

PAWEŁ DYBEL

GRANICE ROZUMIENIA
I INTERPRETACJI

O HERMENEUTYCE
HANSA-GEORGA GADAMERA



UNIVERSITAS

GRANICE ROZUMIENIA I INTERPRETACJI



Komitet redakcyjny:

Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz (przewodniczący),
Małgorzata Sugiera

Seria TAIWPN Universitas *Horyzonty nowoczesności: teoria – literatura – kultura* poświęcona jest prezentacji studiów nad tymi nurtami w literaturze, teorii, filozofii i historii kultury, których specyfikę określają horyzonty nowoczesności. W monografiach oraz zbiorach prac polskich i tłumaczonych, składających się na kolejne tomy tej serii, problematyka nowoczesności stanowi punkt dojścia, obszar centralny bądź przedmiot krytycznych odniesień i przewartościowań – pozostając niezmiennie w kręgu zasadniczych badawczych zainteresowań.

W przygotowaniu:

Tom 41: Ewa Rewers, *Post-polis*.

Wstęp do filozofii ponowoczesnego miasta

Tom 42: *Muzeum sztuki. Antologia*

red. Maria Popczyk

PAWEŁ DYBEL

GRANICE ROZUMIENIA
I INTERPRETACJI

O HERMENEUTYCE
HANSA-GEORGA GADAMERA

KRAKÓW

© Copyright by Paweł Dybel and Towarzystwo Autorów i Wydawców
Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2004

ISBN 97883-242-1196-8
TAiWPN UNIVERSITAS

Projekt okładki i stron tytułowych
Katarzyna Nalepa

Na okładce
Fotografia własna

Ani

Kiepski to hermeneuta, który wmawiałby
sobie, że może lub powinien mieć ostatnie słowo.
(Hans-Georg Gadamer)

Wstęp

1. Na temat hermeneutyki filozoficznej Gadamera formułowane są po dziś dzień w różnych środowiskach rozbieżne opinie. Jedni widzą w niej dość jałową koncepcję filozoficzną, która opiera się na wątpliwych metodycznie założeniach, podobnie zresztą jak – ich zdaniem – cała fenomenologiczna tradycja, z jakiej się wywodzi. Inni z dużą nieufnością odnoszą się do jej filozoficzności i zarzucają zaniedbanie strony „warsztatowej”, tak istotnej w ramach hermeneutyki tradycyjnej. Jeszcze inni traktują ją jako typową koncepcję metafizyczną, która mimo deklaracji ze strony jej autora, że nawiązuje do Heideggerowskiej myśli po „zwrocie”, uwikłana jest w tradycyjne pojęciowe schematy. Nie brakuje jednak i takich, którzy uważają, że Gadamer w oryginalny sposób rozwinął niektóre (pre)ontologiczne założenia w myśli Heideggera i stworzył nowe perspektywy przed humanistyką współczesną. Dlatego – jak twierdzą – jego hermeneutykę filozoficzną należy traktować jako zwieńczenie długiego procesu „emancypacji” hermeneutyki jako teorii rozumienia i interpretacji, która zrazu mając postać pomocniczej dyscypliny filologicznej, z czasem przekształciła się w uniwersalną metodę postępowania nauk humanistycznych.

Niszczące sądy krytyczne formułują zazwyczaj przedstawiciele tradycji analitycznej i scjentystycznej. Wypowiadają je z reguły z podziwu godną pewnością siebie, głęboko przekonani o „obiektywizmie” własnych argumentów i racji. W podobny

zresztą sposób jak do hermeneutyki Gadamera, odnoszą się do wszystkich nurtów w filozofii i humanistyce współczesnej, których założenia nie mieszczą się w ramach ich scjentystycznych wykładni prawdy, przez nich samych dogmatycznie uznanych za jedyną wiarygodną miarę sensowności wszelkich wypowiedzi. Z równie niszczycielską pasją wypowiadają się zatem o wszelkich „postmodernizmach”, „poststrukturalizmach”, „psychoanalizach”, „feminizmach” itd. W ich oczach wszystkie te orientacje i nurty są uosobieniem intelektualnej rui i poróbstwa; są złem, które należałoby wytrawić doszczętnie ogniem „twardych” naukowych metod, nienaganych pod względem logicznym i jednoznacznych w tym, co głoszą. Dlatego jeśli je krytykują, to jedynie po to, aby utwierdzić się we własnym stanowisku poprzez założone z góry sprowadzenie do nicości wszystkiego, co poza nie wykracza i co – w ich mniemaniu – stanowi dlań śmiertelne zagrożenie. Papieżem tych niezłomnych Rycerzy Prawdy jest na polskim gruncie Jan Woleński, autor dwóch obszernych filipik, skierowanych przeciwko „postmodernizmowi” (ściśle biorąc przeciwko temu, co jemu samemu wydaje się postmodernizmem)¹. Dzielnie wtórują mu inni rodzimi pogrobownicy szkoły lwowsko-warszawskiej (nawiasem mówiąc, wszyscy oni tak bardzo zastygli w dogmatach tej tradycji, że często trudno im nawet znaleźć wspólny język ze współczesnymi amerykańskimi filozofami analitycznymi), oraz ich uczniowie (Jacek Juliusz Jadacki, Bogdan Chwedeńczuk, Zbigniew Musiał, Adam Nowaczyk, Andrzej Bednarczyk). No i jeszcze młodszy badacze-wychowankowie dziedziczący wszelkie cnoty (a niekiedy nawet je pomnażający) starszych kolegów, jak na przykład dar prowadzenia „otwartej” i „nieuprzedzonej” dyskusji z poglądami innych.

Taka niszcząca postawa, nosząca wszelkie znamiona neurozy obsesyjnej, w której atak jest faktycznie natrętnie powracającą „czynnością obronną” i przybiera z reguły postać argumentacyjnej tautologii, obca jest natomiast badaczom drugiej grupy,

¹ Por. Jan Woleński, *O postmodernizmie (krytycznie)*, *Przegląd Filozoficzny* 1997, nr 4, s. 137-155 (cz. I) oraz 1998, nr 1, s. 141-160 (cz. II).

choć oni również często są krytycznie nastawieni wobec hermeneutyki Gadamera. Możemy wśród nich wyróżnić postawy krytyczne trojakiego rodzaju. Pierwsza z nich to krytyka hermeneutyki Gadamera z pozycji konserwatywno-scjentyistycznych w oparciu o rozumienie hermeneutyki jako *Kunstlehre*, czyli teorii interpretacji, praktykowanej w oparciu o reguły interpretacji tekstu sformułowane w określony sposób. Zajmują ją przede wszystkim badacze, którzy z jednej strony, w opozycji do programowego antyscjentyzmu Gadamera, nawiązują do tradycyjnego rozumienia hermeneutyki jako określonej technologii rozumienia i interpretacji, z drugiej zaś starają się je zmodyfikować i uwspółcześnić, sięgając po różnego rodzaju teorie strukturalistyczne, semiologiczne, analityczne czy logiczne (Paul Ricoeur, Karl O. Apel, Oskar Becker, Jürgen Habermas, Günter Abel). Drugiego typu postawę krytyczną zajmują ci badacze, którzy wskazując na zasadnicze uproszczenia, jakich dopuścił się Gadamer w swoich odczytaniach tradycyjnych koncepcji hermeneutycznych, głównie Schleiermachera i Diltheya, albo starają się w oparciu o te ostatnie budować własne modele hermeneutyki, albo wykazać, jak dalece mogą one nadal służyć za punkt wyjścia do uprawiania hermeneutyki dzisiaj (Manfred Frank, Manfred Riedel, Frithjof Rodi)².

Z zupełnie innych pozycji hermeneutykę Gadamera krytykują badacze związani z poststrukturalizmem. Są to głównie filozofowie i humaniści amerykańscy, którzy podejmują się zadania „zapośredniczenia” hermeneutyki Heideggera i Gadamera

² Manfred Frank stara się wykazać, że sposób, w jaki Gadamer odczytuje koncepcję hermeneutyki Schleiermachera, jest wysoce uproszczony i że może być ona również dzisiaj prawdziwym źródłem inspiracji (por. Manfred Frank, *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt/M 1985), Manfred Riedel z kolei oraz Frithjof Rodi wykazują to samo w odniesieniu do odczytania przez Gadamera hermeneutyki Diltheya (por. F. Rodi, *Traditionelle und philosophische Hermeneutik. Bemerkungen zu einer problematischen Unterscheidung*, w: tegoż, *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1990, s. 89-101) oraz: Manfred Riedel, *Das erkenntnistheoretische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, w: R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl, *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970, t. 1, s. 233-255.

z tradycją dekonstrukcjonizmu. Ci z kolei uważają, że Gadamerowi nie udało się w jego koncepcji hermeneutyki przezwyciężyć wszystkich metafizycznych przesądów i starają się ją „radykalizować” na drodze jej swoistej syntezy z założeniami interpretacyjnymi wypracowanymi w ramach XX-wiecznej semiologii i dekonstrukcjonizmu. Należą do nich m.in. Hugh Silverman ze swoją koncepcją „hermeneutycznej semiologii” oraz John Caputo, który z kolei głosi program „hermeneutyki radykalnej”, idącej w ślady „de(kon)strukcji” metafizyki dokonanej przez Heideggera i Derridę, a zarazem w dużej mierze polemicznej wobec – jego zdaniem – „konserwatywnej” hermeneutyki Gadamera, którą oskarża o pozostawanie w ramach idealizmu Hegłowskiego³.

Ale od samego początku, tzn. od ukazania się *Prawdy i metody*, istniała również duża grupa badaczy, którzy podjęli się zadania „aplikacji” podstawowych założeń hermeneutyki Gadamera w postępowaniu poszczególnych dyscyplin humanistycznych, nie formułując już pod jej adresem tak radykalnych zastrzeżeń i wątpliwości. Uznali oni, że choć nie ma w niej określonych wskazówek metodologicznych, to jednak zawiera ona interesujące implikacje, które odpowiednio rozwinięte w odniesieniu do dziedzin, jakimi się zajmują, otwierają przed nimi nowe perspektywy interpretacyjne. W Niemczech byli to m.in. Hans R. Jauss, Peter Szondi (literaturoznawstwo), Gerhard von Rad (teologia), Gottfried Boehm (teoria dzieła sztuki), Hermann Lang (psychoanaliza).

Bardzo popularna, począwszy od lat siedemdziesiątych, stała się też hermeneutyka Gadamera na kontynencie amerykańskim, szczególnie wśród filozofów zajmujących się „filozofią kontynentalną”. Starali się oni odczytywać ją przede wszystkim jako nową propozycję ujęcia relacji między naukami humanistycznymi a przyrodniczymi (P. Heelan, H. Dreyfus, J. Weinsheimer,

³ Na temat tej tradycji pojawiły się u nas dwie prace: Bogdan Baran, *Fenomenologia amerykańska*, Kraków 1989 oraz Norbert Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998.

R. Bernstein, Th. Kisiel)⁴. Na uwagę zasługuje również dorobek Jeana Grondina, kanadyjskiego ucznia Gadamera, autora jego obszernej monografii oraz szeregu prac ukazujących jego koncepcję na szerokim tle hermeneutycznej i fenomenologicznej tradycji⁵. Swoistym ukoronowaniem tego bardzo żywego po dzień dzisiejszy zainteresowania myślą filozoficzną Gadamera – ale też i szeroko pojętą tradycją hermeneutyczną – na kontynencie amerykańskim było powstanie w 2002 roku na uniwersytecie w Toronto International Institute for Hermeneutics, którego prezydentem oraz inicjatorem (i redaktorem wielu znaczących publikacji) jest Polak, Andrzej Wierciński. Instytut pod jego przewodnictwem organizuje coroczne konferencje poświęcone związkom hermeneutyki z innymi nurtami filozofii współczesnej oraz poszczególnymi dyscyplinami humanistycznymi⁶. Gadamer doczekał się też „rehabilitacji” w pracach czołowych przedstawicieli ponowoczesności, jak np. Zygmunta Baumana, Richarda Rorty’ego czy Gianniego Vattimo. W odróżnieniu od filozofów inspirujących się dekonstrukcjonizmem kładą oni nacisk na zasadniczą odrębność jego koncepcji na tle metafizycznej tradycji oraz wskazują na szereg obecnych w niej momentów, które wychodzą naprzeciw głębokim przeobrażeniom kultury współczesnej, związanym z wyczerpaniem się ideałów „nowoczesności”.

