

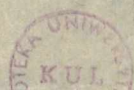
ANDRZEJ BRONK

## FILOZOFICZNA HERMENEUTYKA HANSA GEORGA GADAMERA<sup>x</sup>

Filozoficzna hermeneutyka uchodzi współcześnie za jeden z bardziej znanych, wpływowych i prężnych kierunków w filozofii. Zajęcie się nią wprowadza w sam środek aktualnych problemów filozoficznych i dyskusji metafizycznych. W opinii swych zwolenników jest ona nie tylko szczytową postacią w rozwoju tradycyjnej hermeneutyki, lecz także fundamentem wszelkiego filozofowania. Usiłuje rozwiązać odwieczny problem punktu wyjścia poznania filozoficznego i poznania w ogóle, przeciwstawić rozum praktyczny rozumowi teoretycznemu, uzasadnić zdroworozsądkową autonomię człowieka wobec władzy technokratów i panującej mentalności scjentystyczno-technicystycznej, by w ten sposób ujawnić ideologiczne, antyhumanistyczne oblicze współczesnej kultury, pogodzić powszechnie akceptowany oświeceniowy model racjonalności naukowej z uniwersalnością poznania ludzkiego, wskazać drogi przewyciężenia poznawczych ograniczeń człowieka, wynikających z jego skończoności, przez podkreślenie faktu dziejowego i językowego sposobu istnienia człowieka w jego zdroworozsądkowym świecie, obronić dorobek przeszłości i mądrości tradycji przed trybunałem rozumu ludzkiego, przerzucić mosty między różnymi dziedzinami ludzkiej działalności (nauką, filozofią, religią, moralnością, sztuką . . .). Nic przeto dziwnego, że wpływ filozoficznej hermeneutyki wykracza daleko poza granice filozofii i obejmuje szeroki krąg dyskusji nad metodologicznymi i teoriopoznawczymi podstawami poznania naukowego — szczególnie nauk humanistycznych — i w ogóle nad współczesną kulturą.

Dzisiejsza hermeneutyka to przede wszystkim heremeneutyka niemiecka i jej czołowy przedstawiciel Hans Georg Gadamer. Urodził się 11 lutego 1900 r. w Marburgu, ale młodość spędził we Wrocławiu, gdzie w 1918 r. zdobywa maturę, uczęszczając również w tym czasie swobodnie na wybrane wykłady z filozofii, germanistyki, historii sztuki i filologii na Uniwersytecie Wrocławskim. W 1919 r. wyjeżdża do Marburga, gdzie studiuje filozofię pod kierunkiem P. Natorpa, słuchając równocześnie wykładów N. Hartmanna, E. Husserla, R. Otto i R. Bultmanna. Mając lat 22 robi doktorat u P. Natorpa na temat *Das Wesen der Lust in den platonischen Dialogen*. W 1923 r. przebywa semestr

\* Artykuł stanowi fragment większej pracy.



we Fryburgu, gdzie bierze udział w seminarium E. Husserla i słucha wykładów M. Heideggera. W 1924 r. podejmuje dodatkowo studium filologii klasycznej u P. Friedländera, wybitnego znawcy Platona. Studia te wywarły – zdaje się – decydujący wpływ na intelektualną formację Gadamera. Pozwoliły po II wojnie światowej na wykładanie przez 20 lat w wypełnionej auli uniwersytetu w Heidelbergu dialogów Platona, presokratyków i Arystotelesa. W 1927 r. Gadamer zdaje egzamin państwowy, upoważniający go do starania się o posadę nauczyciela i zimą 1928 r. habilituje się u M. Heideggera na temat Platona. Przez 10 lat jako „prywatny docent” prowadzi zajęcia na uniwersytecie w Marburgu i zostaje tam w 1937 r. profesorem nadzwyczajnym, a w 1938 r. profesorem zwyczajnym w Lipsku. Na polecenie radzieckich władz okupacyjnych, wolny od podejrzeń o współpracę z hitleryzmem, zostaje w Lipsku dziekanem wydziału filozoficznego, a potem rektorem (1945-1947). W 1947 r. wyjeżdża na uniwersytet we Frankfurcie nad Menem, a w 1949 r. przejmuje po K. Jaspersie katedrę w Heidelbergu. W 1968 r. przechodzi na emeryturę, uczy jednak nadal i przeżywa swą drugą młodość filozoficzną w rozlicznych wyjazdach z prelekcjami w kraju i za granicą (głównie w USA).

Trudno mierzyć popularność i autorytet filozofów liczbą ich publikacji, mnogością powołujących się na nich autorów i cytatów, szacunkiem za życia lub pozycją społeczną. O wpływie jednak Gadamera na filozofię niemiecką (i nie tylko) świadczą następujące fakty. Założył on (1955) wraz z K. F. Gründerem i E. Rothackerem i przez wiele lat prowadził znane i cenione czasopismo „Archiv für Begriffsgeschichte”. Razem z H. Kuhnem założył i wydawał (od 1953 r.) czasopismo „Philosophische Rundschau”. Jest założycielem i długoletnim prezydentem jednego z dwu niemieckich towarzystw heglowskich i „Hegel-Studien”. Od 1962 r. był przewodniczącym Niemieckiego Towarzystwa Filozoficznego, a od 1968 r. prezydentem heidelberskiej Akademii Nauk. W 1966 r. zorganizował XVIII Niemiecki Kongres Filozoficzny poświęcony filozofii języka. Sprowadzając ze Stanów Zjednoczonych T. Adorno i M. Horkheimera, przyczynił się do reaktywowania szkoły frankfurckiej. Umożliwił J. Habermasowi habilitację i uzyskanie profesury w Heidelbergu po „zerwaniu” przez niego z frankfurtczykami. Przez licznych swych uczniów w Republice Federalnej Niemiec uzyskał wpływy (np. poprzez Habermasa na krytyczną teorię), które każą go uważać za „szarą eminencję” filozofii niemieckiej.

