



MAŁGORZATA PRZANOWSKA

Zapomniana hermeneutyka pytania a ontologia hermeneutyczna

*The Forgotten Hermeneutics of Question(ing)
and the Hermeneutical Ontology*

ABSTRACT: Hans-Georg Gadamer described his own philosophical style as the one that awakes in the other a question(ing). He mentioned as well „the forgotten hermeneutics of question(ing)” which demands – as one can assume – our close attention. In this article, the author outlines a possible reading of the hermeneutics of question(ing) putting into a question by asking what does the hermeneutics of question(ing) intrinsically mean? How are we to understand the very project of such hermeneutics? The author claims that the latter strongly relates to the hermeneutical ontology which consists in a participation in an interrogative movement of being. The conclusion is preceded by the typology of the hermeneutic of question(ing).

KEY WORDS: hermeneutic ontology • typology of questions • sense of question(ing) • dialectic • dialogue • the hermeneutic of question(ing)

W moim własnym stylu oczekuję – można powiedzieć –
że w innym obudzę przede wszystkim pytania.

HANS-GEORG GADAMER¹

Hans-Georg Gadamer określił swój styl jako budzący w innym przede wszystkim pytania. Wspomniał również o „całkowicie jeszcze zaniedbanej hermeneutyce pytania”², która – jak można wnioskować – domaga się szczególnej uwagi. W artykule zostanie przedstawiona próba nakreślenia możliwego odczytania hermeneutyki pytania, stawiając ją samą pod znakiem zapytania: Co właściwie hermeneutyka pytania miałaby znaczyć? W jaki sposób można rozumieć sam – jeśli posłużyć się nowoczesnym żargonem naukowym – projekt hermeneutyki pytania? I wreszcie, w jakim sensie - jak

¹ Za: A. Przyłębski, *O teorii hermeneutycznej Gadamera. Przegląd literatury*, „Principia”, 2005–2006, nr 43–44, [dostęp 12.12.2010, wydruk PDF, s. 8].

² H.-G. Gadamer, *Semantyka i hermeneutyka*, przeł. K. Michalski, [w:] *idem, Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz i K. Michalski, Warszawa 2000, s.125.

będę twierdziła – można powiązać ów projekt z Gadamerowską ontologią hermeneutyczną.

Hermeneutyka pytania – próba typologiczna

Hermeneutykę pytania można rozumieć jako jeden z rodzajów współczesnej hermeneutyki. Jeśli wziąć pod uwagę zróżnicowanie współczesnej hermeneutyki, można rozmaite jej rodzaje próbować porządkować według jednej z reguł charakteryzowania określonego typu hermeneutyki: albo wskazującej na przedmiot hermeneutycznego badania (można ją nazwać regułą odrzeczownikową – hermeneutyka: czego?), albo wskazującej na cechę szczególną określonego typu hermeneutyki (reguła odprzymiotnikowa – hermeneutyka: jaka?). Wówczas „hermeneutyka pytania” (lub „hermeneutyka pytajna”) stanowiłaby kolejną hermeneutykę obok innych jej rodzajów, np. obok „hermeneutyki faktyczności” Martina Heideggera, „hermeneutyki siebie” lub „hermeneutyki kultury” Paula Ricoeura, „hermeneutyki filozoficznej” Hansa-Georga Gadamera (nazywanej również „hermeneutyką rozmowy” lub „hermeneutyką dialektyczną”), „hermeneutyki radykalnej” Johna Caputo, Richarda Rorty’ego lub Gianni Vattimo, „hermeneutyki etyki” Andrzeja Przyłębskiego³, ale również na przykład „hermeneutyki podmiotu” Michela Foucault (którego w pewnym sensie można określić hermeneutą *par excellence*, jednak on sam nie zaliczyłby siebie do nurtu hermeneutycznego); można tutaj również wymienić konstytuującą się „hermeneutykę edukacji”, jeśli poprzestać tylko na niektórych z nich. Nietrudno zatem dostrzec, że hermeneutyk może być tak wiele, jak dużo wybranych fenomenów, „rzeczy”, „tematów” będzie poddanych interpretacji, rozumieniu – i wielość ta zdaje się znamienym rysem współczesnej hermeneutyki. Zastanawiające wydaje się jednak również to, o czym może świadczyć takiego rodzaju „profilowanie” i zróżnicowanie hermeneutyki?

Przede wszystkim, w każdym tego rodzaju przedsięwzięciu uwypatniony zostaje charakterystyczny rys współczesnej hermeneutyki: hermeneutyka dotyczy czegoś konkretnego o co pytamy; innymi słowy, „rzecz”, o którą – jak mawiał Gadamer – rzeczywiście, czyli rzetelnie, pytamy zostaje (w procesie rozumienia) wystawiona w otwartą przestrzeń możliwości właśnie dzięki pytaniu⁴. Hermeneutyka pytania widziana z perspektywy „makro” to zatem kolejny typ hermeneutyki zorientowanej wokół określonego fenomenu (tutaj: pytania), który interpretator próbuje

³ Zob. A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Warszawa 2010, s. 159–198.

⁴ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 338.

rozumieć i który – w wyniku rozumienia – uważa za najbardziej znaczący dla jego hermeneutycznej pozycji. Trzeba jednak zauważyć, że w tym przypadku fenomen pytania zostaje wystawiony w ową „otwartą przestrzeń możliwości” dzięki pytaniu. Okazuje się zatem, że istnieje pewna specyfika hermeneutyki pytania: w pytaniu o jej fenomen doświadcza się pytania – i to nie o jakąś „rzecz” (która nie byłaby pytaniem), ale pytanie dotyczy tu pytania. Właśnie takie doświadczenie można określić – nie przejmując się zbytnio *sui generis* komizmem takiego sformułowania – jako meta-pytanie lub onto-pytanie. Doświadczenie tego rodzaju kieruje uwagę ku innej perspektywie, w której hermeneutyka pytania (dalej w skrócie: HP) będzie skierowana na odsłonięcie pewnego rodzaju ontologii i obejmującej wszelkiego typu hermeneutyki, w której rozumienie czegoś ujawnia się w dynamice uczestniczenia w pytajnym ruchu samego bytu i doznawania (doświadczenia) dialogicznego ruchu myślanej „rzeczy”. Właśnie z tego względu, że w przypadku HP owym bytem i „rzeczą” jest pytanie, możliwe jest tutaj przedstawienie – powiedzmy – wewnętrznej typologii HP oraz pokazanie, że dynamika samego pytania uniemożliwia pozostanie na poziomie typologicznym, ale wskazuje na (1) ontologiczny wymiar HP oraz (2) mówi coś ważnego na temat samej ontologii w ujęciu hermeneutycznym.

Przyjmując zatem nawet wstępne, intuicyjne (przed)rozumienie hermeneutyki pytania (w horyzoncie ontologicznym) można wymienić, po pierwsze, „fenomenologiczno-analityczną hermeneutykę pytania”, której celem jest opracowanie znaczenia fenomenu pytania. W takim ujęciu zadanie HP polega na podejmowaniu i uszczegóławianiu kwestii dotyczącej sposobu rozumienia pytania (pytań) i to zarówno w jego sensie rzeczownikowym (kto? co? – „pytanie”), jak i czasownikowym (co robi? – „pyta”, „zadaje pytanie”; tutaj „pytanie” to czynność zadawania pytań); badacz podejmuje wówczas nie tylko aspekt – powiedzmy – semantyki pytania (zastanawiając się co „pytanie” oznacza, jakie jest znaczenie pytania, itp.), ale zadanie badacza polega również na opisie wartości/ważności pytania w doświadczeniu człowieka; dlatego drugim niejako filarem badania będzie uprawianie pewnej aksjologii pytania. Motorem przedsięwzięć takiej HP będzie przede wszystkim określanie definicji lub opis sposobu rozumienia pytania, ukazywanie znaczenia pytania, odsłanianie jego pozycji w rozumieniu rzeczywistości, badanie pytania w związku z fenomenem odpowiedzi, dostrzeganie pytania jako charakterystycznego dla ludzkiego myślenia, rozumowania, działania, itp. Innymi słowy, „pytanie” w tym przypadku staje się tematem badania (fenomenologicznego lub analitycznego), zagadnieniem, które samo zostaje postawione pod znakiem zapytania, kwestią do rozważenia, „rzeczą”, która – jakby to wyraził

Gadamer – prowadzi rozmawiających (tu: badaczy problemu). Można powiedzieć, że w typologii „mikro” HP powieła na niższym (węższym, choć pod kątem ontologicznym – szerszym) poziomie motyw „makro” typologii polegającej na typowaniu przedmiotu badania hermeneutycznego, z tym że w tym przypadku przedmiot już jest określony – jest nim „pytanie”. Do tak rozumianej „hermeneutyki pytania” zaliczyć można na przykład część hermeneutyki filozoficznej Gadamera⁵, fenomenologię pytania Thomasa Schwarza Wentzera⁶, fenomenologię Johanna Dauberta⁷, namysł nad pytaniem podejmowany w pracach Daniela Soboty⁸ czy też opracowaną jakiś czas temu fenomenologię pytania Witolda Płotki⁹. Należą tu również teorie wykraczające poza tradycję hermeneutyczno-fenomenologiczną, które pytanie czynią przedmiotem badania najczęściej w celu wyakcentowania wątku epistemologicznego, aksjologicznego, semantycznego, aby wskazać na znaczenie pytania w filozofii, nauce lub praktyce kształcenia¹⁰.

