

KS. JOACHIM PIECUCH

HANS-GEORG GADAMER I FILOZOFIA HERMENEUTYCZNA

1. Filozoficzna biografia – 2. Kategoria rozumienia – 3. Zasada dziejów efektywnych –
4. Językowość rozumienia

Obchodzenie setnej rocznicy urodzin należy niewątpliwie do rzadkości. Jeszcze rzadziej zdarza się, aby tak leciwy solenizant obchodził je w pełni sił duchowych, udzielając wywiadów telewizyjnych i radiowych, których tematyka dotyczy nie tylko minionych wydarzeń, ale i aktualnych problemów oraz nigdy nie starzejących się zagadnień filozoficznych. Świat filozoficzny mógł niedawno uczcić tak niezwykle urodziny jednego z głównych swoich przedstawicieli, H.-G. Gadamera, wybitnego filozofa, którego teoria hermeneutyki filozoficznej przejdzie niewątpliwie do podręczników historii filozofii i po dziś dzień stanowi jeden z głównych nurtów myślenia filozoficznego. Z tej okazji warto nieco uwagi poświęcić zarówno osobie H.-G. Gadamera, jak i podstawowym wątkom jego twórczości filozoficznej. Istnieją po temu przynajmniej dwa powody. Pierwszy to ten, że myśl hermeneutyczna Gadamera jest stosunkowo mało obecna w polskim środowisku filozoficznym¹. Nie mamy też za sobą debaty hermeneutycznej, przez które na Zachodzie, a szczególnie w Niemczech, przeszło zarazem środowisko filozoficzne jak i teologiczne. Po drugie, osoba Gadamera związana jest poprzez jego dziecięce i młodzieńcze lata z Wrocławiem.

Bogactwo myśli filozoficznej H.-G. Gadamera znalazło swój wyraz w 10-tomowym wydaniu *Dzieł zebranych*². Pierwsze wydanie ukazało się w 1995 r., drugim wydaniem uczczono jego setne urodziny. *Dzieła zebrane*, zawierające najważniejsze pisma Gadamera, daleko nie obejmują wszystkich jego prac, które niestrudzenie wyrastają spod jego pióra aż po dziś dzień, a na które zwykle składają się wykłady wygłoszone przy różnych okazjach. Ma to swoje uzasadnienie: Gadamer przypisywał zawsze większą wagę żywemu słowu powstającemu w trakcie dialogu, aniżeli słowu spisanemu.

¹ Wśród istniejącej literatury dotyczącej filozofii hermeneutycznej w wydaniu H.-G. Gadamera, na szczególne wyróżnienie zasługuje doskonała praca A. BRONK, *Rozum – dzieje – język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988.

² H.-G. GADAMER, *Gesamelte Werke*, Tübingen 1999.

10-tomowe wydanie *Dzieł zebranych* możemy podzielić na dwie części: pierwsza, obejmująca pierwszy tom, zawiera podstawowe dzieło Gadamera: *Prawda i metoda* (napisane pod naciskiem żony, która odradzała mu przyjęcia stanowiska rektora uniwersytetu w Heidelbergu, a namawiała go, by czas wykorzystał na napisanie książki, w której przedstawiłby systematyczny zarys i program własnego projektu filozoficznego). Na drugą część składają się rozmaite prace, artykuły, wykłady dotyczące szeroko rozumianych kwestii filozoficznych pojawiających się od starożytności po współczesność. Znajdujemy tutaj tom poświęcony filozofii starożytnej i współczesnej, zagadnieniom estetycznym i filozofii praktycznej. Wszystkie odnoszą się w jakiś sposób do *opus magnum* autora i są świadectwem wypracowywania pojęcia doświadczenia hermeneutycznego. W doświadczeniu tym chodzi o proces zmierzający do ukazania prawdy, która — zdaniem Gadamera — nigdy wystarczająco nie dochodzi do głosu w obszarze nauk metodyczno-eksperymentalnych, konstruujących obiektywność i przedmiotowość badanej rzeczywistości. Myśl przewodnia, która porusza filozoficzne przedsięwzięcie Gadamera, to pytanie, czy prawda rzeczywiście jest czymś, co można uprzedmiotowić oraz poddać ostatecznej weryfikacji, czy jest ona czymś, co wyczerpuje się w wypowiedzi i pozwala się w niej skodyfikować.

Wychodząc od doświadczenia dzieła sztuki, dziejowego charakteru nauk humanistycznych, w tym szczególnie rozmaitych filozoficznych projektów, które pojawiają się na przestrzeni ludzkiej myśli, oraz wychodząc od analizy istoty języka, Gadamer dochodzi do przekonania, że koncepcja prawdy prezentowana w naukach ścisłych i milcząco przyjmowana w świecie techniki jest zbyt wąska i w pewnej mierze stanowi zagrożenie dla pojęcia ludzkiej wolności.

Jaką drogę filozoficzną przemierzył Gadamer, zanim doszedł do takich stwierdzeń? Jakie impulsy wprowadziły go na drogę filozoficznych poszukiwań prawdy? Aby otrzymać odpowiedzi na te pytania, przyjrzyjmy się filozoficznej biografii Gadamera. W jej prezentacji pomocne będą teksty samego Gadamera, w których zarysował kształt swojej filozoficznej przygody i meandry swojego filozoficznego dojrzewania do postawy najważniejszego hermeneuty XX w.³

Niniejszy artykuł rozpada się na dwie części. Celem pierwszej jest przybliżenie sylwetki filozoficznej G.-H. Gadamera. W drugiej pragniemy zwrócić uwagę na kilka podstawowych zagadnień, stanowiących o istocie jego myślenia hermeneutycznego.

1. Filozoficzna biografia

H.-G. Gadamer urodził się 11 lutego 1900 r. w Marburgu, ale młodość spędził we Wrocławiu, gdzie uczęszczał do gimnazjum pod wezwaniem Ducha Świętego.

³ H.-G. GADAMER napisał dwie autobiografie: *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt am M. 1977 oraz *Selbstdarstellung*, w: L.J. PONGRATZ (red.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, t. III, Hamburg 1977, 59–100; przedruk w: H.-G. GADAMER, *Gesamelte Werke* (dalej: GW), t. II, bmv 1986, s. 479–508.

Kiedy otrzymuje świadectwo dojrzałości i rozpoczyna studia na Uniwersytecie Wrocławskim, dobiega końca I wojna światowa. Zanim zdecyduje się na studium określonej dyscypliny, swobodnie rozgląda się za tym, co mogłoby przykuć jego uwagę. Uczęszcza na wykłady z filozofii, germanistyki, historii sztuki i filologii. To, że zdecydował się na studiowanie nauk humanistycznych, jego ojciec, znany przyrodnik i wyznawca nauk ścisłych, odczytał jako osobistą klęskę, gdyż przez całe dzieciństwo syna starał się w nim wzbudzić zainteresowanie do nauk przyrodniczych. Trudność w wyborze przedmiotu studiów u Gadamera nie była wówczas zjawiskiem odosobnionym, lecz postawą szeroko rozpowszechnioną wśród młodych studentów. Wynikała ona z sytuacji duchowej, która powstała w związku z przegraną Niemiec w I wojnie światowej oraz występującymi po niej wydarzeniami na scenie politycznej. Wojna przyniosła z sobą zerwanie dawnych tradycji. Niemożliwość wejścia w określoną niepodważalną tradycję budziło z jednej strony bezradność, z drugiej skłaniało do pytań natury filozoficznej. Również w obszarze filozofii — jak wspomina Gadamer — kontynuacja zastanych nurtów filozoficznych wydawała się ówczesnej młodzieży akademickiej niemożliwa. Okrutne przeżycia wojny i niepewność stawiały — jego zdaniem — pod znakiem zapytania zarówno roszczenia wysuwane przez dominujący wówczas na uczelniach neokantyzm, jak również wszystkie kulturowe zdobycze liberalizmu, łącznie z głoszoną ideą postępu. Młodzi ludzie szukali nowego, własnego miejsca w świecie i nowej w niej orientacji. Gadamer wspomina, że sceptycznej postawy nie potrafił przełamać ani modny wówczas ekspresjonizm, wywierający wpływ nie tylko w dziedzinie sztuki, ale i w kształtowaniu postaw życiowych, ani triumfujące odkrycia w dziedzinie nauk przyrodniczych, jak np. odkrycie teorii względności.