Bauman napisał wręcz odrębną książkę *Hermeneutics and Social Sciences* (New Haven, 1978), poświęconą istotnemu

⁴ Starali się oni wskazywać przede wszystkim na ukryte podobieństwa między Gadamerowską koncepcją doświadczenia w naukach humanistycznych a teorią rewolucji naukowych Thomasa S. Kuhna.

⁵ Jean Grondin, *Vom Heidegger zu Gadamer*, Darmstadt 2001; tenże *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991; tenże, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen 1999.

⁶ Andrzej Wierciński jest redaktorem naukowym dwóch obszernych prac zbiorowych z dziedziny hermeneutyki: *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics*, Toronto 2002; *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium*, Toronto 2003. Obecnie przygotowuje kolejny tom poświęcony związkom hermeneutyki z fenomenologią.

znaczeniu, jakie hermeneutyka posiada dzisiaj dla nauk społecznych (niestety nie została ona jeszcze przełożona na język polski)⁷. W innej swojej pracy twierdzi on, że to znaczenie polega przede wszystkim na tym, iż uczy ona „sztuki cywilizowanej rozmowy” (Bauman, 1998, 186) tak bardzo potrzebnej dzisiejszemu pluralistycznemu światu. Według niego *Prawda i metoda*

próbowała na nowo zdefiniować zadania filozofii i nauk społecznych jako zadanie interpretowania, poszukiwania znaczenia, czynienia „innych” rozumianymi, czynienia samych siebie zrozumiałymi – i w ten sposób ułatwiania wymiany pomiędzy formami życia i otwierania się na komunikację z innymi światami znaczeń, które inaczej byłyby wzajemnie dla siebie zamknięte. (Bauman, 1998, 187)

Rorty z kolei utrzymuje, że Gadamer odrzuca w *Prawdzie i metodzie* klasyczny obraz człowieka, zgodnie z którym winien on odzwierciedlać we własnej lustrzanej istocie otaczający go świat. Obraz ten w tradycji filozofii europejskiej wiąże się ściśle z tradycją kartezjanizmu i transcendentalizmu, które Gadamer stara się przezwyciężyć, ich nastawieniu na „poznanie” przeciwstawiając romantyczną ideę „kształcenia” ludzkiego ducha w dziejach poprzez jego nieustanną rozmowę z dyskursami innych kultur. Podobnie więc jak Bauman, Rorty podkreśla dialogiczny charakter gadamerowskiej hermeneutyki, otwierającej przed współczesną filozofią i humanistyką całkiem nowe perspektywy rozumienia i interpretacji obcych im kulturowych światów. Jego zdaniem, wąski oświeceniowy ideał „edukacji” siebie i innych przybiera tutaj znacznie bardziej otwartą i owocną postać programu nieustannego „budowania” własnej tożsamości w konfrontacji z tym, co inne:

Dążenie do zbudowania (siebie czy innych) polegać może na hermeneutycznym poszukiwaniu więzi między własną kulturą a pewną kulturą egzotyczną, kulturą jakiegos minionego okresu lub między naszym badaniem a jakimś

⁷ Por. Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding*, London 1978.

innym, dążącym do niewspółmiernych celów badaniem, posługującym się językiem niewspółmiernym z naszym językiem. (Rorty, 1994, 319)

Bardziej powściągliwy w ocenie „antymetafizycznego” ostrza hermeneutyki Gadamera jest Gianni Vattimo, chociaż i on wskazuje na szereg takich jej aspektów, w których wykacza ona poza tradycyjne metafizyczne schematy. Z jednej strony więc zarzuca autorowi *Prawdy i metody* odejście od radykalizmu antykartezjańskiej postawy Heideggera, z drugiej jednak zauważa, że jego koncepcja rozumienia i interpretacji stanowi oryginalną realizację programu „zwinienia” (*die Verwindung*) metafizyki, głoszonego przez tego ostatniego⁸. Inaczej niż Caputo twierdzi Vattimo zatem, że nie można z faktu wycofania się Gadamera z radykalnej „de(kon)strukcji” kartezjańskiego *cogito* (i innych metafizycznych schematów), jaką przeprowadził Heidegger w *Byciu i czasie*, wnioskować o jego rzekomym „konserwatyzmie” i „tradycjonalizmie”. Przypomina to trochę wylewanie dziecka z kąpielą.

To prawda, Gadamerowi obcy jest pełen dramatyzmu ton analityki *Dasein*, ukazującej bycie-ku-śmierci jako jego podstawową strukturę egzystencjalną. W jego dziele zanika gdzieś również patos Heideggerowskiego myślenia o sztuce, nie mówiąc już o tym, że zarzuca obroną przez tego ostatniego „wstępującą” drogę wciąż ponawianego pytania o bycie. Mimo to i tak dzieli on z autorem *Bycia i czasu* wiele elementów jego antymetafizycznego nastawienia. Rozpatrywana w kontekście wielu współczesnych koncepcji filozoficznych, pozostających w zakłętym kręgu „nowoczesności” i tylko bardziej lub mniej twórczo przekształcających zastane metafizyczne schematy, jego hermeneutyka filozoficzna wyróżnia się zdecydowanie swym ontologicznym radykalizmem. Wystarczy w tym kontekście wspomnieć filozoficzne koncepcje Habermasa, Apla, Baumgartena, Henricha, Theunissena czy Franka, jak też całe rzesze heglistów, kantystów, fichteanistów czy fenomenologów w duchu husserlowskim – żeby tylko pozostać na gruncie niemieckim.

⁸ Gianni Vattimo, *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990, s. 121-140.

Według Vattimo, hermeneutykę Gadamera należy traktować przede wszystkim jako „pomost” przerzucony między myślą autora *Bycia i czasu* a poszczególnymi dyscyplinami humanistycznymi. Pomogła ona wyzwolić te ostatnie od szeregu metafizycznych przesądów, jakie do tej pory określały ich postępowanie. Gadamer zrywa, na przykład, z poglądem o istnieniu wiecznych struktur rozumu, które nie podlegają żadnym wpływom historycznym. Odrzuca też kartezjańskie pojęcie podmiotu jako niewzruszonej podstawy procesu rozumienia, wiąże proces rozumienia i interpretacji z żywiołem etyczności, nawiązując do arystotelesowskiej *phronesis*, jak również nadaje temu procesowi otwartą postać ujmując go jako rozmowę, w której świadectwa kulturowej przeszłości występują w roli zadającego pytanie partnera. Te wszystkie momenty wyraźnie zbliżają hermeneutykę Gadamera do myśli postmodernistycznej i nic dziwnego, że dla wielu przedstawicieli tego nurtu stała się ona prawdziwym źródłem inspiracji.

2. Jak się wydaje, jedną z głównych przyczyn rozlicznych sporów na temat znaczenia hermeneutyki Gadamera na tle współczesnej filozofii i humanistyki oraz jej umiejscowienia na tle dotychczasowej filozoficznej tradycji jest „proteuszowy”, nasycony różnego rodzaju aluzjami i dygresjami, zmieniający nieustannie perspektywy i uwikłany w różnego rodzaju dyskusje jego styl pisania. Obojętnie, pod jakim kątem by je rozpatrywać, sytuje się ono zazwyczaj „pomiędzy” różnymi dyskursami i dziedzinami wiedzy, „pomiędzy” autorami i tradycjami, do których nawiązuje, przy czym trudno jest w sposób wyrazisty owo „pomiędzy” zidentyfikować.

W rezultacie każda opinia na temat hermeneutyki Gadamera okazuje się zazwyczaj zbyt upraszczająca i wąska, zatracając coś istotnego z jej innych aspektów, co niekiedy wręcz przyprawia interpretatorów o prawdziwą rozpacz. Weźmy na przykład kwestię ontologicznego statusu tej hermeneutyki. Sam Gadamer określił ją mianem „hermeneutyki filozoficznej”, starając się w ten sposób wskazać na jej uniwersalny charakter, gdyż ma ona ambicję wydobycia preontologicznych uwarunkowań pro-

cesu dziejowego, w którym uczestniczy człowiek. Ale przecież zagadnienia, jakie w niej podejmuje, sytuują się często na pograniczu filozofii i humanistyki, toteż tych dwóch jej aspektów czy punktów odniesienia nie sposób w niej oddzielić. Choć zatem on sam stara się w swojej koncepcji hermeneutyki radykalnie zerwać z Diltheyowskim jej rozumieniem jako metodologii nauk humanistycznych, nadając jej status koncepcji filozoficznej *sensu stricto*, to przecież zawiera ona w sobie w sposób ewidentny istotny metodologiczny aspekt. Świadczy o tym chociażby późniejsza historia oddziaływań Gadamerowskiego dzieła w obrębie nauk humanistycznych.

Dodatkową trudność sprawia niekonwencjonalny sposób postrzegania przez Gadamera tradycyjnej problematyki filozoficznej. Główny zamiar, jaki przyświeca jego hermeneutyce, to – jak sam powiada – opisanie dziejowości ludzkiego rozumienia w tej postaci, w jakiej się ona ujawnia w postępowaniu nauk humanistycznych. To podejście o tyle nowe, o ile autor *Prawdy i metody* nie upatruje w dziejowości rozumienia jedynie – jak to czynił na przykład Dilthey – pewnej szczególnej cechy owych nauk, ale uważa, że stanowi ona podstawowy wyznacznik rozumienia jako takiego. W tym też sensie doświadczenie humanistyczne jest w samej swej istocie doświadczeniem filozoficznym i właśnie tę jego naturę należy wydobyć. Nie stanowi ono jednego z wielu doświadczeń rozumienia, ale jest doświadczeniem wyróżnionym w stosunku do innych, gdyż ujawnia się w nim coś z samej dziejowej „istoty” rozumienia jako takiego. Ponieważ zaś ujęta w ten sposób dziejowość rozumienia znajduje się poza horyzontem tradycyjnej europejskiej metafizyki, w której była w najlepszym wypadku traktowana jako jedna z przypadłości ludzkiego bytu, dlatego dla jej opisania Gadamer musi wypracować nowy typ filozoficznego dyskursu, bardziej adekwatny do fenomenów, które opisuje. W podejściu tym nawiązuje przede wszystkim do Martina Heideggera, ale też nie na zasadzie kopiowania jego „poetyckiego” stylu filozoficznego dyskursu, czy możliwie jak najbardziej wiernego posługiwania się jego kluczowymi pojęciami, jak to czynili (i czynią) jego rozliczni epigoni. Raczej nadaje nowe znaczenie tradycyjnym

terminom filozoficznym (świadomość, samowiedza, przesąd, tradycja itd.), względnie wprowadza własne pojęcia, ale czyni to w sposób bardziej „umiarkowany” niż autor *Bycia i czasu* (założenie doskonałości, stopień horyzontów, świadomość historycznych oddziaływań itd.).

Rodzi to kolejny problem, związany z zakwalifikowaniem jego dyskursu. Nie jest to typowy dyskurs filozoficzny, przynajmniej w tej jego postaci, w jakiej wykształcił się w tradycji niemieckiego idealizmu, w neokantyzmie czy heglizmie, czy też nawet w tradycji myśli fenomenologicznej, reprezentowanej przez Husserla i Heideggera. Zbyt wiele w nim elementów zaczerpniętych z dyskursu poszczególnych dyscyplin humanistycznych, głównie z historii i filologii, języka potocznego czy wręcz z literatury. Pojawiają się w nim również liczne odwołania i aluzje do różnych klasycznych figur myślowych, sformułowań czy sentencji, od dawna funkcjonujących w europejskiej tradycji humanistycznej. W wyniku tego rzetelny przekład tekstów Gadamera wymaga od tłumacza rozległej wiedzy na temat tej tradycji.