Po drugie, akcentując dziejowość rozumienia, HP może oznaczać podejście, zgodnie z którym jej badacza interesuje przede wszystkim **t r a d y c j a p y t a n i a**. W najszerszym rozumieniu będzie ona pokrywała się z dziejami co najmniej filozofii (o ile nie całego myślenia człowieka,

⁵ Przede wszystkim część II.3.C *Prawdy i metody*, „Hermeneutyczny prymat pytania”, s. 337–343.

⁶ T. Schwarz Wentzer, *Toward a Phenomenology of Questioning: Gadamer on Questions and Questioning*, [w:] *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, red. A. Wierciński, „International Studies in Hermeneutics and Phenomenology”, vol. 2, Berlin 2011, s. 243–266.

⁷ Zob. D.R. Sobota, *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*, Warszawa 2017.

⁸ D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, Bydgoszcz 2012, szczególnie tom I., rozdz. 2 *Neokantyzm a Heideggerowski zwrot ku pytaniu*, s. 157–234; a także rozdz. 4: *Fenomenologia jako nauka pytająca o bycie*, w którym Autor przedstawia koncepcję eroterycznego pojęcia pytania, s. 447–486. Kwestia eroteryczności pytania podjęta została również w referacie M. Przanowska, „'Podmiot' jako przestrzeń pytania”, podczas Międzynarodowej Konferencji Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego „Powroty podmiotu. Fenomenologia a humanistyka współczesna”, Warszawa, 30 XI–1 XII 2012.

⁹ W. Płotka, *Husserlian Phenomenology as Questioning: An Essay on the Transcendental Theory of the Question*, oraz W. Płotka, *Co pojęcie pytania wnosi do naszego rozumienia fenomenologii? Między odnową a herezją*, „Fenomenologia”, 2012, t. 10, s. 69–92.

¹⁰ Można tu wymienić na przykład znaczenie pytania w „Dociekaniach filozoficznych” (P4C) M. Lipmana, w koncepcji edukacji *inquiry-based learning* (notabene o proveniencji Deweyowskiej, poddanej krytyce przez Marię Reut w artykule: *Pytanie – nauczanie problemowe – dialog*, [w:] *Pytanie, dialog, wychowanie*, red. J. Rutkowiak, Warszawa 1992, s. 155–201, a także przez Davida Aldridge'a w artykule *The Logical Priority of the Question: R.G. Collingwood, Philosophical Hermeneutics and Enquiry-Based Learning*, „Journal of Philosophy of Education”, 2013, vol. 47, No. 1, s. 71–85.

jeśli przyjąć za tradycją sokratejsko-platońską, że myślenie to dialog duszy ze sobą, *dianoia*). Jednak w „dziejowym” typie hermeneutyki pytania chodziłoby przede wszystkim o takie filozofie/koncepcje, które w sposób szczególny pielęgnowały pytanie i przypisywały mu statut wyższy (albo – jak kto woli –podstawowy) względem odpowiedzi. Przykładem (poza hermeneutyką Gadamera przypisującej pytaniu prymat nad odpowiedzią) będzie tu zapewne dialektyka Sokratejska, z tym zastrzeżeniem, że odróżnia się ją od sofistycznej sprawności żonglowania dialogiem filozoficznym (tj. pytaniami i odpowiedziami) dla udowodnienia własnych racji lub przeświadczeń uprzednio przyjętych za prawdziwe. W takim ujęciu dialog (ruch pytania i odpowiedzi) byłby tylko narzędziem dowodzenia i to zarówno w sensie udowadniania własnych opinii czy sądów, jak również w znaczeniu „bezdyskusyjnego przewodnictwa” obranej uprzednio odpowiedzi. Pytanie nie byłoby tutaj przedmiotem analizy, ale zostałby mu przypisany status – powiedzmy – techniczno-erystyczny. Trudno w tak krótkiej formie, jaką jest artykuł, odwołać się do kontrowersji wokół postaci Sokratesa; na użytek tego tekstu przyjąć trzeba wyidealizowany obraz Sokratesa jako dialektyka, który autentycznie pyta i bada odpowiedzi swoich interlokutorów, zaś aporetyczność prowadzonych przez niego dialogów nie wynika z uprzednio obranej strategii argumentacyjnej, ale z natury zarówno samego myślenia (rozumienia rzeczy i jej ruchu doświadczanego w myśleniu), jak i natury rzeczywistości, w której myślenie – podążając za ruchem samej rzeczy – uczestniczy¹¹. Sokrates nie zajmował się dziejami pytania, jednak ze względu na przypisywane pytaniu fundamentalne znaczenie, inicjuje dzieje pytania oraz zagadnienie dziejowości (czasowości) pytania, ten zaś wątek prowadzi do kwestii pytalności dziejów jako swoistego „ontologicznego czasu”, który dynamizuje ruch rzeczy. W takim ujęciu czas nie byłby ani jakością fizyczną, ani psychologiczną, ale byłby duchem (ruchem) świata... Zostawmy jednak ten wątek, aby wrócić do sprawy wewnętrznej typologii HP.

Hermeneutyka pytania uprawiana jako tropienie tradycji pytania nie musi koniecznie przypominać rekonstrukcji historii pojęcia, o ile samej hermeneutyki nie sprowadzi się do historiografii rozumienia. Przyjmując Gadamera rozumienie tradycji, trzeba raczej pokazać, że istnieje coś w rodzaju dynamiki czasu, dynamiki dziejów, które w określony sposób formułują – i w tym sensie niejako determinują – pytanie. Zatem hermeneutyka pytania rozumiana jako odczytywanie tradycji pytania polegałaby raczej na ukazaniu doświadczenia pytania w określonych koncepcjach dzięki

¹¹ Na ten temat zob. S.D. Kirkland, *The Ontology of Socratic Questioning in Plato's Early Dialogues*, New York 2012.

zetknięciu się z myślą konkretnych myślicieli, nie zaś na ukazywaniu *sui generis* ewolucji semantycznej i problemowej pytania. Takie podejście nie wyklucza oczywiście wypracowania pewnej interpretacji dziejów w kontekście kwestii pytania. Poza kwestią dziejowości pytania i pytajności dziejów można, na przykład, pokazać w kontekście interpretacji dialektycznej *mousikē* stopniowy zanik pytania rozumianego jako „istotowe” doświadczenie bycia ludzkiego; zanik ów byłby ściśle powiązany z „zamieraniem” filozofii rozumianej jako ćwiczenie duchowe (por. prace Pierre’a Hadota czy Wernera Jaegera) na rzecz „abstrahowania”, „teoretyzowania pozbawionego ducha” i jego związku z rzeczywistością, itp.; można pokazać, w jaki sposób zjawisko to łączyło się z zanikaniem centralnej i „istotowej” pozycji muzyki (a z czasem – jako konsekwencja – również matematyki) na rzecz eskalacji techniki wypowiedzi oraz absolutyzacji rozumu wcześniej zredukowanego do kalkulacyjnej, a- lub anty-emocjonalnej, formalistycznej racjonalności. To tylko przykładowy kierunek możliwych badań, badań o charakterze raczej spekulatywnym niż *stricte* fenomenologicznym, niemniej zmierzających do interpretacji tradycji pytania i znaczenia jej kontynuacji lub zerwania dla współczesnej kultury. HP rozumiana w perspektywie spekulatywnej dziejowości pytania (spekulatywnej nie w Hegłowskim, lecz Gadamerowskim rozumieniu tego słowa) zmierzałaby zatem nie tylko do wyłuskania interpretacji pytania w historii myśli – lub szerzej – kultury, ale również do nadania własnej interpretacji zebranego materiału w ujęcie dziejowe: byłoby to poszukiwanie tradycji pytania dla pogłębionej interpretacji współczesnego świata, a zarazem kreślenie dziejów nie tyle teoretycznie wypracowanego pojęcia pytania, ile sposobów jego doświadczenia, rozumienia, oddziaływania, etc.

