

HENRYK BENISZ SJ

ZMAGANIA Z JĘZYKIEM

JĘZYK W UJĘCIU HERMENEUTYKI EKSPERYMENTALNEJ F. NIETZSCHEGO

*Mówimy Językiem. Jak inaczej moglibyśmy
być bliżej języka niż mówić? Jednak nasz
związek z językiem jest nieokreślony, ciemny,
prawie niewymowny¹*

Martin Heidegger

Jak się to dzieje, czytanie nie może być tak, jak zwykłego tekstu? Do każdego tekstu mamy bowiem bezpośredni dostęp, natomiast „tekst” czytania nieustannie nam się wymyka. Dlaczego pomiędzy „tekstem” a człowiekiem musi pojawiać się zawsze jakaś interpretacja wiata? Dlaczego nie możemy ograniczyć się do „przeczytania” wiata i zrozumienia go w jego aktualnej postaci?

Okazuje się, że nasze egzystencjalne uwarunkowania powodują, iż uchwytujemy rzeczywistość za pomocą pojęć, praw, celów, gatunków i form. Nie należy jednak sądzić, że jesteśmy w stanie za pomocą pojęć wnikać w głębię faktycznego wiata. To raczej poznanie przedstawia konieczną konstrukcję tego wiata, w której możliwe jest poszukiwanie zrozumienia naszej egzystencji. Jaki jest jednak ów ukryty mechanizm, który wprawia w ruch logikę i poznanie? Zdaniem Nietzschego, chodzi tutaj o język, na gruncie którego można szablonować i katalogować rzeczywistość. To dzięki językowi potrafimy sensownie i rozstrzygnąć. Rozumne myślenie jest więc „interpretacją według schematu, którego nie potrafimy odrzucić”², ponieważ schemat ten określa i wyznacza nasze odbieranie rzeczywistości.

Stosowanie pojęć, które funkcjonują w świecie logicznie uporządkowanym i „prawdziwym” (bo można w nim już posługiwać się pojęciami prawdy), doprowadziło z czasem do powstania całego języka pojęć. Język ten umożliwia komunikację interpersonalną, ale jako jedynie niedoskonały pośrednik między sferą indywidualnego doświadczenia konkretnych ludzi a poziomem powszechnego zrozumienia, wyobcowuje nas z bezpośredniości samego czytania.

¹ M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Verlag Günther Neske, Pfullingen 1975, s. 160.

² KSA 12, 194. Wszystkie cytaty sygnowane skrótem KSA pochodzą z aktualnie najszerzej rozpowszechnionego krytycznego wydania dzieł Nietzschego (F. Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin-New York 1988). Pierwsza liczba oznacza tom, druga stron z której cytuję. Tam, gdzie jest to możliwe, podaję w nawiasie tytuł dzieła.

W celu przewyci enia ogranicze wynikaj cych z u ywania j zyka, Nietzsche wprowadza sw własn metod hermeneutychn . Polega ona na nieustannym interpretowaniu rzeczywisto ci i w rezultacie przybiera ksztalt niesko czenie staj cego si procesu. Jest ona niewyczerpalnym rozwojem ycia jako eksperymentu. To hermeneutyka wskazuje na ycie, bo ona sama jest praktyk yciow . Dlatego, zdaniem Nietzschego, nie nale y ona ani do obszaru bada naukowców, ani do sfery zaanga owania intelektualnego filozofów. Ta nieko cz ca si praca interpretacji zmusza człowieka i uzdalnia go zarazem do stałego zapytywania o to, kim jest, co potrafi i czego chce. Nie jest to odpowiadanie, ale przede wszystkim zapytywanie, które dopomaga interpretowaniu i pobudza człowieka do urzeczywistniania siebie samego.

Ka de ludzkie działanie jest jednorazowe, nieredukowalne i niepowtarzalne, poniewa jest nieprzeniknione w swej postaci. Paradoksalnie jednak, jest ono tak nieprzeniknione i tajemnicze z tego powodu, e jest niesko czenie proste i przejrzyste. Ka de działanie jest wprawdzie jednorazowe, ale nie jest ono równocze nie zamkni te w swojej formie. Przeciwnie, jest ono wiecznie powtarzalne w swojej jednorazowoci. Jest ono otwarte na ycie i bogactwo jego mo liwo ci. Hermeneutyka wyra a t otwarto , gdy nakłania człowieka, aby prze ywał rzeczywisto w kontek cie niesko czonej ilo ci mo liwo ci. Tylko przy zachowaniu tej otwartoci człowiek mo e si prawdziwie urzeczywistni i rozwija .

Hermeneutyka jest prac , która nigdy nie osi gnie swego kresu, poniewa ycie jest niewyczerpaln wol mocy, oferuj c niezliczone mo liwo ci jego prze ywania. ycie bowiem bazuje na niezgł bionych fundamentach. Dla hermeneutyki to, co pierwotne, nie jest najistotniejszym punktem tego fundamentu, lecz obszarem, który umo liwia powstanie ró norodno ci nowych wiatów. Interpretacja jest zarysem miejsca, w którym objawia si ludzkie ycie we wszystkich jego naturalnych i społecznych uwarunkowaniach.

