

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU

WYDZIAŁ FILOZOFICZNY

Artur Nyczak

**Zagadnienie uniwersalności i dziejowości
hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera**

Rozprawa doktorska w dziedzinie nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia

Promotor: prof. UAM dr hab. Mariusz Moryń

POZNAŃ, 2023

Wstęp.....	4
I. Dziejowość i rozumienie.....	23
I.1. Wstępne określenie ontologicznego charakteru dziejowości	24
I.1.1. Dziejowość i ontologiczna struktura gry	24
I.1.2. Dziejowość a czasowość.....	38
I.1.3. Dziejowość i dzieje, a różnica ontologiczna.....	48
I.2. Dziejowość jako tradycja	63
I.2.1. Przynależność człowieka do tradycji – przedrozumienie i przedsady	63
I.2.2. Tradycja jako rozmowa i stopień horyzontów	72
I.2.3. Otwartość i jedność dziejów	89
I.2.4. Tradycja i samorozumienie.....	102
II. Rozumienie: podstawa, rozumiana rzecz, prawda ³	118
II.1. Podstawa w świetle dziejowości.....	119
II.2. <i>Die Sache</i> jako podstawa w procesie rozumienia.....	130
II.3. Prawda i prawdziwość wykładni	152
II.4. Zagadnienie jedno-wiele jako rozwinięcie kwestii podstawy	182
II.5. Podsumowanie – hermeneutyka filozoficzna poza metafizyką i relatywizmem.....	204
III. Hermeneutyczna wykładnia filozofii	214
III.1. Filozofia jako proces hermeneutyczny	216
III.1.1. Filozofia jako wykładnia	216
III.1.2. „Przedmiot” filozofii	228
III.1.3. Źródło możliwości filozofii i filozoficznego rozumienia	253
III.2. Filozofia jako wykładnia dziejów filozofii	262
III.2.1. Wykładnia dziejów filozofii jako istotowy element refleksji filozoficznej	262
III.2.2. Stosunek do tradycji filozoficznej i wykładnia dziejów filozofii H.-G. Gadamera	275
IV. Zagadnienie relacji między uniwersalnością i dziejowością hermeneutyki filozoficznej	310

IV.1. Uniwersalność i fundamentalność hermeneutyki filozoficznej	313
IV.2. Postawienie zagadnienia	337
IV.3. Zagadnienie jako logiczny problem sprzeczności dwóch sądów.....	358
IV.4. Odpowiedź hermeneutyki filozoficznej Gadamera na zagadnienie.....	394
Zakończenie	424
Bibliografia.....	434

Wstęp

Problematykę badawczą pracy stanowi kwestia stosunku dziejowości filozofii do uniwersalności i fundamentalności filozoficznych rozważań, w szczególności takich, w których owa dziejowość zostaje rozpoznana, zinterpretowana i uznana w swych metafizycznych konsekwencjach. Rozprawa dotyczy możliwości uniwersalnego, to znaczy obejmującego wszystkie możliwe przypadki oraz prawdziwego dla całych dziejów, współczesności i potencjalnej przyszłości, ujmowania i określania w filozofii fundamentalnej podstawy, czy istoty bycia i wszelkiego bytu, w kontekście istotowego dziejowego uwarunkowania refleksji filozoficznej i jej realizowania się zawsze w konkretnej sytuacji dziejowej. Praca ogranicza się przy tym do rozważenia wskazanej problematyki na gruncie hermeneutyki filozoficznej Gadamera i w odniesieniu do niej. W tych ramach przyjmuje ona postać zagadnienia relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki Gadamera, ogniskującego się w pytaniu o to, czy i jak hermeneutyka filozoficzna może charakteryzować się przyznawaną jej przez autora "Prawdy i metody" uniwersalnością, biorąc pod uwagę wyłożoną w niej dziejowość wszelkiego rozumienia, w tym dziejowość i skończoność składającej się na nią filozoficznej refleksji. Innymi słowy, jest to kwestia tego, czy ontologiczny wymiar dziejowości oraz związana z nim otwartość i procesualność rozumienia, nieosiągalność zewnętrznego względem dziejów, boskiego punktu widzenia, nieusuwalność oddziaływania przed sądów i konieczność kontynuowania hermeneutycznej rozmowy nie stoją w wewnętrznym napięciu, konflikcie lub nawet sprzeczności z samorozumieniem Gadamerowskiej hermeneutyki, odsłaniając tym samym problematyczność projektu hermeneutyki filozoficznej jako uniwersalnej wykładni bycia. Z jednej strony hermeneutyka filozoficzna ma bowiem roszczenie do wyrażania uniwersalnej prawdy o istocie egzystencji, świata, rozumianych rzeczy – stanowić ma ona uniwersalną dziejowo, to jest prawdziwą dla każdej sytuacji dziejowej i na przestrzeni całych dziejów, wykładnię podstawowych, stanowiących to, co ogólne i wspólne dla każdej rozumianej rzeczy i jej doświadczenia, posiadających przedmiotową uniwersalność ontologicznych struktur, procesów, aspektów. Należą do nich chociażby struktura gry rozumienia, proces prezentowania się i wyrażania bycia i bytu, a także dziejowość i językowość. Z drugiej strony przedstawiona w hermeneutyce filozoficznej wykładnia dziejowości pokazuje, że ontologiczna podstawa, czy struktura nie jest z góry dana, nie posiada charakteru absolutnego i nie jest niezmienna, ale procesualnie i dynamicznie wykształca się w procesie dziejowego rozumienia. W związku z tym filozofia, w tym również sama hermeneutyka Gadamera, jest dziejowo

uwarunkowana i określona przez skończoność rozumienia, tak, że refleksja filozoficzna nie dociera nigdy do niezmiennego, nieprzekraczalnego, wiążącego w obrębie całych dziejów sensu tego, co ogólne i fundamentalne. Opisywane zagadnienie jest w istocie pytaniem o sposób i charakter wykraczania przez filozofię Gadamera poza horyzont tradycyjnego metafizycznego myślenia, poza metafizykę substancji i świadomości oraz poza opozycję metafizyki i relatywizmu. W kontekście tego wykraczania hermeneutyki filozoficznej poza metafizykę zaznaczyć należy, że używane w niniejszej pracy w odniesieniu do myśli Gadamera pojęcia „podstawy”, „istoty”, czy „struktury” posiadają hermeneutyczny, wykształcający się w horyzoncie myśli autora „Prawdy i metody”, a nie tradycyjny, metafizyczny sens. Stosowania pojęć o rodowodzie metafizycznym nie unika w swych pracach również Gadamer, co związane jest między innymi z odrzuceniem przez niemieckiego filozofa istnienia specyficznego języka metafizyki oraz z prowadzeniem przez niego dialogu z tradycją metafizyczną. Hermeneutyczne znaczenie wymienionych pojęć zostaje szerzej przedstawione w dwóch pierwszych rozdziałach rozprawy, które sytuują hermeneutykę filozoficzną względem tradycji filozoficznej.

Pojawiające się w powyższym ujęciu podejmowanej problematyki wyszczególnienie metafizycznych aspektów uniwersalności i fundamentalności nie oznacza w żadnym przypadku ich dualizmu, czy występowania opozycji pomiędzy nimi, w tym przede wszystkim opozycji między uniwersalnością hermeneutyki i fundamentalnością metafizyki. Nie pozwala ono mówić nawet o dzielącej je zasadniczej różnicy, wskazującej na ich odrębność i autonomiczność. Wymienienie uniwersalności obok fundamentalności odwołuje się do hermeneutycznego rozumienia tych pojęć i ma jedynie charakter porządkujący rozważania, służący dokładniejszemu określeniu treści podejmowanego zagadnienia. Na gruncie hermeneutyki filozoficznej, będącej tyle hermeneutyką, co rozumianą w duchu Heideggera ontologią, fundamentalność stanowi część sensu uniwersalności hermeneutyki. Najogólniej rzecz biorąc, uniwersalność hermeneutyki polega na wykładaniu właśnie tego, co uniwersalne i wspólne wszelkim rzeczom, prezentowaniu obejmującej wszystko, co istnieje ogólnej struktury bycia, a w konsekwencji na możliwości uczynienia tematem hermeneutycznego filozofowania każdego fenomenu oraz także na wyrażaniu dziejowo i przedmiotowo uniwersalnej prawdy o całości. Ponadto opiera się ona o ontologiczną konstytucję rozumienia, a więc jest ugruntowana ontologicznie. Tym samym zawiera w sobie aspekt fundamentalności hermeneutyki. Aspekt ten odnosi się do dokonania w hermeneutyce ontologicznego ugruntowania procesu rozumienia i tego, co rozumiane, wyłożenia tego, co ogólne i podstawowe, na przykład dziejowości i językowości.

Równie dobrze można by mówić o zagadnieniu relacji między nie tylko uniwersalnością, ale i fundamentalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej i takie sformułowanie zostaje niekiedy zastosowane w niniejszej pracy.

Przedstawiane rozważania mają jednocześnie charakter ontologiczny i metafizyczny – odnoszą się do bycia człowieka i świata, a także do istotowej charakterystyki, podstawowych zadań i celów filozofii, w tym samej hermeneutyki filozoficznej. Ponadto sytuują się one świadomie w obrębie tradycji filozofii hermeneutycznej, tworzonej przede wszystkim przez myśl Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera, ale też Gianni Vattimo, czy Johna Caputo. Przyjmują wobec tego podstawowe wyznaczniki filozofii hermeneutycznej, takie jak: (1) potraktowanie rozumienia jako podstawowego, uniwersalnego sposobu bycia człowieka i świata, który jest pierwotniejszy względem relacji poznawczej, tak, że możliwość poznania opiera się na wcześniejszym rozumieniu tego, co ma być poznane i/lub samo poznanie ma charakter wykładni; (2) uznanie dziejowości i skończoności za fundamentalne ontologiczne charaktery egzystencji człowieka, wszelkiego bytu i całości świata; (3) sytuowanie się pomiędzy metafizyką, głoszącą możliwość wskazania ostatecznej, absolutnej, niezmiennej podstawy i racji bytu a relatywizmem, zakładającym względność ludzkiego odbijania rzeczywistości w poznaniu ze względu na jednostkowe lub wspólnotowe czynniki (kulturę, epokę dziejową, wychowanie i tym podobne), albo poza ich opozycją; w związku z tym (4) godzenie faktu dziejowego uwarunkowania wszelkiego rozumienia, w tym filozofii – w szczególności łączenie niedostępności dziejów z poza-dziejowego punktu widzenia i kontyngencją założeń, na których wspiera się interpretacja z możliwością istnienia prawdziwych i racjonalnych wykładni, a także (5) wykraczanie poza opozycje podmiotu i przedmiotu, skończoności i nieskończoności, absolutnej wiedzy i relatywności, czy arbitralności, dziejowości i niezmienności; (6) istotowe, nierozzerwalne powiązanie w refleksji filozoficznej przedmiotowego namysłu, metafizycznych rozważań nad charakterem przedstawianej wykładni i istotą filozofii w ogóle oraz wykładni dziejów filozofii.

Zagadnienie relacji między uniwersalnością i fundamentalnością a dziejowością refleksji filozoficznej staje się istotne i uzyskuje swój właściwy sens, odnoszący się do bycia filozofii, człowieka i rzeczywistości, w ramach tradycji filozofii hermeneutycznej. Jest tak z powodu dokonującego się w niej wyłożenia dziejowości jako fundamentalnego ontologicznego wymiaru ludzkiej egzystencji, rozumianych rzeczy, świata i całości procesu rozumienia oraz uwzględnienia metafizycznych konsekwencji tak ujmowanej dziejowości. Filozofia hermeneutyczna dostarcza w swych podstawowych założeniach i tezach przestrzeni

teoretycznej, w której zagadnienie to może się wykształcić, co więcej, musi się ono w niej pojawić. Omawiane zagadnienie dotyczy bowiem bezpośrednio sensu najważniejszych dla filozofii hermeneutycznej pojęć, takich jak rozumienie, bycie, dziejowość i dzieje, językowość i język, a także podejmowanych w niej podstawowych filozoficznych kwestii i rozstrzygnięć, na przykład w zakresie dziejowości bycia, skończoności człowieka, procesualności i dziejowego uwarunkowania rozumienia i filozofii. W konsekwencji filozofia hermeneutyczna może dochować w swym samorozumieniu wierności składającym się na nią ontologicznym wykładniom i dokonującym się w nich wykraczaniu poza metafizykę tylko poprzez uwzględnienie horyzontu tego zagadnienia oraz zajęcie stanowiska w jego obrębie. Przy czym to zajęcie stanowiska przez daną filozofię hermeneutyczną może dokonywać się wyraźnie lub milcząco, świadomie lub bezwiednie. Jedynie na tej drodze filozofia hermeneutyczna może zaprezentować swój metafizyczny charakter w sposób odpowiadający jej własnym rozstrzygnięciom, ukazać naturę wyrażającej się w niej prawdy i prawdziwość fundamentalnych tez przez nią stawianych oraz racjonalnie uzasadnić się jako teoretyczna i praktyczna propozycja. Poszczególne koncepcje zaliczające się do filozofii hermeneutycznej nie udzielają jednakowej odpowiedzi na stawiane w niniejszej pracy zagadnienie. Myśl Heideggera odgrywa w tym kontekście kluczową rolę. Nie tylko dlatego, że poprzez uniwersalizację i ontologizację rozumienia inicjuje ona tradycję filozofii hermeneutycznej. Na gruncie myśli Heideggera zagadnienie relacji między uniwersalnością i fundamentalnością a dziejowością filozofii pojawia się z całą swoją siłą. Ma to miejsce już w ramach rozwijanego przez autora „Bycia i czasu” w latach 20' XX w. projektu ontologii fundamentalnej. Rodzi ona bowiem pytanie o sens fundamentalności koncepcji filozoficznej autora „Bycia i czasu” i dokonującego się w niej wskazania całokształtu struktury egzystencjalnej *Dasein* wobec dziejowości egzystencji i refleksji filozoficznej. Zagadnienie to przez samego Heideggera nie zostało wyeksplikowane w dostatecznym stopniu z powodu nieodniesienia przez niemieckiego filozofa w całościowy i spójny sposób odsłoniętej przez niego dziejowości podstawy i filozoficznego rozumienia do samej ontologii fundamentalnej. Ontologia fundamentalna głosi, że wszelka refleksja filozoficzna, w tym rozwijane przez Heideggera zapytywanie o bycie, jest uwarunkowana daną dziejową sytuacją hermeneutyczną, nieostateczna i ograniczona momentem w dziejach filozofii, w którym się realizuje, będąc zawsze filozofią swojego czasu. Zarazem wyłożona przez autora „Bycia i czasu” czasowość ma być ostatecznym fundamentem *Dasein*, podstawą wszelkiej refleksji filozoficznej i innych sposobów bycia jestestwa, którą muszą one już zawsze zakładać. Jest więc samougruntowującym się całokształtem ontologicznej struktury

egzystencji. Czasowość wyklucza możliwość dalszego zapytywania o jej warunki możliwości, a zatem stanowi ostateczny warunek możliwości i absolutny kres filozoficznego badania. Odrzuca w ten sposób możliwości istnienia filozoficznego namysłu bardziej, czy nawet równie fundamentalnego, niż ma to miejsce w ontologii fundamentalnej. Pod dynamiką dziejowości dziania się *Dasein* i filozofii Heidegger zdaje się odkrywać i zabezpieczać jej niezmienną, ostateczną transcendentálną podstawę w postaci czasowości, ugruntowując na tej drodze również fundamentalność i uniwersalność ontologii fundamentalnej. Podejmowane zagadnienie wyrasta na gruncie filozofii Heideggera i nabiera znaczenia w obrębie tradycji filozofii hermeneutycznej. Jednakże pojawia się ono przed wszelką filozoficzną myślą, która uznaje istotową, ontologicznie ugruntowaną dziejowość i skończoność filozoficznego myślenia i która stara się wykroczyć poza horyzont tradycyjnej metafizyki. W takim przypadku zawsze rodzą się pytania dotyczące tego, czy refleksja filozoficzna może nadal być uniwersalna i fundamentalna w kontekście swojej dziejowości, a jeśli tak, to w jakim sensie i w jaki sposób oraz jaki jest metafizyczny status samej rozwijanej filozofii, w której udziela się odpowiedzi na te pytania.

Wybór właśnie hermeneutyki filozoficznej Gadamera na obszar, w którym rozważane będzie zagadnienie relacji między uniwersalnością i dziejowością filozofii podyktowany jest między innymi tym, że wyrasta ono również w obrębie koncepcji filozoficznej autora „Prawdy i metody”. Dokładniej rzecz biorąc, zagadnienie to pozostaje w ścisłym związku z centralnymi dla hermeneutyki filozoficznej, wyznaczającymi istotę jej filozoficznej pozycji ontologicznymi i metafizycznymi rozważaniami niemieckiego filozofa. Dotyczy to w szczególności przedłożonej przez Gadamera wykładni dziejowości, procesu rozumienia i filozofii. Wybór ten związany jest także z przynależnością hermeneutyki Gadamera do tradycji filozofii hermeneutycznej. Albowiem to w niej, wraz z uznaniem pełni konsekwencji dziejowości człowieka i filozofii, zagadnienie to odsłania się i może zostać właściwie ujęte. Ponadto obranie hermeneutyki filozoficznej na temat rozprawy wynika on z podjęcia przez autora „Prawdy i metody” myśli Heideggera i heideggerowskiego namysłu nad byciem. Hermeneutyki filozoficznej nie uznaje się zatem za klasyczną hermeneutykę tekstu, teorię rozumienia lub teorię nauk humanistycznych. Zamiast tego ujmuje się ją stosownie do dokonanej przez Heideggera uniwersalizacji i ontologizacji rozumienia i hermeneutyki jako hermeneutyczną ontologię w Heideggerowskim sensie całościowej wykładni bycia. Pozostaje to w zgodzie zarówno z intencją i treścią prac Gadamera, jak i powszechnie akceptowanym we współczesnej literaturze przedmiotu stanowiskiem. Ponadto hermeneutyka filozoficzna, ze względu na treść Gadamerowskich wykładni,

przedstawiane w nich argumenty, interpretacje i rozstrzygnięcia, pozwala na wyraźne sformułowanie tematyzowanego zagadnienia i udzielenie na nie pewnej odpowiedzi w jej ramach. Innymi słowy, wykształcony w niej horyzont myślowy oraz dostarczony przez nią i funkcjonujący w jej obrębie aparat pojęciowy umożliwiają adekwatne postawienie i rozpatrzenie omawianego zagadnienia. Co więcej, odpowiedź, jaka kształtuje się na gruncie hermeneutyki filozoficznej wydaje się być filozoficznie interesująca. Z jednej strony dokonuje wykroczenia poza rozumianą w duchu heideggerowskim metafizykę, która jest dla Gadamera klasyczną metafizyką substancji i wyrastającą z niej metafizyką świadomości, a także poza właściwe jej dualistyczne opozycje metafizyki i relatywizmu, absolutnie pewnej wiedzy i poznawczej arbitralności, podmiotu i przedmiotu, czy dziejowości i niezmienności. Z drugiej strony związana jest z kontynuowaniem metafizycznej tradycji, zachowywaniem jej prawdy oraz z utrzymaniem pewnego sensu fundamentalności i uniwersalności refleksji filozoficznej. Specyfika stanowiska Gadamera polega na pozytywnym rozstrzygnięciu na rzecz obu, pozornie wykluczających się możliwości: zarówno dziejowości, jak i uniwersalności rozumienia, refleksji filozoficznej i przede wszystkim hermeneutyki filozoficznej. Rozstrzygnięcie to nie mówi o ich zgodnym przynależeniu do siebie lub o syntezie wyższego stopnia, w której ich przeciwieństwo zostaje zniesione, ale o łączącym te dwa ontologiczne i metafizyczne wymiary nieusuwalnym i otwartym napięciu, na gruncie którego uniwersalność jest udziejowiona i określona przez dziejowość, a ta ostatnia nabiera charakteru uniwersalnego. Stanowisko autora "Prawdy i metody" bazuje na, będącym zdaniem niemieckiego filozofa udziałem każdego z nas, fundamentalnym dla egzystencji ludzkiej doświadczeniu hermeneutycznym oraz rządzącej nim dialektyce jedno-wiele. Ponadto opiera się ono na wypływającej z hermeneutycznego doświadczenia, sformułowanej przez Gadamera wykładni procesu rozumienia. Owa wykładnia mówi jednocześnie o fakcie dziejowej, skończonej natury rozumienia i możliwości prezentowania się w nim rzeczy samych, bycia, tego, co ogólne. Tym samym hermeneutyka filozoficzna Gadamera ma wyrażać zrozumienie doświadczanej przez człowieka dziejowej jedności rzeczy samych w ramach ich nieustannego różnicowania się, a także ciągłości i oddziaływania przekazu tradycji oraz związku jednostki ludzkiej z przeszłością w jej współczesnym egzystowaniu i otwarciu na przyszłość. Ponadto odślaniać ma możliwości uniwersalnego przedstawiania całości przez dziejowo usytuowaną i uwarunkowaną filozofię.

Podstawowym celem badawczym rozprawy jest postawienie zagadnienia relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej. Postawienie zagadnienia oznacza, po pierwsze, poruszające się w horyzoncie Gadamerowskiej hermeneutyki

określenie jego istotowej treści, konstytutywnych dla niego elementów i pojęć, takich jak „dziejowość”, „uniwersalność”, „podstawa”, „rozumienie”, „filozofia” oraz przedstawienie założeń i rozstrzygnięć za nim stojących i powodujących jego powstanie, jak również jego potencjalnej problematyczności dla zasadności, spójności lub prawdziwości filozoficznych rozważań Gadamera. Po drugie, rozpatrzenie na gruncie filozofii autora „Prawdy i metody” jak kształtują się relacje między uniwersalnością i dziejowością filozofii, w szczególności samej hermeneutyki filozoficznej. Po trzecie, podjęcie próby sformułowania odpowiedzi na pytania i kwestie podnoszone przez to zagadnienie, wyrastającej z ontologicznych i metafizycznych wykładni Gadamera. Prezentowana rozprawa dotyczy więc zarówno tego, jak sama hermeneutyka filozoficzna może być uniwersalna w kontekście swojej dziejowości i na gruncie własnych ontologicznych rozstrzygnięć, a zatem jej metafizycznego statusu, jak i tego, jak zagadnienie uniwersalności i dziejowości filozofii kształtuje się w hermeneutyce Gadamera i w jaki sposób niemiecki filozof podejmuje ten problem. Aby oddać obie te warstwy wywodu i ich związek, a także aby podkreślić wspomniany powyżej jednocześnie ontologiczny i metafizyczny charakter prezentowanych rozważań tytuł rozprawy zawiera dwuznaczność. Mowa w nim o „zagadnieniu uniwersalności i dziejowości hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera”, a nie tylko o „zagadnieniu uniwersalności i dziejowości w hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera”. Obie te kwestie traktuje się w rozprawie łącznie z dwóch powodów. Pierwszym z nich jest praktykowanie przez Gadamera powiązania przedmiotowego i metafizycznego poziomu refleksji filozoficznej, w ramach którego ontologiczne rozstrzygnięcia niemieckiego filozofa w zakresie dziejowości i uniwersalności rozumienia i filozofii przekładają się bezpośrednio na sposób wykładania przez niego charakteru jego własnej hermeneutyki, w tym jej uniwersalności. Drugim powodem jest usytuowanie także niniejszej pracy w tradycji filozofii hermeneutycznej. W związku z tym uznaje się, że to, czy i w jaki sposób filozofia autora „Prawdy i metody” może być uniwersalna jest nieodłącznie związane z treścią Gadamerowskich wykładni fenomenów rozumienia, dziejowości i uniwersalności. W tej perspektywie te dwie kwestie są nierozdzielne i tworzą jedno zagadnienie uniwersalności i dziejowości hermeneutyki filozoficznej.

W literaturze przedmiotu poświęconej filozofii Gadamera podejmowane w niniejszej pracy zagadnienie nie zostało w sposób całościowy postawione w powiązaniu z wyłożoną w hermeneutyce filozoficznej ontologią i metafizologią. Najczęściej jest ono w pracach na temat hermeneutyki Gadamera pomijane i przemilczane. Niekiedy ogranicza się do jego sformułowania, nie przybliżając jakiej odpowiedzi udziela na nie hermeneutyka

filozoficzna lub uznając, że takiej odpowiedzi po prostu brak w myśleniu niemieckiego filozofa (Bronk, Dostal, Margolis). Zagadnienie to jest także sprowadzane do powstającej w metafizycznym horyzoncie absolutnej prawdy i wiedzy problematyki relatywizmu historycznego i jako takie uznawane jest za problem całkowicie pozorny na gruncie hermeneutyki filozoficznej (Grondin). Inną tendencją obecną w literaturze przedmiotu jest stawianie zagadnienia w perspektywie teoriopoznawczej, w charakterze kwestii możliwości teoretycznego uzasadnienia hermeneutyki filozoficznej, problemu samoodniesienia też hermeneutyki Gadamera, czy potencjalnej logicznej wewnętrznej sprzeczności w relacjach między sądami, tworzącymi jej rozstrzygnięcia (Schmidt, Torzewski, Bubner).

Przyjętym sposobem realizacji obranego celu badawczego jest systematyczne i szczegółowe przedstawienie ontologii i metafizologii Gadamera, w tym wydobycie fundamentalnych założeń i też hermeneutyki filozoficznej oraz ich konsekwencji, które często nie zostały przez niemieckiego myśliciela wprost wypowiedziane, a które są obecne i oddziałują w jego filozofii. Na tej drodze określa się sens wyznaczających podejmowane zagadnienie pojęć. Tym samym wypracowuje się w ramach hermeneutyki filozoficznej teoretyczną przestrzeń, która umożliwiać ma bezpośrednie postawienie i udzielenie odpowiedzi na stanowiące temat niniejszej pracy zagadnienie. W związku z powyższym rozprawa przybiera postać analizy wewnętrznej, to znaczy poruszającej się w obrębie nie tylko tekstów, ale również horyzontu myślowego Gadamerowskiej hermeneutyki. Stosuje się w niej wypracowaną przez niemieckiego filozofa, właściwą hermeneutyce filozoficznej pojęciowość. Nie podejmuje się przy tym wyłożenia hermeneutyki Gadamera z perspektywy innych, zewnętrznych względem niej koncepcji filozoficznych. Zamiast tego rekonstruuje kolejne elementy filozofii autora „Prawdy i metody” z zamiarem dochowania wierności prawdzie jego myśli i adekwatnego przedstawienia jej treści.

Wewnętrzny charakter rozważań związany jest również z przyjęciem w niniejszej pracy perspektywy filozofii hermeneutycznej i akceptacją wspólnych dla niej podstawowych rozpoznań, dotyczących przede wszystkim uniwersalności fenomenu rozumienia, skończonego i dziejowego charakteru procesu wykładni, istotowego powiązania refleksji filozoficznej z namysłem metafizycznym oraz uznania faktu dziejowości filozofii i związanej z tym konieczności wykładania dziejów filozofii. Jest się zatem świadomym, że wszelkie wypracowane zrozumienie i przedstawienie filozoficznej koncepcji jakiegoś filozofa stanowi już zawsze jej interpretację, a więc że nie jest możliwa neutralna, obiektywistyczna, pozbawiona usytuowania w dziejowej sytuacji hermeneutycznej rekonstrukcja treści i prawdy

hermeneutyki filozoficznej. W związku z tym uznaje się, że również prezentowana rozprawa ma charakter interpretacji – jest wykładnią filozofii Gadamera, dokonującą odczytania hermeneutyki filozoficznej w horyzoncie stawianego zagadnienia. Przejawia się to chociażby w selekcji wątków myślowych autora „Prawdy i metody”, które bierze się pod uwagę w rozważaniach, jak też w sposobie i kierunku ich rozpatrywania. Nie unika się więc wchodzenia w dialog i konfrontację z literaturą przedmiotu poświęconą myśli Gadamera, wyraźnego opowiadania się za słuszością określonych ścieżek interpretacyjnych hermeneutyki filozoficznej, a także podejmowania rozstrzygnięć w zakresie spornych kwestii, co do sensu poszczególnych pojęć, sformułowań, czy aspektów hermeneutyki Gadamera. Pozostaje to zresztą w zgodzie z głoszoną przez Gadamera dziejowością jego własnego myślenia, a co za tym idzie otwartością hermeneutyki filozoficznej na jej różnorodne interpretacje i koniecznością jej ciągłego aktualizującego przyswajania w ramach kontynuowania hermeneutycznej rozmowy, którą stanowią dzieje filozofii. W konsekwencji wspomniany powyżej zamiar wiernego wypowiedzenia prawdy hermeneutyki filozoficznej nie oznacza jedynie dążącego do identyczności z oryginałem odtworzenia jej tez i sformułowań, ale niesie ze sobą z konieczności twórcze interpretacyjne przyswojenie i rozwinięcie sensu hermeneutyki Gadamera. Nie ma ono skutkować ani odrzuceniem jej prawdziwości i wyrażającej się w niej prawdy, ani pozostawieniem jej bez zmian. Natomiast ma prowadzić do wykształcenia się innego obrazu hermeneutyki filozoficznej, nowych wglądów w jej filozoficzny sens. Innymi słowy, zamiar dochowania wierności nie jest równoznaczny z brakiem dystansu wobec filozofii Gadamera i z zajmowaniem w stosunku do niej postawy bezkrytycznej i apologetycznej. Niezbędny dla każdej interpretacji dystans wobec jej przedmiotu istnieje w niniejszej pracy. Jednakże dystans ten wypracowywany jest nie za pomocą przyjęcia w punkcie wyjścia rozważań zewnętrznej wobec hermeneutyki filozoficznej pozycji, lecz „od wewnątrz”. Powstaje poprzez odsłonięcie tworzących hermeneutykę Gadamera filozoficznych wykładni, rozstrzygnięć i argumentów oraz wpływających z nich konsekwencji, z uwzględnieniem ich wzajemnych związków, oddziaływania na siebie i miejsca jakie zajmują w całości koncepcji niemieckiego filozofa, a także wraz z ukazaniem ich niedookreśloności, potencjalnej problematyczności i otwartości na interpretacje.

Stawia się tezę, że nie jest tak, że stanowiące temat pracy zagadnienie relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej pozostaje w niej bez odpowiedzi. Czy to z powodu uznania go przez niemieckiego filozofa za problem jedynie pozorny, niestanowiący rzeczywistej trudności, bowiem wyrastający z horyzontu myślowego, którego

ontologiczne założenia hermeneutyka filozoficzna przekracza, czy też w następstwie w ogóle braku odpowiedniego aparatu pojęciowego, który umożliwiłby jego postawienie i rozpatrzenie w ramach hermeneutyki Gadamera. Wręcz przeciwnie, uważa się, że hermeneutyka filozoficzna nie tylko umożliwia postawienie tego zagadnienia, ale wyrasta ono właśnie na jej gruncie. Omawiane zagadnienie wykształca się jako konsekwencja jej ontologicznych i metafizycznych rozstrzygnięć, tworzących ją wykładni bycia i bytu, struktury procesu rozumienia i jego ontologicznych wymiarów. Ponadto hermeneutyka filozoficzna udziela na nie konkretnej odpowiedzi, bez względu na to, że nie jest ono bezpośrednio i wprost postawione i rozpatrzone przez Gadamera oraz niezależnie od rozstrzygnięcia kwestii tego, czy sam autor „Prawdy i metody” świadomy był jego występowania i kierował się w swych tekstach intencją jego rozważania. Udzielana przez hermeneutykę odpowiedź zawiera się w jej ontologicznych i metafizycznych rozstrzygnięciach i o nie się opiera. Stanowi ją właściwie całość koncepcji hermeneutyki filozoficznej. Odpowiedź ta odsłania w jaki sposób hermeneutyce Gadamera może przysługiwać jednocześnie uniwersalność i dziejowość w wyłożonym w niej sensie tych pojęć.

Jak każda interpretacja także niniejsza praca wyklada hermeneutykę filozoficzną Gadamera w ograniczonym horyzoncie, określonym przez przyjmowane w niej przesady, stawiane w niej pytania i poszukiwane przez nią odpowiedzi. Horyzont ten dyktuje w tym przypadku zamierzenie postawienia na gruncie hermeneutyki niemieckiego filozofa tytułowego zagadnienia. Na ograniczenia przedstawianej wykładni filozofii autora „Prawdy i metody” składa się, po pierwsze, to, że nie przedstawia ona wszystkich wątków myślowych i interpretacji obecnych w pracach Gadamera, ale dokonuje selekcji interesujących ją treści. Do najważniejszych dokonanych wyborów należy potraktowanie językowości i języka jako jedynie drugoplanowego przedmiotu rozważań. W konsekwencji elementy Gadamerowskich rozważań nad językiem rozrzucone są w różnych miejscach tekstu, pojawiając się tylko tam gdzie służy to dookreśleniu ontologii i metafizologii Gadamera. Nie rozwija się też podejmowanego wielokrotnie przez Gadamera zagadnienia relacji między teorią i praktyką, uznając, że nie jest ono w perspektywie tematu niniejszej pracy centralne. Nie przedstawia się więc Gadamerowskiej interpretacji praktyki, teorii i techniki oraz dokonanej przez autora "Prawdy i metody" analizy sensów tych pojęć w starożytnej filozofii i współczesnej nauce. Nie omawia się również ujęcia koncepcji hermeneutyki filozoficznej jako filozofii praktycznej, a także nawiązania przez Gadamera w tej kwestii do Arystotelesa. Oprócz tego pomija się rozważania niemieckiego filozofa

dotyczące współczesnej sytuacji społeczno-politycznej, na przykład stanu demokracji, zagrożenia dominacji racjonalności naukowej, czy roli eksperta w społeczeństwie. Dokonaną przez Gadamera wykładnię nauki i jej dziejów podejmuje się tylko w bardzo ograniczonym zakresie, w celu zaprezentowania istoty filozofii w ramach hermeneutyki filozoficznej. Po drugie, ograniczenia formułowanej interpretacji filozofii Gadamera odnoszą się do decyzji w sprawie podstawowych partnerów filozoficznego dialogu, za pomocą którego odsłaniać będzie się treść hermeneutyki filozoficznej. Zakres możliwego wyboru był tutaj szeroki ze względu na wielość źródeł myśli Gadamera, mnogość filozofów, do których autor "Prawdy i metody" nawiązywał, z prac których czerpał oraz z którymi toczył za swojego życia dyskusje i spory. Ostateczny wybór padł na Heideggera, a nie chociażby Hegla, Habermasa, czy Derridę, z kilku powodów. Myśl Heideggera stanowi, jeśli nie najistotniejsze i najsilniej oddziałujące, to z pewnością jedno z najważniejszych źródeł filozofii Gadamera. Jest stale obecnym w pracach autora „Prawdy i metody” uczestnikiem hermeneutycznej rozmowy, za pośrednictwem której rozwija on własną koncepcję. Niemożliwe jest wymienienie jakiegokolwiek istotnego aspektu Gadamerowskiej hermeneutyki, w ramach którego nie odnosiłaby się ona w pewien sposób, wprost lub pośrednio, do rozstrzygnięć Heideggera. Dotyczy to także kwestii, które stoją w centrum hermeneutyki filozoficznej i są konstytutywne dla podejmowanego w rozprawie zagadnienia relacji między uniwersalnością i dziejowością refleksji filozoficznej. Przede wszystkim problematyki czasowości i czasu, dziejowości i dziejów, różnicy ontologicznej, charakteru rozumienia i pojęcia prawdy, fenomenu filozofii, wykładni dziejów filozofii i stosunku do tradycji filozoficznej. Towarzyszy temu złożony stosunek hermeneutyki Gadamera do myśli Heideggera. Jest on zarówno pozytywny, wiążący się z uznaniem jej prawdziwości, kontynuowaniem i rozwinięciem jej rozstrzygnięć, jak i w wielu istotnych aspektach negatywny, wyrażający się w jej krytyce i wykroczeniu poza nią. Dodatkowym powodem jest sytuowanie się Heideggera wewnątrz tej samej, co Gadamer tradycji filozofii hermeneutycznej. W szczególności, jak wskazywano powyżej, to na gruncie ontologii fundamentalnej Heideggera tematyzowane tutaj zagadnienie wydaje się wyraźnie wyłaniać po raz pierwszy w dziejach filozofii. Przynajmniej w tej formie i w kontekście odnoszącym się do problemu bycia i różnicy ontologicznej. Toteż porównywanie w przebiegu wywodu filozofii autora „Prawdy i metody” oraz filozofii twórcy ontologii fundamentalnej wydaje się być produktywnym środkiem ujęcia stanowiska hermeneutyki filozoficznej. Pozwoli również na zabranie głosu w debacie na temat relacji łączących obie koncepcje filozoficzne. Nade wszystko tego, na ile hermeneutyka filozoficzna jest powtórzeniem i kontynuacją myśli

Heideggera, na ile stanowi w ramach tradycji filozofii hermeneutycznej alternatywną, odrębną drogę zmierzenia się z problematyką bycia, różnicy ontologicznej, dziejowości i językowości, a na ile zapoznaje to, co rozpoznała Heideggerowska filozofia i co jest dla niej najbardziej istotne. Drugim partnerem rozmowy dla hermeneutyki filozoficznej, o którym należy wspomnieć jest w niniejszej pracy Platon. Precyzyjnie rzecz ujmując, w odróżnieniu od filozofii Heideggera, w tym przypadku jest to praktycznie wyłącznie Gadamerowska interpretacja filozofii Platona oraz aktualizujące przyswojenie tejże filozofii, dokonane przez autora „Prawdy i metody”, a nie myśl Platona przemawiająca samodzielnie głosem z zewnątrz hermeneutyki Gadamera. Filozofia Platona ma istotne znaczenie dla hermeneutyki filozoficznej zwłaszcza w odniesieniu do centralnej dla tematyzowanego zagadnienia problematyki metafizycznej i kwestii jedno-wiele. Po trzecie jedynie w ograniczonym głównym celem badawczym horyzoncie ujmuje się krytykowane przez Gadamera poszczególne historyczne stanowiska i koncepcje filozoficzne. Nie jest zamiarem niniejszej pracy analiza adekwatności ich przedstawienia w tekstach niemieckiego filozofa oraz ocena zasadności formułowanej przez autora „Prawdy i metody” pod ich adresem krytyki. Przyjmuje się w tym zakresie perspektywę Gadamerowskiej hermeneutyki, przywołując ową krytykę przede wszystkim w celu wyeksplikowania i dookreślenia filozoficznej pozycji samego Gadamera. Dotyczy to w szczególności fenomenologii Husserla, hermeneutyki romantycznej, szkoły historycznej i hermeneutyki Diltheya. Po czwarte, z tych samych względów, to znaczy uznając, że nie jest to potrzebne do realizacji podjętego tematu, rezygnuje się z omówienia, szczegółowo zrekonstruowanych i dobrze opracowanych w literaturze przedmiotu, filozoficznych polemik i dyskusji toczonych przez Gadamera, nierzadko na przestrzeni wielu lat, z myślicielami takimi jak Habermas, Betti, czy Derrida.

Formalna struktura pracy wyznaczona jest przez przyjęty sposób realizacji podstawowego celu badawczego jakim jest postawienie zagadnienia relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej. Niezbędne jest najpierw położenie podstaw pod bezpośrednie podjęcie wskazanego zagadnienia, to znaczy przedstawienie horyzontu myślowego Gadamera, w którym owo zagadnienie się kształtuje i określenie sensu tworzących je elementów. W związku z tym praca dzieli się na trzy główne części, z których każda zakłada fragmenty ją poprzedzające i w oparciu o nie się rozwija: część przedstawiającą ontologię autora „Prawdy i metody”, część poświęconą wykładni fenomenowi filozofii zawartej w hermeneutyce filozoficznej i opierającej się o jej ontologiczne założenia i tezy, czyli metafizologii Gadamera oraz część wprost stawiającą tematyzowane zagadnienie.

Ten linearny układ pracy, w którym kolejne części sukcesywnie nadbudowywane są nad poprzednimi jest jedynie formalny, gdyż realizuje się w rzeczywistości na planie hermeneutycznego koła. Jak powyżej zaznaczono, niniejsza rozprawa nie tylko odnosi się do filozofii, którą uznać należy za postać filozofii hermeneutycznej, ale też sama przyjmuje horyzont refleksji sytuującej się w obrębie tejże tradycji filozoficznej. Strukturę całej pracy, jak i kształt poszczególnych rozdziałów określa więc hermeneutyczny krąg, w którym część prezentuje całość i do niej odsyła, a całość uwarunkowana jest swymi częściami. Uwzględnia się w ten sposób również ścisłe powiązanie refleksji przedmiotowej i metafizycznej, które właściwe jest filozofii hermeneutycznej. Oznacza to, że nie tylko wcześniejsze części pracy stanowią podstawę dla późniejszych, ale też fragmenty uprzednie zakładają i opierają się o te następujące po nich. Podobnie jak Gadamerowska ontologia powstaje w obrębie hermeneutycznego sposobu rozumienia filozofii, który z niej samej wypływa, a obie składowe hermeneutyki Gadamera uwarunkowane są jej stanowiskiem w kwestii stawianego zagadnienia, które wykształca się w ich horyzoncie. Dalsze fragmenty pracy nieustannie rozjaśniają i sytuują w nowym kontekście rozważania wcześniejsze, odsłaniając tym samym nowe aspekty podejmowanego w nich przedmiotu. Konsekwencją tego koła jest to, że wbrew formalnemu podziałowi pracy, w poszczególnych jej częściach z jednej strony wprowadzane są kwestie, które właściwie rozpatrywane są dopiero w dalszych partiach pracy, z drugiej strony nie można uniknąć powrotu do rozważania tematów już wcześniej wyłożonych. Stąd ciągle nawracanie problematyki ontologicznej i ontologicznych rozstrzygnięć Gadamera we wszystkich częściach pracy, a także dalsze dookreślanie natury hermeneutycznej refleksji filozoficznej w ostatnim rozdziale.

Hermeneutycznie rozumiana kołowość prezentowanego wywodu nie jest arbitralnym wyborem. Po pierwsze, wynika z tego, że na gruncie filozofii hermeneutycznej wszelki proces rozumienia i myślenia porusza się po hermeneutycznym kręgu. Po drugie, odpowiada kołowości wpisanej w rozważania samego Gadamera i z tego powodu uznana została za adekwatną formę przedstawienia filozoficznej koncepcji niemieckiego filozofa. Wreszcie po trzecie, przyjęto, że stanowi najlepszy sposób wyłobienia drogi do ujęcia i rozpatrzenia podejmowanego zagadnienia, ponieważ tworzące je elementy i relacje pomiędzy nimi również charakteryzują się kołowością wzajemnego oddziaływania na siebie.

Poczynić należy jeszcze jedną uwagę na temat toku wywodu przedstawianej pracy, związaną z jego kołowym charakterem. Fundamentalne rozstrzygnięcia filozofii Gadamera, dotyczące przede wszystkim relacji jedno-wiele i ogólne-konkretne, ontologicznej struktury gry, procesu rozumienia, w którym prezentuje się bycie i rzeczy same oraz jego dziejowości

i językowości, stanowią centrum hermeneutyki filozoficznej. Są w konsekwencji stale obecne we wszystkich rozważaniach autora „Prawdy i metody”, niezależnie od konkretnego pytania, fragmentu dziejów filozofii, tematu, czy problemu, którego dotyczy ich dowolny fragment. Teksty niemieckiego filozofa poruszają się przy tym w ramach przedstawionej przez niego dialektyki tego samego, utrzymującego swoją jedność i tożsamość pomimo zmian i poprzez różnicowanie się. Mówią one w zakresie wymienionych najważniejszych kwestii w zasadzie ciągle to samo. Jednocześnie w zależności od danego kontekstu, w którym się realizują wypowiadają każdorazowo coś trochę innego, wykształcając odmienne aspekty sensu rdzenia hermeneutyki Gadamera. Niniejsza praca podąża za tą dialektyką – hermeneutyczny krąg, po którym się ona porusza można ująć za pomocą metafory wznoszącej się spirali, krążącej wokół centralnych rozstrzygnięć filozofii Gadamera oraz związanego z nimi zagadnienia relacji między uniwersalnością i dziejowością hermeneutyki filozoficznej. W ramach tejże spirali wielokrotnie przywołuje się i powtarza w odmiennych kontekstach te same kluczowe treści wykładni tworzących hermeneutykę niemieckiego filozofa oraz ukazuje w sformułowanych przez Gadamera interpretacjach różnorodnych zagadnień i fenomenów oddziaływanie ciągle tej samej prawdy jego myśli. Postępuje się tak w założeniu, że z każdym ruchem buduje się bogatszy w treść obraz filozofii Gadamera, odsłaniając coraz to nowe elementy, czy też inne aspekty sensu, założenia albo konsekwencje odsłoniętych już elementów ontologii i metafizologii autora „Prawdy i metody”. Liczy się na to, że w ten sposób nie tylko czyni się zadość wielowymiarowej filozofii Gadamera oraz złożonej konstytucji tematyzowanego zagadnienia, ale osiąga większą zrozumiałość wywodu, stopniowo wprowadzającego w meandry Gadamerowskiej ontologii i metafizologii.

Rozdział pierwszy otwiera początkową część pracy, dotyczącą stworzonej przez Gadamera ontologii, jej podstawowych pojęć, sformułowań i założeń. Wobec tego zawiera w znacznej mierze rozważania wprowadzające w horyzont myślowy hermeneutyki filozoficznej. Przede wszystkim przedstawia grę jako podstawową w hermeneutyce Gadamera strukturę ontologiczną, współtworzoną przez wymiary dziejowości i językowości oraz charakteryzującą się procesualnością, relacyjnością, na gruncie której członki relacji nie istnieją poza nimi i w nich się wykształcają, a także ponadjednostkowością, oznaczającą, że człowiek jest jedynie jednym z uczestników gry, niepanującym nad jej przebiegiem i poddanym jej ruchowi. Gra ukazana zostaje jako proces samoprezentowania się bycia i prezentowania rozgrywanego w grze bytu, a więc wyrażania się wszystkich uczestników gry, zarówno człowieka, jak i rzeczy oraz samej dynamiki danej gry. Pozwala to na odsłonięcie dystansu oddzielającego myśl Gadamera od tradycji metafizycznej

oraz zrekonstruowanie Gadamerowskiej krytyki metafizycznego paradygmatu świadomości i refleksji. Ponadto umożliwia określenie sposobu rozumienia przez niemieckiego filozofa różnicy ontologicznej. W przeciwieństwie do wertykalnego sposobu jej ujmowania przez Heideggera, autor „Prawdy i metody” opowiada się za horyzontalnością relacji między byciem i bytem, między poziomem ontologicznym i ontycznym. Oznacza to, że w hermeneutyce filozoficznej nie można mówić o primacie bycia nad bytem i dokonać jednoznacznego rozróżnienia na element fundujący i ufundowany, warunkujący i warunkowany, aktywny i bierny. To, co ontologiczne i to, co ontyczne konstytuują się i kształtują w obustronnych relacjach wzajemnego oddziaływania na siebie. Wreszcie gra ujęta zostaje jako wydarzenie się procesu rozumienia, który jest usytuowany w dziejowej sytuacji hermeneutycznej, poddany jest oddziaływaniu płynących z tradycji przesądów oraz posiada językowy charakter. Pierwszy rozdział rozprawy koncentruje się również na rozpatrzeniu jednego z konstytutywnych dla podejmowanego zagadnienia i centralnego dla hermeneutyki autora „Prawdy i metody” pojęcia, to jest dziejowości. W szczególności, analizie poddano włączenie przez Gadamera czasowości i czasu w obręb dziejowości i dziejów oraz potraktowanie tych ostatnich jako jednoczących wszystkie trzy wymiaru czasu: nie tylko przeszłość, ale też współczesność i przyszłość. Rozważono również dokonujące się w hermeneutyce Gadamera utożsamienie dziejowości z ontologicznie rozumianą tradycją, to znaczy z hermeneutycznym procesem aktualizującego przyswajania przekazu tradycji w ramach stapienia czasowych horyzontów.

W drugim rozdziale kontynuuje się podjętą w poprzednim fragmencie pracy rekonstrukcję i interpretację ontologicznego stanowiska Gadamera, niezbędną do postawienia zagadnienia. Po przedstawieniu hermeneutycznej koncepcji dziejowej podstawy, badaniu poddaje się rozumienie w aspekcie stanowienia przez nie procesu prezentowania i poznania rzeczy samych oraz rozumianą rzecz jako podstawę rozumienia. Wyróżnia się dwa obecne w tekstach Gadamera sposoby wykładania przez niemieckiego filozofa rzeczy (*Sache*), której rozumienie dotyczy. Składają się one na jedność sensu tego pojęcia w hermeneutyce filozoficznej. Pierwszy stanowi rzecz sama (*Sache selbst*), podkreślająca aspekt niezależności tego, co rozumiane od świadomości i działania człowieka oraz niesprowadzalność rzeczy do jej jednostkowej prezentacji i danego horyzontu rozumienia. Drugim jest rzecz w sensie przedmiotu rozmowy, kwestii, o którą toczy się spór w dyskusji (*Streitsache*), akcentująca fakt, że bycie rzeczy polega na jej uczestniczeniu i prezentowaniu się w procesie rozumienia i istnieje ona tylko w swoich wykładniach. Ponadto rozważona zostaje kwestia relacji między rzeczą a jej *Ansicht*, to znaczy widokiem rzeczy samej w rozumieniu,

konkretną prezentacją rzeczy, która to kwestia stanowi przedmiot sporu w literaturze przedmiotu poświęconej myśli Gadamera. Przedstawiając możliwe modele ujęcia tych relacji argumentuje się za interpretacją głoszącą, że na gruncie hermeneutyki filozoficznej *Sache selbst* jest zmienna i nie wyczerpuje się w swym *Ansicht*. Następnie rozpatruje się pojęcie prawdy w hermeneutyce filozoficznej, wskazując, że Gadamer podąża za Heideggerowskim rozumieniem prawdy jako nieskrytości, jednocześnie przyswajając korespondencyjną i koherencyjną koncepcję prawdy na drodze ich hermeneutycznej reinterpretacji. Na tej podstawie stawia się na gruncie hermeneutyki filozoficznej zagadnienie możliwości odróżnienia przesądów i interpretacji prawdziwych od fałszywych oraz wskazania kryterium prawdziwości wykładni. Okazuje się, że dla Gadamera nie istnieje zewnętrzne względem procesu rozumienia kryterium pozwalające ocenić prawdziwość i poprawność wykładni – jedynym takim kryterium jest sam proces rozumienia, czyli to, czy rozumienie się powiodło i ma charakter produktywny. To znaczy, czy w rozumieniu doszło do zaprezentowania się rzeczy samej, aktualizującego przyswojenia przekazu tradycji i wykształcenia nowego sensu. Zarazem wskazane zostają formułowane przez autora „Prawdy i metody” warunki dokonania się produktywnego rozumienia, stawiające wymagania, których spełnienie jest konieczne dla powodzenia i prawdziwości wykładni. Należy do nich otwartość, koherencja i dystans wobec uczestników rozumienia i rozumianej rzeczy, w szczególności przesądów płynących z tradycji. Na gruncie przeprowadzonych rozważań odsłania się, że w hermeneutyce filozoficznej w centrum problematyki ontologicznej znajduje się zagadnienie relacji między jednym i wieloma, będące dla Gadamera jednocześnie kwestią relacji między tym, co ogólne i tym, co szczegółowe oraz między tym, co ontologiczne i tym, co ontyczne. W horyzoncie dziejowości przyjmuje ono postać problemu pozostawania ciągle jednym i tym samym pomimo wielości zmian. Zagadnienie jedno-wiele przenika wszystkie podstawowe pojęcia i obszary problemowe hermeneutyki Gadamera. Dotyczy relacji między ontologicznym procesem tradycji w jego ogólności a współtworzącym ten proces konkretnym przekazem tradycji, jedności i ciągłości dziejów oraz jedności rozumianej rzeczy w wielości jej dziejowych wykładni, a także aspektu zastosowania w rozumieniu. Problematyka relacji między jednym i wieloma zostaje omówiona w kontekście Gadamerowskiej wykładni myśli Platona, w ramach której jest ono przez niemieckiego filozofa bezpośrednio podjęte. Wskazuje się, że dla Gadamera relacje jedno-wiele wyznacza dialektyczne napięcie. Na jego gruncie jedno i wiele nie mają wyznaczonej z góry, gotowej, niezmiennej formy lub treści i nie istnieją w postaci czystej, czy choćby względem siebie odrębnej. Żadne z nich nie redukuje się do drugiego. Zamiast tego jedno i wiele konstytuują się i kształtują wyłącznie

w ciągłym odnoszeniu się do siebie i wzajemnym zapośredniczaniu się. W ramach tejże dialektyki jedno istnieje tylko w wielości, wyłaniając się w swych dziejowych prezentacjach, choć nigdy nie wyczerpuje się i nie ujawnia w pełni ani w poszczególnym przypadku, ani w ich sumie, będąc zawsze „czymś więcej” niż tym, co aktualnie i dotychczas się odsłoniło. Natomiast wielość jest określona i uwarunkowana przez jedno, które prezentuje, zarazem nie sprowadzając się w swej istocie do niego, ale każdorazowo dookreślając i wzbogacając jego sens. Rozdział drugi i całą pierwszą część rozważań poświęconą ontologii hermeneutyki filozoficznej wieńczy podsumowanie filozoficznego stanowiska Gadamera jako filozofii wykraczającej poza opozycję metafizyki i relatywizmu. Hermeneutyka autora „Prawdy i metody” odrzuca dogmatyzm, fundamentalizm i esencjalizm tradycyjnej metafizyki, nie opowiadając się przy tym za relatywizmem, który jest dla niej również pozycją metafizyczną, opierającą się o te same, co metafizyka fundamentalne założenia.

Trzeci rozdział przedstawia metafizologię Gadamera, wskazując czym w ramach hermeneutyki filozoficznej jest filozofia, jakie są jej istotowe własności oraz podstawowe cele, a także pokazując jak owa metafizologia wyraża się w sposobie rozumienia przez niemieckiego filozofa jego własnej koncepcji filozoficznej. W ten sposób określa się kolejne konstytutywne elementy stawianego w niniejszej pracy zagadnienia: fenomen filozofii i metafizologiczny status hermeneutyki Gadamera. Rozważaniom tym przyświeca teza, że Gadamer w swych pracach rozpoznaje, uwzględnia i praktykuje istotowe powiązanie filozoficznego namysłu przedmiotowego i refleksji metafizologicznej. W efekcie konsekwentnie rozwija określoną metafizologię. Pierwsza część rozdziału ukazuje jak Gadamerowska wykładnia ontologicznej struktury i dynamiki procesu rozumienia przekłada się na ogólny charakter filozofii, będącej na gruncie hermeneutyki filozoficznej w swej istocie dziejowym i językowym rozumieniem, a także co odróżnia refleksję filozoficzną od innych postaci realizowania się procesu rozumienia. Istota filozofii w ramach hermeneutyki Gadamera zostaje scharakteryzowana kolejno poprzez: refleksyjną czujność na przedsady i ich oddziaływanie, otwartość, uczestnictwo w dialektyce pytania i odpowiedzi oraz utrzymywanie się w zapytywaniu, swoisty temat refleksji filozoficznej jakim jest wszechobejmująca, nieskończona, otwarta całość, a także pojęciową naturę filozoficznego myślenia. W drugiej części rozdziału rozpatruje się szczegółowo konsekwencję dziejowości filozofii i uwarunkowania filozoficznego namysłu przez dzieje, polegającą na uznaniu przez niemieckiego filozofa wykładni dziejów filozofii za istotowy moment wszelkiej refleksji filozoficznej. Znaczenie interpretacji dziejów dla filozoficznego

namysłu oraz to, jak powinna przebiegać zdaniem autora „Prawdy i metody” hermeneutyczna wykładnia filozoficznego przekazu tradycji dookreśla się konfrontując hermeneutykę Gadamera z myślą Heideggera w zakresie stosunku obu myślicieli do tradycji filozoficznej oraz sposobu i kierunku wykładania przez nich dziejów filozofii.

Czwarty i ostatni rozdział pracy poświęcony został postawieniu wprost tytułowego zagadnienia relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej Gadamera. Jako sedno zagadnienia identyfikuje się kwestię tego, czy w kontekście dziejowości hermeneutyce Gadamera może przysługiwać uniwersalność w trzecim z trzech wyróżnionych, funkcjonujących w pracach niemieckiego filozofa sensów uniwersalności hermeneutyki. Sens ten polega na stanowieniu przez hermeneutykę filozoficzną dziejowo uniwersalnej, to znaczy prawdziwej i wiążącej dla każdej sytuacji dziejowej i całych dziejów, wykładni ogólnych, ontologicznych struktur i relacji konstytutywnych dla całej rzeczywistości i każdej poszczególnej rzeczy. Do istotowej treści podejmowanego zagadnienia należy również pytanie o to, czy tak rozumiana uniwersalność nie pozostaje w fundamentalnym konflikcie z dziejowym uwarunkowaniem hermeneutyki Gadamera, potencjalnie podważającym zasadność jej podstawowych, ontologicznych rozstrzygnięć. Wskazuje się przy tym na istotowo ontologiczną, a nie epistemologiczną naturę zagadnienia i jego usytuowanie poza metafizyczną opozycją absolutnej wiedzy i relatywizmu. Dokonuje się wobec tego jego negatywnej charakterystyki, pokazując, że nie należy go łączyć lub wręcz utożsamiać z jakkolwiek rozumianym problemem relatywizmu. Bez względu na to, czy problem relatywizmu ujmowany jest jako kwestia absolutnej prawdziwości i uniwersalnego obowiązywania relatywistycznej tezy podstawowej o względności wszelkiego roszczenia do wiedzy, czy jako niebezpieczeństwo arbitralności rozumienia, poznawczej równoważności wszystkich wykładni i braku jednoznacznego kryterium pozwalającego na odróżnienie prawdy od fałszu, czy też jako problem zachowania roszczenia do obiektywnie prawdziwej, pewnej i powszechnie ważnej wiedzy wobec faktu dziejowego uwarunkowania procesu poznania i filozoficznego myślenia. Argumentuje się ponadto, że podejmowane zagadnienie nie stanowi rozgrywającego się w płaszczyźnie sądów logicznego problemu sprzeczności dwóch jednocześnie utrzymywanych i uznawanych za prawdziwe w ramach danej koncepcji filozoficznej tez. Nie dotyczy więc ono sprzeczność dwóch metafizycznych sądów, z których jeden stwierdzałby dziejowości hermeneutyki Gadamera, a drugi przyznawałby jej uniwersalność, której możliwość została przez treść pierwszego wykluczona. Towarzyszy temu obszerny przegląd literatury przedmiotu na temat myśli Gadamera. Prowadzi on do konkluzji, że omawiane zagadnienie, jeśli w ogóle

jest w literaturze przedmiotu rozpoznawane, to albo stawiane jest w nieadekwatnym do niego horyzoncie problemowym, albo też nie zostaje w dostatecznym stopniu opracowane, to znaczy sformułowane w sposób systematyczny, odsyłający do rozstrzygnięć Gadamerowskiej ontologii i jasno przedstawiający możliwą odpowiedź na nie w ramach hermeneutyki filozoficznej. Próbę udzielenia takiej odpowiedzi zawiera ostatni fragment rozdziału. Wychodzi się w nim od dialektycznego napięcia między jednym i wieloma, między tym, co ogólne i tym, co konkretne, które przenika zarówno wyłożone w hermeneutyce filozoficznej uniwersalne ontologiczne struktury, wymiary i aspekty rzeczywistości, jak i metafizyczne charaktery dziejowości, fundamentalności i uniwersalności. Ponadto jego punkt wyjścia stanowi wykształcający się na gruncie tego napięcia hermeneutyczny krąg ontologii i hermeneutyki, w którym realizuje się myśl Gadamera. W oparciu o charakterystykę wspomnianego powyżej napięcia stwierdza się, że hermeneutyka filozoficzna może charakteryzować się, w sposób otwarty na interpretacje, naznaczony tym nieusuwalnym napięciem, jednocześnie dziejowością i uniwersalnością w wyłożonym w niej sensie tych dwóch pojęć. Hermeneutyka Gadamera zajmuje w ten sposób dwuznaczne stanowisko równoczesnego przyznawania i odmawiania sobie uniwersalności i ciągłego oscylowania między własnymi metafizycznymi charakterami.