Po trzecie z kolei, HP może oznaczać hermeneutykę zorientowaną wokół *fenomenologii doświadczenia* pytania; byłby to rodzaj hermeneutyki, w której „pytanie” to dominujące, centralne, istotowe *wydarzenie*, fenomen rozumienia, dzięki któremu i w którym rozumiemy inaczej nasze bycie w świecie. Tutaj badania ogniskowałyby się nie tylko wokół pytania o pytanie, ale również na uchwyceniu w fenomenie rozumienia związków między pytaniem a pytaniem o pytanie. Trudność tak rozumianej HP polega na tym, że akt zapytywania jest zarazem „przedmiotem” pytania. Ponadto można zastanawiać się, w jaki sposób pytać o pytanie, aby wciąż pytać nieinstrumentalnie, to znaczy, aby pytanie było autentycznym, „czystym” niejako, doświadczeniem, nie zaś stematyzowanym przedmiotem badania? Innymi słowy, czy pytając o pytanie, rzeczywiście pyta się jeszcze o prawdziwe pytanie? Przecież pytanie o pytanie to już interpretacja (określone rozumienie) pytania, jeśli zgodzimy się z Gadamerem, że można rozumieć

tylko wtedy, gdy rozumie się pytanie motywujące daną odpowiedź. Kwestie te przesądzają o tym, że wciąż – nawet jeśli przyjmie się metodę fenomenologiczną – badając pytanie (bez względu na rodzaj i stopień, powiedzmy, hermeneutyczności badania) pozostajemy na gruncie hermeneutyki pytania; lub inaczej, że możliwość uprawiania fenomenologii pytania, analizy pytania czy nawet kognitywistyki pytania, zakłada istnienie – bardziej lub mniej dostrzegalnej – *o n t o - h e r m e n e u t y k i p y t a n i a*: bardziej lub mniej uświadomionego sposobu interpretacji samego pytania, interpretacji, która jako przedsąd (nieuświadomiony sposób pytającego już rozumienia) określa nasz sposób pytania o pytanie. HP prowadziłyby do uświadomienia/zrozumienia owego sposobu, a dzięki temu do odsłaniania fenomenu pytania wraz ze świadomością kolejnych ujawniających się założeń interpretacyjnych (motywów-pytań) dotyczących procesu, czynności lub działania się pytania (aspekt czasownikowy) oraz kwestii, sprawy lub tematu pytania (aspekt rzeczownikowy).

Ta właśnie perspektywa HP pozwala – po czwarte – pokazać, że szczególnym rysem samej hermeneutyki (jej „istotą”) jest doświadczenie (ontologii) pytania. W tym przypadku wskazuje się na pytajność obecną w samej hermeneutyce filozoficznej, na eksponowany w niej prymat pytania oraz na definicyjne utożsamienie doświadczenia hermeneutycznego z otwartością pytania. Najważniejszą sprawą jest tutaj to, że pytanie i jego otwartość nie posiadają wyłącznie statusu metodologiczno-epistemologicznego (pytanie jako droga – gr. *methodos*, czy też sposób poznania), ale przede wszystkim – co trzeba podkreślić – status ontologiczny. Ten wątek wydaje się – jak sądzę – najbardziej interesujący z powodu owej intrygującej, ponieważ zapomnianej HP.

Niemal natychmiast narzuca się tutaj pytanie do samego Gadamera: Dlaczego i przez kogo owa hermeneutyka została, przez zaniedbanie, zapomniana? Wydaje się, że pomijanie hermeneutyki pytania, mogłoby oznaczać dla Gadamera zapomnienie pytajnego wymiaru ontologii; innymi słowy, można parafrazować tutaj Heideggerowską formułę zapomnienia bycia jako zapomnienie pytania – i obydwa rodzaje niepamięci sięgałyby wymiaru ontologicznego. Konsekwencją tak rozwijanej tezy byłoby przeświadczenie głoszące, że stan, a nawet sam fakt owego zapomnienia ma decydujące znaczenie dla współczesnego człowieka i jego sposobu bycia polegającego na zerwaniu z myśleniem. Oczywiście myślenie rozumiane jest tutaj w sposób starożytny, tj. jako doświadczenie ruchu samej rzeczy w dialogu (a tym samym w relacji) z innymi lub z sobą samym (z własną duszą). Ponadto, można również założyć, że myślenie człowieka jest w sposób zasadniczy powiązane z dynamiką, a raczej kinetyką bytu:

dlatego fakt pamięci lub niepamięci pytania ma tak ogromne znaczenie nie tylko dla samo-rozumienia człowieka, ale również dla konstytucji ontologicznej, dla bycia samego bytu. Relacyjność rzeczy, o której pisał Gadamer znaczący nie tylko to, że wszystko, co istnieje pozostaje ze sobą w relacji, sieci odniesień; owa relacyjność wskazywałaby również na swój dialogiczny (ponieważ wyznaczony pytaniem i odpowiadaniem) charakter. Z tego względu, hermeneutycznie rozumiana spekulatywność języka otwiera taki horyzont mówienia o rzeczy, w którym rzecz jawić się może zarówno jako pytajne odpowiadanie, jak i odpowiedzialne, odpowiadające, twierdzące coś, pytanie. W tak rozumianej ontologii ludzkiego bycia w jedności z językiem i rzeczą, o której się mówi (rozmawia), na pierwszy plan wysuwa się kwestia hermeneutycznej dialektyki, którą Gadamer określił jako – ogólnie rzecz ujmując – poszukujące słowa mówienie z głębi języka. Przywołanie wybranych wątków Gadamerowskiej analizy dotyczącej fenomenu pytania w kontekście dialektyki hermeneutycznej, może posłużyć temu, aby pokazać w jakim sensie i w jakim stopniu pytanie w hermeneutyce – przynajmniej Gadamerowskiej – to zarazem *methodos* (droga) rozumienia rzeczy, a więc „metoda” poza metodyzmem; innymi słowy, poznająca siebie logika bytu poza metodycznym dogmatyzmem nowożytnej naukowej samowiedzy, a jednocześnie przecież droga w jakiś sposób przejawiająca się również w owej samowiedzy. Ponadto, trzeba zwrócić uwagę na to, że pytanie u Gadamera zakłada uprzednie w słuchanie się w jego treść, dlatego wyakcentowane zostaną wątki mówiące coś istotnego o ontologii hermeneutycznej, a które można nazwać „akuologicznymi” w HP Gadamera.

Hermeneutyka filozoficzna jako (akuologiczna) hermeneutyka pytania

Gadamer, twórca hermeneutyki filozoficznej, opisuje doświadczenie hermeneutyczne jako analogiczne do struktury otwartości, którą posiada pytanie. Rozumienie opiera się na prymacie pytania¹² – w pytaniu „rzecz” zostaje zarazem usytuowana w określonym horyzoncie oraz otwarta na swoje możliwości dostępne w potencjalnych odpowiedziach. Pytanie przychodzi do głowy w podobny sposób, w jaki wpada się na jakiś pomysł – pojawia się nagle, zaskakuje, olśniewa, stawia dotychczasowe przemyślenia lub działania w zupełnie nowym świetle i otwiera rzeczy w nowej perspektywie.

¹² Kwestia różnych prymatów w hermeneutyce Gadamera została poruszona w artykule M. Przanowska, *Człowiek jako pytanie. O dialektycznym transcendowaniu w doświadczeniu kształtującym słuchania*, „Kwartalnik Pedagogiczny”, 2013, 2 (228), s. 49–76, fragment s. 51–63.