Inna trudność polega na tym, że Gadamer bardzo często formułuje własne poglądy w dyskusji z autorami, do których nawiązuje. W związku z tym trudno wyraźnie oddzielić w jego pracach to, co stanowi prezentację czyjegoś stanowiska, od tego, co sam autor ma w danej kwestii do powiedzenia. Wiąże się to ściśle z fundamentalnym założeniem jego hermeneutyki, zgodnie z którym interpretowany tekst jest doświadczany przez interpretatora jako Ty, które mówiąc kieruje ku niemu jakieś pytanie. Interpretator wikła się w nieustającą dyskusję z tym tekstem, w której nie tyle chodzi o możliwie wierną rekonstrukcję poglądów partnera, ile o samą „rzecz”, o której mówi tekst. W rezultacie proces interpretacji wbudowany jest od samego początku w perspektywę, która wykracza zarówno poza to, co konkretnie zostało powiedziane w samym tekście, jak i poza horyzont rozumienia samego interpretatora. Toczy się on ze względu na „rzecz”, do której sens tekstu wprawdzie odsyła, ale się z nią nigdy nie pokrywa, usuwając na drugi plan wykładnię owej „rzeczy” zawartą w tekście. Dlatego ostatecznym rezulta-

tem przebiegającej w podobny sposób interpretacji jest wykształcenie przez interpretatora nowego („innego”) rozumienia „rzeczy”, na temat której prowadził on „rozmowę” z tekstem, a nie oddanie zaprezentowanych tam poglądów.

Słabą stroną podobnego podejścia jest to, że interpretator zawsze już wbudowuje sens tekstu w określoną perspektywę interpretacyjną i w rozmowie z nim podejmuje tylko te elementy, które jakoś do owej perspektywy się odnoszą. Interesuje go jedynie to, co tekst ma mu do powiedzenia na temat „rzeczy”, co do której został przez niego „zagadnięty”. Natomiast pomija pozostałe elementy, które składają się na sens wypowiedziany w tekście, ale nie pozostają w żadnym bezpośrednim związku z uprzywilejowaną przez interpretatora „rzeczą”. Dlatego też na przykład sposób, w jaki Gadamer prezentuje w *Prawdzie i metodzie* hermeneutykę Schleiermachera czy Diltheya, rozpatrując je wyłącznie pod kątem tego, na ile potrafią one oddać sprawiedliwość fenomenowi dziejowości rozumienia, był później wielokrotnie krytykowany za fragmentaryczność i nieadekwatność. W podobnym też duchu historycy filozofii przeprowadzali krytykę jego rozumienia Hegla czy filozofii starożytnej⁹.

Mocną stroną tego podejścia jest natomiast ukazywanie tradycyjnych zagadnień filozoficznych w całkiem nowym świetle poprzez włączanie ich w horyzont obcych im pierwotnie pytań. W ten sposób, pisząc o Schleiermacherze, Diltheyu czy Heglu, Gadamer nie stara się przedstawić ich poglądów w sposób możliwie jak najbardziej wielostronny i adekwatny, ale rozpatruje ich teksty pod kątem „rzeczy”, do których się wprowadzić odnosi, lecz do których w swej dziejowej konkretności bynajmniej się nie sprowadzają. Filozoficzna i humanistyczna tradycja nie stanowi dla niego – jak ma to miejsce w przypadku historyka filozofii czy historyka idei – wyłącznie zespołu zagadnień do opracowania i rekonstrukcji, ale jest partnerem w rozmowie,

⁹ Krytyczne artykuły na ten temat zawiera przygotowana do druku książka pod redakcją Andrzeja Przyłębskiego *Dziedzictwo Gadamera*. Mam tu na myśli artykuł André Laks *Gadamer i presokratycy* oraz Mariana Wesołego *Gadamer i Grecy*.

która toczy się ze względu na „same rzeczy”, o których mówi. Na tym też polega fenomenologiczny charakter tej koncepcji, czyli sposób, w jaki przeformułowane zostało w niej wyjściowe hasło fenomenologii Husserla: „ku rzeczom samym”. „Rzeczą” nie jest już dla Gadamera to, na co kieruje się intencjonalnie świadomość, czyli różne „rzeczy”, jakie napotyka ona wokół siebie w świecie, ale to, o czym mówią różnorodne świadectwa tradycji, z którymi hermeneuta/interpretator wdaje się w rozmowę. Napotykana w ten sposób tradycja nie stanowi zbioru muzealnych obiektów, którymi się delectujemy, ani też zbioru obiektów do rekonstrukcji, ale staje się „żywym” partnerem w dyskusji, w której jej własny horyzont dziejowy nieustannie konfrontuje się z horyzontem rozumienia współczesnym badaczowi.

Wszystko to sprawia, że trudno pisać o Gadamerze, dokonując wiernej i systematycznej rekonstrukcji jego poglądów. Podejściu temu nie tylko stawia opór wspomniany powyżej dialogiczny charakter jego wypowiedzi, w których często nie można oddzielić stanowiska piszącego od poglądów przytaczanego przez niego autora. W równej mierze jest ono nie do pogodzenia ze wspomnianym powyżej metodycznym założeniem traktowania świadectw kulturowych przeszłości jako „rozmówców”. W jego wyniku bowiem dyskurs Gadamera przybiera często postać „stopioną” z poglądami tych, do których się odnosi. Dlatego też w tej pracy, podejmując się zadania wskazania na podstawowe założenia, jakie tkwią u podstaw hermeneutyki Gadamera, staram się podejść do niej w podobny sposób, w jaki on sam traktuje autorów przez siebie omawianych: jego teksty są dla mnie „partnerem w rozmowie”, a nie obiektem rekonstrukcji. To zatem nie tyle praca „o” Gadamerze, co praca o „rzeczach”, o których traktują jego teksty, rozpatrywane przy tym niekiedy w nieco innych kontekstach problemowych czy dziejowych niż te, które zostały uwzględnione w jego pracach.

Zamiast więc traktować poglądy autora *Prawdy i metody* w sposób dosłowny, staram się rozwinąć szereg ontologicznych implikacji zawartych w takich kluczowych pojęciach jego filozoficznej hermeneutyki, jak tradycja, przesąd czy autorytet. Sam Gadamer nigdy nie wypowiedział ich wprost, ani też nie rozpa-

trzył w sposób systematyczny. Ponieważ te trzy pojęcia wywodzi on z szeroko pojętej tradycji humanistycznej europejskiej myśli, dlatego moje rozważania na ich temat poprzedza obszerny rozdział, poświęcony jego koncepcji doświadczenia humanistycznego, którą przeciwstawia on modelowi teoriopoznawczemu, wypracowanemu w obrębie nowożytnych nauk przyrodniczych.

Ten układ książki wynika ze wspomnianej przeze mnie kolistej relacji, w jakiej w hermeneutyce Gadamera pozostają wobec siebie element filozoficzny i humanistyczny. Sprawia to, że rozważania o charakterze ontologicznym mają w niej wyraźny aspekt metodologiczny. Autor *Prawdy i metody* starał się wprowadzić – na co wskazuje już tytuł jego głównego dzieła – wyzwolić pojęcie „prawdy” doświadczenia humanistycznego od rygoryzmu metody w tej postaci, w jakiej wykształciło się ono w postępowaniu nauk przyrodniczych. Zarazem jednak, jak sądzę, jego rozważania o charakterze ontologicznym implikują określony „metodyczny” sposób postępowania w humanistyce, choć w całkiem innym znaczeniu niż nadaje się temu pojęciu w naukach przyrodniczych i ścisłych. Postulowaną przez niego „metodą” humanistyki jest właśnie dialogiczny sposób odniesienia się badacza-humanisty do świadectw kulturowych przeszłości. „Metoda” ta różni się od pojęcia metody w sensie przyrodoznawczym przede wszystkim tym, że nie wiąże się już ściśle z pojęciem nauki czy naukowości (jak też teorii, procedury, weryfikacji itd.) w nowożytnym rozumieniu, ale niejako w sposób bezpośredni wyrasta z samej ontologii ludzkiego rozumienia.

Inna sprawa, że – analogicznie – również samo pojęcie ontologii zyskuje w kontekście Gadamerowskiej hermeneutyki szczególne znaczenie, dość odległe od tego, jakie posiadało w europejskiej metafizyce. Wynika to przede wszystkim z roli, jaką autor *Prawdy i metody* przyznaje momentowi dziejowości rozumienia. Dlatego, ściśle biorąc, należałoby w tym wypadku mówić raczej o pre-ontologii rozumienia, która poprzedza i warunkuje wszelką jego ontologię, rozumianą w sposób tradycyjny, jak ma to miejsce choćby w tradycji scholastycznej,

u Kartezjusza czy u Kanta. W tym sensie Gadamerowskie rozważania na temat „pre-ontologii” (dziejowości) rozumienia i interpretacji implikują określone rozumienie „filozoficznej” natury doświadczenia humanistycznego jako doświadczenia, które wiąże się bezpośrednio z samorozumieniem człowieka w dziejach. Słowem: nie tyle „ontologia” rozumienia, co jego pre-ontologia wiąże się tu ściśle z metodologią. W tym też tkwią korzenie przekonania Gadamera o uniwersalności problemu hermeneutycznego, który jest dlań w równej mierze problemem filozoficznym, co problemem z zakresu metodologii nauk humanistycznych.

Rozpatrywana w perspektywie historycznej hermeneutyka Gadamera stanowi kres wielowiekowej ewolucji tradycji hermeneutyki niemieckiej, której rozwój polegał na stopniowym poszerzaniu pola zainteresowań, od teorii interpretacji tekstów biblijnych po teorię interpretacji wszelkich świadectw kulturowych. W parze z tym procesem szło jej przekształcenie z pomocniczej dyscypliny filologicznej w teorię rozumienia i interpretacji wszelkich świadectw kulturowych (Dilthey). Trudno wyobrazić sobie idącą dalej „emancypację” – i towarzyszącą jej uniwersalizację – problemu hermeneutycznego niż ta, która dokonuje się w *Prawdzie i metodzie*, prowadząc do utożsamienia pre-ontologii ludzkiego rozumienia z podstawowym rysem doświadczenia rozumienia w naukach humanistycznych. Jeśli więc u Diltheya hermeneutyka rozumiana jako *Kunstlehre* staje się tradycyjnie pojmowaną metodologią nauk humanistycznych, to u Gadamera hermeneutyka jako filozoficzna koncepcja rozumienia jako takiego utożsamia się z tym, co stanowi o filozoficzności samego doświadczenia humanistycznego. W rezultacie to, co filozoficzne, spleta się w niej nierozzerwalnie z tym, co humanistyczne.

Dlatego nic dziwnego, że – o czym już wspominałem – hermeneutyka Gadamera nie znalazła zrazu na gruncie samej filozofii kontynuatorów, którzy by dalej równie radykalnie rozwijali jej pre-ontologiczne implikacje. Trudno za taką kontynuację uważać dzieło Paula Ricoeura, który hermeneutykę rozumie jeszcze dość tradycyjnie jako *Kunstlehre*, choć równocześnie zmienia zasadniczo znaczenie tego terminu. Ricoeur, jak się

wyduje, stara się w swoich pracach wypracować alternatywę dla filozoficznej hermeneutyki Gadamera, przeformułować kluczowe pojęcia hermeneutyki tradycyjnej. Próba ta wydaje się interesująca przede wszystkim ze względu na konfrontację rozwijanej przez Ricoeura hermeneutyki symbolów religijnych z innymi współczesnymi teoriami interpretacji, głównie ze strukturalizmem i psychoanalityczną hermeneutyką Freuda. Zarazem jednak, kiedy czyta się kolejne prace tego autora poświęcone tej problematyce, trudno oprzeć się wrażeniu, że towarzyszący im zazwyczaj zamiar dokonania dialektycznej „syntezy” konfrontowanych ze sobą szkół i teorii interpretacyjnych ma jedynie charakter deklaracyjny. Autor *Symboliki zła* tworzy wprawdzie retorycznie efektowne, zaczerpnięte z przeróżnych tradycji filozoficznych, złożone konstrukcje pojęciowe, niemniej jednak są one w istocie dość eklektyczne i z rzeczywistą „syntezą” konfrontowanych teorii interpretacji mają niewiele wspólnego.