Duch niepewności i duchowego sceptycyzmu znalazł swój wyraz między innymi w pracach SPENGLERA⁴ Gadamer, zanurzony w duchowym klimacie tamtych czasów i świadom tego, co się wokół niego dzieje, trafia przypadkowo na książkę Theodora LESSINGA noszącą tytuł: *Europa i Azja*, w której autor z punktu widzenia mądrości wschodniej kwestionuje zachodnią myśl techniczną. Lektura tej książki otworzyła Gadamerowi nowy horyzont, który ukazał mu wszystko w nowym świetle i skłonił go, aby na nowo przemyśleć wszystko, co składało się na jego dotychczasowy świat, czyli pochodzenie, szkołę, wychowanie oraz kondycję duchową epoki.

W sztukę pojęciowego myślenia filozoficznego wprowadziły Gadamera wykłady R. HÖNIGSWALDA z zakresu teorii poznania. Hönigswald z dużą dozą elegancji i za pomocą dobrze wypracowanej dialektyki bronił neokantowskich pozycji przed rozpowszechnionym wówczas psychologizmem. Mając więc już za sobą pewne przygotowanie filozoficzne, Gadamer opuszcza w 1918 r. Wrocław i udaje się do Marburga. Atmosfera małomiasteczkowego uniwersytetu sprzyjała wówczas nader dobrze prawdziwemu życiu akademickiemu. W przeciwieństwie do wielkich ośrod-

⁴ O. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, b mw 1918.

ków akademickich, każdy profesor gromadził wokół siebie grupę uczniów, którzy spotykali się z nim również poza wyznaczonymi zajęciami w rozmaitych kręgach zainteresowań i brali żywy udział w dyskusjach, wpływając w ten sposób na przebieg prowadzonych badań.

Gadamer trafia do Marburga w czasie, gdy rozgorzała dyskusja wokół kwestii historycznych metod w teologii. Krytykę teologii historycznej podejmowano z punktu widzenia teologii dialektycznej, przede wszystkim w oparciu o *List do Rzymian* K. BARTHA. W obszarze debat filozoficznych, zaprezentowana przez HUSSERLA fenomenologiczna sztuka opisu fenomenów dawała podstawy do krytyki stanowiska neokantystów. Jednak największym zainteresowaniem, wywieranym na młodych studentów, cieszyły się poglądy związane z szeroko rozumianą filozofią życia, mające swoje oparcie w poglądach NIETZSCHEGO, oraz zagadnienia dotyczące pokrewnej filozofii życia kwestii historycznego relatywizmu. Tutaj pojawiają się takie nazwiska, jak W. DILTHEY i E. TROELTSCH.

Obok debat ściśle filozoficznych, w których Gadamer żywo uczestniczył, na kształtowanie się jego poglądów wpłynęły również idee z zakresu teorii poezji i w ogóle sztuki. W świat akademicki Marburga wtargnęły wówczas z wielką siłą idee z tzw. „Kręgu Stefana George”, które skłaniały do tego, aby na nowo przemyśleć zagadnienie artystycznej koncepcji zmysłowości, stanowiące przedmiot naukowych analiz dotyczących twórczości poetyckiej. W tej kwestii na Gadamera mocno oddziaływały prace takich autorów, jak F. GUNDOLF i E. BERTRAM. Inne prace, które stały się przedmiotem chłonnej lektury Gadamera, rozprawiły się z tezą M. WEBERA, głoszącą, że nauka jest zawodem. Wszystkie wyżej wymienione tematy dyskusyjne miały kilka cech wspólnych: podnosiły krytykę kultury zachodniej oraz wyrażały swoje opinie w formie prowokatorskiej. Gadamer wynosi z tych dyskusji istotne pytanie: czym wytłumaczyć, że poezja, np. w wydaniu S. GEORGE, ma tak ogromny wpływ na kształtowanie się ludzkiej osobowości? Szukając na nie odpowiedzi dochodzi do wniosku, że doświadczenie tego, co nazywamy sztuką w istotny sposób odnosi się do myślenia filozoficznego. Dla sformułowanych na obszarze filozofii pojęć poezja ma pełnić — jego zdaniem — funkcję istotnego korektywu, a sztuka w ogóle stanowić „organon filozofii”⁵

W przeświadczeniu Gadamera, ignorancja tego faktu zaprowadziła filozofię w zaułek pozytywistycznych i relatywistycznych poglądów. Stąd pilnym zadaniem filozofii jest próba odzyskania na nowo metody, jaką posługiwała się filozofia niemieckiego romantyzmu. Jest to nakaz, który wynika z konieczności podjęcia duchowego i dziejowego dziedzictwa, przekazanego nam przez myśl poprzednich epok. Rozwiązania kwestii pozytywizmu, relatywizmu i historyzmu nie należy jednak szukać w prostym odwołaniu się do tzw. prawdy zawartej w sztuce, lecz na drodze nowego rozważenia roszczenia do prawdy podnoszonego w rozmaitych dziedzinach ludzkiej myśli.

⁵ GW, t. II, s. 481.

Na okres studiów marburskich przypada również fascynacja literaturą rosyjską, zwłaszcza DOSTOJEWSKIM, poza tym recepcja myśli KIERKEGAARDA, który dostarczył Gadamerowi nowej terminologii do opisu prawd nie mieszczących się w obszarze ogólnych wypowiedzi naukowych, ale za to bezpośrednio dotyczących egzystencjalnej sfery człowieka. Na szeroki wachlarz zainteresowań filozoficznych Gadamera wskazuje plejada profesorów, na których wykłady uczęszczał. Są to między innymi: N. HARTMANN, E. HUSSERL, P. NATORP, R. OTTO i R. BULTMANN. Ogromne wrażenie zrobiły na nim również wykłady gościnne M. SCHELERA. W wieku 22 lat Gadamer doktoryzuje się u P. Natorpa na podstawie pracy *Das Wesen der Lust in den platonischen Dialogen*. Pisząc tę pracę, znajdował się już pod silnym wpływem N. Hartmanna, który podjął krytykę idealistycznych poglądów Natorpa.

Gadamer nadal znajduje się na drodze poszukiwań nowej orientacji filozoficznej. Wpierw wydawało się, że znalazł ją w fenomenologii, która wówczas, jak wspomina, miała jeszcze posmak „czarodziejskiego” słowa. Ale Husserl, jej twórca, pomimo genialnej metody cierpliwego i niestrudzonego opisu fenomenów, zmierzając do odstąpienia ostatecznej oczywistości, znalazł się w nurcie transcendentnego idealizmu. Prawdziwą pomoc w poszukiwaniu nowego rozumienia filozofii i jej zadań przyniósł dopiero HEIDEGGER.

