

ROZUMIENIE, DZIEJE, DIALOG

Uniwersytet w Białymstoku, Wydział Filologiczny

BEATA PIECYCHNA

ROZUMIENIE DZIEJE DIALOG

O KOMPETENCJACH TŁUMACZA
W HERMENEUTYCE FILOZOFICZNEJ
HANSA-GEORGA GADAMERA

Wydanie drugie, zmienione, poprawione

Białystok 2019

Recenzent: prof. dr hab. Wioletta Kowalska

Korekta, indeks: Marta Konopko (Wydawnictwo Prymat)

Skład, opracowanie graficzne: Ewa Frymus-Dąbrowska (Wydawnictwo Prymat)



ISBN 978-83-7657-321-2

Copyright by: Beata Piecychna, Białystok 2019



Mariusz Śliwowski

ul. Hetmańska 42, lok 207; 15-727 Białystok,

tel. 602 766 304, 881 766 304

e-mail: prymat@biasoft.net, www.prymat.biasoft.net

Prawdą świadomości hermeneutycznej jest mianowicie prawda przekładu. Wyższość tej prawdy polega na tym, że daje ona możliwość przyswojenia czegoś obcego; prawdziwy przekład nie dokonuje bowiem tylko krytycznej destrukcji, ani nie odtwarza czegoś bezkrytycznie, lecz interpretuje posługując się własnymi pojęciami w swym własnym horyzoncie, wykazując na nowo znaczenie tego, co tłumaczy. Dzięki przekładowi, który konfrontuje prawdę czegoś obcego z własną prawdą, to, co obce i to, co swojskie, zbiega się w nową postać.

H.-G. Gadamer¹

¹ „Seine Wahrheit nämlich ist die Wahrheit der Übersetzung. Deren Überlegenheit ist, daß sie ein Fremdes zum Eigenen werden läßt, indem sie es nicht einfach kritisch auflöst oder unkritisch reproduziert, sondern indem sie es mit ihren eigenen Begriffen in ihrem eigenen Horizont auslegt, neu zur Geltung bringt. Das Übersetzen läßt Fremdes und Eigenes in eine neue Gestalt zusammengehen, indem es den Wahrheitspunkt des anderen gegenüber sich selbst festhält“ (H.-G. Gadamer, *Semantik und Hermeneutik* [w:] tegoż, *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Platon, Husserl, Heidegger*, Tübingen 1972, s. 259; przekład za: H.-G. Gadamer, *Semantyka i hermeneutyka*, tłum. K. Michalski [w:] tegoż, *Rozum słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wyb., oprac. i wstępem poprzedził K. Michalski, Warszawa 1979, s. 117-118).

Andrzejowi

SPIS TREŚCI

Przedmowa do wydania drugiego	11
--	-----------

Wprowadzenie	13
---------------------------	-----------

Rozdział pierwszy

Gadamerowska koncepcja języka	41
--	-----------

1.1. Hansa-Georga Gadamera koncepcja sposobu ukształtowania się pojęcia „język” w myśli zachodnioeuropejskiej	44
1.1.1. Rozważania Gadamera na temat języka w świetle filozofii greckiej	46
1.1.2. Język a chrześcijańska idea inkarnacji	50
1.1.3. Język a proces konceptualizacji – Gadamerowskie rozważania nad dokonaniem Mikołaja z Kuzy	55
1.2. Język a ontologia hermeneutyczna	57
3.2.1. Odniesienia Gadamera do Wilhelma von Humboldta	57
3.2.2. Język a świat i otoczenie jednostki	61
1.3. Język a rozumienie i poznanie	68
1.4. Gadamera refleksja nad językiem a proces tłumaczeniowy	74
3.4.1. Aspekty języka	80
3.4.2. Spekulatywność języka	85
3.4.3. Dziejowość języka	88
1.5. Semantyka a hermeneutyka	90
1.6. Podsumowanie	94

Rozdział drugi

Przekład jako realizacja kolistej struktury rozumienia	95
---	-----------

2.1. Rozumienie, interpretacja, zastosowanie	97
2.2. Struktura i elementy procesu rozumienia – koło hermeneutyczne	100

2.2.1. Przedrozumienie	103
2.2.2. Przedwiedza	110
2.2.3. Przedsądy	112
2.2.4. Weryfikacja przedsądów, czyli autorefleksja i samokrytyka tłumacza	116
2.3. Podsumowanie	125

Rozdział trzeci

Przekład jako konkretyzacja świadomości efektywnodziejowej	127
---	------------

3.1. Przekład jako doświadczenie hermeneutyczne, czyli wprowadzenie do pojęcia świadomości efektywnodziejowej	127
3.2. Dzieje efektywne	131
3.3. Tradycja	137
3.4. Horyzont	143
3.5. Świadomość hermeneutyczna	145
3.5.1. Tłumacz a tradycja	147
3.5.2. Tłumacz a dystans czasowy	152
3.5.3. Tłumacz a horyzont	156
3.6. Podsumowanie	161

Rozdział czwarty

Przekład jako rozmowa hermeneutyczna	163
---	------------

4.1. Lektura a przekład	165
4.1.1. Tekst	167
4.1.2. Tłumacz a tekst	172
4.2. Dialektyka pytania i odpowiedzi, czyli dialog tłumacza z tekstem	183
4.2.1. Istota pytania	183
4.2.2. Czytanie rozumiejące	188
4.3. Zastosowanie	194
4.3.1. Kompetencje tłumacza prawniczego	196
4.4. Gadamerowski model wiedzy	200
4.4.1. Bildung, czyli kim jest „wykształcony tłumacz”	200
4.4.2. Phronesis, sophia, techne	205

4.5. Podsumowanie	208
Uwagi podsumowujące	211
Coda: Quo vadis, hermeneutyko przekładu?	221
Summary	237
Bibliografia	239
Indeks nazwisk	253

PRZEDMOWA DO WYDANIA DRUGIEGO

Pomysł pisania o kompetencjach tłumacza z perspektywy hermeneutycznej narodził się pierwotnie w 2011 roku, w trakcie lektury trzeciej części *Prawdy i metody* Hansa-Georga Gadamera i przygotowywania artykułu, który dotyczył fenomenu przekładu w świetle założeń Gadamerowskiej filozofii języka. Ujęcie przekładu jako rozumienia i interpretacji świata, swoistej lektury otaczającej nas rzeczywistości – lektury niezmiennie osadzonej dziejowo i kulturowo – wydał mi się z jednej strony zupełnie oczywisty i bynajmniej niebudzący wątpliwości, z drugiej jednak specyficznie nowatorski, głównie ze względu na stan badań nad przekładem w okresie, w którym ukazało się Gadamerowskie opus vitae – *Wahrheit und Methode*. Mój pierwotny pomysł ujęcia kompetencji tłumacza z perspektywy hermeneutycznej, a ściślej mówiąc, z perspektywy Gadamerowskiej hermeneutyki filozoficznej – który w 2011 r. nieledwie rysował się na horyzoncie – skryształizował się jednak dopiero w 2013 roku, jako rezultat niezwykle inspirujących i budujących dyskusji, które przeprowadziłam z Radegundis Stolze w trakcie zorganizowanego w Kolonii sympozjum poświęconego hermeneutyce przekładu. Jestem wdzięczna Radegundis Stolze za to, że pomogła mi wówczas nakreślić i sprecyzować cele badawcze oraz wielokrotnie, w trakcie późniejszej korespondencji mailowej, zachęcała do kontynuacji projektu i cierpliwie odpowiadała na wszystkie moje pytania dotyczące hermeneutyki przekładu, zwłaszcza tej jej manifestacji, jaka zaczęła się wyraźniej zarysowywać od 2009 roku, kiedy to Radegundis Stolze, Larisa Cercel i John Stanley po raz pierwszy zaczęli się zastanawiać nad sposobem wykorzystania paradygmatu hermeneutycznego w teorii i praktyce przekładoznawczej. Szczególne wyrazy wdzięczności kieruję do Profesora ks. Andrzeja Bronka, z którym wprawdzie niestety nie miałam nigdy okazji osobiście porozmawiać, jednak lekturę jego monografii pod tytułem *Rozumienie, dzieje, język* niejednokrotnie traktowałam jako specyficzny dialog, dzięki któremu wiele kwestii dotyczących hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera rzuciło nowe światło na pojęcie ana-

lizowane w niniejszej pracy. Tytułując swoją monografię jako *Rozumienie, dzieje, dialog* pragnę w tak skromny sposób oddać należny hołd Panu Profesorowi i wyrazić szczerze podziękowania za jego wkład włożony w rozpropagowanie wiedzy o Hansie-Georgu Gadamerze w Polsce.

Chciałabym również podziękować Profesor Halinie Świączkowskiej, której wsparcie i wiara w powodzenie tego projektu badawczego nie miały sobie równych. Serdeczne podziękowania należą się również moim bliskim, bez których trudno by mi było zrealizować swoje plany badawcze.

Pierwsze wydanie niniejszej monografii ukazało się w 2018 roku. Mimo dołożenia wszelkich starań nie udało się mi się uniknąć błędów natury merytorycznej, językowej, edycyjnej i technicznej. W tym wydaniu postarałam się te błędy poprawić, a nadto pogłębiłam interpretację wielu kontrowersyjnych kwestii w Gadamerowskiej hermeneutyce filozoficznej. Na końcu monografii dodałam także tekst, który w pewnym sensie wyznacza kierunek dalszych badań w zakresie wciąż niedocenianej w Polsce hermeneutyki przekładu. Zalecam w związku z powyższym, aby czytelnicy korzystali z niniejszego, poprawionego, wydania monografii.

Fragmenty *Uwag podsumowujących* oraz *Cody* niniejszej monografii zostały wcześniej opublikowane w „Studies of Logic, Grammar and Rhetoric” (w artykule *The act of translation in Hans-Georg Gadamer’s hermeneutic philosophy of language*, 2012, 28/41, s. 161-182) oraz w tomie pokonferencyjnym *Logos. Filozofia słowa* pod red. Krzysztofa Andruczyka, Ewy Gorlewskiej i Krzysztofa Korotkicha (artykuł zatytułowany *Kilka uwag na temat podobieństw pomiędzy głównymi założeniami współczesnej hermeneutyki przekładu i kognitywnej teorii translatologicznej*, Białystok 2017, s. 18-31).

WPROWADZENIE

Do jednych z najistotniejszych zagadnień współczesnego przekładoznawstwa należy, bez wątpienia, pojęcie *kompetencje tłumacza*. Znalezienie wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, co decyduje o powodzeniu procesu tłumaczeniowego, a także jakimi cechami, postawami, motywacjami i zachowaniami winien się cechować *kompetentny tłumacz*, to jedna z najbardziej palących kwestii, a jednocześnie jedno z najważniejszych wyzwań stojących przed współczesną translatologią – zarówno tą traktowaną w sensie lingwistycznym, jak i literacko-kulturowym.

Kompetencją tłumaczeniową i kompetencjami tłumacza jako odrębnymi zagadnieniami problematyki przekładoznawczej zainteresowano się stosunkowo niedawno (początek badań w tym zakresie należy upatrywać właściwie dopiero w latach 90. XX wieku). W literaturze przedmiotu pojęcia *kompetencje tłumacza* bądź *kompetencja tłumaczeniowa* kontekstualizowane są na bardzo różne sposoby¹, jednak przegląd dostępnej literatury na ten temat pokazuje dobitnie,

¹ Odwołuję do następujących prac, stanowiących, w moim przekonaniu, zwięzłe omówienie stanu badań w tym zakresie: A. Pym, *Redefining Translation Competence in an Electronic Age. In Defence of a Minimalist Approach*, „Meta: Translators’ Journal” 2003, 48 (4), s. 481-497; B. Whyatt, *Translation as a Human Skill. From Predisposition to Expertise*, Poznań 2012; M. Orozco, A. Hurtado Albir, *Measuring Translation Competence Acquisition*, „Meta: Translators’ Journal” 2002, 47 (3), s. 375-402; J. Dybiec-Gajer, *Zmierzyć przekład? Z metodologii oceniania w dydaktyce przekładu pisemnego*, Kraków 2013; A. Neubert, *Competence in Language, in Languages, and in Translation* [w:] *Developing Translation Competence*, ed. by B. J. Adab, Ch. Schäffner, Amsterdam-Philadelphia 2000, s. 3-18; W. Lörscher, *Bilingualism and Translation Competence: A Research Project and its First Results*, „SYNAPS – A Journal of Professional Communication” 2012, 27 (3), s. 3-15; *Developing Translation Competence*, ed. by Ch. Schäffner, B. J. Adab, Amsterdam 2000; A. Neubert, *Competence in Translation: A Complex Skill, How to Study and How to Teach It* [w:] *Translation Studies: an Interdiscipline*, ed. by K. Kaindl, F. Pöchhacker, M. Snell-Hornby, Amsterdam-Philadelphia 1994; G. Toury, *Natural Translation and the Making of a Native Translator*, „TEXTcon-TEXT” 1986, 1, s. 11-29; M. Snell-Hornby, *The Professional Translator of Tomorrow: Language Specialist or All-Round Expert?* [w:] *Teaching Translation and Interpreting: Training, Talent, and Experience*, ed. by A. Loddegar, C. Dollerup, Amsterdam-Philadelphia 1992, s. 9-22; M. Presas, *Bilingual Competence and Translation Competence* [w:] *Developing Translation Competence*, ed. by B. J. Adab, Ch. Schäffner, Amsterdam-Philadelphia 2000,

że w pracach tych brakuje odniesień do dorobku filozofów, którzy, co warto podkreślić, uczynili przekład istotną kwestią w swoich rozważaniach – wszakże kategoria tłumaczenia służyła myślicielom do analizowania pojęć filozoficznych bądź uzasadniania wyznawanych poglądów dotyczących bardzo różnych sfer ludzkiej egzystencji². Warto podkreślić, że od długiego już czasu mówi się o tak zwanej filozofii przekładu, wydawane są dedykowane tej subdyscyplinie interesujące monografie³, a także organizowane konferencje naukowe, których prymarnym celem jest wymiana myśli na temat związku łączącego filozofię i przekład, problemów tłumaczeniowych napotykanych przez tłumaczy dzieł filozoficznych, a także sposobu tłumaczenia istotnych pojęć filozoficznych oraz implikacji tego rodzaju wyborów translatorskich dla rozumienia określonych systemów filozoficznych.

Szczególnie „bogata” i obiecująca w tym względzie wydaje się myśl hermeneutyczna (mimo że przez translatorologów pomijana, przesuwana na margines lub traktowana z dość niezrozumiałym, w moim odczuciu, poślazaniem). Nikt wprawdzie nie zabiera należnego hermeneutom miejsca w historii teorii

s. 19-31; H. Risku, *Translatorische Kompetenz. Kognitive Grundlagen des Übersetzens als Expertentätigkeit*, Tübingen 1998; A. Chesterman, *The Development of Translational Competence* [w:] tegoż, *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory*, Amsterdam-Philadelphia 1997, s. 147-168; S. Göpferich, *Towards a Model of Translation Competence and Its Acquisition. The Longitudinal Study 'TransComp'* [w:] *Behind the Mind: Methods, Models and Results in Translation Process Research*, ed. by S. Göpferich, A. L. Jakobsen & I. M. Mees, Copenhagen 2009, s. 11-37; PACTE, *Building a Translation Competence Model* [w:] *Triangulating Translation: Perspectives in Process Oriented Research*, ed. by F. Alves, Amsterdam-Philadelphia 2003, s. 43-66; B. Harris, *The Importance of Natural Translation*, „Working Papers on Bilingualism” 1977, 12, s. 96-114; D. C. Kiraly, *Pathways to Translation. Pedagogy and Process*, Kent-London 1995; D. C. Kiraly, *A Social Constructivist Approach to Translator Education. Empowerment from Theory to Practice*, Manchester-Northampton 2000; *Kompetencje tłumacza*, pod red. M. Piotrowskiej, A. Czesaka, A. Gomoli, S. Tyupy, Kraków 2012. Prace te, rzecz jasna, nie wyczerpują tematu, mogą one jednak stanowić bardzo dobry punkt wyjścia do dalszych dyskusji na temat pojęcia *kompetencje tłumacza*.

² Warto podkreślić, że filozofowie niejednokrotnie występowali (i nadal występują) w roli tłumacza, przekładając i udostępniając reprezentantom danej kultury dzieła wielkich myślicieli. Uwidacznia się tutaj zatem specyficzne podwojenie i wzmocnienie funkcji pełnionej przez filozofię, która tłumaczy w swoisty sposób najbardziej palące kwestie dotyczące funkcjonowania człowieka, a jednocześnie czyni to poprzez *przekładanie* (zarówno dosłowne, jak i figuratywne) danej myśli czy tendencji myślowych, które można wyodrębnić w danym kręgu tematycznym.

³ Zob. *Translation and Philosophy*, ed. by L. Foran, Oxford-Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Wien 2012; B. Brzezicka, *Problematyka przekładu filozoficznego*, Warszawa 2018. Godna polecenia jest także seria publikacji translatorsko-filozoficznych wydawanych przez węgierskie wydawnictwo Zeta Books: <https://www.zetabooks.com/books/translation-studies.html?limit=all> (dostęp 14.02.2019 r.).

przekładu⁴, jednak z myślą tą nierzadko po prostu się nie dyskutuje. Zgodnie z moją najlepszą wiedzą, oprócz pracy Piotra Bukowskiego⁵ – dotyczącej hermeneutycznych kompetencji tłumacza i, zważywszy na status hermeneutyki przekładu w naszym kraju, w szczególnie sposób nowatorskiej – a także monografii autorstwa Radegundis Stolze⁶ brakuje wyczerpującego opracowania na temat kompetencji tłumacza w świetle hermeneutyki przekładoznawczej. To prawda, że istnieją prace poświęcone problemowi przekładu w ujęciu filozofii Hansa-Georga Gadamera, Martina Heideggera czy Paula Ricoeura, jednak jak dotąd nie opublikowano kompleksowego opracowania zagadnienia *kompetencje tłumacza z perspektywy hermeneutycznej*⁷. Przekładoznawcy rzadko korzystają w swych badaniach z bogatego dorobku takich autorów, jak M. Heidegger, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur czy F. Paepcke, niesłusznie uznając ich wywody za zbyt złożone, zawile czy pełne niezrozumiałej metaforyki i zbyt skomplikowanych, abstrakcyjnych wywodów, by mogły stanowić jakikolwiek istotny punkt odniesienia w dyskusjach nad pojęciami z zakresu teorii przekładu⁸. Głównym celem powstania niniejszej monografii, stanowiącej skróconą i zmienioną wersję mojej pracy doktorskiej, jest analiza i rekonstrukcja poglądów Gadamera na rozumienie, dzieje, dialog, a pośrednio też na język, oraz znalezienie odpowie-

⁴ Warto podkreślić, że fragmenty dzieł autorów, których można by uznać za reprezentantów hermeneutyki przekładu, znalazły się w antologii zatytułowanej *Współczesne teorie przekładu* pod redakcją P. Bukowskiego oraz M. Heydel (Kraków 2009). Godne odnotowania są także słowa P. Bukowskiego: „Hermeneutyka przekładu, jeden z najstarszych kierunków badań przekładoznawczych, wciąż ma się dobrze, ciesząc się sporym zainteresowaniem. Współcześni badacze chętnie do niej nawiązują. Sięgają zarówno do dawnych tez Friedricha Schleiermachera, jak i nowszych spekulacji George’a Steinera czy Frtiza Paepcke, rozwijając je, modyfikując i rekontekstualizując. Hermeneutycznej teorii przekładu nie pomija żadne poważne kompendium wiedzy o współczesnych teoriach przekładoznawczych, nie przemilczają jej także na swoich kursach wykładowcy akademicy” (P. Bukowski, *Dydaktyczne aspekty hermeneutycznej teorii przekładu*, w: *Przekład – teoria, terminy, terminologia*, pod red. M. Piotrowskiej, J. Dybiec-Gajer, Kraków 2012, s. 17).

⁵ P. Bukowski, *Hermeneutyczne kompetencje tłumacza* [w:] *Kompetencje tłumacza*, op. cit., pod red. M. Piotrowskiej, A. Czesaka, A. Gomoli i S. Tyupy, Kraków 2012, s. 125-139.

⁶ R. Stolze, *Hermeneutische Übersetzungskompetenz: Grundlagen und Didaktik*, Berlin 2015.

⁷ Podobnie można stwierdzić, że brakuje wyczerpującego opracowania dotyczącego istoty pojęcia *przekład* już nie tylko w kontekście hermeneutyki filozoficznej, lecz także (a może przede wszystkim) w kontekście filozofii hermeneutycznej. Biorąc pod uwagę, jak ogromną wagę hermeneuci przykładali do kategorii, jaką jest *przekład*, ale również uwzględniając, do jakiego stopnia ufilozoficznili oni akt tłumaczeniowy, monografia prezentująca hermeneutyczne konceptualizacje przekładu wydaje się kwestią oczywistą i niebudzącą żadnych wątpliwości.

⁸ Por. P. Bukowski, *Hermeneutyczne...*, op. cit., s. 125-126. Warto podkreślić, że dyskurs hermeneutów nierzadko określa się właśnie mianem hermetycznego. Zob. także M. Januszkiewicz, *W-ko hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007, s. 11-15 (autor zatytułował odnośny fragment tekstu „Straszenie hermeneutyką”).

dzi na pytanie o charakter kompetencji tłumacza analizowanych z perspektywy Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej. Do podjęcia problemu badawczego skłoniły następujące powody: 1) znikoma liczba prac dotyczących kompetencji tłumacza i ich nabywania z punktu widzenia hermeneutyki przekładoznawczej, 2) naturalny związek między filozofią (w tym także hermeneutyką) a przekładem oraz 3) niesatysfakcjonujące współczesne konceptualizacje koncepcji kompetencji tłumacza, obecnie rozwijane głównie na gruncie tak zwanego podejścia kognitywnego do przekładu⁹.

Hermeneutyka i przekład mają ze sobą bardzo dużo wspólnego. Zdaniem R. Palmera, „współczesna hermeneutyka znajduje w kategorii przekładu oraz w nauce o nim ogromny obszar, na którym możliwe staje się analizowanie problemów właściwych optyce hermeneutycznej. Zjawisko tłumaczenia zajmuje w hermeneutyce miejsce kluczowe”¹⁰, bowiem to właśnie człowiek w swej codziennej egzystencji stawia czoła uniwersalnej sytuacji hermeneutycznej: aby zrozumieć tekst, musi on zinterpretować i wyrazić jego sens, dokonując swoistego przekładu z jednego kodu¹¹ na inny. Jak słusznie podkreśla A. Bronk¹², hermeneutyka, jako sztuka *hermeneuein*, sprowadza się do „ogłaszania, tłumaczenia, wyjaśniania i wykładania”, do przenoszenia „pewnej sensownej treści z innego »świata« do własnego”¹³.

Dorobek hermeneutyki przekładoznawczej, będącej swoistą odmianą tak zwanych hermeneutyk szczegółowych, wydaje się bardzo bogaty. Samo określenie „hermeneutyka przekładoznawcza” (niekiedy badacze używają również terminu „hermeneutyka przekładu”) ma stosunkowo szeroki zakres znaczeniowy i obejmuje zbiór wypowiedzi i prac teoretyków przekładu, tłumaczy, literaturoznawców, językoznawców oraz badaczy systemów filozoficznych. Najczęściej prace te stanowią opracowania poglądów danego filozofa (np. F. Schle-

⁹ Co istotne, literatura przedmiotu ukazuje niezbiecie (zob. tytuły wyszczególnione w przypisie nr 2), że kompetencją tłumaczeniową oraz kompetencjami tłumacza zajęto się (i wydaje się, że ta tendencja nadal jest widoczna) głównie z powodów czysto dydaktycznych i pragmatycznych. Wyodrębnienie określonych komponentów tworzących kompetencję tłumaczeniową służyć zapewne miało zdefiniowaniu i przeanalizowaniu zakresu i rodzaju treningu (ang. *training*, słowa obecnie coraz częściej zastępowanego wyrazem „kształcenie”), jakiemu poddawani mieli być adepci sztuki przekładu.

¹⁰ R. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger*, Evanston 1969, s. 33.

¹¹ Nie chcąc zawęzić prowadzonego wywodu do kwestii li tylko lingwistyczno-kulturowych, w tym miejscu nie precyzuję, o jaki kod chodzi.

¹² A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 24.

¹³ Ibid.

iermachera¹⁴, M. Heideggera¹⁵, H.-G. Gadamera¹⁶ czy P. Ricoeura¹⁷) dotyczących aktu tłumaczeniowego; mogą także dotyczyć istoty znaczenia i sensu czy kwestii etyczno-ontologicznych w świetle założeń przekładoznawstwa¹⁸.

Heidegger i jego poglądy dotyczące aktu tłumaczeniowego to między innymi temat pracy autorstwa P. Emada¹⁹. Autor analizuje komentarze Heideggera na temat przekładu, którymi filozof się podzielił podczas jednego ze swoich seminariów w 1951 roku. P. Emad, przywołując Heideggerowską koncepcję tak zwanego tłumaczenia produktywnego, a także rozróżniając *seinsgeschichtliche* oraz *historische Darstellung*, dokonuje krytycznej analizy anglojęzycznych tłumaczeń dzieł Nietzschego dokonywanych przez niemieckiego myśliciela. Praca ta jest zatem o tyle cenna, że oprócz wartościowych uwag na temat sposobu pojmowania przekładu przez Heideggera znajdują się w niej także interesujące wzmianki dotyczące praktycznej strony aktu tłumaczeniowego. W nawiązaniu do Heideggera warto także wspomnieć o interesującej pracy I. De Gennaro i F. Schalowa²⁰, ukazującej nierozzerwalny związek między my-

¹⁴ Zob. P. Oliveira, *Revisitando os clássicos: Schleiermacher, numa ótica wittgensteiniana*, „Revista Letras” 2012, 85, s. 163-180; D. Robinson, *Schleiermacher's Icoses. Social Ecologies of the Different Methods of Translating*, Bukarest 2013.

¹⁵ Zob. M. Groth, *Translating Heidegger*, New York 2004.

¹⁶ Zob. L. Yan, *On the Translator's Subjectivity – From the Perspective of Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, „Higher Education of Social Science” 2012, 3 (2), s. 21-26; B. O'Keeffe, *Responding to the Sovereign Work: Gadamer and Mallarmé*, „The Comparatist” 2012, 36, s. 107-122; P. Marinescu, *Figures de la distanciation dans l'expérience d'usage chez Hans-Georg Gadamer: la traduction et le texte*, „Hermeneia” 2012, 12, s. 92-106; M. Kasten, *Wor(l)ds at Play: Gadamer and the Dynamics of Literary Translation [w:] Hermeneutics and the Humanities – Hermeneutik und Geisteswissenschaften. Dialogues with Hans-Georg Gadamer – Im Dialog Mit Hans-Georg Gadamer*, ed. by M. Kasten, P. Herman, R. Sneller, Leiden 2012, s. 198-216.

¹⁷ Zob. H. Darwish, *Paul Ricoeur. La problématique de la method et le déplacement herméneutique du texte à l'action et à la traduction. Vers une herméneutique du dialogue*, Paris 2011; J. Grondin, *Paul Ricoeur*, Paris 2013; S. Davidson, *Linguistic Hospitality: The Task of Translation in Ricoeur and Levinas*, „Analecta Hermeneutica” 2012, s. 1-14; S. Davidson, *Ricoeur's Later Thought: From Hermeneutics and Translation and Back Again*, „Philosophy Today” 2013, 57 (1), s. 61-71; H. Lee, S. W. Yun, *Ricoeur and Berman: An Encounter Between Hermeneutics and Translation Studies*, „Philosophy Today” 2012, 56 (1), s. 16-25; D. M. Shadd, *Chasing Ricoeur: In Pursuit of the Translational Paradigm*, „New Voices in Translation Studies” 2012, 8, s. 158-169; C. Canullo, *La traduction politique comme héritage et pari. La réflexion de Paul Ricoeur sur l'ethos européen*, „Archivio di filosofia” 2013, LXXXI, s. 173-186.

¹⁸ Zob. M. Oliva, *La differenza linguistica tra etica e ontologia [w:] P. Ricoeur, Tradurre intraducibile. Sulla traduzione*, Roma 2008, s. 61-124.

¹⁹ Zob. P. Emad, *Heidegger and the Question of Translation: A Closer Look*, „Studia Phaenomenologica” 2010, 10, s. 293-312.

²⁰ Zob. I. De Gennaro, F. Schalow, *Translation, Tradition, and the Other Onset of Thinking*, „Heidegger Studies” 2010, 26, s. 97-124.

śleniem a przekładem, czy o przełomowym dziele pod redakcją jednego z tych autorów, F. Schalowa²¹, w którym po raz pierwszy ukazano związek między myślą Heideggera a metodą hermeneutyczną wykorzystywaną w tłumaczeniu jego dzieł oraz innych tekstów.

Istnieje stosunkowo sporo prac poświęconych filozofii przekładu według Ricoeura. Ciekawie wypowiada się na ten temat C. Paganine²², która odwołując się do dzieła francuskiego myśliciela poświęconemu przekładowi, a także innych teoretyków przekładu, wykazuje, że tłumaczenie zatacza koło w „absurdzie możliwości”. Część autorów dokonuje interesujących porównań poglądów filozofów czy teoretyków przekładu, nawiązujących w swoich pracach do hermeneutycznego ujęcia aktu tłumaczeniowego. Przykładem jest artykuł S. Rao²³. Autor porównuje teorię przekładu A. Bermana z filozofią etyczną E. Levinasa, wykazując, wbrew powszechnie podzielanym stwierdzeniom, wiele różnic dzielących założenia systemów teoretyczno-filozoficznych tych autorów.

O zasadności Wittgensteinowskiej myśli w filozofii hermeneutycznej oraz hermeneutyce przekładu traktuje artykuł A. Costache’a²⁴. Autor ukazuje sposób rozumienia aktu tłumaczeniowego przez austriackiego filozofa, który swoje poglądy w tym zakresie wyartykułował w dwóch dziełach: *Traktacie logiczno-filozoficznym* oraz *Dociekaniach filozoficznych*.

Nawiązując do teorii przekładu według George’a Steinera, P. Goodwin²⁵ zwraca uwagę na kwestie etyczne związane z aktem tłumaczeniowym. Autor stwierdza, że przekład *per se* zawiera już zawsze inklinacje etyczne, najsłynniejsze dzieło Steinera zaś określa mianem „mostu” łączącego etykę filozoficzną Levinasa z praktyką przekładu.

Należy także wspomnieć o pracach dotyczących relacji pomiędzy filozofią a przekładem²⁶. Interesująco wypowiada się na ten temat R. Weissbrod²⁷.

²¹ Zob. Heidegger, *Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, ed. by F. Schalow, New Orleans 2011.

²² Zob. C. Paganine, *A tradução ou o absurdo do possível: ‘On Translation’ de Paul Ricœur*, „Scientia traductionis” 2010, 7, s. 93-102.

²³ Zob. S. Rao, *Les altérités en conflit: l’éthique bermanienne de la traduction à l’épreuve de l’Étranger levinassien*, „TransculturAI” 2008, 1, s. 59-67.

²⁴ Zob. A. Costache, *The Relevance of Wittgenstein’s Thought for Philosophical Hermeneutics. The Problem of Translation between the Tractatus and Philosophical Investigations*, „Journal for Communication and Culture” 2011, 1 (1), s. 44-54.

²⁵ Zob. P. Goodwin, *Ethical Problems in Translation: Why We Might Need Steiner After All*, „The Translator: Studies in Intercultural Communication” 2010, 16 (1), s. 19-42.

²⁶ Zob. D. Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Brescia 2008; C. Le Blanc, *Le complexe d’Hermès. Regards philosophique sur la traduction*, Ottawa 2009.

²⁷ Zob. R. Weissbrod, *Philosophy of Translation Meets Translation Studies: Three Hebrew*

Autorka zaznacza, że mimo iż zainteresowania badawcze zarówno filozofów przekładu, jak i przekładoznawców zazębiają się, obie dziedziny nie są tożsame. Ricouerowską koncepcję trzeciego tekstu autorka zestawia z ideą „adekwatnego tłumaczenia” G. Toury’ego, a swoje rozważania opiera na trzech hebrajskich przekładach R. Kiplinga.

Ważną publikacją ukazującą związek łączący filozofię z przekładoznawstwem jest także monografia zatytułowana *The Ontology of Translation*²⁸. Analizując angielskie przekłady D. Hafizy, autor skupia się na prześledzeniu toku rozumienia tekstu źródłowego przez tłumacza. Pod uwagę wzięte zostały między innymi historyczność przekładu i fuzja horyzontów. Publikacja ta jest bardzo wartościowa również z tego względu, że autor dokonuje w niej próby przedstawienia hermeneutycznej definicji przekładu, który traktuje jako dialogiczno-historyczny akt rekonstruowania i łączenia dwóch światów: przeszłego i teraźniejszego.

Wielu badaczy podejmuje także w swych rozważaniach temat roli tłumacza. Píše o tym A. Hemmat²⁹, który łącząc wielorakie podejścia teoretyczne do tego tematu (między innymi filozofię Heideggera i Gadamera, dekonstrukcjonizm Derridy, gry językowe Wittgensteina czy podejście socjologiczne E. Goffmana), wykazuje, że dzięki badaniom nad autorefleksyjnością interpretera możliwe staje się niejako połączenie w badaniach nad przekładem dwóch perspektyw: filologicznej i hermeneutycznej. Z innych tekstów bardzo interesujące są prace autorstwa C. Canullo, która akt tłumaczeniowy sprowadza do doświadczenia mediacji w dialogu interkulturowym³⁰. Trzeba też zwrócić uwagę na aspekty fenomenologiczne obecne w akcie tłumaczeniowym (pisze o tym interesująco J. Stanley³¹), hermeneutyczne akcenty obecne w przekładzie biblijnym³²,

Translations of Kipling's „If” in light of Paul Ricoeur's „Third Text” and Gideon Toury's „Adequate Translation”, „Target” 2009, 21 (1), s. 58-73.

²⁸ Zob. E. Panahbar, *The Ontology of Translation. Ideas of Philosophical Hermeneutics in Translation*, Saarbrücken 2012.

²⁹ Zob. A. Hemmat, *Contemporary Hermeneutics and the Role of the Self in Translation*, „MonTi” 2009, 1, s. 157-174.

³⁰ Zob. C. Canullo, *La traduzione come esperienza di mediazione nel dialogo tra culture* [w:] *Soggettività, ontologia, linguaggio*, ed. by F. Mora, L. Ruggiu, Venezia 2007, s. 83-102.

³¹ Zob. J. Stanley, *Translation – Interpretation: A Phenomenological Analysis of Some Distinguishing Characteristics from the Vantage Point of Translational Hermeneutics* [w:] *Translationswissenschaftliches Kolloquium II. Beiträge zur Übersetzungs- und Dolmetschwissenschaft (Köln-Germersheim)*, Hrsg. B. Ahrens, S. Hansen-Schirra, M. Krein-Kühle, M. Schreiber, U. Wienen, Frankfurt am Main 2012, s. 29-74.

³² Zob. I. Dorn, *Hermeneutik und Bibelübersetzung* [w:] *Theorie und Praxis des Dolmetschens und Übersetzens in fachlichen Kontexten*, Hrsg. K. D. Baumann, H. Kalverkämper, Berlin 2013, s. 483-514.

tłumaczeniu specjalistycznym³³ czy przekładzie poezji lub dramatów³⁴.

Paradygmat hermeneutyki przekładu krytykowany jest często z powodu jego rzekomego zbytniego osadzenia w domenie, którą zwykle lakonicznie określa się mianem *subiektywności interpretatora*. Nic dziwnego zatem, że w literaturze przedmiotu odnotować można prace i na ten temat. Zwrócić uwagę należy przede wszystkim na artykuł L. Cercel³⁵. Autorka, wychodząc od stwierdzenia, że znaczna część uwag krytycznych kierowanych pod adresem hermeneutyki przekładu sprowadza się w gruncie rzeczy do problemów związanych z przywołaną wyżej subiektywnością w przekładzie, konstatuje, że krytycy, kwestionując niejednokrotnie naukowy status hermeneutyki i podważając jej potencjał teoretyczno-metodologiczny, często nie biorą pod uwagę, że najistotniejszym elementem hermeneutycznej teorii przekładu było i nadal jest dążenie do wyartykułowania i nakreślenia naukowych i intersubiektywnych podstaw procesu interpretacji. L. Cercel wykazuje, że hermeneutyka przekładu stanowi w istocie odzwierciedlenie subtelnej i niezwykle zniuansowanej gry pomiędzy tym, co subiektywne i intersubiektywne, oraz tym, co subiektywne i obiektywne.

Szczególne miejsce w hermeneutyce przekładu zajmuje kwestia *obcości*. Temat ten podejmują między innymi G. Mezei³⁶ oraz K. Bruneaud³⁷. Ciekawą pracą powstałą w tym nurcie jest także artykuł zatytułowany *The Epistemological Dilemma of Translating Otherness*³⁸. Autor skupia się w nim na zbadaniu trudności interpretacyjnych wynikających ze spotkania z Innym w procesie tłumaczeniowym. Istotny z punktu widzenia hermeneutyki przekładu jest także problem obecności tłumacza i jej zaznaczania w przekładzie. Tematykę tę podejmują autorzy najczęściej w kontekście przekładu literackiego. Warto nawią-

³³ Zob. J. Stanley, *Concerning the Relevance of the Hermeneutical Approach to the Translation of Economic Reports* [w:] *Kölner Konferenz zur Fachtextübersetzung*, Hrsg. M. Krein-Kühle, U. Wienen, R. Krüger, Frankfurt am Main 2012, s. 237-252.

³⁴ Zob. M. A. Kharmandar, A. Karimnia, *The Fundamentals of Constructing a Hermeneutical Model for Poetry Translation*, „Procedia. Social and Behavioral Sciences” 2013, 70, s. 580-591; S. Maitland, *Performing Difference: Bodas de sangre and the Philosophical Hermeneutics of the Translated Stage*, „Quaderns. Revista de Traducció” 2012, 19, s. 53-67.

³⁵ Zob. L. Cercel, *Subjektiv und intersubjektiv in der hermeneutischen Übersetzungstheorie*, „Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy” 2010, 2 (1), s. 84-104.

³⁶ Zob. G. Mezei, *Foreign Translation: The Hermeneutics of Foreignness in Translation Theory*, „Trans – Revue de littérature générale et compare” [online] 10, 2010 [dostęp: 6 maja 2019]. Dostępny w internecie: <<http://trans.revues.org/403>>.

³⁷ Zob. K. Bruneaud, *Traduire ou (comment) faire entendre la voix de l'Autre*, „International Review of Studies in Applied Modern Languages” 2011, 4, s. 85-102.

³⁸ Zob. T. King Lee, *The Epistemological Dilemma of Translating Otherness*, „Meta: Translator's Journal” 2011, 56 (4), s. 878-895.

zać do artykułu zatytułowanego *Transforming Literature: The Hermeneutics of Translation*³⁹. Praca skupia się na ukazaniu sposobu, w jaki tłumacz zaznacza swoją obecność w tłumaczeniu *Hullabaloo in the Guava Orchard* autorstwa Kiran Desai. Autorka artykułu stara się udowodnić, że recepcja przekładu warunkowana jest już zawsze wpływem, jaki na tłumacza wywierają treść, forma i styl tekstu wyjściowego. Interesująco na tle wspomnianych prac przedstawia się artykuł E. Panahbara i A. Dabaghi⁴⁰. Autorzy, odwołując się do filozofii Gadamera i Ricoeura, analizują fundamentalną rolę aktu tłumaczeniowego w rozumieniu interkulturowym.

Trzeba też podkreślić obecność prac dotyczących tłumaczenia ustnego w ujęciu hermeneutycznym. Jest ich wprowadzić na razie niewiele, jednak pokazują one, że odpowiedzi na wiele różnych pytań związanych z przekładem ustnym (zarówno konsekutywnym, jak i symultanicznym) można szukać również w nurcie hermeneutycznym⁴¹.

Bardzo wartościowym tytułem z zakresu hermeneutyki przekładu jest monografia zatytułowana *Übersetzung und Hermeneutik. Traduction et herménautique*⁴² pod redakcją jednej z najwybitniejszych przedstawicielek nurtu hermeneutycznego w przekładzie – L. Cercel – i wydana w serii przekładoznawczej wydawnictwa Zeta Books. Po raz pierwszy właśnie w tym dziele zaprezentowano prace autorów, których dziś uznaje się za czołowych reprezentantów hermeneutyki przekładu (między innymi Radegundis Stolze, John W. Stanley, Domenico Jervolino, Bernd Stefanink, Alberto Gil). W monografii przedstawiono interdyscyplinarne rozważania nad podstawowymi problemami tłumaczeniowymi; nie pominięto także kwestii zastosowania podejścia hermeneutycznego w dydaktyce przekładu.

Ważną pracą z zakresu hermeneutyki przekładoznawczej jest monografia zatytułowana *Unterwegs zu einer hermeneutischen Übersetzungswissenschaft*:

³⁹ Zob. A.-C. Parlog, *Transforming Literature. The Hermeneutics of Translation*, „Professional Communication and Translation Studies” 2011, 4 (1-2), s. 107-116.

⁴⁰ Zob. E. Panahbar, A. Dabaghi, *Philosophical Hermeneutics: A Path to Intercultural Understanding Through Translation*, „Mediterranean Journal of Social Sciences” 2012, 3 (1), s. 453-460.

⁴¹ Zob. M. P. Leibbrand, *Grundlagen einer hermeneutischen Dolmetschforschung*, Berlin 2011; M.P. Leibbrand, *Verstehen in der Forschung zum Simultandolmetschen. Ein Modell – Hermeneutik als Forschungsparadigma?* [w:] *Translationsforschung. Tagungsberichte der LICTRA – IX. Leipzig International Conference on Translation & Interpretation Studies 19.-21.5.2010*, ed. by P. A. Schmitt, S. Herold, A. Weiland, Frankfurt am Main 2011.

⁴² Zob. *Übersetzung und Hermeneutik. Traduction et herménautique*, Hrsg. L. Cercel, Bukarest 2009.

*Radegundis Stolze zu ihrem 60. Geburtstag*⁴³. Publikacja, wydana w 60. rocznicę urodzin R. Stolze, skupia się wokół podstawowego i oczywistego założenia, że tłumaczenie to akt hermeneutyczny, w którym decydującą rolę odgrywa czynnik ludzki wraz ze wszystkimi powiązanymi z tą konstatacją implikacjami natury kognitywno-afektywnej. Autorami opublikowanych prac są między innymi: J.-R. Ladmiral, A. Chesterman, D. Robinson, R. Kohlmayer, A. Gil, M. Snell-Hornby, I. Bălăcescu, B. Stefanink, M. Oliva oraz S. E. Pommer. Tematyka artykułów jest dość szeroka, obejmuje bowiem takie aspekty, jak: interpretator (tłumacz) jako swoisty przewodnik hermeneutyczny, dydaktyka przekładu, retoryka przekładu literackiego, przekład audiowizualny w perspektywie hermeneutycznej, kwestia subiektywności w hermeneutyce przekładu, podejście hermeneutyczne w przekładzie prawnym i prawniczym. To publikacja, która nie tylko podsumowuje dotychczasowe dokonania na polu hermeneutyki przekładoznawczej, ale także wytycza jej możliwe ścieżki rozwoju.

Rozwój hermeneutyki w ujęciu historycznym przedstawia L. Cercel w przełomowej monografii zatytułowanej *Übersetzungshermeneutik. Historische und systematische Grundlegung*⁴⁴. Jest to pierwsza tak rzetelna próba ukazania tego obszaru badań w kontekście kształtującego się przekładoznawstwa oraz innych powiązanych z nim dyscyplin badawczych.

O przekładzie w kontekście hermeneutycznym interesująco wypowiada się francuska językoznawczyni, psychoanalityczka i filozofka – J. Kristeva. W dziele zatytułowanym *Pour comprendre la traduction*⁴⁵ autorka podkreśla nieusuwalny i niejako oczywisty dystans dzielący oryginał i tłumaczenie. Nie tracąc z oczu obiektywności i subiektywności, a zatem tych aspektów, które niejako przeplatając się, już zawsze inherentnie wiążą się z aktem tłumaczeniowym, autorka poddaje analizie współczesne teorie przekładoznawcze, zwracając uwagę na przydatność podejścia hermeneutycznego.

J. Kristeva jest również autorką innej pracy związanej z hermeneutycznością przekładu: *Perspectives herméneutiques de la traduction: du dialogue herméneutique à l'hospitalité langagière*⁴⁶. Autorka omawia w monografii związek

⁴³ Zob. *Unterwegs zu einer hermeneutischen Übersetzungswissenschaft: Radegundis Stolze zu ihrem 60. Geburtstag*, Hrsg. L. Cercel, J. Stanley, Tübingen 2012.

⁴⁴ Zob. L. Cercel, *Übersetzungshermeneutik. Historische und systematische Grundlegung*, St. Ingbert 2013.

⁴⁵ Zob. J. Kristeva, *Pour comprendre la traduction*, Paris 2009.

⁴⁶ Zob. J. Kristeva, *Perspectives herméneutiques de la traduction: du dialogue herméneutique à l'hospitalité langagière*, „Signes, Discours, Sociétés” [online] 3, 2009 [dostęp: 6 maja 2019]. Dostępny w internecie: <<http://www.revue-signes.info/document.php?id=1170>>.

łączący dialog hermeneutyczny oraz gościnność językową, wykazując wiążący się z tą relacją specyficzny konflikt. Podkreśla, że tłumaczenie, podobnie jak każdy dialog, wymaga zrozumienia przekazywanego komunikatu, a jednocześnie pogodzenia się z nieodzownym elementem „obcości”. Sposób poradzenia sobie z tym dysonansem kryje się, według autorki, w dobrej woli tłumacza, którego etycznym obowiązkiem jest zaakceptowanie inności obecnej w każdym człowieku.

Jeśli zaś chodzi o kwestię dydaktyki przekładu w świetle hermeneutyki, wspomnieć należy przede wszystkim o pracy autorstwa J. Varne⁴⁷. Artykuł ten stanowi krytykę aktualnych teoretycznych metod nauczania przekładu. Autorka szczegółowo analizuje te techniki dydaktyczne, w których ceni się przede wszystkim rozwój autonomii studenta. Interesującym artykułem w kontekście dydaktycznym jest również praca B. Stefaninka⁴⁸, który przywołuje postać T. Ionescu – dydaktyka przekładu pracującego na Uniwersytecie w Kluż-Napoka, wyzyskującego w pracy z adeptami przekładu podejście hermeneutyczne. Najszerzej, rzecz jasna, o dydaktyce przekładu z perspektywy hermeneutycznej pisze R. Stolze⁴⁹.

Bardzo ciekawą pracą, określaną mianem pionierskiej w kontekście filozofii hermeneutycznej, jest monografia D. Di Cesare⁵⁰. Autorka, wyzyskując między innymi założenia obecne w systemach filozoficznych Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera, określa Auschwitz mianem wieży Babel dwudziestego stulecia, podejmując temat hermeneutyki języka, ale osadzonej w konkretnym okresie historycznym, po Auschwitz. Di Cesare podkreśla, że przekład manifestuje się głównie w dwóch formach: mówieniu i rozumieniu. Bardzo istotna i inspirująca wydaje się w tym względzie konstatacja autorki, że każdy z nas już zawsze przebywa na „językowym wygnaniu”, nawet jeśli posługuje się językiem ojczystym.

O przekładzie filmowym w kontekście hermeneutyki pisze z kolei M. Korycińska-Wegner⁵¹, która dokonuje modelu analizy scenariusza dwóch filmów.

⁴⁷ Zob. J. Varne, *From Hermeneutics to the Translation Classroom: a Social Constructivist Approach to Effective Learning*, „The International Journal for Translation & Interpreting Research” 2009, 1 (1), s. 27-43.

⁴⁸ Zob. B. Stefanink, *Un herméneute dans l'âme: Tudor Ionescu*, „International Review of Studies in Applied Modern Languages” 2011, 4, s. 17-26.

⁴⁹ Zob. na przykład R. Stolze, *The Translator's Approach – Introduction to Translational Hermeneutics. Theory and Examples from Practice*, Berlin 2011.

⁵⁰ Zob. D. Di Cesare, *Utopia of Understanding. Between Babel and Auschwitz*, Albany 2012.

⁵¹ Zob. M. Korycińska-Wegner, *Filmiübersetzen und Hermeneutik. Das Drehbuch als Überset-*

Jest to, co warto podkreślić, autorka należąca do nielicznych badaczy zajmujących się w Polsce nurtem hermeneutycznym w przekładzie. Oprócz niej wspomnieć wypada o J. Brzozowskim, zwłaszcza o jego monografii zatytułowanej *Stanąć po stronie tłumacza*⁵², w której autor proponuje spojrzenie na fenomen przekładu z perspektywy dokonań tłumaczy (w przeciwieństwie do znakomitej większości translatologów, którzy w swych badaniach koncentrują się na błędach tłumaczeniowych). J. Brzozowski, kierując się postulatami A. Bermiana, dokonuje interesującej próby zintegrowania perspektywy hermeneutycznej z podejściem postulowanym przez deskrytywistów.

W nurcie hermeneutycznym pisze w Polsce również przywołany na początku niniejszego wprowadzenia P. Bukowski. Próby nakreślenia dydaktycznej relewancji hermeneutyki przekładu dokonuje w artykule zatytułowanym *Dydaktyczne aspekty hermeneutycznej teorii przekładu*⁵³. Autor prezentuje te propozycje teoretyczne hermeneutów przekładu, które mogą być wyzyskane w dydaktyce translatologicznej. Praca jest istotna z punktu widzenia hermeneutyki przekładu, bowiem P. Bukowski stwierdza, że w dyskusji dotyczącej nauczania przekładu można z powodzeniem odnosić się do dorobku takich autorów, jak R. Stolze czy F. Paepcke.

Bardzo cennym wkładem w rozwój hermeneutyki przekładu na gruncie polskiej translatologii jest także praca tego samego autora zatytułowana *Hermeneutyczne kompetencje tłumacza*⁵⁴. Artykuł ten można w pewnej mierze uznać za prekursorski, jeśli idzie o podjęty w niniejszej monografii problem badawczy. P. Bukowski wykazuje, czym są rzeczzone kompetencje, a także udowadnia, że w pracach hermeneutów przekładu swoistym fundamentem pozostaje niezmiennie czynnik ludzki, a zatem osoba tłumacza. To nowatorskie ujęcie problemu, któremu właściwie nie poświęcono dotychczas głębszej refleksji. Autor nie tylko przedstawia, jakimi „celami i wartościami” winien się kierować kompetentny tłumacz, ale także jak należy pojmować rozumienie tekstu, dla czego jest ono tak istotne w przekładzie i co łączy rozumienie z przekładem. Należy przypomnieć, za J. Brzozowskim⁵⁵, że elementy tak zwanej metody

zungsvorlage am Beispiel von Sonnenallee und Good bye, Lenin! [w:] *Ästhetik und Kulturwandel in der Übersetzung*, Hrsg. M. Krysztofiak, Frankfurt 2008, s. 271-289.

⁵² Zob. J. Brzozowski, *Stanąć po stronie tłumacza. Zarys poetyki opisowej przekładu*, Kraków 2011.

⁵³ Zob. P. Bukowski, *Dydaktyczne aspekty...*, op. cit.

⁵⁴ Zob. P. Bukowski, *Hermeneutyczne kompetencje tłumacza*, op. cit.

⁵⁵ Zob. J. Brzozowski, *Przekład a hermeneutyka* [w:] *Mała encyklopedia przekładoznawstwa*, pod red. U. Dąmbskiej-Prokop, Częstochowa 1997, s. 170.

hermeneutycznej występują także w wielu nurtach współczesnej linii literaturoznawczej nauki o przekładzie, chociażby u S. Barańczaka czy J. Ziomeka⁵⁶. To, jak istotne jest rozumienie tekstu w przekładzie, podkreśla również Z. Wawrzyniak – autor, który pisze o tak zwanym „hermeneutycznym aspekcie przekładu”, a każde tłumaczenie określa mianem „wytwarzania zrozumienia tekstu”: „Pierwszym zadaniem tłumacza jest pełne i prawdziwe zrozumienie tekstu oryginalnego. Drugim fundamentalnym zadaniem tłumacza jest utrwalenie tegoż zrozumienia oryginału w języku odbiorcy”⁵⁷.

Z polskich prac dotyczących nurtu hermeneutycznego w przekładzie lub jedynie do niego nawiązujących wymienić należy też dzieło zatytułowane *Przekład literacki jako metafora* autorstwa J. Kozak⁵⁸. W rozdziale czwartym autorka porusza kwestię tłumacza jako „Ja” hermeneutycznego, uzasadniając, że doświadczenie tłumacza z tekstem można określić mianem „dialogicznego”, to jest takiego, w którym tekst pełni rolę Innego. J. Kozak podkreśla, że tłumacz, odczytując tekst źródłowy, „nakłada Innemu maskę”, którą odbiorcy docelowi zrównują z Innym. Tłumaczenie ujęte w taki sposób staje się zatem aktem hermeneutycznym – „aktem odkrywania siebie w Innym, i Innego w sobie”⁵⁹. Praca jest bardzo ciekawa przede wszystkim z tego względu, że akt tłumaczeniowy zostaje sprowadzony do swoistego doświadczenia hermeneutycznego. Odnaleźć w niej można liczne nawiązania nie tylko do ontologii przekładu, ale również do istoty tekstu, języka, sensu, znaczenia, horyzontu oraz dialogu, a zatem tych wszystkich kwestii, które są charakterystyczne dla hermeneutyki filozoficznej. Warte odniesienia są następujące słowa J. Kozak: „Czytanie i tłumaczenie to pojmowanie i wyrażanie Innego poprzez siebie”⁶⁰.

Przekład z perspektywy hermeneutycznej to także obszar zainteresowań B. Tokarz⁶¹. Autorka, skupiając się na przekładzie artystycznym, określa go mianem „zjawiska komunikacyjnego i hermeneutycznego”, uzasadniając to następująco:

⁵⁶ Zob. S. Barańczak, *Poetycki model świata a problemy przekładu artystycznego* [w:] *Miejsca wspólne. Szkice o komunikacji literackiej i artystycznej*, pod red. E. Balcerzana i S. Wysłouch, Warszawa 1985, s. 207-226; J. Ziomek, *Przekład–rozumienie–interpretacja* [w:] *Zagadnienia literaturoznawczej interpretacji*, pod red. J. Sławińskiego i J. Świącha, Wrocław 1979, s. 43-70 [za:] J. Brzozowski, op. cit.

⁵⁷ Z. Wawrzyniak, *Praktyczne aspekty translacji literackiej na przykładzie języka niemieckiego i angielskiego*, Warszawa 1990, s. 131-132.

⁵⁸ Zob. J. Kozak, *Przekład literacki jako metafora. Między logos a lexis*, Warszawa 2009.

⁵⁹ Ibid., s. 139.

⁶⁰ Ibid., s. 146.

⁶¹ Zob. B. Tokarz, *Spotkania. Czasoprzestrzeń przekładu artystycznego*, Katowice 2010.

(...) porozumienie i rozumienie nie odbywają się w izolacji, lecz możliwe są dzięki rozmowie. Rozmowa, w jakiej uczestniczy przekład, odbywa się w tej samej przestrzeni symbolicznej literatury za pomocą różnych języków naturalnych. Służy spotkaniu różnych kultur w sferze idei, wiedzy, wyobrażeń, systemów wartości, światopoglądów, emocji i gustów estetycznych. (...) Dlatego przekład artystyczny nie powinien zmierzać do likwidacji różnic pomiędzy jednostkami a kulturami, lecz je umiejętnie wydobywać w drodze porozumienia między barierami kulturowymi, mentalnymi, psychologicznymi, aksjologicznymi i światopoglądowymi, które tkwią w każdym z języków, tworzą przestrzeń symboliczną literatury.

Odbiorca przekładu otrzymuje wynik rozmowy, jaką toczy tłumacz z oryginałem z punktu widzenia kultury rodzimej w procesie rozumienia, dewerbalizacji i reekspresji⁶².

Na uznanie zasługuje fakt, że autorka przygląda się nie tylko recepcji i krytyce przekładu, ale także takim jego aspektom, jak: rola tłumacza w procesie tłumaczeniowym, retoryka przekładu, uwarunkowania kulturowo-historyczne tekstu wyjściowego i docelowego, kategorie lingwistyczne w tłumaczeniu, dialog międzykulturowy czy „fuzja horyzontów”. Bardzo interesujący jest także w tej pracy sposób, w jaki określono sam przekład – został on bowiem ukazany jako metafora spotkania:

Przekład wyznacza czasoprzestrzeń spotkania, łącząc różne porządki czasowe i przestrzenne dwóch kultur i dwóch osobowości uwikłanych w odmienne ciągi biograficzne, emocjonalne, historyczne, artystyczne, estetyczne, etyczne, mentalne itp. (...)

Przekład nie powinien pełnić wyłącznie funkcji świadectwa historyczno-kulturowego; ponieważ jego celem jest porozumienie międzykulturowe, ma służyć poznaniu siebie, własnej kultury i własnych jednostkowych możliwości uczestniczenia w świecie⁶³.

B. Tokarz, opisując specyfikę aktu tłumaczeniowego w przekładzie artystycznym, odwołuje się do dzieł Steinera, Gadamera czy Ricoeura. Podkreśla, że przekład implikuje aspekt sprawczości i swoiście pojętego dynamizmu – istnieje on bowiem w swoistej przestrzeni kreacyjno-dialogicznej, do której przynależą autor, oryginał, tłumacz oraz kultura przyjmująca⁶⁴.

Oprócz wymienionych wyżej prac można skonkludować, że w Polsce nie obserwuje się większego zainteresowania nurtem hermeneutycznym w przekła-

⁶² Ibid., s. 121.

⁶³ Ibid., s. 229.

⁶⁴ Ibid., s. 229-260.

doznawstwie. Potwierdza to także J. Brzozowski w artykule zatytułowanym *Czy istnieje w Polsce szkoła hermeneutyczna w przekładzie?*⁶⁵. Pytanie zostało zainspirowane wydaniem w Polsce tłumaczenia klasycznego dzieła Steinera *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Warto przywołać słowa J. Brzozowskiego, który komentuje zarówno wspomniane wydarzenie, jak i obecność refleksji hermeneutycznej w polskim przekładoznawstwie:

Jest chyba zaskakujące, że ukazanie się tej książki nie odbiło się u nas szerszym echem. Dodatkowym zaskoczeniem, przynajmniej dla piszącego te słowa, były liczne błędy jej tłumaczenia, często w miejscach dotyczących problemów przekładu i jego związków z myślą hermeneutyczną, co mogłoby wskazywać, że tłumacze, wbrew oczekiwaniu, nie są szczególnie zainteresowani tą problematyką. A więc wszystko zmierza ku wnioskowi, że w istocie nie ma w Polsce szkoły hermeneutycznej w przekładzie. Jest kilka ośrodków hermeneutyki filozoficznej (Poznań, Lublin, Warszawa), na styku filozofii i literaturoznawstwa działa Katarzyna Rosner (...), jednakże wśród bardzo licznych ostatnio publikacji przekładoznawczych nie udało mi się znaleźć nic, co by wprost zdradzało taką inspirację⁶⁶.

Inspiracji hermeneutycznych w przekładzie próżno szukać zarówno w polskich periodykach filozoficznych, jak i tych specjalistycznych, poświęconych przekładoznawstwu. Z międzynarodowych czasopism, w których publikuje się prace z zakresu hermeneutyki przekładu, warto wymienić między innymi „Journal of the British Society for Phenomenology”, „Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy”, „Gatherings: The Heidegger Circle Annual”, „Asymptote”, „Studia Phaenomenologica” czy „Internationales Jahrbuch für Hermeneutik”.

Wypada też wspomnieć o wydawnictwie Zeta Books i serii przekładoznawczej Zeta Series in Translation Studies, w ramach której wydawane są między innymi publikacje poświęcone nurtowi hermeneutycznemu w przekładoznawstwie. Należy tu wspomnieć przede wszystkim o takich monografiach, jak wspomniana już praca pt. *Übersetzung und Hermeneutik. Traduction et herméneutique* pod redakcją L. Cercel⁶⁷ czy *Schleiermacher's Icoses. Social Ecologies of the Different Methods of Translating* D. Robinsona⁶⁸. Warto zauważyć, że w 2012 roku, przy Uniwersytecie Kraju Saary w Niemczech, po-

⁶⁵ J. Brzozowski, *Czy istnieje w Polsce szkoła hermeneutyczna w przekładzie?*, „Między Oryginałem a Przekładem” 2004, IX, s. 23-38.

⁶⁶ Ibid., s. 23-24.

⁶⁷ Zob. *Übersetzung und Hermeneutik. Traduction et herméneutique...*, op. cit.

⁶⁸ Zob. D. Robinson, *Schleiermacher's Icoses...*, op. cit.

wstał ośrodek badawczy skupiający działalność wokół problematyki bliskiej hermeneutyce przekładu oraz kreatywności w procesie tłumaczeniowym (Hermeneutik und Kreativität, Forschungszentrum des Lehrstuhls für romanische Übersetzungswissenschaft). Ośrodkiem do 2018 roku kierował prof. Alberto Gil.

Nie brakuje, rzecz jasna, uwag krytycznych względem samej hermeneutyki przekładu i jej potencjału naukowo-poznawczego. Wysuwane są one nierzadko przez autorów, którzy skłaniają się ku analitycznemu, lingwistycznemu podejściu do procesu tłumaczeniowego. Uwagi krytyczne dotyczą najczęściej, po pierwsze, nieusuwalnej wadliwości (a nawet braku) konkretnych założeń metodologicznych, które można by zastosować do badania postaw i celów tłumaczy, a po drugie, przepełnionego niezrozumiałą metaforą dyskursu charakterystycznego dla hermeneutyki filozoficznej, stanowiącej inspirację i swoistą podbudowę dla myśli hermeneutycznej w przekładoznawstwie.

Jak pisze L. Cercel, krytyka ta zarysowała się wyraźnie zwłaszcza na początku lat 70. ubiegłego stulecia. W tych latach, jak podaje autorka, ogromny, acz wciąż niedoceniany, wkład w rozwój przekładoznawstwa wniósł F. Paepcke – nauczyciel R. Stolze. To tego autora można uznać symbolicznie za inicjatora polemiki między reprezentantami dwóch nurtów: hermeneutycznego oraz lingwistyczno-strukturalistycznego, F. Paepcke bowiem podkreślał wówczas bardzo mocno konieczność wypracowania teoretyczno-metodologicznej alternatywy dla paradygmatu lingwistycznego tak zwanej lipskiej szkoły przekładoznawczej⁶⁹. Rozwój przekładoznawstwa pokazał jednak – na co słusznie wskazuje L. Cercel⁷⁰ – że oba te nurty (hermeneutyczny oraz lingwistyczno-strukturalistyczny), choć bez wątplenia silnie skontrastowane, mogą od siebie wzajemnie czerpać i że możliwy jest dialog pomiędzy nimi.

Na obecnym poziomie rozwoju badań nad przekładem istotna jest zatem głębsza refleksja nad kwestią kompetencji tłumacza, ale podjęta z zupełnie innej perspektywy – takiej, która pozwala spojrzeć holistycznie zarówno na proces tłumaczeniowy, jak i na zaangażowanego w ów proces tłumacza. Dotychczas w niedostatecznym stopniu liczone się z hermeneutycznym wymiarem aktu tłumaczeniowego, a przecież przekład, jako pojęcie, funkcjonuje w filozofii hermeneutycznej; jest uniwersalne i fundamentalne, a także podlega ontologizacji (tłumacz bowiem jest jednostką „uwikłaną” zarówno językowo, jak i dzie-

⁶⁹ Zob. więcej na ten temat L. Cercel, *Übersetzungshermeneutik. Historische und systematische...*, op. cit., s. 99-100.

⁷⁰ Ibid., s. 102.

jowo, co ma wpływ na sposób rozumienia otaczającej go rzeczywistości; przekład staje się zatem w tym ujęciu swoistym rodzajem *bytowania w świecie*).

Podjęcie namysłu nad przekładem, zwłaszcza nad kwestią kompetencji tłumacza, z perspektywy filozoficznej, jest nie tylko możliwe, a nawet wskazane, kiedy weźmie się pod uwagę kierunek, w jakim zmierza współczesne przekładoznawstwo⁷¹. Nasuwa się w tym miejscu oczywiste skojarzenie z dystynkcją obecną w tytule Gadamerowskiego *opus vitae*⁷². Gadamer, akcentując wagę tradycji i dziejów w poznaniu, zwraca uwagę na to, jak istotne w poszukiwaniach prawdy dotyczącej najbardziej fundamentalnych pojęć w funkcjonowaniu człowieka pozostaje zwrot ku filozofowaniu; innymi słowy zwrot ku dialogowaniu z „dawną myślą”. W poglądzie tym zawiera się niewątpliwie istota tak zwanej świadomości filozoficznej, bowiem „zadanie hermeneutyki polega na wypracowaniu krytycznej świadomości (...)”⁷³. Podjęty w niniejszej pracy dialog z myślą hermeneutyczną ma w zamierzeniu pomóc dotrzeć do samej idei przekładu, pojmowanego przez hermeneutów znacznie szerzej, niż czynią to językoznawcy, literaturoznawcy czy przedstawiciele innych dyscyplin nauk humanistycznych. Jak bowiem słusznie podkreśla L. Cercel⁷⁴, do esencji przekładu, jako swoistej idei, można dotrzeć poprzez zwrócenie się ku myśleniu hermeneutycznemu. I, jak się zdaje, dopiero na tej podbudowie przekładu rozumianego jako „czysta jakość” – uniwersalna i stale obecna w ludzkim poznaniu – można tym samym dotrzeć do sedna innych fundamentalnych pojęć, na przykład kompetencji tłumacza. Liczne mankamenty w pojmowaniu i wyjaśnianiu zjawiska przekładu oraz pojęć ściśle z nim związanych (a za takie pojęcie należy uznać *kompetencje tłumacza*) z perspektywy językoznawczej, literaturoznawczej czy kulturoznawczej wynikają z ignorowania podstawowej kwestii, jaką winno być „uznanie istnienia momentów hermeneutycznych”⁷⁵ w każdym rodzaju poznania, a zatem również tych „momentów hermeneutycznych”, które

⁷¹ Analiza publikacji przekładoznawczych z ostatnich kilku lat (2013–2019) nie pozostawia, według mnie, złudzeń co do tego, że dominację nad tą dyscypliną badawczą obejmuje nurt kognitywistyczny, a w szczególności badania *stricte* empiryczne nad różnorodnymi aspektami procesu tłumaczeniowego: decyzjami, strategiami, technikami i problemami tłumaczeniowymi, wpływem emocji lub symulacji mentalnej na przekład itd.

⁷² Pierwotnie, jak podaje L. K. Schmidt, Gadamer planował zatytułować swoje dzieło *Podstawy hermeneutyki filozoficznej*, wydawca jednak, sądząc, że hermeneutyka to pojęcie mało znane, zdecydował o zmianie brzmienia tytułu (por. L. K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics*, Stocksfield 2006, s. 2).

⁷³ A. Bronk, *Rozumienie...*, op. cit., s. 57.

⁷⁴ L. Cercel, *Hermeneutik des Übersetzens. Heidegger, Gadamer und die Translationswissenschaft*, „Studia Phaenomenologica” 2005, V, s. 335–353.

⁷⁵ A. Bronk, *Rozumienie...*, op. cit., s. 71.

przenikają każdy akt tłumaczeniowy, bez względu na to, czy mowa o przekładzie literackim, czy o specjalistycznym.

Refleksja hermeneutyczna nad osobą tłumacza to także, w pewnym sensie, sposób na obronę myśli humanistycznej w przekładzie, który, jeśli patrzeć na kontekst badawczy, w ostatnich latach został sprowadzony w ogromnej mierze do kategorii czysto pragmatycznych oraz procesualnych. Rzecz jasna nie należy w żadnym razie negować wartości, jaką niosą ze sobą badania prowadzone w nurcie kognitywistycznym przekładoznawstwa, przy zastosowaniu tak zaawansowanych metod i technik badawczych, jak fMRI czy EEG, jednak można zadać w tym miejscu przewrotne pytanie: cóż po *metodzie*, jeśli nie wiemy, czym jest *prawda*, i gdzie należy jej szukać? W piśmiennictwie polskim jedynym punktem odniesienia może być artykuł wspomnianego już P. Bukowskiego, który zwrócił uwagę na istotną nieobecność refleksji hermeneutycznej zarówno wśród polskich, jak i zagranicznych autorów zajmujących się problematyką przekładu. W przywołanej pracy autor skupił się jednak głównie, po pierwsze, na już relatywnie znanych poglądach Hansa-Georga Gadamera na przekład, a po drugie, znacznie większą wagę niż do studiów filozoficznych *per se*, moim zdaniem, przyłożył do ustaleń poczynionych przez translatologów działających w jakiejś mierze w nurcie hermeneutycznym przekładoznawstwa. Nie należy tej uwagi bynajmniej odczytywać jako zarzut skierowany w stronę P. Bukowskiego – moja opinia ma jedynie dodatkowo wzmocnić smutną diagnozę dotyczącą (nie)obecności rozważań hermeneutycznych nad translacją w polskich pracach translatorycznych⁷⁶.

Niniejsza monografia składa się z czterech rozdziałów. W rozdziale pierwszym przedstawiłam specyfikę pojęcia *język* w Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej i wskazałam na jego związek z problematyką translatoryczną. Nawiązałam także do autorów, do których chętnie odnosił się autor *Wahrheit und Methode*. Prezentując aspekty języka w Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej, powiązałam je z kategorią rozumienia i dziejowości. Rozdział ten stanowi istotne wprowadzenie do dalszych rozważań nad modelem przekładu w ujęciu

⁷⁶ Używam tu słowa „translacja” celowo, bowiem – za Katarzyną Lukas – pragnę je rozumieć jako komunikację międzyludzką pojmowaną bardzo szeroko i w wielu odcieniach metaforyczności, to jest jako przekaz idei pomiędzy obszarami kulturowymi, dzielenie się doświadczeniem, ideami, pomysłami itd. (zob. więcej na ten temat K. Lukas, *Fremdheit – Gedächtnis – Translation: Interpretationskategorien einer kulturorientierten Literaturwissenschaft*, Berlin 2018). Należy jednocześnie wyraźnie zaznaczyć, że propozycja K. Lukas dotycząca definicji translacji stanowi w pewnym sensie echo poglądów nie tylko Hansa-Georga Gadamera, ale także George’a Steinera (zob. G. Steiner, *After Babel*, Oxford 1975) czy Piotra Blumczyńskiego (zob. P. Blumczyński, *Ubiquitous Translation*, New York & London 2016).

Gadamera. Kolejne trzy rozdziały niniejszej pracy – poświęcone w całości Gadamerowskiej koncepcji przekładu – obrazują odpowiednio trzy konceptualizacje aktu tłumaczeniowego: 1) przekład jako realizacja kolistej struktury rozumienia; 2) przekład jako konkretyzacja świadomości efektywnodziejowej; 3) przekład jako rozmowa hermeneutyczna. Konceptualizacje te, wskazując zarówno na substancywny, jak i proceduralny charakter translacji, ilustrują sposób funkcjonowania aktu tłumaczeniowego w hermeneutyce filozoficznej autora *Wahrheit und Methode*. Te trzy rozdziały stanowią także przegląd najważniejszych pojęć Gadamerowskiej hermeneutyki, które pomagają w zrozumieniu miejsca, jakie zajmuje w niej przekład i osoba tłumacza.

Dlaczego zdecydowałam się podjąć postawiony w niniejszej pracy problem w świetle głównych założeń hermeneutyki filozoficznej Gadamera? Odpowiedź wydaje się oczywista. Hans-Georg Gadamer to jeden z najwybitniejszych i najbardziej płodnych filozofów XX wieku. Zasłynął ze swego *opus magnum*, dzieła pod tytułem *Wahrheit und Methode*, przetłumaczonego aż na trzynaście języków, w tym angielski, francuski, hiszpański, włoski, rosyjski, chiński czy japoński. Wniósł trwały i niezwykle cenny wkład do filozofii współczesnej. Jak trafnie stwierdza Donatella Di Cesare, nie tylko uczestniczył w najistotniejszych przemianach filozoficznych ostatniego stulecia, ale również owe przemiany reprezentował, a dzięki niejako swojej wrodzonej otwartości filozof ten sprawił, że hermeneutyka stała się tak bardzo popularna i w Europie, i w Ameryce Północnej⁷⁷. Gadamerowska hermeneutyka filozoficzna wchodzi w coraz to nowe wymiary znaczeniowe, wywierając przemożny wpływ na prace badaczy nie tylko z kręgu literaturoznawstwa, ale także filozofii prawa, teologii, psychologii, socjologii, muzykologii, kulturoznawstwa, sztuki oraz, naturalnie, przekładoznawstwa. Hermeneutyka Gadamera wciąż zajmuje bardzo ważne miejsce w filozofii kontynentalnej, stając się swoistą *koiné*⁷⁸.

Gadamera najczęściej uznaje się za klasyka myśli hermeneutycznej w filozofii, jednak warto podkreślić, że był on także filologiem. W okresie marburskim współpracował z tak wybitnymi filologami, jak: E. R. Curtius, W. Jaeger, P. Friedlander czy R. Bultmann. Jego filologiczne zainteresowania znajdują odzwierciedlenie nie tylko w licznych odniesieniach do języka, ale przede wszystkim do poezji, literatury, interpretacji tekstów czy przekładu. Być może to z tego powodu dzieła Gadamera inspirują nie tylko filozofów, ale także lite-

⁷⁷ Zob. szerzej na ten temat D. Di Cesare, *Gadamer. A Philosophical Portrait*, tłum. N. Keane, Bloomington 2007.

⁷⁸ Ibid., s. 189-194.

raturoznawców czy przekładoznawców. Ten filozof bowiem w sposób szczególny połączył swoje kompetencje filozoficzne i filologiczne, tworząc dzieła o niezwykle oryginalnej wymowie: kanon literatury humanistycznej.

Gadamerowska hermeneutyka zajęła poczesne miejsce na kartach historii filozofii⁷⁹. Jednym z głównych przedmiotów refleksji Gadamera jest kategoria rozumienia i fuzja dwóch horyzontów: człowieka oraz tekstu. W ramach tych rozważań niemiecki myśliciel umieszcza w samym centrum przekład, który ulegając tu swoistej ontologizacji, obrazuje, w jaki sposób każdy człowiek funkcjonuje językowo w otaczającym go świecie. Większość rozważań na ten temat Gadamer zawarł w trzeciej części swej wybitnej, monumentalnej pracy *Wahrheit und Methode*⁸⁰ – części poświęconej *ontologicznemu zwrotowi hermeneutyki pod znakiem języka*⁸¹. Z punktu widzenia Gadamera, tłumaczenie to swoiste *doświadczenie hermeneutyczne*, a jako takie podlega wielorakim aspektom typowym dla szczególnego typu wymiany myśli, a mianowicie rozmowy hermeneutycznej. Warto przywołać słowa samego filozofa, który swój zamysł przedstawia następująco:

Tak więc chodziło o to, by wielowarstwowy problem przekładu uczynić modelem językowej natury ludzkiego zachowania w świecie i na przykładzie struktur przekładu rozwinąć ogólne zagadnienie, w jaki sposób dokonuje się proces przyswajania tego, co obce⁸².

Dlaczego jednak kwestię kompetencji tłumacza warto analizować z perspektywy filozofii hermeneutycznej Hansa-Georga Gadamera? Otóż Gadamerowska hermeneutyka to w istocie *hermeneutyka antropologizująca*, zorientowana na człowieka i niezmiennie oscylująca wokół tego, co ludzkie. Istotne miejsce zajmuje w niej doświadczenie hermeneutyczne łączące człowieka i świat, czyli relacja pomiędzy bytem rozumiejącym (interpretatorem) a bytem

⁷⁹ Por. A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, s. 16.

⁸⁰ *Wahrheit und Methode* uważa się za jedno z najważniejszych dzieł XX-wiecznej filozofii niemieckiej, będące punktem wyjścia kolejnych prac Gadamera, w których doprecyzował i szczegółowiej objaśnił wiele problematycznych, a nawet kontrowersyjnych kwestii zawartych w swoim *opus vitae*.

⁸¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, s. 361-465. W dalszej części pracy stosuję skrót WuM.

⁸² „So lag es nahe, das vielschichtige Problem der Übersetzung zum Modell der Sprachlichkeit des menschlichen Weltverhaltens zu erheben und an den Strukturen von Übersetzung das allgemeine Problem zu entwickeln wie Fremdes zu eigen wird“ (H.-G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu »Wahrheit und Methode«* [w:] tegoż, *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II*, Tübingen 1986, s. 232).

rozumianym (światem jako tekstem). Gadamer, nawiązując nie tylko do oczywistych w jego przypadku inspiratorów, a zatem Arystotelesa, Platona, Humboldta, Heideggera i Hegla, pyta w swoich dziełach o strukturę rozumienia, szuka odpowiedzi na nurtujące pytania dotyczące poznania i wskazuje jednocześnie na brak możliwości obiektywizacji pewnych kwestii. Filozof niezmiennie przyjmuje, że rozumienie to fenomen o charakterze uniwersalnym, ale i uniwersalizującym – wszak cała ludzka egzystencja sprowadza się do poszukiwania (po)rozumienia. Taka hermeneutyka zatem – jak słusznie stwierdza W. Lorenc – to „teoria aktualnego doświadczenia tego, czym jest myślenie”⁸³; taka hermeneutyka to zatem także teoria tego, czym jest poznanie i przyswojenie obcości; taka hermeneutyka to wreszcie model tego, co oznacza *lektura świata*.

Istotnym aspektem pozostaje u heidelberskiego filozofa aspekt zastosowania – łączenia tego, co ogólne, z tym, co partykularne, oraz interpretowania na podstawie kontekstu sytuacyjnego i dziejowego. Filozofia Gadamera to także filozofia z gruntu praktyczna – skupia się bowiem w dużej mierze na działaniu człowieka w świecie. Jak słusznie stwierdza W. Lorenc: „Bierze udział w sporach prowadzonych w obszarze praktyki, stara się pomagać w przewyciężaniu przeszkód naszego rozumienia, dba o podtrzymywanie dialogu i zwiększanie kręgu jego uczestników”⁸⁴. Filozofia hermeneutyczna Gadamera nazywana jest także niejednokrotnie filozofią konkretną. Wprawdzie pisząc *Wahrheit und Methode*, Gadamer twierdził, że w jego ujęciu rozumienia nie należy pojmować w kategoriach proceduralno-metodologicznych, to jednak, jak słusznie zauważa W. Lorenc, „rozbudzenie świadomości hermeneutycznej pozwala na wypracowanie przesłanek dla określonej praktyki”⁸⁵. Gadamer zresztą stwierdza w jednym ze swoich tekstów, że rozumienie, będąc inicjalnie naturalną predyspozycją człowieka, zostaje transponowane na umiejętność wymagającą stosowania konkretnych reguł⁸⁶. W tym sensie można mówić o normatywnym charakterze Gadamerowskiej filozofii. Hermeneutyka, otwierając na dialog z tym, co inne i obce, skłania do poszukiwań, podważania i rewidowania własnych ocen i sądów, a w konsekwencji – do przyjęcia i zaakceptowania określonych norm i podstaw. Staje się to szczególnie widoczne w późniejszych pracach Gadamera, po-

⁸³ W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa 2003, s. 125.

⁸⁴ Ibid., s. 129.

⁸⁵ Ibid., s. 133.

⁸⁶ H.-G. Gadamer, *Rhetorik...*, op. cit., s. 234.

wstałych już po opublikowaniu dzieła *Wahrheit und Methode*⁸⁷. Wypada tu nawiązać chociażby do słów filozofa zawartych w tekście zatytułowanym *Ästhetik und Hermeneutik*:

Toteż od czasów niemieckiego romantyzmu zadaniem hermeneutyki jest zapobieganie błędnemu rozumieniu. Dziedziną hermeneutyki jest tedy dziedzina wypowiedzi sensownej. Wypowiedzi sensowne to przede wszystkim ogół wypowiedzi językowych. Nazwa hermeneutyki jako sztuki czynienia zrozumiałym tego, co powiedziano w obcym języku, nie bez powodu wywodzi się od imienia Hermesa, tłumaczącego ludziom boskie posłania. To etymologiczne przypomnienie nie pozostawia wątpliwości, że chodzi tu o jakieś wydarzenie językowe, o przekład z języka na język, a więc o stosunek dwóch języków. Ale przekładu takiego można dokonać tylko pod warunkiem, że zrozumiało się sens wypowiedzi i konstruuje się go na nowo w medium drugiego języka. Przeto takie wydarzenie językowe zakłada uprzednie zrozumienie⁸⁸.

W tej jednej wypowiedzi mieści się esencja Gadamerowskiej koncepcji przekładu. Po pierwsze, uwidacznia się tu wyraźnie prymat fenomenu rozumienia niezbędnego dla dokonywania jakiegokolwiek tłumaczenia. Po drugie, rozumienie, jak podkreśla filozof, przybiera charakter językowy, stając się wypowiedzią sensowną, czyli taką, która ma być zrozumiała dla odbiorców docelowych. Uwyrażnia się w tym miejscu istota intersubiektywności.

Uwagi i komentarze Gadamera powinny być uznawane za ważne we współczesnej myśli traduktologicznej. Stanowią one bowiem szerokie spektrum możliwych odczytań oraz oryginalnych refleksji dotyczących procesu tłumaczenia oraz roli tłumacza. Inspirują do krytycznego namysłu nad istotą zjawiska przekładu, a także oferują odpowiedź na pytanie o istotne, z punktu widzenia

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ „So ist seit der deutschen Romantik die Aufgabe der Hermeneutik dahin bestimmt, Mißverständnis zu vermeiden. Damit hat sie einen Bereich, der grundsätzlich soweit reicht, wie überhaupt die Aussage von Sinn reicht. Aussage von Sinn sind zunächst alle sprachlichen Äußerungen. Als die Kunst, das in einer fremden Sprache Gesagte dem Verständnis eines anderen zu übermitteln, heißt die Hermeneutik nicht ohne Grund nach Hermes, dem Dolmetsch der göttlichen Botschaft an die Menschen. Wenn man sich an diesen Namensurprung des Begriffs Hermeneutik erinnert, wird unzweideutig klar, daß es sich hier um ein Sprachgeschehen handelt, um Übersetzung einer Sprache in eine andere, also um das Verhältnis von zwei Sprachen. Sofern man aber aus einer Sprache in die andere nur übertragen kann, wenn man den Sinn des Gesagten verstanden hat und ihn im Medium der anderen Sprache neu aufbaut, setzt solches Sprachgeschehen Verstehen voraus“ (H.-G. Gadamer, *Ästhetik und Hermeneutik* [w:] tegoż, *Kleine Schriften II. Interpretationen*, Tübingen 1967, s. 3-4; przekład za: H.-G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka*, tłum. M. Łukasiewicz [w:] tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, pod red. K. Michalskiego, Warszawa 1979, s. 122).

współczesnego przekładoznawstwa, kompetencje tłumacza. Nakłaniają wreszcie do tworzenia kolejnych teorii i modeli hermeneutycznych, w tym również mających bezpośrednie przełożenie na współczesną dydaktykę przekładu piśmennego, czego wyraźnym przykładem jest naukowa działalność R. Stolze.

Analiza takich Gadamerowskich kategorii, jak rozumienie, dzieje i dialog ujawnia bardzo interesujące spostrzeżenia dotyczące natury przekładu: kompetencji tłumacza, wiedzy, aspektów kulturowych w przekładzie, istoty tekstu, znaczenia, sensu wypowiedzi, sposobu istnienia języka oraz tożsamości nie tylko dzieła literackiego, ale także innych wypowiedzi ujętych w formie pisanej. Hermeneutyka filozoficzna Gadamera, zwłaszcza podejmowane przez tego myśliciela dawne, lecz nadal jakże istotne, problemy dotyczące kwestii rozumienia czy interpretacji tekstów, umożliwia przyjrzenie się współczesnym problemom związanym z pojęciem kompetencji tłumacza z innej perspektywy. Jak bowiem podkreśla Z. Wawrzyniak, każde tłumaczenie można zdefiniować jako „wytwarzanie zrozumienia tekstu”⁸⁹, a nawet – co trzeba by dodać – prowadzącego do takiego „zrozumienia”. Autor ten potwierdza jednocześnie zasadność prowadzenia badań nad procesem tłumaczeniowym z perspektywy hermeneutycznej⁹⁰. Warto nadmienić, że Gadamer – najprawdopodobniej inspirując się myślą Heideggera i Hegla – uwzględnia w swych rozważaniach czynniki podmiotowe i zsubiektywizowane, wzbogacając tradycyjną refleksję nad językiem (w których mieści się również refleksja nad przekładem), o czynnik ludzkiego działania. Badanie kompetencji tłumacza z perspektywy filozofii hermeneutycznej uznać można zatem za całkowicie uzasadnione.

Poglądy Gadamera na temat przekładu układają się w dziełach tego filozofa w sposób, można by rzec, niesystematyczny i niekontrolowany. Trudno w nich znaleźć jednoznaczne konkluzje, tym bardziej że i język, którym posługuje się autor *Prawdy i metody*, charakteryzuje się pewną niekontrolowalnością. Gadamerowski sposób myślenia o przekładzie należy jednak uznać za trafny, w intrygujący sposób wyjaśniający naturę rozumienia, interpretacji i tworzenia tekstu, a zatem tych wszystkich aspektów, które charakteryzują pracę każdego kompetentnego tłumacza, niezależnie od jego specjalizacji. Kompetencje tłumacza, pomyślane z perspektywy Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej, układają się na kształt koncentrycznych kręgów, których centra stanowią odpowiednio rozumienie, dzieje oraz dialog. Szczególnym rodzajem medium, za pomocą którego realizuje się proces tłumaczeniowy, pozostaje, rzecz jasna, ję-

⁸⁹ Z. Wawrzyniak, *Praktyczne aspekty translacji literackiej...*, op. cit., s. 131.

⁹⁰ Ibid., s. 132.

zyk. To on bowiem jest środkiem, w którym następuje porozumienie co do danej sprawy, przekład zaś stanowi w Gadamerowskiej hermeneutyce swoisty model (po)rozumienia. Głównym zadaniem tłumacza – można by nawet rzec główną misją – jest umożliwienie porozumienia pomiędzy wszystkimi stronami biorącymi udział w procesie komunikacyjnym. Tłumacz występuje tutaj w roli szczególnego pośrednika – jest zarówno odbiorcą, jak i nadawcą, przy czym nie w stopniu bezpośrednim, jak to się dzieje w relacji autor-czytelnik⁹¹.

Przyjęto, że główną metodą badawczą w niniejszej monografii jest rekonstrukcja pojęcia *przekład* w świetle tego, co stanowi przedmiot filozoficznych dociekań Gadamera na temat języka, rozumienia, dziejowości oraz dialogiczności, a tym samym wyodrębnienie na ich podstawie hermeneutycznych (mówiąc ściślej, Gadamerowskich) kompetencji tłumacza. Uznaje się przy tym, że dzieła Gadamera są na tyle bogate w liczne odniesienia do przekładu, że przyjęta interpretacja jest zasadna w kontekście omawianego tu zagadnienia. Zaproponowane spojrzenie na poglądy Gadamera wydaje się w świetle powyższych uwag trafne i uzasadnione, jednak jest to, rzecz jasna, tylko jedna z możliwych interpretacji, którymi można się posłużyć przy odtwarzaniu systemu teoretyczno-filozoficznego tego myśliciela⁹².

Każdy rozdział rozpoczynam od nawiązania do głównych pojęć filozofii hermeneutycznej heidelberskiego filozofa, na ich podstawie zaś przeprowadzam bardziej szczegółowe analizy dotyczące relewancji owych pojęć w odniesieniu do aktu tłumaczeniowego oraz związanych z nim kompetencji tłumacza. Rozważania zostały pomyślane tak, aby ich kolejność odzwierciedlała jednocześnie specyfikę samego aktu tłumaczeniowego. To dlatego w konsekwentny sposób przechodzą one od kwestii natury ogólnej do aspektów bardziej szczegółowych, by na koniec, wzorem działania figury koła hermeneutycznego, dać wyraz swoistemu podsumowaniu. I tak w rozdziale pierwszym ukazuję ogólny schemat rozumienia, jakiemu podlegają interpretatorzy tekstów. Do jego opisanego posłu-

⁹¹ Por. F. Grucza, *Zagadnienia translatoryki* [w:] *Glottodydaktyka a translatoryka*, pod red. F. Gruczy, Warszawa 1981, s. 9-29; F. Grucza, *Wyodrębnianie się, stan aktualny i perspektywy świata translacji oraz translatoryki*, „Lingua Legis” 1998, 6, s. 2-12; B. Kielar, *Zarys translatoryki*, Warszawa 2003, s. 8.

⁹² Konstatacja ta jest poniekąd zgodna z samą „misją” hermeneutyki, która ma wchodzić w dialog nie tylko z różnymi poglądami i autorami, ale także z samą sobą. W tym względzie dopuszczam w tej pracy i tę możliwość, że pisząc o kompetencjach tłumacza z perspektywy myśli Gadamerowskiej, uruchamiam specyficzną „rozmowę hermeneutyczną”, która traktować ma o tym, o czym wprost w dziełach niemieckiego filozofa się nie mówi. W ten sposób interpretacja poglądów Gadamera w świetle zarysowanego problemu badawczego sama przyjmuje charakter hermeneutyczny.

żyłam się Gadamerowską geometrią kręgu hermeneutycznego. Z uwagi na fakt, że rozumienie realizowane jest zawsze w określonym momencie dziejowości i w kontekście konkretnej tradycji, rozdział drugi poświęciłam koncepcji świadomości efektywnodziejowej determinującej przebieg procesu tłumaczeniowego. Ostatni rozdział zbliża się w swym ujęciu do nieco bardziej uszczegółowionego spojrzenia na akt tłumaczeniowy oraz na czynności w nim podejmowane. W związku z tym dotyczy on przekładu jako hermeneutycznej rozmowy tłumacza z tekstem, czyli, innymi słowy, procesu pogłębionej interpretacji.

Przy rekonstrukcji, analizie i interpretacji teorii hermeneutycznej Gadamera korzystam przede wszystkim z najsłynniejszego dzieła filozofa – *Wahrheit und Methode*, zwłaszcza części drugiej i trzeciej, z 4-tomowego *Kleine Schriften*, 10-tomowego wydania *Gesammelte Werke*, zwłaszcza z tomów: 2, 3, 8, 9 oraz 10, oraz z polskich przekładów tychże tytułów. Wybrane cytaty są podawane w części głównej pracy na podstawie polskich tłumaczeń, przy czym dla lepszego zrozumienia poglądów Gadamera zamieszczam je w wersji oryginalnej w przypisach dolnych. Dzieła Gadamera analizuję w niniejszej pracy zgodnie z jego postulatami. Przede wszystkim głównym celem czynię uchwycenie pełni sensu tekstów, przy uwzględnieniu tego, co mają one czytelnikowi do powiedzenia. Wchodzę z nimi w swoisty „dialog” – czy też rozmowę hermeneutyczną – i skupiam w pierwszej kolejności na aspekcie przekładu. Nie tracę z oczu, rzecz jasna, tradycji, z której „wyszedł” heidelberski filozof.