Z drugiej strony, pomysł, tak jak pytanie, jest inspirujący (i wynika z inspiracji) pozostając w relacji z uprzednimi doświadczeniami, z wcześniejszymi dokonaniem i określonymi sposobami widzenia rzeczywistości, itd. Szczególnie uprzywilejowane miejsce pojawiania się pytań to doświadczenie hermeneutyczne (a zatem rozumienie w rozmowie, spotkanie z tradycją, interpretacja jej przekazów); można nawet powiedzieć, że pojawienie się pytania jest poniekąd papierkiem lakmusowym tego doświadczenia.

Rozumienie tradycji – która sama jest językiem¹³ – dokonuje się w rozmowie z przekazami mówiącymi do nas niczym „Ty” w bezpośredniej rozmowie między osobami. Tradycja – w ujęciu hermeneutycznym – to nie tylko określające nas dzieje, ale również spotkanie z tym co inne i domagające się rozumienia. Spotkanie z innym wydarza się, gdy dajemy sobie coś powiedzieć, gdy otwieramy się na inność innego i słuchamy jego „głosu”, jego przekazu. Nawet najbardziej eminentny tekst nie przemówi, bez gotowości czytelnika do tego, aby „zamienić się w słuch” i przyjąć tekst z jego rozszczeniem do prawdziwości. Bez wysłuchania przekazu, rzeczywistego usłyszenia tego, co przekaz do nas kieruje, co do nas mówi, nie może dojść do rozumienia. Jeśli natomiast tekst stanowi odpowiedź na określone pytanie (zaś rozumienie tekstu tradycji polega na rozumieniu pytania, na które tekst odpowiada), to zasadniczo rozumienie dokonuje się dzięki w s ł u c h a n i u się w pytanie rozumianej „rzeczy”; zanim jednak wejdziemy w proces wsłuchiwanie się w pytanie, należy najpierw po prostu owo pytanie usłyszeć – wstępnie, w jakiś sposób rozumieć, „uchwycić”, „odebrać”, „przyjąć”¹⁴.

Usłyszeć i rozumieć pytanie znaczy samemu je z a d a w a ć, samemu pytanie stawiać, czyli współ-wypowiadać je, e w o k u j ą c „rzecz” w pytaniu. Czytelnik musi przede wszystkim wsłuchać się w to, co tekst głosi, co wypowiada jako swoją prawdę; podobnie interlokutor musi wysłuchać swojego rozmówcę. Jeżeli bowiem każde pytanie jest umotywowane odpowiedzią, w horyzoncie której się pojawia, natomiast odpowiedź wyznacza horyzont pytania, to tylko wsłuchanie się w tekst i pozwolenie na to, aby – jak często mawiał Gadamer – „dać sobie coś powiedzieć” okazują się poniekąd warunkami możliwości rozumienia, tj. doświadczenia hermeneutycznego. Nie ma

¹³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 333.

¹⁴ Zależność między pytaniem a słuchaniem została wyakcentowana w M. Przanowska, *Człowiek jako pytanie*. Inną kwestią pozostaje zależność między słuchaniem a otwartością. W zależności od rozumienia fenomenu słuchania, otwartość będzie ujmowana, albo jako warunek konieczny słuchania, albo też słuchanie i otwartość będą dwiema stronami tego samego doświadczenia. Na temat różnych rodzajów słuchania zob. M. Przanowska, *Hermeneutic Priority of the Question: Cultivating the Hermeneutic Ear*, „Studia Paedagogica Ignatiana”, 2015, 18, s. 59–80, [dostęp online, open access, PDF do pobrania: <http://www.apcz.pl/czasopisma/index.php/SPI/article/view/SPI.2015.003>].

rozumienia bez słuchania. Gadamer poruszając kwestię tekstów eminentnych stwierdza, że sens tekstu „literackiego” nie jest motywowany przez okoliczności, ale: „[...] tekst wielkiej literatury chce być ‘zawsze’ słyszany, to znaczy chce być ‘zawsze’ odpowiedzią – a to oznacza, że chce być jednym z czynników, które z konieczności budzą pytanie, na które dany tekst jest odpowiedzią”¹⁵. Podobnie sprawa wygląda w przypadku tekstów filozoficznych, dzieł sztuki – one „chcą” być usłyszane, ich sensowność zasada się na założeniu, że twórca/odbiorca podejmie z nimi dialog, da się poprowadzić przez ich „głos”, ich „przekaz”.

W przedstawionej tu interpretacji dokonuje się metaforyczna „tekstualizacja” oraz „dialogizacja” rzeczywistości – rozumiemy coś jak tekst, który daje się rozumieć, gdy owo coś słyszymy i odczytujemy jego pytanie oraz odpowiedź; dokonuje się to dzięki swoistej rozmowie z tekstem, polegającej na wsłuchiwanie się czytającego w tekst, który coś w lekturze odsłania, coś kwestionując, i odwrotnie: coś problematyzuje, odsłaniając określony sposób rozumienia. W hermeneutyce dialogiczność nie jest tylko metaforą rzeczywistości (tj. widzenia i doświadczania rzeczy oraz samego sposobu istnienia rzeczy); hermeneutyka odkrywa raczej ontologiczną dialektykę rozmowy: wszystko co jest rozmawia ze sobą, uczestnicząc w sieci relacji, wzajemnych powiązań, których sensem jest działanie i odpowiedź na nie, akcja i reakcja, bycie w łączności, relacji dialogicznej. Zatem każdy „wyraz” – sposób prezentacji – rozumiejącego podmiotu nie może być sterylnie czysty i niewinny, bowiem wszystko ma znaczenie. Znaczenie z kolei daje się odczytać, zinterpretować, dzięki rozmowie, której zasadniczym żywiołem jest raczej słuchanie (uczestniczące, współwypowiadające *sotto voce*) niż mówienie zredukowane do „produkcji” wyrazów i jednostronnych, jednokierunkowych wypowiedzi.

Taka interpretacja koresponduje ze stwierdzeniem Gadamera:

Wypowiedź nie jest bowiem obdarzona jakimś jednoznacznym sensem w swej językowej i logicznej strukturze – wszelka wypowiedź jest jakoś umotywowana. Dopiero pytanie, kryjące się za każdą wypowiedzią, nadaje jej sens. Z drugiej strony dzięki hermeneutycznej funkcji pytania wypowiedź jako taka jest zawsze odpowiedzią¹⁶.

Gadamer dodaje zaraz, że o pytaniu nie decyduje wyróżnienie syntaktyczne, ale „specyficzny ton pytajny, dzięki któremu całość mowy sformułowana

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Semantyka i hermeneutyka*, przeł. K. Michalski, [w:] *idem, Rozum, słowo, dzieje, op. cit.*, s. 126–127.

¹⁶ *Ibidem*, s.125.

jako zdanie orzekające nabiera charakteru pytania¹⁷. Trzeba tutaj dopowiedzieć – uzupełniając refleksję Gadamera – że ów pytajny t o n nie może zostać ograniczony wyłącznie do intonacji głosu, do fonetyki wypowiedzi. Nie chodzi bowiem o to, że orzeczenie – aby niejako stało się pytaniem – należy odpowiednio, tonem pytajnym, wyartykułować. Takie czytanie oczywiście zdarza się, nadając nawet oczywistości otwartość wprowadzoną przez jej lekturę j a k o pytania. Niemniej jednak wydaje się, że stwierdzenie Gadamera trzeba odczytać bardziej radykalnie, mianowicie, że ów ton pytajny skrywa się w każdej wypowiedzi orzekającej, ponieważ rzeczywistość rozumienia oraz prezentacji bytu – przynajmniej dla istot zdolnych do rozumienia – to rzeczywistość ontologicznie pytająco-odpowiadająca. Nie chodzi tu o naprzemienną wymianę pytania i odpowiedzi, ale o to, że „rzecz” skrywa pytanie, zarazem orzekając i orzeka coś, pytając. Prawda rozumiana jako *aletheia* (nieskrytość) oznacza dialogiczno-dialektyczną¹⁸ drogę rozumienia – stąd niejednoznaczność prawdy hermeneutycznej: prawda jest niejednoznaczna, gdyż odkrywając zasłania, zasłaniając odsłania (w określonym przedstawionym przez kogoś sposobie rozumienia); ale również niejednoznaczność prawdy hermeneutycznej zakłada otwartość rozumienia samej rzeczy. Można zatem powiedzieć, że dynamika prawdy to ów t o n p y t a j n y (czyli otwartość rzeczy); ton ów właśnie dlatego, że jest pytajny, otwiera różne sposoby rozumienia oraz czyni zadość dynamicznej, zmiennej rzeczywistości, która – jeśli można tak powiedzieć – prezentuje się jak chce. Zadaniem rozumienia nie jest wyinterpretowanie lub nadinterpretowanie rzeczywistości, ale podążanie za jej „głosem”, za tonem jej prezentacji. Ton ten jest dźwiękiem w tym sensie, że – jak każdy dźwięk – powstaje z różnicy między (niestrukturalną) „strukturą” pytania i odpowiedzi zawartej w czymś określonym, czymś wyrażonym, co domaga się rozumienia. Innymi słowy, dźwięczność tonu pytajnego zakłada („muzyczną” *sui generis*, akuologiczną) językowość bytu, który odsłania „rzecz” w jej własnej problematyczności.