W 1923 r. Gadamer udaje się do Fryburga, gdzie bierze udział w seminarium prowadzonym przez Husserla, a zarazem słucha wykładów Heideggera. Na czym polegał fenomen Heideggera i jego wyjątkowego wpływu? Gadamer wspomina, że jego sposób filozofowania niesamowicie przyciągał, chociaż początkowo było trudno określić, na czym ta siła przyciągania polegała. Z perspektywy czasu, opisując i oceniając tamte lata stwierdza on, że istota powodzenia filozofowania Heideggera polegała na tym, że niejako „pod jego ręką” problemy zapisane w dziełach dawnych filozofów na nowo odżywały. Sposób, w jaki Heidegger podchodził do tradycji filozoficznej sprawiał, że pytania filozofów i ich problemy nie można już tylko przyjmować do wiadomości, lecz niepostrzeżenie stawały się one własnymi, palącymi problemami i pytaniami. Odróżniało to Heideggera od neokantystów i ich sposobu uprawiania filozofii. Sposób podejścia, który prowadzi do takiego odzyskania dawnych zagadnień filozoficznych, by nabrały one jak najbardziej aktualnego problemu, Gadamer nazwie później hermeneutycznym doświadczeniem podstawowym (*hermeneutische Grunderfahrung*)⁶. Poza tym Heidegger — jak zauważa Gadamer — tak prowadził myśl filozoficzną, by zmierzała do odkrycia istoty podejmowanego zagadnienia. W ten sposób odżył grecki sposób filozofowania. Za sprawą Heideggera, dla jego uczniów myślenie greckie nie tyle stawało się przedmiotem analiz, lecz wzorem samego filozofowania, a raczej zwierciadłem, w którym własna myśl ustawicznie się odbijała. PLATON i ARYSTOTELES stawali się nagle sojusznikami w żywym rozważaniu zagadnień filozoficznych. Od Greków — jak stwierdza Gadamer — można było się na nowo uczyć, czym jest myślenie filozoficzne, przede wszystkim, że nie jest ono niewolniczym poszukiwaniem ostatecznego uzasadnienia, jak to ma

⁶ *Tamże*, s. 484.

miejsce w filozofii nowożytnej. Żywe prowadzenie myśli filozoficznej polega na ustawicznie nowym podejmowaniu trudu myślenia, które wyrasta z pierwotnej formy doświadczenia świata. Doświadczenie to uchwytywane w rozmaitych formach naoczności i pojęciach znajduje swój wyraz przede wszystkim w języku. Przed Gadamerem odsłoniła się w ten sposób tajemnica dialogów Platońskich.

Fascynacja Platonem skłania Gadamera do podjęcia dodatkowych studiów z zakresu filologii klasycznej. Podejmuje je u wybitnego znawcy Platona, P. FRIENDLÄNDERA. Studia te wywarły ogromny wpływ na dalszą formację intelektualną Gadamera. Praca wstępna, którą zobowiązany był napisać, by móc w ogóle wziąć udział w seminarium słynnego filologa, znalazła ogólne uznanie nie tylko w kręgach filologów, ale i filozofów. W tym czasie pojawiają się pierwsze publikacje Gadamera, między innymi artykuł napisany do książki pamiątkowej poświęconej P. Natorpowi z okazji jego 70-tych urodzin, noszący tytuł: *Zur Systemidee in der Philosophie*, w którym polemizuje z poglądami historycyzmu.

Równocześnie uwagę Gadamera przyciągają niektóre teksty HEGLA, w których, jak powiada, znajduje „grecką niewinność”⁷ Zainteresowanie Heglem nie osłabia jednak fascynacji starożytną myślą grecką. W latach pobytu Gadamera we Fryburgu Heidegger poświęcił jedno seminarium analizom szóstej księgi *Etyki Nikomachejskiej*. Gadamera uderzyła w nim interpretacja pojęcia *phronesis*, które Heidegger rozumiał jako cnotę praktycznego rozumu i jako próbę wykładu pierwotnego doświadczenia ludzkiego określonego mianem sumienia. Heideggerowi nie chodziło tyle o stwierdzenie faktu istnienia sumienia, ile o doświadczenie pragnienia posiadania sumienia. Drugie odkrycie, które Gadamer zawdzięcza Heideggerowskim rozważaniom tekstów Arystotelesa, polegało na ukazaniu, że Arystoteles porusza się w obrębie tego samego rozumienia pojęcia *logosu*, co Platon i Sokrates. W tymże *logosie* zakotwiczona jest Arystotelesowska nauka o kategoriach. Gadamer dużo czasu poświęcił Arystotelesowi. Zwrócił się między innymi ku studium Arystotelesowskiej *Retoryki*, w której upatrywał komplementarną funkcję myślenia filozoficznego. Idea retoryki towarzyszyła Gadamerowi przez cały czas wypracowywania koncepcji filozofii hermeneutycznej. Za namową Heideggera, Gadamer zajął się także analizą Arystotelesowskiego rozumienia fizyki i jej ewentualnymi związkami z powstaniem nauki współczesnej. Analiza ta wymagała dogłębnego przestudiowania pism GALILEUSZA. Gadamer dochodzi do wniosku, że pojęcie nauki obecne w myśli greckiej oraz pojęcie nauki w sensie nauk nowożytnych są względem siebie różne, a próba integracji współczesnych nauk empirycznych w ogólne pojęcie nauk filozoficznych jest niemożliwa. Na przeszkodzie stoi tu koncepcja fizyki, jaką posługuje się nauka współczesna, a która rozumiana jest jako „fizyka spekulatywna” Rezultatem swoich badań autor podzielił się o wiele później, bo dopiero w 1973 r. opublikowanym artykule, noszącym tytuł: *Czy istnieje materia?*⁸

⁷ Tamże, s. 485.

⁸ *Gibt es die Materie? Eine Studie zur Begriffsbildung in Philosophie und Wissenschaft*, w: GW, t. VI, s. 201–217.

W 1927 r. Gadamer zdaje egzamin państwowy z filologii klasycznej, który uprawnia go do starania się o posadę nauczyciela. W 1928/29 r. habilituje się u Heideggera z Platona. Przez następne 10 lat prowadzi na uniwersytecie w Marburgu zajęcia z filozofii jako „prywatny docent”. Wykłady, chociaż bardzo tematycznie zróżnicowane, pozostają w ścisłym związku z jego własnymi planami badawczymi. Przedmiotem analiz pozostawał głównie Platon i myśl grecka. Owocną dla Gadamera okazała się sugestia J. KLEINA, aby zająć się kwestią rozumienia liczb i matematyki u Greków.

Po 1933 r., kiedy naziści dochodzą do władzy, Gadamer przerywa pracę nad Platonską koncepcją państwa. Z dotychczasowych analiz opublikował wówczas tylko dwa fragmenty, noszące tytuł: *Plato und die Dichter* (1934) oraz *Platos Staat der Erziehung* (1942). Główna teza w nich wyrażona głosi, że idea państwa idealnego, tak jak je zarysował Platon, ma charakter utopijny. Publikacje te ukazują również stosunek autora do istniejącej sytuacji politycznej, chociaż tylko pośrednio. Gadamer opatrzył swoje analizy mottem: „Kto filozofuje, ten nigdy nie jest zgodny z wyobrażeniami swego czasu”

Po dziesięcioletniej docenturze Gadamer zostaje w 1937 r. profesorem nadzwyczajnym, a rok później, już na uniwersytecie w Lipsku, profesorem zwyczajnym na wydziale filozoficznym. Aby uniknąć pisania ideologicznych prac narzuconych przez władze, przenosi się na wydział filologii klasycznej, gdzie takiego nacisku nie było. Przez następne lata kontynuuje swoje badania nad Platonem oraz kwestią pojęcia liczby i bytu u Greków. Za sprawą H. BREVE powstała wówczas praca zbiorowa, zatytułowana: *Das Erbe der Antike*. Wkładem Gadamera był wspomniany już artykuł *Platos Staat der Erziehung*. Jedyną monografią, którą opublikował w okresie Trzeciej Rzeszy, nosiła tytuł: *Volk und die Geschichte im Denken Herders* (1942).

