

Andrzej Bronk

## Hermeneutyka filozoficzna

1. Od lat mniej więcej czterdziestu termin „hermeneutyka” cieszy się znowu popularnością nie tylko wśród filozofów, ale również humanistów: w naukach społecznych, prawie, krytyce literackiej, historii sztuki (estetyce), nie wspominając o teologii, tradycyjnie zajętej problematyką hermeneutyczną. Użycie terminu „hermeneutyka” zdaje się nobilitować jego użytkownika. Obecne zainteresowanie tzw. hermeneutyką filozoficzną pojawiło się najpierw w Niemczech, Włoszech i Francji. Zajmuje ona ważne miejsce we współczesnej filozofii, głównie w Stanach Zjednoczonych, a także od pewnego czasu w Polsce<sup>1</sup>. Być może u podstaw zainteresowania hermeneutyką znajdują się dalekie echa jej związków z gnozą, pismami orficznymi, mantykami, wieszczaniem, wykładaniem wyroczni i słów bogów, przepowiadaniem, tłumaczeniem snów i kabalistyką.

Pytając, co to jest hermeneutyka, dobrze jest, po pierwsze, zwrócić uwagę na wieloznaczność tego terminu. Nie tylko historycznie obrósł on w różne sensory, lecz również współcześnie przybiera odmienne znaczenia, w zależności od dziedziny, w której występuje<sup>2</sup>. Współczesna moda na hermeneutykę, przez wiązanie jej z postmodernizmem, pociąga za sobą kolejną inflację znaczeniową tego terminu. Po drugie, jak każda rozwinięta dziedzina poznawcza, hermeneutyka posługuje się własną, wymagającą przyswojenia terminologią, także wówczas, gdy chodzi o swojsko brzmiące terminy, jak: „rozumienie”, „interpretacja”, „wyjaśnianie”, „język”

---

<sup>1</sup> W KUL-u pierwszy monograficzny wykład na temat filozoficznej hermeneutyki H.-G. Gadamera miał miejsce w roku akademickim 1973/74.

<sup>2</sup> Bogactwo znaczeń hermeneutyki i dziedzin jej występowania pokazuje, wymagająca aktualizacji, bibliografia hermeneutyki, zebrana i wydana przez N. Henrichsa: *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*, Düsseldorf (1968) 1972<sup>2</sup>.

czy „tradycja”. Po trzecie, również wśród znawców problematyki hermeneutycznej istnieją rozbieżne oceny na temat jej genezy, pozycji metodologicznej, merytorycznej wartości dawanych przez nią odpowiedzi i ogólnie filozoficznego znaczenia. Dyskutuje się np., czy współczesna hermeneutyka filozoficzna bierze swój początek w starożytności, czy też stanowi ona całkowite *novum* (jak dowodzi tego np. H.-E. Hasso Jaeger). Przeważnie (za H.-G. Gadamerem) przyjmuje się, że rozwijana w XX w. filozoficzna hermeneutyka bierze swój początek w tradycyjnej hermeneutyce filologicznej. Pojęciem „hermeneutyka filozoficzna” obejmuje się poglądy zarówno Gadamera, jak i np. P. Ricoeura, K.-O. Apela, J. Habermasa, E. Levinasa czy L. Wittgensteina.

Istnieje wiele typów hermeneutyki, różniących się m.in. przedmiotem, celem i sposobem interpretacji (rozumienia). W przeszłości często przeciwstawiano sobie, ze względu na przedmiot, teksty święte i świeckie, hermeneutykę świętą i świecką (*hermeneutica sacra et profana*) oraz ze względu na zakres ogólną i szczegółową (*universalis et specialis*). W zależności od dziedziny uprawiania odróżnia się hermeneutykę: teologiczną, filozoficzną, prawniczą, filologiczną, literacką, religioznawczą, historiograficzną, ogólnie humanistyczną itp.

Odpowiednio do wielu, historycznie występujących sposobów pojmowania terminu „hermeneutyka” oznacza on: a) czynność lub rezultat rozumienia i interpretacji tekstu (pisanego, mówionego) lub – szeroko tekstowo pojmowanych – wytworów kulturowych i ich dziejów; b) same reguły lub ich metodyczny układ, określający metodę interpretacji i rozumienia tekstu pisanego lub mówionego; c) XIX-wieczną sztukę i ogólną teorię interpretacji i rozumienia każdego tekstu; d) teorię (metodologię) nauk humanistycznych (Dilthey) oraz e) kierunek filozoficzny w postaci ontologiczno-epistemologiczno-antropologiczno-historycznej ogólnej teorii każdego rozumienia. W potocznym użyciu hermeneutyka oznacza sztukę lub naukę rozumienia.

Współczesne definicje hermeneutyki wybierają najczęściej jedno z trzech głównych, tradycyjnych jego znaczeń: *m ó w i e n i a*, *w y j a ś n i a - n i a* i *p r z e k ł a d a n i a* (*t ł u m a c z e n i a*). W badaniach hermeneutycznych chodzi dzisiaj najogólniej o problemy związane z rozumieniem, interpretacją, człowiekiem, jego dziejami, kulturą i językiem (tekstem), o tradycję, która została przerwana i która wymaga odtworzenia. Hermeneutyk zajmuje się odczytywaniem szeroko rozumianego tekstu<sup>3</sup> przy założeniu, że kryje się w nim pewien głębszy sens, a którego znalezienie jest właśnie

<sup>3</sup> Metafora „odczytywanie sensu” pochodzi z czasów, kiedy przedmiotem hermeneutyki był głównie tekst pisany.

celem. Najnowsze dyskusje nad pojęciem hermeneutyki ujawniły dwa główne sposoby jej rozumienia: jako hermeneutyki ogólnometodologicznej (E. Betti) i hermeneutyki filozoficznej (M. Heidegger, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur).

2. W europejskiej starożytności hermeneutyka była głównie – obok gramatyki, retoryki i poetyki – zbiorem reguł interpretacyjnych tekstów: sakralnych (hermeneutyka judaistyczna, później chrześcijańska) lub świeckich (najczęściej w odniesieniu do wykładni prawa). W starożytnej Grecji reguły interpretacji stosowano do mitów, słów bogów i wyroczni, pism poetów i ustaw prawnych. Spontaniczne wiązanie greckiego terminu „hermeneutyka” z bogiem Hermesem, pośrednikiem między bogami Olimpu i śmiertelnikami, nie jest oczywiste. W *Epinomis* Platona hermeneutyka wiąże się ze sferą sakralną i jest sztuką wyjaśniania woli bogów. Arystoteles posłużył się terminem „hermeneutyka” w tytule swej *Peri hermeneias* (łac. *De interpretatione*), ale w znaczeniu niewiele mającym wspólnego z użyciem w dalszej tradycji hermeneutycznej, na określenie rodzaju logicznej gramatyki, badającej formalną strukturę apofantycznego logosu. Osobny typ stanowi zorientowana praktycznie i normatywnie (Midrasze i Talmud) hermeneutyka judaistyczna, która wywarła wpływ na egzegezę chrześcijańską (Orygenes, św. Hieronim). Biorąca swój początek w chrześcijańskiej starożytności hermeneutyka średniowieczna była przeważnie techniką (zbiorem dyrektyw) interpretacji, nauczanej w ramach trywium (gramatyka, retoryka, dialektyka), wraz z zaczątkami teorii interpretacji, jak w przypadku teorii poczwórnego sensu Pisma św.: dosłownego, tropologicznego (moralnego), anagogicznego (eschatologicznego) i alegorycznego (przenośnego).