Je eli jednak ycie nie jest adn jedno ci , lecz czym czynnje działaj cym i ró norodnym, to poznanie mo e by tylko rozumiane jako tłumaczenie w znaczeniu interpretacji. „O ile w ogóle słowo *poznanie* ma sens, to nasz wiat jest poznawalny: ale jest on inaczej wytłumaczalny, nie ma on adnego sensu poza sob , lecz niezliczone sensory, perspektywizm”³. Mo liwo badania ludzkiego ycia we wszystkich mo liwych aspektach jest eksperymentowaniem z ró norodnymi perspektywami wiata. Eksperymentowanie to, pojmowane jako sztuka, rozszerza i usprawiedliwia zarazem metod poznania jako filozoficzne mylenie i mówienie. F. Kaulbach pisze dlatego na temat filozofii Nietzschego, e „poprzez rehabilitacj sztuki przywraca si prawa filozofii, która nie opiera si na sokratycznym ideale naukowego uzasadniania i dowodzenia, ale szuka i znajduje pewno i prawd swych twierdze przez eksperymentowanie z perspektywami wiata”⁴.

³ KSA 12, 315.

⁴ F. Kaulbach: *Das Drama in der Auseinandersetzung zwischen Kunst und Wissensmoral in Nietzsches „Geburt der Tragödie“*. W: *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Verlag Königshausen u. Neumann, Würzburg 1986, s. 119.

1. TRUDNO CI ZWI ZANE Z PRZEKAZYWANIEM INDYWIDUALNYCH DO WIADCZE

Chc c unikn podstawowych zafałszowa w zakresie naszego poznania rzeczywiście ci, Nietzsche dokonuje rozró nienia pomi dzy rozumem zorientowanym formalno-logicznie, a rozumem materialno-cielesnym. Pierwszy typ rozumu zwi zany jest z poznaniem, refleksj , wiadomo ci i j zykiem. Natomiast zmysłowo , spontaniczno , emocje, gesty, mimika itd., przynale do drugiego typu rozumu. W pierwszym przypadku mamy do czynienia przede wszystkim z tym, co ogólne i powszechnie obowi zuj ce, czyli z tym, co uniwersalne. W drugim przypadku chodzi natomiast o to, co indywidualne, szczególne, partykularne i subiektywne.

Rozum zorientowany formalno-logicznie koncentruje si zawsze na formalnej i j zykowej stronie ka dego problemu, tzn. odnosi wszystkie do wiadczenia i problemy ludzkiej praktyki wył cznie do ich logicznej tre ci. Przenosi on na t praktyk prawa, które maj wi cej wspólnego z formaln budow j zyka, ni z materialnymi strukturami do wiadczenia yciowego. Tak powstaje nowy obraz wiata, który wypowiada prawd o sobie samym, a nie zawiera adnej informacji o praktyce jako takiej. Rozum ten funkcjonuje w obr bie j zyka, dlatego te jest zmuszony posługiwa si formami i konwencjami nale cymi do sfery poj i logiki.

Pojawia si tu jednak pytanie o to, w jaki sposób powstaj konwencje j zykowe? Konieczno okre lenia genezy tych konwencji nabiera dla Nietzschego szczególnego znaczenia. Dlatego Nietzsche pyta si : „Jak to jest z konwencjami j zykowymi? S one mo e produktami poznania, zmysłu prawdy: okre lenia i rzeczy skrywaj si ? Czy j zyk jest adekwatnym wyra eniem wszystkich realno ci? ”⁵. Pytanie to sprowadzi mo na do problemu wiarygodno ci j zyka, jego wierno ci wzgl dem rzeczywiście ci, któr nazywa. Nietzsche ustosukowuje si do tej kwestii negatywnie. Kto ufał , e pozostaj c tylko w sferze j zyka jeste my w stanie stwierdzi i jednoznacznie okre li prawd , musi ostatecznie zadowolili si jedynie jej namiastk . Tak wi c, kto polega wył cznie na takim uj ciu prawdy, które jest rezultatem j zykowej tautologii, ten skazany jest na obcowanie z pozorami prawdziwo ci s dów.

Według Nietzschego, j zyk zbudowany jest ze słów, które s tylko „odbiciami podra nienia nerwowego w d wi kach”⁶. St d te słowa ł cz si u ró nych ludzi z ró nymi podra nieniami. W konsekwencji niemo liwe jest okre lenie czego w adekwatny, a zarazem obiektywny i powszechnie zrozumiały sposób. Rzeczy staj si czym zupełnie innym dla kogo , kto nie prze ył bezpo redniego kontaktu z nimi, a tylko zetkn ł si z ich wyartykułowan form . Sfera indywidualnych do wiadcze jest nieprzekazywalna innym ludziom Sfera ta jest zarazem równie w jaki sposób niedost pna dla nas, gdy próbujemy nazwa nasze do wiadczenia. Ka de do wiadczenie, które zostaje poddane poj ciowej interpretacji, zatracca swoj specyfik . Poj cia nie maj ju bowiem wiele wspólnego z podra nieniami, które powstaj poza sfer funkcjonowania j zyka, w obszarze zmysłowej percepcji. Nietzsche pisze wi c: „Jak mogliby my powiedzie : ten kamie jest twardy, jak

⁵ KSA 1, 878.

⁶ KSA 1, 878.

gdyby [słowo] „twardy” było dla nas jeszcze czymś zrozumiałym, a nie tylko całkiem subiektywnym podrażnieniem”⁷.

Gdy poszczególne słowa odnoszą się do podstawowych i indywidualnych przeżyć, zaczyna się uogólniać, to mamy wówczas do czynienia z procesem powstawania pojęcia. Różne konkretne przeżycia mogą wprawdzie wykazywać znaczne podobieństwo do siebie, ale nigdy nie mogą być dokładnie takie same. Życie jest zbyt złożone, aby mogło zostać wyczerpane przez ograniczony zasób pojęć. Jeżeli różne nasze przeżycia otrzymują tę samą nazwę, to tylko dlatego, że nie potrafimy inaczej ich określić. Zdajemy sobie jednak bardzo często sprawę, że użycie przez nas pojęcia jest tylko namiastkami tego, co rzeczywiście się wydarzyło. Każde przeżycie posiada swój specyfik, tak że nie ma na jego ani adekwatnej nazwy, ani tego nie może sobie stworzyć. Dlatego też Nietzsche mówi, że „każde pojęcie powstaje przez utożsamienie tego, co różne (*Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*)”⁸.

Odpowiedzialny za takie postępowanie jest zawsze człowiek, gdy, nie zwracając uwagi na wielorakie różnice, dokonuje on ujednoczenia odmiennych przeżyć. Dzieje się to podczas „przeniesienia” ich w obrót funkcjonowania języka, gdzie zostaje im przyporządkowane jakieś jedno, określone pojęcie. Nazywanie przeżyć nie sięga więc istoty samych rzeczy, ale nawiązuje do różnorodnych kombinacji ufundowanych na bazie jednostkowych doświadczeń. Sposób bowiem, w jaki człowiek dokonuje grupowania swych przeżyć, zależy od uwarunkowań egzystencjalnych jego obecności w świecie.

2. JĘZYKOWE ZDETERMINOWANIE WIADOMOŚCI

Na podstawie dotychczasowych rozważań wiadomości, że – według Nietzschego – pojęcie nie jest w stanie dotrzeć w głąb rzeczy i świata. Tworzy one tylko relacje i pojęcie, to znaczy wyraża sposób, w jaki człowiek może odnosić się do rzeczy. Inaczej mówiąc, ukazują one, jak człowiek w skłóconym świecie wiecznie staje przed czymś, potrafi się odnaleźć i zaprezentować. Pojęcie stanowi więc konieczne uwarunkowanie życiowe, ale nie zawiera w sobie gwarancji tego, co absolutne i prawdziwe.

Podobnego rodzaju funkcjonalne ograniczenie dotyczy również obszaru wiadomości. Ze względu na to, że pozwala ona człowiekowi przetrwać i zachować siebie jako istotę, odgrywa bez wątpienia ważną rolę. Nie przemawia to jednak jeszcze za jej wyłączną i niezbywalną koniecznością. Nietzsche uważa, że wiadomość stanowi tylko jedną, ograniczoną możliwość, obok innych, niezliczonych możliwości. Jest ona rodzajem zwierciadła, w którym odbijają się wszystkie nasze przeżycia i doświadczenia. Nie jest to jednak wierne odwzorowanie i przez to również nasz wiadomościowy obraz świata jest niepełny i zniekształcony. Nietzsche pisze: „życie całe byłoby możliwe bez równoczesnego przeglądu siebie w zwierciadle, jak to faktycznie jeszcze teraz przeważa, że całe życie rozgrywa się u nas bez odzwierciedlania się”⁹.

⁷ KSA I, 878.

⁸ KSA I, 880.

Dochodzimy tutaj do pytania o genez wiadomo ci, które jest bardzo ci le zwi zane z pytaniem o historyczne uwarunkowania umoliwiaj ce rozwój i wzrost znaczenia wiadomo ci. Zdaniem Nietzschego, pierwotnie człowiek, z obawy i l ku przed innymi lud mi, łczył si w grupy, które zapewniały bezpiecze stwo jej członkom. Grupy te z czasem rozrosły si do rozmiarów całych społecze stw. B d c chroniony przez zbiorowo człowiek czuł si wprawdzie bezpieczny, ale te zmuszony do pogodzenia si , na zasadzie kompromisu, ze społecznymi ustaleniami. W tym te celu wykształcił on wiadomo jako wektor indywidualnych i intersubiektywnych zapotrzebowa .

Powstanie wiadomo ci jest wynikiem zdolno ci do komunikowania si , ale równocze nie, w pewnym sensie, stanowi rezultat wyst puj ce go w tym zakresie niedostatku. Nietzsche dochodzi w ko cu do wniosku, e „ *wiadomo rozwin ła si w ogóle tylko pod naciskiem niedostatku w zakresie porozumiewania si* ”¹⁰.