Gadamer unikał wystąpień, które wprost atakowałyby istniejący system lub drażniłyby jego funkcjonariuszy. Dzięki temu pozostawiono go spokoju. Cieszył się względną swobodą, którą wykorzystał między innymi dla prowadzenia zajęć z Husserla, które w innych okolicznościach byłyby zabronione z powodu żydowskiego pochodzenia twórcy fenomenologii. Rezultatami swoich prac badawczych dzielił się wyłącznie ze swoimi studentami na wykładach. Ci zaś w oczach reżimu uchodzili, z racji ich zainteresowań literaturą, HÖLDERLINEM czy RILKEM, za nieszkodliwych i nie byli inwigilowani.

Gadamer, jako filolog, zobowiązany jest do pracy nad tekstem. I tak dla swoich wykładów i prowadzonych seminariów, oprócz tekstów literackich, wybiera teksty całej tradycji filozoficznej aż po autorów XX-wiecznych, łącznie z Husserlem i Heideggerem. Oczywiście lata wojenne nie przebiegały całkiem spokojnie. Niebezpieczeństwo interwencji aparatu politycznego w treść poglądów wygłaszanych przez Gadamera była ogromna. Także ustawiczne bombardowania, przed którymi trzeba było się chować w piwnicach i bunkrach, mocno utrudniały prowadzenie normalnego życia akademickiego.

Kiedy Amerykanie wkroczyli do Lipska, Gadamer studiował akurat, ukazujące się nadal, o dziwo, następne tomy *Paidei* W. JAEGERA. Po wycofaniu się wojsk amerykańskich i wkroczeniu armii radzieckiej, na polecenie władz okupacyjnych, wolny

od podejrzeń o współpracę z hitleryzmem, zostaje mianowany najpierw dziekanem wydziału filozoficznego, a potem rektorem uniwersytetu. Obowiązki związane z administrowaniem uczelnią nie pozostawiały mu wiele czasu na własne studia. Poza tym, jak sam wspomina, przez długie lata pisanie stanowiło dla niego udrękę. Ciągłe miał wrażenie, że zza pleców na każde pisane słowo krytycznie spogląda Heidegger. W 1947 r. otrzymuje wezwanie, aby podjąć pracę na uniwersytecie we Frankfurcie nad Menem. Udziela na nie pozytywnej odpowiedzi. Dwuletni okres pobytu tutaj wypełniony jest przede wszystkim staraniami zaradzenia potrzebom, przed którymi stanęło środowisko akademickie okresu powojennego. Z jego inicjatywy zostaje dwujęzycznie wydana *XII Księga Metafizyki Arystotelesa* i *Zarys historii filozofii* Diltheya. W 1949 r. Gadamer przechodzi na uniwersytet w Heidelbergu, gdzie przejmuje słynną katedrę po K. JASPERSIE. Przez ponad 25 lat nieprzerwanie uczy w tym mieście. W wypełnionej po brzegi auli uniwersyteckiej wyklada między innymi myśl presokratyków, dialogi Platona, filozofię Arystotelesa. W 1968 r. przechodzi na emeryturę, ale uczy nadal. Bez przesady można powiedzieć, że przeżywa swoją drugą filozoficzną młodość. Wielkim powodzeniem cieszą się jego wykłady wygłaszane za granicą, głównie w Stanach Zjednoczonych i we Włoszech.

W okresie heidelberskiej działalności przypada praca nad *opus vitae*, noszące tytuł: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, w którym w sposób względnie całościowy przedstawił wykład filozofii hermeneutycznej. Dzieło to opublikował w 1960 r. Publikacja ta wprawdzie została niezauważona. Przedmiotem żywych dyskusji stała się dopiero za sprawą recenzji napisanej do niej przez J. HABERMASA w 1967 r. Do rozszerzenia popularności tego dzieła przyczyniły się również ruchy studenckie w 1968 r. Nie zajmowano się wówczas wprost myślą hermeneutyczną zawartą w *Wahrheit und Methode*, ale interesowano się wszystkim, co było związane ze Szkołą Frankfurcką. A zasługą Gadamera było to, że z jego inicjatywy szkoła ta, która przerwała swoją działalność w okresie nazistowskim, została po wojnie reaktywowana. Odtąd zainteresowanie hermeneutyką rosło z dnia na dzień. Tematyka hermeneutyczna stawała się przedmiotem coraz wnikliwszych analiz przeprowadzanych, poza filozofią, w obszarze teologii, prawoznawstwa, literaturoznawstwa, w naukach społecznych i innych dyscyplinach humanistycznych. *Wahrheit i Methode* doczekała się wielu interpretacji, stanowiła przedmiot ożywionych dyskusji. Wiele z głoszonych w niej tez miało wówczas charakter nowatorski, zwłaszcza w tym, co dotyczyło języka i dziejów.

Gadamer, mówiąc o swoim podstawowym dziele, uznaje je za wynik refleksji nad tym wszystkim, co stanowiło o jego drodze filozoficznej, oraz co składało się na przedmiot jego wykładów i analiz. Duch epoki, w którym rozwijała się jego myśl, tutaj miał znaleźć swoje odbicie. Gadamer nie zamierzał przedstawić jakiejś syntezy filozoficznej na wzór Hegła, lecz dając wykład, na czym polega doświadczenie hermeneutyczne, równocześnie zostawił otwartą drogę dla kontynuacji tegoż doświadczenia. Filozofia — zdaniem Gadamera — jest oświeceniem, ale nie tylko otaczającego nas świata, ale przede wszystkim samooswieceniem, w którym stawia się pod

znakiem zapytania własne nieraz dogmatycznie rozumiane oświecenie. *Wahrheit und Methode* to dzieło, które przed wszelką konstrukcją filozoficzną oderwaną od doświadczenia stawia żywą praktykę filozofowania. W tym sensie w dziele tym odzwierciedla się również styl własnego filozofowania autora, jaki prezentował na wykładach i seminariach. Dzieło powstawało długo, bo przez 10 lat. A to z tej racji, że Gadamer pisał je jedynie w miesiącach wakacyjnych, uznając, że w czasie trwania roku akademickiego ważniejszą sprawą jest solidne przygotowywanie wykładów, jak również intensywny kontakt ze studentami, na którym mu zawsze szczególnie zależało. Ciekawostką jest to, że tytuł dzieła zrodził się dopiero w trakcie jego druku. Po ukazaniu się *Wahrheit und Methode*, Gadamer miał wątpliwości, czy praca ta nie ukazała się zbyt późno i czy właściwie nie jest już zbyteczna.

Opisując lata działalności w Heidelbergu, Gadamer mile wspomina swoich kolegów po fachu. Na wyróżnienie zasługuje owocny kontakt z dawnym przyjacielem, K. LÖWITHEM, który wrócił z emigracji i również wykładał w Heidelbergu. Mając wykłady w tej samej uczelni, obaj byli dla siebie, jak i dla studentów inspiracją, tworząc dobrą atmosferą filozoficznego, twórczego napięcia. Również obecność J. HABERMASA, któremu Gadamer umożliwił habilitację i uzyskanie profesury w Heidelbergu, przyczyniała się do żywej debaty filozoficznej na tamtejszym uniwersytecie. Gadamer wykształcił całą grupę swoich uczniów, znakomitych filozofów rozsianych na katedrach filozoficznych w całym Niemczech oraz zagranicą, głównie we Włoszech, Francji i Stanach Zjednoczonych. Dzisiaj, naturalnie, są oni również w wieku emerytalnym.