W czasach nowożytnych dokonywała się stopniowo w hermeneutyce jej: a) uniwersalizacja, zarówno co do przedmiotu, jak i zakresu zabiegów hermeneutycznych; najpierw była to tylko praktyczna umiejętność interpretacji, potem kanony, sztuka i teoria interpretacji, następnie pomocnicza dziedzina teologii, prawa i metoda, a potem metodologia nauk humanistycznych, wreszcie ogólna (filozoficzna) teoria całego doświadczenia ludzkiego i sposób istnienia człowieka; b) sekularyzacja, gdy w miejsce księgi świętej zajęto się „księgą natury”; c) autonomizacja i racjonalizacja, kiedy miejsce Boga zajął rozum ludzki, stając się ostateczną instancją krytyczną; d) uhistoryzowanie, przez uznanie, że rozumienie i interpretacja osadzone są zawsze w pewnej tradycji.

Kiedy u progu nowożytności w czasach reformacji doszło do zaostrenia problematyki hermeneutycznej, w związku z wysuniętym przez M. Lutra hasłem *sola scriptura*, Kościół katolicki przeciwstawił egzegezie protestanckiej własną hermeneutykę, głosząc, że Pismo św. należy interpretować w świetle

całej tradycji Kościoła. W XVI w. powstaje hermeneutyka filologiczna jako sztuka przekładu i teoretycznej nad nią refleksji (Laurentius Humphrey, Flacius Illyricus). W XVII w. termin „hermeneutyka” występuje w sensie technicznym, wypierając starsze, łacińsko-humanistyczne określenie „ars interpretandi”<sup>4</sup>. Wieki XVIII i XIX jest okresem panowania hermeneutyki naukowej, czyli filologicznej (J. A. Ernesti, F. Ast, A. Wolf, A. Boeckh). Za przysłowiowego ojca współczesnej hermeneutyki, jako uniwersalnej sztuki interpretacji, uważa się F. E. D. Schleiermachera. Uniwersalizm hermeneutyki polega na tym, że jej przedmiotem są nie tylko trudne miejsca tekstu, lecz cały tekst. Poważny wpływ na kształt współczesnej hermeneutyki wywarła historyzująca niemiecka szkoła historyczna (L. von Ranke, J. G. Droysen), dążąca do unaukowania historiografii przez traktowanie dziejów na sposób tekstu badanego metodami hermeneutyki filozoficznej. Odtąd w historiografii hermeneutyka oznaczać będzie etap wewnętrznej krytyki źródła historycznego, której celem jest ustalenie wiarygodności tzw. faktów historycznych (E. Bernheim, M. Handelsman). Teorią (metodologią) i podstawą wszystkich nauk humanistycznych (poprzez rozumienie ekspresji życia) stała się hermeneutyka za sprawą W. Diltheya.

W główną dziedzinę filozoficzną, a nawet całą filozofię, przekształciła się hermeneutyka w w. XX, głównie dzięki M. Heideggerowi i jego uczniowi H.-G. Gadamerowi. Heidegger przyjmuje dwa zasadnicze sposoby pojmowania hermeneutyki: jako metody opisu i interpretacji bytu ludzkiego, potraktowanego na sposób tekstu, oraz jako sposobu interpretacji świata od strony *Dasein*. Nie chodziło mu bowiem ani o zbudowanie kolejnej teorii hermeneutycznej, ani o podanie metody nauk humanistycznych, lecz o właściwe ujęcie sensu bytu, zapomnianego przez metafizykę z powodu pomieszania bytu (*Sein*) z konkretnie istniejącymi bytami (*Seiendes*).

3. Za typową postać, a zarazem pewien zakończony i szczytowy etap w rozwoju tradycyjnej hermeneutyki (filologicznej, metodologicznej) oraz podstawę każdego filozofowania, chce uchodzić filozoficzna hermeneutyka Hansa-Georga Gadamera, żyjącego „klasyka” hermeneutycznego nurtu w filozofii<sup>5</sup>. Nie tylko poszerzył on zakres pojęcia „hermeneutyka”, ale przede

---

<sup>4</sup> W tytule książki „hermeneutyka” pojawiła się najpierw (1654) w teologii protestanckiej, później (1776) w katolickiej.

<sup>5</sup> H.-G. Gadamer urodził się w r. 1900 w Marburgu, ale młodość spędził we Wrocławiu. Filozofię studiował w Marburgu i Fryburgu Bryzgowijskim pod kierunkiem P. Natorpa, słuchał również wykładów N. Hartmanna, E. Husserla, R. Otto i R. Bultmanna, później M. Heideggera, który odegrał decydującą – jak sam przyznaje – rolę w jego rozwoju filozoficznym (w 1928 r. habilituje się na podstawie dysertacji o Platonie). W 1949 r. przejmuje

wszystkim dokonał jej filozoficznej radykalizacji aż do postaci hermeneutycznej epistemologii i ontologii. Termin „hermeneutyka” pojawia się w pracach Gadamera w kilku znaczeniach, m.in. na określenie: 1° podstawowego wyposażenia człowieka, jakim jest rozumienie, oraz sposobu jego istnienia; 2° praktyki rozumienia; 3° refleksji nad podstawami nauk humanistycznych i nauki w ogóle; 4° „teorii prawdziwego doświadczenia”; 5° „nauki o formach, warunkach i granicach porozumienia się między ludźmi, której przedmiotem jest nie tylko komunikacja między ludźmi, ale także pytania stawiane przez naukę i warunki posługiwania się jej metodą”; 6° filozoficznej hermeneutyki w dwu znaczeniach: a) filozoficznej (meta-) teorii hermeneutyki i b) samej filozofii, która rozumie siebie jako hermeneutyczną (w Heideggerowskim sensie fundamentalnej ontologii i hermeneutyki bytu ludzkiego, tj. jako badania ontologicznych warunków rozumienia i porozumienia).