I. Dziejowość i rozumienie

Dziejowość (*Geschichtlichkeit*) jest fenomenem centralnym nie tylko z perspektywy podejmowanego zagadnienia relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki niemieckiego filozofa, ale także dla myśli samego Gadamera. Niemiecki filozof między innymi w następujący sposób określił sens rozwijanej przez siebie hermeneutyki: „Oznacza ono [pojęcie hermeneutyki – A. N.¹] podstawowy charakter jestestwa, stanowiący jego skończoność i dziejowość, i dlatego obejmuje całość jego doświadczenia świata”², a jednemu z najważniejszych rozdziałów „Prawdy i metody” nadał znaczący tytuł: „Podniesienie dziejowości rozumienia do roli zasady hermeneutycznej”. Dziejowość jako fundamentalny, uniwersalny charakter egzystencji, świata i doświadczenia odsyła bezpośrednio do kwestii podstawy i fundamentalności filozoficznej myśli, które ze swej strony konstytuują się w obrębie dziejowości. Jednakże Gadamer, choć posługuje się często pojęciem podstawy (*Grund*) i podstawowego (*grundsätzlich*) w swych rozważaniach, to wprost koncepcji podstawy, w sposób, w jaki czyni to Heidegger w „Kant a problem metafizyki” oraz „O istocie podstawy” nie przedstawia. Podobnie pojęcia takie jak fundamentalność, ugruntowanie (*Grundlegung*) i ugruntowywanie (*Gründen*), w odróżnieniu od „wczesnego” Heideggera³, nie należą do rdzenia idiomatyki języka filozoficznego Gadamera i nie służą autorowi „Prawdy i metody” do definicji własnego projektu filozoficznego. Związane jest to z porzuceniem przez niego transcendentalnej perspektywy ontologii fundamentalnej. Toteż w przypadku hermeneutyki filozoficznej wykładnia podstawy musi zostać wydobyta z jednej strony z jej rozważań krytycznych, dotyczących przede wszystkim historyzmu, świadomości historycznej i filozofii refleksji opartej o samoświadomość podmiotu, z drugiej strony z charakteru tego, co uznane zostało za podstawowe, jak dziejowość, językowość, rzecz rozumienia.

W związku z powyższym pierwszy rozdział poświęcony zostanie pojęciu dziejowości w filozofii Gadamera. Dokona się w nim najpierw wstępnego określenia ontologicznego charakteru dziejowości i dziejów. W oparciu o pojęcie gry i czasowości oraz zagadnienie relacji między poziomem ontologicznym i ontycznym, wskaże się jak hermeneutyka

¹ Jeżeli nie podano inaczej, wszelkie treści znajdujące się w cytowanych fragmentach w nawiasach oraz wszelkie występujące w nich wyróżnienia i podkreślenia pochodzą z przytaczanego tekstu.

² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013, s. 6.

³ Mówiąc o „wczesnym Heideggerze” ma się na myśli okres w filozoficznej drodze autora „Bycia i czasu” przypadający na lata 20' XX. wieku, w szczególności etap rozwijania przez niego ontologii fundamentalnej w latach 1927-1929. Por. periodyzację twórczości filozoficznej Heideggera w T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's „Being and Time”*, Berkeley, London, Los Angeles, 1995, s. xiii.

filozoficzna wykracza w swym ujęciu dziejowości poza egzystencjalną perspektywę, właściwą „wczesnemu” Heideggerowi. Następnie scharakteryzowana zostanie Gadamerowska wykładnia dziejowości jako tradycji, z którą wchodzimy w rozmowę, ze szczególnym zwróceniem uwagi na otwartość procesu dziejowego, to jest właściwą mu jedność, ciągłość i momenty dyskontynuacji. Podłoży to grunt pod rozpatrzenie w drugim rozdziale antyesencjalistycznej wykładni podstawy w hermeneutyce filozoficznej, w ramach której kształtuje się ona w dziejowym procesie rozumienia.

I.1. Wstępne określenie ontologicznego charakteru dziejowości

I.1.1. Dziejowość i ontologiczna struktura gry

Gra (*Spiel*) jest pojęciem, które pojawia się w „Prawdzie i metodzie” oraz „Aktualności piękna” w celu określenia ontologicznej struktury dzieła sztuki⁴. Gra oznacza dla Gadamera również dynamikę bycia języka⁵. Także dziejowość w ramach jej ujęcia jako rozmowy z tradycją, w której dokonuje się stopienie horyzontów współczesności i przeszłości, jak zostanie to jeszcze dokładniej pokazane, stanowi postać gry. Toteż grę w jej najszerszym sensie, jako jednoczącą fenomeny językowości i dziejowości, egzystencji i rozumianej rzeczy, uznać należy za centralny i uniwersalny schemat struktury ontologicznej wydarzenia rozumienia, czy też, mówiąc językiem Heideggera, formalne wskazanie bycia jako takiego. Choć sens pojęcia gry dookreślany będzie na przestrzeni całego podrozdziału, już teraz wskazać można jego podstawowe wyznaczniki.

Grę charakteryzuje relacyjność i procesualność – „będziemy poniżej wykazywać, jak bardzo *procesowe* jest całe *rozumienie*”⁶ zapowiada Gadamer we wprowadzeniu do „Prawdy i metody”. Oznacza to, po pierwsze, pierwotność relacji względem członów ją współtworzących: „Stosunek rozumienia i rozumianego posiada prymat przed rozumieniem i rozumianym, dokładnie w ten sposób, jak stosunek mówiącego i mówionego wskazuje na proces, który ani w jednym, ani w drugim członie relacji nie ma swojej trwałej podstawy”⁷. Nie jest więc tak, że najpierw dane są określone i stałe w swej istocie byty, które wtórnice wchodzi ze sobą w relację, przykładowo poznania, czy doświadczenia estetycznego, i ta relacja na ich uprzednim, autonomicznym istnieniu się opiera. Wręcz przeciwnie, człony

⁴ Zob. ibidem, s. 158-169 oraz idem, *Aktualność piękna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993, s. 29-32

⁵ Zob. idem, *Pomiędzy fenomenologią a dialektyką – próba samokrytyki*, przeł. A. Przyłębski, w: A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, s. 250-252.

⁶ Idem, *Prawda...*, s. 22.

⁷ Idem, *Uwagi o problematyce samorozumienia. Hermeneutyczny wkład do pytania o „demitologizację”*, przeł. A. Mergler, w: idem, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Warszawa 2008, s. 202.

relacji konstytuują się i określają, czym są w stosunkach, w których biorą udział i poza nimi nie są dla nas dostępne i w ogóle nie istnieją. Po drugie, same te relacje, a co za tym idzie uczestniczące w nich byty, nie są ani niezmiennie, ani metafizycznie stabilne (dopuszczające jedynie zmiany akcydentalne, pozostawiające nienaruszalną ich istotę), lecz przekształcają się nieustannie i istotowo. Każdy stan gry nie jest absolutnie ostateczny, ale pozostaje tymczasowy i otwarty na zmiany, które może przynieść dalszy jej bieg. Konsekwencją procesualności jest to, że bycie gry stanowi dynamika ciągłego zapośredniczenia się jej elementów: grających, przedmiotu gry, zasad gry, przestrzeni gry i przynależnej jej ruchomości. Toteż: „gra jest procesem ruchu jako takim”⁸. Źródłem tej dynamiki jest sama gra – ruch gry jest samorzutny. Nie ma on wyznaczonego z góry celu wraz z osiągnięciem którego automatycznie ulegałby wstrzymaniu. Gra dąży jedynie do realizacji i kontynuacji przynależnego jej ruchu i w tym sensie jest autoteliczna. Dla podkreślenia otwartego, nielinearnego i spontanicznego charakteru ruchu właściwego grze, Gadamer określa go jako „tu i tam”, „wte i wewte” (*Hin und Her*)⁹. Tym, co odróżnia konkretną grę od innych jej przykładów jest przynależny jej duch: „Gry te różnią się od siebie swym duchem. Polega to dokładnie na tym, że każda inaczej wyznacza i porządkuje »wte i wewte« własnego ruchu gry. Reguły i zasady określające wypełnienie przestrzeni gry stanowią istotę gry”¹⁰. Duch gry określa i reguluje więc wewnętrzny porządek ruchu gry, pozwalając przybrać mu określoną postać (gry w to właśnie, a nie coś innego) ograniczając w ten sposób jego dowolność. Jednocześnie, jeśli istotę gry stanowi duch, a gra jest ruchem jako takim, ten wewnętrzny porządek nie jest czymś narzuconym grze z zewnątrz, ale kształtującym się w przebiegu samej gry, a tym samym podatnym na interpretacje i przekształcenia.

Charakterystyka struktury gry jako dynamicznego, relacyjnego procesu i samorzutnego, samoodnawiającego się ruchu służy autorowi „Prawdy i metody” do ukazania jej najistotniejszego, z perspektywy celów, które za pomocą tej kategorii Gadamer zamierza osiągnąć, charakteru. Jest to autonomiczność istnienia i kształtu gry względem elementów ją tworzących, w szczególności świadomości grających graczy lub widzów¹¹: „Gra bowiem ma

⁸ Idem, *Prawda...*, s. 161.

⁹ Zob. idem, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, w: idem, *Gesammelte Werke Bd.8: Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, Tübingen 1993, s. 113 i idem, *Gesammelte Werke Bd.1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990, s. 109-113.

¹⁰ Idem, *Prawda...*, s. 165.

¹¹ Choć Gadamer rozróżnia między rolą gracza i widza w grze, w szczególności w odniesieniu do przykładu dzieła sztuki, to zarazem stwierdza, iż „właściwie nie ma dystansu między tym, kto gra, i tym, kto się grze przygląda” – H.-G. Gadamer, *Aktualność...*s. 35. Widz aktywnie w grze uczestniczy i o tyle jest jej elementem również jako grający. Toteż gdy mowa dalej o graczach lub grających, należy przez to rozumieć wszelkie formy udziału człowieka w grze.

własną istotę, niezależną od świadomości grających. Gra istnieje też tam, a nawet przede wszystkim tam, gdzie żaden byt-dla-siebie subiektywności nie ogranicza horyzontu tematycznego i gdzie nie ma podmiotów o postawach graczy. Podmiotem gry nie są grający [...] Ruch gry jako taki odbywa się jakby bez nosiciela. To gra jest rozgrywana lub się rozgrywa – nie decyduje o tym żaden podmiot. [...] Dla języka właściwym podmiotem gry wyraźnie nie jest subiektywność kogoś, kto wśród innych działań także gra, lecz sama gra”¹². Niemiecki filozof wielokrotnie podkreśla, że nie tylko i nie przede wszystkim grający tworzą i określają grę w swej świadomości i w działaniach, które podejmują. Gra jest czymś więcej, niż świadomą aktywnością i aktywnością samoświadomości. Wykracza poza horyzont świadomości jednostki, nie dając się w całości i wyczerpująco objąć w refleksji. W konsekwencji wymyka się próbom zapanowania nad nią poprzez jej jednoznaczne zdefiniowanie. Stąd: „w ostatecznym sensie nie ma w ogóle gry tylko dla mnie”¹³. Gra jest możliwa także, gdy nie uczestniczy w niej żaden człowiek, jak to ma miejsce w grze niektórych procesów przyrody. Ponadto nawet wtedy, gdy człowiek gra, to nigdy nie czyni tego sam ze sobą, ale zawsze z innymi jej uczestnikami, na których posunięcia odpowiada. Niezależnie od tego, czy są oni innymi ludźmi, czy przedmiotami włączonymi w ruch gry, jak na przykład karty w grze w pasjansa, czy zautomatyzowane światła w grze ulicznego ruchu, na których zmianę reagujemy. Gra ze swej istoty jest czymś ponadjednostkowym, co angażuje zawsze więcej bytów, niż tylko jeden świadomy podmiot. Ostatecznie więc to gra gra (rozgrywa się), a grający jest grany – jeśli chce uczestniczyć w grze musi podporządkować się wyższemu porządkowi ducha gry, określającemu możliwe zachowania i samorozumienie człowieka w grze. Pozwala to Gadamerowi postawić tezę, która głosi „prymat gry nad świadomością grającego”¹⁴.

Pojęcie gry służy Gadamerowi za podstawę do krytyki paradygmatu subiektywistycznego, w którym dominuje świadomość i refleksja. Właściwy jest on zdaniem niemieckiego myśliciela głównym nurtom nowożytnej filozofii, do których zalicza się filozofia Kartezjusza, filozofia transcendentálna od Kanta do Husserla, niemiecka szkoła historyczna, hermeneutyka romantyczna i myśl Diltheya¹⁵. Rozpoznanie obecności założeń tego paradygmatu jest też najczęstszym powodem krytycznego stosunku Gadamera do innych

¹² H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 161-162. Zob. także idem, *Uwagi o problematyce...*, s. 205-206.

¹³ Idem, *Prawda...*, s. 163.

¹⁴ Idem, *Prawda...*, s. 165.

¹⁵ Zob. chociażby idem, *Hermeneutyka klasyczna i filozoficzna*, przeł. A. Mergler, w: idem, *Teoria, etyka...*, s. 75-80 oraz idem, *Prawda...*, s. 249-352, a także idem, *Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej*, przeł. K. Michalski, w: idem, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 2000, s. 23-29. Pozostawia się tutaj na boku kwestię zasadności dokonanej przez Gadamera wskazania przedstawicieli paradygmatu świadomości i refleksji, gdyż nie jest ona dla obecnego zadania rekonstrukcji sensu dziejowości w hermeneutyce filozoficznej istotna.

myślicieli, na przykład Habermasa lub Bettiego¹⁶. Jest on także zapleczem filozoficznym właściwego nauce (zarówno naukom ścisłym, jak i naukom humanistycznym, w takim zakresie, w jakim dążą one do osiągnięcia metodycznego rygoru tych pierwszych) prymatu metody¹⁷.

Podobnie jak określenie egzystencji jako bycia-w-świecie przez Heideggera, struktura gry podważa i wykracza poza właściwą temu paradygmatowi relację podmiotowo-przedmiotową, ujętą jako model procesu poznania oraz odnoszenia się do rzeczywistości przez człowieka. Utożsamienie podmiotu ze świadomością człowieka dokonało się z perspektywy Gadamera w myśli Kartezjusza, a następnie zostało ostatecznie ugruntowane w filozofii transcendentualnej Kanta¹⁸. W filozofii Kartezjusza istnienie ludzkiej świadomości staje się pewną i niepodważalną pierwszą prawdą. Świadomość staje się absolutną podstawą poznania będącego w świecie zewnętrznym przedmiotu i jego możliwej obecności dla nas, czyli przedstawiania się naszej świadomości. Autor „Prawdy i metody” powraca do językowych korzeni pojęcia podmiotu (*Subjekt*), które ma źródło w greckim terminie *hypokeimenon* i jego późniejszym, dwojakim przekładzie na łacinę jako *subiectum* oraz *substantia*, gdzie oznacza to, co trwa i leży u podstawy zmian¹⁹. W ten sposób ukazuje, że zrównanie podmiotu i świadomości człowieka nie jest koniecznością, ale pewnym wydarzeniem w dziejach filozofii. Dlatego też, jak wskazuje przytoczony powyżej fragment „Prawdy metody”, właściwym podmiotem gry jest dla Gadamera nie świadomość człowieka, ale proces wydarzania się jej samej, który pozostaje tą samą grą, pomimo przekształceń relacji i elementów ją tworzących. Natomiast przedmiot (*Objekt, Gegenstand*) jest w filozofii subiektywistycznej pojęciem czegoś, co stoi naprzeciwko nas i przedstawia się naszej świadomości (podmiotowi w nowożytnym sensie). Byt staje się przedmiotem, czyli czymś dla mojej świadomości. Na gruncie poznawczej relacji podmiotowo-przedmiotowej, podmiot i przedmiot zostają od siebie jednoznacznie odróżnione i przeciwstawione sobie jako

¹⁶ Zob. idem, *Prawda...*, s. 680-682, 741 oraz idem, *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii*, przeł. P. Dehnel, w: idem, *Język i rozumienie*, Warszawa 2003, s. 82-92.

¹⁷ Zob. przykładowo idem, *From Word to Concept: The Task of Hermeneutics as Philosophy*, przeł. R. E. Palmer, w: idem, *The Gadamer Reader. A Boquet of the Later Writings*, Evanston 2007, s. 113-116 oraz idem, *Philosophy or Theory of Science?*, przeł. F. G. Lawrence, w: idem, *Reason in the Age of Science*, Cambridge, London 1983, s. 155-167, a także idem, *Pochwała teorii*, przeł. A. Mergler, w: idem, *Teoria, etyka...*, s. 31-32. Na temat hermeneutycznego wymiaru współczesnej filozofii nauki w kontekście myśli Gadamera zob. R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia 1983, s. 51-108 oraz J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Heaven, London 1985, s. 1-59.

¹⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Subiektywność i intersubiektywność, podmiot i osoba*, przeł. A. Mergler, w: idem, *Teoria, etyka...*, s. 167-168.

¹⁹ Zob. idem, *Subiektywność...*, s. 166-167 oraz idem, *Historia pojęć jako filozofia*, przeł. K. Michalski, w: idem, *Rozum...*, s. 109-110.

autonomiczne sfery – z jednej strony mamy do czynienia z poznającą w sposób wolny świadomością i jej wewnętrznymi przedstawieniami, z drugiej strony z poznawanym przedmiotem, będącym czymś w świecie zewnętrznym względem świadomości. W konsekwencji główne problemy filozofii nowożytnej dotyczą stosunku podmiotu i uprzedmiotowionego bytu: czy nasze przedstawienia odpowiadają w ogóle czemuś w świecie zewnętrznym? (problem istnienia świata zewnętrznego); czy nasze przedstawienia ujmują adekwatnie przedmiot do którego się odnoszą? (problem możliwości adekwatnego poznania rzeczywistości niezależnej od człowieka); które z naszych przedstawień mogą być adekwatne oraz jaka jest metoda dochodzenia do nich i sprawdzania ich? (problem źródeł poznania). Z perspektywy hermeneutyki filozoficznej relacja podmiotowo-przedmiotowa jest abstrakcyjną konstrukcją refleksyjnej świadomości, w którą pierwotne relacje człowieka ze światem są siłą wpisywane w celu zabezpieczenia pewności poznania i możliwości władania poznany przedmiotem, ale za cenę zniekształcenia i pominięcia ich istotowych aspektów. Hermeneutyka filozoficzna proponuje w zamian relację uczestnictwa (*Dabeisein*) i przynależności (*Zugehörigkeit*), która polega na „współprzynależności do siebie tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne”²⁰, myślenia i bytu. Na jej gruncie nie ma sensu rozróżnienie na autonomiczną, wewnętrzną sferę świadomości i zewnętrzną, pozapodmiotową sferę przedmiotu. Zachowując jeszcze epistemologiczną terminologię, zarazem akcentując konieczność jej szerszego, nieograniczonego tylko do perspektywy świadomości rozumienia, należałoby stwierdzić, że podmiot nie panuje nad przedmiotem i jest uwikłany w przedmiotowość, która go określa. Przedmiot współtworzy sytuację, w której podmiot się konstytuuje (przedmiot współprzynależy do tego, co subiektywne). Z tego względu podmiot może rozpoznać w przedmiocie moment samego siebie. Każda relacyjna obecność przedmiotu wiąże się z przekształceniem samego podmiotu. Jest on bogatszy o to nowe odniesienie, nie tylko na zasadzie dodania kolejnego elementu do sumy składników, która się na niego składa, ale ujawnienia się całej tej sumy w nowej perspektywie. Natomiast byt nie jest nigdy w ramach gry tylko przedmiotem dla naszej świadomości. Jak każdy uczestnik gry określony jest przez sam jej ruch i współkształtuje innych jej uczestników, tak że świadomość staje się przedmiotem jego i całości gry oddziaływania (podmiot współprzynależy do tego, co obiektywne). Dlatego też hermeneutyka filozoficzna rezygnuje z nowożytnego pojęcia przedmiotu, posługując się nim jedynie w nie-epistemologicznym, metaforycznym sensie, i

²⁰ Idem, *Prawda...*, s. 619.

zamiast tego mówi o rzeczy (*Sache*)²¹. Odniesienia człowieka i bytu do siebie nawzajem nie są ani wyłącznym tworem świadomości, która postanawia poznawać rzeczywistość, ani czymś narzuconym przez oddziaływanie całkowicie niezależnego od świadomości przedmiotu, ale wynikiem samego ruchu gry, w który oba człony relacji są włączone. Podstawa procesu poznania nie jest ani czysto podmiotowa, ani czysto przedmiotowa²². To więc gra w całości, a nie podmiotowe przedstawienia przedmiotu, zapośrednicza relacje człowieka do bytu (i bytu do człowieka) – w obrębie gry odnoszą się one do siebie bezpośrednio. Innymi słowy nie jest nam dane jedynie przefiltrowane przez świadomość przedstawienie rzeczy, ale rzecz sama.

Przynależność do gry oznacza, że, znajdujemy się zawsze w pozycji grającego włączonego w ruch gry. Jeszcze przed wszelkim świadomym ujęciem gra warunkuje nasze myśli i wyznacza działania, jakie możemy podjąć. Tak, jak nie możemy uczynić innych uczestników gry (nie tylko ludzi, ale rozumiane rzeczy w ogóle) przedmiotami świadomości, bez równoczesnego zapoznania zarówno ich jak i naszego ontologicznego charakteru, tak też sama gra, w trakcie jej prowadzenia, nie jest przedmiotem do którego z dystansu i świadomie się odnosimy. Wiąże się to bezpośrednio z niesioną przez strukturę gry krytyką refleksji jako modelu myślenia, polegającego na wolnej aktywności autonomicznej świadomości, w której staje się ona świadoma świata oraz samej siebie i swoich aktów (samoświadoma). W ramach subiektywistycznego paradygmatu refleksja jest konceptem zakładającym i wpisanym w relację podmiotowo-przedmiotową, tłumaczącym zarazem prymat świadomości nad jej przedmiotem. W zdefiniowaniu refleksji nieocenioną pomoc stanowią rozważania Rudolpha Gasché, zawarte w jego pracy „The Tain of The Mirror”²³. Gasché, odwołując się do łacińskiej etymologii pojęcia refleksji, na gruncie której *re-flectere* oznacza „załamywanie”, „odbijanie z powrotem” lub „przywracanie” oraz zawartej w niej optycznej metaforyki lustra i światła, wyróżnia trzy momenty refleksji²⁴. Pierwszy moment refleksji to proces zachodzący między przedmiotem a lustrzaną powierzchnią świadomości, na której przedmiot ten odbija się, w wyniku czego w świadomości powstaje jego obraz. Drugim momentem jest samoświadomość – odbijanie świadomości i całego procesu refleksji jako odbijania przedmiotu (jej pierwszego momentu) przez świadomość na samą siebie. Trzeci moment refleksji jest wymagany jako jednoczący uprzednie dwa momenty w jedną całość. Uruchamia

²¹ Na temat sposobu rozumienia rzeczy (*Sache*) i rzeczy samej (*Sache selbst*) w hermeneutyce filozoficznej Gadamera zob. szerzej podrozdział II.2. niniejszej pracy.

²² Zob. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 175-178 i M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012, s. 96-97, 245-246.

²³ Zob. R. Gasché, *The Tain of The Mirror*, Cambridge, Massachusetts, London 1997.

²⁴ Zob. ibidem, s. 13-21.

on jednoczącą dialektykę pomiędzy lustrem świadomości i jej przedmiotem oraz świadomością i nią samą, na gruncie której auto-refleksja staje się totalnym procesem poza który nic nie może wykroczyć. Z uwagi na te trzy momenty, wstępna i minimalna definicja refleksji przedstawiona przez Gasché głosi, że jest ona „procesem i strukturą odzwierciedlenia przedmiotu przez wygładzoną powierzchnię *i*, zarazem, odzwierciedlenia również samego lustra”²⁵. Świadomość przedmiotu jest więc z istoty samoświadomością. Nie znaczy to jednakże, że te dwa momenty refleksji są sobie równoważne. Samoświadomość ma zdecydowane pierwszeństwo w epistemologicznym porządku fundamentalności nad świadomością przedmiotu: tylko na gruncie samoświadomego podmiotu możliwy jest przedmiotowo dany świat i to podmiotowość jest ostatecznie źródłem ich jedności. To samoświadomość dostarcza bowiem fundamentu dla wiedzy w postaci pierwotnego *factum* absolutnie pewnego samego siebie Ja, czyniąc z człowieka podmiot, który ma swoje metafizyczne i epistemologiczne centrum w samym sobie. Zauważa to także Gadamer, stwierdzając, że „Tym, co w nowożytnym myśleniu motywowało pierwszeństwo samoświadomości przed świadomością rzeczy, był prymat pewności nad prawdą, który ugruntowała myśl metodyczna nowoczesnej nauki”²⁶. Wszechogarniający charakter procesu refleksji niesie ze sobą dwie konsekwencje, które będą głównym przedmiotem krytyki ze strony Gadamera. Jest nią, po pierwsze, pełna samoprzejrzystość świadomości, to znaczy możliwość refleksyjnego oglądu wszystkiego, co świadomość tworzy: każdego jej aktu, przedstawienia, warunku, który na nią wpływa. Co za tym idzie, po drugie, możliwość uzyskania poprzez refleksję panowania nad własnym myśleniem i poznaniem, tak, że nie będą one określane przez wymykające się samoświadomości poznającego czynniki. Toteż refleksja ujmowana jest jako proces umożliwiający zdystansowanie się i tym samym uwolnienie się od oddziaływania tego, co jest jej przedmiotem.

Z perspektywy przynależenia człowieka do ontologicznej struktury gry powyższa koncepcja refleksyjnej świadomości jest nie do utrzymania. Rozważając fenomen refleksji Gadamer twierdzi, iż „Nie można bez popadania w naiwny dogmatyzm zakładać wglądu w to, co jest jako wolnej możliwości człowieka, na której zasadza się jego właściwa istota, wglądu, który mógłby w każdej chwili uzyskać w rozważnym zdystansowaniu się do siebie”²⁷. Refleksja nie pozwala na zdystansowanie się i uniezależnienie od wpływu gry, w której człowiek uczestniczy i swobodny, niezakłócony przez zewnętrzne czynniki ogląd przedmiotu,

²⁵ Ibidem, s. 20.

²⁶ H.-G. Gadamer, *Subiektywność...*, s. 169.

²⁷ Idem, *Problem inteligencji*, przeł. A. Przyłębski, w: idem, *O skrytości zdrowia*, Poznań 2011, s. 70.

którym możemy uczynić także siebie samych. Wręcz przeciwnie, stanowi ona dla autora „Prawdy i metody” nie tyle ruch wykraczania poza uwarunkowania gry, ale sposób uczestniczenia w grze i część samego ruchu gry²⁸. Hermeneutyka filozoficzna nie odrzuca więc całkowicie pojęcia refleksji, ale widzi konieczność jego wyswobodzenia ze schematu relacji podmiotowo-przedmiotowej (co czyni między innymi poprzez odwołanie do koncepcji nieuprzedmiotawiającej refleksji Brentano) i uwzględnienia jej dziejowych i językowych granic²⁹. Gra w swym ontologicznym charakterze wskazuje, że rozum człowieka jest zakorzeniony w czymś, co go przerasta i co w konsekwencji nie może zostać postawione przed nim jako neutralny przedmiot, do refleksyjnego oglądu i rozporządzania, a z drugiej strony to samo tenże rozum warunkuje. Skoro tak, to świadomość nie jest sama dla siebie całkowicie przejrzysta – nie jest możliwe uzyskanie przez świadomość wiedzy na temat wszystkiego, co ją warunkuje i tego, jak jej uwarunkowania na nią wpływają, a w efekcie pełna wiedza na temat tego, co świadomość wie, czyni i wybiera. Dlatego też Gadamer może powiedzieć, że „nie widzimy się na wskroś takimi, jakimi jesteśmy [...] siebie samych nigdy nie poznajemy naprawdę”³⁰.

Ontologiczna struktura gry wskazuje na skończoność jako fundamentalny charakter egzystencji człowieka. Skończoność oznacza dla Gadamera fakt koniecznego zakorzenienia człowieka w rzeczywistości, która poza niego wykracza, a więc która z jednej strony warunkuje jego egzystencję, z drugiej strony nie może zostać przez człowieka nigdy w pełni zrozumiana, w sposób który pozwalałby na rozporządzanie nią i przewidywanie wydarzających się w niej sytuacji. Zakorzenienie to ogranicza człowieka, w tym sensie, iż dostarcza granic horyzontu jego możliwości bycia i rozumienia. Pojęcia granicy i horyzontu opisują w myśli autora „Prawdy i metody” fenomen skończoności³¹. Horyzont określa to, co w danej sytuacji jest dostępne dla naszego rozumienia oraz perspektywę, w jakiej jest wykładane: „Horyzont to krąg widzenia, który obejmuje i ogarnia wszystko, co jest widoczne z pewnego punktu. [...] Mieć horyzont natomiast oznacza wolność od ograniczenia do tego, co najbliższe i możliwość wyglądania poza to. Kto ma horyzont, umie trafnie ocenić co do bliskości i dali, wielkości i małości znaczenie wszelkich rzeczy w tym horyzoncie”³². Horyzont, choć pozwala spojrzeć nam w dal, nie jest nieograniczony. Posiada właściwą sobie granicę: widnokrąg, za którym mieści się to, co wykracza poza nasze aktualne widzenie

²⁸ Zob. *ibidem*, s. 70-71.

²⁹ Zob. szerzej na ten temat podrozdziały I.2.4 i III.1. niniejszej pracy

³⁰ H.-G. Gadamer, *To, co stare...*, s. 212.

³¹ Zob. *idem*, *Prawda...*, s. 415-416.

³² *Ibidem*, s. 415.

rzeczy w rozumieniu. Doświadczenie skończoności jest przede wszystkim doświadczeniem granic ludzkiej egzystencji. Ma więc ono charakter negatywny, związany z napotkaniem oporu rzeczywistości, podważeniem naszych przewidywań i oczekiwań, odsłonięciem się złudzeń, w jakich tkwiliśmy i fałszywości sądów, które uprzednio żywiliśmy na skutek oddziaływania niezależnej od nas samej rzeczywistości³³. Skończoność nie jest jednak z perspektywy hermeneutyki filozoficznej przeszkodą na drodze do poznania absolutnego, ale koniecznym pozytywnym charakterem bycia przez człowieka w świecie i przez to warunkiem poznania jako takiego. Człowiek w swej ograniczonej egzystencji bierze bowiem udział w nieskończonej i niewyczerpywalnej grze rzeczywistości. Negatywne doświadczenie własnych granic umożliwia dostrzeżenie tego, co w ich obrębie się nie mieści. Umożliwia to przekształcenie horyzontu, poprzez włączenie w jego ramy czegoś nowego, co uprzednio pozostawało poza jego zasięgiem. Przekształcenie to oznacza nie tylko poszerzenie granic horyzontu, ale zmianę sposobu widzenia całej jego przestrzeni³⁴. W konsekwencji granice właściwe skończoności człowieka, chociaż są stale obecne i niemożliwe do usunięcia, nie są dane raz na zawsze w nieziennej postaci, ale pozostają otwarte na to, co poza nie wykracza i może przyczynić się do ich zmiany – horyzont egzystencji jest istotowo ruchomy³⁵. Skończoność w płaszczyźnie epistemologicznej polega na niemożności nie tylko poznania rzeczywistości, w której żyjemy w sposób ostateczny i wyczerpujący, ale także na tym, że sam proces poznania, z racji immanentnego usytuowania w tejże rzeczywistości, uwarunkowany jest w sposób wymykający się jednoznaczemu ujęciu. Jak wskazuje Wachterhauser: „»skończoność« ludzkiej wiedzy wskazuje na warunki ludzkiej wiedzy, których sama nasza wiedza nie może zbadać w celu przewidzenia tego, jak będą one funkcjonować w danej sytuacji. »Skończoność« wskazuje na zależność wiedzy od warunków, których poznający człowiek nie może nigdy w pełni poznać. I jeśli te warunki nie mogą zostać w pełni poznane, to stawiają nam wyzwanie zrewidowania naszego rozumienia, co do tego, jakiego typu autonomiczną kontrolę możemy sprawować nad naszymi własnymi poznawczymi wysiłkami»³⁶.

³³ Zob. ibidem, s. 485-487

³⁴ To ujęcie dynamiki horyzontu, która jest dynamiką hermeneutycznej sytuacji rozumienia jest oczywiście wstępne i wymaga uzupełnienia w kolejnych podrozdziałach. Już tutaj należy jednak zaznaczyć, że jest ono częściowo nieadekwatne, w tym sensie, iż przyjmuje wyłącznie perspektywę podmiotu. Włączenie czegoś nowego w obręb horyzontu, w którym się poruszam nie jest tylko poszerzeniem granic mojego horyzontu, ale utworzeniem się horyzontu nowego, wspólnego dla mnie i tego, co rozumiane. Co więcej, horyzont już w punkcie wyjścia nie jest nigdy tylko mój, ale jest także horyzontem wspólnoty, w której żyję, języka, którym mówię i sytuacji dziejowej, w której się znajduję. Zob. na ten temat podrozdział I.2.2. niniejszej pracy.

³⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 417-418.

³⁶ B. Wachterhauser, *Getting It Right: Relativism, Realism and Truth*, w: *The Cambridge Companion to Gadamer*, R. J. Dostal (red.), Cambridge 2002, s. 56-57.

Odrzucenie dominacji świadomości nad grą nie oznacza jednak popadnięcia w drugą skrajność, w ramach której człowiek bezwolnie poddawałby się ruchowi gry, w której uczestniczy i nie miałby żadnego wpływu na jej kształt³⁷. Gra nie jest jedynie swym duchem (zbiorem zasad i reguł określających jej ruch) i konstytuuje się zawsze w konkretnej realizacji swego ruchu, zachowanie grającego człowieka jest koniecznym elementem dla zaistnienia ludzkiej gry, za pośrednictwem którego dochodzi do jej realizacji. Duch gry i sama gra są zależne w swym istnieniu od bycia rozgrywanym przez jej uczestników. Nie oznacza to, jak zauważa Warnke, że gracze tworzą za każdym razem strukturę gry lub jej ogólne zasady, ale raczej kształtują to jaką postać przybiera gra w danej rozgrywce, a poza tymi konkretnymi sytuacjami gra nie istnieje³⁸. Po pierwsze, ponieważ do natury gry należy pozostawienie pewnego zakresu swobody działań jej uczestnikom – inaczej nie mielibyśmy do czynienia z grą, a mechaniczną realizacją z góry wyznaczonego planu. Reakcja widowni na sztukę jest wpisana w grę przedstawienia teatralnego, ale czy będzie to znudzenie, obojętność, czy entuzjastyczne przyjęcie pozostaje podczas jej premiery niewiadomą. Podobnie, jak nie można przewidzieć wyniku meczu siatkówki, pomimo tego, że z góry wiadomo, że musi się on skończyć zwycięstwem jednej i porażką drugiej drużyny³⁹. Po drugie, dlatego, iż zasady, z racji swej ogólności, nie mogą uwzględniać w pełni złożoności uwarunkowań konkretnej rozgrywki, w której znajdują realizację. W konsekwencji, nawet gdyby byłoby to ich zamierzeniem, nie są w stanie jednoznacznie i wyczerpująco wyznaczyć tego, jak wyglądać będzie każde posunięcie w grze. Zasady gry pozostawiają zatem zawsze pewien „luz decyzyjny”, co do tego kiedy i jak zostaną zastosowane przez uczestników gry. Granie przez podmiot angażuje więc rozum, a więc wybór celów i środków do ich realizacji i w tym zakresie współkształtuje ruch gry⁴⁰. Po trzecie, o ile duch gry jest zmienny, a gra istnieje jedynie w swoich realizacjach, przebieg gry, w tym posunięcia grających podmiotów, może

³⁷ Usytuowanie myśli Gadamera pomiędzy tymi skrajnościami podkreśla również Lorenc – zob. W. Lorenc, *Filozofia hermeneutyczna*, Warszawa 2019, s. 130-132.

³⁸ Zob. G. Warnke, *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford, California 1987, s. 50-51. Warnke stwierdza nawet, że „gra zarówno określa działania jej graczy, jak i jest niczym innym, jak samymi tymi działaniami”. Twierdzenie to wydaje się być posunięte zbyt daleko, nawet przy szerokim rozumieniu działania, jako nie tylko podmiotowej aktywności, ale czegoś angażującego całą dynamikę gry w jej subiektywnych i nie-subiektywnych elementach. Z racji swej ogólności gra jest zawsze wspomnianym przez Gadamera „czymś więcej” niż działania graczy w konkretnej rozgrywce, a także w sumie wszystkich swoich rozgrywek. Por. w tej kwestii podrozdział II.4. niniejszej pracy.

³⁹ Ponieważ Gadamer uniwersalizuje strukturę gry, to mamy z nią do czynienia nie tylko w przypadkach, w których zwyczajowo mówimy o grze, jak w podanych ontycznych przykładach, ale w każdej sytuacji naszego bycia-w-świecie. Toteż ściśle rzecz biorąc przeciwstawienie gry i mechanicznej realizacji planu jest mylące. Także tam, gdzie pozornie brak jakiegokolwiek swobody np. wykonaniu przez żołnierzy rozkazu dowódcy jednostki, mamy do czynienia z grą, a co za tym idzie z pewną wolnością realizacji jej zasad.

⁴⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Aktualność...*, s. 30-31.

przekształcać stopniowo i do pewnego stopnia także ogólnego ducha gry⁴¹. Zgodzić należy się więc z Grondinem, że gra jest pojęciem godzącym ze sobą dwa pozornie sprzeczne konstytutywne aspekty doświadczenia: doświadczenie autonomicznej rzeczywistości, która poza nas wykracza oraz doświadczenie tej rzeczywistości jako bezpośrednio nas dotyczącej i angażującej⁴². Ontologiczna struktura gry wykracza, w sposobie, w jaki konstytuuje pozycję grających, poza opozycję aktywności i bierności oraz opozycję wolności i podporządkowania zasadom⁴³.

Sposób bycia gry i jej uczestników dookreśla w hermeneutyce filozoficznej pojęcie prezentacji (*Darstellung*). Ruch gry polega na jej prezentowaniu się, to jest ujawnianiu tego, czym ona jest, na czym polega jej ruch, jakie reguły nią rządzą. Jak stwierdza Gadamer: „Gra rzeczywiście ogranicza się do prezentowania się. Jej sposób istnienia zatem to autoprezentacja”⁴⁴. Momentem każdej prezentacji jest to, że to, co się prezentuje czyni to dla czegoś lub kogoś. Gra jako autoprezentacja prezentuje się samej sobie, a co za tym idzie, także swoim uczestnikom, którzy stanowią jej część. Gra więc nie tylko prezentuje się poprzez działania swoich uczestników, na co wskazywały już powyższe rozważania, ale także dla nich, co jest wyraźnie widoczne w przypadku dzieła sztuki, w szczególności sztuki scenicznej, gdzie prezentowanie się gry dla widza znajduje się na pierwszym planie⁴⁵. Ponadto sami grający, będąc włączonymi w ruch autoprezentacji gry, prezentują także samych siebie w tym, jak i jako kto uczestniczą w grze oraz czynią to dla siebie i innych jej uczestników⁴⁶.

Z perspektywy niniejszych rozważań najistotniejszym aspektem fenomenu prezentacji jest kwestia relacji między tym, co się prezentuje (czy jest to gra, czy też jej uczestnik) a konkretną prezentacją. Omawiając tę relację Gadamer dąży do odejścia od metafizycznego rozumienia tożsamości, powiązanego dla niego z paradygmatem podmiotowo-

⁴¹ Granicy tych przekształceń nie można oczywiście jednoznacznie wskazać, poza ogólnym stwierdzeniem, iż wyznacza ją to, co zostaje uznane przez samą grę jako dopuszczalne, chociażby przez ich potwierdzenie w kolejnych jej instancjach, a ponadto nie mogą one naruszać tożsamości gry, to jest sprawiać, że będzie ona już grą w coś innego. Zob. szerzej na ten temat i w kwestii pomijanego tutaj problemu możliwości pojawienia się sytuacji całkowicie nowej, przez ducha gry w żaden sposób nieprzewidzianego podrozdziały II.1, II.2 i II.4. niniejszej pracy.

⁴² Zob. J. Grondin, *The Philosophy of Gadamer*, przeł. K. Plant, Montreal, Kingston 2003, s. 41.

⁴³ Taką tezę stawia również Hinman – zob. L. M. Hinman, *Quid Facti or Quid Juris? The Fundamental Ambiguity of Gadamer's Understanding of Hermeneutics*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 1980, nr 4, s. 521.

⁴⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 166. Zob. także ibidem, s. 176: „»prezentację« trzeba uznać za sposób bycia samego dzieła sztuki. Przygotowaniem do tego miało być wyprowadzenie pojęcia prezentacji z pojęcia gry, jako że autoprezentacja jest prawdziwą istotą gry – a wraz z tym dzieła sztuki”.

⁴⁵ Zob. ibidem, s. 166-167.

⁴⁶ Zob. ibidem, s. 167-169 oraz idem, *Aktualność...*, s. 31-32.

przedmiotowym, na rzecz hermeneutycznego pojęcia tożsamości⁴⁷. Na gruncie tego pierwszego o identyczności i tożsamości bytu decyduje jego z góry dana istota, która może się od różnej strony prezentować, w szczególności dla poznającego podmiotu. Istota i prezentacja są ściśle od siebie odróżnione i prymat zostaje przyznany istocie. Oznacza on, że prezentacje istoty są względem niej czymś wtórnym – ani nie są dla istnienia istoty konieczne, ani w żaden sposób nie konstytuują lub współkształtują treści istoty. Prezentacje odsyłają do czegoś względem nich zewnętrznego, co mają ukazywać i oceniane są jedynie pod względem tego, czy trafnie lub nie oddają to, co reprezentują. Tak rozumiane relacje między tym, co się prezentuje a prezentacją są dla autora „Prawdy i metody” właściwe tradycyjnej interpretacji *mimesis* i obrazu, w której mają one polegać na odwzorowaniu i powtórzeniu naśladowanej przez nie zewnętrznej rzeczywistości⁴⁸. Struktura gry, która polega na autoprezentacji, podważa jednakże ten model – okazuje się, że to, co prezentowane nie jest czymś istotowo różnym i oddzielnym od swych konkretnych prezentacji, ale istnieje tylko w nich. Gra i prezentacje stanowią jedność. Ujmując ową jedność od strony gry, stwierdzić należy, iż gra jest zarazem zdana w swym byciu na swoje prezentacje, jak i w żadnej konkretnej prezentacji, ani w ich sumie nie wyczerpuje się to, czym ona jest. Gra nie jest tylko swoimi dotychczasowymi prezentacjami, gdyż stanowi jedność zawsze otwartą na kontynuację ruchu autoprezentacji i pojawiające się w nim różne prezentacje. Ta jedność jest od prezentacji niezależna, w tym sensie, że nie mogą one jej ani usunąć, ani ostatecznie wypełnić i zamknąć: „Oznacza to, że pozostaje ono [dzieło sztuki jako gra – A. N.] sobą niezależnie od tego, jak wielu przemian i wypaczeń doznaje przez prezentację”⁴⁹. Ujmując rzecz od strony prezentacji, nie są one zewnętrznym wobec gry jej obrazem, nie dołączają się do czegoś już gotowego i istniejącego uprzednio także poza prezentacjami, ale przeciwnie, to właśnie w nich i tylko w nich gra przychodzi do własnego bycia i uzyskuje jedność. Prezentacje pozwalają być temu, co się prezentuje. Jak przedstawia to Gadamer:

Tu zatem model obrazu zwierciadlanego przestaje obowiązywać. [...] Prezentacja pozostaje więc w pewnym istotnym sensie odniesiona do pierwowzoru, który się w niej prezentuje. Jest jednak czymś więcej niż podobizną. To, że prezentacja jest obrazem – a nie samym pierwowzorem – nie oznacza nic negatywnego, jakiejś redukcji ontologicznej, lecz raczej pewną autonomiczną rzeczywistość. I tak relacja obrazu do pierwowzoru prezentuje się zasadniczo odmiennie niż w przypadku podobizny. *Nie jest już jednokierunkowa*. To, że obraz ma własną rzeczywistość, oznacza dla pierwowzoru, że prezentuje się on w prezentacji. Prezentuje on w niej sam siebie. Nie

⁴⁷ Zob. idem, *Prawda...*, s. 176-179 oraz idem, *Aktualność...*, s. 32-39.

⁴⁸ Zob. idem, *Prawda...*, s. 173-175, 199-209.

⁴⁹ Ibidem, s. 184.

musi to oznaczać, że aby się zjawić, jest zdany właśnie na tę prezentację. Może on w postaci, w jakiej istnieje zaprezentować się także inaczej. Gdy się jednak tak a tak prezentuje, to fakt ten nie jest już jakimś przypadkowym procesem, lecz należy do jego własnego bytu. Każda taka prezentacja jest pewnym procesem bytowym i współstanowi rangę bytową tego, co prezentowane⁵⁰.

Autonomiczna rzeczywistość prezentacji polega na tym, że to co się prezentuje nie wyznacza uprzednio względem tej prezentacji tego, jak i co zostanie konkretnie w niej zaprezentowane, ale dopiero w niej uzyskuje swoje właściwe bycie. Nie oznacza ona jednak dowolności – o ile prezentacja ma prezentować właśnie to, a nie coś innego musi uwzględniać granice wyznaczone przez możliwości bycia tego, co się w niej ujawnia.

Tożsamość tego, co prezentowane, zarówno gry jak i bytu, który uczestniczy w jej ruchu, wyznacza więc to, że: „przemawia będąc tym, czym jest, za każdym razem w sposób szczególny – a jednak jako to samo”⁵¹. Jak zauważa Di Cesare⁵², jest to tożsamość, która może istnieć tylko w swoich różnicach i różnicowaniu się, czyli różnorodnych prezentacjach i procesie prezentowania się. Przy czym, co istotne, relacja prezentowania nie polega na tym, że odsłaniają się jedynie różne strony, tego, co już samo w sobie z góry gotowe. W prezentacji to, co prezentowane nie jest tylko częściowo, ale w całości jako to, czym coś jest. Zarazem, jak już podkreślono, żadna prezentacja nie jest w stanie odsłonić w sposób wyczerpujący czym coś jest i może być, gdyż nie dokonuje się ona w próżni, ale zawsze w określonym kontekście, wyznaczanym między innymi przez to, kto jest uczestnikiem gry, jak również przez wcześniejsze prezentacje. Innymi słowy, prezentacja ujawnia to, co prezentuje w pewnym horyzoncie, dokonując wyboru zaakcentowania pewnych rzeczy, a pominięcia innych – jako taka stanowi interpretację. Odwołując się do przykładu sztuki, stanowiącej paradygmatyczną dziedzinę dla rozważań o grze i jej prezentowaniu się w pierwszej części „Prawdy i metody”, przedstawienie „Faust” w Teatrze Nowym w Poznaniu jednocześnie: nie było konieczne dla istnienia dzieła Goethego – to ostatnie było wielokrotnie wystawiane na scenie teatru i opery oraz prezentowało się w indywidualnych lekturach; jednakże, gdy to dzieło zaprezentowało się już w przedstawieniu, prezentowało się w nim w całości, właśnie jako „Faust” Goethego, a nie inne dzieło; wreszcie przedstawienie to nie wyczerpywało sensu „Fausta” – czym jest dzieło Goethego wyznaczają także prezentacje uprzednie, jak i możliwe przyszłe. Wobec tego byt jako taki nie jest czymś

⁵⁰ Ibidem, s. 207.

⁵¹ Idem, *Aktualność...*, s. 39.

⁵² Zob. D. Di Cesare, *Gadamer. A Philosophical Portrait*, przeł. N. Kaeane, Bloomington, Indianapolis 2013, s. 59-60.

metafizycznie stabilnym, co można potencjalnie w sposób pełny opisać, ale nieustannie przekształca się i dookreśla w relacjach prezentowania się. Prezentacja umożliwia, choć nie ma to miejsca zawsze, w każdej konkretnej realizacji gry, w każdym jej ruchu, aby pojawiło się w grze i zaczęło trwać coś nowego, co uprzednio nie istniało – dokonuje się przyrost bycia (*Zuwachs an Sein/Seinszuwachs*)⁵³. Gra okazuje się być ze swej istoty procesem ukazywania się i kształtowania sensu, procesem sensotwórczym.

Gra, jako proces i miejsce prezentacji sensu, stanowi sytuację hermeneutyczną, w której dokonuje się rozumienie. Dziejowość i językowość stanowią w hermeneutyce filozoficznej dwa podstawowe ontologiczne wymiary sytuacji hermeneutycznej. Co oznacza dla dziejowości wpisanie jej w zarysowaną pokrótce strukturę gry? Dziejowość stanowi w hermeneutyce filozoficznej ogólny, ontologiczny charakter bycia każdego człowieka i całego świata, a więc wszystkiego, co ten świat tworzy – określa „jak” istnienia gry i tego, co w niej uczestniczy. Jest ona uniwersalna, tak że wszelka gra i każdy jej element charakteryzują się dziejowością. Umożliwia i warunkuje więc ruch gry, a co za tym idzie, ludzkie doświadczenie, rozumienie i poznanie. Dziejowość wykształca i łączy w jedną całość przynależne każdej grze horyzonty przeszłości, współczesności i przyszłości, a tym samym kształtuje czas i dzieje gry. Jednocześnie mówiąc o „dziejowości gry” dopełnienie należy rozumieć zarówno w sensie przedmiotowym (*genetivus obiectivus*): dziejowość jako coś, co gry dotyczy jako swego przedmiotu, tak, że gra jest czymś dziejowym, jak i w sensie podmiotowym (*genetivus subiectivus*): dziejowość jako coś, co do gry należy⁵⁴. Dziejowość, nie stanowiąc zewnętrznej i odrębnej wobec gry determinanty, ale jej immanentny wymiar, sama charakteryzuje się strukturą gry. Dziejowość gry to również gra dziejowości. Rozróżnienie na to, co się prezentuje i jego prezentacje ma w tym przypadku postać różnicy między dziejowością a dziejami. To w dziejach realizuje się ruch gry dziejowości, chociaż ich dotychczasowy przebieg i aktualna sytuacja dziejowa nigdy nie wyczerpują tego, czym ona jest. Autoteliczność gry polegająca na tym, że ma ona na względzie jedynie własną autoprezentację i kontynuację swojego niezdeterminowanego przez zasady, spontanicznego ruchu, wyklucza by proces dziejowy miał jakiś z góry wyznaczony cel, do którego realizacji miałby prowadzić i który wyznaczałby porządek wydarzeń w nim zachodzących.

⁵³ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 207, 218 oraz idem, *Aktualność...*, s. 47. W polskich tłumaczeniach zarówno „*Zuwachs an Sein*”, jak i „*Seinszuwachs*” oddawane jest jako „przyrost bytu”.

⁵⁴ Konieczność odczytywania dopełnienia jednocześnie w sensie podmiotowym i przedmiotowym, w tym i w innych przypadkach, gdy mowa o tym, co ontologiczne uzasadniają dalsze rozważania dotyczące relacji między poziomem ontologicznym i poziomem ontycznym, problemu jedno-wiełość oraz kołowości rozumienia – zob. podrozdziały I.1.3., II.3 oraz II.4 niniejszej pracy.

Ujęcie dziejowości jako wymiaru ontologicznej gry wykracza poza horyzont myślowy „wczesnego” Heideggera i projektowanej przez niego ontologii fundamentalnej⁵⁵. Dla autora „Bycia i czasu” dziejowość jest egzystencją *Dasein*. Dlatego też to ono jest pierwotnie dziejowe, a jedynie wtórnie, w oparciu o *Dasein* dziejowe są różne od niego byty⁵⁶. W ramach hermeneutyki filozoficznej dziejowość również posiada egzystencjalny charakter fundamentalnego sposobu bycia człowieka w świecie, warunkującego wszelkie jego odniesienie do bytu i każdą interpretację. Jest to jednak jeden z jej wielu podstawowych elementów. Dziejowość nie jest w punkcie wyjścia tylko fundamentalnym sposobem egzystowania, ale czymś więcej: wymiarem ontologicznej struktury gry, która jednocześnie poza egzystencję wykracza, jak i ją zawiera. W grze rozumiejący człowiek, to, co rozumiane i sens, który kształtuje się w procesie rozumienia, są równie pierwotnie dziejowe. Uwzględnienie przez Heideggera właśnie tego aspektu fenomenu dziejowości za pośrednictwem egzystencjału rzucenia, było dla Gadamera niewystarczające, przede wszystkim ze względu na to, że nie oddawało sprawiedliwości otwartości, wspólnotowości i dialogiczności rozumienia i zachowywało transcendentną perspektywę badania⁵⁷. Toteż dążenie analityki egzystencjalnej Heideggera, do tego „aby przyswajając sobie pozytywnie przeszłość, w pełni zawładnąć najbardziej własnymi możliwościami pytania”⁵⁸, nie może być celem hermeneutyki filozoficznej Gadamera. Pokazuje to również zaznaczona powyżej krytyka możliwości pełnego refleksyjnego przyswojenia tego, jak dziejowość warunkuje nasze rozumienie i jakie są nasze dziejowe możliwości,

I.1.2. Dziejowość a czasowość

Fenomen dziejowości wydaje się być nierozzerwalnie związany z czasowością (*Zeitlichkeit*), na co wskazywało już wstępne określenie dziejowości jako tego, co jednoczy

⁵⁵ Podobną tezę stawiają też w polskiej literaturze przedmiotu A. Przyłębski i P. Dybel – zob. A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, s. 26-27 oraz P. Dybel, *Problem dziejowości rozumienia w hermeneutyce Gadamera (na przykładzie pojęcia tradycji)*, w: *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, A. Przyłębski (red.), Poznań 1997, s. 40.

⁵⁶ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013, s. 471, 478-488.

⁵⁷ Gadamer przytacza rozmowę z Heideggerem, dotyczącą jego eseju, podkreślającego znaczenie ponadpodmiotowych momentów dialogiczności i komunikacji z Innym. Heidegger skomentował rozważenia Gadamera pytaniem „a co z rzuceniem?”, uważając, zdaniem Gadamera, że to, o czym mówi autor „Prawdy i metody” już w egzystencjale rzucenia się zawiera. Filozofowi z Marburga odpowiedź ta zawsze wydawała się niewystarczająca – zob. H.-G. Gadamer, *Subiektywność...*, s. 177-178 oraz idem, *Hermeneutics and the Diltheyan School*, przeł. A. Iyer, P. Vandeveld, w: idem, *Hermeneutics between History and Philosophy*, London, New York 2016, s. 115.

⁵⁸ M. Heidegger, *Bycie...*, s. 27. Wcześniej, w tym samym akapicie, Heidegger pisze o tkwiącej w *Dasein* możliwości „nie tylko uczynienia sobie swej egzystencji przejrzystą, ale także zapytania o sens samej egzystencjalności, tzn. najpierw o sens bycia w ogóle” – ibidem, s. 26-27.

w sobie czasowe horyzonty i określa czas gry. Dookreślenie w horyzoncie hermeneutyki filozoficznej Gadamera relacji między dziejowością i czasowością nabiera wagi w kontekście postawionej tezy, że wykładnia dziejowości w myśli autora „Prawdy i metody” wychodzi poza rozważania „wczesnego” Heideggera w ten sposób, iż nie tylko uzupełnia i poszerza Heideggerowską charakterystykę dziejowości, ale dokonuje całościowego radykalniejszego opracowania dziejowości, pozwalającego odsłonić jej aspekty i oddziaływanie niedostępne z perspektywy prymatu *Dasein* jako wyróżnionego bytu. Uwzględnić należy wówczas to, że Heidegger w ramach ontologii fundamentalnej wyraźnie odróżnia te dwa ontologiczne fenomeny. Dla autora „Bycia i czasu” czasowość stanowi fundamentalną strukturę egzystencji, będącą jednością trzech czasowych ekstaz, w których *Dasein* wykracza poza siebie: byłości, współczesności i przyszłości⁵⁹. Natomiast dziejowość jest pierwotnym *modus*em uczasowiania się czasowości, w którym *Dasein* dzieje się w rozpostarciu między narodzinami a śmiercią, między rzuceniem w świat a nieustannym projektowaniem możliwości bycia i który umożliwia dzieje *Dasein* i jego świata⁶⁰. Jakie jest miejsce fenomenu czasowości w filozofii Gadamera? Czy orientując swoje rozważania na dziejowość, w szczególności naszą relację z tradycją, nie zapoznaje on bardziej pierwotnego fenomenu czasowości?

Nie ulega wątpliwości, że Gadamer terminem „czasowość” posługuje się niemalże wyłącznie, gdy przywołuje myśl Heideggera⁶¹ i zazwyczaj stosuje go wówczas łącznie z pojęciem dziejowości⁶². Nieliczny wyjątek stanowi fragment „Prawdy i metody” zatytułowany „Czasowość sfery estetycznej” („Die Zeitlichkeit des Ästhetischen”). Jednakże zawarte w nim rozważania, dotyczące współczesności i powtarzalności odtwarzania dzieła sztuki oraz cykliczności święta w pełni wpisują się w zawarty w dalszej części dzieła niemieckiego filozofa, przynależny dziejowości koncept fuzji horyzontów. Podobnie w innych fragmentach, w których mowa o czasowości, traktowana jest ona jako zbieżna z dziejowością⁶³. Pozorna nieobecność problematyki czasowości w hermeneutyce

⁵⁹ Zob. M. Heidegger, *Bycie...*, s. 382-384, 408-416, 422-427, 440-422.

⁶⁰ Zob. ibidem, s. 468-497.

⁶¹ Zob. przede wszystkim artykuły H.-G. Gadamera zebrane w tomie *Heidegger's Ways*, przeł. J. W. Stanley, Albany 1994.

⁶² Zob. chociażby idem, *Prawda...*, s. 355. Na dokonującą się w hermeneutyce filozoficznej zmianę terminologiczną względem filozofii Heideggera, polegającą na tym, że to dziejowość, a nie czasowość staje się kluczowym pojęciem, zwraca uwagę również Lorenc – zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka: w kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa 2003, s. 121.

⁶³ Zob. przykładowo idem, *Geschichtlichkeit und Wahrheit*, w: idem, *Gesammelte Werke Bd.10: Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen 1995, s. 247-258 oraz idem, *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie*, w: idem, *Gesammelte Werke Bd.2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode – Ergänzungen, Register*, Tübingen 1993, s. 34.

filozoficznej i brak wyraźnego rozróżnienia między czasowym i dziejowym charakterem bycia, ma źródło w tym, że wszystko to, co niesie ze sobą czasowość egzystencji włączone jest w dziejowość, stanowiącą fundamentalny wymiar struktury gry. Innymi słowy, to dziejowość stanowi pierwotną czasowość. Jeśli Heidegger mógł rozważać czas i czasowość zupełnie poza kontekstem dziejowości⁶⁴, to nie jest to możliwe na gruncie hermeneutyki filozoficznej bez zapoznania istotowego charakteru samej czasowości. Gadamer nie dokonuje jedynie zmiany terminologicznej, tym bardziej zmiany arbitralnej – pozostaje ona spójna z ogólnym kierunkiem myśli autora „Prawdy i metody”. Stoi za nią, po pierwsze, przejście od perspektywy egzystencji do perspektywy gry jako żywiołu obejmującego człowieka. Po drugie, właściwe dziejowości immanentne powiązanie z dwoma kluczowymi dla Gadamera ponadjednostkowymi momentami doświadczenia: wspólnotą międzyludzką i docierającym niej przekazem tradycji⁶⁵, które nie narzuca się z koniecznością, co pokazuje analityka egzystencjalna Heideggera, w przypadku pojęcia czasowości.

Dziejowości jako czasowości nie można więc ograniczyć do jednego horyzontu czasowego, mianowicie przeszłości, z której dochodzi do nas to, co się już wydarzyło i z której pochodzą odziedziczone przez nas możliwości bycia i interpretacji. Dziejowość to również współczesność – horyzont aktualnej sytuacji dziejowej, w której żyjemy i do której stosujemy to, co przez nas rozumiane – oraz przyszłość jako nieskończony horyzont możliwości i sensów, które mogą jeszcze powstać, odsłonić się i zostać przez człowieka podjęte. Podkreślona uprzednio ruchomość horyzontu nie pozwala traktować przeszłości, współczesności i przyszłości jako gotowych całości, których granice są stałe i niezmiennie. I to nie tylko w banalnym sensie, przyjmującym perspektywę tego, co w tych horyzontach ma miejsce: dana rzecz, czy wydarzenie najpierw była czymś przyszłym i jeszcze nieistniejącym, następnie czymś istniejącym w teraźniejszości, po czym przeszła do przeszłości i przestała istnieć. Ruchomość dotyczy samych horyzontów. I znów nie tylko w ten sposób, że teraźniejszy moment nieustannie przesuwają się po osi czasu, a wraz z tym poszerza się granica przeszłości i przesuwają granica przyszłości. Wówczas horyzonty czasowe pozostają z góry dane i niezmiennie w swym stałym, nieprzerwanym ruchu. Jak uprzednio wskazano, zmiana polega nie tyle na przesunięciu granicy, co przemianie całego horyzontu – w grze kształtuje się jego nowy sens, który pozwala go ujrzyć w innym, bogatszym o wcześniej nieobecne elementy świetle. Co więcej, właściwa dziejowości relacyjność gry wskazuje na błędność

⁶⁴ Zob. M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 246-357.

⁶⁵ Na temat pojęcia tradycji w hermeneutyce filozoficznej Gadamera zob. szerzej podrozdział I.2. niniejszej pracy.

rozpatrywania poszczególnych horyzontów czasowych w izolacji, gdyż konstytuują i kształtują się one we wzajemnym powiązaniu. Przeszłość oddziałuje na aktualną sytuację i możliwą przyszłość. Zarazem może oddziaływać tylko jeśli staje się współczesna, powracając w zaktualizowanej formie, i pozostaje otwarta na jej dalsze przekształcenia w przyszłości. Przyszłość jest otwartością współczesności na to, co nowe, w tym drogą powrotu na nowo przeszłości. Współczesność wyznacza aktualną perspektywę, w której przeszłość i przyszłość odślaniają się. Zarazem współczesność jest efektem oddziaływania przeszłości i oczekiwaniem przyszłości. Słusznie zauważa wobec tego Dybel, iż „Nie istnieje współczesność, którą by można rozpatrywać w oderwaniu od sposobu, w jaki oddziałuje na nią przeszłość [...] ani też nie istnieje przeszłość, która mogłaby być rozpatrywana bez jej uprzedniego odniesienia do współczesności”⁶⁶. Dodać należałoby jednak, że to samo można powiedzieć o rozpatrywaniu przyszłości i jej koniecznym powiązaniu ze współczesnością oraz przeszłością⁶⁷. Granice między poszczególnymi horyzontami czasowymi w ich wzajemnym przenikaniu się okazują się zamazane, choć nigdy nie zostają zniesione, gdyż skutkowałyby to dopuszczeniem możliwości likwidacji dystansu czasowego i przyjęcia perspektywy wyabstrahowanej z własnej dziejowości, to jest symultaniczności uczestniczących w grze⁶⁸. Dziejowość ma strukturę kołowego wzajemnego powiązania czasowych horyzontów, a dziejowy byt w nią wpisany posiada zawsze pewną przeszłość, współczesność i przyszłość.

Jak na tym gruncie przedstawia się wykładnia fenomenu czasu w hermeneutyce filozoficznej? Kwestii tej poświęca się w literaturze przedmiotu zaskakująco mało miejsca, także, gdy porównuje się myśl autora Gadamera z filozofią Heideggera, jeśli wziąć pod uwagę jak bardzo istotny był to temat dla autora „Bycia i czasu”. Czy rozważania Gadamera o dziejowości nie poruszają się w obrębie ontycznego rozumienia czasu i to ujmowanego jako strumienia następujących po sobie chwil „Teraz”, które to ujęcie spotkało się w ontologii fundamentalnej z jednoznaczną krytyką? Innymi słowy, czy hermeneutyka filozoficzna dokonując przejścia od czasowości do dziejowości nie pomija problematyki czasu, pozostając ślepa na przed-sądy, które jej podejście w tym kontekście wyznaczają? Odpowiedź na oba te pytania jest jednoznacznie negatywna. Temat czasu jest co prawda w tekstach Gadamera

⁶⁶ P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004, s. 316.

⁶⁷ Na wzajemne powiązanie przyszłości i przeszłości wskazuje Dostal, pisząc, że na gruncie hermeneutyki Gadamera „przeszłość daje nam naszą przyszłość i przyszłość daje nam naszą przeszłość” – R. J. Dostal, *Philosophical Discourse and the Ethics of Hermeneutics*, w: *Festivals of Interpretation. Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, K. Wright (red.), Albany 1990, s. 71-72.

⁶⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 138-139, 190-191, 406-410.

bezpośrednio podejmowany jedynie sporadycznie, w porównaniu do miejsca jakie zajmuje w nich dziejowość oraz dzieje, i zawsze w ich kontekście. Nie oznacza to jednak, że nie został on przez niemieckiego filozofa gruntownie przemyślany i że nie jest pośrednio obecny w przeprowadzanych przez niego rozważaniach o dziejowym wymiarze gry.

Fenomen czasu zostaje przez Gadamera rozpatrzony wprost, poza fragmentami „Prawdy i metody” i „Aktualności piękna”, dotyczącymi czasowości obchodzenia święta⁶⁹, przede wszystkim w trzech artykułach: „To, co stare i to, co nowe”⁷⁰ („Das alte und Das neue”), „Ciągłość dziejów i okamgnienie egzystencji”⁷¹ („Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz”), „O pustym i spełnionym czasie”⁷² („Über leere und erfüllte Zeit”). W tekstach tych Gadamer rozróżnia dwie wykładnie fenomenu czasu: czas pusty i czas spełniony⁷³. Czas pusty to czas ujęty jako upływający strumień następujących kolejno po sobie momentów „Teraz”, dzielący się na: aktualny moment „Teraz” (współczesność), momenty „Teraz” już nieobecne (przeszłość) i momenty „Teraz”, które mają dopiero nadejść (przyszłość). Jest to czas pusty w tym sensie, że jego upływ pozostaje niezależny od tego, co w czasie się dokonuje i uobecnia. Jednocześnie byt nabiera czasowego charakteru dopiero, gdy jest w strumień czasu wrzucony i w nim obecny. Takie ujęcie czasu opiera się więc na przeciwstawieniu samego czasu i tego, co jest i dokonuje się „w czasie” – jak pisze Gadamer: „w tym świetle może być uważany za pusty: kiedy spogląda się na niego w relacji do tego, co go wypełnia”⁷⁴. Takie rozumienie czasu właściwe jest metafizycznej tradycji, biegnącej przez grecką ontologię obecności i nowożytną epistemologię, wykładającą bycie jak aktualną obecność i uznającą za istniejące tylko to, co terażniejsze, w tym także współczesnej nauce oraz potocznemu rozumieniu⁷⁵. Czas zgodnie z paradygmatyczną definicją Arystotelesa zostaje sprowadzony do ilościowej strony ruchu i miary trwania⁷⁶ – jest to czas zegarowy, upływający równomiernie w sposób umożliwiający jego przeliczanie i odmierzanie. Ponieważ wymaga on dopiero wypełnienia, wydaje się być czymś pozostającym do dyspozycji i

⁶⁹ Zob. idem, *Aktualność...*, s. 55-57 oraz idem, *Prawda...*, s. 183-191.

⁷⁰ Idem, *To, co stare i to, co nowe*, przeł. P. Sosnowska, w: idem, *Teoria, etyka...*, s. 211-219.

⁷¹ Idem, H.-G. Gadamer, *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz*, w: idem, *Gesammelte Werke Bd. 2...*, s. 133-145.

⁷² Idem, *Concerning Empty and Full-filled Time*, „Southern Journal of Philosophy”, 1970, nr 4, s. 341-353.

⁷³ Rozróżnienie to odpowiada analogicznemu podziałowi przeprowadzonemu przez Heideggera w „Byciu i czasie” oraz „Podstawowych problemach fenomenologii” pomiędzy czasem ujętym z perspektywy metafizyki, wykładającej bycie jako obecność oraz czasem ujętym z perspektywy ontologicznej, rozwijanej przez Heideggera – zob. M. Heidegger, *Bycie...*, s. 506-536 oraz idem, *Podstawowe...*, s. 246-294.

⁷⁴ H.-G. Gadamer, *Concerning Empty...*, s. 343.

⁷⁵ Zob. idem, *Aktualność...*, s. 56 oraz idem, *Concerning Empty...*, s. 341-343.

⁷⁶ Zob. Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1968, s. 132-148.

rozporządzalnym dla człowieka w realizacji jego potrzeb i planów⁷⁷. Takie ujęcie czasu pozostawia problematyczną kwestię tego, czym i jak jest moment „Teraz”, jak i sam strumień czasu oraz rodzi stale obecne w dziejach filozofii problemy, dotyczące sposobu istnienia czasu⁷⁸. W związku z powyższym nie jest to dla Gadamera pierwotne doświadczenie czasu: „Czas jest tu doświadczany jako coś, co się »spędza« lub co trzeba »spędzić«. Czas nie jest tutaj doświadczany jako czas”⁷⁹.

W opozycji do czasu pustego Gadamer wskazuje na doświadczenie czasu spełnionego, to jest czasu tworzącego razem z tym, czego jest czasem, z tym, co się w nim wydarza nierozdzieloną jedność czasowej rozciągłości istnienia. Jak zauważa autor „Prawdy i metody”: „Grecy mieli osobne słowo na czas życia i w rzeczy samej, rozciągłość istnienia, przydzielona każdej istocie żyjącej, ma własną artykulację”⁸⁰. Ten czas nie jest zbiorem momentów „Teraz”, które można przeliczać i trzeba czymś wypełnić. Nie jest to czas ilościowy, ale jakościowy, sam w sobie wypełniony. W jego przypadku dany czas zyskuje swoją tożsamość poprzez to, co się w nim artykułuje. Zarazem wszystko, co bytuje ma własny czas (*Eigenzeit*)⁸¹, określający czym coś może być w kolejnych fazach swojego istnienia i pozwalający pozostawać jednym i tym samym pomimo zmian.

W kontekście jednostkowej egzystencji czasem spełnionym jest czas życia (*Lebenszeit*), które oddaje również, wspomniane w zacytowanym powyżej fragmencie, greckie pojęcie: *Aion*⁸². Gadamer charakteryzuje czas życia w następujący sposób: „*Aion* obejmuje bez obejmujących części. Wszystko jest w nim w tym samym czasie. Jest całością bycia we współczesności, poza którą nie stoi żadna przyszłość i której nie brakuje żadnej przeszłości. Jego bycie nie jest pozbawioną życia terażniejszością, ale raczej nieskończonością możliwości i energii [...] *Aion* jest raczej pełnią tożsamości życia samego w sobie, która wypełnia Współczesność, przez stałą wirtualność swoich możliwości”⁸³. Tak jak dziejowość, czas życia jednoczy w sobie horyzonty współczesności, przeszłości i przyszłości. Te dwa ostatnie są w jego perspektywie odpowiednio współcześnie wydobywanymi z zapomnienia doświadczeniami, które nas kształtują i kształtującą się we

⁷⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Aktualność...*, s. 56 oraz idem, *Concerning Empty...*, s. 342-343.

⁷⁸ Zob. idem, *Die Kontinuität...*, s. 135-136.

⁷⁹ Idem, *Aktualność...*, s. 56.

⁸⁰ Idem, *To, co stare...*, s. 212-213.

⁸¹ Zob. idem, *Aktualność...*, s. 56.

⁸² W pracach Gadamera można znaleźć omówienia czterech przykładów czasu własnego: etapów w życiu człowieka, święta, dzieła sztuki i epoki dziejowej – zob. idem, *Aktualność...*, s. 55-61 oraz idem, *Concerning Empty...*, s. 346-351 oraz idem, *Die Kontinuität...*, s. 135-139, a także idem, *Prawda...*, s. 183-187. Dla tematu niniejszej pracy największe znaczenie ma oczywiście pierwszy i ostatni przypadek.

⁸³ Idem, *Concerning...*, s. 349.

współczesności wielością możliwości egzystowania i doświadczania. Czas życia stanowi jedność, w której egzystencja utrzymuje siebie i dzięki której pozostaje ona tym samym życiem, pomimo zachodzących w jego przebiegu mnogości zmian i przejść między jego kolejnymi etapami. Jednocześnie to *Aion* jest tym, co określa stały porządek czasowej rozciągłości życia i poszczególnych etapów jego przebiegu. Oparte na *Aion* doświadczenie życia ma, najogólniej mówiąc, postać nieustającego przesuwania się „od horyzontu, początkowo niemal bezgranicznie otwartego, ku wciąż wzrastającemu bogactwu tego, co wypełnia horyzont naszych wspomnień”⁸⁴, dzielącego się na następujące po sobie etapy narodzin, młodości, starości i śmierci. Każdy z nich ma właściwy dla siebie czas własny. Osiągnięcie danego etapu życia nie wiąże się więc z upływem pewnej ilości czasu, dotarciem do określonego punktu w strumieniu momentów „Teraz”, jak wskazywałby na to czas pusty, ale ze sposobem doświadczania całości swego życia. Tego, czy ktoś jest młody, czy stary nie wyznacza kalendarzowo wyliczony wiek danej osoby, ale to jak kształtują się w doświadczeniu jej czasowe horyzonty – na przykład starość jest etapem dominacji przeszłych doświadczeń nad możliwymi przyszłymi doświadczeniami, obecnością ciężaru wspomnień i wiedzy wynikających z nabytych doświadczeń⁸⁵. Przejście między jedną a drugą fazą życia ma dla Gadamera charakter nagły, związany z tym, że pewna znajoma rzeczywistość przestaje istnieć i pojawia się nowa całość organizująca doświadczenie, i wprowadzający w konsekwencji nieciągłość w czasowości ludzkiego życia⁸⁶.

Przejście (*Übergang*) i epoka to dwa podstawowe pojęcia za pomocą których Gadamer rozwija charakterystykę czasu spełnionego⁸⁷. Doświadczenie przejścia to zawsze doświadczenie pewnej epoki i na odwrót, doświadczenie epoki to doświadczenie przejścia, z którego ta epoka się narodziła – oba fenomeny wyznaczają bycie czasu. Przejściem nie jest

⁸⁴ Ibidem, s. 213.

⁸⁵ Zob. idem, *Die Kontinuität...*, s. 138 oraz idem, *To, co stare...*, s. 213-214.

⁸⁶ Zob. idem, *Die Kontinuität...*, s. 137-138 oraz idem, s. 348. Zagadnienie ciągłości i nieciągłości doświadczenia czasu zostaje rozpatrzone w kontekście ciągłości dziejów w podrozdziale I.2.3. niniejszej pracy.

⁸⁷ Gadamer posługuje się szerszym i węższym sensem pojęć przejścia i epoki. W szerszym sensie wyznaczają one strukturę czasu spełnionego w ogóle, w węższym sensie odnoszą się do dynamiki kolejnych faz dziejów – zob. idem, *Concerning Empty...*, s. 349-351 oraz idem, *Die Kontinuität...*, s. 136-139. Toteż epokami ludzkiego życia są jego etapy, jak młodość i starość. Podobnie pojęcie *Aion*, choć stosowane jest przez autora „Aktualności piękna” przede wszystkim w analizie epok ludzkiego życia, odnosi się nie tylko do egzystencji człowieka, nie tylko do wszystkiego, co żywe, ale do całego świata. Przywołując poglądy Platona niemiecki filozof wskazuje, że: „*Aion* jest więc czasem życia tego wielkiego świata-organizmu, wyższym, nieograniczonym trwaniem świata przeżywanego przez jego »duszę«” i że zamierza trzymać się tej perspektywy w swoich rozważaniach (idem, *Concerning...*, s. 346). Tym samym charakterystyka *Aion*, zgodna z wykładnią przejścia i epoki, mówi także ogólnie o czasie pełnym. Pokazuje to, iż Gadamer ma zawsze na względzie umiejscowienie człowieka w strukturze gry i związaną z tym konieczność odniesienia perspektywy jednostkowej egzystencji do perspektywy całego procesu dziejowego. Zarazem wskazać należy na istotną różnicę między *Aion* jako czasem życia, a czasem dziejów – o ile *dynamis Aion* z góry pozwala przewidzieć kolejne etapy ludzkiego życia, wraz z jego początkiem i końcem, o tyle nie jest to możliwe w przypadku dziejów.

dla Gadamera, jak ujmuje to grecka ontologia obecności, „»teraz«, które łączy to, co poprzednie i to, co ma nadejść, podczas gdy samo nie trwa”⁸⁸. Nie stanowi ono jedynie punktu łączącego to, co odchodzi i to, co przychodzi w ramach przepływu strumienia czasu. Przejście ma postać jedności, obejmującej sobą przyszłość, współczesność i przeszłość. W nim horyzonty czasowe otrzymują swoją tożsamość oraz konstytuują się na nowo we wzajemnym powiązaniu oraz różnicy: „Wyróżniającą charakterystyką przejścia nie jest to, że jest równocześnie przemijaniem, jak i rozwijaniem się czegoś nowego, ale to, że nowe przychodzi do bycia wraz z tym, jak stare jest przypominane w swym roztopieniu”⁸⁹. Odpowiednio do tego epoka, jako ontologiczne określenie czasu o charakterze przejścia, nie ma tylko wąskiego sensu jakiegoś odrębnego okresu czasu w dziejach, ale stanowi pierwotne doświadczenie czasu, polegające na tym, że coś ulega na tyle radykalnej zmianie, że przekształceniu ulega całość relacji składających się na egzystencję i świat. Epoka wprowadza więc w czas nieciągłość i różnicę między współczesnością a przeszłością i możliwą przyszłością. Stanowi, jak ujmuje to Gadamer, „cezurę”, która „ustanawia to, co poprzedzające jako stare i wszystko to, co teraz przychodzi, jako nowe”⁹⁰. W epoce i przejściu pojawia się to, co nowe, które zarazem wyrasta ze starego, jak i wyraźnie się od niego odróżnia. To, co stare nie jest po prostu zapomniane na rzecz nowego, do czasu aż ono samo stanie się stare. Zarówno to, co stare, jak i sposób odnoszenia się do niego, polegający na pamiętaniu o jego rozpadzie (o tym, że nie determinuje już ono naszych oczekiwań i horyzontu przyszłości), w którym zyskuje ono nowy sposób obecności, należą do aktualnej rzeczywistości wyłaniającego się nowego⁹¹.

Tak rozumiane fenomeny epoki i przejścia tworzą rzeczywistość dziejów. Dzieje, tak jak *Aion* w odniesieniu do jednostkowej egzystencji, są w tym kontekście całością przebiegu epok i przejść pomiędzy nimi, w zarysowanym powyżej sensie tych pojęć. Zgodnie z koncepcją czasu spełnionego, dziejowa epoka sama określa swój czas, w zależności od tego jak konstytuują się jej horyzonty czasowe w tym, co się w niej wydarza: „Dziejowa konstelacja, która wyznacza krój epoki [*Epocheneinschnitt*] nie jest zewnętrzną miarą, z której odczytuje się czas, ale określa sam jej czas trwania [*Zeithalt*], to znaczy to, co nazywamy dziejami”⁹². Możliwość wyróżnienia przez człowieka poszczególnych epok i określenia przynależnego im czasu opiera się na ich źródłowym doświadczeniu w ramach

⁸⁸ Idem, *Concerning...*, s. 350.

⁸⁹ Ibidem, s. 351.

⁹⁰ Ibidem, s. 348-349.

⁹¹ Zob. idem, *Concerning...*, s. 350-352 oraz idem, *To, co stare...*, s. 214-217. Szerzej na temat dialektyki starego i nowego, przeszłości i współczesności zob. podrozdziały I.2.2. i I.2.3.

⁹² Idem, *Die Kontinuität...*, 137.

czasu spełnionego. Nie polega więc jedynie na subiektywnym uporządkowaniu dziejów, ale stanowi wynik spotkania z odziedziczoną, bezpośrednio nas angażującą rzeczywistością: „To, że rzeczywiście występują [doświadczenia epoki – A. N.], to znaczy że nie wypływają one tylko z naszego porządkowania, klasyfikowania i zdominowanego przez pragnienie kontroli zainteresowania poznawczego, ale stanowią prawdziwą rzeczywistość dziejów, można pokazać za pomocą fenomenologicznych środków”⁹³.

Wykładnia czasu spełnionego ukazuje, ale też dodatkowo oświetla fenomen dziejowości. Po pierwsze, dziejowość nie może zostać adekwatnie ujęta z perspektywy przeliczalnego czasu jako ciągu momentów „Teraz”. Dziejowość nie jest pierwotnie ani sumą pustych chwil składających się na czas, ani ich treścią. W szczególności nie ogranicza się do oznaczania jedynie chwil już nieobecnych i/lub tego, co miało w nich miejsce. Nie stanowi więc stałego, obiektywnego elementu metafizycznej struktury świata, czy człowieka. Dziejowość musi zostać ujęta z perspektywy jej doświadczania w ramach życia człowieka i struktury gry.

Po drugie, koncepcja czasu spełnionego pozwala na rozróżnienie dwóch nierozdzielnych momentów dziejowości jako wymiaru gry, jednocześnie wskazując na ich ontologiczne powiązanie. Pierwszym z nich jest dziejowość jednostkowego życia, wyrażająca się w *Aion* jako czasie spełnionym życia, w jego całości i poszczególnych etapach od narodzin, przez młodość i starość, aż do śmierci (potwierdza się w ten sposób, że Gadamer zachowuje również Heideggerowskie ujęcie dziejowości jako rozpostarcia *Dasein* między narodzinami i śmiercią). Obejmuje ona wszystkie przekształcenia horyzontów czasowych życia człowieka i to, co w nich się wydarza. W odróżnieniu od myśli „wczesnego” Heideggera, dzieje życia nie stanowią pierwotnie tylko mojsości istnienia konkretnej egzystencji *Dasein*, ale realizują się istotowo w ramach gry, a więc w dialogu z innymi, ze wspólnotą w której się żyje oraz z przedmiotami rozumienia, które się napotyka. O tym, że osiągnęliśmy starość, że nasze horyzonty czasowe kształtują się w sposób właściwy temu etapowi życia, decyduje to, że staliśmy się inni, o czym zaświadcza nie tylko nasz sposób myślenia i działania, ale także sposoby współprzebywania z innymi, to, jak inni nas rozumieją, to jak w kulturze, w której funkcjonujemy starość jest przedstawiana i interpretowana. Drugim momentem jest dziejowość całości procesu dziejowego, wyrażająca się we wspólnych dziejach ludzkości, w przebiegu dziejowych epok i przejść między nimi. Oba te momenty łączy struktura czasu spełnionego: jedność czasu i tego, co się wydarza oraz

⁹³ Ibidem, s. 136. Zob. także idem, *Concerning...*, s. 350: „Wydarzenie tworzące epokę narzuca rozdzielenie starego i nowego, którego my sami nie tworzymy, niemniej musimy za nim podążać”.

fenomeny epoki i przejścia. Co więcej, dziejowość konkretnego życia jest już zawsze istotowo włączona w ten obszerniejszy, ponadjednostkowy sens dziejowości. Nie chodzi przy tym tylko, ani przede wszystkim o to, że etapy naszego życia sytuują się zawsze w pewnej epoce dziejowej (lub w wielu epokach), ale o dwustronne oddziaływanie między nimi. Z jednej strony to, co może wydarzyć się w naszym życiu zakreślone jest przez aktualną sytuację dziejową. Z drugiej strony to wysiłek naszego rozumienia przeszłości, współczesności i przyszłości kształtuje, chociażby poprzez zachowywanie przekazu tradycji, wspólne dzieje.

Wreszcie możliwe jest również wyjaśnienie faktu, że tak mało miejsca teksty Gadamera poświęcają bezpośrednio fenomenowi czasu. Pozorność nieobecności tematyki czasu w pracach niemieckiego filozofa ujawnia się nie tyle na skutek tego, iż, jak pokazano, czas jest wprost w pracach Gadamera rozpatrywany. Argument taki budziłby uzasadniony sprzeciw, mowa bowiem przede wszystkim o kilku krótkich i okolicznościowych artykułach, których treść nie jest w oczywisty sposób powiązana z przewodnimi tematami hermeneutyki filozoficznej. Raczej okazuje się, iż czas jest zawsze tematem rozważań, gdy mowa o dziejach (i na odwrót). Obok włączenia czasowości w dziejowość gry, także identyczna, horyzontalna i oparta o fenomen przejścia, struktura czasu i dziejów oraz koncepcja czasu spełnionego wskazują bowiem, że „czas” i „dzieje” to na gruncie hermeneutyki filozoficznej pojęcia w swym najogólniejszym sensie synonimiczne, a sformułowanie „czas dziejów” stanowi pleonazm. Jeśli czasu nie można rozpatrywać w izolacji od tego, co się wydarza, odróżniając formę czasu i jego zawartość to dzieje są istotowo swym czasem. Wybór jednego z tych dwóch pojęć zależy od tego, do jakich myślicieli Gadamer konkretnie odwołuje się w danym tekście (której kategorii oni używali) oraz który aspekt jednego i tego samego fenomenu doświadczenia dziejowego, do którego owe pojęcia odsyłają ma zostać uwydatniony. Pojęcie dziejów jest stosowane przez autora „Prawdy i metody” zdecydowanie częściej ze względu na jego znaczenie dla myśli filozofów, do której regularnie on nawiązuje (pozytywnie i krytycznie), to jest filozofii Heideggera, Hegla, czy Diltheya. Ponadto podkreśla istotne dla niego momenty: zakorzenienie egzystencji w przeszłości i ponadjednostkowy wymiar doświadczenia. Podczas gdy czas akcentuje przede wszystkim motywy, które hermeneutyka filozoficzna stara się przekroczyć – w tradycji filozoficznej odsyła albo do obiektywnej, metafizycznej miary (Platon, Arystoteles) albo do subiektywnego doświadczenia (św. Augustyn, Kierkegaard).

Charakterystyka czasu spełnionego ujawniła również zagadnienia, które wymagają dalszego rozpatrzenia. Jak rozumie się w ramach hermeneutyki filozoficznej doświadczenie

dziejów, w szczególności w kontekście zamiennego traktowania przez Gadamera doświadczenia czegoś i samego tego czegoś doświadczanego, na przykład doświadczenia epoki i epoki jako takiej (ten sposób mówienia został także zachowany w powyższej rekonstrukcji jego rozważań)? Jak kształtują się relację między dziejami konkretnego życia jednostki a całością procesu dziejowego i na czym polega włączenie pierwszego w drugie? A także czym charakteryzuje się wzajemne powiązanie współczesności, przyszłości i przeszłości?

I.1.3. Dziejowość i dzieje, a różnica ontologiczna

Zanim podejmie się próbę odpowiedzi na sformułowane powyżej pytania niezbędne jest jeszcze, w ramach wstępnego określenia dziejowości, podjęcie kwestii obecności w hermeneutyce filozoficznej problematyki różnicy ontologicznej oraz relacji między poziomem ontologicznym i ontycznym. Gadamer, w przeciwieństwie do Heideggera, nie stawia w centrum swoich rozważań problemu bycia i różnicy ontologicznej między byciem i bytem oraz nie umieszcza pojęć ontologicznego (*ontologisch*) i ontycznego (*ontisch*) w centrum swojego filozoficznego języka. W efekcie nie rozróżnia nieustannie i konsekwentnie, jak czynił to chociażby Heidegger w „Byciu i czasie”, między tym, co ontologiczne i tym, co ontyczne. Czy nie oznacza to pominięcia kluczowej dla filozofii hermeneutycznej problematyki? Czy nie stwarza to ryzyka mimowolnego powrotu do przekazanej przez filozoficzną tradycję wykładni bycia jako obecności? Zarzut podjęcia Heideggerowskiego namysłu nad byciem w niedostatecznym stopniu stawia hermeneutyce filozoficznej Gadamera chociażby Vattimo⁹⁴. Stąd właśnie wyrasta rozpatrzone powyżej podejrzenie, że autor „Prawdy i metody” ignoruje problematykę czasu i porusza się w obrębie jego ontycznego rozumienia. Dalsze rozważania będą miały na celu uczynienie przekonującą tezy, iż w myśli Gadamera odnaleźć można przenikającą całość jego koncepcji i łączącą różne wątki (sztukę, język, dzieje) wykładnię relacji ontologiczno-ontyczne.

Dla przynależnego hermeneutyce filozoficznej rozumienia różnicy ontologicznej oraz kształtujących się na tym gruncie relacji ontologiczno-ontyczne kluczowa jest

⁹⁴ Zob. G. Vattimo, *Beyond Subject*, przeł. P. Carravetta, Albany 2019, s. 19 oraz idem, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, Kraków 2011, s. 13-14, 120-121. Na temat krytyki hermeneutyki filozoficznej Gadamera przez Vattima zob. także I. Scheibler, *Gadamer. Between Heidegger and Habermas*, Lanham 2000, s. 71-81. Podobny zarzut wobec hermeneutyki filozoficznej Gadamera formułuje także Caputo – zob. J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indianapolis 1988, s. 5-6, 81-82, 95-97, 108-115.

przeprowadzona w „Prawdzie i metodzie” i dotycząca relacji między myśleniem i językiem wykładnia inkarnacji, neoplatońskiej emanacji oraz wyrazu⁹⁵.

Koncepcja inkarnacji i Trójcy Świętej są dla Gadamera swoiście chrześcijańską doktryną przemiany Boga w człowieka i jedności Boga Ojca i Syna Bożego, pozwalającą ująć relację między myśleniem i myślą a słowem⁹⁶. Inkarnacja nie oznacza znanego filozofii greckiej wcielenia, czy to duszy w ciało, czy bóstwa w ludzką lub zwierzęcą postać⁹⁷. Filozofia pitagorejska i platońska oraz zawarta w nich idea wędrówki dusz przyjmują, iż dusza i ciało są czymś istotowo różnym, tak, że przyjmując materialny byt ciała, dusza pozostaje odrębnym bytem. Podobnie greccy bogowie w pełni zachowują swój ponadludzki byt ukazując się ludziom w przypadkowej, nie-boskiej postaci, która w żaden sposób nie określa tego, czym naprawdę są. Przekładając relacje wcielenia na sferę języka oznaczają one instrumentalną koncepcję języka, na gruncie której materialne, zewnętrzne słowo odbija niezależną od niego, duchową myśl. Według tej koncepcji związek między myślą a konkretnym, wypowiedzianym słowem jest niekonieczny i przypadkowy, umowny – wypowiedzenie myśli (jej eksterioryzacja w języku) jest odrębnym od samego myślenia procesem⁹⁸. W przypadku inkarnacji dopiero stanie się ciałem „wypełnia rzeczywistość

⁹⁵ Dla obecnych rozważań treść wykładni konkretnych fenomenów, na przykład języka, jest drugorzędna względem tego, co mówią one o relacjach między poziomem ontologicznym i ontycznym. Nie są to oczywiście jedyne interpretacje zawarte w pracach Gadamera, w których odsłania się przynależne jego myśli rozumienie różnicy ontologicznej – przenika ono bowiem całość jego rozważań. Przywołać można by także relację między tradycją jako całością procesu dziejowego, a konkretnym przekazem tradycji (zostanie ona rozpatrzona w dalszych etapach charakterystyki dziejowości), relację prezentowania się między obrazem, a pierwowzorem (która pojawiła się w niniejszej pracy we fragmencie poświęconym strukturze gry), czy też spekulatywną relację między światem i językiem. Wybór właśnie tych, a nie innych przykładów wiąże się z tym, że relacje ontologiczne-ontyczne są w nich wyraźne widoczne oraz z powodu ich wzajemnego uzupełniania się: każdy z nich koncentruje się na odsłonięciu innego aspektu tych relacji. Odczytanie relacji ontologiczne-ontyczne, a konkretnie ontologicznego i ontycznego rozumienia tradycji, poprzez neoplatońskie pojęcie emanacji przedstawia także Dybel – zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 383-391.

⁹⁶ Jak zauważa Carpenter, Gadamer znosi rozróżnienie między doktryną inkarnacji i Trójcy Świętej, – zob. D. Carpenter, *Emanation, Incarnation, and the Truth-Event in Gadamer's „Truth and Method”*, w: *Hermeneutics and Truth*, B. R. Wachterhauser (red.), Evanston 1994, s. 106. Autor „Prawdy i metody” posługuje się chociażby wyrażeniem „trynitarnie misterium inkarnacji” – H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 574. Na płaszczyźnie języka koncepcja inkarnacji odpowiada relacjom między słowem wewnętrznym (duchowym słowem stanowiącym myśl) oraz słowem zewnętrznym (wypowiedzianym w konkretnym języku słowem). Natomiast idea Trójcy Świętej, w szczególności jedności Boga i jego Syna odpowiada relacji między myślą, a słowem wewnętrznym. Autor „Prawdy i metody” nie rozróżnia wyraźnie między tymi dwoma koncepcjami/relacjami, gdyż stanowią one dla niego jeden proces myślenia-mówienia, w którym myśl jest bezpośrednim, nerefleksyjnym słowem wewnętrznym, powstającym w rozmowie z samym sobą i z konieczności wypowiedzianym, a więc wyrażającym się w słowie zewnętrznym. To powiązanie problematyki języka z doktrynami inkarnacji i Trójcy Świętej nie jest jedynie arbitralną decyzją Gadamera, ale wynika z namysłu nad dziejami filozofii: tego, że dla samych chrześcijańskich myślicieli (Ojców Kościoła, św. Augustyna, św. Tomasza i scholastyków) odzwierciedlała się ona w problematyce boskiego Słowa (*verbum dei*), czy to Słowa stwarzającego świat, czy stającego się ciałem w Jezusie, czy też jedności Ducha i Słowa w jedności Boga i Syna Bożego – zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 565-567.

⁹⁷ Zob. *ibidem*, s. 564-565.

⁹⁸ Zob. J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 133 oraz J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics...*, s. 233.

ducha”⁹⁹. Przybranie ludzkiej postaci przez Boga nie oznacza ani przemiany Boga w coś innego, ani zachowania odrębności między Bogiem a ludzką postacią. Inkarnacja nie jest kontyngentnym dodatkiem do tego, czym jest Bóg, co więcej, grożącym umniejszeniem doskonałego bytu, ale objawieniem się boskości, która dla chrześcijan Bogu istotowo przysługuje. W rzeczywistość języka oznacza to: „Egzegeza interpretuje zabrzmienie słowa jako cud równy przybraniu przez Boga ludzkiej postaci. Obecne w obu przypadkach stawanie się nie polega na tym że coś powstaje z czegoś innego. Nie chodzi też o oddzielenie czegoś od czegoś (*κατ’ ἀποκοπήν*) ani o pomniejszenie słowa wewnętrznego przez uzewnętrznienie go, ani w ogóle o przemianę w coś innego, która wyczerpywałaby słowo wewnętrzne. [...] Większy cud języka polega nie na tym, że Słowo staje się ciałem i pojawia się w bycie zewnętrznym, lecz na tym, że to, co tak się pojawia i co się uzewnętrznia w zewnętrzności, pozostaje nadal słowem”¹⁰⁰. Język okazuje się procesem, w którym myśl, czy też pomyślany sens w postaci słowa wewnętrznego (*λόγος ἐνδιάθετος*, *verbum interius*) z konieczności uzewnętrznia się w mnogości wypowiedzianych w konkretnym języku słów¹⁰¹, a słowo zewnętrzne (*λόγος προφορικός*) z konieczności jednocześnie przywołuje i odsyła do sensu, który się w nim wypowiada. Słowo wewnętrzne i słowo zewnętrzne okazują się nierozdzieloną jednością, która jednak nie jest ich całkowitą tożsamością, ale zachowuje różnice między nimi. Uzewnętrznienie w słowach nie jest jedynie zewnętrznym przejawem rozumienia, poznania, czy formułowania myśli, ewentualnie następującym po nich aktem, ale samym procesem ich realizacji – myśl urzeczywistnia się w słowie zewnętrznym i poprzez to słowo. Słowo wewnętrzne jest słowem, o ile przyjmuje postać słowa zewnętrznego. Zarazem słowo wewnętrzne nie redukuje się do swego uzewnętrznienia, czy też ich sumy (rozumienie i myśl nie sprowadzają się do tego, co jest i może być wypowiedziane w konkretnym języku). Gadamer jednoznacznie stwierdza, że słowo zewnętrzne nie wyczerpuje nigdy słowa wewnętrznego i nie jest nigdy uzewnętrznione raz na zawsze. Ludzkie, a więc skończone i niedoskonałe słowo zewnętrzne nie jest w stanie w pełni wyrazić myśli, tego, co jest do wypowiedzenia¹⁰².

⁹⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 565.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 566-567.

¹⁰¹ Wypowiadalność zewnętrznego słowa obejmuje zarówno jego wypowiedzenie na głos, tak, że może zostać usłyszane przez innych, jak i jego wypowiedzenie „w myśli”, czyli wewnętrzne odtworzenie słowa zewnętrznego. Także ten drugi przypadek realizuje się w konkretnym języku i nie należy go mylić ze słowem wewnętrznym – słowo wewnętrzne nie jest tylko jeszcze niewypowiedzianym na głos, ale już sformułowanym w konkretnej postaci słowem zewnętrznym. Zob. ibidem, s. 567.

¹⁰² Wnioski, jakie formułuje się tutaj na podstawie fragmentów „Prawdy i metody” pokrywają się z konsekwencjami koncepcji inkarnacji dla koncepcji języka Gadamera opisanymi przez Grondina – zob. J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 134-136. Na temat relacji słowo wewnętrzne-słowo zewnętrzne zob. także J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics...*, s. 233-236.

Pojęcie emanacji pojawia się w „Prawdzie i metodzie” w ramach interpretacji rozważań św. Augustyna i św. Tomasza na temat związków między problemem Trójcy Świętej (jedności Boga i jego Syna) oraz jednością myślenia i słowa wewnętrznego, która służy Gadamerowi do kolejnego ukazania wzajemnego powiązania myślenia i języka¹⁰³. Wskazuje ona, ograniczając się do jej głównych wniosków¹⁰⁴, na dwojaki sens *logosu*, ujawniający w przekładzie tego terminu na łacinę na *ratio* (rozum) i *verbum* (słowo), przy czym to drugie sprowadzone jest do wewnętrznego słowa myśli (*verbum cordis, verbum interius*). Proces myślenia równoznaczny jest z kształtowaniem słowa wewnętrznego, a treść sformułowanej myśli tożsama jest z uformowanym słowem wewnętrznym. Ta jedność oznacza, po pierwsze, że słowo to „nie jest odniesione do określonego języka i nie ma w ogóle charakteru konkretyzowania się słów, które wyłania pamięć, lecz jest domyślanym do końca stanem rzeczy (*forma excogitata*)”¹⁰⁵. Nie jest więc słowem zmysłowym, możliwym do usłyszenia, wypowiedzianym w określonym języku, ale myślą, czy też sensem zawartym w konkretnej wypowiedzi. Po drugie, „wewnętrznego słowa ducha *nie kształtuje akt refleksji*”¹⁰⁶, to znaczy nie powstaje ono poprzez przejście od etapu myślenia do etapu mówienia-sobie, od obszaru myślenia do odrębnego obszaru języka, oraz nie jest wynikiem następującej po pierwotnym myśleniu refleksji, która zwraca się z powrotem do tego myślenia i poszukuje dla niego odpowiedniego słowa. Dlatego też dla Gadamera słowo wewnętrzne, jako treść myśli, jako pomyślany i domyślany do końca stan rzeczy wyraża nie stan świadomości podmiotu, ale rzecz, o której mówi: „Myślenie poszukujące swego wyrazu nie odnosi się do ducha, lecz do rzeczy. Tak więc słowo nie wyraża ducha, ale zajmuje się *similitudo rei* [obrazem rzeczy]. Pomyślany stan rzeczy (*species*) i słowo są ze sobą jak najściślej związane. Ich jedność jest tak ścisła, że słowo nie zajmuje miejsca w duchu jako coś obok *species*, lecz jest tym, w czym dokonuje się poznanie, tj. w czym *species* zostaje w całości pomyślane”¹⁰⁷. Słowo wewnętrzne nie jest więc umysłową, paradoksalnie pozajęzykową, bo niewypowiedzianą w konkretnym ontycznym języku reprezentacją tego, o czym się myśli¹⁰⁸. Poza tym, że podlega zawsze przemianie w słowo zewnętrzne w procesie

¹⁰³ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 566-574.

¹⁰⁴ Szerzej na ten temat zob. J. Grondin, *Sources of Hermeneutics*, Albany 1995, s. 99-110 oraz A. Wierciński, *Źródłowa przynależność myślenia i mówienia*, przeł. M. Boniecki, J. Duraj, w: *Dziedzictwo Gadamera*, A. Przyłębski (red.), Poznań 2004, s. 28-37.

¹⁰⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 570.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 574.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 575.

¹⁰⁸ Zob. J. Grondin, *Sources...*, s. 105-106 oraz J. C. Weinsheimer, *Gadamer's...*, s. 234-235. Natomiast zdaniem Di Cesare właśnie w tym kierunku prowadzi hermeneutykę filozoficzną nawiązanie przez Gadamera do koncepcji słowa wewnętrznego autorstwa św. Augustyna, wyraźnie odróżnienie go od słowa wypowiedzianego, które może być usłyszane przez innych, a ponadto ułożenie w nim uniwersalności hermeneutyki. Według Di

jego kształtowania się, także dlatego że, nie stanowi monologu wewnątrz świadomości, ale dialog w postaci dialektyki pytania i odpowiedzi, nie tylko między myślącym i rzeczą o której myśli, ale też w odniesieniu do wspólnoty, w której on żyje¹⁰⁹. Słowo wewnętrzne realizuje się w ponadjednostkowej strukturze gry – jego wewnętrzność polega ostatecznie nie tyle na byciu wewnątrz świadomości podmiotu, a nie poza nią, w świecie zewnętrznym, ale na konstytuowaniu przestrzeni gry, w której coś może zostać wypowiedziane lub pozostać niewypowiedziane. Z perspektywy relacji ontologiczne-ontyczne prowadzi to do wniosku, że jeśli słowo zewnętrzne oznacza słowa wypowiedziane w konkretnym języku, to słowo wewnętrzne odpowiada językowości (*Sprachlichkeit*) rozumienia i tego, co rozumiane – ontologicznej jedności myślenia, języka i świata.

Skończoność ludzkiego słowa myślenia przekłada się na jego procesualność, która ma charakter procesu emanacji:

Wyrażając myślenie słowo wewnętrzne odzwierciedla więc niejako skończoność naszego dyskursywnego intelektu. Ponieważ nasz intelekt nie ogarnia jednym rzutem myśli wszystkiego, co wie, dlatego najpierw musi on zawsze swą myśl wydobyć z siebie i niczym w wewnętrznej rozmowie z sobą postawić przed sobą samym. W tym sensie wszelkie myślenie to mówienie-sobie. [...] Porządek następstwa jednak, charakterystyczny dla dyskursywności myślenia ludzkiego, nie jest u podstawy relacją czasową. Gdy ludzkie myślenie przechodzi od czegoś do czegoś, tzn. myśli to, a potem tamto, to nie jest przenoszone od czegoś jednego do czegoś innego. Nie myśli ono wedle zwykłej kolejności najpierw jedno, a potem drugie – co oznaczałoby przecież, że samo się przez to ciągle zmienia. Gdy myśli ono jedno i drugie, to znaczy to raczej, że wie, co tym samym czyni, a to oznacza, że umie połączyć jedno z drugim. Nie ma tu więc relacji czasowej, lecz chodzi o pewien proces myślowy, *emanatio intellectualis*¹¹⁰.

Emanacja nie jest procesem przejścia między dwoma odrębnymi stanami lub etapami, ale ciągłym wyłanianiem się ze źródła. W procesie tym wyłanianie się nie powoduje

Cesare, dla Gadamera wewnętrzny myślowy dialog miałby być niewartykułowany i niesłyszalny, redukując się do monologu i bezpośredniej obecności, która obywałaby się ostatecznie bez językowego pośrednictwa. Byłby to zatem powrót do subiektywizmu i prymatu czystego rozumu nad językiem. Di Cesare uważa więc, że koncepcja słowa wewnętrznego stanowi ograniczenie Gadamerowskiego namysłu nad językiem, pozostaje w konflikcie z innymi aspektami hermeneutyki filozoficznej oraz wymaga pozbawienia słowa wewnętrznego priorytetu i ściślejszego powiązania z tym, co wypowiedziane w konkretnym języku – zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 147. Zgadając się z Di Cesare w zakresie konsekwencji, jakie miałyby uznanie priorytetu i autonomiczności słowa wewnętrznego, niniejsza praca stoi na stanowisku, iż Gadamer tego zagrożenia unika, argumentując wprost na rzecz jedności *verbum interius* z wypowiedzianym słowem zewnętrznym w ramach relacji inkarnacji.

¹⁰⁹ Zob. J. Grondin, *Sources...*, s. 105-108. Zob. także podrozdział I.2.1 i I.2.2. niniejszej pracy.

¹¹⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 570-571.

pomniejszania i wyczerpywania źródła, ale pozwala mu się ujawnić i rozwinąć w swojej pełni, pozostając cały czas w źródle¹¹¹.

Inkarnacja i emanacja wydają się być początkowo jedynie dwoma odrębnymi momentami jednego procesu przemiany myśli w wypowiedziane słowo zewnętrzne i z pewnością taką funkcję w eksplikacji Gadamera pełnią. Jednakże charakterystyka emanacji w ramach relacji myślenie-słowo wewnętrzne pozwala stwierdzić, że inkarnacja, to jest relacja słowo wewnętrzne-słowo zewnętrzne, nie tylko ma charakter emanacji, ale też jest jednym i tym samym, co emanacja myśli/słowa wewnętrznego. Z tej perspektywy stanowią one dwa wzajemnie uzupełniające się podejścia do całości tego samego procesu, który jest dla autora „Prawdy i metody” paradygmatyczną egzemplifikacją ogólnych relacji między poziomem ontologicznym i ontycznym. Podobną tezę stawia Carpenter zauważając, iż „ten [Gadamera – A. N.] wgląd w spekulatywną strukturę języka wyrósł ze wzajemnej gry dwóch tradycji myślowych: neoplatońskiej tradycji z jej centralną koncepcją fundamentalnej ekspresyjności Jednego, oraz jej chrześcijańskiej tradycji i jej refleksji nad tajemnicą inkarnacji”¹¹², toteż Gadamer dokonuje „modyfikacji neoplatońskiego emanacjonizmu w kierunku konkretnego, modyfikacji, którą nazwałem »inkarnacyjną«”¹¹³. Emanacja akcentuje aspekt procesualności i koniecznego, ciągłego wyłaniania się, podczas gdy inkarnacja podkreśla, że nie jest to proces oddalania się od doskonałego źródła, czy też utraty istoty – to, co jest uzewnętrzniane jest w swym uzewnętrznieniu obecne jako to, czym istotowo jest i tylko w nim przychodzi ono do swego bycia.

Proces emanacyjnej inkarnacji można oddać też na gruncie hermeneutyki filozoficznej poprzez jednoczące te dwa momenty, a zarazem akcentujące kolejny aspekt tego procesu, stanowiące jeszcze jedną drogę jego ujęcia, pojęcie wyrazu (*Ausdruck*). Gadamer dystansuje się od subiektywistycznego sensu tego pojęcia, w ramach którego oznacza ono ekspresję wewnętrznych odczuć i przeżyć jednostki, zwracając je w stronę neoplatońskiego sensu wyrazu¹¹⁴. To, co się wyraża nie jest nieobecne w swym wyrazie i nie jest w nim tylko częściowo, ale całkowicie, choć nigdy w sposób wyczerpujący to, czym jest i może być i

¹¹¹ Zob. ibidem, s. 571.

¹¹² D. Carpenter, *Emanation...*, s. 113.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 669-671. Chociaż Gadamer tematyzuje to pojęcie dopiero w „Uzupelnieniach” do „Prawdy i metody”, to stwierdza, iż: „Całe nasze rozważania starają się wykazać, że pojęcie wyrazu należy oczyścić z jego nowożytnego, subiektywistycznego zabarwienia i przywrócić mu jego pierwotny gramatyczno-retoryczny sens” oraz „Widać wyraźnie, że krytyka psychologizacji pojęcia »wyraz« jest przesłanką całych niniejszych rozważań i podstawą krytyki »sztuki przeżycia« oraz hermeneutyki romantycznej” – ibidem, s. 669, 771. Fragmenty te odczytać można także jako potwierdzenie fundamentalnego znaczenia relacji emanacji-inkarnacji dla myśli Gadamera.

nigdy na jedyny możliwy sposób. Wyraz zaś nie jest drugorzędnym przejawem tego, co się wyraża, za którym należy poszukiwać samego źródła, z którego on pochodzi i do którego odsyła. Tylko w wyrazie to, co wyrażane uobecnia się dla nas i konstytuuje się jako coś wyrażonego¹¹⁵. Innymi słowy, relacja wyrazu ma charakter uprzednio omówionej w kontekście ontologicznej struktury gry prezentacji. Ponownie podkreślić należy tutaj to, co w pojęciu emanacji i inkarnacji jest nie do końca wyraźne, a co stanowi sedno wyrazu jako prezentacji – to, co się wyraża, a więc źródło, które emanuje i inkarnuje nie tylko nie wyznacza jednoznacznie i przed wyrażeniem się tego, jaką postać przybierze wyraz i co w nim zostanie wyrażone, ale wyraz, jako, że źródło przychodzi w nim do swego bycia, może to, co wyraża wzbogacić, współkonstytuując nowe możliwości jego bycia.

Co pojęcia inkarnacji, emanacji i wyrazu mówią o różnicy ontologicznej? Przede wszystkim to, że relacje między byciem a bytem, między poziomem ontologicznym i ontycznym nie kształtują się wertykalnie, jak w myśli „wczesnego” Heideggera, ale mają charakter dialektyczny i horyzontalny¹¹⁶. Dla autora „Bycia i czasu” relacja między tym, co ontologiczne i tym, co ontyczne (byciem bytu określającym jego „czym-jest” i „jak-jest” oraz samym tym bytem, czy dziejowością jako istotowym momentem struktury egzystencji człowieka a konkretnymi dziejami człowieka i jego świata) ma charakter różnicy między transcendentalem, źródłowym gruntem i tym, co ugruntowywane¹¹⁷. Bycie określa byt tak, że dzięki niemu dany byt jest właśnie tym, a nie innym bytem. Ponadto bycie danego bytu jest warunkiem możliwości dostępności tego bytu dla człowieka, to znaczy umożliwia jego napotkanie, doświadczenie i pojęciowe ujęcie. Poznanie bytu jest możliwe dzięki uprzedniemu rozumieniu bycia bytu – poprzedza i rozstrzyga ono treść uchwycenia tegoż bytu¹¹⁸. W filozofii „wczesnego” Heideggera różnica ontologiczna przyznaje byciu prymat nad bytem. Jest to różnica między tym, co ugruntowywane, zależne od swojej podstawy i wyznaczone przez nią, do czego odniesienie jest wtórne i jeśli jest absolutyzowane przesłania źródłową podstawę, a tym, co ugruntowujące, będące podstawą i wyznaczające to, co jest

¹¹⁵ Por. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 389-390.

¹¹⁶ Niewystarczalność dla hermeneutyki filozoficznej transcendentalnego schematu ontologiczne-ontyczne, właściwego myśli „wczesnego” Heideggera i przyjęcie przez nią horyzontalnej wykładni tych relacji podkreśla również P. Dybel – zob. *ibidem*, s. 385-389. P. Dybel mówi również o wertykalnej perspektywie Heideggera, jednakże w nieco odmiennym sensie niż czyni się to w niniejszej pracy. Ma bowiem na myśli rozważania niemieckiego filozofa po „zwrocie” z lat 30', w których podejmuje on drogę coraz bardziej radykalnego zapytywania o koło czasowości i bycia, w której rozumienie staje się w stosunku do siebie głębsze – zob. *ibidem*, s. 379.

¹¹⁷ Zob. M. Heidegger, *Bycie...*, s. 7-9, 15, 48 i *idem*, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 2012, s. 210-212 oraz *idem*, *O istocie racji*, przeł. J. Nowotniak, w: *idem*, *Znaki Drogi*, Warszawa 1995, s. 30-33, a także *idem*, *Podstawowe...*, 20-22, 83-84, 350-352.

¹¹⁸ Zob. *idem*, *Kant...*, s. 210-216 i *idem*, *O istocie racji...*, s. 30-33, 57-61 oraz *idem*, *Podstawowe...*, s. 296-303, 344-347, 350-352.

przez niewarunkowane, do czego odniesienie ma charakter pierwotny i źródłowy (polegający na jego projektującym rozumieniu). Relacja ta jest więc jednostronna i wertykalna, to znaczy poziom ontyczny w żaden sposób nie oddziałuje zwrotnie, nie wyznacza, nie warunkuje, konkretyzuje a tym bardziej ugruntowuje poziomu ontologicznego, a jedynie jest poddany jego oddziaływaniu jako swemu apriorycznemu warunkowi możliwości. Horyzontalny, a co za tym idzie związany z obustronnym wzajemnym oddziaływaniem na siebie, kształt relacji między poziomem ontologicznym i poziomem ontycznym w filozofii Gadamera oznacza, że to, co ontologiczne, jako źródło, które emanuje i wyraża się, nie ma charakteru niezależnej od tego, co ontyczne, transcendentalno-apriorycznej podstawy. Różnica ontologiczna nie niesie ze sobą jednoznacznego podziału na dwie całkowicie rozłączne pozycje tego, co stanowi warunki i określa oraz tego, co warunkowane i określane. Nie daje się ująć poprzez opozycję, której bieguny stanowią aktywność i bierność, konstytuowanie i warunkowanie oraz bycie konstytuowanym i warunkowanym¹¹⁹. Z jednej strony, to, co ontologiczne, bycie (w tym dziejowość, językowość i struktura gry w ich ogólności, jak i w konkretnym kształcie danej gry) konstytuuje horyzont określający to, czym i jak byty mogą być oraz w nich się uobecnia – tak jak źródło, które umożliwia i wyłania się w swych emanacjach lub to, co się wyraża, które musi być obecne w swym zgodnym z nim i odpowiadającym mu wyrazie. To konstytuowanie przez poziom ontologiczny nie jest absolutne i z góry definitywnie wyznaczające poziom ontyczny, lecz pozostaje niedookreślone, niewyczerpujące, dziejowo zmienne i pozostawiające zakres swobody. Co więcej, ponieważ człowiek jest już zawsze poddany oddziaływaniu ontologicznych warunków możliwości, nie może on, uczestnicząc w ich grze, w pełni ująć ani ich, ani przynależnego im warunkowania¹²⁰. Z drugiej strony poziom ontologiczny realizuje się i kształtuje zawsze tylko za pośrednictwem i w ramach poziomu ontycznego i w konsekwencji jest przez niego warunkowany – tak jak emanacja prowadzi źródło do swej pełni i jak wyraz może wzbogacać to, co wyrażane. To, co ontologiczne konstytuuje się i dookreśla zawsze w konkretnej sytuacji rozumienia, pewnym momencie dziejowym i języku, którym się mówi i tylko w nich się ujawnia. Relacje między poziomem ontologicznym i ontycznym mają charakter koła, w którym warunkują się wzajemnie¹²¹. Dynamika różnicy ontologicznej nie prowadzi ani do pełnego przyswojenia jednego przez drugie, ani do zniesienia (*Aufhebung*) różnicy między nimi na rzecz całości wyższego rzędu. Polega ono na ciągłym kształtowaniu się coraz to nowej całości związku

¹¹⁹ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 388.

¹²⁰ Zob. B. Wachterhauser, *Getting It Right...*, s. 57-58.

¹²¹ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 387-388.

ontologiczne-ontyczne, w którym jego człony pozostają od siebie odróżnione i w nieustannym napięciu. Jak przedstawia to Dybel, ponieważ to, co ontologiczne nie stanowi apriorycznej, transcendentalnej podstawy dla tego, co konkretne i ontyczne, z góry wyznaczającej ich wszelkie możliwe postaci, mamy do czynienia nie tyle z coraz głębszym zrozumieniem koła ontologiczne-ontyczne, ale z coraz to innym rozumieniem poziomu ontologicznego i poziomu ontycznego¹²².

Ponadto horyzontalna relacja wyrażania się wskazuje na to, że bycie ma charakter samoprezentacji. Gadamer objaśnia ten proces odwołując się do fenomenu piękna i łącząc go z metafizyką światła¹²³. Tak jak piękno, do którego istoty należy przejawialność i czynienie siebie bezpośrednio widocznym w czymś zmysłowo widzialnym, a zarazem umożliwianie pięknych rzeczy i konstytuowanie ich pięknego kształtu w jego widzialności, tak też bycie prezentuje się samo z siebie za pośrednictwem bytu, który „dopiero dzięki niemu istnieje właściwie, tzn. wyłaniają się z całości wszystkiego jako jedność¹²⁴”. Bycie jest nie tylko tym, co się wyraża, a więc jednym z członów relacji, ale całością ontologicznego procesu wyrażania się, w którym prezentuje się ono w swym wyrazie. Pozostaje to w zgodzie z powziętą na początku rozdziału tezą, że gra, polegająca na prezentowaniu siebie i swoich uczestników, stanowi podstawowy ontologiczny model rozważań Gadamera. Toteż w hermeneutyce filozoficznej byciu przynależy wewnętrzna ruchliwość, czy raczej „jest” ono samo tą ruchliwością – bycie nieustannie porusza się ruchem prezentacji, który ma źródło w nim i sam dla siebie jest celem¹²⁵ (znów komplementarna okazuje się tutaj charakterystyka gry jako procesu autotelicznego). W konsekwencji także wszelki byt, jako uczestnik gry, jest ciągłym samoprezentowaniem siebie. Ponadto piękno pośredniczy między ideą a zjawiskiem, to znaczy jednocześnie zaznacza różnicę między sobą jako ideą a czymś zmysłowym, w czym się ujawnia oraz niweluje przepaść między nimi, zjawiając się samo w pięknej rzeczy, tak, że „nie ma różnicy, czy zjawia się »ona sama« [idea piękna lub piękna rzecz – A. N.], czy jej odzwierciedlenie”¹²⁶. Tak też bycie, jak pokazały to analizy relacji wyrazu, inkarnacji i emanacji, pośredniczy między samym sobą, ogólnością tego, co ontologiczne: dziejowości, językowości, nieskończonej potencjalności tego, co może być pomyślane i wypowiedziane, a tym, co ontyczne: konkretną sytuacją dziejową i bytem

¹²² Zob. P. Dybel, *Problem dziejowości...*, s. 39.

¹²³ Zob. idem, *Prawda...*, s. 640-653. Zob. Na ten temat także J. Grondin, *The Philosophy...*, 151-153 oraz J. Risser, *The Remembrance of Truth: The Truth of Remembrance*, w: *Hermeneutics and Truth...*, s. 125-129, a także J. C. Weinsheimer, *Gadamer's hermeneutics...*, s. 257-258.

¹²⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 645-646.

¹²⁵ Zob. idem, *Hermeneutics and the Ontological Difference*, przeł. R. E. Palmer, w: idem, *The Gadamer Reader...*, s. 366-368 oraz idem, *The Greeks*, przeł. J. W. Stanley, w: idem, *Heidegger's Ways...*, s. 151-152.

¹²⁶ Idem, *Prawda...*, s. 652.

prezentującym się w niej, danym językiem i wypowiedzianą w nim myślą. W pośredniczeniu tym zniesione zostaje przeciwstawienie bycia i bytu, prowadząc do horyzontalnych relacji między nimi, w ramach których bycie prezentując się w bytach nie staje się czymś różnym od siebie, innym względem tego, jak jest samo w sobie, ale tylko w nich się samo w sobie uwidacznia¹²⁷. Toteż bycie ma dla Gadamera charakter procesu przeświecania (*vorscheinen*) i oświetlania (*einleuchten*), w którym oświetla ono byt i czyni go czymś jasnym i widocznym (*einleuchtend*), poprzez to ujawniając się w nim jako coś oświetlającego (*Einleuchtende*)¹²⁸ oraz wystawiając na widok całość tego ruchu:

„Piękno ma charakter świecenia. »Świecić« zaś znaczy: świecić na coś i samemu zjawiać się w tym, co wyjawia blask. Piękno ma sposób istnienia *światła*. Nie znaczy to jedynie, że bez światła nie zjawia się nic pięknego, nic nie może być piękne. Znaczy to także, że piękno czegoś pięknego jawi się w nim *jako* światło, jako blask. Samo siebie przejawia. Istotnie, światło istnieje w ogólności jako tak odzwierciedlone w sobie. Światło to nie tylko jasność tego, co ono oświetla, lecz raczej czyniąc coś widocznym, samo jest widoczne, a widoczne jest tylko w ten sposób, że czyni coś widocznym. [...] To właśnie refleksywna natura bytowa światła, że łączy ono widzenie z tym, co widzialne, tak że bez światła nie ma ani widzenia, ani nic widzialnego¹²⁹.

Prowadzi to do jeszcze jednego istotnego aspektu bycia, który nie został do tej pory wyraźnie zaznaczony, choć odsłonił się w niewspółmierności słowa wewnętrznego i słowa zewnętrznego, tego, co się wyraża i wyrazu. Strukturalnym momentem prezentowania się bycia jest nie tylko ujawnianie się, ale także towarzyszące temu zawsze pewne skrywanie: „Niemniej słowo jako słowo nie jest tylko otwartością ale musi w takim samym stopniu i właśnie dlatego być skrywaniem i chronieniem. [...] Jednakże, jeśli otwartość i skrytość są rzeczywiście pojmowane jako dwa strukturalne momenty »bycia« [*Sein*], i jeśli czasowość należy do bycia a nie tylko do egzystującego bytu, który utrzymuje w otwartości przestrzeń dla bycia, to „tu-oto-bycie” [*du zu sein*] z pewnością pozostaje wyróżnikiem człowieka”¹³⁰.

¹²⁷ Ze względu na omówioną horyzontalność relacji między poziomem ontycznym i ontologicznym w niniejszej pracy stosuje się zbitkę pojęciową „bycie i byt”, podkreślającą wzajemny związek bycia i bytu oraz ich nierozdzielność, a więc także to, że nie można rozpatrywać jednego z nich bez uwzględnienia drugiego, na przykład rozważać bycie samo poza kontekstem istniejącego bytu. Charakter zapośredniczenia się bycia i bytu zostanie jeszcze rozpatrzony szerzej w podrozdziale II.4., podejmującym centralny dla hermeneutyki filozoficznej problem jedno-wiele, ogólne-szczegółowe.

¹²⁸ *Das Einleuchtende* w zależności od kontekstu oznacza w tekście „Prawdy i metody” albo to, co oświetla, albo to, co oświetlane i w konsekwencji jasne – zob. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke Bd.1...*, s. 487-489. Ta dwuznaczność podkreśla jedność oświetlanego bytu i oświetlającego bycia.

¹²⁹ Idem, *Prawda...*, s. 646-647.

¹³⁰ Idem, *On the Truth of the Word*, przeł. R. E. Palmer, w: idem, *The Gadamer Reader...*, s. 135. Cytat może nie wydawać się rozstrzygający, gdyż w tej części artykułu Gadamer przede wszystkim wyklada poglądy Heideggera. Nie ulega jednak wątpliwości, że odnosi się do nich w tym zakresie z aprobatą i że uwzględniając całość jego myśli Gadamer uznaje za prawdę to, że do bycia przynależy skrywanie. Zob. w tej kwestii także

Bycie ujawnia się za pośrednictwem bytu zawsze w pewnym dziejowym horyzoncie, który nigdy nie jest w całości jawny i co więcej, niemożliwe jest jego pełne odsłonięcie. W konsekwencji byt odsłania się w określonym świetle, które skrywa inne możliwości jego bycia. To, co skryte jest dla Gadamera w swej podstawowej formie tym, co pozostaje niewypowiedziane w słowie zewnętrznym – czy jest to motywacyjny kontekst danej wypowiedzi, kształtujący jej sens, czy nieskończone bogactwo rzeczy i myśli, które stara się ona wypowiedzieć¹³¹. Jest to przedstawiona uprzednio niemożność skończonego ludzkiego słowa do wyrażenia w pełni wszystkiego do czego się ono odnosi i co przywołuje, a co za tym idzie selektywność wiążąca się z przemilczeniem i pozostawieniem niewypowiedzianym.

Poczynienie dwóch dalszych uwag wydaje się niezbędne dla adekwatnej charakterystyki momentu skrytości. Po pierwsze, jak pisze Gadamer w odniesieniu do powiązania prawdy i nieprawdy: „Nie chodzi przy tym o stosunek ilościowy, jak gdybyśmy mogli utrzymać tylko określony, skończony zakres wiedzy”¹³². Skrytości i jawności nie łączy relacja przeciwieństwa o charakterze ilościowym, w której wzrost jednego powoduje z koniecznością zmniejszenie się drugiego, lub która zakłada stałą równowagę obu tendencji tak, że każdemu odsłonięciu towarzyszy odpowiadające mu skrywanie w innym miejscu. Rzeczywistość nie stanowi z góry ustalonej absolutnej przestrzeni, która może być w mniejszej lub większej części oświetlona dla nas, a pozostała jej część pozostaje niewidoczna, choć czekająca nad odsłonięcie. Niezależnie od tego, czy to oświetlanie ujmuje się jako stale postępujący proces powiększania się obszaru tego, co widoczne (jak czyniła to epoka oświecenia), czy ze względu na skończoność człowieka przyjmuje się maksymalną wartość pola horyzontu widoczności, tak że od pewnego momentu każde powiększenie jego granic w określonym kierunku odbywa się kosztem przesłonięcia jego wcześniej znanego fragmentu, oraz czy odpowiedzialnego za jego odsłonięcie dla człowieka uznaje się jego samego, czy ponadludzką siłę, na przykład objawienie przez Boga lub przeznaczenie samego bycia. Jak trafnie zauważa Davey, nie chodzi tutaj bowiem o ontyczną sekwencję następujących po sobie wydarzeń, ale o ontologiczny proces¹³³. Prezentowanie się stanowi jedność skrywania i odsłaniania, w której to, co oświetlone zarazem ujawnia się na nowo, jak i przynależy mu nowe skrywanie się, przy czym to ostatnie nie ogranicza się do ukrywania

idem, *Cóż to jest prawda?*, przeł. M. Łukasiewicz, w: idem, *Rozum...*, s. 38, 44-45 oraz idem, *On the Beginning of Thought*, przeł. P. Vandeveld, A. Iyer, w: idem, *Hermeneutics between...*, s. 238-243.

¹³¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Cóż to jest...*, s. 38, 44-45 oraz idem, *Język i rozumienie*, przeł. B. Sierocka, w: idem, *Język...*, s. 16-24. Zob. na ten temat także J. Grondin, *Sources...*, s. 149-155 i idem, *The Philosophy...*, s. 136-137, 146-147.

¹³² H.-G. Gadamer, *Cóż to jest...*, s. 44.

¹³³ Zob. N. Davey, *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany 2006, s. 236

czegoś wcześniej dostępnego. Tak jak epoka tworzy wcześniej nieistniejącą całość tego, co nowe i tego, co stare w ich wzajemnym odniesieniu, tak też prezentacja konstytuuje horyzont, w którym kształtuje się na czym polega w konkretnym przypadku odsłanianie się, a na czym skrywanie. Prowadzi to do drugiej uwagi charakteryzującej omawianą relację. Mianowicie skrywanie nie jest negowaniem widoczności, a to, co skryte nie jest czystą nieobecnością, czymś całkowicie niedostępnym rozumieniu. Tak jak to, co wypowiedziane odsyła do zawartego w nim tego, co niewypowiedziane i pozwala na jego ukazanie się, a niewypowiedziane pozostaje w obrębie horyzontu języka, a więc możliwości jego wypowiedzenia¹³⁴, tak też skrywanie odsłania się w ramach prezentacji w kontraście do momentu ujawniania, a do obecności oświetlonego przynależy obecność skrytego, która znajduje w tej pierwszej swoje miejsce. To, co skryte nie tylko odsłania się w swej skrytości za pośrednictwem tego, co jawne, ale pozostaje zawsze otwarte na możliwość, niepełnego, niedoskonałego i prowadzącego do innego przesłonięcia, jego bezpośredniego oświetlającego zaprezentowania. Zastosowanie znajduje tutaj Heideggerowskie ujęcie bycia jako prześwitu (*Lichtung*), w którym światło i mrok wzajemnie się zarysowują i odsłaniają, będąc równie niezbędnymi dla zawsze częściowego oświetlenia bytu¹³⁵.

To dokonujące się w hermeneutyce filozoficznej przejście od wertykalności do horyzontalności relacji ontologicznej-ontycznej wiąże się więc bezpośrednio z ontologicznym modelem gry i ujęciem dziejowości jako jej wymiaru. Gra, która jest ruchem prezentacji samej siebie i swych uczestników stanowi w tym świetle horyzontalny proces emanacyjno-inkarnacyjnego wyrazu. Kształt różnicy ontologicznej podyktowany jest na gruncie koncepcji Gadamera odejściem od transcendentálnych i apriorycznych fundamentów oraz rekonstrukcją egzystencjalnych struktur *Dasein* na rzecz gry dziejowości i językowości. Podyktowanym nie zamysłem i wymogami konstrukcyjnymi systemu filozoficznego, ale radykalniejszym uwzględnieniem ludzkiego doświadczenia dziejowości, będącego nade wszystko doświadczeniem zależności od czegoś na człowieka oddziałującego i tworzącego go, a jednocześnie pozostającego poza jego kontrolą i możliwością refleksyjnego zapanowania. Jak w tym kontekście różnicy ontologicznej przedstawia się relacja między dziejowością a dziejami¹³⁶? Jak kształtuje się prezentowanie się i wyrażanie dziejowości w dziejach? Punktu wyjścia dostarcza ponownie myśl „wczesnego” Heideggera.

¹³⁴ Zob. ibidem, s. 180-181 oraz G. Figal, *The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutics Ontology of Language*, w: *The Cambridge Companion...*, s. 118-119, a także J. Grondin, *Sources...*, s. 150-153.

¹³⁵ Zob. w szczególności M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera, w: idem, *Drogi Lasu*, Warszawa 1997, s. 36-38, 42-43 oraz idem, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, w: idem, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa 1999, s. 89-99.

¹³⁶ Kwestia relacji między dziejowością, a dziejami pojawia się także w podrozdziale I.2. niniejszej pracy.

W wertykalnej perspektywie autora „Bycia i czasu”, dziejowość, jako fundamentalny egzystencjał, ugruntowuje stanowiące ontyczny fenomen dzieje, wykładane jako odziedziczone możliwości byłego *Dasein* i jego świata¹³⁷. Oznacza to, że dziejowość wyznacza „czym-są” i „jak-są” dzieje, zarazem umożliwiając je i konstytuując. Określa ona formalną strukturę dziejów opartą o ekstazę byłości oraz egzystencjały takie jak los i dola, które w dziejach są już zawsze założone¹³⁸. Dzieje realizują się tylko w ramach tej stałej struktury i nie mogą w żaden sposób jej podważyć, czy przekształcić, a jedynie potwierdzić. W przypadku hermeneutyki filozoficznej relacja między dziejowością jako aspektem ontologicznym i dziejami jako aspektem ontycznym jest dwustronna: w procesie wyrażania się dziejowości w dziejach oba człony relacji konstytuują i oddziałują na siebie wzajemnie. Przy czym pamiętać należy, że dziejowość jest nie tylko jednym z elementów tejże relacji – jakby to, co się wyrażało było zdefiniowanym bytem – ale całością procesu samoprezentowania się bycia w swym wymiarze dziejowym. Posiadając taki charakter, umożliwia fenomen dziejów (bez wyrażania się przynależnego dziejowości dzieje nie byłyby możliwe) i określa go w jego istocie (to, w jaki sposób i jako co dziejowość się wyraża kształtuje jej wyraz w postaci dziejów). Dziejowość nie stanowi jednak ostatecznej struktury zawierającej w sobie wszystkie możliwe formy realizowania się dziejów. Samoprezentowanie się dziejowości także jest dziejowe, czyli samo dokonuje się w dziejach. Innymi słowy, to w samym konkretnym przebiegu dziejów dziejowość kształtuje się i to jedynie dzieje mówią o tym, czym dziejowość jest, w sposób przez nią samą z góry niezdeteminowany. Nieuzasadnione jest wobec tego rozpatrywanie dziejowości i dziejów oddzielnie, nie odnosząc jednego do drugiego i nie uwzględniając ich wzajemnego warunkowania się. Problem dziejowości jest dla niemieckiego filozofa tożsamy problemem dziejowego charakteru naszego istnienia i poznania, a w związku z tym z problemem dziejów¹³⁹. Powstaje on wraz z rozpadem metafizycznej, transcendentalnej podstawy dziejów, w następstwie czego „problem dziejów przybiera postać problemu dziejowości”¹⁴⁰. Konsekwentnie należałoby powiedzieć, choć Gadamer, tak jak nie rozróżnia w swych rozważaniach wyraźnie poziomu ontologicznego i ontycznego, dziejowości i dziejów, tak też nie formułuje wprost tego rodzaju wniosków, że przedstawiona uprzednio ontologiczna struktura dziejów w postaci czasu spełnionego oraz fenomenu przejścia i epoki, jakkolwiek nie jest przypadkowa i mówi coś o ich istocie, to kształtuje się w dziejach i pozostaje otwarta nie tylko na inne możliwości

¹³⁷ Zob. M. Heidegger, *Bycie...*, s. 472-477, 480-492.

¹³⁸ Zob. *ibidem*.

¹³⁹ Zob. H.-G. Gadamer, *Problem dziejów...*, s. 22-23.

¹⁴⁰ *Ibidem*, s. 23

jej wykładni (tego, co rozumie się przez przejście i epokę), ale także na możliwe przyszłe doświadczenie dziejów, które nie dałoby się adekwatnie ująć tylko poprzez te fenomeny. Autor „Prawdy i metody” dociera bowiem do struktury dziejów wyznaczonej przez te fenomeny za pośrednictwem doświadczenia dziejów, które jest dla niego i szerzej, dla człowieka w danej sytuacji dziejowej dostępne i w którym dziejowość prezentuje się w takiej, a nie innej postaci. Przejście i epoka nie mają więc charakteru egzystencjałów *Dasein* znanych z ontologii fundamentalnej, różniąc się od nich tym tylko, że zakotwicza się je nie w egzystencji, a w grze rozumienia. Jeśli dziejowość stanowi aprioryczną podstawę dziejów, to nie jest to *a priori* niezmiennie i formalne, ale dziejowe, to znaczy konstytuujące i określające się w dziejach i poprzez wyrażanie się w dziejach¹⁴¹. Dziejowe *a priori* rozwija się w zmiennych, konkretnych, ontycznych i kształtowanych przez dzieje warunkach. Jednocześnie dynamicznie wykształca się w dziejach, jak i stanowi ogólną całość, w oparciu o którą dzieje się konstytuują i przez którą konkretne doświadczenie dziejowe jest uwarunkowane¹⁴².

W hermeneutyce filozoficznej Gadamera dochodzi nie tyle do zapomnienia problematyki bycia i różnicy ontologicznej, co do dostosowania jej wykładni do dokonanej względem „wczesnego” Heideggera radykalizacji sensu dziejowości w ramach struktury gry (która oczywiście zakłada, na zasadzie hermeneutycznego koła, jako swoją podstawę to rozumienie problematyki ontologicznej). Gadamer konsekwentnie podejmuje w swych tekstach pytanie o bycie w sposób zgodny z rozwiniętym przez niego schematem relacji ontologiczne-ontyczne jako samo-prezentacji i wyrazu. Bycie wyrażające się w fenomenach sztuki, nauki, rozumienia, dziejów, języka itp. jest ujmowane poprzez i w ramach wykładni tych fenomenów, to znaczy tego, co mówią one o byciu. Nie jest więc tematyzowane i rozpatrywane bezpośrednio w swej ogólności, poza swymi ontologiczno-ontycznymi postaciami, z wyjątkiem nielicznych przypadków, pojawiających się przede wszystkim, gdy autor „Prawdy i metody” wchodzi w dialog z myślą Heideggera. Jednakże nawet wtedy

¹⁴¹ Zob. H.-H. Gander, *In the Nets of Tradition: A Hermeneutic Analysis Concerning the Historicity of Human Cognition*, w: *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's »Truth and Method«*, J. Malpas, Santiago Zabala (red.), Evanston 2010, s. 139-141.

¹⁴² W świetle przedstawionej w oparciu o pojęcia emanacji, inkarnacji i wyrazu wykładni różnicy ontologicznej oraz relacji dziejowość-dzieje niewystarczające wydaje się ujęcie hermeneutyki filozoficznej w perspektywie przyjętej przez A. Bronka, to jest jako stanowiska epistemologicznego, będącego historyzmem drugiego stopnia. Historyzm drugiego stopnia jest historyzmem transcendentalem, który pozostaje przy koncepcji formalno-apriorycznych warunków możliwości, włączając do nich, nabierającą charakteru absolutnego fundamentu i aspektu transcendentalej podmiotowości, dziejowość i na podstawie tego uwzględniając dziejowe uwarunkowanie także własnej refleksji – por. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, s. 14-15, 202-204, 346-349. Sam Gadamer w dodatku do „Prawdy i metody”, pod tytułem „Hermeneutyka i historyzm” jednoznacznie odcina się od takiej interpretacji nie tylko swojej koncepcji, ale nawet wpisywania w nią myśli Heideggera z okresu ontologii fundamentalnej – zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 701-705.

ogólne stwierdzenia, jak to mówiące, że bycie jest ruchomością i procesem, wynikają z wykładni konkretnych doświadczeń, w których bycie się prezentuje i w ich horyzoncie muszą być rozumiane. Próba przejścia od wspomnianych fenomenów do bycia samego jako ich źródła, w celu jego bezpośredniego ujęcia byłaby z perspektywy Gadamerowskiej wykładni relacji ontologiczne-ontyczne nie tylko niezasadna, ale i skazana na porażkę, skutkując metafizycznym usztywnieniem bycia prezentującego się w określony sposób. Filozofia dla Gadamera pozostaje więc wysiłkiem zapytywania o bycie: „Wszędzie tam, gdzie podejmuje się próbę filozofowania, w próbie tej ma miejsce przypomnienie bycia”¹⁴³, wobec czego „Udzielane odpowiedzi [na pytanie o bycie i jego skrywanie się – A. N.], które są ostatecznie naszym przeznaczeniem i naszymi dziejami, mogą uwolnić nas do postawienia tego pytania, na które starały się one odpowiedzieć, na nowo – to konstytuuje nasz sposób filozofowania”¹⁴⁴.

¹⁴³ Zob. H.-G. Gadamer, *Reflections on my philosophical journey*, przeł. R. E. Palmer, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, L. E. Hahn (red.), Chicago 1997, s. 35.

¹⁴⁴ Zob. idem, *The Greeks...*, s. 151. Por. także D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 178-179. Di Cesare stwierdza, iż: „Poprzez ten zwrot [ontologiczny zwrot hermeneutyki pod znakiem języka – A. N.] hermeneutyka jednocześnie dystansuje się całkowicie od ontologii. Ponieważ ontologia jest *logosem*, który chce wypowiedzieć, czym Bycie jest. [...] Ujmując to inaczej: *ontologia staje się hermeneutyką*. Hermeneutyka wyciąga z tego wszystkie konsekwencje i w punkcie wyjścia porzuca wszelkie metafizyczne aspiracje. Hermeneutyka nie stawia pytania o Bycie ponieważ stało się ono już pytaniem o rozumienie”. W szczególności oznacza to dla autorki, iż Gadamer nie podąża za Heideggerem w zapytywaniu o bycie, patosie autentycznej egzystencji, czy próbie przezwyciężenia metafizyki. Tezy te, jeśli odczytać je dosłownie, wydają się w świetle rozważań zaprezentowanych w niniejszej pracy zdecydowanie zbyt daleko posunięte – hermeneutyka filozoficzna nie porzuca, ale wręcz przeciwnie, kontynuuje zapytywanie o bycie, idąc śladem filozofii Heideggera i formułując ontologię opartą o pojęcia gry, językowości, dziejowości, samo-prezentacji i wyrazu. Gadamer nie roztopia bycia w problemie rozumienia i dziejowości, ale raczej przedstawia dlaczego i w jaki sposób problem bycia powiązany jest z tymi fenomenami i w tym horyzoncie dokonuje określonej wykładni bycia. Jednakże stanowisko Di Cesare można rozumieć również jako zwrócenie uwagi na to, że to rozumienie, a nie bezpośrednio bycie stanowi centralne zagadnienie filozofii Gadamera i że w jego myśli kwestii bycia nie można oddzielić od problemu rozumienia. Zbliżałoby się ono wtedy do perspektywy niniejszej pracy, wskazującej na to, że problem różnicy ontologicznej i pytania o bycie nie stanowi bezpośrednio podejmowanego w hermeneutyce filozoficznej zagadnienia, ale rozwija się w przeprowadzanych w jej ramach wykładni fenomenów takich, jak właśnie rozumienie, dzieje, język, czy sztuka. Takie odczytanie zdaje się wspierać dalszy fragment książki Di Cesare, w którym autorka stwierdza: „choć przyznaje ona, że nie może czynić nic innego jak rozumieć Bycie, hermeneutyka jest świadoma jego związków z rozumieniem i świadoma swojej własnej skończoności”. Niemniej wciąż niejasne i wątpliwe pozostawałoby wtedy przeciwstawienie ontologii i hermeneutyki (Di Cesare z jednej strony odróżnia ontologię od metafizyki, z drugiej strony wydaje się je zrównywać, gdy ujmuje pierwszą z nich jako *logos* wypowiedzający się w sposób ostateczny o byciu, danym w sposób niezapośredniczony) oraz kryjące się za tezą o porzuceniu przez Gadamera heideggerowskiej perspektywy bycia założenie, głoszące, że dla ontologii fundamentalnej i późnej myśli Heideggera pytanie o bycie nie jest jednością z pytaniem o możliwość rozumienia bycia, iż myśl Heideggera w jakiś sposób pomija fenomen rozumienia i dokonuje wykładni bycia niezależnie od niego.

I.2. Dziejowość jako tradycja¹⁴⁵

I.2.1. Przynależność człowieka do tradycji – przedrozumienie i przedsądy

Dotychczasowe rozważania mogły sprawiać mylne wrażenie, że namysł Gadamera nad byciem i jego określenie poprzez pojęcia gry i prezentacji są niezależnymi od ludzkiego doświadczenia tezami metafizycznymi, tworzącymi mniej lub bardziej arbitralnie obrany formalny schemat, w który następnie wpisywany jest człowiek i znany mu świat. Porządek Gadamerowskiej myśli jest odwrotny. Niemiecki filozof podejmuje się namysłu fenomenologicznego, w najszerszym sensie zdawania sprawy ze sposobów doświadczania świata i tego, co się w doświadczeniu uobecnia, tak jak ono się samo z siebie prezentuje, a nie w oparciu o z góry przyjęte dogmatyczne konstrukcje myślowe¹⁴⁶. To z naszego doświadczenia dziejowości wyłania się ontologiczna struktura gry. Ukazaniu tego służyć będą dalsze fragmenty pracy, poświęcone ujęciu przez Gadamera fenomenu tradycji, konkretyzujące i zakorzeniające wcześniejsze ontologiczne dociekania w ich źródle: codziennym doświadczeniu człowieka.

Dziejowość i dzieje są bowiem na gruncie hermeneutyki filozoficznej tradycją (*Tradition, Überlieferung*)¹⁴⁷. Ta jedność wymaga rozróżnienia między ontologicznym,

¹⁴⁵ Zagadnienia przedstawione w niniejszym podrozdziale są doskonale znane, gruntownie opracowane i niebudzące większej kontrowersji w literaturze przedmiotu, toteż ogranicza się tutaj do ich możliwie syntetycznego ujęcia, w zakresie niezbędnym do realizacji tematu pracy i w perspektywie przez tenże wyznaczonej. Szerzej na temat tradycji w myśli Gadamera zob. przede wszystkim A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 99-261 i J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 55-121 oraz G. Warnke, *Gadamer...*, s. 73-106, a także J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics...*, s.133-212.

¹⁴⁶ Jak komentuje swoją własną myśl autor „Prawdy i metody”: „moje analizy gry i języka są pomyślane czysto fenomenologicznie” – H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 15. Nie oznacza to oczywiście, że Gadamer jest kontynuatorem fenomenologii Husserla – tak jak Heidegger, ma do niej stosunek krytyczny (na temat stosunku Gadamera do filozofii Husserla i ruchu fenomenologicznego zob. przede wszystkim ibidem, s. 340-349 oraz idem, *Die Phänomenologische Bewegung*, w: idem, *Gesammelte Werke Bd. 3: Neuere Philosophie I*, Tübingen 1987, s. 105-146 oraz idem, *Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie*, w: idem, *Gesammelte Werke Bd.3...*, s. 160-171). Co oznacza „zdawanie sprawy”, „doświadczenie” i „przedmiot doświadczenia” wyklądać można bowiem w radykalnie różny sposób. Jak zauważa A. Przyłębski: „Jeśli się zgodzimy co do tego, iż do zasadniczych cech fenomenologii Husserla należą: intuicjonizm (możliwość tzw. wglądu w istotę), mentalizm (prymat świadomości i jej przeżyć) oraz fundamentalizm (bezzałożeniowość, ergo: możliwość stworzenia nauki fundamentalnej, będącej podstawą dla innych nauk), to fenomenologia hermeneutyczna w wydaniu Gadamera porzuca wszystkie te dystynktywne cechy” – A. Przyłębski, *O fenomenologii w hermeneutyce, czyli Gadamerowska krytyka Husserla*, w: *Dziedzictwo Gadamera...*, s. 186. Szerzej na temat relacji Gadamera z fenomenologią zob. ibidem, s.169-187 i R. J. Dostal, *Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology*, w: *The Cambridge Companion...*, s. 247-266 oraz P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 41-68, a także W. Lammi, *Hans-Georg Gadamer's „Correction” of Heidegger*, „Journal of the History of Ideas”, 1991, nr 3, s. 492-496 i W. Lorenc, *Filozofia hermeneutyczna...*, s. 147-148.

¹⁴⁷ Gadamer, jak wielokrotnie wspomiano, nie rozróżnia wyraźnie między aspektem ontologicznym i ontycznym, toteż stosuje, w zależności od kontekstu, na oznaczenie ich obu lub tylko jednego z nich zamiennie dwa pojęcia: *Tradition* i *Überlieferung*.

odpowiadającym dziejowości i ontycznym, odpowiadającym dziejom znaczeniem tradycji¹⁴⁸. Tak jak dziejowość stanowi zarazem relację wyrażania się oraz bycie tego, co się wyraża, tak też tradycja charakteryzuje się dwoistością swego ontologicznego sensu. Tradycja w swym ontologicznym znaczeniu jest procesem ciągle odnawiającego się zapośredniczania przeszłości, współczesności i przyszłości, w którym to, co odziedziczone z przeszłości dochodzi do głosu, kształtuje współczesną sytuację i wyznacza jej przyszłe możliwości. Stanowi, jak ujmuje to Risser, tradycjonalność (*traditionality*), to znaczy sposób bycia i wzajemnego powiązania dziejowych horyzontów oraz ontologiczny charakter wydarzania się ich dziejowych przemian i dziejowego następstwa wydarzeń¹⁴⁹. W odniesieniu do tego, co się wyraża, oznacza sposób bycia otrzymanego przekazu tradycji, w szczególności moment nieskończoności, a co za tym idzie niewyczerpywalności jego sensu. To, co dociera do nas z przeszłości pozostaje zawsze otwarte na jego inne rozumienie w aktualnej dziejowej sytuacji i na niedająca się przewidzieć zmianę jego sensu w przyszłości. W żadnej wykładni nie może wyrazić się w pełni i pozostaje zawsze czymś więcej, niż uwidocznilo się to w konkretnej interpretacji. Ponadto w procesie tradycji wyraża się także egzystencja człowieka, toteż określa ona uczestniczenie człowieka w dziejach i to, w jaki sposób człowiek jest nosicielem dziejów. Tradycja w swym ontycznym znaczeniu oznacza natomiast całość konkretnego przekazu tradycji, czyli wszystko to, co w procesie wydarzania się dziejowości dochodzi do nas z przeszłości oraz całokształt przekształceń tego przekazu. Ten drugi element jest kluczowy, wskazuje bowiem, że nie jest ona tożsama ze zbiorem niezmiennych treści, stopniowo powiększającym się w dziejach. Jako zbiorcze określenie odziedziczonych treści, z racji immanentnej procesualności tradycji, obejmuje przemiany, którym one podlegają. Dzieje więc to dzieje tradycji zarówno w przedmiotowym, jak i podmiotowym sensie dopełnienia – są historią trwania i przemian tradycji, która może zostać określona po prostu historią świata człowieka¹⁵⁰ oraz nie stanowią czegoś od niej niezależnego, czy odrębnego,

¹⁴⁸ Por. P. Dybel, *Neoplatońska metafora źródła a teoria dziejowości rozumienia w hermeneutyce H.-G. Gadamera*, w: *Dziedzictwo Gadamera...*, s. 134-142 oraz idem, *Problem dziejowości...*, s. 41-45. Podobnego rozróżnienia dokonuje Risser, mówiąc odpowiednio o formalnym i materialnym pojęciu tradycji – zob. J. Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany 1997, s. 71-72.

¹⁴⁹ Zob. J. Risser, *Hermeneutics and the Voice...*, s. 71-72.

¹⁵⁰ Gadamer odróżnia dzieje świata dotyczące tradycji i człowieka, o których mówi hermeneutyka filozoficzna od dziejów powstania i rozwoju wszechświata, o których mówią nauki przyrodnicze. Różnica ta nie sprowadza się jedynie do okresu, który poszczególne pojęcia dziejów obejmują, tak, że dzieje człowieka byłyby jedynie małym fragmentem dziejów wszechświata i procesu ewolucji życia na Ziemi. W takim ujęciu miałyby się do czynienia z jednym wielkim procesem rozwoju, łączącym świat przyrody i świat tradycji, przełamującym podział na nauki ścisłe i humanistyczne, jednakże w sposób, który oznaczałoby dla Gadamera przeniesienie samo-interpretacji i metodologii nauk ścisłych na nauki humanistyczne. Różnica między nimi dotyczy wykładni sposobu bycia dziejów w ogóle – uwzględnienia ontologicznego charakteru gry i dziejowości, w tym

jakby możliwe były dzieje czegoś poza tradycją i tradycja bez dziejów, ale do niej istotowo przynależą. W ten sposób w hermeneutyce filozoficznej dochodzi, jak zauważają Bronk i Lorenc, do bardzo szerokiego rozumienia pojęcia tradycji¹⁵¹. Obejmuje ono, po pierwsze, przekaz kulturowy: teksty, dzieła sztuki, pomniki i miejsca pamięci, zwyczaje i rytuały. Po drugie, zawarty w tym przekazie obszar sensów: wartości, postaw, praktyk i norm postępowania, form organizacji społeczeństwa, doświadczeń i ich wykładni, pytań i kwestii wymagających rozważenia oraz proponowanych przez tradycję odpowiedzi na nie. Tradycja jest w tym znaczeniu zestawem dróg ustosunkowywania się do rzeczy¹⁵². Po trzecie, przekaz kulturowy należy rozumieć możliwie szeroko, jako wszystko to, co do nas przemawia, a więc jest przez nas jakoś rozumiane. W tym sensie do tradycji należy również przyroda, drogi wykładania i prezentowania się przyrody oraz jej poszczególne prezentacje: „»Tradycja« jest po prostu pewną zbiorczą nazwą dla każdego pojedynczego tekstu, i to tekstu w najszerszym sensie, obejmującego dzieło malarskie, architektoniczne a nawet proces przyrodniczy”¹⁵³. Świat przyrodniczy stanowi część tradycji, gdyż jest czymś, do czego człowiek żyjąc odnosił się na przestrzeni dziejów, z czym łączy go wspólna rozmowa, wyłącznie za pośrednictwem której prezentuje się przyroda.

Tradycja (a za nią dzieje) nie jest jedynie docierającą do nas przeszłością, która we współczesności może być z dystansu uprzedmiotowiona i zrekonstruowana, całością tego, co powstało w przeszłości i jeszcze trwa lub jest już nieobecne w ramach koncepcji czasu pustego, ujętego jako ciąg następujących po sobie momentów „teraz”. Tradycja jest czymś co aktualny dziejowy moment, naszą współczesną sytuację kształtuje, współtworzy¹⁵⁴. Gadamer posługuje się na oznaczenie tego wpływu tradycji i związków dziejów ze współczesnością pojęciem oddziaływania (*Wirkung*)¹⁵⁵.

dziejowości człowieka i jego doświadczenia dziejów, w pierwszym przypadku oraz uprzedmiotowienia dziejów w oparciu o koncepcję czasu pustego i poruszającą się w obrębie metafizyki obecności naukową metodologię w drugim. Na gruncie tej różnicy możliwość naukowej wykładni dziejów jako historii wszechświata odsłania się jako powstająca w ramach dziejów świata człowieka – zob. H.-G. Gadamer, *The History of the Universe and the Historicity of Human Beings*, przeł. P. Vandavelde, A. Iyer, w: idem, *Hermeneutics between History...*, s. 24-31. Jednocześnie, jak pokazuje to ontyczne znaczenie tradycji, nie oznacza to niemożliwości włączenia przyrody w świat tradycji, ale wręcz przeciwnie, faktyczność takiego włączenia.

¹⁵¹Zob. B. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, s. 238 i W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje...*, s. 155.

¹⁵²Zob. N. Davey, *Unquiet...*, s. 50-53.

¹⁵³H.-G. Gadamer, *Destrukcja a dekonstrukcja*, przeł. P. Dehnel, w: idem, *Teoria, etyka...*, s. 122.

¹⁵⁴Zob. idem, *Cóż to jest...*, s. 49-50 oraz idem, *Prawda...*, s. 414-421.

¹⁵⁵Zob. idem, *Prawda...*, s. 389-390, 412-413.

Oddziaływanie nie stanowi relacji przyczynowo-skutkowej¹⁵⁶. Z perspektywy przyczynowości, to jest zasady rządzącej rzeczywistością, zgodnie z którą każdy stan rzeczy może być opisany jako skutek pewnej przyczyny sprawczej, zaś sam ten związek charakteryzuje się koniecznością następowania po sobie i prawidłowością, to znaczy tym, że te same przyczyny w tych samych okolicznościach dają te same skutki, dzieje stanowią ciąg przebiegających w czasie i powiązanych ze sobą związkami przyczynowo-skutkowym zdarzeń. Sama zasada przyczynowości, jak pokazał to przekonywująco Heidegger, ma swoje źródło w bardziej podstawowej zasadzie racji¹⁵⁷ – przyczyna stanowi dostateczną rację wyjaśniającą jednoznacznie obecny lub przeszły stan danej rzeczy, odpowiadając na pytanie dlaczego jest on tym, czym jest. Na gruncie hermeneutyki Gadamera ujmowanie dziejów za pomocą kategorii przyczynowości jest jedynie jedną z wielu możliwych perspektyw interpretacyjnych i to perspektywą zapoznającą istotowe aspekty fenomenu dziejów. Dzieje nie są doświadczane wyłącznie ani pierwotnie jako zewnętrzna wobec podmiotu dziedzina przedmiotowa o wyraźnych granicach i ustalonej niezmiennej naturze, do której ustosunkowuje się on poznawczo, a więc możliwie jak najbardziej neutralnie, abstrahując od własnego dziejowego uwarunkowania. Nie są one również istniejącym niezależnie od aktywności człowieka obiektem, który może być z różnych stron oglądany i interpretowany w zależności od historycznego i kulturowego usytuowania poznającego podmiotu,. Dla hermeneutyki filozoficznej, zakładanej w ramach przyczynowości stabilne metafizyczne residuum leżące u podstawy dynamiki przebiegu dziejów ma w istocie procesualny charakter przekazu tradycji, realizującego się w ramach otwartego i nieograniczonego horyzontu interpretacji. Ponadto ze względu na swoje roszczenie do podania racji, kategoria przyczynowości dopuszcza zasadność tylko jednego wyjaśnienia przebiegu dziejów (nawet jeśli zrelatywizowanego do danego horyzontu kulturowego, czy historycznego), Mianowicie tego, które w sposób najbardziej adekwatny, spójny i poparty empirycznymi dowodami opisuje, co się wydarzyło lub też ujmuje sens wydarzenia z perspektywy całości dziejów powszechnych. W konsekwencji poruszając się w horyzoncie przyczynowości zmierza się do tego, by tradycja stała się jednoznaczna i istotne jest w niej tylko to, co jest przydatne ze względu na dążenie do uzyskania przyczynowego wyjaśnienia i co mieści się w jego horyzoncie. Tym samym wyklucza zasadność wszystkich innych

¹⁵⁶ Poniższy, dotyczący pojęcia oddziaływania fragment pracy jest zmienionym i uzupełnionym fragmentem artykułu autora pracy: A. Nyczak, *Przyczynowość i celowość w dziejach w hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera i Odo Marquarda*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 2020, nr 1, s. 93-111.

¹⁵⁷ Zob. M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001, s. 34-38.

interpretacji i zamyka się na otwartą rozmowę z tradycją, która, jak okaże się poniżej, stanowi dla Gadamera kluczową figurą opisującą sposób bycia tradycji.

Oddziaływanie oznacza kształtowanie aktualnej sytuacji dziejowej – czy też, jak określa to Gadamer, sytuacji hermeneutycznej (*hermeneutischen Situation*), czyli „sytuacji, w jakiej znajdujemy się ze względu na przekaz tradycji, który mamy zrozumieć”¹⁵⁸ – i wypływającego z niej horyzontu rozumienia człowieka. Dokonuje się ono w relacji między współczesnością a dochodzącym do niej przekazem tradycji. Współwyznacza ono to, czym jest przedmiot rozumienia: „Prawdziwy przedmiot historyczny nie jest przedmiotem, lecz jednością jednego i drugiego, stosunkiem, w którym istnieje zarówno rzeczywistość dziejów, jak rzeczywistość rozumienia historycznego”¹⁵⁹. Zarazem oddziaływanie tradycji współtworzy rozumiejącego, ponieważ, jak zauważa autor „Prawdy i metody”, pojęcie sytuacji oznacza, że znajdujemy się zawsze wewnątrz niej, jesteśmy w nią wpłątani i nie dysponujemy zewnętrznym względem niej spojrzeniem¹⁶⁰. W przeciwieństwie do relacji przyczynowo-skutkowej, nie jest możliwe jednoznaczne rozdysponowanie ról między tym, co poddane oddziaływaniu (współczesnością), i tym, co oddziałujące (tradycją). Oddziaływanie nie realizuje się bowiem między dwoma różnymi od siebie bytami, czy też odrębnymi stanami rzeczy, połączonymi jedynie następstwem przyczynowo-skutkowym, wykluczającym by skutek zarazem współtworzył swoją przyczynę, gdyż dopiero dzięki niej zaistniał jako jej efekt. Relacja dziejowego oddziaływania jest obustronnym, wzajemnym wpływaniem na siebie – oddziaływanie przez tradycje na sytuację hermeneutyczną nie jest z góry wyznaczone, w postaci zbioru zrealizowanych i możliwych do zidentyfikowania efektów czekających na odkrycie, ale jest tym, co przez nas zawsze jakoś już rozumiane, a więc otwarte na różne możliwości interpretacyjnego dookreślenia. Innymi słowy, przeszłość ujmowana jest w perspektywie współczesności, a współczesność kształtowana przez obecną w niej (pod postacią oddziaływań) przeszłość¹⁶¹. O ile współczesność jest współwyznaczana przez przeszłość, może zostać rozumiana tylko w oparciu o nią¹⁶². Tak ujęte oddziaływanie, w przeciwieństwie do przyczyny będącej metafizyczną racją, nie zawiera w sobie z góry wszystkich swoich potencjalnych efektów i nie zamyka się w jednej określonej formie,

¹⁵⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 413.

¹⁵⁹ Ibidem, s. 412. Kontekst przytaczanego fragmentu sugeruje, że odnosi się on konkretnie do przedmiotu nauk historycznych, będąc elementem dystansowania się Gadamera od świadomości historycznej i historyzmu. Jednakże w hermeneutyce filozoficznej nie można mówić o rozumianej rzeczy, która nie byłaby kształtowana przez tradycję. Uzasadnione wydaje się więc uogólnienie zawartych w nim sformułowań na wszelki przedmiot rozumienia.

¹⁶⁰ Zob. ibidem s. 414 Zob. także J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 92

¹⁶¹ Zob. B. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, s. 205.

¹⁶² Zob. ibidem, s. 206

nie sprowadza się do stałej treści, ale samo ulega nieustannym dziejowym przekształceniom wraz z transformacjami przekazu tradycji i hermeneutycznej sytuacji. Ponadto jego rola nie wyczerpuje się w wywołaniu pierwszego bezpośredniego efektu, ale trwa ono i oddziałuje dalej, tak długo, jak długo współokreśla sytuację, w której dokonuje się rozumienie. To, co podlega oddziaływaniu nie jest czymś różnego od niego, ale tym, co składa się na samo to oddziaływanie. Podobnie to, co oddziałuje nie jest czymś różnym od swojego oddziaływania. W konsekwencji, jak zauważa Weinsheimer, „oddziaływanie dziejów – ich realizacja, ich rzeczywistość – jest samymi dziejami”¹⁶³ i, można by dodać, częścią współczesności, aktywnie ją przy tym tworzącą. Rzeczywistość tradycji i dziejów jest wobec tego całością dziejowego związku oddziaływań, w tym ich interpretacji, w sposób niejednoznaczny warunkującego współczesność. Gadamer nazywa tę rzeczywistość dziejami efektywnymi (*Wirkungsgeschichte*)¹⁶⁴.

Oddziaływanie dziejów efektywnych na aktualną sytuację hermeneutyczną polega na wyznaczeniu przynależnej jej prestruktury (*Vor-struktur*) rozumienia, czyli stanowiących punkt wyjścia procesu rozumienia, uprzednich względem jego realizacji założeń, oczekiwań, znanych sensów, pojęć i myśli, które wyznaczają wstępną perspektywę wykładania tego, co rozumiane. Odkrycie owej ontologicznej, immanentnej rozumieniu prestruktury twórcy hermeneutyki filozoficznej przypisuje Heideggerowi¹⁶⁵. Sam Gadamer kontynuuje i rozwija myśl autora „Bycia i czasu” w swojej koncepcji przedsądów (*Vorurteile*)¹⁶⁶. Jak zauważa

¹⁶³ J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics...*, s. 181.

¹⁶⁴ Zob. H-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 412.

¹⁶⁵ Zob. ibidem, s. 366-367.

¹⁶⁶ Zob. H-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 368-389, 410-411 oraz idem, *Uniwersalność problemu hermeneutycznego*, przeł. A. Przyłębski, w: A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 147-148. Gadamer gra w pojęciu *Vorurteil* na relacjach między jego potocznym i istotnym dla epoki oświecenia znaczeniem nieuzasadnionego przesądu i uprzedzenia oraz jego znaczeniem literalnym i obecnym w tradycji prawniczej, składającym się z przedrostka „przed-” (*Vor-*) i słowa „sąd” (*Urteil*), czyli sądu przed właściwym sądem, wstępnego osądu, które w myśli autora „Prawdy i metody” nabiera statusu terminu technicznego i pojęcia filozoficznego. Drugie znaczenie nie wyklucza zresztą pierwszego – przesady, czy uprzedzenia stanowią *Vorurteile* w sensie, jaki nadaje temu pojęciu Gadamer, ale te ostatnie nie składają się tylko z nich. Cały rozdział „Prawdy i metody” służy pokazaniu, że *Vorurteile* nie ograniczają się do wartościowanych negatywnie, bo przeszkadzających w procesie poznania przesądów, których trzeba się pozbyć jeśli chce się dotrzeć do pewnej wiedzy, jak zdaniem Gadamera uważało Oświecenie, a szerzej: nowożytna teoria poznania. Wręcz przeciwnie, są czymś w procesie rozumienia nie tylko koniecznym i nieusuwalnym, ale też pełniącym pozytywną funkcję, to znaczy umożliwiają rozumienie i poznanie. W polskich przekładach dzieł niemieckiego filozofa i literaturze przedmiotu słowo *Vorurteil* tłumaczone jest rozmaicie, jako przed-sądy, przedsądy, przesady, uprzedzenia, czy mniemania. B. Baran w tłumaczeniu „Prawdy i metody” stosuje wymiennie pojęcie „uprzedzenia” i „przesądu”. Natomiast A. Przyłębski w swym przekładzie eseju „Uniwersalność problemu hermeneutycznego”, obok zwyczajowych tłumaczeń, wprowadza także zapis „prze(d)sądy” mający oddać jednocześnie dwa sensy tego pojęcia. Ponieważ dla niniejszej pracy istotne jest przede wszystkim drugie znaczenie *Vorurteil*, zdecydowano się na stosowanie terminu „przedsąd”. DiCenso zarzuca w tym kontekście Gadamerowi, że przekładając archaiczne i specjalistyczne użycie terminu *Vorurteil* nad jego znaczenie zwyczajne, obecne w języku potocznym zaprzecza kulturowej i dziejowej orientacji swojego hermeneutycznego podejścia i zbliża się ku analogicznemu do myśli Heideggera poszukiwaniu źródłowego sensu pojęcia. Zdaniem DiCenso, o ile „bycie” jest terminem dostatecznie ogólnym, by pozwalać na takie

Bronk, autor „Prawdy i metody” nie podaje „ogólnej definicji przesądu i kryteriów, pozwalających w każdym przypadku na odróżnienie przesądów od sądów”¹⁶⁷. Gadamer charakteryzuje przedsady poprzez określenie ich roli w procesie rozumienia oraz wskazanie ich podstawowego źródła. Ich znaczenie odsłoniło się już przy charakterystyce pojęcia oddziaływania: kształtują one sytuacje dziejową rozumiejącego i właściwy mu wstępny horyzont i kierunek rozumienia, tak że „przedsady w dosłownym sensie tego słowa tworzą wstępne ukierunkowanie (*vorgängige Gerichtetheit*) wszelkiej możliwości naszego doświadczenia. Są uprzedzeniami w naszej otwartości na świat, warunkami tego, że czegoś

postępowanie, to termin „przesąd” ma zbyt silne bezpośrednie znaczenie we współczesnej rzeczywistości, by potraktować go w ten sposób. Toteż uważa on, że jeśli hermeneutyka filozoficzna Gadamera chce brać język codziennego przebywania w świecie na poważnie musi pozostawić „przesąd” pojęciem nacechowanym pejoratywnie i wbrew Gadamerowskiemu pomieszaniu obu pojęć, konsekwentnie i jasno odróżniać „przesąd” (*prejudice*) od „wstępnego osądu” (*prejudgment*) – zob. J. DiCenso, *Hermeneutics and the Disclosure of Truth: A study in the Work of Heidegger, Gadamer, and Ricoeur*, Charlottesville 1990, s. 97-99. Argument DiCenso zasługuje na kilka słów komentarza, gdyż stanowi poważny zarzut niezgodności hermeneutycznej praktyki Gadamera z postulowanym w hermeneutyce filozoficznej projektem filozofii jako historii pojęć (na temat filozofii jako historii pojęć zob. szerzej podrozdział III.2.1. niniejszej pracy) oraz z formułowanym w niej twierdzeniem o zakorzenieniu filozoficznego pojęcia w języku naturalnym (na temat relacji pojęcia do słowa języka naturalnego zob. szerzej podrozdział III.1.2. niniejszej pracy). Po pierwsze, odzyskiwany przez Gadamera sens pojęcia *Vorurteil* nie jest sensem źródłowym w znaczeniu sensu jedyne słusznego, najbardziej pierwotnego i prawdziwego, ale jednym z wielu sensów obecnych i funkcjonujących w dziejach, który został w ich toku zapoznany, a jego przywrócenie, niebędące dosłownym powtórzeniem sensu funkcjonującego w przeszłości, ale stanowiące aktualizujące zachowanie przekazu tradycji we współczesnej sytuacji hermeneutycznej, pozwala na poszerzenie horyzontu znaczeniowego pojęcia – przynajmniej to w swej pracy częściowo także DiCenso. Po drugie, to, że dla hermeneutyki filozoficznej język filozoficznej wykładni musi opierać się na języku naturalnym nie oznacza, że ten ostatni wyznacza nienaruszalną ramę znaczeniową poszczególnych słów, do której filozoficzna pojęciowość musi się bez wyjątku dostosować. Słowa języka naturalnego pozostają z filozoficznym pojęciem w relacjach obustronnego oddziaływania w ramach drogi od słowa do pojęcia i pojęcia do słowa, na gruncie których filozoficzne pojęcie pozostaje w żywym związku z językiem naturalnym, jednocześnie wyrażając uprzednio istniejący kontekst znaczeniowy języka potocznego, jak i przekształcając, rozwijając i wykraczając poza funkcjonujące w nim sensy słów i zwrótnie oddziałując na przynależny mu horyzont sensu (zob. szerzej na ten temat przywoływany już podrozdział III.1.2. niniejszej pracy). Co najwyżej za zasadne można uznać zastrzeżenie, że Gadamer w niedostatecznym stopniu rozwinął obie drogi, to znaczy jego odzyskanie innego od potocznego dziejowego sensu pojęcia „przedsądu” jest zbyt skrótowe. Wreszcie po trzecie, DiCenso zdaje się nie zauważać, że dwa jasno rozróżniane przez niego w języku angielskim terminy, których pomieszania chce on uniknąć: „przesąd” (*prejudice*) i „wstępny osąd” (*prejudgment*), mają jeden i ten sam niemiecki odpowiednik w postaci stosowanego przez Gadamera terminu *Vorurteil* i to właśnie tę dwuznaczność sensu, jak już powyżej podkreślano, rozgrywa niemiecki filozof. Trudno więc uznać, że używanie przez Gadamera terminu *Vorurteil* w znaczeniu „wstępnego osądu”, a nie „przedsądu” jest wyrazem pomieszania i błędnego utożsamienia dwóch osobnych pojęć. DiCenso stwierdza co prawda, że Gadamer posługuje się zamiennie dwoma różnymi niemieckimi terminami na oznaczenie prestruktury rozumienia, niesłusznie uznawanymi przez niego za równoznaczne: *Vorurteil* i *Vorentscheidung* – to drugie oznaczać ma zdaniem DiCenso właśnie „wstępny osąd” (*prejudgment*), który odróżnić należy od pierwszego, którego znaczenie należy ograniczyć do negatywnie nacechowanego „przedsądu” (*prejudice*) – ale pojęcie *Vorentscheidung* pojawia się w „Prawdzie i metodzie” jedynie dwukrotnie w jednym krótkim akapicie, za każdym razem w celu objaśnienia prawniczego kontekstu sensu pojęcia *Vorurteil* i w specjalistycznym znaczeniu „wstępnej decyzji prawnej”, wobec czego nieuzasadnione jest traktowanie go jako odrębnego filozoficznego pojęcia funkcjonującego w myśli Gadamera. To więc raczej DiCenso miesza pojęcia, sprowadzając *Vorurteil* jedynie do przesądu (*prejudice*) oraz utożsamiając wstępny osąd (*prejudgment*) z terminem *Vorentscheidung*, a następnie na tym gruncie formułując swój zarzut wobec autora „Prawdy i metody”.

¹⁶⁷ A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 216.

doświadczamy, że to, co napotykamy coś nam mówi”¹⁶⁸. Przedsądy stanowią warunek możliwości napotkania i doświadczenia bytu. Ich warunkowanie ma charakter nie tylko formalny, zarówno w znaczeniu koniecznego warunku konstytuującego możliwość doświadczenia, bez którego nie może ono mieć miejsca, jak i formy doświadczenia, w ramach której rozumiany przedmiot napotykamy jako odpowiadający na (potwierdzający lub podważający i potencjalnie zmieniający) nasze przedsądy. Są one także warunkiem treściowym, o ile wstępnie opisują czym coś dla nas jest i może być¹⁶⁹. Gadamer posuwa się nawet do stwierdzenia głoszącego, iż „nasze bycie (*Sein*) tworzą nie tyle nasze sądy, ile nasze prze(d)sądy (*Vorurteile*)”¹⁷⁰. Przedsądy nie są więc przeszkodą dla poznania i jedynie ograniczeniem horyzontu rozumienia, ale przede wszystkim pozytywnym warunkiem jego powstania. Jak wielokrotnie powtarza Gadamer, tylko wprowadzając nasze przedsądy do gry możemy napotkać przedmiot rozumienia i to w sposób, który pozwoli nam na usłyszenie czegoś innego od tego, co posiadane już przedsądy nam o nim mówią¹⁷¹. Tym samym nie jest możliwe zajęcie neutralnego punktu widzenia, pozwalającego na uchwycenie jakiegoś niezależnego od przedsądów, obiektywnego sensu przedmiotu. Podstawowym i najistotniejszym źródłem wszelkich przedsądów jest zaś dla autora „Prawdy i metody” tradycja (wbrew temu, co sugeruje sama struktura oraz niekiedy treść wywodu głównego dzieła Gadamera, gdzie tradycja określona jest jako jedna z form autorytetu, posiadająca znaczenie przede wszystkim dla rozumienia historycznego)¹⁷². Przedsądy płynące z tradycji stanowią bowiem dziejową rzeczywistością każdej sytuacji hermeneutycznej, ontyczną konkretyzacją dziejowego wymiaru gry. Są więc obecne i aktywnie oddziałują nie tylko w przypadku interpretacji przeszłości, ale, biorąc pod uwagę, że współtworzą również współczesność i to, jak szeroko rozumiana jest przez Gadamera tradycja, we wszelkim rozumieniu. To właśnie sam proces rozumienia jest ich drugim źródłem – efektem rozumienia, zawsze zapośredniczonym przez horyzont tradycji, może być zmiana dotychczasowych i kształtowanie się nowych przedsądów, włączających się w dotychczasową tradycję i twórczo ją kontynuujących. Jak trafnie zauważa w tym kontekście Bernstein¹⁷³,

¹⁶⁸ H.-G. Gadamer, *Uniwersalność problemu...*, s. 157.

¹⁶⁹ Zob. idem, *Prawda...*, s. 369-371.

¹⁷⁰ Idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 147. Por. idem, *Prawda...*, s. 382: „Dlatego uprzedzenia jednostki są o wiele bardziej niż jego sądy dziejową rzeczywistością jego bytu”.

¹⁷¹ Zob. chociażby idem, *Prawda...*, s. 411 oraz idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 90, a także idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 147-148. Zob. także A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 216-217.

¹⁷² Zob. idem, *Prawda...*, s. 403-421 i idem, *Philosophy or Theory...*, s. 166-167 oraz idem, *The Heritage of Hegel*, przeł. F. G. Lawrence, w: idem, *Reason in the Age...*, s. 40-41, a także idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 147.

¹⁷³ Zob. R. J. Bernstein, *From Hermeneutics to Praxis*, w: *Hermeneutics and Praxis*, R. Hollinger (red.), Notre Dame 1985, s. 275-276.

przedsady odnoszą się więc do wszystkich trzech ekstat czasowości: nachodzą nas z przeszłości za pośrednictwem przekazu tradycji, konstytuują naszą współczesność w ramach naszego przynależenia do odziedziczonej tradycji oraz antycypują przyszłe możliwości rozumienia i sensy, a także własne przekształcenie i wykształcenie się nowych przedsądów w przyszłym rozumieniu. Jako tworząca człowieka dziejowa rzeczywistość, jako dziejowy element gry, w którą jesteśmy włączeni, przedsady są czymś, co oddziałuje na nas niezależnie od tego, czy jesteśmy ich świadomi. Nie jesteśmy ich autonomicznymi twórcami, nie są one wynikiem naszej świadomej decyzji o przyjęciu takich, a nie innych założeń¹⁷⁴. Co więcej, nie tylko nie jesteśmy w stanie uświadomić sobie wszystkich naszych przedsądów, gdyż to oznaczałoby postawienie się poza sytuacją dziejową, którą one wyznaczają, lecz jedynie niewielką ich część, ale też ich refleksyjne ujęcie w świadomości nie oznacza, że automatycznie pozbywamy się ich oddziaływania i możemy swobodnie nimi dysponować, odrzucając je, zmieniając lub zachowując w niezmienionej postaci¹⁷⁵. Na gruncie hermeneutyki filozoficznej oświeceniowy program usunięcia wszelkich przedsądów, mających krępować rozum i uniemożliwiać osiągnięcie bezzałożeniowego, pewnego poznania, tak jak wszelka koncepcja filozoficzna postulująca możliwość osiągnięcia tego rodzaju poznania lub też pełnej, krytycznej kontroli przedsądów nas tworzących (jednemu zazwyczaj towarzyszy drugie) ignoruje dziejowość na trzy sposoby¹⁷⁶. Czyni to: domagając się likwidacji przedsądów stanowiących dziejowy wymiar sytuacji hermeneutycznej człowieka, zakładając możliwość refleksyjnego wyłapania wszelkich przedsądów składających się na prestrukturę rozumienia i w ten sposób usunięcia ich oddziaływania oraz nie dostrzegając ich pozytywnej roli w procesie poznania. Dla hermeneutyki filozoficznej: „Pojęcia takie jak »oświecenie«, »emancypacja«, »wolny od przymusu dialog« odślaniają się w konkretyzacji hermeneutycznego doświadczenia jako ubogie abstrakcje. Doświadczenie

¹⁷⁴ Dybel proponuje odróżnienie przedsądów dziejowych od przedsądów teoretycznych. Te pierwsze mają być właściwe naukom humanistycznym, a źródłem ich prawdziwości ma być tradycja. Natomiast przedsady teoretyczne należeć mają do dziedziny nauk przyrodniczych i być założeniami przyjętymi przez badacza ze względu na akceptację określonej teorii naukowej. Podlegać mają one weryfikacji według ponaddziejowej miary naukowego badania, eksperymentu i krytycznej refleksji nad ich wynikami i metodologią – zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 260-263. Przeciwwstawienie przedsądów nauk humanistycznych i przyrodniczych nie jest tak oczywiste, jeśli uwzględnimy hermeneutyczny wymiar tych drugich, tworzony m. in. przez tradycję danej dziedziny naukowej i właściwej jej metodologii. W tym sensie ani decyzja badacza o akceptacji założeń danej teorii, ani powstanie samych tych założeń nie jest wolne od dziejowych przedsądów.

¹⁷⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 465-469, 486-487 oraz idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 90.

¹⁷⁶ Kwestia tego, na ile przedstawiony przez Gadamera w „Prawdzie i metodzie” obraz Oświecenia jako epoki, której istotą jest przesąd wobec przedsądów i idąca za tym jej krytyka są adekwatne zostaje pominięta jako nieistotna dla samej koncepcji przedsądów. Dla polemiki z takim obrazem Oświecenia oraz złagodzenia samego przeciwstawienia hermeneutyki i owej epoki zob. K. Gjesdal, *Gadamer and the Legacy of German Idealism*, Cambridge 2009, 121-127; oraz D. Detmer, *Gadamer's Critique of the Enlightenment*, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer...*, s. 275-286.

hermeneutyczne zdaje sobie bowiem sprawę z tego, jak głęboko mogą być zakorzenione przesady, i w jak niewielkim stopniu samo uświadomienie ich jest w stanie znieść ich władzę”¹⁷⁷. Ostatecznie oświeceniowa krytyka przesądów sama okazuje się dziejowym przesądem¹⁷⁸.

I.2.2. Tradycja jako rozmowa i stopienie horyzontów

Gra człowieka i tradycji nie ogranicza się do jednostronnego oddziaływania, w którym dzieje wyznaczają sytuację hermeneutyczną i przynależne jej przesady, a byt ludzki biernie przyswaja przekaz tradycji. Relacja rozumienia łącząca człowieka z tradycją sytuuje go w pozycji odbiorcy aktywnego i oddziałującego na to, co rozumiane, zdolnego do krytycznego namysłu względem płynących z przekazu tradycji przesądów. Jak podkreśla Scheibler, w hermeneutyce filozoficznej Gadamera żywa relacja do tradycji „wiąże się zarówno z rozpoznaniem, że przeszłość oddziałuje we współczesności – ponad naszą zdolnością do poznania kiedykolwiek totalności tego oddziaływania – jak i konstruktywną odpowiedź na ten fakt”¹⁷⁹. Niezbędne jest więc uzupełnienie uprzedniego przedstawienia związku człowieka z tradycją o ten moment twórczego, bo wykraczającego poza powtarzanie jednakowych treści, i aktualizującego wykładania. Pozwala to na odsłonięcie dziejowego rozumienia dziejów jako rozmowy, w której dochodzi do stopienia horyzontów przeszłości i współczesności.

Wcześniej jednak należy odpowiedzieć na pytania o to, czym jest i jaką odgrywa rolę w strukturze gry podstawowy dla hermeneutyki filozoficznej i nie bez powodu nieustannie przewijający się w tekście tego rozdziału fenomen, to jest rozumienie. Spektrum rozwijanych w tradycji hermeneutycznej stanowisk można podzielić schematycznie na dwa podejścia. Jedno, w którym rozumienie ujmowane jest w horyzoncie epistemologicznym, stanowi metodę poznania, w szczególności metody nauk humanistycznych, oraz służy ujęciu obiektywnego sensu pewnej całości znaczeniowej, na przykład tekstu, dzieła sztuki, życia (tutaj przynależy filozofia Schleiermachersa, Diltheya, a bliżej współczesności, E. Bettiego i E. D. Hirscha). Drugie rozpoczyna się wraz z myślą Heideggera. W jego ramach rozumienie uzyskuje uniwersalny wymiar ontologiczny. Gadamer zdecydowanie i jednoznacznie podąża za rozważaniami autora „Bycia i czasu” i wpisuje się w nurt

¹⁷⁷ H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 99

¹⁷⁸ Zob. idem, *Prawda...*, s. 375-388.

¹⁷⁹ I. Scheibler, *Gadamer. Between...*, s. 56. Takie stanowisko zajmuje także Lorenc – zob. W. Lorenc, *Filozofia hermeneutyczna...*, s. 134 i idem, *Hermeneutyczne koncepcje...*, s. 160-163.

ontologiczny. Jak zaznacza w „Przedmowie do wydania drugiego” swego *opus magnum*: „Heideggera temporalna analityka ludzkiego jestestwa przekonująco, jak sędzę, pokazała, że rozumienie nie jest jednym ze sposobów zachowania podmiotu lecz sposobem bycia samego jestestwa. Pojęcie »hermeneutyki« zostało tu zastosowane w tym właśnie sensie. Oznacza ono podstawowy charakter jestestwa, stanowiący jego skończoność i dziejowość, i dlatego obejmuje całość jego doświadczenia świata [...] należy raczej do natury rzeczy, że ruch rozumienia jest wszechobejmujący i uniwersalny”¹⁸⁰. Rozumienie jest więc fundamentalnym, to znaczy niezbywalnym, zawsze realizującym się i odpowiadającym treści słówka „jest” sposobem bycia człowieka i tego, co rozumiane, zarówno świata w całości, jak i wszelkiego poszczególnego bytu w jego obrębie. Człowiek jest zawsze i pierwotnie jako ktoś, kto rozumie, a wszelki byt (w tym także człowiek, czy to w ramach samorozumienia, czy też rozumienia innego) jako to, co przemawiając wymaga i domaga się zrozumienia. Fenomen rozumienia jest więc w swym przedmiotowym zakresie uniwersalny¹⁸¹. Jako proces („będziemy poniżej wykazywać, jak bardzo *procesowe* jest całe *rozumienie*”¹⁸²), rozumienie określa wzajemne stosunki rozumiejącego i tego, co rozumiane, w których oba człony relacji się konstytuują¹⁸³. Wszelkie wzajemne odnoszenie się człowieka i świata wraz z dziejami, jak

¹⁸⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 6-7. Zob. także ibidem, s. 19: „Fenomen hermeneutyczny nie jest pierwotnie w ogóle problemem metody, Nie chodzi w nim o jakąś metodę rozumienia [...]. Fenomen rozumienia przenika nie tylko wszelkie ludzkie relacje ze światem. Jest on samodzielny także w nauce i opiera się wszelkim próbą przeobrażania go w jej metodę”.

¹⁸¹ O ograniczeniu zasięgu fenomenu rozumienia i teoretycznego pola samej hermeneutyki nie świadczy ani skoncentrowanie się przez Gadamera w swych pracach na przypadkach rozumienia dzieła sztuki, dziejów i tekstów, ani tendencja niemieckiego filozofa do zawężania analiz do rozumienia produktywnego, to znaczy takiego, w którym dochodzi do podważenia dotychczasowych przesądów i przekształcenia się horyzontu rozumienia, a nie ich potwierdzenia i utrzymania bez zmian (a więc do tego, co jest dla Gadamera doświadczeniem w ścisłym sensie – zob. ibidem, s. 477-492). Jak podkreśla niemiecki filozof: „Problem [hermeneutyczny – A. N.] jest naprawdę uniwersalny. Pytanie hermeneutyczne, tak jak je charakteryzuję, nie ogranicza się wcale do obszarów, z których wyszedłem we własnych dociekaniach. Chodziło tylko o to, aby najpierw umocnić pewną bazę teoretyczną, która jest w stanie unieść zasadniczy fakt naszej współczesnej kultury – naukę i jej techniczne zastosowanie” – idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 149. Obranie za przedmiot rozważań przede wszystkim sztuki, dziejów i tekstu jest więc podyktowane, poza imperatywem fenomenologicznej wierności konkretnemu doświadczeniu, nastawieniem polemicznym, zarówno wobec dotychczasowej tradycji hermeneutycznej, jak i wobec dominacji nauki, wyrażającym się z jednej strony w dążeniu do ugruntowania pozanaukowych doświadczeń prawdy i poznania, z drugiej strony wpisaniu nauki i techniki w szerszy kontekst hermeneutyczny. Ponadto z tych konkretnych przypadków rozumienia Gadamer wydobywa zawsze uniwersalne charaktery ontologicznej struktury rozumienia (co widoczne jest w szczególności jeśli chodzi o dzieje, które same przez się taki charakter stanowią). Drugi aspekt Gadamerowskiego dyskursu, polegający na skoncentrowaniu się na rozumieniu produktywnym, można objaśnić analogicznie – to właśnie w tych szczególnych przypadkach rozumienia, w których dochodzi do głosu przekaz tradycji w swej inności, prowadząc do zmiany przedstruktury rozumienia i stopnienia horyzontów przeszłości i współczesności, dziejowość rozumienia i stale dokonujące się oddziaływanie dziejów na współczesność są dla Gadamera najsilniej widoczne, a zarazem w tych swych aspektach najbardziej zapomniane w tradycji filozoficznej.

¹⁸² Idem, *Prawda...*, s. 22.

¹⁸³ Por. rozważania o procesualności struktury gry w podrozdziale I.1.1 niniejszej pracy. Na temat procesualności rozumienia zob. także A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 124-127.

i wszelki przekaz płynący do człowieka z tradycji i świata dokonuje się w ramach procesu rozumienia. Gra w swym ontologicznym wymiarze jest grą rozumienia. Rozumienia nie można więc zredukować do aktu podmiotu, choć element ludzkiego myślenia i działania w nim immanentnie występuje, o ile człowiek jest uczestnikiem gry. Nie oznacza to, że rozumienie pozbawione jest wymiaru poznawczego, ale że nie konstytuuje się on już wyłącznie w dotychczasowym obszarze wyznaczonym przez nowożytną teorię poznania i współczesną filozofię nauki, obszarze relacji podmiotowo-przedmiotowych, poszukiwania metody poznania i metodycznej wiedzy, tylko wypływa ze swego ontologicznego wymiaru. Gadamer wprost stwierdza, że rozumienie jest poznaniem prawdy: „Nie chodzi w nim wcale przede wszystkim o gromadzenie niepodważalnej wiedzy spełniającej naukowy ideał metody – a jednak i tu chodzi o poznanie i prawdę. Rozumienie tradycji nie tylko rozumie teksty, lecz uzyskuje pewien pogląd i poznaje pewne prawdy”¹⁸⁴.

Uniwersalność i rudymencja fenomenu rozumienia sprawiają, że jest ono na gruncie hermeneutyki filozoficznej pojęciem wieloznacznym, obdarzonym bogatą i złożoną treścią i niemożliwym do prostego zdefiniowania. Jak zauważa Grondin: „Fakt, że podstawowe pojęcia, które on [Gadamer – A. N.] odsłania mają często wiele różnych sensów wcale mu nie przeszkadza. Wręcz przeciwnie, widzi w tej mnogości sensu wskazanie, że język, na długo przed myśleniem, być może jest na tropie czegoś istotowego. Tak też jest z podstawowym dla Gadamera pojęciem rozumienia. Pojęcie to niesie ze sobą wiele różnych sensów, niemniej wszystkie prowadzą do centralnego fenomenu”¹⁸⁵. Tym centrum jest jego ontologiczny wymiar jako pierwotnego sposobu bycia w świecie. Nie tylko *Dasein*, jak ma to miejsce w ontologii fundamentalnej Heideggera, ale wszelkiego bytu, o ile byt jako byt realizuje się i odsłania w grze rozumienia, której jest aktywnym uczestnikiem. Jest więc rozumienie przede wszystkim procesem kształtowania się i realizacji sensu tego, co rozumiane¹⁸⁶. Sens rozumie Gadamer za myślą Heideggera z okresu „Bycia i czasu” nie tylko jako dostępną całość pomyślanej treści i jako treść bytu, ale też przestrzeń w której zrozumiałość czegoś się utrzymuje¹⁸⁷. W rozumieniu dochodzi więc do ukonstytuowania się i

¹⁸⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 19. Na temat ontologicznego i epistemologicznego wymiaru rozumienia w hermeneutyce filozoficznej zob. także A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 121-123

¹⁸⁵ J. Grondin, *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*, w: *The Cambridge Companion...*, s. 36. Podobnie stwierdza Dybel: „Samo pojęcie rozumienia nigdzie nie zostało przezeń jednoznacznie zdefiniowane, bowiem ma ono w jego koncepcji status pojęcia »operacyjnego«, którego znaczenie kształtuje się w różnych jego użyciach. Taka definicja jest zresztą praktycznie niemożliwa, gdyż w końcu chodzi tu o »fenomen«, który zakłada nas w tym, czym jesteśmy” – P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 71.

¹⁸⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 240.

¹⁸⁷ Zob. idem, *Wiersz i rozmowa*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Poetica. Wybrane eseje*, Warszawa 2001, s. 133. Jest to jeden z niewielu fragmentów, w którym zakładane w hermeneutyce filozoficznej *implicite* rozumienie sensu jest przez Gadamera wprost wypowiedziane.

odślonięcia danej rzeczy, tego, czym rozumiana rzecz jest oraz dziejowego kontekstu i warunków, w którym ona takiego sensu nabiera¹⁸⁸. Tylko w zapośredniczeniu przez rozumienie, a więc także tradycję i dziejową sytuację hermeneutyczną coś może się ujawnić i być nam dane. Rozumienie jest wobec tego „jedyną rzeczywistą bezpośredniością oraz realnością sprawiającą, że rozumiemy coś jako to coś. [...] tego, co dane nie da się oddzielić od interpretacji”¹⁸⁹. Od strony rzeczy rozumienie jest procesem jej odsłaniania się i jawności, w którym przedstawia ona to, czym jest. Jeszcze raz warto wyraźnie zaznaczyć przesunięcie w ontologizacji rozumienia, którego dokonuje Gadamer względem myśli wczesnego Heideggera. Na gruncie ontologii fundamentalnej wyłącznie *Dasein* jako wyróżniony byt, którego „ontyczna swoistość [...] polega na tym, że jest ono ontologiczne”¹⁹⁰, charakteryzuje się zdolnością do rozumienia bycia i bytu. Rozumienie jest egzystencją *Dasein*, jego ontologiczną charakterystyką, która nie przysługuje bytom mającym sposób bycia różny od *Dasein*¹⁹¹. To *Dasein* jest aktywną stroną procesu rozumienia, która projektuje możliwości sensu, konstytuuje poprzez rozumienie bycia obszar otwartości, w którym pojawić się może w ogóle byt i dokonuje odślonięcia i określenia napotykanego w świecie bytu¹⁹². Ontologiczna struktura gry, którą wprowadza Gadamer w „Prawdzie i metodzie” zmienia tę dynamikę. Uczestnicy gry rozumienia umieszczeni są w horyzoncie wykraczającym poza ich jednostkowość, nad którym żadne z nich nie sprawuje kontroli i w ramach którego żadne z nich nie panuje nad drugim. Zarówno rozumiejący, jak i rzecz rozumienia są aktywnymi uczestnikami procesu rozumienia i wzajemnie na siebie oddziałują – relacja jest dwustronna i wyzbyta jednoznacznego podziału na to, co aktywne i na to, co bierne. Rzecz efektywnie prezentuje się w swym byciu i współkształtuje nie tylko to, jak konkretnie odsłania się ona w swym sensie, ale też jak rozumie siebie i świat rozumiejący. Od strony rozumiejącego proces rozumienia oznacza pojmowanie rzeczy rozumienia – jej zrozumienie. Za Grondinem można wskazać dwa sensy tego pojmowania: intelektualne uchwycenie i praktyczną „wiedzę-jak”¹⁹³. Po pierwsze, rozumienie jest wglądem w daną rzecz, uchwyceniem jej sensu

¹⁸⁸ Rzeczowość rozumienia, to znaczy jego odniesienie do rzeczy samej (*Sache selbst*) zostanie szerzej omówiona w podrozdziale II.2. niniejszej pracy.

¹⁸⁹ H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, przeł. P. Dehnel, w: idem, *Język...*, s. 111.

¹⁹⁰ M. Heidegger, *Bycie...*, s. 16.

¹⁹¹ Zob. ibidem, s. 16-18, 53, 56-57, 184-185 i idem, *Kant...*, s. 214-217 oraz idem, *Podstawowe...*, s. 297-298.

¹⁹² Zob. idem, *Bycie...*, s. 55, 184-191, 234-235, 279-280, 287-288 i idem, *Kant...*, s. 215-217 oraz idem, *Podstawowe...*, s. 296-303, 346-347.

¹⁹³ Zob. J. Grondin, *Gadamer's Basic Understanding...*, s. 36-39. Są to dwa, z czterech wyróżnionych przez Grondina sensów rozumienia, do których francuski myśliciel zalicza również porozumienie i łączące poprzednie trzy zastosowanie. Przeprowadzona w niniejszym rozdziale rekonstrukcja uwzględnia wszystkie te aspekty, choć nie idzie za porządkiem rozważań artykułu Grondina. Dla rekonstrukcji i dyskusji rozróżnień Grondina zob. także P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 71-79. Dybel zgadza się co do obecności wyróżnionych przez Grondina

oraz włączeniem w szerszy kontekst dotychczasowej wiedzy. Jak powiada niemiecki filozof: „istnieje czyta wewnętrzna oczywistość rozumienia, rozbłyskująca nagle, w jednym momencie. Dzieje się tak na przykład wówczas, gdy nagle pojmuję dany kontekst zdania, daną wypowiedź sformułowaną przez kogoś w konkretnej sytuacji”¹⁹⁴. Ten sens rozumienia zakłada, że to, co rozumiane było przed procesem rozumienia niejasne, obce – innymi słowy niedające się prosto wpisać w sieć dotychczasowych przesądów i poprzez ich zakwestionowanie motywujące do podjęcia rozumienia i opracowania przesądów nowych¹⁹⁵. Po drugie, rozumienie jako praktyczna wiedza jest możliwością naszej egzystencji, polegającą na podjęciu określonego działania, która objawia się i realizuje w samym tym działaniu. Rozumieć coś oznacza tutaj potrafić się tym posługiwać i zastosować to w danej sytuacji. Te dwa powyższe sensy rozumienia pokazują, że w odróżnieniu od metodycznego poznania nie chodzi w nich o zapanowanie nad rzeczą, to znaczy jednoznaczne i dokonywane według miary wyznaczonej przez metodę określenie jego własności i praw według których funkcjonuje tak, żeby przedmiot rozumienia był możliwie najdokładniej kontrolowany i niczym nas nie zaskakiwał. Dziejowość sprawia, że dane przesady mogą zawsze zostać zakwestionowane w swej oczywistości i prawdzie, a coś już zrozumianego może odsłonić się jako coś więcej i coś jeszcze innego niż do tej pory. Podobnie sytuacja hermeneutyczna może ulec zmianie i wymagać odnalezienia innych dróg działania. Innymi słowy, każdy sens kształtujący się w rozumieniu nie jest ostateczny i podlega zmianom. Toteż rozumienie, chociaż pozwala na ustalenie względnie trwałych ram świata, sensu aktualnej sytuacji hermeneutycznej i napotykanego w niej bytu, pozostaje zawsze otwarte i niezakończone, nie dysponując nawet regulatywną ideą swego końca, idealnego stanu, w którym dalsze rozumienie nie byłoby już konieczne. Nie jest możliwe pełne rozumienie, ujmujące wyczerpująco całość sensu tego, co rozumiane. Proces rozumienia jest zawsze otwarty w podwójnym sensie nieusuwalnego otwarcia na możliwość dalszej jego kontynuacji, która prowadzić może do podważenia i zmiany dotychczasowego rozumienia oraz dopuszczenia do głosu, poprzez wprowadzenie własnych przesądów do gry, tego, co rozumiane (rzeczy i kontekstu, w którym się ona odsłania), tak by mogło się ono ukazać w prawdzie jego aktualnego sensu. Rozumienie jest więc nigdy niekończącym się i zarazem domagającym się nieustannej realizacji zadaniem do wypełnienia.

czterech sensów rozumienia, ale jego zdaniem kanadyjski filozof zapomina o najważniejszym, przenikającym wszystkie inne sensie, to jest dziejowości.

¹⁹⁴ H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie...*, s. 6-7.

¹⁹⁵ Zob. *ibidem*, s. 7.

Drugim istotowym aspektem wszelkiego procesu rozumienia, obok zapośredniczonego przez tradycję i sytuację hermeneutyczną odsłaniania się i ujmowania rozumianej rzeczy, jest wykładnia¹⁹⁶. Wykładnia stanowi immanentny procesowi rozumienia, konieczny językowy wymiar tegoż, obejmujący nie tylko słowo zewnętrzne, to znaczy wypowiedzi formułowane w konkretnym języku, ale także słowo wewnętrzne, w którym kształtuje i wyraża się myśl. Wykładnia wskazuje, że każde rozumienie dokonuje się w języku i artykułuje się za pośrednictwem pojęć¹⁹⁷. Wyraża ona za pośrednictwem języka to, co rozumiane oraz samo rozumienie. W niej przedmiot rozumienia może przemówić, a rozumienie zyskuje językowy wyraz, który nie jest jakimś drugim sensem obok sensu już zrozumiałego, tylko jeszcze językowo niewyrażonego, ale stanowi z nim jedność¹⁹⁸. Jeśli interpretacja doprowadza rozumienie i to, co rozumiane do języka, to przyjęcie językowej postaci nie można traktować jako czegoś, co następuje już po zakończeniu

¹⁹⁶ Gadamer posługuje się zamiennie dwoma pojęciami: wykładni (*Auslegung*) oraz interpretacji (*Interpretation*). W tłumaczeniach tekstów niemieckiego filozofa na języki, które nie dysponują takim naturalnym rozróżnieniem oba pojęcia tłumaczone są jako „interpretacja” (na przykład „*interpretation*” w języku angielskim i „*interpretazione*” w języku włoskim). Także polskie przekłady najczęściej oddają oba terminy jako „interpretację”, a jedynie sporadycznie „*Auslegung*” jako „wykładnię”. Tak czyni również B. Baran w swym przekładzie „Prawdy i metody” (choć w swym tłumaczeniu „Bycia i czasu” Heideggera oddaje konsekwentnie „*Auslegung*” jako „wykładnia”) – zob. na przykład idem, *Prawda...*, s. 535-539, gdzie *Auslegung* jest przekładane jako „interpretacja”, by pojawić się pod koniec tego fragmentu jako „wykładnia” („rozumienie i wykładnia są ze sobą nierozdzielnie splecione”). Nie jest to w żadnym przypadku zarzut wobec polskiego tłumacza, gdyż Gadamer traktuje te terminy synonimicznie i tak też podchodzi do nich tekst polskiego przekładu, jak i dołączony do niego, sporządzony przez B. Barana, skorowidz rzeczowy. Oba terminy pojawiają się w pracach Gadamera w różnych kontekstach znaczeniowych, ale ze względu na to, że konteksty te ulegają przemianom i podlegają licznym wyjątkom, nie można wskazać reguły jednoznacznie rozdzielającej użycie terminów *Auslegung* i *Interpretation* w pracach niemieckiego filozofa. I tak w „Prawdzie i metodzie” termin *Interpretation* zdaje odnosić się do systematycznej, naukowej lub filozoficznej pracy intelektualnej dotyczącej m. in. tekstów, dzieł sztuki, czy konkretnych historycznych wydarzeń, natomiast termin *Auslegung*, pojawiający się o wiele częściej, mieć sens bardziej ogólny (zob. idem, *Gesammelte Werke Bd.1...*, s. 105, 124-126, 271-272, 312-316, 341-342, 375, 389, 392-393, 401-404). O zastosowaniu jednego z tych dwóch pojęć decyduje często terminologia stosowana przez autora, którego myśl Gadamer wyklada lub tradycja namysłu nad danym przedmiotem (zob. przykładowo ibidem, s. 190-191, 217-219). Nie zmienia to faktu, że oba pojęcia wyrażają w pracach Gadamera jedno i to samo i są stosowane zamiennie, występując nawet bezpośrednio obok siebie jako synonimy (przykładowo: „Auch die Sache, die damit bezeichnet wird, ob sie nun heute mit Interpretation, Auslegung” – idem, *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*, w: idem, *Gesammelte Werke Bd. 2...*, s. 301). Ta długa, poboczna uwaga językowa służy uzasadnieniu stosowania w niniejszym rozdziale słowa „wykładnia” jako odpowiednika zarówno *Auslegung*, jak i *Interpretation*, ograniczając użycie terminu „interpretacja” do miejsc, gdzie dyktują to względy stylistyczne w postaci unikania nadmiernych powtórzeń. Po pierwsze, podkreśla się w ten sposób zakorzenienie myśli Gadamera w filozofii Heideggera. Po drugie, w języku polskim pojęcie interpretacji odsyła przede wszystkim do ukierunkowanej filologicznie interpretacji tekstów, czy dzieł sztuki w ogóle. „Wykładnia” wydaje się być terminem pojemniejszym i nienarzucającym takich, z perspektywy hermeneutyki filozoficznej, ograniczających skojarzeń („wyklada się” na uczelni każdy przedmiot, tak jak można „wyłożyć sprawę” niezależnie od jej treści – choć w tych wyrażeniach sugeruje się także panowanie nad przedmiotem i treścią tego, co się wyklada, wbrew temu, co głosi zawarta w myśli Gadamera koncepcja rozumienia). Zaznacza się tutaj ponadto, że pojęcie wykładni stosowane jest w prezentowanym tekście także wymiennie z pojęciem rozumienia, a więc w znaczeniu szerszym, oznaczającym całość procesu rozumienia (*Verstehen*) w jedności wszystkich jego aspektów.

¹⁹⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 526, 544.

¹⁹⁸ Zob. ibidem, s. 526, 537-539. Zob. także A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 138-141

rozumienia, ale uznać należy jako element samego jego dokonywania się – rozumienie staje się właśnie rozumieniem dopiero w żywiole języka. Rozumienie i wykładnia jako dwa aspekty jednego procesu rozumienia są nierozdzielne – wszelka wykładnia jest rozumieniem i każde rozumienie jest wykładnią¹⁹⁹. Jak pisze autor „Prawdy i metody” w swym dziele: „*Raczej język to uniwersalne medium, w którym dokonuje się rozumienie. Sposobem uzyskiwania rozumienia jest interpretacja. [...] Wszelkie rozumienie jest wykładaniem [...]. W ten sposób fenomen hermeneutyczny okazuje się szczególnym przypadkiem ogólnego stosunku myślenia do mowy, których zagadkowa bliskość rodzi właśnie zakrycie języka w myśleniu*”²⁰⁰. Dlatego też Gadamer może retorycznie pytać: „Czy, to, co jest, nie stanowi w istocie rezultatu interpretacji?”, od razu dopowiadając: „tego, co dane nie da się oddzielić od interpretacji”²⁰¹. Relacje rozumienia i interpretacji są więc analogiczne do prześlędzonych wcześniej relacji wyrażania się między myślą a słowem wewnętrznym i zewnętrznym²⁰². Jeśli wykładnia wyraża rozumienie²⁰³, to ponownie potwierdza się tutaj, że bez niej nie może być rozumienia. To, co się wyraża istnieje bowiem jedynie w swoim wyrazie. Podobnie rozumienie nie istnieje przed ani poza wykładnią, chociaż ta ostatnia może, doprowadzając je do językowej artykulacji, rozumienie wzbogacić i to nie jako uzupełnienie już ukonstytuowanego rozumienia, ale jego pierwotne realizowanie się i kształtowanie. Pozorna sprzeczność pojawiającego się w „Prawdzie i metodzie” stwierdzenia: „Interpretacja nie jest więc środkiem do uzyskiwania rozumienia, lecz czymś wchodzącym w skład rozumianej treści”²⁰⁴, z wcześniej przytaczanym fragmentem: „Sposobem uzyskiwania [w oryg. *Vollzugsweise* – A. N.] rozumienia jest interpretacja”²⁰⁵, wynika z odmiennego rozłożenia akcentów. Tam chodziło o spełnianie się rozumienia w wykładni (znaczenie wykładni dla pojęcia), tutaj o podkreślenie wewnętrznego usytuowania wykładni wobec rozumienia, to znaczy tego, że interpretacja nie jest odrębną metodą za pomocą, której

¹⁹⁹ A. Bronk wyróżnia trzy stanowiska w kwestii stosunku rozumienia do interpretacji: stosunek wzajemnej zależności i dopełniania, na gruncie którego nie ma interpretacji bez rozumienia i nie ma rozumienia, które nie byłoby interpretacją; interpretacji jako drogi do zrozumienia; interpretacji jako rezultatu i językowej artykulacji uprzedniego rozumienia. W ramach tego podziału koncepcja Gadamera zalicza się oczywiście, także dla A. Bronka, do pierwszej z nich – zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 109.

²⁰⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 526. Gadamer potwierdza to stanowisko w wypowiedzi dużo późniejszej, będącej odpowiedzią na artykuł S. Rosena, poświęcony jego myśli: „Chce zrozumieć, co ma na myśli Rosen, gdy mówi że trzeba rozumieć zanim można interpretować. Odwrotność tego wydaje się również przekonująca: interpretacja ma właśnie pomóc w tym, by w końcu zrozumieć niezrozumiane. Które z tych twierdzeń jest poprawne? Oba? Żadne z nich? Ostatecznie odpowiedź musi być taka, że rozumienie jest już zawsze wykładnią, a wykładnia jest »poprawną« wykładnią, gdy wyłania się z dokonywania rozumienia” – idem, *Reply to Stanley Rosen*, przeł. M. Lütkehermölle, D. J. Schmidt, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer...*, s. 221.

²⁰¹ H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja...*, s. 111.

²⁰² Por. początek podrozdziału I.1.3. niniejszej pracy.

²⁰³ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 538.

²⁰⁴ Ibidem, s. 538.

²⁰⁵ Ibidem, s. 526.

doprowadza się proces rozumienia do jego końca, gdy natrafi on na jakieś trudności, ale samą jego realizacją i treścią (znaczenie rozumienia dla pojęcia wykładni). Toteż rozumienie i wykładanie nie są ze sobą całkowicie tożsame i można je od siebie odróżnić, ale nie można traktować ich jako dwóch następujących po sobie etapów, czy momentów procesu rozumienia. Niemożliwe wskazanie jest jakiejś granicy, od której kończy się rozumienie, a rozpoczyna interpretacja lub na odwrót, czy wskazanie, że w tym oto momencie mamy z pewnością do czynienia z rozumieniem, a nie interpretacją, gdyż takiej granicy po prostu nie ma. Jak mówi o tym niemiecki filozof: „A zatem ostatecznie rację ma Schleiermacher traktując relację rozumienia i wykładni jako płynną”²⁰⁶.

Trzecim i ostatnim aspektem procesu rozumienia jest zastosowanie, polegające na odniesieniu rozumiejącego i tego, co rozumiane do aktualnej sytuacji hermeneutycznej,

²⁰⁶ Idem, *Reply to Stanley Rosen...*, s. 221. W świetle powyższego nietrafione wydają się być te wykładnie myśli Gadamera, które, jakkolwiek akceptują związek rozumienia i interpretacji, to jednoznacznie rozdzielają je od siebie jako dwa osobne procesy, akty, czy etapy rozumienia. Takie interpretacje opierają się najczęściej wyłącznie na węższym sensie pojęcia wykładni, które rzeczywiście w pracach Gadamera się pojawia, w szczególności w odniesieniu do interpretacji tekstu. Zgodnie z nim wykładnia dokonuje się wówczas, gdy dotychczasowe rozumienie zostaje zakłócone i wyznaczające je przesady wymagają korekty poprzez aktywny wysiłek przywrócenia zrozumienia i jego wyraźnej językowej artykulacji (zob. idem, *Prawda...*, s. 527-528, 538-541 oraz idem, *Tekst i interpretacja...*, s. 111-113, 126-127, a także idem, *Hermeneutics Tracking the Trace [On Derrida]*, przeł. R. E. Palmer, w: idem, *The Gadamer Reader...*, s. 404-405). Jest więc szczególnym i zarazem, jak pokaże pojęcie hermeneutycznego doświadczenia, najistotniejszym z punktu widzenia problematyki hermeneutycznej przypadkiem rozumienia, do którego niemiecki filozof odnosi się także mówiąc o rozumieniu produktywnym. Ten węższy sens wykładni ma, zdaniem tych interpretatorów, wprowadzać podział na świadomą, zapośredniczoną przez język, aktywność interpretacyjną i bezpośrednie, nieświadome rozumienie. Nie można jednak zapominać o tym, że, z jednej strony także wykładnia w tym węższym sensie ma wciąż strukturę tożsamą z procesem rozumienia (opiera się o pewne przesady itd.), z drugiej strony Gadamer wyraźnie podkreśla, że wszelkie rozumienie jest językowe, a sednem rozumienia jest wprowadzenie do gry i tym samym poddanie w wątpliwość własnych przesądów. Przykład takiej interpretacji stanowią rozważania G. W. Bertrama, dla którego Gadamer formułuje jasną opozycję między rozumieniem, bezpośrednim i niedostrzegającym zasobów języka, którym się posługuje, a wykładnią, która sylabizuje materiał językowy, składając go w tekst, jednakże samemu go nie rozumiejąc (zob. G. W. Bertram, *Język i rozumienie w hermeneutyce i dekonstrukcji*, przeł. A. Przyłębski, w: *Dziedzictwo Gadamera...*, s. 191-195). Autor wydaje się opierać wyłącznie na eseju „Tekst i interpretacja”, jednocześnie nie dostrzegając, że także w nim pojęcia rozumienia i wykładni są stosowane zamiennie (zob. H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja...*, s. 111-114, 118-119). Bardziej umiarkowane stanowisko zajmuje D. Di Cesare, według której rozumienie i wykładnia nie są ze sobą tożsame, nie wszelkie rozumienie jest wykładnią i możliwe jest rozumienie bez wykładni. Ta ostatnia bowiem pojawia się jedynie w sytuacji nieporozumienia lub niezrozumienia – stanowi miejsce „pomiędzy” jednym i drugim rozumieniem, likwidującym stan zakłócenia rozumienia poprzez jego rozwinięcie i językową artykulację. Zarazem rozumienie i interpretacja są dla D. Di Cesare kontinuum, w którym różnica między nimi jest jedynie ilościową różnicą intensywności (zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 162-163). Interpretacje rozdzielające rozumienie i wykładnie, opierając się na ich węższym sensie, wydają się ujmować w porządku diachronicznym, jako następujące po sobie momenty, to, co dla Gadamera ma przede wszystkim charakter synchroniczny, to jest jednoczesnych aspektów jednego procesu. Nie oznacza to oczywiście tego, że proces rozumienia pozbawiony byłby w ogóle czasowego charakteru (nie byłby wtedy w ogóle procesem), ale że zrekonstruowanych elementów struktury procesu rozumienia, uwzględniając sens, jaki przypisuje im Gadamer, nie da się jednoznacznie przyporządkować do odrębnych czasowo etapów, z których miałyby się on składać. Aby uniknąć tego zamieszania pojęciowego właściwie byłoby mówić o różnych postaciach, formach, czy też przypadkach procesu rozumienia, których nie da się przyporządkować do jego poszczególnych aspektów, a które różniłyby się stopniem świadomości podejmowanej aktywności, refleksyjności, czy obecności w nich twórczego elementu (i o tyle byłyby bliżej albo rozumienia albo interpretacji w znaczeniu Bertrama, czy Di Cesare).

w horyzoncie której rozumienie się dokonuje²⁰⁷. Wskazuje on na to, że sens odsłaniający się w procesie rozumienia jest zawsze sensem na gruncie dziejowej sytuacji. Konieczność zastosowania oznacza nieuchronność wprowadzania do rozumienia przed-sądów, które tę sytuację wyznaczają i w oparciu o które sens kształtuje się oraz dziejową zmienność samego sensu, czyli jego sytuacyjność, kontekstowość, sprawiającą, że w każdej sytuacji rozumie się inaczej. Zastosowanie na gruncie hermeneutyki filozoficznej ma dwa wymiary. Pierwszy z nich polega na wzajemnym odniesieniu przeszłości do współczesności, czyli tradycji do sytuacji hermeneutycznej rozumiejącego: „występuje pośrednictwo między przeszłością a współczesnością, a więc zastosowanie”²⁰⁸. Drugi polega na zapośredniczeniu tego, co ogólne przez konkretny przypadek: „Rozumienie jest poza tym szczególnym przypadkiem zastosowania czegoś ogólnego do konkretnej i szczególnej sytuacji”²⁰⁹. Oczywiście te dwa wymiary stanowią w rozumieniu jedność. Zrozumienie tego, co ogólne poprzez to, co partykularne dokonuje się w ramach wzajemnego odniesienia do siebie współczesności i przeszłości. Innymi słowy, rozumienie jest rozumieniem ogólnego, w tym ogólnej tradycji, w konkretnej sytuacji hermeneutycznej: „Jeśli sedno problemu hermeneutycznego tkwi faktycznie w tym, że dana tradycja, choć tożsama, musi być rozumiana ciągle inaczej, to z logicznego punktu widzenia chodzi tam o stosunek ogółu do szczegółu”²¹⁰. W ten sposób w zastosowaniu pokonuje się przepaść dystansu czasowego między przeszłością a przyszłością oraz przepaść między ogólnością a jednostkowym przypadkiem²¹¹. Pełni ono rolę zarówno, mówiąc językiem Kanta, refleksyjnej władzy sądenia (odnajdującej ogólne pojęcia i prawidła w tym, co szczegółowe), jak i determinującej władzy sądenia (określającej podpadanie tego, co szczegółowe pod to, co ogólne)²¹². Z tym, że realizuje się ono nie tyle w świadomości podmiotu, a w strukturze gry między rozumiejącym i tym, co rozumiane oraz przynależnymi im horyzontami. Ponadto to, co ogólne i to, co szczegółowe wykształcają się i dookreślają we wzajemnym odniesieniu dopiero w trakcie procesie zastosowania. W nim nie tylko to, co szczegółowe musi być rozumiane w odniesieniu do ogółu, ale też to, co ogólne musi być ujmowane w kontekście konkretnej sytuacji²¹³. W konsekwencji to, co ogólne jest określone i sensowne jedynie w kontekście konkretnego przypadku, w którym się realizuje

²⁰⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 87-90 i idem, *Prawda...*, s. 422.

²⁰⁸ Idem, *Prawda...*, s. 10. Ten wymiar zastosowania jest szerzej opisany w niniejszym podrozdziale przy omawianiu zagadnienia rozmowy z tradycją.

²⁰⁹ Ibidem, s. 427. Stosunek tego, co ogólne do tego, co konkretne został szerzej omówiony w podrozdziale II.4., poświęconym problemowi jedno-wiele w myśli Gadamera.

²¹⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 427.

²¹¹ Zob. idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 87 i idem, *Prawda...*, s. 427.

²¹² Por. I. Kant, *Krytyka Władzy Sądenia*, przeł. J. Galecki, Warszawa 2004, s. 24-25.

²¹³ Zob. A. P. Kerby, *Gadamer's Concrete Universal*, w: „Man and World”, 1991, nr 24, s. 53.

oraz, analogicznie, to, co szczegółowe jest sensowne tylko w świetle pewnej ogólności, która w danej sytuacji jest w odniesieniu do niego stosowana²¹⁴. Zastosowanie nie polega więc na tym, że najpierw zrozumiało się coś ogólnego, a następnie wtórnie stosuje się uprzednio daną ogólność do konkretnej sytuacji na zasadzie subsumcji partykularnego przypadku pod uniwersał, która to sytuacja ze swej strony jest już także przed zastosowaniem w pełni gotowa i dana, a w ten sposób jest jedynie poznawana jako przypadek podpadający pod pewną niezmienną ogólność²¹⁵. Tym samym, jak zaznacza to Hoy, hermeneutyczne zastosowanie nie jest zastosowaniem tradycyjnej epistemologii, w którym chodzi o odniesienie już posiadanych ogólnych pojęć czy teorii do praktycznej sytuacji lub danych doświadczenia²¹⁶.

Na gruncie hermeneutyki filozoficznej podstawowa struktura rozumienia jest więc trójczłonowa i składa się z następujących elementów: rozumienia (w węższym sensie jednego z aspektów całego procesu, polegającego na odsłanianiu się i ujmowaniu tego, co rozumiane), wykładni i zastosowania²¹⁷. Elementy te nie pozostają względem siebie w izolacji i rozdzieleniu, nie odnoszą się do siebie jedynie sporadycznie i przypadkowo, nie oddziałują z zewnątrz na inne, już gotowe i zrealizowane aspekty rozumienia, ani nie następują jeden po drugim w czasie. Tworzą one całość procesu rozumienia, a więc same siebie, poprzez wzajemne, konieczne przenikanie się i warunkowanie. Rozumienie może być rozumieniem, to jest odsłanianiem się rzeczy samej oraz myślowym wglądem i praktyczną wiedzą, o ile stanowi także interpretację i zastosowanie. Podobnie ma się rzecz z pozostałymi dwoma aspektami. Proces rozumienia jest jednocześnie rozumieniem, interpretacją i zastosowaniem w ich jedności.

Proces rozumienia, synchronicznie określony jako struktura rozumienia, interpretacji, zastosowania, w wymiarze diachronicznym ma charakter rozmowy (*Gespräch*). Cztery podstawowe przesłanki stoją za tym, że rozmowa staje się dla Gadamera ontologicznym modelem rozumienia. Po pierwsze, rozmowa zakłada konieczność mówienia, wypowiedzania się. Uwzględnia przez to oraz stawia na pierwszym planie językowość rozumienia (a bycie języka okazuje się rozmową)²¹⁸. Po drugie, zakłada ona aktywne uczestnictwo obu stron –

²¹⁴ Zob. ibidem, s. 54.

²¹⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 89 i idem, *Prawda...*, s. 443. Zob. także R. J. Bernstein, *Form Hermeneutics...*, s. 276, 278.

²¹⁶ Zob. D. C. Hoy, *The Critical Cricle. Literature, History, and Philosophical Hermeneutics*, Berkeley 1982, s. 54.

²¹⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 89-90 oraz idem, *Prawda...*, s. 421-422. Na trójczłonowość struktury rozumienia w hermeneutyce filozoficznej wskazują między innymi również Bronk, Przyłębski i Risser – zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 129-131, 138-141 i A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 40 oraz J. Risser, *Hermeneutics and the Voice...*, s. 102.

²¹⁸ H.-G. Gadamer, *Człowiek i język*, przeł. K. Michalski, w: idem, *Rozum...*, s. 59 i idem, *Prawda...*, s. 514-515, 519-520. Zob. także w tej kwestii G. Figal, *The Doing of the Thing...*, s. 106.

rozmowa nie polega na jednostronnym wydawaniu przez podmiot sądu o przedstawiającym mu się bycie, orzekającym, czym on jest, ale na wzajemnej wymianie pytań i odpowiedzi między rozumiejącym a innymi rozumiejącymi i/lub przedmiotem rozumienia. Co więcej, rozmowa, tak jak w przypadku ontologicznej struktury gry, ma swój własny porządek i dynamikę, nad którymi poszczególni uczestnicy rozmowy nie panują, ale są poddani ich oddziaływaniu, choć jednocześnie współtworzą bieg rozmowy: „Tak więc prawdziwa rozmowa nigdy nie przebiega tak, jak chcieliśmy ją poprowadzić. Należałoby raczej powiedzieć, że w rozmowę się wdajemy, a nawet się w nią wikłamy. [...] w tym sterowaniu partnerzy o wiele mniej sterują, niż są sterowani. Co »wyjdzie« w rozmowie, nikt z góry nie wie. [...] Dowodzi to, że rozmowa ma własnego ducha i że stosowany w niej język niesie ze sobą własną prawdę, tzn. »odkrywa« i wyzwala coś, co odtąd zaczyna istnieć”²¹⁹. Po trzecie, rozmowa wymaga otwartości, to jest przestrzeni, w której jej wynik nie jest z góry znany i możliwy do przewidzenia, ale wykształca się w jej przebiegu oraz w której dopuszcza się do głosu innych rozmówców, rozpatruje się to, co inni mówią, a własne przekonania poddaje się w wątpliwość i akceptuje możliwość ich zmiany w trakcie rozmowy, czyli przekształcenia samego siebie²²⁰. Otwartość jest niezbędna, ponieważ, po czwarte, w rozmowie nie chodzi o przekonanie innych jej uczestników do swoich racji, zwycięstwo w dyskusji i zabicie wszystkich kontrargumentów, ale o samą rzecz, o której mowa i wyłonienie się jej wspólnego dla rozmówców sensu²²¹. Podsumowując słowami samego Gadamera: „Rozmowa nie jest w pierwszym rzędzie polemicznym dyskursem [...] Rozmowa nie jest też w pierwszym rzędzie mówieniem obok siebie. Z rozmowy wyłania się raczej wspólny aspekt tego, o czym mowa. Rzeczywistość ludzkiej komunikacji wyznacza fakt, że rozmowa ani nie przeciwstawia polemicznie poglądów jednej i drugiej strony, ani też nie dodaje ich do siebie niczym w prostym rachunku. Rozmowa całkowicie przekształca oba poglądy. Udana rozmowa polega na tym, że nie można powrócić do wyjściowej kontrowersji. [...] Wspólnota poglądu ustawicznie kształtuje się w rozmowie, a następnie roztopia w milczącym porozumieniu oraz samorozumieniu”²²². W rozmowie chodzi więc o ukształtowanie się nowego, wspólnego horyzontu rozumienia, skutkującego zmianą

²¹⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 519.

²²⁰ Zob. ibidem, s. 519, 525. Zob. także D. Ingram, *Hermeneutics and Truth*, w: *Hermeneutics and Praxis...*, s. 39-40, 43.

²²¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 515, 520, 524-525. Zob. także G. Figal, *The Doing of the Thing...*, s. 107-108 oraz J. Grondin, *Gadamer's Basic...*, s. 40-41.

²²² H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie...*, s. 10-11.

dotychczasowej sytuacji hermeneutycznej i powstającego poprzez wyłonienie się i integrację sensu tego, o czym była mowa²²³.

Dla niemieckiego filozofa jest to równoznaczne z wypracowaniem wspólnego języka i osiągnięciem porozumienia²²⁴. Oczywiście konkretne porozumienie osiągnięte w rozmowie nie jest nigdy ostateczne. O ile porozumienie wyznacza horyzont danej sytuacji, ani nie wyczerpuje tego, czym dana rzecz jest i może być, ani nie niweluje możliwości dalszej rozmowy, w której odsłoni się jeszcze inny sens tego, o czym mowa, o tyle rozmowa nigdy się nie kończy i zawsze otwarta jest na możliwość jej ponownego podjęcia i kontynuacji²²⁵. Porozumienie ma w kontekście rozmowy także drugi, szerszy sens. Oznacza pierwotną wspólnotę świata i językowości, łączącą wszystkich uczestników rozmowy i stwarzającą możliwość porozumienia lub jego braku w odniesieniu do konkretnej rzeczy. Jak ujmuje to Gadamer: „Porozumienie jest założone tam, gdzie występują jego zakłócenia”²²⁶ i „Należy uznać, że porozumienie jest pierwotne wobec nieporozumienia, tak, że rozumienie zawsze powraca w odbudowane porozumienie”²²⁷. Bez tego uprzedniego porozumienia, bez wyjściowej wspólnej sytuacji, w której wszyscy rozmówcy się poruszają, rozmowa nie byłaby w ogóle możliwa i coś takiego jak wspólny przedmiot rozmowy nie mógłby się w ogóle ukonstytuować. Wysiłek zrozumienia poprzez rozmowę zakłada już istniejące porozumienie, w obrębie którego zadanie rozumienia mogło się pojawić. Mówiąc o rozmowie

²²³ Ingram piszę w tym kontekście o teleologicznym ukierunkowaniu rozumienia w hermeneutyce Gadamera na otwartość, wzajemne uznanie siebie przez partnerów rozmowy i osiągnięcie porozumienia. Zdaniem Ingrama ta teleologia rozumienia z jednej strony ma charakter uniwersalny i stanowi absolutny punkt odniesienia dla ludzkiej praktyki rozumienia, narzucający jej uczestnikom pewną transcendentnie uzasadnioną normatywność, wyznaczającą zarówno wstępne warunki, które muszą zostać spełnione, aby rozumienie mogło się powieść, jak i cel, do którego osiągnięcia rozumienie dąży; z drugiej strony nie wyznacza żadnego ostatecznego punktu rozumienia, w którym mogłaby zostać ona uznana za spełnioną i nie pozwala wyjść poza dziejową skończoność rozumienia – zob. D. Ingram, *Hermeneutics...*, s. 39-42, 44-45. Można by się zgodzić z Ingramem, jeśli pamiętać będzie się, że owa teleologia: nie wyznacza z góry żadnego konkretnego celu, który każde rozumienie ma zrealizować, ale ogólny kierunek, w którym powinien podążać proces rozumienia i który musi zawsze skonkretyzować się w swym sensie w przebiegu danego rozumienia; nie niesie ze sobą żadnej teleologii dziejowego postępu, na przykład, co do istniejącego w dziejach stopnia porozumienia i otwartości (a Ingram zdaje się teleologiczne zorientowanie rozumienia na otwartość i porozumienie ujmować również w takim wymiarze, przekładając ideał *Bildung* na postępującą w dziejach ewolucję hermeneutycznej rozmowy w stronę coraz wyższych poziomów otwartości i wzajemności – zob. *ibidem*, s. 41-45); nie stanowi porządku nadrzędnego nad rozumieniem, nie wypływa z czegoś bardziej pierwotnego i źródłowego niż rozumienie, to znaczy nie wyznacza żadnego zewnętrznego względem procesu rozumienia celu, ale ma charakter względem niego wewnętrzny: cel, o którym mówi to po prostu zrealizowanie się procesu rozumienia i osiągnięcie zrozumienia, wskazując przy tym konieczne warunki dla owej realizacji. Na normatywny i regulatywny charakter aspektu otwartości rozmowy wskazuje również Bernstein – R. J. Bernstein, *From Hermeneutics...*, s. 289-290. To, że przedstawiona przez Gadamera wykładnia rozumienia nie jest pozbawiona elementu normatywnego i pozwala na określenie warunków i kryterium prawdziwego rozumienia oraz odróżnienia interpretacji prawdziwej i fałszywej zostanie pokazane w podrozdziale II.3. niniejszej pracy.

²²⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie...*, s. 10-11 i *idem*, *Prawda...*, s. 515.

²²⁵ Zob. *idem*, *Człowiek i język...*, s. 60.

²²⁶ *Idem*, *Język i rozumienie...*, s. 7.

²²⁷ *Ibidem*, s. 10.

i porozumieniu Gadamer nie ma więc na myśli rozmowy w potocznym sensie wymiany wypowiedzi między osobami w konkretnej sytuacji, które dochodzą w ten sposób do porozumienia lub nie, choć to doświadczenie z pewnością zakłada pewne pierwotne porozumienie i może stanowić przykład realizacji rozmowy. Takim paradygmatycznym przykładem otwartej rozmowy, wskazującym na czym polega prawdziwa rozmowa i odsłaniającym jej ontologiczne charaktery będzie dla Gadamera platoński dialog²²⁸. Jednakże podstawowy sens rozmowy i porozumienia jest ontologiczny – tak jak model gry, określają one ogólną strukturę i dynamikę procesu rozumienia, a co za tym idzie procesu otwierania się i odsłaniania wspólnego świata, egzystencji rozumiejącego i rozumianej rzeczy. Tym samym rozmowa i porozumienie dokonują się w każdym doświadczeniu rozumienia.

W świetle powyższego, polegająca na rozumieniu relacja człowieka z tradycją ma charakter rozmowy, w której przekaz tradycji jest jednym z głosów w rozmowie. Szeroki zakres znaczeniowy pojęcia tradycji w hermeneutyce filozoficznej, pozwalający uznać każdy przedmiot rozumienia za dziejowy, a więc zakorzeniony w przeszłości oraz konstytutywna funkcja tradycji dla procesu rozumienia, polegająca na oddziaływaniu na sytuację hermeneutyczną i kształtowanie właściwych jej przesądów, sprawiają, że rozmowę z tradycją uznać należy za wykładnię rozumienia w ogóle. Ujęcie tradycji jako rozmówcy pozwala na dostrzeżenie, że nie jest ona przeszkodą na drodze do adekwatnego ujęcia rzeczy w rozumieniu, od wpływu której należy się w jak największym stopniu uwolnić, ale współuczestnikiem procesu rozumienia, umożliwiającym jego realizację²²⁹. Wymaga więc otwartości na głos płynący z przekazu tradycji, uznania potencjalnej odmienności myśli w nim zawartej i tego, że ma on nam także współcześnie coś istotnego do powiedzenia. Jednocześnie, z perspektywy rozumiejącego, otwartość oznacza, że nie jesteśmy zamknięci w nieruchomej przestrzeni przesądów odziedziczonych z przeszłości. Jeśli jest on dla tradycji partnerem w rozmowie to nie poddaje się biernie oddziaływaniu tradycji, nie narzuca mu ona, bez jakiegokolwiek wpływu z jego strony, treści, które tworzą i jednoznacznie wyznaczają jego dziejową sytuację. Wręcz przeciwnie, rozmowa jako sposób bycia tradycji wymaga aktywnego udziału rozumiejącego człowieka jako uczestnika dialogu. Jak zauważa Grondin, ta aktywność człowieka polega nie tyle na tworzeniu lub ugruntowywaniu sensów płynących z przekazu tradycji, ale swobodnym podejmowaniu przemawiających do nas z tradycji

²²⁸ Zob. idem, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 26-34, 70-71 i idem, *Prawda...*, s. 493-494, 500-501.

²²⁹ Zob. idem, *Prawda...*, s. 487-491.

możliwości sensu²³⁰. Pomimo tego, że na poziomie ontologicznym rozumienie jest czymś koniecznym, dokonującym się wraz z naszym egzystowaniem, to podjęcie, opracowanie i rozwinięcie takiej, a nie innej konkretnej możliwości sensu przekazu tradycji stanowi, jakkolwiek uwarunkowaną przez tradycję w takim zakresie, w jakim kształtuje ona sytuację hermeneutyczną rozumiejącego i tym samym także samą rozumność, wolny akt rozumu²³¹. Tradycja pozostawia jednostce zakres swobody dotyczący tego jak przebiegać będzie uczestnictwo człowieka w grze rozumienia, w jaki sposób odpowie on na wezwanie tradycji, jakie obierze on szczegółowe cele wyznaczające kierunek rozumienia i środki jego realizacji oraz jaki sens w jego efekcie się ukonstytuuje²³². W tym sensie dziejowość jest nie ograniczeniem, ale źródłem i gwarantem wolności rozumienia. Dziejowości rozumienia i zależności człowieka od tradycji służą jako zasób dla możliwości autonomicznych działań, w tym zdolności do krytycznej refleksji i przekształcania przesądów²³³. Zależności od tradycji towarzyszy wolność i oba aspekty wzajemnie się umożliwiają – z jednej strony wolność wyrasta na gruncie przesądów płynących z tradycji, z drugiej strony utrzymywanie oddziaływania tradycji i żywotność jej przekazu wymaga jej zachowywania przez rozumiejącego. Jak pisze Gadamer: „W rzeczywistości tradycja to zawsze pewien moment wolności i samych dziejów”²³⁴. Hermeneutyka filozoficzna wychodzi tym samym poza opozycję między tradycją i dziejami a rozumem i wolnością: „Na początku wszelkiej hermeneutyki historycznej musi z tej racji *nastąpić likwidacja abstrakcyjnego przeciwieństwa tradycji i historii, dziejów i wiedzy*. Oddziaływanie żywej tradycji i oddziaływanie badania historycznego tworzą jedność, której analiza może napotkać tylko splot wzajemnych oddziaływań”²³⁵. Tradycja nie stanowi dla Gadamera, jak zauważa Scheibler²³⁶, ani neutralnego, pozbawionego wszelkiego oddziaływania i oddzielonego od współczesności obiektywnego przedmiotu (takie podejście do tradycji odmawia jej wszelkiego oddziaływania na współczesność), ani utrwalonych w dziejach konwencji, będących dogmatyczną siłą, podporządkowującą sobie człowieka i pozbawiającą go możliwości wolnego namysłu, której wpływ w procesie rozumienia i poznania pozostaje wobec tego jedynie negatywny i której oddziaływania należy się pozbyć poprzez krytyczną refleksję autonomicznego rozumu.

²³⁰ Zob. J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 97.

²³¹ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 388.

²³² P. Dybel mówi w tym kontekście o wolności *do* tradycji, polegającej na możliwości odpowiadania przekazowi tradycji i jego zachowywania, w odróżnieniu od wolności *od* tradycji, postulowanej przez oświeceniowy racjonalizm – zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 308.

²³³ Zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje...*, s. 160-163 i I. Scheibler, *Gadamer. Between...*, s. 40.

²³⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 388.

²³⁵ *Ibidem*, s. 389-390.

²³⁶ Zob. I. Scheibler, *Gadamer. Between...*, s. 46.

Oba podejścia pozostają naiwne, co do możliwości całkowitego wyzwolenia się od przesądów zawartych w przekazie tradycji oraz odmawiają tradycji pozytywnej roli w procesie rozumienia, to znaczy możliwości bycia przez nią dla współczesności źródłem zasadnych przesądów oraz zasobem ważnych i prawdziwych sensów²³⁷.

W dialogu z tradycją aspekt zastosowania ma postać jednocześnie odniesienia współczesności do przeszłości oraz odniesienia przeszłości do współczesności. Przekaz tradycji odczytywany jest w świetle współczesnej sytuacji hermeneutycznej rozumiejącego, w świetle funkcjonujących w niej sensów oraz płynących z niej zadań i potrzeb. Zarazem tradycja ujawnia się jako kształtująca współczesność za pośrednictwem płynących z niej przesądów i zgłasza roszczenie do prawdziwości przekazywanego przez nią sensu w aktualnej sytuacji rozumienia. W efekcie dochodzi do zjednoczenia horyzontów przeszłości i współczesności: „W rzeczywistości horyzont współczesności nieustannie się kształtuje, skoro wszelkie nasze uprzedzenia musimy ciągle poddawać próbom. Do takich prób zalicza się również spotkanie z przeszłością i rozumienie tradycji, z której się wywodzimy. Horyzont współczesności nie kształtuje się więc sam dla siebie, tak jak nie istnieją horyzonty historyczne, do których można by docierać. *Raczej rozumienie jest zawsze procesem stapiania się takich rzekomo dla siebie istniejących horyzontów*”²³⁸. Współczesność nie jest sam dla siebie, zamknięta, wyizolowana od innych dziejowych horyzontów, nie posiada autonomicznej, z góry danej, stabilnej treści oraz możliwych do jednoznacznego wyodrębnienia granic: „Trzeba jednak strzec się błędnego przekonania, jakoby horyzont współczesności określał i wyznaczał jakiś ustalony zestaw poglądów i ocen i jakoby inność przeszłości wyodrębniała się zeń niczym z jakiejś trwałej podstawy”²³⁹. Podobnie nie istnieją same dla siebie zamknięte horyzonty przeszłych epok, czy jeden wielki, uniwersalnie jednoczący horyzont przeszłości. Współczesność i przeszłość przekształcają się nieustannie i wyłącznie we wzajemnym zapośredniczaniu. Wyodrębniają się tylko poprzez dokonujące się w rozumieniu odniesienie do siebie²⁴⁰. Współczesność jest zawsze współczesnością zakorzenioną w przekazie tradycji, będącą efektem jego oddziaływania. Przeszłość jest przeszłością dla aktualnej sytuacji. Tworzą one właściwie jeden dziejowy horyzont, a ich odrębność wewnątrz niego jest jedynie momentem procesu rozumienia²⁴¹.

²³⁷ Zob. *ibidem*.

²³⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 420.

²³⁹ *Ibidem*, s. 419.

²⁴⁰ Zob. *ibidem*, s. 420.

²⁴¹ Zob. *ibidem*, s. 420-421.

W ten sposób rozmowa z tradycją pozwala na pojawienie się nowego sensu, a w związku z tym przekształcenie się zarówno płynącego do nas przekazu tradycji (przeszłości), jak i przedsądów wyznaczających dziejową sytuację, w której się znajdujemy (współczesności). Sens tego, co rozumiane, który odsłania się w stopieniu horyzontów nie jest rezultatem oderwanej od współczesnych przedsądów, obiektywnej rekonstrukcji przeszłego sensu, dokonywanej poprzez wyabstrahowanie się rozumiejącego z własnej dziejowej sytuacji oraz przeniesienie się w horyzont innego momentu historycznego i oglądanie go z jego własnej perspektywy²⁴². Nie może też powstawać poprzez odtworzenie przeszłości wyłącznie z punktu widzenia współczesności, uznającego zamknięcie i rozdzielność horyzontów, a tym samym niedostępność przeszłości innej, niż ta, której narzucony jest punkt widzenia współczesności. Rozmowa z tradycją zakłada bowiem, że słyszymy jej własny głos, a nie jedynie siebie samych odbitych w swej mowie w lustrze przeszłości. Oba stanowiska są jednostronne, gdyż lokalizują sens przekazu tradycji wyłącznie po stronie współczesności lub przeszłości²⁴³. Zadaniem rozumienia jest nie rekonstrukcja sensu, ale integracja przeszłego

²⁴² Zob. ibidem, s. 415-419.

²⁴³ Pierwsze stanowisko, postulujące obiektywne rozumienie poprzez przeniesienie się do przeszłości przypisuje Gadamer przedstawicielom funkcjonującej w XIX w. szkoły historycznej, to jest m. in. Rankemu, Droysenowi, oraz hermeneutyce Diltheya (zob. przede wszystkim ibidem, s. 280-338, 375-381, 466-467 oraz idem, *Problem dziejów...*, s. 24-32, a także, idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 143-145). Pogląd drugi, zakładający możliwość poznania przeszłości wyłącznie z perspektywy zamkniętego horyzontu współczesności, wiąże autor „Prawdy i metody” ze stanowiskiem historycznego relatywizmu, na przykład myślą E. Rothackera (zob. idem, *Die Kontinuität...*, s. 136 oraz idem, *Philosophy or Theory...*, s. 149-150, a także idem, *Prawda...*, s. 109-110, 249-338, 672-719). Oba nurty reprezentują dla Gadamera świadomość historyczną i historyzm, czyli, ujmując rzecz w największym możliwym skrócie, świadomość czyniąca z dziejów przedmiot empirycznego poznania w opozycji do apriorycznych konstrukcji filozofii dziejów, odmawiająca historii ponaddziejowego sensu, idei, czy praw, których proces historyczny miałby być egzemplifikacją lub realizacją, podkreślająca jednostkowość i przypadkowość historycznej faktyczności (uhistorycznienie dziejów) oraz uznaje historyczność natury i rozumu człowieka, w tym historyczność samej świadomości historycznej, a tym samym przyjmuje tezę o kluczowym znaczeniu historii jako wiedzy o historycznych faktach dla zrozumienia ludzkich działań, wytworów, wartości (uhistorycznienie człowieka). Jednakże, w przeciwieństwie do rozwijanej przez Gadamera świadomości efektywnodziejowej, świadomość historyczna sytuuje rozumienie nie na płaszczyźnie ontologicznej, ale teoriopoznawczej, przyjmującej perspektywę relacji świadomego podmiotu do przedmiotu i obiektywnego, naukowego poznania dziejów. Wyraża się to w szczególności w kluczowym dla świadomości historycznej problemie uzasadnienia ważności poznania świata historycznego w ramach nauk humanistycznych. W konsekwencji, w niedostatecznym stopniu uwzględnia ona zapośredniczenie się przeszłości i współczesności, oddziaływanie dziejów na sytuację hermeneutyczną poznającego i jego immanentne w tej sytuacji zakorzenienie. Ten krytyczny stosunek Gadamera do świadomości historycznej, związany z jej odczytaniem jako kontynuatorki nowożytnej filozofii podmiotu i poszukiwania ostatecznej podstawy, przewija się przez wiele prac niemieckiego filozofa i dotyczy także innych założeń owej świadomości, co do relacji człowieka z dziejami, takich jak: uczynienie z historii przedmiotu poznania naukowego w odróżnieniu od właściwego hermeneutyce modelu rozmowy, prymat refleksyjnej świadomości nad dziejami, czy pozostawanie, wbrew deklaracjom reprezentantów tego sposobu myślenia, w horyzoncie myślowym metafizycznie rozumianych kategorii przyczyny, nieskończoności, czy całości. Na temat krytyki świadomości historycznej przez Gadamera zob. przede wszystkim A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 49-52, 192-200, 203-204 i P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 269-282 oraz J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 61-70, a także G. Warnke, *Gadamer...*, s. 15-33 i J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics...*, s. 143-156. Na temat teoriopoznawczych i metafizycznych założeń świadomości historycznej, o których pisze niemiecki filozof zob. także H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*,

sensu we współczesności²⁴⁴. W zjednoczeniu współczesności i przeszłości dokonuje się, uwzględniając zarówno aktualną sytuację, jak i przeszłe sensy zawarte w przekazie tradycji, odsłonięcie się tego, co rozumiane, którego treści nie da się odnaleźć w gotowej postaci w żadnym z tych horyzontów. Stopień horyzontów prowadzi do powstania nowego sensu, który nie jest prostą sumą tego, co mówi o rozumianej rzeczy przeszłość i współczesność. Dlatego też rozumienie, w którym dochodzi do zastosowania tradycji do aktualnej dziejowej sytuacji i zjednoczenia horyzontów współczesności i przeszłości jest zawsze innym rozumieniem, niż rozumienie dotychczasowe (w tym różnym od wcześniejszych interpretacji składających się na przekaz tradycji i wykładni samego autora dzieła, czy uczestników wydarzeń historycznych). W zwięzłych słowach Gadamera: „rozumie się *inaczej, gdy się w ogóle rozumie*”²⁴⁵. Zarazem odsłaniający się w rozmowie sens nie jest absolutnie nowy, pozostający bez żadnego związku z wyjściową sytuacją rozumienia i tradycją. Jest to sens jednoczący już istniejące sensy zawarte w przekazie tradycji, zarazem umiejscawiając je oraz współczesność w innym horyzoncie. Takie twórcze rozumienie sytuuje się, jak sama rozwijana przez Gadamera hermeneutyka, pomiędzy bezrefleksyjną akceptacją tego, co dociera do nas z przeszłości, a podporządkowującym uprzedmiotowieniem przekazu tradycji: „Usytuowanie przekazu między obcością i zażyłością jest pewnym »pomędzy« między historycznie pojętą, odległą przedmiotowością, a przynależnością do pewnej tradycji. *W tym »pomędzy« jest rzeczywiste miejsce hermeneutyki*”²⁴⁶. Oczywiście nie oznacza to, że tam, gdzie nie powstaje nowy sens nie dochodzi w ogóle do rozumienia. W takich przypadkach zapośredniczanie przeszłości i współczesności ma charakter milczącej samooczywistości lub potwierdzenia znanego już sensu. Nie dochodzi wówczas do podważenia wyjściowych przesądów i wyraźnego ustanowienia początkowej odrębności dziejowych horyzontów²⁴⁷.

Rozumienie jest dla tradycji procesem jej aktualizującego zachowywania i przyswajania w danej sytuacji hermeneutycznej, dzięki któremu może ona dalej istnieć, to znaczy uczestniczyć w grze i oddziaływać. Przekaz tradycji nie jest bowiem czymś, co gdy raz pojawiło się w dziejach nie może nigdy zniknąć, ale wymaga nieustannej pracy jego zachowywania: „Nawet najbardziej rzetelna, solidna tradycja nie rozwija się w naturalny sposób, dzięki zdolności przetrwania czegoś raz zaistniałego, lecz potrzebuje potwierdzenia,

tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 60-109 oraz W. Torzewski, *Hermeneutyka jako filozofia dziejowości. Studium myśli Diltheya, Yorcka, Heideggera, Gadamera i Vattima*, Bydgoszcz 2012, s. 14-32.

²⁴⁴ H.-G. Gadamer, *Cóż to jest...*, s. 49-50 oraz idem, *Prawda...*, s. 239-245.

²⁴⁵ Idem, *Prawda...*, s. 408.

²⁴⁶ Ibidem, s. 406. Zob. także idem, *Uwagi o problematyce...*, s.197.

²⁴⁷ Zob. idem, *Prawda...*, s. 420-421.

uchwycenia i kultywacji”²⁴⁸. W tym zakresie tradycja potrzebuje dla swego przetrwania udziału człowieka. Przy czym zachowywanie tradycji, o którym mówi Gadamer nie polega na prostym przejściu i powtarzaniu w niezmienionej formie sensów powstałych w przeszłości, ale zgodnie z ontologiczną konstytucją stopienia horyzontów wiąże się z ich odniesieniem do aktualnej sytuacji hermeneutycznej i w ten sposób z ewentualnym potwierdzeniem ich znaczenia poprzez wykształcenie nowego horyzontu rozumienia i nowego sensu, w skład którego one wchodzi. We właściwym sensie aktualizujące zachowanie tradycji oznacza więc uwzględniające zarówno przekaz tradycji, jak i współczesność, wypracowanie nowego sensu rzeczy, o której mówi tradycja²⁴⁹. Tylko takie zachowywanie tradycji może zapewnić jej żywotność, to znaczy jej aktualność mimo zmieniającej się dziejowej sytuacji. Rozumienie przeciwstawia się destrukcyjnej mocy dystansu czasowego, prowadzącego do obumarcia dziejowego przekazu, to jest uznania go jako współcześnie nieaktualnego i będącego jedynie przedmiotem historycznego zainteresowania, czy nawet całkowitego zapomnienia tradycji²⁵⁰. Dystans czasowy okazuje się czymś pozytywnym, bowiem dzieje wypełnione grą rozumienia są obszarem ujawniania się kolejnych sensów tradycji, wykształcenia się rzeczywistej treści przekazu tradycji, który w momencie jego powstania nie istniał²⁵¹.

I.2.3. Otwartość i jedność dziejów

Dzieje, włączone w grę rozumienia i realizujące się poprzez aktualizujące przechowywanie przekazu tradycji, charakteryzują się otwartością, która jednoczy dzieje i jednością, która zawsze pozostaje otwarta. Otwartość oznacza w tym kontekście niewyczerpywalność sensów zawartych w przekazie tradycji i nieskończoność procesu poszerzania i przekształcania horyzontu dziejów²⁵². W związku z tym otwartość to także nieusuwalna możliwość pojawienia się nowego, innego niż dotychczasowy sensu. Otwartość dziejów polega wreszcie na tym, że pozostają one niedomknięte, to znaczy nie istnieje stan wraz z osiągnięciem którego dynamika procesu dziejowego ulegałaby wstrzymaniu, ani żaden

²⁴⁸ Ibidem, s. 388.

²⁴⁹ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 304-310 i I. Scheibler, *Gadamer. Between...*, s. 42-46.

²⁵⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 410.

²⁵¹ Zob. ibidem, s. 408-410. Pozytywny wymiar dystansu czasowego ma jeszcze jeden aspekt: pozwala na odrzucenie przesądów fałszywych, przesłaniających sens tego, co rozumiane i odróżnienie ich od przesądów prawdziwych, pozwalających na ukonstytuowanie się nowego, stopionego dziejowego horyzontu – zob. szerzej na ten temat podrozdział II.3. niniejszej pracy.

²⁵² Zob. ibidem, s. 410, 464, 620, 634 oraz idem, *Jak dalece język dyktuje myślenie?*, przeł. A. Przyłębski, w: A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 158, 164.

dany z góry cel, którego realizacji służy całość dziejów i który nadawałby im sens²⁵³. W świetle koncepcji dziejowego *telosu* dzieje charakteryzują się określonym porządkiem i linearnym przebiegiem, wynikającym z przenikającej je instrumentalnej racjonalności nakierowanej na spełnienie ich ostatecznego celu. Tym samym cel dziejów umożliwia wyjaśnienie i ocenę dziejowych wydarzeń z perspektywy kryterium wspierania lub stania na drodze jego realizacji. W takim horyzoncie Gadamer sytuuje wszelkie formy filozofii dziejów, w szczególności system filozoficzny Hegla²⁵⁴. To, czy ujmuje się cel jako rzeczywiście realizujący się w dziejach, czy też tylko jako ideę regulatywną lub też metodologiczny schemat służący poznaniu oraz to, czy cel postrzega się jako coś, do czego prowadzi ponadludzki mechanizm dziejów rządzący ludzkimi wyborami, czy też świadome i wolne działania człowieka, ma tutaj znaczenie drugorzędne. W każdym przypadku zajmuje się metafizyczne stanowisko „na zewnątrz” dziejów, wpisując dzieje w relacje podmiot-przedmiot i czyniąc z nich stojący na przeciwko nas przedmiot poznania, którego Gadamerowska krytyka była już w niniejszej pracy przytaczana. Tym, co ogólne w dziejach jest hermeneutyczną jednością dziejów. Nie jest nim natomiast zakładany przez metafizyczno-epistemologiczną perspektywę sens lub cel całości dziejów, które dane są jako wyabstrahowane z życiowych związków konkretnej gry rozumienia i w pełni określone, co do swej treści (apriorycznie lub poprzez wywiedzenie z empirii) obiekty poznania, tak, że poszczególne dziejowe wydarzenia sprowadzają się do nich pod względem tego, czym istotowo są i stanowią jedynie ich egzemplifikację. Skończona egzystencja człowieka i otwartość procesu dziejowego wykluczają określanie bycia dziejów przez absolutny, niezmienny, ponaddziejowy cel, czy też prawa, reguły lub mechanizmy o takich charakterze.

Celowość i cel dziejów nie zostają jednakże całkowicie porzucone na gruncie myśli Gadamera, ale znajdują teoretyczne zastosowanie, poprzez ich nie-metafizyczne rozumienie i powiązanie z jednością dziejów. Mianowicie ogólnym celem dziejów stają się same dzieje jako takie, to znaczy aktualizujące przyswajanie tradycji i trwanie tego procesu. Dzieje to proces autoteliczny i nie ma w dziejach celu wykraczającego poza nie same. Jest to cel, którego nie można osiągnąć jeśli rozumieć przez to spełnienie, w którym cel przestaje być celem do którego realizacji można dążyć, a staje się rzeczywistością, w którym pewna potencjalność przekształca się w aktualność. Nie chodzi tu jednakże tylko o istnienie możliwości urzeczywistnienia celu dziejów, w którym to przypadku mógłby być on nadal

²⁵³ Poniższe rozważania dotyczące celowości dziejów są zmienionym fragmentem artykułu autora pracy – zob. A. Nyczak, *Przyczynowość i celowość...*, s. 101-103.

²⁵⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*, przeł. M. Łukasiewicz, w: idem, *Rozum...*, s. 70-72 i idem, *Problem dziejów...*, s. 22-23.

pojmowany jako określona co do swej treści idea regulatywna, jako idealny stan, który można choćby częściowo i niedoskonale urzeczywistnić. Hermeneutycznie rozumiany cel dziejów nie ma charakteru stanu-do-realizacji, do którego prowadzi określona droga, bowiem nie jest czymś jeszcze niezrealizowanym i należącym do przyszłości. Cel dziejów realizuje się cały czas i osiągnąć jest nieustannie wraz z procesem oddziaływania przekazu tradycji, gdyż jest z nim tożsamy. Nie oznacza to, że dzieje charakteryzują się jakąś uniwersalną wewnętrzną racjonalnością, która czuwa nad ich ciągłością i jednoznacznie wyznacza ich przebieg w kierunku zapewniającym trwanie tradycji, gdyż byłoby to ukrytym powrotem do teleologicznego myślenia o dziejach. Tradycja pozostaje otwarta na różne możliwości jej kontynuacji i nie determinuje, która z nich zostanie zrealizowana, ani nawet nie pozwala z góry jednoznacznie ocenić, która będzie najbardziej owocna dla dalszego zachowania przekazu tradycji.

Wskazują to na jeszcze inny aspekt celowości w dziejach, mianowicie taki, że w procesie dziejowym występują także pomniejsze cele powiązane z sytuacją hermeneutyczną, w której człowiek egzystuje i z dążeniem do zrozumienia otaczającego go świata, polegające na wyzwaniu aktualizującej interpretacji przekazu kulturowego, który oddziałuje i współtworzy tę sytuację. Oczywiście także te poszczególne cele nie mają charakteru z góry wyznaczonego i jednoznacznego stanu do spełnienia – sens do zrozumienia i horyzont w którym się on mieści ujawnia się dopiero wraz ze stopieniem horyzontów współczesności i przeszłości, a wyniku tego procesu nie sposób przewidzieć przed jego dokonaniem się. To właśnie w ramach realizowania tych wynikających z danego momentu dziejowego szczegółowych celów wyłożenia konkretnej tradycji urzeczywistnia się i dookreśla swoją treść autoteliczny charakter procesu dziejowego. Mianowicie okazuje się, na czym polega w danym przypadku spotkania z tradycją jej przyswojenie i kontynuacja. Jednocześnie to na gruncie ontologicznego fundamentu tej ogólnej autoteliczności powstaje możliwość podjęcia celowego, to znaczy dążącego do zrozumienia i przyswojenia, dialogu z tradycją w jej konkretnej postaci.

Na jedność dziejów – fakt, że mamy ciągle do czynienia z jednymi, stanowiącymi całość, tymi samymi dziejami, pomimo wszystkiego, co w ich obrębie się wydarza, wszelkich zmian horyzontów przeszłości, współczesności i przyszłości, przekształceń dziejowych sytuacji oraz wielości różnorodnych wykładni przekazu tradycji – składa się zarówno ciągłość, jak i nieciągłość dziejów. Są one elementami ontologicznej struktury dziejów.

Ciągłość jako ontologiczny charakter jest wpisana w hermeneutycznie rozumiany fenomen dziejów, to znaczy o ile mamy do czynienia z dziejami, o tyle będą one ciągłym

procesem, którego poszczególne momenty powiązane są wzajemnym oddziaływaniem. Dzieje są bowiem w swej istocie jednoczeniem przeszłości i współczesności, aktualizującym zachowywaniem przekazu tradycji²⁵⁵. Nie oznacza to jednak, że dzieje posiadają zorientowaną na zachowanie ciągłości wewnętrzną logikę, która kieruje ich przebiegiem oraz kształtuje indywidualne decyzje ludzi. Ciągłość może w procesie dziejowym ulegać osłabieniu, lub pozornemu zerwaniu jak chociażby po upadku imperium rzymskiego w V w., gdy zapomnieniu uległo wiele osiągnięć technicznych i intelektualnych, lub wzmocnieniu, czego przykład stanowi odzyskanie antycznego dziedzictwa w średniowieczu i renesansie. Zerwanie ciągłości jest pozorne, ponieważ jeśli nie wiąże się z całkowitą destrukcją przekazu tradycji we wszystkich jej postaciach (tekstów, dzieł sztuki, architektury i innych materialnych artefaktów, pamięci i przekazywanych opowieści), tym samym dziejów w ogóle, to nie usuwa oddziaływania tradycji i pozostawia możliwość ponownego przyswojenia przeszłości. Ciągłość dziejów jest więc faktycznie nieustannie budowana w grze rozumienia poprzez wykładanie przeszłości. Jest ona wpisana w istotę dziejów, stanowiącą ich rzeczywistość otwartą możliwością powiązania współczesności i przeszłości. Doświadczamy jej, gdy w interpretacji przekaz tradycji staje się czymś aktualnie do nas przemawiającym²⁵⁶. Kształtuje się więc ona w tym samym procesie i w ten sam sposób, co dziejowa ciągłość rzeczy, o której mówi tradycja, wraz z przyrostem bycia, którego w wykładniach doświadczają rozumiana rzecz²⁵⁷. Także ciągłość całości dziejów nie posiada niezmiennej, stałej treści, która jest jedynie uzupełniana o kolejne odcinki czasu wraz z jego upływem: „uniwersalna historia w sposób niekwestionowany jest aspektem doświadczenia naszego dziejowego charakteru. Jednakże tak jak wszelka historia, także uniwersalna historia zawsze musi być przepisywana, o ile nie posiada absolutnego punktu odniesienia, tak jak *Heilgeschichte* [Historia Zbawienia – A. N.]. I każda projekcja uniwersalnej historii posiada ważność, która nie trwa o wiele dłużej niż błysk chwilowo przecinający ciemność przyszłości i przeszłości, gubiąc się w nadchodzącym zmierzchu”²⁵⁸. Tak jak wszelka rzecz, o której

²⁵⁵ Źródła ciągłości procesu dziejowego na gruncie hermeneutyki filozoficznej upatruje w stapianiu się dziejowych horyzontów także P. Dybel – zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 410-411.

²⁵⁶ H.-G. Gadamer, *Die Kontinuität...*, s. 142, 144-145.

²⁵⁷ Tego powiązania ciągłości rozumianej rzeczy z ciągłością dziejów dokonuje także P. Dybel – zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 410-413.

²⁵⁸ H.-G. Gadamer, *The Heritage...*, s. 61-62. W kontekście przytoczonego fragmentu, jak i omawianej jedności i ciągłości dziejów w ramach hermeneutyki filozoficznej niesłuszny wydaje się zarzut Pannenberg, iż Gadamer całkowicie odrzuca koncepcję dziejów uniwersalnych i nie dostrzega, że jego wykładnia procesu rozumienia wymaga przyjęcia chociażby prowizorycznej całości dziejów – zob. W. Pannenberg, *Hermeneutics and Universal History*, w: *Hermeneutics and Modern Philosophy*, B. R. Wachterhauser (red.), Albany 1986, s. 129, 134-135, 138-139. Pannenberg zdaje się utożsamiać odrzucenie przez Gadamera filozofii dziejów Hegla i uniwersalnej historii szkoły historycznej, a więc odrzucenie koncepcji absolutnej całości dziejów, obdarzonej

mówi tradycja, ulega ona w kolejnych wykładniach całościowym przekształceniom, wydobywającym jej inne sensy oraz przyswajającym sensy dotychczasowe. Te ostatnie nie są zachowane

w niezmienionej postaci, ale zostają dostosowane do horyzontu dokonywanej wykładni i w jej świetle na nowo odczytane. Uznanie ciągłości dziejów nie jest więc w żaden sposób równoznaczne z nadaniem relacji człowieka i współczesności do dziejów charakteru prostej asymilacji przeszłości, w której trwa ona w niezmienionej formie. Ciągłość ta nie tylko dopuszcza, ale wymaga i urzeczywistnia się poprzez różnicowanie się sensu w procesie dziejowym, poprzez transcendowanie swojej dotychczasowej postaci przez rozumianą rzecz i związaną z tym nieciągłość między tym, czym była i tym, czym aktualnie jest²⁵⁹.

Oznacza to, że także nieciągłość stanowi istotowy charakter dziejów. Polega ona na tym, że dziejowe wydarzenie, tworzące nową dziejową sytuację, przekształca całokształt relacji składających się na świat i jego czasowe horyzonty w nową całość, wprowadzając w jej obręb odróżnienie na to, co aktualne i to, co dawne, współczesności i przeszłości. Do rzeczywistości dziejów należy, iż powstanie takiej całości wiąże się z rozpadem całości starej i przynależnych jej sensów, które okazują się sposobami rozumienia nie do utrzymania w świetle aktualnej sytuacji²⁶⁰. To właśnie wyjątkowy i jednostkowy charakter wydarzenia,

danym z góry, jednoznacznym, stałym sensem, którego urzeczywistnienie stanowi cel dziejów i który wyznacza określony punkt końcowy teleologicznie ukierunkowanego procesu dziejowego, z całkowitym brakiem miejsca w myśli autora „Prawdy i metody” na koncept całości i jedności dziejów. Utożsamienie takie podyktowane jest prawdopodobnie tym, że sam Pannenberg wydaje się sytuować bliżej stanowiska pewnej wersji heglowskiej filozofii dziejów, choć w przytaczanym artykule nie określa bliżej charakteru uniwersalnych dziejów, których niezbędność podkreśla. Oczywiście hermeneutyczna całość dziejów (Gadamer unika terminu „historia uniwersalna”, gdyż zbyt silnie jest on dla niego związany z klasycznymi postaciami filozofii dziejów i świadomością historyczną, narzucając perspektywę myślenia w kategoriach zewnętrznej względem dziejów teleologii procesu dziejowego, końca dziejów i pozycji „ostatniego historyka”) pozbawiona jest ostatecznego, jedyne znaczenia i celu, nie ustanawia konkretnych wartości i celów dziejów, które mają się w nich spełniać, nie projektuje konkretnej przyszłości, ku której proces dziejowy ma prowadzić, ale charakteryzuje się niewyczerpywalną wielością sensów oraz pozostaje zawsze otwarta na nowe, inne sensy i wydarzenia rozumienia istotowo przekształcające dotychczasowe horyzonty przeszłości, współczesności i przyszłości (zgodnie z tym, że „pojęcie całości należy rozumieć tylko relatywnie. Całość sensu podlegająca rozumieniu w dziejach lub tradycji nigdy nie oznacza sensu całości dziejów” – H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 13). W tym sensie rację ma Hoy, gdy omawiając argumenty Pannenberga i również zarzucając mu, że jego ideał uniwersalnej historii jest z perspektywy myśli autora „Prawdy i metody” zbyt substancjalny, a przez to utwardza w ostateczną odpowiedź to, co jest zawsze otwartym pytaniem i prowadzi do poszukiwania definitywnej metody badania dziejów, stwierdza, że dla Gadamera koncept uniwersalnych dziejów jest w istocie adziejowy i jedyne, co hermeneutyka filozoficzna mówi o uniwersalnej historii w tym kontekście to to, iż dzieje obejmują także otwarty wymiar przyszłości i jakieś zrozumienie przyszłości jest istotowym aspektem wszelkiego rozumienia przeszłości – zob. D. C. Hoy, *The Critical Circle...*, s. 120-122.

²⁵⁹ Na niezbędność i istotowość momentu nieciągłości w Gadamerowskiej koncepcji ciągłości dziejów zwraca uwagę również Scheibler, określając ją jako koncepcję dialektyczną, w której ciągłość jest tożsamością konstytuowaną przez różnicę – zob. I Scheibler, *Gadamer. Between...*, s. 148-149. Na odmiennym stanowisku, głoszącym, że dzieje i tradycje tworzy w myśli Gadamera przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie moment ciągłości, tak, że pozbawione są one cięć, stoi Lorenc – zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje...*, 165-167, 170.

²⁶⁰ Idem, *Concerning Empty...*, s. 348-351- oraz idem, *Die Kontinuität...*, s. 136-137, 142.

niosący ze sobą różnicę między tym, co było przed nim a nim samym i jego możliwą przyszłością, czyni je dziejowym, a nie jego zajście w nieprzerwanym strumieniu historii²⁶¹. Tak rozumiana nieciągłość ujawniła się już we właściwej dziejom strukturze czasu spełnionego, w postaci fenomenu przejścia i epoki²⁶². Z drugiej strony już w samej nieciągłości zawiera się aspekt ciągłości dziejów – odróżnienie nowego i dawnego, współczesności i tego, co odeszło do przeszłości jest jednocześnie ich powiązaniem ze sobą, o ile określają się one wzajemnie i względem siebie. Dziejowa nieciągłość nie jest nigdy absolutna²⁶³. Każda nieciągłość w dziejach ustanawia także ciągłość dziejów, którą rozumieć należy jako aktualnie wyłożoną jedność współczesności, zachowanej w niej i współtworzącej ją przeszłości i możliwej przyszłości. Dziejowa ciągłość jest więc ciągłością nieciągłości²⁶⁴: ciągłością nieciągłych fenomenów tworzących dzieje (wydarzeń dziejowych, przejść i epok) oraz ciągłym odnawianiem się nieciągłości. Ciągłość tworząca dzieje, o której mówi hermeneutyka filozoficzna nie jest jednolitym, niezakłóconym strumieniem połączonych ze sobą, przepływających na zasadzie obecności w terażniejszości i odejścia do przeszłości zdarzeń, czy też uporządkowaną serią nieprzerwanie następujących po sobie kolejnych momentów „Teraz”²⁶⁵. Nie jest również zabezpieczeniem przed zmiennością w dziejach, które usuwałoby wszelką nieciągłość, polegałoby na uznaniu, że każde ginięcie jest zarazem powstawaniem i każde powstawanie jest zawsze ginięciem oraz dostarczałoby możliwości wyartykułowania każdego momentu czasu zarówno jako ginięcia, jak i powstawania czegoś nowego, w zależności od historycznej perspektywy, z której podmiot dokonuje oceny dziejowych wydarzeń. Oba te ujęcia, odrzucane w hermeneutycznym rozumieniu ciągłości dziejów, właściwe są zdaniem Gadamera świadomości historycznej, opierającej się o czas

²⁶¹ Zob. O. Bilen, *The Historicity of Understanding and The Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Washington 2000, s. 146.

²⁶² W perspektywie fenomenu przejścia i epoki Scheibler zdaje się przeceniać rolę człowieka w konstituowaniu momentu nieciągłości w dziejach. Stwierdza mianowicie, że to jedynie czasowość (konkretnie *Augenblick*) ludzkiej egzystencji wprowadza moment nieciągłości w dziejach, poprzez stwarzanie możliwości pamiętania i odzyskiwania przeszłości, a przez to odróżnienia jednego momentu dziejowego od innych i to zadaniem hermeneutycznego podmiotu jest zakłócanie nieustannego przepływu kontinuum dziejowego i doprowadzanie do powstawania dziejowej nieciągłości, tak, że nieciągłość w dziejach jest tym, co osiągnęte przez rozumiejącego poprzez krytyczny (polegający na destrukcji tradycji w Heideggerowskim sensie) kontakt z przeszłością – zob. I. Scheibler, *Gadamer. Between...*, s. 149-151.

²⁶³ Zob. W. Lammi, *Gadamer's „Correction”...*, s. 505.

²⁶⁴ Na charakter „ciągłości nieciągłości” dziejów zwraca uwagę również Lammi i Scheibler – zob. ibidem i I. Scheibler, *Gadamer. Between...*, s. 150. Dostrzega go także O. Bilen, akcentując przy tym, jak przywoływana powyżej Scheibler, rolę podmiotowego aspektu wykładni. Pisze on mianowicie: „Dzieje są procesem ciągłości nieciągłych momentów, które zjednoczone są w ich byciu intencjonalnymi we współczesności jako pamięć i w projektowaniu zwróconym ku przyszłości” oraz „Hermeneutyczne doświadczenie raczej przekształca dziejową ciągłość mierzoną jako ciągłość zmiany w ciągłość rozłącznych momentów, zjednoczonych w odniesieniu do totalności intencjonalnej, jednakże nigdy nie danej” – zob. O. Bilen, *The Historicity...*, s. 145-147.

²⁶⁵ Zob. I. Scheibler, *Gadamer. Between...*, s. 149.

pusty, czyli greckie rozumienie czasu jako upływającego ciągu momentów „Teraz”²⁶⁶. Przykładowo przejście i ciągłość między epokami starożytności i średniowiecza, których powszechnie przyjmowaną cezurą jest upadek Cesarstwa Zachodniorzymskiego w V. w. n. e., nie opiera się w ramach hermeneutyki filozoficznej na tym, że w strumieniu chwil „teraz” moment w postaci upadku Rzymu jest jednocześnie końcem epoki starożytnej, czyli wiąże się z pewnym zbiorem wcześniejszych momentów, jak i początkiem epoki średniowiecznej, wiążącym się z momentami późniejszymi, które do tej epoki zostały zaliczone. Schematyczność i umowność tego podziału wskazuje na to, że dla świadomości historycznej epoka jest nie tyle realnością dziejów, ale, jak podkreśla niemiecki filozof, jest narzuconym dziejom z zewnątrz schematem, narzędziem, które służy poznającej świadomości do porządkowania i klasyfikowania wydarzeń²⁶⁷. Natomiast z perspektywy hermeneutyki filozoficznej przejście między jedną a drugą epoką wiąże się z rzeczywistą nieciągłością między dwoma dziejowymi konstelacjami, w których relacje między rzeczami, sensory tworzące świat i horyzonty przeszłości, współczesności i przyszłości konstituowały się radykalnie odmiennie. Epoka średniowieczna oznacza, że całość jaką stanowiła epoka starożytna w sposób nieodwracalny odeszła i już nie istnieje. Jednocześnie w to odróżnienie i nieciągłość wpisana jest istotowa ciągłość – średniowiecze dziedziczy starożytność jako swoją tradycję, jako coś nie tylko już byłego i nieistniejącego, ale zachowanego w pamięci i niosącego z przeszłości sensory, które wciąż oddziałują i współtworzą inną współczesność.

Wrócić można teraz do sformułowania z początku podrozdziału, mówiącego o jednoczącej otwartości i otwartej jedności dziejów. Otwartość jednoczy dzieje, gdyż oznacza niewyczerpywalność tradycji i możliwość pojawienia się innego, nowego sensu. Oba te aspekty są niezbędne dla ukształtowania się ciągłości dziejów (tworzy się bowiem ona wiążąc to, co różne i sama ulegając ciągłym przemianom swego sensu), momentów nieciągłości (gdyż polegają one właśnie na wprowadzeniu różnicy między tym, co nowe i tym, co dawne, na wydarzeniu się sensu) i ich wspólnej dynamiki. Bez otwartego charakteru dziejów ich hermeneutyczna jedności musiałaby być porzucona na rzecz albo powrotu do metafizycznej jedności, która nie powstaje wraz z dzianiem się samych dziejów, ale jest ponaddziejowo założona, albo też rezygnacji z samej jedności i rozplynięcia się dziejów w zmienności niepowiązanych wydarzeń i izolowanych horyzontów. Zaś hermeneutyczna jedność dziejów pozostaje zawsze otwarta, to znaczy jest istotowo nieukończona i niepełna, podlegając nieustannym przekształceniom. Wpisana jest w nią konieczność jej naruszenia

²⁶⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Die Kontinuität...*, s. 136-137, 142, 144.

²⁶⁷ Zob. idem, *Concerning Empty...*, s. 349 oraz idem, *Die Kontinuität...*, s. 136-137.

wraz z pojawieniem się kolejnych wydarzeń sensu, tak, że nigdy nie kończy się jej tworzenie się. To, co obejmuje nie stanowi homogenicznej całości, podporządkowanej jakiejś jednej zasadzie jednoczącej, ale stanowi zróżnicowaną wielość starego i nowego, aktualnych sensów i tego, co zapomniane.

W świetle powyższych rozważań nad dziejowością, tradycją i dziejami można udzielić odpowiedzi na pytanie o to, czy można mówić na gruncie myśli autora „Prawdy i metody” o prymacie jednego z czasowych horyzontów nad pozostałymi? Czy zrównanie czasowości i dziejowości nie skutkuje prymatem przeszłości nad współczesnością i przyszłością? Czy Gadamer nie akcentuje zanadto oddziaływania przeszłości na współczesną sytuację hermeneutyczną, kosztem możliwości pojawienia się w przyszłości czegoś radykalnie nowego, niespodziewanego, nieprzewidywalnego, co nie mieści się w horyzoncie przekazu tradycji? I czy w efekcie rozumienie nie jest w myśli Gadamera procesem zwróconym przede wszystkim na zadanie aktualizującego przyswojenia tradycji, cofającego się powtórzenia tego, co było, a nie poszukiwania i otworzenia się na coś prawdziwie innego? Twierdząca odpowiedź na te pytania prowadzi do krytyki myśli Gadamera jako konserwatyzmu. Habermas postawił hermeneutyce filozoficznej w tym kontekście dwa podstawowe zarzuty²⁶⁸. Po pierwsze, Gadamer z jednej strony odrzuca możliwość dokonywania przez rozum wolnej od zniekształcającego wpływu tradycji i pozwalającej na ocenę jej poznawczej zasadności refleksji nad tym, co dociera do nas w przeszłości. Tym samym pozbawia się możliwości rozróżnienia między racjonalnym konsensusem a narzuconą siłą zgodą. Z drugiej strony uznaje tradycję za główne źródło prawdziwych przekonań, a jej autorytet za wystarczające (dla Habermasa dogmatyczne) uzasadnienie ich prawdziwości. W konsekwencji, po drugie, koncepcja Gadamera pozbawiona jest potencjału emancypacyjnego, właściwego rozwijanej przez Habermasa teorii krytycznej, to znaczy zdolności do refleksyjności, która pozwalałaby jej na ujawnienie przypadków, w których autorytet tradycji jest narzędziem ideologii, służącym ograniczaniu wolności człowieka. Nie dostarcza ona środków do przezwyciężenia ideologicznego wpływu przed-sądów płynących z przeszłości i racjonalnego przekształcenia rzeczywistości w sposób sprzyjający ludzkiej wolności. Z perspektywy ontologicznej także inni hermeneutyczni myśliciele, jak Caputo, czy Vattimo, wskazują na niedostateczną radykalność myśli Gadamera w zakresie jej stosunku do przeszłości, przyjmującego

²⁶⁸ Zob. J. Habermas, *Zu Gadamer's „Wahrheit und Methode”*, w: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, K. M. Michel (red.), Frankfurt am Main 1971, s. 45-56 oraz idem, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, w: *Hermeneutik und Ideologiekritik...*, s. 120-159. Chronologiczne uporządkowane omówienie debaty między Habermasem, a Gadamerem zawiera artykuł G. Nicholsona – zob. G. Nicholson, *Answers to Critical Theory*, w: *Gadamer and Hermeneutics*, H. J. Silverman (red.), London, New York 1991, s. 151-162. Zob. na ten temat także I. Scheibler, *Gadamer. Between...*, s. 9-70.

metafizyczną postać przyswajania i bezkonfliktowego przynależenia do ponadczasowych treści tradycji²⁶⁹. Hermeneutyka filozoficzna okazuje się być „tradycjonalizmem i filozofią wiecznych prawd doprowadzoną do swoich dziejowych granic”, w tym sensie, że Gadamer „oferuje nam najbardziej liberalną formę tradycjonalizmu jaka jest tylko możliwa. Wprowadza tyle ruchu, ile to tylko możliwe w nieruchomą prawdę”²⁷⁰.

Asumpt do powyższych pytań i przytoczonej krytyki myśli Gadamera daje nie tylko całość dorobku myślowego autora „Prawdy i metody”, ale też jego rozumienie własnej filozofii. Niech za przykład i punkt wyjścia służy fragment przedmowy do drugiego wydania „Prawdy i metody”:

Czy uniwersalność rozumienia nie oznacza treściowej jednostronności, skoro brak jej krytycznej zasady w stosunku do tradycji i skoro hołduje ona niejako uniwersalnemu optymizmowi? Jeśli nawet do istoty tradycji należy to, że tradycja istnieje tylko dzięki swej recepcji, to przecież do istoty człowieka z pewnością należy zdolność do przełamywania tradycji, krytkowania jej i zacierania. I czy w naszym odniesieniu do bytu daleko bardziej pierwotne nie jest to, co dokonuje się na drodze pracy, opracowywania rzeczywistości ze względu na nasze cele? Czy więc ontologiczna uniwersalność rozumienia nie prowadzi do jednostronności? Rozumienie z pewnością nie oznacza samego tylko przyswojenia sobie odziedziczonego poglądu lub uznania czegoś uświęconego tradycją. Heidegger, który pierwszy przedstawił pojęcie rozumienia jako uniwersalny wyróżnik jestestwa, pojmuje przez to wręcz projektowy charakter rozumienia, tj. przyszłościowość jestestwa. Ja wszelako nie ukrywam, że w uniwersalnym zespole momentów rozumienia wyeksponeowałem recepcję przeszłości i tradycji. Także Heideggerowi, jak niejednemu z moich krytyków mogłoby tu braknąć radykalizmu w wyprowadzaniu konsekwencji. Co oznacza kres metafizyki jako nauki? Co oznacza dobieganie kresu w nauce? Jeśli nauka przeobraża się w totalną technokrację i sprowadza przez to na cały świat „noc” w postaci „zapomnienia bycia”, przepowiedziany przez Nietzschego nihilizm, to czy mamy śledzić ostatni poblask zaszłego słońca na wieczornym niebie – miał się odwrócić i wyglądać pierwszego promienia jego powrotu?²⁷¹

Gadamer rozpoczyna od odrzucenia zarzutu konserwatyzmu, mającego polegać na apologii treści tradycji, podkreślając po raz kolejny, że przekaz tradycji nie jest dla niego niezmienną prawdą, którą człowiek powinien bez oporu przyjąć, ale czymś, co wchodzi z człowiekiem w dialog, czymś, co może on poddać krytyce i przekształcić. Następnie przyznaje, że

²⁶⁹ Zob. J. D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, s. 5-6, 95-97, 108-115 i G. Vattimo, *Art's Claim to Truth*, przeł. L. D'Isanto, New York 2010, s. 132-135 oraz idem, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 103-105, 112-115, 128-133, a także idem, *Poza interpretacją...*, s. 31-32, 49-50. Wśród polskich filozofów podobną krytykę, między innymi w oparciu o myśl Caputo i Vattimo, formułuje Leśniewski – zob. N. Leśniewski, *Czy możliwa jest radykalizacja hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera?*, w: *Uniwersalny wymiar...*, s. 69-78 oraz idem, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998, s. 20-22.

²⁷⁰ J. D. Caputo, *Radical...*, s. 111.

²⁷¹ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 16-17.

wyeksponował w wykładni procesu rozumienia rolę przeszłości i tradycji. Chodziłoby jednakże tylko o odmienność w rozłożeniu akcentów. Płaszczyzna rozważań miałyby być wspólna hermeneutyce filozoficznej i myśli Heideggera – obie poruszałyby się w obrębie tych samych uniwersalnych momentów rozumienia – a różnica między nimi polegać na zwróceniu w wykładni większej uwagi na rolę innej ekstazy czasowości. Trudno jednak uznać, że hermeneutyka filozoficzna, z bogactwem swych filozoficznych analiz, jak tych dotyczących struktury gry, relacji wyrazu, wykładni języka i słowa, jest jedynie uzupełnieniem wywodu Heideggera²⁷². Opory budzi też stwierdzenie, że podkreślenie i wyłożenie twórczej roli tradycji pozostaje bez wpływu na koncepcję rozumienia. I rzeczywiście przytoczony fragment kończy Gadamer retorycznym pytaniem, podkreślającym zasadność obranej przez autora „Prawdy i metody” drogi interpretacji rozumienia jako aktualizującego przyswajania tradycji: „czy mamy śledzić ostatni poblask zaszłego słońca na wieczornym niebie – miast się odwrócić i wyglądać pierwszego promienia jego powrotu?”. Pytanie to dotyczy roli filozofii we współczesnym świecie, w którym, dominuje nauka i technika²⁷³. Jeśli to naukowa wykładnia bycia panuje obecnie i to ona wyznacza horyzont przyszłych możliwości, to czy w poszukiwaniu innej przyszłości, innych możliwości rozumienia nie należy zwrócić się nie ku temu, co z tej wyznaczonej przez nauką wykładnie przyszłości może nadejść, ale ku temu, co przeszłe, co dochodzi do nas z tradycji, wolnej w części od przedsądów nowożytnej nauki? Założenie zawarte w tym pytaniu ma także głębszy wymiar ontologiczny, wykraczający poza współczesną sytuację hermeneutyczną. Dla Gadamera zwrócenie wzroku ku temu, co może nadejść z przyszłości dokonuje się poprzez odwrócenie się i spojrzenie za siebie, na własną przeszłość – to dochodząca do współczesności żywa tradycja stanowi grunt, z którego wyrastają przyszłe możliwości bycia²⁷⁴. Poprzez aktualizację dziedzictwa

²⁷² Choć niekiedy tak skromnie określał zadanie swojej myśli Gadamer – jako próbę uprzystępnienia filozofii późnego Heideggera. Zob. idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 257 oraz idem, *Reflections...*, s. 46-47.

²⁷³ Zob. idem *Prawda...*, s. 17. Zob. także idem, *Miejsce filozofii w dzisiejszym społeczeństwie*, przeł. A. Przyłębski, w: A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 203-212 i idem, *On the Natural Inclination of Human Beings Toward Philosophy*, przeł. F. G. Lawrence, w: idem, *Reason in the Age...*, s. 144-149 oraz idem, *Philosophy or Theory of Science*, przeł. F. G. Lawrence, w: idem, *Reason in the Age...*, s. 159-167.

²⁷⁴ Zaznaczyć należy, że to odczytanie metafory wschodu i zachodu słońca z wstępu do drugiego wydania „Prawdy i metody”, jakkolwiek odpowiadające ogólnemu stosunkowi Gadamera do przeszłości i tradycji, idzie wbrew częściej spotykanej w literaturze interpretacji, zgodnie z którą Gadamer opowiada się właśnie za zwróceniem się w stronę gasnących promieni zachodzącego słońca, to znaczy za przypominaniem i zachowywaniem pozostałej jeszcze tradycji, zamiast proponowanej przez Heideggera alternatywy w postaci wypatrywania powrotu słonecznych promieni, to jest oczekiwania i przygotowywania się na ponowne nadejście Bycia. Zob. dla takiego odczytania chociażby F. J. Ambrosio, *Dawn and Dusk: Gadamer and Heidegger on Truth*, „Man and World”, 1986, nr 19, s. 21-22, 42. W szczególności angielski przekład „Prawdy i metody” pozwala jedynie na taką interpretację. Niemiecki tekst zdaje się być bardziej otwarty i dopuszczać obie możliwości, nawet jeśli przyznać trzeba, że ze względu zarówno na warstwę leksykalną, jak i kontekst, w którym usytuowany jest przytaczany fragment, przyjęta w niniejszej pracy jego interpretacja jest ryzykowna i

przeszłości otwiera się przed nami horyzont przyszłości. Czy to już konserwatyzm? Tak, jeśli uznać za niego wykluczenie tego, by przyszłe możliwości pojawiały się całkowicie niezależnie od oddziaływania dziejów, a więc by przyszłość wydarzała się poza dziejowością. Ale na taki zarzut konserwatyizmu Gadamer by się zgodził, gdyż jest on równoznaczny z uznaniem dziejowego, skończonego bycia człowieka, dla którego alternatywą jest uznanie ponaddziejowej siły kreującej radykalną inność przyszłości. Nie, jeśli rozumieć go jako umiejscowienie prawdy w przeszłości, uznanie jej ontologicznego prymatu i dogmatyczne zachowywanie tradycji, czynione kosztem możliwości pojawienia się czegoś nowego i innego w obrębie procesu dziejowego. Rozwinięte w hermeneutyce filozoficznej rozumienie tradycji, podkreślanie negatywności i otwartości doświadczenia, uznanie momentu nieciągłości w dziejach oraz koncepcja stopienia horyzontów wykluczają takie stanowisko²⁷⁵.

Projektowany w procesie rozumienia horyzont przyszłości nie jest jedynie produktem odziedziczonej tradycji. Co więcej przeszłość nie stanowi stałego, niezmiennego gruntu, ale nieustannie zmieniający się horyzont i w tej dynamice przeszłości uczestniczy także przyszłość – po pierwsze jako nieskończony horyzont możliwego sensu, stanowiący charakter otwartości przekazu tradycji i stojący za zawsze obecną możliwością jego przekształcenia się oraz po drugie jako sensy i wydarzenia, których nadejścia się oczekuje i cele, które chce się zrealizować, stanowiące kontekst dla kierunku wykładania sensu tradycji. Tym samym przekaz tradycji jest sam w sobie przyszłościowy, o ile jest zawsze otwarty na nowe możliwości jego wykładni. Ukazuje to także stosunek Gadamera do tego, co nowe i tego, co stare²⁷⁶. Autor „Prawdy i metody”, zgadzając się na rozwinięty przez Heideggera przyszłościowy charakter egzystencji, dokonuje jednocześnie relatywizacji pojęć nowości i starości: „Choć otwarte oczekiwanie, z którym żyjemy ku przyszłości, stale zmierza ku temu, co nowe, to w istocie zawsze oczekujemy tego, co najlepsze. Także zatem to, co stare, możemy łatwo wybierać jako to, co najlepsze. W ten sposób to, co stare i to, co nowe całkowicie się relatywizują. [...] »Wciąż ku nowemu«: zwrot ten ujawnia nam to, że nie mamy do wyboru tego, co nowe i tego, co stare, lecz to, co przedstawia się obiecująco i dlatego, że przedstawia się obiecująco. Może to być także coś starego. W istocie nigdy nie mamy do czynienia z wyborem między tym, co stare i tym, co nowe. To, co stare nie jest

mniej prawdopodobna. Niemniej pozostawia się ją w takiej postaci, wierząc, iż jednocześnie jest ona w pewnym stopniu produktywna i adekwatna dla oddania filozoficznej myśli autora „Prawdy i metody”.

²⁷⁵ Na temat zarzutu konserwatyizmu stawianego Gadamerowi w kontekście jego omówienia pojęcia tradycji z jednej strony przez Habermasa, z drugiej przez przedstawicieli postmodernizmu, takich jak Derrida, Vattimo czy Caputo zob. również I. Scheibler, *Gadamer...*, s. 1-6, 9-12, 15-26, 33-61, 73-77.

²⁷⁶ Zob. idem, *To, co stare...*, s. 214-219.

przedmiotem wyboru jako stare”²⁷⁷. Trwanie przekazu tradycji w dziejach polega właśnie na tym, że będąc „starym” okazuje się ciągle aktualnym dla współczesności. Uwidacznia to także Gadamerowska wykładnia pojęcia klasycyzmu, które jest dla niego „kategorią prawdziwie historyczną”²⁷⁸ i oznacza „wyróżniony sposób samego bycia dziejowym, historyczny proces przechowywania, które – ciągle na nowo potwierdzane – pozwala istnieć temu, co prawdziwe”²⁷⁹. Pojęcie to nie ma ani opisowego sensu pewnego stylu, czy okresu w dziejach, w którym to, co definiuje się jako klasyczne dominowało, ani normatywnego sensu ponadhistorycznego ideału, w którym spełnia się istota człowieka i który należy wobec tego naśladować²⁸⁰. Klasycyzm jest charakterem żywego przekazu tradycji, oznaczającym nieustające bycie włączonym w proces stapiania horyzontów przeszłości i współczesności. Dlatego też, jak trafnie zauważa Grondin, to, co klasyczne nie jest niezmiennym sensem, stałym zbiorem przesądów, ale jego treść ulega nieskończonej zmienności wraz z przekształcaniem się dziejowej sytuacji²⁸¹. Klasycyzm jako sposób bycia zawsze przechowuje w sobie z przeszłości to, co nie jest jedynie minione i wciąż przemawia do współczesności, to znaczy odsłania prawdziwe dla niej sensy. Coś klasycznego nie jest więc nigdy przeszłe, a zawsze współczesne aktualnej sytuacji hermeneutycznej: „Nazywamy coś »klasycznym« raczej ze świadomością czegoś trwającego, jakiegoś niezatrącalnego, od wszelkich warunków czasowych niezależnego znaczenia – swego rodzaju beczasowej współczesności, która oznacza równoczesność z każdą współczesnością”²⁸². Toteż niemiecki filozof podkreśla w zwyczajowy dla siebie sposób, że możliwości sensu, o których mówi do nas przekaz tradycji są istotne nie dlatego, że mówi o tym tradycja, coś dochodzącego do nas z przeszłości, ale ponieważ są one nowymi, wcześniej nieistniejącymi dla nas możliwościami sensu, a więc takimi, które mogą być dla współczesności najlepsze: „Błędem byłoby przedstawienie sobie sytuacji wyboru w ten sposób, jak gdyby nie chodziło zawsze o

²⁷⁷ Ibidem, s. 214-215.

²⁷⁸ Idem, *Prawda...*, s. 395.

²⁷⁹ Zob. ibidem, s. 395. Kilka stron dalej Gadamer stwierdza: „Tak oto w »klasycyzmie« osiąga szczyt ogólny charakter bytu historycznego, przechowywanie wśród ruin czasu” – zob. ibidem, s. 398. Zob. także idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 260 i idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 146.

²⁸⁰ Zob. idem, *Prawda...*, s. 393-395. Na temat takiego rozumienia pojęcia klasycyzmu w hermeneutyce filozoficznej zob. także J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 98-99 oraz A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 30-31.

²⁸¹ J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 98-99.

²⁸² H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 396. Zob. także ibidem, s. 399: „To, co klasyczne, jest dlatego z pewnością »beczasowe«, ale ta beczasowość stanowi pewien rodzaj historycznego bytu”. W podobny sposób, jako równoczesność przeciwstawioną symultaniczności obiektywizującej świadomości estetycznej, ujmuje Gadamer czasowość dzieła sztuki – zob. idem, *Estetyka i hermeneutyka*, przeł. M. Łukasiewicz, w: idem, *Rozum...*, s. 132-133 oraz idem, *Prawda...*, s. 138-139, 183-192.

możliwość przyszłości, to znaczy jak gdyby chodziło o zachowanie starego, które tłumi nowe, lub też o odrzucenie starego na korzyść nowego”²⁸³.

Gadamer utożsamiając czasowość z dziejowością, z pewnością nie ogranicza czasowości do wymiaru przeszłości. W dziejowości istnienie wszystkich trzech horyzontów czasowości jest konieczne i wszystkie trzy istnieją tylko we wzajemnym zapośredniczeniu ze sobą, stanowiąc jeden horyzont, w którym realizuje się rozumienie²⁸⁴. Wyklucza to prymat jednej z nich w silnym sensie, to znaczy sprowadzenie pozostałych do wewnętrznych treści, funkcji, czy elementów struktury jednej z nich, lub relację jednostronnej zależności, w której jedna wyznaczałaby to, czym są pozostałe bez ich zwrotnego wpływu na nią. Ponadto jeśli doszukiwać się w hermeneutyce filozoficznej prymatu jednego z czasowych horyzontów, to dzierżyłaby go nie przeszłość, ale współczesność. Prymat polegający na stanowieniu w ontologicznej strukturze procesu rozumienia miejsca spotkania przyszłości i przeszłości, punktu odniesienia ze względu na który dokonuje się rozumienie, sytuacji wymagającej praktyki, zrozumienia i działania, w której wyznacza się przyszłościowe cele i dla której przyswajają się przekaz tradycji. Stopienie horyzontów czyni przeszłość i przyszłość aktualnymi w jedności współczesności, w taki jednak sposób, że aktywnie kształtują one współczesność i zachowują swoją autonomię jako różne od niej horyzonty dziejowości. Analiza dziejowości pokazała, że tradycja odgrywa istotną rolę w rozumieniu o ile nie jest czymś tylko byłym, ale przemawia do współczesności, przekazuje istotne dla niej, prawdziwe sensy oraz o ile jest zachowywana w aktualnej sytuacji hermeneutycznej, a więc jeśli jest współczesna. Jak opisuje to Gadamer: „Chodzi nie tylko o rekonstrukcję, nie tylko o to, by przeszłość stała się nam współczesna. Właściwa zagadka i problem rozumienia polega na tym, że to, co w ten sposób uwspółcześniono, zawsze już było nam współczesne jako coś, co chce być prawdą”²⁸⁵. Na uwspółcześnieniu tradycji, która nigdy nie przestała nam być współczesna, polega przecież dokonujące się w rozumieniu stopienie horyzontów: powstaje horyzont rozumienia, w którym to, o czym mówi przekaz tradycji ma status prawdy. Niezależnie od tego, czy jest przeszłe, przyszłe, czy współczesne, istotowe w procesie rozumienia i prawdziwe jest to, co współczesne, we właściwym sensie tego słowa, to jest: oddziałujące na współczesność, tworzące aktualną sytuację hermeneutyczną, pozwalające

²⁸³ Idem, *To, co stare...*, s. 215.

²⁸⁴ Na stanowisku takim stoi także Dostal – zob. R. J. Dostal, *Gadamer's...*, s. 255 i idem, *Philosophical Discourse...*, s. 71-74 oraz idem, *The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lighting*, w: *Hermeneutics and Truth...*, s. 63. Spośród komentatorów myśli Gadamera, broniących go przed zarzutem konserwatyzmu, odmienną pozycję zajmuje J. Grondin, dla którego rozumienie w hermeneutyce filozoficznej jest określone przede wszystkim przez przeszłość – zob. J. Grondin, *Gadamer's Basic...*, s. 48-49.

²⁸⁵ H.-G. Gadamer, *Cóż to jest...*, s. 49-50.

odnaleźć się w praktycznej sytuacji działania i dokonać w niej słusznego wyboru. Wskazuje na to również określenie klasycyzmu, polegającej na byciu współczesnym każdej współczesności, jako właściwego sposobu bycia bytu dziejowego. Dlatego też Gadamer może powiedzieć: „Wszędzie gdzie podejmowana jest próba filozofowania, okazuje się, że w tej próbie ma miejsce przypomnienie bycia. Jednakże, pomimo tego faktu, wydaje się, że nie ma dziejów przypomnienia bycia. Przypomnienie nie ma dziejów. Nie ma wzrastającego przypomnienia na takiej samej zasadzie, jak jest wzrastające zapomnienie. Przypomnienie jest zawsze tym, co przychodzi do kogoś, tak że coś, co jest ponownie nam współczesne oferuje, na przestrzeni momentu, wstrzymanie wszelkiego przemijania i zapomnienia”²⁸⁶.

I.2.4. Tradycja i samorozumienie

Jeśli w procesie rozumienia dokonuje się potwierdzenie lub przekształcenie dziejowej sytuacji hermeneutycznej, czyli ukonstytuowanie się złączonego horyzontu przeszłości, współczesności i przyszłości, to proces ten dotyczy nie tylko sensu rozumianej rzeczy, ale także samego rozumiejącego. Toteż Gadamer przyjmuje za Heideggerem, że „wszelkie takie rozumienie jest w końcu samorozumieniem. [...] We wszystkich zatem przypadkach rozumiejący rozumie siebie, projektuje się na własne możliwości”²⁸⁷. Przybliżenie tego, na czym polega samorozumienie dokonuje się w pracach autora „Prawdy i metody” poprzez wykładnię fenomenu doświadczenia oraz rozważenie refleksyjności rozumienia, odróżniającej się od samowiedzy świadomości. Oba te wątki łączy dążenie do ukazania ograniczonego zakresu wiedzy, jaką możemy uzyskać o sobie i jej zależności od ponadjednostkowego dziejowego horyzontu, w którym uczestniczymy.

Przez doświadczenie (*Erfahrung*) nie rozumie Gadamer doświadczenia nauki, metodycznego i dążącego do obiektywności, opartego o zmysłowe spostrzeżenie zewnętrznego przedmiotu²⁸⁸. Doświadczenie jest sposobem bycia przez człowieka w świecie:

²⁸⁶ Idem, *Reflections...*, s. 35. Do tego prymatu współczesności dokłada się także Gadamerowskie rozumienie samej filozofii oraz relacje między namysłem przedmiotowym, a wykładnią dziejów w jej obrębie – zob. szerzej na ten temat podrozdziały III.1 i III.2. niniejszej pracy.

²⁸⁷ Idem, *Prawda...*, s. 362. Na obecność momentu samorozumienia w procesie rozumienia zwraca uwagę Lorenc, posuwając się nawet do twierdzenia, że rozumienie nas samych, to znaczy naszej indywidualnej egzystencji, jest ostatecznym celem rozumienia – zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje...*, s. 172-174. W perspektywie niniejszej pracy, widzącej w samorozumieniu jeden z wielu istotowych aspektów procesu rozumienia, w którym dochodzi do równoległego i jednoczesnego prezentowania się rozumianej rzeczy, uczestników gry rozumienia, w tym rozumiejącego i przekazu tradycji, oraz samej tej gry, sformułowanie to jest zbyt radykalne.

²⁸⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 472-477. Dla niemieckiego filozofa tak rozumiane doświadczenie zapoznaje moment dziejowości: „Celem nauki jest taka obiektywizacja doświadczenia, by uwolnić je od wszelkich momentów historycznych. Dokonuje tego eksperyment przyrodniczy swą metodyczną procedurą.

„Tym samym zaś pojęcie doświadczenia, o które tu chodzi ujawnia pewien jakościowo nowy moment. Nie oznacza tylko doświadczenia w sensie nauk, jakich ono o tym lub owym dostarcza. Oznacza doświadczenie w całości. Jest to owo doświadczenie, które musi być ciągle nabywane i którego nikt nie może uniknąć. Doświadczenie jest tu czymś, co należy do dziejowej istoty człowieka”²⁸⁹. Stanowi zatem kolejne pojęcie służące niemieckiemu myślicielowi do wyłożenia procesu rozumienia, tym razem od strony tego, co dzieje się z rozumiejącym²⁹⁰. We właściwym sensie doświadczenie oznacza dla niemieckiego filozofa sytuację, w której dokonuje się podważenie wyjściowych przesądów rozumiejącego, ukonstytuowanie się nowego dziejowego horyzontu, a tym samym uzyskanie nowego zrozumienia rzeczywistości i siebie samego²⁹¹. Rozważania Gadamera pozwalają na wyróżnienie trzech głównych momentów doświadczenia związanych z samorozumieniem. Po pierwsze, twórcza negatywność doświadczenia, polegająca na tym, że nasze dotychczasowe przesady: przekonania, uogólnienia, które uważaliśmy za wiedzę i wynikające z nich oczekiwania okazują się błędne. I to w sposób niepozostawiający nas w stanie bezradności, braku zrozumienia i całkowitej obcości doświadczanego przedmiotu,

Podobny efekt przynosi historyczno-krytyczna metoda humanistyki” – ibidem, s. 472-473. Warnke zwraca uwagę na to, że w filozoficznym języku niemieckim przynajmniej od czasów dzieł Husserla występuje wyraźne rozróżnienie między dwoma sensami pojęcia doświadczenia – *Erlebnis*: przeżytym doświadczeniem oraz *Erfahrung*: doświadczeniem naukowym (określenia autorki). Zdaniem Warnke, Gadamer dokonuje dalszego rozróżnienia w obrębie *Erfahrung* na jego sens naukowy, podkreślający sposób, w jaki nasze doświadczenia i eksperymenty wzajemnie się potwierdzają i sens dialektyczno-dziejowy, akcentujący negatywny wymiar doświadczenia, za którym opowiada się niemiecki filozof – zob. G. Warnke, *Gadamer...*, s. 26. Jednak to zaproponowane przez Warnke rozróżnienie, które miałyby być obecne w myśli autora „Prawdy i metody” nie wydaje się do końca adekwatne. Doświadczenie naukowe i doświadczenie na gruncie hermeneutyki filozoficznej różnią się nie tylko rozłożeniem akcentów w ramach jednej i tej samej koncepcji doświadczenia oznaczanej pojęciem *Erfahrung*, ale są raczej dwoma, opartymi o odmienne założenia różnymi sposobami ujmowania doświadczenia jako takiego. W obu odnaleźć można momenty negatywne i pozytywne, jednakże inaczej wyłożone. Hermeneutyczne rozumienie doświadczenia, jak pokaże dalszy fragment pracy, uwzględnia poza negatywnością także inne jego elementy, takie jak jego wiedzotwórczy charakter (który zawiera się już dla Gadamera w samej negatywności doświadczenia), czy ponowne potwierdzanie się i powtarzanie doświadczenia. Podstawą rozróżnienia na *Erlebnis* i *Erfahrung* jest dla Gadamera to, iż *Erlebnis*, kluczowe przede wszystkim dla myśli Diltheya, jest niejęzykowe i jedynie wtórnie artykułowane, nierefleksyjne, intuicyjne i niezapośredniczone, podczas gdy *Erfahrung* jest językowe, zapośredniczone przez tradycję i język oraz związane z refleksyjnym odniesieniem do samego siebie (samorozumieniem). Risser, analizując różnice między *Erfahrung* i *Erlebnis*, zwraca uwagę na to, że Gadamer używa pojęcia *Erfahrung* w nawiązaniu przede wszystkim do Hegla, ale też Heideggera i w celu podkreślenia aspektu przemieniania całości życia, zarówno doświadczającego, jak i doświadczanego w doświadczeniu oraz obecności w procesie doświadczenia momentu uczenia się i zdobywania wiedzy – zob. J. Risser, *Hermeneutics and the Voice...*, s. 84-85. Autor „Prawdy i metody” wybiera więc termin *Erfahrung*, a nie *Erlebnis* na określenie hermeneutycznego doświadczenia, dystansując się przy tym od tradycyjnej hermeneutyki, chociażby Diltheyowskiej, a odślaniając swoje powinowactwo z myślą Heideggera i Hegla, ze względu na dążenie, z jednej strony do uniknięcia subiektywizacji doświadczenia, powiązania go z podmiotowym, osobistym przeżyciem i uznania za coś, co jest działaniem i wytworem świadomości, z drugiej strony do uwzględnienia jego dziejowego i językowego zapośredniczenia oraz przekształcającej uniwersum rozumienia, w tym egzystencję doświadczającego, siły.

²⁸⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 484-485.

²⁹⁰ Zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 152 i I. Scheibler, *Gadamer. Between...*, s. 51.

²⁹¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 483-485

ale który powoduje (i na tym polega element twórczości), że rozumiemy teraz inaczej w nowym, bogatszym hermeneutycznym horyzoncie²⁹². Nie tylko ten konkretny przedmiot, którego doświadczyliśmy, ale też siebie samych, wykraczając poza to, co uprzednio powodowało, że się myliliśmy, tak, że wiemy więcej o sobie oraz „o tym, co uważaliśmy wcześniej za znane, a więc o czymś ogólnym”²⁹³, czyli wszystkich fenomenach tego samego rodzaju, co ten, który został doświadczony. Doświadczenie prowadzi do powstania nowych ogólnych przekonań, zmieniających zarówno nas samych, jak i przedmiot doświadczenia²⁹⁴. Po drugie, moment otwartości doświadczenia²⁹⁵. Doświadczenie we właściwym sensie pozostaje zawsze otwarte na możliwość nowego doświadczenia i wymaga przyjęcia przez doświadczającego postawy otwartości na kolejne doświadczenie. Oznacza to otwartość na to, co inne, co wykracza poza nas i zaprzecza naszym aktualnym przedświadczeniom i przekonaniom. Nie w celu jego asymilacji i włączenia do naszego dotychczasowego horyzontu rozumienia, ale w zamiarze jego zrozumienia w ramach nowego horyzontu, przekształcającego zarówno doświadczającego i to, co doświadczane oraz jednocześnie zachowującego odmienną od tego, co inne, jak i wykształcającego jego określony sens w spotkaniu z rozumiejącym. Konkretnie doświadczenie jest wiążące do czasu nadejścia kolejnego doświadczenia, czyli tak długo, jak długo potwierdza się ono ciągle w powstających sytuacjach. Innymi słowy, przekonania powstałe w wyniku doświadczenia nie są nigdy absolutne, ale pozostają tymczasowe i otwarte na ich przekształcenie i wykroczenie poza nie w nowym doświadczeniu. Nowe doświadczenie jest w tym sensie jednorazowe, że można go „dokonać” („*machen*”²⁹⁶) tylko raz, gdyż wiąże się ono z napotkaniem czegoś przeczącego naszym przedświadczeniom i przewidywaniom oraz z wykształceniem nowego zrozumienia. Dalsze przypadki tego samego doświadczenia, wiążące się z napotkaniem tego samego, pozbawione są już tego momentu negatywności. Te sytuacje, w których dochodzi do potwierdzenia, a nie ukonstytuowania się nowego doświadczenia są również doświadczeniami, ale w szerokim, a nie właściwym sensie tego słowa²⁹⁷. Jednocześnie doświadczenie

²⁹² Zob. *ibidem*, s. 481-483. Analizę tego momentu negatywności jako spotkania z *Átopos*, czyli czymś nie na miejscu, stanowiącym impuls (*Anstoss*) do pracy rozumienia prezentuje esej D. Di Cesare, »*Átopos*«. *Hermeneutyka i miejsce poza rozumieniem*, przeł. A. Przyłębski, w: *Dziedzictwo Gadamera...*, s. 60-69. Na temat dwuaspektowości momentu negatywności (podważenie przedświadczeń i twórczy charakter) zob. także N. Davey, *Unquiet...*, s. 12-14.

²⁹³ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 481.

²⁹⁴ Zob. *ibidem*, s. 483

²⁹⁵ Zob. *ibidem*, s. 479-480.

²⁹⁶ W oryginale także w cudzysłowie. B. Baran oddaje ten termin w tym kontekście jako „zaznawać” – zob. *ibidem*, s. 482.

²⁹⁷ Zob. *ibidem*, s. 477, 482. Zob. także L. K. Schmidt, *The epistemology of Hans-Georg Gadamer. An Analysis of the Legitimization of Vorurteile*, Frankfurt am Main 1987, s. 121.

we właściwym sensie obejmuje także owe sytuacje, w których po jego „dokonaniu” powtarza się ono, gdyż „dopiero przez powtórzenie zostaje niejako dokonane”²⁹⁸. Dopiero bowiem potwierdzenie nowego doświadczenia pozwala na uznanie go właśnie za doświadczenie, stanowiące względnie trwałe element horyzontu, w obszarze którego kierujemy swoim życiem, a nie za jednorazowe błędne odczytanie, które szybko ulega korekcie. Negatywność i otwartość doświadczenia prowadzą do trzeciego momentu, czyli obecnego w każdym doświadczeniu we właściwym sensie doświadczenia skończoności. Ponieważ doświadczenie podważa nasze przekonania i oczekiwania (negatywność) oraz nie jest nigdy ostateczne, ale zawsze tymczasowe, obowiązujące do czasu nadejścia możliwego nowego doświadczenia (otwartość), to wiąże się ze zrozumieniem skończoności ludzkiego bytu, to jest faktu, że możliwości poznania (w tym poznania samego siebie), planowania, przewidywania i działania przez człowieka są ograniczone, a także z uznaniem rzeczywistości, w szczególności oddziaływania dziejów, jako czynnika wyznaczającego granice ludzkich możliwości²⁹⁹. Ze względu na naszą skończoność proces doświadczenia jest ciągły, zawsze otwarty i nie ma ostatecznego końca – w tym sensie jest nieskończony. Zaś efektem danego doświadczenia dla człowieka jest nie tylko i nie przede wszystkim wiedza, dająca sprowadzić się do pewnych twierdzeń, ale ono samo: przemiana doświadczającego i świata w którym się porusza, dzięki której stajemy się coraz bardziej doświadczeni, czyli nie tyle posiadający coraz więcej wiedzy na jakiś temat, co mający świadomość granic ludzkich możliwości, wiedzący, że żadne doświadczenie nie jest ostateczne, a przez to niedogmatyczni i gotowi na nadejście nowego doświadczenia³⁰⁰. Jak celnie podsumowuje Gadamerowską wykładnię doświadczenia Risser: „W konsekwencji Gadamer chciałby, żebyśmy dodali do naszego pojęcia doświadczenia »jakościowo nowy element«, poza faktem, że jest ono wydarzeniem, nad którym nikt nie ma kontroli (Arystoteles) i które jest istotowo negatywne (Hegel). Ten nowy element jest wyprowadzony z faktu, że doświadczenie, z którego nikt nie jest wyłączony, jest nieustannie nabywane. [...] W ramach doświadczenia ciągle stykamy się z nieuchronnymi rozczarowaniami w zakresie naszych oczekiwań, z rozbiciem naszych zwyczajowych sposobów życia”³⁰¹. W charakterystyce tych trzech momentów doświadczenia widoczne są pokrewieństwa z Gadamerowskim opisem procesu rozumienia tradycji. Toteż nie jest niespodzianką, iż finalnie okazuje się, że „właściwe doświadczenie to zatem doświadczenie

²⁹⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 382.

²⁹⁹ Zob. ibidem, s. 485-487

³⁰⁰ Zob. ibidem, s. 486. Zob. także J. Risser, *Hermeneutics and the Voice...*, s. 90 i J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics...*, s. 204-206.

³⁰¹ J. Risser, *Hermeneutics and the Voice...*, s. 90.

własnej dziejowości”³⁰², czyli oddziaływania dziejów warunkującego nasze możliwości rozumienia, ale też uczestnictwa w procesie przyswajania i aktualizacji przekazu tradycji.

Drugi wątek, w którym krystalizuje się sens samorozumienia na gruncie hermeneutyki filozoficznej to problem refleksji. Zostaje on przez Gadamera ujęty w ramach przeciwstawienia metafizycznego ideału samowiedzy, właściwego nade wszystko niemieckiemu idealizmowi i wszelkim postaciom filozofii transcendentalnej, oraz dziejowego sensu samorozumienia, za którym opowiada się filozofia hermeneutyczna³⁰³. Opozycja między tymi dwoma wykładniami refleksji została już zarysowana, przy omawianiu ontologicznej struktury gry, toteż jej najważniejsze punkty zostaną teraz jedynie przypomniane³⁰⁴. Samowiedza to refleksyjna samoświadomość podmiotu, stanowiąca epistemologiczny fundament świadomości przedmiotu i świata, do którego on należy. Zakłada ona samoprzeźroczyłość świadomości dla siebie samej, czyli dostępność dla refleksyjnej świadomości wszelkiej jej treści w sposób niezakłócony i niezniekształcony. Tym samym dopuszcza możliwość absolutnej wiedzy o sobie samym oraz uzyskania pełnego panowania nad sobą samym, wolnego od wszelkich niezależnych od świadomości wpływów³⁰⁵. Natomiast refleksja właściwa hermeneutycznemu samorozumieniu odrzuca tezę o samoprzeźroczyłości świadomości i ideał absolutnej samowiedzy, ze względu na zakorzenienie człowieka w szerszej ontologicznej strukturze gry, które uwidacznia się w oddziaływaniu dziejów na sytuację hermeneutyczną rozumiejącego i rozmowie z przekazem tradycji. Toteż, jak stwierdza Wachterhauser, Gadamer „nie mówi o »świadomości« fenomenologii Husserla z jej »ego« lub czystej »spontanizacji« Sartre'a, ale mówi o sensie, czy rozumieniu tego, kim jestem jako byt w pewnym określonym dziejowym kontekście, który jest włączony w pewne językowo zapośredniczone sposoby życia”³⁰⁶. Nasza wiedza na temat tego, co nas określa i tego, kim jesteśmy jest z zasady ograniczona. Tak to ograniczenie, w nietypowy dla siebie, prawie poetycki sposób opisuje Gadamer:

Gdy w naszej świadomości doświadczamy zagadki czasu, ogarnia nas niepewność i skrajny niepokój. Opuszczają nas stałe wyznaczniki naszej orientacji w świecie: liczba i idea, słowo i rozum. Poza tymi wszystkimi tożsamościami i pewnikami, które zbiegają się w nieusuwalnej

³⁰² H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 487.

³⁰³ Zob. *ibidem...*, s. 697.

³⁰⁴ Zob. podrozdział I.1.1. niniejszej pracy

³⁰⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutics as Practical Philosophy*, przeł. F. G. Lawrence, w: idem, *Reason in the Age...*, s. 102-103 oraz idem, *Prawda...*, s. 466-472. Zob. także W. Lorenc, *Filozofia hermeneutyczna...*, s. 131 i idem, *Hermeneutyczne koncepcje...*, s. 193-194.

³⁰⁶ B. R. Wachterhauser, *Must We Be...*, s. 229.

samopewności Ja, Teraz, Tutaj, niczym w ostatnim krystalicznym punkcie, wszystko zaczyna się chwiać. Oto wspomnienie wędruje w ciemność przeszłości, nadzieja wyczuwa brząsk niepewnej przyszłości, mamy ciągłą grę światła i cieni, nieokreślone migotanie – i to ma być »ja«, ten Jeden, tożsamy ze mną, ta jedna osoba! A osoba znaczy: odpowiadać za siebie, ręczyć za siebie, trwać. Trwać, gdy wszystko się rozplywa, gdy ani jeden włos na naszej głowie nie pozostaje ten sam [...], a tym bardziej biografia jest dla nas jedynie w pojedynczych przeblyskach, niczym spieniona fala ponad niepewną głębią. W końcu zaś, jakże ta odrobina indywidualnej historii jest usytuowana w naszym społecznym istnieniu i jego historycznym przebiegu, jak stapia się z nim, aż staje się nierozpoznawalna³⁰⁷.

Refleksja nie służy przekroczeniu tych istotowych granic ludzkiej egzystencji, ale jest sposobem na jaki możemy w grze naszego życia i dziejów uczestniczyć. Koryguje przedsady wyznaczające sytuacje hermeneutyczną rozumiejącego, ale pozostaje zawsze otwarta na dalszą ich zmianę, nie posiadając z góry wyznaczonego celu, który ją prowadzi i porządku etapów do niego prowadzących (jak heglowski duch absolutny). Nie dopuszczając możliwości ostatecznego samorozumienia, tymczasowa i uwarunkowana przez dzieje i język refleksja wymaga ciągłego ponawiania.

Trzy, pozostające ze sobą w ścisłym związku aspekty hermeneutycznej autorefleksji, a więc sposobu uczestnictwa w grze, wymagają podkreślenia dla precyzyjniejszego odróżnienia jej od modelu samowiedzy. Pierwszy z nich polega na tym, że refleksyjność właściwa samorozumieniu nie ma charakteru uprzedmiotawiającego, to znaczy nie czyni z rozumiejącego zobiektywizowanego przedmiotu poznania, nad którym można zapanować i swobodnie nim dysponować³⁰⁸. Dokonuje się ona raczej w tle i „przy okazji” rozumienia rzeczy. Gadamer przywołuje w tym kontekście arystotelesowskie „myślenie myślenia” (*noeseos noesis*) oraz myśl Brentano³⁰⁹. Ten ostatni odróżniał obserwację, która jest ujmowaniem z pełną uwagą i dotyczy przedmiotów zewnętrznych względem naszej świadomości oraz wewnętrzne spostrzeżenie, które dotyczy fenomenów życia psychicznego i dokonuje się jedynie mimochodem, w tle skierowania naszej uwagi na przedmioty zewnętrzne³¹⁰. Według autora „Psychologii z empirycznego punktu widzenia” nie jesteśmy

³⁰⁷ H.-G. Gadamer, *To, co stare...*, s. 211.

³⁰⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Problem inteligencji...*, s. 71 i idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 91-92

³⁰⁹ Zob. idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 91 i idem, *Życie i dusza*, przeł. A. Przyłębski, w: idem, *O skrytości...*, s. 177-178.

³¹⁰ Zob. F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1999, s. 42-57. Dopowiedzieć należy, że Brentano wyróżniał trzy źródła wiedzy o przeżyciach psychicznych: wspomniane spostrzeżenie wewnętrzne, dotyczące tego, co aktualnie przeżywamy, obserwacje zewnętrznych przejawów przeżyć psychicznych innych osób oraz rozpatrywanie oparte o pamięć, które dotyczy przeszłych przeżyć psychicznych i w odróżnieniu od spostrzeżenia wewnętrznego może to, do czego się odnosi uczynić przedmiotem obserwacji.

w stanie zwrócić obserwującej, świadomej uwagi na przedmiot spostrzeżenia wewnętrznego, czyli aktualne przeżycie psychiczne³¹¹. Przy czym nie ma dla Brentano realnej różnicy między aktem spostrzeżenia wewnętrznego a aktem, który jest w nim ujmowany – na przeżycie psychiczne składa się jednocześnie tenże akt psychiczny i jego świadomość mająca postać spostrzeżenia wewnętrznego, na przykład. widzenie czegoś jest zarazem aktem widzenia i nieuprzedmiotawiającą ten akt jego świadomością³¹². Podobnie dla autora „Prawdy i metody” samorozumienie nie dokonuje się więc ramach odrębnej klasy aktów świadomości, w których zwraca ona swoją uwagę na samą siebie i tematyzuje relacje intencjonalne, których jest elementem. Odrzucenie takiego rozumienia refleksji, które przypisane jest samowiedzy, wiąże się z dziejowym i językowym uwarunkowaniem i umotywowaniem wszelkiej refleksyjności, sprawiającym, że „nie można bez popadania w naiwny dogmatyzm zakładać wglądu w to, co jest, jako wolnej możliwości człowieka, na której zasadza się jego właściwa istota, wglądu, który mógłby w każdej chwili uzyskać w rozważnym zdystansowaniu się do siebie”³¹³. Oczywiście Gadamer nie twierdzi, że refleksja czyniąca z świadomości przedmiot poznania nie jest w ogóle możliwa. Zwraca raczej uwagę na to, że nie jest ona w stanie dokonać tego, co sobie przypisuje, zapoznając przy tym istotne wymiary ludzkiej egzystencji, jak oddziaływanie dziejów, oraz, że wykładnia refleksyjności w ramach modelu samowiedzy nie wyczerpuje tego pojęcia. Samorozumienie nie wyłącza się ze struktury gry, ale stanowi jeszcze jedną relację ją tworzącą, polegającą na współbyciu z samym sobą w grze i porozumiewaniu się ze sobą wraz z analogicznym współbyciem z innymi i porozumiewaniem się, co do rozumianej rzeczy. Gadamer nie neguje tego, iż również hermeneutyczna refleksja jest pewną zdolnością człowieka i wiąże się z nabraniem dystansu do siebie, swych myśli i czynów oraz tego, co w naszym życiu się wydarza³¹⁴. Dystans ten nie polega jednak na ustawieniu na przeciwko siebie przedmiotu w postaci treści własnej świadomości, ale na zahamowaniu bezpośredniości życia poprzez jej zapośredniczenie przez język i dzieje. Dystans ten pozwala na świadome towarzyszenie temu, co się wydarza w życiu, polegające na skonfrontowaniu akceptowanych przez siebie przedsądów z innymi możliwościami rozumienia oraz możliwości ustanowienia celu do osiągnięcia i wyborze środków do niego prowadzących w danej sytuacji³¹⁵. A jako, że „każda zdolność jest

³¹¹ Zob. *ibidem*, s. 42-49.

³¹² Zob. *ibidem*, s. 181-192, 200-207.

³¹³ H.-G. Gadamer, *Problem inteligencji...*, s. 70.

³¹⁴ Zob. *ibidem*, s. 68.

³¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 71-72, 77 i *idem*, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 91, a także *idem*, *Życie i dusza...*, s. 177.

byciem”³¹⁶, jej wykorzystywanie nie jest wolnym aktem podmiotu, nie przypomina używania narzędzia,

po które swobodnie się sięga, gdy pojawia się chęć uczynienia z niego użytku i równie swobodnie odkłada się je na miejsce. Jako sposób bycia refleksyjne samorozumienie realizuje się w horyzoncie warunkującej je sytuacji hermeneutycznej, będąc umotywowane przez wymagania i potrzeby konkretnej sytuacji działania i włączone w całość dziejowej gry życia³¹⁷.

Prowadzi to do drugiego z omawianych aspektów hermeneutycznej refleksji: w odróżnieniu od samowiedzy charakteryzującej się prymatem samoświadomości nad świadomością przedmiotu i możliwością autorefleksji autonomicznej względem procesu doświadczania świata zewnętrznego, samorozumienie dokonuje się zawsze w zapośredniczeniu przez rozumienie pewnej rzeczy i nie zachodzi poza tym procesem³¹⁸. Zrozumieniu czegoś towarzyszy rozumienie siebie samego w kontekście tego wydarzenia, czyli jako uczestniczącego w procesie interpretacji. Samorozumienie jest dochodzeniem do siebie poprzez innego³¹⁹. Oznacza to także, że jest ono efektem oddziaływania na nas tego, co inne w grze rozumienia. To, jak odsłania się rozumiana rzecz, jaki przekazuje ona sens dotyczący jej i całości świata, współwyznacza nasz horyzont samorozumienia. Tym innym jest nie tylko rozumiana rzecz, ale także inny człowiek, czy to żyjący współcześnie, czy przemawiający do nas w przekazie tradycji, w odmienny sposób rozumiejący daną rzecz. Konfrontacja z odmienną wykładnią pozwala nam w rozmowie z nią lepiej dostrzec samych siebie, uświadomić sobie własne rozumienie oraz poprawić lub wzmocnić swoje zapatrywania i działania³²⁰. Główną rolę odgrywa tutaj przyjaźń, rozumiana przez Gadamera po Arystotelesowsku³²¹, jako relacja wzajemnego doskonalenia się, prowadzenia ku cnotcie i samospełnieniu, pozwalająca na inaczej niemożliwy przyrost bycia, w tym wzrost świadomości własnego życia³²². W związku z powyższym i na co wskazuje również Gadamerowska wykładnia doświadczenia, uwzględniająca istotowy moment negatywności, to napotkanie czegoś lub kogoś, kto podważa nasze wstępne przedsady inicjuje

³¹⁶ Idem, *Problem inteligencji...*, s. 71.

³¹⁷ Zob. ibidem, s. 70-71.

³¹⁸ Zob. idem, *Subiektywność...*, s. 168-169 i idem, *Terapia i rozmowa*, przeł. A. Przyłębski, w: idem, *O skrytości...*, s. 164 oraz idem, *Uwagi o problematyce...*, s. 206-207, a także idem, *Życie i dusza...*, s. 178.

³¹⁹ Ten aspekt samorozumienia i hermeneutycznej refleksji podkreśla również Lorenc – zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje...*, s. 198.

³²⁰ Zob. idem *Przyjaźń i poznanie siebie. O roli przyjaźni w greckiej etyce*, przeł. P. Sosnowska, w: idem, *Teoria, etyka...*, s. 152-154 oraz idem, *Subiektywność...*, s. 174-178.

³²¹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2012, s. 236-258.

³²² Zob. H.-G. Gadamer, *Przyjaźń i poznanie...*, s. 152-154.

samorozumienie. Co więcej, kształtuje się ono nie tylko poprzez aktywność samego rozumiejącego, ale również w ramach oddziaływania na niego sensu odsłaniającej się w rozumieniu rzeczy oraz sensu przekazywanego przez wypowiedzi innych osób. Samorozumienie dokonuje się nie poprzez skierowanie się do wnętrza sobości, ale w ramach wykroczenia poza siebie, ku temu, co inne. Wobec tego samoświadomość w hermeneutyce filozoficznej nie jest wstępnym warunkiem doświadczenia świata i rozmowy z innymi ludźmi, ale zaświadcza o takim współbyciu i stanowi jego efekt³²³.

Ponadto, i jest to trzeci aspekt, zerwanie z perspektywą podmiotowo-przedmiotową oznacza, że refleksyjne samorozumienie nie dotyczy wyłącznie wyizolowanej z otoczenia subiektywności i nie polega na ujęciu, stanowiących treść świadomości podmiotu, przedstawień, myśli, czy przekonań. Badając pojęcie przyjaźni w myśli Platona i Arystotelesa, niemiecki filozof stwierdza, że pokazuje nam ono, że „Poznanie siebie nie oznacza zainteresowania samym sobą w opozycji do innego, lecz dotyczy właśnie tego, co wspólne między mną a innym: *κατά τό καλόν*. Nie partykularność własnego bycia widzi ktoś (*Selbst*) w takim lustrze, lecz to, co dla niego samego i dla innego wiążąco obowiązuje”³²⁴. Zawarte w samorozumieniu poznanie siebie jest pozyskaniem wiedzy o własnych i jednocześnie wspólnych przesądach, wyznaczających aktualną sytuację hermeneutyczną i pozycję rozumiejącego w jej obrębie. Gadamerowskie pojęcie samorozumienia wiąże się więc z podwójnym wykroczeniem poza wnętrze własnej sobości. Po pierwsze, poprzez odsłonięcie siebie w konstelacji relacji ze współbędącymi z nami innymi ludźmi, przedmiotami rozumienia, językiem, którym się posługujemy i docierającym do nas przekazem tradycji, we wszystkich trzech czasowych horyzontach, w obrębie której nasze „ja” konstytuuje się. Po drugie, poprzez uzyskanie wiedzy nie tylko o swoich partykularnych przesądach, własnych myślach, sądach i odczuciach (które nie są nigdy tylko tworem naszej podmiotowości, ale powstają w wymienionych powyżej relacjach), ale o wspólnych i różnych od naszych przesądach innych ludzi, znajdujących się wraz z nami w danej dziejowej sytuacji i prawdzie docierającej do nas z przekazu tradycji. Samorozumienie realizuje się za pośrednictwem rozumianej rzeczy i innych ludzi, będąc grą ich oddziaływania na nas oraz naszego ich zrozumienia – w ten sposób Gadamer stara się wykroczyć poza opozycję rozumienia siebie i innego³²⁵.

³²³ Zob. N. Davey, *Unquiet...*, s. 16-17.

³²⁴ H.-G. Gadamer *Przyjaźń i poznanie...*, s. 154.

³²⁵ Zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 87-88.

Dla zbiorczego oznaczenia dziejowego, doświadczalnego i refleksyjnego charakteru (samo)rozumienia Gadamer wprowadza problematyczne pojęcie świadomości efektywnodziejowej (*wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein*)³²⁶. Sprokurowało ono zarzuty wobec hermeneutyki filozoficznej o powrót do metafizyki świadomości, między innymi ze strony Heideggera i Derridy³²⁷. Również sam Gadamer uznawał owo sformułowanie za niefortunne i wybrane z braku lepszej alternatywy dla niego³²⁸. Podkreślał zarazem, że świadomość efektywnodziejowa jest bardziej byciem, niż świadomością, dystansując się od metafizycznej tradycji filozofii świadomości i transcendentального podmiotu i umiejscawiając ten termin w obszarze wykraczającego poza relacje podmiot-przedmiot heideggerowskiego namysłu nad byciem, czyli w tym obszarze, w którym, jak starano się to pokazać w powyższych rozważaniach, sytuuje się całość jego myśli³²⁹. Funkcjonowanie świadomości efektywnodziejowej jest dla niemieckiego filozofa tożsame z kształtowaniem się i stapianiem dziejowych horyzontów, opisanym od strony uczestniczącego w tym procesie człowieka. Element efektywnodziejowości świadomości podkreśla dziejowość bycia człowieka – zarówno bycie poddanym wpływowi dziejów, czyli oddziaływanie tradycji na świadomość, jak i oddziaływanie tejże świadomości na dzieje poprzez wykładnie przekazu tradycji³³⁰. W pojęciu tym zawiera się dla autora „Prawdy i metody” także refleksyjna

³²⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 412-414, 465-491.

³²⁷ Zob. A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 32. Prawomocność tych zarzutów jest ściśle związana z inną sporną kwestią, mianowicie istnieniem języka metafizyki. Można ją wyrazić w następującym pytaniu: czy istnieją struktury języka i pojęcia, jak na przykład pojęcie świadomości, którą są na tyle obciążone tradycją metafizycznych rozważań, że samo ich pozytywne zastosowanie uniemożliwia wykroczenie poza horyzont metafizyki i obciąża myśl właściwymi temu horyzontowi założeniami? Kwestia ta wchodzi w zakres problemowy dwóch innych fundamentalnych zagadnień, w obrębie których Heidegger, Gadamer i Derrida zajmują różne stanowiska: stosunku do tradycji filozoficznej i relacji między językiem, a myślą i rzeczywistością. Gadamer, w przeciwieństwie do Heideggera, jednoznacznie odrzuca istnienie takiego języka stwierdzając, że język nie staje się językiem metafizyki tylko dlatego, że metafizyka była w tym języku pomyślana lub antycypowana. Można mówić jedynie o metafizycznym zastosowaniu pojęcia i metafizycznych sensach pojęć, które wykształciły się na gruncie filozoficznej tradycji. Pojęcia pozostają jednak zawsze otwarte na nowe drogi ich zastosowania i możliwości sensu, zdolne poza horyzont metafizycznego myślenia wykraczać – zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutics Tracking...*, s. 376-388 i idem, *The Language of Metaphysics*, przeł. J. W. Stanley, w: idem, *Heidegger's Ways...*, s. 77-79 oraz idem, *Martin Heidegger – 75 years*, przeł. J. W. Stanley, w: idem, *Heidegger's Ways...*, s. 26-27, a także idem, *Tekst i interpretacja...*, s. 101-103. Szerzej na temat różnic między Gadamerem i Heideggerem w odniesieniu do zagadnienia języka metafizyki zob. podrozdział III.2.2. niniejszej pracy.

³²⁸ Zob. idem, *Hermeneutics Tracking...*, s. 384.

³²⁹ Zob. idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 94. A. Przyłębski celnie zwraca uwagę na zakorzenienie tezy mówiącej, iż świadomość efektywnodziejowa jest bardziej byciem niż świadomością w samym języku. Mianowicie świadomość (*Bewusstsein*) wskazuje na bycie-świadomym (*Bewusst-Sein*), a więc właśnie pewną postać bycia (*Sein*), a nie aktywność przedstawiania przedmiotu w świadomości – zob. A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 32. Toteż nie wydaje się mieć racji Bronk, stwierdzając, że zastosowanie pojęcia świadomości efektywnodziejowej zaświadcza o zgodności myśli Gadamera z tradycją niemieckiego idealizmu – zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 146-147.

³³⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 11-12, 414, 466-467. Zob. także A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 146-148 i D. Di Cesare, s. 94-95 oraz J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 93-94.

(w zrekonstruowanym powyżej sensie, czyli przede wszystkim zawsze niepełna i ograniczona, niepanująca nad przebiegiem i siłami uczestniczącymi w grze rozumienia oraz zmieniająca się wraz z kolejnymi interpretacjami) świadomość aktualnej sytuacji hermeneutycznej i zdawanie sobie sprawy z tworzących ją, konstytutywnych dla naszego rozumienia przed-sądów, a więc świadomość tego, jak dzieje oddziałują na człowieka³³¹. Świadomość efektywnodziejowa jest tym samym także postulatem uwzględniania oddziaływania dziejów w rozumieniu oraz ujęcia przedsądów kształtujących współczesny horyzont rozumienia i kontrolowanego wprowadzania ich do gry rozumienia, tak by nie stały na drodze otwarcia się na to, co mówi nam rozumiana rzecz i inny człowiek.

Jak wobec tak określonego samorozumienia kształtuje się hermeneutyczna jedność i tożsamość (pozostawanie ciągle tym samym, pomimo wszystkich zmian) istoty ludzkiej³³²? Nie może ona opierać się już na metafizycznej substancji, na nieziennej i jednoznacznie wyznaczającej to, czym człowiek jest istocie lub apriorycznej, transcendentalnej strukturze, na refleksyjnej samowiedzy i dostarczanej przez nią pewności własnego istnienia³³³. Hermeneutyka filozoficzna nie rezygnuje jednak z jedności egzystencji, bycia przez człowieka spójną całością, pomimo braku metafizycznej podstawy i nieciągłości etapów życia³³⁴. Egzystencja nie rozpada się więc w hermeneutyce filozoficznej na serię izolowanych, nietworzących sensownej całości działań, aktów, czy wydarzeń i niezrozumiałych przeskoków między nimi. W myśli Gadamera ciągłość i tożsamość egzystencji konstytuuje się, w sposób analogiczny do ciągłości dziejów, poprzez i na gruncie procesu interpretacji. Jej interpretacyjny charakter oznacza, że nie jest ona człowiekowi z góry dana, to jest wynikająca z nieziennej istoty ludzkiego bytu i stanowiąca stabilną podstawę wszystkiego, co składa się na bycie człowieka, tak, że czeka ona tylko na jej odkrycie przez poznający podmiot, gotowa raz na zawsze udzielić odpowiedzi na pytanie o tożsamość i ciągłość życia. Jest to jedność zadana – konstytuowana w interpretacyjnej aktywności, w samorozumieniu³³⁵. Konstytuowanie ciągłości egzystencji dokonuje się w każdym rozumieniu, gdyż jest ono zawsze również samorozumieniem,

³³¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 413-414 oraz idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 94-98.

³³² Poniższy, dotyczący czasowej jedności egzystencji fragment pracy jest zmienionym i uzupełnionym fragmentem artykułu autora pracy – zob. A. Nyczak, *Jedność egzystencji w świetle hermeneutyki filozoficznej Gadamera*, „Sensus Historiae”, 2020, nr 2, s. 99-113.

³³³ Na to, że z racji dziejowości jedności egzystencji nie może opierać się na metafizycznym fundamencie zwraca uwagę również Wachterhauser – zob. B. R. Wachterhauser, *Must We Be What We Say? Gadamer on Truth in the Human Sciences*, w: *Hermeneutics and Modern...*, s. 222-223, 229.

³³⁴ Zob. rozważania na temat czasu życia (*Lebenszeit*) w podrozdziale I.1.2. niniejszej pracy.

³³⁵ Nierozdzielność egzystencji w jej jedności i samorozumienia podkreśla również Wachterhauser – zob. B. R. Wachterhauser, *Must We Be...*, s. 229.

to znaczy zawiera moment wykładni sytuacji hermeneutycznej rozumiejącego, określającej kim on jest jako były, współczesny i możliwie przyszły. W sytuacji autentycznego hermeneutycznego doświadczenia, posiadającego moment negatywności, polegający na podważeniu wyjściowych przed-sądów interpretującego i otworzeniu się na sens poza nie wykraczający, ma miejsce odnoszący się do egzystencji przyrost bycia (*Seinszuwachs*), towarzyszący przyrostowi sensu tego, co rozumiane. Oznacza on nie tyle dokonanie z innej perspektywy kolejnego odbicia już istniejącej i z góry danej całości egzystencji, ale polega na wykroczeniu poza dotychczasowego siebie w kierunku innej całości. W związku z pojawieniem się czegoś różnego od tego, co dotychczas napotykanego, wszystkie relacje życiowe ulegają zmianie – są powiązane w nowy sposób, określający zarazem różnice między tym, co aktualne i tym, co odchodzące jako stare³³⁶. Moment wykroczenia poza siebie i przejścia od jednego horyzontu rozumienia do drugiego, powołujący w efekcie do istnienia bogatszy we wcześniej nieobecne sensory horyzont samorozumienia, jest momentem nieciągłości w egzystencji. To wyjście poza siebie jest zarazem ponownym zjednoczeniem siebie samego, o ile tworzy nową całość powiązań przeszłości, współczesności i możliwej przyszłości rozumiejącego. Powstałe w doświadczeniu samorozumienie nie jest więc absolutnie nowe, ale zawiera również tworzące przeszłość wcześniejsze wykładnie własnej egzystencji. Te uprzednie wykładnie zawierają się w niej nie na zasadzie ich sumowania w niezmienionej postaci, ale dopasowywania do tego nowego kontekstu – uzgadniania z sensami uprzednio nieobecnymi, które pozwala zarazem na wydobycie ich nowych odczytań³³⁷. Jedność naszego bycia jest nieostateczna, otwarta na różnorodne dalsze kontynuacje i istotowo się zmieniająca wraz z egzystowaniem. Jedność jako ciągłość oznacza również ciągłe kształtowanie tej jedności. Człowiek jest istotą autopojetyczną, to znaczy wytwarzającą i odtwarzającą samą siebie na przestrzeni całego swojego życia, w interakcjach jakie podejmuje ze światem i innymi ludźmi³³⁸. Jedność egzystencji ma charakter dziejowej ciągłości nieciągłości, to znaczy kształtowanego w rozumieniu ciągu wzajemnie ze sobą powiązanych i jednocześnie wprowadzających do egzystencji moment nieciągłości doświadczeń człowieka, stanowiącego kontinuum tego, co było i wciąż oddziałujące,

³³⁶ Zob. idem, *Concerning...*, s. 348-350 oraz idem, *Die Kontinuität...*, s. 136-137.

³³⁷ Zob. N. Davey, *Unquiet...*, s. 57-58, 114-116. Autor zwraca szczególną uwagę na doświadczenie jako ruch wykraczania poza samego siebie i zarazem jednoczenia siebie. Davey stwierdza, że w hermeneutyce filozoficznej doświadczenie ma moment odśrodkowy (*centrifugal*) i dośrodkowy (*centripetal*). Moment odśrodkowy polega na tym, że podmiot jest rzucony poza siebie, gdy rozpoznaje, że jego substancjalność jest inna, niż wcześniej sam siebie ujmował i zmusza go do porzucenia poprzedniego podmiotowego samorozumienia, zaś moment dośrodkowy oznacza, że podmiot dokonuje jednoczącej rekonfiguracji swojego samorozumienia.

³³⁸ Zob. *ibidem*, s. 54-58.

współczesne oraz mieszczące się w horyzoncie przyszłych możliwości, umiejscowionego w konkretnej dziejowej sytuacji i włączonego w nieprzerwany bieg samych dziejów³³⁹.

Konstituowanie się jedności dziejów i jedności egzystencji w tym samym procesie, to jest procesie interpretacji i analogiczny sposób, w jaki się one kształtują³⁴⁰ wskazuje na to, że hermeneutyczna wykładnia tożsamości ludzkiego bytu wymaga uwzględnienia roli rzeczywistości dziejów: przekazu tradycji i wspólnoty, do której na gruncie tego przekazu człowiek należy. W hermeneutyce filozoficznej międzyludzka wspólnota i tradycja nie są zewnętrznymi wobec indywiduum czynnikami, które wpływają na to, jak rozumie ono samego siebie. Sugerowałyby to, że także bez ich oddziaływania (nawet jeśli byłaby to tylko sytuacja idealna) ciągłość egzystencji mogłaby się ukonstytuować i co więcej, w takim przypadku byłaby ona bardziej autentyczna, gdyż mająca źródło wyłącznie w tworzącej ją jednostce, a nie w nie pochodzących od niej lub niezreflektowanych sądach. Jest to perspektywa, w której prymat wciąż dzierży świadomość, odczuwająca zagrożenie ze strony tego, co nie poddaje się jej władzy i dążąca do emancypacji spod wpływu przekazywanych przez wspólnotę i tradycję treści. W jej ramach nawet jeśli wpływ kultury i dziejów zostaje uznany za konieczny, to postrzegany jest jako niebezpieczeństwo dla autonomicznej aktywności podmiotu, które należy zminimalizować – przestrzeń społeczna powinna być przede wszystkim niezależnym od ideologii obszarem wolności, w którym jednostki mogą swobodnie artykułować swoje stanowiska i w dyskusji osiągać rozwiązania uznane przez nich za najlepsze. Przykład takiego myślenia stanowi dla Gadamera krytyka ideologii ze strony teorii krytycznej Habermasa³⁴¹. Dla autora „Prawdy i metody” wspólnota i tradycja stanowią immanentny wymiar jedności egzystencji – są niezbywalnym elementem pośredniczącym w jej kształtowaniu się³⁴². Z jednej strony ciągłość egzystencji jest częścią większej całości ciągłości egzystowania wspólnoty ludzi (społeczności lokalnej, narodu,

³³⁹ Dla analizy sposobu konstituowania się na gruncie hermeneutyki filozoficznej jedności egzystencji z perspektywy wymiaru językowości i języka zob. B. R. Wachterhauser, *Must We Be...*, s. 222-228. Wachterhauser stwierdza między innymi: „Innymi słowy, pozwalając, by pewne językowe określenia strukturyzowały pewne czasowo dyskretne doświadczenia, zyskują analogicznie możliwość relatywnie stabilnego, czasowo zunifikowanego sensu tego, co te doświadczenia oznaczają. W skrócie, zyskuję sens tego, kim jestem (przynajmniej w tych zazwyczaj ustrukturyzowanych doświadczeniach) poprzez językowe określenie. [...] Moje całe życie jest utrzymywane w jedności przez te językowe określenia. W rezultacie, potencjalna dyskretność i unikalność każdego czasowego momentu jest złagodzona przez ponadczasowe językowe określenia, które podnoszą ją [jedność całego życia – A. N.] nie ponad dzieje, ale ponad tryb czasowości, który jest niczym więcej jak seria niepowiązanych, niezrozumiałych, uciekających momentów” – *ibidem*, s. 228.

³⁴⁰ Na tę analogiczność wskazywały także rozważania na temat *Aion* jako czasu życia oraz czasu świata – zob. podrozdział I.1.2. niniejszej pracy.

³⁴¹ Zob. *idem*, *Hermeneutyka klasyczna i filozoficzna*, przeł. A. Mergler, w: *idem*, *Teoria, etyka...*, s. 97-99 oraz *idem*, *Semantyka i hermeneutyka*, przeł. K. Michalski, w: *idem*, *Rozum...*, s. 129-130.

³⁴² Podkreśla to również Wachterhauser – zob. B. R. Wachterhauser, *Must We Be...*, s. 225.

wspólnoty wszystkich egzystujących jako śmiertelnych) i jej dziejów, których horyzont wykracza poza granice narodzin i śmierci konkretnego człowieka. Z drugiej strony ciągłość dziejów nie jest gotową całością, w którą włączać można poszczególne jednostkowe egzystencje, ale tworzy się w interpretacyjnej aktywności przyswajania tradycji. Jest dla nas dostępna w ramach ciągłości naszej własnej egzystencji, jako jeden z jej aspektów. Z tego względu jedność ludzkiej egzystencji nigdy nie roztapia się we wspólnotach do których ona należy, to znaczy nie wyczerpuje się w swej treści w sumie tego, co poszczególne wspólnoty wyróżnia jako wspólnoty (co łączy ich członków). Ponadto dzieje i tradycja, tak jak w przypadku wszelkiego rozumienia, tak też w przypadku samorozumienia nie stanowią absolutnego, nieprzekraczalnego i niezmiennego horyzontu samorozumienia i konstytuowania jedności egzystencji³⁴³. Nie determinują więc jednoznacznie możliwości samorozumienia, które człowiek może jedynie dosłownie, w niezmienionej formie powtarzać i utrwalać. Pozostają otwarte na współokreślanie i przekształcanie przez rozumiejącego dziejowych możliwości autowykładni w hermeneutycznej rozmowie z nimi, a także wykształcanie na tej drodze nowych możliwości samorozumienia³⁴⁴. Zarazem projekt samorozumienia i jedności egzystencji nie stanowi wyłącznie suwerennej aktywności samoświadomego podmiotu i nie jest nigdy arbitralnie, w sposób całkowicie nieuwarunkowany i dowolny wybierany i konstruowany, ale jest współokreślany przez sytuację dziejową, w której egzystuje i przekaz tradycji, który do mnie dociera³⁴⁵.

W hermeneutyce filozoficznej Gadamera jedność egzystencji okazuje się niepełna, gdyż konstytuuje się w procesie dziejowo usytuowanej interpretacji, który zawsze pozostaje niezakończony i otwarty na nowe wykładnie. Zarazem jedność egzystencji jest pełna w tym sensie, że opiera się ona na integracji każdego doświadczenia człowieka i każdej interpretacji dotyczącej jego egzystencji w jedność, obejmującą całą przeszłość, współczesność i możliwą przyszłość życia człowieka. Jak celnie ujmuje hermeneutyczny charakter jedności egzystencji Wachterhauser, nie jest ona ani nieokreślonym niczym, ani w pełni określoną, metafizyczną istotą, a więc pozostaje niedookreślona, to znaczy jednocześnie określona i oczekująca dalszego określenia poprzez kształtowanie się w dziejowo uwarunkowanych, skończonych możliwościach samorozumienia³⁴⁶. W ten sposób ciągłość i jedność egzystencji zostaje

³⁴³ Zob. *ibidem*, s. 232-233.

³⁴⁴ Zob. *ibidem*.

³⁴⁵ Zob. *ibidem*, s. 225.

³⁴⁶ Zob. *ibidem*. Zaznaczyć należy, że Wachterhauser dociera ostatecznie do, jak się wydaje, przeciwnego wniosku, niż ten sformułowany w niniejszej pracy. Jego zdaniem na gruncie hermeneutyki filozoficznej człowiek przestaje być zunifikowanym bytem, pewną dającą się wyróżnić jednością i całością. Zamiast tego rozpada się na wielość językowych określeń, tak, że egzystencja stanowi jedynie luźno powiązany zbiór

wyłożona i uzasadniona wobec stawiającej ją pod znakiem zapytania dziejowości, a przy tym dziejowość zostaje uwzględniona w swych konsekwencjach dla jedności ludzkiego bycia.

Podsumowując rozumienie można ująć jako proces efektywnodziejowy oparty o relację wzajemnego przynależenia (*Zugehörigkeit*) rozumiejącego do tradycji i tego, co rozumiane³⁴⁷. Przynależność od strony rozumiejącego oznacza, że to, co rozumiane przemawia do niego i dotyczy go bezpośrednio w dziejowej sytuacji, w której aktualnie się znajduje, a nie stanowi przedmiotu, który odkryła i ku któremu zwróciła się poznająca świadomość³⁴⁸. Rozumiana rzecz zostaje zastosowana w sytuacji hermeneutycznej rozumiejącego, kierując ku niemu pytania i odpowiedzi, zawarte w przekazywanych przez tradycję jej sensach. Przynależenie człowieka do tradycji wiąże się z niemożnością zapanowania przez świadomość nad tym, co rozumiane, a więc wykroczenia poza własną sytuację dziejową, przyjęcia perspektywy wieczności i zewnętrznego, niezależnego od rozumianej rzeczy i dziejów określenia tego, czym on jest oraz wyczerpującego wskazania jej możliwych sensów. Jednocześnie docierający do nas przekaz tradycji i zawarte w nim przesady nie pozbawiają nas wolności, gdyż nie są one automatycznie i bezkrytycznie akceptowane i powielane w niezmienionej formie. Wolność człowieka w hermeneutyce filozoficznej opiera się na istotowej możliwości transcendowania poza aktualny horyzont samorozumienia, włączenia w niego nowych sensów pojawiających się w rozmowie z innymi (w tym z przekazem tradycji), dostrzeżenia nowych pytań i nowych dróg rozwiązania starych problemów, a więc na pierwotnej otwartości zarówno ludzkiej egzystencji, jak i dziejów. To, że wyłącznie my sami nie wyznaczamy tego, kim jesteśmy i że nie poznajemy siebie prawdziwie i najlepiej za pośrednictwem samoświadomości, ale w rozmowie z innymi nie ogranicza naszej wolności, ale poszerza ją. Otwiera nas bowiem na „niezmierzone bogactwo”, stanowiące „powiew owych wspólnot które my – nieświadomie dla nas samych – stanowimy jako dzieci naszych rodziców, członkowie naszej kultury i jej form życia, jako dzieci naszego czasu – a być może nawet, ostatniej ze wszystkich wspólnot, wspólnoty

językowo zapośredniczonych dziejowych doświadczeń. Dla Wachterhausera zjednoczenie mnogości doświadczeń i językowych określeń „ja” wymagałoby przedstawienia nowej fenomenologii ducha, która proponowałaby immanentny i konieczny *telos* dla egzystencji, ale Gadamer odrzuca możliwość tego rodzaju powrotu do Hegla – zob. *ibidem*, s. 236-238. Powyższe rozważania starały się wbrew temu pokazać, że w ramach myśli autora „Prawdy i metody” jest możliwa hermeneutyczna, to znaczy otwarta, skończona i wykształcana w procesie rozumienia jedność i całość egzystencji, która ani nie ma metafizycznego charakteru, ani nie prowadzi do rozpadu „ja” na wielość albo całkowicie niepowiązanych, albo na tyle luźno powiązanych i odrębnych, że niemożliwych do zjednoczenia w ramach jednej całości doświadczeń. Innymi słowy, że jest możliwa unifikacja doświadczeń jednostki ludzkiej w spójną, dającą się wyróżnić i posiadającą określony sens, choć otwartą i zmienną całość egzystencji, która nie oznacza powrotu do metafizyki i przyjęcia adziejowej, substancjalnej istoty człowieka.

³⁴⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 405, 412, 464, 616-620.

³⁴⁸ Zob. *ibidem*, s. 619-620.

każdego jako jednego ze śmiertelnych”³⁴⁹. Od strony rozumianego przekazu tradycji i wyrażającej się za jego pośrednictwem rzeczy relacja przynależenia wiąże się z tym, że istnieją one tylko w procesie rozumienia, w kolejnych, realizujących się na przestrzeni dziejów sytuacjach rozumienia, kształtujących nowe sensory rozumianej rzeczy i będących tyle wydarzeniami odsłaniania się rzeczy samych i jawności ich istoty, co próbami zrozumienia przez człowieka tego, czym one są i co nam mówią³⁵⁰. Przynależność wskazuje na zakorzenienie zarówno rozumiejącego, jak i tego, co rozumiane w dziejowym związku oddziaływań. Rozumienie jako proces efektywnodziejowy „samo jest oddziaływaniem i doświadczeniem oddziaływania”³⁵¹. Oddziaływaniem, ponieważ kształtowaniem przesądów wyznaczających sytuację hermeneutyczną rozumiejącego przez tradycję, ale też oddziaływaniem na tradycję, to znaczy przekształcaniem sensu rzeczy, o którym mówi przekaz tradycji, a więc także zmianą samego tego przekaz. Doświadczeniem oddziaływania, gdyż odsłonięciem w konfrontacji z przekazem tradycji skończoności rozumiejącego i określającej go dziejowej sytuacji, a co za tym idzie granic tego, co może sobie uświadomić, a także zmianą samorozumienia człowieka i poszerzeniem horyzontu sensu, w którym egzystuje. W zachodzącym w rozumieniu zjednoczeniu obu tych aspektów i stopieniu horyzontów przeszłości i współczesności powstają coraz to nowe możliwości sensu. Rozumiana rzecz okazuje się być jednocześnie stale tą samą rzeczą, odsłaniającą się i wykładaną w różnych dziejowych sytuacjach, oraz ciągle czymś innym, wraz z tym, jak kształtują się jej różne dziejowe sensory, a ponadto zawsze otwartym na jeszcze inne jej rozumienie w przyszłości. Niezbędne jest bliższe przyjrzenie się tej podwójnej strukturze rozumianej rzeczy, gdyż wyznacza ona to, na czym polegać może fundamentalność rozumienia na gruncie hermeneutyki filozoficznej.

³⁴⁹ Idem, *To, co stare...*, s. 212.

³⁵⁰ Zob. idem, *Prawda...*, s. 619-620.

³⁵¹ Idem, *Problem dziejów...*, s. 32.

II. Rozumienie: podstawa, rozumiana rzecz, prawda

Po rozpatrzeniu dziejowości i dziejów, czasowości i czasu oraz tradycji i rozumienia, kolejnym niezbędnym krokiem rozważań nad zagadnieniem relacji między metafizycznymi charakterami dziejowości i uniwersalności hermeneutyki filozoficznej Gadamera jest bliższe określenie tego, jak na gruncie tej koncepcji filozoficznej rozumieć należy podstawę bytu i rzeczywistości. Komentarze na ten temat pojawiały się już wielokrotnie w niniejszej pracy ze względu na ścisły związek między fenomenem dziejowości a podstawą, chociażby przy omawianiu ontologicznej struktury gry. Teraz te porzucane uwagi zostaną podsumowująco zebrane i systematycznie przedstawione. Kluczowe dla zrozumienia myśli Gadamera w tym zakresie okażą się: ontologiczny status *Sache* (rzeczy rozumienia, przedmiotu rozmowy) oraz rozwiązanie platońskiego z genezy problemu jedno-wiele/ogólne-konkretne. Wyznaczają one bowiem fundamentalny charakter hermeneutyki filozoficznej, związany z jej usytuowaniem poza opozycją metafizyki i relatywizmu.

W pierwszej części rozdziału przedstawi się wstępną charakterystykę sposobu rozumienia podstawy na gruncie hermeneutyki Gadamera, ze szczególnym uwzględnieniem znaczenia ontologicznego wymiaru dziejowości dla Gadamerowskiego rozumienia podstawy. Rozstrzygnie się również na ile przedstawiona przez autora „Prawdy i metody” wykładnia podstawy sytuuje jego myśl w obrębie tradycji filozofii transcendentalnej. Następnie rozważona zostanie na gruncie hermeneutyki filozoficznej ontologiczna struktura rozumianej rzeczy, w jej podwójnym wymiarze bycia rzeczą samą (*Sache selbst*) i bycia tematem rozmowy, rzeczą sporną w dyskusji (*Streitsache*) oraz w jej funkcji podstawy procesu rozumienia, będącego w swej istocie procesem prezentowania się rzeczy. Osobne miejsce poświęci się kwestii relacji między rzeczą samą a jej prezentacją, konstytuującą się w wykładni i uzyskiwanym w rozumieniu oglądem (*Ansicht*) rzeczy. W tym kontekście rozpatrzona zostanie zasadność pojawiających się w literaturze przedmiotu na temat filozofii autora „Prawdy i metody” różnorodnych modeli tych relacji. Trzeci podrozdział poświęcony zostanie pojęciu prawdy w myśli Gadamera oraz kwestii możliwości odróżnienia na gruncie założeń i tez hermeneutyki Gadamera interpretacji prawdziwej od fałszywej oraz wskazania jednoznacznego kryterium takiego odróżnienia, czy też określenia warunków decydujących o prawdziwości wykładni. Kwestie te są obszarem częstej krytyki hermeneutyki filozoficznej, w szczególności z perspektywy bardziej tradycyjnego rozumienia hermeneutyki jako teorii interpretacji tekstu. Wskażę się, w dyskusji z innymi komentatorami myśli Gadamera

rozpatrującymi to zagadnienie, przede wszystkim Schmidtem i Grondinem, że hermeneutyka filozoficzna wyklucza istnienie zewnętrznego względem procesu rozumienia kryterium rozstrzygającego o prawdziwości lub fałszywości interpretacji oraz że jedyną instancją mogącą dokonać takiego rozstrzygnięcia jest sam proces rozumienia. W czwartym podrozdziale omówione zostanie stanowisko Gadamera w zakresie centralnego dla jego filozofii i podejmowanej w niej problematyki ontologicznej zagadnienia relacji między jednym i wieloma oraz między tym, co ogólne i tym, co konkretne. Zagadnienie to przejawia się w obrębie wszystkich kluczowych dla hermeneutyki filozoficznej kwestii i fenomenów, na przykład relacji pomiędzy tym, co ontologiczne i tym, co ontyczne, tradycji i ciągłości przekazu tradycji, stopienia horyzontów przeszłości i współczesności, procesu rozumienia i momentu zastosowania w rozumieniu, rzeczy samej i jej prezentacji. Zostanie ono podjęte na drodze rekonstrukcji Gadamerowskiej wykładni filozofii Platona, w ramach której autor „Idei dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem” bezpośrednio je podejmuje. W ostatnim podrozdziale przedstawi się podsumowanie dotychczasowych rozważań poprzez określenie stosunku hermeneutyki filozoficznej do tradycyjnej metafizyki i rozpatrzenie w jaki sposób przynależny jej sposób rozumienia dziejowości i podstawy sytuuje ją pomiędzy biegunami metafizyki i relatywizmu, czy też w ogóle poza ich opozycją.

II.1. Podstawa w świetle dziejowości

Autor „Prawdy i metody” nie podejmuje w swych pracach wprost, w przeciwieństwie do Heideggera³⁵², problemu podstawy, czy ugruntowania i dziejów tych pojęć. Jego stanowisko w tym zakresie musi zostać wydobyte z wykładni procesu rozumienia, zarówno w jej aspekcie negatywnym, to jest krytyki określonych poglądów filozoficznych, jak i pozytywnym, to znaczy podjęcia kwestii tego, co stoi u podstawy rozumienia i jak ta podstawa kształtuje się. Gadamerowska wykładnia rozumienia odsłania antymetafizyczny i antyesencjalistyczny charakter hermeneutyki filozoficznej, który można ująć w trzech punktach.

Pierwszy punkt to odrzucenie metafizyki rozumianej jako poszukiwanie pewnego, jednoznacznego, możliwie pełnego i ostatecznego poznania stałej i niezmiennej podstawy każdego bytu, określanej jako pierwsza zasada rządząca rzeczywistością, substancja, natura lub istota rzeczy, racja, czy transcendentalna podmiotowość, wyjaśniającej dlaczego i jak wszystko jest i musi być tym, czym jest. O metafizyce w tym sensie można więc mówić

³⁵² Zob. przykładowo M. Heidegger, *Kant...*, s. 15-17 i idem, *O istocie racji...*, s. 17-65.

wszędzie tam, gdzie mowa o absolutnej podstawie bytu, gdzie rzeczywistość traktuje się jako stojący naprzeciw świadomości przedmiot poznania i opisu, gdzie zawierając mocy refleksji dochodzi się do ponaddziewiętego oglądu i poznania. Jest to szerokie rozumienie metafizycznej tradycji obejmującej starożytność (w tym pierwszych filozofów przyrody, Platona i Arystotelesa), średniowiecze, nowożytny racjonalizm i empiryzm (między innymi Kartezjusza, Leibniza, brytyjskich empirystów), filozofię transcendentalną Kanta i niemiecki idealizm (w szczególności stały punkt negatywnego odniesienia hermeneutyki filozoficznej, czyli system Hegla), wszelkie postacie historyzmu i historycystycznego myślenia (jak filozofia Herdera, Rankego, Droysena i Diltheya) oraz transcendentalną fenomenologię Husserla³⁵³. Hermeneutyka filozoficzna nie przyjmuje żadnych absolutnych, nieobalalnych podstaw poznania, które pozwalałyby na apodyktyczne ufundowanie wiedzy i nauki³⁵⁴. Za tym odrzuceniem stoi uznanie wyników krytyki klasycznej metafizyki dokonanej przez Kanta³⁵⁵, ale też radykalniejszej Heideggerowskiej krytyki metafizycznej wykładni bycia jako obecności. Ponadto przyjęcie fenomenologicznego sposobu badania, który wiąże się z uważnością wobec tego jak się odsłaniają dla nas rzeczy i dąży do wykładni naszego bycia i doświadczenia świata, a nie tworzenia konstrukcji myślowych starających się świat wyjaśnić. Toteż może Gadamer powiedzieć, że jego „zasadnicze stanowisko metodologiczne nie wyprowadza żadnych metafizycznych konsekwencji”³⁵⁶. Ma ono również za podstawę dziejowość i skończoność człowieka, które sytuując go w dziejowej i językowej grze rozumienia wraz z innymi ludźmi i tradycją czynią niemożliwym i nieosiągalnym poznanie metafizyczne. Oprócz tego wynika z przyjęcia ontologicznego horyzontu namysłu i ukazanie ruchliwości bycia – relacyjności, procesualności, otwartości, dynamiki skrywania się i odsłaniania, a także dziejowości bycia – podważających metafizyczne założenia, między innymi o istniejących niezależnie od wykładni, danych z góry istot rzeczy, relacji podmiot-przedmiot, refleksyjnej i przejrzystej samoświadomości. Jak podkreśla Gadamer, jeśli dla Arystotelesa, reprezentującego tutaj całość metafizycznej tradycji, bycie było bytem jako bytem (*das Seiende als Seiendes, on he on*), czyli tym, co jest i pozostaje tym samym, niezależnie od wszelkiego orzekania o nim i wszystkich akcydentalnych zmian, to wraz z Heideggerem bycie nie jest już tylko „czym-jest” (*Was-Sein*) i „że-jest” (*Das-Sein*) bytu,

³⁵³ Zastrzec przy tym należy, że Gadamer dokonując wykładni dziejów filozofii będzie ten metafizyczny obraz myśli wielu filozofów podważał, ukazując niemetafizyczny charakter całości lub poszczególnych elementów ich filozofii, jak czyni to chociażby w pracach poświęconych Platonowi.

³⁵⁴ Zob. A. Bronk, *Filozoficzna hermeneutyka i kategoria obiektywności*, w: *Uniwersalny wymiar...*, s. 18. Bronk pisze w tym kontekście o odrzuceniu przez Gadamera „kartezjańskiego dziedzictwa” nowożytnej filozofii.

³⁵⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *Kant and the Hermeneutical Turn*, przeł. J. W. Stanley, w: idem, *Heidegger's Ways...*, s. 59 oraz idem, *Prawda...*, s. 15.

³⁵⁶ Idem, *Prawda...*, s. 15.

ale przemieszczającym się nieustannie „tam i tu” (*Da*), horyzontem z którego wyrasta bycie człowieka i wszelkiego bytu³⁵⁷. Za odrzuceniem tym stoi także przejście od wertykalnych do horyzontalnych relacji między poziomem ontologicznym i ontycznym, wykluczające definitywny podział na fundującą podstawę (bycie) i to, co przez nią ugruntowywane i od niej zależne (byt).

Drugi punkt to uznanie teoretycznej nieadekwatności i niewystarczalności filozofii transcendentalnej. Rozumiana jest ona tutaj jako poszukiwanie czystych, apriorycznych warunków możliwości konstytucji świata, doświadczenia bytu i jego ważnego poznania oraz odnajdywanie na drodze transcendentalnej refleksji tych warunków możliwości w strukturach i aktywności nieempirycznej, ahistorycznej, absolutnej podmiotowości transcendentalnej, która właściwa jest każdemu człowiekowi niezależnie od empirycznych uwarunkowań jego świadomości³⁵⁸. Reprezentantami tak określonej filozofii transcendentalnej są przede wszystkim Kant i Husserl, myśliciele będący w tym kontekście głównym punktem odniesienia dla hermeneutyki filozoficznej³⁵⁹. Wyjście poza filozofię transcendentalną jest dla autora „Prawdy i metody” równoznaczne z przekroczeniem nowożytnego subiektywizmu i dokonuje się już w filozofii Heideggera³⁶⁰. Krytyka rozumienia podstawy w filozofii transcendentalnej nie różni się więc od krytyki metafizyki. Dotyczy przede wszystkim przyjęcia schematu poznawczej relacji podmiotowo-przedmiotowej, możliwości dotarcia do ostatecznej i apriorycznej podstawy w postaci podmiotowości transcendentalnej, a także koncepcji refleksyjnej samoświadomości i związanego z tym nieuwzględnienia dziejowości i językowości bytu ludzkiego. Nie czyni to jednak pozbawionym sensu pytania o to, na ile sama hermeneutyka filozoficzna stanowi pewną wersję filozofii transcendentalnej i na ile

³⁵⁷ Zob. idem, *Hermeneutics and the Ontological...*, s. 364-366.

³⁵⁸ Przedstawione ujęcie filozofii transcendentalnej opiera się przede wszystkim o następujące prace: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 165-185 i O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1995, s. 53-63, 67-73, 96-108 oraz M. J. Siemek, *Dzieła. Tom I. Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 2017, s. 45-93.

³⁵⁹ Zob. H.-G. Gadamer, *Historyczność i prawda*, w: A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 193-194 i idem, *Prawda...*, s. 66-69, 78-100, 153-154, 339-340, 348-349, 354-356 oraz idem, *Subiektywność...*, s. 165-166, a także idem, *The Turn in the Path*, przeł. A. Iyer, P. Vandeveld, w: idem, *Hermeneutics between...*, s. 221-222. Niemiecki filozof jest jednocześnie o wiele bardziej krytyczny wobec Husserla, niż wobec Kanta. W przypadku tego ostatniego krytykuje najczęściej późniejsze, dokonywane przede wszystkim przez przedstawicieli idealizmu niemieckiego i neokantyzmu, w szczególności zawężające filozofię krytyczną do kontekstu teorii poznania, odczytania filozofii myśliciela z Królewca. Do myśli samego autora „Krytyki czystego rozumu”, oczywiście wyłożonej w horyzoncie hermeneutyki filozoficznej, odnosi się często pozytywnie, powołując się na jej wyniki – zob. przykładowo idem, *Historyczność i prawda...*, s. 193-195 i idem, *Język i rozumienie...*, s. 8-10 oraz idem, *O możliwości etyki filozoficznej*, przeł. A. Mergler, w: idem, *Teoria, etyka...*, s. 128-132, 140-141 oraz idem, *Przyczynowość w dziejach?*, przeł. M. Łukasiewicz, w: idem, *Rozum...*, s. 98, a także idem *Reflections...*, s. 38.

³⁶⁰ Zob. idem, *Prawda...*, s. 356-358.

istotowe charaktery rozumienia, takie jak dziejowość i dzieje, językowość i język, czy przedsądy mogą zostać określone jako transcendentálne warunki możliwości³⁶¹.

Hermeneutyka filozoficzna jest z pewnością transcendentalizmem w najogólniejszym sensie poszukiwania tego, co wspólne, umożliwiające i warunkujące wszelkie doświadczenie człowieka, w odróżnieniu od badania jego konkretnych, empirycznych treści. Tak też rozumie transcendentalność własnego myślenia Gadamer w „Prawdzie i Metodzie”:

Wszystko to jednak nie zmienia faktu, że sens Heideggerowskiej »egzystencjalności« zostaje z gruntu zniekształcony, jeśli się uważa, że egzystencjałowi »troski« można przeciwstawić określony ideał egzystencji, jakkolwiek by on był. [...] Wobec takich powierzchownych interpretacji słusznie mógł się Heidegger powoływać na swój transcendentálny zamysł w takim samym sensie, w jakim transcendentálne było stanowisko Kanta. Od samego początku przekraczało ono wszelkie empiryczne różnice, a wraz z tym także wszelkie ideały o określonej treści. W tym znaczeniu my też nawiązujemy do *transcendentálnego* sensu stanowiska Heideggera. Dzięki jego transcendentálnej interpretacji rozumienia problem hermeneutyki zyskuje pewien uniwersalny kształt, a nawet pewien nowy wymiar³⁶².

Zaznaczyć należy, że sam autor „Aktualności piękna” nie określa swojej myśli jako filozofii transcendentálnej, poza nielicznymi wyjątkami, jak ten przytoczony powyżej, w których terminowi „transcendentálny” nadaje szeroki sens filozoficznego badania ogólnych i uniwersalnych warunków wydarzania się procesu rozumienia. Również frazę „warunki możliwości”, tak charakterystyczną dla transcendentalizmu, trudno napotkać w rozważaniach Gadamera. Znacznie częściej transcendentalizm pojawia się w kontekście krytycznym – co nie jest zaskakujące, biorąc pod uwagę sformułowaną tezę o jego odrzuceniu w hermeneutyce filozoficznej – czy to przy przywoływaniu neokantyzmu i filozofii Husserla, czy też przy upatrywaniu w fakcie wyrażania swojego stanowiska przez Heideggera w latach 20' XX w. środkami filozofii transcendentálnej niedoskonałości jego filozoficznego

³⁶¹ Celem poniższego fragmentu nie jest jednoznaczne rozstrzygnięcie kwestii przynależności hermeneutyki filozoficznej do tradycji filozofii transcendentálnej, ani nawet rozbudowane postawienie tego historyczno-filozoficznego zagadnienia. Jego zadaniem, jak i całego podrozdziału, jest przedstawienie funkcjonującej w myśli Gadamera koncepcji podstawy. Realizacji tego właśnie zadania służy próba ujęcia ontologicznej struktury gry i jej momentów jako warunków możliwości rozumienia i przesłedzenia jak w takim przypadku należy owe warunki możliwości rozumieć.

³⁶² H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 365-366. Podobnie, jako podkreślenie filozoficznego i transcendentálnego, a nie empirycznego (np. psychologicznego, socjologicznego, historycznego) zamysłu rozważań, odczytywać można fragment przedmowy do drugiego wydania „Prawdy i metody”: „Mój rzeczywisty zamysł był i jest filozoficzny: chodzi nie o to, co robimy, nie o to, co powinniśmy robić, lecz o to, co dzieje się z nami niezależnie od naszej woli i działania” (ibidem, s. 5). Czyni tak chociażby Dostal – zob. R. J. Dostal, *Gadamer's Relation...*, s. 251-252.

samorozumienia³⁶³. Niemniej przyjęcie rozróżnienia ontologiczne-ontyczne, dążenie do odsłonięcia fundamentu doświadczenia oraz sposób, w jaki autor „Prawdy i metody” wykląda fenomeny takie jak dziejowość, językowość, gra pozwala potraktować je jako hermeneutyczne warunki możliwości rozumienia, a hermeneutykę filozoficzną jako pewną wersję filozofii transcendentальной, wykraczającą poza paradygmat świadomości i refleksji³⁶⁴. Jak rozumieć wówczas hermeneutyczność warunków możliwości? Odpowiedź ująć można w pięciu krótkich punktach. Oznacza ona, po pierwsze, że warunki nie mają charakteru czystego i absolutnego *a priori*. Zgodnie z przejściem od wertykalnej relacji metafizycznego ugruntowania do horyzontalnej relacji wyrazu, nie są one niezależnie od faktycznego doświadczenia i procesu dziejowego, ale kształtują się i dookreślają w konkretnym doświadczeniu, w konkretnej dziejowej sytuacji hermeneutycznej. Jednocześnie nie można ich zredukować do aprioryczności rozumianej jako ontyczna uprzedniość, istnienie wcześniej, to znaczy sprowadzić ich do tego, co już zrozumiane i zakładane w dalszym rozumieniu, do danych przedsądów, założonych w konkretnej sytuacji rozumienia, które same powstały we wcześniejszym rozumieniu³⁶⁵. Przeczy temu swoista ogólność warunków możliwości. Jakkolwiek wyrażają się one w przedsądach i horyzoncie danej sytuacji hermeneutycznej, to nie wyczerpują się ani w ich jednostkowym przypadku, ani w ich potencjalnej sumie³⁶⁶. Ponadto, po drugie, samo warunkowanie, jako że kształtuje się ono dopiero w konkretnym procesie rozumienia, przy współdziałaniu tradycji, rozumianej rzeczy oraz w powiązaniu z wolną aktywnością rozumiejącego³⁶⁷ nie jest z góry absolutnie i jednoznacznie wyznaczone. Ponieważ to, jak się ono zrealizuje, jaki kształt przybierze zależy od uczestników i przebiegu rozmowy będącej procesem rozumienia, to w punkcie wyjścia warunki możliwości są niedookreślone, usytuowane w horyzoncie swych wielu możliwych konkretyzacji i pozostające otwarte na dalsze, inne dookreślenia i poszerzenia tego horyzontu.

³⁶³ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 102-103, 354-359, 702-704 i idem, *Subiektywność...*, s. 165-166, 171-172 oraz idem, *Teoria, technika, praktyka*, przeł. A. Przyłębski, w: A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 214-215, oraz idem, *The Turn...*, s. 221-222, a także idem, *Uwagi o problematyce...*, s. 201.

³⁶⁴ Por. R. J. Dostal, *Gadamer's Relation...*, s. 252 i A. Przyłębski, *Krytyka hermeneutycznego rozumu*, Kraków 2016, s. 156-174 oraz M. Szulakiewicz, *Filozofia...*, s. 161-165.

³⁶⁵ Wydaje się, że takiego zbyt daleko idącego zawężenia tego, co aprioryczne w myśli Gadamera dokonuje Przyłębski, pisząc: „Można oczywiście w świetle filozofii hermeneutycznej mówić o przeddoświadczeniowych warunkach doświadczenia. Każdy nasz proces poznawczy, jako akt rozumienia, jest warunkowany przez uświadomione i nieświadomione założenia, które przyjmujemy. Gadamer określa je – nieco niefortunnie – mianem »przedsądów« (*Vorurteile*), mając jednak na myśli »przed-sądy«/»wstępne osądy« [...]. W tym sensie wolno twierdzić, iż w filozofii hermeneutycznej występuje struktura »aprioryczne-aposterioryczne«, z tym jednak, że owo »aprioryczne« ma charakter poznania skryzystalizowanego w przekazie kulturowo-historycznym (w tradycji, jak powiada Gadamer)” – A. Przyłębski, *Krytyka hermeneutycznego...*, s. 163-164.

³⁶⁶ Zob. podrozdział I.1. na temat relacji wyrażania oraz podrozdział II.4. na temat relacji jedno-wiele w myśli Gadamera.

³⁶⁷ Zob. B. Wachterhauser, *Getting It Right...*, s. 57

Warunków możliwości składających się na strukturę rozumienia i sposobu, w jaki warunkują one rozumienie nie można więc rozpatrywać w oderwaniu od konkretnego procesu rozumienia, w którym znajdują one zastosowanie, w szczególności od rozumianej rzeczy i przekazu tradycji, z którym rozumiejący wchodzi w dialog³⁶⁸. W świetle powyższego, po trzecie, warunki możliwości nie są w swej treści stałe i niezienne, ale dynamiczne i dziejowo zmienne, bowiem zależą od konkretnej dziejowej sytuacji i dokonującej się w niej wykładni, w której zarazem one same wykształcają się, jak i realizuje się ich oddziaływanie. Jeśli więc mówić o ich aprioryczności, to jest to *a priori* udziejowione³⁶⁹. Po czwarte, nie należą one do obszaru konstytucji i refleksyjnej aktywności podmiotu transcendentального, ale szerszej struktury gry. W konsekwencji, po piąte, wbrew zamysłowi klasycznego transcendentalizmu, nie jest możliwe pełne, ostateczne określenie koniecznych warunków możliwości naszego doświadczenia, zasięgu ich oddziaływania oraz sposobów na jakie warunkują one nasze rozumienie w konkretnym przypadku. W związku z tym, jak stwierdza Wachterhauser, dla którego język i dzieje są dwoma takimi warunkami możliwości³⁷⁰, na gruncie hermeneutyki Gadamera warunki te możemy poznać jedynie kontyngentnie i częściowo, w kontekście określonej sytuacji hermeneutycznej, ale nie jesteśmy w stanie w sposób pełny i pewny określić i uzasadnić naszej zależności od nich, tego, jak na nas w konkretnym procesie rozumienia oddziałują³⁷¹. Taki charakter warunków możliwości ma na myśli Gadamer, gdy pisze, że językowość jest „quasi-transcendentalnym »warunkiem możliwości« [to znaczy nie transcendentalnym i nie warunkiem możliwości w tradycyjnym sensie tego słowa, który autor „Prawdy i metody” wiąże z myślą Kanta i Husserla – A. N.], który jest, można powiedzieć, bardziej warunkiem niemożliwości, jaki reprezentuje Inkarnacja dla ludzkiego rozumienia [bowiem niepopadającym w wertykalny schemat warunku i tego, co warunkowane, niewyczerpanym i niemożliwym do ostatecznego określenia oraz mówiącym o niemożliwości pełnej wiedzy – A. N.]”³⁷².

Dla dopełnienia obrazu transcendentального charakteru myśli Gadamera przywołać można jeszcze inne, interesujące określenie transcendentalizmu autorstwa J. Malpasa. Jest ono zdaniem autora na tyle szerokie, że obejmuje zarówno filozofię krytyczną Kanta,

³⁶⁸ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 381-832. Zdaniem P. Dybla, Gadamer przekształca, w przytoczony powyżej sposób, funkcjonujący w tradycji filozoficznej schemat relacji warunkujące-warunkowane, ontologiczne-ontyczne tak dalece, że nie jest w ogóle możliwe adekwatne ujęcie tych relacji w modelu transcendentálním i wymagają one przyjęcia antytranscendentálního, kołowego schematu emanacji – zob. *ibidem*, s. 384-390.

³⁶⁹ Por. A. Przyłębski, *Krytyka hermeneutycznego...*, s. 164.

³⁷⁰ Zob. B. Wachterhauser, *Getting It Right...*, s. 57-58.

³⁷¹ Zob. *ibidem*.

³⁷² H.-G. Gadamer, *Hermeneutics tracking...*, s. 384.

jak i ontologię fundamentalną Heideggera, a w którym zmieścić można by także hermeneutykę filozoficzną Gadamera. Odwołuje się ono do formalnego sposobu definiowania transcendentalizmu. Na jego gruncie transcendentalizm stanowi rozumowanie posługujące się argumentacją transcendentalną, czyli dedukcyjnym dowodzeniem, które polega na ukazaniu, że uznanie prawdziwości jakiegoś twierdzenia, najczęściej dotyczącego oczywistego i powszechnego elementu naszego doświadczenia, wymaga, na mocy logicznej konieczności, uznania za obowiązujące również innych twierdzeń, określających stałe, konieczne warunki możliwości zajścia tego, o czym mówi to pierwsze wyjściowe twierdzenie. Innymi słowy, polega ono na tym, że twierdzi się, że „X” jest koniecznym warunkiem możliwości „Y”, a jeśli „Y” jest dane i prawdziwe to takie koniecznie musi być również „X”³⁷³. Emblematyczny przykład takiego rozumowania stanowią transcendentalne omówienia i dedukcje pojęć w „Krytyce czystego rozumu”³⁷⁴. Tego rodzaju dowodzenia twierdzeń filozoficznych na próżno by szukać w dziełach Gadamera. Malpas dokonuje jednakże przeformułowania tego, co należy rozumieć przez argument transcendentalny³⁷⁵. Jego rozważania dotyczą raczej szerszej problematyki założeń tworzących transcendentalny sposób filozofowania. Składać ma się na niego kołowość rozumowania polegająca na tym, że mając za przedmiot konieczne warunki możliwości doświadczenia, opiera się ono na doświadczeniu i antycypuje tym samym występowanie i oddziaływanie warunków możliwości, których konieczności ma dopiero dowieść³⁷⁶. W celu artykulacji struktury ugruntowującej możliwość doświadczenia, która jest już w tej możliwości, w naszym byciu i doświadczeniu obecna, musi wychodzić od i poruszać się w ramach tego, co ma dopiero ugruntować³⁷⁷. Jest to zdaniem Malpasa kołowość ontologiczna, odnosząca się do sposobu bycia człowieka i świata, które determinują interpretacyjny charakter transcendentalnego rozumowania, a nie kołowość logiczna, polegająca na przyjęciu w dowodzie przesłanek, które zamierza się właśnie udowodnić³⁷⁸. Nie jest ono bowiem w ogóle logicznym dowodzeniem, nie dostarcza dedukcyjnego dowodu, choć może się nim w swym przebiegu posługiwać i nie unika standardowych sposobów rozumowania (*standard modes of reasoning*),

³⁷³ Na temat transcendentalnej argumentacji i transcendentalnych argumentów zob. Q. Cassam, *Transcendental Arguments, Transcendental Synthesis and Transcendental Idealism*, w: “The Philosophical Quarterly”, 1987, nr 149, s. 355-378 i R. Stern, *Transcendental Arguments and Scepticism. Answering the Question of Justification*, New York 2000 oraz *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*, P. Bieri, R.-P. Horstman, L. Krüger (red.), Dordrecht 1979.

³⁷⁴ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego...*, s. 78, 82-83, 124-177. Zob. także O. Höffe, *Immanuel...*, s. 96-105.

³⁷⁵ Zob. J. Malpas, *The Transcendental Circle*, „Australasian Journal of Philosophy”, 1997, nr 1, s. 2.

³⁷⁶ Zob. ibidem, s. 5-7, 8-13.

³⁷⁷ Zob. ibidem, s. 12-13

³⁷⁸ Zob. ibidem, s. 11.

ale interpretacyjną artykulacją, odsłonięciem (*laying out*) istniejącej struktury doświadczenia³⁷⁹. Z tak rozumianej kołowości wypływają kolejne cechy rozumowania transcendentalnego. Jest nią jego samoreferencyjność. Badając warunki możliwości doświadczenia, bada ono jednocześnie swoje własne warunki możliwości, a tym samym odsłania i uzasadnia możliwość przeprowadzenia w ogóle transcendentalnego wywodu, mimo, że możliwość ta musi być już założona na początku rozumowania³⁸⁰. Ponadto transcendentalny namysł charakteryzuje wewnętrzność, to znaczy poszukiwanie warunków możliwości odnoszenia się do bytu jedynie w samym procesie tego odnoszenia się, poprzez odwołanie się tylko do doświadczenia, a nie poszukiwanie owych warunków w czymś zewnętrznym względem doświadczenia i określanie ich niezależnie od niego³⁸¹. Ostatnią podstawową cechą rozumowania transcendentalnego jest dla Malpasa to, iż artykułuje ono całość i jedność struktury doświadczenia, ukazując w jaki sposób tworzy ją zespół wzajemnie powiązanych elementów, które to elementy same są ugruntowane poprzez relacje łączące je z wszystkimi innymi elementami tej struktury, poprzez swoje odniesienie do całości struktury i roli, jaką odgrywają w ukonstytuowaniu się jej jedności³⁸². Jeśli w ten sposób „osłabimy” charakter argumentacji transcendentalnej, opierając go nie na logicznej konieczności związków między twierdzeniami, a wiążąc z kołowością rozumienia i zależnością tego, co doświadczone od całości horyzontu, w którym się ono odsłania, to, jak zauważa także Przyłębski³⁸³, możemy takie transcendentalne rozumowanie odnaleźć również w hermeneutyce. W szczególności, gdy autor „Prawdy i metody” mówi o strukturze gry, dziejowości, tradycji i językowości. Jednakże dokonane przez Malpasa omówienie transcendentalizmu wydaje się niewystarczające dla oddania swoistej transcendentalności filozofii Gadamera. Podejście od strony formy sposobu filozofowania, ignorujące treść tego, co się twierdzi, prowadzi do zatarcia różnic między istotnie odmiennymi wersjami filozofii transcendentalnej Kanta, Heideggera i Gadamera. W perspektywie zaproponowanej przez Malpasa wszyscy trzej myślą tak samo, zarówno jeśli chodzi o sposób uprawiania filozofii, jak i do pewnego stopnia o to, co twierdzą (określają wewnętrzne elementy i relacje między

³⁷⁹ Zob. ibidem, s. 12-13.

³⁸⁰ Zob. ibidem, s. 5, 7, 10. Samooodniesienie transcendentalnego namysłu, polegające na tym, że określa on swoje własne warunki możliwości jest kluczową cechą filozofii transcendentalnej także dla rozważającego transcendentalny charakter filozofii hermeneutycznej Bubnera, podkreślającego, że hermeneutyczne odsłonięcie warunków możliwości rozumienia musi ugruntowywać swój własny wgląd w istotę rozumienia i pozostawać włączone w te same uwarunkowania rozumienia, które prezentuje – zob. R. Bubner, *Is Transcendental Hermeneutics Possible?*, w: *Essays on Explanation and Understanding*, J. Manninen, R. Tuomela (red.), Dordrecht 1976, s. 65-70.

³⁸¹ Zob. J. Malpas, *The Transcendental Circle...*, s. 15-16.

³⁸² Zob. ibidem, s. 16-17.

³⁸³ Zob. A. Przyłębski, *Krytyka hermeneutycznego rozumu...*, s.174.

nimi, tworzące strukturę doświadczenia, któremu właściwa jest jedność i bycie całością), niezależnie od tego, czy transcendentalnej podstawy upatrują w aktywności transcendentalnego Ja, sposobach bycia *Dasein*, czy dziejowości i językowości gry rozumienia. Co więcej, takie ujęcie sugeruje, że to, co się na temat warunków możliwości twierdzi w żaden sposób nie wpływa na istotową formę refleksji transcendentalnej. A przecież teza o samoreferencyjności wydaje się wskazywać na coś przeciwnego. Na przykład dokonujące się w hermeneutyce filozoficznej uwzględnienie językowości i dziejowości zmienia sposób rozumienia relacji między tym, co warunkuje i tym, co warunkowane, wpływa na to, jak rozumieć należy fundamentalność warunków możliwości oraz wymaga dokonywania wykładni dziejów jako immanentnej części transcendentalnego namysłu. Dotyczy to również rozważań samego Malpasa – opierając się jedynie na myśli Kanta i nie włączając w swoje rozważania ontologii fundamentalnej Heideggera nie miałby podstaw do ujęcia kołowości transcendentalnego rozumowania jako ontologicznej struktury interpretacji. Także więc stanowisko Malpasa obarczone jest pewnymi założeniami ontologicznymi, które wpływają na to, jak charakteryzuje transcendentalizm. Przede wszystkim transcendentalna struktura jedności doświadczenia wydaje się w jego opisie, mimo że relacyjna, to zdecydowanie statyczna. Poszczególne aprioryczne elementy i relacje ją tworzące zdają się być stałe, jednoznacznie określone w rozumowaniu transcendentalnym i wyczerpujące się we wzajemnym odniesieniu do siebie. W charakterystyce Malpasa brakuje wyrażającego się w hermeneutycznej strukturze gry dynamizmu poziomu ontologicznego, tak istotnego dla Gadamera. Brakuje uwzględnienia zmienności i otwartości warunków możliwości i związanej z tym ich niewyczerpywalności, niesprowadzalności do jednej, aktualnej postaci³⁸⁴. Brakuje także przejścia od wertykalności do horyzontalności relacji między doświadczeniem a jego warunkami możliwości.

Trzecim punktem dotyczącym antymetafizycznego i antyesencjalistycznego charakteru podstawy w hermeneutyce filozoficznej jest jej wyrażanie się w procesie rozumienia. Gadamer, na co wskazywało już ujęcie hermeneutyki filozoficznej jako transcendentalizmu, nie pozbywa się w swym myśleniu całkowicie idei fundamentu. Jest więc

³⁸⁴ Na dziejową zmienność warunków możliwości w hermeneutyce wskazuje Bubner – zob. R. Bubner, *Is Transcendental Hermeneutics...*, s. 70-71. Jednocześnie to hermeneutyczne udziejowienie warunków możliwości rodzi dla Bubnera problem możliwości ich odniesienia do samej filozofii hermeneutycznej, w której są one określone (a więc urzeczywistnienia kluczowej cechy transcendentalnego namysłu jaką jest samoreferencyjność) – odniesienie to jest według niego do zrealizowania jedynie w zakresie skazania ogólnego charakteru hermeneutycznej refleksji, ale nie na poziomie konkretnej dziejowej rzeczywistości i wpływających z niej skonkretyzowanych uwarunkowań rozumienia. Stanowisko Bubnera w tej kwestii zostanie bliżej omówione w kontekście zagadnienia relacji między dziejowością i uniwersalnością hermeneutyki filozoficznej w podrozdziale IV.2 niniejszej pracy.

antyfundamentalistą tylko w tym sensie, że odrzuca koncepcję absolutnej, metafizycznej podstawy³⁸⁵. Jak stwierdza autor „Prawdy i metody”, w hermeneutyce filozoficznej „niewypełniony pozostaje przez to postulat refleksyjnego samougruntowania w postaci, w jakiej wysuwa go spekulatywnie uprawiana transcendentalna filozofia Fichtego, Hegla, Husserla”³⁸⁶. Wszelako bezpośrednio po tym stwierdzeniu zapytuje retorycznie: „Czy jednak rozmowa z całokształtem naszej tradycji filozoficznej, w którym tkwimy i którym jesteśmy jako filozofujący, jest pozbawiona gruntu? Czy potrzeba nam ugruntowywania czegoś, co zawsze było naszym oparciem?”³⁸⁷. Rację ma Grondin, gdy zauważa, że Gadamer „przeciwstawia się prostemu rozwiązaniu fundamentalistycznemu, fundamentom, które są zbyt wygodne, które mogą zostać opanowane lub wyjaśnione”³⁸⁸, stawiając przy tym problem „fundamentu tak fundamentalnego, iż wymyka się całemu temu [metafizycznemu – A. N.] poszukiwaniu fundamentu”³⁸⁹. Autor „Prawdy i metody” dąży do odsłonięcia pierwotnej podstawy, umożliwiającej proces hermeneutycznego doświadczenia, wyznaczającej jego ramy i kierującej jego przebiegiem. Taką podstawą jest dla niemieckiego filozofa bycie (*Sein*). Twierdzenie to wymaga objaśniającego jego treść komentarza, zbierającego dotychczasowe rozważania i otwierającego ścieżki, którymi badanie podążać będzie dalej.

Bycie, co oczywiste, nie jest bytem. Jak pokazała gra, określona jako formalna struktura bycia³⁹⁰ i co oczywistą konsekwencją już nie jest, stanowi ono w hermeneutyce filozoficznej ciągle wydarzający się proces o dziejowym i językowym charakterze, obejmujący samoprezentacje i potencjalnie przyrost bycia oraz odsłonięcie się bytu, czyli całość wydarzenia rozumienia, wraz z wszystkimi jego uczestnikami i łączącymi ich relacjami. Bycie jest procesualne, to znaczy stanowi proces i w tym procesie się wykształca. W związku z tym ma ono charakter relacyjny, to jest konstytuuje się i rozwija w relacjach, które współtworzy i które są pierwotne względem dostępnych jedynie w ich obrębie i w nich konstytuujących się członów relacji. Ponadto procesualność bycia oznacza jego nieustanną ruchliwość³⁹¹ – mającą źródło w samym byciu dynamikę nieustannego przekształcania się jego samego, a co za tym idzie, elementów relacji, które ustanawia. Bycie stanowi podstawę bytów uczestniczących w procesie rozumienia jako zespół relacji, w których konstytuują się one i określają we wzajemnych zapośredniczeniu oraz swoją własną podstawę, bowiem

³⁸⁵ Z tego względu Bronk pisze, iż niemiecki filozof jest „nastawiony radykalnie antyfundamentalistycznie” – zob. A. Bronk, *Filozoficzna hermeneutyka...*, s. 18.

³⁸⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 16.

³⁸⁷ Ibidem.

³⁸⁸ J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 19.

³⁸⁹ Ibidem, s. 18.

³⁹⁰ Na temat ontologicznej struktury gry zob. podrozdział I.1.1. niniejszej pracy.

³⁹¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutics and the Ontological...*, s. 366-367 oraz idem, *The Greeks...*, s. 151-152.

w samorzutnym i autotelicznym ruchu bycia ono samo się ustanawia i odsłania. Opis ten jest niepełny, a przez to nie do końca adekwatny. Sugeruje, że bycie wyczerpuje się w sumie aktualnych relacji, które tworzy, a przecież bycie pozostaje zawsze otwarte na wykroczenie poza siebie i inne możliwości jego odsłonięcia się w rozumieniu. Jak pokazały wcześniejsze rozważania³⁹², poziomu ontologicznego i poziomu ontycznego nie łączy jednostronnie wertykalna relacja między ugruntowującym i ugruntowywanym, ale horyzontalne relacje wyrazu, w ramach których bycie realizuje się tylko za pośrednictwem bytu. Toteż podstawę stanowi całość obustronnych relacji i bycia i bytu. Bycie występuje więc w pozornie paradoksalnej, podwójnej roli: jako jeden z członów relacji, który w niej się konstytuuje i jako sama ta relacja; jest tym, co wyrażane i samą relacją wyrażania. Jedność obu tych aspektów objaśnia określenie bycia jako samoprezentacji – bycie to ruch prezentowania samego siebie za pośrednictwem odsłaniającego się w tym ruchu bytu, przedstawiający sam ten proces prezentacji³⁹³.

Proces ten hermeneutyka filozoficzna wyklada jako dziejowe rozumienie rzeczy. W tym sensie także samo rozumienie, dziejowość jako jego istotowy aspekt, a co za tym idzie dzieje i przekazywana w nich tradycja są podstawą, w hermeneutycznym sensie tego pojęcia, jako tego, co umożliwia, warunkuje, współwyznacza kierunek i przebieg procesu rozumienia/procesu samoprezentacji bycia. Każdy proces, w tym ten najbardziej fundamentalny, polegający na prezentowaniu się bycia, charakteryzując się czasową dynamiką i wydarzając się w dziejach jest, ze względu na utożsamienie czasowości i dziejowości, także dziejowy. Procesualność opiera się na dziejowości i jako ona się realizuje. Ponownie podkreślić należy, że dziejowość podstawy oznacza, poza procesualnością i relacyjnością, także to, że konstytuuje się ona w swych różnorodnych, powstających na przestrzeni dziejów wykładniach, w rozmowie z tradycją. Ponadto pozostaje nieusuwalnie otwarta na kolejne dokonujące się w dziejach jej interpretacje, to znaczy bycie może zawsze zaprezentować się na nowy sposób. Również wszystkie pozostałe, niewymienione wcześniej istotowe elementy ontologicznej struktury gry, tworzące proces rozumienia stanowią tak rozumianą podstawę, w tym przede wszystkim językowość i język, sytuacja hermeneutyczna wraz ze swym horyzontem i przedsądami oraz egzystencja rozumiejącego i rozumiana rzecz. Nie są one jednak czymś samym w sobie fundującym, a pełnią swą fundamentalną rolę jedynie uczestnicząc w rozumieniu, połączone obustronnymi relacjami współkształtowania z innymi elementami struktury gry. Tworzą i składają się

³⁹² Zob. podrozdział I.1.3. niniejszej pracy.

³⁹³ Na temat bycia jako procesu prezentacji zob. także podrozdziały I.1.1 i I.1.3. niniejszej pracy.

na podstawę, jaką jest całość dokonującego się rozumienia. Wyróżnić można wśród nich najbardziej ogólne i źródłowe konstytutywne składowe gry: dziejowość i językowość, które jako wymiary gry przenikają wszystkie inne jej strukturalne momenty. Tak jak w przypadku dziejowości, językowość stanowi uniwersalny charakter rozumienia: „Jest to jedność, która łączy nas od samego początku i która poprzedza wszelkie lingwistyczne rozróżnienia na to lub tamto słowo, na ten lub tamten język”³⁹⁴, w konsekwencji czego: „Całe nasze doświadczenie świata, a w szczególności doświadczenie hermeneutyczne, rozwija się z wnętrza języka”³⁹⁵. Od nich odróżnić można te, w których pierwsze się wyrażają i są przez nie warunkowane, zarazem będąc koniecznymi do tego, by rozumienie miało miejsce, konkretyzującymi dziejowość i językowość i wnoszącymi do gry nowe aspekty, jak dany zbiór przesądów, aktualna sytuacja hermeneutyczna, określony język, rozumiejący człowiek, rzecz podlegająca rozumieniu.

II.2. *Die Sache* jako podstawa w procesie rozumienia

Spośród istotowych elementów procesu rozumienia, dokładniejszego rozpatrzenia wymaga jeszcze podstawa w postaci rozumianej rzeczy (*Sache*). Zawarta w hermeneutyce filozoficznej koncepcja *Sache*, przewijająca się na uboczu wielu tekstów Gadamera³⁹⁶, a zarazem przenikająca całą jego myśl, stanowi wykładnię tego, czym jest w ogóle doświadczany przez nas byt i jaka jest jego ontologiczna struktura. Co więcej, określa w jakim zakresie rzecz może być w rozumieniu poznana i jak to poznanie przebiega, a także czym jest prawda i w jakim sensie można mówić na gruncie hermeneutyki o prawdziwych i fałszywych interpretacjach. Toteż różne elementy tej koncepcji, której nie da się traktować w izolacji od całości stanowiska hermeneutyki filozoficznej, w tym wykładni procesu rozumienia, struktury gry oraz dziejowości i językowości, we wcześniejszych fragmentach niniejszej pracy zostały już podjęte. W tym podrozdziale zostają one ponownie zebrane i wyraźnie rozpatrzone w perspektywie pojęcia *Sache* oraz poszerzone o wyrastającą z nich problematykę prawdziwości interpretacji.

Prace autora „Prawdy i metody” rozwijają dwa, wzajemnie powiązane i składające się na jedność *Sache*, wymiary rozumianej rzeczy: sama rzecz, która jest rozumiana (*Sache*

³⁹⁴ H.-G. Gadamer, *On the Beginning...*, s. 245.

³⁹⁵ Idem, *Prawda...*, s. 614. Zobacz także J. Grondin, *Sources...*, s. 108-110.

³⁹⁶ Zob. chociażby H.-G. Gadamer, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 250, 252 oraz idem, *Prawda...*, s. 391-392, 494-500, 514-515. Szczególne znaczenie w zakresie tego zagadnienia ma artykuł *Die Natur der Sache und Die Sprache der Dinge*, bowiem *Sache* pojawia się w nim jako główny i bezpośredni temat rozważań. (zob. idem, *Gesammelte Werke Bd. 2...*, s. 66-76).

selbst) oraz przedmiot stanowiącej rozumienie rozmowy, kwestia, o którą toczy się spór w dyskusji (*Streitsache*). Oba wyrażają podkreślaną wcześniej³⁹⁷ rzeczowość (*Sachlichkeit*) rozumienia: rozumienie nie ma na celu zwyciężenia w rozmowie i przekonania innego do swoich racji, nie polega na narzuceniu swoich przedsądów na to, co rozumiane, ale jest wydarzeniem, w którym rozumiana rzecz prezentuje samą siebie, zgodnie z tym, czym ona jest.

Wymiar rzeczy samej (*Sache selbst*) wskazuje na nieredukowalną do efektu aktywności człowieka (zarówno każdego konkretnego człowieka, jak i każdej wspólnoty ludzi, w tym tej najszerszej w postaci ludzkości w całych jej dziejach) naturę rzeczy (*Der Natur der Sache*). Naturę niebędącą tworem człowieka i niedającą się opanować ludzkim wysiłkom zrozumienia, próbom poddania jej władzy woli, swobodnemu dysponowaniu i instrumentalizacji³⁹⁸. Rzecz rozumienia, jakkolwiek realizuje się w swym istnieniu w procesie rozumienia i przy aktywnym udziale rozumiejącego w grze, nie jest więc ugruntowana w podmiotowości lub subiektywnym horyzoncie rozumienia i nie stanowi źródłowo i wyłącznie intencjonalnego przedmiotu świadomości, czy nawet rzeczy, do której się odnosimy i o którą jesteśmy zatroskani³⁹⁹ (choć w takim aspekcie również w rozumieniu występuje). Posiada ona swoją własną rzeczywistość (*Sachlichkeit* – rzeczowość, to, czym rzecz jest), która przeciwstawia się arbitralnym interpretacjom oraz która określa możliwe sposoby jej rozumienia i wymaga od człowieka uwzględnienia jej w jego rozumieniu i działaniu⁴⁰⁰. Natura rzeczy odnosi się do „porządku wyłączonego z obszaru ludzkich życzeń”⁴⁰¹ i w tym sensie może zostać określona jako obiektywna i niezależna od istoty ludzkiej, jeśli pamięta się o tym, że ten jej charakter wykształca się w procesie rozumienia, w którym człowiek uczestniczy. W konsekwencji oznacza to, uwzględniając także dziejowo zmienną rzeczywistość samej rzeczy, że *Sache* jest czymś więcej niż pokazuje to jej każde jednostkowe ujęcie. Sama z siebie już zawsze wykracza poza językowy i dziejowy horyzont jej danej interpretacji. Jednocześnie, pomimo tego zapośredniczenia przez dzieje i język, to bezpośrednio sama rzecz prezentuje się w tymże horyzoncie, a nie coś od niej różnego, chociażby jej, potencjalnie zniekształcony, obraz. Prezentacja nie stanowi bowiem odrębnego bytu, odmiennego od tego, co przedstawia, ale jest częścią dynamiki sposobu bycia bytu jako

³⁹⁷ Zob. podrozdział I.2.2. niniejszej pracy.

³⁹⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Die Natur der Sache...*, s. 66-68.

³⁹⁹ Zob. N. Davey, *Unquiet Understanding...*, s. 69, 72 oraz P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 185-186.

⁴⁰⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Die Natur der Sache...*, s. 66-68

⁴⁰¹ *Ibidem*, s. 67.

takiego, która na prezentowaniu się właśnie polega. Pokazały to analizy Gadamerowskiej wykładni fenomenów wyrazu i prezentacji⁴⁰².

Odsłanianie się bytu w jego prezentowaniu się pozwala na uzyskanie widoku samej rzeczy (*Ansicht der Sache Selbst*)⁴⁰³. I to zarówno w przedmiotowym, jak i podmiotowym sensie dopełnienia w tym sformułowaniu, to jest widoku doświadczanego przez rozumiejącego, który odnosi się do rzeczy oraz widoku, który sama rzecz współtworzy, w określony sposób odsłaniając samą siebie. Trzeba bowiem pamiętać, że nie stanowi ona jedynie biernego przedmiotu ludzkiego poznania, ale jako uczestnik gry rozumienia aktywnie oddziałuje na jej przebieg⁴⁰⁴. Prezentacja rzeczy, zgodnie z tym, co powiedziano powyżej, nie jest jednak nigdy pełna, to znaczy nie zawiera wszystkiego, czym dana rzecz jest, nie wyczerpuje jej rzeczowości i nie czyni jej całkowicie przejrzystą dla naszego poznania. W innym przypadku każda prezentacja byłaby całkowicie tożsama i identyczna z samą rzeczą, a nie dziejowo umiejscowionym i językowo skonkretyzowanym wydarzeniem jej wyrażenia się. Ontologiczna jedność rzeczy i jej prezentacji pozwala więc na ich odróżnienie⁴⁰⁵ (a nawet takiego rozróżnienia wymaga dla właściwego ujęcia ich wzajemnych relacji). Prezentowanie się rzeczy jest zawsze uwarunkowane sytuacją hermeneutyczną i wyrastającym z niej horyzontem rozmowy z rzeczą. Z istoty nie tylko odsłania, ale też skrywa bycie rzeczy⁴⁰⁶. Rzecz jest nam dostępna tylko w perspektywie tego horyzontu, który zgodnie z zasadą stapiania horyzontów, nie jest tylko horyzontem rozumiejącego, ale również rozumianej rzeczy, i tylko w takim zapośredniczeniu przez usytuowaną dziejowo i językowo

⁴⁰² Zob. podrozdziały I.1.1. oraz I.1.3. niniejszej pracy.

⁴⁰³ Tutaj i w dalszej dyskusji poświęconej *Sache* zaczerpuje się to sformułowanie, w tym jego teoretycznym zastosowaniu od Schmidta – zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 195-207 oraz idem, *Uncovering Hermeneutic Truth*, w: *The Specter of Relativism. Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, L. K. Schmidt (red.), Evanston 1995, s. 75-76. Pojawia się ono w tym kontekście jeden raz także w *Prawdzie i metodzie*, gdzie słowo *Ansicht* ujęte jest w cudzysłów – zob. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke Bd.1...*, s. 477.

⁴⁰⁴ Na temat aktywności uczestników w grze rozumienia zob. podrozdział I.2.2. niniejszej pracy. Davey zwraca uwagę na to, że przypisanie przez Gadamera *Sache selbst* autonomicznej aktywności, która zazwyczaj przysługuje interpretującemu podmiotowi, grozi hipostazą *Sache* w meta-podmiot i pozornie zaświadcza o przynależeniu Gadamerowskiej wykładni *Sache* do niezgodnego z dziejowością rozumienia horyzontu metafizyki substancji, w ramach którego *Sache* stanowiłaby transcendentny, adziejowy, całkowicie niezależny od swych konkretyzacji i prezentacji w procesie rozumienia, autonomiczny byt w sobie, stanowiący niezmienną podstawę i istotę wykształcających się w rozumieniu sensów rzeczy samej – zob. N. Davey, *Unquiet...*, s. 77-78. Jak pokazują to dalsze rozważania niniejszej pracy i jak podkreśla to także autor przywoływanej pracy, takie rozumienie *Sache* wypacza filozoficzne intencje Gadamera i błędnie interpretuje tezy hermeneutyki filozoficznej w zakresie rzeczy samej jako powrót do metafizyki. Davey trafnie zauważa w tym kontekście, że przyznanie *Sache* pewnej niezależności od rozumiejącego podmiotu, w ramach wykraczania przez hermeneutykę Gadamera poza paradygmat świadomości oraz opozycję podmiotu i przedmiotu, nie oznacza, że należy ona do odrębnego, metafizycznego porządku bytu – zarówno rzecz rozumienia, jak i rozumiejącego obejmuje bowiem jednoczący wymiar językowości (do tej obserwacji Daveya należałoby dodać również również istotny, co językowość wymiar dziejowości).

⁴⁰⁵ Zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 55-56.

⁴⁰⁶ Na temat wymiaru skrytości w procesie prezentowania się zob. podrozdział I.1.3. niniejszej pracy.

perspektywę znany rzeczy same⁴⁰⁷. Ten stan rzeczy nie jest oczywiście przeszkodą, którą należy pokonać, ale czymś, co w ogóle umożliwi rozumienie i prezentowanie się rzeczy. Ostatecznie dziejowo i językowo uwarunkowana wykładnia jest „jedyną rzeczywistą bezpośredniością oraz realnością sprawiającą, że rozumiemy coś jako to coś”⁴⁰⁸, by przywołać cytowaną już uprzednio, ale jakże istotną myśl Gadamera. Horyzont sytuacji hermeneutycznej jest więc jednocześnie warunkiem i granicą możliwości rozumienia i prezentowania się rzeczy samej⁴⁰⁹.

Drugi istotowy wymiar *Sache* stanowi *Streitsache*: bycie rzeczą w rozmowie, bycie rzeczą, o której mówią uczestnicy rozmowy. Występowanie tego sensu rzeczy w swej myśli oraz jego kluczową rolę dla hermeneutycznego rozumienia bytu potwierdził Gadamer w rozmowach z Jean Grondinem, które odbyły się w 1996 roku⁴¹⁰. Odpowiadając na pytanie francuskiego filozofa o to, czy ujawnianie się rzeczy samej oraz wydarzeniowy, dziejowy charakter rozumienia nie wykluczają się wzajemnie, autor „Prawdy i metody” odpowiedział: „Tutaj trzeba mieć tylko jasność, co do tego, jaki jest prawdziwy sens *die Sache*. Rzecz jest zawsze dyskutowaną, sporną rzeczą [*die Streitsache*]. My, błędzące ludzkie istoty nie powinniśmy nigdy o tym zapominać, ponieważ na tym opierają się wszelkie nasze wysiłki przewyciężenia naszych przedsądów. [...] rzecz [*die Sache*] jest zawsze rzeczą sporną w rozmowie [*Streitsache*]. Koncepcja rzeczy stojącej naprzeciwko, z którą ktoś się zмага, gdy intencje *die Sache* jest myśleniem życzeniowym i tutaj potrzebna jest obrona bycia innego”⁴¹¹. Bycie rzeczy polega więc na jej uczestniczeniu i oddziaływaniu w procesie rozumienia, mającym postać rozmowy. W konsekwencji, rzecz nie istnieje poza swoimi wykładniami. To, czym rzecz sama jest w danej sytuacji hermeneutycznej konstituuje się i konkretyzuje w dokonującym się w horyzoncie tejże sytuacji rozumieniu, w którym prezentuje ona swój sens. Rzecz jako *Streitsache* jest przede wszystkim rzeczą uniwersalnej rozmowy jaką są dzieje. Stanowi więc w swej ogólności, przedstawiającej się w każdej interpretacji, choć nigdy się w niej niewyczerpującej, całość dziejowego przekazu tradycji mówiącego o tej rzeczy, otwartego na jego dalsze i niekończące się rozwinięcia i przekształcenia oraz nowe sensy. Wymiar *Streitsache* nie podważa więc, że rzecz jest zawsze czymś więcej niż to, jak przedstawia siebie w aktualnym horyzoncie rozumienia. Wręcz

⁴⁰⁷ Zob. Davey, *Unquiet Understanding...*, s. 69-72, oraz L. K. Schmidt, *Uncovering Hermeneutic...*, s. 74-75, a także B. R. Wachterhauser, *Gadamer's Realism...*, s. 154-156.

⁴⁰⁸ H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja...*, s. 111.

⁴⁰⁹ Zob. B. R. Wachterhauser, *Gadamer's Realism...*, s. 155.

⁴¹⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *A Look Back over the Collected Works and Their Effective History*, rozm. przepr. J. Grondin, przeł. R. E. Palmer, w: idem, *The Gadamer Reader...*, s. 409-427.

⁴¹¹ Ibidem, s. 416. Zob. także idem, *Die Natur der Sache...*, s. 67.

przeciwnie – uzupełnia wymiar *Sache selbst*, dookreślając na czym to wykraczanie poza jednostkowe ujęcie i niezależność od człowieka polega, przywołując fenomen dziejowej tradycji.

Sache selbst to na gruncie hermeneutyki filozoficznej *Streitsache*, czyli totalność tradycji tworzącej rzecz. Zarówno w ontologicznym sensie tradycji, to znaczy procesu zapośredniczenia się przeszłości, współczesności i przyszłości, w którym dana rzecz się wykształca i na gruncie którego pozostaje zawsze otwarta na inne możliwości wykładni, jak i w jej sensie ontycznym, to jest ogółu treści interpretacji zawartych w tradycji, określających daną rzecz wraz z jej przemianami w dziejach i włączających się we współczesną hermeneutyczną rozmowę. Prezentacja *Sache selbst* to wydarzenie się rozumienia, w którym dochodzi do stopnienia horyzontu przeszłości i współczesności. Innymi słowy, rozumiana rzecz sama (*die verstandene Sache*), którą napotykamy w świecie i do której się odnosimy jest tożsama z rzeczą tradycji (*die Sache der Tradition*)⁴¹². Sformułowań takich, jak „rzecz tradycji”, „rzecz w rozmowie” nie należy więc rozumieć tak, jakby rzecz sama mogła być także poza tradycją i poza rozmową, a jedynie akcydentalnie, czy też istotowo, ale tylko w części, w pewnym swym aspekcie, byłaby w nich. *Sache* nie istnieje poza tradycją – powstaje i rozwija się w przekazie tradycji, jest rezultatem całości interpretacji zawartych w tradycji, wobec czego spotkanie z rzeczą rozumienia jest tożsame ze spotkaniem z tradycją mówiącą o tej rzeczy. Na tym polega hermeneutyczna tożsamość rzeczy⁴¹³. To tradycja konstituuje i podtrzymuje niezależną od człowieka rzeczywistość *Sache*. Wyraża się ona w przesądach na temat rzeczy, tworzących hermeneutyczny horyzont możliwości jej rozumienia. Nie jest to niezależność całkowita, o ile człowiek jako rozumiejący jest aktywnym uczestnikiem procesu rozumienia, bez którego przekaz tradycji nie trwałby dalej. Zachowując tradycję poprzez jej interpretację, w rozmowie z rzeczą i innymi członkami wspólnoty, jednostka ludzka uczestniczy w powstawaniu nowego sensu rzeczy, wpływając na jego kształt. Człowieka i rzecz łączy w grze rozumienia żywioł dziejów i języka.

Jednocześnie *Streitsache* to *Sache selbst*. Rzecz nie stanowi jedynie treści, która została zrozumiana – nie jest ani tylko tym, co odsłania się w konkretnie usytuowanej rozmowie, ani tylko sumą swoich interpretacji, gdyż nigdy nie przedstawia się w sposób wyczerpujący i pozostaje otwarta na nieskończony horyzont innego możliwego jej sensu. Ponadto rzecz nie jest wyłącznie treścią przedmiotu rozumienia, ale strukturą ontologiczną,

⁴¹² Zob. N. Davey, *Truth, Method, Transcendence*, w: *Consequences of Hermeneutics...*, s. 39 i P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 357 oraz G. Warnke, *Gadamer...*, s. 90.

⁴¹³ Na temat hermeneutycznej tożsamości zob. także podrozdział I.1.1. oraz podrozdział I.2.4. (rozważający tożsamość rzeczy rozumienia, jaką jest egzystencja rozumiejącego) niniejszej pracy.

leżącą u podłoża jedności rzeczy i jej prezentacji/interpretacji. Strukturą, którą tworzy *Streitsache* i *Sache selbst* oraz która stanowi dynamikę prezentowania się rzeczy w grze rozumienia. *Sache selbst* i *Streitsache* są ostatecznie jednym i tym samym: rzeczą samą w procesie rozumienia, kształtowaną przez tradycję w rozmowie człowieka z przekazem tradycji. Rzeczą nie jest niezmiennym i trwałym bytem, ale samym procesem wykształcania się w dziejach, który od strony rzeczy jest jej prezentowaniem się, a od strony rozumiejącego interpretacją rzeczy⁴¹⁴.

⁴¹⁴ Dybel, opierając się o występowanie w hermeneutyce filozoficznej omówionych dwóch wymiarów *Sache*, wyciąga wniosek o funkcjonowaniu w hermeneutyce Gadamera dwóch odrębnych, niezgodnych ze sobą modeli ontologicznych, a tym samym o głębokim pęknięciu w filozoficznym projekcie autora „Prawdy i metody”. Według niego pierwszy z tych modeli (związany z wymiarem *Sache selbst*) głosi, że rzecz stanowi stały, niezmienny w swym znaczeniu, tożsamy ze sobą oraz zawsze identyfikowalny w ten sam sposób punkt odniesienia dla rozumienia, tak, że rzecz jest możliwa do jednoznacznego wyodrębnienia w tym, co znaczy niezależnie od kontekstu sytuacji hermeneutycznej, w której jest rozumiana i stanowi trwałe „o czym” rozumienia, wyznaczające ogólną perspektywę wszelkiej interpretacji tej rzeczy. W drugim modelu ontologicznej struktury rzeczy (odnoszącym się do wymiaru *Streitsache*) przyjmuje się, że rozumiana rzecz jest istotowo powiązana i organicznie zrośnięta z dziejowo zmieniającym się kontekstem rozumienia, tak, że rzecz nieustannie zmienia swój sens wraz z przemieszczaniem się i przekształcaniem dziejowych horyzontów rozumienia – zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 87-88, 415-417. Nie ulega wątpliwości, że Dybel dotyka w tym punkcie swoich rozważań centralnej problematyki hermeneutyki filozoficznej Gadamera, odnoszącej się między innymi, jak sam polski filozof zresztą celnie zauważa, do usytuowania hermeneutyki niemieckiego filozofa względem tradycji metafizycznej i sposobu wykraczania w niej poza metafizykę. Zdaniem Dybla stanowisko autora „Prawdy i metody” charakteryzuje w tym kontekście wspomniane pęknięcie, na gruncie którego zawiera ona jednocześnie dwa rodzaje sprzecznych ze sobą motywów: elementy, które nie mieszczą się w ramach metafizycznych schematów (jak choćby ontologiczny model dziejowo zmiennej rzeczy samej) i podążają za heideggerowskim myśleniem bycia oraz tezy metafizyczne i konceptualizacje o rodowodzie idealistycznym, w szczególności heglowskim, co prawda odpowiednio przeformułowane, ale nadal pozostające w horyzoncie metafizyki. Pojawia się pytanie, czy mówienie o dwóch zupełnie różnych i odrębnych ontologicznych modelach *Sache* w myśli Gadamera jest zasadne i stanowi jedyne możliwe ujęcie relacji między dwoma wymiarami rzeczy w postaci *Sache selbst* i *Streitsache*? Wydaje się bowiem, że Dybel, wbrew intencji Gadamera, zaznaczającego ściśle powiązanie i współkonstituowanie się oraz jedność obu istotowych wymiarów rzeczy, na gruncie których stanowią one bycie *Sache*, tak, że *Sache* jest zawsze jednocześnie *Sache selbst* i *Streitsache* (chodzi o wymiary, czy aspekty ontologicznej struktury rzeczy, a nie różne sposoby rozumienia rzeczy w ogóle, tak jakby rzecz mogła być tylko *Sache selbst*, ale już nie *Streitsache*, czy tylko *Streitsache*, ale już nie posiadać aspektu *Sache selbst*), czyni z nich odrębne i samodzielne całościowe ujęcia ontologicznej konstytucji rzeczy. Najpierw wyizolowuje oba ontologiczne wymiary rozumianej rzeczy i traktuje je jak niezależne od siebie, następnie radykalizuje odmiennosc każdego z nich do poziomu ich wzajemnego przeciwieństwa, poprzez podniesienie jednego z aspektów zaakcentowanych w obrębie charakterystyki danego wymiaru (odpowiednio posiadania autonomicznej względem podmiotu rzeczywistości i trwałej tożsamości w wielości zmiennych interpretacji przez *Sache selbst* i bycia przez *Streitsache* przedmiotem dziejowej rozmowy) do rangi jego wyłącznego istotowego charakteru, aby na końcu, bo skonstruowaniu tej zupełnie obcej myśli Gadamera metafizycznej opozycji niezmiennej w swej istocie rzeczy i dziejowo zmiennych sensów rzeczy pytać o możliwość ich pogodzenia ze sobą w ramach hermeneutyki filozoficznej. W obrębie tej opozycji *Sache selbst* jawi się jako niezmienna, tożsama ze sobą substancja, niezależna w swej istocie i istnieniu od procesu rozumienia i dziejowego kontekstu sytuacji hermeneutycznej, w którym się prezentuje. Dybel, przypisując Gadamerowi takie rozumienie (przynajmniej w ramach jednego z dwóch przyjmowanych przez niego modeli ontologicznych) rzeczy samej, wydaje się więc popadać w błędną interpretację Gadamerowskiej *Sache selbst*, o zagrożeniu której wspominał Davey (zob. N. Davey, *Unquiet...*, s. 77-78), traktując ją jak niezmienną, gotową w swym istnieniu rzeczą samą w sobie, jednoznacznie wyznaczającą horyzont swych możliwych interpretacji i sensów. A przecież, jak pokazały to już powyższe rozważania, *Sache selbst* nie jest ani niezmienna, ani autonomiczna względem procesu rozumienia, ale ciągle kształtuje się w swej istocie w dziejowym rozumieniu, pozostając zawsze otwartą na wykształcanie się jej innych, uprzednio nieistniejących sensów. Także dalsze fragmenty niniejszej pracy wskażą, czy to poprzez analizę relacji między *Sache selbst*, a jej poszczególnymi prezentacjami i interpretacjami, gdzie odsłoni się wyraźnie raz jeszcze, iż rozumiana rzecz sama

Z takiego rozumienia *Sache* wypływają dwa dodatkowe wnioski, pozostające w zgodzie z ogólną orientacją myślową hermeneutyki filozoficznej. Po pierwsze, *Sache selbst* nie jest kantowską rzeczą samą w sobie (*Ding-an-Sich*), niedostępną dla rozumienia, dla którego rzeczy odsłaniają się tylko jako fenomeny w ich zapośredniczeniu przez język i dzieje, oraz będącą czymś w sobie niezależnie od swego uczestnictwa w grze rozumienia⁴¹⁵. *Sache* sama w sobie jest już językowa i dziejowa, włączona w ontologiczną strukturę gry, gdyż na tym właśnie polega jej bycie. W swym językowym i dziejowym zapośredniczeniu ukazuje się bezpośrednio ona sama. Rzecz jako rzecz rozumienia jest zawsze rzeczą dla nas jako uczestników procesu rozumienia, rzeczą, która jakoś się już nam odsłoniła i została przez nas zrozumiana.

W związku z tym, po drugie, obiektywność rzeczy w hermeneutyce filozoficznej nie oznacza ani niezmienną natury rzeczy, ani jej absolutnej, niepodważalnej daności (*Gegebenheit*), w stosunku do której jedyne co człowiek może uczynić, to ją bezwarunkowo zaakceptować i do niej się dostosować, abstrahując od własnej dziejowej egzystencji⁴¹⁶, ani też uczynienia z rzeczy obiektu poznania naukowego. Z jednej strony obiektywność tego, co rozumiane, jak już zaznaczono, polega na wykraczaniu poza obszar władania woli człowieka, niepoddawaniu się próbom potraktowania wyłącznie jako przedmiotu poznania, manipulacji i używania. Z drugiej strony Gadamer porzuca perspektywę opozycji subiektywnej woli i obiektywnej natury rzeczy, stanowiącej granicę dla jej panowania, a więc przeciwstawienia ludzkiej opinii i wiedzy o rzeczy i samej rzeczy, z którą są one konfrontowane⁴¹⁷. Obiektywność rzeczy nie jest równoznaczna z dominacją rzeczowości nad subiektywnością, ani tym bardziej ze zdominowaniem rzeczy przez subiektywną wolę,

musi być na gruncie hermeneutyki Gadamera zmienna oraz wykształcająca i określająca się poprzez prezentowanie się w procesie rozumienia (zob. następną część aktualnego podrozdziału), czy też w kontekście Gadamerowskiej wykładni relacji między jednym i wielością, tym, co ogólne i tym, co konkretne, pokazującej jak należy rozumieć jedność i tożsamość rzeczy samej w wielości dziejowych interpretacji i jak może ona pozostawać jedną i tą samą rzeczą pomimo wielości zmian (zob. podrozdział II.4 niniejszej pracy), że mówienie przez Dybla o dwóch odrębnych modelach *Sache* jest niesłuszne, a przynajmniej, że możliwa jest taka interpretacja hermeneutyki filozoficznej, która pozwala na ujęcie tego, co Gadamer mówi na temat *Sache* w ramach jednej, spójnej ontologicznej struktury, wykraczającej poza założenia i schematy tradycyjnej metafizyki. Co zastanawiające, Dybel zauważa, że Gadamer wykracza w swym ujęciu relacji między jednym i wieloma, między tym, co ogólne i uniwersalne, a tym to, co konkretne i partykularne poza tradycję metafizyczną, tak, iż jego wykładnia nie głosi ani zasadniczej odrębności obu tych momentów, ani nie przyjmuje dialektycznego, heglowskiego schematu tych relacji. Zarazem zdaniem polskiego filozofa autor „Prawdy i metody” w kwestii *Sache* nie pozostaje w horyzoncie rozstrzygnięć własnej wykładni relacji jedno-wiele, ale powraca do metafizycznego myślenia, proponując dwa odrębne modele ontologicznej struktury rzeczy oraz dialektyczny, oparty o zasadę jedności przeciwieństw schemat relacji między nimi.

⁴¹⁵ Zob. R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism...*, s. 154 i N. Davey, *Unquiet...*, s. 70 oraz J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 85.

⁴¹⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Die Natur der Sache...*, s. 66-67, 76.

⁴¹⁷ Zob. ibidem, s. 70, 76 i idem, *Subiektywność i intersubiektywność...*, s. 174. Jest to kolejny przykład na odrzucenie przez Gadamera dualizmu relacji podmiot-przedmiot.

decydującej o tym, czym rzecz jest. Wykształca się ona jako rzeczowość rzeczy w zapośredniczeniu przez język i dzieje, w procesie rozumienia, którego aktywnym, choć nie jedynym oddziałującym, uczestnikiem jest człowiek. Obiektywność oznacza więc już zawsze zachodzącą odpowiedniość rozumienia i rzeczy w obrębie tego procesu, zgodność rozumiejącego ujęcia przez człowieka z tym, co mówi o sobie rzecz sama, czy raczej ich jedność, gdyż nie są one dwoma niezależnymi elementami, które wtórnie są ze sobą zestawiane, ale kształtują się we wzajemnym odniesieniu⁴¹⁸.

O obiektywności rzeczy można powiedzieć, że ma charakter intersubiektywny w tym sensie, iż jest jednocześnie ponadjednostkowa (wykraczająca poza indywidualne ujęcia) oraz określająca się we wspólnocie wyznaczonej tradycją i dostępna członkom owej wspólnoty, Nie jest więc od rzeczywistości współtworzonej przez człowieka niezależna, wręcz przeciwnie, tylko w niej istnieje. Niezasadne jest jednak wpisanie jej w koncepcje intersubiektywności, w ramach których rzeczywistość rzeczy określa się wyłącznie w przestrzeni międzypodmiotowej zgody, poprzez ustalenia poczynione między podmiotami danej wspólnoty, czy to w dyskursie (w szczególności w dyskursie naukowym), czy to w ramach milczącej zgody, i składa się z twierdzeń zrozumiałych, sprawdzalnych i powszechnie akceptowanych przez racjonalne, dysponujące odpowiednim doświadczeniem i wiedzą jednostki⁴¹⁹. Zapoznaniu ulega wtedy zarówno moment aktywności rzeczy w konstytuowaniu się jej obiektywności, jak i rola dziejowej i językowej tradycji w powstawaniu wspólnego horyzontu rozumienia. Tak rozumiana intersubiektywność zastępuje ideał metafizycznej obiektywności, ale nie wykracza poza właściwe mu fundamentalne założenia dotyczące istoty podmiotu i poznania przedmiotu⁴²⁰. Zakłada

⁴¹⁸ Zob. idem, *Die Natur der Sache...*, s. 70-71, 75-76 i idem, *Mysleć w zgodzie z językiem*, przeł. A. Przyłębski, w: A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 168-169 oraz idem, *On the Truth...*, s. 133-135, a także idem, *Prawda...*, s. 599-600, 605, 609, 613, 616-620, 635.

⁴¹⁹ Kluczowe dla tradycji filozofii transcendentalnej, a może i dla całej współczesnej filozofii koncepcje intersubiektywności przedstawili Husserl, Apel i Habermas – zob. K.-O. Apel, *Regulative Ideas or Truth-Happening?: An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding*, przeł. R. Sommermeier, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, L. E. Hahn (red.), Chicago 1997, s. 76-78, 83-89 i idem, *Towards a Transformation of Philosophy*, przeł. G. Adey, D. Fisby, Milwaukee 1998, s. 48-49, 58-68, 110-126, 143-157, 226, 285 oraz idem, *Understanding and Explanation*, przeł. G. Warnke, Cambridge, London 1984, s. 47-58, 77-78, 191-203, 232-242, a także J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Tom 1. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999, s. 40-50, 99-103, 134-143, 472-554, 637-651 i idem, *Teoria działania komunikacyjnego. