

Andrzej Przyłębski

O teorii hermeneutycznej Gadamera. Przegląd literatury

Nie bez związku z pracą nad monografią poświęconą Gadamerowi, która ukaze się w serii „Myśli i Ludzie”, prowadzonej przez wydawnictwo Wiedza Powszechna, zapoznałem się z nowszą literaturą niemiecko- i anglojęzyczną, poświęconą Gadamerowi. Pozwalam sobie podzielić się z Czytelnikami *Principiów* garścią uwag na temat kilku wybranych pozycji.

Zrozumieć Gadamera

Filozofia hermenetyczna Hansa-Georga Gadamera pozostaje – nie tylko u nas – niesłusznie w cieniu egzystencjalnego myślenia Heideggera. Sam Gadamer powiadał często, że jego trudności z pisaniem wynikały poniekąd i stąd, że czuł za plecami czujne oko swego nauczyciela i mistrza. Po jego śmierci w 1976 roku, nie bez związku z nowymi publikacjami, z rosnącą sławą międzynarodową, licznymi podróżami wykładowymi oraz ważnymi wyróżnieniami (jak choćby order *pour le mérite*) nowej samoświadomości Gadamera zaczęła towarzyszyć świadomość istotnych różnic, dzielących jego filozofię od Heideggerowskiego Myślenia Bycia. Ich zrozumienie, tzn. uchwycenie specyfiki Gadamerowskiej hermeneutyki, przybliżyła nam wydatnie praca zbiorowa powstała z inicjatywy Mirko Wischke i Michaela Hofera, wydana w 2003 roku przez renomowane wydawnictwo Wissenschaftliche Buchgesellschaft z Darmstadt, pod dwujęzycznym tytułem *Gadamer verstehen – Understanding Gadamer*.

Poza *Wprowadzeniem* ta 375-stronicowa, dwujęzyczna książka zawiera 18 tekstów podzielonych na sześć sekcji tematycznych: 1. Podstawy: przedmiot hermeneutyki i jego uzasadnienie; 2. Źródła: Gadamera hermeneutyczny powrót do Platona; 3. Konteksty: Schleiermacher, Heidegger, Bultmann; 4. Tematy: hermeneutyka i estetyka; 5. Język i rozmowa; 6. Prawda i język. Pośród autorów znajdziemy tak znakomitych znawców hermeneutyki, rozwijających produktywnie ten kierunek badań filozoficznych, jak Günter Scholtz, James Risser, P. Christopher Smith, Günter Figal czy Jean Grondin, jest też – między innymi – znawca niemieckiej filozofii idealistycznej A. Arndt, czeski fenomenolog S. Spinka oraz K. Hammermeister – autor monografii o Gadamerze.

Nie sposób naturalnie w krótkim omówieniu odnieść się do wszystkich tekstów zgromadzonych w tomie. Skoncentrujemy tedy uwagę na dwóch wybranych tekstach: na „Interpretandum w filozoficznej hermeneutyce Gadamera”, pióra znanego u nas badacza hermeneutyki, Guntera Scholtza – napisał m.in. fundamentalny tekst w poświęconym hermeneutyce numerze toruńskich *Studiów z filozofii niemieckiej* (Czerniak/Rolewski, „Hermeneutyczna tożsamość filozofii”, Toruń 1994) – oraz na napisanym przez Davida Webermana tekście pt. „Czy hermeneutyka jest rzeczywiście uniwersalna, pomimo heterogeniczności jej przedmiotów?”

Tekst Scholtza jest stosunkowo wnikliwy i niezwykle krytyczny. Wiadąc też, że pisany jest w postawie odrzucenia *principle of charity* – wszystko, co u Gadamera niejasne, co wymagałoby życzliwości interpretatora, Scholtz rozstrzyga na niekorzyść Gadamera. Punkt wyjścia jego refleksji stanowi niepojętość faktu, iż hermeneutyka Gadamera mimo „plyczn, niejasności i niespójności” (s.13), tak utrudniających jej zrozumienie, stanowi do dziś paradygmatyczny przykład filozofii hermeneutycznej, żywo dyskutowany w świecie. Scholtz, sam twórca konkurencyjnej teorii hermeneutycznej (autor m.in. książki pt. *Verstehen und Rationalität*) staje w obronie przedontologicznych hermeneutyk w stylu Diltheya, Boeckha i Schleiermaha, i stawia zasadnicze pytanie: czy przebadanie tego, co w świetle wypowiedzi Gadamera podlega interpretacji, tzn. pełni rolę interpretandum, uzasadnia „Universalitätsanspruch der Hermeneutik” – słynne roszczenie jego hermeneutyki do uniwersalności. Odpowiedź wypada negatywnie, i to z wielu względów. Scholtz próbuje pokazać, że wyjście od języka i od językowości rozumienia, ogranicza hermeneutykę Gadamera do interpretacji tekstów i wypowiedzi (mów, rozmów). Tymczasem nacisk położony na prawdę tekstu wyrzuca poza obszar rozumienia wszystko to, czego prawdy uznać nie chcemy lub nie możemy (np. mowy Hitlera), przekształcając je – kontrfaktycznie – w to, co niezrozumiałe.