Poglądy Gadamera doczekały się różnych interpretacji, z których trzy są najważniejsze: (1) metodyczna, która szuka w hermeneutyce praktycznych wskazówek dla rozumienia wytworów kulturowych; (2) metodologiczna, która uważa hermeneutykę za rodzaj namysłu nad naukami humanistycznymi i (3) filozoficzna, która traktuje ją jako refleksję ściśle filozoficzną, tzn. jako ogólną teorię poznania ludzkiego, wyjaśniającą naturę poznania przez znalezienie jego ostatecznych, bo ontycznych podstaw. Zdaniem samego Gadamera, który uważa, że dostrzegał i trafnie opisał pewne prawidłowości poznania ludzkiego, za podstawowe uchodzi rozumienie hermeneutycznej filozofii jako badanie sposobów, na jakie świat jawi się człowiekowi, refleksji nad ostatecznymi (bo bytowymi) warunkami podmiotowymi i przedmiotowymi poznania, niezbędnymi, by mogło ono w ogóle zaistnieć. Hermeneutyka Gadamera nie jest jednak Kartezjańską teorią poznania, zainteresowaną znalezieniem ostatecznych fundamentów poznania, lecz epistemologią w Kantowskim sensie badania i ujawniania (swoiście ostatecznych!) uwarunkowań, możliwości i granic poznania<sup>6</sup>.

4. Filozoficzna hermeneutyka Gadamera nie jest pozytywnym wykładem wiedzy o świecie w postaci systematycznej doktryny filozoficznej na sposób

---

po K. Jaspersie katedrę w Heidelbergu. Na emeryturę przechodzi w 1968 r., ale nadal uczy i rozwija ożywioną działalność prelekcijną poza granicami Niemiec, głównie w USA. Najważniejszym jego dziełem jest *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), które ukończył w wieku 60 lat. Miało ono do r. 1986 cztery wydania niemieckie i przekłady na wiele języków europejskich, ostatnio w tłumaczeniu B. Barana także na język polski.

<sup>6</sup> Por. A. Bronk, *Epistemologiczny charakter filozofii Hansa-Georga Gadamera*, „Studia Filozoficzne”, 1985, nr 1, s. 23-37.

nauk empirycznych. Elementy negatywne (krytyczne) przeważają w niej wyraźnie nad pozytywnymi. Taki krytyczny charakter ma np. ocena współczesnej kultury scjentystyczno-technicznej oraz odrzucenie pozytywistycznego ideału poznania i nauki.

Gadamer, jak E. Husserl i M. Heidegger, pesymistycznie ocenia sytuację, w której znalazł się świat i człowiek wskutek nowożytnego, jednokierunkowego rozwoju racjonalistyczno-scjentystycznego modelu poznania. Ciasny ideał racjonalności, wąskie – techniczne cele stawiane nauce, wiara we wszechmoc nauki i techniki – zagroziły wielu autentycznym wartościom kulturowym i wymagają obecnie rewizji. Swą krytykę scjentystycznego ideału poznania i nauki kieruje Gadamer przeciwko formacji kulturowo-intelektualnej zwanej kartezjanizmem. Uważa on wraz z wieloma innymi filozofami współczesnymi, że Kartezjusz swym restryktywnym ujęciem metody i mechanistycznym widzeniem świata zapoczątkował w kulturze europejskiej wiele negatywnych tendencji. Zwłaszcza dwa przesady są charakterystyczne dla wywodzącego się z oświecenia ideału poznania: „techniczna mrzonka”, że jeżeli można coś wykonać, należy to zrobić, i „emancypacyjna utopia” (marzenie biurokratów), by – likwidując indywidualną wolność – poddać wszystko władzy drobiazgowych przepisów. Ujmowanie świata jako doskonale funkcjonującej maszyny legło u podstaw fałszywej wiary w nieograniczone (poznawczo i technicznie) możliwości człowieka.

Fakt rozumienia metody (naukowej) jako uniwersalnego i jedyne­go sposobu uzyskiwania wiedzy pewnej ułatwił powstanie nowożytnej nauki, której istotę upatrywano w ciągłym rozwoju. Zgodnie z wizją nauki, ukształtowaną w zasadniczych zrębach w w. XVIII, uwierzono, że metoda naukowa musi być jedna, powszechna i stała, bo jest ufundowana na racjonalnej naturze człowieka i jednorodnie zbudowanym świecie. Taka scjentystyczna postawa stała się możliwa, według Gadamera, dzięki swoistej rezygnacji, którą odznacza się przedmiotowe (tzw. obiektywizujące) podejście naukowe. U podstaw domniemanego uniwersalizmu nauki leży fakt, że wyklucza ona od początku wszystko, co wymyka się metodzie naukowej. Jej siła i sukcesy polegają m.in. na tym, że abstrahując od jednych aspektów rzeczywistości tym lepiej dostrzega inne. Przekonana o nieograniczonych możliwościach metody naukowej i do końca wyjaśniającej refleksji, nauka stała się ślepa na przednaukowe uwarunkowania poznania, przed-sądy, które niesie ze sobą tradycja kulturowa i język potoczny. Uwierzono, że badacz, zdolny do przekraczania partykularnych ograniczeń, zajmuje pozycję idealnego, neutralnego obserwatora, niezależnego od tradycji, co pozwala mu formułować uniwersalne prawa i teorie naukowe, ważne zawsze i wszędzie.

5. Sytuacja powszechnego panowania nauki każe Gadamerowi ponownie postawić pytanie o współczesne znaczenie filozofii. Zawężenie poznania ludzkiego do poznania metodycznego doprowadziło bowiem w XX w. do niebezpiecznego przerwania greckiej tradycji kultury europejskiej i w rezultacie do ogólnej dezorientacji u poszczególnych ludzi i całych społeczeństw. Uznanie racjonalności naukowej za jedyną wykluczyło mądrościowe poznanie praktyczne, a filozofia, uprawiana jako wiedza specjalistyczna, przestała dostarczać rozumienia świata i miejsca, jakie zajmuje w nim człowiek. Nauki szczegółowe (przyrodnicze i humanistyczne), które częściowo przejęły na siebie praktyczne zadania filozofii, nie mogły ich spełnić z powodu swych istotnych ograniczeń.

Gadamer proponuje filozofię z jednej strony zatroskaną o zachowanie grecko-europejskiego dziedzictwa kulturowego, z drugiej otwartą na inne kultury (pozaeuropejskie) i usiłującą je zrozumieć na tle własnego dziedzictwa kulturowego. Położenie filozofii, po zredukowaniu jej głównie do epistemologii, logiki i metodologii nauki, zajętych badaniem (apriorycznej) struktury nauk empirycznych i ich aparatury pojęciowej, stało się pod koniec XIX i w XX w. paradoksalne. Z jednej strony oczekuje się od niej „kładzenia podwalin”, m.in. pod poznanie naukowe, z drugiej dla niej samej – jak u neokantystów – szuka usprawiedliwienia właśnie w naukach szczegółowych.