Gadamer uchodzi za klasyka hermeneutycznego nurtu badań, stanowiących pewien zakończony etap ich rozwoju. Usiłuje przedstawić swe poglądy w sposób względnie całościowy i wykończony. Ukazanie się w 1960 r. *Wahrheit und Methode*, opus vitae Gadamera, wywołało istną eksplozję prac z hermeneutyki, głównie w czterech dyscyplinach: hermeneutyce teologicznej, prawniczej, literaturoznawczej i w naukach społecznych. Chociaż *Wahrheit und Methode* nie miała być pracą z metodologii nauk, odkrywała hermeneutyczny wymiar nauki i stała się powodem ożywionych dyskusji metodologicznych. To pozafilozoficzne oddziaływanie Gadamera objęło najpierw problemy poznania humanistycznego, a w drugiej fazie – całej teorii nauki.

Tradycja, która składa się na filozoficzną hermeneutykę Gadamera, jest bogata i złożona. Są w niej wątki starogreckie (Gadamar uważa się np. za arystotelika i równocześnie platonika), ale przede wszystkim typowo niemieckie, jak kantyizm i neokantyizm,

heglizm i neoheglizm oraz fenomenologia Husserla i egzystencjalizm Heideggera. Przegląd zasadniczych wątków, które złożyły się na współczesną hermeneutykę, usiłuje dać O. Pöggeler we wprowadzeniu do swej *Philosophische Hermeneutik*. Literatura polska na temat Gadamera nie jest zbyt liczna. Istniejące prace pisane są najczęściej immanentnie, językiem i aparaturą pojęciową hermeneutyki, bez zachowania koniecznego dystansu, krytycznej refleksji i osadzenia w tradycji.

Hermeneutyka Gadamera doczekała się różnych interpretacji. Najczęstsza jest metodologiczna, gdy uważa się ją za refleksję nad naukami humanistycznymi oraz metodyczną, kiedy – identyfikując teoretyczny problem rozumienia z samą praktyką i techniką rozumienia – szuka się w hermeneutyce praktycznych dyrektyw dla rozumienia kulturowych wytworów człowieka. Na wyraźnym natomiast niezrozumieniu intencji Gadamera polega przypisywanie mu tezy, że metoda nie ma nic wspólnego z prawdą, lub nawet skrajnie, że do prawdy dojść można tylko przez zabiegi irracjonalne (*Wahrheit o h n e Methode*). Gadamer faktycznie odnosi się sceptycznie do możliwości „intelektualistów”, a nawet – filozofii naukowej. Ma natomiast wielkie zaufanie do spontaniczności życia odradzającego się w rodzinie, społeczeństwie i państwie. Jest to wiara w rozum praktyczny przeciwstawiany rozumowi teoretycznemu. W sposób typowy dla filozofów z nurtu filozofii życia krytykuje współczesną kulturę, nawiązując w ten sposób do poglądów J. Burckhardta, W. Diltheya, F. Nietzschego, A. Schopenhauera, L. Klagesa, O. Spenglera, M. Heideggera i in.

Pytaniem najogólniejszym, ale zarazem podstawowym, obejmującym wszystkie inne, jest pytanie Gadamera o stosunek między poznaniem naukowym i prawdą. Problem ten wyznacza charakter wszystkich pozostałych zagadnień i kierunek ich rozwiązania. Czy metoda naukowa jest jedyną gwarancją uzyskania poznania wartościowego? A nawet bardziej radykalnie: czy poznanie naukowe jest jedynym typem poznania? Zasadniczemu temu problemowi podporządkowane są np. takie zamierzenia Gadamera, jak pogodzenie świadomości filozoficznej ze świadomością naukową, obrona filozofii przed zaborczością postawy scjentyistycznej i jej redukcją do teorii nauki lub do światopoglądu, przeprowadzenie ontologicznego zwrotu hermeneutyki, pokazania, że zadaniem filozofii jest integracja wszystkich rodzajów poznania i całej wiedzy ludzkiej w jedną całość, wykazanie bezpodstawności ukształtowanego w czasach oświecenia rozumienia bytu, człowieka i poznania, poszerzenie pojęcia prawdy i racjonalności na pozanaukowe obszary poznania, rehabilitacja tradycji, autorytetu i przesądu, odpowiedź na pytanie o stosunek między wiedzą praktyczną i techniczną itd.

Swoją konkretny wyraz zadania te znajdują w próbach Gadamera wyjścia poza hermeneutykę humanistyczną przez zbudowanie hermeneutyki prawdziwie filozoficznej, czyli osadzonej na podstawach ontologicznych; pokazania, że prawdę należy rozumieć szerzej niż się to przyjmuje w nauce i że rozumienie, jako podstawowy sposób istnienia (zachowania) człowieka, jest czymś więcej niż tylko metodą nauk humanistycznych. Zamiary Gadamera i ich praktyczna realizacja, zwłaszcza w *Wahrheit und Methode*, wywołały wiele zastrzeżeń, polegających głównie na niezrozumieniu zasadniczych jego intencji. Odpowiedź jego na zarzut, że postawą swą zachęca do anarchii metodologicznej, jest tak charakterystyczna, iż warto ją przytoczyć. „Jakże można filozofii, która uświada-

mia ten fakt [obecności produktywnych przesądów – A. B.] zarzucać, że zachęca w ten sposób naukę do postępowania bezkrytycznego i subiektywnego. Wydaje mi się to takim samym nonsensem, jak odwrotne oczekiwanie od logiki matematycznej, by sprzyjała logicznemu myśleniu lub od teorii nauki, głoszonej przez krytyczny racjonalizm pod hasłem „logiki badań”, by wspierała rozwój badań naukowych. Logika teoretyczna, podobnie jak filozofia nauk, zaspokaja filozoficzne potrzeby usprawiedliwienia i jest wtórna wobec praktyki naukowej” (*Wahrheit und Methode* s. 518). Dodajmy od siebie, że po wystąpieniach P. Feyerabenda zarzut poznawczej anarchii stracił na swej ostrości.

Należy się więc zgodzić z Gadamerem, że uprawia on refleksję *stricte* filozoficzną, przy kantowskim rozumieniu filozofii jako dociekań metafizycznych. Konkretnie sądzi się, że filozoficzna hermeneutyka jest ogólną teorią poznania, której celem jest ustalenie faktycznych możliwości i granic poznania ludzkiego. Nie sprzeciwia się to pogładowi Gadamera, który uważa swą hermeneutykę za ontologię. Nie chodzi mu bowiem o same badania nad rzeczywistością, lecz o znalezienie ostatecznych, bo ontycznych podstaw dla poznania. Zajmuje się on poznaniem w ogóle i próbuje dać ostateczne (odwołujące się do racji ontycznych) wyjaśnienie jego natury.]

W ten sposób Gadamer należy wyraźnie do kantowskiej tradycji uprawiania filozofii, pogłębionej o wymiary: ontologiczny i językowy. Uważa on, że stawiając problem stosunku między poznaniem naukowym i prawdą, dostrzegł inne i szersze uwarunkowania poznania niż filozofowie wychodzący od scjentystycznego i pozytywistycznego ideału poznania. Zadaniem jego nie jest normatywne narzucanie poznaniu (np. naukowemu) określonych wzorów postępowania, lecz sprostowanie fałszywego, bo opartego jednostronnie na naukach przyrodniczych, obrazu poznania. W tym celu usiłuje pokazać, że w przypadku człowieka nie ma ani sfery czystej świadomości (jak sądziły filozofie idealistyczne), ani sfery czystej przedmiotowości (jak twierdziły filozofie pozytywistyczne), lecz poznanie ludzkie jest zawsze wymieszaniem obu tych momentów, tzn. horyzontów podmiotu i przedmiotu.

Filozofię swą podejmuje Gadamer jako pośredniczenie między filozofią i naukami oraz równocześnie jako godzenie współczesnej świadomości scjentystycznej z przekazem tradycji. Można go słusznie uważać za obrońcę tradycyjnych wartości zachodnioeuropejskich: godności i wolności człowieka, prymatu jednostki przed społeczeństwem, tradycji i kultury humanistycznej. Konsekwencje heideggerowskiej egzystencjalnej analizy bytu ludzkiego wykraczają w ten sposób daleko poza samą problematykę nauk humanistycznych.

Główną kategorią poznawczą i równocześnie centralną kategorią tak pojętej hermeneutyki jest pojęcie „rozumienia”. To tradycyjne pojęcie humanistyczne uległo w filozoficznej hermeneutyce potrójnej operacjonalizacji. Gadamer nadał mu po pierwsze – charakter czysto filozoficzny, po drugie – związał z kategorią dziejowości i po trzecie – opowiedział się za jego charakterem językowym. Jego zdaniem niedostatecznie dotychczas liczone się z dziejowym i językowym charakterem każdego poznania ludzkiego. Poznanie, które rzeczywiście bierze pod uwagę oba te momenty, jest rozumieniem. W rezultacie pojęcie to funkcjonuje w filozoficznej hermeneutyce (lub hermeneutycznej

filozofii) tak uniwersalnie i fundamentalnie, że zakres jego pokrywa się właściwie z pojęciem poznania, które omawia się w tradycyjnej epistemologii, chociaż nabiera naturalnie nowych treści i akcentów.

Swój zamiar uczynienia z hermeneutyki filologicznej hermeneutyki filozoficznej realizuje Gadamer na pierwszym miejscu w *Wahrheit und Methode*. Praca ta składa się z trzech zasadniczych, dosyć samodzielnych części, poświęconych kolejno doświadczeniu estetycznemu, historycznemu i językowemu. Zbudowana jest w ten sposób, by pokazać, że należy poszerzyć scjentyistyczne pojęcie prawdy i wyjść poza wąską dziedzinę metodycznie zagwarantowanej prawdy pojęciowej i asertywnej do "prawdy, która ma się stać naszym udziałem" (*Wahrheit und Methode* s. XXIX).