Jeszcze bardziej marginalnie potraktował Gadamer kwestię rozumienia ludzkich działań, zaś redukcja rozumienia w sztuce, np. w malarstwie czy muzyce, do językowości, oznacza zdaniem Scholtza spłaszczenie hermeneutycznego wymiaru, który wchodzi tu w grę. Również rozumienie innych kultur i cywilizacji nie znajduje w teorii Gadamera właściwego oparcia. Zbyt mocno – tu Scholtz zgadza się z zarzutami Derridy – rozumienie jest tu myślane z perspektywy własnych przesądów interpretatora, prowadzących do zawłaszczania tego, co poddane rozumieniu, a przez to do jego zafałszowania. I nic tu nie pomogą – dodaje krytyk – późniejsze uzupełnienia, poczynione przez samego Gadamera, w których próbuje on silniej uwzględnić konstytutywny dla powstania tego, co rozumiane, udział subiektywności kreatora tworu sensownego (tj. podlegającego rozumieniu). „Nie można – powiada nie bez racji – wytyczać drogi od subiektyw-

ności do substancjalności, i zarazem pragnąć postawić na pierwszym planie subiektywność innego podmiotu” (s. 29).

Nie są to wszystkie istotne zarzuty postawione Gadamerowskiej hermeneutyce. By je wszystkie rozważyć i znaleźć na nie adekwatną odpowiedź, potrzebny byłby odrębny tekst. Tu musimy zadowolić się kilkoma uwagami. Tekst Scholtza zdaje się być jednym z najpoważniejszych wyznań rzuconych hermeneutyce Gadamera. Najbardziej trafną jego myślą jest – podkreślana wielokrotnie przez piszącego niniejsze, ale dotąd nie przebadana w literaturze przedmiotu – konstatacja istotowej bliskości Gadamerowskiej „filozofii” języka i Heglowskiej filozofii ducha. Często jednak Scholtz ułatwia sobie krytykę, nie zauważając intencji Gadamera, ukrytych niekiedy za mającą prowokować terminologią. Wszak „przesąd” (*Vorurteil*) da się zastąpić „przeświadczeniem” (a nawet „założeniem”, które nie musi być przecież założeniem przyjmowanym świadomie), „tradycja” zaś czy „historia” – przez „kulturę”. Inaczej wtedy rysuje się wiele kontrowersyjnych niekiedy myśli zawartych w *Prawdzie i metodzie*. Gadamer nigdzie nie mówi o Sensie Dziejów, a raczej o sensach, który nadają im działający w dziejach ludzie, w tym historycy, którzy mimo autorytetu nauki, czyniącej z nich, zwłaszcza w XXI wieku, ekspertów, nie mają tu jakiegóż istotnej przewagi na zwykłymi śmiertelnikami. Także przyjęcie, jako oczywistej, tzn. bezdyskusyjnej, instrumentalistycznej filozofii języka, ogranicza trafność krytyki Scholtza. Gadamer bada fenomen językowości do dopełniającej punkt widzenia narzędzia perspektywy gry, wspólnoty, intersubiektywności języka, zastaności mowy, która strukturuje rozumienie rzeczywistości, zanim mówca wypowie pierwsze sensowne zdanie. I należałoby to uszanować.

Z uwagi na przejrzyste prowadzenie wywodu przez Scholtza jego większe lub mniejsze przeinaczenia ujęć Gadamerowskich stają się dobrze widoczne i przez to produktywnie, także w sensie potrzeby dalszej eksplikacji myśli heidelberskiego filozofia, której, po jego śmieci, dokonać muszą jego uczniowie. Wrażenie, które pozostawia tekst Scholtza, można by określić następująco: albo porzucimy transcendentalistyczne aspiracje filozofii hermeneutycznej i powrócimy do przedontologicznych hermeneutyk metodologicznych, albo spróbujemy się wznieść na spekulatywny poziom analiz, na którym sytuuje się teoria Gadamera (oraz Heideggera), której celem nie są porady techniczne, dawane naszym procedurom interpretacyjnym, lecz odsłonięcie tego, co to znaczy rozumieć w kontekście bycia-w-swiecie, który to świat nie jest gotową rzeczywistością, fizykalną czy biologiczną, lecz sensem kulturowym (lub strukturą takich sensów).