Funkcjonowanie wiadomo ci zakłada istnienie słów i poj , dzi ki którym człowiek mo e posiada pewn wiedz . J zyk jednak jest w stanie jedynie w ograniczonym zakresie uzupełnia braki w komunikowaniu si , gdy s one zakorzenione w dziejowych strukturach człowieka, do których j zyk nie ma pełnego wgl du. Podobnie, z pomoc wiadomo ci, która bazuje na funkcjach j zyka, nie jest mo liwy dost p do całej rzeczywisto ci. Oznacza to, e nie jest mo liwe równie posiadanie wyczerpuj cej wiedzy na jej temat. Poniewa j zyk i wiadomo przedstawiaj jedynie pewien obszar rzeczywisto ci, dlatego te nie s w stanie jej obj . „Człowiek, jak ka de yj ce stworzenie, my li bezustannie, ale nie wie tego; wiadomie staj ce si my lenie jest tylko mał cz ci tego, powiedzmy: powierzchown i najgorsz cz ci : - poniewa jedynie wiadome my lenie dokonuje si w słowach, to znaczy w znakach komunikacji, gdzie pochodzenie wiadomo ci odkrywa siebie sam . Krótko mówi c, rozwój j zyka i rozwój wiadomo ci (nie rozumu, lecz tylko wiadomego stawiania si rozumu) id r ka w r k ”¹¹.

Powstanie j zyka i wiadomo ci mo e by traktowane jako zjawisko towarzysze uspołecznianiu si człowieka. Na przestrzeni czasu trend ten uległ zaostreniu i człowiek, posługuj c si coraz wi ksz ilo ci znaków, stawał si ponadto coraz bardziej wiado my siebie. Paradoxem jest, e człowiek, aby móc siebie coraz lepiej rozumie , zmuszony jest tak e do konfrontowania siebie z jak społeczo ci , a w konsekwencji z tym, co „inne”. To, co indywidualne, ujawnia si wi c dzi ki temu, co nie-indywidualne. „ wiadomo nie nale y do indywidualnej egzystencji człowieka, ale raczej do tego, co w nim stanowi wspólnotow i stadn natur ”¹², mówi Nietzsche.

Chocia wszyscy ludzie tworz jedn struktur społeczn , to ka dy konkretny człowiek, jako twór jednostkowy, jest nosicielem swojej własnej biografii. Na fundamencie swej wiadomo ci, człowiek d y do uniwersalnego poznania wiata i rzeczy, ale poznanie to pozostaje zawsze niepełne i fragmentaryczne. „ wiat, którego mo emy by wiado mi, jest tylko wiatem powierzchownym i wiatem

⁹ KSA 3, 590.

¹⁰ KSA 3, 591.

¹¹ KSA 3, 592.

¹² KSA 3, 592.

znaków, uogólnionym, uwspólnionym wiatem - to wszystko, co b dzie wiadome, b dzie zarazem płytkie, cienkie, wzgl dnie głupie, generalne, b dzie znakiem, cech stada; z całym stawaniem si wiadomym zwi zane jest zepsucie, fałszerstwo, powierzchowno i generalizacja”¹³. Stan taki, który wynika ze wzrostu wiadomości, Nietzsche uwa a za niebezpieczny, a nawet chorobliwy.

Sposób postępowania si poj ciami regulowany jest przez ró norodne normy i ustalone prawidłowo ci. W rezultacie u ywanie j zyka jest wła ciwie bardziej spraw spełniania wymogów gramatyki ni opisywaniem rzeczywisto ci zewn trznej wzgl dem j zyka. Im bardziej j zyk chce by przejrzysty i intersubiektywnie zrozumiały, tym bardziej pogł bia si przepa dzieł ca go od wiata faktów. Mówienie o wiecie staje si w konsekwencji mówieniem o j zyku i jego budowie, a nie o staj cym si yciu w którym jeste my zanurzeni. Naszych indywidualnych do wiadcze i sposobu obecno ci w wiecie nie mo na wi c w adekwatny sposób nazywa za pomoc poj . J. Simon mówi wprost, e „tylko ofiarowuj c swoj indywidualno , indywiduum mo e wynie siebie na poziom j zyka i wiadomości”¹⁴.

Tylko indywidualne do wiadczenia, które nie przekroczyły jeszcze progu wiadomości, zawieraj w sobie cz stk faktycznie dokonuj cego si ycia. Nazwanie tego do wiadczenia jest oderwaniem si od ycia i przej ciem do sfery jedynie je imituj cej.