Zaakcentowanie tych aspektów, które spora część translatorów spycha na margines, może zainspirować innych badaczy do przyjęcia refleksji hermeneutycznej nad przekładem. Jest to bardzo ważne zwłaszcza w Polsce: tu bowiem hermeneutyka przekładoznawcza jest marginalizowana, a jej potencjał poznawczy – w gruncie rzeczy niedoceniony. Zwrócił na to uwagę, bodajże po raz pierwszy, J. Brzozowski w pracy zatytułowanej w znamienny sposób: *Czy istnieje w Polsce szkoła hermeneutyczna w przekładzie?* Według tego autora, wprawdzie funkcjonuje w naszym kraju kilka ośrodków naukowych aktywnie koncentrujących swoją aktywność wokół hermeneutyki (między innymi „Lublin, Warszawa czy Poznań”), jednak polskie prace przekładoznawcze z ostatnich lat bynajmniej nie pokazują, aby ich autorzy skłaniali się w jakiś sposób ku podejściu hermeneutycznemu⁹³. Takie podejście może dziwić, bowiem – jak słusznie podkreśla A. Bronk – to, co głoszą hermeneuci, bynajmniej „nie sprze-

⁹³ J. Brzozowski, *Czy istnieje w Polsce szkoła hermeneutyczna w przekładoznawstwie?*, op. cit., s. 23-24.

ciwia się najbardziej wymagającemu etosowi nauki”⁹⁴. Według Gadamera, aby w pełni dotrzeć do istoty danego zjawiska, nie wystarczą li tylko rozważania nad jego ontologicznym „zanurzeniem”, refleksję tego rodzaju należy bowiem wzbogacić o osadzenie pojęcia w kontekście filozoficzno-hermeneutycznym. Jak celnie powiada A. Bronk, podobnie jak problemu prawdy dzieła sztuki nie wystarczy szukać jedynie w ramach „czystej świadomości estetycznej”, a raczej w „szerokich ramach nauk humanistycznych”⁹⁵, tak problemu przekładu nie należy analizować jedynie w ramach nauki o przekładzie, a raczej w ramach nauk humanistycznych, przede wszystkim zaś, chcąc sprostać Gadamerowskiemu postulatowi docierania do sedna rzeczy, w ramach filozofii. Refleksja hermeneutyczna nad przekładem może wreszcie pomóc w dotarciu do „jądra” konkretnego problemu przekładoznawczego. Przykładowo: truizmem jest twierdzenie, że aby przetłumaczyć tekst, tłumacz musi go zrozumieć i zinterpretować. W literaturze przedmiotu wyraźnie brakuje szeroko zakrojonych badań opisujących, na czym, w istocie, polegają rozumienie i interpretacja w kontekście procesu tłumaczeniowego. Stąd potrzeba uwzględnienia perspektywy *stricte* hermeneutycznej, czyli przeanalizowania dziejowych i językowych uwarunkowań, jakim podlega tłumacz. Taki ogląd stanu rzeczy zapewnić może właśnie hermeneutyka filozoficzna Gadamera, która, dokonując swoistej autokrytyki oraz refleksji nad własną metodyką, nakierowana jest na stawianie pytań dotyczących najgłębszej istoty rzeczy: „Doświadczenie hermeneutyczne stawia w istocie przed nami pewien problem filozofii: odkrywać implikacje ontologiczne zawarte w »technicznym« pojęciu nauki i doprowadzać do uznania doświadczenia hermeneutycznego przez teorię”⁹⁶. Innymi słowy, pewnych kwestii, jak powiada heidelberski filozof, nie da się wyjaśnić inaczej niż tylko na gruncie filozoficznym. Co równie istotne, nauka *per se* i hermeneutyka, wbrew powszechnym przekonaniom, bynajmniej się nie wykluczają:

Hermeneutyka odgrywa (...) rolę na terenie nauki, jako że dzięki refleksji hermeneutycznej odkrywa ona w obrębie nauki warunki prawdziwości, które nie tkwią w logice badania, lecz ją poprzedzają. Występuje to zwłaszcza, jeśli nie wyłącznie, w tak zwanej humanistyce, której angielski odpowiednik „moral sciences” wskazuje już samym swym brzmieniem, że nauki te czynią przedmiotem coś, do czego z konieczności przynależy sam poznający⁹⁷.

⁹⁴ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 64.

⁹⁵ Ibid., s. 69.

⁹⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Postłowie* [w:] tegoż, *Prawda i...*, op. cit., s. 488.

⁹⁷ Ibid., s. 484.

W tytułach trzech rozdziałów niniejszej pracy znalazły się następujące słowa klucze: *rozumienie*, *dzieje* oraz *rozmowa*. Wzajemna relacja tych pojęć oraz ich znaczenia tworzą podstawę do zrozumienia tego, co stanowi o hermeneutycznych kompetencjach tłumacza. Rozumienie w optyce hermeneutyki filozoficznej Gadamera pełni funkcję swoiście pojmowanego przekładu. Dzieje są natomiast ściśle związane z rozumieniem i z dialogiem (rozmową hermeneutyczną), stanowiąc fundamentalny warunek istnienia człowieka i jego funkcjonowania w uwarunkowanym językowo świecie. Niech swoistą inspiracją do dalszej lektury staną się słowa P. Dybła, który w analizie problemów właściwych zarówno naukom ścisłym, jak i humanistycznym, podejmowanych z perspektywy hermeneutycznej, dostrzega ogromną wartość:

(...) konfrontacja z podejściem hermeneutycznym działa „ożywczo”, gdyż wyrwa je z dogmatycznego skostnienia we własnych schematach. Pozwala także badaczowi postawić całkiem innego rodzaju pytania o „przedmiot” badań i uzyskane rezultaty, spojrzeć na nie z całkiem innej, poniekąd szerszej i bardziej całościowej perspektywy, nakłania do autorefleksji nad „prawdą” własnych poznań⁹⁸.

⁹⁸ P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004, s. 27-28.

ROZDZIAŁ PIERWSZY

Gadamerowska koncepcja języka

Gadamerowską filozofię języka określa się jako „hermeneutyczną”, należąca do „kontynentalnej, transcendentalnej”¹ i „fundamentalnej tradycji badań”². A. Bronk opisuje ją również jako „romantyczną” czy też „humanistyczną”³. W tym miejscu należy postawić pytanie dotyczące tego, czym w istocie jest *hermeneutyczna filozofia języka*. Wydaje się, że niezwykle trafny jej opis podaje A. Bronk, stwierdzając, że w ujęciu hermeneutycznym język pełni wielorakie funkcje o charakterze holistycznym: przy jego analizie bierze się pod uwagę zarówno kontekst językowy, jak i pozajęzykowy⁴. Język to uniwersalne medium, poprzez które (oraz w którym) ma miejsce proces rozumienia. Nacisk kładzie się na związek języka z poznaniem i światem⁵.

¹ Na transcendentalne zainteresowania Gadamera, jak słusznie ujawnia A. Bronk, wskazują chociażby jego odwołania do Cassirera czy Lohmanna (zob. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język...*, op. cit., s. 293).

² Zob. L. Braver, *Hermeneutics and Language Philosophy* [w:] *The Routledge Companion to Hermeneutics*, ed. by J. Malpas, H.-H. Gander, Oxon-New York 2015, s. 634-643.

³ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język...*, op. cit., s. 278-279. Bronk stwierdza, że Gadamerowska filozofia języka charakteryzuje się podejściem „mityczno-magicznym”, a sam akt posługiwania się językiem równa się „tworzeniu” świata. Język, myśl i świat ściśle łączą się ze sobą.

⁴ A. Bronk „z pewnym uproszczeniem przyjmuje istnienie, w dziejach myśli europejskiej, dwu głównych postaw wobec języka”, nazywanych w *Rozumieniu, dzieje, język* umownie „romantyczną”, czy innymi słowy „humanistyczną”, i „pozytywistyczną”, czy też „scjentystyczną”. Pierwsza to tak zwane „mityczno-magiczne” podejście do języka, obrazujące „wyraz władzy nad rzeczami”. Język w tej koncepcji umożliwia „kreację świata”. Wyróżnia się tutaj także nierozzerwalny związek pomiędzy językiem, myślą a światem. Język naturalny, ze swoją polisemiotycznością i plastycznością, zyskuje pierwszeństwo nad formalnymi językami sztucznymi i językiem naukowym. Ceniony jest tu tak zwany „język paradoksu, język przyrody, kwiatów czy milczenia”. Cechą charakterystyczną pozostaje historyzm i moment dziejowy. Według Bronka, tę tradycję reprezentują między innymi Vico, Mikołaj z Kuzy, Novalis, Bergson, Heidegger oraz Gadamer. Druga koncepcja języka, a mianowicie pozytywistyczna, czy też analityczna, rozpatruje język jako „narzędzie poznania”. Cenione są w tym podejściu formalne języki sztuczne oraz język naukowy. Cechą charakterystyczną tej koncepcji jest „ahistoryzm” czy nawet „antyhistorizm”. Przykładowymi jej reprezentantami są: Rajmund Lullus, Kartezjusz, Leibniz oraz przedstawiciele współczesnej filozofii neopozytywistycznej i analitycznej (zob. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język...*, op. cit., s. 279-292).

⁵ Ibid., s. 291-294. Za przeciwieństwo filozofii hermeneutycznej A. Bronk uznaje filozofię ana-

A. Pawliszyn, dokonując swoistej syntezy hermeneutycznego wymiaru języka, podkreśla wagę *żywej mowy* jako istotnej podstawy zaistnienia fenomenu omawianego zjawiska. Stwierdza, że sens wypowiedzi danej osoby w ogromnym stopniu kształtuje się za sprawą pewnych subiektywnych treści przekazywanych przez mówiącego. Ów subiektywny stan osoby wypowiadającej określone słowa wpływa w znaczącym stopniu na zrozumienie przekazywanej treści. Co więcej, prawidłowe odczytanie komunikatu możliwe staje się jedynie po wzięciu pod uwagę „subiektywnego stanu” osoby mówiącej. Tu również podkreśla się istotę związku języka ze światem oraz z drugim człowiekiem⁶. Podsumowując, hermeneutyczna filozofia języka polega przede wszystkim na całościowej analizie języka, a mianowicie na jego związku z ludzką egzystencją, światem i drugim człowiekiem. Tu nic nie jest powiedziane raz na zawsze: sens wypowiedzi pojawia się dopiero w konkretnej sytuacji, w kontekście innych słów czy wyrażen – tylko wtedy bowiem możliwe jest zyskanie zrozumienia. I, rzeczywiście, Gadamerowska filozofia języka to, przywołując słowa Barana, „(...) swoista tożsamość przeciwczłonów (...) świata i języka”⁷.

Istotne jest przy tym, na co słusznie wskazuje A. Bronk, czy poglądy Gadamera dotyczące języka można traktować jako część autorskiej filozofii języka oraz czy składają się one na konkretną jego teorię o charakterze całościowym⁸. W centrum zainteresowań niemieckiego filozofa na pewno nie leżały „współczesne koncepcje języka”, chociażby filozofia analityczna czy językoznawstwo strukturalne. Z uwagi na to, że często przywoływał takich autorów jak Cassirer czy Lohmann, można stwierdzić, że w swoich rozważaniach Gadamer skłania się raczej ku transcendentalizmowi⁹. Z pewnością też filozof ten nie zamierzał stworzyć całościowej teorii języka. Aspekt ten stanowi po prostu element wpisujący się w szerszy kontekst refleksji natury filozoficznej. Można stwierdzić, że język ulega tu swoistemu ufilozoficznieniu. Staje się uniwersalnym medium,

lityczną, w której język podlega nieuchronnej instrumentalizacji i w której filozofowie składają się ku ideałowi obiektywizacji poznania. Język w filozofii analitycznej traktowany jest w kategoriach autonomizacji i separacji od składowych szeroko pojętej kultury. Jak wspomniano wyżej, najważniejszym jego aspektem pozostaje pragmatyzm. Moment dziejowy czy historyzm nie odgrywają tu istotnej roli. W filozofii hermeneutycznej natomiast, jak wyłuszczone, język postrzegany jest holistycznie. Istotne są w związku z tym nie tyle względy formalne czy instrumentalistyczne, co „pogląd tekstu”, tradycja, sens danej wypowiedzi, osadzonej w danym momencie dziejowym, oraz aspekty poznawcze.

⁶ A. Pawliszyn, *Skryte podstawy rozumienia. Hermeneutyka a psychoanaliza*, Gdańsk 1993, s. 29-30.

⁷ B. Baran, *Spekulacja hermeneutyczna* [w:] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 14.

⁸ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 293.

⁹ Ibid.

w którym dochodzi do rozumienia i w którym odsłania się i może zaistnieć byt. Na pewno jednak nie należy badań Gadamera sprowadzać do „psychologii czy socjologii języka ani do samej lingwistyki”¹⁰. Jednakże mimo tego, że niemiecki myśliciel nie stworzył odrębnej, wyczerpującej teorii języka, to wypada podkreślić, że jest on autorem interesującej jego koncepcji, ściśle związanej z innymi pojęciami, które są kluczowe dla całej Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej, zwłaszcza dla jego poglądów na temat przekładu.

Gadamer tworzył swoją koncepcję języka w latach 60. XX wieku. Jak słusznie podkreśla J. Grondin, tematyka ta należała wówczas do filozoficznej *terra incognita*¹¹. Kiedy niemiecki filozof zaproponował swoje hermeneutyczne ujęcie języka, było ono, na tamte czasy, propozycją zupełnie wyjątkową i, można by rzec, nowatorską. Warto zwrócić uwagę na to, że w latach 50. ubiegłego stulecia – jak podkreśla J. Grondin – niemalże nikt w Niemczech nie interesował się w owym czasie Wittgensteinem, nie uprawiano filozofii analitycznej, uznając ją za niezrozumiałą bądź mającą związek jedynie z działalnością reprezentantów Koła Wiedeńskiego. Naturą języka nie interesował się Husserl ani nawet Sartre¹². Wyjątkiem z pewnością pozostaje tu Heidegger, przy czym jego dzieło, które wypadaloby w tym względzie uznać za najistotniejsze, to jest *Unterwegs zur Sprache*, wydano w 1959 roku¹³, a zatem ukazało się niemalże w tym samym czasie co Gadamerowie *opus magnum* – *Wahrheit und Methode*. Jak słusznie stwierdza A. Przyłębski, stanowiska Gadamera w kwestii języka nie da się jednak porównać z żadną ze „współczesnych filozofii języka”, mimo że sam filozof pozytywnie odnosił się chociażby do Wittgensteinowskich gier językowych¹⁴.

Najwięcej rozważań dotyczących języka zawarł Gadamer w swoim *opus magnum* zatytułowanym *Wahrheit und Methode*¹⁵, a także w kolejnych pracach: *Kleine Schriften* oraz *Gesammelte Werke* – i to przede wszystkim myśli przedstawione w wymienionych dziełach, oraz w ich przekładach, posłużą jako podstawa analizy i interpretacji Gadamerowskiej koncepcji języka.

¹⁰ Ibid., cytat zmodyfikowany.

¹¹ J. Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, tłum. K. Plant, Montreal-Kingston 1999, s. 124.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Zob. A. Przyłębski, *Gadamer*, op. cit., s. 52.

¹⁵ Ostatnia część *Wahrheit und Methode*, poświęcona ontologizacji języka, stanowi, jak słusznie podkreśla A. Przyłębski, „swoiste zwieńczenie dzieła”, można by rzec, ukoronowanie wcześniejszych rozważań. Ujawnia się w niej intencja Gadamera, który pragnie wykazać, że hermeneutyki nie należy utożsamiać „z jedną z subdyscyplin filozoficznych”, lecz traktować jako tę filozofię, od której wszystko się zaczyna (A. Przyłębski, *Gadamer*, op. cit., s. 51).

1.1. Hansa-Georga Gadamera koncepcja sposobu ukształtowania się pojęcia „język” w myśli zachodnioeuropejskiej

Choć Gadamer poświęcił językowi sporo miejsca w swoich rozważaniach i nadał tej problematyce ogromne znaczenie, to jednak wydaje się, że nie stworzył jednej konkretnej definicji tego pojęcia. Jak interesująco stwierdza A. Bronk, heidelberski filozof używa omawianego pojęcia w dwojakim sensie: węższym i szerszym. Jeśli chodzi o węższy sens, kwestię można sprowadzić do „języka ludzkiego”, pojmowanego zarówno jako forma pisemna, jak i forma mówiona. Gdy natomiast idzie o sens szerszy, język można sprowadzić do „całości bytu”¹⁶. Warto w tym miejscu oddać głos Gadamerowi¹⁷, który wypowiedział te oto znamienne słowa: „Bytem, który może być rozumiany, jest język”. W tym sensie językiem można określić wszystko, co da się zrozumieć – kryje się w tym swoista uniwersalność problematyki hermeneutycznej. Język u Gadamera przyjmuje postać zarówno sztuki czy dziejów, jak i wszystkiego, co istnieje¹⁸. Jest to byt uniwersalny:

Fenomen hermeneutyczny narzuca tu niejako własną uniwersalność na bytową konstytucję czegoś rozumianego, gdy określa ją w uniwersalnym sensie jako *język*, a własne odniesienie do bytu jako interpretację. Tak więc mówimy nie tylko o języku sztuki, ale też o języku natury i w ogóle o języku, jaki tworzą rzeczy¹⁹.

Język w filozofii Gadamera niejednokrotnie ujmowany jest także jako *słowo* – ale nie w rozumieniu jednostek leksykalnych. Nie tylko oznacza daną rzecz, ale dodatkowo charakteryzuje się okazjonalnością i pada zawsze w określonym kontekście, co jednocześnie wskazuje na jego płynny wymiar²⁰. Warto odnieść się do słów M. Sołtysiaka, który stwierdza, podobnie jak wcześniej przywołany A. Bronk, że język w Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej funkcjonuje w kilku znaczeniach. W wąskim sensie jest to język stosowany

¹⁶ Zob. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język...*, op. cit., s. 314-315.

¹⁷ „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ (WuM, s. 450; przekład za: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 429; w dalszej części pracy używany będzie skrót PM).

¹⁸ WuM, s. 452.

¹⁹ „Das hermeneutische Phänomen wirft hier gleichsam seine eigene Universalität auf die Seinsverfassung des Verstandenen zurück, indem es dieselbe in einem universellen Sinne als Sprache bestimmt und seinen eigenen Bezug auf das Seiende als Interpretation. So reden wir ja nicht nur von einer Sprache der Kunst, sondern auch von einer Sprache der Natur, ja überhaupt von einer Sprache, die die Dinge führen“ (WuM, s. 450; przekład za: PM, s. 429).

²⁰ Zob. szerzej o okazjonalności u Gadamera w kontekście dzieła sztuki: WuM, s. 136-143.

przez człowieka, ufundowany na bazie *słowa*, w sensie szerszym zaś stanowi on komunikację międzyludzką, w której oprócz artykulacji występują gesty. M. Sołtysiak wyróżnia także znaczenie najszersze języka, definiując go jako rozmowę, którą człowiek może prowadzić z przedstawicielami fauny i flory, ale także z dziełami sztuki²¹.

Podsumowując powyższe refleksje, należy stwierdzić, że w filozofii hermeneutycznej Gadamera język nie jest poddawany analizom o charakterze typowo językoznawczym czy logicznym. Język stanowi tutaj bowiem pewien zbiór sensów, czy znaczeń, które przyjmując charakter holistyczny, są wyrażone w treści przekazu. Swoiste ślady języka można, rzecz jasna, jak stwierdza Gadamer, odnaleźć w uporządkowanych zbiorach wiedzy, dziełach literackich czy innych formach zapisu, jednakże język realizuje się prawdziwie jedynie w *żywej mowie* i dlatego nie można go sprowadzić li tylko do aspektów czysto lingwistycznych²². Uwagę tego filozofa przykuwają przede wszystkim kwestie związane z językowością rozumienia oraz relacją łączącą język, człowieka i świat, co zostanie omówione w dalszych częściach rozdziału.

Sporo miejsca w swoich rozważaniach poświęca Gadamer historii badań nad językiem, przede wszystkim w ujęciu filozoficznym. Są one istotne o tyle, że pozwalają lepiej wyszczególnić i zrozumieć, jak filozof ujmował język i jego naturę. Z tego względu warto zatrzymać się nad Gadamerowską wizją ukształtowania się pojęcia „język” na przestrzeni wieków. Jak bowiem stwierdza A. Bronk:

Zgodnie z własną regułą metodologiczną zajęcie się tymi dziejami nie służy mu [Gadamerowi] tylko do zaspokojenia ciekawości historycznej, lecz do znalezienia odpowiedzi na pytanie o prawdziwą naturę języka i uzasadnienia jego własnej koncepcji. Połączenie momentu rzeczowego i dziejowego przy analizowaniu języka jest według niego wypełnieniem husserlowskiego ideału czysto fenomenologicznego opisu. Przedstawione wycinkowo węzłowe momenty w dziejach rozumienia języka – jako logosu w starożytności, verbum w średniowieczu, verbum naturale u progu nowożytności i językowego obrazu świata w czasach najnowszych – stanowią równocześnie próbę ujęcia historii tego pojęcia w filozoficznej myśli europejskiej²³.

²¹ M. Sołtysiak, *Uniwersalność i granice języka według H.-G. Gadamera* [w:] *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, pod red. H. Mikołajczyka, M. Oziębłowskiego, M. Rembierza, Kraków 2006, s. 76.

²² Zob. H.-G. Gadamer, *Die Unfähigkeit zum Gespräch* [w:] tegoż, *Kleine Schriften IV*, op. cit., s. 109-117.

²³ A. Bronk, *Rozumienie...*, op. cit., s. 295-296.

1.1.1. Rozważania Gadamera na temat języka w świetle filozofii greckiej

W części dotyczącej rozwoju pojęcia „język” w dziejach myśli zachodnio-europejskiej Gadamer wiele miejsca poświęca filozofii greckiej. Nawiązując do myśli Arystotelesowskiej, przywołuje dystynkcję pomiędzy funkcjonowaniem człowieka i zwierzęcia. Według Arystotelesa bowiem, zwierzęta mają znacznie bardziej ograniczone umiejętności komunikacyjne. Człowiekowi natomiast został dany logos, dzięki któremu ludzie mogą dodatkowo decydować o tym, co słuszne i niesłuszne, zasadne i bezzasadne. Gadamer dostrzega w tym poglądzie ogromną wartość, którą, jak podkreśla, trudno byłoby znaleźć u innych filozofów²⁴. Tylko człowiekowi dano logos²⁵ – tylko człowiek w związku z tym potrafi i myśleć, i mówić, a zatem, w przeciwieństwie do zwierząt, odnosić swe działania do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Co więcej, człowiek może się dzielić przemyśleniami z innymi ludźmi, dając wyraz swoistej pojętej intersubiektywności. A wszystko to, jak stwierdza Gadamer, można streścić w tej oto konkluzji: człowiek żyje i posługuje się mową²⁶.

Inspirację dla Gadamera stanowią też Arystotelesowskie myśli na temat procesu przyswajania mowy, ujmując ściślej, na temat akwizycji pojęć o charakterze ogólnym. Niemiecki filozof, nadając pamięci ogromną wartość, podkreśla, że to dzięki niej człowiek orientuje się w świecie i organizuje rzeczywistość, w której żyje. To pamięć pozwala na konsolidowanie i porządkowanie doświadczenia, a co za tym idzie, na kształtowanie tak zwanej wiedzy ogólnej o świecie. Można stwierdzić, że to pamięć spaja ludzkie doświadczenie swoistą klamrą, dzięki czemu ludzie mogą się ze sobą porozumiewać, rozumieć swoje przeżycia i myśli oraz wspólnie dochodzić do konkretnych wniosków i pewnych ustaleń. Pamięć umożliwia człowiekowi duchowe i intelektualne uczestnictwo w określonej wspólnotcie. Według Gadamera, proces ten przebiega dokładnie tak samo jak akwizycja języka²⁷.

Filozofia grecka w swych początkach – jak akcentuje filozof – podkreślała nierozzerwalną relację słowa i rzeczy:

Integralna jedność słowa i rzeczy jest dla najwcześniejszych epok tak oczywista, że nazwy doświadczą się jako części jej nosiciela, jeśli nie jako substytucji jego

²⁴ H.-G. Gadamer, *Mensch und Sprache* [w:] tegoż, *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik*, Tübingen 1976, s. 93-94.

²⁵ U Gadamera logos należy rozumieć jako „język” lub „mowę”.

²⁶ H.-G. Gadamer, *Mensch...*, op. cit., s. 93.

²⁷ Ibid., s. 96.

samego. Znamienne w tym kontekście, że w języku greckim termin określający „słowo”, *onoma*, oznacza zarazem nazwę, a w szczególności nazwę własną i imię. Słowo ma najpierw sens nazwy i imienia. Imię zaś jest tym, czym jest, przez to, że ktoś je nosi i na nie reaguje. Należy ono do swego właściciela. Prawdziwość imienia potwierdza czyjaś reakcja na nie. Należy więc ono jakby (*sic!*) do bytu swego właściciela²⁸.

Jak słusznie wskazuje A. Bronk, Grecy, wśród których panowało niezbite przekonanie o wysokiej pozycji ich języka względem „języków barbarzyńskich”, nie zwracali ówczas uwagi na potencjalne problemy kryjące się w kwestii dotyczącej nazwy, imienia oraz słowa. Uległo to zmianie dopiero pod wpływem „działalności sofistów”: to wtedy bowiem zaczęto zauważać „relatywny charakter związku pomiędzy nazwą a rzeczą”, której tę nazwę się nadaje²⁹.

W swych rozważaniach Gadamer nawiązuje do konkretnych dzieł starożytnych filozofów, przede wszystkim do słynnego Platońskiego dialogu filozoficznego zatytułowanego *Kratylos*, w którym, jak stwierdza autor *Wahrheit und Methode*, znajduje się takie różnicowanie problemów *stricte* językowych, że w gruncie rzeczy późniejsze dywagacje na te tematy prowadzone przez innych greckich filozofów mogą być uznane jedynie za wtórne wobec tej pierwotnej, Platońskiej³⁰. Jak wskazuje Gadamer³¹, rozmowa Sokratesa z Kratylosem ujawnia kwestię istoty słowa: to, czy pozostaje ono li tylko formalnym czegoś odzwierciedleniem (znakiem), czy też być może samo tworzy swoisty obraz. Z przywołanej dyskusji wynika, jak spostrzega Gadamer, że od momentu powstania *Kratylosa* pojęcie obrazu zostaje zastąpione pojęciem znaku, i potem konstatacja ta uobecnia się we wszelkich późniejszych dyskusjach w tym względzie. Słowo, w relacji do rzeczy, nabiera charakteru sekundarnego, myślenia zaś nic już zdaje się nie łączyć z bytem słów, uznając te ostatnie zaledwie za znaki, za pomocą których dochodzi do uwidocznienia się danego przedmiotu, idei czy rzeczy. Słowo rozumie się zatem jako pewien instrument służący do

²⁸ „Die innige Einheit von Wort und Sache ist aller Frühzeit so selbstverständlich, daß der wahre Name wie ein Teil des Trägers dieses Namens, wenn nicht gar in seiner Stellvertretung als selbst erfahren wird. Dafür ist bezeichnend, daß im Griechischen der Ausdruck für Wort, *Onoma*, zugleich ‘Name’ und im besonderen Eigennamen, d.h. Rufnamen, meint. Das Wort wird zunächst vom Namen her verstanden. Der Name aber ist, was er ist, dadurch daß einer so heißt und auf ihn hört. Er gehört seinem Träger. Die Richtigkeit des Namens findet ihre Bestätigung darin, daß einer auf ihn hört. Er scheint also dem Sein selbst angehörig” (WuM, s. 383; przekład za: PM, s. 371).

²⁹ A. Bronk, *Rozumienie...*, op. cit., s. 296-297, cytata zmodyfikowany.

³⁰ WuM, s. 383.

³¹ Ibid., s. 385-391.

przekazywania informacji. Gadamer słusznie podkreśla, że na tym etapie rozwoju filozofii greckiej mamy do czynienia z ideałem swoistej *characteristica universalis*³², co wyraźnie obrazują poglądy właściwe filozofii oświecenia, a także sposoby funkcjonowania tak zwanych języków idealnych, chociażby u Leibniza³³, czy w terminologii naukowo-technicznej, cechującej się niezmienne sztucznością i fragmentarycznością. Czym bowiem jest *termin*?

Termin jest zawsze czymś sztucznym, gdyż albo samo słowo jest sztuczne, albo – częstszy przypadek – już używane słowo zostaje pozbawione pełni i rozległości swego kontekstu znaczeniowego i przypisane jednemu określone mu sensowi pojęciowemu³⁴.

Termin jest wprawdzie słowem, ale niezwykle precyzyjnie określonym, ujętym w sztywne, metodyczne ramy, uszczegółowionym znaczeniowo, odgraniczonym semantycznie od sąsiadujących jednostek leksykalnych. Gadamer podkreśla, że nie jest możliwe „mówienie terminologiczne”, czy też mówienie za pomocą terminów, co skłania do jednoznacznej konkluzji, że podczas gdy terminy mogą wchodzić w obręb szeroko pojętego słowa, samo słowo stanowi jednostkę nadrzędną wobec terminu. Idąc dalej, można skonstatować, że podczas gdy słowo nosi znamiona prymarności, termin będzie już zawsze wskazywał na swoistą sekundarność w rozmaitych aktach komunikacyjnych. Wprawdzie terminami można się posługiwać w tak zwanym języku potocznym, czy też mówionym, to jednak należy mocno zaznaczyć, że spełniają one wtedy konkretną funkcję językową³⁵. Pogląd ten zgadza się w dużym stopniu z tym, co na temat terminów mówi współczesna lingwistyka oraz translatoryka³⁶.

³² Ibid., s. 391.

³³ Leibniza ideał języka Gadamer określa mianem „języka” rozumu (*analysis notionum*). Przypisuje mu dwa cele: rozwój tak zwanych prawdziwych pojęć oraz odwzorowanie całości bytu na wzór rozumu boskiego. Gadamer jednocześnie podkreśla, że w Leibnizjańskim ideale próżno się dopatrywać li tylko systemu znaków, które mają służyć oznaczaniu danych rzeczy. Słowa nie należy zatem rozumieć jedynie jako znaku *per se*, bowiem w sposób, którego nie da się pojąć, łączy się ono z tym, co „odzwierciedlane”. Jak zauważa Gadamer, podobne poglądy na naturę słowa wyznawał Platon, w dzisiejszych czasach zaś ideę słowa jako „odzwierciedlenia” można dostrzec we współczesnych koncepcjach językoznawczych dotyczących zjawiska onomatopei (WuM, s. 393-394; PM, s. 381).

³⁴ „Ein Terminus ist immer etwas Künstliches, sofern entweder das Wort aus der Fülle und Breite seiner Bedeutungsbezüge herausgeschnitten und auf einen bestimmten Begriffssinn festgelegt wird” (WuM, s. 392; przekład za: PM, s. 379).

³⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *Begriffsgeschichte als Philosophie* [w:] tegoż, *Kleine Schriften III*, op. cit., s. 243.

³⁶ W *Słowniku terminologii przedmiotowej* z zakresu języków specjalistycznych można przeczy-

Zasadniczo Gadamerowska krytyka dokonań starożytnych Greków oraz oświeceniowych ideałów dążących do utworzenia języka sztucznego oscyluje wokół silnie artykułowanej niezgody filozofa na ujęcie języka w instrumentalistyczne, przedmiotowe ramy. A podkreślić należy, że Gadamerowska hermeneutyka języka, akcentująca istotę relacji języka do całości bytu, to dokładne przeciwieństwo postawy uznającej język za przedmiot. Gadamer dochodzi do słusznego wniosku, że postrzeganie języka jako komponentu silnie autonomicznego i w żadnym razie niezwiązanego z bytem sprawia, że powoli zapominamy, czym w gruncie rzeczy jest język:

Językowość tak bardzo wiąże się z myśleniem o rzeczach, że czysto abstrakcyjne jest rozważanie systemu prawd jako z góry danego systemu możliwości bytowych, któremu byłyby przyporządkowane znaki stosowane przez sięgający po nie podmiot. Słowo języka nie jest znakiem, po który sięgamy, nie jest też znakiem, który wytwarzamy lub przekazujemy innym, nie jest bytującą rzeczą, którą się opatruje idealnym znaczeniem, by przez to uwidaczniać inny byt. Jest to w obu kierunkach błędne. Idealność znaczenia tkwi raczej w samym słowie. Jest ono zawsze znaczeniem³⁷.

Zdaniem Gadamera³⁸ powyższe rozważania nie oznaczają bynajmniej, że słowo miałoby przyjąć charakter pierwotny wobec bytu. Byt bowiem ma to do siebie, że w jego ramach poszukuje się właściwych słów, które najpełniej dane bytowe doświadczenie wyrażą. Słowo tak silnie łączy się z daną rzeczą, że ani słowo, ani byt nie decydują ostatecznie o tym, jaki przyjmą charakter z osobna, bowiem – jak się zdaje – istnieją tylko we wzajemnej relacji do siebie. W filozofii greckiej jednak, na co wielokrotnie zwraca uwagę Gadamer, nie łączono słowa i rzeczy, o jakiej język traktuje, ani tym bardziej nie łączono na tej zasadzie mowy i myśli. Greccy filozofowie, jak podaje heidelberski filozof, dążyli

tać, że termin to „znak językowy (wyraz lub połączenie wyrazowe) wchodzący w skład słownictwa specjalistycznego i przeciwstawiany wyrazom i połączeniom wyrazowym języka ogólnego” (zob. *Języki specjalistyczne. Słownik terminologii przedmiotowej*, pod red. J. Lukszyna, Warszawa 2005, s. 131).

³⁷ „Die Sprachlichkeit liegt dem Denken der Sachen so völlig ein, daß es eine Abstraktion ist, wenn man das System der Wahrheiten als ein vorgegebenes System von Seinsmöglichkeiten denkt, dem Zeichen zuzuordnen wären, die ein nach diesen Zeichen greifendes Subjekt verwendet. Das sprachliche Wort ist kein Zeichen, zu dem man greift, es ist aber auch kein Zeichen, das man macht oder einem anderen gibt, kein seiendes Ding, das man aufnimmt und mit der Idealität des Bedeuten belädt, um dadurch anderes Seiendes sichtbar zu machen. Das ist nach beiden Seiten falsch. Vielmehr liegt die Idealität der Bedeutung im Worte selbst. Es ist immer schon Bedeutung” (WuM, s. 394; przekład za: PM, s. 381).

³⁸ WuM, s. 393-395.

do całościowego uporania się z *onoma*, skupiając się w głównej mierze na idealności, cesze – jak podkreślali – właściwej językowi. Dlatego też krytykę zasadności i celowości nazw, o jakiej można przeczytać w *Kratylosie*, Gadamer uznaje za pierwszy istotny krok w rozwoju nowożytnej teorii języka definiowanego jako układ znaków noszących znamiona idealności, prowadzącej nieuchronnie do zakrycia języka. Filozof odnosi się jednak w swych rozważaniach do takiego okresu w historii, dzięki któremu w szczególny sposób wydobyto istotę języka – chodzi o typową dla chrześcijaństwa ideę inkarnacji³⁹.

1.1.2. Język a chrześcijańska idea inkarnacji

Gadamer podaje, że to dzięki chrześcijańskiej idei inkarnacji zdołano uchronić istotę języka przed zapomnieniem. Sugeruje też, że idea inkarnacji może posłużyć jako klucz do zrozumienia jego teorii rozumienia⁴⁰. W religii chrześcijańskiej, zwraca uwagę Gadamer, podkreśla się swoistą przemianę Boga w człowieka. Niesie to jednak swoistą cenę – ukrzyżowanie Syna Bożego. Stąd już blisko do wykładni właściwej nauce o Trójcy Świętej⁴¹. Zdaniem Gadamera, idea inkarnacji w myśli chrześcijańskiej ma wiele wspólnego z naturą słowa, bowiem wykładnia Trójcy Świętej bazuje na powiązaniach pomiędzy myślą a mową. Mamy z tym do czynienia, jak podkreśla heidelberski filozof, zarówno w średniowiecznej myśli chrześcijańskiej, jak i w scholastyce i augustinizmie. Tutaj następuje niejako odseparowanie myśli chrześcijańskiej od starożytnej myśli greckiej. Skoro bowiem słowo staje się ciałem, zatem i otaczający nas świat zostaje wypełniony swoistą duchowością. Dzięki tym transformacjom, jak się zdaje, język zostaje poddany głębszej refleksji filozoficznej⁴². W myśli chrześcijańskiej bowiem, w odróżnieniu od poglądów starożytnych Greków, słowo „się dzieje”, wydarza – a zatem, jak twierdzi Tomasz z Akwinu: *verbum proprie dicitur personaliter tantum*⁴³.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ W *Wahrheit und Methode* Gadamer poświęcił dużo miejsca Augustiańskiemu konceptowi „słowa wewnętrznego” (*verbum interius*), posługując się nim do wyjaśnienia związku pomiędzy językiem a rozumieniem. Zob. szerzej na ten temat J. Arthos, *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, Notre Dame 2009. Arthos podjął się próby szczegółowej egzegezy tego konceptu, stwierdzając, że za pomocą tej, bądź co bądź, metafory możliwe staje się dogłębne zrozumienie tego, co w Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej stanowi o języku i o relacji łączącej go z człowiekiem, światem oraz rozumieniem.

⁴¹ Ibid., s. 395-396.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., s. 396.

Istotną wartość w przypadku średniowiecznej myśli chrześcijańskiej i wiary w objawienie ma również artykułowanie (*vox*)⁴⁴. *Verbum dei* znajduje swój pełny wymiar w języku. Jak pisze Gadamer, istnienie języka to niejako cud – stworzenie świata bowiem nastąpiło dzięki Słowu Bożemu. Słowo Boże stawia się niekiedy na równi z przemianą Boga w człowieka. Nie chodzi tu jednak, na co słusznie zwraca uwagę Gadamer, o przemianę czy o uprzedmiotowienie słowa wewnętrznego. Chodzi w tym wszystkim o pewną tajemnicę – tajemnicę jedności Ojca i Syna, Ducha i Słowa⁴⁵. Oddajmy głos Gadamerowi:

Większy cud języka polega nie na tym, że Słowo staje się ciałem i pojawia się w bycie zewnętrznym, lecz na tym, że to, co tak się pojawia i co się uzewnętrznia w zewnętrzności, jest nadal słowem. To, że Słowo jest u Boga, i to od wieków, stanowi zwyczajną wobec subordynacjonizmu naukę Kościoła, która także problem języka umieszcza wewnątrz myślenia⁴⁶.

Do słowa zewnętrznego *per se* krytycznie podchodzi już św. Augustyn, który negując wartość danych i percepcji zmysłowych, stwierdza, że prawdziwe słowo jest od zmysłów zupełnie niezależne. To bowiem słowo wewnętrzne wskazuje i ujawnia obraz Boga. (Istota słowa w scholastyce faktycznie ma wiele wspólnego z ujawnianiem czy też odsłanianiem). Podobnie jest zresztą, na co Gadamer zwraca szczególną uwagę, z misterium Trójcy Świętej, gdzie już nie tyle chodzi o sam moment i fakt narodzin Chrystusa i jego bytności na ziemskim padole, lecz raczej o naturę jego relacji z Bogiem, o to, na ile stanowią jedność⁴⁷. Istnienie Chrystusa zaś można w teologii ująć w zjawisku *verbum intellectus*⁴⁸. Należy zatem skonstatować, że relacja łącząca mowę i myśl koresponduje z tajemnicą i naturą Trójcy Świętej. Słowo wewnętrzne zostaje tu niejako zrównane z myśleniem – integralność owa przywodzi na myśl związek Boga z Synem Bożym⁴⁹.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., s. 396-398.

⁴⁶ „Das größere Wunder der Sprache liegt nicht darin, daß das Wort Fleisch wird und im äußeren Sein heraustritt, sondern daß das, was so heraustritt und sich in der Äußerung äußert, immer schon Wort ist. Daß das Wort bei Gott ist, und zwar von Ewigkeit her, das ist die in der Abwehr des Subordinationismus siegreiche Lehre der Kirche, die auch das Problem der Sprache ganz in das Innere des Denkens einkehren läßt” (WuM, s. 397; przekład za: PM, s. 384).

⁴⁷ WuM, s. 397-398.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ WuM, s. 398. W tym miejscu nastąpił swoisty zwrot w rozważaniach Gadamera. Zadaje on bowiem szereg pytań dotyczących tego, czym w istocie jest słowo wewnętrzne i czy ono w ogóle istnieje, skoro nie podlega „fizycznej artykulacji dźwiękowej”. Czy bowiem nie jest

Na tle tych rozważań pojawia się u Gadamera nawiązanie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, który, jak się zdaje, odrzuca integralność logosu i *verbum*⁵⁰. Byt słowa, które nie poddaje się artykulacji, charakteryzuje się procesualnością oraz tendencją do zmian. Co istotne jednak, słowa wewnętrznego nie należy utożsamiać z elementami konkretnych języków narodowych. To bowiem, co się za pomocą słowa wewnętrznego pragnie wyrazić, nie zależy od „formy”, w jakiej artykułuje się daną myśl. Nie chodzi tu też bynajmniej o fenomen konkretyzacji. Jak stwierdza Gadamer, myślenie już zawsze będzie oznaczać „wewnętrzną mowę”⁵¹. U św. Tomasza słowo to „zwornik” poznania, a zatem jest ono, w pewnym sensie, kształtowaniem swoistej percepcji rzeczywistości. Nie ma to nic wspólnego z procesem zmiany. Jak stwierdza Gadamer:

Tak oto można pojąć, że zrodzenie słowa zostało ujęte jako rzetelne odzwierciedlenie Trójcy. Chodzi o rzeczywiste *generatio*, rzeczywiste poczęcie, choć nie ma tu oczywiście stron: zapładniającej i zapładnianej. Właśnie ten intelektualny charakter zrodzenia słowa ma decydujące znaczenie dla jego funkcji modelu teologicznego. Proces osób Boskich i proces myślenia rzeczywiście mają ze sobą coś wspólnego⁵².

Wykazując powyższe podobieństwo, Gadamer zastanawia się nad różnicami między słowem człowieka a Słowem Bożym, bowiem, jak stwierdza, misterium Trójcy Świętej jest w istocie niepoznawalne. Umysłowi ludzkiemu wszak daleko do doskonałości – tym różni się od Boskości. Gadamer powołuje się tutaj na św. Tomasza⁵³, który wyróżnia trzy różnice występujące między słowem ludzkim a Słowem Bożym. Po pierwsze, słowo ludzkie zawsze odnosi do wielorakich możliwości ekspresji rzeczywistości, stanowi budulec wypo-

tak, że na skutek integralności myślenia i języka człowiek musi myśleć w danym języku, aby w ogóle móc się za jego pomocą komunikować? Zdaniem Gadamera, charakter językowy przybierają nawet te sytuacje, w których dominuje cisza. Filozof proponuje zatem, by odpowiedzi na wyżej przywołane ważne pytanie szukać nie w teologii, lecz w „poglądzie tekstu” i naturze tak zwanego słowa wewnętrznego. Myśl typowa dla scholastyki, jak stwierdza Gadamer, niewiele tu może pomóc, bowiem rozumienie słowa w ujęciu scholastycznym wymusza niejako ponowne zwrócenie się ku logosowi (ibid.).

⁵⁰ WuM, s. 399.

⁵¹ Ibid., s. 398.

⁵² „So läßt es sich verstehen, daß die Erzeugung des Wortes als ein echtes Abbild der Trinität verstanden wurde. Es handelt sich um wirkliche generatio, um wirkliche Geburt, wenngleich es hier natürlich keinen empfangenden Teil neben einem zeugenden gibt. Gerade dieser intellektuale Charakter der Erzeugung des Wortes ist jedoch für seine theologische Moelfunktion entscheidend. Es gibt wirklich etwas Gemeinsames zwischen dem Prozeß der göttlichen Personen und dem Prozeß des Denkens” (WuM, s. 401; przekład PM, s. 387).

⁵³ Zob. WuM, s. 400-404.

wiedzi i podlega zmianom. Słowo zatem zostaje powołane do życia poprzez myślenie (lub w *myśleniu*), lecz gdy już finalnie zaistnieje, proces stwarzania dobiega końca i w takiej sytuacji można mówić, że dana rzecz „uobecnia się”, czy też manifestuje, w określonym słowie. Św. Tomasz porównuje tę sytuację do fenomenu zwierciadła: słowo bowiem w sposób niemalże doskonały „odbija” dany przedmiot. Po drugie, słowo ludzkie, w przeciwieństwie do słowa Bożego, charakteryzuje się niedoskonałością: zdolności ekspresyjne „słowa ludzkiego” mają swoje wyraźne ograniczenia. Podkreślić tu jednak należy, że przyczyną tej sytuacji jest jednakowoż charakterystyczna niedoskonałość ludzkiego ducha, bowiem słowo, przynajmniej w teorii, przełożyć ma na „medium artykulacji” to, co wyrazić pragnie ludzki duch. Należy dodać, że Słowo Boże jest jedno – i w tej jedności, a jednocześnie niespotykanej nigdzie integralności, tkwi jego niepowtarzalność i unikalność. Słów ludzkich z kolei jest wiele, a owa multiplikatywność odzwierciadla tylko z całą mocą, z jak dużymi ograniczeniami poznawczymi mierzyć się musi ludzki umysł. Wyróżnić można też trzecią różnicę istniejącą między słowem ludzkim a Bożym. Otóż Bóg czyni ze słowa swoiste medium, za pomocą którego wyrazić może swoją naturę i substancję, zaś każda myśl, którą człowiek powołuje do istnienia, a wraz z ową myślą każde słowo, odzwierciadla jedynie sytuację, w której w danym momencie artykulacyjnym człowiek się znajduje. Człowiek bowiem jest w stanie jedynie *zerkać na rzeczywistość*, ale z pewnością nie potrafi ogarnąć jej w sposób holistyczny – a zatem tak, jak czyni to Bóg⁵⁴.

Gadamer dostrzega ogromną wartość w teologii *verbum*⁵⁵. Chodzi przede wszystkim o inną optykę interpretacyjną. Powstające słowo rozumie się w tym ujęciu jako wytwór umysłu, a mimo wszystko ma ono wiele z ducha. Słowo wewnętrzne, prowadząc do nierozzerwalności i integralności myślenia i mowy, sprawia, że niknie gdzieś możliwość tworzenia się słowa niejako w sposób automatyczny, bez pogłębionej refleksji nad samym procesem. Zdaniem Gadamera, kształtowaniu się takiego słowa nie towarzyszy „zastanawianie się”, ponieważ wskazuje ono indeksalnie na to, o czym się mówi za jego pomocą, czy też, jak słusznie podkreśla A. Bronk, „tworzenie słów nie dokonuje się w aktach zreflektowanych”⁵⁶. Słowo ściśle się łączy z „poglądem procesu artykulacji”, rzeczą, do której odnosi. Prowadzi to do wniosku, że to słowo umożliwia wykreowanie w ludzkim umyśle określonej „wizji” świata; że to słowo odślania

⁵⁴ WuM, s. 401-402.

⁵⁵ WuM, s. 403-404.

⁵⁶ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 298.

zasłonę poznania i w pewnym stopniu uruchamia proces dochodzenia do konkretnych wniosków na temat rzeczywistości. Istotna jest w tym wszystkim także dynamika relacji pomiędzy jednością a wielością słowa. O cechach tych należy pamiętać zarówno w przypadku słowa ludzkiego, jak i słowa Bożego:

Różnica między jednością słowa Bożego a wielością słów ludzkich nie wyczerpuje sytuacji. Raczej jedność i wielość łączy relacja z zasady dialektyczna. Dialektyka tej relacji przenika całą istotę słowa. Także słowu Bożemu pojęcie wielości nie jest w pełni obce. Słowo Boże jest wprawdzie tylko jednym jedynym Słowem, które przyszło na świat w osobie Zbawiciela, ale skoro pozostaje wydarzeniem – a jest tak, jak widzieliśmy, pomimo odrzucenia subordynacjonizmu – to tym samym istnieje pewien istotowy związek między jednością słowa Bożego i jego przejawem w Kościele. Głoszenie zbawienia, treść chrześcijańskiego orędzia, samo jest pewnym wydarzeniem w sakramencie i nauczaniu, ale wypowiada tylko to, co zaszło w zbawczym czynie Chrystusa. W tym sensie jest to jedno jedyne Słowo ciągle od nowa nauczane. Oczywiście jego charakter orędzia wskazuje już na wielość postaci tego głoszenia. Sens Słowa nie daje się oddzielić od procesu głoszenia go⁵⁷.

Sens słowa zatem, co warto ponownie podkreślić, ma charakter procesualny. Gadamer, celem zilustrowania tej idei, podaje interesujący przykład przekleństw – te bowiem już zawsze występują w określonym kontekście sytuacyjnym. W przekleństwie rozumiemy nie wyabstrahowany sens danej wypowiedzi, lecz samo przeklinanie, czy inaczej, sam proces wypowiadania przekleństwa. Można uznać, że aby prawdziwie *zrozumieć* przekleństwo, człowiek musi być „zanurzony” w daną sytuację i to przede wszystkim ją *rozumieć*. Podobnie funkcjonuje słowo ludzkie, mające charakter wydarzenia, konceptualizowane za pomocą *mowy*⁵⁸. Jak jednak stwierdza Gadamer, dotychczasowe rozważania bynajmniej nie wyczerpują podjętego problemu natury języka. Ko-

⁵⁷ „Vielmehr haben Einheit und Vielheit ein von Grund auf dialektisches Verhältnis. Die Dialektik dieses Verhältnisses beherrscht das ganze Wesen des Wortes. Auch vom göttlichen Wort ist der Begriff der Vielheit nicht ganz fernzuhalten. Das göttliche Wort ist zwar wirklich nur ein einziges Wort, das in der Gestalt des Erlösers in die Welt gekommen ist, aber sofern es doch Geschehen bleibt – und das ist trotz aller Ablehnung der Subordination, wie wir sahen, der Fall –, so besteht damit eine wesenhafte Beziehung zwischen der Einheit des göttlichen Wortes und seiner Erscheinung in der Kirche. Die Verkündigung des Heils, der Inhalt der christlichen Botschaft, ist selbst ein eigenes Geschehen in Sakrament und Predigt und bringt doch nur das zur Aussage, was in der Erlösungstat Christi geschehen ist. Insofern ist es ein einziges Wort, von dem doch immer wieder in der Predigt gekündet wird. Offenbar liegt in seinem Charakter als Botschaft bereits der Verweis auf die Vielfalt seiner Verkündigung. Der Sinn des Wortes ist vom Geschehen der Verkündigung nicht ablösbar” (WuM, s. 403-404; przekład za: PM, s. 389).

⁵⁸ WuM, s. 404.

nieczne jest bowiem przyjrzenie się konceptualizacji, czyli temu aspektowi, który sprawia, że język *nabiera* znaczenia.

1.1.3. Język a proces konceptualizacji – Gadamerowskie rozważania nad dokonaniem Mikołaja z Kuzy

Jak stwierdza Gadamer w części poświęconej procesowi konceptualizacji: „Pośród wpływów greckiej idei logiki na chrześcijańską teologię kiełkuje coś nowego: centrum języka, w którym dopiero pośrednictwo procesu inkarnacji osiąga swoją pełną prawdę”⁵⁹. To zatem owa chrześcijańska teologia położyła podwaliny pod swoistą antropologię, która spaja ducha ludzkiego z Bożą nieskończonością. To w owym połączeniu odnaleźć można najpełniejszy wymiar doświadczenia hermeneutycznego⁶⁰.

Podkreślając uwarunkowania konceptualizacyjne, którym niezmiennie podlega język, Gadamer akcentuje, że znaczenie słów inherentnie wiąże się ze szczególnym otoczeniem i kontekstem sytuacyjnym, czy też ukonkretyzowaniem, aktu komunikacyjnego. Dzięki temu można mówić o wielowymiarowości semantycznej jednostek leksykalnych. Wypada zatem uznać, że to kontekst decyduje o wymiarze znaczeniowym danej wypowiedzi. Powstaje słowo w nowej postaci, najlepiej oddające specyfikę okoliczności danej sytuacji. Dzięki stale zachodzącemu procesowi konceptualizacji język „żyje”, przechodząc kolejne stadia rozwoju⁶¹.

Autor *Wahrheit und Methode*, odnosząc się do swoistego *novum* w teologicznych ustaleniach poczynionych w okresie średniowiecza⁶², podkreśla procesualność słowa: aspekt stosunkowo nowatorski względem platońskiej dialektyki. U Platona, jak podkreśla Gadamer, logos znajduje swe miejsce w obrębie wspomnianej dialektyki, przy swoistej nieobecności wykładni. Problem języka, według Gadamera, mógł zaistnieć dopiero, gdy do relacji łączącej filozofię Arystotelesa i myśl chrześcijańską dodano nowy, wcześniej niewystępujący, element, a mianowicie wspólnotę momentu tworzenia (*Schöpferischen*). I w tym też mieści się istota stanowiska, jakie zajął Mikołaj z Kuzy⁶³.

⁵⁹ „In der Mitte der Durchdringung der christlichen Theologie durch den griechischen Gedanken der Logik keimt vielmehr etwas Neues auf: Die Mitte der Sprache, in der sich das Mittelertum des Inkarnationsgeschehens erst zu seiner vollen Wahrheit bringt” (WuM, s. 405; przekład za: PM, s. 390).

⁶⁰ WuM, s. 405.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., s. 411.

⁶³ Zob. szerzej na ten temat WuM, s. 411.

Jak stwierdza Gadamer⁶⁴, wypowiedzianie poszczególnych słów w celu odnoszenia się do określonych rzeczy można uznać za naturalną konceptualizację prymarną, różną jednak od konceptualizacji o charakterze naukowym. Konceptualizacja odpowiada aktualnym potrzebom człowieka i charakterystyce danego aktu komunikacyjnego. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że to okoliczności miejsca i czasu decydują w znacznej mierze o tym, jakich słów człowiek używa w konkretnej sytuacji. W tym sensie o ogólnym znaczeniu słowa decydują nierzadko tak zwane cechy addytywne⁶⁵. Gadamer zastanawia się, dlaczego tę kwestię zignorowano w czasach tak zwanego łacińskiego średniowiecza. Filozof wyjaśnia tę kwestię, wskazując po pierwsze na dominującą wówczas łacinę, którą posługiwali się uczeni, oraz po drugie na wpływ greckiej nauki o logosie. Zmianę w percepcji języka naturalnego, stosowanego w codziennej komunikacji, dostrzeżono w gruncie rzeczy dopiero w epoce renesansu, gdy przestała dominować łacina, a prymat nadano językom narodowym⁶⁶. Wystąpienie omawianego tu problemu języka w renesansie Gadamer tłumaczy także tym, że na swoistym piedestale stawiano jeszcze wtedy dziedzictwo grecko-chrześcijańskie, co uwidoczniło się właśnie w poglądach Mikołaja z Kuzy⁶⁷.

Jak powiada Gadamer, można u Kuzańczyka dostrzec istotę różnorodności i potencjał kreacyjny języków narodowych, a jednocześnie uniknąć instrumentalistycznego sposobu postrzegania języka⁶⁸. Wyrażenia właściwe poszczególnym językom odpowiadają w jakimś stopniu określonej sytuacji komunikacyjnej, przy czym każdy wyraz jest trafny, lecz jednocześnie nie zawsze musi być dokładny. Można dodać, że każdy wyraz jest trafny o tyle, o ile „trafnie” określa daną sytuację, w której ów wyraz się pojawia, jednak nie zawsze da się za jego pomocą oddać daną rzecz. Wszystko sprowadza się nie tylko do wieloperspektywiczności semantycznej samego wyrazu, lecz także do różnorodności konceptualizacyjnej czy też, innymi słowy, rozmaitej percepcji świata ujawnianego językowo⁶⁹ lub różnych sposobów widzenia tego samego uniwersum.

Jak celnie stwierdza A. Bronk⁷⁰, „zgodność wszystkich języków” Kuzańczyk dostrzegł w tak zwanym *verbum naturale*. Konieczne jest zatem uzmysłowienie sobie, że język ludzki cechuje daleko posunięta niedoskonałość i skoń-

⁶⁴ WuM, s. 412.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid., s. 412-413.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid., s. 413.

⁶⁹ Ibid., s. 412-414.

⁷⁰ A. Bronk, *Rozumienie...*, op. cit., s. 299-300.

czoność. Jak dalej stwierdza A. Bronk, Gadamer widzi w poglądach Kuzańczyka ogromną inspirację, bowiem w filozofii tej można odnaleźć akceptację dla wielu sposobów patrzenia na świat. To dlatego język nie może być nigdy określony mianem tworu doskonałego. Poznanie ludzkie jest oczywiście nierozdzielnie związane z językiem, jednakże sam język w sposób niebudzący wątpliwości splata się z rzeczywistością, którą postrzega się inaczej w zależności od perspektywy historyczno-społeczno-kulturowej. Myśl ta stanie się istotną inspiracją w systemie filozoficznym Gadamera⁷¹.

Warto podkreślić, że w tekście zatytułowanym *Mensch und Sprache* Gadamer wyraźnie stwierdza, że dopiero reprezentanci Oświecenia zajęli się na poważnie kwestią języka – wtedy to bowiem przestano odwoływać się do Pisma Świętego, a odpowiedzi na pytanie o naturę języka zaczęto szukać w samym człowieku. Moment ten ma ogromną wagę historyczną, jeśli chodzi o sposób postrzegania języka. W tym miejscu dochodzimy do Gadamerowskich rozważań nad filozofią Wilhelma von Humboldta, który dostrzegł, że antropocentryczność języka to w istocie językowość antropocentryzmu⁷².

1.2. Język a ontologia hermeneutyczna

1.2.1. Odniesienia Gadamera do ustaleń Wilhelma von Humboldta

Według Gadamera, Humboldt powinien być uznawany za twórcę nowoczesnej filozofii języka. Heideiderski filozof zalicza Humboldta do tych filozofów, którzy akcentowali szczególną rolę języka w jego wymiarze antropocentrycznym⁷³, jednak od razu podkreśla⁷⁴, że aby właściwie ocenić dokonania Humboldta, należy uważać na swoje przejawskrawienia, czy też przerysowania, które są charakterystyczne dla prowadzonych przez niego analiz kontrastywnych.

Humboldt akcentował ścisły związek łączący indywidualność oraz naturę ogólną: „Wraz z poczuciem indywidualności jest mu zawsze dane przecucie całości, i w ten sposób badanie indywidualności zjawisk językowych okazuje

⁷¹ Ibid., s. 300.

⁷² H.-G. Gadamer, *Mensch und Sprache*, op. cit., s. 95-96.

⁷³ Ibid., s. 94.

⁷⁴ WUM, s. 415.

się drogą do wejrzenia w całość konstytucji języka ludzkiego”⁷⁵. Według Gadamera, Humboldt w swych rozważaniach uznaje, że języki to rezultat swoistej siły duchowej, jaką operuje człowiek. Tam bowiem, gdzie jest język, tam też istnieje przyrodzona człowiekowi moc realizująca się w języku. W tym też być może należy upatrywać jedności języka i posługującej się nim jednostki ludzkiej. Ten propagator idei postrzegania języka jako szczególnego obrazu świata nie tylko u poszczególnych jednostek, ale także u społeczności lokalnych i narodów, zwraca się ku wspomnianej już mocy duchowej, umożliwiającej różnicowanie języków. Moc, czy też siłę, duchową Humboldt traktuje jako inherentną cechę języka (stąd różnice w percepcji świata u reprezentantów różnych społeczności). Według Gadamera, Humboldt skłania się tym samym ku zasadzie wyznawanej przez reprezentantów oświecenia, to bowiem w tym okresie wszelkie przejawy indywidualizmu interpretowano w kategoriach prawdy i doskonałości. Gadamer uznaje też, że różnorodność językowa doskonale wpasowuje się w problematykę monad u Leibniza⁷⁶.

Gadamer dostrzega w dokonaniach Humboldta ogromną wartość⁷⁷. Mimo że potęga języka jest ogromna i niezmierzona, człowiek również zyskuje w tej relacji poczesne miejsce. Można zatem skonkludować, że i człowiek *kreuje* język, i język *kreuje* człowieka. Gadamer podkreśla, że w Humboldtowskiej wizji języka swoboda posługiwania się środkami językowymi jest znacznie ograniczona – każdy język ma w swej formie z góry narzuconą i niejako ustaloną strukturę tego, co już zostało wypowiedziane, w przeszłości. Jak się zdaje, pogląd ten będzie miał ogromny wpływ na Gadamerowskie pojmowanie tradycji. Człowiek bowiem nie może się uwolnić w żaden sposób od tego ujęcia języka, jakie przekazuje się mu w procesie kształcenia i wychowywania. Jakikolwiek zmiany w użyciu języka dokonywane są na bazie tych form, które człowiek zastał, przychodząc na świat. Język nie może uciec od przeszłości⁷⁸. Jak stwierdza Gadamer: „W języku ujętym jako forma Humboldt potrafi jeszcze umieścić hi-

⁷⁵ „Mit dem Gefühle der Individualität ist ihm immer das Ahnen einer Totalität gegeben, und so ist die Vertiefung in die Individualität der sprachlichen Erscheinungen selber ein Weg zur Einsicht in das Ganze der menschlichen Sprachverfassung gemeint” (WuM, s. 415-416; przekład za: PM, s. 399).

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Jednocześnie należy podkreślić, że mimo ogromnych zasług dostrzeganych w filozofii Humboldta Gadamer stwierdza, że nawet w tym przypadku myśl Arystotelesa nie znajduje sobie równych. Wprawdzie prowadzone przez Humboldta badania pozwoliły spojrzeć na fenomen języka z zupełnie innej perspektywy i podkreśliły, jak ważny jest w nich człowiek, istotnym ograniczeniem w Humboldtowskiej filozofii było jednak sprowadzenie języka do określonej zdolności poznawczej przyrodzonej człowiekowi (H.-G. Gadamer, *Mensch...*, op. cit., s. 94-95).

⁷⁸ WuM, s. 417.

storyczne życie duchowe. Oparcie zjawiska języka na pojęciu mocy językowej swoiście sankcjonuje pojęcie wewnętrznej formy i uwzględnia historyczny proces życia języka⁷⁹. Ma to istotne implikacje dla Gadamerowskiej koncepcji języka, w której ważne miejsce zajmuje aspekt historyczności i dziejowości.

Gadamer odnosi się do Humboldtowskiego pojęcia języka także w świetle własnych rozważań na temat doświadczenia hermeneutycznego. Stwierdza bowiem, że poglądy Humboldta na język są jedynie abstrakcją, na którą w ontologii hermeneutycznej należy spojrzeć z zupełnie innej perspektywy: „W doświadczeniu hermeneutycznym forma językowa i treść przekazu nie dają się oddzielić”⁸⁰. A zatem, według Gadamera, nawet jeśli każdy język z osobna potraktować jako odzwierciedlenie pewnego swoistego światopoglądu czy też obrazu świata, to nie należy zamykać się w tej metodyce na określone, pojedyncze, historycznie i geograficznie uwarunkowane języki, ale raczej otworzyć się na treść wypowiedzaną w każdym z nich. Przyjęcie jedności języka i tego, co się za jego pomocą wyraża, sprawia, że omawiany tu problem zostaje ukazany w zupełnie innym świetle. Gadamer, negując prymat formy, przywołuje przykład podawany przez Humboldta dotyczący nauki języka obcego. Stwierdza, że to, co cytowany badacz uznaje za pewne ograniczenie, jest w istocie jedną z dróg realizacji doświadczenia hermeneutycznego:

Nie nauka języka obcego jako taka, lecz jego używanie, czy to w żywym kontakcie z innym człowiekiem, czy też w trakcie studiowania obcej literatury, zapewnia nowe stanowisko „w obrębie dotychczasowego światooobrazu”. Nawet najgłębsze wejście w obcego ducha nie pozwala zapomnieć nie tylko własnego obrazu świata, ale nawet własnego obrazu języka. Spotykany przez nas inny świat nie jest tylko obcy, lecz jest innym światem związanym z naszym całą obfitością relacji. Ma on nie tylko własną prawdę *w sobie*, lecz także własną prawdę *dla nas*⁸¹.

⁷⁹ „Die Begründung des Phänomens der Sprache auf den Begriff der sprachlichen Kraft gibt dem Begriff der inneren Form eine eigene Legitimation, die der geschichtlichen Bewegtheit des Sprachlebens gerecht wird” (WuM s. 417; przekład za: PM, s. 401).

⁸⁰ „Sprachliche Form und überlieferter Inhalt lassen sich in der hermeneutischen Erfahrung nicht trennen” (WuM, s. 417; przekład za: PM, s. 401).

⁸¹ „Nicht die Erlernung einer fremden Sprache als solche, sondern ihr Gebrauch, sei es im lebendigen Umgang mit dem fremden Menschen, sei es im Studium der fremden Literatur, ist es, was einen neuen Standpunkt »in der bisherigen Weltansicht« vermittelt. Auch wenn man sich noch so sehr in eine fremde Geistesart versetzt, vergißt man nicht darüber seine eigene Welt-, ja seine eigene Sprachansicht. Vielmehr ist die andere Welt, die uns da entgegentritt, nicht nur eine fremde, sondern eine beziehungsweise andere. Sie hat nicht nur ihre eigene Wahrheit *in sich*, sondern auch eine eigene Wahrheit *für uns*” (WuM, s. 418; przekład za: PM, s. 401).

Parafrazując powyższe słowa, stwierdzić wypada, że nie nauka poszczególnych słów czy konstrukcji gramatycznych czyni człowieka użytkownikiem języka obcego, lecz raczej sposób, w jaki owe słowa i struktury zdaniowe są wykorzystywane i jak, poprzez nie, poznawany jest inny obraz świata, przy uwzględnieniu miejsca człowieka w systemie kulturowym danego obszaru językowego.

W toku swych rozważań Gadamer wypowiada się na temat stosunku człowieka do literatury napisanej w języku obcym⁸². Świat doświadczany przez pryzmat takiego literackiego przekazu nie może prowadzić li tylko do zdobywania nowej wiedzy. Czytelnik, w przeciwieństwie do filologa, wchodząc w literacki świat ujawniający się w medium języka obcego, nie skupia się przecież tylko na języku *per se*. Aby zrozumieć treść, czytelnik „wnika” w świat przedstawiony⁸³. Podobnie nie można zrozumieć przekazu, gdy osoba wgłębiająca się w daną treść nie jest obeznana z poruszonym w niej tematem, gdy czyta o czymś po raz pierwszy⁸⁴. W tym sensie też, jak podkreśla Gadamer, nauka języka obcego sprzyja poszerzeniu horyzontów poznawczych, zdobyciu dodatkowej wiedzy, doksztalceniu się w danym obszarze, wreszcie otworzeniu się na inne sposoby widzenia w gruncie rzeczy tego samego świata. Kwestie te, jak zostanie wykazane dalej, będą miały istotne implikacje dla Gadamerowskiej wizji przekładu.

Czym zatem, według Gadamera, jest doświadczenie hermeneutyczne? Otóż, jak się zdaje, będzie to sytuacja otwarcia się na wyrażoną w języku treść. Co istotne jednak, rozumienie niezmiennie sprowadza się do ukonkretyzowania, usytuowania rozumianej treści na tle własnych spostrzeżeń interpretacyjnych, w tym także własnego obrazu języka⁸⁵. Rozumienie – co zostanie dokładniej omówione w kolejnej części niniejszej monografii – to, innymi słowy, przyswajanie tego, czego dany tekst dotyczy. A zatem to nie język podlega rozumieniu; stanowi on jedynie medium, w którym do rozumienia dochodzi. Język bowiem już zawsze skrywa za sobą określony wymiar treściowy, i to dopiero ów wymiar treściowy podlega procesowi rozumienia.

Gadamer dostrzega ogromną wartość Humboldtowskiej idei językowego obrazu świata w zakresie rozwoju problematyki hermeneutycznej⁸⁶. Istota języka u Humboldta sprowadza się bowiem do językowej *energei*, językowego pro-

⁸² WuM, s. 418.

⁸³ Konstatacja ta przywodzi na myśl prowadzone w ostatnich latach badania literaturoznawcze w duchu kognitywnym.

⁸⁴ WuM, s. 418.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Ibid., s. 419.

cesu życiowego. Refleksje Humboldta można również zaliczyć do antropologizacji języka – ten bowiem, według przywołanego autora, jest od samych swych początków ludzki. Co jednak oznacza stwierdzenie Humboldta, że języki stanowią swoiste obrazy świata? Przyjrzyjmy się interpretacji Gadamera: język zajmuje pozycję prymarną, autonomiczną wobec wspólnoty językowej, do której jednocześnie sam przynależy. Członkowie owej wspólnoty zaś zostają ugruntowani w danej relacji do świata, przyjmują w związku z tym konkretne zachowania i przekonania dotyczące otaczającej ich rzeczywistości. Owo wrastanie we wspólnotę językową, czy też językowe zakorzenianie się, oznacza zatem jednocześnie przyswajanie pewnych wzorców percepcji świata. Ludzki charakter języka, w swej pierwotnej postaci, oznacza ni mniej, ni więcej, tylko to, że ludzkie funkcjonowanie jest warunkowane językowo⁸⁷. Język umożliwia człowiekowi bytowanie w świecie, z drugiej strony jednak istnienie świata implikuje jednocześnie istnienie języka – relacja ta zatem jest wzajemna i równorzędna. Mimo że język, jako byt, jest samodzielny, istnieje on o tyle, o ile umożliwia za swym pośrednictwem wejście w dany obraz świata i zrozumienie go. Świat zaś istnieje o tyle, o ile zostaje opisany i wyrażony w języku.

Poglądy Humboldta stanowią u Gadamera, jak celnie zauważa A. Bronk, punkt wyjścia do „rozwinienia tezy mówiącej o tym, że świat dany jest jednostkom jedynie w języku”⁸⁸. W tym miejscu wypada przejść do sposobu, w jaki Gadamer rozumie relację pomiędzy językiem a światem.

1.2.2. Język a świat i otoczenie jednostki

Gadamer, rozpoczynając rozważania nad relacją łączącą język i świat, wypowiada charakterystyczne słowa: „Welt haben”⁸⁹. Co one oznaczają? Język to miejsce, w którym „prezentuje się świat; to miejsce, w którym człowiek może napotkać dany byt; to także miejsce, w którym można odnieść się do świata”⁹⁰. Aby jednak stało się to możliwe, Gadamer stwierdza, że należy przede wszystkim zdystansować się do tego, co w owym świecie następuje – warunkuje to bowiem wówczas zarówno posiadanie świata, jak i języka⁹¹.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Por. A. Bronk, *Rozumienie...*, op. cit., s. 300, cytat zmodyfikowany.

⁸⁹ WuM, s. 419.

⁹⁰ Por. K. Gurczyńska-Sady, W. Sady, *Wielcy filozofowie współczesności*, Kęty 2012, s. 80, cytat zmodyfikowany.

⁹¹ WuM, s. 419.

Gadamer rozróżnia dwa pojęcia: *Welt* (świat) i *Umwelt* (otoczenie czy też środowisko)⁹². Tej dystynkcji poświęca niemiecki filozof sporo uwagi, warto zatem przywołać główne jej punkty. Otoczenie sprowadza Gadamer do tak zwanego *milieu*, podkreślając jednocześnie, że pierwotnie stosowano to pojęcie tylko w odniesieniu do środowiska, w jakim żył człowiek i z którym był bardzo mocno związany. Filozof akcentuje także wymiar socjologiczny tego pojęcia, wyjaśniając, że w szerszym sensie *otoczenie* może równie dobrze odnosić się do każdej istoty żywej. W takim przypadku otoczenie definiowane by było jako zbiór uwarunkowań, którym podlega dany byt. To o tyle istotne stwierdzenie, że unaocznia się tutaj wyraźna różnica pomiędzy ludźmi a pozostałymi stworzeniami żywymi. Człowiek bowiem, w przeciwieństwie do pozostałych istot, niejako „posiada świat”, w jakimś stopniu nad nim panuje, ma do niego odniesienie i go kontroluje. Owe pozostałe istoty zaś są, w pewnym sensie, w tym świecie umieszczone i w związku z tym nie łączy ich z tym światem tak ścisła współzależność, jak w przypadku ludzi. Dochodzi tu, co słusznie podkreśla A. Bronk, do swoistego „utożsamienia języka ze światem”⁹³, a zatem gdzie język, tam i świat, i odwrotnie, gdzie świat, tam i język. Człowiek posiada moc kreującą własne otoczenie, zwierzęta natomiast funkcjonują w świecie mimowolnie, nie mając na niego żadnego wpływu⁹⁴.

Gadamer wyróżnia w tym względzie jeszcze jedną różnicę między ludźmi a zwierzętami. Człowiek, w przeciwieństwie do innych istot żywych, jest wolny, gdy odnosi się do swego otoczenia – wolny, gdy posługuje się językiem i gdy do tego języka się odnosi. Co jednak oznacza owa wolność? Znaczy ona tyle, jak stwierdza Gadamer, że człowiek nie tylko uwalnia się od presji nakładanej na niego przez świat, ale także od nazw określonych przedmiotów czy obiektów, nadanych wszak przez ludzi⁹⁵. Człowiek, innymi słowy, ma swobodę w kreowaniu własnego, ukonstytuowanego językowo, świata. W przeciwieństwie do zwierząt nie jest w owym świecie „bezwolnie”, czy też mimowolnie, umieszczony, lecz może dokonywać ewaluacji, przeprowadzać działania ocenne, nazywać „po swojemu” to, co widzi i czego doświadcza – może ów świat

⁹² Ibid., s. 419-420.

⁹³ A. Bronk, *Rozumienie...*, op. cit., s. 334.

⁹⁴ Na ten temat ciekawie wypowiada się również J. McDowell w książce *Mind and World*. Autor jest zdania, że zwierzęta, nie posiadając zdolności do konceptualizowania otoczenia, w jakim żyją, nie mogą tym samym w żaden sposób orientować się w świecie (mimo że są w stanie reagować na to, co się wokół nich dzieje). W związku z powyższym zwierzęta, w przeciwieństwie do ludzi, bytują w otoczeniu (środowisku), a nie w świecie *per se* (zob. szerzej na ten temat J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge 1994, s. 116-117).

⁹⁵ WuM, s. 419-420.

rozumieć i interpretować. W tym sensie dochodzi do fuzji dwóch wyrażen: *mieć język* oraz *mieć świat*⁹⁶. Świat bowiem istnieje tylko o tyle, o ile jest zapośredniczony przez język, a zatem o ile język pełni rolę swoistego mediatora. O istnieniu języka można więc mówić tylko wtedy, gdy stanowi on swoiste medium, w którym ów świat może się ukazać, a co za tym idzie, w którym świat można w ogóle rozumieć⁹⁷. Język, będąc szczególnym negocjatorem w relacji między człowiekiem a światem, wskazuje jednocześnie, że istnieje tylko to, co da się wyrazić językowo.

Według autora *Wahrheit und Methode*, to naturalne, że na świecie istnieje tak wiele różnych języków. Z uwagi na to, że dana jednostka uwalnia się i od świata, i od języka, oznacza to, że może ona swobodnie posługiwać się tym drugim; jeśli bowiem człowiek ma swobodę w sprawczym, interpretacyjnym konstruowaniu świata, tak też swobodę taką zyskuje w relacji do stosowanych środków językowych: „Wraz z wolnością człowieka od otoczenia dana jest jego swobodna kompetencja językowa w ogóle, a przez to podstawa historycznej różnorodności, z jaką ludzka mowa odnosi się do jednego świata”⁹⁸. Jednostka może zawsze uwolnić się od swego otoczenia, a co za tym idzie – wyrażać swą kompetencję językową w rozmaity sposób. Jak w świetle tych rozważań rozumieć Gadamerowskie wyrażenie: *Erhebung über die Umwelt*?⁹⁹ Otóż oznacza to innymi słowy *Erhebung zur Welt*, a zatem wyjście *ku* światu, otwarcie się na niego. U człowieka sprowadza się ta sytuacja do otwarcia się na nowe możliwości, na nowy punkt widzenia, zrozumienie zarówno siebie, jak i innych. To także, jak stwierdza Gadamer, przyjęcie wobec danego otoczenia innego stanowiska, spojrzenie na nie z innej perspektywy, a także zachowanie do niego swobodnego dystansu. Wyjście poza otoczenie ma niezmiennie, co warto podkreślić, charakter językowy: „Język bowiem to w swej realizacji wolna i zmienna możliwość człowieka”¹⁰⁰. W stwierdzeniu tym znowu ukazuje się pozorna autonomiczność bytu, jakim jest język, w stosunku do świata, który jest na jego podstawie ukonstytuowany.

W tym miejscu Gadamer dotyka istotnej kwestii, a mianowicie zmienności i niestabilności języka. Rozumieć to należy tak oto, że język wykazuje cechę

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid., s. 324.

⁹⁸ „Mit der Umweltfreiheit des Menschen ist seine freie Sprachfähigkeit überhaupt gegeben und damit der Grund für die geschichtliche Mannigfaltigkeit, mit der sich das menschliche Sprechen zu der einen Welt verhält” (WuM, s. 420; przekład za: PM, s. 403).

⁹⁹ WuM, s. 421.

¹⁰⁰ „Denn Sprache ist eine in ihrem Gebrauch freie und variable Möglichkeit des Menschen” (WuM, s. 421; przekład za: PM, s. 404).

zmienności niejako sam w sobie, a zatem bynajmniej nie chodzi tutaj tylko o różnorodność języków, lecz także o naturę języka, czyli o to, że tę samą rzecz można wyrazić w danym języku na różne sposoby. Ma to także istotne znaczenie dla kwestii przekładu, o czym będzie mowa w dalszej części niniejszego rozdziału. Jest tak nawet w sytuacjach wyjątkowych, jak je określa Gadamer, chociażby w przypadku osób głuchoniemych, u których język zastępuje mowę wytwarzaną za pomocą określonych dźwięków¹⁰¹.

Według Gadamera, w procesie językowym nie należy zapominać o tym, że swoistą niestabilnością charakteryzują się jednakowo stany rzeczy, pojedyncze słowa bowiem obrazują nierzadko zmiany w priorytetach i wartościach, którymi kieruje się człowiek. Niemiecki filozof, przywołując esej M. Schelera¹⁰², podaje na uzasadnienie swego stwierdzenia przykład dotyczący wyrazu „cnota” (*Tugend*), który współcześnie ma wyraźne zabarwienie ironiczne. Słowa to zatem nierzadko symbole zmian zachodzących w mentalności społeczeństwa; to egzemplifikacje kształtujących się językowych obrazów świata. Podobnie rzecz się ma z poezją – tutaj także nierzadko mamy do czynienia z próbą weryfikacji tego, co istotnie dzieje się w otaczającej człowieka rzeczywistości. Jak stwierdza Gadamer, jest to możliwe, ponieważ język należy pojmować jako czynnik kształtujący w ogromnym stopniu relację człowieka do świata¹⁰³. Ani świat, ani język nie stanowią przedmiotu swej „aktywności”; stanowią one bowiem czynniki, które mogą współistnieć tylko razem ze sobą. Wypada w związku z tym uznać, że użycie języka zarówno kształtuje, jak i prezentuje nasze odniesienie do świata, ale jednocześnie otoczenie, w jakim się znajdujemy w danej sytuacji, ma przemożny wpływ na to, jak ów świat jest przez nas artykułowany. Wszystko w świecie jest bowiem „zanurzone” w języku.

W tym sensie język można także utożsamić ze swoistą grą jako jednym z głównych elementów czy motywów eksplikacji ontologicznej. Gry nie ma w świadomości osoby grającej; gra bowiem wciąga gracza. Ma ona w tym sensie przemożną kontrolę nad osobą w owej grze uczestniczącej¹⁰⁴. Podobnie jest z językiem (należy podkreślić w tym miejscu odwołania Gadamera do Wittgensteinowskich gier językowych). Można stwierdzić, że język też jest grą o charakterze medialnym, wciągającą grających w zakres swego działania. Rozmawiające ze sobą osoby „grają danym językiem”, który niejako może dzięki tej

¹⁰¹ WuM, s. 421.

¹⁰² WuM, s. 425.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid., s. 104.

grze zaistnieć¹⁰⁵. Rozmowa, jak każda gra, charakteryzuje się swoistą lekkością, przypadkowością, swobodą, potencjałem twórczym – pojawiają się nowe słowa, stare mogą zanikać, uwidacznia się także różnorodność sensów i znaczeń¹⁰⁶. Gry, podobnie jak języka, nie da się, zgodnie z filozofią Gadamera, pojąć w kategoriach konkretnego, celowego działania, dominuje ona bowiem nad grającymi:

Można na tej podstawie podać ogólny rys charakteryzujący, jak się istota gry odzwierciedla w zachowaniu grającego: wszelkie granie polega na byciu grany. Urok gry, fascynacja, jaką ona wywołuje, polega właśnie na tym, że gra staje się panem grających. Nawet w przypadku gier, w których chodzi o wypełnienie postawionych przez siebie zadań, źródłem uroku gry jest ryzyko, czy dana rzecz „przejdzie”, „uda się”, czy się „znowu uda”. Ten, kto tak próbuje, jest w istocie wypróbowywanym. Właściwym podmiotem gry (ukazują to właśnie te doświadczenia, w których gra tylko jedna osoba) nie jest gracz, lecz sama gra. To właśnie gra urzeka gracza, wplątuje go w grę, utrzymuje w grze¹⁰⁷.

Gadamer proponuje, aby pojęcie gry zastosować jako *lejtmotyw* sytuacji rozmowy. Zwraca przy tym uwagę, że gra stanowi swoiste *poruszenie*, które zasadniczo stanowi tu element nadrzędny: „ja” osoby grającej w pewnym sensie zatracą się w owym poruszeniu. To gra ma swoisty prymat nad jej uczestnikami, wciągając ich we własny rytm. Podobnie dzieje się w sytuacji rozmowy. Gadamer zresztą uznaje, że gra i rozmowa są pod wieloma względami do siebie podobne:

Ludzi, którzy tego nie potrafią, nazywamy ludźmi niezdolnymi do gry. Otóż sądzę, że gra i rozmowa, która jest rzeczywistością języka, są sobie strukturalnie pokrewne. To nie wola jednostki, przychylna lub powściągliwa, decyduje o tym, że za-

¹⁰⁵ Warto podkreślić, że Gadamer uznaje rozmowę za wzorcowy model *urzeczywistniania się języka*. Język istnieje o tyle, o ile służy realizowaniu porozumienia, a zatem tylko w rozmowie. To rozmowa bowiem umożliwia językowi odstonięcie swego bytu.

¹⁰⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Zur Problematik des Selbstverständnisses* [w:] tegoż, *Kleine Schriften I*, op. cit., s. 70-81.

¹⁰⁷ „Es läßt sich von da aus ein allgemeiner Zug angeben, wie sich das Wesen des Spieles im spielenden Verhalten reflektiert: *alles Spielen ist ein Gespielt-werden*. Der Reiz des Spieles, die Faszination, die es ausübt, besteht eben darin, daß das Spiel über den Spielenden Herr wird. Auch wenn es sich um Spiele handelt, in denen man selbstgestellte Aufgaben zu erfüllen sucht, ist es das Risiko, ob es ‚geht‘, ob es ‚gelingt‘ und ob es ‚wider gelingt‘, was den Reiz des Spieles ausübt. Wer so versucht, ist in Wahrheit der Versuchte. Das eigentliche Subjekt des Spieles (das machen gerade solche Erfahrungen evident, in denen es nur einen einzelnen Spielenden gibt) ist nicht der Spieler, sondern das Spiel selbst. Das Spiel ist es, was den Spieler im Banne hält, was ihn ins Spiel verstrickt, im Spiele hält” (WuM, s. 101-102; przekład za: PM, s. 125).

czynamy naprawdę rozmawiać i że rozmowa unosi nas jakby dalej – decyduje o tym prawo rzeczy, o którą w rozmowie chodzi – rzeczy, wywołującej każde Tak i Nie i w końcu godzącej je ze sobą. Dlatego mówimy czasem po udanej rozmowie, że jesteśmy nią wypełnieni. Gra Tak i Nie rozgrywa się dalej w myśli, czyli – wedle słów Platona – wewnętrznej rozmowie duszy z samą sobą¹⁰⁸.

Według Gadamera, bez względu na tradycję, historię i uwarunkowania kulturowe świat już zawsze jest ukonstytuowany i zdeterminowany językowo. Język to wszechogarniająca wykładnia świata, której nie da się niczym zastąpić. Świat jest dla ludzi zawsze uniwersum, który już został zinterpretowany językowo i który, warto dodać, podlegać będzie ciągłej, niekończącej się interpretacji. Człowiek, przychodząc na świat i ucząc się funkcjonowania w nim, zastaje konkretną, ukształtowaną za pomocą języka rzeczywistość. W tym sensie należy rozumieć Gadamerowskie stwierdzenie o pierwotnym otwarciu człowieka na świat i o tym, że nawet dopiero ucząc się języka ojczystego, w istocie już w nim tkwimy, nim jeszcze wypowiedziane zostanie pierwsze słowo¹⁰⁹. Istotny w tym względzie jest świat językowy konkretnej jednostki. Gadamer stwierdza, że ogarnia on wszystko, ku czemu człowiek może sięgnąć. Potwierdza jednocześnie, przynajmniej do pewnego stopnia, istnienie relatywizmu językowego, bowiem stwierdza wyraźnie, że oczywiście jest, iż osoby, które zostały wychowane w określonej tradycji językowo-kulturowej, postrzegają otaczającą je rzeczywistość z innej perspektywy niż te, które wyrosły w innym otoczeniu. Mimo tych różnic świat pozostaje zawsze ludzki, a zatem, warto powtórzyć, ustrukturyzowany i zdeterminowany językowo, co oznacza, że każdy taki świat cechuje otwartość na inne punkty widzenia¹¹⁰, na przyjęcie innej wizji rzeczywistości, choć także ukonstytuowanej językowo.

¹⁰⁸ „Solche Leute, die das nicht können, nennen wir Menschen, die nicht spielen können. Nun meine ich: die Grundverfassung des Spiels, mit seinem Geist – dem der Leichtigkeit, der Freiheit, des Glücks des Gelingens – erfüllt zu sein und den Spielenden zu erfüllen, ist strukturverwandt mit der Verfassung des Gesprächs, in dem Sprache wirklich ist. Wie man miteinander ins Gespräch kommt und nun von dem Gespräch gleichsam weitergetragen wird, darin ist nicht mehr der sich zurückbehaltende oder sich öffnende Wille des Einzelnen bestimmend, sondern das Gesetz der Sache, um die es im Gespräch geht, und die Rede und Gegenrede hervorlockt und am Ende aufeinander einspielt. So ist man dort, wo ein Gespräch gelungen ist, nachher von ihm, wie wir sagen, erfüllt. Das Spiel von Rede und Gegenrede spielt weiter fort im inneren Gespräch der Seele mit sich selber, wie Plato so schön das Denken genannt hat” (G.-H. Gadamer, *Mensch...*, op. cit., s. 98-99; przekład za: H.-G. Gadamer, *Człowiek i język*, tłum. K. Michalski [w:] tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, op. cit., s. 53-54).

¹⁰⁹ H.-G. Gadamer, *Begriffsgeschichte als...*, op. cit., s. 239.

¹¹⁰ Należy jednocześnie podkreślić za A. Przyłębskim, że Gadamer nie skłania się w swej filozofii ku relatywizmowi językowemu w tym sensie, że „wielości języków” nie zrównuje z istnie-

Można zatem stwierdzić, że światy te nie są hermetyczne, ale dostępne dla osób pochodzących z innych kultur oraz z innych tradycji. Co jednak, w świetle tych rozważań, oznacza wyrażenie *Welt an sich*? Otóż należy to rozumieć w ten sposób, że dzięki pozytywnym zmianom w doświadczaniu świata jego „obraz” poszerza się, i ma to miejsce bez względu na język, jakim dana wspólnota się posługuje. I nie chodzi tu bynajmniej o to, że obok owych obrazów świata można umieścić inny świat, nadrzędny i istniejący obiektywnie – nie chodzi zatem, jak się zdaje, o dystynkcję światów subiektywnych i jednego świata obiektywnego¹¹¹. A zatem w Gadamerowskiej wizji języka nie znajdziemy podziału na tak zwany świat realny i odnoszące się do niego światy metafizycznie i epistemologicznie idealistyczne, odpowiadające różnym percepcjom świata. Rzecz w tym, że z uwagi na to, że świat jest językowo ustrukturyzowany, pojawia się unikalna możliwość włączenia do własnego obrazu świata „część” innego obrazu – fragment rzeczywistości, w której funkcjonuje partner rozmowy; pojawia się, innymi słowy, możliwość intersubiektywnego „przeskanowania” sytuacji, w jakiej pozostaje inna osoba, a więc równocześnie możliwość wejścia w inny świat. Świat, jak celnie podkreślają K. Gurczyńska-Sady i W. Sady, charakteryzuje wielopostaciowość, czemu odpowiada natura samego języka, który jednocześnie cechuje „wieloperspektywiczność”¹¹². Taka interpretacja języka przypomina w dużym stopniu pogląd A. Wierzbickiej, według której rzeczywistość jest jedna, przy czym „załamuje się ona w różny sposób” w różnych językach¹¹³.

Gadamer podsumowuje swoje refleksje następująco: „Potwierdza się więc w całości to, co ustaliliśmy wyżej: w języku prezentuje się sam świat”¹¹⁴. Doświadczanie świata w kategoriach językowych obejmuje całość bytu, włączając nawet to, co poznaniu się wymyka. W filozofii Gadamera nie prowadzi to do uprzedmiotowienia świata poprzez język i w języku, ale że to horyzont języka ogarnia swym zasięgiem przedmiot poznania¹¹⁵.

niem „wielości światów”, lecz z „wielością językowo warunkowanych odniesień do jednego świata” (A. Przyłębski, *Gadamer*, op. cit., s. 56).

¹¹¹ WuM, s. 423-424.

¹¹² K. Gurczyńska-Sady, W. Sady, *Wielcy filozofowie...*, op. cit., s. 81.

¹¹³ A. Wierzbicka, *O języku – dla wszystkich*, Warszawa 1965, s. 179.

¹¹⁴ „So bestätigt sich im ganzen, was wir oben feststellten: in der Sprache stellt sich die Welt selbst dar” (WuM, s. 426; przekład za: PM, s. 408).

¹¹⁵ WuM, s. 426.

1.3. Język a rozumienie i poznanie

Gadamer, oponując przeciwko ujęciu języka z punktu widzenia greckiej ontologii (biorąc pod uwagę zarówno eleackie pojęcie bytu, jak i grecką myśl oraz filozofię Platona), uważa za bezzasadne patrzeć na język z perspektywy li tylko wypowiedzi, czy też, mówiąc inaczej, wypowiedziania. Stwierdza mianowicie, że o bycie języka można mówić dopiero w kontekście rozmowy, a mówiąc ściślej, w realizacji porozumienia (*Verständigung*). Porozumienie zostaje niejako utożsamione z sytuacją rozmowy, a zatem również gry. Gadamer przestrzega jednak od razu, że porozumienia nie można sprowadzić tylko do celowego działania, bowiem ono nie potrzebuje żadnych narzędzi, aby zostać zrealizowane¹¹⁶. Porozumienie to, jak podkreśla niemiecki filozof, proces życiowy właściwy danej wspólnotie językowej¹¹⁷. W tym sensie nie różni się ono od porozumienia realizowanego przez inne istoty żywe. Język, którym posługuje się człowiek, Gadamer uznaje za proces o niepowtarzalnym, unikalnym charakterze – zwłaszcza z uwagi na to, że językowe porozumienie skutkuje otwarciem się „świata”, który „spaja” komunikujące się ze sobą istoty¹¹⁸. Wspólnoty językowe posługują się językiem rozmowy: to w rozmowie język znajduje swój najpełniejszy wymiar, a nie w regułach semantyczno-syntaktycznych¹¹⁹. Rozmowa to w filozofii Gadamera paradygmatyczny model języka, a ściślej: model *użycia* języka¹²⁰.

Zatem zgodnie z Gadamerowską optyką językami nie da się nazwać sztucznych systemów porozumiewania się, chociażby języka symboli matematycznych, bowiem systemów tych nie tworzą wspólnoty językowe; użycie tego rodzaju języka nie wymaga, jak się zdaje, czynnika ludzkiego¹²¹. W przeciwieństwie do sztucznych, „mechanicznych” systemów, czy też tworów, językowych egzystowanie we wspólnotie językowej oznacza, że wymaga ona niejako od swoich reprezentantów ciągłego porozumiewania się – porozumienie więc stanowi *sine qua non* istnienia ludzkiego:

¹¹⁶ Ibid., s. 421-22.