Pytanie, ze względu na swoją moc stawiania rzeczy w otwartości, wykorzystywane jest w retoryce, ponieważ stawiając pytanie, otwiera się „rzecz” ku różnorodności możliwych odpowiedzi. Jednak ta retoryczna funkcja pytania oderwana od – powiedzmy – etyczności autentycznej egzystencji (lub prościej: od autentycznego zapytywania), zostaje zinstrumentalizowana w postaci tzw. pytania retorycznego, w którym pytajna pozostaje wyłącznie forma, natomiast treść jest bezdyskusyjnie orzekająca: „[...] pyta-

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Określenie „dialogiczna dialektyka” ma podkreślać, że nie chodzi tu o dialektykę w stylu Hegłowskim czy Marksowskim.

nie retoryczne podsuwa odpowiedź. Pytając, jakby antycypuje odpowiedź, którą każdy z nas może przyjąć¹⁹. Można powiedzieć, że pytanie retoryczne przekształca się w „pytanie pedagogiczne” (egzaminujące, odpytujące)²⁰, gdy pytający nie tylko zna odpowiedź, którą jego pytanie „zawiera”, ale również, gdy oczekuje ze strony odpowiadającego określonej postaci odpowiedzi. W tej sytuacji ani autor „pytania odpytującego” nie pyta, ani respondent owego pytania nie może odsłonić pytania wygłaszanych wypowiedzi (tzw. prawdziwych odpowiedzi). Innymi słowy, to co Gadamer określił jako „prawda odpowiedzi” zostaje tutaj przesłonięte, wzmacnia się natomiast gra powierzchowności i pozorów w sprawnościowej ekwilibryście wiedzy²¹.

Jeśli chce się uchwycić wypowiedź w jej prawdziwości, należy pamiętać o jej umotywowaniu, o ukrytych w niej założeniach, które w rozumieniu należy ujawnić, odsłonić i uwzględnić – z całą świadomością, że nie da się tego zrobić raz i na zawsze, ponieważ zmiana horyzontu sprawia, że również motywy wypowiedzi są widoczne inaczej. Nie znaczy to bynajmniej, że owa zmienność horyzontu oznacza relatywizm poznawczy; raczej ukazuje rzetelność w procesie rozumienia/interpretacji, która wyklucza arbitralność, psychologiczny subiektywizm lub dowolność, a zakłada i akcentuje konsekwentne, otwarte na sensowną, ukierunkowaną „przestrzeń możliwości” podążanie za ruchem rzeczy. Pytanie pojawia się zawsze w swoim własnym

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Semantyka i hermeneutyka*, op. cit., s. 125. Nawiązując do koncepcji „formy otwartej” autorstwa Umberto Eco i idei formatywności Luigiego Pareysona, można powiedzieć, że tzw. autentyczne pytanie, czy jak chce Gadamer: pytanie rzetelne, pytanie rzeczywiste – przybiera formę otwartości, natomiast pytanie retoryczne (które według Gadamera w rzeczywistości w ogóle nie pyta) posiada formę zamkniętą: to, co głosi jest zamknięte w formie antycypowanej odpowiedzi.

²⁰ Pytania pedagogiczne pojawiają się, „gdy pyta nas o coś ktoś, kto nie pyta dlatego, że sam chce wiedzieć. [...] Cóż to za pytanie, które zadaję, znając już odpowiedź! Takie pytanie pedagogiczne należałoby raczej – z przyczyn hermeneutycznych – nazwać niepedagogicznym”. H.-G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia*, przeł. K. Michalski, [w:] H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, s. 10. Gadamer mówił o pytaniach pedagogicznych, jednak nazwa ta nie jest zbyt zręczna, ponieważ deprecjonuje pedagogikę, a przecież nie każdy system pedagogiczny opiera się na technicznym aspekcie pytania i odpowiadania. Może najbliższym takim ujęciem byłby herbartyzm, jednak obejmował on wyłącznie dydaktykę i wątki metodyczne, ponadto to raczej kontynuatorzy filozoficznej pedagogiki Herbarta spłycili jego koncepcję redukując ją do metodycznego instrumentalizmu. Interesującą reinterpretację koncepcji Herbarta przedstawia Andrea English w tekście *Critical Listening and the Dialogic Aspect of Moral Education: J.F. Herbart's Concept of the Teacher as Moral Guide*, „Educational Theory”, 2011, vol. 61, 2, s. 171–189.

²¹ Por. J. Grondin, *Gadamera doświadczenie i teoria edukacji: uczenie się, że inny może mieć rację*, przeł. M. Przanowska, zeszyt tematyczny: *Między hermeneutyką a edukacją: inspiracje, intuicje, interakcje. Between Hermeneutics and Education: Inspirations, Insights, and Impacts*, red. A. Wierciński, M. Przanowska „Kwartalnik Pedagogiczny”, 2015, 2–3(236) s. 11–29.

horyzoncie. Można powiedzieć, że rzeczywiste, rzetelne pytanie wprowadza rzecz w otwartość nie byle jak i dowolnie (wówczas było by bez-sensu), ale zawsze w horyzoncie pytania²². Logiczną motywacją wypowiedzi jest pytanie, powiada Gadamer, co oznacza zarazem, że każda wypowiedź jest odpowiedzią na pytanie²³. Trudność polega na tym, że pytanie to również odpowiedź na inne pytanie, nie zaś pierwotna treść, do której można się dowolnie odwołać jak do pewnej, trwałej podstawy. Rację ma zatem Gadamer, gdy ostatecznie dochodzi do wniosku, że wikłamy się tutaj w dialog pytanie i odpowiedzi:

Każde pytanie jest umotywowane. Jego sens nie jest w nim w pełni obecny. [...] Rzeczą rozstrzygającą, umiejętnością, którą musi odznaczać się badacz naprawdę godny tego miana, jest umiejętność dostrzegania pytań. Dostrzegać pytania to znaczy uczynić wyłom w zwartym murze presupozycji, który dominuje nad naszym myśleniem i poznaniem. Nie jest prawdziwym badaczem, kto nie umie przedrzeć się przez ten mur i dzięki temu zyskać możliwość dostrzeżenia nowych pytań i udzielenia nowych odpowiedzi. Horyzont sensu każdej wypowiedzi zakreśla jakaś sytuacja pytania²⁴.

O wszystko, co powiedziane można pytać (każda rozmowa ma jakieś motywy) i dopiero wówczas wypowiedź jest w ogóle zrozumiała. Nieumotywowane pytanie nie ma odpowiedzi: „Motywy pytania otwierają bowiem dopiero dziedzinę, z której odpowiedź może być zaczerpnięta, a następnie udzielona. W istocie zatem, tak w pytaniu, jak w odpowiedzi kryje się nieskończona rozmowa – przestrzeń dla słowa i odpowiedzi na nie. Wszystko,

²² Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 339.