3. PRÓBY PRZEZWYCI ENIA „GRAMATYKI” J ZYKA

Najbli ej staj cego si ycia znajduj si poeci, których twórczo odbiega od przyj tych wzorców u ywania j zyka. Nie oznacza to jednak, e subtelny j zyk poezji potrafi przekaza innym ludziom wiele wi cej tre ci na temat ycia, ni j zyk codziennej komunikacji, j zyk nauki czy techniki. Do pewnego stopnia, w twórczo ci poetyckiej odzwierciedlaj si gł bsze do wiadczenia rzeczywisto ci, ni w innego rodzaju formach przekazu. Granica j zyka pozostaje jednak zawsze kresem ycia w tym sensie, e niemo liwe jest adekwatne zilustrowanie poj ciowe adnych elementów, które zawarte s w obszarze realiów ycia. Tak wi c równie j zyk poezji podlega prawu redukcji wiata prze ywanego do wiata nazywanego.

J zyk poezji stara si jednak przekroczy granice obszaru kontrolowanego przez „gramatyk ”. Nie mog c dotrze do bezpo rednio ci ycia, poezja staje si kreowaniem nowej formy egzystencji, dla zrekompensowania utraconych form ycia. Nietzsche stwierdza: „Mo na tutaj podziwa człowieka jako pot nego geniusza budowlanego, któremu udaje si na poruszaj cych si fundamentach, i równocze nie na płyn cej wodzie, zbudowa z poj niesko czenie skomplikowan budowł ”¹⁵.

J. Simon zwraca wyra nie uwag na dwa aspekty funkcjonowania j zyka. Mówi on, e „my lenie Nietzschego okre lone jest przez ró nic pomi dzy

¹³ KSA 3, 593.

¹⁴ J. Simon: *Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche*. W: *Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie*. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1985, s. 75.

¹⁵ KSA 1, 882.

poetyck , produktywn siłą języka, wynikając z jego indywidualnego użycia, a konieczność wywyczonej, intersubiektywnej mowy. Również ta wydaje się być dla niego niemożliwa do przezwyciężenia”¹⁶.

Jego zdaniem, ucieczka przed językiem jako konstrukcją poetycką może być jedynie poprzez zastąpienie jednego języka jakimś innym. W ten sposób również Nietzscheński Zarathustra zarzucający poetom, że zbyt wiele kłami, staje się w konsekwencji takim samym poetą, jak oni. Również polega wyłącznie na tym, że Zarathustra zdaje sobie sprawę z tego, i wszystko co mówi, ma tak sam rangę i znaczenie, jak twórczo innych poetów. Bowiem „każda metafora, która wynosi się ponad jakiś system językowy, zostaje sprowadzona znowu bezpośrednio do skostniałego pojęcia. Tak więc, również Zarathustra pozostaje tragiczną postacią”¹⁷.

Wydaje się jednak, że Zarathustra jest pierwszym naprawdę tragicznym poetą. Jego tragizm polega właśnie na uwiadomieniu sobie, że nie jest on w stanie przekazać komukolwiek tego, co rzeczywiście czuje. O ile wszyscy poeci przekonani są o własnej oryginalności i głębi zawartej w tworzonych przez nich dziełach, to Zarathustra zrozumiał, że nikt na świecie, a więc również i on sam, nie potrafi uwolnić się od schematyzmu językowego. Czy może być coś bardziej tragicznego dla poety, niż wiadomo konieczność podporządkowania się mechanizmowi tworzenia, a więc do wiadczenia bezowocnie prób adekwatnego wypowiedzenia swoich doznań?

4. JĘZYK JAKO TERYTORIUM WYRAŻANIA

Za pomocą języka człowiek próbuje skatalogować rozumowo życie i racjonalnie wyjaśnić świat, budując wyrażenia i sensowne związki między jego elementami. Człowiek nie może jednak przy tym zapomnieć, że język nie jest stabilnym podłożem, ale posiada wiele warstw i niezbadanych dotychczas głębin. Zdarza się, że w jego obszarze coś zatraca swój wyrazistość lub te nawet znika po to, aby za jakiś czas znowu się pojawić, tyle, że w zupełnie inny sposób niż poprzednio. Określony element rzeczywistości może ukryć się i pozostać niezauważony, albo też może zostać rozjaśniony w zupełnie przypadkowy sposób przez jakieś nowe światła. Kontury rzeczywistości stale rozmywają się, a potem stają się ponownie wyraziste, ale już jako nierozpoznawalne i, w stosunku do poprzednich, jako nieczytelne. Mimo to człowiek szuka dalej, wkraczając w głębię języka i równocześnie wycofując się. Nietzsche ilustruje to w ten sposób: „Próbujemy traktować lustro jako „w sobie”, to odkrywamy w końcu „nic”, jako rzecz na nim. Chcemy tę rzecz uchwycić, to dochodzimy znowu do „nic”, jako do lustra. Słowo to najbardziej ogólne dzieje poznania”¹⁸.

¹⁶ J. Simon: *Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition*. W: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für Nietzsche-Vorlesung*. Verlag Walter de Gruyter, Berlin-New York 1972, t. I, s. 11.

¹⁷ J. Simon: *Friedrich Nietzsche (1844-1900)*. W: *Klassiker der Philosophie*. Verlag C. H. Beck, München 1981, t. II, s. 219.

¹⁸ KSA 3, 202-203 (*Morgenröte*).