3. Pisząc o Gadamerze, nie sposób nie wspomnieć o jeszcze jednym aspekcie silnego oddziaływania jego myśli na filozofię i humanistykę 2. połowy XX wieku. Otóż począwszy od lat sześćdziesiątych autor *Prawdy i metody* zaczął funkcjonować w środowiskach filozoficznych i humanistycznych na całym świecie trochę na zasadzie żyjącego klasyka. Był osobą cieszącą się ogromnym poważaniem i autorytetem, kimś, kogo ze względu na rozległą wiedzę i dar żywego prezentowania zawitych kwestii filozoficznych chętnie zapraszano do wygłoszenia wykładu inauguracyjnego na jakiejś prestiżowej konferencji czy komu proponowano prowadzenie różnego rodzaju kolokwiów lub seminariów. Tę wyjątkową pozycję Gadamer zawdzięczał swoim niezrównanym zdolnościom retorycznym oraz rzadkiemu darowi przekształcania każdego sporu czy dyskusji w rozmowę, w której nigdy nie starał się trzymać dogmatycznie raz zajętego stanowiska, ale gdy tylko uznał trafność argumentacji strony przeciwnej, gotów był je modyfikować, a nawet zmieniać, co też zresztą sam uznawał za podstawowe zadanie „dobrego” hermeneuty. Wypowiedział tę myśl niezwykle dobitnie

w *Prawdzie i metodzie* pisząc: „Kiepski to hermeneuta, który wmawiałby sobie, że może lub powinien mieć ostatnie słowo” (Gadamer, 1993, 541).

Niezależnie zatem od wpływu, jaki na filozofię i humanistykę współczesną miały jego prace, Gadamer oddziaływał na nie również jako niezwykle intelektualna osobowość, jako ktoś, kto nie-strudzenie uczestnicząc w rozlicznych konferencjach i seminariach oraz prowadząc niezwykle intensywną działalność wykładową stał się wręcz instytucją. To tam dawał się poznać jako mistrz żywego słowa, tryskający dowcipem, który zarazem potrafi błyskawicznie zdobyć się na celną ripostę, prawdziwy *spiritus movens* wszelkiej dyskusji. Wiele z tych dyskusji miało charakter dość akcydentalny i szybko o nich zapomniano. Były jednak wśród nich również i takie, które przeszły na trwałe do historii myśli współczesnej. Myślę, że z filozoficznego punktu widzenia na plan pierwszy wysuwają się przede wszystkim dwie dyskusje.

Pierwsza z nich to dyskusja z Jürgenem Habermasem, uczniem Gadamera i zarazem spadkobiercą tradycji szkoły frankfurckiej, reprezentującym młodą generację filozofów niemieckich o wyraźnym nastawieniu lewicowym. Dlatego po dziś dzień uważa się ją za jedną z najbardziej ważkich w całej filozofii niemieckiej okresu powojennego¹⁰. Drugą zaś odbył Gadamer z Jacques’iem Derridą, filozofem wyrastającym w dużej mierze z tradycji francuskiego strukturalizmu, jednym z ojców „dekonstrukcjonizmu”, nurtu, który począwszy od lat sześćdziesiątych wywierał ogromny wpływ na humanistykę współczesną, stając się z czasem – głównie w Stanach Zjednoczonych i we Francji – jednym z najpoważniejszych „konkurentów” dla tradycji fenomenologicznej i hermeneutycznej¹¹.

¹⁰ Teksty Habermasa i Gadamera, jak też kilku innych autorów, pozostające w kręgu tej dyskusji, zawiera praca zbiorowa pod redakcją K.-O. Apla, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1971.

¹¹ Materiały z tej dyskusji zawiera praca zbiorowa pod redakcją Ph. Forgeata, *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Grisch und F. Laruelle*, München 1984.

Znaczenie tych dyskusji zasadzało się na tym, że dotyczyły kwestii kluczowych dla filozofii i humanistyki współczesnej. Pierwsza z nich koncentrowała się wokół kwestii tego, na ile filozoficzna hermeneutyka Gadamera może być produktywnym sposobem postępowania w procesie demaskacji ideologicznych zafałszowań publicznego dyskursu w państwach rozwiniętego kapitalizmu, dotyczyła więc kwestii statusu poznawczego tej koncepcji. Wiązało się z tym, ściśle pytanie o uniwersalność hermeneutyki: z tym na ile uzasadnione jest założenie Gadamera, że rozumienie rozciąga się na całą dziedzinę ludzkiego życia, otwierając tym samym perspektywę interpretacji wszystkich jego zjawisk. Czyż bowiem w ludzkiej historii, w życiu społecznym i kulturze nie rządzą również siły związane ze stosunkami władzy? Czy w takim razie w odniesieniu do nich ludzkie rozumienie nie natrafia na wyraźne granice? Czy zatem model interpretacji w ujęciu autora *Prawdy i metody* nie zawodzi w tym wypadku? A jeśli tak, to czy nie należałoby mu przeciwstawić procedury interpretacyjnej opartej na innych założeniach?

Derrida również postawił pytania o uniwersalność wypracowanego przez Gadamera modelu interpretacji, ale wiązały się one ściśle z wypracowaną przez niego strategią lektury tekstu jako „dekonstrukcji” pozornie jednolitej warstwy organizacji znaczących. Według Derridy, Gadamer – kładąc nacisk na rozumienie sensu danego tekstu czy innego świadectwa kulturowego – postępuje w sposób dość anachroniczny, pozostając w ramach „metafizyki obecności”, która milcząco zakłada jednolitą postać owego sensu. Najpełniej widać to w jego formule „stapiania horyzontów”, w której znika wszelkie napięcie, związane z różnego rodzaju niespójnościami, pęknięciami i wieloznacznościami, zdaniem Derridy, możliwymi, do wyśledzenia w każdym tekście: to na nich też, a nie na poszukiwaniu „jedności” jego rozumienia, winna skoncentrować się uwaga czytelnika. Ten zarzut nie podnosi jedynie kwestii czysto „metodologicznej”. Implikuje on zupełnie inne rozumienie struktury *logosu*, niż to przyjmuje Gadamer.

Według tego ostatniego na *logos* składa się ścisły związek zależności między rozumieniem, które dokonuje się jako roz-

mowa z innym/tekstem, a językiem. Ściśle biorąc, rozumienie jako rozmowa jest już językiem: w tym też sensie język stanowi „medium” rozumienia. Wynika stąd, że zorientowanie interpretacji na sens czyjejś wypowiedzi to naturalna wręcz konsekwencja ujętej w ten sposób relacji między językiem i rozumieniem.

Derrida twierdzi natomiast, że wszelkie „rozumienie” sensu stanowi jedynie swoisty efekt „uzupełnienia”, jakim w stosunku do tego, co pomyślane, jest „pismo”, czyli „zapis”. Dopiero w jego świetle retroaktywnie konstytuuje się rozumiana „rzecz”. Innymi słowy, wszystko to, co wiąże się z sensem jakiegoś tekstu, rozstrzyga się na poziomie „pisma” – organizacji jego znaczących. W tej zaś pełno różnego rodzaju niespójności, dziur i pęknięć, które należy wyśledzić, „dekonstruując” w ten sposób pozornie jednolitą warstwę znaczących. Ujęcie to implikuje, że między „pismem” a tym, co ono wypowiada, istnieje nieredukowalny przedział, „opóźnienie”, które też sprawia, że jego lektura zawsze wymaga swego „powtórzenia”; wyprodukowania kolejnego „uzupełnienia”, w którym dotychczasowe odczytanie ulegnie radykalnemu przemieszczeniu.

Według Derridy to właśnie nieredukowalna różnica, przedział między „pismem” a tym, co ono wypowiada – a nie, jak twierdzi Gadamer, aprioryczne zakorzenienie rozumienia w języku – rodzi „ruch myśli”, każe ponawiać wysiłek lektury (a nie rozumienia/interpretacji). W rezultacie wyłącznie na poziomie „pisma” możemy prześledzić to, co dla danego tekstu decydujące: wszystkie wspomniane niespójności i pęknięcia, dochodzące do głosu w jego „nierozstrzygalnikach”, czyli w znaczących, których sens jest ze swej istoty wieloznaczny, nacechowany pewną niemożliwością do przezwyciężenia na drodze „rozumienia” aporią.

Była to więc w istocie dyskusja na temat tego, która z koncepcji języka jest bardziej produktywna i otwiera bardziej obiecujące perspektywy przed filozofią i humanistyką współczesną. Koncepcja Gadamerowska, która kładzie nacisk na to, co wypowiedziane (znaczone) i na jedność rozumianej „rzeczy”, czy też koncepcja Derridiańska, która odchodzi od klasycznych pojęć rozumienia i interpretacji, podkreślając rolę różnego ro-

dzaju deformacji, dysonansów, pęknięć i załamania na poziomie znaczących tekstu?

4. Osobnego krótkiego omówienia wymaga „historia oddziaływań” hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera w Polsce. Pionierami popularyzacji tej koncepcji w polskich środowiskach intelektualnych byli Krzysztof Michalski oraz Andrzej Bronk. Z inicjatywy pierwszego doszło do wizyty Gadamera w Polsce w latach siedemdziesiątych, połączonej z cyklem wykładów. Michalski jest też autorem pierwszych polskich prac o autorze *Prawdy i metody*, pod jego redakcją ukazał się również wybór esejów Gadamera *Rozum. Słowo. Dzieje*. Z jego inicjatywy doszło również w latach siedemdziesiątych do wspólnych polsko-niemieckich seminariów w Dubrowniku, w których obok Gadamera po stronie niemieckiej uczestniczyli m.in. Odo Marquard, Manfred Frank, Bernd Waldenfels, po stronie polskiej natomiast m.in. Józef Tischner, Henryk Krzeczkowski, Paweł Hertz, Jacek Woźniakowski.

Andrzej Bronk natomiast w 1988 roku wydał pierwszą obszerną monograficzną pracę o Gadamerze *Rozumienie. Dzieje. Język*, w której jego koncepcję zarysował na szerokim tle dotychczasowej hermeneutycznej tradycji, próbując zarazem dokonać jej reinterpretacji i oceny z perspektywy epistemologicznej. Praca ta stanowi bardzo rzetelne, systematyczne omówienie kluczowych pojęć Gadamerowskiej hermeneutyki, przyswajając polskiemu czytelnikowi jej ontologiczne założenia, jak też relacje między podstawowymi dla niej pojęciami. Wątpliwości mogą natomiast budzić niektóre konkluzje, na przykład te, z których wynika, że w oczach autora myśl filozoficzna Gadamera stanowi w istocie nową wersję Kantowskiego transcendentalizmu. Gdyby tak właśnie było, to mieściłaby się również w ramach szeroko pojętego neokantyzmu, a więc nurtu, przeciwko któremu bardzo ostro występował nie tylko Gadamer, ale również dwaj jego najwięksi nauczyciele, Husserl i Heidegger (por. Bronk, 1988, 500-502).

O sporym zainteresowaniu polskich środowisk filozoficznych koncepcją Gadamera w tym czasie świadczy również sze-

reg artykułów i rozpraw, m.in. Józefa Tischnera, Krzysztofa Michalskiego, Zdzisława Krasnodębskiego, Bogdana Barana, Katarzyny Rosner, Anny Zeidler-Janiszewskiej, jak też autora tej książki¹². Wstępne omówienie założeń tej koncepcji przynosią dwie książki: Ewy Kobylińskiej *Hermeneutyczna wizja kultury* (Warszawa 1985) i *Hermeneutyka jako krytyka kultury* Katarzyny Rosner (Warszawa 1991). Obie autorki jednak rozumieją hermeneutykę Gadamera w dość zawężony sposób, widząc w niej przede wszystkim koncepcję z dziedziny filozofii kultury. Pierwsza z tych prac jest przy tym właściwie strywializowanym streszczeniem głównych idei Gadamera, druga natomiast opiera się na problematycznym założeniu, jakoby autor *Prawdy i metody* – obok Heideggera i Ricoeura – był jednym z czołowych „krytyków” kultury współczesnej, wychodzącym od jej rozpoznania w stanie kryzysu. Wydaje się to dość osobliwą tezą, jeśli weźmiemy pod uwagę to, jak istotne znaczenie przy-

¹² Oto bibliografia najważniejszych artykułów o hermeneutyce Gadamera, opublikowanych wówczas przeze mnie, które stanowiły punkt wyjścia do tej książki. Wszystkie zostały jednak poddane tak radykalnym przeróbkom, że czytelnik odnajdzie niewiele podobieństw między nimi a poszczególnymi rozdziałami tej pracy:

– *Hermeneutyka Gadamera a tradycja Kantowskiej estetyki*, w: *Studia Estetyczne*, T. XVIII, Warszawa 1981, s. 285-301.