By zaradzić kryzysowi kultury współczesnej, Gadamer proponuje przywrócenie pierwotnego związku między filozofią a nauką. Jedno z zadań filozoficznej hermeneutyki polega na godzeniu świadomości filozoficznej ze świadomością naukową, czemu sprzyja hermeneutyczna rehabilitacja tradycji, autorytetów i przed-sądów. Chodzi o przemianę ludzkiej świadomości, by człowiek dostrzegł właściwe miejsce nauki i techniki w swym życiu. Chodzi o pokazanie iluzyjności opartego na mechanice modelu rozwoju świata, prowadzącego do niekontrolowanego wzrostu zaludnienia, zniszczenia środowiska naturalnego oraz trudnych do rozwiązania problemów energetycznych. Chodzi o „nowe oświecenie”. Pierwsze – greckie – uwolniło człowieka od świadomości mitycznej, drugie – średniowieczne – od autorytetu Kościoła, trzecie – dokonujące się dzisiaj – winno nas uwolnić od ślepej wiary w naukę i wszechwładzę „naukowych ekspertów” życia społecznego, przypisujących sobie monopol na prawdę. Posługując się wąską metodą badania, pozostają specjalistami w jednej tylko dziedzinie, niezdolni do ogarnięcia złożonych problemów świata.

Obecna separacja filozofii i nauki, chociaż metodologicznie usprawiedliwiona, rodzi, zdaniem Gadamera, napięcia związane z brakiem proporcji między rozwojem nauki (racjonalności naukowej) i opanowywaniem przez nią przyrody z jednej strony a społecznym wychowaniem do moralnej i poli-

tycznej mądrości i odpowiedzialności z drugiej. Nauka dostarcza wprawdzie odpowiednich środków, lecz nie określa celów. Skądinąd nauka również może być pomocna w przewyżczeniu błędnego myślenia o świecie, człowieku i nauce, ale jedynie wówczas, gdy nie będzie się jej rozumieć jako nauki opartej wyłącznie na doświadczeniu (*Erfahrungswissenschaft*), lecz również na intelekcie (*Vernunftwissenschaft*).

Akceptując poznawczą autonomię filozofii i nauki, Gadamer sprzeciwia się dwóm historycznym sposobom ich godzenia: widzeniu filozofii jako nauki (neokantyzm, logiczny empiryzm, filozofia analityczna) i jako światopoglądu (W. Dilthey i różne typy filozofii egzystencjalnej). Ujęcie filozofii jako nauki w postaci analizy podstaw nauk szczegółowych sprowadza ją do teorii poznania naukowego. „Unaukowienie” filozofii dokonuje się tu pod hasłem zlikwidowania „dogmatycznej” (bo nie opartej na doświadczeniu) metafizyki. Tymczasem rozumienie nauki jest zawsze uzależnione od określonego rozumienia bytu. W rezultacie traktuje się często dogmatycznie nie tyle metafizykę, ile właśnie naukę. Ostatecznie zarówno logiczny empiryzm (budując na pierwotnych danych zmysłowych), jak i transcendentálny aprioryzm (budując na pierwotnych danych świadomości) kończą się solipsyzmem. Błędne jest również godzenie filozofii z nauką przez uprawianie pierwszej jako światopoglądu. Chociaż filozofia światopoglądowa odwołuje się do nauki, faktycznie jest nienaukowa. Filozofia staje się tu sprawą prywatną, a nauka pozostawiona jest samej sobie. Właściwie rozumiany stosunek między filozofią i nauką jest, zdaniem Gadamera, dialektyczny (w sensie I. Kanta i Hegla, którzy również usiłowali godzić świadomość filozoficzną i naukową): filozofii nie daje się wyprowadzić z wyników nauk szczegółowych, a nauka nie może zapominać o swych poznawczych ograniczeniach i usiłować dopełniać filozofię.

W ratowaniu współczesnej kultury, przemianie świadomości społecznej i jednostkowej hermeneutyce przypada ważna rola. Jej znaczenie, twierdzi Gadamer, rosło zawsze w krytycznych i przełomowych momentach kultury, gdy dochodziło do przerwania istniejącej tradycji (u zarania filozofii greckiej, schyłku starożytności, zderzeniu średniowiecza ze spuścizną starożytności, przejścia od średniowiecza do renesansu, od kultury religijnej do laickiej, mentalności wiejskiej do cywilizacji przemysłowej i informatycznej). Pomaga ona człowiekowi znaleźć odpowiedź na podstawowe pytania o sens życia, ale nie przez dostarczanie gotowych rozwiązań, lecz uczenie krytycznego myślenia. Hermeneutyka sprzeciwia się każdej formie dogmatyzmu, zwłaszcza w postaci scjentyistycznego monizmu, który jedynie w nauce upatruje poznanie wartościowe i który głosi, że tylko metodyczne postępowanie naukowe jest drogą do prawdy. Pokazując niewystarczalność scjentyistycznego



pojęcia prawdy, ograniczonego do prawdy metodycznej, podkreśla konieczność takiego poszerzenia pojęcia poznania, by objęło ono całość ludzkich sposobów poznania. Patrząc na człowieka jako byt istotnie przygodny i wielostronnie, także poznawczo, ograniczony, hermeneutyka demaskuje trzy „nawne” wierzenia: o wszechmocy refleksji intelektualnej, wyłączności apofantycznego sposobu mówienia i redukowania poznania do tworzenia pojęć.

6. Kluczowymi pojęciami filozoficznej hermeneutyki są „rozumienie”, „dzieje” i „język”. Mimo wielości poświęconych im prac, nie są to pojęcia ujednoznacznione, również u Gadamera.

Zanim, pod koniec XIX w., rozumienie zajęło w humanistyce i filozofii swą ważną pozycję epistemologiczną i metodologiczną, przeszło ono długą drogę, począwszy od *nous* Platona i *intellectus primorum principiorum* Arystotelesa. Ważne miejsce w teoretycznym pogłębieniu r o z u m i e n i a przypada W. Diltheyowi, który uczynił z niego podstawowe pojęcie nauk humanistycznych, przeciwstawiając je przyrodoznawczemu wyjaśnianiu (*Verstehen contra Erklären*). Prezentowane tutaj poglądy Gadamera są końcowym etapem w wielowiekowym procesie teoretycznego pogłębiania tego pojęcia.

„Rozumienie” jest w filozoficznej hermeneutyce podstawową kategorią filozoficzną w dwojakim sensie: ontologicznym i epistemologicznym. Pozostając pojęciem ściśle filozoficznym, jest ono równocześnie związane z dziejowością i językiem. Częściowo powtarzając, a częściowo rozwijając poglądy Heideggera, Gadamer powiada, że rozumienie nie jest tylko jedną z wielu czynności psychicznych, metodą „czytania” tekstu lub metodą naukową, lecz jako sposób istnienia człowieka, należy do jego natury. Jako hermeneutyczny (ontologiczny) wymiar ludzkiej egzystencji, daje ono podstawy epistemologicznej kategorii rozumienia w znaczeniu wszechobecnego elementu każdego poznania (inicjuje je, towarzyszy mu i je kończy) oraz szczególnego typu samopoznania człowieka i poznania jego wytworów, różnego od poznania przyrodoznawczego. Uniwersalność rozumienia rozciąga się na wszystkie sposoby zachowania i działania człowieka, a więc również na konteksty niehumanistyczne (przyrodnik też musi rozumieć). W znaczeniu metodologicznym rozumienie jest procedurą badawczą w tzw. naukach humanistycznych, chociaż Gadamer wielokrotnie z naciskiem podkreśla, że ustalanie praktycznych reguł rozumienia nie jest zadaniem filozoficznej hermeneutyki, lecz poszczególnych nauk (hermeneutyki poszczególnych typów wiedzy).

Uniwersalizacja rozumienia sprawia, że pojęcie to często funkcjonuje w filozoficznej hermeneutyce zamiennie z pojęciem poznania: rozumienie jest

rozumienie jest  
 poznaniem i nie ma poznania bez rozumienia, chociaż nie każde poznanie jest (w całości) rozumieniem. Rozumienie jest dostrzeżeniem sensu, ale nie abstrakcyjnego „w sobie”, lecz praktycznego „dla mnie”. Odcinając się od subiektywizującego ujmowania rozumienia, Gadamer z naciskiem podkreśla jego charakter obiektywny, który zapewniają mu dziejowość i językowość. W odróżnieniu od E. Bettiego, według którego istnieje tyle różnych typów rozumienia, ile dziedzin jego zastosowania, Gadamer przyjmuje jeden tylko proces rozumienia, o jednakowej strukturze we wszystkich swych konkretnych realizacjach.

Na strukturę rozumienia składają się m.in. jego dziejowość, językowość i moment aplikacji. Są one uniwersalne: przysługują nie tylko rozumieniu wybranych przedmiotów (humanistycznych), lecz każdemu i całemu poznaniu oraz całej rzeczywistości. Pogląd ten jest równoznaczny z radykalnym odejściem od bezzałożeniowej fenomenologii Husserla: rozumienie, a w konsekwencji poznanie, jest ze swej natury istotnie założeniowe, Będąc tylko jedną z wielu historycznych realizacji możliwości rozumienia, nie jest ono nigdy zakończone, lecz pozostaje otwarte na ciągłą korektę.

Istotnym momentem rozumienia i „centralnym motywem hermeneutyki, liczącej się na serio z dziejowością człowieka”, jest – wywodząca się z hermeneutyki teologicznej i prawniczej – aplikacja<sup>7</sup>. W każdym rozumieniu, niezależnie, czy osoba rozumiejąca zdaje sobie z tego sprawę, czy nie, dochodzi do zastosowania „tekstu” do niej samej i jej aktualnej sytuacji życiowej. Ten, kto rzeczywiście rozumie „tekst”, odnajduje w nim samego siebie. Normatywny charakter rozumienia sprawia, że jeżeli „tekst” ma się otworzyć nie tylko jako fakt historyczny, ale także jako obdarzony znaczeniem, osoba rozumiejąca musi podporządkować swe myślenie jego roszczeniom, nawet jeżeli będzie to wymagało zmiany lub porzucenia dotychczasowych poglądów.

Bardzo wiele kontrowersji wywołała podjęta przez Gadamera kwestia rehabilitacji przesądów (przed-sądów, „uprzedzeń”), autorytetu i tradycji. W odróżnieniu od fenomenologów obce są mu tęsknoty za rajem pierwotnej niewinności intelektualnej, gdzie człowiek kontaktował się bezpośrednio z rzeczywistością. Żadne cofanie się do pierwotności rzeczy lub języka nie jest możliwe, gdyż takiej sytuacji poznawczej po prostu nigdy nie było.

Gadamer przejmuje Heideggerowską tezę o dziejowości jako istotnym sposobie istnienia człowieka i wyprowadza z niej pogląd o założeniowym charakterze poznania z racji obecności tzw. przedrozumienia. Kategoria

<sup>7</sup> Pojęcie aplikacji zaczerpnął Gadamer z pietystycznej hermeneutyki J. J. Rambacha, gdzie jest mowa o trzech *subtilitates*: *intelligendi*, *explicandi* i *applicandi*.

dziejów i dziejowości służy podkreśleniu uniwersalnego, pozytywnego i koniecznego znaczenia czasu i tradycji w poznawaniu. Gadamerowi nie chodzi o uprawianie tzw. *Wirkungsgeschichte* (historii oddziaływającej<sup>8</sup>) jako wydzielonej pomocniczej dyscypliny filozoficznej, lecz o akceptację faktu, że w każdym rozumieniu, niezależnie od świadomości tego oddziaływania, obecny jest wpływ dziejów. W procesie poznawania dziejowość spełnia rolę klamry spinającej poznający podmiot i poznawany przedmiot, uchylając w ten sposób ich ontyczną odrębność. Dziejowy charakter ma sam proces rozumienia, osoba rozumiejąca oraz to, co jest rozumiane. Poznanie jest możliwe tylko dzięki temu, że poznający człowiek i poznawany przedmiot zanurzeni są w tym samym strumieniu dziejów. Wpływ historii nie zależy bowiem od jej uznania, dochodzi ona do głosu również tam, gdzie człowiek, ufając metodzie naukowej, przeczy swej dziejowości. W tej sytuacji nasuwa się pytanie: czy to człowiek ma dzieje, czy też dzieje sprawują władzę nad człowiekiem? Wydaje się, że Gadamer preferuje drugą możliwość.

Wpływ dziejów przejawia się najwyraźniej w przesądowej strukturze rozumienia. O tym, co uchodzi (!) za prawdę, rozstrzyga się zawsze na gruncie określonego przedrozumienia. To, co w filozofii i teorii nauki określa się mianem założenia, Gadamer celowo i prowokacyjnie nazywa przesądem, podnosząc go do rangi uniwersalnej zasady hermeneutycznej i podstawy poznania, naukowego i każdego innego. Nie uświadomione przesady są obecne na każdym etapie poznania, ale nie pociąga to za sobą ich negatywnej oceny, gdyż przejawia się w nich pozytywny, fundamentalny i wszechobecny moment ludzkiego poznania.

Obecność przesądów w poznaniu nie ma charakteru przypadkowego i nie jest tylko pochodną faktu skończoności wiedzy ludzkiej, lecz wiąże się z samą istotą człowieka jako bytu dziejowego. Istnieć jako byt przygodny, to nie uzyskać nigdy pełnej wiedzy o sobie. Usiłujący poznać człowiek sam z siebie nie jest w stanie oddzielić przesądów produktywnych od prowadzących do „błédnego” poznania. Oddzielenie takie dokonuje się w samym procesie poznania, a zadaniem hermeneutyki jest wyjaśnić, jak do tego oddzielenia dochodzi. Jej zadaniem nie jest wypracowywanie określonej procedury rozumienia (gotowej do zastosowania metody), lecz wyjaśnianie uprzednio danych warunków poznania.