Część I, filozoficzna estetyka, służy uzasadnieniu tezy, że prawdziwe rozumienie dzieła sztuki dokonuje się dzięki przekroczeniu wymiaru czysto estetycznego i uwzględnieniu prawdziwościowych roszczeń sztuki. Część ta stanowi bowiem metodyczną podstawę i punkt wyjścia dla wszystkich dalszych rozważań. Wybór doświadczenia sztuki uzasadniony jest, według Gadamera, dwoma względami: tutaj najlepiej widać zasadnicze momenty hermeneutyczne i niewystarczalność metody naukowej do ich ujęcia. Przeprowadzone w tym miejscu analizy takich pojęć, jak *Bildung*, *sensus communis*, *Urteilkraft*, *Geschmack*, miały pokazać, że we wszystkich tych wypadkach chodzi o coś więcej niż zastosowanie ogólnych zasad do szczegółowych przypadków. Skoro można mówić o prawdzie i autentycznym poznaniu w dziedzinie sztuki, to tym bardziej jest na nie miejsce w naukach humanistycznych. Co najmniej od Kanta uważano w filozofii idealistycznej sztukę za sferę czystej podmiotowości i czystego przeżycia estetycznego, tak jak naukę traktowano jako sferę czystej przedmiotowości. Gadamer sprzeciwia się takiej autonomizacji świadomości estetycznej i naukowej. Każde poznanie ludzkie, chociaż w różnym stopniu, składa się bowiem z momentów podmiotowych i przedmiotowych równocześnie.

W części II, filozoficznej hermeneutyce, dokonuje Gadamer poszerzenia pojęcia prawdy na rozumienie w naukach humanistycznych. Część ta jest zasadniczym trzonem *Wahrheit und Methode*, zarówno pod względem objętości, jak i znaczenia. Z uwagi na spójny, autonomiczny i wykończony tok myśli sprawia ona wręcz wrażenie książki w książce. Gadamer omawia tutaj wcześniejsze teorie hermeneutyczne i proponuje własną koncepcję doświadczenia hermeneutycznego jako teorii rozumienia, liczącego się z własną dziejowością.

Część III, ontologiczny zwrot hermeneutyki w kierunku języka, służy pokazaniu językowych uwarunkowań poznania. W doświadczeniu hermeneutycznym nie da się oddzielić formy językowej od treści przekazywanej przez tradycję. Język jest "spekulatywnym medium", w którym spotykają się człowiek i świat. Celem Gadamera jest odbudowanie w języku pierwotnej jedności poznającego podmiotu i poznawanej rzeczywistości. Nie chodzi mu natomiast bezpośrednio o danie systematycznej, wszechstronnej i wyczerpującej teorii języka. Rozważania jego nad językiem, ze względu na filozoficzne znaczenie języka, należą do szerokiego kontekstu badań nad podstawowymi problemami filozoficznymi (filozofia lingwistyczna). Zależy mu na podkreśleniu centralnej pozycji języka jako uniwersalnego medium, w którym i dzięki któremu dochodzi do

rozumienia i w którym nietematycznie dany jest sam byt. Filozofia zajmuje się całością bytu, ale całość ta nie jest dana inaczej niż w języku. Wszystko to, co daje się zrozumieć, jest językiem i językiem jest to, co można zrozumieć. Filozofia mówi wprawdzie o "rzeczach", ale te nie są dane inaczej niż językowo. Chociaż jednak Gadamer nie zajmuje się językiem dla niego samego (celem np. ustalenia jego natury, struktury, funkcji i genezy), posiada określoną jego koncepcję i wypowiada wprost wiele filozoficznych spostrzeżeń na jego temat. Jego filozofia języka wyraźnie jest zabarwiona antropologicznie, ponieważ stwierdza istotne znaczenie języka dla bycia człowiekiem i zajmowania przez niego określonego miejsca w ludzkim świecie.

Lektura tekstów Gadamera i ogólnie autorów piszących w tym nurcie napotyka na określone przeszkody. W filozofii niemieckiej (głównie kantowskiej) istnieje pielęgnowane rozróżnienie między prawdą historyczną a systematyczną i w związku z tym między historycznym i systematycznym (ze względu na stawiane pytania) podejściem do przedmiotu badań. U Gadamera spotyka się trzecią możliwość, której wyrazem jest dyrektywa badawcza głosząca, że w filozofii nie wolno rozumieć poglądów filozoficznych w oderwaniu od ich historycznego podłoża. Opozycja między historycznym i ahistorycznym (w rozumieniu hermeneutyki "dogmatycznym") sposobem widzenia rzeczywistości jest błędna, gdyż w każdym poznaniu (w większym lub mniejszym stopniu) rolę odgrywa tradycja w postaci przedrozumienia oraz świadomości uformowanej i pozostającej pod wpływem dziejów (*Wirkungsgeschichte*). To przemieszanie momentów historycznych i systematycznych stanowi o swoistości filozoficznej hermeneutyki. Filozoficzne *credo* Gadamera brzmi: "wierzę, że powinniśmy się po prostu uczyć od klasyków filozofii" (*Wahrheit und Methode*, s. 512). Idąc za jego radą, idealny hermeneuta, to równocześnie dobry znawca historii filozofii i w ogóle kultury oraz utalentowany systematyk. Umiejętności te – jak wiadomo – nie zawsze jednak idą ze sobą w parze. W rezultacie Gadamer rozwija swe własne poglądy w ciągłej dyskusji z poglądami innych myślicieli i prace jego pełne są wątków historycznych. Stanowi to niekiedy poważne utrudnienie i wymaga ciągłej czujności przy ustalaniu własnych jego zapatrywań.