¹¹⁷ Ibid., s. 422.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Zob. interesująco na temat reguł języka i ich zasadności w komunikacji D. Davidson, *Truth, Language, and History*, Oxford 2005, s. 107-152.

¹²⁰ Zob. szerzej na ten temat M. Urbaniak, *Hermeneutyka a kierunki myśli...*, op. cit., s. 127.

¹²¹ Dodać należy, że idea sztucznego, czystego języka zawsze wymaga przecież użycia języka naturalnego – tego, którym na co dzień posługuje się człowiek (zob. H.-G. Gadamer, *Begriffsgeschichte als...*, op. cit., s. 239).

Prezentujący się nam we wspólnym życiu świat obejmuje wszystko, co podlega porozumieniu, środki językowe zaś same dla siebie nie są przedmiotem porozumienia. Porozumienie na temat języka nie jest właściwym przypadkiem porozumienia, lecz szczególnym przypadkiem umowy co do narzędzia, systemu znaków, który nie ma swego bytu w rozmowie, lecz służy za środek do celów informacyjnych¹²².

Gadamer oponuje przeciwko idei, jakoby proces używania języka miał charakter uświadomiony – wszak, jak filozof ten podkreśla, język „kryje się” za tym, co eksplicytnie wypowiedziane¹²³. Język „znika” za tym, co zostaje w nim wyartykułowane, staje się niewidoczny i bynajmniej nie stanowi narzędzia, za pomocą którego świadomość miałaby komunikować się z otaczającym światem. Na plan pierwszy zatem wysuwa się tu myślenie, za którym dopiero dostrzec można istnienie języka – konstatacja ta stanowi o swoistości hermeneutyki i podejścia hermeneutów do języka¹²⁴.

Gadamer bardzo krytycznie odnosi się do instrumentalistycznego pojmowania języka¹²⁵, nacisk kładąc na jego holistyczne obrazowanie jako swoistej całości (czy też „tematu”¹²⁶), która nie zawsze służy poznaniu typowo naukowemu. Jak twierdzi heidelberski filozof, niewiele zyskamy, jeśli język postrzegać będziemy jedynie w jego kategoriach formalnych¹²⁷. Język istnieje przecież tylko w rozmowie, poza nią go nie ma. Kształtuje on świadomość człowieka i wpływa na jego ogląd świata. Jesteśmy niejako „zanurzeni” w języku – stanowi on o naszej istocie. Dlatego mówienie o języku w kategoriach czysto formalnych jest w filozofii hermeneutycznej nieuzasadnione.

Warto w tym miejscu odwołać się chociażby do wielokrotnie przywoływanego przez Gadamera języka poezji, filozofii czy sztuki, a zatem do tych kwestii, które niejako pozostają „zakryte” przez język. W tym też filozof upatruje znaczenia hermeneutyki, która według tego filozofa, w przeciwieństwie do ję-

¹²² „Es ist die Welt, die sich uns im gemeinsamen Leben darstellt, die alles umschließt, worüber Verständigung erzielt wird, und nicht etwa sind die sprachlichen Mittel für sich selbst Gegenstand derselben. Verständigung über eine Sprache ist nicht der eigentliche Fall einer Verständigung, sondern der Sonderfall einer Vereinbarung über ein Instrument, ein Zeichensystem, das nicht im Gespräch sein Sein hat, sondern als Mittel zu Informationszwecken dient” (WuM, s. 423; przekład za: PM, s. 405).

¹²³ WuM, s. 382.

¹²⁴ Ibid., s. 366.

¹²⁵ Ibid., s. 380-81.

¹²⁶ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 305.

¹²⁷ WuM, s. 382.

zykoznawstwa, ujawnia to, co implicytne; to, co nie dane wprost¹²⁸. Gadamer, podkreślając charakterystyczny dla doświadczenia hermeneutycznego związek łączący formę językową i treść przez język przekazywaną, akcentuje istotę fenomenu hermeneutycznego, a także podaje w wątpliwość współczesne teorie językoznawcze¹²⁹. Język funkcjonuje u heidelberskiego filozofa w dużo bardziej złożony sposób. Jak słusznie podkreśla A. Bronk, Gadamer, sprzeciwiając się przedmiotowemu i instrumentalistycznemu podejściu do języka, słowa krytyczne kieruje przede wszystkim przeciwko „semiotycznemu i logicznemu” koncepcjom, sprowadzającym język i jego funkcję do narzędzia poznania i zbioru formalnych znaków¹³⁰. Oto, jak ujmuje tę kwestię Gadamer:

Język w ogóle nie jest instrumentem, nie jest narzędziem. Narzędzie jest bowiem – z istoty – czymś, czego użycie można opanować; narzędzie możemy wziąć do ręki i odłożyć, gdy już spełniło swoje zadanie. Wydawałoby się, że podobnie jest z językiem: bierzemy w usta leżące w pogotowiu słowa jakiegoś języka i pozwalamy, by po użyciu zniknęły z powrotem w ogólnym zapasie słów, którym rozporządzamy. Ale to nie to samo. Analogia ta jest fałszywa, ponieważ świadomość nigdy nie stoi naprzeciw świata, sięgając – w stanie jakby be językowym – po narzędzie porozumienia. We wszelkiej naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy już raczej ogarnięci przez język, przez nasz własny język. Wychowujemy się, poznajemy świat, poznajemy ludzi i w końcu poznajemy nas samych ucząc się mówić. Nauka mówienia nie polega na zaznajamianiu się z użyciem gotowego już narzędzia w celu oznaczenia swojego i znanego nam już świata. Nauka mówienia to osvajanie i poznawanie świata samego i świata takiego, jakim go napotyamy¹³¹.

¹²⁸ Zob. szerzej na ten temat H.-G. Gadamer, *Semantik und Hermeneutik*, op. cit. Warto w tym miejscu nadmienić, że Gadamer jest świadomy, iż przedmiotowe badania nad językiem są uzasadnione, jednak nie wystarczają do pełnego ujęcia problemu języka. Gadamer zatem nie neguje sensu i istoty językoznawstwa i metodologii badań językoznawczych, podkreśla jednak pilną potrzebę ich uzupełnienia o refleksję nad językiem dokonaną z perspektywy hermeneutycznej.

¹²⁹ WuM, s. 381.

¹³⁰ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 305.

¹³¹ „Die Sprache ist überhaupt kein Instrument, kein Werkzeug. Denn zum Wesen des Werkzeuges gehört, daß wir seinen Gebrauch beherrschen, und das heißt, es zur Hand nehmen und aus der Hand legen, wenn es seinen Dienst getan hat. Das ist nicht dasselbe, wie wenn wir die bereitliegenden Worte einer Sprache in den Mund nehmen und mit ihrem Gebrauchtsein zurücksinken lassen in den allgemeinen Wortvorrat, über den wir verfügen. Eine solche Analogie ist deshalb falsch, weil wir uns niemals als Bewußtsein der Welt gegenüber finden und in einem gleichsam sprachlosen Zustand nach dem Werkzeug der Verständigung greifen. Wir sind vielmehr in allem Wissen von uns selbst und allem Wissen von der Welt immer schon von der Sprache umgriffen, die unsere eigene ist. Wir wachsen auf, wir lernen die Welt kennen, wir lernen die Menschen kennen und am Ende uns selbst, indem wir sprechen lernen. Sprechen lernen heißt nicht: zur Bezeichnung der uns vertrauten und bekannten Welt in den Gebrauch

Gadamer wypowiada w tym miejscu niezwykle istotne słowa dotyczące procesu akwizycji językowej. Nie zgadza się, by – jak to się niekiedy czyni – pierwsze wypowiedziane przez dziecko słowo traktować jako „język pierwszy, który stwarza świat”¹³². Gadamer wielokrotnie zwraca uwagę na to, że człowiek zostaje zdomowiony w języku tak, jak w otaczającym go świecie. Nasuwa to na myśl Heideggerowskie stwierdzenie, że mowa nie tylko kryje w sobie byt, ale stanowi też miejsce, w którym schronienia szukać może każda istota ludzka¹³³. Przyznając słuszność myśli Arystotelesa, Gadamer stwierdza, że niepomiernie trudno nam pojąć, jak możliwe jest nabywanie języka. Człowiek nie jest w stanie uchwycić tego zjawiska w sposób temporalny. Nabywanie języka – jak podkreśla autor *Wahrheit und Methode* – przebiega podobnie jak akumulowanie wiedzy ogólnej, która poszerza się dzięki pamięci i doświadczeniu¹³⁴. Proces akwizycji języka to dla człowieka, jak ciekawie ujmuje A. Przyłębski, „preontologia – pierwsze ustrukturyzowanie otaczającego go świata podlegające dalszemu wzbogacaniu, na przykład poprzez naukę języków obcych”¹³⁵.

Myśl i poznanie są wtórne wobec językowego ukonstytuowania się świata¹³⁶. Rozumieć to można w ten sposób, że ucząc się mówienia, człowiek jednocześnie uczy się nie tylko „obycia” w świecie, ale także samego świata. Według Gadamera¹³⁷, to nie świadomość świadczy o tym, że język istnieje, choć z pewnością warunkuje jego obecność. Nie można jednak powiedzieć, że język to „element składowy” świadomości danej jednostki. Gadamer wyjaśnia tę kwestię, stwierdzając, że człowiek nie jest przecież świadomy, gdy mówi. Świadomość posługiwania się językiem pojawia się tylko w wyjątkowych przypadkach, gdy, przykładowo, dane słowo wydaje się niezrozumiałe lub gdy wywołuje w nas śmiech. W takich sytuacjach jednak język nie spełnia właściwych mu funkcji, bowiem na plan pierwszy wysuwają się jego cechy czysto formalne¹³⁸. Gadamer podkreśla nierozzerwalny związek myślenia i języka, nadając prymat uniwersalności unaoczniającej się w procesie poznawania świata. Ów nieroze-

eines schon vorhandenen Werkzeuges eingeführt werden, sondern es heißt, die Vertrautheit und Erkenntnis der Welt selbst, und wie sie uns begegnet, erwerben” (H.-G. Gadamer, *Mensch...*, op. cit., s. 95-96; przekład za: H.-G. Gadamer, *Człowiek...*, op. cit., s. 50).

¹³² H.-G. Gadamer, *Mensch...*, op. cit., s. 96.

¹³³ Zob. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner [w:] tegoż, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1995, s. 166.

¹³⁴ H.-G. Gadamer, *Mensch...*, op. cit., s. 96.

¹³⁵ A. Przyłębski, *Gadamer*, op. cit., s. 53, cytat zmodyfikowany.

¹³⁶ Zob. WuM, s. 375-381.

¹³⁷ H.-G. Gadamer, *Mensch...*, op. cit., s. 97.

¹³⁸ Ibid.

rwalny związek to, innymi słowy, ścisła relacja rozumienia i interpretacji¹³⁹, o czym będzie mowa w następnej części niniejszej pracy. Gadamera interesuje nie tyle to, jak za pomocą „konkretnego języka da się wyartykułować nasze doświadczenia, ale jak, w wielości sposobów mówienia, uwidacznia się jedność myślenia i mówienia umożliwiającą rozumienie zarówno tekstu pisanego, jak i komunikatu oralnego”¹⁴⁰.

W optyce Gadamerowskiej język jest „jądrem systemu”, mimo że wydawać się może, iż środki językowe niejednokrotnie nie oddają możliwości poznawczych człowieka. Niemożność znalezienia słowa, by opisać dane zjawisko, to sytuacja niemalże uniwersalna, dotycząca każdego z nas, jednak, jak wielokrotnie podkreśla niemiecki filozof, nie implikuje to bynajmniej ograniczeń w sferze rozumu. Język, jak podkreśla heidelberski filozof, to *de facto* język rozumu, jak się zdaje bowiem, określa on z jednej strony i współtworzy z drugiej potencjał kognitywny człowieka. Nawet jeśli ekspresja językowa ma swe ograniczenia, to zaledwie w sferze konwencjonalnych środków używanych do wyartykułowania myśli na dany temat, tak zwanych schematycznych, utartych sposobów mówienia o czymś. Z tym jednak rozum człowieka jest w stanie sobie skutecznie poradzić¹⁴¹. Gadamer potwierdza zatem związek łączący rozumienie i język. Ilekroć człowiek dąży do jak najtrafniejszego wyartykułowania myśli, język odsłania swe nieograniczone możliwości¹⁴².

Warto też nadmienić, że w tekście zatytułowanym *Text und Interpretation* Gadamer wyjaśnia sens swojego słynnego stwierdzenia – „Bytem, który może być rozumiany, jest język” – stwierdzając, iż chodziło mu o to, że byt wymyka się pełnemu zrozumieniu¹⁴³, że, jak się zdaje, to nie dany obiekt podlega rozumienia, lecz język, w jakim transmitowana jest owego obiektu treść. A zatem skonstatować można, że w Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej formę językową ma wszystko, co pragnie się pojąć¹⁴⁴. Jak słusznie stwierdza A. Przy-

¹³⁹ WuM, s. 378-79.

¹⁴⁰ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 318, cytat zmodyfikowany.

¹⁴¹ WuM, s. 378-79.

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ H.-G. Gadamer, *Text und Interpretation* [w:] *Text und Interpretation*, Hrsg. Philippe Forget, München 1984, s. 29.

¹⁴⁴ A. Przyłębski, w dziele zatytułowanym *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, proponuje, aby słynne twierdzenie Gadamera: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache” tłumaczyć następująco: „byt, który można rozumieć, jest językiem”. Swoją propozycją cofa przekład *Sein* jako *bycie* oraz przyjęte w języku polskim tłumaczenie autorstwa B. Barana: „Bytem, który może być rozumiany, jest język”. A. Przyłębski motywuje swoją decyzję tym, że przekład B. Barana może prowadzić do błędnej konstatacji, że rozumieniu podlega „gotowy” język. Gadamerowi natomiast chodzi o to, że to, co może zostać zrozumiane, ma naturę językową i jest przez język predeterminowane. Warto, za A. Przyłębskim, nadmienić, że uczeń i przyjaciel Gada-

łębski, nie oznacza to, że „jedynym, co ludzie starają się zrozumieć, jest konkretny język, ale że w procesie rozumienia otaczająca człowieka rzeczywistość nabiera dla niego znaczenia i staje się sensem, czyli językiem”¹⁴⁵. Gadamer podkreśla, że język to medium, w którym realizuje się rozumienie, a wszelkie kwestie dotyczące *stricte* wyrażen językowych są ściśle związane z problemami rozumienia¹⁴⁶. Ponieważ, według heidelberskiego filozofa, zrozumieniu podlega wszystko, co istnieje, można wysnuć wniosek, że język jest tym, co istnieje, ale nadto trzeba zauważyć, że to język pomaga cokolwiek rozumieć. Idąc dalej tym tropem, można stwierdzić, że człowiek niejako nie zwraca uwagi na to, co niezrozumiałe¹⁴⁷; nie zwraca uwagi na to, co wymyka się formie językowej. Jak słusznie stwierdza M. Urbaniak, językowość w Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej stanowi centrum swoistej współzależności pomiędzy „rozumiejącym podmiotem a rozumianym światem”¹⁴⁸. W tym sensie Gadamer, jak dalej podkreśla M. Urbaniak, sprzeciwia się między innymi reprezentantom strukturalizmu, bowiem język w ujęciu hermeneutycznym pozostaje „dynamicznym i nieskończonym procesem żywego dyskursu”¹⁴⁹. Na koniec warto cytować ważne słowa autora *Wahrheit und Methode*, za pomocą których opisuje on uniwersalność fenomenu języka:

W zwierciadle języka odbija się raczej wszystko to, co jest. W nim i tylko w nim pojawia się coś, czego nigdzie nie spotykamy, ponieważ tym czymś jesteśmy my (a nie tylko to, co myślimy i wiemy o sobie). W końcu język nie jest żadnym lustrem, a to, co w nim dostrzegamy, nie stanowi odzwierciedlenia naszego bycia oraz bycia w ogóle, lecz jest interpretacją i przeżywaniem tego, co dzieje się z nami, tak w realnych zależnościach pracy i panowania, jak i we wszystkim innym, co składa się na nasz świat. Język nie jest wreszcie odnalezionym anonimowym podmiotem wszelkich społeczno-historycznych procesów oraz działań, który byłby dostępny naszemu spojrzeniu wraz z całością swoich dokonań i obiektywizacji, ale jest grą, w której wszyscy uczestniczymy. Nikt nie ma tu pierwszeństwa. Każdy jest w *nim* i ciągle dany jest mu ruch¹⁵⁰.

mera, Fritz Paepcke, nota bene „ojciec” współczesnej teorii hermeneutycznej w przekładzie, używał terminu *Werden*, a nie *Sein*. W związku z powyższym tłumaczenie słynnego Gadamerowskiego twierdzenia podanego na początku tego przypisu zyskałoby brzmienie: „byt, który może zostać rozumiany, *staje się* językiem” (zob. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot...*, op. cit., s. 175-176).

¹⁴⁵ A. Przyłębski, *Gadamer*, op. cit., s. 60, cytat zmodyfikowany.

¹⁴⁶ WuM, s. 366.

¹⁴⁷ A. Pawliszyn, *Skryte...*, op. cit., s. 25.

¹⁴⁸ M. Urbaniak, *Hermeneutyka a kierunki...*, op. cit., s. 124.

¹⁴⁹ Ibid., cytat zmodyfikowany.

¹⁵⁰ „(...) – im Spiegel der Sprache reflektiert sich vielmehr alles, was ist. In ihm und nur in ihm

1.4. Gadamera refleksja nad językiem a proces tłumaczeniowy

Poglądy Gadamera dotyczące procesu tłumaczenia występują w ramach jego filozofii języka i są też z nią bardzo blisko powiązane, a sam proces tłumaczenia należy do aktu językowego. Refleksja nad przekładem często wynika z pogłębionego namysłu tego filozofa nad istotą języka, stanowiącego swoistą przestrzeń, w której przekład może się zrealizować. Filozof stwierdza zresztą, że w przypadku aktu tłumaczeniowego nie da się w zasadzie oddzielić rzeczy od języka i że tylko taki tłumacz przekłada *prawdźiwie*, który daną rzecz, ukazaną mu przez tekst źródłowy, ujmuje językowo¹⁵¹. W Gadamerowskiej hermeneutyce przekład nie może istnieć bez języka, ten ostatni bowiem niejako nadaje aktowi tłumaczeniowi ontologiczny sens. A skoro „przekład to spotkanie dwóch światów, dwóch odmiennych kultur, musi się ono dokonywać w określonym medium: w semantyce, składni oraz w stylistyce”¹⁵². Należy także dodać, że według Gadamera, wszelkie rozumienie (którego nie sposób oddzielić od procesu przekładania tekstów) może się realizować jedynie w medium języka. Problemy wypływające z artykulacji sensów w danym języku łączą się niezmiennie z problemami rozumienia tekstu¹⁵³. Filozof podsumowuje to następująco:

Istotowa relacja między językiem a rozumieniem ukazuje się najpierw w fakcie, że istota przekazu tradycji polega na istnieniu w medium języka, a wyróżniony *przedmiot* interpretacji ma językową naturę¹⁵⁴.

tritt uns entgegen, was uns nirgends begegnet, weil wir es selber sind (nicht bloß das, was wir meinen und von uns wissen). Am Ende ist die Sprache gar kein Spiegel, und was wir in ihr gewahren, keine Widerspiegelung unseres und allen Seins, sondern die Auslegung und Auslegung dessen, was es mit uns ist, in den realen Abhängigkeiten von Arbeit und Herrschaft so gut wie in allem anderen, das unsere Welt ausmacht. Sprache ist nicht das endlich gefundene anonyme Subjekt aller gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesse und Handlungen, das sich und das Ganze seiner Tätigkeiten, Objektivationen unserem betrachtenden Blick darböte, sondern sie ist das Spiel, in dem wir alle mitspielen. Keiner vor allen anderen. Jeder ist »dran« und immerfort am Zuge“ (H.-G. Gadamer, *Rhetorik...*, op. cit., s. 242-243; przekład za: H.-G. Gadamer, *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii*, tłum. P. Dehnel [w:] tegoż, *Język i rozumienie*, op. cit., s. 88).

¹⁵¹ WuM, s. 364.

¹⁵² B. Tokarz, *Spotkania...*, op. cit., s. 165; cytat zmodyfikowany.

¹⁵³ WuM, s. 366-367.

¹⁵⁴ „Der Wesensbezug zwischen Sprachlichkeit und Verstehen zeigt sich zunächst in der Weise, daß es das Wesen der Überlieferung ist, im Medium der Sprache zu existieren, so daß der bevorzugte Gegenstand der Auslegung sprachlicher Natur ist“ (WuM, s. 367; przekład za: PM, s. 358).

Dzięki transferowi językowemu może dojść do spotkania, jakim jest przekład, a także do konceptualizacji odmienności właściwej kulturze, w której powstał tekst źródłowy. W *Wahrheit und Methode* język stanowi swoisty „przewodnik”, dzięki któremu możliwe staje się w ogóle zrozumienie ontologii hermeneutycznej Gadamera¹⁵⁵. Można też stwierdzić, że język symbolizuje tu swoiste „okno” na hermeneutyczny świat przekładu – tak, jak funkcjonuje on w Gadamerowskiej hermeneutyce. To „jądro” teorii hermeneutycznej, na której bazuje współczesna hermeneutyka przekładu¹⁵⁶. Wydaje się zatem konieczne, by w pracy traktującej o przekładzie, a w szczególności o kompetencjach tłumacza, akt tłumaczeniowy ukazać od strony *językowej wykładni świata*.

Nie ulega wątpliwości, że proces tłumaczeniowy wymaga od tłumacza podejmowania różnego rodzaju decyzji tłumaczeniowych, a zatem nie tylko tych pozostających w ścisłym związku z odszukiwaniem właściwych ekwiwalentów. Jak podaje D. J. Schmidt¹⁵⁷, na niewiele zdają się narzędzia tłumaczeniowe, jeśli tłumacz nie rozumie obu języków, które w tym odniesieniu winny zostać zrozumiane jednak w sposób szczególny, a mianowicie jako *żywa mowa*. Przekładając, tłumacz niejako zwraca się ku językowi, otwierając się na niego i na jego specyficzne własności, co wiąże się ze „wsłuchaniem się w szczególne brzmienie języka”¹⁵⁸. Warto oddać głos D. Schmidtowi, który rolę języka w przekładzie, z perspektywy hermeneutycznej, postrzega następująco:

Języki to nośniki historii i pamięci. W wypowiedzianych przez nas słowach przenoszą się do teraźniejszości ślady przeszłości, ukazując sposób, w jaki słowa te są odczytywane. Język nosi w sobie również własną szczególną historię uwidaczniającą się zarówno w jego korzeniach, jak i w sposobie powstawania słów. Słowom dają początek inne słowa. Powstają one na skutek dążności człowieka do wypowiedzenia czegoś. Mówiąc w skrócie, wszystkie słowa łączy przeszłość – ich własna bądź kultury, w której są osadzone. Oznacza to, rzecz jasna, że języki nigdy nie są „niewinne”. Zawsze już stanowią „pomniki” dziejowe i kulturowe – „pomniki”, które wypowiedziano i zapisano. (...)

Jasne się staje, jak tłumacz musi konfrontować największe wymiary języka. W tej konfrontacji przypomina się nam pełen jego zakres. Zwykle słowo może ze sobą nieść obszerną, długą historię. To oznacza, że aby móc zajmować się języ-

¹⁵⁵ L. K. Schmidt, *Language in a Hermeneutic Ontology* [w:] *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, ed. by L. K. Schmidt, Lanham-Boulder-New York-Oxford 2000, s. 1.

¹⁵⁶ Zob. R. Stolze, *The Translator's Approach...*, op. cit.

¹⁵⁷ D. J. Schmidt, *Text and Translation* [w:] *The Routledge Companion to Hermeneutics*, ed. by J. Malpas, H.-H. Gander, Oxon-New York 2015, s. 349.

¹⁵⁸ Ibid.

kiem i umożliwić jego ukazanie się – najważniejszy postulat teorii hermeneutycznej – należy otworzyć się na ogromną i nieuniknioną siłę historii w nim zawartą. Konsekwencją tego jest uświadomienie sobie, że języki mogą należeć do różnych historii. Wynika z tego, że pewne historyczne napięcia oraz powiązania to stałe elementy każdego przekładu. W tym miejscu widoczny staje się ogromny bezmiar, który otwiera się wraz z językiem¹⁵⁹.

Z perspektywy hermeneutycznej język w procesie tłumaczeniowym to niejako „główny aktor” całego przedsięwzięcia, umożliwiający osiągnięcie (po)rozumienia. Jednym z głównych celów przekładu jest umieszczenie przez tłumacza rozumianego sensu w konkretnym kontekście sytuacyjnym. Gadamer przestrzega jednocześnie przed wypaczaniem sensu. Zadaniem tłumacza jest zachowanie sensu i oddanie tego, o czym komunikat źródłowy traktuje, ale – z uwagi na to, że sens ten ma być rozumiany niejako w innej „przestrzeni językowej” – osoba przekładająca tekst musi dany komunikat wyrazić w zupełnie inny sposób, ujmując to samo w innym wymiarze językowym¹⁶⁰.

Jak trafnie zauważa D. J. Schmidt, trud, jaki podejmuje tłumacz, by przełożyć tekst z języka obcego na język ojczysty, musi siłą rzeczy sprowadzać się do pogłębionej refleksji nad naturą języka, również w ujęciu kontrastowym¹⁶¹. W tej swoistej konfrontacji z dwoma językami tłumacz winien pojąć, czym język *de facto* jest, jakie możliwości oferuje, ale także z jakimi ograniczeniami wiąże się jego użycie. Jedno słowo może odsyłać do wbudowanych weń treści historyczno-kulturowych, co w istotny sposób ukazuje, dlaczego w procesie tłumaczeniowym tak ważne jest uwzględnienie przez tłumacza dziejowości języka, jego „osadzenia” w historii¹⁶² – ale również spekulatywności oraz okazjo-

¹⁵⁹ „Languages are the bearers of history and of memory. In what we say language carries into the present a residue of the past and how words have been understood and heard. Language also carries its own peculiar history in itself. It does this in the roots of words and in the way words come into being. Words arise out of other words and in response to the effort to say something. In short, no word is insulated from either its own or its culture's past. This means of course that languages are never innocent, but always mementoes of a culture and of a history that has been spoken and written ... One sees then how the translator must confront the largest dimensions of language and in this confrontation we are reminded of the full scope of language. A simple word can carry a large and long history. This means that to attend to language, to bring it forward – the first task of hermeneutic theory – is to wake up to the profound and inescapable force of history in language. A further consequence of this is that one realizes that different languages can belong to different histories and so historical frictions, as well as historical connections, enter into every translation. Here the great expanse that opens up with language becomes evident” (Ibid.; przekład B. Piecychna).

¹⁶⁰ WuM, s. 362.

¹⁶¹ D. J. Schmidt, *Text and Translation*, op. cit., s. 349.

¹⁶² Ibid., s. 350.

nalności. Nie można mówić o stabilnym znaczeniu słów, bowiem ich użycie rodzi się w wyniku podlegającego zmianom kontekstu sytuacyjnego. W procesie tłumaczeniowym „język niejako wychodzi z ukrycia, ukazując zakres swego istnienia” – do tego wszak dąży teoria hermeneutyczna, a mianowicie do ukazania języka, który w istocie „skrywa się za horyzontem mówienia i czytania”. Każdy przekład to spotkanie z językiem i jego relacją z historią, z dziejami – z tym, jak otwiera tłumacza na dzieje efektywne, a także z tym, jak na nie zamyka. Uświadamia tym samym, że język to w istocie sieć powiązań pomiędzy tym, co współczesne, a tym, co minione¹⁶³. Proces tłumaczeniowy nie polega na „wyciąganiu” przez tłumacza konkretnych środków językowych niczym ze zbioru określonych elementów, język bowiem *żyje* – to konkretyzacja świadomości historycznej tłumacza¹⁶⁴.

Gadamer nie podchodzi do języka w kategoriach konwencjonalnie pomyślanej kompetencji lingwistycznej, o jakiej zwykle wspominają współcześni przekładoznawcy. Znajomość obu języków – w przypadku przekładu – jest dla filozofa czymś absolutnie naturalnym i koniecznym (stanowi też, jak sam określa, warunek wstępny prowadzenia rozmowy hermeneutycznej). Jak się zdaje, Gadamer nie uznaje, by zasadne były szczegółowe rozważania nad tą kwestią. Kto chce przekładać, ten musi znać oba języki, w ramach których wykonuje tłumaczenia – to nie ulega wątpliwości. Warto powtórzyć, że autor *Wahrheit und Methode* podkreśla, iż rozumienie jakiegoś języka nie oznacza jeszcze rzeczywistego, faktycznego, autentycznego rozumienia; rozumienie języka to bowiem bardziej fenomen o zabarwieniu procesualnym, „czynnik w działaniu”, a nawet środek do celu. Problem hermeneutyczny zaś dotyczy nie poprawnej znajomości danego języka, lecz porozumienia co do danej sprawy, które umożliwia medium języka¹⁶⁵. (Należy zwrócić uwagę na swoistą nowatorskość takich wypowiedzi w kontekście ustaleń ówczesnej teorii przekładu, kiedy to prym wiodło tak zwane podejście lingwistyczne do procesu tłumaczeniowego, uwagę badaczy zaś skupiały przede wszystkim analizy *stricte* językoznawcze, a nie tekst *per se*). Wprawdzie Gadamer nie precyzuje, co według niego oznacza owa znajomość języka, jednak analiza jego rozważań pozwala stwierdzić, że zadaniem tłumacza jest przełożenie tekstu z powrotem na *żywą mowę*. Wyrażenie to – a także sformułowanie *żywy język* – pojawia się w dziełach tego filozofa do-

¹⁶³ Ibid., s. 351.

¹⁶⁴ WuM, s. 367.

¹⁶⁵ WuM, s. 362.

syć często. Jak należy je rozumieć w kontekście procesu tłumaczeniowego, a zwłaszcza w świetle pojęcia *kompetencje tłumacza*?

Wydaje się, że, po pierwsze, *żywy język* to zastosowanie przez tłumacza takich środków stylistyczno-retorycznych i leksykalnych, by niwelowały one u odbiorcy docelowego wrażenie, iż ma on do czynienia z tworem sztucznym, nienaturalnie brzmiącym w języku docelowym. Jak podkreśla filozof, żaden tekst nie dotrze do odbiorcy, jeśli nie „trafi” do niego język użyty przez tłumacza; jeśli, jak się zdaje, ów język nie okaże się czytelnikowi znajomy. Zadaniem osoby przekładającej tekst jest zatem znalezienie odpowiedniego języka, a ściślej rzecz ujmując, odpowiednich środków językowych, aby dotrzeć do potencjalnego adresata – w przeciwnym razie przekład staje się martwym, można rzec nieskutecznym, tworem, który czytelnikowi nic nie znaczy¹⁶⁶. *Żywa mowa*, po drugie, oznacza również proces zatracania się, powolnego zanikania języka w procesie tłumaczeniowym – tłumacz przekłada, wychodząc poza sferę językową, a jednocześnie paradoksalnie pozostaje na jej powierzchni. Gadamer kilkakrotnie odnosi się do takich sytuacji, kiedy przełożonego tekstu, ze względu na brak owego *żywego języka*, po prostu nie sposób czytać. Pośrednio zatem filozof zwraca uwagę na konieczność posiadania przez tłumacza pewnych szczególnych kompetencji językowych polegających na wyczuleniu na niuanse językowe czy tony harmoniczne języka¹⁶⁷, choć oczywiście kwestie *stricte* lingwistyczne powinny, co podkreśla autor *Wahrheit und Methode*, stać na ostatnim miejscu, jeśli chodzi o osiągnięcie porozumienia¹⁶⁸. Gadamer stawia diagnozę, że coraz częściej mamy do czynienia z przekładami, które powodują trudności w rozumieniu komunikatu:

Słynna formuła Benedetta Crocego brzmi: *traduttore – traditore*. Każdy przekład jest niczym zdrada. Jakżeby mógł nie zdawać sobie z tego sprawy poliglota, jakim był wybitny włoski estetyk – albo ktoś taki jak ja, hermeneuta, który przez całe życie nauczył się zważać na wielorakie tony harmoniczne języka. Ponadto muszę wyznać, że z biegiem lat człowiek robi się coraz bardziej wyczulony na cząstkowe i połowiczne przybliżenia do naprawdę żywego języka, z jakim stykamy się w przekładach. Coraz trudniej je znosić, a w dodatku coraz trudniej rozumieć¹⁶⁹.

¹⁶⁶ WuM, s. 375.

¹⁶⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Lesen ist wie...*, op. cit., s. 279.

¹⁶⁸ Gadamer podkreśla, że dopiero nieudane próby osiągnięcia porozumienia co do danej sprawy powinny skłaniać do podjęcia analizy lingwistycznej i odtworzenia dosłownego brzmienia tekstu. Powinna to być jednak sytuacja wyjątkowa, umotywowana określonymi warunkami komunikacyjnymi (H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 37).

¹⁶⁹ „Ein berühmtes Wort von Benedetto Croce sagt: »Traduttore-traditore. « Jede Übersetzung ist

To, na co zwraca uwagę Gadamer w powyższym cytacie, jest bardzo interesujące. Rzecz bowiem dotyczy niskiej jakości przekładów, które uzmysławiają, że współcześnie tłumaczom coraz częściej brakuje pogłębionej refleksji nad naturą i istotą języka, nad jakże fundamentalną jego cechą, czyli ową *żywością*, którą uznać można jednocześnie za kompatybilność z obowiązującymi w danym momencie historycznym wzorcami, konwencjami i normami poprawnościowymi, odnoszącymi się w równym stopniu do leksyki, stylistyki oraz gramatyki. Warto ponownie zacytować autora *Wahrheit und Methode*, ubolewającego nad kształtem, jaki przybierają niektóre przekłady:

Cała bieda z tłumaczeniem bierze się stąd, że nie da się oddać jedności treści danego zdania po prostu przyporządkowując człony zdania jednego języka członom zdania drugiego języka – a w taki właśnie sposób powstają te szkaradne twory, jakimi raczą nas nierzadko tłumaczone książki: litery pozbawione ducha. Brak im tego, czym jest sam język: w nim bowiem jedno słowo przynosi drugie, każde, by tak rzec, przywoływane jest przez inne i z kolei samo pozostawia otwartym dalszy przebieg mówienia¹⁷⁰.

Gadamer wyraźnie zwraca tu uwagę na niekompetencję tłumaczy, których brak umiejętności tłumaczeniowych bądź nie dość staranne potraktowanie zadania, przed jakim stają, prowadzi do powstawania przekładów bardzo niskiej jakości – tekstów tłumaczonych mechanicznie, bez twórczej finezji, bez świadomości krytycznej. Brak w tego typu tekstach wspomnianego *żywego języka* czy też *żywej mowy*. Brak płynności i dynamizmu – cech, którymi charakteryzuje się sam język. Kompetentny tłumacz posiada tak zwane umiejętności języ-

wie ein Verrat, Wie sollte das der Mann nicht wissen, der so polyglott war, wie der bedeutende italienische Ästhetiker – oder wie jeder Hermeneutiker, der sein Leben lang auf die Nebentöne, die Ober- und Untertöne von Sprachen zu achten gelernt hat. Oder wie jemand, der auf ein langes Leben zurückblickt. Man wird mit den Jahren immer empfindlicher gegen die Viertels- und Halbnäherungen an wirklich lebendige Sprache, die als Übersetzungen begegnen. Man findet sie immer schwerer zu ertragen und obendrein immer schwerer zu verstehen“ (H.-G. Gadamer, *Lesen ist wie...*, op. cit., s. 279; przekład za: H.-G. Gadamer, *Lektura jest przekładem*, tłum. M. Łukasiewicz [w:] *Współczesne teorie przekładu...*, op. cit., s. 321).

¹⁷⁰ „Denn darin liegt das ganze Elend des Übersetzens, daß die Einheit der Meinung, die ein Satz hat, sich durch die bloße Zuordnung von Satzgliedern zu den entsprechenden Satzgliedern der anderen Sprache nicht treffen läßt und daß so diese gräßlichen Gebilde zustande kommen, die uns im allgemeinen in übersetzten Büchern zugemutet werden – Buchstaben ohne Geist. Was dort fehlt und allein Sprache ausmacht, ist, daß ein Wort das andere gibt, ein jedes Wort von dem anderen Worte sozusagten herbeigerufen wird und seinerseits selber den Fortgang des Redens weiter offen hält“ (H.-G. Gadamer, *Sprache und Verstehen* [w:] tegoż, *Gesammelte Werke* 2, op. cit., s. 197; przekład za: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, tłum. B. Sierocka [w:] tegoż, *Język i rozumienie*, op. cit., s. 23).

kowe, polegające na takim doborze i łączeniu środków leksykalnych i stylistycznych, aby tekst docelowy „trafiał” do jego odbiorców, nie powodując trudności w rozumieniu przekazu; aby język, w którego medium tekst docelowy powstał, „nie zwracał na siebie uwagi”. Wprawdzie postać językowa, z jaką odbiorca styka się w przekładzie, jest już z natury „wyobcowana” w stosunku do języka oryginału i rzadko bywa równie precyzyjna i adekwatna – wszak języki nie odbijają się niczym w zwierciadle, a różnice występujące między nimi nie pozwalają na oddanie w pełni wszystkich harmonicznych tonów, o których wspomina Gadamer – to jednak można mówić o pewnej świadomości lingwistycznej: świadomości, którą powinien wykazywać każdy kompetentny tłumacz. Przyjąć można, że owa świadomość wspiera się na określonych filarach znajdujących odbicie w konkretnych aspektach języka.

1.4.1. Aspekty języka

Gadamer wyróżnia trzy aspekty języka. Pierwszym jest jego zatracanie się. *Żywa mowa* – a do tej wszak odnosi się ten filozof – funkcjonuje niejako poza samoświadomością własnej gramatyki, struktur itp. Oddajmy głos Gadamerowi:

Współczesna szkoła zmuszona do tłumaczenia gramatyki i syntaksy na własnym języku ojczystym zamiast na języku martwym, takim jak łacina, wypacza więc z konieczności naturalny stan rzeczy. Żądając wyraźnego uświadomienia sobie gramatyki języka od kogoś, kto mówi tym językiem od dzieciństwa, żąda się doprawdy ogromnego wysiłku abstrakcji¹⁷¹.

W procesie mówienia język ulega swoistemu zatraceniu – „chowa się” bowiem za tym, co zostało w rozmowie wypowiedziane, czy też eksplicytnie wyartykułowane: „Język jest językiem wtedy, gdy występuje jako czysty *actus exercitus*, to jest – kiedy sam roztapia się i niejako zanika w pokazywaniu tego, co powiedziane”¹⁷². Gadamer, aby dokładniej zilustrować tę sytuację, przywołu-

¹⁷¹ „Daher gehört es zu den eigentümlichen Persionen des Natürlichen, daß die moderne Schule genötigt ist, Grammatik und Syntax, statt an einer toten Sprache wie dem Latein, an der eigenen Muttersprache beizubringen. Eine wahrhaft riesige Abstraktionsleistung, die von jedem verlangt wird, der die Grammatik der Sprache, die er als seine Muttersprache beherrscht, zu ausdrücklichen Bewußtsein bringen soll” (H.-G. Gadamer, *Mensch und...*, op. cit., s. 97; przekład za: H.-G. Gadamer, *Człowiek i...*, op. cit., s. 52).

¹⁷² „Die Sprache ist Sprache dann, wenn sie reiner *actus exercitus* ist, d. h. wenn sie im Sichtbarmachen des Gesagten aufgeht und selber gleichsam verschwunden ist“ (H.-G. Gadamer, *Die philosophischen Grundlagen...*, op. cit., s. 146; przekład za: H.-G. Gadamer, *Filozoficzne podstawy...*, op. cit., s. 76). Należałoby się w tym miejscu zastanowić nad związkiem rozwa-

je przypadek nauki języka obcego i charakteru zdań obrazujących określone zjawiska gramatyczne, zamieszczanych w standardowych podręcznikach. O ile, na co zwraca uwagę Gadamer, zdania te nierzadko okazywały się zupełnie bezsensowne i całkowicie abstrakcyjne, w nowszych ujęciach tego zagadnienia nastąpiła pewna korekta. Obecnie autorzy podręczników starają się przemyślać w zdaniach dodatkową wiedzę kulturową, co stwarza określony skutek uboczny: uczeń bowiem, miast koncentrować się na danej strukturze gramatycznej, bardziej uwagę swą kieruje na zamieszczone ciekawostki o charakterze kulturowym¹⁷³. Drugim ciekawym przykładem języka, który zatracą się w danym akcie komunikacyjnym, jest sytuacja przywołana przez Gadamera z życia prywatnego:

Gdy moja mała córka uczyła się pisać, zapytała mnie pewnego razu przy odrabianiu pracy domowej: „Jak pisze się »poziomki«?” Otrzymawszy odpowiedź zauważyła z namysłem: „śmieszne, gdy słyszę to w ten sposób, w ogóle nie rozumiem już tego słowa. Dopiero gdy znów o tym zapomnę, jestem wewnątrz słowa”. W istocie, mówiąc jesteśmy wewnątrz słowa¹⁷⁴.

Świadomość stosowanych struktur gramatycznych oraz jednostek leksykalnych tym bardziej się zmniejsza, im bardziej język staje się *żywą mową*. Język, jak można skonkludować, istnieje o tyle, o ile coś przekazuje, o ile *tworzy wspólny świat życia człowieka* – świat, do którego należą wszelkie możliwe elementy tradycji i dziedzictwa historycznego. Jak bowiem powiada Gadamer: „Prawdziwym bytem języka jest to, co absorbuje nas, gdy go słyszymy – to, co powiedziane”¹⁷⁵. Oznacza to ni mniej, ni więcej, że interpretator tekstu nie zwraca się ku słowu jako jednostce w pełni autonomicznej i poddawanej *wyodrębnianiu*. Słowo w takim ujęciu nie stanowi swoistego narzędzia wypowiedzi, lecz jej pierwszą zasadę. Odpowiada to szczególnej relacji łączącej język i tłu-

żań Gadamera oraz koncepcji aktów mowy – kwestia ta z pewnością zasługuje na dogłębne zbadanie.

¹⁷³ H.-G. Gadamer, *Mensch und...*, op. cit., s. 97.

¹⁷⁴ „Ich habe einmal an meiner kleinen Tochter folgende Beobachtung gemacht: als sie schreiben lernte, fragte sie eines Tages bei den Schularbeiten: »Wie schreibt man Erdbeeren?« Es wurde ihr gesagt, und sie meinte nachdenklich: »Komisch, wenn ich das so höre, verstehe ich das Wort überhaupt nicht mehr. Erst wenn ich es wieder vergessen habe, bin ich in dem Worte drin.« Drinsein im Worte, das ist in der Tat die Weise, wie wir reden“ (H.-G. Gadamer, *Begriffsgeschichte als...*, op. cit., s. 244; przekład za: H.-G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia*, tłum. K. Michalski [w:] tegoż, *Rozum słowo...*, op. cit., s. 99).

¹⁷⁵ „Das eigentliche Sein der Sprache ist das, worin wir aufgehen, wenn wir sie hören, das Gesagte“ (H.-G. Gadamer, *Mensch und...*, op. cit., s. 98; przekład za: H.-G. Gadamer, *Człowiek i...*, op. cit., s. 53).

macza. Osoba dokonująca przekładu, świadoma tak ujmowanej istoty języka, stosuje podejście holistyczne, zwracając się ku *żywej mowie*. Jak należy ją rozumieć? Otóż po pierwsze, *żywa mowa* to język w działaniu, rodzący się w określonej sytuacji komunikacyjnej, całkowicie „zdany na łaskę” interlokutorów; to język „dopasowany” i nieustannie „wpasowujący się” sytuacyjnie. Po drugie, w kontekście translatorycznym *żywa mowa*, do której tak często odnosi się filozof, to język, jakim posługuje się tłumacz, tworząc tekst docelowy. Ideałem jest, by interpretator, jak często powiada Gadamer, nie występował pierwszoplanowo, aby znikł w przekazywanym komunikacie. Autentycznie sformułowany przekład sprawia, że odbiorca docelowy nie skupia się na elementach językowych tłumaczenia (z pewnymi wyjątkami, rzecz jasna – gdy mowa, chociażby, o poezji lirycznej), lecz na sensie odczytywanej treści. Na tym polega *żywa mowa* w przekładzie. Rozumienie, jakie czytelnik osiąga, dokonując lektury tekstu docelowego, następuje oczywiście poprzez język, jednak to nie on stanowi tu czynnik decydujący. Język jest zaledwie pomostem łączącym autora tekstu wyjściowego z odbiorcą docelowym – pomostem, poprzez który dokonuje się *(po)rozumienie*. Tłumacz dąży bowiem nie do tego, by czytelnik jego przekładu rozumiał język, lecz treść wyrażoną w owym języku, który wprowadzony jest tu do roli pośrednika pomiędzy partnerami rozmowy hermeneutycznej. Idealny przekład zatem to „żywa mowa” wyeksplikowana przez tłumacza.

Z zanikaniem języka w przekładzie łączy się też aspekt interpretacji językowej tekstu, która – o ile jest autentyczna – musi „zniknąć”. Tłumacz, wchodząc w swoistą Wittgensteinowską grę językową, sam musi grać tak, aby doprowadzić do ostatecznego zaniku wszelkich śladów wysiłków interpretacyjnych. W trakcie gry bowiem czynności polegające na przekładzie tekstu same się *znoszą*. W efekcie powstaje tekst posiadający autonomiczny sens językowy.

Drugą właściwością języka jest kwestia jego podmiotowości. Gadamer stwierdza, że podmiotem nie jest w tym przypadku tak zwane „ja”. Mówić oznacza zawsze kierować wypowiedź do konkretnej osoby. Niezwykle celnie ujmuje tę kwestię M. Bachtin:

Samo rozumienie wchodzi jako czynnik dialogowy do systemu dialogowego i w pewien sposób zmienia sens totalny tego systemu. (...). Wszelkie wypowiedzenie zawsze ma adresata (różnego typu, różnych stopni bliskości, uświadomie-

nia, ukonkretnienia itd.), którego rozumienia odzewnego poszukuje – i zakłada je – autor tworu mownego. Jest to „osoba druga” (...) ¹⁷⁶.

Posługiwanie się językiem, który trudno zrozumieć, a nadto także nieumotywowanie wypowiedzi znaczy u Gadamera tyle co niemówienie: „Słowo chce być słowem celnym – to zaś znaczy, że słowo nie tylko przedstawia mnie samemu rzecz, o której mówi, lecz stawia ją przed oczyma również temu, do kogo mówię” ¹⁷⁷. Język, którego nie da się pojąć, doprowadza do braku jakiejkolwiek komunikacji – do braku mówienia, a zatem także do braku *żywej mowy* ¹⁷⁸. Język, na co Gadamer wielokrotnie zwraca uwagę, urzeczywistnia się w rozmowie, to w niej odnajduje swój cel i najgłębszy sens. Według A. Przyłębskiego, tak ujmowanego języka nie da się „ująć z typowej dla nowożytności podmiotowości”, bo język, co warto raz jeszcze podkreślić, należy do sfery „My”. Realność języka zaś to „realność pneумы – ducha łączącego rozmawiających”, dążących do porozumienia (...) „poprzez uzgodnienie dokonujące się w medium wspólnego języka, który nie jest wprzód dany (...)” ¹⁷⁹.

Trzecim aspektem charakteryzującym język jest jego uniwersalność ¹⁸⁰. Według Gadamera, artykulacji podlega w świecie dosłownie wszystko, bowiem język swym zasięgiem *wszechobejmuje* – człowiek już zawsze w nim (tj. języku) jest, a nadto nie potrafi patrzeć na świat pozajęzykowo ¹⁸¹. Język wpływa na sposób myślenia o świecie i na to, jak człowiek ten świat postrzega. Wynika z tego również i to, że każda rozmowa to w istocie nigdy niezakończone zjawisko hermeneutyczne. Wprawdzie pod kątem czysto fizycznym nie może ona, rzecz jasna, trwać wiecznie, jednak – co niektórym wydać się może cokolwiek paradoksalne – nie da się jej nigdy zakończyć ani przerwać, ponieważ zawsze

¹⁷⁶ M. Bachtin, *Problem tekstu: próba analizy filozoficznej*, „Pamiętnik Literacki” 1977, 68/3, s. 286.

¹⁷⁷ „Das Wort will das treffende Wort sein, das aber heißt nicht nur, daß es die gemeinte Sache mir selbst vorstellt, sondern daß es sie dem anderen, zu dem ich spreche, vor Augen stellt” (H.-G. Gadamer, *Mensch und...*, op. cit., s. 98; przekład za: H.-G. Gadamer, *Człowiek i...*, op. cit., s. 53).

¹⁷⁸ Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że Gadamer zasadniczo sprzeciwia się nie tylko indywidualizacji języka, ale również jego konwencjonalizacji. Jak twierdzi, osoba, która nie potrafi się wyswobodzić z „pęt” konwencji językowych, traci nad językiem kontrolę i w efekcie staje się *niema* (zob. H.-G. Gadamer, *Semantik und...*, op. cit., s. 253).

¹⁷⁹ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, op. cit., s. 176.

¹⁸⁰ Należy podkreślić, że u Gadamera uniwersalność języka jest ściśle połączona z uniwersalnością samego rozumienia.

¹⁸¹ Zob. M. Sołtysiak, *Uniwersalność i granice języka według H.-G. Gadamera* [w:] *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, pod red. H. Mikołajczyka, M. Oziębłowskiego, M. Rembierza, Kraków 2006, s. 75-92.

można ją rozpocząć od nowa, z innego punktu widzenia, w innym kontekście sytuacyjnym itd. Gadamer zapytuje zatem, kiedy wypowiedź staje się zrozumiałą – kiedy nabiera sensu. Otóż wtedy, gdy to, co niewypowiedziane, czy też *językowo zakryte*, zostaje zrozumiane razem z tym, co się wypowiedziało, co jawnie wysunięto na plan pierwszy. Odpowiednio umotywowane pytanie umożliwia uzyskanie odpowiedzi. Jeśli chce się coś zrozumieć, trzeba wiedzieć, skąd dane pytanie wypływa, jaka jest jego motywacja¹⁸². Rozmowa zatem, konkluduje Gadamer, uzyskuje swą pełnię dopiero w szczególnie pojmowanej wymianie pytań i odpowiedzi¹⁸³. Stanowi ona o prawdzie języka, o jego istocie¹⁸⁴. Jak należy to rozumieć w kontekście procesu tłumaczeniowego? Otóż w przekładanych słowach zawiera się nie tylko sens, współobecne jest bowiem także wszystko to, co *inne* – wszystko, co stanowi o ekspresji oraz sile *żywej mowy* tłumacza. Gadamer słusznie podkreśla, że każdy akt mówienia i każda wypowiedź niejako zapraszają do partycypacji w nich, do ich kontynuowania. A skoro tak, zatem i przekład cechuje swoista nieskończoność: ten sam tekst zawsze można przetłumaczyć inaczej, za pomocą innych środków językowych, przy uwzględnieniu ukierunkowania komunikatu na sens: „Przekształcenie ducha i treści obcego języka w ducha i treści języka rodzimego to niekończący się proces. To nigdy niedająca się całkowicie zakończyć wewnętrzna rozmowa tłumacza”¹⁸⁵, rozmowa, którą, jak można by skonstatować, stanowi najmocniejszą w swym wyrazie istotę prawdziwej interpretacji, której człowiek dokonuje w spotkaniu ze *światem*. Język określany jest mianem tworu uniwersalnego również z tego względu, że nie da się go oddzielić od dwóch innych, jakże istotnych hermeneutycznych, zagadnień: rozumienia i interpretacji: język, aby – jak się zdaje – językiem w ogóle mógł być, musi być jednocześnie tym, co rozumiane i co podlega interpretowaniu. Warto na zakończenie tego podrozdziału oddać głos Gadamerowi:

Rozumienie i interpretacja są w szczególny sposób związane z przekazem językowym. Zarazem jednak przekraczają one ten związek nie tylko dlatego, że wszelkie,

¹⁸² H.-G. Gadamer, *Begriffsgeschichte als...*, op. cit., s. 242.

¹⁸³ H.-G. Gadamer, *Mensch und...*, op. cit., s. 99.

¹⁸⁴ Por. M. Urbaniak, *Hermeneutyka a kierunki myśli współczesnej. Rozumienie kultury w filozoficznej hermeneutyce, filozofii przyrody i (post)strukturalizmie*, Kraków 2014, s. 162.

¹⁸⁵ „Es ist eben ein unendlicher Prozeß, die Umbildung des Sprachgefühls und des Sprachinhalts des fremden Sprachers in das Sprachgefühl und die Sprachinhalte der eigenen Sprache zu leisten. Es ist ein nie ganz vollendbares Selbstgespräch des Übersetzers mit sich selbst“ (H.-G. Gadamer, *Grenzen der...*, op. cit., s. 360; przekład za: H.-G. Gadamer, *Granice...*, op. cit., s. 39).

także niejęzykowe twory ludzkiej kultury, chcą być w ten sposób rozumiane, lecz z daleko bardziej zasadniczego powodu, że wszystko, co daje się zrozumieć, musi być dostępne rozumieniu i interpretacji. Rozumienia dotyczy to samo co języka¹⁸⁶.

1.4.2. Spekulatywność języka

Język, według Gadamera, wyraża *werbalizację świata*, a zatem próżno się spodziewać, aby umożliwiał człowiekowi artykulację doświadczenia w sposób niezmienny. Tak oto, jak się zdaje, dochodzi do *pełni sensu*, przy czym, co istotne, konstytucja tego, co ów głos zyskuje, pozostaje zawsze sobą, to znaczy, wyrażenie określonej rzeczy „innymi słowami” nie sprawia, że rodzi się w ten sposób coś zupełnie innego, czy też byt o innej proveniencji¹⁸⁷. Można to wyrazić jeszcze dobitniej, a mianowicie to po prostu język umożliwia „manifestację” rzeczy przezeń artykułowanej – jej byt jest jednak, w porównaniu do samego języka, stabilny. Skoro jednak język nie może wykluczać bytu, byt zaś – języka, muszą one funkcjonować tylko w takiej swoistości pojętej kooperatywie. To dlatego, jak często podkreślają hermeneuci, wszelki byt, który da się zrozumieć, posiada *spekulatywny charakter*¹⁸⁸.

Spekulatywność mówienia polega na ekspresji bytu poprzez słowa, a mówiąc ściślej na umożliwieniu bytu zwerbalizowania jego jestestwa. Konstatację tę odnieść można do wszelkiego rodzaju wypowiedzi. Mówienie bowiem dotyczy w równym stopniu tego, co wypowiedziane wprost, jak i tego, co w swej nieskończoności niewypowiedziane¹⁸⁹, język zaś to środek łączący świadomość i to, co istnieje¹⁹⁰. Mowa niezmiennie odzwierciedla więcej, niż w sposób eksplicytny wyraża¹⁹¹. Spekulatywność ujawnia się zarówno w języku potocznym, jak i w poezji. Gadamer, przywołując słynnych XIX-wiecznych powieściopisa-

¹⁸⁶ „Verstehen und Interpretieren sind in spezifischer Weise der sprachlichen Überlieferung zugeordnet. Aber sie überschreiten zugleich diese Zuordnung nicht nur, sofern alle, auch die nichtsprachlichen Kulturschöpfungen der Menschheit so verstanden werden wollen, sondern noch weit grundsätzlicher, da alles Verständliche überhaupt dem Verstehen und der Interpretation zugänglich sein muß. Vom Verstehen gilt eben dasselbe wie für die Sprache“ (WuM, s. 382; przekład za: PM, s. 370-371).

¹⁸⁷ WuM, s. 450.

¹⁸⁸ Por. M. Sołtysiak, *Rozumienie i tradycja...*, op. cit., s. 95.

¹⁸⁹ WuM, s. 444.

¹⁹⁰ Zob. więcej na ten temat H.-G. Gadamer, *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge* [w:] tegoż, *Kleine Schriften I*, op. cit., s. 59-69.

¹⁹¹ Por. J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*, New Haven-London 1985, s. 253.

rzy, stwierdza, że nie tylko zajmują się oni fundamentalnymi kwestiami filozoficznymi, w sposób charakterystyczny dla czasów, w jakich przyszło im żyć, ale nadto „diedziczą”, niejako w duchowym spadku, *filozofię słowa* charakterystyczną dla jego postrzegania w zachodniej metafizyce¹⁹². Jak słusznie stwierdza A. Przyłębski, Gadamer dostrzega spekulatywność w „relacji pomiędzy słowem wewnętrznym („mówieniem-sobie”) a słowem zewnętrznym” (czyli „w konkretnym, historycznie ukonstytuowanym języku”)¹⁹³. Czy zatem mowę wewnętrzną należałoby tłumaczyć jako idiosynkratyczną interpretację świata, w ramach którego interpretator każdorazowo się znajduje, mowę zewnętrzną zaś jako ucieleśnienie interpretacji wyzyskiwanej przez większe społeczności językowe; ucieleśnienie charakteryzujące się swoistą uniwersalnością, choć jednocześnie z zachowanymi granicami wyznaczonymi przez przynależną temu doświadczeniu dziejowością? Wydaje się, że tak, bowiem świat w Gadamerowskiej optyce poznawany jest w języku – kwestia tylko pozostaje, czy mowa o języku indywidualnym, czy o języku – można by rzec – współdzielonym. Dostęp do świata przynależy już z góry zawsze tym, którzy *interpretują*, bez względu na to – jak się zdaje – w jaki sposób to czynią.

Należy w związku z tym zgodzić się z A. Bronkiem, że „nauka o spekulatywnej jedności języka (...) stanowi wyraz realistycznej postawy Gadamera (...), bowiem o świecie, który nie został ujęty i poznany językowo, nie da się powiedzieć, że istnieje”¹⁹⁴. Powoduje to, że zanikają wszelkie różnice między tym, co rzeczywiste, a tym, co należy do spekulacji; między tym, co sensowne, a tym, co bezsensowne. Czynnikiem rozstrzygającym o sensowności wypowiedzi może być u Gadamera tylko „inna wypowiedź – kontekst językowy”¹⁹⁵. Wskazuje to również na to, co słusznie podkreśla J. Weinsheimer, że w Gadamerowskiej filozofii język dzieli się na to, *czym w istocie jest*, i na to, *co oznacza*. Znaczenie danego słowa nie równa się jego istnieniu, a zatem nie równa się także jego bytowi, przy czym niepodobna, aby słowo istniało bez przynależnego mu znaczenia – słowo zatem inherentnie i całościowo wiąże się ze znaczeniem. (Tam, gdzie nie ma znaczenia, nie ma także słowa). Język zatem nie istnieje sam w sobie, ale tylko w powiązaniu z tym, co przekazuje¹⁹⁶:

¹⁹² Zob. H.-G. Gadamer, *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie* [w:] tegoż, *Kleine Schriften I*, op. cit., s. 30.

¹⁹³ A. Przyłębski, *Gadamer*, op. cit., s. 57.

¹⁹⁴ A. Bronk, *Rozumienie...*, op. cit., s. 319-320; cytata zmodyfikowany.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Por. J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of...*, op. cit., s. 255.

Chodzi mi bowiem o jedność kryjącą się w słowie i w pojęciu: z perspektywy stosunku, o którym mowa, nie ma słów, ba – nie jest wcale tak oczywiste, jak to przyjmuje dzisiejsze językoznawstwo, że są języki. Każdy język mówiony obecny jest tylko jako słowo powiedziane do kogoś, jako jedność słowa mówionego, które ustanawia komunikację między ludźmi, buduje międzyludzką solidarność. Jedność słowa poprzedza więc różnorodność słów czy języków. Jedność słowa zawiera implícite nieskończoność tego, co opłaca się w ogóle ująć w słowa¹⁹⁷.

Wprawdzie Gadamer wyraźnie nawiązuje do *historii pojęć jako filozofii*, jednakże rozważania te doskonale odzwierciedlają zadania stojące przed tłumaczem, który sens tekstu powinien traktować jako jedność stanowiącą zarówno perspektywę myśli autora oryginału, jak i twórcy przekładu. To dlatego spekulatywność języka znajduje odzwierciedlenie w przekładzie tekstów, dopiero bowiem w konkretnym kontekście ustalają się nośniki sensu, które wzajemnie się korygują, systematyzują i porządkują, a słowa – w swojej wieloznaczności – dążą do wskazywania sensu w sposób autonomiczny¹⁹⁸. Znaczenie słów kształtuje się bardzo powoli. Powoli dochodzi też do osiągnięcia przez tłumacza jedności sensu danego zdania. Nieskończonością charakteryzuje się nie tylko sama rozmowa, jaką tłumacz prowadzi z tekstem: cecha ta przysługuje także słowom. Ich znaczenia nie są determinowane jedynie kontekstem, w jakim pozostają. Słowa bowiem nigdy nie uwalniają się od swej wieloznaczności – nawet wtedy, gdy kontekst sprawia, że sens wydaje się jednoznaczny. Tym samym nie można też mówić o idealnym znaczeniu słowa, słowom bowiem brak jednoznaczności, zaś zakres ich znaczeń cechuje chwiejność, dynamizm oraz elastyczność. To te cechy wskazują na szczególnie stopień ryzyka wiążący się z użyciem języka, bowiem dopiero w danej wypowiedzi, w budowaniu kontekstu językowego, uwidaczniają się nośniki sensu, które podlegają dalszym rewizjom i korektom. Podobnie ujmuje tę kwestię P. Ricoeur, wskazując na istotę polisemii:

¹⁹⁷ „Ich ziehe damit auf die implizite Einheit, die sowohl dem Wort wie auch dem Begriff zukommt: Für dieses Verhältnis gibt es keine Wörter, ja, es gibt vielleicht auch nicht so selbstverständlich, wie das die heutige sprachtheoretische Forschung annimmt, Sprachen. Jede Sprache, die gesprochen wird, ist immer nur da als das Wort, das jemandem gesagt wird, als die Einheit von Rede, die zwischen Menschen Kommunikation stiftet, Solidarität aufbaut. Die Einheit des Wortes also liegt aller Vielfalt der Wörter oder der Sprachen voraus. Sie enthält eine implizite Unendlichkeit dessen, was es überhaupt in Worte zu fassen lohnt“ (H.-G. Gadamer, *Begriffsgeschichte als...*, op. cit., s. 240; przekład za: H.-G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia* [w:] tegoż, *Rozum, słowo...*, op. cit., s. 93-94).

¹⁹⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 48-49.

Dwa słowa o słowie: każde z naszych słów ma więcej niż jedno znaczenie, co wiadać w słownikach. Nazywamy to polisemią. Sens każdorazowo jest określony przez użycie, które w zasadzie polega na odsianiu części znaczenia, pasującego do reszty zdania i tworzącego wraz z nim sens, jaki wnosimy do rozmowy. Za każdym razem to kontekst decyduje o znaczeniu, jakiego nabiera słowo w danej wypowiedzi; tutaj już dyskusjom o słowach może nie być końca: co chciał pan powiedzieć? I tak dalej. Sens wyjaśnia się albo gmatwa w grze pytań i odpowiedzi. Istnieją bowiem nie tylko oczywiste konteksty, lecz także konteksty ukryte oraz to, co nazywamy konotacjami – te zaś są nie tylko intelektualne, lecz również uczuciowe, nie zawsze powszechne, lecz ograniczone do jakiegoś środowiska, klasy, grupy czy nawet tajnego koła; istnieje zatem szeroki margines ukrywany przez cenzurę i zakaz, margines niewypowiedzianego, który wyznaczają wszelkie figury ukrytego¹⁹⁹.

W ujęciu hermeneutycznym słowo, w przeciwieństwie do jednostek leksykalnych, nigdy w gruncie rzeczy nie zyskuje bytu autonomicznego. Jeśli nawet przyznać, że słowo jest czymś skończonym, to z pewnością nie będzie takim sens, który cechuje nieskończoność. Jak zauważa Gadamer, sens danego słowa dookreśla się na podstawie słów go otaczających, czy też z nim sąsiadujących. Trudno zatem mówić o konkretnym sensie konkretnego słowa, bowiem to ostatnie istnieje o tyle, o ile zostanie wyartykułowane w odniesieniu do kontekstu językowego (ale również pozajęzykowego). Sens słowa nie stanowi odbicia konkretnego bytu, lecz podlega on nieustannej kreacji (trudno zatem mówić o jego referencjalności), której nadrzędnym celem jest dążenie do porozumienia. Powyższe rozważania dobitnie uzasadniają, dlaczego kompetentny tłumacz nie traktuje definicji słownikowych jako ostatecznej instancji, lecz sens danej wypowiedzi ustala na podstawie rzeczywistości językowej, w jakiej funkcjonuje dany tekst, uwzględniając dodatkowo istotę ekwiwalencji konotacyjnej w przekładzie.

1.4.3. Dziejowość języka

Nie ulega wątpliwości, że język ewoluuje wraz z rozwojem gatunku ludzkiego. Także sam człowiek, ucząc się języka, przyswaja ogromne dziedzictwo kulturowe zawarte w strukturach językowych. Świadczy to niezbiecnie o kulturotwórczej roli języka. Warto nadmienić za A. Pawliszyn, że „centralna pozycja” języka w hermeneutyce Gadamera ma ścisły związek z zadaniem stworzenia

¹⁹⁹ P. Ricoeur, P. Torop, *O tłumaczeniu*, Gdańsk 2008, s. 49-50.

„świadomości krytycznej” akcentującej wpływ tradycji wyrażonej językowo²⁰⁰. Doświadczenie hermeneutyczne u filozofa to, nota bene, *doświadczenie tradycji*, a język funkcjonuje u niego „tylko jako język historyczny”²⁰¹. Dziejowość owa nie sprowadza się w filozofii Gadamera tylko do faktu, że, z biegiem czasu, język podlega nieustannemu rozwojowi i swoistej ewolucji, ale także, iż umożliwia zarówno istnienie tradycji, jak i jej podtrzymywanie w danej społeczności.

W tym miejscu, idąc tropem interpretacji A. Bronka, warto nawiązać do „Gadamerowskiej historii pojęć powstałej jako wyraz sprzeciwu wobec neokantowskiej historii problemów”. Owa Gadamerowska historia pojęć odrzuca istnienie tak zwanych „niezmiennych pojęć i problemów filozoficznych” i skupia się nie tylko na owych pojęciach, ale też na „pojęciowości (*Begrifflichkeit*) filozofii”²⁰². Gadamer twierdzi, że pojęcia filozoficzne są już z góry ukonstytuowane dziejowo, co wynika ze specyfiki języka, jakiego używa się w dysputach filozoficznych, i jego związków z językiem potocznym – to w języku bowiem następuje artikulacja ludzkiego doświadczenia świata i to język ujawnia zawartą w nim tradycję²⁰³. W języku mieści się dziedzictwo historyczne przeszłych pokoleń, w tym dzieje rozumienia pojęć filozoficznych, na przykład prawdy. Dzieje, jak słusznie akcentuje M. Oziębłowski, obecne są tutaj w dwójnasób: jako „przedmiot doświadczenia (przekaz tradycji)” oraz jako „dziejowe uwikłanie interpretatora” określające sposób interpretacji danego komunikatu²⁰⁴. Jak się zdaje, Gadamer mógł się inspirować w tym względzie Heideggerowską filozofią mowy, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę kwestię wpływu historii na język²⁰⁵. Gadamer jest zdania, że nie istnieją znaczenia słów, które byłyby niezależne od kontekstu historycznego, w jakim są używane. Ma to także istotne przełożenie na kwestie związane z aktem tłumaczeniowym. Kompetentny tłumacz bowiem wykazuje krytyczną refleksję nad własnym miejscem w dziejach i wpływem tego stanu rzeczy na sposób interpretacji tekstu. Wykazuje też refleksję nad tym, w jakim momencie historycznym był tworzony tekst wyjściowy, przy uwzględnieniu stosowanych wtedy środków leksykalnych i stylistycznych oraz ich umocowania etymologicznego.

²⁰⁰ Por. A. Pawliszyn, *Skryte...*, op. cit., s. 24.

²⁰¹ Por. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 330.

²⁰² Zob. szerzej na ten temat A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 309.

²⁰³ Zob. H.-G. Gadamer, *Begriffsgeschichte als Philosophie*, op. cit., s. 249.

²⁰⁴ Por. M. Oziębłowski, *Hermetyczna możliwość hermeneutyki. Analiza funkcji filozofii hermeneutycznej w koncepcjach Wilhelma Diltheya i Hansa-Georga Gadamera*, Częstochowa-Kraków 2012, s. 196.

²⁰⁵ Zob. A. Pawliszyn, *Skryte...*, op. cit., s. 27, 30-31.

1.5. Semantyka a hermeneutyka

„Semantyka jest pewną teorią znaków, w szczególności znaków językowych”²⁰⁶, jak twierdzi Gadamer. Dodać należy, że znaków tych używa się po to, aby osiągnąć konkretny cel. Gadamer, porównując semantykę z hermeneutyką i wykazując przy tym szczególną postawę krytyczną względem filozofii analitycznej i logiki języka, konstatuje, że korzyści analiz o charakterze semantycznym upatrywać należy głównie w tym, że ukazują one holistyczną strukturę języka, a także pozwalają nam zdać sobie sprawę z pewnej „ułomności” wyrażen zabarwionych formalistycznie. Jeszcze istotniejszą korzyścią analiz semantycznych jest nierzadko wykazanie istnienia zjawiska tak zwanej nieprzekładalności²⁰⁷. Filozof podkreśla także, że opis semantyczny, jeśli przeprowadzony precyzyjnie, może ujawnić niestabilność znaczeniową jednostek leksykalnych, zwłaszcza przy uwzględnieniu ich osadzenia dziejowego. Analizy semantyczne nie wyczerpują jednak, według filozofa, potencjału tkwiącego w języku *per se*, mówienie bowiem wykracza poza partykularystyczne czynniki kierujące podmiotem mówiącym. Gadamer, jak się zdaje, wskazuje w tym miejscu na prymat i swoistą dominację języka. Wprawdzie można odnieść wrażenie, że człowiek sam dokonuje wyborów leksykalnych, jednak rzecz sprowadza się ostatecznie do tego, że „swobodna” mowa nie jest świadoma samej siebie: „»Swobodne« mówienie nie pamięta o samym sobie, jest potokiem płynącym przy całkowitym oddaniu się rzeczy ewokowanej w medium języka”²⁰⁸. Dotyczy to także rozumienia i przekładania tekstów. Gadamer opowiada się w związku z tym za analizami o charakterze hermeneutycznym – tu bowiem nie język sam w sobie stanowi centrum zainteresowania, ale szeroko pojęta sfera pozajęzykowa:

Język nie zlewa się z tym, co jest w nim powiedziane, z tym, co dochodzi w nim do słowa. Otwierający się tu wymiar hermeneutyczny oznacza naturalnie ograniczenie możliwości obiektywizacji tego, co się myśli i co się komunikuje w ogóle. Wyrażenie językowe nie jest po prostu niedokładne i wymagające poprawy, lecz zawsze i z konieczności – właśnie wtedy, gdy jest tym, czym może być, kryje się

²⁰⁶ „Semantik ist eine Lehre vom Zeichen, insbesondere von den sprachlichen Zeichen” (H.-G. Gadamer, *Semantik und Hermeneutik* [w:] tegoż, *Kleine Schriften III*, op. cit., s. 254; przekład za: H.-G. Gadamer, *Semantyka i hermeneutyka* [w:] *Rozum, słowo...*, op. cit., tłum. K. Michalski s. 111).

²⁰⁷ H.-G. Gadamer, *Semantik und Hermeneutik...*, op. cit., s. 251.

²⁰⁸ „‘Freies’ Sprechen fließt dahin in der selbstvergessenen Hingabe an die Sache, die im Medium der Sprache evoziert wird” (H.-G. Gadamer, *Semantik und Hermeneutik...*, op. cit., s. 255; przekład za: H.-G. Gadamer, *Semantyka...*, op. cit., s. 111).

za tym, co jest przez nie ewokowane i komunikowane. Mówienie implikuje bowiem nieustannie jakiś włożony weń sens, który spełnia swą funkcję tylko wtedy, gdy pozostaje w cieniu; wydobyty na jaw w ogóle traci swą funkcję²⁰⁹.

Ten ciekawy cytat wskazuje jednoznacznie na implicytnie „przemycną” w filozofii Gadamera pragmatykę języka. Konstatacja ta nie powinna dziwić, bowiem filozof ten niejednokrotnie odnosi się chociażby do tak zwanej okazjonalności mówienia. Jak twierdzi Gadamer, każda wypowiedź występuje w jakimś celu i z jakiegoś powodu²¹⁰. Co więcej, konkretne wyrażenia są sensowne jedynie w określonym kontekście²¹¹. Sens słów i wyrażeń jest elastyczny i płynny, a także podlega dookreśleniu poprzez sąsiedztwo z innymi zwrotami²¹². Okazjonalność stanowi wyraźną „manifestację” fenomenu „żywej mowy”, której sens należy zawsze postrzegać w sposób holistyczny:

Widać stąd wyraźnie, że wypowiedź nigdy nie zawiera w sobie swego pełnego sensu. W logice znano to od dawna jako problem okazjonalności. Tak zwane wyrażenia okazjonalne – występujące we wszystkich językach – wyróżniają się tym, że nie zawierają w sobie, tak jak inne wyrażenia, pełni swego sensu. Na przykład, gdy mówię *tu*, wówczas to, co jest *tu*, jest dla każdego zrozumiałe nie dzięki temu, że zostało powiedziane lub napisane, lecz dzięki temu, że wiadomo, gdzie to było lub gdzie jest. *Tu* wymaga dla swego znaczenia wypełnienia przez okazję, *occasio*, przy której zostało powiedziane. Wyrażenia tego typu cieszą się szczególnym zainteresowaniem analizy logiczno-fenomenologicznej, a to dlatego, że pozwalają wykazać, iż na ich znaczenie składa się sytuacja i okoliczność²¹³.

²⁰⁹ „Sie geht gleichsam nicht auf in dem, was in ihr ausgesagt ist, was in ihr zu Worte kommt. Die hermeneutische Dimension, die sich hier auftut, bedeutet offenbar eine Begrenzung der Objektivierbarkeit dessen, was man denkt und mitteilt, überhaupt. Der sprachliche Ausdruck ist nicht einfach ungenau und verbesserungsbedürftig, sondern bleibt immer und notwendig, gerade wenn er das ist, was er sein kann, hinter dem zurück, was er evoziert und mitteilt. Denn im Sprechen wird ständig ein in ihn gelegter Sinn impliziert, der nur als hintergründiger Sinn seine Sinnfunktion ausübt, ja der seine Sinnfunktion geradezu verliert, wenn er in die Ausdrücklichkeit gehoben wird” (H.-G. Gadamer, *Semantik und Hermeneutik...*, op. cit., s. 255; przekład za: H.-G. Gadamer, *Semantyka...*, op. cit., s. 112).

²¹⁰ H.-G. Gadamer, *Semantik und Hermeneutik...*, op. cit., s. 255-256.

²¹¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie* [w:] tegoż, *Kleine Schriften IV*, op. cit., s. 6.

²¹² Zob. H.-G. Gadamer, *Philosophie und Poesie* [w:] tegoż, *Kleine Schriften IV*, op. cit., s. 243-245.

²¹³ „Es erhellt daraus, daß niemals eine Aussage ihren vollen Sinn-Gehalt in sich selber enthält. In der Logik hat man das lange als das Problem der Okkasionalität gekannt. Die sogenannten »okkasionalen« Ausdrücke, die in jeder Sprache vorkommen, sind dadurch ausgezeichnet, daß sie ihren Sinn offenkundig nicht wie andere Ausdrücke in sich voll enthalten. Zum Beispiel, wenn ich sage »hier«. Was »hier« ist, nicht dadurch, daß es gesagt wurde oder geschrieben steht, für jeden verständlich, sondern man muß wissen, wo das war oder wo das ist. »Hier« erfordert für seine eigene Bedeutung die Ausfüllung durch die Gelegenheit, die *occa-*

Okazjonalność ma szczególne odniesienie do przekładu. Trawestując Gadamerowskie słowa, można stwierdzić, że dzięki niej akt tłumaczeniowy jest w ogóle możliwy. Sens nie tylko słów, ale i wyrażen musi zostać dookreślony przez tłumacza przy uwzględnieniu sąsiadujących jednostek leksykalnych, a nadto w świetle usytuowania tekstu względem danej rzeczywistości dyskursywnej, dziedziny, gatunku literackiego, rodzaju tekstu oraz jego funkcji. Co nawet bardziej istotne w kontekście procesu tłumaczeniowego: sens przekładu musi zostać dookreślony również przez czytelnika docelowego, z czym wiąże się szczególne podwojenie sytuacji hermeneutycznej: sens „tworzy się” za sprawą tłumacza (pojmowanego tu jako czytelnik prymarny), a jednocześnie zostaje zrewidowany i zrekontekstualizowany przez czytelnika docelowego (a zatem, innymi słowy, czytelnika wtórnego). Na myśl przychodzą tu znamienne słowa Umberto Eco: „Tekst, jaki ukazuje się w swej językowej warstwie powierzchniowej (lub przejawie), stanowi ciąg środków wyrazu, które muszą zostać zaktualizowane przez adresata”²¹⁴.

Jeśli cenne uwagi Gadamera o zestawieniu semantyki i hermeneutyki wykorzystać do poczynienia pewnych ustaleń natury translatologicznej, można wysnuć wniosek, że kompetentny tłumacz nie poprzestaje na analizach *stricte* semantycznych, bierze bowiem pod uwagę „zanurzenie” języka w konkretnym kontekście stwórczym. Językowy układ tekstu jako całość i analiza poszczególnych jednostek leksykalnych oraz struktury semantycznej określonych treści są wprawdzie istotne, jednak, jak się zdaje, akt tłumaczeniowy byłby niepełny bez analizy hermeneutycznej. Dotyczy ona nie tylko zbadania warstwy pozajęzykowej tekstu, ale skłania się także, między innymi, ku refleksyjności tłumacza w zakresie stosowania narzędzi tłumaczeniowych, chociażby słowników. Jak bowiem powiada Gadamer, słownik ukazuje jedynie w sposób bardzo schematyczny pozycję danej jednostki leksykalnej w systemie semantycznym języka, a także zakres, w jakim się ją stosuje w danym akcie komunikacyjnym²¹⁵. Uwaga ta pozostaje niezwykle cenna, gdy spojrzeć na przekład utworów poetyckich, w których kształt słów pozostaje daleki od konwencjonalizacji, a same dają wy-

sio, bei der es gesagt wird. Die Ausdrücke dieser Art fanden deshalb das besondere Interesse der logisch-phänomenologischen Analyse, weil man an diesen Bedeutungen zeigen kann, daß sie die Situation und die Gelegenheit in ihren eigenen Bedeutungsgehalt einschließen“ (H.-G. Gadamer, *Sprache und...*, op. cit., s. 195; przekład za: H.-G. Gadamer, *Język i...*, op. cit., s. 20).

²¹⁴ Zob. U. Eco, *Czytelnik modelowy*, „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 2, s. 287. Zob. także W. Iser, *Apelatywna struktura tekstów: nieokreśloność jako warunek oddziaływania prozy literackiej*, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 1, s. 259-280.

²¹⁵ H.-G. Gadamer, *Semantik und...*, op. cit., s. 253.

raz „żywej mowie”, podlegającej nieustannym zmianom i przekształceniom mentalnym. Nawet w przypadku tłumaczeń specjalistycznych metodyczna konsekwencja stosowania konkretnych terminów jest ograniczona (należy wziąć pod uwagę chociażby tłumaczenia prawne i prawnicze). Tłumacz ma świadomość, że nie może polegać na jednostronnej podstawialności, gdyż przeczy ona indywidualizacji – tak naturalnej w procesie komunikacji językowej.

Warto na koniec powrócić do Gadamerowskiej koncepcji „żywej mowy”, czy też rzeczywistego mówienia, które powinno charakteryzować tłumacza swobodnie posługującego się danym językiem. Jak stwierdza autor *Wahrheit und Methode*, to nie człowiek wybiera określone jednostki leksykalne, lecz to jednostki leksykalne same mu się nasuwają w danej sytuacji komunikacyjnej. Osoba, która naprawdę dobrze zna dany język, nie zatrzymuje się nad pojedynczymi słowami, ale otwiera się na sens niesiony przez środki językowe tekstu wyjściowego²¹⁶. Uwzględnianie kontekstu i okazjonalności jest tu niejako naturalne. Język bowiem – co warto powtórzyć – zawsze odsyła tłumacza poza swoje słownikowe bądź utarte, czy też skonwencjonalizowane, sensy. Podejście hermeneutyczne w tej optyce interpretacyjnej rozumieć można zatem jako istotne pogłębienie subiektywizacji w procesie tłumaczeniowym, a jednocześnie, i z tego względu jednakowoż, wykazanie rozwagi i namysłu w podejmowaniu decyzji tłumaczeniowych. Z jednej strony, jak się zdaje, Gadamer podkreśla swobodę w obcowaniu interpretatora z językiem, a z drugiej przypomina o krytycznym podejściu do sposobu prezentacji rozumienia tekstu w tekście docelowym. Czy jest możliwe pogodzenie obu tych kwestii? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy odnieść się do nadrzędnego celu teorii hermeneutycznej. Hermeneutyka, jak niejednokrotnie akcentuje filozof, ukazuje swój sens i siłę nie tylko w sytuacji zakłóconego, czy też znacznie utrudnionego, porozumienia pomiędzy stronami, ale również w sytuacji utrudnionego porozumienia z samym sobą jako bytem rozumiejącym. Jak należy to rozumieć w kontekście procesu tłumaczeniowego? Otóż chodzi o stosunek tłumacza do siebie i do zadania, które podejmuje się zrealizować – chodzi o zrozumienie własnych ograniczeń oraz poprawne zdiagnozowanie umiejętności językowych w sytuacji rodzącego się konfliktu, którym bez wątpienia staje się proces tłumaczeniowy.

²¹⁶ Ibid., s. 254.

1.6. Podsumowanie

Poglądy Gadamera dotyczące języka wpisują się w szeroki kontekst analiz fundamentalnych problemów filozoficznych. Język stanowi uniwersalne medium, dzięki któremu dochodzi do rozumienia, a także w którym owo rozumienie ma miejsce. Omówione w niniejszym rozdziale własności języka, które, warto dodać, umożliwiają akt ludzkiego poznania, w Gadamerowskiej filozofii odbiegają od koncepcji charakteryzujących współczesne ujęcia językoznawcze, bowiem język, według Gadamera, nie jest ani konkretnym narzędziem służącym porozumieniu, ani tym bardziej środkiem komunikacji.

Jak słusznie stwierdza A. Bronk, „szczególne stanowisko Gadamera względem języka stanowi rezultat jego filozofii jako historii pojęć”²¹⁷. „Filozofia zajmuje się całością bytu”, jednak jest on dany tylko w języku, który ukazuje fenomen „bycia-w-świecie” każdego człowieka. Język to medium, za pomocą którego ukazuje się świat²¹⁸. Język to także środek, poprzez który dochodzi do porozumienia co do danej sprawy. Idealnym modelem przedstawiającym tę sytuację jest przekład.

Należy zaznaczyć, że w powstawaniu współczesnych teorii hermeneutycznych doniosłą rolę w odkrywaniu fenomenu języka odegrały zwłaszcza dwa elementy: tekst i przekład. Uwidacznia się to także w dziełach Gadamera, zwłaszcza w *Wahrheit und Methode*. Warto zatem przyjrzeć się dokładniej wspomnianym dwóm aspektom, aby na ich podstawie wyodrębnić to, co interesuje nas w niniejszej pracy w największym stopniu, a mianowicie pojęcie *kompetencje tłumacza* – wszak to właśnie w przekładzie dochodzi do pełnego urzeczywistnienia się języka i to w nim odśłania on swą pełnię. Przekład pisemny to jedno z tych szczególnych zjawisk, dzięki którym dochodzi nie tylko do artykulacji świata, ale również do jego przekształcenia i ukazania tkwiącej w nim „prawdy”.

²¹⁷ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 294; cytata zmodyfikowany.

²¹⁸ Ibid.

ROZDZIAŁ DRUGI

Przekład jako realizacja kolistej struktury rozumienia

Rozumienie to w filozofii hermeneutycznej nadrzędna kategoria filozoficzna¹, zarówno „w sensie ontologicznym, jak i epistemologicznym”². Jednak samo pojęcie w hermeneutyce Gadamerowskiej nie poddaje się łatwo kategoryzacji i systematyzacji. Bardzo trafnie ujmuje tę problematykę J. Luc:

Czym jest i na czym polega rozumienie? Mimo że całą książkę Hansa-Georga Gadamera pt. *Prawda i metoda* można uznać za jedną wielką odpowiedź na to pytanie, niełatwo orzec, jak brzmi jego rozwiązanie tego doniosłego filozoficznie problemu. Owa trudność ma kilka przyczyn – pierwszą i oczywistą jest złożoność i subtelność samego zagadnienia, drugą styl filozofowania Gadamera (liczne nawiązania do innych autorów, zarówno pozytywne jak i krytyczne, wieloznaczność i metaforyczność języka, gry słów), a trzeciej można by się doszukiwać w samej treści jego poglądów³.

Trudności tym bardziej się potęgują, gdy w hermeneutyce Gadamera weźmie się pod uwagę „współobecność odmiennych funkcji rozumienia”⁴. Jak twierdzi A. Bronk, w filozofii Gadamera pojęcie rozumienia poddane zostało „ontologizacji i uniwersalizacji”⁵, a także omówione w kontekście metodologicznym⁶:

Umiejętność rozumienia wyprzedza teorię rozumienia, która służy (wtórnemu) wyjaśnieniu (jak? dlaczego?) warunków rozumienia. Dlatego właśnie Gadamer

¹ Szerzej na temat samego terminu *rozumienie*, współczesnych jego koncepcji, a także zarysu genezy i rozwoju dziejów pojęcia zob. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 99-120.

² A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 121.

³ J. Luc, *Czym jest rozumienie w humanistyce? Próba odpowiedzi Hansa-Georga Gadamera*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2013, XXV, s. 125.

⁴ Zob. szerzej na ten temat M. Oziębłowski, *Granica czy most? O funkcjach rozumienia w hermeneutyce H.-G. Gadamera*, „Diametros” 2006, nr 10, s. 68.

⁵ Gadamer powiązał kategorię rozumienia zarówno z samym bytem, jak i z całością poznania (zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, op. cit., s. 121).

⁶ Zob. szerzej na ten temat A. Bronk, *Rozumienie...*, op. cit., s. 121.

stara się wyjść poza epistemologiczne i metodologiczne momenty procedury rozumienia i dostrzec ich ostateczny, ontologiczny fundament. Równocześnie zmierza do wykazania uniwersalizmu rozumienia, obecnego we wszystkich naukach i każdym rodzaju poznania. Realizacją tych zadań powinna się odbywać w ścisłym związku z samym rozumieniem, gdyż refleksja hermeneutyczna jest integralnym elementem rozumienia i wszelkie jej oddzielanie od praktyki jest „dogmatycznym błędem”⁷.

Pierwszy aspekt, to jest ontologizacja rozumienia, stanowi w pewnym sensie rozwinięcie Heideggerowskiej myśli nad tym fenomenem⁸. U Heideggera miarą rozumienia jest bycie człowieka (*Dasein*), a zatem nacisk położony jest głównie na stronę egzystencjalną, u Gadamera natomiast wymiar ten ulega rozszerzeniu, by objąć takie kategorie jak dzieje oraz język (*Geschichtlichkeit*, *Sprachlichkeit*)⁹. Rozumienie w optyce Gadamerowskiej stanowi, jak podkreśla A. Bronk, „uniwersalny model bycia” każdego człowieka, a nie tylko metodologiczne działanie w danym kontekście (choć w takim znaczeniu, jak się wydaje, również występuje u Gadamera). Obejmuje też aspekt praktyczny, to znaczy zakres znajomości określonej dziedziny. To dlatego, jak podkreśla wielu gadamerystów, czasem przywodzi na myśl termin *poznanie*¹⁰. Warto przywołać M. Niemczuk, która pisząc o rozumieniu świata w hermeneutyce Gadamera, stwierdza: „Antropologiczny charakter rozumienia sprawia więc, że poznanie naukowe, dzięki istnieniu w nim elementu tego rozumienia, włączone zostaje także do doświadczenia hermeneutycznego”¹¹. Z tego względu akt tłumaczeniowy, będący przecież swoistą manifestacją antropologicznego działania, można uznać z perspektywy hermeneutycznej za szczególny w swym rodzaju *akt poznania*, w trakcie którego dochodzi nie tylko do przełożenia danej wypowiedzi, ale także do poszerzenia kompetencji w danym zakresie oraz zrozumienia przez translatora własnego miejsca w kontekście kulturowo-dziejowym.

Niniejszy rozdział podejmuje tematykę rozumienia w filozofii hermeneutycznej autora *Wahrheit und Methode*. Mam na celu ukazanie, w jaki sposób

⁷ A. Bronk, *Poznanie religijne a hermeneutyka*, „Roczniki Filozoficzne” 1982, t. XXX, s. 24.

⁸ A. Bronk, *Rozumienie...*, op. cit., s. 122-123.

⁹ Ibid.

¹⁰ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 123. Autor ten stwierdza, że Gadamer – jak się zdaje – używa pojęcia rozumienie zamiennie z pojęciem poznanie. Poza tym rozumienie jako proces nie jest u niego bynajmniej tym samym, co rozumienie jako czynność (zob. szerzej na ten temat A. Pawliszyn, *Skryte podstawy rozumienia. Hermeneutyka a psychoanaliza*, Gdańsk 1993, s. 13).

¹¹ M. Niemczuk, *Rozumienie świata a język filozofii w hermeneutyce Gadamera*, „Folia Philosophica” 1991, 8, s. 116.

przebiega ten proces w kontekście aktu tłumaczeniowego, roli tłumacza oraz zadań przed nim stojących. Rozdział rozpoczyna się od nakreślenia definicji trzech głównych kategorii hermeneutycznych charakteryzujących Gadamerowską koncepcję przekładu. Następnym krokiem jest zilustrowanie struktury rozumienia jako koła hermeneutycznego – stanowiącego jedną z głównych conceptualizacji aktu tłumaczeniowego w filozofii autora *Wahrheit und Methode* – oraz kompetencji, jakie musi posiadać interpretator dążący do uchwycenia pełni sensu tekstu.

2.1. Rozumienie, interpretacja, zastosowanie

Proces tłumaczeniowy w świetle filozofii hermeneutycznej Gadamera sprowadza się w istocie do realizacji trzech jego istotnych aspektów: rozumienia, interpretacji oraz zastosowania. Interpretacja i zastosowanie to integralne części rozumienia, a także jego ontologiczne uwarunkowania.