²³ „Nie ma wypowiedzi, którą można by ująć tylko ze względu na podaną w niej treść, jeśli chce się uchwycić ją w jej prawdzie. Każda wypowiedź jest umotywowana. Każda wypowiedź ma założenia których nie wypowiada. Uwzględnienie tych założeń jest warunkiem zgłębienia prawdy wypowiedzi. Otóż twierdzę, że ostateczną formą logiczną takiej motywacji wypowiedzi jest pytanie. Pierwszeństwo w logice ma nie sąd, ale pytanie, czemu historyczne świadectwo dają platoński dialog i dialektyczne źródła greckiej logiki. Prymat pytania wobec wypowiedzi oznacza jednak, że wypowiedź jest ze swej strony odpowiedzią. Nie ma wypowiedzi, która nie byłaby jakimś rodzajem odpowiedzi. Toteż kryterium zrozumienia wypowiedzi musi być zrozumienie pytania, na które ona odpowiada”. H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda?*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *idem, Rozum, słowo, dzieje*, s. 46.

²⁴ *Ibidem*, s. 46–47. W innym miejscu: „Idzie raczej o to, by dążyć do zrozumienia rzeczywistych pytań, tak jak się pojawiają – a nie abstrakcyjnych sformalizowanych możliwości. Każde pytanie jest jakoś umotywowane. Sens każdego pytania określony jest przez rodzaj tej jego motywacji”. H.-G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia*, s. 107.

co powiedziane, mieści się w tej przestrzeni”²⁵. Problemem nie są braki w „czystości” pojęć – wszystkie alikwoty słów, również te, które dla samego wypowiedzianego nie są w pełni zrozumiałe stanowią wypowiedź domagającą się rozumienia, interpretacji²⁶. Brak klarowności rozumienia wypowiedzi nie jest przeszkodą, brak sterylności pojęciowej samej wypowiedzi również nie należy do ograniczających czynników porozumienia – o to co uchwytne, choć nie do końca jasne, zawsze można zapytać; rzeczywistość stawiania pytania świadczy już o pewnego rodzaju rozumieniu, które może ulec zmianie lub może zostać potwierdzone. Dzięki nieprzejrzystej, ale *sensownej* – tj. dającej się rozumiejąco uchwycić – wypowiedzi powstaje przestrzeń możliwych pytań i odpowiedzi, które prowadzone przez „rzecz” rozmowy przekształcają (samo)rozumienie rozumiejącego. Realna przeszkoda – można powiedzieć – w rozumieniu to raczej wypowiedzi (odpowiedzi lub pytania) źle sformułowane, tj. takie, które nie ukierunkowują na sens – Gadamer nazywa je głupimi pytaniami²⁷.

Na *a-sensowne* (i w tym znaczeniu głupie) pytania nie można odpowiedzieć; podobnie – jak sądzę – sprawa wygląda w przypadku głupich (*a-sensownych*) wypowiedzi (odpowiedzi); jednak w obu przypadkach – na co nie zwraca uwagi Gadamer – istnieje możliwość innego pytania: zadania *pytania-prośby*, pytania, które byłoby *prośbą o wyjaśnienie*. Sformułowanie pytania-prośby (pytania proszącego), nawet najbardziej kurtuazyjne, motywowane litością wobec głupiego pytania (lub wobec „nieporadnego” interlokutora), domaga się uchwycenia choćby części wypowiedzi (fragment zdania, termin, pojęcie, itp.), ponieważ dopiero wtedy, gdy rozumie się cokolwiek można zapytać, *prosząc o dalsze wyjaśnienie* (tj. ukierunkowanie na sens wypowiedzi). Pytanie-prośba (pytanie proszące) może również dotyczyć całości wypowiedzi. Taki przypadek można określić jako *nad-pytanie*, ponieważ zadawane jest z innego rodzaju pozycji rozumienia i dotyczy – z punktu widzenia słuchacza – całości „*bezsensownego bełkotu*”. Chodzi tu o nad-pytanie w rodzaju: „Po co to mówisz?”, „Co to wszystko znaczy?”, „O co tu chodzi?”, „Nic nie rozumiem”, itp. W tym ostatnim przypadku pytanie posiada formę orzekającą, niemniej jednak formułując tego typu wypowiedź, jej autor nie tylko zdaje sprawę z rozpaczliwego położenia, w które został przez *a-sensowną* wypowiedź wprowadzony, ale również prosi o wyjaśnienie – pyta zatem o sens niezrozumiałej wypowiedzi. Warto podkreślić jednak, że nad-pytajność zakłada rozumienie na innym

²⁵ H.-G. Gadamer, *Człowiek i język*, [w:] *idem*, *Rozum, słowo, dzieje*, op. cit., s. 60.

²⁶ Por. *ibidem*.

²⁷ Por. H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, przeł. B. Serocka, [w:] *idem*, *Język i rozumienie*, Warszawa 2003, s. 20.

poziomie, a zatem odwołuje się do kierunku sensu dostępnego w innym rejestrze rozumienia. Nad-pytanie zakłada wsłuchanie się w inny rodzaj sensu, w inny rejestr rozumienia.

Interesująco przedstawia się właśnie kwestia sensu pytania. Po pierwsze, sens pytania można rozumieć jako jego konsekwentność, rozpoznawaną dzięki możliwości rozumienia pytania, którą Gadamer określa jako „ukierunkowanie na sens”. Brzmi to niemal tautologicznie: sensowność to (dające się rozpoznać) ukierunkowanie na sens. Niemniej jednak, najprawdopodobniej należałoby to stwierdzenie czytać w sposób następujący: sensowność pytania, po pierwsze, określa się w rozpoznaniu jego mocy kierowania odbiorcy na jakiś (konkretny, choć wieloznaczny, niedookreślony) sens. Sens pytania, po wtóre, ukierunkowuje wszystkich rozmawiających. Trzeba podkreślić, że prawdziwe pytanie nie jest tylko zadaniem dla drugiego, ale przede wszystkim jest zadaniem dla pytającego. Autentyczne pytanie – jak słusznie podkreślał Gadamer w nawiązaniu do dialektyki sokratejsko-platońskiej – nie jest powieleniem pytań kogoś innego, ale nawet wtedy, gdy pytanie brzmi tak samo jak pytanie zadane już wcześniej, stanowi autentyczne doświadczenie pytania dla tego, kto je stawia. Jeśli tak nie jest, pytanie staje się pytaniem egzaminującym (techniczną wprawką do uzyskania pożądaney, zakładanej z góry, znanej już odpowiedzi-wiedzy). Po trzecie, jeśli sens pytania dotyka nie tylko tego, o co pyta, ale również samego pytającego, to stanowi o samorozumieniu pytającego o c o ś, samorozumieniu, które polega na stawianiu samego pytającego pod znakiem zapytania, a zatem rozumienie świata ulega otwarciu dzięki rzeczywistemu pytaniu, otwarciu, w którym sam pytający pyta o siebie w *modus* bycia pod znakiem zapytania w pytaniu o rzecz (lub w pytaniu rzeczy). Wydaje się, że w doświadczeniu tzw. rzeczywistego pytania, zakwestionowanie dotychczasowego sposobu rozumienia świata jest dane świadomości pytającego, dlatego właśnie doświadcza on, że rozumienie rzeczywistości to zarazem samorozumienie pytającego²⁸. Zatem, po