Wpływ na życie filozoficzne w Niemczech nie odbywało się w przypadku Gadamera jedynie za pośrednictwem głoszonej idei filozofii hermeneutycznej. Cenne są jego zasługi również na polu organizacyjnym. Wraz z K.F. GRÜNDEREM i E. ROTHACKEREM założył i przez wiele lat prowadził znane czasopismo „Archiv für Begriffsgeschichte” Od 1953 r. wraz z H. KUHNEM był wydawcą czasopisma *Philosophische Rundschau*. Dla wsparcia prac badawczych nad Heglem, założył jedno z dwóch niemieckich towarzystw heglowskich, któremu długie lata prezesował i zarazem redagował *Hegel-Studien*. Od 1962 r. piastował urząd przewodniczącego Niemieckiego Towarzystwa Filozoficznego, a od 1968 r. urząd prezydenta Heidelberskiej Akademii Nauk. W 1966 r. zorganizował VIII Niemiecki Kongres Filozoficzny, który poświęcony był filozofii języka⁹

Po dziś dzień Gadamer pozostaje aktywny na polu filozoficznym. Na wielu kongresach, gościnnych wykładach i w publikacjach nieprzerwanie rozwija i pogłębia ideę filozofii hermeneutycznej. Zwróćmy się obecnie w krótkim zarysie ku jej podstawowym zagadnieniom.

⁹ H.-G. GADAMER (red.), *Das Problem der Sprache. Achter deutscher Kongress für Philosophie-Heidelberg 1966*, München 1967.

2. Kategoria rozumienia

Centralną kategorię hermeneutyki stanowi pojęcie rozumienia. Idąc za Heideggerem, Gadamer wiąże ją nierozłącznie z pojęciem bytu ludzkiego. Rozumienie nie jest jedną z wielu form zachowania się bytu ludzkiego, lecz wyrazem jego fundamentalnej struktury. Jest ono „pierwotną formą realizowania się bytu ludzkiego, które jest byciem-w-świecie”¹⁰ Sposób istnienia bytu ludzkiego polega na rozumieniu¹¹ Rozumienie jest zatem egzystencją. Dokonuje się ono w fundamentalnej charakterystyce bytu ludzkiego jako rzuconego w świat i zarazem projektującego nowe możliwości. Dla Gadamera owo rzucenie w świat, czyli moment przeszłości w rozumieniu, oznacza przede wszystkim przynależność do określonej tradycji, zaś projekt wymierzony w przyszłość jest szukaniem nowych sensów. Byt ludzki nie realizuje się w samotności, lecz poprzez rozmaite formy życia wspólnotowego. Wspólnota w ostatecznym rozrachunku stanowi „wspólnotę językową”¹² Gadamer rozszerza Heideggerowskie określenie rozumienia o aspekt komunikacji wspólnotowej. Przez hermeneutykę należy zatem rozumieć fundamentalny ruch bytu ludzkiego, który realizowany jest w ramach jego skończoności i dziejowości, obejmując przy tym całość doświadczenia świata, które jest zapośredniczone w języku¹³ Kategorii rozumienia Gadamer nie pojmuje jako pojęcia metodycznego, lecz jako fundamentalne pojęcie ontologiczne i antropologiczne.

Za Heideggerem, Gadamer przyjmuje istnienie koła hermeneutycznego w procesie rozumienia. Ruch rozumienia w obrębie tego koła biegnie od przedrozumienia ku rozumieniu. Przedrozumienie rzuca światło na sam przebieg rozumienia i jego rezultaty. Uzyskane tą drogą rozumienie staje się z kolei przedrozumieniem dla następnego aktu rozumienia. Poznanie biegnie zatem po linii koła, a właściwie przyjmuje kształt spirali. Figura koła hermeneutycznego jest zakotwiczona w bycie ludzkim, który w swej istocie jest zawsze zatroskany o swoją przyszłość i rozumie siebie poprzez mniej lub bardziej uświadomione formy antycypacji przyszłości. Projektując bowiem w przyszłość rozmaite sensy, pragnie w ten sposób zaradzić wszelkim przeciwnościom losu, aż po moment śmierci. Ale i obliczu śmierci myśl ludzka się nie zatrzymuje, lecz poddaje ją rozmaitym interpretacjom, które przeprowadzane są zwykle w obrębie myślenia metafizycznego¹⁴ Wszystkim naszym poczynaniom i doświadczeniom towarzyszy nadzieja ich zrozumienia. Sam Heidegger niechętnie posługiwał się pojęciem koła rozumienia czy koła hermeneutycznego z racji jego przestrzennych i geometrycznych asocjacji. Dwukrotnie w *Byciu i czasie* jednoznacznie mówi, że należy unikać mylącego posługiwania się tym pojęciem. Jeżeli mimo

¹⁰ GW, t. I, s. 264.

¹¹ Por. M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 202–218.

¹² GW, t. II, s. 257

¹³ Por. *tamże*, s. 440.

¹⁴ Por. F. ROSENZWEIG, *Gwiazda zbawienia*, tł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 51–53.

to Heidegger zdecydował się na mówienie o kole rozumienia, to tylko dlatego, aby je odróżnić od koła logicznego, pojętego, jako *circulum vitiosus*. Należy zatem odróżnić logiczno-epistemologiczne pojęcie koła od jego fenomenologiczno-egzystencjalnego ujęcia. W pierwszym przypadku może on tylko wystąpić jako *vitiosus*, jako błędne koło, w którym to, co stanowi przedmiot dowodu, założone już jest w przesłankach. Można tu też mówić o tautologii lub o *petitio principii*.

Analizy Heideggera i Gadamera nie negują ważności badania dowodów ze względu na ich logiczną poprawność, ale przedmiotem ich zainteresowań jest fenomenologiczna, czysto opisowa zawartość koła występującego w procesie rozumienia. Kto odrzuca istnienie takiego koła, czyli przyjmuje możliwość poznania „czystego”, dokonującego się w jakimś punkcie zerowym, wolnym od jakichkolwiek uprzedzeń, nieświadomie ulega działaniu pominiętych założeń. Pragnąc więc być wolnym od uprzedzeń, sam ulega uprzedzeniu, iż istnieje możliwość poznania bezzałożeniowego. Dogmatowi bezzałożeniowości można ująć jedynie, jeśli przyjmie się istnienie kategorii przedrozumienia i podda się ją rzetelnej refleksji.

Gadamer, przyjmując określenie koła rozumienia, wychodzi jednak poza jego Heideggerowskie ujęcie. Rozumienie — jego zdaniem — to nie tylko hermeneutyczny wymiar ludzkiej egzystencji, ale i wszechobecny moment każdego poznania. Kategorię rozumienia możemy wykryć w każdym procesie poznawczym. Rozumienie inicjuje proces poznawczy, towarzyszy mu i przenika jego rezultat. Poza tym stanowi ono jedyny prawomocny dostęp do poznania, które jest wcześniejsze od poznania przyrodniczego i jego metod. Szukając określenia relacji między poznaniem a rozumieniem, można powiedzieć, że nie ma poznania bez rozumienia, chociaż nie każde poznanie jest w całości rozumieniem¹⁵ Inne różnice między Heideggerowskim a Gadamerowskim ujęciem koła rozumienia polegają na tym, że Gadamer poszerza jego określenie o reguły hermeneutyczne zaczerpnięte z *Retoryki* Arystotelesa. Istotną rolę odgrywa tu relacja między całością i częścią. Koło hermeneutyczne jest kołem całości i części, to znaczy fragmenty poddane interpretacji można poprawnie rozumieć tylko przy uwzględnieniu całości. I tutaj mamy do czynienia z następnym, szerszym zastosowaniem kategorii koła hermeneutycznego, które nie tylko pełni funkcje egzystencjalne, ale stanowi również istotne narzędzie do analizowania tekstów. Inna różnica polega na tym, że dla Heideggera w rozumieniu prymat wiedzy kategoria przyszłości, a więc rozumienie, które dopiero ma się dokonać, dla Gadamera zaś istotniejszy wydaje się być moment przeszłości, co znajduje swój wyraz w pojęciu dziejów efektywnych (*Wirkungsgeschichte*). Poza tym hermeneutyka w wydaniu Gadamera zawiera silny moment polemiczny wymierzony w metodologiczny model poznania obiektywnego, który w procesie poznania odrzuca możliwość zaistnienia jakichkolwiek wcześniejszych implikacji poznawczych. Gadamer opowiada się za uniwersalizmem rozumienia, które nie omija również nauk ścisłych.