Należy zaznaczyć – bowiem jest to kwestia bardzo istotna w kontekście dalszych rozważań – że Gadamer używa następujących pojęć na oznaczenie dwóch rodzajów interpretacji: *Auslegung* oraz *Interpretation*. W polskim przekładzie dzieła *Wahrheit und Methode* oba te pojęcia przetłumaczono jako interpretacja bądź, okazjonalnie, jako wykładnia, co powoduje pewne nieścisłości przy omawianiu poglądów filozofa. W związku z tym w niniejszej monografii uznano, że konieczne jest rozróżnienie wymienionych pojęć. Wprowadzono zatem tak zwane rozumienie interpretacyjne (*Auslegung*), wskazujące na rozumienie naturalne, inherentne, bardziej subiektywne, oraz interpretację (*Interpretation*), oznaczającą metodyczne podejście do danego tekstu celem uchwycenia jego sensu. Rozróżnienie to występuje już u Heideggera¹². W kontekście procesu tłumaczeniowego rozumienie interpretacyjne należy rozumieć jako ten etap przekładu, w którym po raz pierwszy dochodzi do zetknięcia się tłumacza z tekstem wyjściowym (to także, innymi słowy, etap przedrozumienia, uruchamiający przedwiedzę translatorską). Z uwagi na specyfikę aktu tłumaczeniowego, w którym, według Gadamera, dochodzi do specyficznego podwojenia sytuacji hermeneutycznej, tłumacz chcący rozumieć „prawdziwie” musi zastosować interpretację, czyli pewne metodyczne postępowanie, celem osiągnięcia *rozumie-*

¹² Zob. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927 (wyd. z 1986 r.), s. 148-152. Myśl dotyczącą konieczności rozróżnienia w translato-logii rozumienia interpretacyjnego od interpretacji zawdzięczam Radegundis Stolze (korespondencja mailowa).

nia ugruntowanego. W niniejszej monografii przyjmuje się, że tłumacz nie poprzestaje tylko na rozumieniu interpretacyjnym i, z uwagi na specyfikę wykonywanego zadania, przechodzi do etapu interpretacji mającej na celu weryfikację i niezbędną rewizję inicjalnego rozumienia. Przekład należy tu rozumieć nie tyle jako szeroko ujmowaną interpretację (jak chce tego część autorów), ile jako jej prezentację, a właściwie prezentację (bądź manifestację czy eksplikację) rozumienia ugruntowanego, do którego tłumacz dochodzi dzięki przeprowadzonej interpretacji¹³. Rozróżnienie owo jest o tyle zasadne, że sam Gadamer wyjaśnił w trzeciej części *Wahrheit und Methode*, iż pojęcie interpretacji nie stosuje się tylko do wykładni *stricte* naukowej, ale też do *odtwarzania*, wydobywania czegoś, w tym *odtwarzania* i *wydobywania* o charakterze artystycznym, umożliwiającego rzeczywiste „ukazanie się”, czy też manifestację, danego dzieła. Heideuberski filozof wprawdzie odnosił się przy tym do dzieł sztuki, jednak – jak się zdaje – można owo *artystyczne odtworzenie* zastosować także w rozważaniach dotyczących przekładu, który niejednokrotnie stanowi dzieło sztuki samo w sobie bądź jest jego odtworzeniem, chociażby w przypadku poezji¹⁴.

Rozumienie interpretacyjne (*Auslegung*) w procesie tłumaczeniowym to zatem rozumienie subiektywne, intuicyjne, następujące dzięki uruchomieniu przedwziedzy translatorskiej wpisanej inherentnie w figurę koła hermeneutycznego¹⁵. Wiąże się ono nierozzerwalnie z rozumieniem (*Verstehen*), a tym samym z przekładem, za którym, w istocie, znika. Jest więc ono niejako aktem wewnętrznym – *mówieniem-sobie*, *przekładaniem-sobie*, *tłumaczeniem-sobie* – bowiem każdy rozumie coś na swój sposób. Rozumienie to jednak nie to samo co interpretacja (*Interpretation*). Jeśli uznać, że rozumienie tekstu to hermeneutyczna rozmowa tłumacza z tekstem, interpretacja będzie sposobem na wyjaśnienie sensu tekstu w oparciu o określony system teoretyczno-metodyczny, na bazie przyjętych rozwiązań i przesłanek metodologicznych. Można zatem stwierdzić, że rozumienie interpretacyjne to rozumienie prymarne, wewnętrzne, ale też naturalne, stanowiące doświadczenie każdego człowieka, który rozumie coś ze względu na swoje uprzednie doświadczenia, posiadaną wiedzę i umiejęt-

¹³ Zob. też E. Tabakowska, *O obecności tłumacza*, w: *Między tekstem a kulturą. Z zagadnień przekładoznawstwa*, pod red. A. R. Knapik i P. P. Chruszczewskiego, San Diego 2018. Autorka określa przekład jako „indywidualną interpretację tekstu źródłowego” (s. 154). Bardzo interesująca jest także myśl E. Tabakowskiej, w której tłumaczenie ujmuje się jako „przekład interpretacji, a odbiór przekładu jako interpretacja interpretacji”; cytat częściowo zmodyfikowany (zob. na przykład E. Tabakowska, *Grzegorz Wasowski na Czarytorium: potłumacz i pomagik*, „Porównania” 2016, 19, s. 169).

¹⁴ Zob. WuM, s. 376-377.

¹⁵ R. Stolze, *The Translator's Approach...*, op. cit., s. 68.

ności, osadzenie społeczno-kulturowe, a nawet osobowość czy temperament. W momencie jednak gdy tekst stawia pewien opór, to znaczy pojawiają się trudności z jego zrozumieniem, tłumacz przystępuje do pogłębionej, niekiedy metodycznie uzasadnionej interpretacji, dzięki której jego rozumienie staje się ugruntowane. Rozumienie interpretacyjne można zatem porównać do wstępnego zarysu tego, co w trakcie ugruntowanej interpretacji zostanie dopiero wyartykułowane. Eksplikacja tych etapów zostanie przeprowadzona w tym i następnych rozdziałach.

W Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej rozumienie (*Verstehen*), rozumienie interpretacyjne (*Auslegung*) i zastosowanie (*Anwendung*) stanowią w istocie swoistą jedność, warunkując i określając siebie wzajemnie. Gadamer, odwołując się do protestanckiej hermeneutyki pietystycznej J. J. Rambacha¹⁶, przywołuje specyfikę ówczesnego problemu hermeneutycznego, który dzielono następująco: *subtilitas intelligendi* (rozumienie), *subtilitas explicandi* (wykładania) oraz *subtilitas applicandi* (zastosowanie). Te trzy aspekty prowadzą do rozumienia¹⁷. Należy podkreślić, że mają one w swych nazwach wspólny człon: *subtilitas*, co oznacza, że są rozumiane nie tyle jako konkretne metody, ile jako szczególne zdolności wymagające wrażliwości i delikatności ducha¹⁸. Owe cechy należy rozumieć – jak podaje Gadamer za streszczeniem Morusa – jako zdolność człowieka, który prawidłowo rozumie i wyjaśnia¹⁹. W romantyzmie uznano, że rozumienie interpretacyjne oraz rozumienie ogólne stanowią integralną całość. Nie uwzględniono jednak trzeciego aspektu, czyli zastosowania. Uzasadniano taką decyzję tym, że rozumienie zawsze obejmuje swym zasięgiem interpretację, to znaczy moment rozumienia interpretacyjnego (a zatem gdy coś rozumiemy, to znaczy, że jednocześnie tę rzecz interpretujemy; rozumieć coś znaczy interpretować). Podniesiono także temat języka, który uznano za inherentną ingrediencję strukturalną rozumienia. Tak oto, jak twierdzi Gadamer, rozumienie przekształciło się w fundamentalną dla filozofii kategorię poznawczą²⁰.

Gadamer, nie zgadzając się z podejściem *stricte* romantycznym do kwestii rozumienia i interpretacji, podkreśla, jak istotny jest moment zastosowania,

¹⁶ A. Bronk stwierdza, że Gadamer „zacerpnął z pietystycznej hermeneutyki J. J. Rambacha” pojęcie zastosowania (zob. A. Bronk, *Hermeneutyka filozoficzna*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, pod red. A. Bronka, Lublin 1995, s. 84).

¹⁷ WuM, s. 290-291.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., s. 291.

²⁰ Ibid.

stwierdzając, że zastosowanie należy definiować jako adaptowanie sensu tekstu do sytuacji, w jakiej znajduje się interpretator²¹. Sens tekstu staje się zatem zależny od momentu dziejowo-kulturowo-społecznego, w którym jest osadzony podmiot procesu interpretacyjnego. Jak słusznie zauważa M. Sołtysiak, moment zastosowania jest o tyle istotny, że pozwala on ustalić, iż rozumienie równa się w istocie *samorozumieniu*, a zatem włącza w swój zasięg „wspólnotę ludzką”²²; zastosowanie w tym ujęciu to zatem świadomość własnego miejsca w akcie *poznania*. Rozumienie, rozumienie interpretacyjne oraz zastosowanie, według heidelberskiego filozofa, to jednolity proces. Gadamer nie rozdziela ich w taki sposób, jak to uczyniono w protestanckiej hermeneutyce pietystycznej. W niniejszej pracy uznałam – mając na względzie specyfikę aktu tłumaczeniowego – że ów jednolity proces musi zostać wzbogacony o dodatkowy element, a mianowicie o proces interpretacji, oznaczający metodyczne, oparte na konkretnych kategoriach analitycznych postępowanie tłumacza z tekstem, prowadzące do tak zwanego rozumienia ugruntowanego (językowo wyeksplikowanego), które umożliwia dokonanie adekwatnego w danej sytuacji tłumaczenia. Te cztery momenty realizacji rozumienia można uznać, za Rambachem, za pewne szczególne zdolności osoby prawidłowo rozumiejącej dany tekst, a w związku z tym – za wyznaczniki kompetencji tłumacza.

2.2. Struktura i elementy procesu rozumienia – koło hermeneutyczne

Zgodnie z założeniami hermeneutyki Gadamera, wyróżnić można następujące etapy rozumienia tekstu źródłowego w procesie tłumaczeniowym: 1) projektowanie, czy też antycypacja, sensu; 2) weryfikacja wstępnych założeń; 3) potwierdzanie bądź odrzucanie założeń i, ewentualnie, poszukiwanie kolejnych (*przed*)projektów, czy też *hipotez*. Każdemu etapowi towarzyszy uwzględnianie tego, o czym tekst „mówi”, do czego się odnosi oraz jaka jest jego tematyka. Rozumienie w Gadamerowskiej hermeneutyce przyjmuje strukturę kolistą, czyli, innymi słowy, strukturę koła hermeneutycznego.

Według A. Przyłębskiego, koło hermeneutyczne to „jedna z najważniejszych figur myślowych filozofii hermeneutycznej w ogóle”²³. Można by rzec,

²¹ Ibid.

²² M. Sołtysiak, *Rozumienie i tradycja...*, op. cit., s. 65.

²³ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot...*, op. cit., s. 173.

że jest to jednocześnie jedna z najbardziej znanych hermeneutycznych metafor ludzkiego funkcjonowania podmiotów rozumiejących w świecie. Gadamer odwołuje się do znanej zasady (mającej swe źródła w starożytnej retoryce) mówiącej o tym, by całość rozumieć na podstawie jej części, te zaś – na podstawie całości. W tak zwanej hermeneutyce nowszej zasadę tę zastosowano w odniesieniu do procesu rozumienia²⁴. Przykładem relacji *część-całość* może być, według Gadamera, nauka języka obcego, kiedy uczeń częstokroć musi zrozumieć całe zdanie, nim pojmie znaczenie i wartość elementów składniowych tworzących całą strukturę zdaniową. Można zadać pytanie: jak to możliwe, że rozumiemy całe zdanie, nie zawsze znając znaczenie pojedynczych słów czy wyrażzeń? Heidelberski myśliciel tłumaczy to następująco: uczeń potrafi skonstruować pełne zdanie (bądź je zrozumieć), bowiem żywi pewne oczekiwania względem sensu komunikatu, to znaczy wysuwa pewne wstępne projekcje względem całości, opierając się na kontekście, to jest na sensie zdań, które usłyszał lub odczytał wcześniej. To swoiste oczekiwanie sensu musi, w razie potrzeby, zostać poddane pewnym modyfikacjom²⁵. To uproszczony schemat przebiegu procesu rozumienia, jakiemu podlega tłumacz:

Jego zadanie polega na rozszerzaniu na kolejne koncentryczne kręgi jedności rozumianego sensu. Zestrojenie wszystkich szczegółów w całość jest w każdym przypadku probierzem trafności rozumienia. Brak takiego zestroju równa się niepowodzeniu próby zrozumienia²⁶.

Idea koła hermeneutycznego u Gadamera, na co słusznie zwraca uwagę A. Bronk, powstała z jednej strony „w wyniku krytyki tego pojęcia u Schleiermachera”²⁷, z drugiej zaś – na skutek inspiracji poglądami Heideggera w tym

²⁴ H.-G. Gadamer, *Vom Zirkel der Verstehens* [w:] tegoż, *Gesammelte Werke* 2, op. cit., s. 57.

²⁵ Ibid.

²⁶ „Die Aufgabe ist, in konzentrischen Kreisen die Einheit des verstandenen Sinnes zu erweitern. Einstimmung aller Einzelheiten zum Ganzen ist das jeweilige Kriterium für die Richtigkeit des Verstehens. Das Ausbleiben solcher Einstimmung bedeutet Scheitern des Verstehens“ (H.-G. Gadamer, *Vom Zirkel...*, op. cit., s. 57; przekład za: H.-G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia* [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, przeł. G. Sowiński, pod red. T. Gadacza, Kraków 1993, s. 227).

²⁷ A. Bronk, *Rozumienie...*, op. cit., s. 249. Gadamer ma poważne wątpliwości w tym względzie, zwłaszcza w odniesieniu do subiektywnych i obiektywnych aspektów procesu interpretacyjnego. Jak bowiem stwierdza heidelberski filozof, kiedy człowiek dąży do zrozumienia tekstu, nie jest wcale tak, że przenosi się, czy też wnika, w psychikę autora ani że utożsamia się z nim. Co jest w tym akcie najistotniejsze? Otóż najistotniejsza jest tu „rzecz”, której tekst dotyczy. Chodzi tu zatem raczej o próbę „wniknięcia”, czy też przeniesienia się, w ten punkt widzenia, z którego autor widział dany temat. Celem procesu rozumienia nie jest też analiza

względzie²⁸. Gadamerowskie ujęcie omawianej tu koncepcji, jak bardzo celnie określa autor monografii *Rozumienie, dzieje, język*, traktuje się tu w kategoriach „teoriopoznawczych”²⁹.

Kolista charakter rozumienia oznacza, że w procesie tłumaczeniowym tłumacz rozpoczyna przekład od projekcji wstępnego sensu tekstu, przy czym należy zaznaczyć, że jest to proces, który nie kończy się w konkretnym momencie. Projekcja sensu, a następnie jej weryfikowanie trwa nieprzerwanie aż do chwili uzyskania pełni zrozumienia. Jak ciekawie ujmuje ten fenomen B. Tokarz, tłumacz „odczytuje pewien szczególny scenariusz, w skład którego wchodzi tak zwane scenariusze cząstkowe tworzące całość sensu przekładanej treści”³⁰. Koło hermeneutyczne w ujęciu Gadamera nie ma jednak charakteru czysto formalnego, trudno tu zatem wyróżnić określone kategorie analityczne służące jego uspecyfikowaniu. Co więcej, koła hermeneutycznego nie można zdefiniować ani odnosząc się do subiektywności, ani też przywołując obiektywność. Rozumienie tekstu jest determinowane, jak wspomniano, tak zwaną antycypacją sensu. Co istotne, kluczową rolę w całym procesie spełnia nie tylko podmiot (rozumiejący), czyli tłumacz, ale także wspólnota, w jakiej on żyje, oraz tradycja, do jakiej należy. Figura koła hermeneutycznego określa zatem, w jaki sposób może do rozumienia w ogóle dojść³¹. Należy skonstatować za Gadamerem, że proces rozumienia ma charakter zarówno *analityczny* – tłumacz bowiem rozumie całość tekstu wyjściowego na podstawie jego poszczególnych części, dokonując analizy tekstu źródłowego na wielu płaszczyznach językowych i niejako rozbierając tekst na czynniki pierwsze – jak i *syntetyczny* (rozu-

aspektów formalno-lingwistycznych tekstu, ale wypracowanie porozumienia co do sedna sprawy, kwestii poruszanych w komunikacji. Zob. H.-G. Gadamer, *Das Problem der Sprache in Schleiermachers Hermeneutik* [w:] tegoż, *Kleine Schriften III. Idee und Sprache*, Tübingen 1972 s. 129-140.

²⁸ Należy jednocześnie uznać za A. Bronkiem, że poglądy Heideggera w tym względzie różnią się znacząco od Gadamerowskiej koncepcji. A. Bronk interpretuje tę sytuację w ten sposób, że Heidegger zajął się problematyką hermeneutyczną, by na tej podstawie „rozwinąć ontologiczną przedstrukturę rozumienia”, Gadamer natomiast skupia się na sposobie, w jaki hermeneutyka, wyzwolona z pęt iluzorycznej obiektywności propagowanej w różnego rodzaju naukach, może być w stanie ująć tak istotną kwestię jak „dziejowość rozumienia”. To dlatego, jak dalej konstatuje A. Bronk, Gadamer nawiązał do Heideggerowskiej koncepcji „kołowej struktury rozumienia” będącej ekspresją „egzystencjalnej prestruktury samego bytu ludzkiego”. Wnioski wyciągnięte przez Gadamera na podstawie Heideggerowskiej koncepcji kołowej struktury rozumienia mają służyć „skorygowaniu” błędnego pojmowania pojęcia rozumienia, wobec czego należy uznać, że mają charakter li tylko formalny (A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 251-252).

²⁹ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 249.

³⁰ B. Tokarz, *Spotkania...*, op. cit., s. 202, cytata zmodyfikowany.

³¹ WuM, s. 277.

mienie części następuje poprzez uchwycenie sensu całości oraz poprzez odniesienie poszczególnych fragmentów do usytuowania tekstu wobec relacji spacialno-temporalnych, w jakich mógł zaistnieć). Dochodzi w procesie rozumienia do „złania się” horyzontu przeszłości z horyzontem teraźniejszości. Figury koła hermeneutycznego nie należy też, jak podkreśla Gadamer, odczytywać w ramach metafory o naturze metafizycznej, ale dostrzegać, że jest ono wpisane w logiczną strukturę mającą swe niezależne miejsce w teorii dotyczącej dowodów naukowych³².

Jak słusznie stwierdza W. K. Yuen, koło hermeneutyczne stanowi swoisty „paradygmat, w ramach którego można analizować pojęcie przekładu i związane z nim determinanty”³³. Według tego autora, figura koła hermeneutycznego może także posłużyć jako dobry punkt wyjścia do szukania punktów wspólnych pomiędzy teorią a praktyką tłumaczeniową³⁴. Proces tłumaczeniowy, jako swoisty przekaz kulturowy i na różnicach kulturowych się zasadzający, zostaje „wprawiony w ruch” w kole hermeneutycznym zarówno przez tradycję (o której będzie jeszcze mowa), jak i przez sam akt przekładania komunikatu. Jak celnie zauważa H. Risku, kompetentny tłumacz winien umieć uruchomić owo koło³⁵. „Tym procesem konstruowania jednakże kieruje już pewne oczekiwanie sensu, zrodzone przez kontekst tego, co już zaistniało wcześniej”³⁶.

2.2.1. Przedrozumienie

Proces rozumienia zostaje zapoczątkowany przez trudności związane z odczytaniem sensu komunikatu. Odnosi się to w sposób szczególny do aktu tłumaczeniowego, bowiem, po pierwsze, przekład stanowi niejako manifestację i metaforyzację jednego ze sposobów pokonania owych trudności, a po drugie, wiąże się on, jak wspomniano, zarówno z obcością samego języka wyjściowego, jak i, nierzadko, z obcością treści czy tradycji, z jaką styka się tłumacz. Należy zgodzić się z B. O’Keeffem, który zauważa, że największe problemy i trudności tłumaczeniowe tłumacz napotyka właśnie na początku procesu tłu-

³² H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 25.

³³ W. K. Yuen, *Hermeneutics and Translation*, w: *An Encyclopaedia of Translation: Chinese-English, English-Chinese*, ed. by C. Sin-Wai, D. E. Pollard, Hong Kong 2001, s. 336.

³⁴ Ibid.

³⁵ H. Risku, *Translatorische Kompetenz...*, op. cit., s. 98.

³⁶ „Dieser Vorgang des Konstruierens ist aber selber schon dirigiert von einer Sinnerwartung, die aus dem Zusammenhang des Vorangegangenen stammt“ (WuM, s. 275; przekład za: PM, s. 277).

maczeniowego: gdy zaczyna działać zasada figury koła hermeneutycznego³⁷. Ma to, rzecz jasna, związek z inicjalną wielością hipotez przewidzianych do rewizji w toku procesu tłumaczeniowego.

Pierwszym warunkiem *sine qua non* w procesie tłumaczeniowym ujętym z perspektywy hermeneutycznej jest przedrozumienie (*Vorverständnis*). To na jego podstawie tłumacz może się zabrać do realizowania właściwego zadania hermeneutycznego, ustalać priorytety, strategie oraz decyzje tłumaczeniowe. Proces ten warunkowany jest – jak podkreśla Gadamer – dawną regułą, aby interpretację zaczynać od tego miejsca, w którym zrozumienie dopiero zaczyna się subtelnie kształtować, ale nie jest jeszcze do końca ukonkretyzowane ani nie w pełni sprecyzowane³⁸.

Przedrozumienie określane jest mianem warunku *sine qua non* całościowego zrozumienia tekstu. Rozumienie tekstu porównać można bowiem do wypełniania, czy też realizowania, wstępnego szkicu stanowiącego inicjalną projekcję sensu. Jeśli tłumacz chce zrozumieć tekst, już zawsze musi projektować sens. W momencie uchwycenia inicjalnego sensu dokonuje bowiem projekcji sensu komunikatu. Ten wstępny sens się ukazuje, ponieważ tłumacz czyta, stawiając tekstowi wyjściowemu pewne pytania dotyczące jego treści i wysuwając określone hipotezy związane ze sposobem ukształtowania docelowej materii tekstowo-językowej. Wstępne projekcje muszą jednak podlegać niezbędnym korektom i rewizjom w miarę głębszego wnikania w sens tekstu. Na tym polega rozumienie³⁹. Jak słusznie wskazuje B. O’Keeffe, mamy tu w istocie do czynienia z podstawową „geometrią” koła hermeneutycznego – ideą, że rozumienie tekstu jest zawsze warunkowane przedrozumieniem⁴⁰.

Gadamer stwierdza, że *esencję* koła hermeneutycznego – leżącego wszak u podstaw rozumienia – należy dopowiedzieć tak zwaną presupozycją całości⁴¹, czy też wstępnym uchwyceniem pełni (*Vorgriff der Vollkommenheit*)⁴², ściśle

³⁷ B. O’Keeffe, *Prologue to a Hermeneutic Approach to Translation*, w: *Translational Hermeneutics...*, op. cit., s. 145.

³⁸ H.-G. Gadamer, *Wer bin Ich und wer bist Du? Kommentar zu Celans Gedichtfolge »Atemkristall«* [w:] tegoż, *Gesammelte Werke 9. Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*, Tübingen 1993, s. 428.

³⁹ H.-G. Gadamer, *Vom Zirkel...*, op. cit., s. 59-60.

⁴⁰ Por. B. O’Keeffe, *Prologue to...*, op. cit., s. 151.

⁴¹ Pojęcie to można by również przetłumaczyć za B. O’Keeffem jako *przedsąd pełni* (zob. B. O’Keeffe, *Prologue...*, op. cit., s. 152). Korzystam jednak z terminów, które już z powodzeniem są od dawna stosowane na polskim gruncie hermeneutyki filozoficznej. Dalsze rozważania na temat roli presupozycji pełni w procesie tłumaczeniowym są w pewnej mierze inspirowane poglądami B. O’Keeffe’ego wyrażonymi w przywołanym wyżej artykule.

⁴² H.-G. Gadamer, *Vom Zirkel...*, op. cit., s. 61.

łączącym się z przedrozumieniem⁴³. Czym jednak, według Gadamera, jest wstępne uchwycenie pełni? Warto przywołać słowa P. Feligi, który tak oto podsumowuje tę koncepcję:

Otóż dla nas zrozumiałe jest tylko to, co ma pełną jedność sensu. Zakładamy ją zawsze wtedy, gdy czytamy jakiś tekst. Dopiero gdy tekst staje się dla nas niezrozumiały, zaczynamy mieć wątpliwości co do przekazu i staramy się go uzdrowić. To kierujące naszym rozumieniem wstępne uchwycenie pełni okazuje się zatem określone treściowo. Rozumieniem czytelnika kierują bowiem transcendentne wobec tekstu, zrodzone z naszego własnego stosunku do danej sprawy, oczekiwanie sensu⁴⁴.

Jak należy rozumieć to wyrażenie w kontekście procesu tłumaczeniowego? Otóż wstępne uchwycenie pełni to, innymi słowy, rozumienie inicjalne, zapoczątkowane. Umożliwia ono osobie przekładającej tekst nawiązanie dialogu i prowadzenie rozmowy hermeneutycznej, czyli, mówiąc prościej, pozwala najpierw na rozpoczęcie dialogu hermeneutycznego, następnie na jego kontynuowanie, a w jego trakcie na zadanie określonych pytań nakierowujących na jednoczesne poszukiwanie i kształtowanie sensu tekstu⁴⁵. Gdy wstępnie „chwytamy” pełnię tekstu, to także zakładamy, że komunikat, który staramy się pojąć, stanowi jedność semantyczno-tematyczną, jest pod wieloma względami słuszny i zasadny i „mówi, jak jest”, nie tylko w kontekście wyrażania zapatrywania na daną rzecz, ale również w kontekście perspektywy, z jakiej tekst się wyłania⁴⁶:

Presupozycja pełni, przewodząca wszelkiemu naszemu rozumieniu, okazuje się zatem dyspozycją dotyczącą treści tekstu. Czytelnik zakłada nie tylko immanentną jedność sensu, pod której przewodem przebiega lektura; rozumieniem tekstu stale kierują ponadto transcendentne oczekiwania sensu, których źródłem jest stosunek czytelnika do odnośnej rzeczy. Tak jak odbiorca listu rozumie przekazane w nim wieści i najpierw widzi sprawy oczyma nadawcy, tzn. ma za prawdę jego doniesienia i wcale nie dąży do czegoś takiego jak rozumienie poglądów nadawcy jako takich, tak i teksty przeszłości rozumiemy w oparciu o swe oczekiwanie

⁴³ Uchwycenie pełni, jak się zdaje, jest swoistym doświadczeniem egzystencjalnym w ogóle (zob. więcej na ten temat J. Malpas, *Place and Experience. A Philosophical Topography*, Cambridge 2004, s. 79-80; autor sugeruje, że dążenie do samorozumienia skłania nas do ujmowania naszych przeżyć, doświadczeń, stanów mentalnych w całościowe, holistyczne ramy).

⁴⁴ P. Feliga, *Czas i ortodoksja: Hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera*, Toruń 2014, s. 85. Interesujące byłoby w kontekście tego przywołania przeanalizowanie fenomenu przekładu na tle metafory uzdrawiania.

⁴⁵ WuM, s. 312.

⁴⁶ WuM, s. 278.

sensu, które czerpiemy ze swego uprzedniego stosunku do rzeczy stanowiących ich treść⁴⁷.

Gadamer wielokrotnie w swych tekstach podkreśla, że rozumieć oznacza przede wszystkim *porozumieć* się w kwestii, której dany tekst dotyczy; uzgodnić z partnerem rozmowy hermeneutycznej, o czym mowa. Dopiero w następstwie tego etapu można docierać do dalszych kręgów znaczeniowych przekazu i analizować aspekty *stricte* psychologiczne czy historyczne zawarte w treści komunikatu; innymi słowy, dopiero w dalszej kolejności można brać pod uwagę poglądy autora komunikatu, które mogą się okazać – choć nie musi tak się stać – pomocne przy rozstrzygnięciach dotyczących sensu całości tekstu. A zatem pierwszym warunkiem hermeneutycznym jest uprzednie rozumienie przez tłumacza *tematu*, którego dotyczy treść tekstu. Jej znajomość stanowi czynnik decydujący o wszelkich rozstrzygnięciach i ustaleniach dotyczących zarówno jednolitości sensu całego tekstu wyjściowego, jak i wstępnej presupozycji (założenia) całości⁴⁸. Jak pisze A. Bronk, rozumienie jest zawsze determinowane „domyślnym założeniem”, że dany tekst jest sensowny (czy też racjonalny), a jego treść – *prawdziwa*⁴⁹. Oczywiście jednocześnie należy założyć, że owa racjonalność tekstu nie zawsze interpretatorowi się ukaże, niekiedy bowiem sensowność przekazu zostanie poważnie zaburzona, na przykład w momencie wykrycia przez tłumacza określonych błędów merytorycznych popełnionych przez autora tekstu wyjściowego. Antycypacja sensu wiąże się zatem z jedną z ważniejszych kompetencji tłumacza, a mianowicie z otwartością, czy też receptywnością. Jak bowiem stwierdza Gadamer, zadaniem hermeneuty, oprócz zrozumienia sensu tekstu, jest także otworzenie się na treść poddawaną rozumieniu:

To, co powiedziane, może być trudne do zrozumienia, jeśli w grę wchodzi na przykład język obcy lub archaiczny. Ale jeszcze trudniej jest dać sobie powie-

⁴⁷ „Der Vorgriff der Vollkommenheit, der all unser Verstehen leitet, erweist sich so selber als ein jeweils inhaltlich bestimmter. Es wird nicht nur eine immanente Sinneinheit vorausgesetzt, die dem Lesenden die Führung gibt, sondern das Verständnis des Lesers wird auch ständig von transzendenten Sinnerwartungen geleitet, die aus dem Verhältnis zur Wahrheit des Gemeinten entspringen. So wie der Empfänger eines Briefes die Nachrichten versteht, die er enthält, und zunächst die Dinge mit den Augen des Briefschreibers sieht, d.h. für wahr hält, was dieser schreibt – und nicht etwa die Meinung des Briefschreibers als solche zu verstehen sucht, so verstehen wir auch überlieferten Texte auf Grund von Sinnerwartungen, die aus unserem eigenen Sachverhältnis geschöpft sind“ (H.-G. Gadamer, *Vom Zirkel...*, op. cit., s. 62; przekład za: H.-G. Gadamer, *Koło jako...*, op. cit., s. 231).

⁴⁸ H.-G. Gadamer, *Vom Zirkel...*, op. cit., s. 62.

⁴⁹ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 255.

dzieć, nawet jeśli bez trudu rozumie się, co zostało powiedziane. Rozwiązanie obu trudności jest zadaniem hermeneutyki. Nie można zrozumieć, jeśli się nie chce zrozumieć, to jest – jeśli się nie chce dać sobie czegoś powiedzieć⁵⁰.

Zamknięcie na przekaz grozi zatem zamknięciem na rozumienie i (*po*)*rozumienie*. Otwarcie na to, co tekst chce powiedzieć, jest jednak możliwe dzięki wspomnianej racjonalności, która, na wzór geometrii koła hermeneutycznego, wywołuje w umyśle tłumacza koliste refleksje dotyczące sensowności treści przekazu, a więc również pobudza receptywność interpretatora. Owa receptywność każe jednak wrócić do aspektu oczekiwania sensu, które kieruje pracą tłumacza. Należy się zgodzić z uwagami B. O’Keeffe’ego, który zwraca uwagę na pewne trudności związane z Gadamerowską teorią, czy też „modelem”, rozumienia tekstów⁵¹. Po pierwsze, według B. O’Keeffe’ego, kwestią sporną jest podstawa informacyjna owej antycypacyjności: na czym tłumacz bazuje, tworząc wstępne projekcje sensu tekstu. Po drugie, istotnym problemem jest także dostosowywanie owych wstępnych projektów w akcie rozumienia. Z uwagi na to, jak dalej objaśnia swe stanowisko B. O’Keeffe, że rozumienie to proces o charakterze kolistym, polegający na każdorazowym dostosowywaniu, czy też aktualizowaniu, inicjalnych hipotez, można rozumienie określić mianem procesu „harmonizacji” – rozumienie poszczególnych części komunikatu powinno zostać niejako uzgodnione z rozumieniem całości. Proces rozumienia, według B. O’Keeffe’ego, ma jednak także charakter *procesualny*, co oznacza, że rozumienie poszczególnych fragmentów jest zaledwie prowizoryczne, ponieważ pełne rozumienie pojawia się w momencie potwierdzenia i uzgodnienia wszystkich wstępnych projekcji sensu⁵². Natura procesu tłumaczeniowego, jak się zdaje, ma już to do siebie, że translator niejako siłą rzeczy musi oczekiwać harmonizacji ostatniej części: finalnego rozumienia całości. Dopiero wtedy może odkryć trafność wstępnej antycypacji⁵³. Antycypacja pełni to, można by rzec, kluczowy, czy też prymarny, przedśąd charakteryzujący pracę tłumacza. Osoba przekładająca tekst musi bowiem zakładać istnienie sensu tekstu wyjściowego,

⁵⁰ „Das, was es sagt, mag schwer zu verstehen sein, wenn es sich etwa um eine fremde oder alttümliche Sprache handelt – schwerer noch ist es, auch wenn man ohne weiteres das Gesagte versteht, sich etwas sagen zu lassen. Beides gehört in die Aufgabe der Hermeneutik. Man kann nicht verstehen, ohne verstehen zu wollen d. h. ohne sich etwas sagen lassen zu wollen“ (H.-G. Gadamer, *Ästhetik und Hermeneutik*, op. cit., s. 5; przekład za: H.-G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka*, op. cit., s. 124-125).

⁵¹ Por. B. O’Keeffe, *Prologue to...*, op. cit., s. 151-152.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

a tym samym – zasadność swojej pracy. Musi być także niejako przeświadczona o tym, że tekst odnosi się pryncypialnie do konkretnego egzystencjału. Musi wreszcie zakładać, że tekst ma coś do powiedzenia nie tylko jemu, a zatem pośrednikowi w danym akcie komunikacyjnym, ale przede wszystkim odbiorcy docelowemu jako swoistemu *interpretatorowi zaistniałej interpretacji*. A. Bronk trafnie stwierdza, że moment przedsądu pełni zawiera w sobie nie tylko komponent o charakterze formalnym – założenie, że tekst w sposób holistyczny ujawnia rzecz, której dotyczy – ale również przeświadczenie, że to, czego tekst dotyczy, faktycznie jest zgodne z prawdą⁵⁴. Tłumacz zatem – jak się zdaje – musi mieć już z góry nie tylko powzięty projekt sensu dzieła, które będzie przekładał, ale również przeświadczenie o sensowności partykularnego aktu tłumaczeniowego w znaczeniu zarówno społeczno-kulturowym, jak i metodyczno-systematycznym. Presupozycja owa pozwala bowiem na dokonanie przekładu i jego trafne umiejscowienie w kontekście kulturowo-historycznym. Pozwala ona jednak również na zidentyfikowanie pewnych potencjalnych problemów translatorskich oraz błędów merytorycznych, które w procesie tłumaczeniowym winny być przez kompetentnego tłumacza w odpowiedni sposób skorygowane.

Antycypacja sensu tekstu stanowi nieodłączny komponent aktu tłumaczeniowego. Warto oddać głos Gadamerowi, który stwierdza: „Przekładanie jest pewną nierozzerwalną jednością skrywającego się antycypowania, wstępnego uchwycenia sensu w całości, a następnie utrwalania tego, co tak antycypowane”⁵⁵. Przekład, innymi słowy, to manifestacja i eksplikacja sensu, który uprzednio został antycypowany. Trafnie zauważa B. O’Keeffe, że przekład można tutaj przyrównać do swoście pojętego ruchu zataczającego koło od tego, co implicytne, w kierunku tego, co eksplicytne – od antycypacji sensu i pierwszych założeń sensu do nieustannych aktualizacji w procesie ciągłego tworzenia się produktu tłumaczeniowego⁵⁶, który stanowi niejako sumę wszystkich pozostałych projekcji sensu (odpowiednio skorygowanych i zharmonizowanych)⁵⁷. W świetle powyższych rozważań przekład można także rozumieć jako szczególny przypadek zestrojenia wszystkich komponentów ontologiczno-języko-

⁵⁴ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 255. Autor rozróżnia w tym miejscu dwa rodzaje prawdy: historyczną i systematyczną.

⁵⁵ „Übersetzen ist eine unlösbare Einheit von implizitem Antizipieren, den Sinn im Ganzen Vorweggreifen, und explizitem Festlegen des so Vorwegnehmens und des Festlegens“ (H.-G. Gadamer, *Wie weit schreibt...*, op. cit., s. 205; przekład za: H.-G. Gadamer, *Jak dalece język dyktuje myślenie?*, tłum. A. Przyłębski [w:] A. Przyłębski, *Gadamer*, op. cit., s. 163).

⁵⁶ B. O’Keeffe, *Prologue to...*, op. cit., s. 160.

⁵⁷ Ibid.

wych w pewną całość, która dodatkowo może mieć walory i wartości estetyczne. Ruch od tego, co implicytne, w kierunku tego, co eksplicytne, ma charakter procesualny i odbywa się zarówno w skali mikro (podczas właściwego procesu tłumaczenia, kiedy powstają kolejne części tekstu docelowego), jak i w skali makro (proces tłumaczeniowy, będący swoistym przykładem doświadczenia hermeneutycznego, prowadzi do zaistnienia dzieła w nowej dla niego rzeczywistości społeczno-kulturowej i tym samym staje się finalnym potwierdzeniem wstępnych projekcji sensu ustanawianych w skali mikro). Antycypacja sensu, której prymarnym celem staje się niejako harmonizacja tłumaczenia (tłumacz bowiem, przetłumaczywszy określony fragment, na podstawie już przełożonej części antycypuje kolejne, a jednocześnie rewiduje i aktualizuje poprzednie założenia), ma w przekładzie charakter nieprzerwany: jestem bowiem zdania, że trwa ona nawet po zakończeniu translacji, otwierając się na kolejne antycypacje sensu, tym razem dokonujące się z perspektywy recepcji dzieła. Tak oto zamyka się tłumaczeniowe koło hermeneutyczne.

Utrwalony przez tłumacza antycypowany sens podlega, rzecz jasna, dalszym rewizjom i korektom, mającym na celu potwierdzenie bądź odrzucenie podjętych decyzji translatorskich⁵⁸. Tłumaczenie następuje zatem dzięki eksplikcytności uprzednio uchwyconego sensu. Należy się w związku z tym zgodzić z B. O’Keeffem, który trafnie ujmuje charakterystykę translacji: „przekład antycypuje siebie”⁵⁹. Proces tłumaczeniowy ująć można w kategoriach drogi, którą tłumacz musi przebyć, by dotrzeć do celu – do rozumienia pełni sensu i stworzenia całego tekstu docelowego. Droga, o jakiej tu mowa, jest zdeterminowana wstępnym uchwyceniem sensu w całości. Można by się tu posłużyć bardzo trafnym określeniem T. Tholena, którego zdaniem inherentną cechą rozumienia można ująć jako *pełnię w niepełnym wymiarze*⁶⁰. Tłumacz, przystępując do pracy, antycypuje zatem nie tylko sens przekładanej treści, ale także same czynności, które będzie wykonywał. Jak stwierdza B. O’Keeffe, można to także rozumieć w ten sposób, że tłumacz dokonuje uchwycenia faktu (rzecz jasna

⁵⁸ Konieczność rewidowania własnych mniemań przez tłumacza przyczynia się niejako do rehabilitacji samej teorii hermeneutycznej, pod adresem której nierzadko wysuwa się zarzuty subiektywizmu i pseudonaukowości. Rewizja przesądów bowiem wskazuje na coś zgoła odwrotnego: proces docierania do sensu poddawany jest nieustannym zmianom, a także zależy on od określonego kontekstu sytuacyjnego. Korygowanie założeń przywodzi na myśl proces testowania i weryfikowania słuszności hipotez, a w związku z tym związek hermeneutyki i założeń metody naukowej jest ściślejszy, niż to się na pierwszy rzut oka wydaje.

⁵⁹ B. O’Keeffe, *Prologue to...*, op. cit., s. 160.

⁶⁰ T. Tholen, *Erfahrung und Interpretation. Der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion*, Heidelberg 1999, s. 124.

o charakterze wstępnym) przystąpienia do aktu tłumaczeniowego. Antycypacja w tym przypadku sprowadza się do uchwycenia określonego „projektu przekładu” – tłumacz bowiem, pochylając się nad sensem komunikatu, już z góry wie, na czym polega proces tłumaczeniowy⁶¹. Trawestując słowa przywołanego autora, można również stwierdzić, że przekład ujmowany w kategoriach czynności projekcyjnych oznacza, że nie tyle antycypuje się sens tekstu docelowego, ale *de facto* presuponuje się istnienie przekładu jako produktu funkcjonującego w określonym medium i dla określonej wspólnoty, z czym wiąże się konieczność wykonania przez translatora pracy przygotowawczej⁶².

2.2.2. Przedwiedza⁶³

Jak powiada Gadamer, przedrozumienie rodzi się „(...) w »mieć-doczynienia« z daną rzeczą”⁶⁴, jest to zatem moment, w którym tłumacz zapoznaje się wstępnie z tekstem źródłowym. Przedrozumienie z perspektywy aktu tłumaczeniowego należy także definiować jako „wstępną wiedzę, z jaką podmiot przystępuje do działań badawczych”⁶⁵. Mowa tu o przedwiedzy tłumacza. Stanowi ona, jak słusznie podkreśla P. Bukowski, „ogólną i szczegółową erudycję, będącą niezwykle istotnym składnikiem hermeneutycznych kompetencji tłumacza”⁶⁶. Przedwiedza to zatem także nagromadzone doświadczenie interpretatora, które nabył on w styczności ze światem i w trakcie jego interpretowania. Jak stwierdza Gadamer, należy sobie uświadomić, że każdy czytelnik podchodzi do tekstu, będąc już góry warunkowany sposobem interpretacji i rozumienia danego przekazu⁶⁷. Wypada przywołać znamienne słowa filozofa, który jest zdania, że zrozumieć można tylko to, o czym ma się pojęcie na dany temat – wyczytać zaś z tekstu można jedynie to, co tłumacz niejako w niego wnosi, na podstawie wstępnych pojęć, za pomocą których uruchamia proces lektury⁶⁸. W tym też należy upatrywać znaczenia przedwiedzy interpretatora. Tłumacz, otrzymując zlecenie przekładu konkretnego tekstu, zanim jeszcze przystąpi do jego lektury,

⁶¹ B. O’Keeffe, *Prologue to...*, op. cit., s. 160.

⁶² Ibid.

⁶³ Inspirację do napisania tego podrozdziału zawdzięczam artykułowi P. Bukowskiego (zob. P. Bukowski, *Hermeneutyczne...*, op. cit.).

⁶⁴ „(...) das im Zu-tun-haben mit der gleichen Sache entspringt“ (WuM, s. 278; przekład za: PM, s. 280).

⁶⁵ M. Januszkiewicz, *W-koło hermeneutyki literackiej*, op. cit., s. 56-57.

⁶⁶ P. Bukowski, *Hermeneutyczne kompetencje tłumacza*, op. cit., s. 134.

⁶⁷ H.-G. Gadamer, *Wer bin Ich...*, op. cit., s. 436-437.

⁶⁸ H.-G. Gadamer, *Das Problem der Geschichte...*, op. cit., s. 8.

kieruje się przedrozumieniem (bądź to przedrozumienie kieruje nim), odwołując się do swojej wiedzy na temat autora dzieła, gatunku literackiego, danej tradycji literackiej. Tytuł, warstwa graficzna dzieła wywołują pewne skojarzenia, które tworzą indywidualne przedsady na temat dzieła. Trafnie podkreśla R. Stolze: „Rozumienie nigdy nie jest kwestią faktu; musi ono być realizowane w procesie interpretacji opartej na relewantnej, dobrze ugruntowanej wiedzy”⁶⁹.

Należy przyznać rację M. Januszkiewiczowi, który stwierdza, że przedwiedza powinna obejmować „wszystkie cechy mówiące o postawach i charakterze interpretatora: tradycja, w jakiej wyrósł, zainteresowania literackie, a nawet temperament”⁷⁰. Słuszność ma również R. Stolze, która stwierdza, że przystępując do zadania hermeneutycznego, jakim jest przekład, „tłumacz wychodzi od posiadanej wiedzy o otaczającym go świecie, co oznacza, że każde zjawisko, z jakim translator ma styczność, unaocznia się w sposób subiektywny, w kontekście translatorskiej przedwiedzy”⁷¹. Warto nawiązać do B. Tokarz, która podkreśla, że „w kontakcie z danym utworem tłumacz, jako swoisty czytelnik oryginału, aktywizuje swoją encyklopedię wiedzy ukształtowaną z doświadczeń zarówno umysłowych, jak i zmysłowych. W ich skład wchodzi: wykształcenie, przyjęty system wartości, religia, światopogląd, znajomość reakcji na bodźce itp.”⁷²

Trafnie konstatuje B. O’Keeffe, że o ile bez przedwiedzy nie może być mowy o przekładzie, to należy jednocześnie podkreślić, że stanowi ona jednak również „funkcję określonej kultury, która nadaje tekstowi poddawanemu translacji ogromną wartość”⁷³. Według przywołanego autora, uruchamiając przedwiedzę, tłumacz selekcjonuje te aspekty, które w kulturze docelowej nabierają ogromnego znaczenia⁷⁴. Można dodać, że przedwiedza stanowi także kluczową umiejętność tłumacza w zakresie umiejscawiania danego tekstu docelowego na tle szerokiego polisystemu literackiego. B. O’Keeffe stwierdza nadto, że przedwiedza to nie tylko wstępna projekcja sensu tekstu, ale również „uznanie swobodnego długu wobec kultury, która niejako wyprzedza tłumacza”. W ten sposób, jak tłumaczy B. O’Keeffe, tłumacz uruchamia koło hermeneutyczne i zaczyna proces tłumaczeniowy⁷⁵. Można oczywiście spierać się o to, czy przedwiedzę

⁶⁹ R. Stolze, *The Legal Translator’s Approach to Texts*, „Humanities” 2013, 2, s. 61.

⁷⁰ M. Januszkiewicz, *W-koło...*, op. cit., s. 56-57, cytat zmodyfikowany.

⁷¹ R. Stolze, *The Translator’s Approach...*, op. cit., s. 61, cytat zmodyfikowany.

⁷² B. Tokarz, *Spotkania...*, op. cit., s. 124, cytat zmodyfikowany.

⁷³ B. O’Keeffe, *Prologue to...*, op. cit., s. 162-163, cytat częściowo zmodyfikowany.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid.

translatorską należy ujmować w kategoriach „wstępnych projekcji sensu tekstu”, bowiem, jak się zdaje, przedwiedza nie jest projekcją, a przynajmniej nie należy tych dwóch pojęć utożsamiać, ale w gruncie rzeczy to projekcja sensu zdaje się przedwiedzy manifestacją.

Kolisty charakter procesu rozumienia, swoista geometria koła w odszyfrowywaniu komunikatu, polega na nieustannym projektowaniu i rewidowaniu sensu poszczególnych fragmentów tekstu oraz na konieczności uruchamiania pojęć wstępnych. Związane są z tym wszechobecne przedsady zawierające się w przedrozumieniu bądź nawet z nim utożsamiane⁷⁶.

2.2.3. Przedsady

Pojęcie *Vorurteil* (w języku polskim zwykle tłumaczone jako *przedsąd* lub *przesąd*) jest jednym z najbardziej charakterystycznych w Gadamerowskiej hermeneutyce. Jak trafnie stwierdza A. Przyłębski, idea przedsądu to „swoisty znak rozpoznawczy” filozofii Gadamera⁷⁷. Stanowi on niejako warunek *sine qua non* procesu rozumienia. A. Bronk podkreśla, że przedsąd, który w nauce ujmowany jest zwykle jako *założenie*, u Gadamera przyjmuje „znaczenie poznawcze”. Dalej A. Bronk stwierdza również, że heidelberski filozof „używa częściowo synonimicznie” następujących słów i wyrażeń: *Vormeinung*, *Vorverstehen*, *Vorstruktur des Verstehens* – „wyraźnie jednak unika naukowego słowa założenie (*Voraussetzung*)”⁷⁸.

Słowo przedsąd zazwyczaj kojarzy się negatywnie⁷⁹. Gadamer dokonuje jednak rehabilitacji tego pojęcia i, jak trafnie ujmuje A. Bronk, „podnosi go do rangi zasady hermeneutycznej rządzącej rozumieniem”⁸⁰. Jak stwierdza autor *Wahrheit und Methode*, wzięcie pod uwagę zasady, że rozumieniem i poznaniem kierują przedsady i wstępne mniemania, ułatwia wniknięcie w problematykę hermeneutyczną. Według Gadamera, negatywnych konotacji związanych dziś ze słowem *przesąd* szukać trzeba jeszcze w oświeceniu. Wtedy bowiem

⁷⁶ Zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, op. cit., s. 91.

⁷⁷ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot...*, op. cit., s. 162.

⁷⁸ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 210, cytat częściowo zmodyfikowany.

⁷⁹ E. Coreth, celem wyeliminowania negatywnych konotacji tego pojęcia, proponuje, by zastąpić go „przedrozumieniem” (E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Freiburg-Basel-Wien 1969, s. 99, za: A. Bronk, *Rozumienie...*, op. cit., s. 211). Wydaje się jednak, że to nie do końca oddaje specyfikę tego pojęcia, zwłaszcza w kontekście procesu tłumaczeniowego oraz przy uwzględnieniu całości Gadamerowskiej hermeneutyki.

⁸⁰ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 211, cytat częściowo zmodyfikowany.

zwykle pojęcie to wskazywało wyrok, czy też sąd, wydany, nim jeszcze zweryfikowano i sprawdzono wszelkie przesłanki mające świadczyć o danej przewinie⁸¹. Warto odwołać się do P. Dybla, który jest zdania, że przedstawiciele epoki oświecenia uznawali, iż przedsady, będąc uwarunkowane społecznie i kulturowo, w pewnym sensie uniemożliwiają rozwój gruntownej, opartej na faktach, wiedzy⁸². Gadamer powołuje się w tym względzie na Locke'a, który, przykładowo, twierdził, że przedsady wynikają z intelektualnej inercji, oraz na Russella, który uznawał przedsady za dogmaty niepoddające się racjonalnemu rozumowaniu. Z uwagi na to, że w oświeceniu istotny był przede wszystkim racjonalizm i prymat rozumu, uznawano, że w poznaniu dziejowość i historyczność nie odgrywają żadnej znaczącej roli. Przedsady w związku z tym określano jako niewłaściwie formułowane sądy, uniemożliwiające poznanie na gruncie rozumowym, źródło znacznej konfuzji i wyraźnej dezorientacji. Podobnie przedstawiciele oświecenia postrzegali dzieje – one bowiem także miały skutecznie uniemożliwiać „dojście do prawdy”. Postulowali w związku z tym nieuwzględnianie kulturowych i historycznych uwarunkowań funkcjonowania człowieka i jego miejsca w stosunku do otaczającej go rzeczywistości. Tak krytyczny stosunek oświecenia do przedsądów łączyć prawdopodobnie należy z ogólnie negatywnym nastawieniem reprezentantów tej epoki do wszelkiego historycznie uwarunkowanego *samorozumienia*⁸³.

Gadamer przyjmuje zupełnie inne stanowisko w tej kwestii, twierdząc, że przedsąd może mieć zarówno charakter pozytywny, jak i negatywny. Istnieją bowiem według filozofa tak zwane przedsady uzasadnione, czy też prawowite (*préjuges légitimes*)⁸⁴. Negatywne konotacje związane z tym pojęciem Gadamer przekształca w pozytywne i traktuje jako swoisty punkt wyjścia do dalszych, bardziej pogłębionych, rozważań w zakresie teorii rozumienia⁸⁵. Rozważania

⁸¹ WuM, s. 255.

⁸² P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji...*, op. cit., s. 245.

⁸³ WuM, s. 245-250. Należy w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że w Gadamerowskiej hermeneutyce rozumienie to w istocie *samorozumienie*, którego nie należy jednak pojmować w kategoriach „rozumienia własnego »ja«”, lecz raczej jako „symultaniczne rozumienie siebie i drugiej osoby, ponieważ samorozumienie może zostać zrealizowane jedynie poprzez rozumienie siebie, jak i »innego«” (D. Di Cesare, *Gadamer...*, op. cit., s. 87-88). Podobnie *samorozumienie* odnieść można do doświadczenia hermeneutycznego, w ramach którego tłumacz styka się z obcością i innością. W takim przypadku tłumacz zaczyna rozumieć tekst *poprzez* rozumienie siebie, czyli, innymi słowy, rozumienie własnego jestestwa w kontekście dziejowości i językowości własnego istnienia (zob. więcej WuM, s. 97-161), ale również, co warto dodać, własnych umiejętności i kompetencji interpretacyjnych.

⁸⁴ WuM, s. 255.

⁸⁵ WuM, s. 256.

owe heidelberski myśliciel ilustruje, odnosząc się do trzech przykładów ze sfery humanistyki. Pierwszy dotyczy hermeneutyki biblijnej – to na bazie przesądów interpretuje się Pismo Święte, które utożsamia się wszakże ze Słowem Bożym. Znaczenie Pisma Świętego ma zatem zupełnie inny wymiar i charakter, gdy usunie się na plan dalszy wszelkie przesłanki natury racjonalistycznej. Jak stwierdza Gadamer, inaczej tę kwestię widzą przedstawiciele epoki oświecenia, których zdaniem Pismo Święte należy odczytywać i interpretować, jak gdyby było ono zwykłym tekstem kultury. Drugi przykład podany przez Gadamera dotyczy tak zwanego oświecenia niemieckiego, kiedy to postawiono wyraźną granicę między przesądami prawowitymi, czy też uzasadnionymi, a fałszywymi. Inaczej zatem, niż było to w oświeceniu angielskim czy francuskim, w oświeceniu niemieckim dostrzeżono pozytywną rolę przesądów. Trzeci przykład dotyczy hermeneutyki prawniczej, w której przesąd traktuje się w sposób specyficzny jako *przedwyrok*. W tym względzie mówi się także o *przed-sądach* (*das Vor-urteil*)⁸⁶.

Różnic występujących między Gadamerowskim a oświeceniowym rozumieniem pojęcia *przedsąd*, na co słusznie zwraca uwagę P. Dybel, należy przede wszystkim upatrywać w różnym ujmowaniu fenomenu dziejowości kultury⁸⁷. Jak celnie podkreśla P. Dybel, przedstawiciele epoki oświecenia odcinali się od historii i jej miejsca w jakiegokolwiek formie poznania, Gadamer zaś optował za takim sposobem rozwoju i przyswajania wiedzy, w którym poczesne miejsce zajmowałaby szeroko pojęta historyczność⁸⁸ i, jak się zdaje, *uhistorycznienie człowieka* (*interpretatora*).

Przedsądy zatem, w filozofii Gadamera, to spełniające pozytywną rolę elementy konstytuujące proces rozumienia i poznania oraz jednocześnie umożliwiające dojście do prawdy, lub lepiej, jej wykreowanie czy stworzenie⁸⁹. Zrozumieć coś można bowiem, jak się zdaje, jedynie dzięki uprzedniemu zarysowaniu poglądu na daną sprawę:

(...) naprawdę nie ma nic takiego, co by stało czarno na białym, ponieważ wszystko, co jest powiedziane i zawarte w tekście, obciążone jest antycypacjami. W sen-

⁸⁶ WuM, s. 255-261. Zob. też P. Dybel, *Granice rozumienia...*, op. cit., s. 251-253.

⁸⁷ P. Dybel, *Granice rozumienia...*, op. cit., s. 260.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ W optyce Gadamerowskiej – jak się zdaje – słuszne jest mówienie nie o dochodzeniu do prawdy (jak gdyby istniała „prawda obiektywna”, dostępna każdemu, kto spełni określone warunki, a także jak gdyby istniały konkretne metody i techniki temu służące), ale o jej nieustannym kreowaniu, w zależności od warunków społeczno-kulturowych, w jakie uwikłany jest interpretator.

sie pozytywnym znaczy to, że zrozumiane może być w ogóle tylko to, co jest obciążone antycypacjami – nie rozumiemy nigdy tego, co mamy do zrozumienia, jeśli będziemy gapili się na to jak na coś niezrozumiałego⁹⁰.

Proces rozumienia jest zatem z charakteru uprzedzeniowy; trawestując słowa Gadamera, można stwierdzić, że w procesie tym tłumacz zaczyna przekładać od „uruchomienia” własnych pojęć wyjściowych, które „włączają tekst do gry”⁹¹. Uwzględnianie owych wstępnych pojęć, jak stwierdza filozof, i bycie ich świadomym stanowi warunek *sine qua non* dojrzenia, o czym mówi tekst, a także zgłębienie sensu unaoczniającego się w danej wypowiedzi⁹². Należy zgodzić się z A. Bronkiem, który stwierdza, że Gadamerowskie poglądy na temat przedsądów to w istocie niezwykle interesująca próba opisu i eksplikacji przebiegu procesu zapoznawania się człowieka z rzeczywistością. Przedsądy bowiem stanowią nie tylko „uniwersalny fundament poznania naukowego, ale także nienaukowego”⁹³. Warunkują rozumienie, również ten jego rodzaj, do którego dochodzi się przy zastosowaniu konkretnych reguł⁹⁴. Można więc skonstatować, że przedsądy warunkują także rozumienie jako etap inicjalny procesu tłumaczeniowego. Przyjęcie, że rozumienie już z góry ma naturę uprzedzeniową, nie jest bynajmniej, jak słusznie określa A. Bronk, „aktem rezygnacji przed wszechogarniającą człowieka władzą przesądów i swoją własną ograniczonością, lecz dostrzeżeniem, na czym istotnie polega poznanie”⁹⁵. Przedsądy stanowią „organiczny moment pre-ontologicznej struktury (...) rozumienia”⁹⁶. Sprawiają, że w procesie interpretacyjnym tłumacz spogląda na tekst z koniecznego dystansu i dostrzega obcość wpisaną w komunikat źródłowy⁹⁷. Warunkują kompetencje tłumacza, stanowiąc ich ontologiczną strukturę. Można bowiem stwierdzić, że przedsądy decydują o charakterze aktu tłumaczeniowego, okre-

⁹⁰ „(...) in Wahrheit nichts gibt, was einfach da steht, sofern alles, was gesagt wird und was da im Text steht, unter Antizipationen steht. Das bedeutet positiv, daß nur, was unter Antizipationen steht, überhaupt verstanden werden kann, und nicht, wenn man es wie etwas Unverständliches einfach anstarrt“ (H.-G. Gadamer, *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts* [w:] tegoż, *Kleine Schriften I*, op. cit., s. 142; przekład za: H.-G. Gadamer, *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, tłum. M. Łukasiewicz [w:] tegoż, *Rozum słowo, dzieje*, op. cit., s. 71).

⁹¹ WuM, s. 375.

⁹² H.-G. Gadamer, *Was ist Wahrheit?* [w:] tegoż, *Kleine Schriften I*, op. cit., s. 54.

⁹³ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 217, cytat w znacznej części zmodyfikowany.

⁹⁴ E. Coreth, P. Ehlen, G. Haefner, F. Ricken, *Filozofia XX wieku*, tłum. M. L. Kalinowski, Kęty 2004, s. 79.

⁹⁵ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 220.

⁹⁶ P. Dybel, *Granice rozumienia...*, op. cit., s. 261-262.

⁹⁷ WuM, s. 253.

ślają jego przesłanki i umożliwiają moment *poznania*. Wbrew temu, co sądzili reprezentanci epoki oświecenia, przedsądy nie hamują dostępu do prawdy i wiedzy, lecz go ułatwiają. W związku z tym, że są one determinowane dziejowością i określoną sytuacją kulturowo-historyczną, umożliwiają *samorozumienie*, a zatem uświadamiają tłumaczowi jego miejsce w układzie translatorycznym. Jak słusznie stwierdza D. Di Cesare, przedsądy to element tradycji, a często też „forma”, za pomocą której tradycja się manifestuje⁹⁸. Warto podkreślić, że to właśnie dzięki dystansowi czasowemu, który pozwala tłumaczowi uchwycić sens tekstu wyjściowego, a tym samym usłyszeć głos Innego, czy też głos tradycji, odróżnić można przedsądy prawdziwe od tych, które prowadzą na mylną ścieżkę interpretacji⁹⁹. W kontekście procesu tłumaczeniowego przedsądy stanowią zarówno elementy nieuświadomione przez tłumacza, jak i te o charakterze normatywnym, czy też praktycznym.

2.2.4. Weryfikacja przedsądów, czyli autorefleksja i samokrytyka tłumacza

W optyce hermeneutycznej kompetentny tłumacz powinien bacznie analizować wszelkie pomysły, jakie się pojawiają w procesie tłumaczeniowym. W przeciwnym razie nie może być mowy o poprawnym rozumieniu interpretacyjnym¹⁰⁰. Kompetentny tłumacz uważa szczególnie na pojawiające się nieświadomie nawyki myślowe i kieruje uwagę przede wszystkim w stronę tekstu, jego „poglądu”, tematyki oraz tego, co ma on do powiedzenia w danym przypadku¹⁰¹: „Jeśli interpretator pozwala, by określała go rzecz, to nie jest to oczywiście jego jednorazową »odważną« decyzją, lecz rzeczywiście »pierwszym, stałym i ostatnim zadaniem«”¹⁰². Jest to tym bardziej istotne, że, trawestując słowa Gadamera, przedsądy dotyczące sensu tekstu wyjściowego nie manifestują się w sposób wyraźny (tłumacz niejako nie ma do nich bezpośredniego dostępu)¹⁰³, ale muszą być stale rewidowane i poddawane korekcje. W ten sposób

⁹⁸ D. Di Cesare, *Gadamer...*, op. cit., s. 91.

⁹⁹ Pojęcia tradycji i dystansu czasowego zostaną szczegółowo omówione w kolejnym rozdziale.

¹⁰⁰ Trafnie interpretuje tę sytuację P. Dybel, określając ją mianem rozumienia jako „intelektualnego ujmowania” (P. Dybel, *Granice rozumienia...*, op. cit., s. 80).

¹⁰¹ WuM, s. 251.

¹⁰² „Sie dergestalt von der Sache bestimmen lassen, ist für den Interpreten offenkundig nicht ein einmaliger ‚braver‘ Entschluß, sondern wirklich ‚die erste, ständige und letzte Aufgabe‘ (WuM, s. 251; przekład za: PM, s. 257).

¹⁰³ WuM, s. 279.

można zapobiec błędnemu rozumieniu. Konstatacja ta ukazuje pewne ograniczenia związane z aktem tłumaczeniowym, który przede wszystkim ma stanowić „pomost” pomiędzy myślą autora tekstu źródłowego a odbiorcami docelowymi, interpretującymi przekład w specyficzny dla siebie sposób.

Gadamer wyraźnie stwierdza, że na tym etapie styczności z tekstem czyha na interpretatora, a zatem i na tłumacza, wiele „pułapek”, jednak to właśnie od tego, czy tłumacz skieruje uwagę na „rzecz”, o której traktuje tekst, zależy powodzenie procesu tłumaczeniowego. Naturalnie tłumacz, chcąc zrozumieć tekst, wstępnie projektuje sens (owych projekcji może być nawet kilka), a lekturze tekstu wyjściowego niezmienne towarzyszą określone oczekiwania co do jego treści. Kompetencje tłumacza warunkuje jednak zawsze proces poddawania owych wstępnych pomysłów (projekcji sensu) dokładnej rewizji¹⁰⁴, zwłaszcza że nieuświadomione nawyki myślowe, ale także dowolne pomysły interpretacyjne to nieodłączne elementy każdego procesu interpretacyjnego.

Kompetentny tłumacz jest świadom konieczności rewidowania własnych mniemań, bowiem każda rewizja wstępnej projekcji sensu umożliwia nakreślenie nowego *przedprojektu*, a nawet *preedsensu*, zbliżającego tłumacza do uchwycenia pełnych wymiarów znaczeniowych, a tym samym do zrozumienia tekstu. Tłumacz zawsze jest narażony na błędy tłumaczeniowe, które, jak można by zapewne wykazać empirycznie, wynikają niejednokrotnie z niezwyfikowanych i niepoddanych analizie wstępnych idei interpretacyjnych. To tym bardziej istotne, że – jak podkreśla Gadamer – opracowanie adekwatnych projektów wstępnych, które są następnie poddawane weryfikacji, to fundamentalne zadanie osoby *chcącej rozumieć*¹⁰⁵. Rewizja przedprojektów wpisana jest już na stałe w *geometrię rozumienia*. Warto przywołać słowa filozofa dotyczące antycypacji sensu: „Oczywiście oczekiwanie to musi być podatne na korektę, jeśli tekst tego wymaga. To zaś oznacza jeszcze, że oczekiwanie się przeobraża i że w obliczu oczekiwania innego sensu tekst zamyka się w spójne domniemanie”¹⁰⁶. Gadamer postuluje zachowanie dystansu wobec własnych *przedprojektów*, a nawet zawieszenie ich do czasu uzyskania subiektywnego potwierdzenia słuszności metody zastosowanej przy interpretowaniu. Jednocześnie jednak filozof zaznacza, że aby można było wstępne mniemania ocenić pod kątem ich

¹⁰⁴ WuM, s. 251.

¹⁰⁵ WuM, s. 251-252.

¹⁰⁶ „Freilich muß sich diese Erwartung berichtigen lassen, wenn der Text es fordert. Das bedeutet dann, daß die Erwartung umgestimmt wird und daß sich der text unter einer anderen Sinnerwartung zur Einheit einer Meinung zusammenschließt“ (WuM, s. 275; przekład za: PM, s. 277).

relewancji w stosunku do danego tekstu, należy niejako wyjść poza ich horyzont, spojrzeć na nie z lotu ptaka. Tłumacz staje się w tym momencie swoistym pasywnym obserwatorem, a nie aktywnym uczestnikiem interpretacyjnej gry. Jak bowiem stwierdza autor *Wahrheit und Methode*: „Postawienie uprzedzenia niejako przed nim samym nie może się udać, dopóki jest ono stale i niezauważalnie w grze, lecz dopiero wtedy, gdy zostaje ono niejako pobudzone”¹⁰⁷, a zatem wtedy gdy tłumacz, stykając się z tekstem wyjściowym, stanowiącym w gruncie rzeczy nic innego jak przekaz pewnej tradycji, wykazuje pogłębioną autorefleksję dotyczącą własnych ograniczeń i ewentualnego błędnego rozumowania. Przydatny jest w tym, bez wątpienia, dystans czasowy, o którym będzie jeszcze mowa. Na własne przedsady kompetentny tłumacz spogląda bowiem z pewnej (dalszej) perspektywy, dążąc do zachowania wobec nich postawy nacechowanej obiektywności¹⁰⁸.

Jak słusznie podkreśla R. Stolze, zadanie każdego kompetentnego tłumacza, bez względu na to, jaki rodzaj tekstu jest przekładany, sprowadza się do wejścia na poziom pogłębionej autorefleksji na temat zakresu własnej wiedzy, a w związku z tym na temat tego, czy w danym momencie zrozumienie określonego komunikatu może zostać zrealizowane¹⁰⁹. Z tym też wiąże się jedyna w tym przypadku „obiektywność” tłumacza – kompetentny tłumacz wie, że swoje wstępne projekcje sensu musi potwierdzić¹¹⁰. Oddajmy głos Gadamerowi:

Rozumienie jednak dopiero wtedy rozwija swą właściwą możliwość, gdy ustanawiane przezeń wstępne mniemania nie są dowolne. Dlatego nie bez powodu interpretator nie podchodzi do tekstu wprost, opierając się na swym gotowym wstępnym mniemaniu, lecz raczej obecne w sobie wstępne mniemania sprawdza explicite co do ich prawomocności, tzn. co do pochodzenia i znaczenia¹¹¹.

¹⁰⁷ „Ein Vorurteil gleichsam vor sich zu bringen, kann nicht gelingen, solange dies Vorurteil beständig und unbemerkt im Spiele ist, sondern nur dann, wenn es sozusagen gereizt wird“ (WuM, s. 283; przekład za: PM, s. 284).

¹⁰⁸ Należy jednocześnie podkreślić bezzasadność dążenia do obiektywności w procesie tłumaczeniowym. Obiektywizacja w przekładzie to bowiem niestety pusty ideał nie do zrealizowania. Można zatem mówić w tym przypadku jedynie o tak zwanej obiektywności pozornej tłumacza, i, jak się zdaje, jedynie przy zachowaniu przez osobę przekładającą tekst swojej świadomości dotyczącej własnej pozycji względem procesu interpretacyjnego.

¹⁰⁹ R. Stolze, *The Translator's Approach...*, op. cit., s. 69.

¹¹⁰ WuM, s. 252.

¹¹¹ „Das Verstehen kommt nun aber erst in seine eigentliche Möglichkeit, wenn die Vormeinungen, die es einsetzt, nicht beliebige sind. Es hat darum seinen guten Sinn, daß der Ausleger nicht geradezu, aus der in ihm bereiten Vormeinung lebend, auf den Text zugeht, vielmehr die

To podstawowy postulat postępowania hermeneutycznego. Odnosi się on w równej mierze do językowych preferencji tłumacza i wejścia na jeszcze inny poziom pogłębionej autorefleksji: analizy stosowanych przez autora tekstu wyjściowych środków językowych przy ich odniesieniu do procesów historycznych decydujących o ukształtowaniu się konkretnych znaczeń, nie tylko przy uwzględnieniu leksyki *per se*, ale również składni i stylistyki. Warto raz jeszcze przywołać słowa Gadamera:

Do każdego tekstu odnosi się wymóg, by własnego sposobu użycia języka – lub, w przypadku obcego języka, sposobu znanego nam od pisarzy lub z codziennego życia – nie stosować bezkrytycznie. Za swe zadanie uznajemy raczej rozumienie tekstu dopiero na podstawie sposobu użycia języka przez daną epokę lub autora¹¹².

Jak stwierdza heidelberski filozof, to, co się tyczy krytycznej autorefleksji nad użyciem języka, dotyczy w równej mierze poważnego namysłu nad treścią tekstu. Interpretator bowiem, jak precyzuje heidelberski myśliciel, musi się „wydobyć z zakłętego kręgu własnych wstępnych mniemań”¹¹³:

Z pewnością nie można przyjąć ogólnego założenia, że to, co dany tekst nam mówi, całkowicie wtapia się w moje własne mniemania i oczekiwania. Przeciwnie, to, co ktoś mi mówi, w rozmowie, liście, książce lub w jakikolwiek sposób, zakłada, iż wypowiedziane tu zostaje jego, a nie moje mniemanie, które ja mam przyjąć do wiadomości, choć nie muszę go dzielić. To założenie nie ułatwia jednak rozumienia, lecz o tyle je utrudnia, że moje własne wstępne mniemania, które określają moje rozumienie, mogą pozostawać całkowicie niezauważone¹¹⁴.

in ihm lebenden Vormeinungen ausdrücklich auf ihre Legitimation, und das ist: auf Herkunft und Geltung prüft“ (WuM, s. 252; przekład za: PM, s. 257).

¹¹² „Jedem Text gegenüber ist die Aufgabe gestellt, den eigenen Sprachgebrauch – oder im Falle einer Fremdsprache den uns aus den Schriftstellern oder dem täglichen Umgang bekannten Sprachgebrauch – nicht einfach ungeprüft einzusetzen. Wir erkennen vielmehr die Aufgabe an, aus dem Sprachgebrauch der Zeit bzw. des Autors unser Verständnis des Textes erst zu gewinnen“ (WuM, s. 252; przekład za: PM, s. 258).

¹¹³ WuM, s. 252.

¹¹⁴ „Gewiß kann es keine generelle Voraussetzung sein, daß das, was uns in einem Text gesagt wird, sich meinen eigenen Meinungen und Erwartungen bruchlos einfügt. Was mir einer sagt, ob im Gespräch, Brief oder Buch oder wie immer, steht ja zunächst im Gegenteil unter der Voraussetzung, daß es seine und nicht meine Meinung ist, die da ausgesprochen wird und die ich zur Kenntnis zu nehmen habe, ohne daß ich dieselbe zu teilen brauche. Aber diese Voraussetzung ist nicht eine erleichternde Bedingung für das Verstehen, sondern insofern eine Erschwerung, als die mein Verständnis bestimmenden eigenen Vormeinungen ganz unmerklich zu bleiben vermögen“ (WuM, s. 252-253; przekład za: PM, s. 258).

Fundamentalnym zadaniem tłumacza jest w związku z powyższym zapobieżenie wszelkim nieporozumieniom¹¹⁵, a dokonać on tego może dzięki krytycznemu namysłowi nad zasadnością i trafnością własnych mniemań, a także nad charakterem języka występującego zarówno w tekście wyjściowym, jak i dopiero mającego wystąpić w tekście docelowym. Trawestując słowa Gadamera, można stwierdzić, że tłumacz nie może ślepo i bezkrytycznie podążać za wstępnymi projekcjami sensu¹¹⁶, nie może też stwierdzać, że uzyskał w procesie interpretacyjnym rozumienie doskonałe, czy też pełne, akt tłumaczeniowy bowiem jest już z góry naznaczony cyrkularnością, a nie, jak się zdaje, linearnością. Linearność wskazywałaby bowiem na niemożliwy do zrealizowania w przekładzie ideał realizacji określonych etapów i definitywne zakończenie procesu interpretacyjnego, skądinąd jednak wiadomo, że przekład, gdy już „wymknie się” z rąk tłumacza, żyje dalej własnym życiem, poddawany jest kolejnym interpretacjom, a niekiedy daje impuls do tworzenia retranslacji tego samego tekstu źródłowego.

Kompetencje tłumacza analizowane w ujęciu hermeneutycznym obejmują także umiejętność polegającą na odróżnianiu dowolnych pomysłów interpretacyjnych, niemających potwierdzenia w kontekście sytuacyjnym, od przesądów indywidualnych oraz osadzonych kulturowo-historycznie, w jakie translator jest niejako „uwikłany”. Jak się zdaje, translator musi nieustannie oscylować między sferą subiektywności a obiektywności. Z jednej strony bowiem ma dostęp do owej „rzeczy”, o której traktuje dany tekst, a zatem coś określonego, poddającego się konkretyzacji, z drugiej zaś ma do czynienia z kontekstem historyczno-kulturowym, dającym się uchwycić jedynie częściowo. Tłumacz musi być w stanie znaleźć w tej sytuacji kompromis i uwzględniać uwarunkowania interpretacyjne – przeszłe i współczesne – jakim jest poddawany od rozpoczęcia procesu tłumaczeniowego. W tym sensie tłumacz płynnie przechodzi od tego, co subiektywne, ku temu, co obiektywne. Sferą subiektywną w procesie tłumaczeniowym pozostają, do pewnego stopnia, własne przesady (indywidualne) translatora, sferą obiektywną zaś – dziejowość i historyczność samego rozumienia oraz liczne konteksty z pogranicza przeszłości i współczesności, tworzące swoiste „progi rozumienia” i decydujące w szczególny sposób o tym, co poddaje się rozumieniu, a co – niejako na odwrót – rozumienie owo uniemożliwia. Zadaniem kompetentnego tłumacza jest zatem spojrzenie zarówno na tekst wyj-

¹¹⁵ WuM, s. 253.

¹¹⁶ WuM, s. 253.

ściowy, jak i na powstający tekst docelowy, z „lotu ptaka” – wzniesienie się do specyficznej ogólności, która jest niezbędna dla oceny własnej pracy¹¹⁷.

Warto w tym miejscu powtórzyć, że w ujęciu Gadamerowskiej filozofii proces rozumienia to stale postępująca mediacja pomiędzy tym, co minione, a tym, co obecne. Z owym zapośredniczeniem wiążą się także kompetencje tłumacza, a zwłaszcza konieczność samokrytyki i pogłębionej refleksji nad podejmowanymi decyzjami tłumaczeniowymi, które wynikają przecież z uwarunkowań kulturowo-historycznych, jakim poddawany jest każdy interpretator. Konfrontacja własnych wstępnych mniemań z przesądami natury ogólnej, mającymi związek z szerszą płaszczyzną kulturowo-historyczną, pozwala tłumaczowi na odróżnienie projekcji adekwatnych od błędnych. „Stapianie” się w ten sposób tego, co minione, z tym, co współczesne, a także tego, co subiektywne, z tym, co obiektywne, tworzy *horyzont rozumienia*.

Wątpliwości w kwestii rzetelnego i trafnego ujęcia sensu „rzeczy” słusznie wyraża P. Dybel, faktycznie bowiem zwrócić należy uwagę na istnienie, oprócz dowolnych pomysłów interpretacyjnych tłumacza, które pojawiają się *ad hoc* i pobudzane są aktem lektury, przesądów pozostających poza świadomością, w które uwikłany jest interpretator, a nad którymi, jak się zdaje, pełnej kontroli mieć nie może. Być może wystarczy świadomość różnic występujących między własnymi przesądami a tymi bardziej ogólnymi, kreującymi płaszczyznę uwarunkowań kulturowo-historycznych i determinującymi sens wytworu kulturowego, jakim jest przekład¹¹⁸. Być może też owa „rzecz” jest niezmiennie warunkowana przesądami – zarówno indywidualnymi, jak i ogólnymi – i jej wyodrębnianie następuje każdorazowo w inny sposób, w zależności od kontekstu sytuacyjnego, w którym osadzony jest interpretator. Jak się zdaje, można by uznać, że owa „rzecz” ma charakter „pseudoobiektywny” – to znaczy tłumacz uświadamia sobie, że ona istnieje – natomiast sposób jej odszyfrowania zostaje określony na podstawie tego, jak jest ona postrzegana przez osobę przekładającą tekst.

Opisana wyżej problematyczna dwoistość, czy też dualność¹¹⁹, nierozwiązywalny dylemat dotyczący związku między obiektywnością i subiektywnością, może zostać zneutralizowana, jeśli się uzna, że mimo różnic i odmiennych uwa-

¹¹⁷ Zob. WuM, s. 288.

¹¹⁸ P. Dybel, *Granice rozumienia...*, op. cit., s. 84-86.

¹¹⁹ Ibid., s. 87-89. Warto nadmienić, że – jak podkreśla P. Dybel – wspomniana dualność wynika u Gadamera z tego, że filozof ten ułokował swoją teorię „pomiędzy schematami pojęciowymi typowymi dla tradycji metafizycznej a dążeniem do ich przekroczenia poprzez wykazanie dziejowego charakteru procesu rozumienia”.

runkowań kulturowo-historycznych, jakim podlega tłumacz, istnieje sfera swo-
iście pojmowanej „obiektywności” polegającej na tym, że interpretator za każ-
dym razem ma przed sobą zadanie tej samej natury i ten sam cel do zrealizowa-
nia: uchwycenie i antycypacja sensu tekstu, czyli wspomnianej wielokrotnie
„rzeczy”, i umożliwienie *(po)rozumienia*. Sfera subiektywności natomiast jest
konieczna i niezbywalna, bowiem sposób odkrywania sensu tekstu i dochodze-
nia do *(po)rozumienia* będzie inny w zależności od epoki historycznej i obszaru
kulturowego, w której osadzony został tekst źródłowy, czy ideologii wyznawa-
nej zarówno przez przedstawicieli kultury wyjściowej, jak i reprezentantów kul-
tury docelowej. Jak się zdaje, nie należy jednak uznawać owej „rzeczy”, przed
jaką staje tłumacz, jako *stricte* obiektywnej. Warto przywołać słowa Gadamera,
który kwestię subiektywności i obiektywności rozstrzyga, jak się zdaje, jedno-
znacznie:

Nasze rozważania zabraniają nam dzielenia problemu hermeneutycznego na su-
biektywność interpretatora i obiektywność sensu podlegającego rozumieniu. Takie
postępowanie wychodziłoby od fałszywego przeciwstawienia, którego nie usunie
akceptacja dialektyki subiektywności i obiektywności¹²⁰.

Podział na subiektywnego interpretatora i obiektywny sens tekstu byłby
nazbyt jednostronny i uproszczony. Czy bowiem w obliczu dynamizmu i ela-
styczności cechujących wszelkie rozumienie można w ogóle mówić o takich
aspektach jak subiektywność bądź obiektywność? Wydaje się, że nie, bowiem
zarówno tłumacz, jak i tekst wyjściowy podlegają nieustannym uwarunkowa-
niom, w zależności od momentu, w jakim dzieło jest tłumaczone, postaw inter-
pretatora oraz kultury docelowej. Sens tekstu konkretyzuje się przecież w inter-
pretacji i nie stanowi on czegoś raz na zawsze ustalonego. Pewną obiektywność
można w tym przypadku upatrywać jedynie w zadaniu, przed jakim stoi tłumacz
– a mianowicie w przekładzie tekstu pojmowanego tutaj nie w kategoriach tre-
ści niosącej sens, ale zbioru znaków językowych. Jak się zdaje, w tym też nale-
ży upatrywać różnic w podejściu lingwistycznym i podejściu hermeneutycz-
nym.

¹²⁰ „Unsere Überlegungen verwehren uns, die hermeneutische Problemstellung auf die Subjektivität des Interpreten und die Objektivität des zu verstehenden Sinnes aufzuteilen. Ein solches Verfahren ginge von einem falschen Gegenüber aus, das auch nicht durch die Anerkennung der Dialektik des Subjektiven und Objektiven überbrückt werden kann“ (WuM, s. 294; przekład za: PM, s. 294).

A jaką rolę pełnią w rozumieniu interpretacyjnym poglądy autora tekstu wyjściowego? Mają one to do siebie, że cechuje je płynność, elastyczność i dynamizm. Co więcej, można je odczytywać na wiele sposobów, jednak – jak zauważa Gadamer – nawet w ramach tak ogromnego potencjału interpretacyjnego i tak wielkiej kompleksowości tematycznej tolerancja pomysłów interpretacyjnych siłą rzeczy musi być ograniczona. Tłumacz wprawdzie jest wręcz zobligowany do otworzenia się na to, co tekst ma do powiedzenia, jednak, co znów należy podkreślić, interpretator musi także ocenić sensowność i zasadność własnych wstępnych projekcji sensu treści zawartych w tekście wyjściowym. W Gadamerowskich postulatach odnaleźć można nawiązania do filozofii Heideggera i jego prestruktury rozumienia. Heidegger bowiem także postuluje swoiste „zabezpieczenie”, czy też ochronę tekstu – na wypadek, gdyby antycypacja sensu okazała się nietrafna – i sprawowanie kontroli nad jakością przed sądów¹²¹. To niezwykle istotne, bowiem nieuwzględnienie w procesie tłumaczeniowym sensowności wstępnych mniemań i oczekiwań zamyka tłumacza na głos tradycji (bardzo ważny aspekt rozumienia hermeneutycznego), a co za tym idzie, uniemożliwia mu otwarcie się na to, co mówi do niego tekst.

Autorefleksja i samokrytyka nie sprowadzają się jednak tylko do zdawania sobie sprawy z konieczności rewidowania i analizowania własnych mniemań i oczekiwań. Ważne też, by tłumacz miał świadomość, jak ważna w przekładzie jest sama antycypacja. Przystępując do tłumaczenia, translator musi bowiem brać pod uwagę, że najbardziej fundamentalną czynnością jest wypracowanie inicjalnego planu postępowania z tekstem – musi zatem już z góry „antycypować samą antycypację”. To istotne w każdym procesie uczenia się, nabywania wiedzy, ale także w procesie tłumaczeniowym, który w pewnym sensie można określić jako proces nieustannego przyswajania, ale także kreowania wiedzy¹²².

Tłumacz podchodzący do wykonywanej przez siebie pracy refleksyjnie i krytycznie ma również wyrobione stanowisko względem autorytetu – kolejnego niezwykle istotnego pojęcia hermeneutycznego. W kontekście przekładoznawstwa można tu mówić o wypracowanych przez cenionych specjalistów w tej dziedzinie rozwiązaniach problemów tłumaczeniowych czy typologiach i klasyfikacjach technik i strategii. Kompetentny tłumacz bierze pod uwagę różne stanowiska, zwłaszcza osób o uznanym dorobku przekładoznawczym, jednak nie zwalnia go to z podejmowania pogłębionej i krytycznej refleksji nad każ-

¹²¹ WuM, s. 254.

¹²² Zob. *Knowledge in Translation. Global Patterns of Scientific Exchange, 1000–1800 CE*, ed. by P. Manning & A. Owen, Pittsburgh 2018.

dym przypadkiem tłumaczeniowym osobno. Postawę tłumacza cechuje w tym względzie – powołując się na słowa Gadamera – zarówno swoście pojęta swoboda intelektualna, jak i rygor rozumu¹²³, a zatem pewna szczególna racjonalizacja w podejmowanych decyzjach tłumaczeniowych.

Autorefleksyjność i samokrytykę tłumacza należy interpretować także z innej perspektywy. Otóż – jak się wydaje – od interpretatora wymagana jest także samokrytyczna ocena poziomu własnej kompetencji. Gadamer, powołując się na sokratejską oświeconą niewiedzę, czy też, innymi słowy, na ideę świadomości niewiedzy (*docta ignorantia*), mówi w istocie o postawie, którą wyrazić można za pomocą stwierdzenia „wiem, że nie wiem”¹²⁴. We współczesnej dydaktyce przekładu taki pogląd jest relatywnie często artykułowany¹²⁵, głównie w odniesieniu do analizy tekstu źródłowego i znajomości dziedziny, jakiej oryginał dotyczy¹²⁶. Warto, słowem podsumowania powyższych rozważań, zacytować Gadamera:

Krytyka hermeneutyczna staje się jednak rzeczywiście produktywna dopiero wówczas, gdy dokonuje autorefleksji; gdy poddaje refleksji także swój własny wysiłek, to znaczy swe własne uwarunkowanie i własną zależność. Refleksja hermeneutyczna, która to robi, zbliża się, moim zdaniem, do rzeczywistego ideału poznania – ponieważ uświadamia nam również iluzję samej refleksji. Świadomość krytyczna, która wykrywa wszędzie przesady i zależności, ale samą siebie uznaje za absolutną, to znaczy za pozbawioną przesądów i niezależną, tkwi z konieczności w urojeniach. Ona sama motywowana jest bowiem przez to, co krytykuje. Jest zależna w nieredukowalny sposób od tego, co obala. Pretensja zupełnej wolności od przesądów – czy to w postaci iluzji absolutnego oświecenia, czy jako iluzja empirii wolnej od wszelkich przesądów tradycji metafizycznej, czy jako iluzja przewyciężenia nauki przez krytykę ideologii – jest naiwnością¹²⁷.

¹²³ WuM, s. 263-264.

¹²⁴ WuM, s. 344.

¹²⁵ Zob. m.in. *Translator and Interpreter Training: Issues, Methods and Debates*, ed. by J. Kearns, London-New York-Delhi-Sydney 2008.

¹²⁶ Zob. W. Wills, *Knowledge and Skills in Translator Behaviour*, Amsterdam-Philadelphia 1996.

¹²⁷ „Ihre eigentliche Produktivität gewinnt aber die hermeneutische Kritik erst dann, wenn sie die Selbstreflexion aufbringt, ihr eigenes kritisches Bemühen, d. h. die eigene Bedingtheit und Abhängigkeit, in der es steht mit zu reflektieren. Hermeneutische Reflexion, die das tut, scheint mir dem wirklichen Erkenntnisideal näherzukommen, weil sie auch noch die Illusion der Reflexion zum Bewußtsein bringt. Ein kritisches Bewußtsein, das überall Vorurteilhaftigkeit und Abhängigkeit nachweist, aber sich selbst für absolut, d. h. für vorurteilslos und unabhängig hält, bleibt notwendig in Illusionen befangen. Denn es ist selbst erst motiviert durch das, dessen Kritik es ist. Eine unauflösbare Abhängigkeit besteht für es gegenüber dem, das es auflöst. Der Anspruch aus völlige Vorurteilslosigkeit ist eine Naivität, ob sich dieselbe als der

2.3. Podsumowanie

Koło hermeneutyczne odzwierciedla z całą mocą to, czym, w istocie, jest przekład. Wskazuje bowiem na to, że akt tłumaczeniowy sprowadza się do odkrywania sensu tekstu na podstawie dostępnych czytelnikowi poszczególnych części, zaś owych części – na podstawie całości, czyli historyczności tekstu, jego osadzenia w tradycji oraz uwarunkowań kulturowo-społecznych. Tłumacz podchodzi do przekładanego tekstu, mając co do niego wstępne oczekiwania – akt tłumaczeniowy jest bowiem naznaczony aspektem założeniowości. Antycypując pełnię sensu treści, kompetentny tłumacz antycypuje jednocześnie całość projektu tłumaczeniowego oraz kompleksowość podejmowanych działań. Dodatkowo zakłada on sensowność zarówno przekładanego komunikatu, jak i sensowność podjętego działania.

Istotna jest, rzecz jasna, pogłębiona refleksja nad własnymi ograniczeniami, przesądami, przeświadczeniami i wstępnymi oczekiwaniami dotyczącymi tekstu. Umożliwia ona przyswojenie tego, co obce, a także pozwala na zrozumienie komunikatu zawierającego elementy obcości, które znajdują odzwierciedlenie nie tylko w języku (nota bene obcym), ale również w tradycji i związanych z nią dziejach. Umożliwia także wypracowanie odpowiedniej postawy względem pojęcia autorytetu. Kompetentny tłumacz nie przekłada bezkrytycznie, ale podchodzi do tekstu z pogłębioną refleksją nad pochodzeniem tekstu oraz jego horyzontem. Rozumienie bowiem, jak powiada Gadamer, tworzy pewien horyzont, w którym może się ujawnić rzecz, której tekst dotyczy¹²⁸, jednak musi on być odniesiony do kontekstu historycznego, w jakim osadzony został zarówno autor tekstu wyjściowego, jak i interpretator tekstu, czyli tłumacz. Rozumienie tekstu – w ujęciu hermeneutycznym – to innymi słowy rozumienie „z nawiasem epistemologicznym”¹²⁹, w którym zaistnieć mogą elementy z przeszłości i teraźniejszości, te znane tłumaczowi i te zupełnie nieprzyswojone¹³⁰. Wskazać również należy, że sposób rozumienia tekstu determinowany jest aktualną wiedzą czytelnika w danej kwestii, a także, jak celnie podkreślają

Wahn einer absoluten Aufklärung darstellt oder als der Wahn einer von allen Vorurteilen der metaphysischen Tradition freien Empirie oder als der Wahn einer Überwindung der Wissenschaft durch Ideologiekritik“ (H.-G. Gadamer, *Semantik und...*, op. cit., s. 259; przekład za: H.-G. Gadamer, *Semantyka i...*, op. cit., s. 117).

¹²⁸ WuM, s. 373.

¹²⁹ Zob. B. Tokarz, *Spotkania...*, op. cit., s. 128.

¹³⁰ Ibid.

J. C. Alderson i M. Short, „dostępnością” owej wiedzy w „procesie lektury”¹³¹. Konstatacja ta znajduje swoje najpełniejsze odzwierciedlenie w kolejnym rozdziale, w którym przekład przedstawiam jako konkretyzację świadomości efektywnodziejowej.

¹³¹ Zob. J. C. Alderson, M. Short, *Reading Literature*, w: *Reading, Analysing and Teaching Literature*, ed. by M. Short, London 1989, s. 72.

ROZDZIAŁ TRZECI

Przekład jako konkretyzacja świadomości efektywnodziejowej

Rozumienie tekstów w Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej przybiera, jak wykazano w poprzednim rozdziale, charakter procesualny. To toczący się proces (*Geschehen*) polegający na ukonkretyzowaniu sensu¹, dostosowaniu go do aktualnej sytuacji, w której osadzony jest translator, co – jak się zdaje – wskazuje na wyraźne odejście od postrzegania tego fenomenu tylko w kategoriach *stricte* subiektywnych. Gadamer podkreśla przecież w swych rozważaniach, że proces rozumienia ma, wbrew powszechnym przekonaniom, również charakter obiektywny. Warto przytoczyć w tym miejscu znamienne słowa filozofa: „Rozumienie należy pojmować nie tyle jako działanie subiektywności, ile jako wejście w proces przekazu tradycji, w którym przeszłość i teraźniejszość są stale zapośredniczane”². Ów proces przekazu tradycji to kolejny sposób, w jaki Gadamer ukazuje specyfikę aktu tłumaczeniowego oraz rolę tłumacza stojącego się tu swoistym pośrednikiem między tym, co minione, a tym, co współczesne.