– *Sens i wartości (problem „wartości estetycznych” w świetle Gadamerowskiej koncepcji dzieła sztuki)*, w: *Półrocznik filozoficzny młodych*, Warszawa 1986 nr 2, s. 221-247.

– *Uniwersalność rozumienia w naukach humanistycznych w: Od transcendentalizmu ku hermeneutyce*, red. Zdzisław Krasnodębski, Warszawa 1987, s. 129-158.

– *Przesąd. Tradycja. Autorytet. Historyczna struktura rozumienia – na podstawie hermeneutyki H.G. Gadamera w: Fenomenologia i hermeneutyka*, red. P. Dybel, P. Kaczorowski, t. 1, Warszawa 1991, s. 105-154.

– *Historyczność procesu kulturowego według hermeneutyki Gadamera, w: Kategoria potoczności*, red. A. Jawłowska, Warszawa 1991, s. 67-99.

– *Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode (omówienie książki) w: Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. 1, Warszawa 1992, s. 104-118.

– *Problem dziejowości rozumienia w hermeneutyce Gadamera w: Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, red. A. Przyłębski, Poznań 1997, s. 37-47.

znaje on w swojej koncepcji pojęciom przesądu, tradycji i autorytetu.

Duże znaczenie w upowszechnieniu się myśli Gadamera w latach dziewięćdziesiątych miała również, jak się wydaje, bardzo intensywna recepcja prac Zygmunta Baumanu w polskich środowiskach uniwersyteckich i intelektualnych¹³. Wskazywał on w nich – o czym już wyżej wspominałem – na hermeneutykę autora *Prawdy i metody* jako na jedną z najbardziej wpływowych nowych idei w filozofii i naukach społecznych, która zarazem odegrała niezwykle inspirującą rolę w odniesieniu do myśli ponowoczesnej. To więc nie jest przypadek, że do wybranych elementów hermeneutyki Gadamera zaczynają dziś nawiązywać socjologowie i antropologowie kultury.

W tym kontekście należy wymienić pracę Elżbiety Zakrzewskiej-Manterys *Hermeneutyczne inspiracje* (Warszawa 1998). Poddając krytyce podejście scjentystyczne w naukach społecznych, autorka podejmuje w niej interesującą próbę hermeneutycznej reinterpretacji podstawowych założeń etnometodologii poprzez nowe odczytanie jej teoretycznych założeń:

Etnometodologia, jeżeli traktowana jest jako koncepcja przedstawiająca jakąś prawdę o świecie, może być partnerem hermeneutycznego dialogu, może być więc rozpatrywana w kontekście hermeneutycznym. Jeżeli zaś sądzi się, iż etnometodologia przedstawia samą siebie jako teoretyczne stanowisko uzurpujące sobie prawo do objaśniania ludziom tego, na czym polega ich prawda – rozważana być może w kontekście scjentystycznym, którego przesady, jak mi się wydaje, ciągle podziela. (Zakrzewska-Manterys 1998, 142)

Ostatecznie zarówno w przypadku etnometodologii, jak i każdej innej scjentystycznie zorientowanej teorii humanistycznej, 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

¹³ Wiązało się to w dużej mierze z licznymi tłumaczeniami na język polskich prac Baumanu na początku lat dziewięćdziesiątych.

całościowej perspektywy, nakłania do autorefleksji nad „prawdą” własnych poznań.

Inna praca, która wyrasta z podobnych inspiracji, to Joanny Tokarskiej-Bakir *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych* (Kraków 2000). Jej autorka kreśli program „hermeneutyki etnograficznej”, która nawiązując do Gadamerowskiej reinterpretacji starożytnej *phronesis* (czyli „wiedzy praktycznej”), miałaby opierać się na swoistej syntezie antropologii kulturowej z filozoficzną. Punkt wyjścia stanowi w tym wypadku koncepcja dzieła sztuki jako gry/przedstawienia, w którym dochodzi do swoistego stopienia się tego, co przedstawiane, z tym, co przedstawiające, w wyniku czego dzieło sztuki „uzyskuje swoje najdoskonalsze spełnienie” (Tokarska-Bakir, 2000, 46). Następnie zaś autorka próbuje wykazać, jak dalece rysująca się w ten sposób ontologia dzieła sztuki może stanowić znakomity punkt wyjścia do interpretacji gry, jaką jest religijność „typu ludowego”, nacechowana analogiczną „nierozróżnialnością”. W tym wypadku więc nawiązanie do hermeneutyki Gadamera pozwala wypracować własną, oryginalną perspektywę spojrzenia na różne przejawy ludowej religijności, wykraczającą daleko poza dominujące w rodzimej etnografii tradycyjne wzorce interpretacyjne.

Na uwagę w tym kontekście zasługuje również książka Anny Wieczorkiewicz *Muzeum ludzkich ciał* (Gdańsk 2002). Określa ją założenie, że muzeum stanowi wyróżnione miejsce spotkania z dziejową przeszłością, w którym właśnie dlatego, że umieszczone tu przedmioty wyrwane zostały z naturalnego dla nich kontekstu, zaznacza się w sposób szczególnie wyraźny różnica między horyzontem rozumienia zwiedzających a horyzontem przeszłości. Jeśli więc w tym punkcie autorka wyraźnie różni się od Gadamera (według niego muzeum już z definicji zubaża faktyczny obraz przeszłości), to zarazem wyraźnie zachowuje i stara się wykorzystać w pracy jego twierdzenie, że konfrontacja z obcością tego, co inne w dziejowej przeszłości, stanowi najbardziej produktywny moment w doświadczeniu humanistycznym. Myśl tę wymownie oddaje następujący fragment:

Kiedy w XVIII wieku w pobliżu Neapolu zaczęto wydobywać spod ziemi szczątki antycznych miast, do początkowego zachwyty z czasem dołączyło zakłopotanie. Nie ulegało wątpliwości, że świadectwa dawnego życia Herkulanum i Pompejów były cenne – wszak stanowiły spuściznę kultury antyku. Co jednak sądzić o tych kamiennych fallusach wystających z murów, o wizerunkach lubieżnego Satyra i bezwstydnego Priapa, o domach publicznych wylaniających się na powierzchnię? Artefakty kultury antycznej zasługiwałyby na to, by zachować je dla potomności, ochronić w skarbcach kultury, pokazać jako świadectwo minionych wieków. Pokazać – ale jak i komu? Wszak trzeba mieć na uwadze moralne aspekty tego przedsięwzięcia. Jak nadal ubóstwiać ducha antyku, nie naruszając poczucia moralności współczesnych Europejczyków? (Wieczorkiewicz, 2002, 5)

Według Wieczorkiewicz podobne doświadczenie obcości minionych kulturowych światów staje się dziś naszym udziałem w obliczu sposobu, w jaki były w nich prezentowane ludzkie ciała. Muzea tego rodzaju przestały być już wyodrębnionym miejscem wzniosłej duchowej uczty dla konesera delektującego się wizerunkami przeszłości, poszeregowanymi i tak wyeksponowanymi, że znajdował w nich jedynie potwierdzenie własnego obrazu przeszłości i siebie. Zmieniło się ono w miejsce dramatycznej konfrontacji zwiedzającego z samym sobą, z własnym obrazem siebie i innych. To bowiem, co widzi i kontemplanuje w muzeum, zostało wyeksponowane ze względu na swoją odmienną i obcość.

Natomiast w dziedzinie historii sztuki i estetyki nie powstały u nas – jak dotąd – prace, które w tak szerokim zakresie i w tak twórczy sposób, jak wyżej wymienione, rozwijałyby niektóre „metodyczne” implikacje Gadamerowskiej hermeneutyki. Pierwsze uwagi na jej temat odnaleźć można w książce Jana Białostockiego *Historia sztuki wśród nauk humanistycznych* (Wrocław 1980), wspominają też o niej inni autorzy w dość encyklopedycznych omówieniach. Natomiast prace, których autorzy podjęli problematykę estetyczną z perspektywy hermeneutycznej, przeszły właściwie niezauważone¹⁴.

¹⁴ Na przykład praca H. Bortnowskiej, *Hermeneutyka sztuki wśród nauk humanistycznych* (Wrocław 1980) oraz A. Zeidler-Janiszewskiej, *Sztuka, mīt, hermeneutyka* (Warszawa 1981).

Ale być może wiąże się to również z tym, że także w samych Niemczech Gadamer nie znalazł w tych dyscyplinach oryginalnych kontynuatorów i zwolenników, którzy by w sposób tak systematyczny i przekonujący, jak choćby Jauss w literaturoznawstwie, dokonali „aplikacji” niektórych aspektów jego koncepcji¹⁵. Tym bardziej więc dziwi nikła obecność Gadamera (ale też w ogóle prac nawiązujących do innych hermeneutycznych koncepcji) w polskim literaturoznawstwie. Poza pojedynczymi artykułami nie pojawiła się u nas żadna poważna praca w tej dziedzinie, może z wyjątkiem książki Michała Pawła Markowskiego o Nietzschem (*Nietzsche. Filozofia interpretacji*. Kraków 1997). Tu jednak autor *Prawdy i metody* z pewnością nie stanowi głównego źródła inspiracji. Nieco więcej uwag o hermeneutyce Gadamera odnajdujemy w pracy Wojciecha Kalagi *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja* (Kraków 2001). Mają one jednak charakter dość zdawkowy, gdyż autor koncentruje się głównie na omówieniu postmodernistycznych wzorów dyskursu. Koncepcja interpretacji autora *Prawdy i metody* służy mu jedynie za swego rodzaju tło negatywne, aby podkreślić zasadniczą odmienną dyskursu takich autorów, jak Foucault, Barthes, Derrida i inni.

Z końcem lat dziewięćdziesiątych możemy natomiast mówić o swego rodzaju „drugiej fali”, jeśli chodzi o zainteresowanie hermeneutyką w polskich środowiskach filozoficznych. Na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje książka Norberta Leśniewskiego *O hermeneutyce radykalnej* (Poznań 1998), w której autor stara się ukazać na szerokim tle hermeneutyki niemieckiej (Fryderyk Nietzsche, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer) różne modele „hermeneutyki radykalnej”, wyrosłe na gruncie amerykańskim (John D. Caputo, Hugh J. Silverman). Znaczenie tej książki polega na tym, że jest ona na naszym gruncie pierwszą tak szeroko zakrojoną próbą omówienia

¹⁵ Taki pogląd wypowiada, na przykład, Mariusz Bryl w bardzo interesującym artykule *Historia sztuki wobec hermeneutyki Gadamera*, który ma się ukazać w pokonferencyjnym zbiorze *Dziedzictwo Gadamera* pod redakcją Andrzeja Przyłębskiego.

współczesnych koncepcji hermeneutycznych, które powstały na styku hermeneutyki Heideggera i Gadamera oraz amerykańskiego dekonstrukcjonizmu, inspirowanego przez myśl filozoficzną Jacquesa Derridy. W ogóle konfrontacja i dyskurs tych dwóch tradycji zdaje się dzisiaj jednym z najbardziej interesujących „wydarzeń” w filozofii współczesnej, a zarazem ma ogromne znaczenie metodyczne dla myśli humanistycznej.

Z kolei praca Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej, *Logos życia* (Gdańsk 2000), wypełnia innego rodzaju lukę w polskiej współczesnej literaturze filozoficznej. Przybliża bowiem podstawowe założenia hermeneutyki Diltheya, jednego z głównych duchowych ojców Gadamera, prezentując tę koncepcję w szerokim kontekście dwudziestowiecznej hermeneutyki niemieckiej. W kontekście niniejszej książki uwagę zwraca przede wszystkim rozdział omawiający Gadamerowskie interpretacje Diltheya i wskazujący na szereg obecnych w nich uproszczeń, które wytknęli autorowi *Prawdy i metody* m.in. tacy badacze, jak F. Rodi czy O.F. Bollnow. Ale zasadnicze znaczenie tej świetnie napisanej książki polega w Polsce na tym, że kładzie swego rodzaju kamień węgielny pod bardziej zaawansowane niż dotychczas studia nad XIX- i XX-wieczną hermeneutyką niemiecką.

