości, sądzę jednak, że ich skuteczność została dostatecznie uzasadniona w trakcie pracy badawczej. Dzięki tym kategoriom starałem się również usytuować myśl Szestowa w szerszym kontekście ideowym i historycznym (zarysowanie

obszernego tła historycznego, którego fragmenty wylaniają się niekiedy podczas przeprowadzanych rozważań, nie było jednak moim zasadniczym zamierzeniem).

W przyjętej strategii hermeneutycznej krzyżują się ze sobą dwa plany: na synchroniczny podział problemowy nakłada się warstwa diachroniczna, w której ujawnia się w kolejnych odsłonach rządząca ewolucją myśli Szestowa swoista „logika”. Plany te nie przylegają do siebie ściśle, zazębiają się jednak w kilku zasadniczych punktach zwrotnych, dzięki czemu widoczna staje się wewnętrzna dynamika Szestowowskiej myśli, proces jej samowzbogacania i samoprzekraczania. Osiągnięcie takiego punktu oznacza dla niej konieczność sformułowania nowych pytań, których profil był dotąd ledwie dostrzegalny, konieczność samowiednego otwarcia nowej perspektywy problemowej. Chronologiczny rozwój filozofii Szestowa nie zawsze pokrywa się z dynamiczną „logiką” myśli. „Rozwój”, „ewolucja”, „dynamika”, o których tu mowa, nie wykluczają jednak fundamentalnej własności Szestowowskiej myśli: wierności wyjściowemu pytaniu czy – ściśle – pytaniom, które wprawiły ją w ruch. Wręcz przeciwnie, owa pryncypialna wierność wychodzi na jaw z całą wyrazistością dopiero w trakcie „rozwoju”. „Nowe” pytanie nigdy nie jest u Szestowa zaprzeczeniem pytania poprzedniego, lecz jedynie jego nowym sformulowaniem. I jest zawsze momentem koniecznym, pojawia się w chwili, kiedy sens „starego” pytania wyczerpał się już bez reszty w dotychczasowych odpowiedziach. Wytrwałość w zadawaniu wciąż tego samego pytania, choć w różnych kształtach i postaciach, nie oznacza trwania w bezruchu, ale przeciwnie – konieczność niestrudzonego „bycia w drodze”. Wewnętrzna „dynamika” Szestowowskiej myśli wynika bezpośrednio i naturalnie z imperatywu „wierności”. Skrzyżowanie planu synchronicznego z diachronicznym umożliwia zastosowanie nowego typu spojrzenia, oglądu prezentowanej problematyki, sprawia, że ten sam problem oświetlić można z różnych miejsc, zmieniając punkt widzenia. Sens tego samego pytania odsłania się w wielu przybliżeniach i w różnorodnych kontekstach, co pozbawia go dogmatycznej jednoznaczności i odkrywa jego wielowymiarową, stereoskopową strukturę. Wytropiona i opisana „logika” Szestowowskiej myśli pozwala podejrzewać ją o znacznie większą konsekwencję i rygor w myśleniu, aniżeli można to wyczytać z jej własnych deklaracji.

Oczywiście, zaproponowana i realizowana w pracy strategia interpretacyjna nie pretenduje do jakiejś radykalnej oryginalności „metodologicznej” i formalnego nowatorstwa – zbyt wiele zawdzięcza nie tylko tradycji hermeneutycznej, lecz także badaniom strukturalistycznym i fenomenologicznym (traktując je wprawdzie bardziej jako inspirację do samodzielnego namysłu niż heurystyczny paradygmat badawczy). Materia myślenia jest przecież tak delikatna, że nie znosi żadnych sztucznych przeszczepów.

*

Prezentowana w formie książkowej praca została napisana w latach 1986–1989 w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN jako rozprawa doktorska. Powstała dzięki przyjaznej, acz wymagającej opiece jej promotora i mojego Nauczyciela, Pani Profesor *Barbary Skargi*, której chciałbym w tym miejscu pięknie podziękować za lata bezcennej dla mnie współpracy – niniejsza praca jest jednym z jej efektów. Serdeczne podziękowania kieruję również do recenzentów rozprawy: Panów Profesorów *Krzysztofa Pomiana* i *Ryszarda Łuźnego*, których wnikliwe uwagi krytyczne zostały w książce skrupulatnie uwzględnione. Ostateczny swój kształt tekst zawdzięcza pracy redakcyjnej Pani *Elżbiety Morawskiej*, za co również serdecznie dziękuję.