Niniejszy rozdział ma na celu ukazanie przekładu jako szczególnego procesu konkretyzowania się sensu tekstu zdeterminowanego takimi aspektami historycznymi, jak: dzieje, tradycja, dystans czasowy oraz horyzont hermeneutyczny.

3.1. Przekład jako doświadczenie hermeneutyczne, czyli wprowadzenie do pojęcia świadomości efektywnodziejowej

Przekład określić można mianem doświadczenia hermeneutycznego. Czym jednak jest owo doświadczenie i jak należy tę metaforę rozumieć w świetle Ga-

¹ WuM, s. 375.

² „Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln“ (WuM, s. 274-275; przekład za: PM, s. 275).

damerowskich założeń filozoficznych? Gadamer przyznaje, że zacząć należy od wyjaśnienia samego pojęcia *doświadczenie*:

Pojęcie doświadczenia wydaje mi się – choć brzmi to paradoksalnie – jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, jakimi dysponujemy. Ponieważ pełni ono przewodnią rolę w logice indukcji przyrodoznawstwa, zostało poddane teoriopoznawczej schematyzacji, która, jak się zdaje, ograniczyła jego pierwotny zakres³.

Według Gadamera, mocne osadzenie omawianego pojęcia na gruncie nauk ścisłych mogło się przyczynić do jego względnego przeoczenia, czy też nierozpoznania, w filozofii. Doświadczenie w naukach przyrodniczych nijak się ma do doświadczenia postrzeganego w kategoriach *stricte* filozoficznych (czy nawet ogólniej, w kategoriach humanistycznych), bowiem w naukach ścisłych nacisk kładzie się na inherentną cechę doświadczenia, jaką jest powtarzalność – chodzi mianowicie o to, by kolejne doświadczenia potwierdzały te, które już przeprowadzono (w ten sposób badanie zyskuje wymiar *naukowości*). Tak oto w naukach ścisłych buduje się wiedzę w danym zakresie:

Nowoczesna nauka zatem kontynuuje tylko w swój metodyczny sposób to, do czego wszelkie doświadczenie zawsze dążyło. Wszelkie doświadczenie obowiązuje tylko dopóty, dopóki się potwierdza, dlatego jego godność opiera się na jego zasadniczej powtarzalności. To zaś oznacza, że doświadczenia istoty znosi w sobie swe dzieje i wykazuje je przez to. Dotyczy to już doświadczenia życia codziennego, tym bardziej zaś jego naukowego ujęcia⁴.

Filozof krytykuje tak pojmowaną koncepcję doświadczenia, a przy okazji również empiryczno-racjonalistyczny model zapoznawania się z rzeczywistością. Nie zgadza się też, aby doświadczenie ujmować li tylko w kategoriach percepcyjnych, wiedzę zaś definiować jako zbiór zebranych danych w wyniku

³ „Der Begriff der Erfahrung scheint mir – so paradox es klingt – zu den unaufgeklärtesten Begriffen zu gehören, die wir besitzen. Weil er in der Logik der Induktion für die Naturwissenschaften eine führende Rolle spielt, ist er einer erkenntnistheoretischen Schematisierung unterworfen worden, die mir seinen ursprünglichen Gehalt zu verkürzen scheint“ (WuM, s. 329; przekład za: PM, s. 324).

⁴ „Die moderne Wissenschaft führt dadurch auf ihre methodische Weise nur weiter, was in aller Erfahrung schon angestrebt war. Alle Erfahrung ist ja nur in Geltung, solange sie sich bestätigt; insofern beruht ihre Dignität auf ihrer prinzipiellen Wiederholbarkeit. Das bedeutet aber, daß Erfahrung ihrem eigenen Wesen nach ihre Geschichte in sich aufhebt und dadurch auslöscht. Schon für die Erfahrung des täglichen Lebens gilt das, und erst recht für jede wissenschaftliche Veranstaltung derselben“ (WuM, s. 329-330; przekład za: PM, s. 324).

przeprowadzenia procedury doświadczalnej. Odwołując się do Arystotelesa i Hegla, Gadamer konstatuje, że doświadczenie nigdy tak naprawdę nie będzie wchodziło w zakres nauki *per se*, bowiem w gruncie rzeczy pojęcia te leżą na przeciwległych biegunach koncepcyjnych⁵. Doświadczenie w ujęciu heidelberskiego filozofa należy interpretować całościowo i w kategoriach praktycznych, czy też życiowych. Jak słusznie wskazuje A. Bronk, nabiera ono „charakteru antropologiczno-egzystencjalnego”, bowiem jest także „uznaniem istotnego ograniczenia człowieka przez dzieje”⁶. Warto przywołać znamienne słowa Gadamera:

Tym samym zaś pojęcie doświadczenia, o które tu chodzi, ujawnia pewien jakościowo nowy moment. Nie oznacza tylko doświadczenia w sensie nauk, jakich ono o tym lub owym dostarcza. Oznacza doświadczenie w całości. Jest to owo doświadczenie, które musi być ciągle nabywane i którego nikt nie może uniknąć. Doświadczenie jest tu czymś, co należy do dziejowej istoty człowieka⁷.

Doświadczenie w optyce Gadamerowskiej niejako wymaga od człowieka akceptacji skończoności wobec historii. Kim w związku z powyższym jest człowiek, którego określić można mianem doświadczonego? Według filozofa, to osoba wykazująca głęboką refleksję na temat własnego miejsca we wszechświecie, mająca świadomość, że nie ma absolutnie żadnej kontroli nad tym, co możliwe. Dzięki tak pojętemu doświadczeniu człowiek nabywa wiedzę dotyczącą tego, jak „czytać” otaczającą go rzeczywistość. Rezultatem zaś wszelkiego doświadczenia jest poznanie:

Właściwe jest to doświadczenie, w którym człowiek uświadamia sobie swą skończoność. W nim możliwości twórcze i samowiedza jego planującego rozumu znajdują granice. Zwykłym pozorem okazuje się możność odwracania biegu wszelkich spraw, czas na wszystko i perspektywa powrotu wszystkiego w jakiś sposób. Ten, kto tkwi w historii i w niej działa, raczej doświadcza ciągle, że nic nie powraca. Uznanie tego, co jest, nie oznacza tu uznania tego, co już istnieje, lecz zrozumienie granic, w obrębie których przyszłość jest jeszcze otwarta na oczekiwanie i planowanie – a jeszcze głębiej rzecz ujmując, uznanie, że wszelkie oczekiwanie i pla-

⁵ WuM, s. 338.

⁶ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język...*, op. cit., s. 153.

⁷ „Damit aber enthält der Begriff der Erfahrung, um den es jetzt geht, ein qualitativ neues Moment. Er meint nicht nur Erfahrung im Sinne der Belehrung, die sie über dieses oder jenes gewährt. Er meint Erfahrung im ganzen. Das ist jene Erfahrung, die stets selber erworben sein muß und niemandem erspart werden kann. Erfahrung ist hier etwas, was zum geschichtlichen Wesen des Menschen gehört“ (WuM, s. 338; przekład za: PM, s. 332).

nowanie istot skończonych jest skończone i ograniczone. Właściwe doświadczenie to zatem doświadczenie własnej dziejowości⁸.

Jak słusznie wskazuje A. Przyłębski, Gadamera, jak się zdaje, nie satysfakcjonuje zarówno idea doświadczenia, z jakim mamy do czynienia w procedurach empiryczno-eksperymentalnych stosowanych w naukach ścisłych, jak i „koncepcja doświadczenia oparta na świadomości historycznej umożliwiającej procesy obiektywizacji przedmiotu poznania nauk humanistycznych”⁹. A. Przyłębski konstatuje, że Gadamer zwraca w tym przypadku uwagę na proces „wykraczający poza obiektywizację przeszłości”, co wiąże się z tym, że dochodzi tu do tak zwanego „zapośredniczenia” przeszłości z teraźniejszością¹⁰. Esencja owego zapośredniczenia znajduje pełne odzwierciedlenie w Gadamerowskim pojęciu doświadczenia hermeneutycznego. Ma ono, jak ciekawie podkreśla A. Bronk, charakter rozmowy, odnosi się do przekazu historycznego i umożliwia rozumienie rzeczy¹¹. Doświadczenie hermeneutyczne wykazuje nadto ścisły związek z tradycją¹², którą Gadamer określa jako język oraz jako partnera w rozmowie: „Także bowiem tradycja jest rzeczywistym partnerem komunikacji, z którym jesteśmy równie związani jak ja z ty”¹³. Jest to najwyższy rodzaj doświadczenia hermeneutycznego¹⁴, który pozostaje charakterystyczny dla

⁸ „Die eigentliche Erfahrung ist diejenige, in der sich der Mensch seiner Endlichkeit bewußt wird. An ihr findet das Machenkönnen und das Selbstbewußtsein seiner planenden Vernunft seine Grenze. Es erweist sich als bloßer Schein, daß sich alles rückgängig machen läßt, daß immer für alles Zeit ist und alles irgendwie wiederkehrt. Der in der Geschichte Stehende und Handelnde macht vielmehr ständig die Erfahrung, daß nichts wiederkehrt. Anerkennen dessen, was ist, meint hier nicht: erkennen dessen, was einmal da ist, sondern Einsicht in die Grenzen, innerhalb deren Zukunft für Erwartung und Planung noch offen ist – oder noch grundsätzlicher: daß alle Erwartung und Planung endlicher Wesen eine endliche und begrenzte ist. Eigentliche Erfahrung ist somit Erfahrung der eigenen Geschichtlichkeit“ (WuM, s. 340; przekład za: PM, s. 333).

⁹ A. Przyłębski, *Gadamer*, op. cit., s. 37.

¹⁰ Ibid, s. 38.

¹¹ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 153. W tym miejscu warto także podkreślić, w jakim znaczeniu występuje słowo „rzecz” (*Sache*) w Gadamerowskiej hermeneutyce. Jak celnie stwierdza D. Di Cesare, nie należy tego pojęcia bowiem mylić z przedmiotem (*Objekt*). Rzecz (*Sache*), w kontekście hermeneutycznym, nie sprowadza się tutaj ani do Kantowskiej „rzeczy samej w sobie”, ani tym bardziej do Husserlowskiej „samej rzeczy”. Jak dalej podkreśla przywołana autorka, zgodnie z etymologią niemieckiego słowa *Sache*, mamy tu do czynienia ze „sprawą poddawaną dyskusji” (*Streitsache*). W taki też sposób, jak się zdaje, należy rozumieć ową „rzecz”, która podlega rozumieniu w procesie tłumaczeniowym (D. Di Cesare, *Gadamer...*, op. cit., s. 88).

¹² Kwestia tradycji zostanie omówiona w dalszej części rozdziału.

¹³ „Denn ein echter Kommunikationspartner, mit dem wir ebenso zusammengehören wie das Ich mit dem Du, ist auch die Überlieferung“ (WuM, s. 340; przekład za: PM, s. 334).

¹⁴ WuM, s. 343.

świadomości efektywnodziejowej¹⁵. Pojęcie doświadczenia hermeneutycznego służy Gadamerowi do objaśnienia procesu rozumienia, a zatem także do objaśnienia modelu ludzkiego funkcjonowania w świecie, i spełnia w związku z tym kluczową rolę w jego filozofii. Za A. Bronkiem warto dodać, że koncepcja doświadczenia hermeneutycznego posiada w tej optyce charakter uniwersalny, bowiem odnieść ją można do każdego rodzaju doświadczenia, choć – co należy wyraźnie podkreślić – u Gadamera najwięcej wspólnego ma ono z procesem „rozumienia tekstów”¹⁶, a zatem w prostej linii można ze struktury doświadczenia hermeneutycznego wywieść prestrukturę przekładu jako sposobu rozumienia (tłumaczenia) świata. Warto też dodać, że doświadczenie hermeneutyczne ma u Gadamera strukturę koncepcyjną podobną do tej, która charakteryzuje fenomen rozumienia – wszakże, jak celnie akcentuje A. Bronk, rozumienie realizuje się tutaj *de facto* jako doświadczenie hermeneutyczne, dalekie od scjencystycznej idei poznania¹⁷. I podobnie jak rozumienie, doświadczenie hermeneutyczne, a zatem i przekład, dookreślane jest dwoma innymi kluczowymi pojęciami z zakresu Gadamerowskiej hermeneutyki filozoficznej: dziejowością i językiem. Jak bowiem celnie stwierdza A. Przyłębski: „Doświadczenie hermeneutyczne wyznaczane jest przez świadomość efektywno-dziejową, wyższą postać świadomości historycznej, wyznaczoną przez jedność rozumienia, interpretacji i zastosowania”¹⁸, a zatem trzy naczelne kategorie Gadamerowskiej hermeneutyki filozoficznej.

3.2. Dzieje efektywne¹⁹

Dzieje efektywne²⁰ (*Wirkungsgeschichte*) stanowią „jądro” hermeneutyki Gadamera, jedną z głównych kategorii i figur jego hermeneutyki filozoficznej.

¹⁵ Kwestia świadomości efektywnodziejowej zostanie omówiona w dalszej części rozdziału.

¹⁶ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 152.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ A. Przyłębski, *Gadamer*, op. cit., s. 39.

¹⁹ Bardzo ciekawe tłumaczenie tego pojęcia znaleźć można w pracy autorstwa T. R. Szymczyńskiego, który posługuje się terminem „dzieje skutkujące”, wskazując niejako na niezbywalny wpływ historii na byt (zob. T. R. Szymczyński, *Wielowymiarowość rozumienia pojęć mythos i logos z perspektywy zasady dziejów skutkujących Hansa-Georga Gadamera*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne” 2016, 1, s. 7-23).

²⁰ A. Przyłębski trafnie zwraca uwagę na fakt, że w języku polskim dzieje efektywne tłumaczy się także jako „historia oddziaływań”, proponując jednocześnie jeszcze inne wyrażenie, a mianowicie „historia żywa”, ponieważ – jak sam wyjaśnia – Gadamerowi „chodzi bowiem o tę część historii, która pozostaje w społecznej pamięci”, to znaczy nie mija bezpowrotnie,

W sposób ciągły określają one rozumienie, ponieważ łączy je ścisły związek z człowiekiem i jego funkcjonowaniem w świecie; pojęcie to ma zatem silne zabarwienie antropologizujące. Dostrzec tu można, za M. Sołtysiakiem, podobieństwo do Heideggerowskiego „bycia w świecie”, przy czym u Gadamera mamy jednak do czynienia z „byciem w dziejach efektywnych”²¹. Transgresja swoistości obu pojęć wskazuje na Gadamerowski prymat wpływu historii na funkcjonowanie interpretatora. Z pojęciem *dziejów efektywnych* wiąże się kolejne, a mianowicie *świadomość efektywnodziejowa*²², bowiem, jak powiada Gadamer, rozumienie zyskuje swą pełnię, gdy dokonuje się w określonym momencie dziejowym²³.

Filozof rozważa dzieje efektywne w kontekście rozumienia i specyfiki przedmiotu poddawanego badaniom w naukach humanistycznych²⁴. Gadamer podkreśla, że w samym centrum humanistyki leży tradycja, która w szczególny sposób potwierdza niepowtarzalność nauk humanistycznych. W przypadku nauk ścisłych, które bezsprzecznie także odzwierciedlają historię myśli człowieka, o dziejach można w zasadzie mówić li tylko w kontekście tak często podkreślanego *aktualnego stanu wiedzy* w danej dziedzinie. Działania badaczy, którzy przeprowadzali procedury eksperymentalne w przeszłości, można już zaliczyć do historii, głównie dlatego, że adekwatnym rezultatem sensowności i rzetelności badań winien być *postęp*. W przypadku nauk ścisłych kontekst dziejowości jest zatem zaledwie kwestią wtórną²⁵, interesującym dodatkiem niemającym większego wpływu na aktualne poczynania badaczy. Można skonstatować, że historia pełni w przypadku nauk ścisłych funkcję weryfikacyjną, potwierdzającą bądź odrzucającą słuszność poczynionych ustaleń; jest naturalnie pomyślana jako czynnik umożliwiający nieustanną aktualizację poziomu percepcji rzeczywistości, w której osadzeni są reprezentanci danego nurtu badawczego. Badania, które prowadzono dawniej, służą niejako uprawomocnieniu bądź delegitymizacji stanowiska wypracowywanego przez spadkobierców myśli scjentystycznej, a nie dialogowi z dawną myślą, w której odnajdowano by inspirację do pogłębionej refleksji humanistycznej.

ale żywo oddziałuje na świadomość człowieka w czasie teraźniejszym (A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot...*, op. cit., s. 169).

²¹ M. Sołtysiak, *Rozumienie i tradycja...*, op. cit., s. 51, 59-60.

²² To pojęcie zostanie szczegółowo omówione w następnym rozdziale.

²³ WuM, s. 249.

²⁴ Warto nadmienić, że doświadczenie humanistyczne stanowi w Gadamerowskiej filozofii model fenomenu rozumienia.

²⁵ WuM, s. 267.

Z inną perspektywą mamy do czynienia w humanistyce, w przypadku której nie jest możliwe stosowanie wyznaczników właściwych naukom przyrodniczym i ścisłym. Nauki humanistyczne są ściśle związane z dziejami i tradycją, co da się bez trudu zauważyć, gdy uzna się za Gadamerem, że dokonania i ustalenia humanistów bardzo rzadko podlegają procesom dezaktualizacyjnym²⁶. W tym przypadku nie da się zastosować typowych dla nauk ścisłych mierników i wskaźników liczbowych²⁷. Przedmiot badany, jak się zdaje, zyskuje wagę głównie dzięki autorytetowi twórcy danego pomysłu interpretacyjnego i jego miejsca dziejowego w ogólnie pojętej działalności krytycznej. Istotna jest też perspektywa, z jakiej prześledzono dany problem badawczy, teoria, którą zastosowano, a nawet motyw, w świetle którego poprowadzono analizy:

Przyjmujemy, że istnieją różne aspekty, w jakich dana rzecz w różnych epokach i z różnej perspektywy historycznie się ukazuje. Przyjmujemy, że aspekty te nie znoszą się po prostu wraz z ciągłym postępem badania, lecz są jak wykluczające się nawzajem warunki, które istnieją każdy z osobna i łączą się tylko w nas samych²⁸.

Można zatem stwierdzić, że humaniści, jako swoiści interpretatorzy tekstów kultury, to i uczestnicy danego przekazu tradycji, i jego mediatorzy. Myliłby się jednak ten, kto by twierdził, że w humanistyce chodzi już tylko o echo historii. Otóż, jak celnie podkreśla Gadamer, w badaniu typowo humanistycznym, odwrotnie niż w naukach przyrodniczych czy ścisłych, zainteresowania badawcze, które niejako już zawsze uwzględniają *mediację poprzez tradycję* i które tradycją są warunkowane, pozostają jednocześnie determinowane per-

²⁶ WuM, s. 267.

²⁷ Kwestią wartą przedyskutowania byłaby specyfika badań prowadzonych przez przekładoznawców, również w odniesieniu do centralnego problemu niniejszej monografii, czyli *kompetencji tłumacza*. W przekładoznawstwie, na przestrzeni lat, nastąpił swoisty rozłam w perspektywie, z jakiej analizuje się translatologiczne problemy badawcze. Ma to, rzecz jasna, ścisły związek z podziałem na takie typy i rodzaje tłumaczenia, jak: przekład literacki i artystyczny, przekład specjalistyczny, przekład audiowizualny, przekład ustny. Jak się zdaje, tu także nacisk kładzie się na zastosowanie trafnej i rzetelnej metody badawczej. Dawne podejścia teoretyków przekładu lub filozofów (choćaby hermeneutów) są coraz częściej marginalizowane, a przecież te kwestie, które były przez nich podnoszone, stanowią swoiste „jądro” przekładoznawstwa.

²⁸ „Wir nehmen hin, daß es verschiedene Aspekte sind, in denen sich die Sache zu verschiedenen Zeiten oder von verschiedenem Standort aus historisch darstellt. Wir nehmen hin, daß diese Aspekte sich nicht einfach in der Kontinuität fortschreitender Forschung aufheben, sondern wie einander ausschließende Bedingungen sind, die jede für sich bestehen und die sich nur in uns selber vereinigen“ (WuM, s. 268; przekład za: PM, s. 271-272).

spektywą podejmowaną współcześnie, dzięki której kształtują się temat i przedmiot badania²⁹. Nie ulega wątpliwości, że dziś, w obliczu presji wywieranych na przedstawicieli nauk humanistycznych³⁰ – to znaczy nacisków związanych przeważnie z wyżej przywołanymi wskaźnikami metrycznymi – „duch” humanistyki staje się zagrożony. Jak ciekawie ujmuje tę kwestię A. Przyłębski:

Zdominowanie poznania humanistycznego przez nowożytną ideę metody, bezkrytycznie przejętą z przyrodoznawstwa, prowadzi do tego, że nauki o kulturze (szeroko pojęte nauki humanistyczne i społeczne) przestają rozumieć same siebie, przestają mieć kontakt z podstawą swej możliwości. Zapominają, że źródłem ich produktywności jest ciągłość tradycji, przekazywanej w historii. To ona jest zbiornikiem założeń, który zbyt często i pochopnie redukowany jest do tego, co ilościowe, mierzalne i łatwo definiowalne³¹.

Dzieje efektywne dotyczą w głównej mierze osadzenia fenomenu rozumienia w danym kontekście sytuacyjnym; pojęcie to, na co wskazuje J. Grondin, eksplorowane jest zarówno przez filologów, jak i przez filozofów³². Z uwagi na

²⁹ WuM, s. 269.

³⁰ Słusznie powiada R. Nycz: „Uprawa humanistyki, zawsze wrażliwej na wiatry historii, znajduje się w ostatnich latach w strefie wyraźnie podwyższonego klimatycznego ryzyka; tradycyjnie jej postaci i sposoby przestają już dawać wystarczająco wartościowe rezultaty, nowe zaś jeszcze nie zdążyły potwierdzić swej przydatności, niepokojąc perspektywą klęski nieurodzaju albo i ekologiczną katastrofą. Z pewnością, nie jest to tylko polska dolegliwość; z podobnymi problemami i kiepskim samopoczuciem boryka się od 20 co najmniej lat humanistyka na Zachodzie”. I dalej ten sam autor, próbując odnaleźć przyczyny impasu, stwierdza: „Ogólne przyczyny owego »kryzysowego« stanu rzeczy są dosyć zgodnie wymieniane. Mamy bowiem oto do czynienia: (1) z przemianą klasycznie nowoczesnego modelu, zakładającego autonomię poszczególnych dziedzin wiedzy humanistycznej (w zakresie przynajmniej przedmiotu i metody) przy zachowaniu teoretycznie jednorodnych kryteriów weryfikacji twierdzeń (takich zwłaszcza jak neutralność, obiektywność, uniwersalność); (2) z postępującymi przemianami technologiczno-cywilizacyjno-kulturowymi, których tempo i poziom skutecznie utrudniają ogląd systematyczny i całościowy, skłaniając badaczy do ujęć fragmentarycznych czy aspektowych, nie dających się prawomocnie uogólnić ani zsumować; (3) z przemianami statusu i funkcji wiedzy humanistycznej, o wiele mocniej dziś związanej z potrzebami rynku edukacyjnego i czytelniczego, niż z »czystą«, autonomiczną nauką” (R. Nycz, *O jednym z powodów tak zwanego kryzysu (w humanistyce, zwłaszcza polonistycznej)*, „Teksty Drugie” 2001, 1, s. 4). Jak się wydaje, podane przez R. Nycza powyższe przyczyny można by również wyzyskać, aby przynajmniej częściowo wytłumaczyć „niechęć” współczesnej translatoryki wobec podejścia hermeneutycznego w przekładzie.

³¹ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot...*, op. cit., s. 169. Można by w kontekście tego ustalenia pokusić się o wstępną tezę, że współczesna translatoologia, odzegnując się od podejścia hermeneutycznego do aktu tłumaczeniowego, zapomina, że „źródłem jej produktywności jest ciągłość tradycji” (ibid.).

³² J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Königstein 1982, s. 144-145.

fakt, że łączy się ono nierozzerwalnie ze świadomością efektywnodziejową, stanowi jednocześnie integralny moment translatorskiego doświadczenia hermeneutycznego i oznacza, na co trafnie wskazuje A. Przyłębski, że rozumienie *per se* jest kulturowo i dziejowo uwarunkowane, determinowane historią, która, jak podkreśla Gadamer, rządzi nad „skończoną świadomością” człowieka³³. Należy jednocześnie zwrócić uwagę na fakt, że w optyce Gadamerowskiej świadomość historyczną ujmuje się jako „bycie”, co jednocześnie implikuje jej nieświadome „bytowanie” względem wpływu dziejów. Jak trafnie podkreśla J. Grondin, świadomość można analizować zarówno jako *genetivus obiectivus*, a zatem jako sytuację, w której to interpretator jest świadom istnienia i działania dziejów efektywnych, ale również *genetivus subiectivus*, czyli jako sytuację, w której to dzieje efektywne zyskują prymat nad ową świadomością, wpływając na nią niepomiaralnie³⁴. Rozróżnienie obiektywności i subiektywności można także ująć w kategoriach tak zwanej *prawdy hermeneutycznej* interesująco ułożonej w zgramatyzalizowanej koncepcji A. Wiercińskiego:

Możemy więc mówić o prawdzie hermeneutycznej w sensie dopełniacza podmiotowego/przedmiotowego (*genetivus obiectivus*), który jest dopełniaczem określającym osobę lub przedmiot, będące podmiotem/przedmiotem czynności. Prawda rozumienia jest więc prawdą tego, co ma być zrozumiane. W tym sensie chodzi o odpowiedniość, czy adekwatność rozumienia. Dopełniacz wskazuje tu na nosiciela cechy wyrażonej przez rzeczownik określany (prawda).

Prawda rozumienia może być też ujęta jako dopełniacz dzierżawczy (*genetivus subiectivus*), tzn. jako prawda, która konstytutywnie przynależy do rozumienia jako takiego. Chodzi tu o takie rozumienie prawdy, które rozciąga się również na rozumienie tego, który rozumie. Stąd też rozumiejący przynależy do tego i współtworzy to, co ma być rozumiane. Doświadczenie prawdy hermeneutycznej wpisuje się w sens ludzkiej egzystencji. Prawda rozumienia nie jest więc czymś, co może istnieć niezależnie od rozumiejącego podmiotu³⁵.

Świadomość efektywnodziejowa stanowi moment, w którym rozumienie może się w ogóle dokonać³⁶, a właściwa pojęciu *efektywność* znajduje ciekawą artykulację w Gadamerowskiej dialektyce zapytywania i odpowiadania. Jak powiada Gadamer: „Efektywnodziejowa świadomość jest przede wszystkim

³³ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot...*, op. cit., s. 170.

³⁴ J. Grondin, *Hermeneutische...*, op. cit., s. 146.

³⁵ A. Wierciński, *Egzystencja hermeneutyczna jako egzystencja fronetyczna: radykalizm ludzkiej odpowiedzialności*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 2015, s. 206.

³⁶ WuM, s. 285.

świadomością hermeneutycznej *sytuacji*³⁷, w której, jak można skonstatować, tłumacz znajduje się ze względu na przekaz, który chce zrozumieć. Osoba przekładająca tekst zostaje niejako „wrzucona” w działanie historii, nie mając na jej bieg większego wpływu. Trawestując słowa heidelberskiego myśliciela, można uznać, że tłumacz jest zobligowany do umieszczenia sensu tekstu w kontekście, w jakim znajduje się zarówno on sam, jako twórca, czy też interpretator, jak i odbiorcy przekładu³⁸.

Gadamer wprawdzie postuluje rozwijanie pojęcia dzieje efektywne, nie chce go jednak kwalifikować jako odrębnej subdyscypliny (lub jednej z nauk pomocniczych) nauk humanistycznych, lecz pragnie to pojęcie widzieć raczej w kategoriach sposobu na adekwatniejsze i bardziej pogłębione rozumienie samego siebie oraz dobitniejsze dostrzeganie wpływu historii na specyfikę i jakość rozumienia³⁹. Dziejowość posiada bowiem ogromną moc oddziaływania, choćby się temu usilnie zaprzeczało. Słynne stwierdzenie Gadamera to wszak takie, że tekst może zostać zrozumiany tylko wtedy, gdy za każdym razem – a zatem w zależności od danej sytuacji, od konkretnego momentu dziejowego – rozumiany jest w *inny* sposób. Oto swoiste „jądro” problematyki hermeneutycznej oscylującej niezmiennie wokół świadomości dziejowej⁴⁰. Jak powiada Gadamer, dzieje nie tylko kształtują rzeczywistość, ale nadto nadają jej sens. Mają one status autonomiczny i dominują nad ludzkością, w związku z czym swoista relacja między nimi a człowiekiem może zostać nawiązana poprzez dialog z przesądami⁴¹. W dziejach efektywnych tkwi ogromna moc: „(...) dzieje są tym, czym zawsze byliśmy i czym jesteśmy. Są więzami, które narzuca nam los”⁴². „Panują” nad człowiekiem i nad ludzką skończonością, sprawiając, że wrzuceni w ich wir tak naprawdę nigdy nie jesteśmy w stanie adekwatnie ocenić swego położenia ani wypracować pełnego (po)rozumienia w danej sprawie:

Być dziejowym oznacza: nigdy nie osiągać samowiedzy. Wszelka samowiedza wydobyla się z dziejowego już-z-góry-dania, które za Heglem nazywamy substan-

³⁷ „Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist zunächst Bewußtsein der hermeneutischen *Situation* (WuM, s. 285; przekład za: PM, s. 286).

³⁸ WuM, s. 362.

³⁹ WuM, s. 285.

⁴⁰ WuM, s. 292-293.

⁴¹ H.-G. Gadamer, *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* [w:] tegoż, *Kleine Schriften I...*, op. cit., s. 5, 8.

⁴² „(...) Geschichte ist, was wir je waren und sind. Sie ist das Verbindliche unseres Schicksals“ (H.-G. Gadamer, *Das Problem der Geschichte...*, op. cit., s. 10; przekład za: H.-G. Gadamer, *Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej* [w:] tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, op. cit., tłum. K. Michalski, s. 31).

cją, gdyż stanowi nośnik wszelkiego subiektywnego mniemania i zachowania i tym samym wyznacza i ogranicza wszelką możliwość rozumienia przekazu w jego dziejowej inności⁴³.

Pojęcie dziejów efektywnych jest relewantne w kontekście kompetencji tłumacza. W poprzednim rozdziale była mowa o przesądach jako istotnych elementach warunkujących proces rozumienia. Wspomniano także o autorefleksji i wykazywaniu samokrytycyzmu względem wstępnych mniemań. Dodać należy, że identyfikacja mniemań zasadnych i niezasadnych, czy też, innymi słowy, odróżnianie dowolnych pomysłów interpretacyjnych od adekwatnych w danym przypadku, może nastąpić dzięki odwołaniu się tłumacza do miejsca zarówno tekstu, jak i własnej podmiotowości w określonym momencie dziejowym. Wszak na człowieka już zawsze oddziałuje echo historyczne o niezmierzłej sile, a pochodzenie danego podmiotu wskazuje jednocześnie na to, co współczesne⁴⁴. Kontekst historyczny, w jakim powstało dzieło, łączy się z kontekstem współczesności, w jakim osadzony jest interpretator. Owo „stopień się”, czy też fuzja, dwóch światów, dwóch momentów historycznych warunkuje bezpośrednią konfrontację z „rzeczą”, jakiej tekst dotyczy. Oddziałują tu na siebie wzajemnie tradycja, dystans czasowy, a także horyzont hermeneutyczny. W świetle wyżej wymienionych pojęć w pełni ujawnia się specyfika zarówno zasady dziejów efektywnych, jak i świadomości efektywnodziejowej, a co za tym idzie – kompetencji tłumacza.

3.3. Tradycja

Tradycja to fundamentalne pojęcie w Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej, stanowiące niezbywalny komponent procesu osiągania porozumienia. To także, podobnie jak przesady, *preontologiczny* kwalifikator zarówno rozumienia, jak i samorozumienia – wszak to właśnie tradycja sprawia, że to, czego możemy się dowiedzieć i nauczyć sami o sobie, ma już zawsze określone umo-

⁴³ „Geschichtlichkeit heißt, nie im Sichwissen aufgehen. Alles Sichwissen erhebt sich aus geschichtlicher Vorgegebenheit, die wir mit Hegel Substanz nennen, weil sie alles subjektive Meinen und Verhalten trägt und damit auch alle Möglichkeit, eine Überlieferung in ihrer geschichtlichen Andersheit zu verstehen vorzeichnet und begrenzt“ (WuM, s. 285-286; przekład za: PM, s. 286-287).

⁴⁴ H.-G. Gadamer, *Gedicht und Gespräch. Überlegungen zu einer Textprobe Ernst Meisters* [w:] tegoż, *Gesammelte Werke* 9..., op. cit., s. 335.

cowanie w konkretnym kontekście sytuacyjnym⁴⁵. To wreszcie pojęcie, które – podobnie do opisanego w poprzedniej części – po figuratywnym unicestwieniu przez przedstawicieli epoki oświecenia doczekało się dzięki Gadamerowskiej hermeneutyce filozoficznej metaforycznego wskrzeszenia. Heideuberski myśliciel, co trafnie podnosi A. Bronk, postrzega tradycję w bardzo szerokim znaczeniu, jako „element ludzkiej kultury”⁴⁶.

Tradycja to podstawa rozumienia: jej przekaz bowiem uruchamia proces pojmowania aspektów otaczającej nas rzeczywistości⁴⁷. Tradycja i działania zanurzonego w niej interpretatora tworzą i uruchamiają koło hermeneutyczne⁴⁸ – rozumienie zatem generowane jest we wspólnocie tradycji i translatora. Opisuując tradycję, Gadamer odnosi się zarówno do koncepcji oświeceniowej, jak i romantycznej, w zasadzie nie zgadzając się do końca z żadną z nich. Przedstawiciele epoki oświecenia odnoszą się do tradycji, podobnie jak w przypadku pojęcia przesądów, bardzo negatywnie, dostrzegając w niej odzwierciedlenie intelektualnego marazmu i kulturowego lenistwa. Ale i romantyczna wizja tradycji – ujmowana wprawdzie w kategoriach stanowiących opozycję do oświeceniowych, ale mimo to nieoddająca specyfiki dziejowości rozumienia – nie jest wolna od mankamentów:

Romantyzm pojmuje tradycję w opozycji do rozumnej wolności i widzi w niej historyczną daną na kształt danej przyrody. Niezależnie od tego, czy zwalczać ją metodami rewolucji, czy też zachowywać, ukazuje mu się ona jako abstrakcyjne przeciwieństwo wolnego samookreślenia, bo jej obowiązywanie nie wymaga żadnych rozumowych racji, lecz nas w naturalny sposób określa⁴⁹.

Gadamer jest zdania, że w sposobie pojmowania tradycji nie mieli racji ani reprezentanci oświecenia, ani reprezentanci romantyzmu. Gdy bowiem przedstawiciele pierwszej epoki uznawali tradycję za typowy przejaw skonwencjonalizowanego konformizmu, ogłupienia i irracjonalności, drudzy z kolei w sposób

⁴⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit in den Geisteswissenschaften* [w:] tegoż, *Gesammelte Werke* 2..., op. cit., s. 40.

⁴⁶ Zob. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, op. cit., s. 238.

⁴⁷ WuM, s. 266.

⁴⁸ WuM, s. 277.

⁴⁹ „Sie denkt Tradition im Gegensatz zur vernünftigen Freiheit und sieht in ihr eine geschichtliche Gegebenheit von der Art der Natur. Und ob man sie nun revolutionär bekämpft oder konservieren möchte, sie erscheint ihr als das abstrakte Gegenteil der freien Selbstbestimmung, da ihre Geltung keiner vernünftigen Gründe bedarf, sondern und fraglos bestimmt“ (WuM, s. 265; przekład za: PM, s. 269).

bezkrytyczny postawili ją na niezrozumiałym dla filozofa piedestale. Według autora *Wahrheit und Methode*, i jedni, i drudzy rozminęli się z fundamentalnymi pryncypiami tradycji *per se*, wykazując postawy, które eufemistycznie nazwać można silnie skrajnymi. Jeśli bowiem reprezentanci oświecenia twierdzą, że tradycji nie da się ulokować w przestrzeni rozumności i widzą to pojęcie tylko w kategoriach dziejowego powrotu do tego, czego już dawno nie ma, to romantycy w gruncie rzeczy, według Gadamera, widzieć chcą tradycję li tylko w jej odsłonie zaszczości⁵⁰. To obustronne zradykalizowanie jest dla Gadamera nie do zaakceptowania. Sposobem na wypracowanie wspólnego stanowiska, godzącego stanowiska obu stron, jest, według filozofa, *hermeneutyka dziejowości*, obejmująca swym zasięgiem tradycję, historię, dzieje oraz wiedzę w toczącym się poznaniu⁵¹.

Jak twierdzi Gadamer, tradycja, jako swoisty wytwór rozumu, jest w szczególności sposobem połączona z racjonalnością człowieka⁵². Tradycja to bowiem, jak trafnie powiada A. Przyłębski, „zapis minionej rozumności”, a elementy ją tworzące funkcjonują tak długo, jak długo są zasadne w „społecznej praktyce” polegającej na dążeniu do osiągnięciu porozumienia⁵³. Wbrew temu, co się powszechnie sądzi, nie obrazuje ona utrwalenia tego, co już zaistniało, w jakiegokolwiek formie, ale, będąc warunkowana dziejowo, jest nieustannie poddawana modyfikacjom. Dla swego istnienia tradycja potrzebuje jednak pewnych „wyznaczników stałości i jedności”, co oznacza, że należy ją przechowywać, kultywować, dbać o nią i o niej pamiętać – w przeciwnym razie zanika i zostaje zaprzepaszczona bądź zapomniana. Mimo tego fundamentalnego aspektu „magazynowania” *zmaterializowanej dawnej bytności*, należy podkreślić, że tradycja nabiera właściwego znaczenia dopiero w kontakcie z teraźniejszością. Tradycja to zatem aktywny partycypator wszelkich zmian historycznych. Gadamer przyznaje wprawdzie, że rzeczy zupełnie nowe lub te, które dopiero planujemy, wydają się czymś naturalnym i w sposób oczywisty przynależą do sfery rozumności, jednak, jak podkreśla, jest tak tylko pozornie. Nawet bowiem w czasach tak straszliwych jak rewolucje czy wojny, gdy dochodzi do niszczenia, dematerializowania i burzenia rzeczy minionych, już zawsze pozostaje coś z poprzedniej epoki, i to znacznie więcej, niż człowiek jest w stanie zobaczyć czy sobie uświadomić. A dzięki fuzji tego, co już minione, z tym, co dopiero się kształtu-

⁵⁰ WuM, s. 260.

⁵¹ WuM, s. 267.

⁵² WuM, s. 265.

⁵³ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot...*, op. cit., s. 165.

je, może powstać *nowe*, choć jednak już zawsze w jakiś sposób *osadzone*. W taki sposób Gadamer tłumaczy związek tradycji z rozumem i wolnością człowieka oraz z historycznością poznania⁵⁴. Z jednej strony, jak podkreśla M. Sołtysiak, heidelberski myśliciel dookreśla, w jaki sposób człowiek uświadamia sobie własną dziejowość, z drugiej zaś – kreuje rzeczywistość naznaczoną dziejowością⁵⁵. Słusznie stwierdza P. Dybel, że tradycja u Gadamera jest jakby „przesądowością” *przedsądów*⁵⁶:

Jest ona tym, co każdy przesąd czyni przesądem, co sprawia, że rozumiejąc cokolwiek, zawsze czynimy to już z określonej dziejowo perspektywy, w świetle określonych mniemań, przekonań, poglądów. Dlatego egzystując w dany sposób, zawsze już należymy do jakiejś tradycji i to odniesienie jest warunkiem tego, że cokolwiek rozumiemy. Tradycja zatem nie tylko sprawia, że coś konkretnie rozumiemy, ale również, że w ogóle cokolwiek rozumiemy. W tym sensie pozostawanie w obrębie tradycji jest głównym źródłem motywującym nasze rozumienie przesądów⁵⁷.

Tradycja, stanowiąc zbiór kolektywnie zebranych inicjalnych mniemań o świecie⁵⁸, jest tworem dynamicznym, elastycznym, płynnym, a nie monументem czy też „świadectwem pamięci”⁵⁹, zamkniętym w ludzkim selektywnym powracaniu do określonych jej warstw. To dlatego Gadamer sprzeciwia się podchodzeniu do tradycji w sposób przedmiotowy. Nasuwa się w tym miejscu oczywista asocjacja z podejściem tego filozofa do statusu języka w optyce hermeneutycznej. Jak twierdzi Gadamer, w istocie mamy do czynienia z antropologicznym dookreśleniem tradycji poprzez miejsce, jakie zajmuje w niej interpretator (a zatem każdy z nas). Uprzedmiotowienie tradycji spowodowałoby, że stałaby się ona li tylko obiektem zmaterializowanym w tekstach i innych pomnikach kultury. Upodmiotowienie tradycji natomiast sprawia, że jako specyficzny twór dziejowy i *dziejowotwórczy* zyskuje ona szczególny status mediatora niosącego każdorazowo określony sens – co jest możliwe tylko dzięki artyku-

⁵⁴ WuM, s. 265-266.

⁵⁵ M. Sołtysiak, *Rozumienie i tradycja...*, op. cit., s. 153. Według tego autora tradycja jest nie tylko *genetivus obiectivus* (naszą świadomością tradycji), ale też *genetivus subiectivus*, a zatem świadomością (rozumem) określaną przez tradycję. Rozróżnienie to nasuwa na myśl Grondinowską dystrykcję w kontekście świadomości dziejowej.

⁵⁶ P. Dybel, *Granice rozumienia...*, op. cit., s. 292.

⁵⁷ Ibid., s. 292-293.

⁵⁸ WuM, s. 279.

⁵⁹ P. Dybel, *Granice...*, op. cit., s. 292.

lacji rozumienia i interpretacji, a zatem szczególnego doświadczenia hermeneutycznego⁶⁰. Można skonstatować, że tradycja nie jest obiektywnym tworem podlegającym poznaniu (nie ma bowiem konkretnego sensu, który można by odkrywać niezależnie od momentu dziejowego, w jakim interpretator się znajduje), lecz raczej podlegającą nieustannym zmianom i aktualizacjom polifoniczną sferą znaczeń każdorazowo napełniającą się sensem w momencie interpretacyjnym. Styczność z tradycją, wbrew oświeceniowym ideałom, wcale nie ogranicza poznania, ale je umożliwia. To w tradycji bowiem zawarte są przesady determinujące rozumienie. Tłumacz próbujący zrozumieć tekst jest już całkowicie w niej „zanurzony” i przez nią określony. Jest także „zanurzony” w dziejach. Nie ma możliwości, aby mógł wyjść poza zasięg ich oddziaływania. Z tego względu też, jak słusznie podkreśla B. O’Keeffe, tradycja, podlegając oczywistym modyfikacjom za sprawą wysiłków interpretacyjnych podejmowanych przez różnych zdeterminowanych dziejowo tłumaczy, nigdy nie jest czymś „ustalonym i niezmiennym”⁶¹. Tradycja bowiem, podobnie jak tekst, to swoisty partner rozmowy hermeneutycznej przekazujący określoną treść wypełnioną sensem i wpływający na specyfikę owego sensu⁶².

Istotna jest relacja, jaka w hermeneutyce Gadamera zarysowuje się pomiędzy tradycją (*Tradition*) i przekazem tradycji (*Überlieferung*). Czy bowiem tradycja może istnieć bez swoistej mediacji składających się nań komponentów? Otóż nie – oba pojęcia są ze sobą ściśle i nierozzerwalnie związane. Tak jak w optyce Gadamerowskiej świat nie istnieje bez języka, a język bez świata, tak i tradycja nie może funkcjonować, jeśli nie jest przekazywana. Rozumienie bowiem, innymi słowy, to według heidelberskiego myśliciela uruchomienie procesu przekazu tradycji, w którym łączą się ze sobą przeszłość i teraźniejszość, i uczestnictwo w tak pojętej mediacji⁶³. Gadamer pokazuje ten aspekt na przykładzie analizy pojęcia klasyczności:

Klasyczność jest właśnie przez to kategorią prawdziwie historyczną, że stanowi coś więcej niż pojęcie dotyczące jakiejś epoki lub historyczne pojęcie stylu i że nie ma jednak być jakąś ponadhistoryczną ideą wartościującą. Nie oznacza ona jakości, którą przyporządkowywałoby się określonym zjawiskom historycznym, lecz

⁶⁰ H.-G. Gadamer, *Philosophie und Hermeneutik* [w:] tegoż, *Kleine Schriften IV*, op. cit., s. 260.

⁶¹ B. O’Keeffe, *Prologue to...*, op. cit., s. 155.

⁶² WuM, s. 340.

⁶³ WuM, s. 274-275.

wyróżniony sposób samego bycia dziejowym, historyczny proces przechowywania, który – ciągle na nowo potwierdzany – pozwala istnieć temu, co prawdziwe⁶⁴.

Z powyższego cytatu wynika, że klasyczność – będąca dla Gadamera wzorcem, na podstawie którego filozof wyjaśnia specyfikę i fenomen procesu rozumienia – stanowi takie właśnie zapośredniczenie pomiędzy tym, co minione, a tym, co teraźniejsze. Istotny w tym względzie pozostaje jednak stosunek klasyczności wobec współczesności. Jak stwierdza Gadamer, w klasyczności zawiera się niejako *esencja* tego, czym tak naprawdę jest byt w odniesieniu do dziejów (byt dziejowy); ale również, co w istocie oznacza magazynowanie dóbr aksjologicznych w świetle nieustannie przepływającego czasu. To, co klasyczne, jest także dla filozofa *atemporalne*, choć należy podkreślić, że to właśnie ową atemporalność należy tu zaliczyć do bytu swoiście dziejowego⁶⁵. Bezczasowość zatem, czy też uniwersalność temporalna, również wchodzi w obręb działania dziejów. W tym ujęciu zatem nie chodzi li tylko o zależną od historyczności konstrukcję „świata” z minionej epoki, lecz także o pewną szczególną świadomość współprzynależności do niego. W tym sensie Gadamer mówi o fenomenie zapośredniczenia przez tradycję tego, co przeszłe, z tym, co obecne⁶⁶.

Przynależność tłumacza do danej tradycji jest kwestią oczywistą. To bowiem dzięki tradycji, generującej przedsady, interpretator może cokolwiek rozumieć. Trawestując słowa P. Dybla, można stwierdzić, że tradycja determinuje u interpretatora sposób, w jaki rozumie on przedsady⁶⁷. W procesie tłumaczeniowym tradycję już zawsze zapośrednicza język, a zatem właściwsze jest mówienie w tym kontekście o szeroko pojętej *tradycji językowej*⁶⁸. Podsumowując, tradycji nie należy pojmować tylko w kategoriach tego, co minione i utrwalone w określony sposób, bowiem odsyła ona tłumacza w kierunku alternatywnego rozumienia przyszłości, w kierunku poszerzenia samowiedzy; tradycja, mówiąc inaczej, otwiera na unikalne, oryginalnie ujęte sensy i możliwe odczytania tekstu – na wyjście poza to, co zastane.

⁶⁴ „Das Klassische ist gerade dadurch eine wahrhaft geschichtliche Kategorie, daß es mehr ist als ein Epochenbegriff oder ein historischer Stilbegriff und daß es dennoch nicht ein übergeschichtlicher Wertgedanke sein will. Es bezeichnet nicht eine Qualität, die bestimmten geschichtlichen Erscheinungen zuzusprechen ist, sondern eine ausgezeichnete Weise des Geschichtlichseins selbst, den geschichtlichen Vollzug der Bewahrung, die – in immer erneuerter Bewährung – ein Wahres sein läßt“ (WuM, s. 271; przekład za: PM, s. 274).

⁶⁵ WuM, s. 274.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, op. cit., s. 292-293.

⁶⁸ WuM, s. 367.

3.4. Horyzont

Jak słusznie stwierdza A. Przyłębski, umiejscowienie pojęcia *horyzontu* w filozofii zawdzięczać należy głównie Nietzschemu i Husserlowi⁶⁹. W Gadamerowskiej filozofii jest ono definiowane następująco: „Horyzont to krąg widzenia, który obejmuje i ogarnia wszystko, co jest widoczne z pewnego punktu”⁷⁰. Horyzont w tej optyce można zatem ujmować jako sposób pojmowania otoczenia, w jakim znajduje się interpretator. Swoista metaforyczna spacyalizacja horyzontu (poszerzanie, zawężanie, przesuwanie się) i jego ukontekstowanie pozwala na ulokowanie podmiotu rozumiejącego w określonej pozycji epistemologicznej. Jak zauważa A. Przyłębski:

Mieć horyzont to znaczy być w stanie percepować (rozumieć) rzeczy znajdujące się w jego obrębie. Nie oznacza to wcale przykucia do miejsca, bowiem wraz z ruchem obserwatora przesuwa się też jego horyzont. Przełożone na język hermeneutyki oznacza to, że wraz ze zmianą wiedzy, nastawienia, katalogu przed-sądów zmieniają się możliwości rozumienia⁷¹.

Jak podkreśla heidelberski myśliciel, to, co współczesne, wiąże się jednocześnie z wieloma ograniczeniami. W tym też należy upatrywać jednego z głównych motywów tematycznych charakteryzujących sytuację hermeneutyczną – horyzont bowiem to takie miejsce, które, jak można skonkludować, nie dopuszcza do wizji całościowej i niejako swą fizjonomią zatacza określony krąg percepcyjności⁷². Zgodnie z optyką Gadamerowską, aby można było coś zrozumieć, należy zostać „wciągniętym” w obręb tak zwanej fuzji horyzontów, a zatem w obręb aktywizacji podmiotu i przedmiotu, subiektywności, obiektywności oraz wreszcie intersubiektywności. Stapianie się horyzontów w Gadamerowskiej hermeneutyce oznacza – co słusznie podkreśla A. Przyłębski – spójnię „rozumiejącego i rozumianego”, bowiem z hermeneutycznego punktu widzenia niewłaściwie byłoby mówić o realizowaniu się rozumienia tylko z perspektywy osoby interpretującej tekst⁷³. Istotne są tutaj zatem dwie płaszczyzny działające w ruchu dialektycznym: podmiot i przedmiot.

⁶⁹ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot...*, op. cit., s. 171.

⁷⁰ „Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfaßt und umschließt, was von einem Punkte aus sichtbar ist“ (WuM, s. 286; przekład za: PM, s. 287).

⁷¹ A. Przyłębski, op. cit., s. 171.

⁷² WuM, s. 286.

⁷³ Szerzej na ten temat zob. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot...*, op. cit., s. 171.

Ideę *horyzontu historycznego* należy w Gadamerowskiej hermeneutyce traktować jako taki moment procesu rozumienia, w którym ów horyzont zaczyna zanikać⁷⁴. Funkcjonowanie historyczne, jak powiada Gadamer, już zawsze tkwi w określonej sytuacji, jest uperspektywione oraz uhorozyntowane⁷⁵. Można jednocześnie mówić o temporalizacji horyzontów: wyróżnić bowiem wypada horyzont współczesności, przeszłości, a nawet zarysowujący się nieledwie horyzont przyszłości. Horyzont współczesności tworzą inicjalne hipotezy i antycypacje tłumacza. Horyzont współczesności nigdy nie jest ustabilizowany, podlega bowiem nieustannemu kształtowaniu się, już chociażby z tego względu, że tłumacz wyzyskuje swoje kompetencje, poddając określone sądy rewizji i w razie potrzeby odpowiednio je modyfikując. Na tym polega spotkanie z przeszłością, a więc także z tradycją. Nie można mówić, że horyzonty współczesności i przeszłości istnieją niezależnie, same dla siebie: „Raczej rozumienie jest zawsze procesem stapiania się takich rzekomo dla siebie istniejących horyzontów”⁷⁶. Sytuacja fuzji horyzontów rodzi rzecz jasna określone trudności i „napięcia”⁷⁷ – między tekstem a sferą współczesności – jednak w procesie tłumaczeniowym nie należy owego napięcia niwelować, lecz bazować na nim i świadomie go rozwijać, by dojść do pełni rozumienia⁷⁸. Przekładając metaforę Gadamerowskiego horyzontu na sferę aktu tłumaczeniowego, można stwierdzić, że pojęcie to odnosi się zarówno do procesu tłumaczeniowego *per se* – gdy istotnie mamy do czynienia ze spotkaniem się współczesności reprezentowanej przez tłumacza i przeszłości symbolizowanej przez tekst – jak i do kompetencji tłumacza.

W trakcie procesu tłumaczeniowego dochodzi do fuzji multihoryzontalnej: 1) horyzontu tłumacza i autora tekstu wyjściowego; 2) horyzontu kultury wyjściowej z kulturą docelową; 3) horyzontu tłumacza z odbiorcami docelowymi przekładu, 4) horyzontu autora tekstu wyjściowego z horyzontem odbiorców docelowych (przy czym należy tu podkreślić tryb pośredni). W ramach stapiania się horyzontów dochodzi do spotkania się różnych światów – różnych horyzontów rozumienia i percepcji otoczenia. W wyniku tych wielokierunkowych procesów powstaje swoista całość – przetłumaczony tekst.

⁷⁴ WuM, s. 290.

⁷⁵ H.-G. Gadamer, *Das Problem der Geschichte...*, op. cit., s. 8.

⁷⁶ „Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte“ (WuM, s. 289; przekład za: PM, s. 290).

⁷⁷ WuM, s. 290.

⁷⁸ Źródłem charakterystycznych dla sztuki przekładu napięć jest wielokrotnie przywoływana w niniejszej monografii obcość. Z drugiej strony jednak warto przypomnieć, że akt tłumaczeniowy powstaje w celu jej zniwelowania, „zaznajomienia” się z Innym i zrozumienia go.

3.5. Świadomość hermeneutyczna

W doświadczeniu tłumaczeniowym istotne jest wykształcenie pewnej szczególnej świadomości, czy też refleksyjności, mającej ścisły związek ze specyfiką hermeneutycznego zadania, przed jakim staje tłumacz. Wykształcona, czy też zreflektowana, świadomość hermeneutyczna znajduje odzwierciedlenie w takich cechach i postawach, jak: samokrytyka, otwartość, wrażliwość na „inność” czyjegoś poglądu, empatia czy odpowiedzialność.

Kompetentny tłumacz powinien przed przystąpieniem do czynności tłumaczeniowych zadać sobie proste pytanie: „W którym miejscu się znajduję?”⁷⁹. Świadomość prawdziwie hermeneutyczna, którą nazwać też można świadomością historyczną lub dziejową, uwzględnia okoliczności spacialno-temporalne, w jakie jest uwikłana poprzez działanie interpretatora:

Kiedy chcemy zrozumieć sądy, które nam przekazano, rozpoczynamy historyczne rozważania, z których ma wynikać, gdzie i kiedy te sądy zostały wypowiedziane, jaka była ich motywacja, a tym samym – jaki jest ich właściwy sens. A zatem, kiedy chcemy uprzytomnić sobie jakiś sąd jako taki, musimy uprzytomnić sobie zarazem jego historyczny horyzont⁸⁰.

Od tłumacza należy wymagać takiej metodycznej samoświadomości, co oznacza, że w realizowany przez niego proces rozumienia wpisana jest nie tylko antycypacja sensu, ale także zdawanie sobie sprawy z własnego umiejscowienia w dziejach – własnej historyczności. W ten sposób uzyskiwane jest „rzeczywiste rozumienie”⁸¹. Pojęcie świadomości hermeneutycznej u osoby dokonującej przekładu jest zawsze ukonstruowane dziejowo i stanowi niejako połączenie dwóch horyzontów: przeszłości i teraźniejszości. Świadomość historyczna pozwala tłumaczowi dojrzeć własne ograniczenia, otworzyć się na to, co mówi do niego tekst, oraz zrewidować własne przekonania. Pozwala łączyć ze sobą to, co znane, z tym, co obce. Świadomość owa wpływa na tłumacza w taki sposób, że nie poprzestaje on na pierwotnych decyzjach tłumaczeniowych, ale poszuku-

⁷⁹ R. Stolze, *The Translator's Approach...*, op. cit., s. 68.

⁸⁰ „Wenn wir Sätze, die uns überliefert sind, verstehen wollen, so stellen wir historische Überlegungen an, aus denen hervorgehen soll, wo und wie diese Sätze gesagt sind, was ihr eigentlicher Motivationshintergrund und damit ihr eigentlicher Sinn ist. Wir müssen also, wenn wir einen Satz als solchen und vergangen wärtigen wollen, seinen historischen Horizont mitvergegenwärtigen“ (H.-G. Gadamer, *Was ist Wahrheit?*, op. cit., s. 56; przekład za: H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda?* [w:] tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, op. cit., s. 44).

⁸¹ WuM, s. 254.

je niejako wciąż od nowa, dążąc do odnalezienia najtrafniejszych rozwiązań translatorskich. Świadomość historyczna, jak się zdaje, stanowi również czynnik fundujący zjawisko retranslacji, bowiem tłumacz, uświadamiając sobie horyzont historyczny motywujący przesłanie tekstu wyjściowego, nierzadko podejmuje decyzję dotyczącą ponownego tłumaczenia, co często można zauważyć w kontekście przekładów klasyki – jak się zdaje, tak właśnie się stało w przypadku ponownego polskiego przekładu *Alice's Adventures in Wonderland* Lewisa Carrolla, opublikowanego w 2015 roku i zrealizowanego przez Grzegorza Wasowskiego.

Świadomość historyczna u kompetentnego tłumacza polega na uznaniu określonego stosunku do przeszłości, uwzględnienia istoty tradycji i związanych z nią wstępnych mniemań oraz *siły i perswazji autorytetu*. To także świadomość działania dziejów efektywnych – a mówiąc ściślej, świadomość uprzątniania sobie wszystkich wymienionych czynników, czy też, posługując się Gadamerowskim nazewnictwem, hermeneutycznych momentów rozumienia⁸². Jak trafnie ujmuje to Gadamer: „Naszą świadomość historyczną wypełnia zawsze pewna wielość głosów, którymi przeszłość rozbrzmiewa. Istnieje ona tylko w mnogości takich głosów: stanowi to istotę przekazu historycznego, w którym bierzemy i chcemy brać udział”⁸³. Świadomość historyczną ujmować zatem można jako rezultat „zanurzenia” w „wielogłosie” odczytań i reinterpretacji świata, w którym wszyscy koegzystujemy. Trawestując słowa autora *Wahrheit und Methode*, wypada stwierdzić, że tłumacz, każdorazowo uprzątniając sobie *współczesność historii* i włączając się w niekończącą się rozmowę z dziejami, staje się automatycznie pośrednikiem w przekazie tradycji, umożliwiając usłyszenie odbiorcy docelowemu jej pobrzmiwań. Wprawdzie nie jest łatwo wyrobić w sobie taką świadomość – tłumacz bowiem już zawsze znajduje się w konkretnej sytuacji hermeneutycznej i nie jest w stanie wyjść poza nią – jed-

⁸² Należy podkreślić, że, według Gadamera, nie jest możliwe stosowanie się do zasady dziejów efektywnych w sposób świadomy, bowiem panują one nad skończonością człowieka. Innymi słowy, nie jest możliwe, aby wiedza człowieka mogła kiedykolwiek objąć kontrolę nad dziejami efektywnymi. Chodzi tu zatem raczej o swoisty hermeneutyczny moment realizacji rozumienia, w który tłumacz zostaje uwikłany. Niewątpliwie jednak kompetentny interpretator tekstów powinien zasadę dziejów efektywnych przynajmniej uwzględnić, by na tej podstawie móc w dalszej kolejności rewidować pomysły tłumaczeniowe i zbliżyć się tym samym do pełni rozumienia. Tłumacz nie może sobie jednak rościć żadnego prawa do „panowania” nad dziejami efektywnymi – są one bowiem ustanowione ponad nim.

⁸³ „Was unser geschichtliches Bewußtsein erfüllt, ist immer eine Vielzahl von Stimmen, in denen die Vergangenheit widerklingt. Nur in der Vielfachheit solcher Stimmen ist sie da: das macht das Wesen der Überlieferung aus, an der wir teilhaben und teilgewinnen wollen“ (WuM, s. 268; przekład za: PM, s. 272).

nak możliwe jest „wyklarowanie” owej sytuacji, czyli odwołanie do zreflektowanej zasady dziejów efektywnych⁸⁴.

3.5.1. Tłumacz a tradycja

Tradycja odgrywa w hermeneutyce, a zatem również w akcie tłumaczeniowym, szczególną rolę. W procesie tłumaczeniowym spełnia ona bardzo istotną funkcję, a mianowicie otwiera tłumacza na to, co minione, jednocześnie uświadamiając mu jego miejsce we współczesności. To pomost umożliwiający tłumaczowi proces stapienia się horyzontów: przeszłości i teraźniejszości – proces mediacji i zapośredniczenia między tym, co obecne, a tym, co minione. Fenomen przekładu jest dla Gadamera modelowym przykładem „dziania się” tradycji i jej wpływu na implikacje dziejowości. Zadaniem tłumacza bowiem, jak się zdaje, jest umiejscowienie przekazu między sferą obcości a tym, co znane⁸⁵. Tłumacz zawsze mówi „pomiędzy” – między dziejowo ukonstytuowaną przedmiotowością a przynależnością do określonej tradycji. Tradycja, razem z działaniami podejmowanymi przez tłumacza, uruchamia rozumienie, które może się zrealizować dzięki figurze koła hermeneutycznego⁸⁶. Jak stwierdza Gadamer, kto chce rozumieć (a nie ulega wątpliwości, że taki cel stawia przed sobą każdy tłumacz), wiąże się mocno z tym, co zostaje zapośredniczone językowo poprzez przekaz tradycji. Co więcej, osoba taka ma lub uzyskuje kontakt z tradycją, od której płynie dany przekaz⁸⁷.

W tym też tkwi, jak się zdaje, wyznacznik kompetencji tłumacza, którego zadaniem jest uzyskanie łączności z tradycją, uświadomienie sobie owej łączności oraz odniesienie jej specyfiki do tłumaczonego tekstu. Istotny jest także stosunek tłumacza względem tradycji. To, w jaki sposób ją postrzega, wpływa na przebieg procesu tłumaczeniowego. W optyce Gadamerowskiej kompetentny interpretator unika zarówno oświeceniowego dogmatyzmu, priorytetyzującego rozum i wszystko, co racjonalne, jak i romantycznej idei, wedle której tradycję stawiano na swoistym piedestale. Z jednej strony, jak się zdaje, tłumacz nie powinien bezkrytycznie poddawać się tradycji, z drugiej jednak – uwzględniać ją, być jej świadomy i się z nią identyfikować, ale nie hołubić dogmatycznie⁸⁸. Re-

⁸⁴ Zob. WuM, s. 285.

⁸⁵ WuM, s. 279.

⁸⁶ WuM, s. 277.

⁸⁷ WuM, s. 279.

⁸⁸ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, op. cit., s. 291.

komendowana postawa to, jak się zdaje, zapośredniczenie tłumacza między szacunkiem dla dawnych osiągnięć i poczynionych ustaleń a wyjściem ku innowacji i eksperymentowi. Nie jest oczywiście możliwe obiektywne odniesienie się tłumacza do przekładanego przezeń tekstu. Jak trafnie zauważa M. Januszkiewicz, należy przyjąć inną możliwość, a mianowicie taką, która wyraża się w przekonaniu, że „interpretator winien mieć świadomość owego bagażu, który wnosi do procesu rozumienia utworu po to, by ten bagaż go nie ograniczał, lecz okazywał się twórczą inspiracją”⁸⁹.

Co oznacza stwierdzenie, że tłumacz pozostaje w sferze tradycji? Z pewnością nie należy tego rozumieć w kategoriach ulegania przedsądom czy ograniczania kryterium swobody rozumowania. Warto jednak wspomnieć za Gadamerem, że ludzka egzystencja – abstrahując od tego, że ma ona swe niezbite prawa do zachowania swobody i wolności – wiąże się jednak z pewnymi ograniczeniami i uwarunkowaniami. Czy nie jest tak, że właśnie tej świadomości należy oczekiwać od kompetentnego tłumacza? Świadomości polegającej na uznaniu przez interpretatora, że każdorazowo warunkuje on własne poznanie sytuacją, w jakiej się znajduje? Nie należy oczywiście ignorować istoty rozumu i racjonalności, jednak – jak podkreśla autor *Wahrheit und Methode* – podmiot rozumiejący podlega nieustannie warunkom historyczno-kulturowym, w jakich działa⁹⁰. W pewnym sensie akt tłumaczeniowy to *poznanie historyczne* – sytuacja, w której dochodzi do samorozumienia, do identyfikacji własnego jestestwa wśród innych bytów uwarunkowanych dziejowo, wreszcie do uznania własnej skończoności wobec nieskończoności tego, co temporalne. Warto przywołać znamienne słowa Gadamera, że to nie człowiek panuje nad dziejami, ale to one nad nim⁹¹:

Na długo przed zrozumieniem samych siebie w refleksji rozumiemy siebie z pełną oczywistością w rodzinie, społeczeństwie i państwie, w których żyjemy. Ogniskowa subiektywności daje krzywe zwierciadło. Autorefleksja jednostki to tylko przebłyski w zamkniętym kręgu strumienia historycznego życia. Dlatego uprzedzenia jednostki są o wiele bardziej niż jego sądy dziejową rzeczywistością jego bytu⁹².

⁸⁹ M. Januszkiewicz, *W-kóło...*, op. cit., s. 57.

⁹⁰ WuM, s. 260.

⁹¹ WuM, s. 261.

⁹² „Lange bevoir wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. Darum sind die Vorurteile des einzel-

Istotną umiejętność tłumacza stanowi w tym względzie odróżnienie przedśądów zasadnych od fałszywych. Tłumacz, jako kompetentny hermeneuta, musi umocować proponowaną interpretację gdzieś pomiędzy postawą cechującą się absolutnym zawłaszczeniem sensów a podejściem sprowadzającym się do zupełnego ich niewyartykułowania (bądź wyartykułowania niepełnego). Zadania hermeneutycznego nie może zniweczyć ani niewłaściwe odszyfrowanie znaczenia istoty tradycji, ani niewłaściwe odczytanie powiązanego z nią pojęcia autorytetu. Priorytetem procesu tłumaczeniowego jest przede wszystkim wykonanie określonego zadania, na które składa się seria podejmowanych czynności hermeneutycznych. Tradycja jest tu istotna, ale nie stanowi ostatniej instancji – może być pomocna w rozwikłaniu problemów tłumaczeniowych, jednak nie można jej traktować jako czynnika decydującego⁹³. Odwoływanie się do niej jest, jak się zdaje zarówno niezbędne, jak i w pewien sposób przesądzone, i tłumacz z wykształconą świadomością hermeneutyczną bez wątpienia uwzględnia ten czynnik w swojej pracy, Gadamer jednak nawołuje, aby zarówno do kwestii tradycji, jak i związanego z nią ściśle pojęcia autorytetu podchodzić z namysłem i rozważą. Jak bowiem słusznie stwierdza T. Tholen, siła i rzetelność autorytetu nie jest nigdy dana raz na zawsze; ustala się je bowiem w zależności od określonych uwarunkowań sytuacyjnych⁹⁴. Znowu mamy tu do czynienia z jakże istotną w hermeneutyce okazjonalnością kontekstualną. Uwzględnienie istoty autorytetu, a zatem, przykładowo, opinii specjalistów z zakresu przekładoznawstwa lub doświadczonych tłumaczy, jest niezwykle istotne w pracy każdego tłumacza. W tym sensie można mówić o pewnej tradycji postępowania translatorskiego, która określa zachowanie tłumacza i wpływa na jego wybory tłumaczeniowe, jednakże jedną z kompetencji osoby przekładającej tekst jest w tym wypadku szczególna świadomość hermeneutyczna polegająca na uznaniu, że każdy przypadek przekładu należy traktować indywidualnie, przy zastosowaniu się do racji rozumowych. Bez wątpienia w procesie tłumaczeniowym oddziałują momenty tradycji – chociażby w formie preferowanych strategii, technik tłumaczeniowych czy podejścia do tekstu wyjściowego i docelowego – jednak to od tłumacza zależy, czy wykorzysta je bezkrytycznie, czy też ich zastosowanie oprze na świadomym namyśle co do zasadności i trafności swego postępowania.

nen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins“ (WuM, s. 261; przekład za: PM, s. 265).

⁹³ WuM, s. 261-262.

⁹⁴ T. Tholen, *Erfahrung und Interpretation...*, op. cit., s. 110.

Podobnie jak autorytet, charakterystyka tradycji również podlega zmianom, swoistemu ewoluowaniu, w zależności od momentu dziejowego, w jakim znajduje się osoba dokonująca przekładu. Jak powiada Gadamer:

W rzeczywistości tradycja to zawsze pewien moment wolności i samych dziejów. Nawet najbardziej rzetelna, solidna tradycja nie rozwija się w jakiś naturalny sposób dzięki zdolności przetrwania czegoś raz zaistniałego, lecz potrzebuje potwierdzenia, uchwycenia i kultuwacji. Zgodnie ze swą istotą, jest ona przechowywaniem, czynnym we wszelkiej historycznej zmienności⁹⁵.

Tłumacz zatem nie powinien dążyć do uwolnienia się od dziedzictwa przeszłości i tradycji, ale uznać, że tkwi w niej stale, bierze udział w jej przekazie i że stanowi ona istotny moment w procesie rozumienia. Tradycja co prawda wiąże tłumacza, obejmując go swym zasięgiem, ale jednocześnie poddaje się woli podmiotu rozumiejącego, który decyduje, na ile zasadne pozostaje w danym przypadku poddanie się jej „władzy”. Tradycja bowiem w pewnym sensie może narzucać określone rozwiązania, ale nie działa w sposób apodyktyczny. O ile zatem, jak się wydaje, interpretator nie jest w stanie zapanować nad dziejami efektywnymi, może z pewnością nadać bieg i wartość tradycji, która każdorazowo dopasowuje się względem kształtującego się kontekstu translatorckiego. Kompetentny interpretator jest świadomy, że kiedy staje przed zadaniem zrozumienia tekstu, czyni to już z określonej dziejowo perspektywy – jest bowiem „zanurzony” w określonej kulturze i momencie historycznym. I nie ma to bynajmniej związku z subiektywnością, bowiem antycypacja sensu tłumaczonego tekstu zostaje zdeterminowana momentem dziejowym i naturą wspólnoty, której tłumacz pozostaje członkiem⁹⁶. Kompetentny interpretator zdaje sobie także sprawę z tego, że wpływ dziejowości i tradycji będzie zawsze inny, w zależności od kontekstu sytuacyjnego, w jakim sam się znajduje, i kultury docelowej, do której dany przekaz zostaje skierowany. Warto przywołać знаmienne słowa Gadamera: „Z drugiej strony, świadomość hermeneutyczna wie, że nie może być z ową rzeczą związana na zasadzie nie budzącej żadnych pytań, oczywistej jedności, jak to się dzieje w przypadku niezakłóconego trwania

⁹⁵ „In Wahrheit ist Tradition stets ein Moment der Freiheit und der Geschichte selber. Auch die echteste, gediegenste Tradition vollzieht sich nicht naturhaft dank der Beharrungskraft dessen, was einmal da ist, sondern bedarf der Bejahung, der Ergreifung und der Pflege. Sie ist ihrem Wesen nach Bewahrung, wie solche in allem geschichtlichen Wandel mit tätig ist“ (WuM, s. 265-266; przekład za: PM, s. 269).

⁹⁶ WuM, s. 277.

jakiejś tradycji”⁹⁷. Krytyczny namysł wobec tradycji pociąga za sobą wejście z nią w swoisty dialog: wysłuchanie jej racji, ale jednocześnie uwzględnienie zasadności jej komponentów i potrzeby ich zaistnienia.

Tradycja, kształtując tożsamość i status tłumacza, wpływa na to, że on może w ogóle coś zrozumieć – wyznacza jednak również jakość i sposób owego rozumienia. Sama jednak w sposób dialektyczny rodzi się z przedsądów, a nadto daje im początek⁹⁸, a te z kolei stanowią podstawą rozumienia i jego główne determinanty. Jak słusznie podkreśla P. Dybel, rozumienie następuje w „zastanym” przez interpretatora momencie dziejowym⁹⁹, co niejako ogranicza zakres poznawczy podmiotu rozumiejącego. Przekładając tę konstatację na kontekst translatoryczny, należy uznać, że tradycja z jednej strony umożliwia tłumaczowi spotkanie z przeszłością, a z drugiej pozwala mu na sprawcze współkształtowanie terażniejszości¹⁰⁰. Innymi słowy, kompetentny tłumacz, tworząc tekst docelowy, symbolizujący aspekt terażniejszości, bierze pod uwagę pierwiastek przeszłości, w którym tkwi nie tylko on sam, ale i tekst wyjściowy, a nadto jest gotów na wykroczenie poza ramy tak dookreślonej sytuacyjności. Warto raz jeszcze oddać głos przywoływanemu wyżej autorowi: „Tradycja to poniekąd nasza dziejowa egzystencja wzięta jako »całość«, w której będąc już zawsze określami przez kulturę przeszłość, zawsze już jesteśmy otwarci na jej przekroczenie w naszym rozumieniu”¹⁰¹. O ile stwierdzenie to zawiera w sobie pewną dozę zasadności (wszak należy autorowi przyznać słuszność co do tego, że przeszłość determinuje nasze kulturowe jestestwo), to jednak wątpliwość może wzbudzać to, czy faktycznie tradycję można uznać za holistycznie ujętą „dziejową egzystencję”. Osobę dokonującą przekładu można uznać za kompetentną, o ile zarówno otwiera się ona na głos tradycji i dopuszcza jej wpływ na proces tworzenia tekstu wyjściowego i na odbiór tekstu docelowego, jak i poddaje tradycję, będącą w istocie zbiorem „odziedziczonych” historycznie przedsądów, krytycznemu namysłowi. Tradycja, rzecz jasna, jak zostało opisane wyżej, współkonstruuje fenomen rozumienia, ponieważ realizuje się ono zawsze w kontekście określonego momentu dziejowego, jednocześnie jednak umożliwia ona tłumaczowi otwarcie się na różne sposoby odczytania tekstu wyjścio-

⁹⁷ „Auf der anderen Seite weiß das hermeneutische Bewußtsein, daß es mit dieser Sache nicht in der Weise einer fraglos selbstverständlichen Einigkeit verbunden sein kann, wie sie für das ungebrochene Fortleben einer Tradition gilt“ (WuM, s. 279; przekład za: PM, s. 281).

⁹⁸ P. Dybel, *Granice rozumienia...*, op. cit., s. 293.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid., s. 294.

wego. Trafnie ujmuje to P. Dybel: „A zatem, jakkolwiek zawsze już jesteśmy w naszym rozumieniu »rzeczy« współlokreślani w sposób istotny przez konkretną dziejową tradycję, to zarazem obdarzeni jesteśmy »wolnością« wykroczenia poza nią ku innym rozumieniom owej „rzeczy”¹⁰². Tradycja w takim ujęciu zarówno odnosi tłumacza do przeszłości, jak i konstytuuje współczesność, a przy okazji daje interpretatorowi możliwość wyboru umiejscowienia rozumianego przedmiotu względem spacialności danego momentu w jego wymiarze jednostkowym. Można rzecz jasna pokusić się w tym miejscu o refleksję, że postawa Gadamera względem tradycji jest po trosze ambiwalentna, jednak mimo pozornych sprzeczności uwyrażnia się tutaj sensowność i wyjątkowa racjonalność Gadamerowskiego wywodu, w którym obok poszanowania dorobku pokoleń uznaje się równocześnie swobodę intelektualną i wybór jednostki mogącej częściowo zdecydować o przynależności do danej tradycji, jej akceptacji bądź odrzuceniu.

Kompetentny tłumacz otwiera się na wszystkie te wymiary: na pewne możliwe przekształcenia rozumienia, które zostało wypracowane przez dziejową tradycję, na totalną akceptację zastanej sytuacyjności bądź rezygnację z jej głównych założeń. Kompetentny tłumacz bowiem akceptuje pogląd, że rozumienie „jest przez przekaz tradycji *zagadywane*”¹⁰³. Interpretator, którego cechuje swoista otwartość, uznaje, że styczność z tradycją to dopiero początek dalszych zapytań i kolejnych odpowiedzi znajdujących odzwierciedlenie we właściwej rozmowie hermeneutycznej z tekstem. Kompetentny tłumacz jest otwarty na wejście w przekaz tradycji. On nie tylko bierze pod uwagę inność tradycji, z jaką się styka, ale także uwzględnia, że sam jej przekaz ma mu coś do powiedzenia. Ów przekaz to tekst wyjściowy, od którego zaczyna się proces tłumaczeniowy.

3.5.2. Tłumacz a dystans czasowy

Dystans historyczny, czy też dystans czasowy¹⁰⁴, powoduje niekiedy niezacierałą różnicę między tłumaczem a autorem tekstu wyjściowego, ponieważ to,

¹⁰² Ibid., s. 293-294.

¹⁰³ „(...) sich von der Überlieferung *angesprochen* zu sehen“ (WuM, s. 266; przekład za: PM, s. 270).

¹⁰⁴ Wydaje się, że w optyce Gadamerowskiej dystans czasowy zawiera w sobie jednocześnie dystans przestrzenny. Być może zatem warto byłoby barierę czasowości widzieć raczej w kontekście interpretatorskiego zdystansowania czasowo-przestrzennego, w które już zawsze włączony jest tłumacz, bez względu na to, czy zdaje sobie sprawę ze swego położenia. Różnice

w jaki sposób tekst zostanie zrozumiany, zależy rzecz jasna od momentu dziejowego, w jakim znajduje się interpretator¹⁰⁵. Tekst należy nadto do całości tradycji, którą kompetentny interpretator – jak omówiono w poprzednich częściach niniejszego rozdziału – musi uwzględniać w procesie tłumaczeniowym. Warto oddać głos Gadamerowi:

Rzeczywisty sens tekstu w postaci, w jakiej przemawia do interpretatora, nie zależy od okazjonalnego czynnika, jaki stanowią autor i jego pierwotna publiczność. A przynajmniej nie wyczerpuje się w tym. Określa go bowiem także historyczna sytuacja interpretatora, a tym samym całość obiektywnego biegu historii¹⁰⁶.

Interpretator zatem, będąc osadzony w określonej rzeczywistości społeczno-kulturowej, nie ma wpływu na procesy i czynniki natury ogólniejszej, które zawierają się we wpływie dziejów i historii na proces interpretacyjny. Sytuacja przypomina po trosze dyskursywne owładnięcie tłumacza przez implikacje czasowości, jakie określają mentalne obrazy kształtujące się w umyśle. Na nic zdają się usilne starania tłumacza walczącego z barierą czasowości, jaką napotyka się w przekładzie, bowiem tłumacz, już zawsze będąc owładnięty zasadą dziejowości, nie ma – i nie może mieć – wpływu na związane z tym stanem rzeczy przekładowe reperkusje. Trzeba nadmienić, że w Gadamerowskiej hermeneutyce czas to zwornik procesu, w którym zanurzona jest współczesność. Według autora *Wahrheit und Methode*, nie należy z nim walczyć, a raczej mu

temporalne bowiem, jak się zdaje, implikują zarazem różnice spacialne. Uznaję więc za E. S. Caseyem i P. J. Ethingtonem, że przestrzenność to inherentna cecha dziejów (zob. E. S. Casey, *Boundary, place, and event in the spatiality of history*, "Rethinking History" 2007, 11(4), s. 507-512; P. J. Ethington, *Placing the past: 'Groundwork' for a spatial theory of history*, "Rethinking History" 2007, 11(4), s. 465-493). P. Ethington jest zdania, że historia to w istocie zbiór wszystkich miejsc, które zostały w jakiś sposób naznaczone działaniem człowieka, w związku z czym wiedzę o przeszłości należy uznać za swoiście „kartograficzną”. Wzięcie pod uwagę propozycji P. Ethingtona pozwoliłoby na interpretację Gadamerowskiej koncepcji czasu i dziejowości w zupełnie innym świetle. Fuzja horyzontu czasowego w optyce hermeneutycznej z najnowszymi ustaleniami poczynionymi przez historyków optujących za wizją historii jako zbioru wydarzeń dziejących się w konkretnych miejscach, a zatem, mówiąc ogólnie, historii umiejscowionej, mogłaby nadto wyposażać naukę o przekładzie w narzędzia analityczne, które można by następnie wykorzystać w badaniu konkretnych przekładów (umiejscowionych historycznie).

¹⁰⁵ WuM, s. 280.

¹⁰⁶ „Der wirkliche Sinn eines Textes, wie er den Interpreten anspricht, hängt eben nicht von dem Okkasionellen ab, das der Verfasser und sein ursprüngliches Publikum darstellen. Er geht zum mindesten nicht darin auf. Denn er ist immer auch durch die geschichtliche Situation der Interpreten mitbestimmt und damit durch das Ganze der objektiven Geschichtsganges“ (WuM, s. 280; przekład za: PM, s. 282).

się poddać¹⁰⁷. Kompetentny tłumacz nie dąży tym samym do zniesienia dystansu czasowego (skądinąd wydaje się, że nawet gdyby chciał tego dokonać, jego wysiłki spełzłyby na niczym), ale traktuje go jako partnera w dyskusji, jako niepodważalny element w procesie rozumienia tekstu – wreszcie „jako pozytywną i twórczą możliwość rozumienia”¹⁰⁸. W tym sensie czas można nawet traktować jako pomocnika w odszyfrowywaniu sensu tekstu, nieusuwalnego komponentu procesów kognitywnych rządzących obcowaniem interpretatora z tekstem. Tłumacz nie powinien więc odnosić się do dystansu czasowego jako pewnej „otchłani” nie do przebycia, ale widzieć w nim raczej komponent fenomenu rozumienia, w którego świetle ukazuje się przekaz tradycji, a zatem także tekst wyjściowy i jego przesłanie.

Dystans czasowy jest dla tłumacza niezbędny, by mogła zostać ukształtowana właściwa treść tekstu, a ta, jak stwierdza Gadamer, wyłania się tylko dzięki zachowaniu szczególnego dystansu do aktualności, która została ukonstytuowana na bazie określonych uwarunkowań¹⁰⁹. To bardzo istotne w kontekście procesu tłumaczeniowego, bowiem tłumacz, po zakończeniu przekładu, kiedy analizuje go po pewnym czasie, przyglądając się tłumaczeniu z dystansu, widzi swój wytwór z zupełnie innej perspektywy. Potrafi ujrzeć to, czego nie dostrzegał w trakcie dokonywania tłumaczenia. Pewne kwestie stają się wyraźne dopiero po przetłumaczeniu całości dzieła: błędy językowe i tłumaczeniowe, niewłaściwe strategie czy decyzje translatorskie oraz niepełne rozumienie konkretnych fragmentów tekstu wyjściowego. Gadamerowskiego dystansu czasu nie należy rozumieć tylko w kategoriach tak zwanej dawnej dziejowości i odległych epok historycznych. Hermeneutyczny dystans dziejowy to, jak się zdaje, pojęcie o znacznie szerszym znaczeniu, wskazujące na upływ czasu, jaki musi nastąpić, by rozumienie tekstu stało się pełne. W świetle przekładu pojęcie owo zyskuje nowy wymiar. Dzięki dystansowi czasowemu subiektywność tłumacza może – przynajmniej do pewnego stopnia – zostać zniesiona i przejść w sferę obiektywności. Tłumacz staje się wtedy „obserwatorem”, który niejako z zewnątrz analizuje swój przekład:

Wyczerpanie jednak prawdziwego sensu, zawartego w jakimś tekście lub dziele artystycznym, nie zostaje nigdy zakończone, lecz jest w istocie procesem nieskończonym. Nie tylko wykluczane są coraz to nowe źródła błędu, a prawdziwy sens

¹⁰⁷ WuM, s. 280.

¹⁰⁸ „(...) als eine positive und produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen“ (WuM, s. 281; przekład za: PM, s. 283).

¹⁰⁹ WuM, s. 281-282.

jest odfiltrowywany z wszelkich zmaczeń, lecz powstają ciągle nowe źródła rozumienia, ujawniające nieoczekiwane relacje w obrębie sensu. Dystans czasowy, który dokonuje tego filtrowania, nie ma jednego określonego rozmiaru, lecz cechuje go ciągły ruch i ekspansja. Wraz jednak z negatywną stroną filtrowania, jakiego dystans czasowy dokonuje, dana jest zarazem strona pozytywna, jaką stanowi on dla rozumienia. Pozwala on bowiem nie tylko obumierać partykularnym uprzedzeniom, ale też wystąpić tym, które kierują prawdziwym rozumieniem¹¹⁰.

Powyższy cytat jest niezwykle istotny, bowiem oprócz podkreślania funkcji cyrkularności temporalnej transmisji sensów ukazuje on także rolę, jaką pełni dystans historyczny w kontekście translatorycznym i wpisanym weń zjawisku retranslacji. Jak podkreśla Gadamer, nie istnieje jeden sens tekstu i nie ma możliwości, aby można było taki sens kiedykolwiek wypracować. Wraz z upływem czasu, przekształceniami spacjalnymi i postępem dziejów treść nabiera nowego znaczenia, ukazując swe nowe wymiary i możliwości interpretacyjne. Świadomość działania dziejów efektywnych sprowadza się do uwzględnienia przez tłumacza faktu, że po nim inny tłumacz może ten sam tekst rozumieć inaczej, na co wpływ ma między innymi dystans czasowy. Świadomość owa dotyczy ponadto uwzględniania zasadniczego braku możliwości zamknięcia horyzontu sensu, w ramach którego realizuje się sposób rozumienia danej treści. Dziejowość ma to do siebie, że określa się ona poprzez własną kontynuację, a to z kolei implikuje niewyczerpalność sensu tekstu. Wraz z postępem dziejów i zwiększającym się dystansem czasowym przekaz tradycji ulega przeobrażeniom, ujawniając i wyzyskując nowe aspekty znaczeniowe. W ten sposób tekst przekładu wchodzi w swoisty proces dziejowy – staje się on, innymi słowy, efektywnodziejowym momentem mającym miejsce w ramach aktu tłumaczeniowego polegającego na aktualizacji implikowanych historią sensów¹¹¹.

¹¹⁰ „Die Ausschöpfung des wahren Sinnes aber, der in einem Text oder in einer künstlerischen Schöpfung gelegen ist, kommt nicht irgendwo zum Abschluß, sondern ist in Wahrheit ein unendlicher Prozeß. Es werden nicht nur immer neue Fehlerquellen ausgeschaltet, so daß der wahre Sinn aus allerlei Trübungen herausgefiltert wird, sondern es entspringen stets neue Quellen des Verständnisses, die ungeahnte Sinnbezüge offenbare. Der Zeitenabstand, der die Filterung leistet, hat nicht eine abgeschlossene Größe, sondern ist in einer ständigen Bewegung und Ausweitung begriffen. Mit der negativen Seite des Filterns, die der Zeitenabstand vollbringt, ist aber zugleich die positive Seite gegeben, die er für das Verstehen besitzt. Er läßt nicht nur die Vorurteile, die partikularer Natur sind, absterben, sondern auch diejenigen, die ein wahrhaftes Verstehen leiten, als solche hervortreten“ (WuM, s. 282; przekład za: PM, s. 283-284).

¹¹¹ WuM, s. 355.

3.5.3. Tłumacz a horyzont

Pojęcie horyzontu jest wprawdzie ściśle związane z dziejowością rozumienia, jednak w kontekście procesu tłumaczeniowego słuszne wydaje się mówienie o tak zwanych horyzontach poznawczych osoby przekładającej tekst. Jak bowiem stwierdza Gadamer: „W odniesieniu do myślącej świadomości mówimy więc o wąskich horyzontach, o możliwości poszerzenia horyzontu, otwieraniu nowych horyzontów itd.”¹¹² Nie ulega wątpliwości, że im szerszy horyzont poznawczy, tym bardziej kompetentny jest tłumacz, potrafi on bowiem dostrzec i zidentyfikować większą liczbę problemów tłumaczeniowych, zastosować trafniejsze techniki i strategie tłumaczeniowe, a także podjąć właściwsze decyzje. Horyzont, jak się zdaje, umożliwia tłumaczowi dostrzeżenie ograniczeń, jeśli chodzi o konkretne umiejętności translatorskie, w tym ocenienie wartości własnych mniemań dotyczących treści i sensu tekstu wyjściowego: „Kto nie ma żadnego horyzontu, ten nie widzi wystarczająco daleko i dlatego przecenia to, co leży w pobliżu niego”¹¹³. Horyzont w tym ujęciu postrzegać należy jako swoistą granicę włączającą tłumacza w przekaz tradycji bądź go z niego wykluczającą.

W związku z powyższym można skonstatować, że „mieć horyzont” to „interpretować szeroko”, a zatem, w kontekście prowadzonych w niniejszej monografii rozważań, „tłumaczyć kompetentnie”. Jak bowiem stwierdza Gadamer, kto widzi przed sobą horyzont, tego nie dotkną żadne ograniczenia¹¹⁴ dotyczące sytuacji, w jakiej znajduje się interpretator. Jeśli tłumacz widzi horyzont, patrzy dalej i dostrzega to, czego zwykle nie są w stanie spostrzec osoby skupiające się jedynie na partykularystycznych obiektach je otaczających. „Kto ma horyzont, umie trafnie ocenić co do bliskości i dali, wielkości i małości znaczenia wszelkich rzeczy w obrębie tego horyzontu”¹¹⁵. W kontekście procesu tłumaczeniowego należy to rozumieć w ten sposób, że z uwagi na fakt, iż każdy tekst stwarza problemy innej natury, kompetentny tłumacz potrafi priorytetyzować, koncentrując się na tym, co stanowi o istocie rzeczy w tekście wyjściowym.

¹¹² „In der Anwendung auf das denkende Bewußtsein reden wir dann von Enge des Horizontes, von möglicher Erweiterung des Horizontes, von Erschließung neuer Horizonte usw.“ (WuM, s. 286; przekład za: PM, s. 287).

¹¹³ „Wer keinen Horizont hat, ist ein Mensch, der nicht weit genug sieht und deshalb das ihm Naheliegende überschätzt“ (WuM, s. 286; przekład za: PM, s. 287).

¹¹⁴ WuM, s. 286.

¹¹⁵ „Wer Horizont hat, weiß die Bedeutung aller Dinge innerhalb dieses Horizontes richtig einzuschätzen nach Nähe und Ferne, Größe und Kleinheit“ (WuM, s. 286; przekład za: PM, s. 287).

Wyodrębnianie priorytetów w tekście to umiejętność świadcząca o wysokich kompetencjach tłumacza. Kładzie na to nacisk R. Stolze, która stwierdza, że każdy tekst posiada cechy wyróżniające go spośród innych (można go zatem określić jako byt autonomiczny lub zindywidualizowany), a w związku z tym w każdym przypadku tłumacz musi decydować, co w danym tekście stanowi tak zwaną dominantę translatorską. Jak podkreśla R. Stolze, mogą to być cechy fonologiczne, pola semantyczne, formy syntaktyczne czy pragmatyczna struktura tekstu¹¹⁶. Zadaniem tłumacza jest określenie najistotniejszych cech danego tekstu i zdecydowanie, na których z nich należy się skoncentrować.

Gadamerowski horyzont oznacza także dotarcie do odpowiedniego horyzontu pytań, jakie stawia tłumaczowi proces polegający na przekazie tradycji¹¹⁷. To, jakie pytania postawi tłumacz tekstowi, świadczy o jego kompetencjach. Warto raz jeszcze odwołać się do R. Stolze, która jest zdania, że w procesie ewaluacji tekstu wyjściowego zadaniem tłumacza jest podjęcie decyzji dotyczących słuszności i zasadności stosowania określonych czynności i strategii tłumaczeniowych. Jeśli uznać – jak chce hermeneutyka – że tekst sam odślania przed czytelnikiem swą prawdę, to w takim razie należy stwierdzić, że tekst przekazuje czytelnikowi informację na temat tego, co należy uznać za najistotniejsze. Jak twierdzi R. Stolze, odczytanie tej informacji należy do najważniejszych komponentów kompetencji tłumacza z perspektywy hermeneutycznej¹¹⁸. Tłumacz posiadający odpowiednie kompetencje potrafi bowiem ustalić hierarchię podejmowanych decyzji tłumaczeniowych. Podczas gdy w przypadku tekstów specjalistycznych, jak celnie wskazuje R. Stolze, takimi dominantami mogą być zachowanie właściwej terminologii, uwzględnienie różnic pomiędzy dwoma systemami prawnymi czy styl funkcjonalny tekstu, w przypadku literatury pięknej – określony styl autora, rytm czy obecność elementów kulturowych, to już w przekładzie tekstów filozoficznych najistotniejsza okazuje się interpretacja konkretnych pojęć i zachowanie stylu argumentacyjnego¹¹⁹.

Istotne jest, by translator interpretował przekaz, mając na względzie autonomiczny byt tekstu wyjściowego oraz perspektywę, w jakiej powstał. Tyczy się to chociażby powieści historycznych czy, ogólnie rzecz ujmując, komunikatów tworzonych w określonym punkcie dziejowym:

¹¹⁶ Zob. R. Stolze, *The Translator's Approach...*, op. cit., s. 181.

¹¹⁷ WuM, s. 286.

¹¹⁸ R. Stolze, *The Translator's Approach...*, op. cit., s. 182.

¹¹⁹ Ibid., s. 182-184.

Zadanie rozumienia historycznego wymaga docierania do horyzontu historycznego, aby to, co chcemy zrozumieć, zaprezentowało się wedle swej prawdziwej miary. Kto zaniedba takiego przeniesienia się w historyczny horyzont, z którego przekaz przemawia, ten będzie błędnie rozumiał znaczenie treści przekazu. O tyle więc uzasadniony wydaje się hermeneutyczny postulat, że aby innego zrozumieć, musimy się wstawić w jego położenie¹²⁰.

Kwestią sporną – na którą zwraca uwagę także Gadamer – jest to, czy w efekcie takiego postępowania można faktycznie porozumieć się co do danej sprawy. Czy nie chodzi tu bowiem tylko o poznanie innego horyzontu? Gadamer stwierdza przecież, że rozumieć autora należy tylko w duchu horyzontu, czy też perspektywy historycznej, w jakiej ów autor tworzył, co nie oznacza bynajmniej dążenia do zrozumienia intencji, którymi kierował się autor tekstu wyjściowego. Rzecz w tym, by nie sprowadzać procesu odszyfrowywania tekstu li tylko do odczytywania intencji, która miałaby być w tekst jakimś sposobem wpisana¹²¹. Wydaje się zatem, że trzeba ten aspekt ujmować z innej perspektywy, to jest z punktu widzenia osoby *myślącej historycznie*. „Wejście” w przeszłą sytuację, a zatem jej zrozumienie, jest oczywiście istotne, tak by w procesie tłumaczeniowym móc dysponować odpowiednim horyzontem czasowym, jednak daleko ważniejsze, jak się zdaje, pozostaje znalezienie z perspektywy współczesności prawdy, która jest zrozumiała dla samego tłumacza. To dlatego, jak niejednokrotnie przekonuje Gadamer, ucieczka od własnych poglądów przez interpretatora to jawny absurd i czysta iluzja. Poglądów nie należy tu jednak rozumieć w kategoriach określonego stanowiska osoby przekładającej tekst, ale raczej jako hipotezy podlegające skorygowaniu w oparciu o figurę koła hermeneutycznego¹²². Tłumacz uwzględnia przy tym zarówno własną sferę rozumienia, jak i odległy, czy też obcy mu, horyzont.

Czy jednak uprawnione jest mówienie o dwu różnych horyzontach: przeszłości i współczesności? Wydaje się, że Gadamer chce powiedzieć coś wręcz przeciwnego: horyzont wydaje się monolitycznym momentem poznawczym, w którym litera przeszłości interpretowana jest jako integralny element kształtu-

¹²⁰ „Die Aufgabe des historischen Verstehens schließt die Forderung ein, jeweils den historischen Horizont zu gewinnen, damit auch das, was man verstehen will, in seinen wahren Maßen dargestellt. Wer es unterläßt, derart sich in den historischen Horizont zu versetzen aus dem die Überlieferung spricht, wird die Bedeutung der Überlieferungsinhalte mißverstehen. Insofern scheint es eine berechtigte hermeneutische Forderung, daß man sich in den andern versetzen muß, um ihn zu verstehen“ (WuM, s. 286; przekład za: PM, s. 287).

¹²¹ H.-G. Gadamer, *Die philosophischen Grundlagen...*, op. cit., s. 143.

¹²² WuM, s. 365-366.

jący współczesność, litera współczesności zaś łączy się ściśle z tym, co minione:

Jeśli nasza świadomość historyczna przenosi się w historyczne horyzonty, to nie oznacza to wyprawy w obce, z naszym zupełnie nie powiązane światy, tworzą one bowiem wspólnie jeden wielki, poruszany od wewnątrz horyzont, który przekraczając granice współczesności ogarnia dziejową głębię naszej samoświadomości. W istocie jest to więc jeden jedyny horyzont, który obejmuje wszystko to, co zawiera w sobie świadomość historyczna¹²³.

Rozumienie tekstu wymaga zatem posiadania horyzontu, w tym horyzontu historycznego. Słusznie stwierdza A. Przyłębski, że mieć horyzont oznacza także, że „wraz ze zmianą wiedzy, nastawienia, katalogu przed-sądów zmieniają się możliwości rozumienia”¹²⁴. Przekładając te słowa na proces tłumaczeniowy, można skonkludować, że posiadanie horyzontu to jedno z istotniejszych wyznaczników kompetencji tłumacza, który poszerzając zasób wiedzy, rozwijając umiejętności tłumaczeniowe, a nade wszystko kształcąc się w duchu interdyscyplinarności, modyfikuje percepcję specyfiki aktu tłumaczeniowego (ale każdorazowo także percepcję danego komunikatu wyjściowego) i pogłębia świadomość translatorską dotyczącą nie tylko *sensu stricto* metodologii przekładu, ale także własnego miejsca jako uczestnika szeroko rozumianego procesu rozumienia świata. Horyzont cechuje swoista ruchomość i dynamizm, co oznacza, że może on być dowolnie kształtowany przez tłumacza, który jednocześnie ma wiele możliwości, aby wpłynąć na poziom swych kompetencji. Jak stwierdza Gadamer, horyzont już zawsze naznaczony jest swoistą otwartością: „Horyzont jest raczej czymś, w co wkraczamy i co kroczy razem z nami. W trakcie ruchu zmieniają się horyzonty”¹²⁵. Im szerszy będzie ów horyzont i im dynamiczniejszym zmianom będzie poddawany, tym większe prawdopodobieństwo zrozumienia przez tłumacza sensu tekstu wyjściowego, czyli – w szerszej optyce – samego siebie i świata. Uzyskanie horyzontu jest istotne jeszcze przed rozpo-

¹²³ „Wenn sich unser historisches Bewußtsein in historische Horizonte versetzt, so bedeutet das nicht eine Entrückung in fremde Welten, die nichts mit unserer eigenen verbindet, sondern sie insgesamt bilden den einen großen, von innen her beweglichen Horizont, der über die Grenzen des Gegenwärtigen hinaus die Geschichtstiefe unseres Selbstbewußtseins umfaßt. In Wahrheit ist es also ein einziger Horizont, der all das umschließt, was das geschichtliche Bewußtsein in sich enthält“ (WuM, s. 288; przekład za: PM, s. 289).

¹²⁴ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot...*, op. cit., s. 171.

¹²⁵ „Der Horizont ist vielmehr etwas, in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert. Dem Beweglichen verschieben sich die Horizonte“ (WuM, s. 288; przekład za: PM, s. 288).

częciem procesu tłumaczeniowego. Jak się zdaje, stanowi on także element przedwiedzy: „Uzyskanie horyzontu oznacza zawsze, że uczymy się sięgać wzrokiem ponad bliskość i zbytnią bliskość – nie po to, by od niej abstrahować, lecz by ją lepiej widzieć na tle pewnej większej całości i we właściwych proporcjach”¹²⁶. Jak słusznie stwierdzają autorzy *Filozofii XX wieku*¹²⁷, nie zawsze może dojść do całkowitej fuzji horyzontów – nie zawsze też jest to zabieg konieczny. Czasem wystarczy, aby interpretator znał znaczenie określonych jednostek leksykalnych bądź był zaznajomiony z daną dziedziną wiedzy. Co istotne jednak, im trudniejszy komunikat wyjściowy, tym szerszy musi być horyzont osoby dążącej do (po)rozumienia¹²⁸.

Jak się zdaje, Gadamerowską metaforę horyzontu można zinterpretować w optyce procesu tłumaczeniowego jeszcze w inny, komplementarny do poprzednich odczytań, sposób. Każda styczność tłumacza z tekstem wyjściowym to spotkanie z przekazem tradycji – to swoiste „stapianie się” (scalanie) horyzontów: horyzontu tłumacza z horyzontem tekstu, który zostaje poddawany tłumaczeniu; to także, jak podkreśla Gadamer, ukonkretyzowanie się rozmowy¹²⁹. Za każdym więc razem następuje poszerzenie owego horyzontu, pogłębienie, czy też ugruntowanie się, wiedzy tłumaczeniowej oraz nabycie doświadczenia. Tłumacz nieustannie styka się z tym, co nowe i nieznane, dzięki czemu może ewoluować i zwiększać posiadane kompetencje. Warto zacytować znamienne słowa Gadamera: „Tam bowiem stare zrasta się ciągle z nowym w żywy sens, przy czym jedno w ogóle się nie różnicuje w sposób wyraźny z drugim”¹³⁰. Te słowa doskonale obrazują proces kształtowania się i rozwoju kompetencji tłumacza – przeszłe doświadczenia osoby przekładającej tekst i dotychczasowa wiedza stapiają się z nowym doświadczeniem najbardziej aktualnego przekładu, zachodząc na siebie niczym kręgi. Trudno bowiem wyodrębnić w tym przypadku „dawne”, czy też minione, kompetencje tłumacza od tych, którymi translator dysponuje w danym momencie współczesności, ponieważ proces ich pogłębiania przebiega nieustannie. Niezwykle celnie ujmuje tę kwestię A. Przyłębski:

¹²⁶ „Horizont gewinnen meint immer, daß man über das Nahe und Allzunahe hinaussehen lernt, nicht um von ihm wegzusehen, sondern um es in einem größeren Ganzen und in richtigeren Maßen besser zu sehen“ (WuM, s. 288-289; przekład za: PM, s. 289).

¹²⁷ Zob. E. Coreth, P. Ehlen, G. Haefner, F. Ricken, *Filozofia...*, op. cit., s. 80.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ WuM, s. 366.

¹³⁰ „Denn dort wächst Altes und Neues immer wider zu lebendiger Geltung zusammen, ohne daß sich überhaupt das eine oder andere ausdrücklich voneinander abheben“ (WuM, s. 289-290; przekład za: PM, s. 290).

To co faktycznie zachodzi w procesie rozumienia Gadamer określa mianem stapienia się horyzontów: rozumiejącego i rozumianego. W umyśle rozumiejącego powstaje nowy, poszerzony horyzont, poszerzony o otwarcie na prawdę rozumianego – prawdę osiągalną tylko wtedy, gdy miast ubezwłasnowolniać rozumiane poprzez jego uprzedmiotowienie, z wyższością metodyczności umieszczać je w z góry założonych strukturach rozumieniowych jako nieaktualne już, minione poglądy, otworzymy się na doświadczenie (tzn. prawdę), którą zawiera¹³¹.

Kompetentny tłumacz czerpie z przeszłych doświadczeń, ale jednocześnie otwiera się na kolejne, wzbogacając swoją wiedzę i dbając o rozwój intelektualny. Reasumując, świadomość hermeneutyczna, którą określić można mianem refleksji hermeneutycznej, pozwala interpretatorowi rozstrzygnąć, czy wyrażane przez niego przesady są słuszne, czy też należy je skorygować. Dzięki temu tłumacz wzbogaca się o nowe doświadczenia, które następnie kształtują przedrozumienie obecne każdorazowo w procesie tłumaczeniowym.

3.6. Podsumowanie

U osoby dokonującej przekładu zaznacza się wyraźnie swoiste myślenie historyczne. Co oznacza to pojęcie? Otóż sprowadza się ono do przekształcania pojęć związanych z przeszłością, ale przy uwzględnieniu aktualnej sytuacji, w jakiej znajduje się interpretator. Myślenie historyczne obejmuje pośrednictwo pomiędzy pojęciami z przeszłości a poglądami tłumacza. W przypadku procesu tłumaczeniowego można stwierdzić, że ten rodzaj myślenia występuje zarówno w rozumieniu interpretacyjnym, jak i w interpretacji mającej prowadzić do rozumienia ugruntowanego.

Tłumacz, jako interpretator tekstów, nie jest w stanie wymazać własnych poglądów, idei czy sposobu percepcji świata. Jak stwierdza Gadamer, absurdalne byłoby uciekanie od własnej wizji świata¹³². Według niektórych autorów, zależność od świadomości efektywnodziejowej wskazuje jednoznacznie na relatywizm w podejściu hermeneutycznym. Nic bardziej mylnego. Zgodnie ze słowami Gadamera, o relatywizmie można mówić dopiero w przypadku wyjścia z pozycji prawdy absolutnej, a o tej nie może być mowy w kontekście hermeneutyki, która *de facto* kwestionuje wszystko, co fundamentalne, dogma-

¹³¹ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot...*, op. cit., s. 171.

¹³² WuM, s. 374-375.

tyczne czy aksjomatyczne. Tłumacz jest zatem „zanurzony” w historii i tradycji, jednak ma jednocześnie zdolność do ich przekraczania, wyrabiania innego stanowiska w danej kwestii i otwierania się na nowe możliwości interpretacyjne. By jednak mogło do tego dojść, musi w odpowiedni sposób dotrzeć do poglądu tekstu – musi przeprowadzić z nim swoistą rozmowę hermeneutyczną.

ROZDZIAŁ CZWARTY

Przekład jako rozmowa hermeneutyczna

Dyskusja o przekładzie w kontekście rozmowy wydaje się w pełni uzasadniona. Akt tłumaczeniowy to bowiem zjawisko komunikacyjne. Porozumienie i rozumienie, właściwe przekładowi, nie są od siebie odseparowane, ale mają miejsce dzięki rozmowie. Słusznie stwierdza B. Tokarz, że akt tłumaczeniowy niejako stanowi stronę w owej rozmowie. Zarówno więc przekład, jak i rozmowa mają miejsce w tej samej „przestrzeni symbolicznej”, tyle że ich realizacja przebiega przy aktywizacji innych języków¹. Jak dalej stwierdza przywołana autorka, *rozmowa tłumaczeniowa* „służy spotkaniu kultur na płaszczyźnie stapiających się ze sobą idei, wiedzy, wyobrażeń, systemów wartości, światopoglądów, emocji czy gustów estetycznych”².

Relacja między rozmową a językiem ma charakter dialektyczny. Rozmowa bowiem, według Gadamera, umożliwia językowi funkcjonowanie w jego pełnym wymiarze, a ten z kolei istnieć może tylko dzięki rozmowie, która w języku się artykułuje³. W trzeciej części *Wahrheit und Methode* Gadamer podkreśla istnienie sytuacji tak zwanego zakłóconego, lub utrudnionego, porozumienia, które znajduje odzwierciedlenie w procesie językowym polegającym na przekładzie rozmowy prowadzonej przez osoby posługujące się dwoma językami naturalnymi. Według filozofa, sytuacja ta oferuje wgląd w charakterystyczne uwarunkowania właściwe zarówno samej rozmowie pojmowanej w szerszym sensie, jak i uszczególnionemu przypadkowi rozmowy polegającej na tłumaczeniu ustnym. W Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej przekład staje się bowiem egzemplifikacją i swoistą artykulacją nietypowego przypadku rozmowy, określanej niejednokrotnie mianem *hermeneutycznej*.

Porozumienie osób posługujących się dwoma różnymi językami jest możliwe dzięki przekładowi. Gadamer, zwracając uwagę na swoistą rolę języka jako

¹ B. Tokarz, *Spotkania...*, op. cit., s. 121.

² Ibid., cytat częściowo zmodyfikowany.

³ H.-G. Gadamer, *Gedicht und...*, op. cit., s. 336.

pośrednika w realizacji doświadczenia hermeneutycznego, wyraźnie nawiązuje do tłumaczenia ustnego, które stanowi przykład szczególnego przypadku rozmowy. Bardzo istotna, według niemieckiego myśliciela, jest tutaj rola tłumacza, który sens przekazywany w wypowiedziach osób biorących udział w rozmowie musi umieścić w określonym kontekście. Zadanie tłumacza ustnego sprowadza się do wyrażenia sensu przekazywanego przez jednego z interlokutorów w taki sposób, aby ten, kto danego języka nie zna, mógł „swobodnie” wziąć udział w danym akcie komunikacyjnym.

W filozofii Gadamera rozmowa zostaje więc sprowadzona do procesu porozumienia. Przypadek przekładu uwidacznia jednak w bardzo interesujący sposób, jak owo porozumienie się realizuje. Aktu tłumaczeniowego, jak określa niemiecki filozof, nie należy rzecz jasna ujmować w kategoriach typowego przypadku rozmowy, bowiem, według Gadamera, konieczność korzystania z usług tłumacza zamyka rozmówcę na rzeczywisty udział w wymianie myśli. W optyce hermeneutycznej zakłada się, że przekład niejako wymaga od interlokutorów przyjęcia i zaakceptowania dystansu lingwistyczno-kulturowego, który w niezaprzeczalny sposób permanentnie dzieli wypowiedzi realizowane w różnych językach naturalnych. Tłumacz również musi zgodzić się z faktem, że w przypadku tłumaczenia ustnego porozumienie, które niekiedy w sposób niezwykle żmudny się wypracowuje, nie realizuje się w istocie pomiędzy rozmówcami, ale pomiędzy tłumaczami reprezentującymi partnerów rozmowy. Według autora *Wahrheit und Methode*, w takiej sytuacji to bowiem właśnie tłumacze, a nie interlokutorzy uczestniczą w swoistym spotkaniu kultur i języków, i to oni wypracowują (po)rozumienie⁴.

Rozmowa prowadzona przy udziale tłumaczy to u Gadamera przypadek niejako graniczny i skrajny, z tym większą siłą akcentujący fenomen procesu hermeneutycznego, ponieważ rozmowa przebiega w tym przypadku niejako dwutorowo: tłumacz rozmawia z jedną stroną, a jednocześnie przekazuje dany komunikat kolejnemu rozmówcy⁵. Sytuacja ta, w której rozmowa umożliwia wypracowanie porozumienia, ukazuje swe pełne oblicze w przypadku przekładu tekstów, ponieważ rozmowa staje się hermeneutyczna właśnie wtedy, gdy zwracamy się ku *zapisowi*. Pod wieloma względami rozmowa hermeneutyczna nasuwa liczne skojarzenia z tą silnie skonwencjonalizowaną, ponieważ na płaszczyźnie obu tych spotkań musi dojść do wypracowania wspólnego języka, umożliwiającego interlokutorom uzgodnienie określonych kwestii. Partnerzy

⁴ WuM, s. 362.

⁵ Ibid.

rozmowy hermeneutycznej to tekst i osoba starająca się ów tekst zrozumieć, a zatem tłumacz. Jak powiada Gadamer, partnerzy rozmowy hermeneutycznej dążą niejako do autentycznego porozumienia w danej sprawie, bowiem mówienie o czymkolwiek staje się w pełni możliwe zarówno dzięki temu, że jest ono ukonstytuowane językowo, jak i dlatego, że zostaje „odczytane” przez drugą stronę⁶. (Należy zauważyć, że w przypadku przekładu czytelnikiem tekstu jest nie tylko odbiorca docelowy, ale również tłumacz).

Gadamer podkreśla jednak istnienie fundamentalnej różnicy pomiędzy przekładem a skonwencjonalizowaną rozmową. W przypadku aktu tłumaczeniowego to teksty (źródłowy i docelowy) stanowią swoistych partnerów w rozmowie hermeneutycznej. Po drugiej stronie natomiast – jak wspomniano – sytuuje się szeroko pojęty czytelnik, czyli i odbiorca docelowy tłumaczenia, i tłumacz. Następuje tu zatem zintensyfikowanie i podwojenie procesu hermeneutycznego: rozmowa odbywa się zarówno pomiędzy tekstem źródłowym a tłumaczem, jak i pomiędzy tekstem już przetłumaczonym a odbiorcą docelowym.

4.1. Lektura a przekład

Czytanie oznacza w Gadamerowskiej hermeneutyce filozoficznej *uchwycenie sensu tekstu*⁷, i nie chodzi tu li tylko o wykładnię pod znakiem semiotycznym: „(...) jest mianowicie odtwarzaniem mowy przez wewnętrzny słuch czytającego”⁸. Kwestią prymarną pozostaje artykulacja rozumianej mowy przy uwzględnieniu określonych uwarunkowań i specyfiki treści celem oddania sensu tekstu⁹. Znaki pisarskie – choć bezsprzecznie istotne – mają jedynie charak-

⁶ WuM, s. 365.

⁷ H.-G. Gadamer, *Der „eminente” Text und Seine Wahrheit* [w:] tegoż, *Gesammelte Werke 8. Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*, Tübingen 1993, s. 287.

⁸ „(...) nämlich die Wiedererzeugung von Rede vor dem inneren Ohre des Lesenden“ (H.-G. Gadamer, *Poesie und Interpunktion* [w:] tegoż, *Kleine Schriften II*, op. cit., s. 188-189; przekład za: H.-G. Gadamer, *Poezja i interpunkcja*, tłum. M. Łukasiewicz [w:] tegoż, *Rozum, słowo...*, op. cit., s. 227).

⁹ Zob. więcej na ten temat B. O’Keeffe, *Reading, Writing, and Translation in Gadamer’s Hermeneutic Philosophy*, w: *Philosophy and Practice in Translational Hermeneutics*, ed. by J. Stanley, B. O’Keeffe, R. Stolze, L. Cercel, Bukareszt 2018, s. 15-45. Analizie poddany tu zostaje słynny tekst Gadamera zatytułowany *Lesen ist wie Übersetzen*. B. O’Keeffe odczytuje ten esej w ścisłej łączności z dwiema innymi pracami filozofa: *Stimme und Sprache* oraz *Hören-Sehen-Lesen*. Oryginalność tak poprowadzonej interpretacji zasadza się głównie na uwzględnieniu przez autora istoty interpretacyjnej tak zwanego „wewnętrznego ucha” (ang. *inner ear*). Co jeszcze bardziej fundamentalne w tym względzie, przekład a lektura, według

ter wtórny. Dotyczy to głównie poezji, choć w szerszym znaczeniu także innych form pisanych. Czytanie bowiem nie sprowadza się w ujęciu hermeneutycznym do rozszyfrowywania poszczególnych znaków, ale do próby osiągnięcia porozumienia: z tradycją, dziejami, autorytetem, wreszcie z samym sobą. Hermeneutyczny wymiar tekstu w filozofii Gadamera polega na tym, że tekst zaczyna istnieć tylko dzięki lekturze. Teksty zatem są „powoływane do życia” i „żyją” dzięki temu, że są odczytywane, rozumiane oraz interpretowane. Konstatacja ta nasuwa bezpośrednie skojarzenie z teoretycznymi orientacjami skoncentrowanymi na roli, jaką pełni czytelnik w kształtowaniu sensu tekstu poprzez lokowanie w nim silnie zindywidualizowanych znaczeń: „Tekst jest więc pełen białych plam, szczelin do wypełnienia, a ten, kto był jego nadawcą, przewidywał, że zostaną one wypełnione, i zostawił je puste z dwu powodów. Przede wszystkim dlatego, że tekst jest mechanizmem leniwym (lub też ekonomicznym), który żyje kosztem wartości dodatkowej sensu, jaki wprowadza weń odbiorca (...)”. Proces ten, jak ciekawie stwierdza R. Barthes, ma naturę symboliczną i trwa nieprzerwanie: „Tekst jest radykalnie symboliczny: dzieło poczęte, pojęte i przejęte (przez czytelnika) w pełni jego symboliczności jest tekstem”¹⁰. Teksty „żyją” więc także dzięki przekładowi, będącemu ucieleśnieniem zarówno odczytywania, jak i rozumienia oraz interpretacji. Ukazują zawartą w nich prawdę, wskazując ontologiczny moment w rozmowie hermeneutycznej. Jak celnie stwierdza E. Tabakowska:

Tłumaczenie – rozumiane jako proces – jest szczególnym przypadkiem, w którym połączona z racjonalnością świadomość tłumacza tworzy, odtwarza i przetwarza wyobrażenia już kiedyś stworzone i utrwalone w słowie Innego – autora oryginału. Lektura przekładu – rozumiana jako proces – jest szczególną sytuacją, w której połączona z racjonalnością świadomość czytelnika tworzy, odtwarza i przetwarza wyobrażenia (od)tworzone i utrwalone w słowie Innego – tłumacza¹¹.

Owa dialektyczna relacja między tłumaczem a czytelnikiem przekładu ukazuje nie tylko niezbywalność interpretacji w obu różnych procesach odczy-

B. O’Keeffe’ego, to procesy tożsame jedynie częściowo, bowiem akt tłumaczeniowy nie jest w stanie wywołać tak zwanej „transformacji zwrotnej” (ang. *transformation-back*), podczas której proces czytania mógłby niejako zapośredniczyć szczególną relację między formą pisaną a wewnętrznym wsłuchiwaniem się (s. 43).

⁹ J. Kozak, *Przekład literacki jako...*, op. cit., s. 139.

¹⁰ R. Barthes, *Od dzieła do tekstu*, „Teksty Drugie” 1998, 6(54), s. 190.

¹¹ E. Tabakowska, *Obraz rzeczy – słowo – słowo Innego*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2014, 23(43), s. 50.

tywania treści, ale dobitnie świadczy o cyrkularności (a nie linearności) przekładu, ukutego w akcie wyobraźniowym, a jednocześnie ów akt wywołujący w kolejnych odczytaniach i kolejnych interpretacjach. Tłumacz to zatem swościę pojęty czytelnik, jednak, jak słusznie stwierdza J. Kozak, od „zwykłego” czytelnika różni tłumacza to, że w procesie tłumaczeniowym „stawia się [on] w pozycji Barthes’owskiej denotacji – będącej ostatnią z konotacji”¹². Autorka podkreśla, że osoba, która przekłada, „nakłada tekstowi (jako Innemu) maskę” (zgodnie z tym, w jaki sposób zostanie odczytany komunikat źródłowy), co niejako warunkuje specyfikę i jakość owej „maski”: „Uroda lub szpetota maski tłumaczenia modelowana jest wedle horyzontu pojęciowego tłumacza, wszczepionego w tekst oryginału w procesie interpretacji”¹³.

W ujęciu Gadamera czytanie to jakby pomost łączący różniące się od siebie języki. Podobnie jak przekład, lektura także stanowi swoisty akt hermeneutyczny. Warto podkreślić, że heidelberski filozof określa przekładem lekturę dzieł napisanych w języku ojczystym czytelnika, co symbolizuje przeniesienie sensu w inne medium i nasuwa bezpośrednie skojarzenie z koncepcją przekładu intralingwalnego Romana Jakobsona. Jak celnie stwierdza D. Cook w duchu hermeneutyczności: „Czytanie i tłumaczenie implikują się wzajemnie. Wszystko można ująć jako czytanie, wszystko jako przekładanie”¹⁴.

Czytanie to nie tylko rozumienie, ale również wykładnia polegająca na utrzymaniu odpowiedniej tonacji, tempa, modulacji oraz artykulacji „wewnętrznego głosu”. Czytanie to także proces stapiania rezultatów owej artykulacji w autonomicznie funkcjonującą jednostkę tekstową: *przekład to bowiem akt twórczy*¹⁵. W optyce Gadamerowskiej zatem każdy czytelnik staje się tłumaczem¹⁶, czytanie przypomina bowiem przeprawę pomiędzy językami, kulturami i tradycjami.

4.1.1. Tekst

Gadamer, za Droysenem, definiuje teksty jako utrwalone manifestacje egzystencji i działalności człowieka. Stwierdza nadto, że teksty podlegają rozumieniu, co oznacza, że są jednym z partnerów rozmowy hermeneutycznej. Ich

¹² J. Kozak, *Przekład literacki jako...*, op. cit., s. 139.

¹³ Ibid.

¹⁴ D. Cook, *Translation as a Reading*, „British Journal of Aesthetics” 1986, 26(2), s. 143.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Lesen ist wie Übersetzen* [w:] tegoż, *Gesammelte Werke* 8, op. cit., s. 284.

¹⁶ Zob. także przypis nr 13 w tekście Marty Skwary pt. *Translatologia a komparatystyka: serie przekładowe jako problem komparatystyczny*, „Rocznik Komparatystyczny” 1, s. 12.

sens może się ujawnić tylko dzięki drugiemu rozmówcy – interpretatorowi. Tekst wprawdzie sprawia, że rzecz, o której traktuje, daje się zamknąć w formie językowej, jednak w całym tym procesie najważniejszą rolę ma do spełnienia ten, kto poddaje treść interpretacji¹⁷.

Byłoby rzecz jasna znacznym uproszczeniem traktować tekst w Gadamerowskiej hermeneutyce li tylko jako zapis w formie konkretnej wypowiedzi bądź jako dzieło literackie, ponieważ teksty to wszelkie przejawy życia (można nawet powiedzieć, że teksty u Gadamera, podobnie jak same wyznaczniki językowości, „żyją”) – występują zatem w bardzo wielu formach, wykazują swoistą aktywność i sprawczość, jednak swoiste apogeum osiągają, gdy predestynują do kategorii *dzieła sztuki*. Tekst dla Gadamera może oznaczać dzieło muzyczne, film, spektakl operowy, spektakl teatralny, obraz czy rzeźbę, a zatem wszystko to, co podlega rozumieniu i powiązanej z nim interpretacji. Dzięki tekstowi doświadczenie ulega swoistej przemianie w struktury pozwalające człowiekowi ujrzeć i zrozumieć świat na nowo, z innej perspektywy¹⁸. Owo zrozumienie i ujrzanie świata na nowo następuje dzięki przekładowi, który w Gadamerowskiej hermeneutyce stanowi *conditio humana*. Czy bowiem nie jest tak, że według autora *Wahrheit und Methode* każdy człowiek to tłumacz przekładający na swój sposób otaczającą go rzeczywistość? I czy nie jest tak, że nadrzędnym tekstem umożliwiającym człowiekowi dostęp do zrozumienia siebie jest świat? Wprawdzie metafora przekładu jako rozumienia świata jest w optyce Gadamerowskiej bardzo istotna, jak jednak celnie podkreśla D. J. Schmidt, w teorii hermeneutycznej na swoistym piedestale posadowiono teksty w formie pisanej – dzieła, dzięki którym ludzie mogą się dowolnie i swobodnie przenosić w inne rejony percepcji, do których, gdyby nie lektura, nigdy nie mieliby dostępu¹⁹.

Teksty pisane stanowią zatem istotę wszelkiego zadania hermeneutycznego, ich lekturę zaś ujmuje się jako priorytet w procesie realizowania (po)rozumienia²⁰. Jak stwierdza Gadamer: „Wszelki tekst pisany stanowi uprzywilejowany przedmiot hermeneutyki”²¹. Filozof bardzo słusznie przypomina, że hermeneutyka od zawsze stawiała sobie za cel rozumienie tekstów. Pismo zaś, jako przestrzeń umożliwiająca swoistą materializację formy językowej, stanowi kluczowy komponent fenomenu hermeneutycznego. To w piśmie (i na piśmie) bo-

¹⁷ WuM, s. 365.

¹⁸ D. J. Schmidt, *Text and Translation*, op. cit., s. 348.

¹⁹ Ibid.

²⁰ WuM, s. 368.

²¹ „Alles Schriftliche ist in der Tat in bevorzugter Weise Gegenstand der Hermeneutik“ (WuM, s. 372; przekład za: PM, s. 362).

wiem następuje swoisty proces neutralizacji i zdystansowania sensu – szczególny moment, w którym znaki „odrywają się” zarówno od autora tekstu, jak i od potencjalnego odbiorcy, a jednocześnie moment, w którym te same znaki zyskują nowy wymiar, umożliwiając wszystkim zainteresowanym dostęp do zakodowanej treści²².

Tekst w Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej można też określić mianem przejawu *piśmiennej manifestacji językowej*, w której stapiają się wymiary czasowości. Nie one są tu jednak najistotniejsze. Teksty, według Gadamera, pozwalają na artykulację treści wypowiedzi pisemnej, włącznie z kontekstem kulturowo-historycznym, bowiem to sens stanowi funkcję istnienia każdego rodzaju wypowiedzi²³. „Tekst ma być rozumiany nie jako wyraz życia, lecz w tym, co sam mówi”²⁴. Można zatem skonstatować, że w optyce hermeneutycznej tekst ma być rozumiany nie tyle jako przejaw kulturowej aktywności człowieka w określonym czasie, nie jako artefakt zrodzony na skutek podjęcia konkretnych działań sprawczych, lecz przede wszystkim jako przejaw sensu uobecniającego się w danym momencie historycznym.

Pojęcie tekstu stanowi dla Gadamera szczególne wyzwanie, inspirując filozofa do zadania pytań między innymi o związek tekstu z językiem czy o porozumienie zawiązujące się za pośrednictwem tekstu. Myśliciela interesuje także uniwersalny wymiar przekazów w formie pisanej. Tekstu, według Gadamera, nie można uprzedmiotawiać i ujmować tylko w kategoriach obiektu badań filologicznych: „Tekst jest czymś więcej niż nazwą obszaru przedmiotowego badań literackich”²⁵. Jak powiada filozof, tekst zyskuje pełnię swego sensu dopiero w kontekście interpretacji, a więc tylko z perspektywy interpretacyjnej staje się komunikatem podlegającym rozumieniu. Jednocześnie jednak należy zauważyć osobliwą dystynkcję obu pojęć: tekst i interpretacja. Otóż tekst, w porównaniu do interpretacji, których może być wiele i które mogą być różne, sam pozostaje zobiektywizowanym, ukonkretnionym zapisem o utrwalonej formie²⁶.

Potwierdzenie tego można znaleźć w historii etymologicznej słowa *tekst*, które w językach nowożytnych pojawiło się w dwóch następujących kontek-

²² WuM, s. 369.

²³ WuM, s. 367-368.

²⁴ „Ein Text will nicht als Lebensausdruck verstanden werden, sondern in dem, was er sagt“ (WuM, s. 370; przekład za: PM, s. 360).

²⁵ „Text ist mehr als der Titel für das Gegenstandsfeld der Literaturforschung“ (H.-G. Gadamer, *Text und Interpretation* [w:] *Text und Interpretation*, Hrsg. Philippe Forget, München 1984, s. 31; przekład za: H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, op. cit., s. 108).

²⁶ H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 34.

stach: 1) jako tekst *Pisma Świętego* podlegającego egzegezie; 2) jako tekst pieśni, a zatem podlegającej licznym modyfikacjom muzycznej interpretacji słowa. Tekst służyć miał zatem w takich przypadkach objaśnianiu, wytłumaczeniu, uściśleniu, stanowiąc niejako „organ zewnętrzny”, do którego, w razie pojawienia się jakichkolwiek wątpliwości czy trudności z odszyfrowaniem treści, można się było odwołać: „Odtąd słowo tekst zyskało popularność wszędzie tam, gdzie coś sprzeciwiało się włączeniu do doświadczenia i gdzie cofnięcie się ku temu, co rzekomo dane, miało pomagać w zrozumieniu”²⁷. Hermeneutyczne odnoszenie się do tekstu następuje zatem w konkretnych sytuacjach, w których dana wypowiedź budzi wątpliwości co do właściwego jej zrozumienia, a także w których pojawiają się konkretne trudności związane z ustaleniem sensu.

W Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej odnajdujemy typologię takich komunikatów, które filozof zwie niezgodnymi z autentyczną jakością tekstu *per se*. Gadamer wyróżnia zatem antyteksty, pseudoteksty oraz pre-teksty, które można by również określić mianem *przedtekstów*. Te pierwsze definiowane są jako wypowiedzi językowe, których nie da się ująć w ramy tekstowe. Wyraźnie dominującym elementem jest w nich sytuacyjny kontekst rozmowy. Są to, przykładowo, żarty, czy dowcipy, których, za sprawą ich oryginalności i niepowtarzalności, nie sposób powtórzyć w sposób, w jaki uczyniono to przy pierwszym ich opowiadaniu. Drugi rodzaj tekstów, niezgodnych z esencją tekstu *per se*, to pseudoteksty (lub też *teksty-nie-teksty*), zawierające elementy, które nie włączają się bynajmniej w proces przekazywania sensu ani nie poddają się procedurom interpretacyjnym. Są to bardzo często stosowane elementy retoryczne pełniące rolę *stricto* funkcjonalną (lub nawet dekoracyjną). Trzecim rodzajem tekstów sprzecznych z prawdziwą esencją tekstu są tak zwane przedteksty, czyli wszystkie komunikaty, które można zinterpretować. Jako przykład Gadamer podaje w tym kontekście poddający się silnej ideologizacji proces kształtowania opinii publicznej²⁸.

Wymienione typy tekstów, według Gadamera, zaprzeczają prawdziwej istocie tekstu *per se*. Ten właściwy, prawdziwy, autentyczny tekst to bowiem *literatura (piękna)*, która przy każdym odczytaniu przemawia na nowo i, co istotne, „żyje” dalej po rozszyfrowaniu niesionego przez jej treść sensu, w przeciwieństwie do innych tekstów. Można stwierdzić, że literaturę cechuje otwar-

²⁷ „Von da hat das Wort überall dort Verbreitung gefunden, wo etwas der Einordnung in die Erfahrung Widerstand leistet und wo der Rückgriff auf das vermeintlich Gegebene eine Orientierung für das Verständnis geben soll“ (H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 34-35; przekład za: H.-G. Gadamer, *Tekst i...*, op. cit., s. 113).

²⁸ Ibid., s. 41-43.

tość na wielorakie sposoby odczytania oraz swoista płynność i dynamika znaczeniowa:

Teksty literackie są takimi tekstami, które należy podczas czytania słuchać niczym głosu, choć być może jedynie słuchem wewnętrznym, tekstami, które, gdy są wygłaszane, to nie tylko się ich wysłuchuje, ale wewnętrżnie współwypowiada. Zyskują swoje prawdziwe istnienie w możliwości ich zapamiętania, *par coeur*. Wówczas żyją w pamięci rapsodysty, chórzysty, lirycznego pieśniarza. Niczym napisane w duszy są w drodze do pisma i dlatego zupełnie nie dziwi, że w kulturach czytelnicznych tak scharakteryzowane teksty nazywa się *literaturą*²⁹.

Ten unikatowy charakter tekstów literackich wynika z faktu, że nie stanowią one zamkniętej całości poddającej się procesom odtwórczym, ale wyznaczają wielorakie sposoby odczytania zawartego w nich sensu, inspirując interpretatorów do odkrywania treści, których pozornie w tekście nie ma³⁰. W porównaniu do tekstów, o których była mowa, teksty literackie artykułują tradycję i są w gruncie rzeczy jednym ze sposobów manifestacji jej przekazu³¹. Co prawda nie będzie odkrywcze stwierdzenie, że istotna w nich jest nie tylko treść, ale też forma (zwłaszcza w tekstach poetyckich), konstatacja nabiera jednak większego znaczenia, kiedy uwzględni się fundamentalne pryncypia rządzące translacyjnymi jakościami warstw brzmieniowych przekładanych utworów³². Teksty literackie odznaczają się także szczególną autonomicznością, inspirując do poszukiwania w ich treści nowych sensów i nowego brzmienia, co w najprostszej interpretacji oznacza, że każdy czytelnik może w nich znaleźć coś, co przemówi tylko do niego. Jak bowiem niezwykle celnie konstatuje T. P. Górski:

(...) interpretacja jawi się nam jako immanentny składnik każdego aktu czytania, określenia potencjału znaczeniowego komunikatu tekstowego, a także ważny ele-

²⁹ „Literarische Texte sind solche Texte, die man beim Lesen laut hören muß, wenn auch vielleicht nur im inneren Ohr, und die man, wenn sie rezitiert werden, nicht nur hört, sondern innerlich mitspricht. Sie gewinnen ihr wahres Dasein im Auswendigkönnen, *par coeur*. Dann leben sie im Gedächtnis, des Rhapsoden, des Choreuten, des lyrischen Sängers. Wie in die Seele geschrieben, sind sie auf dem Wege zur Schriftlichkeit, und daher ist es gar nicht überaschend, daß man in Lesekulturen solche ausgezeichneten Texte ‚Literatur‘ nennt“ (H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 46; przekład za: H.-G. Gadamer, *Tekst i...*, op. cit., s. 128).

³⁰ H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 46-47.

³¹ Zob. szerzej na ten temat H.-G. Gadamer, *Der „eminente“ Text...*, op. cit., s. 286-295.

³² Zob. szerzej na ten temat H.-G. Gadamer, *Lesen ist wie Übersetzen* [w:] tegoż, *Gesammelte Werke* 8, op. cit., s. 282-284.

ment determinujący zakotwiczenie kulturowe tekstu przekładu. W przypadku utworów poetyckich, których istotnymi wyróżnikami są dwuznaczność i nieokreśloność, pozwalające na szeroki wachlarz możliwych odczytań, interpretacja odgrywa zasadniczą rolę warunkującą sam proces tłumaczenia, będąc jednocześnie nieodzowną jej częścią³³.

4.1.2. Tłumacz a tekst

W sytuacji przekładu nie jest tak, że tekst podlega jedynie rozumieniu, ale ulega również uprzedmiotowieniu, to jest staje się przedmiotem lub obiektem (*Gegenstand*), co od razu implikuje konstatację, że zawartą w tekście treść można oddać na wiele sposobów³⁴. W kontekście aktu tłumaczeniowego tekst nabiera szczególnego znaczenia, niemalże takiego, jakie Gadamer przypisuje literaturze³⁵. Tekst źródłowy otwiera się przed tłumaczem, który, jak się zdaje, nie tylko dąży do odtworzenia czy nawet ukształtowania pierwotnej wypowiedzi, lecz stara się jednocześnie, by za pomocą interpretacji tekst przemówił na nowo, za każdym razem potwierdzając swą szczególną autonomię. Spotkanie tłumacza z tekstem źródłowym to jednocześnie spotkanie z obcością. Teza ta bynajmniej nie jest nowatorska. Warto się jednak nad nią pochylić. Chodzi tu nie tylko, co warto powtórzyć, o obcość warunkowaną językowo³⁶, ale także o obcość treści czy też sensu, z jaką tłumacz ma do czynienia. Tekst to bowiem „mowa podlegająca swoistej alienacji”; „mowa”, która, aby mogła zostać zrozumiana, musi odżyć i ujawnić swój sens. Jest to, co bardzo często podkreśla Gadamer, najważniejsze zadanie, przed jakim staje hermeneuta³⁷. Tekst pisany ukazuje w całej rozciągłości strukturę procesu rozumienia. Umożliwiając nawiązanie dialogu kulturowego, artykułuje swoiste odmienności, które poszerzają horyzont poznawczy interpretatora oraz tych, do których interpretacja jest kierowana. Kategoria obcości stanowi, co warto podkreślić, cechę inherentną aktu tłumaczeniowego³⁸, umożliwiającą konfrontację różnych elementów kultu-

³³ T. P. Górski, *Tłumacz jako źródło nieprzetłumaczalności*, „Rocznik Przekładoznawczy. Studia nad Teorią, Praktyką i Dydaktyką Przekładu” 2005, 1, s. 88.

³⁴ H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 36.

³⁵ Należy zaznaczyć, że Gadamerowi nie chodzi tu tylko o literaturę piękną, ale o całość spisane go dorobku ludzkości.

³⁶ Gadamer określa język obcy swoistym doświadczeniem granicznym (zob. H.-G. Gadamer, *Grenzen der Sprache* [w:] *Gesammelte Werke* 8, op. cit., s. 359-360).

³⁷ WuM, s. 371.

³⁸ Zob. R. Lewicki, *Obcość w przekładzie a obcość w kulturze* [w:] *Przekład. Język. Kultura*, pod red. R. Lewickiego, Lublin 2002, s. 43-52.

rowych, a tym samym – (po)rozumienie. I oczywiście od tłumacza zależy, w jakim stopniu określone „odmienności” zostaną w kulturze docelowej przyswojone, zignorowane lub niezauważone. Jak słusznie stwierdza Lucyna Spyрка, odnosząc się do J. Cullera:

(...) można powiedzieć, że to odbiorca sekundarny dokonuje oswojenia w procesie czytania, tłumacz zaś nie oswaja, a jedynie tworzy dla niego warunki. Jeśli chodzi o pracę tłumacza, to oznacza to, że jego rolą jest uczynienie tekstu zrozumiałym dla odbiorcy sekundarnego na różnych poziomach poprzez odniesienie do różnorodnych, nieobcych odbiorcy sekundarnemu wzorców spoistości. Dzięki temu odbiorca sekundarny będzie mógł tekst odczytywać, tzn. ośwoić³⁹.

Gadamer postuluje rozumienie pojęcia *tekst* w kategoriach hermeneutycznych, a nie gramatycznych, pragmatycznych czy *stricte* lingwistycznych. Perspektywa hermeneutyczna bowiem, jak objaśnia filozof, to taka perspektywa, która jest właściwa każdemu czytelnikowi. Tekst stanowi jedynie pewną fazę w procesie osiągania porozumienia pomiędzy partnerami prowadzącymi rozmowę hermeneutyczną i w tym sensie może on być poddawany wielorakim odczytaniom. Każdy czytelnik obiera własną, niepowtarzalną drogę, by wejść w dialog z przekazywaną treścią. Trawestując wyżej przytoczone słowa L. Spyрки, można stwierdzić, że każdy czytelnik adaptuje tekst do swoich potrzeb, dokonując swoistych działań mających na celu oswojenie przekazu. To stąd wynikają różnice między lekturą o proveniencji hermeneutycznej a odczytywaniem *stricte* lingwistycznym. Tyczy się to również metodyki stosowanej na gruncie nauk humanistycznych. Językoznawca, jak twierdzi Gadamer, bynajmniej nie dąży do porozumienia co do danej sprawy, lecz do ukazania sposobu, w jaki język funkcjonuje, nierzadko nie bacząc na przekazywaną treść. Według filozofa, językoznawca nie skupia się zatem na tym, o czym dany tekst mówi, ale na tym, jak dochodzi do sytuacji, w której za pomocą znaków językowych można się komunikować⁴⁰. Zgoła czym innym zajmuje się analiza w duchu hermeneutyki:

Analizie hermeneutycznej natomiast zależy jedynie na zrozumieniu tego, co wypowiedziane. Funkcjonowanie języka stanowi tutaj tylko warunek wstępny. Za punkt wyjścia przyjmuje się więc, że jakaś wypowiedź jest zrozumiała akustycz-

³⁹ L. Spyрка, *Przekład udomowiony – przekład wyobcowany*, „Przekłady Literatur Słowiańskich” 2011, t. 2, cz. 1, s. 252.

⁴⁰ H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 35.

nie, albo że pismo daje się odszyfrować, dzięki czemu możliwe staje się w ogóle zrozumienie tego, co w tekście powiedziane bądź napisane. Tekst musi być czytelny⁴¹.

Dla językoznawcy, jak powiada autor *Wahrheit und Methode*, porozumienie co do danej sprawy nie stanowi istotnego celu. Hermeneuta natomiast, a zatem także kompetentny tłumacz, dokonuje rozszerzenia zakresu pojęcia *tekst*, skupiając się nie tyle na kwestiach formalno-lingwistycznych, lecz na całościowym zrozumieniu sensu zawartego w przekazywanym komunikacie. Jak stwierdza Gadamer: „(...) dany tekst trzeba rozumieć w jego własnych terminach”⁴², a zatem poprzez obcowanie z tekstem szukać porozumienia co do danej rzeczy, rozpoznając w owym przekazie tradycji (jakim jest każdy tekst) to, co prawdziwie znaczące i sensowne⁴³. Na tym właśnie polega Gadamerowski fenomen procesu rozumienia⁴⁴. To uniwersalna zasada każdej interpretacji tekstów, zaś uniwersalną zasadą hermeneutyki – a także uniwersalnym zadaniem tłumacza – jest osiągnięcie porozumienia co do danej treści. Jak powiada Gadamer, hermeneutyka poddaje się tekstowi⁴⁵, a zatem to tekst jest w procesie rozumienia czynnikiem decydującym, hermeneuta zaś powinien mieć szczególny wzgląd na to, co zostało w tekście powiedziane. Język jest, rzecz jasna, istotnym komponentem, lecz głównie ze względu na to, że stanowi medium, poprzez które możliwe staje się zrealizowanie przekładu. Najważniejsza jest treść,

⁴¹ „Für die hermeneutische Betrachtung dagegen ist das Verständnis des Gesagten das einzige, worauf es ankommt. Dafür ist das Funktionieren von Sprache eine bloße Vorbedingung. So ist als erstes vorausgesetzt, daß eine Äußerung akustisch verständlich ist oder daß eine schriftliche. Fixierung sich entziffern läßt, damit das Verständnis des Gesagten oder im Text Gesagten überhaupt möglich wird. Der Text muß lesbar sein“ (H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 35; przekład za: H.-G. Gadamer, *Tekst i...*, op. cit., s. 114).

⁴² „(...) daß man einen Text aus sich selbst verstehen muß“ (WuM, s. 276; przekład za: PM, s. 278).

⁴³ Interesująco na temat różnic programowych pomiędzy hermeneutyką a językoznawstwem wypowiada się także Jürgen Habermas, który stwierdza, że „językoznawstwo nie zajmuje się kompetencją komunikacyjną (...), ogranicza się do ‘kompetencji lingwistycznej’ w sensie węższym (...). W przeciwieństwie do językoznawstwa hermeneutyka skupia się na doświadczeniach użytkownika języka w wyżej przywołanym wymiarze. Co więcej, celem językoznawstwa jest rekonstrukcja systemu reguł leżącego u podstaw procesu wytwarzania wszystkich rozlicznych elementów języka naturalnego, poprawnych gramatycznie i znaczących pod kątem semantycznym, hermeneutyka natomiast koncentruje się na pryncypialnych doświadczeniach komunikacyjnie kompetentnego użytkownika języka” (J. Habermas, *On Hermeneutics’ Claim to Universality*, tłum. K. Mueller-Vollmer, w: *Hermeneutics Reader: Text of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, pod red. K. Muellera-Vollmera, New York, s. 297-298).

⁴⁴ WuM, s. 295.

⁴⁵ WuM, s. 295.

która jest poprzez niego przekazywana, czy też – powołując się na słowa Gadamera – „opowieść”, a nawet „narracja”⁴⁶. Nie ulega wątpliwości, że poglądy Gadamera dotyczące gruntownego rozdziwku pomiędzy podejściem językoznawczym a hermeneutycznym siłą rzeczy muszą budzić poważne wątpliwości (wszak nieprawdą jest, że językoznawcy nie dopatrują się głębszych znaczeń w warstwie tekstowej dzieła), należy jednak uwzględnić historyczne osadzenie dzieł heidelberskiego myśliciela i ówczesnej kondycji językoznawstwa, gdy prymat analitycznej filozofii języka spowodował częściowo odsunięcie kontekstowości użycia języka na dalszy plan. Owa dystynkcja u Gadamera to również naturalna kontynuacja jego poglądu na naturę języka, który miast zostać uprzedmiotowiony, powinien raczej stanowić podmiot aktu komunikacyjnego; zamiast stać się narzędziem komunikacyjnym, winien po prostu tę komunikację umożliwiać poprzez stworzenie swoistego kanału *wytwarzającego (po)rozumienie*.

Gdy osiągnięcie porozumienia staje się bardzo utrudnione bądź niemożliwe, dochodzi do procesu rekonstruowania tekstu, to znaczy do rozbiegania przekazu na czynniki pierwsze, przy uwzględnieniu dosłowności semantycznej komponentów komunikatu. Warto oddać głos Gadamerowi: „Mówiąc wprost: fakt, że w ogóle wraca się do brzmienia dosłownego albo do tekstu jako takiego, musi być zawsze umotywowany wyjątkowością sytuacji porozumienia”⁴⁷. Według autora *Wahrheit und Methode*, o tak zwanym tekście właściwym, czy tekście *per se*, można mówić w zasadzie jedynie w sytuacji, gdy treść staje się niezrozumiała i wtedy gdy tekst sam w sobie stanowi poręczne narzędzie docierania do niełatwego do odszyfrowania sensu. W tym kontekście warto wspomnieć o sytuacji *zacierania się*, czy też zanikania, tekstu. Gadamer podaje tu przykład notatki, komunikatu naukowego oraz listu. W tych przypadkach, według filozofa, sens wypowiedzi najczęściej nie budzi wątpliwości, zwłaszcza że jest ona zwykle kierowana do określonego adresata, który (dokładnie) wie, co nadawca miał na myśli⁴⁸.

Gadamer stwierdza, że w przypadku każdego powrotu do tekstu celem lepszego zrozumienia jego treści bierze się pod uwagę tak zwany *przekaz prymarny* (*Urkunde*), to znaczy, jak wyjaśnia filozof, pierwotną informację, która musi

⁴⁶ WuM, s. 279.

⁴⁷ „Man kann geradezu sagen: Daß man überhaupt auf den Wortlaut bzw. auf den Text als solchen zurückgreift, muß immer durch die Besonderheit der Verständigungssituation motiviert sein“ (H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 37; przekład za: H.-G. Gadamer, *Tekst i...*, op. cit., s. 116).

⁴⁸ H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 37-38.

zostać zrozumiana: „Zadanie każdego pisma jest wyznaczone właśnie przez fakt, że owe *wiadomości* mają być zrozumiane”⁴⁹. Skoro zarówno autor komunikatu, jak i jego odbiorca dążą do osiągnięcia porozumienia, to znaczy, innymi słowy, dążą do artykulacji sensu w nowym kontekście sytuacyjnym, istotny jest, jak się zdaje cel wypowiedzi i jej *dominanta komunikacyjna*. Dlatego tekst w filozofii Gadamera to jedynie pewna faza w realizacji porozumienia⁵⁰, instancja, na którą można się powołać w celu odnalezienia konkretnego sensu bądź odpowiedzi na postawione pytanie. I dlatego też tekst w Gadamerowskiej optyce nieuchronnie ulega uprzedmiotowieniu, bowiem, w przeciwieństwie do tego, jak filozof pragnie widzieć język, tekst ma służyć jako swoisty szablon nakładania sensu, który każdorazowo jawić się może inaczej.

Wzorcowym przykładem takiego działania jest dla Gadamera funkcjonowanie przepisów prawnych oraz specyfika hermeneutyki prawniczej. W tym przypadku uwidacznia się przywoływane wyżej powoływanie się na tekst, zarówno przez strony, jak i przez sąd. Dlatego też tak istotne jest tworzenie przepisów prawnych zawierających wspomniany *przekaz prymarny*:

Celem *dokumentacji* jest właśnie to, by powiodła się autentyczna interpretacja, chociaż sami autorzy, prawodawcy albo sygnatariusze umowy, są nieuchwytni. Sformułowanie pisemne musi więc od początku uwzględniać przestrzeń interpretacyjną powstającą dla *czytelnika* tekstu, który ma się do niego dostosować. Chodzi tu ciągle o to, wszystko jedno, czy w *proklamacji* prawa, czy przy jego kodyfikacji, aby uniknąć sporu, wykluczyć nieporozumienia i nadużycia oraz umożliwić jednoznaczne zrozumienie⁵¹.

Gadamer tym samym traktuje prawo jako swoisty tekst, ponieważ wymaga ono stałego odnoszenia się do zapisanych przepisów, *stałego powracania do tekstu*, co ma na celu osiągnięcie porozumienia⁵².

⁴⁹ „Was allen schriftlichen Fixierungen ihre Aufgabe vorschreibt, ist eben, daß diese ‚Kunde‘ verstanden werden soll“ (H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 39; przekład za: H.-G. Gadamer, *Tekst i...*, op. cit., s. 119).

⁵⁰ H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 40.

⁵¹ „Die ‚Dokumentation‘ verlangt gerade dies Autoren selber, die Gesetzgeber oder die Vertragspartner, nicht greifbar sind. Darin liegt, daß die schriftliche Formulierung den Auslegungsspielraum von vornherein mit bedenken muß, der für den ‚Leser‘ des Textes entsteht, der denselben anzuwenden hat. Hier geht es stets darum – ob bei der ‚Verkündigung‘ oder der Kodifikation, gilt gleichviel –, Streit zu vermeiden, Mißverständnisse und Mißbrauch auszuschließen, eindeutiges Verständnis zu ermöglichen“ (H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 40; przekład za: H.-G. Gadamer, *Tekst i...*, op. cit., s. 120).

⁵² H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 40.

Tekst stanowi element niezbywalny procesu rozumienia i interpretacji, spełniając rolę prymarnego tłumacza występującego pomiędzy odbiorcami posługującymi się różnymi językami⁵³. Tekst współuczestniczy w toczącej się za jego sprawstwem rozmowie hermeneutycznej, wywierając wpływ na sposób kształtowania się sensu. W przypadku trudności z jego odszyfrowaniem, a po-niekąd także *uksztaltowaniem*, stosowana jest interpretacja umożliwiająca porozumienie co do danej sprawy i osiągnięcie przez tłumacza tak zwanego rozumienia ugruntowanego. Warto zatrzymać się dłużej nad koncepcją interpretacji w ujęciu Gadamera⁵⁴.

Interpretacja, według Gadamera, nie zawsze była postrzegana na przestrzeni wieków tak samo. Pewne zmiany w jej percepcji mogły zajść dzięki temu, że i język zaczęto w filozofii rozumieć zupełnie inaczej. Pierwotnie zatem, jak podaje filozof, interpretacja definiowana była w kategoriach relacyjności obejmującej partnerów rozmowy, posługujących się różnymi językami, a zatem związana była bezsprzecznie z aktem tłumaczeniowym. Potem zaczęto ją odnosić do translacji *per se*. W filozofii pojęcie interpretacji zaczęło od tamtego momentu zajmować, można by rzec, miejsce kluczowe. Według Gadamera, interpretacja w całości warunkuje rozumienie. Jest ona charakterystyczna nie tylko dla nauk humanistycznych, ale również przyrodniczych, uosabiając ludzkie poznanie. Nie można jej traktować jako li tylko dodatkowej, czy też opcjonalnej, procedury umożliwiającej poznanie, ponieważ stanowi ona w istocie jego niezbywalny komponent⁵⁵.

Gadamer stawia w tym miejscu bardzo ważne pytanie dotyczące tego, czy interpretacja polega na nakładaniu sensu na treść, czy też na jego odnajdywaniu⁵⁶, jakby już zawsze w materii owej treści tkwił. Jak się zdaje, w procesie tłumaczeniowym oba te aspekty stapiają się ze sobą, bowiem zadaniem tłumacza jest zarówno zrozumienie komunikatu wyjściowego, jak i jego odtworzenie w innym języku. Sens ów jest zatem odnajdywany w tekście źródłowym i z niego ekscerpowany, lecz w momencie tworzenia tekstu docelowego tłumacz wnosi do niego własną perspektywę, z jakiej rozumie przekładany komunikat. Tym samym dana treść nabiera niepowtarzalnego, oryginalnego charakteru. Interpretator bowiem już zawsze wnosi własny pierwiastek do tekstu, uobecniający się w zastosowanych środkach językowych, przyjętych strategiach

⁵³ Ibid., s. 45.

⁵⁴ Ibid., s. 33-34.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., s. 34.

czy podjętych decyzjach tłumaczeniowych. Kwestią sporną jednak pozostaje status interpretacji w akcie tłumaczeniowym: to, czy za jej sprawą translator faktycznie „dociera” do zakrytego materią językową sensu, czy też ów sens dopiero kształtuje za pomocą dostępnych mu środków językowych. Rzecz sprowadza się do tego, czy o interpretacji można tu mówić w kategoriach subiektywności czy obiektywności, przy uwzględnieniu różnicy między sensem a znaczeniem, między tym, co stanowi obiekt uwagi w przypadku interpretacji *per se*, a tym, co się manifestuje w przypadku interpretacji ugruntowanej, czy też krytycznej. Otóż można chyba uznać za Erikiem D. Hirschem, że „[p]rzedmiotem interpretacji jest znaczenie tekstu w sobie oraz dla siebie i można je nazwać po prostu znaczeniem tekstu. Przedmiotem krytyki natomiast jest owo znaczenie jako istotne dla czegoś innego (związane z wartościami, aktualnymi problemami itd.) i przedmiot ten możemy zatem nazwać sensem [*significance*] tekstu”⁵⁷. Odwołanie się do E. D. Hirscha pomogłoby wzmocnić pod kątem metodologicznym sposób implementacji Gadamerowskiej hermeneutyki filozoficznej w polu translatologicznym. Otóż, jak się zdaje, o znaczeniu w kontekście procesu interpretacyjnego można by mówić w świetle użytku, jaki czyni na podstawie interpretowanego tekstu czytelnik, natomiast o sensie – gdy mowa by była o krytyku przekładu, który ów sens ekstrahuje, aby ustalić, jakie przełożenie sens ma w odniesieniu do kontekstu przekładowego, przy czym należy jednocześnie uznać, że krytyk „posiada ideę przewodnią, wedle której może oceniać swoje odczytanie”⁵⁸. Dlatego w kontekście krytyki można mówić o interpretacji obiektywnej, bowiem ma ona umocowanie w przyjętej przez interpretatora metodyce postępowania. Krytyk, wychodząc poza subiektywne doświadczenie treści, z jaką obcuje, wyznacza określone reguły interpretacyjne, ugrun-

⁵⁷ E. D. Hirsch, *Interpretacja obiektywna*, „Pamiętnik Literacki” 1977, 68(3), s. 290-291. Jeszcze dobitniej o roli tekstu pisze ten autor następująco: „Znaczenie tekstu nie jest czymś zwyczajnie danym jak przedmiot fizyczny. Tekst jest przede wszystkim konwencjonalnym przedstawieniem, tak jak partytura muzyczna; to zaś, co nuty przedstawiają, można odtworzyć poprawnie lub niepoprawnie. Tekst literacki (wbrew na wpół mistycznym twierdzeniom o jego wyjątkowości) nie ma szczególnego statusu ontologicznego, który by jakoś zwalniał czytelnika od wymogów nakładanych powszechnie przez wszelkie możliwe odmiany tekstów językowych. Znaczy to, że nic nie może nadać konwencjonalnemu przedstawieniu statusu czegoś bezpośrednio danego. Krytyk musi odtworzyć sobie np. tekst wiersza, zanim w ogóle to coś stanie się dlań wierszem. Jest to więc bez wątpienia wytwór o szczególnych właściwościach. Zanim jednak krytyk odtworzy sobie wiersze, nie jest to dlań w ogóle żaden wytwór, a jeśli dokona tego źle, będzie potem rozprawał o jakimś innym wytworze, a nie o tym, który tekst przedstawia. Jeśli krytyka ma być w jakimkolwiek istotnym sensie obiektywna, musi opierać się na samokrytycznej rekonstrukcji znaczenia tekstu, tzn. na obiektywnej interpretacji” (ibid.).

⁵⁸ Ibid., s. 292.

towane w metodycznym sposobie postępowania z tekstem, i tak oto wchodzi w obręb obiektywnie zaktywizowanej przestrzeni krytycznej, w ramach której interpretacja, biorąc pod uwagę „aktualną wymowę tekstu”⁵⁹, realizuje się w konkretnym celu. Rozróżnienie to ujmuje E. D. Hirsch, powołując się na Augusta Boeckha, następująco: „interpretacja jest konstrukcją znaczenia tekstowego jako takiego; wykląda ona (*legt aus*) te i tylko te znaczenia, które tekst przedstawia wprost lub przez domniemanie. Krytyka, z drugiej strony, buduje na wynikach interpretacji; staje wobec znaczenia właściwego tekstowi nie jako takiego, lecz jako stanowiącego składnik szerszego kontekstu”⁶⁰.

Można także powiedzieć za B. Tokarz, że interpretacja – łącząca wszystkie komponenty procesu tłumaczeniowego i warunkująca manifestację „wtórnego przedmiotu intencjonalnego”⁶¹, jakim jest przekład – ujawnia się dzięki temu, że tłumacz stwierdza, iż tekst, który chce zrozumieć, rozpoczyna z interpretatorem swoistą polemikę. Owa polemika, czy też innymi słowy opór, jest w gruncie rzeczy immanentnie przypisany specyfice przekładowej, bowiem tekst źródłowy, jako komunikat napisany w języku obcym, stwarza u tłumacza już od początku odczucie swoistej alienacji, nawet gdy treść wydaje się pozbawiona jakichkolwiek trudności natury językowej czy okołojęzykowej. Kompetentny tłumacz powinien tu działać podobnie jak filolog przystępujący do sporządzenia edycji danego tekstu i uczynienia go zrozumiałym, a w związku z tym zachować czujność i ostrożność względem tłumaczonej treści.

Jaką funkcję pełni zatem interpretator? Gadamer wprowadzie nie umniejsza roli tej osoby w całym procesie twórczym, jednak filozof nad wyraz często podkreśla prymat tekstu i władzę, jaką tekst sprawuje nad osobą zaangażowaną w dokonanie interpretacji. Wkład interpretatora oczywiście pozostaje widoczny, ponieważ tekst docelowy, jaki powstaje w procesie tłumaczeniowym, jest niejako produktem namacalnym, jednak autor *Wahrheit und Methode* zwraca uwagę na „chowanie się” tłumacza w treści tekstu, a nie w jego przedmiocie. Na tym polega specyfika relacji łączącej tekst i interpretatora. Owo „chowanie się” nie niesie, rzecz jasna, żadnych negatywnych reperkusji, ponieważ implikuje ono fuzję horyzontów (*Horizontverschmelzung*) – horyzontu tekstu z horyzontem czytelnika; proces „zanikania” translatora stanowi w związku z powyższym priorytet procesu tłumaczeniowego ujmowanego z perspektywy hermeneutycz-

⁵⁹ Ibid., s. 289.

⁶⁰ Ibid., s. 290-291.

⁶¹ B. Tokarz, *Spotkania...*, op. cit., s. 169.

nej: „Zrozumienie tekstu zmierza więc ku temu, aby czytelnika ujęło to, co mówi tekst, który właśnie dzięki temu znika”⁶².

Gadamer nie zgadza się w pełni ze Schleiermacherem⁶³ i uważa, że gdy interpretator stara się zrozumieć dany tekst, nie powinien za wszelką cenę dążyć do empatycznego „wczucia się” w sytuację, w jakiej znajdował się autor, gdy tworzył swoje dzieło. Tłumacz może jedynie przetransponować swoje „ja” w daną perspektywę (ideologiczną, społeczną, emotywną, historyczną, kulturową), z której wychodził autor, tworząc tekst wyjściowy, i pośrednio w jego medium, prezentując swoje poglądy. Przypomina to pogląd E. D. Hirscha, który stwierdza, że „[i]nterpretator ma dookreślić horyzont tekstu z możliwie największym przybliżeniem, to zaś ostatecznie znaczy, że musi się zaznajomić z typowymi znaczeniami ze świata myśli i przeżyć autora”⁶⁴. Co to oznacza w kontekście procesu tłumaczeniowego? Otóż, jak może się wydawać, w optyce hermeneutycznej tłumacz, kierując się ku omówionej w rozdziale drugim antycypacji pełni, powinien traktować interpretowaną treść jako merytorycznie trafną i rzetelną i nie próbować z nią polemizować⁶⁵. Jak stwierdza Gadamer:

(...) poruszamy się w pewnym wymiarze sensowności, która jest sama w sobie zrozumiała i jako taka nie wymaga cofania się do subiektywności innego. Zadanie hermeneutyki polega na wyjaśnianiu tego cudu rozumienia, który nie jest jakąś tajemniczą komunią dusz, lecz udziałem we wspólnym bycie⁶⁶.

Tłumacz zatem nie stara się zrozumieć motywów twórczych autora tekstu wyjściowego, ale w centrum jego zainteresowania znajduje się przede wszystkim tekst oraz uchwycenie jego sensu. Wprawdzie pewne kwestie dotyczące autora i epoki, w jakiej autor tworzył, mogą tłumaczowi pomóc w umiejscowieniu tekstu w określonym kontekście sytuacyjnym⁶⁷, to jednak nie powinny to być informacje, które miałyby w znaczący sposób wpłynąć na podejmowane decy-

⁶² „Das Verständnis eines Textes tendiert daher dazu, den Leser für das einzunehmen, was der Text sagt, der eben damit selber verschwindet“ (H.-G. Gadamer, *Text und...*, op. cit., s. 46; przekład za: H.-G. Gadamer, *Tekst i...*, op. cit., s. 128).

⁶³ WuM, s. 277.

⁶⁴ E. D. Hirsch, *Interpretacja...*, op. cit., s. 301.

⁶⁵ WuM, s. 276.

⁶⁶ „(...) daß wir uns in einer Dimension von Sinnhaftem bewegen, das in sich verständlich ist und als solches keinen Rückgang auf die Subjektivität des anderen motiviert. Es ist die Aufgabe der Hermeneutik, dies Wunder des Verstehens aufzuklären, das nicht eine geheimnisvolle Kommunion der Seelen, sondern eine Teilhabe am gemeinsamen Sinn ist“ (WuM, s. 276; przekład za: PM, s. 278).

⁶⁷ Zob. R. Stolze, *The Translator's Approach...*, op. cit., s. 105-107.

zje tłumaczeniowe. Warto powtórzyć, że w hermeneutyce Gadamera rozumieć oznacza w pierwszej kolejności pojmować daną „rzecz”, czy też sprawę, a dopiero potem pogląd autora:

Doświadczenie uczy, że nic bardziej nie stoi na drodze autentycznego porozumienia z drugą osobą jak pretensja do jej rozumienia, do rozumienia jej bycia, jej poglądów. „Rozumiejąco”, wyprzedzając wszystko, co mówi partner, nie pozwalamy bowiem w rzeczywistości na to, by jego słowa do nas dotarły. To sposób, by nie dać sobie nic powiedzieć⁶⁸.

Kompetentny tłumacz nie skupia się więc w pierwszej kolejności na rozszyfrowaniu poglądów autora tekstu wyjściowego, ale na tym, co tekst ma mu do zakomunikowania. Wykazując się charakterystyczną receptywnością, potrafi się w związku z tym otworzyć na swoiste wymogi stawiane mu przez interpretowany tekst⁶⁹:

Czy musimy wiedzieć, co poeta sobie myślał przy wierszu? Chodzi przecież jedynie o to, co wiersz rzeczywiście mówi – a nie o to, co autor miał na myśli i czego może nie umiał powiedzieć. Zapewne, sygnał ze strony autora, wskazujący na surowy, nieprzetworzony „materiał”, może być nawet w przypadku doskonałego dzieła użyteczny i chronić przed chybionymi próbami zrozumienia. Ale taka pomoc niesie zawsze pewne niebezpieczeństwo. Poeta, informując o swoich prywatnych i okazjonalnych motywach, przesuwając w gruncie rzeczy to, co doszło do stanu równowagi jako twór poetycki, w stronę prywatności i przygodności – w stronę tego, czego w każdym razie w wierszu nie ma⁷⁰.

⁶⁸ „Da lehrt die Erfahrung: nichts steht einer echten Verständigung von Ich und Du mehr im Wege, als wenn jemand den Anspruch erhebt, den anderen in seinem Sein und seiner Meinung zu verstehen. ‚Verstehend‘ aller Gegenrede des anderen voraus zu sein, dient in Wahrheit zu nichts anderem, als sich den Anspruch des anderen vom Leibe zu halten. Es ist eine Weise, sich nichts sagen zu lassen“ (H.-G. Gadamer, *Das Problem der Geschichte...*, op. cit., s. 9; przekład za: H.-G. Gadamer, *Problem dziejów...*, op. cit., s. 29).

⁶⁹ WuM, s. 295.

⁷⁰ „Bedarf es der Auskunft über das, was ein Dichter sich bei seinem Gedicht gedacht hat? Es kommt doch wohl allein darauf an, was ein Gedicht wirklich sagt – und nicht, was sein Verfasser meinte und vielleicht nicht zu sagen verstand. Gewiß kann der Wink des Verfassers, der auf den unverwandten Zustand des »Stoffes« weist, auch bei einem in sich vollendeten Gedicht von Nutzen sein und vor Fehlversuchen des Verstehens bewahren. Aber es bleibt eine gefährliche Hilfe. Wenn der Dichter seine privaten und okkasionellen Motive mitteilt, verschiebt er im Grunde das, was sich als dichterisches Gebilde ausbalanciert hat, nach der Seite des Privaten und Kontingenten – das jedenfalls nicht dasteht“ (H.-G. Gadamer, *Wer bin Ich und wer bist Du?...*, op. cit., s. 383-384; przekład za: H.-G. Gadamer, *Kim jestem Ja i kim jesteś Ty? Komentarz do cyklu wierszy Celana Atemkristall* [w:] tegoż, *Czy poeci umilkną?*, wyb. i oprac. J. Margański, tłum. M. Łukasiewicz, Bydgoszcz 1998, s. 68).

Gadamer ostrzega przed zbytnią gorliwością interpretatora w zakresie pozyskiwania dodatkowych informacji dotyczących autora tekstu. Filozof jest zdania, że sytuacja taka to w istocie *strefa zagrożenia* dla osoby dokonującej interpretacji – może się bowiem zdarzyć – czego Gadamer bynajmniej nie zaleca – że interpretator pozyska informacje, których nie miał sam autor. Autor *Wahrheit und Methode* twierdzi, że nawet gdyby dodatkowe informacje faktycznie mogły pomóc, to o ich umocowaniu może w istocie rozstrzygnąć jedynie interpretowany utwór⁷¹. Jest to – można by rzec – realistyczne podejście filozofa do kwestii roli autora w procesie rozumienia i interpretacji tekstu. Rozumienie biograficzne, jak podkreśla Gadamer, nie przewyższa w żadnym razie rozumienia merytorycznego czy opartego na samej treści. Informacje biograficzne, jakie interpretator czerpie, nie wspomagają, zdaniem heidelberskiego myśliciela, precyzji rozumienia⁷². Gadamer przestrzega jednocześnie przed impresjami interpretacyjnymi (przedsądami), które mogą się okazać bezzasadne i bezskuteczne, dlatego ostatecznie wskazane jest, aby interpretator w sposób refleksyjny docierał do uzasadnień merytorycznych własnych wątków.

A zatem dopiero wtedy, gdy tłumacz koncentruje się na tym, o czym traktuje sam utwór, aktywizuje się *prawdziwe rozumienie*, w tym także samorozumienie, niezbędne dla dokonania trafnego przekładu. Samorozumienie w kontekście aktu tłumaczeniowego jest konieczne, by tłumacz mógł dostrzec dystans dzielący go z przekładanym tekstem oraz własne ograniczenia w danym zakresie, a tym samym uzupełnić wiedzę bądź usprawnić konkretne umiejętności umożliwiające mu kompetentne wykonywanie pracy. Tłumacz już zawsze odnosi interpretowany sens do sposobu, w jaki widzi sam siebie oraz w jaki sposób postrzega otaczający go świat⁷³. Celem tłumacza jest przede wszystkim nawiązanie szczególnej więzi z tekstem, który staje się zrozumiały wtedy, gdy ma znaczenie dla osoby go interpretującej⁷⁴. Trawestując słowa Celana, do którego często odwołuje się filozof, można stwierdzić, że akt tłumaczeniowy to akt tworzenia i znajdowania słowa, które każdorazowo wyłania się w innej postaci, w zależności od konkretnej sytuacji życiowej, w której znajduje się interpretator⁷⁵.

⁷¹ H.-G. Gadamer, *Wer bin Ich...*, op. cit., s. 428-429.

⁷² Ibid., s. 440. Należy podkreślić, że kryterium biograficzności może, w ujęciu Gadamera, współistnieć z innymi płaszczyznami funkcjonowania danego utworu, nigdy jednak nie powinno egzystować autonomicznie.

⁷³ W tym też tkwi istota zastosowania – integralnego momentu rozumienia – o którym szerzej w punkcie 4.3. niniejszego rozdziału.

⁷⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Das Problem der Geschichte...*, op. cit., s. 9.

⁷⁵ H.-G. Gadamer, *Wer bin Ich...*, op. cit., s. 431.

W tym względzie, jak stwierdza Gadamer, nie ma sensu zakładać „genialności”, która powinna łączyć twórcę i tłumacza. Kompetentny tłumacz to nie geniusz, którego zadaniem jest dorównać autorowi oryginału pod każdym względem, ale interpretator, który ma w pierwszej kolejności dotrzeć do pierwotnego sensu tekstu poprzez jego interpretację⁷⁶, a w dalszej – do odbiorców przekładu. Warto także nawiązać do słów B. Tokarz, która stwierdza, że „interpretacja tłumacza, stwarzając właściwy punkt dostępu do tekstu źródłowego, stanowi po prostu warunek komunikacji”⁷⁷ pomiędzy autorem tekstu źródłowego a odbiorcami tekstu docelowego.

4.2. Dialektyka pytania i odpowiedzi, czyli dialog tłumacza z tekstem

Trawestując słowa Gadamera, można stwierdzić, że przekład jest niczym „(...) rozmowa kręgiem zamkniętym w dialektyce pytania i odpowiedzi”⁷⁸. Hermeneutyczny dialog rozpoczyna się od uwzględnienia różnicy pomiędzy tekstem, będącym wszak swoistym partnerem w rozmowie hermeneutycznej, a interpretującym „ja” tłumacza. Rozmowa to proces budowania intersubiektywnego porozumienia, które stanowi niejako nadrzędny cel dokonywania przekładu. Jest ona rzetelna wtedy, gdy jej uczestnik zwraca się ku Innemu, uznaje jego punkt widzenia i się z nim utożsamia. Ponieważ rozmowa w Gadamerowskiej hermeneutyce to w istocie pojęcie stosowane na określenie przekładu (lub, mówiąc inaczej, metafora przekładu), można skonstatować, że rzetelnym tłumaczem jest ta osoba, która otwiera się na spotkanie z tekstem i z tym, co ma on jej do powiedzenia. Raz jeszcze warto podkreślić, że w pierwszej kolejności nie będzie ona dążyła do zrozumienia autora komunikatu, ale tego, co mówi on do swoich potencjalnych odbiorców poprzez sens umieszczony w tekście.

4.2.1. Istota pytania

Struktura pytania jest inherentnie wpisana w każde doświadczenie hermeneutyczne, a w związku z tym pytanie stanowi istotny element procesu tłu-

⁷⁶ WuM, s. 294.

⁷⁷ B. Tokarz, *Spotkania...*, op. cit., s. 170.

⁷⁸ „(...) das Gespräch ein in die Dialektik von Frage und Antwort geschlossener Kreis“ (WuM, s. 366; przekład za: PM, s. 357-358).

maczeniowego. W rozdziale pierwszym mowa była o kolistej strukturze rozumienia polegającej między innymi na wychodzeniu od wstępnych hipotez interpretacyjnych, a następnie na ich rewidowaniu. Weryfikowanie trafności wstępnych oczekiwań ma miejsce dzięki rozmowie hermeneutycznej, jaką tłumacz przeprowadza z tekstem, zadając określone pytania. Gadamer jest swoistym „ambasadorem” pytania. Twierdzi mianowicie, że każda wypowiedź z czegoś wypływa i każda zawiera założenia, które odkrywane są niejako stopniowo⁷⁹.

Pytanie, jak powiada Gadamer, posiada sens, który oznacza „ukierunkowanie”. Sens pytania zatem sprowadza się do ustalenia swego drogowskazu wyznaczającego odpowiedź, ponieważ już samo postawienie pytania niejako asocjacyjnie nakierowuje osobę je zadającą na treść, której ono dotyczy: „Pojawienie się pytania ewokuje niejako byt tego, o co ono pyta”⁸⁰. Filozof stwierdza, że stawianie pytań jest znacznie trudniejsze niż udzielenie na nie odpowiedzi⁸¹. Ten, kto uważa, że zawsze wie lepiej, nigdy nie zada dobrego pytania. Z czym zatem wiąże się umiejętność pytania? Warto oddać głos Gadamerowi:

Aby móc pytać, trzeba chcieć wiedzieć, to zaś oznacza: wiedzieć, że się nie wie. W nakreślonej nam przez Platona zabawnej zamianie pytania i odpowiadania, wiedzy i niewiedzy zostaje więc uznana *uprzedniość pytania* wobec wszelkiego odsłaniającego rzeczy poznania i mówienia. Mówienie nastawione na otwieranie rzeczy wymaga ewokacji rzeczy przez pytanie⁸².

Umiejętność zapytywania wiąże się zatem ściśle z kompetencją autorefleksji i samokrytyki. Tłumacz musi sobie uświadamiać fakt własnej niewiedzy i zadawać pytania w taki sposób, by były one jak najbardziej otwarte, Gadamerowskie pytanie bowiem ma status otwarty, co oznacza, że odpowiedź jest już zawsze nieukonstytuowana i niczym nieokreślona. W tym też tkwi sens zapytywania. Bez otwartej przestrzeni odpowiadania nie może być mowy o rzetelnym zapytywaniu. Otwartość pytania nie jest jednak niczym nieograniczona. Swoistym miernikiem jej granic pozostaje horyzont. Jak stwierdza Gadamer,

⁷⁹ H.-G. Gadamer, *Was ist Wahrheit?*, op. cit., s. 54.

⁸⁰ „Das Aufkommen einer Frage bricht gleichsam das Sein des Befragten auf“ (WuM, s. 345; przekład za: PM, s. 337).

⁸¹ Gadamer konstatuje, że ci ludzie uznają pytanie za łatwiejsze od odpowiedzi, którzy za cel obierają jedynie bezkrytyczne udowodnienie własnych racji (WuM, s. 345).

⁸² „Um fragen zu können, muß man wissen wollen, d. h. aber: wissen, daß man nicht weiß. In der komödienhaften Vertauschung von Fragen und Antworten, Wissen und Nichtwissen, die Plato uns schildert, kommt mithin die *Vorgängigkeit der Frage* für alles sacherschließende Erkennen und Reden zur Anerkennung. Ein Reden, das eine Sache aufschließen soll, bedarf des Aufbrechens der Sache durch die Frage“ (WuM, s. 345; przekład za: PM, s. 338).

pytanie musi być postawione, a zatem musi ono mieć sens i dotyczyć konkretnej kwestii⁸³. Tego też należy wymagać od kompetentnego tłumacza. Pytania, które stawia on tekstowi zarówno przez zabranie się do czynności tłumaczeniowych, jak i już w trakcie właściwego tłumaczenia, powinny być otwarte, ale zarazem – do pewnego stopnia – ograniczone przez określoną rzecz (horyzont), jakiej tłumacz chce się dowiedzieć. Jak więc postawić trafne pytanie? Według Gadamera, należy zacząć od ustalenia przesłanek, na podstawie których budujemy wiedzę na dany temat. A zatem od tego, czy tłumacz wyjdzie od prawdziwych założeń, czy też od fałszywych, zależy poprawne postawienie pytania. Na pytanie źle postawione, czyli niewłaściwie ukierunkowane, nie sposób uzyskać tej odpowiedzi, o jaką w procesie tłumaczeniowym chodzi. Rozważania te kieruje Gadamer ku jednemu z najistotniejszych aspektów swojej hermeneutyki, a mianowicie tego, czym w istocie jest sens: „Sens to właśnie sens kierunku możliwego pytania. Sens tego, co poprawne, musi odpowiadać kierunkowi wyznaczonemu przez pytanie”⁸⁴.

Jak stwierdzono wyżej, pytanie w ujęciu Gadamera powinno być otwarte, co oznacza, że winno ono zawierać zarówno ujawnienie poprawności konkretnego stwierdzenia, jak i wykluczenie jego niepoprawności. To dlatego zadawanie pytań bezsprzecznie łączy się z procesem nabywania wiedzy. Odpowiedź na uzyskane pytanie to bowiem, innymi słowy, wejście na drogę prowadzącą ku wiedzy, choć, jak podkreśla filozof, daleko tu jeszcze do poznania, które następuje dopiero po eliminacji sprzecznych egzemplifikacji i wykazaniu niepoprawności i nierzetelności wysuwanych kontrargumentów⁸⁵. Wiedza nie tworzy się więc na podbudowie odpowiedzi, a właśnie pytania, bowiem *wiedzieć* u Gadamera to odnosić się do argumentów skierowanych przeciwko drugiej stronie, uwzględniać szerszy kontekst danej problematyki oraz szczegółowo analizować wszystkie za i przeciw. *Droga ku wiedzy* w ujęciu Gadamerowskiej hermeneutyki to zatem proces o charakterze analitycznym, ale także dialektycznym. Mieć wiedzę to mieć pytania, które nie dają prostych odpowiedzi i które rodzą przeciwnieństwa. Decydowanie, w którą stronę się udać, to szukanie odpowiedzi, optymalnego rozwiązania danego problemu. Warto jednak powtórzyć, że w procesie zadawania pytań zakłada się wiedzę o niewiedzy. Aby zadać pyta-

⁸³ WuM, s. 346.

⁸⁴ „Sinn ist eben stets Richtungssinn einer möglichen Frage. Der Sinn dessen, was richtig ist, muß der von einer Frage gebahnten Richtung entsprechen“ (WuM, s. 346; przekład za: PM, s. 339).

⁸⁵ WuM, s. 346.

nie, należy sobie uświadomić, że mniemania, z jakimi przystępuje się do interpretacji tekstu, mają status hipotetyczny i aby je właściwie zweryfikować, należy postawić odpowiednie pytanie. Określona niewiedza, jak stwierdza Gadamer, prowadzi do określonego pytania.

W strukturę pytania układa się każdy pomysł, który przychodzi w formie wstępnych mniemań interpretatora. Pomysł bowiem zawsze zakłada pewną otwartość, a w związku z tym uwzględnia również pytanie. Tak właśnie, według Gadamera, rodzą się nowe idee – dzięki pojawieniu się konkretnego pytania, skierowaniu go w otwartą przestrzeń, a następnie uzyskaniu odpowiedzi. Pytanie w optyce Gadamerowskiej ma w związku z tym zarówno charakter naturalny (przypomina bowiem w pewnym względzie przychodzenie pomysłu do głowy), jak i metodyczny – istnieje bowiem tak zwana sztuka zapytywania złożona z określonych reguł, których opanowanie może gwarantować wejście na *drogę ku wiedzy*. Na czym owa sztuka zapytywania polega? Według Gadamera, sztukę pytania może posiąść ten interpretator tekstów, który chce wiedzieć. A skoro mieć wiedzę to mieć pytania, w związku z tym ze sztuką pytania zaznajomiony będzie ten interpretator, który pragnie się *dowiadować* poprzez zadawane pytania. To osoba, która dąży do samorozwoju i samokształcenia oraz jest ciekawa świata. Sztuka pytania w kontekście aktu tłumaczeniowego nie polega zatem na broniении się przed mniemaniem, wstępnymi oczekiwaniami czy hipotezami interpretacyjnymi, ale na zakładaniu wolności i otwartości na różne możliwe odczytania przekładanej treści. Nie może też polegać na szukaniu prostych i szybkich odpowiedzi. Wreszcie nie można jej zdefiniować jako konkretnej, wyuczonej umiejętności. Sztuka pytania bowiem, która odzwierciedla pewne naturalne predyspozycje interpretatora, to w istocie *sztuka myślenia*, ponieważ nie sprowadza się ona tylko do zadawania pytań, ale również do wytrwania przy nich, czyli wykazania postawy szczególnej otwartości⁸⁶.

Gadamer wspomina nawet w tym kontekście o logicznie zbudowanej strukturze otwartych pytań⁸⁷. W świetle tego pojęcia można skonkludować, że kompetentny tłumacz ma wprowadzić wstępne mniemania czy też oczekiwania co do sensu tekstu, jednak aby dobrze coś zrozumieć, musi się na zawarty w nim pogląd otworzyć. Innymi słowy, tłumacz musi się wsłuchać w tekst i wychwycić jego sens. Bez receptywnego otwarcia się na niego nie może być mowy o adekwatnym tłumaczeniu. Jak stwierdza Gadamer:

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Zob. WuM, s. 344.

Zadanie hermeneutyczne przybiera samo z siebie pewną rzeczową postawę i jest już przez nią określone. W ten sposób przedsięwzięcie hermeneutyczne zyskuje twardy grunt pod nogami. Kto chce rozumieć, ten nie będzie już z góry polegał na przypadkowości własnego wstępnego mniemania, i postara się możliwie najbardziej konsekwentnie i uparcie nasłuchiwać poglądu tekstu – aż pogląd ten da się dobitnie usłyszeć i zburzy pozorne rozumienie. Kto chce rozumieć jakiś tekst, jest raczej gotów na przyjęcie tego, co tekst ów ma mu do powiedzenia⁸⁸.

Otwartość na to, czego dotyczy dany tekst, pozwala tłumaczowi usłyszeć zawartą w nim „rzecz”. Cóż takiego jednak kryje się pod metaforycznym, bądź co bądź, stwierdzeniem Gadamera o „usłyszeniu” tego, co tekst stara się interpretatorowi przekazać? Otóż, jak się zdaje, autorowi *Wahrheit und Methode* chodzi tu po pierwsze o *wzięcie pewników w nawias*, a po drugie o nieuleganie pierwszym nasuwającym się skojarzeniom, które o tyle stanowią pewne zagrożenie w procesie interpretacyjnym, o ile bez pogłębionej refleksji i bez właściwie nakierowanego pytania zostaną włączone w obręb koła hermeneutycznego i potraktowane jako wyznaczniki słuszności. Celnie określa tę sytuację M. Reut: „Pytanie wydaje się nam łatwiejsze niż odpowiadanie, ale jest tak tylko wtedy, kiedy nasze pytanie wyprzedzane jest przez pewność dotyczącą tego, jak wyglądać ma odpowiedź lub gdy w ogóle nie myślimy o kierunku określającym namysł”⁸⁹. Otwartość zatem pozwala na uchwycenie kwestii merytorycznych ujętych w danym komunikacie⁹⁰, ale jednocześnie także na zrozumienie pytań, na które odpowiedzi znajdują się w treści przekazu.

Dostrzeganie pytań to szczególna umiejętność, którą, jak akcentuje Gadamer, powinien się odznaczać każdy badacz naprawdę godny tego miana. Nie ulega wątpliwości, że na miano badacza zasługuje również kompetentny tłumacz. Co jednak oznacza, według autora *Wahrheit und Methode*, wspomniane dostrzeganie pytań? Warto przywołać słowa filozofa:

Dostrzegać pytania to znaczy uczynić wyłom w zwartym murze presupozycji, który dominuje nad naszym myśleniem i poznawaniem. Nie jest prawdziwym bada-

⁸⁸ „Die hermeneutische Aufgabe geht von selbst in eine sachliche Fragestellung über und ist von dieser immer schon mitbestimmt. Damit gewinnt das hermeneutische Unternehmen festen Boden unter den Füßen. Wer verstehen will, wird sich von vornherein nicht der Zufälligkeit der eigenen Vormeinung überlassen dürfen, um an der Meinung des Textes so konsequent und hartnäckig wie möglich vorbeizuhören – bis etwa diese unüberhörbar wird und das vermeintliche Verständnis umstößt. Wer einen Text verstehen will, ist vielmehr bereit, sich von ihm etwas sagen zu lassen“ (WuM, s. 253; przekład za: PM, s. 259).

⁸⁹ M. Reut, *Nauka, pytanie i dialog. Wstęp do analizy hermeneutycznej koncepcji uniwersalności rozumienia*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1995, 1747, s. 34.

⁹⁰ WuM, s. 363.

czem, 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 pytania⁹¹.