²⁸ Gadamer podkreśla, że samorozumienie zawsze dokonuje się w rozumieniu rzeczy, jednak nie może być celem interpretacji. Inaczej sprawa wygląda u Paula Ricoeura, którego hermeneutyka nastawiona jest na rozumienie podmiotu (oczywiście podmiotu hermeneutycznie skorygowanego, jak czytamy w *O sobie samym jako innym*) dzięki okrężnej drodze rozumienia rzeczy (wytworów kultury). Podejściu Ricoeurowskiemu grozi pułapka egocentrycznej (lub terapeutycznej – ?) instrumentalizacji rzeczy: wszystko, co poznaję służy mojej własnej „hermeneutyce siebie”. Oczywiście z jednej strony można powiedzieć, istotą filozofii (poznania, przynajmniej od antropologiczno-moralnego zwrotu sokratejskiego) jest poznanie samego siebie – wówczas propozycja fenomenologii hermeneutycznej Ricoeura broni się przed wspomnianym niebezpieczeństwem; z drugiej jednak strony, wydaje się, że sama „konstrukcja” interpretacji siebie na drodze okrężnej rozumienia jest problematyczna, szczególnie jeśli, po pierwsze, celem rozumienia innego

czwarte, sens pytania to doświadczenie kształtujące tego, kto rzeczywiście o coś pyta (zarówno tego, kto wypowiada pytanie, jak i tego, kto jest jego odbiorcą, o ile pytanie interlokutora staje się jego własnym pytaniem). Po piąte, rozumienie sensu pytania należy wzbogacić o swego rodzaju hermeneutykę sensu. Gadamer, opracowując własną hermeneutykę pytania, rozumie sens w sposób kierunkowy oraz w kontekście możliwości rozumienia (można powiedzieć, w kontekście mądrości pytania). Jean Grondin natomiast opracowuje bogatszą hermeneutykę sensu w swoim eseju filozoficznym z 2003 roku *Du sens de la vie*²⁹. W badaniu fenomenologiczno-etymologicznym francuskiego *le sens*, Grondin wyróżnia cztery znaczenia pojęcia sens, które w tłumaczeniu na język polski można ująć następująco: znaczenie kierunkowe (*le sens* jako kierunek), eksplikacyjno-wartościujące (*le sens* jako znaczenie/wartość), intuicyjno-sensoryczne (*le sens* od *sensitif* – jako czucie, zmysł) oraz znaczenie powiązane z sądzeniem, własnym zdaniem, rozstrzygnięciem, mądrością (*le sens* w znaczeniu *à mon sens* „moim zdaniem” – powiązany z *sagesse*, które znaczy mądrość, rozsądek, umiar, odpowiednie zachowanie). Taka semantyka sensu ukazuje etyczny wymiar hermeneutyki sensu, w której ów sens nie jest ani „stałą daną”, czymś raz na zawsze określonym, ani też nie jest narzuconą na rzeczywistość konstrukcją myślową. Sens to raczej rzeczywistość, którą się odkrywa oraz sposób jej odkrywania. Sens byłby tu rzeczywistością *in statu nascendi* odkrywaną przez rozmawiających w ich własnym sposobie rozumienia „rzeczy”, która prowadzi rozmówców. Sens jest więc dziejowy (posiada własną czasowość)

jest rozumienie siebie, po drugie, wówczas, gdy interpretuje się wytwory kultury, dzieła sztuki jako zapraszające do rozmowy „Ty” (jak to czyni Gadamer). Jeśli rozumienie uwarunkowane jest faktem, że coś do nas przemawia (por. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 284) to, wytwory kultury, dzieła sztuki nie mogą stać się jedynie środkiem do lepszego samorozumienia na drodze – jak to określa Ricoeur – progresywnej mediacji. Wówczas ego pochłonięte celem poznania siebie instrumentalizuje (instru-men-ta-liz-uje) np. dzieła sztuki zagłuszając ich wypowiedź/pytanie. Inaczej jest u Gadamera, który akcentuje „Ty” tego, co domaga się rozumienia: świadczy o tym formuła „Pozwolić sobie coś powiedzieć”, która znaczy po prostu: „Posłuchaj, co świat ma ci do powiedzenia, rozmawiaj ze światem, a rozumienie siebie i tak się pojawi, nie troszcz się o rozumienie siebie, bo i tak już jakoś zawsze siebie rozumiesz – inaczej nie byłbyś zdolny do rozumienia czegokolwiek”. Ta koncentracja na „rzeczy” rozumienia (można ją traktować jako inne rozłożenie akcentów) jest zaproszeniem do autentycznego rozumienia świata – nie trzeba tu się martwić o siebie, bo zawsze już w takim autentycznym rozumieniu jesteśmy obecni.

²⁹ Powołuję się na Grondinowskie rozumienie pojęcia sensu w paru miejscach; ponieważ esej nie jest dostępny w języku polskim, przytaczam wykładnię Grondina w ostatnio opublikowanym tekście: M. Przanowska, *Pytanie o sens (w) edukacji. Od Grondinowskiej semantyki sensu i jej pedagogicznych egzemplifikacji do antyredukcjonizmu hermeneutyki kształcenia*, [w:] *Między hermeneutyką a edukacją*, s. 30–54, część relacjonująca semantykę sensu Grondina – s. 33–38.

i „pozwala się znaleźć”, jednak nie jest ani relatywistyczny, ani konstruktywistyczny³⁰.

Tę hermeneutykę sensu należałoby uzupełnić o jeszcze jeden dwu- aspektowy wymiar rozumienia sensu: z jednej strony, sens to przestrzeń rozpoznającego coś smakowania (w znaczeniu przed-oświeceniowym pojęcia smaku jako władzy poznania), z drugiej zaś strony, sens to przestrzeń słuszności rzeczy, która dostępna jest jako otwartość jej możliwości (względnie jako jej własna otwartość). Owa słuszność – hermeneutycznie rozumiana, przynajmniej w przedstawianej tutaj interpretacji – świadczy o s ł ы s z a l n o ś c i r z e c z y. Rzecz jest odpowiedzią/pytaniem – tj. wypowiedzią lub wyrazem, który coś „mówi”, coś dla mnie znaczy, znaczy coś dla kogoś. Innymi słowy, „język rzeczy” nie polega na ich głośnym przemawianiu, ale na słyszalności ich sensu (treści, przekazu) jako pytania/odpowiedzi. Pytanie ukierunkowuje na sens wówczas, gdy samo przynależy do rzeczy – to znaczy, gdy odsłaniając tę rzecz w taki, czy inny sposób, „przemawia” do przestrzeni jej możliwości, a zarazem trwa w związku z rzeczą taką i tak jak w danym momencie owa rzecz się jawi. Oto sensowność pytania, które – właśnie dlatego, że jest sensowne (jest odpowiedzią na „głos” rzeczy) stawia rzecz, o którą pyta „w otwartą przestrzeń”, jeśli posłużyć się określeniem Gadamera. Innymi słowy, słuszność (sensowność) pytania zakłada słyszalność rzeczy; pytanie musi być usłyszane, aby rozstrzygnąć o jego sensowności, ale również samo pytanie jest „rzeczą” posiadającą swoją własną „słyszalność”. Można oczywiście podkreślić tę jeszcze bardziej podstawową sprawę, a mianowicie, że słyszalność zakłada fizyczne, akustyczne usłyszenie. Nie ma tu miejsca na rozwinięcie „hermeneutyki słuchania”, niemniej jednak wystarczy przywołać sytuację myślenia – Platońskiej *dianoï* (wewnętrznej, „cichej” rozmowy duszy z samą sobą) – aby stwierdzić, że warunek percepcji słuchowej (sprawny słuch) nie musi być warunkiem *sine qua non* pytania. Natomiast słyszalność rozumiana najszerzej jako „odbieralność przekazu”, otwartość na doświadczenie „działania rzeczy”, domaga się otwartości na relacje dźwiękowo-intelligibilne przekazu. Czym są owe (niekoniecznie brzmiące) relacje dźwiękowe przekazu najlepiej, jak się wydaje, oddaje opis kształcenia dialektyka z VII księgi *Państwa* Platona: dialektykiem staje się ktoś, kto potrafi wsłuchiwać się w relację między – zmiennymi i (nie) jednoznaczными – diskutowanymi sprawami³¹. Ta umiejętność wsłuchania się w ruch rzeczy umożliwia postawienie pytania. „Nie potrafi w ogóle pytać

³⁰ Polemika z podejściem konstruktywistycznym: J. Grondin, *Du sens de la vie. Essai philosophique*, Montréal 2003, s. 35–46.

³¹ Zob. M. Przanowska, *Człowiek jako pytanie*, op. cit., s. 72.

ten, kto uważa, że wszystko wie lepiej³², a zatem ten, kto uważa, że nie musi niczego usiłować zrozumieć lub nikogo poza sobą słuchać. Odpowiedź (takie bądź inne rozstrzygnięcie pytania) jest drogą ku wiedzy (gr. *sophia*). Zatem „wiedzieć” oznacza nie tylko „odnosić się równocześnie do przeciwieństwa”, ale zarazem „mieć wiedzę może tylko ten, kto ma pytania”³³. W tym szczególnym nawiązaniu do starożytnego doświadczenia myślenia w rozmowie, przez „wzlot ku *logoi*” (*dia-logos*), Gadamer odsłania istotę dialektycznego doświadczenia: dialektyka rozważa przeciwieństwo „tak” i „nie”, jest ona zatem doświadczeniem relacji między racjami i rozważaniem ich wzajemnego ustosunkowania. Trwanie w sprzecznościach to jedna z cech dialektyki starożytnej³⁴. Hermeneutyczna dialektyka eksponuje otwartość i prymat pytania powiązany z – zakładającym wsłuchiwanie się – wypowiedzianiem rzeczy z wnętrza języka.

