

PAWEŁ DYBEL

GRANICE ROZUMIENIA
I INTERPRETACJI

O HERMENEUTYCE
HANSA-GEORGA GADAMERA



UNIVERSITAS

GRANICE ROZUMIENIA
I INTERPRETACJI

40



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 otworzył 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 scjentyistycznej. 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 niszczyielską 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 pogrobowcy 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 trojakiemu rodzajowi. 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 „zradycalizować” 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 Giannię Vattimo. W odróżnieniu od filozofów inspirowanych 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 związkowi 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 jakiegoś 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 wykracza 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 „zwinięcia” (*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 obraną 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, sytuuje 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 ambicje 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.

Dotatkową trudność sprawia niekonwencjonalny sposób postraktowania 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, stopienie 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 Hegłu, 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 wprawdzie 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 Laksza *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, splata 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

wydaje, stara się w swoich pracach wypracować alternatywę dla filozoficznej hermeneutyki Gadamera, przeformułując 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 niezwykła 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. Forge-ta, *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 zasadało 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 niemożliwą do przewyciężenia 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-

*Dalsza część książki dostępna w wersji
pełnej.*