Dostrzeżenie pytania to zatem nic innego jak otwarcie się interpretatora na potencjalnie inne sposoby odczytania treści tekstu. Dobry tłumacz ma świadomość, że wstępne hipotezy interpretacyjne – mimo że mogą się wydawać trafne i adekwatne w danym przypadku – muszą podlegać wielu rewizjom. To dlatego tak istotne jest wykazywanie postawy otwartości wobec tego, o czym traktuje tekst. Rzetelny tłumacz bowiem to hermeneuta, a nie osoba hermetycznie zamknięta w swych mniemaniach i oczekiwaniach względem tekstu. To osoba, która czyta w sposób rozumiejący. Warto przyjrzeć się temu, co oznacza to stwierdzenie w kontekście aktu tłumaczeniowego.

4.2.2. Czytanie rozumiejące

Wykazano, że rozmowa tłumacza z tekstem, jak każda rozmowa hermeneutyczna, ma strukturę pytania i odpowiedzi. Jej prowadzenie, co podkreśla Gadamer, to pewna sztuka – swoista umiejętność wypróbowywania i szukania kompromisu przy uwzględnieniu odmienności poglądu zawartego w tekście; to sztuka stawiania pytań. Dzięki niej wstępne mniemania co do sensu tekstu wyjściowego mogą zostać podważone, a następnie zrewidowane. Dialektyka bowiem polega na wydobyciu z tekstu najistotniejszej „rzeczy”, której on dotyczy.

Jak podkreśla Gadamer, wdawanie się interpretatora w rozmowę z tekstem to nie tylko metafora, ale również przypomnienie tego, co leży u źródła komunikacji. To swoisty fenomen hermeneutyczny, w którym nie tylko interpretator stawia pytania tekstowi, lecz także sam tekst je zadaje. Pierwsze pytanie pojawia się w momencie przekazu tekstu przez tradycję, gdy staje się on przedmiotem rozumienia interpretacyjnego. Jak podkreśla Gadamer, rozumieć tekst oznacza rozumieć owo pytanie, które tekst stawia interpretatorowi. Staje się to możliwe – jak wykazano w rozdziale drugim niniejszej monografii – dzięki te-

⁹¹ „Fragen sehen heißt aber, aufbrechen können, was wie eine verschlossene und underchlässige Schicht gegebener Vormeinungen unser ganzes Denken und Erkennen beherrscht. So aufbrechen können, daß auf diese Weise neue Fragen gesehen und neue Antworten möglich werden, macht den Forscher aus. Jede Aussage hat ihren Sinnhorizont darin, daß sie einer Fragesituation entstammt“ (H.-G. Gadamer, *Was ist Wahrheit?*, op. cit., s. 54-55; przekład za: H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda?*, op. cit., s. 42).

mu, że tłumacz uzyskuje horyzont hermeneutyczny, umożliwiający nakreślenie kierunku sensu tekstu i nakreślenie horyzontu pytania⁹²:

Kto chce zatem rozumieć, musi cofnąć się z pytaniem poza to, co wypowiedziane. Musi on rozumieć to jako odpowiedź na pewne pytanie, na które jest to odpowiedzią. *Cofając się* zatem poza to coś wypowiedzianego, z konieczności się poza to *wykracza*. Rozumiemy przecież sens tekstu tylko o tyle, o ile uzyskujemy horyzont pytania, który z konieczności obejmuje jako taki również inne możliwe odpowiedzi⁹³.

Sens zatem zależy od pytania, na które stanowi on odpowiedź, a z tego względu, jak ujmuje to Gadamer, wykracza poza to, co jest w nim wypowiedziane. W tym kryje się też logika postępowania w naukach humanistycznych. Jest to bowiem logika pytania. Filozof nawiązuje do R. G. Collingwooda⁹⁴, autora logiki pytania i odpowiedzi, według którego tekst można zrozumieć tylko wtedy, gdy zrozumie się pytanie, na które ów tekst jest odpowiedzią. W tym sensie rozumienie tekstu jest analogiczne do rozumienia dzieł sztuki, które, podobnie jak tekst, są rozumiane tylko wtedy, gdy zidentyfikuje się pytanie, na które dany obraz, rzeźba czy wiersz stanowią odpowiedź. Tekst zatem stanowi odpowiedź – w optyce Gadamerowskiej hermeneutyki jest to najistotniejszy aksjomat, który przyjmuje postać wstępnego uchwycenia pełni⁹⁵. Tłumacz, przystępując do przekładu, ma za zadanie wstępne określenie, czego tekst dotyczy, identyfikując, na jakie pytanie odpowiada przekładana treść.

Celem tłumacza jest zatem odtworzenie pytania, na które odpowiada tekst źródłowy. Jak jednak należy rozumieć ten postulat? Otóż już w momencie przekazu tradycji dany tekst czy też inny ślad twórczości kulturowo-historycznej przemawia do interpretatora, uruchamiając wstępne oczekiwania co do sensu treści i motywując powstawanie hipotez interpretacyjnych. Co jednak musi zrobić tłumacz, aby znaleźć odpowiedź na owo inicjalne pytanie? Według Gadamera, należy w takim przypadku zacząć pytać samemu, przekraczając wstępnie zarysowany horyzont hermeneutyczny i otwierając się na możliwe sposoby od-

⁹² WuM, s. 351-352.

⁹³ „Wer verstehen will, muß also fragend hinter das Gesagte zurückgehen. Er muß es als Antwort von einer Frage her verstehen, auf die es Antwort ist. So hinter das Gesagte *zurückgegangen*, hat man aber notwendig über das Gesagte *hinausgefragt*. Man versteht den Text ja nur in seinem Sinn, indem man den Fragehorizont gewinnt, der als solcher notwendigerweise auch andere mögliche Antworten umfaßt“ (WuM, s. 352; przekład za: PM, s. 344).

⁹⁴ WuM, s. 352.

⁹⁵ WuM, s. 352-353.

czytania zawartego w tekście znaczenia oraz na działanie tradycji. To dlatego tak istotne jest ciągle wykraczanie – przekraczanie pierwotnie zarysowanych granic i wychodzenie poza to, co pozornie jawnie wyartykułowane. To dlatego też fenomen hermeneutyczny polegający na rozumieniu, interpretowaniu i przekładaniu sprowadzić należy do nieustannego wykraczania poza samą rekonstrukcję. Jak wielokrotnie podkreśla Gadamer, przekład nie stanowi tylko odtworzenia – to proces, w którym dla właściwego zrozumienia tłumaczonego tekstu uwzględnia się takie aspekty, jak tradycja, dzieje, dystans czasowy czy horyzont hermeneutyczny. Tłumacz musi brać pod uwagę nie tyle to, co faktycznie miał na myśli autor komunikatu, lecz to, co mogło być dla autora oczywiste, gdy pisał swoje dzieło, a zatem, innymi słowy, kontekst kulturowo-historyczny:

Rozumienie słowa tradycji, jakie do kogoś trafia, wymaga, by odtworzone pytanie umieścić w otwartej perspektywie jego problematyczności, tj. by przeszło ono w pytanie, jakie stanowi dla nas tradycja⁹⁶.

Chodzi zatem o umiejscowienie pojęć zawartych w tekście w perspektywie współczesności, przy uwzględnieniu idei wyrażanych przez tłumacza.

Związek łączący fenomen rozumienia i stawianie pytań ukazuje, zdaniem Gadamera, prawdziwy wymiar doświadczenia hermeneutycznego, w tym też prawdziwy wymiar przekładu. Najgłębszą istotą samego zapytywania natomiast stanowi postawa otwartości na możliwość ujęcia sensu tekstu na różne sposoby. Jak powiada filozof, nie tyle chodzi tu o dojście do prawdziwości, ile o dotarcie do sensowności pomysłów interpretacyjnych. Czy bowiem dojście do prawdziwości jest w ogóle możliwe? Rozumienie, interpretowanie oraz przekładanie to niejako czynności charakteryzujące się ciągłym „zawieszeniem”. Żaden interpretator tekstu nie jest bowiem w stanie, według autora *Wahrheit und Methode*, ustalić tego, czy odczytany przez niego sens jest prawdziwy. Jak się zdaje, można jednak w świetle Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej mówić o trafności czy adekwatności sensu, a w związku z tym o pewnych wymogach, czy też kryteriach, cechujących zachowanie kompetentnego tłumacza.

Gadamer podkreśla tak zwane rozumienie problematyczności (*Verstehen der Fraglichkeit*)⁹⁷, ściśle powiązane z zapytywaniem. Tak jak nie można od-

⁹⁶ „Ein Wort der Überlieferung, das einen trifft, verstehen, verlangt immer, daß die rekonstruierte Frage in das Offene ihrer Fraglichkeit gestellt wird, d. h. in die Frage übergeht, die die Überlieferung für uns ist“ (WuM, s. 356; przekład za: PM, s. 347).

dzielić rozumienia od wyrażania konkretnych opinii w danej kwestii, tak też nie da się rozdzielić rozumienia problematyczności od stawiania pytań tekstowi. Jak należy to rozumieć w kontekście aktu tłumaczeniowego? Otóż, jak się zdaje, tłumacz kompetentny to taki, który przede wszystkim dostrzega nie tyle problemy tłumaczeniowe, co ogólnie pojętą problematyczność tekstu, uwzględniając możliwość istnienia w nim pewnych spornych kwestii. A żeby tego dokonać, musi uprzednio „wdać się” w rozmowę i z tekstem, i z samym sobą, analizując własny tok myślenia i biorąc pod uwagę aktualne możliwości interpretacyjne. Jak bowiem stwierdza Gadamer: „Kto chce myśleć, musi pytać samego siebie”⁹⁸.

Dochodzimy w ten sposób do wniosku wysuniętego przez autora *Wahrheit und Methode*, że rozumienie zawsze jest czymś więcej niż tylko odtwarzaniem czyjegoś poglądu. Trawestując te słowa, można stwierdzić, że odnoszą się one również do aktu tłumaczeniowego, który w optyce hermeneutycznej sprowadza się w głównej mierze do postępowania o charakterze dialektycznym. W tym świetle ciekawie prezentuje się ujęcie pojęcia *problem*. Według Gadamera, problemy są swoistymi pytaniami, które się wyłaniają i których sensu należy szukać w motywie ich stawiania⁹⁹. Można stwierdzić, że każdy napotykaný przez tłumacza problem w tekście otwiera pole do swoistej rozmowy hermeneutycznej, dzięki której osoba przekładająca tekst odnajduje optymalne rozwiązanie. W tym sensie akt tłumaczeniowy nie jest procesem rozwiązywania problemów tłumaczeniowych (jak chce to widzieć znakomita większość współczesnych przekładoznawców), lecz *rozmowę (po)przez tekst zapoczątkowywaną* – dialektyką pytania i odpowiedzi pozwalającą urzeczywistnić się fenomenowi rozumienia.

Ma to ścisły związek z horyzontem sytuacyjności. Czytanie rozumiejące to bowiem, po pierwsze, uwzględnianie kontekstu, w jakim dzieło się mieści, a po drugie, stawianie określonych pytań na podstawie aspektu sytuacyjności. Gadamer stwierdza, że wedle zaleceń dobrej zasady hermeneutycznej, w razie potrzeby należy sięgnąć do całości dzieła i poszukać pomocy w twórczości danego autora¹⁰⁰. Zalecenia te odnaleźć można także u J. Grondina, który odwołuje się do „kontekstu mowy” (*Redezusammenhang*). Zdaniem tego filozofa, tłumacz, który dąży do ustalenia owego kontekstu, powinien postawić sobie pytania do-

⁹⁷ WuM, s. 357.

⁹⁸ „Wer denken will, muß sich fragen“ (WuM, s. 357; przekład za: PM, s. 348).

⁹⁹ WuM, s. 359.

¹⁰⁰ H.-G. Gadamer, *Denken im Gedicht* [w:] tegoż, *Gesammelte Werke 9...*, op. cit., s. 351-352.

tyczące tego, o czym traktuje wypowiedź, do kogo jest skierowana, dlaczego pojawiła się w danym czasie¹⁰¹. Za analizą *stricte* hermeneutyczną – w duchu Gadamerowskim – a nie translatologiczną tekstu wyjściowego opowiada się także R. Stolze. Autorka postuluje stawianie tekstowi pytań o jego umiejscowienie w danej kulturze czy kontekście historycznym, o pochodzenie, autora, a także o moment i okoliczności powstania dzieła¹⁰². Analiza kontekstu sytuacyjnego, ale w ogólnym rozrachunku także cała lektura tekstu źródłowego, zwłaszcza gdy tłumacz ma do czynienia z tekstami o wysokim poziomie trudności – chociażby z liryką – wymaga cierpliwości. Gadamer podkreśla, że to właśnie cierpliwemu czytelnikowi dane jest doświadczenie czytania, bowiem prawdziwa lektura to czytanie niespieszne. Filozof podkreśla, że przy takiej uważnej lekturze niekiedy nie są potrzebna ani szczególna uczoność interpretatora ani dodatkowe informacje dotyczące tekstu¹⁰³. Drugą kwestią jest też wielokrotne czytanie. Autor *Wahrheit und Methode* stwierdza, że utwory, zwłaszcza te liryczne, nacechowane szczególnymi trudnościami interpretacyjnymi, wymagają uważnej, ale też długiej lektury¹⁰⁴. Istotny jest też aspekt kreacyjności:

Czytanie oraz interpretowanie tego, co napisane, jest natomiast tak odległe i odseparowane od piszącego, od jego nastrojowości [*Gestimmtheit*], jego zamiarów i niewypowiedzianych skłonności, że rozumienie sensu tekstu nabiera charakteru samodzielnej kreacji, która ze swej strony podobna jest raczej do kunsztu mówcy niż do zachowania jego słuchacza¹⁰⁵.

Gadamer podkreśla w ten sposób autonomiczność i samodzielność interpretatora tekstów, który staje się niejako współautorem tworzącego się (niespiesznie) dzieła. Proces czytania, nierozzerwalnie związany z rozumieniem interpretacyjnym, daje tłumaczowi szerokie możliwości odczytywania zawartego

¹⁰¹ J. Grondin, *Die hermeneutische Dimension der Übersetzung* [w:] *Übersetzen, verstehen, Brückenbauen*, Hrsg. A. P. Frank, K.-J. Maaß, F. Paul, H. Turk, Berlin 1993, s. 156, [za:] P. Bukowski, *Hermeneutyczne...*, op. cit., s. 134.

¹⁰² R. Stolze, *The Translator's Approach...*, op. cit., s. 107.

¹⁰³ H.-G. Gadamer, *Wer bin Ich und wer bist Du?*, op. cit., s. 383.

¹⁰⁴ H.-G. Gadamer, *Gedicht und...*, op. cit., s. 341.

¹⁰⁵ „Umgekehrt ist das Lesen und Auslegen von Geschriebenem so sehr von dem Schreiber, seiner Gestimmtheit, seinen Absichten und seinen unausgesprochenen Tendenzen entfernt und abgelöst, daß die Erfassung des Textsinnes den Charakter einer selbständigen Produktion empfängt, die ihrerseits mehr der Kunst des Redners als dem Verhalten seines Zuhörers gleicht“ (H.-G. Gadamer, *Rhetorik...*, op. cit., s. 236; przekład za: H.-G. Gadamer, *Retoryka...*, op. cit., s. 79).

w treści utworu sensu. Dzięki aktywności interpretatora tekst zaczyna się uaktywniać i urzeczywistniać. Odpowiada za to tak zwana sfera leksykalna – słowa stanowią bowiem odpowiedzi na pytania zadawane przez tłumacza w rozmowie hermeneutycznej, jaką prowadzi on z tekstem. Jak podkreśla filozof, zrozumienie słów to najważniejsze zadanie w lekturze i interpretacji danego dzieła. I nie chodzi tu bynajmniej o zrozumienie pojedynczych jednostek leksykalnych, ale o jedność figury sensu, w jaką układa się treść:

Ta jedność może być ciemna, pełna napięć, porwana, rozbita i krucha – w miarę spełniania się sensu mowy, ustala się zakres wartości poszczególnych słów, jedno znaczenie rozbrzmiewa w pełni, inne tylko współbrzmia. Na tym polega jednoznaczność, cechująca w sposób konieczny wszelkie mówienie, także *poésie pure*¹⁰⁶.

To *de facto* esencja Gadamerowskiej filozofii języka. Istotna jest w tym względzie konieczność konkretyzacji słowa, umieszczenia go w danym kontekście, tym bardziej że domyka ono pytania zawarte w procesie tłumaczeniowym. Gadamer wspomina przy tej okazji o istotnych cechach interpretatorów tekstów. Muszą się oni bowiem wykazywać rozważą i dociekliwością już na wspomnianej płaszczyźnie słowa, choć – co warto zaakcentować – jest to tylko jedna z wielu płaszczyzn, które dopiero łącznie tworzą całościowy sens tekstu¹⁰⁷. Kluczowy jest ponadto aspekt spójności tekstu – nadrzędny warunek uzyskania trafności interpretacyjnej wskazującej na uwzględnienie wszystkich płaszczyzn utworu i prowadzącej do osiągnięcia rozumienia ugruntowanego.

Warto nawiązać do kwestii dyspozycji interpretacyjnych, o których wspomina M. Januszkiewicz¹⁰⁸. Dyspozycje te są zarówno wprowadzane przez interpretatora, jak i wyłaniają się z samego tekstu. Tłumacz posiada rzecz jasna pewną dowolność kreacyjną, jednak nie ulega wątpliwości, że jest ona ograniczona zarówno podejściem metodologicznym osoby przekładającej tekst, jak i cechami tłumaczonego dzieła. Samodzielną kreację należy także rozumieć jako fenomen „doświadczenia wydarzającego się podmiotowi interpretującemu

¹⁰⁶ „Das kann eine noch so dunkle, spannungsvolle, rissige, zersprungene und brüchige Einheit sein, die die Sinnfigur dichterischer Rede besitzt – die Polyvalenz der Wörter legt sich im Vollzug des Redesinnes fest und läßt die eine Bedeutung sich ausschwingen, andere nir mitschwingen. Darin ist Eindeutigkeit, die allem Sprechen mit Notwendigkeit signet, auch dem der *poésie pure*“ (H.-G. Gadamer, *Wer bin Ich...*, op. cit., s. 429; przekład za: H.-G. Gadamer, *Kim jestem Ja...*, op. cit., s. 134).

¹⁰⁷ H.-G. Gadamer, *Wer bin...*, op. cit., s. 429.

¹⁰⁸ M. Januszkiewicz, *W-koło...*, op. cit., s. 59.

dzieło”¹⁰⁹. Przekładany przez tłumacza tekst traci niejako swoją autonomiczność, a jego sens zostaje zbudowany w oparciu o relację łączącą go z interpretatorem. W tym miejscu w grę wchodzi zastosowanie – kolejne istotne pojęcie charakteryzujące Gadamerowską hermeneutykę.

4.3. Zastosowanie

W procesie interpretacyjnym dochodzi zawsze do zastosowania („zawsze z natury kontekstualnego”¹¹⁰) rozumianego tekstu do aktualnej sytuacji, w jakiej znajduje się interpretator. Proces ten łączy się ściśle z rozumieniem (*Verstehen*) i z rozumieniem interpretacyjnym (*Auslegung*). Rozumiejąc, interpretator ujmuje sens ze zindywidualizowanej perspektywy, a przy okazji „pozycjonuje” tekst w zależności od konkretnej sytuacji, w jakiej sam się znalazł. Zastosowanie, według Gadamera, to, podobnie jak rozumienie oraz rozumienie interpretacyjne, niezbywalny komponent procesu hermeneutycznego¹¹¹. Filozof nawiązuje w ten sposób do dawnych reguł hermeneutycznych, kiedy to uznawano za oczywiste, że hermeneuta, czy też interpretator, jest wręcz zobligowany do dopasowania interpretacji do aktualnej sytuacji, w jakiej tekst otwiera się na czytelnika. Autor *Wahrheit und Methode* odwołuje się w tym względzie do roli Hermesa. Jednak – jak podkreśla Gadamer – dziś rola tłumacza nie zmieniła się aż tak bardzo, bowiem musi on nie tylko przełożyć daną wypowiedź z jednego języka na drugi, lecz jednocześnie tak przedstawić tłumaczony sens, by odpowiadał on faktycznej sytuacji, w jakiej komunikat ten będzie odczytywany i interpretowany przez potencjalnych odbiorców docelowych¹¹².

Gadamer kieruje uwagę czytelnika na istotne punkty wspólne hermeneutyki uprawianej przez filologów oraz tej, którą posługiwali się prawnicy i teologowie¹¹³. Jak podkreśla heidelberski myśliciel, to właśnie zastosowanie stawało się wspólnym mianownikiem wielorakich technik interpretacyjnych i to ono uznawane było za inherentny czynnik fenomenu rozumienia, co daje o sobie znać w hermeneutyce prawniczej i teologicznej, gdzie szczególnego charakteru nabiera relacja między tekstem i sensem, jaki zastosowanie owego tekstu zysku-

¹⁰⁹ Ibid., s. 60.

¹¹⁰ R. Shusterman, *Spotkanie Gadamera z Derridą – spojrzenie pragmatysty*, „Przestrzenie Teorii” 2016, 25, s. 313.

¹¹¹ WuM, s. 291-292.

¹¹² WuM, s. 292.

¹¹³ Ibid.

je w określonym momencie interpretacyjnym – chociażby w sądzie (jeśli mowa o zbiorze przepisów prawnych) czy też w kazaniu kościelnym (gdy skupiamy się na tekście objawienia). Jak słusznie wskazuje Gadamer, prawa nie odczytuje się poprzez odwołania do historii, ale poprzez ukonkretnienie przepisów i ich sytuacyjne interpretowanie. Filozof konstatuje w związku z tym, że jeśli dany tekst ma być rozumiany trafnie, należy go rozumieć zawsze na nowo i zawsze w inny sposób, bowiem *rozumienie to stosowanie*. To dlatego w Gadamerowskiej hermeneutyce nie może być mowy ani o idealnej interpretacji, ani tym bardziej o idealnym przekładzie. Pewne elementy tekstu są bowiem tłumaczone w zależności od wielu czynników: sytuacji historycznej, odbiorców docelowych, celu przekładu czy wymowy ideologicznej utworu. Nie istnieją przekłady, które można by określić mianem identycznych, co wiąże się z Gadamerowskim postulatem mówiącym o tym, że tekst rozumiany jest tylko wtedy, gdy każdorazowo rozumie się go w inny sposób. Odnosi się to zarówno do umiejscowienia interpretatora i danego tekstu w konkretnym momencie dziejowym, jak i do tradycji i obszaru kulturowego, z jakiego tłumacz, odbiorcy docelowi i autor tekstu wyjściowego się wywodzą.

Rozumienie, rozumienie interpretacyjne oraz zastosowanie odzwierciedlają „scalenie” trzech aspektów, jakie ogólnie spełnia każda procedura interpretacyjna, bez względu na to, czy mowa o przekładzie tekstów obcojęzycznych, czy o recytacji utworów lirycznych bądź odtwarzaniu muzycznych. Jak podkreśla autor *Wahrheit und Methode*, splatają się tu w całość przeróżne funkcje, na przykład poznawcza, normatywna oraz odtwórcza, dając wyraz subiektywności interpretatora oraz jego ulokowaniu w danym momencie historycznym¹¹⁴. Tym samym Gadamer odchodzi od postulatów romantyków-hermeneutów, proponujących podejście silnie zabarwione psychologizacją procesu interpretacyjnego, i radzi, aby w kwestiach *stricte* metodologicznych polegać raczej na założeniach wypracowanych w ramach hermeneutyki prawniczej i teologicznej. Gadamer jak zawsze bowiem odżegnuje się od odszyfrowywania intencji autora tekstu wyjściowego, skłaniając się ku akceptacji prymatu tekstu, otwarciu się na mediację dziejów i dotarciu do źródeł tradycji¹¹⁵.

Analiza sytuacyjności tekstu to nic innego jak ukazanie relacji, w jakim ogół tekstu pozostaje do jego części szczegółowych. Gadamer określa rozumienie jako tę sytuację, w której interpretator *stosuje* sens zawarty w treści tekstu

¹¹⁴ WuM, s. 294-295.

¹¹⁵ Ibid.

do konkretnej sytuacji. Zastosowanie zatem współokreśla rozumienie, ponieważ wpływa bezpośrednio na odbiór przekładu przez odbiorców docelowych. Jak jednak należy, w kontekście aktu tłumaczeniowego, rozumieć relację całości (ogółu) do części (szczegółu)? Otóż owym ogółem nie jest bynajmniej *ogólność* (*zgeneralizowanie*) *sensu*, lecz sam tekst – to, co mówi do interpretatora, w jaki sposób przemawia oraz co ze sobą niesie. Szczegół zaś wskazuje na miejsce tłumacza oraz na konkretną sytuację hermeneutyczną, w jakiej interpretator jest osadzony¹¹⁶.

4.3.1. Kompetencje tłumacza prawniczego

Egzemplifikacyjne znaczenie hermeneutyki prawniczej, o czym Gadamer pisał w drugiej części dzieła *Wahrheit und Methode*, może posłużyć do przeanalizowania kompetencji, jakimi powinien charakteryzować się tłumacz zajmujący się zawodowo przekładem tekstów prawnych i prawniczych. Refleksje heideiderskiego filozofa nad postawą prawnika i historyka prawa wobec tekstu prawnego rzucają światło na specyficzną wykładnię tekstów w przekładzie prawniczym. Mimo że Gadamer odróżnia postawę interpretacyjną prawnika od postawy interpretacyjnej historyka prawa, można stwierdzić, że w ujęciu hermeneutycznym kompetentne postępowanie tłumacza prawniczego łączy postawę interpretacyjną cechującą oba powyższe podejścia.

Gadamer, nawiązując do E. Bettiego, dostrzega różnicę między prawnikiem a historykiem prawa przede wszystkim w tym, że ten pierwszy interpretuje przepisy prawne poprzez ich ukonkretyzowanie, drugi zaś nie wychodzi od konkretnego, ale dąży do określenia sensu, konstruktywnie analizując określony obszar, na terenie którego przepisy obowiązują, zastosowanie danego prawa oraz zmiany, jakie zaszły w jego kształtowaniu się. Według autora *Wahrheit und Methode*, nie wyczerpuje to bynajmniej roli, jaką istotnie odgrywają prawnicy oraz historycy prawa. Jak podkreśla filozof, prawnikowi, co nie powinno budzić wątpliwości, chodzi li tylko o prawo *per se*, o to, jak stosować przepisy. Jednak nawet tutaj, jak stwierdza Gadamer, sens przepisu należy umieścić w perspektywie historycznej, by na tej podstawie dopiero doprecyzować konkretne ustalenia. Podobnie zarysowuje się rola pełniona przez historyka prawa. Pozornie on także ma przed sobą cel polegający na odszyfrowaniu sensu przepi-

¹¹⁶ WuM, s. 307.

sów prawnych. Próba znalezienia w przepisach prawnych echa przeszłości, jak podkreśla Gadamer, już nie wystarcza. Historyk prawa postrzega to, co minione, z perspektywy współczesności – we współczesności jest bowiem osadzony. Słusznie zatem konstatuje autor *Wahrheit und Methode*, że hermeneutyczna sytuacja zarówno prawnika, jak i historyka prawa jest podobna: jej cel stanowi oczekiwanie sensu¹¹⁷. W tym względzie rola tych dwóch osób jest niemalże identyczna, chodzi bowiem o refleksję nad założeniowością poznania i antycypacją, czy też presupozycją, pełni.

Hermeneutyka prawnicza, zdaniem Gadamera, stanowi doskonały wzorzec, za pomocą którego ukazać można temporalną relację *przeszłość-współczesność*. Chodzi tu bowiem o dostrzeżenie i przyjęcie do wiadomości ukształtowanego sensu, którego jednak nie sposób rozpoznać bez uwzględnienia dwóch czynników: tradycji, w jakiej osadzony jest dany rodzaj prawa, a także aktualnego stanowiska interpretatora. Oznacza to, że zarówno historyk prawa, jak i prawnik są niejako zobligowani do rozumienia historycznego (lub, ujmując inaczej, *osadzonego dziejowo*), ponieważ tradycja docierająca do interpretatora w formie swoistego przekazu ma coś do powiedzenia tym współczesnym. Hermeneutyka prawnicza jest tu zatem o tyle istotna, że ukazuje w pełni spektrum problematyki hermeneutyki historycznej¹¹⁸ (*osadzonej dziejowo*), a to z kolei znajduje odzwierciedlenie w przekładzie tekstów prawnych i prawniczych.

Prawo, co słusznie podkreśla R. Stolze¹¹⁹, powstaje, a następnie rozwija się na przestrzeni wieków jako „system konwencji społecznych regulujących życie osób w obrębie danej kultury”. Stosowanie prawa występuje zatem zarówno w wymiarze społecznym, jak i międzynarodowym. Jak podkreśla autorka, dobrze znany jest rozdzźwięk między prawem powszechnym stosowanym w krajach anglosaskich (z typową dla niego specyfiką *precedensu*) a prawem tworzonym w większości krajów na kontynencie europejskim, wywodzącym się z rzymskiego prawa konstytucjonalnego. Obecnie, jak podkreśla R. Stolze, mamy także do czynienia z dyrektywami unijnymi, prawem afrykańskim czy azjatyckim¹²⁰. Tłumacz tekstów z zakresu prawa również należy do określonej tradycji i to na jej podstawie ocenia i ewaluje określone różnice zarysowujące się pomiędzy konkretnymi terminami czy conceptami. Mamy tu zatem do czynienia ze swoistym „stapianiem” się prawnohistorycznych horyzontów, a także

¹¹⁷ WuM, s. 310.

¹¹⁸ WuM, s. 311.

¹¹⁹ R. Stolze, *Aspects of Translation in the Field of Law* [w:] *Knowledge and Management in ESP Training*, ed. by J. Maliszewski, Częstochowa 2013, s. 18.

¹²⁰ *Ibid.*, s. 19.

dwóch nieprzystających do siebie tradycji. W przypadku tłumaczeń tekstów z zakresu prawa, przekładanych z języka angielskiego na język polski, będzie to „stopień się” horyzontu tradycji prawa powszechnego z prawem kontynentalnym. Jest to pierwszy obszar, w którym istotną rolę odgrywa zastosowanie. Rolą tłumacza jest odnalezienie własnego *umocowania* względem tłumaczonego tekstu i rozpoczęcie z nim dialogu hermeneutycznego dotyczącego miejsca, jakie zajmują w danym komunikacie tradycja prawnicza i określony system prawny. Trafnie dostrzega Gadamer, że owo *umocowanie* przypomina relację pomiędzy określonym punktem a perspektywą rysującą się na obrazie. Trawestując Gadamerowską interesującą konstatację, można stwierdzić, że nie jest rolą interpretatora odnalezienie owego punktu „na mapie” ani zajęcie określonego stanowiska, lecz dotarcie do szerszej perspektywy, która została tłumaczowi już z góry wyznaczona.

W kontekście przekładu owo odnalezienie własnego *umocowania* względem tekstu i tradycji prawniczej, a także w relacji do przekładanego komunikatu oznacza konkretyzację sensu (zastosowanie). Gadamer wyraźnie bowiem stwierdza, że rozumie się w ten sposób, iż tekst odnosi się do kontekstu sytuacyjnego, w jakim przekaz powstał¹²¹. Aby dokonać tego umiejętnie, nie wystarczy ani sama wiedza prawnicza, ani sama wiedza przekładoznawcza, ale połączenie obu tych źródeł. Kluczowa pozostaje analiza sytuacyjności tekstu wyjściowego: zidentyfikowanie głównego systemu prawnego, w ramach którego tekst powstał¹²², tła kulturowego (prawo bowiem to zbiór przepisów zależnych od kontekstu kulturowego), pola dyskursywnego tekstu, czyli dziedziny prawa, do jakiej tłumaczony tekst należy, oraz odbiorcy docelowego, który w zależności od swego statusu determinuje proces oceny adekwatności danego rodzaju ekwiwalencji. Dzięki temu etapowi, polegającemu w istocie na *wypozycjonowaniu* tekstu w stosunku do komponentów tradycji prawniczej, tłumacz może przystąpić do stosownej analizy terminologicznej¹²³. Wiele trudności sprawić też może tłumaczowi sam język prawny. Jak bowiem zauważa A. Matulewska, „cechy języka prawa wpływają w istotnym stopniu na jakość przekładu”¹²⁴. Au-

¹²¹ WuM, s. 317.

¹²² A. L. Kjaer, *Überlegungen zum Verhältnis von Sprache und Recht bei der Übersetzung von Rechtstexten der europäischen Union* [w:] *Übersetzen von Rechtstexten: Fachkommunikation im Spannungsfeld zwischen Rechtsordnung und Sprache*, Hrsg. P. Sandrini, Tübingen 1999, s. 65.

¹²³ H. Kalverkämper, *Textuelle Fachsprachen-Linguistik als Aufgabe* [w:] *Fachsprache und Literatur*, Hrsg. B. Schlieben-Lange & H. Kreuzer, Göttingen 1983, s. 155.

¹²⁴ A. Matulewska, *Jakość przekładu prawniczego a cechy języka prawa*, „Język, Komunikacja, Informacja” 2008, 3, s. 62.

torka wymienia archaizmy, eufemizmy, polisemię i homonimię, wulgaryzmy, metafory, *faux amis*, neologizmy, synonimy i quasi-synonimy, terminy o nieostrym znaczeniu oraz definicje prawne. Autorka słusznie stwierdza, że cechy języka prawa opisywane są „o wiele rzadziej wśród czynników mających wpływ na jakość przekładu”¹²⁵, a szkoda, bowiem nie ulega wątpliwości, że znajomość technik tłumaczeniowych w tym względzie stanowi niepodważalnie o kompetencji tłumacza tekstów prawnych i prawniczych.

Powyższe rozważania pozwalają skonkludować, że tłumacz tekstów prawnych i prawniczych, oprócz umiejętności analizy terminologicznej, bardzo dobrej znajomości terminologii z danej dziedziny prawa, a także wiedzy prawniczej i translatorskiej posiada także zdolność do tak zwanego rozumienia historycznego (*osadzonego dziejowo*). Zadaniem tłumacza tekstów prawnych i prawniczych jest zrozumienie tradycji historycznej w taki sposób, w jaki rozumie się jedność sensu. Aktu tłumaczeniowego nie należy zatem ujmować w tej optyce jako „przekazu kulturowego”, ale jako proces zastosowania konkretnych informacji z zakresu prawa porównawczego. Trafność i sens tekstów docelowych w dużej mierze zależą tu od kultury wyjściowej i pozostają z nią w ścisłej współzależności. Potwierdzenie tej konstatacji odnaleźć można u R. Stolze¹²⁶, która również stwierdza, że przekład tekstów prawnych i prawniczych nie polega (i nie może polegać) na transferze elementów danej kultury, ale jedynie na „transparentnym formułowaniu informacji” zawartych w oryginale. W tym przypadku zatem przekład określić można mianem „produktu” wtórny, mającego na celu pomoc w zrozumieniu komunikatu źródłowego¹²⁷. Innymi słowy, tekst docelowy spełnia swą funkcję wtedy, gdy umożliwia odbiorcom dostęp do tekstu źródłowego. Przypomina to Gadamerowskie odwrócenie teorii Platona dotyczącej *mimesis*, obrazu i kopii. Odwołując się do słów heidelberskiego filozofa, można stwierdzić, że kopia obrazu, która w przekładzie specjalistycznym, jakim jest tłumaczenie tekstów prawnych i prawniczych, zostaje tu reprezentowana przez tekst docelowy, jedynie przypomina oryginał. Jej funkcja jest *stricte* instrumentalna: wskazuje na komunikat wyjściowy, ale nie ma autonomicznego bytu, zatem po wypełnieniu swej roli znika¹²⁸.

¹²⁵ Ibid., s. 53.

¹²⁶ R. Stolze, *The Legal Translator's...*, op. cit., s. 59-61.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ WuM, s. 134-144.

4.4. Gadamerowski model wiedzy¹²⁹

4.4.1. Bildung, czyli kim jest „wykształcony tłumacz”

Ważnym pojęciem w Gadamerowskiej hermeneutyce jest *Bildung*, tłumaczone najczęściej jako „kształcenie”, ale także jako „edukacja”, „twór językowy”, „oświata”, „kształcenie”, „wykształcenie”, „kształtowanie się”. Pojęcie to zatem, wskazujące zarówno na aspekt zdobywania wiedzy, jak i na proces jej kształtowania, a pośrednio tym samym „budowanie” swojego ja, niesie w humanistyce kluczowe znaczenie, ponieważ rozwijanie się, kształcenie, pogłębianie wiedzy i poszerzanie horyzontów jest dla Gadamera niejako wpisane w ludzką naturę. Jak podkreśla filozof, korzeni takiego sposobu rozumienia pojęcia *Bildung* można szukać jeszcze w epoce romantyzmu¹³⁰, choć, jak akcentuje autor *Wahrheit und Methode*, ślady postawy definiowanej jako *Bildung* znaleźć można również u filozofów średniowiecznych. Gadamer stwierdza, że w naszych czasach kształcenie jest ściśle warunkowane kulturowo i oznacza przeważnie naturalne zdolności człowieka¹³¹.

Immanentną cechą kształcenia jest jego procesualność, ponieważ splata się ono ściśle z inherentną ludzką potrzebą *formowania i uformowywania*. W świetle powyższego, jak słusznie stwierdza Gadamer, wypadałoby się nieco zdystansować wobec nader często stosowanej, niemal wyświechtanej już frazy „cel kształcenia”. Według heidelberskiego myśliciela, kształcenia nie można definiować w tego rodzaju kategoriach, ponieważ winno ono wykraczać poza li tylko rozwój naturalnych predyspozycji każdego z nas, choć jednocześnie filozof wyraźnie zastrzega, że z tego pojęcia, to znaczy z rozwijania predyspozycji, się wywodzi¹³². Jaka jest zatem różnica między kształceniem a pogłębionym rozwijaniem predyspozycji i zdolności?

Rozwijanie danej predyspozycji jest przez Gadamera określane jako środek do osiągnięcia konkretnego celu. Filozof przywołuje przykład nauki języków obcych. Materiał do ćwiczeń zawarty w podręczniku przeznaczonym do nauki języka obcego stanowi w tym rozumieniu jedynie środek, a nie cel w sobie, zaś

¹²⁹ Uznano, że Gadamerowski model wiedzy najlepiej wpasowuje się tematycznie właśnie w ostatniej części niniejszego rozdziału, stanowiąc tym samym swoiste podsumowanie postawy, jaką powinien się charakteryzować kompetentny tłumacz.

¹³⁰ Gadamer stwierdza nawet, że *Bildung* to najświetniejsza idea wieku XVIII (WuM, s. 7).

¹³¹ WuM, s. 7-8.

¹³² WuM, s. 8-9.

przyswojenie podręcznikowego materiału służy rozwijaniu u uczniów konkretnych umiejętności językowych, na przykład słuchania, czytania, pisania bądź mówienia. Inaczej sytuacja przedstawia się w kontekście fenomenu kształcenia. Tutaj bowiem uczeń „chłonie” wszystko, co ma związek z *doświadczeniem przyswajania*. W tak pojętym kształceniu nie ma miejsca na mechanistycznie interpretowany przez heidelberskiego myśliciela środek do celu, który po wypełnieniu swojej roli znika. Jak powiada Gadamer: „W nabytym wykształceniu nic nie znika, lecz wszystko zostaje przechowane”¹³³. Filozofowi chodzi głównie o ów moment akumulowania, związany ściśle z dziejowością i rozumieniem historycznym. Konstatacja ta prowadzi Gadamera do uznania, że kształcenie, obejmując całość tak ujętego doświadczenia ludzkiego, warunkuje istnienie humanistyki¹³⁴.

Kształcenie polega zatem na uniwersalizacji perspektywy oglądu. Autor *Wahrheit und Methode* przywołuje Hegla, którego zdaniem uleganie wszelkim przypadkom partykularyzmu świadczyć ma nie tylko o braku zdolności do myślenia abstrakcyjnego, ale także po prostu o braku wykształcenia *per se*. Przywoływany przez Gadamera w *Wahrheit und Methode* Hegel stwierdza, że zadaniem człowieka jest abstrahowanie od samego siebie, od sytuacji, w jakiej się znalazł, a także od punktów widzenia innych. Dzięki temu, jak podkreśla Hegel, człowiek może czuć się godnie¹³⁵. Taki pogląd na kształcenie nie do końca jednak odpowiada Gadamerowi, który pojęcie to chce widzieć nie tylko jako proces, ale zarazem jako zjawisko w jego ciągłej aktualizacji; nie tyle jako ostateczną fazę, ile jako harmonijny stan ducha i intelektu wskazujący na dojrzałość moralno-emocjonalną. Filozof podkreśla istnienie „wyczucia”, „taktu”, „elokwencji”, których ani nie można się „nauczyć”, ani poddać mechanicznej replikacji¹³⁶. Owo wyczucie wiąże się nierozzerwalnie z pamięcią, którą – jak postuluje Gadamer – należy widzieć nie tylko jako zdolność kognitywną człowieka, ale również jako komponent narracji historycznej każdego z nas. Pamięć kształtuje się bowiem na skutek jej aktywizowania przez wydarzenia, w jakich bierze udział dana osoba – nie chodzi tu zatem tylko o wyuczoną umiejętność. Nie bez znaczenia, jak wyraźnie podkreśla autor *Wahrheit und Methode*, pozostaje też fenomen Nietzscheańskiego „zapominania”, które jest nie tyle próbą wymaza-

¹³³ „Vielmehr ist in der erworbenen Bildung nichts verschwunden, sondern alles aufbewahrt“ (WuM, s. 9; przekład za: PM, s. 44).

¹³⁴ WuM, s. 9.

¹³⁵ WuM, s. 10.

¹³⁶ WuM, s. 12.

nia czegoś z pamięci, ile raczej wyjścia ku ogólności – a więc zdolności spojrzenia na pewne sprawy z innej perspektywy¹³⁷.

Podobne znaczenie dostrzega autor *Wahrheit und Methode* w używanym przez Helmholtza pojęciu „takt”, rozumianym jako postawa naznaczona wrażliwością i zdolnością do odcyfrowywania i przyjmowania informacji o charakterze sensorycznym, przy czym istotny jest tutaj brak wiedzy w danym zakresie – stąd mowa o „wyczuciu”, „takcie”, „elokwencji”. To, innymi słowy, wrodzona zdolność do odbierania pewnych wrażeń, w konkretnej sytuacji. Takt, jak podkreśla Gadamer, to także sposób poznania:

Tak więc ktoś, kto ma zmysł estetyczny, umie rozróżniać piękno i brzydotę, dobrą i złą jakość, a kto ma zmysł historyczny, wie, co dla danej epoki jest możliwe, a co nie, i ma poczucie odmiennego charakteru przeszłości i współczesności¹³⁸.

Mowa zatem o wyczuciu, takcie, swoiście pojętej elegancji i intuicji w kwestii zarówno trafności i rzetelności postępowania, jak i ewaluacji naszych działań przez środowisko, w jakim jesteśmy osadzeni. Kształcenie w optyce Gadamerowskiej nie sprowadza się do wyzyskiwania proceduralności, która ma niejako zapewnić nabycie określonych, nader często praktycznych umiejętności. Niezbędna jest wspomniana dojrzałość, o podłożu zarówno intelektualnym, jak i duchowym. Jak słusznie twierdzi Gadamer, gruntowne zgłębianie tradycji, na przykład, nie wystarczy, jeśli uprzednio nie rozwinie się swoistej wrażliwości na kulturowe wytwory działalności człowieka. Kształcenie, według filozofa, winno charakteryzować się bowiem receptywnością na to, co inne, w tym w szczególności na inne punkty widzenia, a tym samym zdystansowaniem się do własnej osoby. Gadamerowskie kształcenie to zatem wypracowywanie swojej *intuicji odpowiedzi*¹³⁹:

Ogólne punkty widzenia, na które jest otwarty ktoś wykształcony, nie są dlań stałą, obowiązującą miarą, lecz uobecniają mu się tylko jako punkty widzenia możliwych innych ludzi. O tyle też wykształcona świadomość istotnie ma bardziej charakter zmysłu. Każdy bowiem zmysł, np. wzrok, jest przecież o tyle już z góry ogólny, że ogarnia swą sferę i otwiera się na pewne pole, a w obrębie tego, co tak

¹³⁷ WuM, s. 13.

¹³⁸ So weiß, wer ästhetischen Sinn besitzt, Schönes und Häßliches, gute oder schlechte Qualität auseinanderzuhalten, und wer historischen Sinn besitzt, weiß, was für eine Zeit möglich ist und was nicht, und hat Sinn für die Andersartigkeit der Vergangenheit gegenüber der Gegenwart“ (WuM, s. 14; przekład za: PM, s. 48).

¹³⁹ WuM, s. 15.

mu otwarte, uchwytuje różnice. Wykształcona świadomość przewyższa tylko każdy z naturalnych zmysłów, gdyż te są zawsze ograniczone do określonej sfery. Ona zaś działa we wszystkich kierunkach. Jest *zmysłem ogólnym*¹⁴⁰.

Kształcenie charakteryzuje się w optyce Gadamerowskiej swoiście pojmowaną ogólnością, „wzrastaniem ku bardziej uniwersalnemu punktowi widzenia”¹⁴¹, a nawet inklinacją w kierunku syntetyzowania; można też powiedzieć, że owa ogólność stanowi „jądro” procesu kształcenia, a także istotę tradycji badań humanistycznych. *Bildung* zatem, jak celnie zauważa T. Zarebski, składa się z wielu czynników (można tu wymienić między innym tradycję, w jakiej się wychowaliśmy, kulturę, którą przyswoiliśmy, czy język, którym się na co dzień posługujemy), które mają niebagatelny wpływ na to, jak postrzegamy świat¹⁴². Jak należy to interpretować w kontekście podjętego w niniejszej monografii tematu? Warto wspomnieć ponownie, że fundamentem podejścia hermeneutycznego do aktu tłumaczeniowego jest tłumacz: jego predyspozycje, zdolności, zachowanie, a tym samym również kompetencje. Hermeneuci przekładu przedkładają istotę tych elementów nad analizę tekstów¹⁴³. W tej optyce zwraca się szczególną uwagę na rozwój tłumacza jako odpowiedzialnego „kreatora” tekstu. Kompetentny tłumacz nie kończy swojej edukacji na studiach filologicznych bądź lingwistycznych, ale jest świadom konieczności ciągłego rozwoju, właściwie przez całe swoje życie, oraz otwierania się na to, co niepoznane. Powinien być niejako naturalnie zainteresowany wieloma dziedzinami nauki, nie tylko – jak by się mogło wydawać – tymi aspektami, w których się specjalizuje, a zatem głównie w języku bądź w określonej dziedzinie, w zakresie której wykonuje tłumaczenia. Dziś bardzo często mówi się o inicjatywach typu: uczenie się przez całe życie (ang. *lifelong learning*), również w kontekście zawodowych tłumaczy. Oddaje to – do pewnego stopnia – Gadamerowskie pojęcie *Bildung*,

¹⁴⁰ “Die allgemeinen Gesichtspunkte, für die sich der Gebildete offenhält, sind ihm nicht ein fester Maßstab, der gilt, sondern sind ihm nur als die Gesichtspunkte möglicher Anderer gegenwärtig. Insofern hat das gebildete Bewußtsein in der Tat mehr den Charakter eines Sinnes. Denn ein jeder Sinn, z.B. der Gesichtssinn, ist ja insofern schon allgemein, als er seine Sphäre umfaßt und sich für ein Feld offenhält und innerhalb des ihm so Geöffneten die Unterschiede erfaßt. Das gebildete Bewußtsein übertrifft nur jeden der natürlichen Sinne, als diese je auf eine bestimmte Sphäre eingeschränkt sind. Es selbst betätigt sich in allen Richtungen. Es ist ein *allgemeiner Sinn* (WuM, s. 14; przekład za: PM, s. 49).

¹⁴¹ M. Vilhauer, *Gadamer's Ethics of Play. Hermeneutics and the Other*, Plymouth 2010, s. 65.

¹⁴² T. Zarebski, *Sellars i McDowell o percepcji i wiedzy empirycznej* [w:] *Percepcja. Między estetyką a epistemologią*, pod red. R. Konika, D. Leszczyńskiego, Wrocław 2010, s. 93.

¹⁴³ Notabene, hermeneuci przekładu nie chcą mówić o dwu oddzielnych tekstach, a raczej o jednym, stanowiącym efekt stopienia się horyzontów.

które, jak słusznie zauważa P. Eberhard, oznacza nieprzerwane samokształcenie¹⁴⁴. Można uznać, że studia lingwistyczne bądź filologiczne – bo najczęściej takie podejmują młodzi ludzie pragnący wykonywać zawód tłumacza – to dopiero pierwszy etap w rozwoju osoby wiążącej przyszłość z wykonywaniem przekładów. W tym względzie istotna jest postawa odznaczająca się proaktywnością. Zgadza się co do tego wielu współczesnych translatologów¹⁴⁵, choć wydaje się, że w gruncie rzeczy skupiają się oni tylko na kwestiach powiązanych w jakiś sposób z umiejętnościami tłumaczeniowymi, a zatem ze sferą *praxis*. W Gadamerowskim *Bildung* natomiast, jak się zdaje, chodzi o coś więcej – o samokształcenie na wszelkich możliwych polach egzystencjalnych. Chodzi także o erudycję, która ma ogromny wpływ na sposób aktywizacji przedwiedzy tłumacza, a ta z kolei – na przedrozumienie i rozumienie tekstu wyjściowego w procesie tłumaczeniowym, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę, że tłumacz musi działać jednocześnie na wielu płaszczyznach, między innymi językowej, ale także kognitywnej czy społeczno-kulturowej¹⁴⁶.

Gadamerowskie pojęcie *Bildung*, w odniesieniu do aktu tłumaczeniowego, określić można mianem postawy polegającej na nieustannym zdobywaniu nie tylko nowej wiedzy, ale również nowych doświadczeń życiowych, pozwalających tłumaczowi na odnalezienie się w nowych sytuacjach. Wypada zgodzić się z P. Dyblem, który uniwersalną kategorię *Bildung* chce widzieć jako połączenie wiedzy „wyuczonej”, czy też „teoretycznej” (*sophia*), z wiedzą „wrodzoną” (*phronesis*)¹⁴⁷. Jest to, jak się zdaje, szczególnie istotne w przypadku tłumaczeń ustnych, w których liczy się obycie tłumacza w świecie oraz jego wiedza ogólna. Jak bowiem słusznie twierdzi R. Stolze, tłumacz musi wiedzieć, jak radzić sobie z nowym tekstem wyjściowym, niezależnie od wyuczonej i wykształconej specjalizacji. Dziś, jak dalej podkreśla autorka, w erze globalizacji, od tłumaczy wymaga się korporacyjnej wręcz umiejętności do adaptowania się do określonego środowiska pracy, szybkiego reagowania na pojawiające się trudności, a także ciągłego samokształcenia¹⁴⁸. Wprawdzie pewnym rozwiązaniem jest

¹⁴⁴ P. Eberhard, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics. A Basic Interpretation with Some Theological Implications*, Tübingen 2004, s. 62.

¹⁴⁵ Zob. Ł. Biel, *Training Translators or Translation Service Providers? EN 15038: 2006 Standard of Translation Services and its Training Implications*, „The Journal of Specialised Translation” 2011, 16, s. 61-76.

¹⁴⁶ Zob. M. Davies, D. Kiraly, *Translation Pedagogy* [w:] *Concise Encyclopedia of Applied Linguistics*, ed. by M. Berns, Oxford 2010, s. 401.

¹⁴⁷ P. Dybel, *Granice rozumienia...*, op. cit., s. 111. O dwóch wspomnianych rodzajach wiedzy traktuje część 3.4.2. niniejszego rozdziału.

¹⁴⁸ R. Stolze, *The Translator's Approach...*, op. cit., s. 9.

współcześnie w coraz większym stopniu postępująca specjalizacja tłumaczy, jednak nie ulega wątpliwości, że nawet w takich przypadkach może się zdarzyć, iż tłumacz będzie musiał sobie poradzić z kwestiami, które tradycyjnie wymykają się dziedzinie, w ramach której przekłada. W literaturze pięknej, chociażby, wystąpić mogą terminy z zakresu prawa, a w tekście specjalistycznym mogą się mieszać terminy z różnych dziedzin. Nie ulega też wątpliwości, że tłumacz posiadający szeroką wiedzę ogólną, orientujący się w aktualnych wydarzeniach na świecie, a także w życiu kulturalnym, nie będzie miał problemów z odczytaniem aluzji kryjących się w tekście wyjściowym czy gry słów – tak istotnych w przypadku przekładu literackiego czy audiowizualnego.

4.4.2. Phronesis, sophia, techne

Za P. Dyblem należy uznać, że inicjalną formę zastosowania upatruje Gadamer w starożytnym pojęciu *phronesis*, oznaczającym „mądrość praktyczną” czy też „rozsądek”¹⁴⁹. Jak wskazuje P. Dybel, pojawia się ono już w filozofii Arystotelesowskiej, Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* stwierdził bowiem, że *phronesis* odnosi się do postępowania człowieka w życiu i jego stosunku do egzystencji „w ogólności”, ale niezmiennie ujmowanej w pewnym określonym kontekście sytuacyjnym¹⁵⁰. Gadamer, powołując się na tę starożytną tradycję, dzieli wiedzę na dwa typy: *phronesis* i *sophia*, dodaje także w swych rozważaniach pojęcie *techne*. Należy się zastanowić, które z tych pojęć ma odniesienie do procesu tłumaczeniowego, a także w jakim stopniu wszystkie one mogą stanowić wyznacznik kompetencji interpretatora tekstów.

Oba pojęcia (*phronesis* i *sophia*), na co wskazuje Gadamer, zostały najpierw opracowane przez Arystotelesa, a następnie poddane dalszym analizom przez szkołę perypatetycką. Można stwierdzić za heidelberskim myślicielem, że *sophia* to wiedza teoretyczna, nabywana w procesie uczenia się, *phronesis* zaś – praktyczna, wrodzona, związana z ludzką wrażliwością i receptywnością na pewne kwestie¹⁵¹. Jak trafnie podkreśla P. Dybel, „[w]iedzy typu *phronesis* człowiek nie nabywa w procesie nauczania czy wychowania” – ona już w nim jest, niemalże od narodzin¹⁵². Autor dalej słusznie stwierdza, że wiedza ta jest tym samym trudniejsza do określenia, bardziej nieuchwytna, problematyczna,

¹⁴⁹ P. Dybel, *Granice rozumienia...*, op. cit., s. 101.

¹⁵⁰ Ibid., s. 101-102.

¹⁵¹ WuM, s. 17.

¹⁵² P. Dybel, *Granice rozumienia...*, op. cit., s. 103-104.

jeśli chodzi o ujęcie w pewne ramy czy „zasady postępowania”; przejawia się natomiast dopiero w konkretnych sytuacjach życiowych, w momencie podejmowania słusznej decyzji¹⁵³.

Jeśli przełożyć to na kontekst tłumaczeniowy¹⁵⁴, można stwierdzić, że wiedza typu *sophia* dotyczy określonych teorii tłumaczeniowych i składających się na nie założeń naukowych oraz metod wyznaczających sposób postępowania tłumacza z tekstem. Nie bierze się tu pod uwagę indywidualnej sytuacji interpretatora ani tym bardziej momentu dziejowego, w jakim dany komunikat został osadzony. Odrzucana jest w tym przypadku wszelka sytuacyjność w położeniu tłumacza. Drugi typ wiedzy, czyli *phronesis*, to wiedza o charakterze ogólniejszym. Nie da jej się wpisać w pewien konkretny schemat, ponieważ przejawia się każdorazowo w indywidualnej sytuacji i w jednostkowej decyzji danego podmiotu. *Phronesis* to nie wiedza uniwersalna, którą można wykorzystać w dowolnym momencie, ale taka, która zależy od partykularnych czynników wpływających na proces tłumaczeniowy¹⁵⁵. Interpretacja ta zgadza się z tym, co twierdzi Gadamer na temat wiedzy praktycznej. Wybór warunkowany jest sytuacyjnością i wskazuje na odpowiedzialność, jaką bierze na siebie osoba podejmująca daną decyzję¹⁵⁶. W przypadku translacji zatem, jeśli brać pod uwagę *phronesis*, wiedza ta sprowadza się będzie do podejmowania decyzji tłumaczeniowych na podstawie kontekstu sytuacyjnego, w którym znalazł się sam tłumacz, autor tekstu wyjściowego, a także odbiorca tekstu docelowego. Wiedza teoretyczna nie może w tym przypadku stanowić instancji rozstrzygającej, bowiem kompetentny tłumacz ma świadomość, że może ona, w danej sytuacji, okazać się nieprzydatna. Jest to oczywiście związane z wcześniej omawianymi priorytetami, które kompetentny tłumacz musi uwzględniać w swojej pracy. Wiedza typu *phronesis* znajduje odzwierciedlenie w umiejętności odpowiedniego „pozycjonowania” tekstu przy uwzględnieniu takich aspektów, jak: pochodzenie tekstu, jego przynależność do określonego obszaru kulturowo-historycznego, gatunek literacki, biografia intelektualna autora (przy czym nie powinna ona, jak wielokrotnie wspomniano w niniejszej pracy, stanowić czynnika decydującego)¹⁵⁷.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Korzystam z pracy P. Dybla (zob. P. Dybel, *Granice...*, op. cit., s. 104-105).

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ H.-G. Gadamer, *Die Wissenschaft von der Lebenswelt* [w:] tegoż, *Kleine Schriften III*, op. cit., s. 200.

¹⁵⁷ Zob. R. Stolze, *The Translator's Approach...*, op. cit., s. 106-107.

W takim przypadku istotną rolę odgrywa praktyka tłumacza: to, ile lat pracuje w zawodzie i jakie doświadczenie posiada z podobnymi tekstami. Być może bowiem podobne decyzje musiał już podejmować w przeszłości, a dzięki temu przy kolejnej tego typu sytuacji może niemalże w sposób intuicyjny dokonać trafnego wyboru translatorskiego.

Intuicja, którą należy uznać za istotny komponent kompetencji tłumacza, odgrywa kluczową rolę w pojęciu *phronesis*. To intuicja bowiem determinuje zachowanie tłumacza w konkretnej sytuacji oraz wpływa na podejmowane przez niego decyzje. Liczą się tutaj, trawestując słowa P. Dybła, „trudno poddające się obiektywizacji” elementy, których praktycznie nie da się przełożyć na wyuczoną teorię tłumaczeniową¹⁵⁸. Zupełnie inaczej przedstawia się typowo teoretyczna wiedza typu *sophia*, gdy w każdym przypadku interpretator stosuje podobny, warunkowany określoną metodyką tryb postępowania, nie zważając na istotowy kontekst kulturowy wypowiedzi i pozycjonowanie tekstu. Warto w tym miejscu nawiązać do pojęcia normy w ujęciu Gadamera. Filozof ten nie neguje jej całkowicie, jednak definitywnie odrzuca cechującą ją zbyt abstrakcyjną ogólność¹⁵⁹. Podkreślając istotę pojęcia zastosowania, sens normy sprowadza Gadamer do procesu konkretyzacji.

Słusznie zauważa P. Dybel, że dwa omówione rodzaje wiedzy można ująć jako komponenty *Bildung*¹⁶⁰. Jak się wydaje, takie rozstrzygnięcie jest relewantne w kontekście aktu tłumaczeniowego, którego rezultat stanowić powinien swoiste połączenie właściwości typowych dla wiedzy teoretycznej i tak zwanej mądrości praktycznej i których elementem wspólnym i wiążącym pozostaje szczególnie postawa tłumacza, czyli *Bildung*.

Gadamer wyróżnia w swoich rozważaniach jeszcze jeden rodzaj wiedzy i stawia go w opozycji do *phronesis*. Mowa o *techne*. Relacje między nimi odzwierciedla w dużym skrócie związek łączący „prawdę” i „metodę”. Jak zarysowuje się różnica pomiędzy *phronesis* a *techne*? *Techne* oznacza umiejętność, niekiedy określaną też mianem rzemieślniczej, wykonania konkretnej czynności lub przedmiotu. Można się jej wyuczyć, ale można też ją utracić. Nie bez przyczyny zatem taką wiedzę zwie się *techne*. Nazwa bowiem w sposób jednoznaczny wskazuje na technicyzację, czy też mechanizację, danej czynności. W kontekście przekładu o *techne* można mówić w przypadku, gdy dana osoba rozwinęła konkretne umiejętności tłumaczeniowe, chociażby związane z korzy-

¹⁵⁸ P. Dybel, *Granice rozumienia...*, op. cit., s. 105.

¹⁵⁹ H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1976, s. 70.

¹⁶⁰ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, op. cit., s. 93-115.

staniem ze współczesnych komputerowych programów wspomagających tłumaczenie, jednak przerwa w ich używaniu może wpłynąć na znaczną utratę danej umiejętności. Inaczej jest w przypadku wiedzy *phronesis*. Jak wspomniano, jest to wiedza o charakterze ogólnym, wskazująca w dużym stopniu na konkretne postawy i zachowania tłumacza niż na wyuczone umiejętności. Podczas gdy *phronesis* stanowi mądrość ukierunkowującą działania tłumacza (*praxis*) i wpływającą na podejmowane przez niego decyzje w danym kontekście sytuacyjnym, *techne* to zaledwie umiejętność (*poiesis*) sterująca wytwarzaniem konkretnego produktu tłumaczeniowego.

4.5. Podsumowanie

Przekład w Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej przyjmuje postać swoistej rozmowy hermeneutycznej, w której partnerami są odpowiednio tłumacz i tekst (pełniący tu rolę Innego). Jak podkreśla Gadamer, tekst nie przemawia do interpretatora tak jak partner w rozmowie rzeczywistej, bowiem to tłumacz musi ów tekst skłonić do mówienia. A skłanianie do mówienia to nic innego jak dialektyczne zapytywanie i odpowiadanie – to stawianie pytania odniesionego do odpowiedzi, którą tłumacz antycypuje. Rozumienie rodzi się w dialogu, a tekst jest na tyle otwartą przestrzenią, że to właśnie za jego pomocą można osiągnąć główny cel aktu tłumaczeniowego: (po)rozumienie. Tekst, na co zwraca uwagę B. Tokarz, staje się swoistym „przekaznikiem”¹⁶¹, wyznaczającym sposób interpretowania i rozumienia treści.

Rozumienie rodzi się w lekturze, w procesie tak zwanego czytania rozumiejącego, w trakcie którego tłumacz, zgodnie z własną perspektywą odczytania treści, wnosi własne, niepowtarzalne ujęcie sensu przekładanego tekstu. Jednocześnie, co bardzo istotne, w owym rozumieniu mającym miejsce w lekturze tekstu dochodzi do samorozumienia. Przekład zatem, jako konceptualizacja rozmowy hermeneutycznej wyrażającej się w czytaniu ugruntowanym i rozumiejącym, to wyrażanie Innego, ale poprzez siebie, poprzez kompetentne zakreślanie i akcentowanie podobieństw i różnic na różnych poziomach interpretacyjnych. Warto odnieść się do B. Tokarz, która trafnie stwierdza, że to, co tłumacz *de facto* zrozumiał na podstawie procesu lektury komunikatu źródłowego, zostaje następnie poddane procesom „dewerbalizacji i reekspresji” i odszyfro-

¹⁶¹ B. Tokarz, *Spotkania...*, op. cit., s. 199.

wywane przez odbiorcę docelowego¹⁶². Etap rozmowy hermeneutycznej to w akcie tłumaczeniowej – by użyć słów B. Tokarz¹⁶³ – „redukcja i sublimacja na etapie dewerbalizacji”.

Rozmowa hermeneutyczna zyskuje swą pełnię dzięki językowi, w medium którego jest prowadzona. Dzięki niemu następuje stapianie się horyzontów, które ma miejsce w procesie rozumienia tekstów. Dzięki niemu także możliwa jest kontynuacja dialogu, bowiem początek pisania tekstu docelowego to w istocie rozpoczynanie dialogu. Przekład zatem, w ostatecznej konkluzji, można określić mianem warunkowanego językowo procesu nawiązywania porozumienia ze światem.

¹⁶² Ibid., s. 121.

¹⁶³ Ibid., s. 170.

UWAGI PODSUMOWUJĄCE

Hermeneutyczny zwrot przekładoznawstwa, dokonany przede wszystkim przez ucznia i bliskiego przyjaciela Hansa-Georga Gadamera – Fritza Paepcke, a następnie kontynuowany przez takich autorów, jak George Steiner, Radegundis Stolze czy Douglas Robinson, zmienia optykę z lingwistycznych i pragmatycznych aspektów przekładu na jego uwarunkowania ontologiczne i epistemologiczne. W zwrocie tym uwidacznia się też dobitnie kierunek *stricte* antropologiczny, bowiem w centrum hermeneutycznej refleksji nad aktem tłumaczeniowym miejsce, by tak rzec, centralne, zajmuje tłumacz i jego kompetencje. Początek zwrotu hermeneutycznego należy upatrywać przede wszystkim w pracach wielkich filozofów, takich jak Friedrich Schleiermacher, Martin Heidegger oraz Hans-Georg Gadamer. Bez cienia przesady można stwierdzić, że to głównie oni nadali ton współczesnemu hermeneutycznemu ruchowi przekładoznawczemu, obecnie rozwijanemu głównie przez niemieckich badaczy.

„Wiek” hermeneutyki przekładu można uznać za nieco kontrowersyjny, z jednej strony bowiem powszechnie wiadomo, że przekład osadzony został hermeneutycznie na dobre już w wieku XIX, głównie w pracach Schleiermачera, z drugiej strony jednak subdyscyplina ta jest stosunkowo młoda (bardziej uświadomione wysiłki zmierzające do jej „zinstytucjonalizowania” należy bowiem datować na rok 2009). Kierunek jej rozwoju będzie się zatem konkretyzował w ciągu kilku najbliższych lat. Już teraz jednak można wyodrębnić podnoszone przez R. Stolze najbardziej charakterystyczne aspekty tej subdyscypliny, a mianowicie subiektywność, historyczność, refleksyjność, procesualny charakter przekładu oraz jego elementy fenomenologiczne. Jedną z najistotniejszych kwestii pozostaje tu rozumienie, stanowiące warunek *sine qua non* każdego przekładu. Kompetentny tłumacz, aby zrealizować tłumaczenie, musi trafić nie zrozumieć tekst wyjściowy oraz go zinterpretować, biorąc pod uwagę kontekst sytuacyjny przekładanego dzieła, a więc realizując Gadamerowskie zastosowanie (*Anwendung*). Rozumienie daje początek aktowi tłumaczeniowemu, stanowiąc istotny element procesu poznania. Prowadzi jednocześnie do samorozumienia, a zatem (roz)poznawania samego siebie przez tłumacza, który uczy się w ten sposób dostrzegać zarówno swoje umiejętności, jak i ograniczenia.

W tak pojmowanym akcie tłumaczeniowym uwidacznia się swoista racjonalizacja i szczególnego rodzaju pragmatyzm.

W hermeneutyce przekładu rozumienie ściśle łączy się z takimi elementami, jak język, interpretacja, dziejowość oraz zastosowanie. Podmiot procesu tłumaczeniowego, celem osiągnięcia porozumienia i samorozumienia, nawiązuje hermeneutyczny dialog z tekstem, dzięki czemu unika czystego subiektywizmu i relatywizmu. Tłumacz nie powinien rościć sobie prawa do realizowania dowolnych pomysłów interpretacyjnych, ponieważ jego zadaniem jest nieustanne rewidowanie wstępnych poglądów (inicjalnych mniemań i presupozycji) dotyczących sensu przekładanego tekstu. To dlatego taką wagę przykładą się w hermeneutyce przekładu do istoty dialogu i empatycznej konfrontacji z tym, co obce i niezrozumiałe. Kryterium trafności i rzetelności rozumienia pozostaje rozmowa z tekstem, na który tłumacz musi się otworzyć. Tym samym Gadamer udowadnia, że w jego propozycji – wbrew temu, co powszechnie sądzą krytycy podejścia hermeneutycznego w przekładoznawstwie – jest miejsce dla kryterium prawdziwości i słuszności postępowania interpretatora z tekstem.

Przekład w Gadamerowskiej filozofii to przede wszystkim akt językowy nacechowany utrudnionym porozumieniem. Staje się on w tym sensie podwójnym procesem hermeneutycznym, a także sytuacją szczególnego dystansu między tłumaczem a drugą stroną rozmowy – bez względu na to, czy jest to komunikat wypowiedziany przez daną osobę w przypadku tłumaczenia ustnego, czy też tekst wyjściowy napisany przez konkretnego autora w przypadku tłumaczenia pisemnego, czy wreszcie tekst pojmowany w najszerszym znaczeniu tego słowa, a mianowicie jako każdy przedmiot podlegający aktowi poznania. Ów dystans stanowi tylko jedną z wielu barier do pokonania w akcie tłumaczeniowym.

Sposób rozumienia tekstu wyjściowego oraz docelowego wiąże się u autora *Prawdy i metody* z interpretacją, kwestią nieodłącznie związaną z procesem tłumaczenia. Przekład, jako swoista interpretacja, powoduje pewne przerysowania bądź przejawskrawienia tekstu, a niekiedy też jego poważne zubożenia. W optyce Gadamerowskiej tłumacz, jako interpretator, bierze na siebie szczególne zadanie hermeneutyczne – umożliwia porozumienie, które w przeciwnym razie mogłoby być zupełnie nieosiągalne bądź możliwe jedynie częściowo. Uczestniczy w kształtowaniu się sensu komunikatu, w specyficznym pojętej dialektycznej wymianie pytań i odpowiedzi. Czym jest jednak tak często podnoszony w pracach hermeneutów *sens*? Analiza dzieł Gadamera pokazuje wyraźnie, że sens nie stanowi dostępnej dla interpretatora całości, co do której mogą

być zgodni partnerzy rozmowy hermeneutycznej. Sens bowiem to zaledwie *ukierunkowanie*, które każdorazowo może przybierać inną postać i inny charakter. Przekład jest jak tocząca się, nieustająca rozmowa, która jedynie wskazuje tłumaczowi, w którym kierunku powinien podążać. W ujęciu Gadamerowskiej hermeneutyki nie można mówić o obiektywnie istniejącym sensie, który da się skonstruować za pomocą ściśle zastosowanej metody. Docieranie do niego to innymi słowy podążanie w konkretnym kierunku, przy użyciu określonych środków językowych. Jak zatem należy w tym kontekście rozumieć interpretację?

Interpretacja, proces intersubiektywny, stanowiący rezultat konkretnego ujęcia poznawczego, łączy się bezpośrednio z rozumieniem, a następnie z porozumieniem. Tłumacz bowiem dąży w swej pracy do uzyskania porozumienia zarówno z autorem komunikatu wyjściowego, jak i z odbiorcami tekstu docelowego, w czym również ujawnia się swoista dualność procesu hermeneutycznego. Tworzy się tym samym zupełnie nowy komunikat. Tłumaczenia nie można sprowadzić jedynie do odtworzenia, ale określić go należy mianem oryginalnego tekstu powstałego na bazie innej wypowiedzi ustnej bądź pisemnej, zaczynającego „żyć własnym życiem”. Tłumacza natomiast, według Gadamera, określić można mianem negocjatora, osoby pośredniczącej w osiągnięciu porozumienia. Pozostaje on do pewnego stopnia wciąż obecny w tekście, nie jako konkretna osoba, lecz element na drodze do osiągnięcia porozumienia między dwiema stronami¹. Warto nadmienić za B. O’Keeffem, że tłumacz cieszy się u Gadamera wyjątkowymi względami². Jest to także osoba, jak podaje przywołany autor, która niczym w soczewce skupia w specyfice swojej działalności wielorakie trudności związane z obcowaniem z tekstem³. Wprawdzie Gadamer nie wypowiada się o kompetencjach interpretatora tekstów, czy też tłumacza, wprost, jednak uważna analiza jego dzieł pozwala wysnuć niezbity wniosek, że w rozważaniach filozofa poczesne miejsce zajmują stwierdzenia dotyczące między innymi trafności czy poprawności rozumienia. Stwierdzenia te, jak się zdaje, przyjmują niejednokrotnie charakter normatywny. Gadamer podkreśla co prawda, że jego teorii rozumienia nie należy postrzegać jako wykładni określonych reguł i zasad, jednak z drugiej strony bardzo często wspomina o swoistych warunkach, jakie należy spełnić, by poprawnie, czy też adekwatnie, rozumieć

¹ Por. B. Piecychna, *The Act of Translation in Hans Georg Gadamer’s Hermeneutic Philosophy of Language*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 2012, 28 (41), s. 161-182. Treści zawarte w trzech ostatnich akapitach mieszczą się również w przytoczonym wyżej tekście.

² B. O’Keeffe, *Prologue to a Hermeneutic Approach...*, op. cit., s. 145.

³ Ibid.

dany tekst. Niejednokrotnie też wzbogaca swoje komentarze o przykłady wskazujące na określone postawy interpretatora tekstu, które umożliwiają bądź wręcz uniemożliwiają rozumienie komunikatu.

Tłumacz w świetle Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej jest ujmowany zarówno z perspektywy intralingwalnej, jak i interlingwalnej. To interpretator tekstów nie tylko napisanych w języku obcym, ale również tworzonych w języku ojczystym. To także, jak wspomniano, negocjator umożliwiający porozumienie między przedstawicielami różnych światów: kultur, tradycji, historii. To wreszcie badacz humanista, który osiąga samorozumienie i aktywizuje świadomość efektywnodziejową, krytycznie stosując poznane metody. Tłumacz zyskuje u Gadamera wymiar niemalże uniwersalny. Jego działanie – sprowadzające się do oferowania pomocy w osiągnięciu porozumienia między uczestnikami rozmowy hermeneutycznej – ma nie tylko charakter *stricte* lingwistyczny, ale przekształca się w pośrednictwo o zabarwieniu rzeczowo-merytorycznym. To dlatego akt tłumaczeniowy w ujęciu filozofii hermeneutycznej staje się procesem nieustających negocjacji, zwłaszcza że, jak celnie ujmuje A. Bronk, „hermeneuta (...) nie zadowala się odczytaniem narzucającego się wprost i bezpośrednio sensu, lecz szuka dalszych warstw znaczeniowych”⁴.

Zgodnie z założeniami Gadamerowskiej hermeneutyki, nie istnieje jedna trafna interpretacja – nie istnieje też jeden właściwy przekład, ponieważ w procesie tłumaczeniowym chodzi o sam tekst, o przekaz jego sensu, tak by na nowo przemówił i, w konsekwencji, dotarł do odbiorcy docelowego. W procesie rozumienia, jak podkreśla Gadamer, dochodzi nie tyle do swoistego przeniesienia, ile do nieustannego transponowania załamującego się każdorazowo pod innym kątem. Na tym właśnie polega „dziejowe egzystowanie” przekładu danego tekstu – nie zamyka się on w jednym swym wariancie, ale otwiera na nowe możliwości, zarówno interpretacyjne, jak i recepcyjne. Jak stwierdza heidelberski filozof, gdybyśmy mieli mówić o interpretacji, czy przekładzie, w kategoriach trafności czy adekwatności, nic byśmy nie osiągnęli. Każdy przekład realizuje się w wyjątkowej, czy też niepowtarzalnej, sytuacji hermeneutycznej⁵. To samo tyczy się postawy kompetentnego tłumacza, który musi być świadomy własnego usytuowania względem dziejów, tradycji oraz kultury, do jakiej należy. Sens, który zostaje wniesiony do tekstu docelowego (lub w tekście docelowym ukształtowany), w dużej mierze bazuje na doświadczeniu i erudycji

⁴ A. Bronk, *Rozumienie...*, op. cit., s. 25.

⁵ WuM, s. 375.

tłumacza, który przekład wzbogaca własną perspektywą czy też osadzeniem dziejowym.

Nie należy jednak owego usytuowania sprowadzać do kategorii subiektywności czy okazjonalności. Przekład, jak każda interpretacja, musi spełniać pewne kryteria i wymogi, co oznacza, że mimo swoistego ukształtowania w przestrzeni intersubiektywności charakteryzuje się on swoistą obiektywnością wyznaczoną na podstawie samego aktu tłumaczenia. Przede wszystkim stanowi realizację rozumienia jako kolistej struktury. Tłumacz, przystępując do realizacji przekładu, ma już pewną przedwiedzę i to na niej opiera się jego przedrozumienie, jednak związane z tym wstępne oczekiwania co do sensu tekstu są w dalszej kolejności rewidowane i, w razie potrzeby, modyfikowane, w zależności od dalszego kierunku, jaki przyjmuje proces rozumienia tekstu wyjściowego.

Przekład to także konkretyzacja świadomości historycznej tłumacza. Kompetentny interpretator podchodzi do tekstu w sposób szczególny, aktywizując tak zwane myślenie dziejowe. Jest świadom swego zakotwiczenia w określonej tradycji i kulturze, jednak uwzględnia także pochodzenie kulturowe zarówno autora tekstu wyjściowego, jak i odbiorców tekstu docelowego. Nie ucieka od własnych poglądów, choć jednocześnie podchodzi do nich w sposób krytyczny. W trakcie procesu tłumaczeniowego tłumacz wprowadza własne pojęcia, ale też analizuje je z pogłębionym namysłem, dzięki czemu może dotrzeć do sensu tekstu. Dlatego tak istotny jest aspekt zastosowania, któremu hermeneutyka przywróciła należny mu status. Tekst w optyce Gadamerowskiej posiada status bytu obiektywnego, jednak może być odczytywany wielorako, w zależności od kontekstu sytuacyjnego i osoby go interpretującej, choć, jak podkreśla filozof, nie może tu być mowy o relatywizacji, bowiem przekład, jak każdy akt komunikacyjny, jest z istoty językowy i przekazuje niezmiennie jeden sens (choć różnie odczytywany i różnie prezentowany), w czym należy upatrywać częściowej obiektywizacji działalności translacyjnej.

Odkrywanie sensu przyjmuje postać swoistej rozmowy hermeneutycznej, podczas której dochodzi do stopienia się horyzontów: interpretatora oraz tekstu i która w trakcie procesu tłumaczeniowego wypełnia się sensem. Akt tłumaczeniowy staje się w ujęciu Gadamerowskiej filozofii hermeneutycznej uwspółcześnieniem przeszłości, albo nawet aktualizacją minioności, ale też *lekturą rozumiejącą*, podczas której kompetentny tłumacz, jako jednostka uwikłana w daną sytuację kulturowo-historyczną, odkrywa swą przynależność do konkretnego wycinka świata. Wspomniane uwspółcześnienie przeszłości może się jednak

zrealizować tylko dzięki przyjęciu językowej wykładni, która sprawia, że możliwa staje się konkretyzacja sensu zrozumianego i następnie ukształtowanego przez tłumacza. Zadaniem osoby przekładającej tekst nie jest bowiem tylko uchwycenie „rzeczy”, której tekst dotyczy, ale również wypracowanie dla niej przestrzeni, oddanie jej „głosu” wyrażonej w językowej postaci. Jeśli zatem rozmowa staje się u Gadamera wypełnianiem sensu, to język będzie jego wyklarowywaniem się, a zatem fazą przejściową niezbędną dla osiągnięcia porozumienia.

Płaszczyzną realizacji przekładu jest język stanowiący podstawę zarówno rozumienia, jak i porozumienia. To za jego pośrednictwem dochodzi do urzeczywistnienia się aktu tłumaczeniowego i to on umożliwia swoście pojmowaną mediację między podmiotem poznającym (tłumacz) a przedmiotem poznawanym (rzecz, o jakiej traktuje tekst źródłowy). Język to także swoiste „lustro” odzwierciedlające kompetencje tłumacza, bowiem świadomość lingwistyczna stanowi komponent niezbędny dla dokonywania dobrych jakościowo przekładów. Można skonkludować, że granice języka danego interpretatora tekstów to w istocie granice rozumienia, a co za tym idzie, granice porozumienia. Język to niejako wspólna przestrzeń dokonującego się porozumienia pomiędzy tłumaczem a tekstem oraz pomiędzy tłumaczem a odbiorcą docelowym. Taką wspólną przestrzenią umożliwiającą (po)rozumienie jest także tradycja. Tłumacz pozostaje w niej „zanurzony”, a jednocześnie wystawiony na związane z nią działania dziejów efektywnych, przesądów, autorytetu oraz dystansu czasowego. Uczestniczy zarówno w jej przekazie, jak i ów przekaz kreuje.

Rozumienie w procesie tłumaczeniowym można podzielić na dwa komplementarne aspekty: rozumienie interpretacyjne i rozumienie ugruntowane, do którego prowadzi interpretacja o charakterze metodycznym. Rozumienie interpretacyjne zawiera się w przedrozumieniu, bowiem tłumacz – jak każdy interpretator tekstów – podchodzi do tłumaczonego komunikatu z pewnym bagażem doświadczeń oraz posiadaną wiedzą. Nie jest więc ono, według Gadamera, środkiem prowadzącym do rozumienia. Środkiem takim może być metodycznie przeprowadzana interpretacja, która staje się konieczna wtedy, gdy tłumacz napotyka swoisty opór tekstu, stykając się z elementami obcości, które mogą powodować utrudnienia w rozumieniu danej treści. Proces tłumaczeniowy jest tu o tyle szczególny, że tłumacz styka się z ową obcością już od samego początku, bowiem przekłada albo z języka obcego, albo na język obcy. Dlatego oprócz rozumienia interpretacyjnego istotne staje się tutaj także rewidowanie własnych hipotez interpretacyjnych, zazwyczaj przyjmujące formę właściwej interpreta-

cji. Przekładać bowiem można tylko to, co się rozumiało, a żeby zrozumieć tekst napisany w języku obcym (i przez osobę pochodzącą z innego obszaru kulturowego), należy się wykazać licznymi kompetencjami, w tym między innymi otwartością na pogląd innej osoby oraz na inne kultury, receptywnością, samokrytyką, autorefleksją, intuicją, empatią, wrażliwością, a przede wszystkim szeroką wiedzą. Istotna jest także zdolność ekspresji, umiejętność stosowania środków retorycznych, ciekawość świata, a także wrażliwość na tekst i jego warstwę estetyczną. Znajomość danego języka nie stanowi w świetle Gadamerowskiej filozofii odrębnej kompetencji, bowiem język to integralny element fenomenu rozumienia, w tym rozumienia interpretacyjnego.

Kompetentny tłumacz zatem – trawestując Gadamerowską interpretację słów Habermasa – rozumie tekst dzięki temu, że potrafi przetransponować (kontrolowane) wyobcowanie z poziomu postępowania intuicyjnego na postępowanie zorientowane na refleksyjność, mając w ten sposób wpływ na kształtowanie się postawy *Bildung*⁶.

Przekład i zachowanie tłumacza, jako interpretatora tekstów, są w ujęciu Gadamerowskiej hermeneutyki nie tyle „aktem” subiektywności – stanowiącej często cel krytyki przeciwników podejścia hermeneutycznego w przekładoznawstwie – lecz sposobem bycia, czy też sposobem realizowania się tłumaczenia. Świadomość osoby przekładającej tekst nie podlega wprawdzie obiektywizacji, ale kształtuje się ona jako intersubiektywna przestrzeń umożliwiająca realizację rozumienia dziejącego się na skutek wpływu dziejów i historyczności. Sposób interpretacji nie zależy tu tylko od podmiotu poznającego, lecz także od przedmiotu poddawanemu poznaniu. W tym sensie, w Gadamerowskiej hermeneutyce, dostrzec można, trawestując słowa B. Tokarz, toczący się dialog negocjacyjny pomiędzy „epistemologicznym obiektywizmem a subiektywizmem”, co wskazuje na pewne podobieństwo pomiędzy – jak autorka stwierdza za J. Bartmińskim – podejściem hermeneutycznym a programami kognitywistycznymi⁷. Warto nadmienić, że tekst wyjściowy należy tu interpretować jako dzieło, którego nie da się do końca ograniczyć do konkretnego horyzontu historycznego – w pewien sposób ów tekst pozostanie na zawsze współczesny, podlegając tak zwanemu uaktualnieniu historycznemu czy też uwspółcześnieniu przeszłości. Dzieło, które poddawane jest przekładowi, można zatem określić mianem tworu o ponadczasowej współczesności⁸. Twór ten jednak winien za-

⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Rhetorik...*, op. cit., s. 239.

⁷ Zob. B. Tokarz, *Spotkania...*, op. cit., s. 169.

⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Ästhetik und Hermeneutik*, op. cit., s. 2.

chować własną odrębność, stając się przestrzenią, w której stapiają się elementy zarówno obcości, jak i swojskości.

Przekład w ujęciu hermeneutyki Gadamera można porównać w taki sam sposób, jak autor *Wahrheit und Methode* zestawiał filozofię i muzykę⁹. Skoro zatem, według filozofa, muzyką jest dopiero ten twór, w którym współgrają zarówno alikwoty, jak i wszystkie powstałe efekty dźwiękowe, łącznie z sumatywną dźwiękową zdolnością ekspresji, jaką owe alikwoty są w stanie ewokować w określonym przeżyciu estetycznym, to przekładem jest dopiero taki tekst, w którym słowa współgrają zarówno z ich aspektami brzmieniowymi, jak i semantycznymi, przy uwzględnieniu kontekstu kulturowo-historycznego, w jakim owe słowa mieszczą się w każdym przypadku z osobna.

Analizując teorię hermeneutyczną Gadamera, trudno jednak stwierdzić, by można było na jej podstawie wyodrębnić konkretną i ustaloną metodę hermeneutyczną postępowania z tekstem. W podejściu hermeneutycznym do przekładu i kompetencji tłumacza zatem upatrywać należy nie tyle jasno wyłożonych rozwiązań, co raczej postawę człowieka, którego dążeniem jest zrozumienie Innego. Opanowanie pewnych metod tłumaczeniowych jest rzecz jasna wskazane, ale tylko taki tłumacz będzie je właściwie stosował, który w pierwszej kolejności otworzy się na to, czego przekładany tekst dotyczy. Według Gadamera, tłumacz – jako czytelnik oryginału – powinien wiedzieć jak najwięcej, aby poprawnie zinterpretować tłumaczony komunikat. Jednocześnie jednak powinien mieć świadomość, że nigdy tak naprawdę nie będzie wiedział dość. W refleksji tego rodzaju kryje się szczególna postawa kompetentnego tłumacza – *Bildung*, łącząca trzy gadamerowskie rodzaje wiedzy: *sophia*, *phronesis* oraz *techne*.

Gadamer w swoich rozważaniach niejednokrotnie przywołuje ideał badacza-humanisty. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że można jego mianem określić kompetentnego tłumacza. W procesie tłumaczeniowym bowiem istotną rolę odgrywają takie czynniki, jak osobowość, stosunek do kwestii etycznych i ideologicznych czy postawa życiowa. Podejście tłumacza – w ujęciu hermeneutycznym – jest oczywiście naznaczone swoistą subiektywnością, jednak należy odgraniczyć niezbywalną subiektywność tłumacza jako podmiotu aktu tłumaczeniowego od subiektywnego postępowania takiej osoby w trakcie właściwych czynności tłumaczeniowych. Hermeneutyka przekładu bowiem wskazuje wyraźnie, że mimo uwzględniania istoty subiektywności tłumacza istnieją pewne

⁹ Zob. H.-G. Gadamer, *Begriffsgeschichte als...*, op. cit., s. 249.

zobiektywizowane czynniki charakteryzujące każdy proces tłumaczeniowy, których kompetentny tłumacz musi się trzymać. Oczywiście nie może być tutaj mowy o całkowitej „neutralizacji” postępowania tłumacza, zwłaszcza gdy przekłada on dzieła literatury pięknej. Analiza poglądów Gadamera wskazuje wyraźnie, że tłumacza nie uchroni przed zsubiektywizowaniem żadna świadomość metodologiczna, bowiem już zawsze jest on zaangażowany w dziejową partycularność własnego bytu.

Dążenie do „obiektywnego” oddania przekładanej rzeczy zdaje się w tym przypadku nieuprawnioną iluzją. Stoi to bowiem w sprzeczności ze specyfiką samego aktu tłumaczeniowego. Stoi to także w sprzeczności z faktycznym usytuowaniem tłumacza jako uczestnika określonego momentu dziejowego. „Sprawa”, jakiej tekst dotyczy, powinna zatem być ujęta z pewnej perspektywy, przy uwzględnianiu określonego aspektu, dzięki któremu wspomniana „sprawa” będzie mogła zaistnieć w innym momencie dziejowym i zostać zrozumiana przez wyznaczonych specyfiką i celem przekładu odbiorców docelowych. Tłumacz nie może się stać odizolowanym ze wszelkich wpływów historyczno-kulturowych, anonimowym podmiotem, którego rola sprowadzać by się miała li tylko do transferu danych o charakterze językowym. Nie powinien też unikać kształtujących go przesądów, ale umiejętnie je wykorzystywać, by za ich pomocą rewidować hipotezy interpretacyjne, rozwijać wiedzę oraz umiejętności tłumaczeniowe. Konfrontacja własnego horyzontu dziejowego z horyzontem dziejowym tekstu źródłowego umożliwia wypracowanie perspektywy, z której tłumacz może najtrafniej przedstawić obecną w przekładanej treści „sprawę”. Czy jednak umożliwia to tłumaczowi dojście do prawdy? Interpretator tekstów, w świetle Gadamerowskiej hermeneutyki, niewątpliwie stoi pomiędzy ową prawdą a metodą. Wydaje się, że w przypadku aktu tłumaczeniowego nie jest możliwy wybór obu tych dróg naraz. We współczesnym przekładoznawstwie istnieje wiele metod, technik i strategii tłumaczeniowych, jednak warto się zastanowić, czy w istocie prowadzą one tłumacza do prawdy zawartej w tekście, czy istnieje obiektywna metoda, dzięki której możliwy staje się „poprawny” przekład, oraz czy owa prawda jest w ogóle dla interpretatora osiągalna. Czy akt tłumaczeniowy – w ujęciu hermeneutycznym – nie sprowadza się w gruncie rzeczy do osiągnięcia owej prawdy, przy jednoczesnym zdawaniu sobie przez tłumacza sprawy z tego, że jest to cel nie do zrealizowania? I czy właśnie nie w tej świadomej rezygnacji z pewnego ideału kryje się esencja kompetencji tłumacza-hermeneuty – esencja, podstawą której powinna być świadomość własnych możliwości, ale i własnych ograniczeń? Są to ważne pytania, otwarte na

dalszą dyskusję. Warto je zadawać, bowiem to właśnie one, jak niejednokrotnie podkreślają hermeneuci, są ważniejsze od odpowiedzi.

Przekład w ujęciu filozofii hermeneutycznej można określić mianem gry, tłumacza zaś – mianem uczestnika owej gry, swoistego gracza ustawionego na szczególnej pozycji pomiędzy sztuką a językiem. Metafora ta w subtelny sposób ukazuje relacje łączące tekst źródłowy i osobę go przekładającą. Tekst wciąga tłumacza do swoistej gry, ten zaś zostaje do niej włączony w momencie pojawienia się pierwszej antycypacji sensu, pierwszego przedsądu dotyczącego sensu tekstu. Pytanie tylko pozostaje – powołując się na słowa Gadamera – kto jest faktycznym podmiotem owej gry: czy jest to tłumacz, czy może tekst kierujący kolejnymi decyzjami tłumaczeniowymi? Gadamerowska fenomenologia gry w kontekście przekładu to kwestia zasługująca na dalsze badania. Interesujące w tym względzie są pytania zwłaszcza o ontologię gry jako struktury rozumienia czy o aspekt (inter)subiektywności.

Przekład, będąc „mentalnym portretem”¹⁰ tego, jak tłumacz zrozumiał i zinterpretował przekładaną treść, uruchamia obieg kolejnych interpretacji, a w związku z tym próżno mówić o rozumieniu idealnym. Dlatego rozważania nad kompetencjami tłumacza warto zakończyć tymi oto słowami Gadamera: „Na tym jednak nie przerwę. Toczącej się rozmowy nie można podsumować. Zły to hermeneuta, który sobie wyobraża, że może lub że musi mieć ostatnie słowo”¹¹. Niech zatem podjęte refleksje dotyczące kompetencji tłumacza z perspektywy hermeneutycznej stanowią wstęp do dalszych dyskusji nad podjętym tu tematem. Niech inspirują do spojrzenia na tłumacza i jego pracę z innych punktów widzenia, pozornie nieprzystawalnych do współczesności. Niech motywują do nigdy niekończących się rozmów – na miarę tych, które prowadzą prawdziwi hermeneuci.