Sztuka zapytywania – trzeba dodać na koniec – zakłada już w o l n o ś ć o d presji mniemań. *Doksa*, bezrefleksyjnie przyjmowane opinie, deprecjują zapytywanie jako takie, ponieważ mniemania chcą się potwierdzać, nie zaś problematyzować. Ponadto, w sztuce dialektyki nie chodzi o przekonujące argumenty, ale o sztukę zapytywania oraz poszukiwania prawdy – sztuka ta polega na tym, że pytający potrafi wytrwać w swym zapytywaniu, tj. „w zwracaniu się ku otwartości”³⁵, która stawia samego pytającego pod znakiem zapytania (aspekt autorefleksji jest istotnym elementem odróżniającym świadomość hermeneutyczną od świadomości krytyki ideologii³⁶). Sztuka pytania jest dialektyką, ponieważ jest „sztuką prowadzenia rzeczywistej rozmowy”. Fenomen hermeneutyczny (wdawanie-się-w-rozmowę-z-tekstem³⁷, tekstem, który jest nam przekazany przez tradycję i stawia interpretatorowi

³² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 338.

³³ *Ibidem*, s. 340.

³⁴ Warto nadmienić, że również u Hegla mamy do czynienia z aspektem negatywności w myśleniu, natomiast duch zyskuje swoją samowiedzę w drodze powtórzenia swojego rozwoju, a więc w refleksji nad swoimi dziejami – prymat pytania i rozmowy nie obowiązuje zatem w nowożytnej postaci dialektyki, choć aspekt doświadczenia negatywności zostaje utrzymany i zreinterpretowany w postaci spekulacji rozumianej jako zastępowanie czegoś jednego, czymś innym.

³⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 341.

³⁶ Kwestia dyskusji z racjonalnym dyskursem Habermasa pojawia się już w posłowie do *Prawdy i metody* Gadamera, zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 496–497 oraz 499–500; H.-G. Gadamer, *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii. Metakrytyczne rozważania wokół Prawdy i metody*, [w:] H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, op. cit., s. 73–98. Zob. również na temat świadomości hermeneutycznej i krytycznej H.-G. Gadamer, *Semantyka i hermeneutyka*, op. cit., s. 131.

³⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 342.

pewne pytania³⁸) zawiera w sobie „pierwotność rozmowy i strukturę pytania i odpowiedzi”³⁹.

Przekaz tradycji „stawia pewne pytanie i wystawia przez to nasze mniemanie na otwartą przestrzeń. Aby odpowiedzieć na to pytanie musimy – w zapytywaniu – sami zacząć pytać”⁴⁰. Jednak ciągle wykraczanie poza dokonaną rekonstrukcję oznacza, że rozumienie przeszłości obejmuje nasze własne rozumienie (stapianie się horyzontów). W doświadczeniu hermeneutycznym odsłania się bliski związek między rozumieniem a zapytywaniem: „Rozumienie problematyczności czegoś zawsze jest już zapytywaniem”, bowiem „kto chce myśleć, musi pytać samego siebie”⁴¹. Rozumienie pytając otwiera możliwość sensu. „Rozumieć jakieś pytanie znaczy: stawiać je. Rozumieć jakiś pogląd znaczy: rozumieć go jako odpowiedź na pewne pytanie”⁴². Natomiast u podstaw zapytywania leży językowość rozmowy⁴³, którą wyraża przede wszystkim spekulatywna jedność myśli, rzeczy i języka.

Ontologiczna hermeneutyka pytania a pytanie jako metoda/droga akuologiczna

W poznaniu humanistycznym wchodzi w grę również własny byt poznającego, powiada Gadamer w zakończeniu trzeciej części swojego *opus magnum*. Stwierdza dalej, że to „wyznacza wprawdzie granicę „metodzie”, ale nie nauce. Czego nie osiągnie narzędzie metody, musi i może być osiągnięte dzięki niosącej prawdę dyscyplinie zapytywania i badania”⁴⁴. W kontekście przedstawionej tutaj interpretacji „zapomnianej hermeneutyki pytania” próbowałam pokazać, że roszczenie prawdy hermeneutycznej niesionej w dyscyplinie zapytywania i badania czerpie swoje uprawomocnienie z gruntu ontologicznego; jednak ontologia hermeneutyczna nie wysuwa roszczeń natury substancjalnej i jednoznacznie weryfikowalnej, ale raczej – jeśli można tak to określić – a k o l o g i c z n e j⁴⁵: potrzeba wrażliwego ucha, aby

³⁸ *Ibidem*, s. 343–344.

³⁹ *Ibidem*, s. 343.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 347.

⁴¹ *Ibidem*, s. 348.

⁴² *Ibidem*, s. 349.

⁴³ *Ibidem*, s. 351.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 442.

⁴⁵ Termin ten wyprowadzam z greckiego *akoúō* – słuhać, *akoē* – słuchanie; na wymiar akroamatyczny (z gr. *akroāsthai* – pozwolić słuhać, usłyszeć) hermeneutyki zwraca uwagę Manfred Riedel, a za nim Marek Szulakiewicz, zob. *idem*, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004, s. 56.

wydobyć pytanie zawarte w odpowiedzi, rozpoznać je. Słuchanie jest nieodłączne od rozumienia; rozumienie problematyczności czegoś jest już – jak przekonywał Gadamer – zapytywaniem. Jeśli nauka polega na poszukiwaniu prawdy, to jej właściwą (ponieważ ontologiczną) drogą (niemethodycznym *methodos*) postępowania będzie nasłuchujące pytanie/badanie. Różnica między pytaniem wyrażonym w określonej hipotezie a pytaniem hermeneutycznym będzie polegała na tym, że w pierwszym przypadku pytanie służy do weryfikacji wstępnie antycypowanego rezultatu, nowe odkrycia zaś wynikają – jak twierdził Thomas Kuhn – z anomalii otwierającej nowy wymiar sensownego, choć paradygmatycznie nieostosownego, pytania; z kolei w drugim przypadku, pytanie jawi się jako właściwa – niemethodologiczna, nieweryfikacyjna – droga (*methodos*) ujawniania się rzeczy oraz bytu tego, kto ową rzecz poznaje. Jeśli o pytaniu przesądza wrażliwość ucha badacza, który podążając za rzeczą problematyzuje również samego siebie, „hermeneutyka pytania” będzie nie tylko z konieczności powiązana z „hermeneutyką słuchania”, ale również przejawianie się tej pierwszej będzie odsłanianiem pewnego aspektu tej drugiej. Ma to konsekwencje dla myślenia o ontologii hermeneutycznej: nie tylko hermeneutyka pytania jest ontologiczna, ale ontologia, a co z tym związane również pewnego rodzaju logika bytu, jest logiką pytania, r u c h e m p y t a j n y m; ponadto, jeśli tak jest, ruch bytu oznacza przede wszystkim jego słyszalność, z której wynika między innymi etos odpowiedzialności rozumianej jako wezwanie do odpowiedzi na usłyszane słowo/przekaz. W takiej perspektywie, zapomnienie niesie w sobie możliwość innego lub ponownego usłyszenia. A to jest dobra wiadomość: u s ł y s z e ć znaczy przecież p r z y w r ó c i ć p a m i ę c i. ∞

MAŁGORZATA PRZANOWSKA – dr, adiunkt w Zakładzie Humanistycznych Podstaw Pedagogiki, w Pracowni Pedagogiki Ogólnej i Filozofii Edukacji na Wydziale Pedagogicznym Uniwersytetu Warszawskiego. Junior Associate Fellow w International Institute for Hermeneutics (IIH). Obecnie pracuje nad projektem *Hermeneutyka słuchania*.

MAŁGORZATA PRZANOWSKA – PhD, Assistant Professor at the University of Warsaw, Faculty of Education, Philosophy of Education Unit and Junior Associate Fellow in the International Institute for Hermeneutics. She is working on the project *Hermeneutics of Listening*.