Wśród pojęć, skazanych na wygnanie przez oświecenie i oświeceniową filozofię, znalazły się obok „przesądów” „autorytet” i „tradycja”. Pojęcia te

---

<sup>8</sup> Gadamer tworzy i wprowadza do hermeneutyki własne, trudno przekładalne terminy „*Wirkungsgeschichte*”, „*Wirkungsgeschichtlichesbewußtsein*” i „*Prinzip der Wirkungsgeschichte*”.

nie tylko uważa się za typowe przesady, lecz, co więcej, za główne źródło innych przesądów. Gadamer podejmuje próbę przywrócenia należnego im miejsca w filozofii, nauce i życiu ludzkim. Autorytet jest autentycznym i niezbędnym źródłem poznania. Zarówno autorytet osobowy, jak i rzeczowy stanowią istotne dopełnienie poznawczych możliwości człowieka. Właściwie rozumiany autorytet osobowy nie ma nic wspólnego z niewolą i ślepyim posłuszeństwem rozkazom. Uznanie autorytetu nie jest aktem supremacji władzy, zakazującego własnego myślenia, lecz odwrotnie, wydawanie rozkazów i domaganie się posłuchu musi być wynikiem wcześniejszego posiadania autorytetu. Prawdziwą jego podstawą jest akt wolności i rozumu, który dlatego udziela komuś autorytetu, że uznaje, iż wie on więcej i głębiej. Ostateczną bowiem podstawą autorytetu osobowego jest rzecz, której dotyczy wypowiedź osoby obdarzonej autorytetem, oraz rozum, mogący w zasadzie stwierdzić zachodzenie związku między autorytatywną wypowiedzią a rzeczą, o której w niej mowa.

Z autorytetem wiąże się Gadamerowska koncepcja tradycji jako jednej z form autorytetu. Do właściwego ujęcia natury tradycji dochodzi dzięki hermeneutyce, tj. rozumieniu i doświadczeniu hermeneutycznemu. Pokazuje ona, że to, co człowiek spotyka w tradycji, nie jest mu obce, lecz swojskie. Ujawnia, że pozostawanie w mocy tradycji nie niewoli i nie ogranicza poznawczo, lecz przeciwnie, umożliwia poznanie. Tradycja nie jest złem, z którym trzeba się pogodzić, lecz dopełnieniem ontycznej i epistemicznej skończoności człowieka tak, że nie musi on poznawczo i kulturowo zaczynać proces poznania od zera. Istotną cechą tradycji jest fakt, że ostatecznie istnieje ona zapośredniczona przez język. Dlatego wśród różnych tradycji szczególnie miejsce zajmuje tradycja językowa, już to w postaci bezpośredniego przekazu ustnego, któremu zawdzięczają swe istnienie różne mity, opowiadania, zwyczaje i obyczaje, już to w postaci tradycji pisanej, której znaki są bezpośrednio dostępne każdemu, kto potrafi czytać.

Poglądy Gadamera na autorytet i tradycję spotkały się ze stawianym przez różnych filozofów zarzutem konserwatyizmu. Jeżeli ujawnienie przesądowej struktury rozumienia wiedzie do uznania autorytetów, wówczas tradycja pozostaje jedyną podstawą ważności przesądów. Społeczną konsekwencją takiej postawy byłaby teza, że zmiany w społeczeństwie nie mogą mieć charakteru rewolucyjnego, lecz najwyżej ewolucyjny. Należy jednak pamiętać, że Gadamer nie przeciwstawia sobie tradycji i rozumu, lecz podkreśla, że jest ona obok rozumu równouprawnionym źródłem poznania. Broni się on przed tym, by ani nie popaść w typową dla czasów współczesnych wiarę w ciągły postęp, ani nie poprzestać na samym powielaniu przeszłości.

Powodem koniecznej obecności przesądów jest, według hermeneutyki, kolista struktura rozumienia. Antycypowany sens pewnej całości uwyraźnia się coraz bardziej dzięki temu, że części, dookreślone przez całość, same z siebie ową całość bliżej dookreślają. Jest to proces dialektyczny, rozwijający się w czasie, gdyż w miarę rozumienia kolejnych części, pełniejszy staje się też obraz całości; z drugiej strony jest on momentalny, gdyż rozumienie części i całości wzajemnie się warunkuje. Przykładem kolistego charakteru poznania jest uczenie się języka. Nim nastąpi językowe rozumienie fragmentów zdania, trzeba uprzednio „skonstruować” sens całości zdania. Procesem tym kieruje pewne oczekiwanie, wynikające z tego, co miało miejsce uprzednio. Oczekiwanie to musi być przygotowane na korektę, gdy tekst będzie się tego domagać. Jeżeli dochodzi do takiej korekty, wówczas badany tekst nabiera nowej spójności w świetle innego oczekiwania sensu. W ten sposób ruch poznania przebiega zawsze od całości do części i z powrotem do całości. Zadanie polega na koncentrycznym poszerzaniu jedności dostrzeganego sensu. W procesie tym zawarty jest jednocześnie (kontekstowy) sprawdzian poprawności rozumienia, którym jest każdorazowa zgodność szczegółów z całością. Brak takiej zgodności świadczyłby o braku rozumienia.

Przy takim ujęciu koło hermeneutyczne nie ma natury formalnej, nie jest ono ani subiektywne, ani obiektywne, lecz opisuje rozumienie jako ciągłe współgranie ruchu tradycji i aktywności interpretatora. Rządząca rozumieniem tekstu antycypacja sensu nie jest działaniem samego podmiotu, lecz jest dookreślona wspólnotą, obejmującą każdego należącego do niej człowieka. Krąg rozumienia nie jest więc kręgiem metodologicznym, lecz ontologicznym ujęciem struktury rozumienia. Jest on obecny w poznaniu nie tylko humanistycznym, lecz również przyrodoznawczym i każdym innym. Być może właściwsze byłoby tu mówienie o spirali rozumienia (wraca ono wprawdzie do wcześniejszych sądów, ale jest to powrót zreflektowany i wzbogacony o dotychczasowe poznanie).

Dla ujęcia dziejowej natury rozumienia Gadamer używa dodatkowo pojęć horyzontu rozumienia i sytuacji hermeneutycznej. Każde rozumienie (poznanie) dochodzi do skutku w określonej sytuacji dziejowej i określonym horyzoncie poznawczym. Pojęcie sytuacji zapożycza Gadamer bezpośrednio od K. Jaspersa i E. Rothackera, jego własne pomysły na ten temat są mało oryginalne. Żaden człowiek nie może zająć w stosunku do swej dziejowej sytuacji pozycji obiektywnego obserwatora, ponieważ znajduje się on zawsze w określonej hermeneutycznej sytuacji poznawczej. Sytuacja ta oznacza również znajdowanie się w obliczu tradycji, której pełne zrozumienie pozostaje zadaniem niewykonalnym.

„Dynamiczny horyzont rozumienia” spełnia u Gadamera dwie wzajemnie dopełniające się funkcje: ogranicza poznanie i równocześnie jest warunkiem jego możliwości. W pojęciu sytuacji zawiera się myśl, że jako miejsce, zajmowane aktualnie przez obserwatora, ogranicza ona możliwość widzenia. Otóż tym, co konkretnie nakłada granice widzeniu świata, jest horyzont rozumienia. Z drugiej strony człowiek pozbawiony pewnego horyzontu nie widzi dostatecznie daleko, przeceniając ważność rzeczy znajdujących się w bezpośrednim polu jego widzenia. Ten natomiast, kto posiada odpowiedni horyzont, potrafi wyjść poza rzeczy leżące w bezpośrednim jego sąsiedztwie i ocenić je właściwie. Każda sytuacja ma własny horyzont rozumienia, który nie jest ani dowolny, ani przypadkowy. Dzięki ciągłemu oddziaływaniu dziejów, perspektywa, w której pokazują się rzeczy, nie ogranicza ich widzenia, lecz sama przynależy do pewnej dziejowej rzeczywistości. Wypracowanie odpowiedniej sytuacji hermeneutycznej równa się uzyskaniu właściwego stosunku do dziejów i odpowiedniego horyzontu dla pytań stawianych tradycji. Zawsze bowiem istnieje możliwość przejścia z jednego horyzontu w drugi, chociaż nie przez całkowite porzucenie dawnego, lecz przez jego przesunięcie i ostatecznie stopienie z drugim horyzontem w jeden nowy horyzont poznania.

7. Teza o istotnym znaczeniu języka dla człowieka i jego sposobu bycia w świecie należy do zasadniczych idei filozoficznej hermeneutyki. „Ontologiczny zwrot hermeneutyki w nawiązaniu do języka” polega na podkreślanii faktu, że język, jako rozmowa, otwiera dostęp do całej rzeczywistości. Do głównych idei Gadamera należy teza, że „dokonujące się w rozumieniu stopienie horyzontów jest w rzeczywistości dziełem języka”. Albo bardziej radykalnie: nie tylko porozumiewanie się ludzi między sobą dokonuje się za pomocą języka, lecz językowość przysługuje każdemu rozumieniu, także wówczas, gdy „odnosi się” ono do czegoś pozajęzykowego. Językowość rozumienia sprawia, że zarówno jego „przedmiot”, jak i przebieg oraz rezultat mają charakter językowy. Przy pogłądzie o jedności rozumu i języka język jest tak powszechny, jak powszechne jest zjawisko rozumienia i doświadczenia hermeneutycznego. Język jest uniwersalnym medium, w którym i dzięki któremu dochodzi do rozumienia i w którym – nietematycznie – dany jest równocześnie sam byt. Nie znaczy to, że wszystko jest językiem, lecz że istnienie języka wyczerpuje się w akcie zapośredniczania. Uniwersalny charakter języka sprawia, że mówienie o „świecie” w sobie staje się problematyczne. Świat dany jest człowiekowi tylko językowo i dlatego poza językiem nie ma świata.

Argumentu za językowością rozumienia dostarcza Gadamerowi analiza rozmowy i dialogowa koncepcja poznania. Porozumienie między ludźmi prowadzi z jednej strony do utworzenia wspólnego języka, z drugiej już go wcześniej zakłada. Rozmowa ma strukturę pytania i odpowiedzi, tzn. nie polega ona na samym znakowym przekazywaniu informacji, lecz jest komunikacją znaczeń. Partnerzy udanej rozmowy nie ograniczają się do wymiany zdań na znane tematy, lecz szukają wspólnie prawdy przez otwarcie się na (być może bogatszy i szerszy, a w każdym razie inny) horyzont rozumienia partnera rozmowy. W rozmowie spotykają się nie tylko dwie osoby, lecz także dwa różne sposoby widzenia świata. Dochodzenie do prawdy poprzez rozmowę zakłada, że każdy z tych sposobów nosi na sobie piętno jednostkowej przypadkowości, której przekroczenie staje się możliwe dzięki rozmowie.

Przekonanie Gadamera o poznawczo aktywnej roli języka wiąże się z koncepcją filozofii jako tzw. historii pojęć (*Begriffsgeschichte*). Filozofia zajmuje się całością bytu, ale całość ta nie jest dana inaczej niż w języku. Pogląd ten zawarty jest w kontrowersyjnym powiedzeniu Gadamera, że „byt, który może być zrozumiany, jest językiem”. Filozofia wypowiada się o „rzeczach”, które nie mogą być dane inaczej niż językowo. Gadamer poświęca wiele uwagi dziejowemu wymiarowi języka w kontekście tego, co nazywa „zapomnieniem języka”, zwłaszcza pierwotnemu i naturalnemu związkowi między językiem a światem, słowem a rzeczą, mówieniem a myśleniem. Ostry jego sprzeciw wywołuje przedmiotowe (tematyczne) i instrumentalne (czysto znakowe) traktowanie przez filozofów języka jako zbioru znaków formalnych, używanych do opisu „gotowego” świata.

Dla wyjaśnienia osobliwego stosunku między językiem a światem, światem ujętym językowo a „światem w sobie”, Gadamer wprowadza pojęcie spekulatywności języka. W sporze między konwencjonalizmem a naturalizmem przy wyjaśnianiu natury związku między językiem a rzeczywistością sympatie jego są wyraźnie po stronie naturalistycznej teorii języka, w opozycji do czysto znakowego i instrumentalnego traktowania słów. Nie jest jego zamiarem żadna autonomizacja języka w stosunku do świata, stanowią one bowiem jedność. Do współczesnych mitów zalicza on pogląd, że język jest uprzednim wobec świata wytworem podmiotu (jednostkowego lub zbiorowego, jak duch narodu), narzucającym określony obraz świata. Świat istnieje tylko jako pośredniczony przez język, a język istnieje tylko o tyle, o ile pośredniczy świat. Nie ma języka bez świata i nie ma świata bez języka. Istnieć, to tyle, co dać się ująć językowo. Spekulatywność języka sprawia, że stosunek między nim a światem nie jest nigdy prostym odwzorowywaniem (odbiciem) świata w języku, lecz jego „dochodzeniem-do-głosu” w języku.

Spekulatywność języka oznacza, że słowa nie tylko ujmują pewną konkretną rzecz, ale równocześnie umożliwiają dojście do głosu całości bytu. Ostatecznie gwarancją uniwersalności języka jest według Gadamera uniwersalizm samego rozumu, który sprawia, że chociaż człowiek żyje w określonym języku, nie jest nigdy skazany na jeden tylko język.