¹⁵ BRONK, dz. cyt., s. 123.

Ostatecznie również przyrodnik skazany jest na rozumienie rezultatów badawczych, do których doszedł na drodze zastosowania swoich metod. Rozumienie jest więc kategorią obejmującą wszystkie sposoby zachowania i działania człowieka. Dlatego dla Gadamera zjawisko rozumienia dokonującego się w języku uchodzi za ostateczny model bycia (*Sein*) i wszelkiego poznania¹⁶

3. Zasada dziejów efektywnych

Hermeneutyka filozoficzna Gadamera zasadza się na koncepcji dziejowej struktury człowieka. Analiza założeń rozumienia miała tę strukturę unaocznic. Dziejowość dochodzi do głosu jeszcze w innym znaczeniu. Nie tylko podmiot rozumienia, ale i przedmiot rozumienia są dziejowo określone¹⁷. Przedmiot rozumienia nie jest po prostu dany, ale przynależy do jakiegoś czasu, to znaczy jest zatopiony w jakiejś tradycji i poprzez nią przekazywany. Gadamer mówi o dystansie czasowym i jego hermeneutycznym znaczeniu¹⁸ Inne pojęcie, które służy pomocą w wyjaśnieniu tego stanu rzeczy, to pojęcie „odmiennej strony tego, co własne”¹⁹ W różnicy między tym, co inne, a tym, co własne daje znać o sobie element dziejowości. W procesie rozumienia dzieje nie stanowią zatem wielkości obojętnej, nijak nie wpływającej na treść poznania, lecz działają aktywnie. Gadamer moment ten nazywa „dziejami efektywnymi” (*Wirkungsgeschichte*)²⁰ Rozumienie jest więc z samej swej istoty procesem, który przebiega pod wpływem dziejów.

Pojęcie dziejów efektywnych nie zostało ukute przez Gadamera. Odkryć je możemy u XIX-wiecznych przedstawicieli historycyzmu. Wprowadzając jednak to pojęcie, Gadamer nadaje mu nowe znaczenie. Przede wszystkim pragnie on uchylić instrumentalizm, z jakim posługiwano się nim w kategoriach koncepcji świadomości historycznej. Historycyzm, interesując się recepcją przeszłych zjawisk historycznych, stał na stanowisku, że trzeba się uwolnić od tego, jak dane dzieło oddziaływało w historii. Jest to jedyna droga, aby dotrzeć do jego czystego ujęcia. Gadamer uważa taki zabieg za niemożliwy. Wprowadzenie rozmaitych kryteriów i mierników prawdy historycznej, bez uwzględnienia, lub raczej przy równoczesnej próbie wy-

¹⁶ GW, t. I, s. 478.

¹⁷ Na oczywiste powiązania istniejące między filozofią a dziejami wskazywało wielu filozofów. Na szczególną uwagę zasługują tutaj, obok Hegla, pisma W. Dilteya, które za pośrednictwem Heideggera wywarły istotny wpływ na myśl Gadamera. Na związki między filozofią a historią zwracano też baczną uwagę w innych kierunkach filozoficznych; por. A. SCHAFF, *Historia i Prawda*, Warszawa 1970, s. 59, 97. Rzecz w tym, by znaleźć zadowalający model wyjaśniający ten związek; por. H.-G. GADAMER, *Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej*, w: TENŻE, *Rozum – słowo – dzieje. Szkice wybrane*, tł. K. Michalski, Warszawa 1979, s. 20–31.

¹⁸ GW, t. I, s. 296–305.

¹⁹ *Tamże*, s. 305.

²⁰ *Tamże*.

łączenia jej historycznego oddziaływania, wprowadza — zdaniem Gadamera — niemiecką szkołę historyczną na bezdroża relatywizmu i nihilizmu. Powiada on, że świadomość dziejów niszczy samą siebie, jeśli odrzuca moc oddziaływania dziejów, czyli to, co umożliwia jej rozumienie²¹

Dzieje efektywne — w ujęciu Gadamera — nie stanowią jedynie formy recepcji dziejów, które, jak chciano w historycyzmie, pozwalają się obiektywnie ująć, lecz wskazują na fakt, że rozumienie dziejów nigdy do końca się nie wyczerpuje. W tak pojętych dziejach zanurzona jest każda świadomość. Słowo „efektywne” oznacza tutaj, że dzieje są aktywne również wówczas, kiedy jego oddziaływanie nie zostaje przez świadomość dostrzeżone lub uwzględnione. Niemieckie słowo *Wirkung* w pojęciu *Wirkungsgeschichte* ma szeroki zakres zastosowania. Odnosi się zarówno do samego procesu przebiegu dziejów, jak i do jego produktu, czyli dziejów, które nazywamy minionymi oraz określa naszą świadomość ich rozumienia²². Przez oddziaływanie dziejów efektywnych Gadamer rozumie również taką aktywność dziejów, która sięga poza świadomość, jaką odnośnie do tych dziejów posiadamy. Z takiego punktu widzenia „rozumienie należy pojmować nie tyle jako działanie subiektywności, ile wejście w wydarzenie przekazu tradycji, w którym przeszłość i teraźniejszość są stale zapośredniczane”²³. Świadomość efektywnodziejowa jest świadoma własnej dziejowości, i wie zarazem, że nigdy nie będzie dla siebie w pełni jasna, nie osiągnie ona bowiem absolutnego punktu widzenia i rozumienia całej rzeczywistości, lecz zawiera świadomość dziejowo narzuconych jej granic. Jej ideałem nie jest zatem próba osiągnięcia formy własnej przejrzystości, lecz postawa zachowania wyostrejzonej czujności w procesie rozumienia.

Pojęcie świadomości efektywnodziejowej jest zatem wielowarstwowe. W jej strukturach można wyodrębnić kilka znaczeń.

Po pierwsze, świadomość efektywnodziejowa w znaczeniu *genetivus obiectivus*. Chodzi w niej o uświadomienie sobie każdorazowego kontekstu dziejowego, w który jesteśmy zawsze zanurzeni. Praca świadomości polega w tej sytuacji na tym, aby wejść w dialog z założeniami, które określają nasze dziejowe uwarunkowania.

Po drugie, świadomość efektywnodziejowa zawiera w sobie ogólnofilozoficzny sens, wskazujący na samo oddziaływanie dziejów, które wykracza poza naszą jednostkową refleksję. W każdej podjętej przez nas myśli obecna jest mniej lub bardziej uświadomiona moc dziejów i tradycji, z której się wywodzimy. Krótko mówiąc, za każdym naszym procesem poznania milcząco działa zasada dziejów efektywnych.

Po trzecie, świadomość efektywnodziejową można odczytać w sensie *genetivus subiectivus*. Chodzi tu o świadomość, która przyswaja sobie moc dziejów rozciągającą się nad jego skończonością. Mamy tu więc do czynienia z tym, co w terminolo-

²¹ Tamże, s. 400–401.

²² Por. J. GRONDIN, *Einführung zu Gadamer*, Tübingen 2000, s. 145.

²³ GW, t. I, s. 295.

gii Hegla określane jest jako „duch czasów” Gadamer uważa, że nasza świadomość uczestniczy w świadomości danej epoki, która dopiero przez następne pokolenia lepiej będzie zrozumiała. Dzieje oddziałują w ten sposób, że część tego oddziaływania poddaje się refleksji, a część jego znaczeń pozostaje zawsze ukryta. Nigdy nie jesteśmy w stanie objąć znaczenia całej epoki.

Po czwarte, pojęcie świadomości efektywnodziejowej zawiera w sobie postulat rozwoju samej świadomości w kierunku lepszego samozrozumienia. Samozrozumienie nie polega na tym, że świadomość jest w stanie posiadania siebie samej, lecz stanowi ono raczej formę wiedzy pokornej. Ukazuje ono bowiem granice naszej refleksji i w ten sposób staje się świadomością graniczną. Pozytywną stroną tej świadomości jest ustawiczna potrzeba transcendowania doświadczanej granicy i otwarcia się na innych. Stanowi to o istocie doświadczenia hermeneutycznego.

Powiązanie pojęcia świadomości efektywnodziejowej z pojęciem czuwania nie jest przypadkowe. Na tę podstawową charakterystykę bytu ludzkiego wskazał już Heidegger, określając człowieka „pasterzem bycia”²⁴ Ideę czuwania świadomości Gadamer umieścił dopiero w piątym wydaniu *Wahrheit und Methode*. Myśl ta spełnia istotną rolę w lepszym rozumieniu koncepcji świadomości efektywnodziejowej.

Nad czym czuwa świadomość efektywnodziejowa? Gadamer odpowiada: nad procesem stapiania się horyzontów (*Horizontverschmelzung*). Od czasów Husserla i Heideggera wiemy, że poznanie dokonuje się w pewnym horyzoncie, w określonej konstelacji sensu. Konstelacja ta jest zarówno dziełem przeszłości, jak i terażniejszości. Zgodnie z poglądami szkoły historycznej, z prawdziwym poznaniem zjawisk historycznych mamy do czynienia wówczas, kiedy opuszczamy horyzont terażniejszości, a przenosimy się w horyzont, który w przeszłości wyznaczał rozumienie wydarzeń. Gadamer pyta, czy to jest w ogóle możliwe, czy w ogóle istnieje taki horyzont przeszłości, który można by w sposób czysty oddzielić od współczesności. Jego zdaniem, każdy miniony horyzont sensów nie może inaczej być sformułowany jak z punktu widzenia współczesności. Z drugiej strony horyzont terażniejszych sensów zawsze już jest uwarunkowany przeszłością. Ani jeden, ani drugi nie istnieje zatem sam dla siebie. Rozumienie może się dokonywać jedynie w procesie ich stapiania²⁵ Świadomości efektywnodziejowej przypada zatem rola stróżowania wydarzeniu zlewania się rozmaitych horyzontów w zjawisku rozumienia.

4. Językowość rozumienia

Trzecia część *Wahrheit und Methode* opisuje ontologiczny zwrot, jaki dokonuje się w obszarze hermeneutyki w nawiązaniu do języka. Zdaniem Gadamera, wszy-

²⁴ Por. M. HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am M. 1988, s. 7, 15, 16; TENZE, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am M. 1983, s. 33.

²⁵ GW, t. I, s. 311.

ko, co daje się zrozumieć, jest językiem i odwrotnie — językiem jest to, co można zrozumieć. To właśnie ma on na myśli, kiedy wypowiada słynną formułę *Sein das verstanden werden kann, ist Sprache* („Bycie, które może być zrozumiane, jest językiem”)²⁶ Bycie, jako przedmiot hermeneutyczny, określone jest zatem językowo. Językowi, jako „medium doświadczenia hermeneutycznego”²⁷, przypada centralna rola. Zamiarem Gadamera nie jest jednak wypracowanie systematycznej i wyczerpującej teorii języka. Jego zainteresowanie językiem wynika z kontekstu samych fundamentalnych dla niego badań hermeneutycznych. To tutaj ukazuje się, że bycie nie jest nam inaczej dane, jak jedynie w języku. Gadamer zwraca uwagę, że zanim nauka i filozofia przeprowadzą jakiegokolwiek schematyzacje, zakładają już antycypację całości, którą jest język²⁸ Język stanowi bowiem nasz sposób bycia-w-świecie²⁹ Filozofia nie ma do czynienia z „czystym” światem, lecz zapośredniczonym w języku. O znaczeniu, jakie Gadamer przypisuje językowi w myśleniu filozoficznym, świadczą jego rozmaite twierdzenia. Powiada on, że: „Wykładania świata dokonuje się w języku”³⁰ Dalej zapewnia nas: „Wszelkie poznanie świata przez człowieka zapośredniczone jest w języku. Pierwsza orientacja w świecie realizuje się w nauczaniu języka”³¹ Przypomina nam również, że to język wiąże nas z przeszłością: „Komunikatywnie doświadczany świat jest nam ustawicznie przekazywany, *traditur* jako otwarta totalność”³². Ostatecznie twierdzi: „Wszystko to udziela językowości prymatu w naszym doświadczeniu świata. Zarówno wobec iluzji samoświadomości, jak i wobec naiwności pozytywistycznego pojęcia faktu, międzyświat języka ukazuje się jako właściwy wymiar tego, co dane. Stąd należy rozumieć pojawienie się pojęcia interpretacji”³³

Gadamer wiele uwagi poświęca historycznym badaniom nad językiem. Zajęcie się dziejami miało na celu znalezienie odpowiedzi na pytanie o prawdziwą naturę języka. I tak Gadamer zwraca się w swoich analizach ku kluczowym momentom rozumienia języka jako *logosu* — starożytność, jako *verbum* — średniowiecze, jako obrazu świata — czasy nowożytne. Na podstawie przeprowadzonych analiz, stawia tezę, że dzieje są procesem stopniowego zapoznawania właściwej funkcji języka w rozumieniu świata, a tym samym zapoznawaniem właściwej mu istoty. Teza ta stoi w opozycji do poglądu współczesnego językoznawstwa, które uważa, że wraz z refleksją nad językiem postępuje również znajomość jego natury. Niewątpliwie rozumienie języka w dziejach rozwijało się w kierunku jego instrumentalnego uję-

²⁶ *Tamże*, s. 478.

²⁷ *Tamże*, s. 387.

²⁸ H.-G. GADAMER, *Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft*, w: TENZE (red.), *Das Problem der Sprache*, s. 13.

²⁹ GW, t. II, s. 219.

³⁰ H.-G. GADAMER, *Hermeneutik*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. III, Basel 1974, szp. 1071.

³¹ *Tamże*.

³² *Tamże*.

³³ GW, t. II, s. 339.

cia, a badania nad nim przeprowadzane przesuwały swój punkt ciężkości z elementów treściowych ku formalnym.

Gadamer odrzuca koncepcję w pełni świadomego posługiwania się językiem. W użyciu języka zawarty jest moment jasności i skrytości zarazem. Stąd, z punktu widzenia treści zamkniętej w języku, pewnych jego znaczeń jesteśmy świadomi, innych nie. Ten sam tekst, ta sama wypowiedź rodzą odmienne skojarzenia znaczeniowe u różnych słuchaczy i stwarzają potrzebę wzajemnego zrozumienia. W takim stanie rzeczy należy dopatrywać się źródła możliwości nieskończonych badań i interpretacji.

Szczególną uwagę koncentruje Gadamer, oczywiście, na samą strukturę związku języka i rozumienia oraz na relację, jaka zachodzi między językiem a światem. Oba zagadnienia wzajemnie się przenikają. Ponieważ używanie języka, jak podkreśla Gadamer, wynika z samego faktu bycia człowiekiem, analizy językowe przyjmują zabarwienie antropologiczne. Gadamera nie interesuje zaś formalna strona języka, lecz merytoryczna, co podyktowane jest hermeneutycznym aspektem badania. Nie wdaje się on także w szczegółowe analizy określonych języków, lecz zajmuje się językiem w ogóle, o ile on jest mową, czyli podstawową formą komunikacji.

Gadamer wykazuje wprawdzie, że rozumienie z natury swej już jest procesem językowym. Odrzuca on przekonanie, że wprawdzie mamy do czynienia z czystym myśleniem, którego rezultaty dopiero później zostają ubrane w słowa, aby je można było innym zakomunikować. Według takiego ujęcia, język zostaje zredukowany wyłącznie do narzędzia przekazu tego, co dokonało się poza sferą językową³⁴. Koncepcja ta jest nie do pogodzenia z faktem ludzkiej skończoności i dziejowości, w której język dopiero się kształtuje. Pominięcie dziejowego charakteru człowieka i jego języka prowadzi — zdaniem Gadamera — do błędu polegającego na tym, że korelacja między podmiotem poznającym a przedmiotem poznawanym ujmowana jest statycznie w formie idealnej. W analizie języka łatwo ulec takiemu złudzeniu, w którym przyjmuje się niezmiennie znaczenie słów mających charakter idei. Złudzeniu temu można tym łatwiej ulec, że w języku zmierza się do ideału jednoznaczności. Gadamer stanowczo odrzuca koncepcję ujmowania języka jako platońskiego układu idei, zwracając uwagę na fakt każdorazowego sytuacyjnego uwikłania znaczeń używanych słów. Zabarwienie rozmaitych znaczeń słów uwarunkowane jest kontekstem użycia i zależnością od tradycji i dziejów, w które podmiot mówiący jest zanurzony.

Kiedy Gadamer nazywa język „uniwersalnym medium, w którym dokonuje się rozumienie”³⁵, nie ma na myśli, że język jest dla nas jakimś stojącym do dyspozycji środkiem, po który możemy dowolnie sięgać. Rozumienie i język są ze sobą istotnie spójne, tak że rozumienie może dokonywać się wyłącznie w języku jako w swoim pierwotnym elemencie. Język stanowi niejako przestrzeń, w której rozumienie się dokonuje i poza którą nigdy nie potrafi wyjść. Przestrzeni tej nie należy rozumieć

³⁴ Por. P. PLEGER, *Sprache im Gespräch. Studien zum hermeneutischen Sprachverständnis bei Hans Georg Gadamer*, Wien 2000, s. 172.

³⁵ GW, t. I, s. 392.

jednak jako obiektywnej niezależnej wielkości w stosunku do procesu rozumienia. Wszelkie próby przedmiotowego traktowania języka jako jedynie ustalonego z góry zbioru znaków Gadamer uważa za chybione. Wprawdzie podejście przedmiotowo-instrumentalne do języka posiada swoje uzasadnienia w językoznawstwie, ale tu z góry wiadomo, że chodzi nie o filozoficzną, lecz jedynie o empiryczną analizę języka. Gadamer zdaje sobie również sprawę z istnienia języków formalnych o ściśle określonym słownictwie i jasno sprecyzowanych regułach jego użycia. Zwraca jednak uwagę, że są one jedynie jednym z wielu języków, obok takich, jak na przykład: język filozofii czy język religii. Poza tym wszystkie one zostały wyróżnione z języka potocznego, na którym i tak bazują. Języki formalne mają swoje uzasadnienie, ale błędem jest ich traktowanie jako dziedziny, która obiecuje udzielić ostatecznej odpowiedzi na pytanie o istotę języka w ogóle. Ich funkcja polega na jednoznacznym denotowaniu przedmiotów. Gadamer obarcza przedmiotowe podejście do języka winą za to, że redukcja poznania ludzkiego do poznania racjonalnego zatacza coraz większe kręgi. Instrumentalne traktowanie języka prowadzi do jego absolutnej funkcjonalizacji i ideologizacji. Język zostaje poddany różnym manipulacjom i regulacjom w zależności od doraźnych potrzeb poszczególnych ludzi lub grup społecznych.

Zdaniem Gadamera, istota języka objawia się w jego nierozporządkowości. Prawdziwy, czyli mówiony język, uchyla się wszelkim zakusom jego kontrolowania lub instrumentalnej dyspozycji. Tę pierwotną charakterystykę języka tematyzuje on jako wydarzenie języka (*Sprachgeschehen*). Wydarzenie to polega na tym, że w procesie rozumienia język szuka i odnajduje oraz tworzy ustawicznie nowe słowa, które — z racji występowania w zmiennych kontekstach — otrzymują nowe, zmienne zabarwienie znaczeniowe. W ten sposób rzecz dana do zrozumienia dopiero dochodzi do języka. Najdobitniej proces ten ujawnia się w rozmowie, której celem jest przetrzymanie pomostu zrozumienia między partnerami dialogu. Widać, Gadamer zmierza ostatecznie do dialogicznego wykładu języka.

Hans-Georg Gadamer und philosophische Hermeneutik

Zusammenfassung

Am 11. Februar 2000 feierte Hans-Georg Gadamer, der Begründer der modernen philosophischen Hermeneutik, seinen 100. Geburtstag. Sein Denken fand einen schriftlichen Niederschlag in einer 10-bändigen Ausgabe der *Gesammelten Werke*, unter denen sich auch das epochenmachende Hauptwerk *Wahrheit und Methode* befand. Im ersten Teil unseres Artikels wurde der Lebensweg, der untrennbar mit dem Gedankenweg des Denkers verbunden ist, dargestellt. Dabei zeichnete sich die Suche nach der Erfahrung der Wahrheit ab, die nicht ganz in die von der methodischen Wissenschaft konstituierte Objektivität der Gegenständlichkeit aufgehen kann. Es ist die hermeneutische Erfahrung. Der zweite Teil wurde der Erörterung ihrer grundsätzlichen Kategorien gewidmet: der Kategorie des Verstehens, der des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins und der der Sprache.

In der Analyse des Verstehens wurden Ähnlichkeiten und Differenzen zu Heideger-
schen Konzeptionen des Zirkel des Verstehens hervorgehoben. Das Prinzip der Wirkungsgeschichte zeigt, inwiefern Gadamer den Instrumentalismus des geschichtlichen Bewusstseins im Sinne des Historizismus des 19. Jahrhunderts überwunden hat. Das Wort „Geschichte“ unterstreicht im Begriff Wirkungsgeschichte, dass sie im Vollzug des Verstehens schon immer am Werke ist. Im Artikel wurde gezeigt, dass es sich beim Begriff des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins um ein mehrschichtiges Bewusstsein handelt. Man kann behaupten, dem wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein kommt die Rolle der Wachsamkeit im Geschehen des Verstehens zu. Dabei rückt die Sprache ins Zentrum des Geschehens. Die Sprache ist das Medium der hermeneutischen Erfahrung, weil alle Erkenntnisse des Menschen sprachlich vermittelt sind. Die Auffassung, dass man sich vollkommen bewusst einer Sprache bedienen kann, weist Gadamer ab. Der Gebrauch der Sprache beinhaltet einen Moment der Helle und der Verborgenheit. Daraus resultiert die Möglichkeit einer ständig offenen Interpretation aller Erfahrungen, die zugleich die fundamentale Aufgabe jedes Hermeneuten ausmacht.