Niemalą też trudność sprawia aporetyczny, deliberatywny i otwarty sposób wywodów Gadamera. Zgodnie z jego koncepcją filozoficzna hermeneutyka jest bardziej zapytywaniem (kartezjańskim wątpieniem i husserlowskim stawianiem w nawias!) niż dostarczaniem zobowiązujących odpowiedzi. Poznanie ma bowiem przede wszystkim charakter negatywny. Dochodzi do tego (fenomenologiczne i heideggerowskie) rozumienie języka jako oglądu (*Anschaung*). O problemach hermeneutycznych nie można mówić ścisłym, obiektywizującym i funkcjonalnym językiem asertywnym o strukturze podmiotowo-orzecznikowej, lecz wymagają one giętkiego, "otwierającego" mówienia, operującego przenośnią, obrazem, metaforą, powtórzeniami, negacją itp. Wszystko to rzutuje na styl pisania i dociekań Gadamera oraz sprawia niekiedy wrażenie braku precyzji, niejasności, nieczytelności czy wręcz niezrozumiałości. Próżno szukać u niego definicji czy eksplicacji głównych pojęć. Posługuje się on nimi w sposób sprawiający wrażenie hipostazowania, personifikowania, świadomego wygrywania wieloznaczności słów, czemu zresztą sprzyja strukturą języka niemieckiego. Sposób pisania bywa niekiedy aforystyczny, skrótowy albo rozwlekły, operujący równoważnikami zdań i dopowiedzeniami. Podob-

nie ma się z argumentacją, która jest często entymematyczna, asocjacyjna, perswazyjna i po prostu retoryczna. Mimo przekonania o znaczeniu pytań, Gadamer nie ujawnia ich wprost i wchodzi w sam środek aktualnie prowadzonych dyskusji, co utrudnia ich rozumienie ze strony niewtajemniczonych. Niektóre partie jego prac (dotyczy to głównie *Wahrheit und Methode*) luźno tylko wiążą się z głównym tokiem myśli i sprawiają wrażenie osobnych rozpraw. Wbrew niemieckiej tradycji redagowania tego typu rozpraw, przypisy są nieliczne i niepełne, a literatura cytowana sporadycznie.

Wszystko to daje powód do rozbieżnych sposobów rozumienia filozoficznej hermeneutyki, zwłaszcza że chodzi przecież o problematykę dosyć obcą polskiej tradycji filozoficznej, gdzie brak jest np. ustalonej terminologii dla oddania sensu odnośnych terminów niemieckich. Gadamer zdaje sobie zresztą sprawę z interpretacyjnych i językowych trudności swej hermeneutyki i kładzie je na karb swoistości jej "przedmiotu" i w związku z tym języka. Uważa on, że jest to szerszy problem "niedostatku języka", o którym wspomina Heidegger, a który gnębi całe filozoficzne mówienie. Wręcz złośliwie stwierdza, że hermeneutyce, która ma być przecież sztuką porozumienia, trudno dogadać się na temat niej samej (*Kleine Schriften* IV 118).

Pogłębiona lektura prac Gadamera nasuwa kilka uwag. Krytycznym i negatywnym jego poglądom, ujawniającym uproszczenia, skrajności czy wręcz naiwności wielu współczesnych kierunków filozoficznych, trzeba na ogół przyznać rację. Otwartą pozostaje natomiast sprawa, czy udało mu się pozytywnie stworzyć własny, jednolity sposób filozofowania, który dawałby system (przy całej niechęci Gadamera do zabiegów systemotwórczych), będący równocześnie ontologią, epistemologią, antropologią, historią itd. oraz obejmowałby harmonijnie świat, człowieka, jego poznanie i dzieje . . . Wydaje się, że przedsięwzięcie takie jest ponad siły jednostkowego umysłu ludzkiego. Nic dziwnego przeto, że odnosi się wrażenie synkretyzmu w pracach Gadamera tudzież ich niewystarczalności do rozwiązania filozoficznych problemów, jakie stawia samo życie, a historia filozofii je potwierdza.

Wyższość krytyki nad pozytywnymi osiągnięciami u Gadamera wynika i wiąże się z jego negatywną koncepcją poznania filozoficznego. Utrzymuje on przecież (za Kartezjuszem, Kantem i częściowo Husserlem), że głównym zadaniem filozofii jest kwestionowanie prawd uchodzących w powszechnym mniemaniu – lecz błędnie – za oczywiście prawdziwe. Przygniata go tradycja i problematyka wielkiej filozofii krytycznej i stąd nie potrafi się uwolnić od przerostu roli świadomości i krytycyzmu, przesłaniających mu widzenie innych spraw.

Ocena i próba podsumowania dorobku pewnego filozofa jest zawsze dyskusyjna. W ten sposób można powiedzieć, że wiele z poruszanych przez Gadamera wątków dobrze jest znanych historii filozofii. Samo jednak ich zebranie oraz rozwinięcie w jedną koncepcję, zwaną filozoficzną hermeneutką, stanowi osiągnięcie rzetelne, ciekawe i wnoszące nowe perspektywy badawcze. Przede wszystkim jednak zasługą Gadamera pozostaje fakt, że zwrócił uwagę w sposób pełny na nie dające się pominąć przedpoznawcze czynniki poznania, warunkujące i ingerujące w proces poznania. Czy i jak dalece zagraża to obiektywności poznania oraz czy wpływ ten daje się zneutralizować, pozostaje sprawą otwartą.

Gadamer należy do tych filozofów, których praktyka filozoficzna pozostaje w zgo-

dzie z własną teorią filozofowania. Jest to możliwe m.in. dlatego, że filozofia jest dla niego metafilozofią. Koncepcji tej pozostał on wierny we wszystkich swych pracach. Ścisłe biorąc trudno w ogóle mówić u niego o rozwoju poglądów. Jedyne w miarę pojawiania się nowych i aktualnych ujęć starał się je (jak np. w przypadku filozofii języka i filozofii praktycznej) wykorzystać i włączyć do własnych badań, wzbogacając w ten sposób zakres swych zainteresowań i częściowo przesuując środek ich ciężkości. Podobnie zresztą zmuszały Gadamera do sprecyzowania swych poglądów zarzuty stawiane mu przez innych filozofów.