Potraktowanie języka jako uniwersalnego medium poznania pozwala Gadamerowi głosić fundamentalne dla jego filozofii języka tezy: o światotwórczej oraz człowiecotwórczej i kulturotwórczej funkcji języka. Świat ma konstytucję językową i człowiek tym różni się od reszty świata, że posiada mowę. Dzięki językowi człowiek nie tylko ma swój świat, lecz jest człowiekiem. Jako uniwersalna forma otwarcia świata i orientacji w świecie, język sprawia, że człowiek zawsze znajduje się w swoim mu świecie. Jako horyzont rozumienia, otwiera on mu drogę do zrozumienia samego siebie i innych bytów.

8. Wielu krytycznym poglądom Gadamera, ujawniającym uproszczenia, skrajności czy wręcz naiwności współczesnej kultury i filozofii, można przyznać rację. Pozostaje sprawą otwartą, o ile udało mu się rzeczywiście zbudować własny jednolity sposób filozofowania, który tworzyłby spójny system (przy całej jego niechęci do zabiegów systemotwórczych), który byłby równocześnie ontologią, epistemologią, aksjologią, antropologią, filozofią kultury, historią itd., a więc obejmujący harmonijnie świat, człowieka, jego sposób poznawania i dzieje.

Przewaga krytyki nad pozytywnymi wynikami wiąże się z negatywną koncepcją poznania filozoficznego. Za R. Descartes'em, Kantem i częściowo Husserlem Gadamer jest przekonany, że głównym zadaniem filozofii jest kwestionowanie prawd uchodzących w powszechnym – często błędnym – mniemaniu za oczywiście prawdziwe. Takie filozofowanie pozostawia mało miejsca na pozytywne rozwiązywanie problemów filozoficznych, które stawia samo życie, a potwierdzają jakoś dotychczasowe dzieje filozofii.

Wiele wątpliwości wywołuje rozumienie filozoficznej hermeneutyki już to jako ontologii, już to jako epistemologii oraz wzajemnych między nimi relacji<sup>9</sup>. Trudności z określeniem hermeneutyki jako epistemologii lub ontologii widać dobrze na przykładzie „obojnaczego” charakteru jej kluczowych kategorii (paradygmatycznym przykładem jest tu „rozumienie”), tzn. przez interpretowanie pojęć epistemologicznych jako ontologicznych i ontologicznych jako epistemologicznych oraz filozoficznego „wygrywania”

---

<sup>9</sup> Zagadnieniem tym zajmuje się szerzej w artykule pt. *Epistemologiczny charakter filozofii Hansa-Georga Gadamera*.



tych przejść. Gadamerowi zależy na hermeneutyce, która nie ograniczałaby się do badania zobiektywizowanych znaczeń (rozumienia twórców kultury), lecz była teorią całościowej relacji człowieka do świata. Przy takim ujęciu filozoficzna hermeneutyka rzeczywiście wykracza poza problematykę czysto teoriopoznawczą, nie przestając poszukiwać ontycznych czynników warunkujących poznanie. Gadamer jest zbyt „klasycznym” filozofem, by nie dostrzegał, że wszystkie rozwiązania epistemologiczne są ostatecznie osadzone w bycie.

Znaczenie filozoficznej hermeneutyki Gadamera polega m.in. na tym, że ujawnia ona niedostatki wielu współczesnych kierunków filozoficznych. Poddając krytyce postawy pozytywistyczne i scjentyistyczne, zwraca uwagę na aktywne zachowanie się podmiotu w poznaniu oraz na rolę czynników „przedpoznawczych” (przedrozumienia), takich jak tradycja, język, wychowanie. Podkreśla również praktyczne znaczenie filozoficznej hermeneutyki przy interpretacji wytworów kulturowych (np. dzieł sztuki), chociaż nie w sensie dostarczania praktycznych reguł interpretacji (byłoby to wbrew intencjom Gadamera), lecz stanowienia ogólnego tła (założeń) każdego konkretnego rozumienia i każdej interpretacji.

### Wybrana literatura w języku polskim

- Bronk A.: Antyfundamentalizm hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera (art. w druku).
- Bronk A.: Dilthey, w: Encyklopedia Katolicka, t. III, Lublin 1979, kol. 1326-1328.
- Bronk A.: Epistemologiczny charakter filozofii Hansa-Georga Gadamera, „Studia Filozoficzne”, 1985, nr 1, s. 23-37.
- Bronk A.: Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera, Lublin (1982) 1988<sup>2</sup>.
- Bronk A.: Gadamer, w: Encyklopedia Katolicka, t. V, Lublin 1989, kol. 798-799.
- Bronk A.: Intelktualizm jako warunek możliwości filozofii fundamentalistycznej, „Roczniki Filozoficzne”, 37-38:1989-1990, z. 1, s. 197-222.
- Bronk A.: Doświadczenie hermeneutyczne i estetyczne w filozoficznej hermeneutyce H.-G. Gadamera, w: F. Chmielowski (wyd.), Estetyka a hermeneutyka, Kraków 1990, s. 17-28.
- Bronk A.: Hermeneutyka, w: Encyklopedia Katolicka, t. VI, Lublin 1993, kol. 770-774.
- Bronk A.: Projekt hermeneutycznej filozofii humanistyki, w: Studia metafizyczne, t. I, pod red. A. B. Stępnia, T. Szubki, Lublin 1993, s. 267-294.
- Chmielowski F. (wyd.): Estetyka a hermeneutyka, Kraków 1990.
- Gadamer H.-G.: Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane, wybrał, opracował i wstępem poprzedził K. Michalski, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 1979.

- Gadamer H.-G.: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen (1960) 1986<sup>5</sup> (tłum. pol.: Prawda i metoda. Zarys hermeneutycznej filozofii, tłum. B. Baran, Kraków 1993).
- Kobylińska E.: Hermeneutyczna wizja kultury, Warszawa-Poznań 1985.
- Krasnodębski Z.: Rozumienie ludzkiego zachowania, Warszawa 1986.
- Kuderowicz Z.: Dilthey, Warszawa 1967.
- Michalski K.: Heidegger i filozofia współczesna, Warszawa 1978.
- Ożarowski J. (red.): Z zagadnień hermeneutyki i moralności, Warszawa 1985.
- Ricoeur P.: Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie, wybór, opracowanie i wprowadzenie S. Cichowicz, Warszawa (1975) 1985<sup>2</sup>.
- Ricoeur P.: Język, tekst, interpretacja, Warszawa 1989.
- Rosner K.: Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Warszawa 1991.
- Siemek M. J. (wyd.): Drogi współczesnej filozofii, Warszawa 1978.
- Sowiński G. (red.): Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki, Kraków 1993.