To, że koncepcję Gadamera można krytykować nieco wnikliwiej, a zarazem życzliwiej, pokazuje drugi ze wskazanych tekstów. We wprowadzeniu D. Weberman stwierdza: „Moim celem w tym eseju jest przebadanie

napięcia między uniwersalnością (filozofii hermeneutycznej – A. P.) a heterogenicznością (obiektów podlegających rozumieniu – A. P.) i zobaczenie, czy oraz jak może być ono zredukowane. Czyniąc to, mam nadzieję rzucić nieco światła na różne argumenty, od których hermeneutyka jest zależna, by uczynić ją przez to bardziej wiarygodną, ale także bardziej wrażliwą na wymagania płynące ze specyfiki dziedzinowej” (s. 34).

I tak, w części pierwszej autor rozważa znaczenie roszczenia do uniwersalności, wysuniętego przez Gadamerowską hermeneutykę, i wypracowuje cztery możliwe jego znaczenia. W sensie pierwszym hermeneutyka jest uniwersalna, bowiem – tak jak chciał Schleiermacher – interpretacja nie wkracza dopiero wtedy, gdy analizując jakiś tekst natknijemy się na „ciemne, niezrozumiałe miejsce”, lecz jest obecna od samego początku jego czytania. W znaczeniu drugim, typowym dla Gadamera, hermeneutyka jest uniwersalna, bowiem do wszelkiego typu przedmiotów podchodzimy rozumiejąco, zgodnie z tezą Heideggera, że rozumienie to tworzenie sensu na bazie prestruktury rozumienia. Znaczenie trzecie wyłoniło się w dyskusji Gadamera z Habermasem, który – za Piagetem – wskazywał na pozajęzykowe formy rozumienia i komunikacji. W znaczeniu czwartym chodzi zaś o to, że rozumienie nie jest fenomenem ograniczonym do kultury europejskiej, lecz stosuje się do wszelkich epok i kultur.

W dwóch następujących częściach amerykański autor przeprowadza rozróżnienie między silnym i słabym stanowiskiem hermeneutycznym, zauważając przy tym, że argumenty za słabą wersją są oczywiste, natomiast te, które mają umożliwić przyjęcie wersji silnej, wymagają uwzględnienia dziedzinowej różnorodności przedmiotów interpretacji. Wersja słaba powiada bowiem, iż wszelkie nasze rozumienie uwarunkowane jest przez nasz – powiedzmy w uproszczeniu – aparat pojęciowy, tzn. posiadaną przez nas siatkę przesądów, co oznacza, iż produkt rozumienia to efekt stopienia horyzontów: rozumianego i rozumiejącego. Tym niemniej możliwa i godna zabiegów jest tu obiektywizacja rozumianego, m.in. poprzez procedury występujące w naukach. Silna wersja tego stanowiska odrzuca osiągalność, a nawet stosowność takiego ideału obiektywizmu, gdyż przedrozumienia współkonstytuują rozumiane obiekty, co uniemożliwia obiektywizujące porównywanie rezultatów interpretacji. To właśnie wyraża Gadamerowska idea zastosowania (aplikacji) jako nieredukowalnego elementu wszelkiego rozumienia. O tym, że koncepcja Gadamera jest stanowiskiem silnym świadczy – zdaniem autora – to, że przyjmuje ona, iż nie tylko język jest obrazem świata (jak chce Humboldt), lecz że świat jest światem tylko wtedy i o tyle, o ile „wchodzi” w język, zostaje więc „wniesiony”, tzn. wyartykułowany. Oznacza to, że przedmioty rozumienia są niedookreślone; zostają dookreślane dopiero poprzez ich wyrażenie w języku (s. 42). Aby uniknąć przekłamań związanych z każdym tłumaczeniem przytoczmy główną myśl brzmieniu oryginalnym:

The object is underdetermined because it is not self-contained, it is not self-contained because it is partly constituted by its relational properties, and its relational properties vary according to the temporal (and perhaps cultural) position of the historically situated knower (s. 43).

W części czwartej następuje eksploracja tychże dziedzinowych odmienności obiektów rozumienia (obiekty artystyczne i pozaartystyczne, teksty i nie-teksty, przedmioty historyczne oraz przedmioty należące do współczesności), prowadząca do tezy, iż po części wynikają one (*scil.* odmienności) z samej natury tych obiektów, po części zaś – ze specyfiki naszego nimi zainteresowania. Esej zamyka konkluzja całkowicie odmienna niż w przypadku Scholtza, mówiąca mianowicie, iż uniwersalność hermeneutyki da się uzgodnić z różnorodnością (heterogenicznością) jej przedmiotów, przy czym uwzględnienie tej heterogeniczności „rozjaśnia samo znaczenie oraz podstawy tej uniwersalności”. Ponieważ przedmioty należące do wszystkich analizowanych obszarów okazały się niedookreślone czy też inaczej: niekompletne, ich zaistnienie wymaga aktywności interpretatora, której uwarunkowania, odsłonięte przez Gadamera, utrudniają mówienie o obiektywności interpretacji. W tym sensie jego teoria hermeneutyczna stanowi poważne wyzwanie idei obiektywizacji, prowadzące do jej ograniczenia oraz świadomości tego ograniczenia.