Poglądy Gadamera mieszczą się w ramach – kantowskiej, biorącej swój początek u Kartezjusza – filozofii transcendentальной, o czym świadczy przede wszystkim potraktowanie filozofii jako metody badania sposobów, na jakie dane są człowiekowi rzeczy. Zajęcie się koniecznymi warunkami naszego spotkania z rzeczami służy równocześnie odkryciu ich znaczenia. Z takim rozumieniem filozofii łączy się brak wyznaczonej z góry dziedziny (przedmiotu) badań na sposób determinacji przedmiotów nauk szczegółowych.

Podobnie oczywista jest przynależność filozoficznej hermeneutyki do szeroko pojętego ruchu fenomenologicznego. Przemawia za tym m.in. antyscjentyzm, antynaturalizm i antypozytywizm Gadamera. Przejawem antyscjentyzmu jest wysunięte (wraz z Husserlem) oskarżenie pod adresem nauki o wywołanie kryzysu współczesnej kultury europejskiej. Sugerowała ona błędnie, że potrafi rozwiązać monopolistycznie wszystkie problemy ludzkości, gdy tymczasem ma ona istotne, nie dające się nigdy przekroczyć granice, wynikające m.in. z faktu nieskończoności i tajemniczości świata. Antynaturalistyczne nastawienie Gadamera znajduje swój wyraz w husserlowskiej (a zarazem diltheyowskiej) koncepcji autonomicznego i odrębnego wobec świata przyrody świata życia codziennego, pojętego antypsychologizacyjnie jako pierwotne i uniwersalne *a priori* wszelkiej wiedzy, podstawa filozofii i ostateczny sens wszelkiej działalności człowieka. Rozbudowana przez Gadamera kategoria dziejowości (sięgająca Diltheya) i językowości (głównie od niemieckich romantyków) służy właśnie uwyrażeniu i szczegółowemu opracowaniu formalno-treściowej struktury tego świata. Kategorie te nie wymagają osobnego uzasadnienia, są bowiem pierwszymi zasadami poznania i działania. O typowej dla fenomenologii postawie antypozytywistycznej świadczy przekonanie Gadamera, że filozofia nie jest nauką teoretyczną na sposób nauk szczegółowych, lecz ma zadania praktyczne: pomóc człowiekowi w znalezieniu odpowiedzi na pytanie o sens życia. Są to równocześnie wyraźne ślady Diltheya światopoglądowej funkcji filozofii. Podobnie jednak jak Husserl samej odpowiedzi nie poświęcił Gadamer zbyt wiele uwagi.

Z Husserlem łączy też Gadamera pojęcie filozofii jako rozwijającego się i narastającego kumulatywnie (choć nie prostoliniennie) zasobu wiedzy ludzkiej, aczkolwiek z drugiej strony nie dzieli jego ideału filozofii jako poznania apodyktycznego i stanowiącego fundament dla nauk. Poznanie ma charakter nigdy nie zakończony i otwarty na ciągle nowe światy, bo nieskończona jest sama badana rzeczywistość. Skoro bowiem poznanie samo jest rodzajem bytu, to w miarę poznania, zmianie i wzbogaceniu (o to właśnie poznanie) ulega sama rzeczywistość, stając się w ten sposób kolejnym przedmiotem poznania. Nadaje to poznaniu charakter ruchu po spirali.



Nawet tak specyficznie husserlowskie hasło "powrotu do rzeczy", wysunięte przez Husserla wobec panującej w jego czasach "filozofii pojęciowej," zajętej wg niego jedynie sporami o słowa, daje się pogodzić z gadamerowskim rozumieniem filozofii jako *Begriffsgeschichte*. Gadamer nie chciał nigdy zajmować się samymi słowami (pojęciami), lecz dzięki jedności słowa i rzeczy oraz porządków poznania i istnienia chodziło mu właśnie o samą rzecz. Ta jednak dana jest tylko w sposób językowy. Tymczasem badanie sposobu, w jaki jawi się człowiekowi rzeczywistość, jest właśnie podejściem fenomenologicznym. Stwierdzone podobieństwa nie przekreślają naturalnie zachodzących różnic w poglądach Gadamera i Husserla.

To typowe dla fenomenologii (i różnych kantyzmów) zamazywanie granic między epistemologią i ontologią, myślą i bytem, poznaniem i rzeczywistością, słowem i rzeczą, podmiotem i przedmiotem itd. (konsekwencją tego jest np. nieodróżnianie poznania przedmiotowego od metapredmiotowego oraz stopni języka) każe uważać poglądy Gadamera za rodzaj parmenidejskiego monizmu. Filozofia w swym rozwoju zajęła się najpierw badaniem świata i dopiero w czasach nowożytnych wyraźnie poznaniem i wreszcie współcześnie rzeczywistością ludzką. Gadamer usiłuje połączyć wszystkie te tradycje, a zwłaszcza poznanie z egzystującym człowiekiem jako jego sposobem bycia. Świat, człowiek, dzieje i język – wszystko to stanowi (transcendentalną?) jedność. Ponieważ jednak rozważania nad poznaniem (rozumieniem) zajmują u Gadamera centralne miejsce, uważa się je tu na pierwszym miejscu za epistemologię. Kwestia natomiast – w związku z podobnym jak u Husserla "zawieszeniem" istnienia świata (Gadamer nie zajmuje się po prostu bliżej tym zagadnieniem) – czy poglądy te traktować jako wyraz idealizmu, wymagałoby przeanalizowania wszystkich tych argumentów, które przytacza się zwykle w dyskusji nad idealistycznym charakterem fenomenologii Husserla.