Osobne miejsce należy przyznać książce Barbary Tuchańskiej, napisanej wspólnie z amerykańską filozofką J.E. McGuire i wydanej w języku angielskim, *Science Unfettered* (2000). Autorki podejmują w niej próbę wypracowania ontologicznych podstaw nauki, wchodząc w dyskusję z różnymi „obiektywistycznymi” ujęciami funkcjonującymi we współczesnej filozofii nauki: metodologicznym racjonalizmem (Popper, Lakatos), teoriopoznawczym naturalizmem (Quine) oraz podejściem behawioralnym (Dennet). Ich zdaniem, krytyka ideału obiektywizmu poznania w nauce, dokonana w tradycji myśli fenomenologicznej i hermeneutycznej – głównie przez Heideggera i Gadamera – słusznie wskazuje na jego teoriopoznawcze ograniczenia i partykularny charakter. I jakkolwiek, dodają, obaj w nieuprawniony sposób absolutyzują historyczny wymiar procesu rozumienia oraz jego językowy charakter, zapoznając społeczną naturę nauki, to jednak ich koncepcje otwierają całkiem nowe perspektywy upra-

wiania refleksji nad statusem ontologicznym nauki. Wypada tylko wyrazić nadzieję, że ta niewątpliwie „heretycka” z punktu widzenia rodzimych filozofów nauki książka ukaże się również w polskim przekładzie.

W latach 2003-2004 mamy już do czynienia z prawdziwym „wysypem” rodzimych prac filozoficznych, poświęconych problematyce hermeneutycznej. Listę otwiera książka Włodzimierza Lorenza *Hermeneutyczne koncepcje człowieka* (Warszawa 2003), w której autor stara się wstępnie zarysować implikacje antropologiczne w dwudziestowiecznych koncepcjach hermeneutycznych (Heidegger, Gadamer, Ricoeur i inni). W tym samym roku ukazała się również praca Macieja Potępy *Spór o podmiot w filozofii współczesnej* (Warszawa 2003), która przynosi obszerny rozdział poświęcony Gadamerowi. Autor dokonuje w nim bardzo rzetelnego, systematycznego omówienia podstawowych pojęć Gadamerowskiej hermeneutyki, wydobywając swoistość jej ontologicznych założeń. Wskazuje też w sposób przekonujący na zasadniczą odrębność tej koncepcji w kontekście fenomenologii Heideggera.

Beata Sierocka z kolei w książce *Krytyka i dyskurs* (Wrocław 2004) stara się usytuować hermeneutykę Gadamera w kontekście projektu „transcendentalnej pragmatyki” Karla-Otto Apla, wskazując na interesujące zbieżności niektórych idei obu tych autorów (np. zerwanie z „zapomnieniem języka” w filozofii europejskiej, podkreślenie konstytutywnego znaczenia dla wszelkiego dialogu „zgody odnośnie rzeczy”, na której temat się dyskutuje). Kolejny autor, Jaromir Brejda w pracy *Słowo i czas*, rozpatruje hermeneutykę Gadamera w szerszym kontekście XIX- i XX-wiecznej tradycji filozoficznej, traktując ją przede wszystkim jako „hermeneutykę rozmowy” (Brejda, Szczecin 2004). Wychodząc od wskazania na zakorzenienie jej ontologicznych założeń w hermeneutyce Heideggera, Brejda stara się zarazem wydobyć różnice między nimi. Według niego, zasadnicza różnica polega na tym, że dramatyzm, z jakim Heidegger wskazywał w *Byciu i czasie* na skończone struktury egzystencjalne *Dasein*, zastępuje u Gadamera pojęcie rozmowy, traktowanej jako samo-obecny i samoprzejrzysty podmiot. Uwagę w tej pracy zwraca również

podjęta przez autora próba porównania hermeneutyki Gadamera z teorią systemu Niklasa Luhmana.

W ostatnim czasie ukazała się też książka Marka Szulakiewicza, *Filozofia jako hermeneutyka* (Toruń 2004). Autor stara się w niej w zwięzły sposób omówić założenia, jakie tkwią u podstaw hermeneutyki Gadamera, jak i innych najbardziej ważkich współczesnych koncepcji hermeneutycznych.

Istotne znaczenie w propagowaniu dwudziestowiecznej tradycji myśli hermeneutycznej miały dwie zorganizowane w Poznaniu (w 1996 i 2003 roku – z inicjatywy Andrzeja Przyłębskiego) międzynarodowe konferencje filozoficzne, z których materiały zostały opublikowane w pracach zbiorowych¹⁶. Przyłębski od lat publikuje i regularnie wydaje prace poświęcone problematyce hermeneutycznej: m.in. jest redaktorem (i współautorem) innej pracy zbiorowej, *Oblicza hermeneutyki* (Poznań 1995), pomyślanej między innymi jako wprowadzenie do hermeneutyki Gadamera. Wydał też wspólnie z Leśniewskim tom *Studium in Hermeneutics* (jako V tom pisma *Lingua ac Communitas*, Poznań/Warszawa). Znaczenie obu zorganizowanych przez niego konferencji polegało na tym, że służyły one integracji środowiska polskich badaczy, zajmujących się szeroko pojętą tradycją hermeneutyczną, zarówno filozofów, jak i przedstawicieli innych dyscyplin humanistycznych. Na szczególną uwagę zasługuje przy tym ostatnia konferencja, gdyż dała ona okazję nie tylko do wystąpienia polskich „gadamerystów” (m.in. Andrzej Bronk, Andrzej Wierciński), ale również autorów, którzy na co dzień zajmują się innymi dziedzinami filozofii niż hermeneutyka czy filozofia współczesna (Marian Wesoły) czy też reprezentują dyscypliny humanistyczne (Mariusz Bryl).

W jakimś sensie owocem dyskusji, które toczyły się na tej konferencji, jest również niniejsza książka, gdyż zmobilizowały mnie one do sięgnięcia po opublikowane przed laty teksty na temat hermeneutyki Gadamera oraz do przejrzenia napisanej z górami dwadzieścia lat temu rozprawy doktorskiej. W oparciu

¹⁶ Materiały z pierwszej konferencji ukazały się w tomie *Uniwersalny wymiar hermeneutyki* (Poznań 1997), z drugiej ukażą się w najbliższym czasie.

o nie, po dokonaniu niezbędnych przeróbek, miałem pierwotnie zamiar wydać pracę o znamionach monografii, kładącą nacisk na antymetafizyczne ostrze tej koncepcji, będącą zarazem (pośrednio) rodzajem dyskusji ze wspomnianą już monografią Bronka, który w Gadamerze widzi filozofa transcendentnego. W trakcie prac nad książką wprowadziłem jednak tak daleko idące zmiany do wybranych fragmentów doktoratu oraz do opublikowanych przed laty artykułów, że z tych wszystkich „źródłowych” tekstów nie pozostało praktycznie nic.

Z czasem też zmuszony byłem ograniczyć tematykę pracy do dwóch kwestii, od których – jak sądzę – należy w każdym przypadku zaczynać prezentację hermeneutyki filozoficznej Gadamera. Pierwsza z nich to sposób, w jaki rozpoznaje on filozoficzną naturę doświadczenia humanistycznego, upatrując w nim paradygmatyczną postać przejawiania się fenomenu dziejowości rozumienia. Druga zaś to przyjmowana przez niego pre-ontologiczna struktura owego rozumienia oraz ścisły związek, w jakim pozostaje ono z interpretacją. Poza kręgiem moich rozważań znalazły się natomiast gadamerowska koncepcja języka i jego związku z rozumieniem, koncepcja dzieła sztuki, interpretacje tekstów klasyków filozofii (przede wszystkim Platona i Hegla) czy też wreszcie koncepcja języka poetyckiego i interpretacje wybranych dzieł literackich. Nie znaczy to jednak, że się do tych elementów jego dzieła w ogóle nie odnoszę. Nawiązania do nich pojawiają się jednak jedynie w tle wymienionych powyżej zagadnień, na tyle, na ile okazało się to niezbędne dla ich lepszego naświetlenia.

Praca niniejsza, nie będąc monografią hermeneutyki Gadamera, nie stara się też być klasyczną prezentacją jej wybranych zagadnień. Nie ograniczam się do przytaczania i komentowania wybranych wypowiedzi Gadamera, ale również wskazuję na szereg obecnych w nich implikacji, sięgając często po przykłady z rodzimej i obcej tradycji myśli humanistycznej i filozoficznej. Szczególny nacisk kładę przy tym na metodyczny radykalizm tej koncepcji, który wiąże się z zerwaniem przez Gadamera z takimi tradycyjnymi pojęciami, rodem z tradycji europejskiej metafizyki, jak np. „podmiot” badań i ich „obiekt”, odbiorca,

obiektywność, samowiedza, która jest podstawą siebie samej itd. Rozpatrywana w tym kontekście hermeneutyka Gadamera okazuje się całkiem nową propozycją uprawiania humanistyki dzisiaj. Jest przy tym nie tylko alternatywą dla wszelkich obecnych w niej nurtów scjentystycznych, ale w równej mierze zrywa z kultem wąsko pojętego profesjonalizmu, kiedy to rutyna i erudycja badacza, kurczowe trzymanie się ustalonych wzorców postępowania zabija świeżość spojrzenia na to, co „mówią” świadectwa kulturowej tradycji. Wynika to z przekonania Gadamera, że ludzkie rozumienie jako z natury swej dziejowe, stające się w stosunku do samego siebie „innym” rozumieniem, nieustannie wyobcowuje się wobec kulturowej przeszłości – wobec tego, co owa przeszłość mu „mówi”. Dlatego zadania przyswojenia owej przeszłości nie można spełniać jednorazowo, na przykład w chwili, kiedy pojawia się nowa „genialna” interpretacja jakiegoś dzieła klasycznego, która zdaje się rozstrzygać wszelkie wątpliwości i odpowiadać na wszystkie pytania. Zadanie to musi być podejmowane nieustannie na nowo, gdyż stawia je przed badaczem już sam zmieniający się kontekst dziejowy, w którym napotyka on przeszłość.

5. Ale z perspektywy kilkudziesięciu lat zarysowana przez Gadamera w *Prawdzie i metodzie* oraz rozwijana później w rozlicznych artykułach i esejach koncepcja dziejowości rozumienia nie może nie budzić szeregu pytań i wątpliwości. Są one dwojakiego rodzaju. Pierwsze z nich dotyczą wewnętrznej spójności tej koncepcji i wiążą się ściśle ze wspomnianą kwestią usytuowania hermeneutyki Gadamera na tle dotychczasowej metafizycznej tradycji. Sprowadzają się one do pytania, w jakich aspektach swojej koncepcji udaje się Gadamerowi zerwać ze schematami pojęciowymi obowiązującymi w tej tradycji, w jakich zaś wracają one „tylnymi drzwiami”, znajdując swój wymowny wyraz w pojęciowości, jaką się posługuje oraz w niektórych propozycjach terminologicznych. Czy w związku z tym wspomniane dwuznaczne usytuowanie tej koncepcji między metafizyczną tradycją a „zwinięciem metafizyki” (*die Verwindung der Metaphysik*) przez Heideggera nie prowadzi do różnych pęknięć i niekoherencji?

Druga grupa pytań i wątpliwości ma charakter bardziej zewnętrzny i wiąże się głównie z pojawieniem się, począwszy od lat siedemdziesiątych, „konkurencyjnych” koncepcji języka i interpretacji wywodzących się głównie z tradycji psychoanalitycznej i strukturalistycznej. Chodzi tu zarówno o „dekonstrukcjonizm” Jacques’a Derridy, oddziałujący szczególnie silnie na humanistykę amerykańską jak i „poststrukturalizm” w wydaniu Rolanda Barthes’a, Michela Foucaulta i Jacques’a Lacana. Wszystkie te koncepcje wychodzą od zupełnie innego pojęcia języka niż to, które tkwi u podstaw hermeneutyki Gadamera, co ma też ogromne konsekwencje w praktykowanych przez ich autorów lekturach tekstów. Wspólne jest im położenie nacisku na sposób organizacji „znaczących” w językowych wypowiedziach, przy równoczesnym traktowaniu poziomu „znaczonych” (czyli po prostu dziedziny sensu) jako ich swoistego efektu. Tymczasem dla Gadamera to właśnie sens danej wypowiedzi, czyli to, co ona „mówi”, stanowi punkt wyjścia przy obcowaniu badacza humanisty z tekstem czy z innymi wytworami kulturowymi człowieka.