Z tej racji, e j zyk wyra a pewne tre ci bezpo rednio prze ywane, mo na okre li go mianem terytorium wyra ania. Funkcji wyra ania nie wype nia on jednak jednoznacznie i na sposób oczywisty. Jest trudn spraw okre li , co faktycznie j zyk wyra a, oraz na jaki ukryty i nieobecny wymiar wskazuje.

Przez to, e j zyk chce inaczej mówi , ani eli mówi, staje si on wieloznaczny. W ten sposób zagadnienie j zyka mo e by rozpatrywane z dwóch punktów widzenia. Gdy odnosi si on bezpo rednio do wszystkich rzeczy i próbuje je uchwyci , to spełnia rol okre laj c . J zyk jednak operuje nie tylko znakami, ale chciałby tak e równocze nie zgł bi znaczenie innych, ni szych poziomów do wiadzenia, do których zreszt nieustannie odsyła. Spełnia on wówczas rol symbolizuj c . W pierwszym przypadku j zyk porusza si wył cznie w obr bie znaków i słów, do których nale równie poj cia, kategorie logiczne itp. W drugim przypadku natomiast znaki i słowa pozwalaj j zykowi przemówi w symboliczny sposób.

Podczas gdy symbolizuj ca posta j zyka jest ci le zwi zana z pozostaj c poza nim rzeczywisto ci , to znaki i słowa, za pomoc których próbujemy t rzeczywisto konceptualizowa , wskazuj jedynie na ten gł bszy wymiar. J zyk w funkcji symbolizuj cej nie podaje adnej, ci le okre lonej definicji konkretnego wycinka rzeczywisto ci. Unaocznia on tylko to, co ju jest obecne, ale chwilowo jako ukryte i niedost pne. Poprzez obecno symbolu j zyk wyra a co , czego na inny sposób, tzn. poza sfer wymiaru symbolicznego, nie mo na w ogóle zobrazowa .

5. HERMENEUTYCZNA METODA INTERPRETACJI RZECZYWISTO CI

Symbole ukazuj si w j zyku przede wszystkim dzi ki swej funkcji reprezentowania. S one obecne i widoczne, ale zasadniczo nie mówi niczego o tym, co symbolizuj . Aby móc je zrozumie , trzeba ju uprzednio wiedzie , do czego si one odnosz . S one bowiem tylko reprezentantami rzeczywisto ci, a swoje zadania otrzymuj dopiero od tego elementu rzeczywisto ci, który maj reprezentowa . Mamy tutaj do czynienia z mnogo ci sensów, wynikaj cych z siebie i uzupełniaj cych si wzajemnie.

Wida ju teraz, e symbol ró ni si zasadniczo od znaku. Znak bowiem realizuje funkcj opisywania i zast puje to, co sob samym nazywa. W symbolu natomiast nie chodzi o proste odniesienie znaku do rzeczy, ale o przeniesienie sensu. Symbol zakłada ju wskazuj ce na co znaki. Przyjmuje on funkcj wskazywania i poszerza j przez to, e uobecnia i reprezentuje pewn rzeczywisto , na któr wskazuj znaki. Symbol nie ma wi c na celu wkroczenie w jaki nowy wymiar rzeczywisto ci, który został ju podobnie skatalogowany jak wszystkie inne. Chce on jedynie obna y t rzeczywisto , która ju zawsze jest obecna. Symbolizuj ca moc j zyka nie wzbogaca samego ycia o jakie nowe elementy. Słu y ona wył cznie do uobecniania, tj. rozja niania i na wietlania tego wszystkiego, co znajduje si obok nas, ale cz sto na gł bszych poziomach. Dzi ki swej symbolizuj cej naturze, j zyk wype nia sw funkcj reprezentowania przez to, e pewn rzeczywisto czyni tera niejsz . Rzeczywisto ta daje si pozna nie jako wyra nie okre lana rzeczywisto , lecz jako co innego. Kategoria „czego innego”

stwarza mo liwo , aby ycie na nowo odsłoniło si a do jego ukrytych wymiarów. Nie daj si one bowiem wydoby i ujawni wył cznie za pomoc zmysłowego spostrze enia.

J zyk nie utrwała adnych faktów i adnych prawdziwych rzeczy. Wszystko w rzeczywisto ci jest płynne, nieuchwytne i chwiejne. St d te wszystko jest w niej wykładni i interpretacj . Powierzchniowa warstwa j zyka, tzn. znaki i słowa, ukrywa pod sob niezmierny realno . Trzeba wpiern warstw t usun po to, aby ka de slowo pozbyło si otaczaj cej je osłonki. Wówczas mo na ju coraz gł biej zst powa w kierunku, na który samo slowo wskazuje. Wnikanie w gł b rzeczywisto ci jest rodzajem sztuki interpretacji i rozumienia, czyli hermeneutyk . Program hermeneutyyczny Nietzschego, dosy dosadnie sformułowany, brzmi: „W wiecie jest wi cej bo ków ni realno ci (...) Trzeba tutaj przy pomocy młota stawia pytania, i by mo e jako odpowied usłyszyc ów znany, pusty ton, który mówi z rozd tych wn trzno ci”¹⁹.

Przez sw symboliczn i interpretacyjn moc j zyk potrafi spowodowa to, e skostniałe struktury znowu stan si elastyczne. Sama interpretacja nie mo e jednak ponownie doprowadzi do stanu skostnienia. Dlatego te trzeba pami ta , e ka d interpretacj mo na w dowolnej chwili zrewidowa .

Interpretacja, nie b d c adnym faktem w sobie, jest mocno zakorzeniona w procesach dziejowych i yciowych. Polimorfia rzeczywisto ci, wielowarstwowo ycia i zło ono woli mocy, nie s dla interpretacji biernym obiektem analiz. Jest wr cz odwrotnie: to one dopiero je wywołuj i wprawiaj w ruch, czyli s wymogiem wyja niania i interpretacji. W ten sposób hermeneutyka jest niesko czenie staj cym si procesem.

J. Simon uwa a, e „interpretowa , jak rozumie to Nietzsche, znaczy czyni co swoim, przywłaszcza , wciela , sprowadza do swoich form i w ten sposób dokona redukcji w stosunku do danej wielo ci. Nie oznacza to uczynienia czego ubo szym i prostszym ni jest to w sobie, lecz tylko uczynienie ubo szym w stosunku do danej wielo ci; pod innym wzgl dem jednak jest to uczynieniem bardziej skomplikowanym, aby mogło to zosta zrozumiane”²⁰.

Interpretacja nie jest tylko uproszczeniem nieprzekazywalnej inaczej ró no-rodno ci tkwi cej w yciu, ale stanowi równocze nie wzbogacenie o nowe formy, typowe dla konkretnego człowieka. St d te mo na mówi o sztuce interpretacji, bowiem w ka dej interpretacji zawiera si pewna tre nieobecna w danym wycinku rzeczywisto ci. Trzeba j dopiero wydoby z cało ci dziejowego do-wiadczenia człowieka i „przyrówna ” do poznawanej rzeczywisto ci. Staje si ona przez to inn , bardziej zindywidualizowan oraz oryginaln , bowiem ukazan w zupełnie nowych kategoriach.

Wydaje si , e H. Krämer nie bezpodstawnie uwa a Nietzschego za „prekursora filozoficznej hermeneutyki”²¹. Trzeba jednak równie przyzna , e Nietzsche bardziej zainteresowany był analizami ekstremalnych mo liwo ci stoj cych przed człowiekiem, ni tworzeniem podstaw dla spójnego systemu hermeneutycznego.

¹⁹ KSA 6, 57.

²⁰ J. Simon: *Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation*. W: *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Verlag Königshausen u. Neumann, Würzburg 1986, s. 70.

²¹ H. Krämer: *Zur ethischen Tragweite des Machtbegriffs*. W: *Nietzsche und die philosophische Tradition*. Verlag Königshausen u. Neumann, Würzburg 1985, t. I, s. 34.

Za brak w jego filozofii drogi do zbudowania takiej koherentnej całości, krytykowany był m. in. przez H. G. Gadamera, który pisał: „Sprzeczność ci się wprowadzi doskonałym kryterium prawdy, ale niestety żadnym jednoznacznym kryterium, gdy chodzi o badania hermeneutyczne”²².

Nie można jednak zakwestionować wielkich zasług Nietzschego na polu hermeneutyki. On sam napisał kiedyś o sobie: „Najgłupsze Ja, jakby zasypiane, jakby uciszone stało *koniecznością* słuchania innych Ja (- i to oznacza właśnie nie czytanie!), powoli, nie miało, niepewnie zbudziło się, - ale w końcu *znowu przemówiło*”²³. W powyższym wyznaniu Nietzschego zawarta jest ogólnie sformułowana definicja czytania. F. Kittler powiedział o niej: „Właśnie ta definicja lub te imperatywy (co oznacza to samo) zainicjował w poprzednim stuleciu literacka hermeneutyka”²⁴.

6. ZAGROŻENIE REDUKCJI HERMENEUTYKI DO AUTOREFLEKSJI

Może pojawić się w tym momencie pytanie, czy Nietzscheowska hermeneutyka nie jest narażona na bycie jedynie autorefleksją? Istotnie, hermeneutyka, która operuje wyłącznie znakami i nie jest w stanie rozumieć siebie przede wszystkim jako proces zainicjowany w głębokich strukturach dziejowych, społecznych i cielesnych, skazana jest na to, by by abstrakcyjną i beztreściową, daremnym odbiciem samej siebie. Hermeneutyka Nietzscheowska wydaje się być wolna od tego zagrożenia. Jednak poważnym niebezpieczeństwem, które pojawia się w przypadku tej hermeneutyki, jest brak działania i pewna nieskuteczność. Jeżeli bowiem nie ma ostatecznej i pewnej interpretacji i jeżeli rzeczywistość dopuszcza niezliczone tłumaczenia, to hermeneutyka może ztracić się w nieskończone wielkie bogactwo możliwości. Zagubiona w otchłani rzeczywistości i przestrzeniach życia, nie potrafiłaby ona już powiedzieć niczego konkretnego. Wypaliłaby się więc w pustych, nikomu nie przydatnych konstrukcjach.