¹⁰ Zob. B. Tokarz, *Spotkania...*, op. cit., s. 166. Autorka doprecyzowuje swoją myśl następująco: „W przekładzie spotykają się dwie przestrzenie mentalne za sprawą transferu językowego i wyobraźniowego, często w odmiennym niż oryginał czasie i przestrzeni” (ibid.).

¹¹ H.-G. Gadamer, *Postłowie* [w:] tegoż, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 507.

CODA

Quo vadis, hermeneutyko przekładu?

W ostatnich latach nastąpiła swoista reaktywacja nurtu hermeneutycznego w przekładoznawstwie – warto wskazać na działalność takich niemieckich badaczy, jak: Radegundis Stolze, Larisa Cercel czy John Stanley. Od 2009 roku autorzy ci regularnie organizują sympozja, których tematyka wiąże się z miejscem i rolą aspektów hermeneutycznych w przekładzie, wydają publikacje na ten temat, a także pracują nad rozwinięciem metod badawczych właściwych przyjętej optyce interpretacyjnej.

Hermeneutyczna tożsamość przekładu to, w istocie, kwestia trudno podważalna. Kilka lat po publikacji Gadamerowskiego *opus magnum* przywoływany na początku niniejszej monografii R. Palmer bardzo trafnie podkreślił w jednej ze swoich prac, że współczesna, szeroko pojęta, hermeneutyka wyzyskuje z problematyki specyficznie przekładowej wiele interesujących kategorii analitycznych – wspomnieć wypada o takich aspektach, jak: kultura, inność, rozumienie czy tekst¹. Mamy tu dodatkowo do czynienia z osobliwym sprzężeniem zwrotnym – już od wczesnych lat 70. ubiegłego stulecia badacze żywo zainteresowani aktem tłumaczeniowym *per se* czerpią mnóstwo inspiracji ze *stricto* filozoficznych rozważań nad takimi kwestiami, jak język, obcość, rozumienie czy interpretacja. Wspomnieć wypada choćby o Fritzu Paepcke – którego bez zbytniej przesady uznać można za „ojca” współczesnej hermeneutyki przekładu i który w dużym stopniu zainspirowany był dziełami swego przyjaciela Hansa-Georga Gadamera, czy o Radegundis Stolze, cenionej teoretyczce przekładu, która w tworzeniu autorskiej teorii tłumaczeniowej opierała się w znacznym stopniu na hermeneutycznej filozofii języka w ujęciu Friedricha Schleiermache-ra, Martina Heideggera czy Hansa-Georga Gadamera.

Punktem wyjścia zarówno w hermeneutyce, jak i w procesie tłumaczeniowym jest jednostka uwikłana w określone zależności kulturowo-społeczno-ideologiczne. Tak jak według hermeneutów człowiek dąży do zrozumienia swojego miejsca w społeczeństwie, w danym momencie dziejowo-historycznym, tak też według przekładoznawców, tłumacz stawia sobie istotne zadanie dotarcia do

¹ Por. R. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory...*, op. cit., s. 31.

sensu tekstu, usiłując zrozumieć nie tylko to, co ów tekst mówi, ale także dążąc do zidentyfikowania własnego, względem przekładanej treści, umiejscowienia.

Związek między hermeneutyką a przekładoznawstwem nie powinien zatem budzić większych wątpliwości. Rozwój szkoły hermeneutycznej, czy też nurtu hermeneutycznego, w nauce o przekładzie wydaje się słuszny, uzasadniony i stanowiący wyraźną konsekwencję tak pojętego podobieństwa pomiędzy oboma obszarami. Jednakże pojęcia, których teoretycy lub praktycy przekładu używają, odnosząc się do tendencji swoście hermeneutycznych zaznaczających się w systemach teoretycznych przekładoznawstwa lub w refleksji przekładowej, wymagają uściślenia i uporządkowania.

Hermeneutyka przekładoznawcza czy hermeneutyka przekładu?

O tym, jak ważne miejsce zajmuje hermeneutyka przekładu w przekładoznawstwie, zwraca uwagę między innymi P. Bukowski:

Hermeneutyka przekładu, jeden z najstarszych kierunków badań przekładoznawczych, wciąż ma się dobrze, ciesząc się sporym zainteresowaniem. Współcześni badacze chętnie do niej nawiązują. Sięgają zarówno do dawnych tez Friedricha Schleiermachera, jak i nowszych spekulacji George'a Steinera czy Fritza Paepcke, rozwijając je, modyfikując i rekontekstualizując. Hermeneutycznej teorii przekładu nie pomija żadne poważne kompendium wiedzy o współczesnych teoriach przekładoznawczych, nie przemilczają jej także na swoich kursach wykładowcy akademicy².

Początki współczesnej refleksji hermeneutycznej nad przekładem, jak podaje L. Cercel, sięgają czasów epoki romantyzmu³. Problematyką tłumaczenia zajmowali się wówczas między innymi Schleiermacher, który przedstawił metodyczne podstawy aspektu hermeneutycznego przekładu, a także Goethe, Novalis czy Humboldt. Traktowali oni hermeneutykę i przekład jako wzajemnie przenikające się obszary. Jak dalej podkreśla L. Cercel, temat przekładu jest także obecny w wielu pracach takich czołowych przedstawicieli filozofii hermeneutycznej, jak M. Heidegger, P. Ricoeur oraz H.-G. Gadamer. Refleksja hermeneutyczna nad przekładem znalazła wyraz w rozważaniach poświęconych *stricte* aspektom literaturoznawczym oraz, naturalnie, przekładowi literackiemu.

² P. Bukowski, *Dydaktyczne aspekty hermeneutycznej teorii przekładu...*, op. cit., s. 17.

³ L. Cercel, *Übersetzungshermeneutik. Historische und...*, op. cit., s. 11-13.

Wymienić tu należy przede wszystkim G. Steinera oraz F. Apla. U autorów tych, podążających ścieżką wytyczoną niegdyś przez swoich romantycznych poprzedników, trudno jednak znaleźć jakiegokolwiek próby zmierzające do ściśle metodycznego ujęcia fenomenu translacji. L. Cercel zaznacza jednak, i całkiem słusznie, że nurt literaturoznawczy w hermeneutyce przekładu, mimo swego niekompletnego, a nawet fragmentarycznego charakteru, oferuje jednak interesujący wgląd w dyskusję nad aspektami hermeneutycznymi aktu tłumaczeniowego, zwłaszcza tymi, które odnoszą się do przekładu literatury pięknej⁴.

Według L. Cercel⁵, nurt literaturoznawczy w hermeneutyce przekładu powstawał w latach 70. XX wieku i można go traktować jako odpowiedź na ówczesnie dominujący paradygmat lingwistyczny w przekładoznawstwie, a ściślej mówiąc, na badania lipskiej szkoły przekładoznawczej. W myśleniu o przekładzie i jego statusie nastąpił bowiem wówczas swoisty zwrot myślowy – komponentem centralnym stał się tłumacz, zaś sztywne ramy referencyjne, takie jak tekst wyjściowy, tekst docelowy czy kategorie lingwistyczne, odeszły na drugi plan. W początkowej fazie badań charakter temu nowemu zwrotowi myślowemu nadawali F. Paepcke – jeden z pierwszych autorów, którzy zapoczątkowali nurt hermeneutyczny w przekładoznawstwie – oraz P. Forget. W tym kręgu działać zaczęła także uczennica Paepcke – R. Stolze, która podjęła się próby usystematyzowania rozważań teoretycznych swego nauczyciela – oraz między innymi S. Kupsch-Losereit⁶. Problemy hermeneutyki przekładu badali następnie także B. Stefanink i I. Bălăcescu. Z biegiem czasu nurt hermeneutyczny w przekładoznawstwie został wzbogacony o kwestie właściwe paradygmatowi lingwistycznemu oraz kognitywistycznemu⁷.

Owa różnorodność zaznaczająca się w refleksji hermeneutycznej nad przekładem skłania do podjęcia próby scharakteryzowania hermeneutyki przekładu pod kątem jej swoistości. Zacząć należy od „zinstytucjonalizowanego” już pojęcia, z którym od 2009 r. spotkać się można najczęściej, czyli *translational hermeneutics*, i które widnieje w tytułach zarówno publikacji poświęconych hermeneutyce przekładu, jak i konferencji jej dedykowanych. Jak podkreślają R. Stolze, L. Cercel oraz J. Stanley w pracy zatytułowanej *Hermeneutics as a Research Paradigm*⁸, *translational hermeneutics*, które w dosłownym tłuma-

⁴ L. Cercel, *Übersetzungshermeneutik. Historische und...*, op. cit., s. 11-13.

⁵ Ibid., s. 13-14.

⁶ Zob. S. Kupsch-Losereit, *Vom Ausgangstext zum Zieltext*, Berlin 2008.

⁷ L. Cercel, *Übersetzungshermeneutik. Historische und systematische...*, op. cit., s. 13-14.

⁸ L. Cercel, R. Stolze, J. Stanley, *Hermeneutics as a Research Paradigm* [w:] *Translational Hermeneutics First Symposium*, pod red. R. Stolze, L. Cercel, J. Stanleya, Bucarest 2015, s. 22.

czeniu należałoby widzieć jako hermeneutykę translacyjną (i którą w dalszej części będę nazywać hermeneutyką przekładu), obejmuje zarówno dzieła uznanych hermeneutów, którzy w filozoficznych rozważaniach często odwoływali się do kategorii przekładu (Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur); prace z zakresu literaturoznawstwa (George Steiner, Friedmar Apel) oraz podejście hermeneutyczne w przekładoznawstwie (zapoczątkowane przez Fritza Paepcke, a kontynuowane między innymi przez Radegundis Stolze). Tak szeroko pojęta hermeneutyka translacyjna obejmowałaby zatem, między innymi, nurt przekładoznawczy. Jego zakres zawężam w ten sposób do refleksji teoretyczno-metodologicznej nad przekładem podejmowanej przez filologów, językoznawców, literaturoznawców oraz przekładoznawców. W takim ujęciu głównymi jej przedstawicielami będą, przykładowo, Fritz Paepcke, Radegundis Stolze, Larisa Cercel, John Stanley, Ioana Balacescu oraz Bernd Stefanink – autorzy, którzy bazując na pojęciach właściwych optyce hermeneutyki filozoficznej, analizują sposób realizacji przekładu w kontekście jego miejsca w danej strukturze kulturowo-historycznej.

Druga linia badawcza hermeneutyki przekładu obejmuje *hermeneutykę filozoficzną przekładu*, a zatem refleksję filozoficzną nad przekładem podejmowaną przez filozofów rozwijających hermeneutykę filozoficzną w XX wieku (mowa zwłaszcza o Martinie Heideggerze, Hansie-Georgu Gadamerze, Paulu Ricoeurze) oraz współczesnych hermeneutów, którzy w swoich dociekaniach odwołują się do kategorii przekładu, ogniskując ją głównie w sferze ontologicznej⁹. *Hermeneutyka filozoficzna przekładu* zatem sprowadza się do filozoficznego namysłu nad przekładem jako realizacją dwóch istotnych kategorii hermeneutycznych, a mianowicie rozumienia i interpretacji. Z perspektywy filozoficznej przekład to kategoria o charakterze ontologicznym, ufundowana na „objaśnianiu i interpretowaniu” świata; tłumaczenie w wymiarze lingwistycznym postrzegane jest zaś tutaj jako wtórne w stosunku do „przekładania świata”.

Trzeci obszar badawczy wyszczególniony przez J. Stanleya, R. Stolze i L. Cercel, wchodzący w zakres hermeneutyki przekładu, rozwijany głównie przez literaturoznawców oraz przekładoznawców zainteresowanych tłumaczeniami literackimi, można, według mnie, zaklasyfikować do pierwszego obszaru, czyli hermeneutyki przekładoznawczej. Hermeneutyka przekładu byłaby zatem

⁹ Zob. na przykład R. Kearney, *Paul Ricoeur and the hermeneutics of translation*, „Research in Phenomenology” 2007, 37(2), s. 147-159; G. Heffernan, *Understanding Husserl's Language of Essences: Hermeneutical Observations on Translation in Phenomenology*, w: *Philosophy and Practice in Translational Hermeneutics*, pod red. J. Stanleya, B. O'Keeffe'ego, R. Stolze i L. Cercel, Bucarest 2018, s. 47-75.

w tym ujęciu kierunkiem nadrzędnym, obejmującym hermeneutykę przekładoznawczą oraz hermeneutykę filozoficzną przekładu (szeroką refleksję nad przekładem podejmowaną przez filozofów zorientowanych hermeneutycznie); można by ją równocześnie uznać za swoistą wykładnię przekładu rozumianego już nie tylko w kategoriach interlingwalnych, ale przede wszystkim intralingwalnych i intersemiotycznych, by posłużyć się tutaj terminologią ukutą przez Romana Jakobsona¹⁰.

Wreszcie istotne jest wyszczególnienie tak zwanego *przekładu hermeneutycznego*¹¹, a zatem takiego rodzaju aktu tłumaczeniowego, w którym tłumacz dokonuje dogłębnej interpretacji tekstu źródłowego, biorąc pod uwagę w trakcie procesu tłumaczeniowego takie kategorie, jak: tło sytuacyjne komunikatu, aspekty spacji i czasu jego powstania, biografia i poglądy autora oraz tłumacza, znaczenie dyskursywne tekstu, pole semantyczne oraz środki retoryczne i stylistyczne oraz poprawność składniowa, logiczna, stylistyczna i leksykalna języka docelowego. Przekład hermeneutyczny zostanie opisany poniżej na przykładzie procedury zaproponowanej przez Radegundis Stolze, która proces tłumaczeniowy podzieliła na dwie fazy: czytanie i pisanie translacyjne.

Przekład hermeneutyczny

Przekładem hermeneutycznym, w świetle rozważań prowadzonych w poprzednich rozdziałach niniejszej monografii, nazwać można właściwy akt tłu-

¹⁰ W świetle powyższych rozważań należy dodać, że termin *translational hermeneutics* powinien być *de facto* zarezerwowany jedynie do nurtu przekładoznawczego. *Translational hermeneutics*, jako hermeneutyka translacyjna, odnosiłaby się zatem do badań nad przekładem w perspektywie hermeneutycznej, przy szczególnym uwzględnieniu jej potencjału metodycznego i nacisku na tłumaczenie interlingwalne (o czym szerzej w dalszych partiach niniejszej części), hermeneutyka przekładu natomiast (która winna być tłumaczona jako *hermeneutics of translation*) byłaby w tym ujęciu szeroko pojętą refleksją nad przekładem jako funkcją kulturotwórczej działalności człowieka w jej wszelkich możliwych wymiarach, przy uwzględnieniu translacji jako zasady rządzącej rozumieniem wszelkich artefaktów kulturowych (tak rozumiana translacja często podlegać będzie umetaforycznieniu). Niniejsza monografia sytuuje się na styku hermeneutyki przekładoznawczej i hermeneutyki filozoficznej przekładu.

¹¹ Wprawdzie można uznać, że akt tłumaczeniowy w istocie już zawsze staje się przekładem hermeneutycznym (wszak tłumacze, przekładając, muszą zrozumieć i zinterpretować dany komunikat źródłowy), należy jednak w tym miejscu podkreślić, że każdy tego rodzaju przekład tym będzie się różnił od wyszczególnionego wyżej przekładu hermeneutycznego, że w ramach tego ostatniego działania interpretacyjne i rozumienie ugruntowane mające miejsce w procesie tłumaczeniowym są podejmowane świadomie i bazują na wspomnianej w poprzedniej części niniejszej monografii „metodycznie kształtowanej mądrości”. Uznając zatem, że w przekładzie hermeneutycznym tłumacz już zawsze odnosi „przekładaną rzeczywistość” do tej, w której sam jest osadzony.

maczeniowy poprzedzony rzetelnie przeprowadzoną procedurą interpretacyjną¹². Przykładem tak dokonanego tłumaczenia może być tak zwane czytanie i pisanie translacyjne (ang. *translational reading, translational writing*)¹³. Według R. Stolze, kategoriami orientacyjnymi, na które tłumacz powinien zwrócić uwagę, są odpowiednio: kontekst sytuacyjny, pole dyskursywne, wymiar semantyczny oraz tryb predykatywny. Tłumacz zaczyna od uwzględnienia kontekstu sytuacyjnego tekstu, koncentrując uwagę na kontekście, w jakim osadzony jest tłumaczony utwór, na tradycji i kulturze, z której dzieło się wywodzi, czasie i miejscu powstania, autorze, miejscu publikacji itp. Uzyskane informacje mają wpływ na podejmowane przez tłumacza decyzje i stosowane strategie tłumaczeniowe. Analiza kontekstu sytuacyjnego to w pewnym sensie ugruntowane przedrozumienie. Widać tu wyraźnie nawiązanie do Gadamerowskiej figury koła hermeneutycznego i hermeneutycznej conceptualizacji przekładu jako kolistej struktury rozumienia. Jak podkreśla niemiecka badaczka, koło hermeneutyczne, w zależności od rodzaju tekstu, przybiera coraz to inny charakter. Kontekst sytuacyjny musi być przez tłumacza uwzględniony jeszcze przed zabraniem się do pisania translacyjnego. Ta pierwsza faza umożliwia bowiem osobie przekładającej tekst identyfikację tych elementów, które są znane, ale także tych, które pozostają obce – albo w kontekście kulturowym, albo w kontekście określonej dziedziny naukowej¹⁴. Zdaniem reprezentantów hermeneutyki przekładoznawczej (którą według mnie, można zwać hermeneutyką translacyjną), tłumacz może przełożyć tekst tylko na podstawie tego, co udało mu się zrozumieć, a żeby zrozumieć komunikat wyjściowy, musi uruchomić wspomniane koło hermeneutyczne, a zatem powiązać nowe informacje z tymi, które są już mu znane.

Wszystkie opisane wyżej kategorie łączą się ze sobą i pozostają w ścisłej zależności. Rozumienie tekstu w sensie hermeneutycznym polega u R. Stolze na sekwencyjnym realizowaniu następujących poziomów tekstu źródłowego: kontekstu sytuacyjnego, pola dyskursywnego, wymiaru znaczeniowego oraz trybu predykatywnego. Realizacja tych elementów sprawia, że tłumacz uzyskuje o tekście możliwie jak najwięcej informacji stanowiących istotne uzupełnienie

¹² „Rzetelnie przeprowadzona procedura interpretacyjna” oznacza, że tłumacz czyta tekst źródłowy, sukcesywnie oddalając się od tego, co dany tekst oznacza dla niego, a przybliżając się stopniowo do tego, co tekst oznaczał dla autora i czytelnika oryginału i co może oznaczać dla czytelnika docelowego.

¹³ Propozycję tę uznać można za jedną z manifestacji metodologicznych hermeneutyki przekładoznawczej.

¹⁴ R. Stolze, *The Translator's Approach...*, op. cit., s. 105-113.

tych *stricte* lingwistycznych, występujących w strukturze tekstu. Czytanie translacyjne porównać można do tworzenia globalnego, kognitywnego planu zaprezentowania zrozumianego komunikatu w sposób kreatywny i empatyczny. Jest to etap poprzedzający kolejną fazę procesu tłumaczeniowego, czyli pisanie translacyjne.

Tłumacz odgrywa tu niejako rolę współautora – realizując kolistą strukturę rozumienia ugruntowanego, dąży do uwzględnienia intencji autora, będąc jednocześnie świadom wymogów stawianych przez reprezentantów kultury docelowej. Niemiecka badaczka nadaje przekładowi wymiar twórczego działania, bowiem akt tłumaczeniowy to nie odtworzenie tekstu wyjściowego, lecz stworzenie nowego dzieła. R. Stolze postuluje odejście od konwencjonalnego podziału na tekst wyjściowy i docelowy i potraktowanie ich jako wzajemnie uzupełniające się treści. Impuls do formułowania tekstu w języku docelowym stanowi, według autorki, ruch kognitywny w duchu intuicyjności, zaś wyszukiwanie trafnych słów, które miałyby w najbardziej adekwatny sposób oddać oryginał, bazuje na kreatywności językowej tłumacza. R. Stolze stwierdza, podobnie jak Gadamer, że przekład nie sprowadza się do świadomego stosowania reguł językowych, ale stanowi on „przekształcanie w żywą mowę”. Istotna jest w tym względzie właściwość każdego przekładu – z perspektywy hermeneutycznej bowiem może on być jedynie alternatywą ujęcia danej kwestii. Nie ma przekładu idealnego, choć jednocześnie tłumacze powinni dążyć do optymalizacji jego jakości¹⁵.

R. Stolze, powołując się często na założenia filozoficzne Gadamera, stwierdza, że proces tłumaczeniowy ma strukturę kolistą i polega na rewidowaniu przez tłumacza postawionych hipotez interpretacyjnych. Według autorki, gotowość do kwestionowania własnych decyzji i upewniania się co do trafności przetłumaczonych fragmentów to istotna część kompetencji tłumacza. Formułowanie tekstu przez tłumacza jest, zdaniem niemieckiej badaczki, „systemem autopojetycznym”, związanym z kognitywnym procesem aktywizacji wiedzy tłumacza.

Pisanie translacyjne zostaje zrealizowane w dynamicznym, ewoluującym procesie formułowania tekstu i powtarzanej optymalizacji¹⁶, charakteryzującym się preliminarnością i – podobnie jak czytanie translacyjne – kolistością. Tłumacze, według R. Stolze, nie „stosują określonych reguł”, lecz tworząc przekład, komunikują się z odbiorcami. Istotnymi cechami są tu intuicja i subiek-

¹⁵ Ibid., s. 128-136.

¹⁶ Ibid., s. 138.

tywność. Jak bowiem stwierdza niemiecka badaczka, nawet jeśli w procesie komunikacji użycie języka (mówiąc teoretycznie) stanowi stosowanie językowych reguł, w praktyce przekład sprowadza się do aktywności oscylującej pomiędzy zasadami a swobodą twórczą. W grę wchodzi tu bardzo ważna cecha tłumacza, a mianowicie kreatywność, którą cechują takie elementy, jak: oryginalność sformułowań, ekspresyjność, inwencja twórcza oraz produktywność. To umiejętność analizowania pewnych kwestii z innych punktów widzenia, wyszukiwania nowych wzorców, odnajdowania powiązań pomiędzy różnymi zjawiskami językowymi w tekście, a także – co istotne z perspektywy hermeneutycznej – gotowość do rewidowania własnych mniemań dotyczących zarówno rozumienia tekstu oryginalnego, jak i podejmowania konkretnych decyzji tłumaczeniowych mających bezpośrednie przełożenie na kształt przekładu. To także umiejętność rozwiązywania problemów tłumaczeniowych.

W pisaniu translacyjnym podejmowanie decyzji sprowadza się nie do wyboru konkretnej formy gramatycznej, ale stanowi raczej semantyczne poszukiwania najtrafniejszych sformułowań. Stąd w przekładzie hermeneutycznym nad gramatykę przedkłada się semantykę i stylistykę. Bardzo istotne jest też uwzględnianie potencjalnego odbiorcy docelowego¹⁷. Kategoriami orientacyjnymi w pisaniu translacyjnym są: gatunek tekstu, koherencja, stylistyka oraz funkcja¹⁸. Poniżej zaprezentowano tabelaryczne ujęcie głównych założeń hermeneutycznej teorii przekładu R. Stolze.

Tab. Proces tłumaczeniowy według Radegundis Stolze¹⁹

Czytanie translacyjne		Literatura	Teksty specjalistyczne
Rozumienie	KONTEKST SYTUACYJNY	kraj, epoka, wydawca, autor, wspólnota kulturowa, realia, nazwy geograficzne	obszar nauk, czas powstania tekstu, autor, sposób publikacji
	POLE DYSKURSYWNE	otoczenie społeczne w danej kulturze, ideologia autora, obraz świata w tekście, gatunek literacki, typ prezentacji tekstu	dziedzina naukowa, dyscyplina badawcza, rodzaj tekstu, poziom komunikacji (ekspert/laik), funkcja tekstu

¹⁷ Ibid., s. 139-149.

¹⁸ Ibid., s. 153-176.

¹⁹ Ibid., s. 127, 175.

Czytanie translacyjne		Literatura	Teksty specjalistyczne
Rozumienie	WYMIAR ZNACZENIOWY	tytuły, słowa kluczowe, izotopia, asocjacje kulturowe, metafory, ciąg tematyczny	terminologiczna konceptualizacja (definicja/dedukcja vs. konwencja/interpretacja)
	TRYB PREDYKATYWNY	punkt widzenia autora, idiolekt, wyrażenia deiktyczne, czas gramatyczny, ironia, cytaty, intertekstualność, rejestr językowy	akty mowy, struktura wyrażań, strona bierna, kohezja, przypisy
Pisanie translacyjne		Język ogólny	Języki specjalistyczne
Formułowanie	GATUNEK TEKSTU	gatunek tekstu, fikcja literacka/literatura faktu, kształt tekstu, ilustracje, szyk, płaszczyzna wizualna	sposób prezentacji tekstu, układ treści, ilustracje, fonty, kształt tekstu pod kątem edytorskim (zapis cyfr, typografia, słowne i słowno-cyfrowe elementy tekstu, kompozycja edytorska)
	KOHERENCJA	tytuły, izotopia, kompatybilność paradygmatyczna, synonimy, aluzje, nazwy własne, miejsca geograficzne, otoczenie synsemantyczne	status ekwiwalencji terminów, pojęcia właściwe określonej dziedzinie bądź dyscyplinie badawczej, słowotwórstwo, logika w strukturze tekstu, nazwy
	STYLISTYKA	tryb, czas gramatyczny, prozodia warstwy emocji, mowa zależna, suspens, gra słów, metonimia, aliteracja, rymy	bloki tekstowe, styl funkcjonalny, frazeologia, strona bierna, metafory w języku specjalistycznym, wyrażenia impersonalne

Czytanie translacyjne		Literatura	Teksty specjalistyczne
Formułowanie	FUNKCJA	intencja autora, struktura tekstu, grupa odbiorców docelowych, intertekstualność, wizualizacja sceny	cel komunikacyjny, makrostruktura, oczekiwania adresatów, zastosowanie się do określonych norm w tworzeniu konkretnego rodzaju tekstu

Hermeneutyka przekładoznawcza (translacyjna) a hermeneutyka przekładu²⁰

W refleksji hermeneutycznej nad przekładem istotną kwestią pozostaje subiektywność – elementem centralnym aktywności tłumaczeniowej jest język, który podlega wpływowi wielu czynników: usytuowania temporalnego, wiedzy, doświadczeń życiowych danej osoby itp.²¹. Kwestię decyzyjną stanowi też historyczność – język, na przestrzeni wieków, podlega bowiem ciągłym zmianom. Ma to także odniesienie do przekładu, na co wskazują chociażby ponowne tłumaczenia oraz adaptacje dzieł klasycznych. Nie jest możliwe, by odnaleźć „sens idealny” w danym tekście – już choćby z tego powodu, że komunikat identyczny znaczeniowo można wyrazić na wiele różnych sposobów²². Subiektywności związanej z podejmowanymi decyzjami tłumaczeniowymi nie da się oddzielić od wpływu, jaki na osobę tłumacza wywiera globalna przestrzeń kulturowo-historyczna²³. Nie istnieje absolutna prawda obiektywna, która byłaby ważna dla każdego i na zawsze. Co istotne, wszelkie przekonania subiektywne muszą być odpowiednio umotywowane i objaśnione, tak by można je było przyjąć w danym kontekście²⁴.

W przekładzie ujmowanym z perspektywy hermeneutycznej ważne są także elementy z zakresu fenomenologii, ponieważ wszelkie obiekty postrzegane są przez jednostki w określony sposób, z określonej perspektywy. W tym sensie przekład nazwać można nie tylko aktem hermeneutycznym, ale również feno-

²⁰ Sekcja bazuje w pierwszej części na paradygmacie przekładu autorstwa R. Stolze, opisanym szczegółowo w jej monografii *The Translator's Approach...*, op. cit.

²¹ L. Cercel, *Übersetzungshermeneutik. Historische und systematische...*, op. cit., s. 13-14.

²² Zob. U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milan 2003.

²³ R. Stolze, *The Legal Translator's Approach to Text*, op. cit., s. 57.

²⁴ L. Cercel, R. Stolze, J. Stanley, *Hermeneutics as a Research Paradigm*, op. cit., s. 25.

menologicznym. Jak słusznie zaznacza R. Stolze, pod względem ontologicznym „przedmioty mogą mieć quasi-obiektywną tożsamość”, jednak można jej doświadczyć jedynie pośrednio. Fenomenologia rzeczy staje się zdeterminowana kulturowo, co nie pozostaje bez znaczenia w przypadku czynności tłumaczeniowych: są one bowiem już zawsze determinowane dziejowo i kulturowo²⁵.

R. Stolze podkreśla istotę cyrkularności i procesualności aktu tłumaczeniowego. Według autorki, ostateczny przekład czy ostateczne rozwiązanie danego problemu tłumaczeniowego po prostu nie istnieją. Przekład – na co zwracał uwagę już F. Paepcke – to tak zwany „hermeneutyczny szkic”²⁶; to próba adekwatnego wyrażenia danego zdania czy fragmentu, która w swej specyficznej cyrkularności nie znajduje zakończenia. Przekład zawsze poddaje się uzupełnieniom, poprawkom, modyfikacjom, bowiem znaczenie tekstu jest determinowane wieloma czynnikami, między innymi holistycznym przedrozumieniem²⁷.

Ostatnim aspektem charakteryzującym paradygmat hermeneutyczny w przekładzie jest refleksyjność. Jak twierdzi R. Stolze, tłumacz winien dążyć do wykazania odpowiedzialności za tworzone dzieło, postrzeganej zarówno w sensie właściwego zrozumienia tekstu wyjściowego, jak i sprawienia, by przekład przemówił do odbiorcy docelowego, by przekształcił się w „żywą mowę”. Tłumacze powinni, według autorki, mieć świadomość własnego statusu społeczno-kulturowego oraz wpływu na ostateczny kształt przekładu²⁸.

W świetle powyższych rozważań warto zastanowić się nad tym, co oznacza hermeneutyka przekładu²⁹. Według L. Cercel, jest to taki kierunek myślenia, który w centrum swego zainteresowania ogniskuje problemy właściwe fenomenom rozumienia i interpretacji oraz zachodzących między nimi relacji o charakterze subiektywnym³⁰. Jak słusznie podkreśla L. Cercel, w hermeneutycznej refleksji nad przekładem najważniejszym elementem jest właśnie osoba tłumacza i to ona stanowi centralny obszar zainteresowań reprezentantów hermeneutyki translacyjnej. Nie ma bowiem wątpliwości co do tego, że na ostateczny kształt tłumaczenia największy wpływ wywiera osoba przekładająca

²⁵ R. Stolze, *The Legal...*, op. cit., s. 58.

²⁶ Zob. F. Paepcke, *Im Übersetzen leben – Übersetzen und Textvergleich*, Hrsg. K. Berger, H-M. Speier, Tübingen 1986, s. 86.

²⁷ R. Stolze, *The Legal...*, op. cit., s. 58.

²⁸ Ibid.

²⁹ W tej części opieram się głównie na monografii *Übersetzungshermeneutik. Historische und systematische Gundlegung* autorstwa Larisy Cercel (2013).

³⁰ L. Cercel, *Übersetzungshermeneutik...*, op. cit., s. 16.

tekst. Tak jak nie ma dwóch takich samych przekładów, tak też nie ma dwóch takich samych tłumaczy, a te aspekty szczególnie zainteresowały translatorów włączających w swe badania obserwacje hermeneutyczne³¹.

Jak dalej podaje L. Cercel, przekładoznawcy zorientowani hermeneutycznie interesują się głównie sposobem, w jaki czynnik subiektywny procesu tłumaczeniowego (tłumacz) może zostać poddany zbiektywizowanym badaniom nad specyfiką aktu tłumaczeniowego, nie tylko literackiego, ale również specjalistycznego, audiowizualnego oraz ustnego. Istotny nie jest już sam tekst oraz związane z nim problemy językowe, ale przebieg procesu tłumaczeniowego³², czym hermeneutyka translacyjna przybliża się charakterem swych głównych założeń do ostatnio rozwijanej translatorologii kognitywnej.

Jak słusznie zaznacza L. Cercel *et al.*, w holistycznym spojrzeniu na akt tłumaczeniowy hermeneuci negują zasadność często podkreślanych w metodologii przekładoznawczej opozycji binarnych, takich jak: tekst źródłowy/tekst docelowy, język źródłowy/język docelowy, przetłumaczalność/nieprzetłumaczalność, tłumaczenie dosłowne/wolne, języki specjalistyczne/literatura piękna, forma/treść itp.³³. Przekładoznawców zorientowanych hermeneutycznie bowiem nie interesują kwestie dotyczące tego, czy dane „jednostki tekstowe są przetłumaczalne, czy nieprzetłumaczalne”, ale to, w jaki sposób dokonuje się akt tłumaczeniowy określonego komunikatu. Nie koncentrują się oni na problemie ekwiwalencji między tekstami źródłowym a docelowym, ale zadają sobie pytanie, w jaki sposób uwarunkowana kulturowo treść tekstu wyjściowego – „kognitywnie uobecniająca się w umyśle tłumacza” – może przyjmować określoną formę językową w postaci tekstu docelowego³⁴.

(Bez wątpienia należy się zgodzić ze stwierdzeniem, że nie tylko hermeneutyka translacyjna uczyniła tłumacza postacią centralną aktu tłumaczeniowego. Miejscem tłumacza jako elementu niezbywalnego procesu translacyjnego, a także jednostki poddawanej wpływowi kulturowo-historyczno-społecznym, interesują się reprezentanci innych nurtów i kierunków badawczych w przekładoznawstwie. Wymienić warto chociażby zwrot kulturowy, zainicjowany między innymi przez Susan Bassnett, Theo Hermansa czy Andrew Lefevere’a, czy zwrot socjologiczno-ideologiczny, którego przedstawiciele skupiają się na roli tłumacza w strukturze społecznej, statusie tłumaczy literackich

³¹ Ibid, s. 20.

³² Ibid, s. 21.

³³ L. Cercel, R. Stolze, J. Stanley, *Hermeneutics as a Research Paradigm...*, op. cit., s. 29.

³⁴ Ibid.

i specjalistycznych, wpływie społeczeństwa na rodzaj i sposób tłumaczenia danego dzieła oraz ideologicznych uwarunkowaniach pracy tłumacza i recepcji przekładów. Warto również wspomnieć, że w 2009 roku wysunięto propozycję³⁵, by ustanowić kolejną kategorię w całej serii dotychczasowych zwrotów w historii przekładoznawstwa, a mianowicie tzw. *Translator's Turn*. W związku z powyższym można wysunąć propozycję, aby wszystkie nurty i kierunki badawcze, w których bada się relację łączącą tłumacza z kulturą, w jakiej jest on osadzony, oraz z kontekstem historyczno-społecznym, w jakim umieszczony jest dany tekst, uznać, z uwagi na uniwersalny charakter hermeneutyki, za obszary należące do tak zwanego *przekładoznawstwa hermeneutycznego*. Podobnie jak w filozofii hermeneutycznej istotna jest refleksja nad historycznością i skończonością człowieka oraz nad tym, jak interpretuje on otaczający go świat³⁶, tak w *przekładoznawstwie hermeneutycznym* pochylamy się nad historycznością tłumacza oraz nad tym, w jaki sposób interpretuje on tekst pojmowany jako element większego świata kulturowo-historycznego).

Wracając jednak do statusu hermeneutyki przekładoznawczej (czy też translacyjnej), należy podkreślić, że przytoczonych wyżej objaśnień dotyczących samej jej istoty nie da się bynajmniej uznać za wyczerpujące. „Holistyczne spojrzenie na akt tłumaczeniowy” wydaje się cechować również inne podejścia teoretyczno-metodologiczne do aktu i procesu tłumaczeniowego. Podobnie można stwierdzić, że „motywacje tłumacza” czy uwarunkowania kulturowe komunikatu „uobecniające się kognitywnie w umyśle tłumacza” nie są niczym nowatorskim. Wydaje się w związku z powyższym, że reprezentanci hermeneutyki translacyjnej mają spory problem z wyszczególnieniem pola badawczego, którego odrębność, paradoksalnie, tak wyraźnie postulują. Sprawę jeszcze bardziej komplikuje fakt, że sami podkreślają, iż paradygmat badawczy hermeneutyki translacyjnej może zostać przyjęty przez przekładoznawców, o ile połączy się go z ustaleniami poczynionymi przez reprezentantów językoznawstwa kognitywnego. O ile w tym punkcie faktycznie mają rację, zwłaszcza że hermeneutykę i kognitywistykę łączy więcej, niż by się wydawało na pierwszy rzut oka³⁷,

³⁵ M. Wolf, *The sociology of translation and its "activist turn"* [w:] *The Sociological Turn in Translation and Interpreting Studies*, pod red. C. V. Angelelli, Amsterdam/Philadelphia 2014, s. 7.

³⁶ G. Scholtz, *Czym jest i kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”*, „Studia z filozofii niemieckiej”, t. 1, *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, pod red. S. Czerniaka, J. Rolewskiego, Toruń 1994, s. 59.

³⁷ Zob. więcej S. Gallagher, *Hermeneutics and the Cognitive Sciences*, „Journal of Consciousness Studies” 2004, 11(10-11), s. 162-174.

status i specyfika hermeneutyki przekładoznawczej, nawet po swoistym jej wzbogaceniu o najnowsze ustalenia z zakresu nauk o poznaniu, nadal zdają się mało klarowne. Jak zatem należałoby widzieć hermeneutykę przekładoznawczą?

Trudności związane z jej klasyfikacją i zdefiniowaniem mają źródło w tak zwanej multiplikatywności hermeneutyk oraz ich wielorakim profilu. Hermeneutyka może być, przykładowo, kierunkiem filozoficznym, sztuką (umiejętnością) interpretacji i rozumienia lub działem wchodzącym w zakres konkretnej dyscypliny (np. hermeneutyka prawnicza). Można uznać, że hermeneutyka przekładoznawcza – podobnie jak hermeneutyka prawnicza, hermeneutyka biblijna, hermeneutyka filologiczna, hermeneutyka muzyczna lub hermeneutyka literacka – jako szczególna odmiana hermeneutyk szczegółowych, odnosi się do praktyki interpretowania i rozumienia przekładu jako swoiście pojętego autonomicznego dzieła w danym polisystemie literacko-kulturowo-społecznym. W tym miejscu jednak rodzi się kolejna komplikacja. Przekład bowiem definiowany jest wielorako: jako produkt docelowy, jako proces tworzenia tekstu docelowego, ale również jako przedmiot badań przekładoznawczych, językoznawczych, literaturoznawczych oraz kulturoznawczych. W związku z powyższym wydaje się słuszne, aby hermeneutykę przekładoznawczą widzieć jako praktykę interpretowania zarówno sensu tekstu docelowego, jak i sensu działalności translatorskiej obejmującej swym zasięgiem również przebieg procesu tłumaczeniowego, a zatem postulowane przez L. Cercel, R. Stolze i J. Stanleya „motywacje kierujące określonym zachowaniem tłumacza”.

Na czym jednak miałyby polegać praktyka interpretowania dzieła, jakim jest przekład? Aby wyjaśnić swój punkt widzenia, odwołam się do koncepcji hermeneutyki muzycznej autorstwa Marii Piotrowskiej³⁸. Za M. Piotrowską, która definiuje hermeneutykę muzyczną jako „specyficzne wykorzystanie wiedzy, jakiej dostarcza jej historia i teoria muzyki”³⁹, uznaję, że hermeneutykę przekładoznawczą również można zdefiniować nie tyle jako subdyscyplinę przekładoznawstwa – jak niekiedy to widzą hermeneuci przekładu – ale właśnie jako „specyficzne wykorzystanie wiedzy”, jaką tak pojęta hermeneutyka translacyjna może czerpać między innymi z historii i teorii przekładu, z historii i teorii literatury czy z historii i teorii języka⁴⁰. I tak jak „[m]uzyka nie wyklada się sama, lecz przez niezmiernie złożony kontekst: biologii, historii, filozofii, języ-

³⁸ Zob. M. Piotrowska, *Hermeneutyka muzyczna: teoria i praxis*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1987, 25(2), s. 179-199.

³⁹ Ibid., s. 179.

⁴⁰ Lista jest oczywiście otwarta, bowiem przekładoznawstwo, jako swoista interdyscyplina, czerpie z różnych dyscyplin i obszarów wiedzy.

ka, innej muzyki”⁴¹, tak i przekład nigdy nie może wyjaśnić sam siebie, a tylko poprzez jego ukontekstowanie w przeróżnych (re)konfiguracjach. Dodatkowo stwierdzić należy, że podobnie jak w hermeneutyce muzycznej konteksty te (lub całości) nie są dane wprost czy też narzucone z góry, tak i w interpretacji znaczenia przekładu za każdym razem należy owe konteksty wypracowywać na nowo. Jak celnie stwierdza M. Piotrowska: „Owa całość, w której zjawisko muzyczne stanowi tylko jeden ze składników, jest dla hermeneutyki muzycznej »tekstem« w szerokim tego słowa rozumieniu (...)”⁴². Na tym również winno polegać główne zadanie hermeneutyki przekładoznawczej: na odkrywaniu całości kontekstualnej, w której osadzony jest przekład jako produkt docelowy oraz jako działalność translatorska. A jak wygląda procedura hermeneutyczna przy badaniu „fenomenu przekładu”? Aby odpowiedzieć na to pytanie, odwołam się ponownie do trafnych spostrzeżeń M. Piotrowskiej:

W sumie więc procedura hermeneutyczna wygląda tak: hermeneuta buduje sensowny świat „czegoś muzycznego” będąc powodowany przeczuwanym znaczeniem. Buduje go także od razu pod szczególną presją oczekującej go weryfikacji, a to oznacza nic innego, jak tylko to, że proces poszukiwania znaczenia jest przebiegającym w najwyższym napięciu docieraniem do prawdy. I z uwagi na ów bezwzględny krytycyzm dzieje się w hermeneutyce muzycznej jeszcze i tak, jak dzieje się w myśleniu filozoficznym: postawienie problemu i jego krytyka są jednym i tym samym⁴³.

Zgadzając się z postulatami M. Piotrowskiej, uznaję, że wykładnia dzieła przekładanego jest możliwa, gdy zostanie ona osadzona w praxis figury koła hermeneutycznego. Oznacza to zatem, że przekład (zarówno jako dzieło, jak i akt tworzenia) należy rozumieć i interpretować w optyce hermeneutyki translacyjnej w odniesieniu do tego, jak owo dzieło funkcjonuje w zestawieniu z innymi kontekstami je budującymi i tworzącymi swoistą całość: epoką, w której przekład powstał, biografią i „filozofią” tłumacza, językiem charakterystycznym dla danego okresu historycznego, innymi przekładami tego samego dzieła, innymi twórcami kulturowymi, które w tamtym czasie powstawały, a także „klimatem” kognitywnym epoki, czyli, przykładowo, charakterystycznymi dla niej emocjami czy sposobem pojmowania fundamentalnych dla człowieka wartości. Jednocześnie wykładnia ta zakłada samokrytyczną świadomość badacza przekładoznawcy, który, zgodnie z postulatami nowego historycyzmu, wykazu-

⁴¹ M. Piotrowska, *Hermeneutyka muzyczna...*, op. cit., s. 184.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., s. 186.

je metodyczną autorefleksyjność w odniesieniu do własnego miejsca w historii dziejów. Należy zaznaczyć, że ze względu na swoistość fenomenu przekładu nie jest możliwe, aby stracić z oczu wymiar przekładowej inicjalizacji, a zatem tekstu, który niejako daje impuls do powstania tłumaczenia. Stosując zatem podejście hermeneutyczne w badaniu przekładu, przekładoznawca kieruje się zasadą kołowości, a obierając przełożone dzieło jako centrum swojej interpretacyjnej i badawczej aktywności, sytuuje tłumaczenie w coraz to innych kontekstach interpretacyjnych oraz w dialogu z jego punktem początkowym, zwanym również tekstem źródłowym: „(...) zainteresowanie hermeneutyk dąży ku swoistemu punktowi ciężkości; jego wykładnia zatacza kręgi wokół tego punktu ciężkości”⁴⁴. Wykazanie, jaką formę tego rodzaju interpretacyjna i badawcza aktywność powinna przyjąć, a także stwierdzenie, co w danym przypadku będzie trzeba uznać za ów „punkt ciężkości” lub, innymi słowy, za „centralną predyspozycję epoki”⁴⁵, należy, w moim przekonaniu, do przyszłości hermeneutyki translacyjnej, a jednocześnie do jej „być lub nie być” na polu przekładoznawstwa.

⁴⁴ Ibid., s. 187.

⁴⁵ Ibid., s. 193.

SUMMARY

The main aim of this monograph is to prove that hermeneutic discourse – in spite of the fact that its usability is frequently questioned – offers insights into crucial aspects of the act of translation, mainly into a competent translator who, so to speak, is a central element in hermeneutic reflections on translation. The purpose of the monograph is also to analyse and reconstruct Hans-Georg Gadamer's views on language, understanding, history, interpretation, and translation, and to answer the question who, according to the philosopher, a competent translator is, what his/her creative activity consists in, what determines the success of translational process, and what translator's competences are if they are analysed from the hermeneutic point of view.

The monograph consists of four chapters. In the first chapter, the concept of language in Gadamer's hermeneutic philosophy is discussed. Furthermore, the relation of the concept with ancient and medieval philosophy is depicted. The author also makes references to those philosophers to whom Gadamer often referred, namely to Nicolaus of Cusa or Wilhelm von Humboldt. By presenting the aspects of language in Gadamerian hermeneutic philosophy, the author of the monograph connected them with the categories of understanding and historicity. The chapter constitutes a key introduction into further deliberations on the model of translation as depicted in Gadamer's works.

Further chapters of the monograph relate to the concept of translation in the light of Gadamerian theory of hermeneutics and to a translator's competence as an interpreter. It consists of three chapters depicting the following conceptualizations of translation: 1) translation as a realization of the hermeneutic circle of understanding; 2) translation as a concretization of effective-historical consciousness; 3) translation as a hermeneutic conversation. The three chapters constitute an overview of the most important Gadamerian concepts which help to understand the role of translation and a translator in hermeneutic philosophy.

It is worth noting that Gadamer's views are not treated here literally. Likewise, they were not reconstructed systematically. The author of the work, on the basis of the above-mentioned key concepts, that is language, understanding, history and dialogue, attempts at developing many implications for the concept of

a translator's competence. Gadamerian hermeneutic philosophy becomes here an inspiration for translational analyses as well as an alternative for the main trends in translation studies. The author of the dissertation, approaching Gadamer's texts and the philosopher's views, is inspired by Gadamerian requirement of dialogue and of hermeneutic conversation, treats the views not as a subject of the reconstruction process, but rather as an introduction to a discussion over the issues which were not directly tackled in Gadamer's works.

In the title of the monograph there are the three following words: understanding, history and dialogue. They were chosen because their mutual relations and their meanings are the key to understand what translation and a translator's competence really depict and signify in Gadamerian philosophical hermeneutics.

BIBLIOGRAFIA

I. Teksty źródłowe

1. Dzieła Hansa-Georga Gadamera w języku niemieckim

- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzung; Register*, Tübingen 1993.
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie I*, Tübingen 1987.
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 10. Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen 1995.
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 4. Neuere Philosophie II*, Tübingen 1987.
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 5. Griechische Philosophie I*, Tübingen 1985.
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 6. Griechische Philosophie II*, Tübingen 1985.
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III*, Tübingen 1991.
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 8. Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Tübingen 1993.
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 9. Ästhetik und Poetik II. Hermeneutik im Vollzug*, Tübingen 1993.
- Gadamer H.-G., *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik*, Tübingen 1967.
- Gadamer H.-G., *Kleine Schriften II. Interpretationen*, Tübingen 1967.
- Gadamer H.-G., *Kleine Schriften III. Idee und Sprache. Platon. Husserl. Heidegger*, Tübingen 1972.
- Gadamer H.-G., *Kleine Schriften IV. Variationen*, Tübingen 1977.
- Gadamer H.-G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1976.
- Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965.

2. Przekłady dzieł Hansa-Georga Gadamera na język polski

- Gadamer H.-G., *Aktualność piękna*, wybrał i opracował J. Margański, tłum. S. Morawski, Warszawa 1993.
- Gadamer H.-G., *Czy poeci umilkną?*, tłum. M. Łukasiewicz, Bydgoszcz 1998.
- Gadamer H.-G., *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Warszawa 1992.

- Gadamer H.-G., *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel i B. Sierocka, Warszawa 2003.
- Gadamer H.-G., *Poetica*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2001.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993.
- Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybrał, opracował i wstępem poprzedził K. Michalski, tłum. M. Łukasiewicz i K. Michalski, Warszawa 1979.

II. Literatura sekundarna

- Alderson J. C., Short M., *Reading Literature*, w: *Reading, Analysing and Teaching Literature*, ed. by M. Short, London 1989.
- Arthos J., *The Inner Word in Gadamer's Hermeneutics*, Notre Dame 2009.
- Bachtin M., *Problem tekstu: próba analizy filozoficznej*, „Pamiętnik Literacki” 1977, 68/3. S. 265-288.
- Baran B., *Spekulacja hermeneutyczna* [w:] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 9-19.
- Barańczak S., *Poetycki model świata a problemy przekładu artystycznego* [w:] *Miejsca wspólne. Szkice o komunikacji literackiej i artystycznej*, pod red. E. Balcerzana i S. Wysłouch, Warszawa 1985, s. 207-226.
- Barthes R., *Od dzieła do tekstu*, „Teksty Drugie” 1998, 6(54), s. 187-195.
- Bartmiński J., *Perspektywa, punkt widzenia, językowy obraz świata* [w:] *Językowy obraz świata*, pod red. J. Bartmińskiego, Lublin 1990, s. 90-108.
- Blumczyński P., *Ubiquitous Translation*, New York & London 2016.
- Braver L., *Hermeneutics and Language Philosophy* [w:] *The Routledge Companion to Hermeneutics*, ed. by J. Malpas, H.-H. Gander, Oxon-New York 2015, s. 634-643.
- Bronk A., *Hermeneutyka filozoficzna*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, pod red. A. Bronka, Lublin 1995, s. 75-92.
- Bronk A., *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988.
- Bruneaud K., *Traduire ou (comment) faire entendre la voix de l'Autre*, „International Review of Studies in Applied Modern Languages” 2011, 4, s. 85-102.
- Brzezicka B., *Problematyka przekładu filozoficznego*, Warszawa 2018.

- Brzozowski J., *Czy istnieje w Polsce szkoła hermeneutyczna w przekładoznawstwie?*, „Między Oryginałem a Przekładem” 2004, IX, s. 23-38.
- Brzozowski J., *Przekład a hermeneutyka* [w:] *Mała encyklopedia przekładoznawstwa*, pod red. U. Dąbbskiej-Prokop, Częstochowa 1997, s. 167-170.
- Brzozowski J., *Stanąć po stronie tłumacza. Zarys poetyki opisowej przekładu*, Kraków 2011.
- Bukowski P., *Dydaktyczne aspekty hermeneutycznej teorii przekładu* [w:] *Przekład – teoria, terminy, terminologia*, pod red. M. Piotrowskiej, J. Dybiec-Gajer, Kraków 2012, s. 17-28.
- Bukowski P., *Hermeneutyczne kompetencje tłumacza* [w:] *Kompetencje tłumacza*, pod red. M. Piotrowskiej, A. Czesaka, A. Gomoli i S. Tyupy, Kraków 2012, s. 125-139.
- Canullo C., *La traduction politique comme heritage et pari. La réflexion de Paul Ricoeur sur l'ethos européen*, „Archivio di filosofia” 2013, LXXXI, s. 173-186.
- Canullo C., *La traduzione coma esperienza di mediazione nel dialogo tra culture* [w:] *Soggettività, ontologia, linguaggio*, ed. by F. Mora, L. Ruggiu, Venezia 2007, s. 83-102.
- Casey E. S., *Boundary, place, and event in the spatiality of history*, “Rethinking History” 2007, 11(4), s. 507-512.
- Cercel L., *Hermeneutik des Übersetzens. Heidegger, Gadamer und die Translationswissenschaft*, „Studia Phaenomenologica” 2005, V, s. 335-353.
- Cercel L., Stolze R., Stanley J., *Hermeneutics as a Research Paradigm* [w:] *Translational Hermeneutics First Symposium*, ed. by R. Stolze, J. Stanley, L. Cercel, Bucarest 2015, s. 17-40.
- Cercel L., *Subjektiv und intersubjektiv in der hermeneutischen Übersetzungstheorie*, „Meta. Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy” 2010, 2 (1), s. 84-104.
- Cercel L., *Übersetzungshermeneutik. Historische und systematische Grundlegung*, St. Ingbert 2013.
- Cook D., *Translation as a Reading*, “British Journal of Aesthetics” 1986, 26(2).
- Coreth E., Ehlen P., Haeffner G., Ricken F., *Filozofia XX wieku*, tłum. M. L. Kalinowski, Kęty 2004.
- Coreth E., *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Freiburg-Basel-Wien 1969.
- Costache A., *The Relevance of Wittgenstein's Thought for Philosophical Hermeneutics. The Problem of Translation between the Tractatus and Philo-*

- sophical Investigations, „Journal for Communication and Culture” 2011, 1 (1), s. 44-54.
- Darwish H., *Paul Ricoeur. La problématique de la method et le déplacement herménéutique du texte à l’action et à la traduction. Vers une herménéutique du dialogue*, Paris 2011.
- Davidson D., *Truth, Language, and History*, Oxford 2005.
- Davidson S., *Linguistic Hospitality: The Task of Translation in Ricoeur and Levinas*, „Analecta Hermeneutica” 2012, s. 1-14.
- Davidson S., *Ricoeur’s Later Thought: From Hermeneutics and Translation and Back Again*, „Philosophy Today” 2013, 57 (1), s. 61-71.
- Davies M., Kiraly D., *Translation Pedagogy* [w:] *Concise Encyclopedia of Applied Linguistics*, ed. by M. Berns, Oxford 2010, s. 401-405.
- De Gennaro I., Schalow F., *Translation, Tradition, and the Other Onset of Thinking*, „Heidegger Studies” 2010, 26, s. 97-124.
- Developing Translation Competence*, ed. by Ch. Schäffner, B. J. Adab, Amsterdam 2000.
- Di Cesare D., *Gadamer. A Philosophical Portrait*, przeł. N. Keane, Bloomington 2007.
- Di Cesare D., *Utopia of Understanding. Between Babel and Auschwitz*, Albany 2012.
- Dorn I., *Hermeneutik und Bibelübersetzung* [w:] *Theorie und Praxis des Dolmetschens und Übersetzens in fachlichen Kontexten*, K. D. Baumann, H. Kalverkämper (Hrsg.), Berlin 2013, s. 483-514.
- Dybel P., *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004.
- Dybiec-Gajer J., *Zmierzyć przekład? Z metodologii oceniania w dydaktyce przekładu pisemnego*, Kraków 2013.
- Eberhard P., *The Middle Voice in Gadamer’s Hermeneutics. A Basic Interpretation with Some Theological Implications*, Tübingen 2004.
- Eco U., *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Milan 2003.
- Eco U., *Czytelnik modelowy*, „Pamiętnik Literacki” 1987, 78/2, s. 287-305.
- Emad P., *Heidegger and the Question of Translation: A Closer Look*, „Studia Phaenomenologica” 2010, 10, s. 293-312.
- Ethington P. J., *Placing the past: ‘Groundwork’ for a spatial theory of history, ‘Rethinking History’* 2007, 11(4), s. 465-493.
- Feliga P., *Czas i ortodoksja: Hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera*, Toruń 2014.

- Gallagher S., *Hermeneutics and the Cognitive Sciences*, „Journal of Consciousness Studies” 2004, 11(10-11), s. 162-174.
- Goodwin P., *Ethical Problems in Translation: Why We Might Need Steiner After All*, „The Translator: Studies in Intercultural Communication” 2010, 16 (1), s. 19-42.
- Göpferich S., *Towards a Model of Translation Competence and Its Acquisition. The Longitudinal Study ‘TransComp’* [w:] *Behind the Mind: Methods, Models and Results in Translation Process Research*, ed. by S. Göpferich, A. L. Jakobsen & I. M. Mees, Copenhagen 2009, s. 11-37.
- Górski T. P., *Thumacz jako źródło nieprzetłumaczalności*, „Rocznik Przekładoznawczy. Studia nad Teorią, Praktyką i Dydaktyką Przekładu” 2005, 1, s. 85-93.
- Grondin J., *Die hermeneutische Dimension der Übersetzung* [w:] *Übersetzen, verstehen, Brückenbauen*, Hrsg. A. P. Frank, K.-J. Maaß, F. Paul, H. Turk, Berlin 1993, s. 151-157.
- Grondin J., *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*, Königstein 1982.
- Grondin J., *Paul Ricoeur*, Paris 2013.
- Grondin J., *The Philosophy of Gadamer*, przeł. K. Plant, Montreal-Kingston 1999.
- Groth M., *Translating Heidegger*, New York 2004.
- Grucza F., *Wyodrębnianie się, stan aktualny i perspektywy świata translacji oraz translatoryki*, „Lingua Legis” 1998, 6, s. 2-12.
- Grucza F., *Zagadnienia translatoryki* [w:] F. Grucza (red.), *Glottodydaktyka a translatoryka*, Warszawa 1981, s. 9-29.
- Gurczyńska-Sady K., Sady W., *Wielcy filozofowie współczesności*, Kęty 2012.
- Habermas J., *On Hermeneutics’ Claim to Universality*, tłum. K. Mueller-Vollmer, w: *Hermeneutics Reader: Text of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, pod red. K. Muellera-Vollmera, New York, s. 294-319.
- Harris B., *The Importance of Natural Translation*, „Working Papers on Bilingualism” 1977, 12, s. 96-114.
- Heffernan G., *Understanding Husserl’s Language of Essences: Hermeneutical Observations on Translation in Phenomenology*, w: *Philosophy and Practice in Translational Hermeneutics*, pod red. J. Stanleya, B. O’Keeffe’ego, R. Stolze i L. Cercel, Bucarest 2018, s. 47-75.
- Heidegger M., *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner [w:] tegoż, *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1995, s. 129-168.

- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1927.
- Heidegger, *Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, ed. by F. Schalow, New Orleans 2011.
- Hemmat A., *Contemporary Hermeneutics and the Role of the Self in Translation*, „MonTi” 2009, 1, s. 157-174.
- Hirsch E. D., *Interpretacja obiektywna*, „Pamiętnik Literacki” 1977, 68(3), s. 289-320.
- Iser W., *Apelatywna struktura tekstów: nieokreśloność jako warunek oddziaływania prozy literackiej*, „Pamiętnik Literacki” 1980, z. 1, s. 259-280.
- Januszkiewicz M., *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.
- Jervolino D., *Per una filosofia della traduzione*, Brescia 2008.
- Kalverkämper H., *Textuelle Fachsprachen-Linguistik als Aufgabe* [w:] *Fachsprache und Literatur*, Hrsg. B. Schlieben-Lange & H. Kreuzer, Göttingen 1983, s. 124-166.
- Kasten M., *Wor(l)ds at Play: Gadamer and the Dynamics of Literary Translation* [w:] *Hermeneutics and the Humanities – Hermeneutik und Geisteswissenschaften. Dialogues with Hans-Georg Gadamer – Im Dialog Mit Hans-Georg Gadamer*, ed. by M. Kasten, P. Herman, R. Sneller, Leiden 2012, s. 198-216.
- Kearney R., *Paul Ricoeur and the hermeneutics of translation*, *Research in Phenomenology* 2007, 37(2), s. 147-159.
- Kharmandar M. A., Karimnia A., *The Fundamentals of Constructing a Hermeneutical Model for Poetry Translation*, „Procedia. Social and Behavioral Sciences” 2013, s. 580-591.
- Kielar B., *Zarys translatoryki*, Warszawa 2003.
- King Lee T., *The Epistemological Dilemma of Translating Otherness*, „Meta: Translator’s Journal” 2011, 56 (4), s. 878-895.
- Kiraly D. C., *A Social Constructivist Approach to Translator Education. Empowerment from Theory to Practice*, Manchester-Northampton 2000.
- Kiraly D. C., *Pathways to Translation. Pedagogy and Process*, Kent-London 1995.
- Kjaer A. L., *Überlegungen zum Verhältnis von Sprache und Recht bei der Übersetzung von Rechtstexten der europäischen Union* [w:] *Übersetzen von Rechtstexten: Fachkommunikation im Spannungsfeld zwischen Rechtsordnung und Sprache*, Hrsg. P. Sandrini, Tübingen 1999, s. 63-79.
- Knowledge in Translation. Global Patterns of Scientific Exchange, 1000-1800 CE*, ed. by P. Manning & A. Owen, Pittsburgh 2018.

- Kompetencje tłumacza*, pod red. M. Piotrowskiej, A. Czesaka, A. Gomoli, S. Tyupy, Kraków 2012.
- Korycińska-Wegner M., *Filmübersetzen und Hermeneutik. Das Drehbuch als Übersetzungsvorlage am Beispiel von Sonnenallee und Good bye, Lenin!* [w:] *Ästhetik und Kulturwandel in der Übersetzung*, Hrsg. M. Krysztofiak, Frankfurt 2008, s. 271-289.
- Kozak J., *Przekład literacki jako metafora. Między logos a lexis*, Warszawa 2009.
- Kristeva J., *Pour comprendre la traduction*, Paris 2009.
- Kupsch-Losereit S., *Vom Ausgangstext zum Zieltext*, Berlin 2008.
- Lee H., Yun S. W., *Ricoeur and Berman: An Encounter Between Hermeneutics and Translation Studies*, „Philosophy Today” 2012, 56 (1), s. 16-25.
- Leibbrand M. P., *Grundlagen einer hermeneutischen Dolmetschforschung*, Berlin 2011.
- Lewicki R., *Obcość w przekładzie a obcość w kulturze* [w:] *Przekład. Język. Kultura*, pod red. R. Lewickiego, Lublin 2002, s. 43-52.
- Lorenc W., *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa 2003.
- Lörscher W., *Bilingualism and Translation Competence: A Research Project and its First Results*, „SYNAPS – A Journal of Professional Communication” 2012, 27 (3), s. 3-15.
- Luc J., *Czym jest rozumienie w humanistyce? Próba odpowiedzi Hansa-Georga Gadamera*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2013, XXV, s. 125-140.
- Lukas K., *Fremdheit – Gedächtnis – Translation: Interpretationskategorien einer kulturorientierten Literaturwissenschaft*, Berlin 2018.
- Maitland S., *Performing Difference: Bodas de sangre and the Philosophical Hermeneutics of the Translated Stage*, „Quaderns. Revista de Traducció” 2012, s. 53-67.
- Malpas J., *Place and Experience. A Philosophical Topography*, Cambridge 2004.
- Marinescu P., *Figures de la distanciation dans l'expérience d'usage chez Hans-Georg Gadamer: la traduction et le texte*, „Hermeneia” 2012, 12, s. 92-106.
- Matulewska A., *Jakość przekładu prawniczego a cechy języka prawa*, „Język, Komunikacja, Informacja” 2008, 3, s. 53-63.
- McDowell J., *Mind and World*, Cambridge 1994.

- Neubert A., *Competence in Language, in Languages, and in Translation* [w:] *Developing Translation Competence*, ed. by B. J. Adab, Ch. Schäffner, Amsterdam-Philadelphia 2000, s. 3-18.
- Neubert A., *Competence in Translation: a Complex Skill, How to Study and How to Teach It* [w:] *Translation Studies: an Interdiscipline*, ed. by K. Kaindl, F. Pöchhacker, M. Snell-Hornby, Amsterdam-Philadelphia 1994, s. 411-420.
- Niemczuk M., *Rozumienie świata a język filozofii w hermeneutyce Gadamera*, „Folia Philosophica” 1991, 8, s. 115-131.
- Nycz R., *O jednym z powodów tak zwanego kryzysu (w humanistyce, zwłaszcza polonistycznej)*, „Teksty Drugie” 2001, 1, s. 4-6.
- O’Keeffe B., *Prologue to a Hermeneutic Approach to Translation* [w:] *Translational Hermeneutics First Symposium*, ed. by R. Stolze, J. Stanley, L. Cercel, Bucarest 2015, s. 145-175.
- O’Keeffe B., *Reading, Writing, and Translation in Gadamer’s Hermeneutic Philosophy*, w: *Philosophy and Practice in Translational Hermeneutics*, ed. by J. Stanley, B. O’Keeffe, R. Stolze, L. Cercel, Bukareszt 2018, s. 15-45.
- O’Keeffe B., *Responding to the Sovereign Work: Gadamer and Mallarmé*, „The Comparatist” 2012, 36, s. 107-122.
- Oliva M., *La differenza linguistica tra etica e ontologia* [w:] P. Ricoeur, *Tradurre intraducibile. Sulla traduzione*, Roma 2008, s. 61-124.
- Oliveira P., *Revisitando os clássicos: Schleiermacher, numa ótica wittgensteiniana*, „Revista Letras” 2012, 85, s. 163-180.
- Orozco M., Hurtado Albir A., *Measuring Translation Competence Acquisition*, „Meta: Translators’ Journal” 2002, 47 (3), s. 375-402.
- Oziębłowski M., *Granica czy most? O funkcjach rozumienia w hermeneutyce H.-G. Gadamera*, „Diametros” 2006, nr 10, s. 65-77.
- Oziębłowski M., *Hermetyczna możliwość hermeneutyki. Analiza funkcji filozofii hermeneutycznej w koncepcjach Wilhelma Diltheya i Hansa-Georga Gadamera*, Częstochowa-Kraków 2012.
- PACTE, *Building a Translation Competence Model* [w:] *Triangulating Translation: Perspectives in Process Oriented Research*, ed. by F. Alves, Amsterdam-Philadelphia 2003, s. 43-66.
- Paepcke F., *Im Übersetzen leben – Übersetzen und Textvergleich*, Hrsg. K. Berger, H-M. Speier, Tübingen 1986.
- Paganine C., *A tradução ou o absurdo do possível: ‘On Translation’ de Paul Ricœur*, „Scientia translationis” 2010, 7, s. 93-102.
- Palmer R., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger*, Evanston 1969.

- Panahbar E., Dabaghi A., *Philosophical Hermeneutics: A Path to Intercultural Understanding Through Translation*, „Mediterranean Journal of Social Sciences” 2012, 3 (1), s. 453-460.
- Panahbar E., *The Ontology of Translation. Ideas of Philosophical Hermeneutics in Translation*, Saarbrücken 2012.
- Parlog A.-C., *Transforming Literature. The Hermeneutics of Translation*, „Professional Communication and Translation Studies” 2011, 4 (1-2), s. 107-116.
- Pawliszyn A., *Skryte podstawy rozumienia. Hermeneutyka a psychoanaliza*, Gdańsk 1993.
- Piecychna B., *The Act of Translation in Hans Georg Gadamer's Hermeneutic Philosophy of Language*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 2012, 28 (41), s. 161-182.
- Piecychna B., *Kilka uwag na temat podobieństw pomiędzy głównymi założeniami współczesnej hermeneutyki przekładu i kognitywnej teorii translatologicznej*, [in:] K. Andruczyk, E. Gorlewska, K. Korotkich (eds.), *Logos – filozofia słowa*, Białystok: IFP, 2017, s. 18-31.
- Piotrowska M., *Hermeneutyka muzyczna: teoria i praxis*, „Studia Theologica Varsaviensa” 1987, 25(2), s. 179-199.
- Presas M., *Bilingual Competence and Translation Competence* [w:] *Developing Translation Competence*, ed. by B. J. Adab, Ch. Schäffner, Amsterdam-Philadelphia 2000, s. 19-31.
- Przyłębski A., *Gadamer*, Warszawa 2006.
- Przyłębski A., *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005.
- Pym A., *Redefining Translation Competence in an Electronic Age. In Defence of a Minimalist Approach*, „Meta: Translators' Journal” 2003, 48 (4), s. 481-497.
- Rao S., *Les altérités en conflit: l'éthique bermanienne de la traduction à l'épreuve de l'Étranger lévinassien*, „TranscUlturAI” 2008, 1, s. 59-67.
- Reut M., *Nauka, pytanie i dialog. Wstęp do analizy hermeneutycznej koncepcji uniwersalności rozumienia*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1995, 1747, s. 29-45.
- Ricoeur P., Torop P., *O tłumaczeniu*, Gdańsk 2008.
- Risku H., *Translatorische Kompetenz. Kognitive Grundlagen des Übersetzens als Expertentätigkeit*, Tübingen 1998.
- Robinson D., *Schleiermacher's Icoses. Social Ecologies of the Different Methods of Translating*, Bukarest 2013.
- Schmidt D. J., *Text and Translation* [w:] *The Routledge Companion to Hermeneutics*, ed. by J. Malpas, H.-H. Gander, Oxon-New York 2015, s. 345-353.

- Schmidt L. K., *Language in a Hermeneutic Ontology* [w:] *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, ed. by L. K. Schmidt, Lanham-Boulder-New York-Oxford 2000, s. 1-7.
- Schmidt L. K., *Understanding Hermeneutics*, Stocksfield 2006.
- Scholtz G., *Czym jest i kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”*, „Studia z filozofii niemieckiej”, t. 1, *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, pod red. S. Czerniaka, J. Rolewskiego, Toruń 1994, s. 41-67.
- Shadd D. M., *Chasing Ricoeur: In Pursuit of the Translational Paradigm*, „New Voices in Translation Studies” 2012, 8, s. 158-169.
- Shusterman R., *Spotkanie Gadamera z Derridą – spojrzenie pragmatysty*, „Przestrzenie Teorii” 2016, 25, s. 311-321.
- Skwara M., *Translatologia a komparatystyka: serie przekładowe jako problem komparatystyczny*, „Rocznik Komparatystyczny” 1, s. 7-51.
- Snell-Hornby M., *The Professional Translator of Tomorrow: Language Specialist or All-Round Expert?* [w:] *Teaching Translation and Interpreting: Training, Talent, and Experience*, ed. by A. Loddegard, C. Dollerup, Amsterdam-Philadelphia 1992, s. 9-22.
- Sołtysiak M., *Rozumienie i tradycja w hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004.
- Sołtysiak M., *Uniwersalność i granice języka według H.-G. Gadamera* [w:] *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, pod red. H. Mikołajczyka, M. Oziębłowskiego, M. Rembierza, Kraków 2006, s. 53-69.
- Spyrka L., *Przekład udomowiony – przekład wyobcowany*, „Przekłady Literatur Słowiańskich” 2011, t. 2, cz. 1, s. 251-265.
- Stanley J., *Concerning the Relevance of the Hermeneutical Approach to the Translation of Economic Reports* [w:] *Kölner Konferenz zur Fachtextübersetzung*, Hrsg. M. Krein-Kühle, U. Wienen, R. Krüger, Frankfurt am Main 2012, s. 237-252.
- Stanley J., *Translation – Interpretation: A Phenomenological Analysis of Some Distinguishing Characteristics from the Vantage Point of Translational Hermeneutics* [w:] *Translationswissenschaftliches Kolloquium II. Beiträge zur Übersetzungs- und Dolmetsschwissenschaft (Köln-Germersheim)*, Hrsg. B. Ahrens, S. Hansen-Schirra, M. Krein-Kühle, M. Schreiber, U. Wienen, Frankfurt am Main 2012, s. 29-74.
- Stefanink B., *Un herméneute dans l'âme: Tudor Ionescu*, „International Review of Studies in Applied Modern Languages” 2011, 4, s. 17-26.
- Steiner G., *After Babel. Aspects of Language and Translation*, London-Oxford 1975.

- Stolze R., *Aspects of Translation in the Field of Law* [w:] *Knowledge and Management in ESP Training*, ed. by J. Maliszewski, Częstochowa 2013.
- Stolze R., *Hermeneutische Übersetzungskompetenz: Grundlagen und Didaktik*, Berlin 2015.
- Stolze R., *The Legal Translator's Approach to Texts*, „Humanities” 2013, 2, s. 56-71.
- Stolze R., *The Translator's Approach – Introduction to Translational Hermeneutics. Theory and Examples from Practice*, Berlin 2011.
- Szymczyński T. R., *Wielowymiarowość rozumienia pojęć mythos i logos z perspektywy zasady dziejów skutkujących Hansa-Georga Gadamera*, „Środkowo-europejskie Studia Polityczne” 2016, 1, s. 7-23.
- Tabakowska E., *Grzegorz Wasowski na Czarytorium: potłumacz i pomagik*, „Porównania” 2016, 19, s. 163-170.
- Tabakowska E., *O obecności tłumacza*, w: *Między tekstem a kulturą. Z zagadnień przekładoznawstwa*, pod. red. A. R. Knapik i P. P. Chruszczewskiego, San Diego 2018, s. 152-165.
- Tabakowska E., *Obraz rzeczy – słowo – słowo Innego*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 2014, 23(43), s. 49-61.
- Tholen T., *Erfahrung und Interpretation. Der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion*, Heidelberg 1999.
- Tokarz B., *Spotkania. Czasoprzestrzeń przekładu artystycznego*, Katowice 2010.
- Toury G., *Natural Translation and the Making of a Native Translator*, „TEXTconTEXT” 1986, 1, s. 11-29.
- Translation and Philosophy*, ed. by L. Foran, Oxford-Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Wien 2012.
- Translator and Interpreter Training: Issues, Methods and Debates*, ed. by J. Kearns, London-New York-Delhi-Sydney 2008.
- Übersetzung und Hermeneutik. Traduction et herméneutique*, Hrsg. L. Cercel, Bukarest 2009.
- Unterwegs zu einer hermeneutischen Übersetzungswissenschaft: Radegundis Stolze zu ihrem 60. Geburtstag*, Hrsg. L. Cercel, J. Stanley, Tübingen 2012.
- Urbaniak M., *Hermeneutyka a kierunki myśli współczesnej. Rozumienie kultury w filozoficznej hermeneutyce, filozofii przyrody i (post)strukturalizmie*, Kraków 2014.
- Varne J., *From Hermeneutics to the Translation Classroom: a Social Constructivist Approach to Effective Learning*, „The International Journal for Translation & Interpreting Research” 2009, 1 (1), s. 27-43.

- Vilhauer M., *Gadamer's Ethics of Play. Hermeneutics and the Other*, Plymouth 2010.
- Wawrzyniak Z., *Praktyczne aspekty translacji literackiej na przykładzie języka niemieckiego i angielskiego*, Warszawa 1990.
- Weinsheimer J. C., *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*, New Haven-London 1985.
- Weissbrod R., *Philosophy of Translation Meets Translation Studies: Three Hebrew Translations of Kipling's „If” in light of Paul Ricoeur's „Third Text” and Gideon Toury's „Adequate Translation”*, „Target” 2009, 21 (1), s. 58-73.
- Whyatt B., *Translation as a Human Skill. From Predisposition to Expertise*, Poznań 2012.
- Wierciński A., *Egzystencja hermeneutyczna jako egzystencja fronetyczna: radykalizm ludzkiej odpowiedzialności*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 2015, s. 204-228.
- Wierzbicka A., *O języku – dla wszystkich*, Warszawa 1965.
- Wills W., *Knowledge and Skills in Translator Behavior*, Amsterdam-Philadelphia 1996.
- Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, przeł. G. Sowiński, pod red. T. Gadacza, Kraków 1993.
- Wolf M., *The Sociology of Translation and Its “Activist Turn”* [w:] *The Sociological Turn in Translation and Interpreting Studies*, ed. by C. V. Angelelli, Amsterdam-Philadelphia 2014, s. 7-22.
- Współczesne teorie przekładu*, pod red. M. Heydel, P. Bukowskiego, Kraków 2009.
- Yan L., *On the Translator's Subjectivity – From the Perspective of Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, „Higher Education of Social Science” 2012, 3 (2), s. 21-26.
- Yuen W. K., *Hermeneutics and Translation*, w: *An Encyclopaedia of Translation: Chinese-English, English-Chinese*, ed. by C. Sin-Wai, D. E. Pollard, Hong Kong 2001.
- Zarębski T., *Sellars i McDowell o percepcji i wiedzy empirycznej* [w:] *Percepcja. Między estetyką a epistemologią*, pod red. R. Konika, D. Leszczyńskiego, Wrocław 2010, s. 77-96.
- Ziomek J., *Przekład-rozumienie-interpretacja* [w:] *Zagadnienia literaturoznawczej interpretacji*, pod red. J. Sławińskiego i J. Świącha, Wrocław 1979, s. 43-70.

III. Słowniki i encyklopedie

- An Encyclopaedia of Translation: Chinese-English, English-Chinese*, ed. by C. Sin-Wai, D. E. Pollard, Hong Kong 2001.
- Języki specjalistyczne. Słownik terminologii przedmiotowej*, pod red. J. Lukszy-
na, Warszawa 2005.
- Mała encyklopedia przekładoznawstwa*, pod red. U. Dąmbskiej-Prokop, Często-
chowa 1997.

IV. Źródła internetowe

- Kristeva J., *Perspectives herméneutiques de la traduction: du dialogue herméneutique à l'hospitalité langagière*, „Signes, Discours, Sociétés” [online] 3, 2009 [dostęp: 6 maja 2019]. Dostępny w internecie: <http://www.revue-signes.info/document.php?id=1170>.
- Mezei G., *Foreign Translation: The Hermeneutics of Foreignness in Translation Theory*, „Trans – Revue de littérature générale et compare” [online] 10, 2010 [dostęp: 6 maja 2019]. Dostępny w internecie: <http://trans.revues.org/403>.

INDEKS NAZWISK

A

Adab Beverly J. – 13, 242, 246, 247
Ahrens Barbara – 19, 248
Alderson J. Charles – 126, 240
Alves Fábio – 14, 246
Andruczyk Krzysztof – 12, 247
Angelelli Claudia V. – 233, 250
Apel Friedmar – 223-224
Arthos John – 50, 240
Arystoteles – 33, 46, 55, 58, 71, 129, 205
Augustyn, św. – 50, 51, 179

B

Bachtin Michaił – 82, 83, 240
Bălăcescu Ioana – 22, 223, 224
Balcerzan Edward – 25, 240
Baran Bogdan – 42, 44, 72, 240
Barańczak Stanisław – 25, 240
Barthes Roland – 166, 167, 240
Bartmiński Jerzy – 217, 240
Bassnett Susan – 232
Baumann Klaus Dieter – 19, 242
Berger Klaus – 231, 246
Bergson Henri – 41
Berman Antoine – 18, 24
Berns Margie – 204, 242
Betti Emilio – 196
Biel Łucja – 204
Blandzi Seweryn – 71, 243
Blumczyński Piotr – 30, 240
Boeckh August – 179
Braver Lee – 41, 240
Bronk Andrzej – 11, 16, 29, 37, 38, 41,
42, 44, 45, 47, 53, 56, 57, 61, 62, 69,
70, 72, 86, 89, 94-96, 99, 101, 102,
106, 108, 112, 115, 129-131, 138,
214, 240
Bruneaud Karen – 20, 240

Brzezicka Barbara – 14, 240
Brzozowski Jerzy – 24, 25, 27, 37, 241
Bukowski Piotr – 15, 24, 30, 110, 192,
222, 241, 250
Bultmann Rudolf – 31

C

Canullo Carla – 17, 19, 241
Carroll Lewis – 146
Casey Edward S. – 153, 241
Cassirer Ernst – 41, 42
Celan Paul [właśc. Paul Antschel] – 182
Cercel Larisa – 11, 20-22, 27-29, 165,
221-224, 230-232, 234, 241, 243,
246, 249
Chesterman Andrew – 14, 22
Chruszczewski Piotr – 98, 249
Collingwood Robin George – 189
Cook Deborah – 167, 241
Coreth Emerich – 112, 115, 160, 241
Costache Adrian – 18, 241
Croce Benedetto – 78
Culler Jonathan – 173
Curtius Ernst Robert – 32
Czerniak Stanisław – 233, 248
Czesak Artur – 14, 15, 241, 245

D

Dabaghi Azizollah – 106, 302
Darwish Housamedden – 17, 242
Davidson Donald – 68, 242
Davidson Scott – 17, 342
Davies Maria – 204, 242
Dąbska-Prokop Urszula – 24, 241, 251
De Gennaro Ivo – 17, 242
Dehnel Piotr – 74, 240
Derrida Jacques – 19
Desai Kiran – 21

Di Cesare Donatella – 23, 31, 112, 113,
116, 130, 242

Dollerup Cay – 13, 248

Dorn Ines – 19, 242

Dybel Paweł – 39, 113-116, 121, 140,
142, 147, 151, 152, 204-207, 242

Dybiec-Gajer Joanna – 13, 15, 241, 242

E

Eberhard Philippe – 204, 242

Eco Umberto – 92, 230, 242

Ehlen Peter – 115, 160, 241

Emad Parvis – 17, 242

Ethington Philip J. – 153, 242

F

Feliga Piotr – 105, 242

Filek Jacek – 71, 243

Foran Lisa – 14, 249

Forget Philippe – 72, 169, 223

Frank Armin Paul – 192, 243

Friedlander Paul – 31

Frymus-Dąbrowska Ewa – 4

G

Gadacz Tadeusz – 101, 250

Gadamer Hans-Georg – 5, 11, 12, 15-17,
19, 21, 23, 26, 29-39, 41-108, 110,
112-125, 127-150, 152-161, 163-208,
211-222, 224, 226-227, 239, 240

Gallagher Shaun – 233, 243

Gander Hans-Helmuth – 41, 75, 240, 247

Gil Alberto – 21, 22, 28

Goethe Johann Wolfgang – 222

Goffman Erving – 19

Gomola Aleksander – 14, 15, 241, 245

Goodwin Phil – 18, 243

Göpferich Susanne – 14, 243

Gorlewska Ewa – 12, 247

Górski Tomasz P. – 171-172, 243

Grondin Jean – 17, 43, 134, 135, 140,
191, 192, 243

Groth Miles – 17, 243

Grucza Franciszek – 36, 243

Gurczyńska-Sady Katarzyna – 61, 67, 243

H

Habermas Jürgen – 174, 217, 243

Haefner Gerd – 115, 160, 241

Hafiz Divan – 19

Hansen-Schirra Silvia – 19, 248

Harris Brian – 14, 243

Heffernan George – 224, 243

Hegel Georg Wilhelm Friedrich – 33, 35,
129, 136, 137, 201

Heidegger Martin – 15, 17-19, 23, 27, 33,
35, 41, 43, 71, 89, 96, 97, 101, 102,
123, 132, 211, 221, 222, 224, 243,
244

Helmholtz Hermann von – 202

Hemmat Amrollah – 19, 244

Herman Paul – 17, 232, 244

Hermans Theo – 232

Herold Susanne – 21

Heydel Magda – 15, 250

Hirsch Erik D. – 178-180, 244

Humboldt Wilhelm von – 33, 57-61, 222

Husserl Edmund – 43, 45, 130, 143

I

Ionescu Tudor – 23

Iser Wolfgang – 92, 244

J

Jaeger Werner – 31

Jakobsen Arnt Lykke – 14, 243

Jakobson Roman – 167, 225

Januszkiewicz Michał – 15, 110, 111,
148, 193, 244

Jervolino Domenico – 18, 21, 244

K

Kaindl Klaus – 13, 246

Kalinowski Marian Leon – 115, 241

Kalverkämper Hartwig – 19, 198, 242, 244

Kant Immanuel – 130

Karimnia Amin – 20, 244
Kartezjusz – 41
Kasten Madeleine – 17, 244
Keane Niall – 31, 242
Kearney Richard – 224, 244
Kearns John – 124, 249
Kharmandara Mohammad Ali – 20, 244
Kielar Barbara – 36, 244
King Lee Tong – 20, 244
Kipling Joseph Rudyard – 19
Kiralý Donald C. – 14, 204, 242, 244
Kjaer Anne Lise – 198, 244
Knapik Aleksandra R. – 98, 249
Kohlmayer Rainer – 22
Konik Roman – 203, 250
Konopko Marta – 4
Korotkich Krzysztof – 12, 247
Korycińska-Wegner Małgorzata – 23, 245
Kozak Jolanta – 25, 166, 167, 245
Kratylos – 47
Krein-Kühle Monika – 19, 20, 248
Kreuzer Helmut – 198, 244
Kristeva Julia – 22, 245, 251
Krüger Ralph – 20, 248
Krysztofiak-Kaszyńska Maria – 24, 245
Kupsch-Losereit Sigrid – 223, 245

L

Ladmiral Jean-René – 22
Le Blanc Charles – 18
Lee Hyang – 17, 245
Lefevere Andre – 232
Leibbrand Miriam Paola – 21, 245
Leibniz Gottfried Wilhelm – 41, 48, 58
Leszczyński Damian – 203, 250
Levinas Emmanuel – 18
Lewicki Roman – 172, 245
Locke John – 113
Loddegard Anne – 13, 248
Lohmann Johannes – 41, 42
Lorenc Włodzimierz – 33, 245
Lörscher Wolfgang – 13, 245
Luc Joanna – 95, 245

Lukas Katarzyna – 30, 245
Lukszyzna Jerzy – 49, 251
Lullus Rajmund – 41

Ł

Łukasiewicz Małgorzata – 34, 79, 115,
165, 181, 239, 240

M

Maaß Kurt-Jürgen – 192, 243
Maitland Sarah – 20, 245
Maliszewski Julian – 197, 249
Malpas Jeff – 41, 75, 105, 240, 245, 247
Manning Patrick – 123, 244
Margański Janusz – 181, 239
Marinescu Paul – 17, 245
Matulewska Aleksandra – 198, 199, 245
McDowell John – 62, 245
Mees Inger M. – 14, 243
Mezei Gábor – 20, 251
Michalski Krzysztof – 5, 34, 66, 81, 90,
136, 240
Mikołaj z Kuzy – 41, 55-57
Mikołajczyk Hubert – 45, 83, 248
Mizera Janusz – 71, 243
Mora Francesco – 19, 241
Morawski Stefan – 239
Morus Tomasz – 99
Mueller-Vollmer Kurt – 174, 243

N

Neubert Albrecht – 13, 246
Niemczuk Maria – 96, 246
Nietzsche Friedrich – 17, 143, 201
Novalis [właśc. Georg Philipp Friedrich
von Hardenberg] – 41, 222
Nowotniak Justyna – 71, 243
Nycz Ryszard – 134, 246

O

O'Keeffe Brian – 17, 103, 104, 107-111,
141, 165, 166, 213, 224, 243, 246

Oliva Mirela – 17, 22, 246
 Oliveira Paulo – 17, 246
 Orozco Mariana – 13, 246
 Owen Abigail – 123, 244
 Oziębłowski Mariusz – 45, 83, 89, 95, 246, 248

P

Paepcke Fritz – 15, 24, 28, 73, 211, 221-224, 231, 246
 Paganine Carolina – 18, 246
 Palmer Richard E. – 16, 221, 246
 Panahbar Ehsan – 19, 21, 247
 Parlog Aba-Carina – 21, 247
 Paul Fritz – 192, 243
 Pawliszyn Aleksandra – 42, 73, 88, 89, 96, 247
 Pieychna Beata – 76, 213, 247
 Piotrowska Maria – 14, 15, 234, 235, 241, 245, 247
 Plant Kathryn – 43, 243
 Platon – 33, 47, 48, 55, 66, 68, 184, 199
 Pöchhacker Franz – 13, 246
 Pollard David Edward – 103, 250, 251
 Pomian Krzysztof – 71, 243
 Pommer Sieglinde E. – 22
 Poręba Marcin – 71, 243
 Presas Marisa – 13, 247
 Przyłębski Andrzej – 32, 43, 66, 67, 71-73, 83, 86, 100, 108, 112, 130-132, 134, 135, 139, 143, 159-161, 239, 247
 Pym Anthony – 13, 247

R

Rambach Johan Jacob – 99, 100
 Rao Sathya – 18, 247
 Rembierz Marek – 45, 83, 248
 Reut Maria – 187, 247
 Ricken Friedo – 115, 160, 241
 Ricoeur Paul – 15, 17, 18, 21, 26, 87, 88, 222, 224, 246, 247
 Risku Hanna – 14, 103, 247

Robinson Douglas – 17, 22, 27, 211, 247
 Rolewski Jarosław – 233, 248
 Ruggiu Luigi – 19, 241
 Russell Bertrand – 113

S

Sady Wojciech – 61, 67, 243
 Sandrini Peter – 198, 244
 Sartre Jean-Paul – 43
 Schäffner Christina – 13, 242, 246, 247
 Schalow Frank – 17, 18, 242, 244
 Scheler Max – 64
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst – 15, 101, 180, 211, 221, 222
 Schlieben-Lange Brigitte – 198, 244
 Schmidt Dennis J. – 75, 76, 168, 247
 Schmidt Lawrence Kennedy – 29, 75, 248
 Schmitt Peter Axel – 21
 Scholtz Gunet – 233, 248
 Schreiber Michael – 19, 248
 Shadd Deborah M. – 17, 248
 Short Mick – 126, 240
 Shusterman Richard – 194, 248
 Sidorek Janusz – 71, 243
 Sierocka Beata – 79, 240
 Sin-Wai Chan – 103, 250, 251
 Skwara Marta – 167, 248
 Sławiński Janusz – 25, 250
 Sneller Rico – 17, 244
 Snell-Hornby Mary – 13, 22, 246, 248
 Sokrates – 47
 Sołtysiak Marek – 44, 45, 83, 85, 100, 132, 140, 248
 Sowiński Grzegorz – 101, 250
 Speier Hans-Michael – 231, 246
 Spyрка Lucyna – 173, 248
 Stanley John W. – 11, 19-22, 165, 221, 223, 224, 230, 232, 234, 241, 243, 246, 248, 249
 Stefanink Bernd – 21-23, 223, 224, 248
 Steiner George – 15, 18, 26, 27, 30, 211, 222-224, 248

Stolze Radegundis – 11, 15, 21-24, 28,
35, 75, 97, 98, 111, 118, 145, 157,
165, 180, 192, 197, 199, 204, 206,
211, 221, 223-228, 230-232, 234,
241, 243, 246, 249

Szymczyński Tomasz R. – 131, 249

Ś

Święch Jerzy – 25, 250

Święczkowska Halina – 12

T

Tabakowska Elżbieta – 98, 166, 249

Tholen Toni – 109, 149, 249

Tischner Józef – 71, 243

Tokarz Bożena – 25, 26, 74, 102, 111,
125, 163, 179, 183, 208, 209, 217,
220, 249

Tomasz z Akwinu, św. – 50, 52, 53

Torop Peeter – 88, 247

Toury Gideon – 13, 19, 249

Turk Horst – 192, 243

Tyupa Sergiy – 14, 15, 241, 245

U

Urbaniak Marcin – 68, 73, 84, 249

V

Varne Jennifer – 23, 249

Vico Giambattista – 41

Vilhauer Monica – 203, 250

W

Wasowski Grzegorz – 146

Wawrzyniak Zdzisław – 25, 35, 250

Weiland Annette – 21

Weinsheimer Joel C. – 85, 86, 250

Weissbrod Rachel – 18, 250

Whyatt Bogusława – 13, 250

Wienen Ursula – 19, 20, 248

Wierciński Andrzej – 135, 250

Wierzbicka Anna – 67, 250

Wills Wolfram – 124, 250

Wittgenstein Ludwig – 18, 19, 43, 64, 82

Wolf Michaela – 233, 250

Wolicki Krzysztof – 71, 243

Wysłouch Seweryna – 25, 240

Y

Yan L. – 17, 250

Yuen Wayne K. – 103, 250

Yun Seong-Woo – 17, 245

Z

Zarębski Tomasz – 203, 250

Ziomek Jerzy – 25, 250