Ta zasadnicza różnica w podejściu do języka wynika między innymi stąd, że Gadamerowi całkowicie obce pozostają dwie tradycje, z których głównie wywodzą się wspomniane koncepcje w humanistyce współczesnej. W swoich rozważaniach nad językiem nawiązuje on głównie do Platona, św. Tomasza, Humboldta oraz – naturalnie – do Heideggera, dla których język w całej swej gramatyczno-leksykalnej warstwie wydaje się zasadniczo „przezroczysty” w stosunku do tego, co wypowiada (to zresztą również podejście właściwe całej tradycji fenomenologicznej, z której Gadamer się wywodzi). Ponieważ wydobycie wszystkich ontologicznych implikacji tej różnicy wymagałoby bliższego przyjrzenia się jego myśli o języku, a to wykracza poza ramy tej książki, sygnalizuję jedynie ten problem, za punkt wyjścia obierając dyskusję Gadamera z dekonstrukcjonizmem Derridy.

Dyskusja ta ma w kontekście podjętej w tej książce problematyki o tyle istotne znaczenie, że pozwala ze szczególną ostrością postawić pytanie o granice Gadamerowskiej koncepcji rozumienia i interpretacji. Pytanie to stanowi „punkt dojścia” przedstawionych przeze mnie poniżej preontologicznych impli-

kacji tej koncepcji. I jest w istocie pytaniem o to, na ile hermeneutyczne kategorie sensu i rozumienia tego sensu można traktować jako pojęcia uniwersalne, obejmujące całość wszelkich świadectw kulturowych człowieka, na ile zaś dotyczą tylko jednego ich wymiaru, i to bynajmniej nie najbardziej „źródłowego”, jak zwykło się przyjmować w całej tradycji fenomenologicznej, do której należy Gadamer. Ponieważ zaś według niego interpretacja jest sposobem, w jaki dokonuje się rozumienie, dlatego też analogicznie pojawia się pytanie o jej uniwersalność jako jedynego dostępnego człowiekowi sposobu obcowania z kulturowymi świadectwami przeszłości.

* * *

Niniejsza książka nie mogłaby powstać w obecnej postaci, gdyby nie uczestnictwo jej autora w seminariach i wykładach Gadamera w Heidelbergu i Dubrowniku oraz możliwość prowadzenia z nim regularnych konsultacji w trakcie pobytów na stypendium Thyssena (1981, 1982, 1984) i Alexandra von Humboldta w latach 1988-89. Były one dla mnie niezapomnianą okazją bezpośredniego doświadczenia tego, czym jest (i może być) hermeneutyczna sztuka „rozmowy z innym” – tekstem literackim, filozoficznym, dziełem sztuki, osobą – oraz tego, w jakim sensie sama hermeneutyka jest „wiedzą praktyczną”.

Podobnie też uczestnictwo w rozlicznych seminariach, fakultetach i wykładach na *Philosophisches Seminar* Uniwersytetu w Heidelbergu pozwoliło mi na pogłębienie i systematyzację wiedzy filozoficznej oraz dało dobrą orientację w podstawowych zagadnieniach filozofii współczesnej.

Trudny do przecenienia wkład w powstanie tej książki ma również Krzysztof Michalski, który przed laty zainspirował mnie do głębszych studiów nad hermeneutyką Gadamera i z którym konsultowałem poszczególne fragmenty mojej obronionej w 1984 roku w IFiS PAN rozprawy doktorskiej. Chciałbym też wyrazić po latach wdzięczność recenzentom tej pracy, Józefowi Tischnerowi i Markowi J. Siemkowi, za wyrozumiałość, z jaką do niej podeszli i za ich uwagi krytyczne. Ich traf-

ność mogłem ocenić dopiero z czasem, pozwoliły mi też one – mam nadzieję – w trakcie pisania tej książki wyzwolić się od niektórych „przesądów” obecnych w tamtej rozprawie. Słowa wdzięczności kieruję również pod adresem koleżanek i kolegów: Mirki Grabowskiej, Doroty Lachowskiej, Małgorzaty Łukasiewicz, Pawła Kaczorowskiego, Zdzisława Krasnodębskiego, Macieja Potępy, Janusza Sidorka, Tadeusza Szawiela i innych uczestników seminariów Krzysztofa Michalskiego w latach osiemdziesiątych, na których z osobliwą jak na tamte czasy żarliwością dyskutowaliśmy teksty Husserla, Heideggera i Gadamera.

Na koniec słowa podziękowania należą się Andrzejowi Przyłębskiemu, z którym konsultowałem niektóre fragmenty tej pracy i którego cenne uwagi pozwoliły mi uniknąć szeregu uproszczeń i nieścisłości.

CZĘŚĆ I

MIĘDZY FENOMENOLOGIĄ A HERMENEUTYKĄ

Człowiek nie tylko „posiada” język, logos, rozum. Jest osadzony w ich otwartości, nieustannie konfrontowany ze swoimi pytaniami, zmuszany do ich stawiania, i to niezależnie od wszelkich uzyskiwanych odpowiedzi. Tym właśnie jest bycie-oto (*Da-Sein*).

(Gadamer, *Gesammelte Werke* X, 1999, 108)

Filozoficzna hermeneutyka Gadamera jako fenomenologia

1. FENOMENOLOGICZNE INSPIRACJE GADAMERA

W *Przedmowie do Prawdy i metody*, głównego dzieła, w którym prezentuje podstawowe zręby własnej koncepcji „hermeneutyki filozoficznej”, Gadamer stwierdza: „Moja książka, metodologicznie rzecz biorąc, faktycznie stoi na gruncie fenomenologicznym” (Gadamer, 1993, 30). I zaraz, niejako gwoli usprawiedliwienia, dodaje:

Brzmi to może paradoksalnie, skoro u podstaw podjętego przeze mnie uniwersalnego problemu hermeneutycznego tkwi właśnie krytyka ujęcia transcendentnego i jego myślenie na temat „zwrotu” (*die Kehre*) Heideggera. Uważam jednak, że także do tej Heideggerowskiej reorientacji, która po raz pierwszy wyzwała problem hermeneutyczny, można zastosować zasadę fenomenolo-

gicznego wykazywania (*die Ausweisung*). Dlatego zachowałem stosowane przez młodego Heideggera pojęcie „hermeneutyki”, ale nie w sensie nauki o metodzie, lecz jako teorię rzeczywistego doświadczenia, jakim jest myślenie. Muszę więc podkreślić, że moje analizy gry lub języka są czysto fenomenologiczne. Gra nie wyczerpuje się w świadomości gracza i dlatego jest czymś więcej niż tylko subiektywnym zachowaniem. Można to opisywać jako doświadczenie podmiotu i nie ma to nic wspólnego z „mitologią” lub „mistyfikacją”. (Gadamer, 1993, 30-31)

W tym obszernym autokomentarzu na uwagę zasługują trzy kwestie. Po pierwsze, uznanie, że Heideggerowska myśl po „zwrocie”, która „wyzwała problem hermeneutyczny”, stanowi nadal rodzaj fenomenologii, a nie – jak zwykle się powszechnie uważać – jest jej porzuceniem na rzecz quasi-poetyckiego filozoficznego dyskursu. Po drugie, stwierdzenie, że pojęcia hermeneutyki nie używa się w *Prawdzie i metodzie* w znaczeniu „nauki o metodzie”, lecz w znaczeniu „teorii rzeczywistego doświadczenia, jakim jest myślenie”, i że w tym sensie teoria ta ma charakter fenomenologiczny. Po trzecie wreszcie, twierdzenie, że zaprezentowane w *Prawdzie i metodzie* „analizy gry lub języka” są fenomenologiczne, ponieważ nie opisuje się ich jako subiektywnych zachowań tych, którzy w nich uczestniczą.

Określenie „fenomenologiczny” pojawia się więc tutaj w trzech różnych znaczeniach: (1) jako „wykazywanie” dziejowości bycia i jego związku z mową (Heideggera myśl po „zwrocie”), (2) jako zdawanie sprawy z doświadczenia, jakim jest myślenie, dzięki wydobyciu jego dziejowego wymiaru, (3) jako taki opis analizowanych zjawisk, który ujmuje je jako „coś więcej” niż to, czego doświadczają w nich sami ich uczestnicy. Poniżej chciałbym zastanowić się nad tym, co właściwie znaczą te trzy określenia tego, co „fenomenologiczne”, i jaki zachodzi między nimi związek.

Wypada podkreślić, że podobne wskazanie przez Gadamera na ściśle fenomenologiczny charakter analiz, jakie cechuje *Prawdę i metodę*, pojawiło się dopiero w *Przedmowie* do drugiego wydania tej książki. Stanowi ona swoisty autokomentarz, napisany kilka lat później, aby między innymi wyjaśnić szereg nieporozumień, jakie wokół niej narosły. Natomiast w pierw-

szym wydaniu *Prawdy i metody* Gadamer zdaje się wyraźnie unikać nazywania własnej koncepcji „hermeneutyki filozoficznej” fenomenologią. Nacisk kładzie przede wszystkim na odrębność własnego podejścia na tle dotychczasowej hermeneutycznej tradycji, w której przez hermeneutykę rozumiano sztukę rozumienia i interpretacji (*die Kunstlehre*). W jego ujęciu hermeneutyka ma przede wszystkim zająć się sposobem, w jaki dokonuje się ludzkie rozumienie jako dziejowe i jego związkiem z procedurą interpretacji.

2. RADYKALIZACJA IDEI FENOMENOLOGII HUSSELA PRZEZ HEIDEGGERA

W tym podejściu Husserl zasadniczo zgadza się z Martinem Heideggerem, który już w *Byciu i czasie*, podejmując dyskusję z Diltheyowskim rozumieniem hermeneutyki jako metodologii nauk humanistycznych, stwierdzał:

W takiej hermeneutyce, jeśli opracowuje ona dziejowy charakter *Dasein* jako ontyczny warunek możliwości historii, zakorzenione jest zatem to, co „hermeneutyką” można nazwać tylko w sensie pochodnym: metodologia historycznych nauk o duchu. (Heidegger 1994, 53)

Zarazem jednak nie sposób od razu nie zauważyć, że to nowe źródłowe rozumienie hermeneutyki, w którym za jej podstawowe zadanie zostaje uznany namysł nad ontologią samego rozumienia i jego związkiem z interpretacją, nie zaś wypracowywanie jego określonych procedur, nie byłoby możliwe bez zwrotu, jaki na przełomie XIX i XX wieku dokonał się w filozofii niemieckiej za sprawą Husserla. Wskazywał na to niejednokrotnie sam Heidegger, pisał o tym również Gadamer w *Prawdzie i metodzie* wykazując, jak dalece wczesny program fenomenologii Heideggera jako hermeneutyki *Dasein* wyrasta organicznie z idei fenomenologii jako „nauki opisowej” w tej postaci, w jakiej wyłania się ona w pracach autora *Badań logicznych*, napisanych między 1900 a 1925 rokiem. Dlatego zanim spróbuję określić bliżej to, w jakim sensie hermeneutykę filozoficzną Gadamera można potraktować jako szczególny rodzaj fenomenologii, chciałbym porównać programy fenomenologii Husserla i Heideggera. Moim zamiarem nie jest jednak całościowe ujęcie tego zagadnienia, ale istotne dla podjętej w tej pracy problematyki dziejowości ludzkiego rozumienia kwestie ściśle „metodyczne”.

Husserl wychodząc z założenia, że punktem wyjścia wszelkiej filozoficznej refleksji powinien być opis rzeczy takimi, jakimi one się jawią świadomości, dokonywany pod kątem analizy tkwiących w owej świadomości idealnych „warunków możliwości” ich pojawiania się, siłą rzeczy musiał podać w wątpli-

wość szereg metafizycznych koncepcji poznania, wyrosłych w Niemczech głównie na gruncie neokantyzmu i reinterpretujących myśl autora *Krytyk* w kategoriach teorii poznania. Z perspektywy tego założenia wszystkie te koncepcje można uznać za bardziej lub mniej arbitralne pojęciowe konstrukcje, nałożone na rzeczywiście sposób zjawiania się różnych przedmiotów w ludzkiej świadomości. Tak też należy rozumieć podstawowe hasło jego fenomenologii – „ku rzeczom samym”. Zgodnie z nim najpierw należy wydobyć źródłowy dla świadomości sposób dania rzeczy, dopiero potem możliwa staje się refleksja nad sposobem, w jaki odnosimy się do nich w naszym życiu potocznym, jak traktuje je nauka, sztuka itd. We wszystkich tych przypadkach mamy bowiem do czynienia z derywatami owego źródłowego sposobu dania rzeczy, z jego różnymi modyfikacjami, które je bardziej lub mniej przesłaniają.

Heidegger, nawiązując do tego ujęcia w *Byciu i czasie* stwierdza, że zadaniem fenomenologii jest: „To, co się ukazuje, ujrzyć od strony jego samego, tak jak ono się ukazuje od strony jego samego” (Heidegger, 1972, 34)¹.

Twierdzenie to można odczytać jako radykalizację wczesnego programu fenomenologii Husserla, który chciał w niej widzieć naukę bezzakołoniową, opisującą rzeczy ze względu na nie same. Heidegger idzie jeszcze dalej i twierdzi, że ów opis rzeczy ze względu na nie same ma być ich opisem takimi, jakimi się one ukazują od strony ich samych. A zatem, jak się wydaje, opisujący rzeczy ma już nie tylko ujmować je od strony tego, jakimi się one jawią jego świadomości, ale winien przejść niejako na stronę samych rzeczy i patrzeć na nie od strony ich samych.

¹ Tłumaczenie to różni się zasadniczo od zaproponowanego przez Bogdana Barana, które jest mało precyzyjne, jeśli nie wręcz mylące (por. Martin Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 49). Odpowiedni fragment brzmi tam: „Sprawić by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje”. Ponieważ ta wypowiedź Heideggera ma kluczowe znaczenie dla rozważań podjętych w tej części, dla porównania przytaczam niemiecki oryginał: *Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst zeigt, von ihm selbst her sehen lassen* (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972, s. 34).

Postulowana przez Heideggera tożsamość sposobu ukazywania się rzeczy oraz sposobu ich oglądu jako podstawowy wyznacznik fenomenologicznego opisu każe mu dalej stwierdzić, że wszelka „Ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia” (Heidegger, 1994, 50). Zgodnie z tym ujęciem, wszelki opis struktur bycia to opis tego, jak one się ukazują od strony samych siebie, nie zaś tego, jak je ujmuje ten, kto je ogląda („fenomenolog”). Ujmowanie rzeczy przez tego, kto je ogląda, równa się sposobowi, w jaki się one ukazują same z siebie, wyznaczając jedyną wiarygodną „miarę” dla swego ujęcia.

Podobne utożsamienie ontologii z fenomenologią wykracza poza tradycyjne rozumienie terminu „ontologia”. W dotychczasowej metafizycznej tradycji za ontologię uznawano teorię bytu, która wydobywając jego różne ustrukturuowania i opisując jego własności jest umiejscowiona na innym poziomie niż sam byt. W rezultacie każdy, kto buduje jakąś ontologię, czyni to z perspektywy dystansu wobec bytu. Według Heideggera natomiast, ontologia ma wyrastać bezpośrednio z samego bycia bytu, ma oglądać je „od strony jego samego”. Sam ogląd bycia bytu zdaje się tutaj stanowić jedność z ukazywaniem się owego bycia.

Jak jednak w świetle podobnego założenia możliwy jest „opis” bycia bytu? Jak jest w ogóle możliwa fenomenologia, skoro to, co ona opisuje, zostaje utożsamione z tym, co opisywane? Czy nie mamy tutaj do czynienia z praktycznie niewykonalnym postulatem utożsamienia się opisującego z tym, co przez niego opisywane? Czy Heidegger, radykalizując projekt fenomenologii Husserla, nie głosi czegoś ontologicznie niemożliwego? Ba, czy jego wypowiedź nie nosi wręcz znamion absurdu? Czyż bowiem nie powiada on w istocie, że wzrok fenomenologa powinien zostać umiejscowiony w samych rzeczach, by patrzeć na nie ich własnymi oczyma?

Aby odpowiedzieć na te pytania, zatrzymajmy się na chwilę nad pojęciem „opisu” w tej postaci, w jakiej funkcjonuje ono w programie fenomenologii Husserla. Według niego opis jest podstawową procedurą fenomenologii i polega na wnikliwym i precyzyjnym ujęciu tego, jak rzeczy dane są świadomości. Uję-

cie to zakłada wierne oddanie przez opisującego tego, co opisuje, a więc zanik samego „opisu” na rzecz tego, co opisywane:

Otóż, jeżeli chce ona być nauką w obrębie jedynie bezpośredniej intuicji, czysto „opisową” nauką dotyczącą istoty, to ogólny charakter (*das Allgemeine*) jej postępowania jest z góry dany jako coś, co się samo przez się rozumie. Ma ona stawiać sobie przed oczyma czyste zdarzenia świadomościowe w charakterze przykładów, doprowadzając je do pełnej jasności, w obrębie tego, co tak jasne, ma na nich dokonywać analizy i uchwytować istotę, wnikać w naocznie zrozumiałe związki istotne, to, co za każdym razem zobaczone, ujmować w pojęciowo wierne wyrażenia, które dopuszczają, by sens przypisywało im jedynie to, co zobaczone, ew. ogólnie (*generell*) naocznie zrozumiane, itd. (Husserl, 1967, 208)

W ujęciu Husserla postulat „opisu” jako podstawowej procedury fenomenologicznych analiz ma swoje mocne uzasadnienie, gdyż chodzi zawsze o opis sposobu, w jaki rzeczy jawią się świadomości opisującego. Innymi słowy, jakkolwiek o strukturze świadomości stanowi intencjonalność, zawsze możemy w niej rozróżnić między „podmiotową” stroną świadomości („opisujący” jako ten, komu rzeczy się jawią) oraz jej stroną „przedmiotową” („opisywane” rzeczy, które jawią się opisującemu w określony sposób). Z tym rozróżnieniem wiąże się szczególna dynamika rozwojowa Husserlowskich „opisów”, gdyż postępujący coraz dalej fenomenologiczny opis różnych stron zjawiania się (dania) rzeczy w świadomości zawsze odsyła do coraz to nowych stron tej świadomości, które są dla tych pierwszych konstytutywne. Właśnie dlatego, że opisujący nie jest umiejscowiony „po stronie” opisywanych rzeczy, możliwy staje się fenomenologiczny opis jako postępujące coraz dalej „ujasnianie” podmiotowego sposobu dania owych rzeczy. Opis ten ma dać odpowiedź na pytanie o to, jak w sferze podmiotowej immanencji, której „ośrodkiem” jest transcendentne „ja”, tworzy się przedmiotowe odniesienie: pojawia się ono zgodnie z rozróżnieniem na noetyczne przeżycia opisującego oraz ich noematyczne korelaty, posiadające status idealnych przedmiotów/znaczeń.

3. HEIDEGGER: FENOMENOLOGICZNY OPIS JAKO „WYKŁADANIE” (*DIE AUSLEGUNG*)

Rozpatrywany w świetle podobnego rozumienia fenomenologii jako nauki opisowej jej zradykalizowany program w wydaniu Heideggera musi budzić wiele wątpliwości. Czyż bowiem nie stanowi on jaskrawego zaprzeczenia tego, co fenomenologiczne w ujęciu Husserla? Czy Heidegger, starając się „przewyższyć” Husserla w ujęciu tego, jak ma wyglądać prawdziwie „przezroczysty” fenomenologiczny opis, nie porzuca fenomenologii jako nauki opisowej na rzecz jakiegoś quasi-fenomenologicznego mistycyzmu?

Heidegger twierdzi, że jest dokładnie na odwrót. W *Byciu i czasie* oraz w wykładach z lat dwudziestych podkreśla wielokrotnie, że jego „analityka *Dasein*” nadal jest fenomenologią opisową, tyle że rozumie przez to pojęcie coś zupełnie innego niż Husserl. Wiąże się to z jego przekonaniem, że fenomenologiczny opis nie tyle wiernie oddaje opisywaną rzecz, co ją „wykłada”. Dlatego też „metodycznym sensem fenomenologicznego opisu jest *wykładanie (die Auslegung)*”² (Heidegger, 1972, 37). Husserlowski postulat wiernego „przezroczystego” opisu tego, jak dana rzecz jawi się w naocznościowym oglądzie, przekształca się w postulat jej rozumienia, dokonującego się jako jej „wykładanie”.

Ta zmiana ujęcia samej procedury fenomenologicznego opisu bierze się stąd, że w oczach Heideggera zmienia się radykalnie samo pojęcie „rzeczy”, która ma być opisywana. Jak pisze Pöggeler, fenomenologia w wydaniu Heideggera:

Nie powinna wychodzić od „naoczności”, jeśli naoczność tę pojmować jako naoczność „przedmiotów”, lecz od „rozumienia”. Opisu nie należy pojmować jako opisu przedmiotów, bytu rzeczowego, lecz musi mu przewodzić rozumienie. (Pöggeler, 2002, 77)

² Cytując ten fragment znowu muszę odejść od przekładu Bogdana Barana.

Zmiana pojęcia opisywanej „rzeczy”, która staje się „rzeczą” samego rozumienia, implikuje również nowe ujęcie pozycji tego, kto ją opisuje. Przestaje on już być dla Heideggera świadomością, która do „rzeczy” odnosi się z perspektywy podmiotowej, ujmując ją jako przedmiot opisu. Odnosi się do niej teraz jako *Dasein* czyli byt przytomny światu³, który jest na nią już z góry otwarty. W rezultacie opisujący nie może traktować opisywanej rzeczy jako przedmiotu opisu, ponieważ zakłada ona i czyni możliwym sam sposób, w jaki ją opisuje. Ostatecznie opisywaną „rzeczą” nie jest ani sposób dania świadomości opisującego jednego z „zewnętrznych” bytów otaczającego go świata, ani też nawet istotowe strukturalne wyznaczniki samej jego świadomości. Jest nią sam „s e n s b y c i a”, który „opisujące” *Dasein* zawsze jakoś już rozumie/wykłada:

(...) *logos* fenomenologii *Dasein* ma charakter *hermenein*, w wyniku czego rozumieniu bycia, należącemu do samego owego *Dasein*, zostaje *obwieszczone* (*kundgegeben*) właściwy sens bycia i podstawowe struktury jego własnego bycia. Fenomenologia *Dasein* jest *hermeneutyką* w pierwotnym znaczeniu tego słowa, zgodnie z którym oznacza ona wykładanie⁴. (Heidegger, 1972, 37)

³ Zaproponowany przez Bogdana Barana przekład *Dasein* jako „jestestwo” jest nie tylko nieadekwatny, ale sugeruje coś dokładnie przeciwnego niż to, co zawiera oryginał. *Dasein* to bowiem udosłownione przez Heideggera niemieckie słowo znaczące „istnienie”, w wyniku czego przybiera ono całkiem nowe znaczenie, które oddane dosłownie znaczy po prostu „bycie-oto”, czyli bycie już otwartym na świat. Znaczenie to w słowie „jestestwo” całkowicie zanika, zamiast tego pojawia się sugestia, że chodzi o jakiś „żyjący” byt, który równie dobrze może być bytem ludzkim czy zwierzęcym. Innymi słowy, „jestestwo” sytuuje się całkowicie na poziomie ontycznym, natomiast poziom ontologiczny jest w nim nieobecny. Znacznie adekwatniejszy wydaje mi się zaproponowany przez Krzysztofa Michalskiego termin „byt przytomny”, gdyż implikuje on sobą ową „otwartość” *Dasein* na świat. Ale ponieważ również i ten termin ma bardzo omowną postać, zdecydowałem się pozostać przy oryginalnym niemieckim terminie, którego znaczenie podaję poniżej:

Dasein: byt, który istnieje jako zawsze już otwarty na świat i na siebie, dlatego też – w odróżnieniu od innych bytów – może o sobie powiedzieć: „Oto (już zawsze) jestem (w świecie)”.

⁴ Podobnie jak wyżej, również i ten przekład różni się zasadniczo od przekładu Bogdana Barana.