Ponieważ Nietzsche podkreśla fakt interpretacyjnego charakteru całej rzeczywistości, tzn. twierdzi, że wszystko jest pojmowalne tylko interpretacyjnie i perspektywicznie, to można by wysunąć wobec niego zarzut, że jego teoria jest tylko interpretacją. Wówczas nie byłaby ona żadnym rodzajem poznania, a Nietzsche nie miałby uzasadnionych podstaw do wyrażania w twierdzeniach, tym bardziej, do negocjowania z nimi dotychczasowych koncepcji poznawczych. Jednak, jak się wydaje, twierdzenie Nietzschego, że rozum, wiadomo, że język i poznanie nie są w stanie osiągnąć prawdy, nie musi koniecznie oznaczać, że nie ma w ogóle żadnej prawdy. Wiadczy to tylko o tym, że rozum, wiadomo, że język i poznanie, nie są dostosowane do jej uchwytowania. Prawda, o czym przekonuje nas Nietzsche, nie jest wyłącznie sprawą działań refleksyjnych, ponieważ wykracza ona daleko poza refleksję, odkrywając całe spektrum form kryjących się w rzeczywistości.

²² H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1975, s. 510.

²³ KSA 6, 326 (*Ecce homo*).

²⁴ F. Kittler: *Wie man abschafft, wovon man spricht: Der Autor von „Ecce homo“*. W: *Literaturmagazin 12. Nietzsche*. Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg 1980, s. 158.

to ci. Do rzeczywiście ci nale bowiem nie tylko wiadomo i poznanie, lecz tak e cała sfera cielesnego zaangażowania, która wyraża się poprzez spontaniczność, dynamizm i przeróżne formy emocyjne.

Analizy rzeczywiście ci które przeprowadzane były przez teoretyków klasycznego poznania, są uproszczone, zredukowane pojęciowo i skoncentrowane na wiadomości. U Nietzschego natomiast poznanie kontrapunktowane jest przez czynniki pozapoznawcze, które umożliwiają dopiero jego prawidłowy przebieg. Dlatego te nie mogą one zostać przez poznanie uchwycone w pojęciowej, a przez to niepełnej postaci.

Mogłoby w tej chwili pojawić się również podejrzenie, że by może Nietzsche nie byłby przekonany o słuszności swojej koncepcji, gdyby na samym początku, niejako *a priori*, nie uznał teorii poznania za niewystarczającą i nieadekwatną. Wydaje się jednak, że Nietzsche odrzucił ją dopiero po stwierdzeniu jej ograniczeń i to jedynie o tyle, o ile nie jest ona słuszna w odniesieniu do życia i sytuacji człowieka. Jego zdaniem, była ona w praktyce zbyt często redukowana do tego, w jaki sposób może zostać argumentacyjnie i dyskursywnie usprawiedliwiona w oparciu o swe transcendentalne lub quasi-transcendentalne uwarunkowania. Z tego głównie powodu Nietzsche radykalnie w nią zwątpił, a potem konsekwentnie ją zwałzał.

Jest faktem, że Nietzsche zaprzecza krytycznej mocy refleksji rodzkami samej refleksji. Proponuje on jednak takie ujęcie poznania, które zwraca się z pytaniami do samej autorefleksji i to do jej materialnych i cielesnych struktur. Według Nietzschego, autorefleksja odwołuje się do głębokich pokładów dziejowych oraz procesów życiowych. Nie spoczywa ona po prostu na porozumieniu wywodzącym się z dyskursu, lecz związana jest i współzależna również od milczenia cielesności, impulsów, gestykulacji i mimiki. Te egzystencjalne uwarunkowania dostarczają często pełniejszych możliwości wyrażenia niż słowa i są donioślejsze, niż argumenty.

Nietzsche jest głęboko przekonany, że rzeczywistość jest ukonstytuowana z kompleksu różnorodnych i spornych ze sobą centrów mocy, z impulsów, sprzeczności, różnic, dysproporcji i konfliktów. Ponieważ interpretacja musi dotrzeć do różni tej heterogenii i zło ono ci, to nie może ona zostać przeprowadzona w sposób wyłącznie autorefleksyjny. Jej cel nie polega w żadnym wypadku na tym, aby odkryć ostateczny sens i ostateczną prawdę. Chodzi raczej o to, aby stworzyć współzależność z tymi i z tymi zmiennymi sensami. Interpretacja jest rodzajem do wiadczenia granicznego. Musi ona zostać doprowadzona do tych miejsc, gdzie refleksja i wiadomość doświadczają załamania i nagłego zwrotu. Interpretacja oznacza dotarcie do obszaru, gdzie zaczyna się cielesne działanie. Oznacza ona również odwagę wkroczenia na niezbadane dotychczas terytorium przedrefleksji.