Podsumowując: przyznać trzeba, że omawiana pozycja należy do najlepszych książek poświęconych analizie myśli Gadamera obecnych na światowym rynku księgarskim. Do jej zalet należą nie tylko wnikliwość analiz wybranych aspektów hermeneutyki filozoficznej, których suma zaprezentowana w tomie składa się na stosunkowo całościową, krytyczną prezentację tej filozofii. O zaletach tej pozycji stanowi również krytyczne podejście wielu autorów, wytykające Gadamerowi słabsze, niedopracowane miejsca w jego teorii oraz konfrontujące ją z nieco odmiennymi rozwiązaniami tych kwestii u innych autorów.

*Hermeneutyka jako etyka?*¹

W ubiegłym roku w renomowanym monachijskim wydawnictwie Wilhelm Fink Verlag ukazała się praca zbiorowa pod redakcją Hansa-Martina Schönherr-Manna zatytułowana *Hermeneutik als Ethik*. Widząc tytuł tej książki zapytać by można ze zdziwieniem: Co ma wspólnego hermeneutyka z etyką? Ich powiązanie wydaje się w pierwszej chwili czymś sztucznym i naciągany. Jednak od czasu gdy Gadamer ok. 1973 roku zaczął mówić o hermeneutyce jako filozofii praktycznej² otworzyły się nowe, her-

¹ Hans-Martin Schönherr-Mann (red.), *Hermeneutik als Ethik*, München: Wilhelm Fink Verlag 2004.

² Por. np. jego słowa skierowane do czytelnika polskiego w zredagowanym przez K. Michalskiego wyborze tekstów Gadamera, *Język, słowo, dzieje*, Warszawa 2000 (2. wyd.).

meneutyczno-etyczne perspektywy filozofowania. Nowe światło padło również na dzieje hermeneutyki, także tej przed Nietzszem i Heideggerem. Właśnie teraz, gdy zaostrza się konflikt kultur, gdy różne fundamentalizmy rzucają wyzwanie (po)nowoczesnemu światu, rozumienie, zrozumienie, porozumienie – główne kategorie filozofii hermeneutycznej – nabierają silnego etycznego zabarwienia i znaczenia. Nie chodzi już bowiem tylko o to, by lepiej zrozumieć kogoś czy coś innego. Badania hermeneutyczne – a właściwie rozwój filozofii hermeneutycznej wskutek sporów Gadamera z Habermasem oraz Derridą – pokazały dobitnie i przekonująco, że rozumienie zawsze napotyka nie tylko na chwilowe bariery, ale i na trudno przekraczalne granice. Uznanie tego faktu, a nawet swego rodzaju szacunek dla niego, stały się czymś w rodzaju nakazu moralnego. Inaczej bowiem nie sposób oddać sprawiedliwości temu, co odmienne, w jego inności, niepowtarzalności i niesprowadzalności do tego, co znane i swojskie.

Wskutek tego teoria interpretacji, która pojęła, że wprawdzie rozumiejąc „rozumiemy zawsze inaczej” (jak powiada Gadamer w *Prawdzie i metodzie*), ale że zarazem nie wszystko da się wysłowić w medium języka, którym aktualnie „dysponujemy”, zgłasza zastrzeżenia wobec rozszerzeń do dominacji i uniwersalnej ważności, płynących ze strony myślącej w kategoriach racjonalności instrumentalno-celowej (rozumu technologicznego) cywilizacji zachodniej. Granice takiego swoiście euroatlantyckiego fundamentalizmu epistemologicznego znakomicie odsłonił w swych pracach R. Rorty (m.in. w *Philosophy and the Mirror of Nature*). Przeciwko dominacji modelu wiedzy rozwijanego wedle logiki matematycznej hermeneutyka wysuwa model rozumienia oparty na retoryce (jako sztuce przekonywania do swych racji) oraz interpretacji tekstów (np. dialektyki pytania i odpowiedzi).

Żyjemy w świecie, w którym nie istnieją i właściwie nigdy nie istniały żadne wspólne wartości najwyższe, w którym wątpliwe stały się uniwersalne standardy etyczne, podobnie jak uniwersalna interpretacja ludzkich działań. W reakcji na to filozofia hermeneutyczna – czy też, mówiąc szerzej: perspektywa hermeneutyczna – podnosi znaczenie zalet (cnót) takich jak skromność, tolerancja, wyrozumiałość, otwartość na świat i to, co w nim odmienne od naszych wzorców, poglądów, wartości. Skoro brak ostatnich pewników, to trudno zgodzić się z tym, iż wyznacznikiem sensu rzeczywistości ma być poznanie dokonujące się naukach przyrodniczych. (*Nota bene*: przykrym odpowiednikiem tego jest wykładanie na studiach filozoficznych w niektórych polskich uczelniach ontologii przyrodniczej jako jedynej „naukowej” postaci ontologii.) Równie poważnym, jeśli nie poważniejszym zadaniem, przed którym stoi ludzkość jest zrozumienie fundamentalnego znaczenia tzw. *Lebensweltu*, świata naszego życia, z którego i dla którego działamy i poznajemy. Teksty zawarte w omawianym

tutaj tomie są próbą uświadomienia filozofom powagi tego zadania oraz zarysowania wstępnych kierunków szukania możliwych rozwiązań.

Książka składa się z 10 tekstów, z których większość została napisana na zamówienie redaktora przygotowującego tom do druku. Sam Hans-Martin Schönherr-Mann poza wprowadzeniem („Hermeneutyka jako odpowiedź na kryzys etyki”; ss. 9-30) napisał także swego rodzaju podsumowanie całości („Etyka rozumienia. Perspektywy interpretacji – przegląd”; ss. 181-205). Poza tym w tomie znajdziemy nieco starszy (z 1947 r.) tekst zmarłego niedawno Paula Ricoeura („Człowiek bez przemocy i jego obecność w dziejach”; ss. 55-68), związany z toczonym zaraz po wojnie we Francji sporem wokół idei pacyfizmu, oraz tekst Gadamera pt. „Hermeneutyka jako filozofia praktyczna” (ss. 33-54), opublikowany po raz pierwszy w 1973 roku, w tomie zredagowanym przez wybitnego diltheyistę Manfreda Riedla, którego tekst „Norma, wartość i interpretacja wartości” kończy część pierwszą („Drogi ku hermeneutyce jako etyce”) omawianej publikacji.

Część druga, zatytułowana „Perspektywy hermeneutyki jako etyki”, składa się z tekstu znanego berlińskiego filozofa Güntera Abla („Etyka interpretacyjna”, ss. 91-116), twórcy kierunku zwanego interpretacjonizmem, nawiązującego do hermeneutyki Nietzscheańskiej³. Trzy teksty w tej części piór wybitnych uczniów Gadamera. Günter Figal – najwybitniejszy, jak się zdaje, kontynuator dzieła Heideggera, dziś na jego dawnej katedrze we Fryburgu – podjął kwestię „Etyki i hermeneutyki” (ss. 117-134), Gianni Vattimo przedstawił swe „Rozważania etyczne” („Gedanken zur Ethik”; ss. 169-180) zaś Hermann Lang, którego można by nazwać „ambasadorem Gadamera przy Lacanie”, bowiem to właśnie prośba Gadamera spowodowała, że udał się do Lacana po nauki, dołożył do tego tekst pt. „Etyka i psychonalityczna hermeneutyka” (ss. 135-150). Ostatnim tekstem w tej części jest „Odmienność jako perspektywa hermeneutyczna”, napisany przez Nicole Ruchlak (ss. 151-168).

Praca ta, co należy podkreślić, nie jest pierwszą większą publikacją poświęconą związkom etyki i hermeneutyki. Rozwojem współczesnej etyki z hermeneutycznego punktu widzenia zajmowali się już np. Gerhard Pfafferot, autor książki pt. *Ethik und Hermeneutik. Mensch und Moral im Gefüge der Lebensform* („Etyka i hermeneutyka. Człowiek i moralność w spoiwie świata życia”, Bonn: Atheneum Verlag 1981) oraz drezdeński filozof Bernd Irrgang, który nie tak dawno temu opublikował książkę pt. *Praktische Ethik aus hermeneutischer Sicht* („Etyka praktyczna z hermeneutycznego punktu widzenia”, Paderborn/München: Schöningh

³ W Polsce kierunek ten znany jest dzięki dokonaniem przez Z. Zwolińskiego przekładowi wyboru tekstów Hansa Lenka, innego przedstawiciela tego kierunku (*Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, Warszawa 1995).

Verlag 1998). Omawiana tu praca ma nieco inny, mniej systematyczny charakter. Nadrabia to jednak udanie ukazaniem rozmaitych perspektyw refleksji etycznej z hermeneutycznego punktu widzenia. Obecność pod szyldem hermeneutyki tekstów należących do dekonstruktywizmu (Ruchlak), psychoanalizy (Lang) czy interpretacjonizmu (Abel) pokazuje umacnianie się tego nurtu (*scil.* hermeneutyki), a może wręcz – przewidywane przez piszącego niniejsze słowa – osadzanie się go jako nowego paradygmatu filozoficznego. Zrelacjonowana tu pokrótce praca zbiorowa stoi niewątpliwie na bardzo wysokim poziomie merytorycznym, stanowi więc cenne uzupełnienie dwóch wyżej wymienionych pozycji.

Dziejowe oraz językowe uwarunkowanie rozumienia⁴

To, że w kilka lat po swej śmierci Hans-Georg Gadamer umacnia się w roli klasyka współczesnej filozofii europejskiej, manifestuje się także faktem, iż coraz więcej rozpraw na temat jego hermeneutyki wychodzi spod pióra młodych filozofów dalekowschodnich, terminujących na niemieckich uniwersytetach. Z czymś takim mamy do czynienia także w wypadku omawianej tu pozycji, która jest doktoratem napisanym pod okiem prof. Gerda Wielanda, obronionym w 2004 roku na Uniwersytecie w Tybindze.

Książka Hee Yong Lee pokazuje wszystkie wady i zalety tego rodzaju prac na stopnie: solidność warsztatowa, możliwie pełne uwzględnienie i opracowanie dostępnej literatury przedmiotu, klarowność wywodu i stawianych tez z jednej strony oraz obawa przed nadmiernym ryzykiem i śmiałością interpretacyjną – z drugiej.

Tematem naczelnym jest historyczne i językowe uwarunkowanie ludzkiego rozumienia. Jego analiza ma doprowadzić autora od odsłonięcia istotowej struktury oraz podstawy doświadczenia hermeneutycznego, w postaci, którą nadaje mu Hans-Georg Gadamer. *Prawda i metoda, opus magnum* tego ostatniego, służy też autorowi za nic przewodnią pracy, bowiem jej pierwsza część omawia ustanowione w późnej nowożytności (jak można by nazwać to, co Niemcy określają mianem „Moderne”) ograniczenia dostępu do doświadczenia hermeneutycznego. Zgodnie ze strukturą *Wahrheit und Methode* koreański autor szuka ich najpierw w podejściu do sztuki, następnie zaś – w podejściu do dziejów. Zahacza przy tym także o historię hermeneutyki. Na kilku stronach omawia też przemianę w rozwoju hermeneutyki, jaka dokonała się między Diltheyem a Heideggerem. Nazywa ją „fenomenologicznym zwrotem hermeneutyki” (ss. 53-66). Do filarów Gadamerowskiego ujęcia doświadczenia hermeneutycznego Lee zalicza koncepcję przedsądu (jako konkretyzację Heideggerowskiej pre-

⁴ Hee-Yong Lee, *Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit des Verstehens. Eine Untersuchung zur Wesensstruktur und Grundlage der hermeneutischen Erfahrung bei H.-G. Gadamer*, Frankfurt am M.: Peter Lang Verlag 2004.

struktury rozumienia), ideę dziejów efektywnych oraz dialektykę rozwoju rozumienia jaką stanowi rozmowa. Nie waha się też przed podjęciem najbardziej kontrowersyjnego wątku Gadamerowskiej filozofii, wyznaczanego przez sformułowanie o „języku, którym mówią do nas rzeczy”. Analiza rzeczowości i językowości doświadczenia hermeneutycznego zajmuje całą trzecią część pracy (ss. 111-138).

Najbardziej wartościową częścią książki jest jednak dział ostatni, czwarty, w którym Lee analizuje i rozwija Gadamerowską wizję języka, poczynając od krytyki Platońskiego *Kratylosa*, poprzez podjęcie koncepcji słowa wewnętrznego, stworzonej przez Augustyna i rozwijanej przez Kuzańczyka, aż po krytykę koncepcji Wilhelma von Humboldta. Książka nie rozwiązuje jednak największego dylematu związanego z tym niezwykle ważnym aspektem Gadamerowskiej hermeneutyki – kwestii stosunku tego ujęcia języka do filozofii języka rozwijanych w XIX i XX wieku. Może być jednak przyczynkiem do przemyśleń i badań zmierzających w tym kierunku. I to jest najważniejsza zaleta tej książki.

Niestety, powiela ona także niektóre trudności czające się w koncepcji Gadamera. Z jednej bowiem strony, Lee podkreśla produktywny charakter rozumienia (przeciwko reproduktywnemu w istocie charakterowi interpretacji w hermeneutykach normatywnych, epistemologicznych), z drugiej jednak powtarza za Gadamerem, że rozumienie jest procesem, w który podmiot się włącza i jest przezeń niesiony, nie panując nad nim. Rozumienie przestaje zatem być aktem kreatywnego podmiotu. Wydaje się, że są to rzeczy trudne do pogodzenia. Krytykując nowożytną filozofię języka, w tym koncepcje oparte na pojęciu znaku, za ich instrumentalizm, autor nie pokazuje, skąd bierze się produktywność i dynamiczny rozwój tych błędnych w jego mniemaniu ujęć. Podkreślając spekulatywny charakter języka, tzn. istotowe powiązanie językowości rzeczy i rzeczowości języka oraz jedność języka i myślenia, trzeba bowiem moim zdaniem pokazać granice prawomocności instrumentalnej filozofii języka, miast odsyłać do lamusa coś, co pokazało i nadal pokazuje swą względną przydatność.

Kwestie te nie pozostają bez wpływu na ujęcie głównego tematu analiz Lee – terminu „hermeneutyczny” używa on tak, jak Heidegger używał słowo „byciowe”, tj. dla wyrażenia tego, co źródłowe, pierwotne. Nie wiadomo zatem do końca, jak hermeneutyczne doświadczenie ma się do doświadczenia w ogóle, a „hermeneutyczne rozumienie” do ogólnego czy też potocznego pojęcia rozumienia. Autorowi udaje się jednak, niejako na marginesie, odślonić różnice między Gadamerowskim i Heideggerowskim rozumieniem rozumienia oraz między Derridą a Gadamerem w kwestii odmienności ujęcia otwartości dialektycznego (Derrida) i hermeneutycznego (Gadamer) doświadczenia. Z takich i podobnych powodów lektura tej książki nie jest bynajmniej czasem straconym.

Rozmawiając z Gadamerem

Dialog jako droga do prawdy, do intersubiektywnie podzielanej wiedzy, rozmowa jako żywioł ludzkiego bycia w świecie, to bez wątpienia naczelną ideą filozoficznej hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera. On sam był nie tylko teoretykiem, ale także wielkim, znakomitym praktykiem sztuki dialogowania, co mogą potwierdzić ci, którzy mieli przyjemność poznać go osobiście. Autentycznie hermeneutyczna rozmowa to taka, w której dzięki wytwarzaniu się wspólnego języka, wspólnego widzenia rzeczy, o której mowa, poszerzeniu ulegają horyzonty rozumienia uczestniczących w niej osób. Heidelberski filozof w czasie swego niezwykle długiego i pracowitego żywota (1900-2002) udzielił wielu wywiadów. Kilka z nich opublikowanych zostało w postaci książkowej, wnosząc pewien wkład do popularyzacji jego filozofii oraz dookreślenia jej głównych myśli i tez. Można tu wskazać na odbytą w 1993 roku rozmowę z jego ówczesnym asystentem, Carstenem Duttem (*Hans-Georg Gadamer im Gespräch*, pod red. C. Dutta, Heidelberg 1993), czy też na kilkudniową debatę z jego dawnym włoskim uczniem, prof. Riccardo Dottorim (*Hans-Georg Gadamer: Die Lektion des Jahrhunderts. Ein Interview von Riccardo Dottori*, Münster: LIT Verlag 2002; pierwsze włoskie wydanie miało inny tytuł i ukazało się za życia Gadamera).

W 2002 roku, już po śmierci autora *Prawdy i metody*, ukazała się 120-stronicowa publikacja przygotowana przez prof. Silvio Viettę, starego znajomego Gadamera. Nosi ona tytuł „Im Gespräch” (W rozmowie) i sygnowana jest dwoma nazwiskami: H.-G. Gadamera i Silvio Vietty, a wydana została przez renomowane wydawnictwo Wilhelm Fink Verlag w Monachium.

S. Vietta jest profesorem germanistyki na Uniwersytecie w Mannheim (położonym 12 km od Heidelbergu, w którym od 1949 roku żył i działał Gadamer). Jego rodzice zaprzyjaźnieni byli z Heideggerami, dzięki czemu Silvio już jako student często gościł w domu fryburskiego filozofa, mając sposobność do dyskusji z nim oraz przysłuchiwaniu się jego wywodom. Ciekawostką może stanowić fakt, że idea rozmowy z Gadamerem zrodziła się w 1982 roku, w pociągu z Frankfurtu do Heidelbergu, którym autor *Prawdy i metody* wracał ze swej pierwszej podróży do Polski. Rozmowa odbyła się w trzech odsłonach, opublikowane zostały dwie. Podczas trzeciego posiedzenia, które miało miejsce na około trzy miesiące przed śmiercią Gadamera, filozof czuł się już tak źle, że rozmowa musiała zostać skrócona.