Ten dualny, ontologiczno-epistemologiczny charakter, posiada u Gadamera rozumienie, główna kategoria jego filozoficznej hermeneutyki. Usiłując pogłębić jej ujęcie przez Heideggera, zbliżył się do fenomenologii ducha Hegla. Epistemologicznie rozumienie jest całością doświadczenia hermeneutycznego, ontologicznie – sposobem istnienia człowieka. Cecha doświadczenia jest więc zarazem cechą bytu. Wynika to z faktu, że poznanie ściśle łączy się z istnieniem. Szeroka koncepcja prawdy Gadamera obejmuje bez rozróżnienia prawdę ontologiczną i epistemologiczną. Faktycznie jednak pojęcie to ma u niego zabarwienie wyraźnie ontologiczne. Poszerzenie pojęcia prawdy spowodowane jest dążnością do objęcia wszystkich rodzajów prawdy, łącznie z przesądami człowieka i jego nieautentycznymi zachowaniami. Klasyczna definicja prawdy była w tym wypadku bardziej specyficzna, bo zacieśniona do poznania. Wskutek tak poszerzonego o dziedzinę bytu pojęcia prawdy, istnieje w filozoficznej hermeneutyce trudność z odróżnieniem przesądów prawdziwych od fałszywych. Skoro pewien przesąd istnieje, to przez sam ten fakt jest już jakoś prawdziwy.

W odróżnieniu od pozytywistycznej i analitycznej filozofii poznania, która dąży do zneutralizowania wszystkich podmiotowych momentów poznania, Gadamer podkreśla znaczenie i rolę, jaką poznający podmiot odgrywa w procesie poznania. Jedność poznania i całej wiedzy ludzkiej upatruje on (za Kantem) w człowieku i jego władzach rozumu. Prostemu potraktowaniu tego powiązania poznania i prawdy z podmiotem jako

skrajnego subiektywizmu sprzeciwia się wspomniane łączenie przez Gadamera ontologii epistemologią.

Poszerzonej koncepcji prawdy i dynamicznemu ujęciu rzeczywistości odpowiada Gadamera koncepcja języka i mówienia. Bogata rzeczywistość domaga się odpowiednio bogatego języka. Tak szeroka i rozliczna w aspekty rzeczywistość nie daje się ująć w krótkie definicje i precyzyjne, jednoznaczne formuły. Ponieważ każdy język siłą faktu pozostaje nieadekwatny do tak pojętej rzeczywistości, Gadamer dopuszcza chwiejny język metafory i metonimii. Pojawia się problem pogodzenia wypowiedzi, które odnosiły się uprzednio do poszczególnych fragmentów rzeczywistości (ontologii, epistemologii, antropologii, historii . . .), a które usiłuje Gadamer scalić w jedną, filozoficzną wizję świata. Stąd też stawiane mu z różnych stron zarzuty mijają się przeważnie z celem. Posługując się tak rozległą koncepcją dziedziny badań, znajdzie on zawsze taki jej wy-cinek i aspekt, który obroni jego stanowisko. Główna trudność dyskusji z poglądami Gadamera polega właśnie na tym, że w zależności od interpretacji, mogą się one okazać prawdziwe lub fałszywe. Osobliwy relatywizm wydaje się tu nie do odparcia.

Gadamer, włączając język w sferę istnienia człowieka i bytu w ogóle (dokonując tym samym jego ontycznego uprzedmiotowienia), nie liczy się dostatecznie z rozmaitością spełnianych przez niego funkcji. Interesuje go przede wszystkim ontyczna, epistemiczna i antropologiczna rola języka, wyraźnie natomiast pomija jego znaczenie jako systemu znakowego. Tymczasem język nie tylko jest rodzajem bytu, rzeczywistością ludzką, tworem kulturowym oraz śladem działalności człowieka i miejscem przesądów, ale również instrumentalnym znakiem poznania. Dostrzeżenie jednak tej znakowej funkcji języka wymaga oddzielenia epistemologii od ontologii.

Jak jawi się na tym tle obraz człowieka? Zajęcie się konstytucją i funkcją świata życia codziennego, jako naturalnym środowiskiem człowieka, nadaje filozoficznej hermeneutyce wyraźne zabarwienie antropocentryczne i czyni z niej wprost filozofię człowieka. Człowiek jest tutaj naczelną kategorią filozoficzną, podstawową rzeczywistością, w której przegląda się i ogniskuje reszta świata. Co więcej, praktyczne nastawienie Gadamera każe mu zwrócić uwagę na konkretne sposoby zachowania się człowieka w świecie. Filozofia musi się zająć problemami, po co ostatecznie i jak żyć oraz wychowywać człowieka i społeczeństwa (w miejsce nauki, która uczy tylko technicznych sposobów opanowania świata). To antropocentryczne i praksytyczne skierowanie filozoficznej hermeneutyki sprawia, że znalazła ona zastosowanie przy badaniu dziedzin kulturowych, jak np. w literaturoznawstwie (pierwotnej dziedzinie jej zastosowania), religioznawstwie i teologii.

Człowieka potraktował Gadamer w sposób pełny. Nie jest on tylko oświeceniowym rozumem, ale całością wszystkich momentów racjonalnych i irracjonalnych w jego konkretnym (bo dziejowym, a nie abstrakcyjnym) zmieniającym się istnieniu z całym bagażem tradycji i realnych uwarunkowań. Gadamerowi nie można więc w żadnym wypadku zarzucać naiwnego irracjonalizmu, gdyż nie odrzuca on rozumu u człowieka, ale dostrzega w nim coś więcej. Tak, jak wszyscy egzystencjaliści, Gadamer przeciwny jest istnieniu niezmiennej natury ludzkiej. Historyzm, którego dzieckiem jest egzystencjalizm, powstał w wyniku reakcji na zakładaną przez oświecenie stałość natury ludzkiej.

Zgodnie ze znanym określeniem Heideggera człowiek jest "projektem" i "staje się" dzięki językowi, tradycji, kulturze . . . Nie musi to jeszcze oznaczać asubstancjalizmu i relatywizmu w tym sensie, że człowiek jest całkowicie produktem tych czynników, pozostając w ich absolutnej władzy. Dla Gadamera rozumienie jest aktem osobowym, dziełem w równej mierze "podmiotu", jak i "przedmiotu". Pozostaje wszakże problem, nie wyjaśniony do końca przez Gadamera, jak pogodzić tę wolność człowieka z jego zależnością od otaczającego go świata życia codziennego.

Bułyby błędem i sprzeczne z postawą Gadamera traktować jego badania jako ostateczną odpowiedź na wszystkie postawione przez siebie pytania. Zakończmy więc nasze rozważania, odnoszącym się także do nich samych, cytatem z *Wahrheit und Methode*: "kiepski to hermeneutyk, który wmawiałby sobie, że może lub powinien mieć ostatnie słowo" (s. 541).

#### Wybrana literatura

- Betti E.: Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften. Tübingen 1972.
- Biser E.: Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik. München 1970.
- Bleicher J.: Contemporary hermeneutics: hermeneutics as method, philosophy and critique. Henley-on-Thames 1980.
- Coreth E.: Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag. Freiburg—Basel—Wien 1969.
- Diemer A.: Elementarkurs Philosophie: Hermeneutik. Düsseldorf—Wien 1977.
- Fahrenbach H.: Zur Problemlage der Philosophie. Eine systematische Orientierung. Frankfurt a. M. 1975.
- Fischer-Lichte E.: Bedeutung. Probleme einer semiotischen Hermeneutik und Ästhetik. München 1979.
- Frör K.: Biblische Hermeneutik. 3. Aufl. München 1967.
- Fuchs E.: Hermeneutik. 2. Aufl. Stuttgart 1958.
- Gadamer H. G.: Kleine Schriften. Bd. 1: Philosophie. Hermeneutik. Tübingen 1967.
- Tenże: Kleine Schriften. Bd. 2: Interpretationen. Tübingen 1967.
- Tenże: Kleine Schriften. Bd. 3: Idee und Sprache. Platon, Husserl, Heidegger. Tübingen 1972.
- Tenże: Kleine Schriften. Bd. 4: Variationen. Tübingen 1977.
- Tenże: Philosophische Lehrjahre. Frankfurt a. M. 1977.
- Tenże: Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane. Wybrał, opracował i wstępem poprzedził K. Michalski. Warszawa 1979.
- Tenże: Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze. Frankfurt a. M. 1976.
- Tenże: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 4. Aufl. Tübingen 1975.
- Grossner C.: Verfall der Philosophie. Politik deutscher Philosophen. Hamburg 1971.
- Heidegger M.: Sein und Zeit. 12. Aufl. Tübingen 1972.
- Tenże: Unterwegs zur Sprache. 4. Aufl. Pfullingen 1971.
- Henrichs N.: Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher.

2. Aufl. Düsseldorf 1972.
- Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I: Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte. Aufsätze II: Sprache und Logik. Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften. Hrsg. R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl. Tübingen 1970.
- Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von K. O. Apel, C. v. Bormann, R. Bubner, H. G. Gadamer, H. J. Giegel, J. Habermas. Frankfurt a. M. 1971.
- Hermeneutische Philosophie. Hrsg. O. Pöggeler. München 1972.
- Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft. Hrsg. V. Warnach. Salzburg 1971.
- Hilberath B. J.: Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik Hans Georg Gadamer als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses. Düsseldorf 1978.
- Hufnagel E.: Einführung in die Hermeneutik. Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1976.
- Japp U.: Hermeneutik. Der theoretische Diskurs, die Literatur und die Konstruktion ihres Zusammenhanges in den philosophischen Wissenschaften. München 1977.
- Mussner F.: Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (separata z Handbuch der Dogmengeschichte). Freiburg—Basel—Wien 1970.
- Palmer R. E.: Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer. Evanston 1969.
- Philosophie und Hermeneutik im 19 Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften. Hrsg. H. Flashar, K. Gründer, A. Horstmann. Göttingen 1979.
- Seebass H.: Biblische Hermeneutik. Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1974.
- Simons E., Hecker K.: Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik. Düsseldorf 1969.
- Stachel G.: Die neue Hermeneutik. Ein Überblick. München 1968.
- Szondi P.: Einführung in die literarische Hermeneutik. Frankfurt a. M. 1975.
- Takeda S.: Reflexion, Erfahrung und Praxis bei Gadamer. Tübingen 1981.
- Wach J.: Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. Hildesheim 1966.
- Weimar K.: Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik. Tübingen 1975.