Książeczka z pewnością warta jest przeczytania, mimo iż spośród trzech wyżej wymienionych publikacji wydaje się być filozoficznie najslabsza. Jest przy tym kilka powodów takiego stanu rzeczy. Pierwszy to to, że sam Vietta nie jest filozofem, lecz filozofującym filologiem. Posiada sporą wie-

dzę na temat teorii hermeneutycznej Gadamera, nie na tyle jednak głęboką, by pytania, które stawia heidelberskiemu mędrcomi wnoszą wiele nowego do oceny jego myśli oraz dawały mu sposobność do przemyślenia nowych zagadnień. Widać też, iż Vietta nie zawsze trafia w tok wywodu czy też refleksji Gadamera, prowokując przez to powierzchowne niekiedy reakcje filozofa na kwestie, które nie były nigdy przedmiotem jego badań i przemyśleń (np. przyszłość świata zachodniego, związana ze starzeniem się bogatych społeczeństw, miejsce polityki w życiu społecznym itp.). Drugim powodem był zapewne wiek Gadamera.

Tym niemniej, jak wskazałem wyżej, rzecz godna jest przejrzenia, zwłaszcza dla badaczy dziejów hermeneutyki oraz filozofii kontynentalnej XX wieku. Gadamer dystansuje się np. w kilku miejscach wyraźnie od swego mistrza Heideggera, co w jego przypadku było raczej rzadkością. To on bowiem przyczynił się po wojnie w największym stopniu do rehabilitacji autora *Bycia i czasu* i jego częściowego przynajmniej powrotu do życia filozoficznego, bronił go też zawsze przed różnego rodzaju ideologicznie motywowanymi zarzutami (np. ze strony Habermasa, czy też w związku z głośną swego czasu książką V. Fariasa o duchowym pokrewieństwie ontologii fundamentalnej z narodowym socjalizmem).

Zwróćmy uwagę na kilka istotnych filozoficznie i historiograficznie elementów tej publikacji. Po zakończeniu jednej z rozmów Vietta zaproponował Gadamerowi, że prześle mu do przejrzenia i akceptacji transkrypcję taśmy, na której nagrano rozmowę. Gadamer uznał to za zbędne, uzasadniając to w następujących słowach: „Dla mnie decydujące jest, że Hermes nigdy nie przekazywał cytatów. [...] Zeus nigdy mu nie mówił, co ma powiedzieć”. Na to Vietta: „Ale przychodzi on jako posłaniec bogów, jak on to może robić?”. Gadamer odpowiada: „No tak, bo on wie, że bogowie są, że tak powiem, także ludźmi” (s. 28). Fragment ten w lapidarnej formie doskonale oddaje to, o co Gadamerowi chodziło, gdy z jednej strony mówił o językowym charakterze wszelkiego rozumienia, z drugiej zaś, zwłaszcza pod koniec życia, odwoływał się do zasygnalizowanej przez Augustyna koncepcji *verbum interius* – słowa wewnętrznego.

W innym miejscu Gadamer odnosi się do książki swego kanadyjskiego ucznia i biografa, Jeana Grondina: „Czy czytał Pan jego najnowszą książkę?” – pyta. „Najnowszej jeszcze nie widziałem. Czytałem naturalnie Pańską biografię jego pióra”, odpowiada Vietta. Na co Gadamer:

To całkiem nowa książka, pod tytułem *Von Heidegger zu Gadamer*. Jak wszystkie książki Grondina, niezwykle starannie opracowana i całkiem wnikliwa. Nie ma się jednak poczucia, że uchwycił mój styl. W moim własnym stylu oczekuję – można powiedzieć – że w innym obudzę przede wszystkim pytania (s. 54 n).

Cytat ten znakomicie koresponduje z faktem, że Gadamer, który miał więcej wybitnych uczniów od Heideggera, powtarzał zawsze, że nie inte-

resuje go to, by rozwijali oni stworzony przez niego paradygmat filozoficzny, ale by szli własnymi drogami.

Rosnący z wiekiem i sławą dystans do Heideggera uwidacznia się w kilku miejscach omawianej książki. Na przykład w zarzutach niewystarczającej znajomości greki i wynikających stąd nadużyć filozoficzno-filologicznych, czy też związanych z niewłaściwym, niehermeneutycznym podejściem do analiz dzieł literackich, zwłaszcza poetyckich. Z drugiej jednak strony Gadamer broni Heideggera oraz jego żonę przed zarzutami antysemityzmu. Podczas gdy moja hermeneutyka była przygotowaniem na spotkanie z drugim człowiekiem i jego prawdą – powiada – Heideggerowskie myślenie Bycia było w istocie trwającym całe jego twórcze życie poszukiwaniem Boga. Uzasadnienie tej tezy oraz analizy wkładu literatury pięknej do poszukiwania prawdy (P. Celan, T. Mann, Novalis) to najcenniejsze elementy omawianej publikacji.

Andrzej Przyłębski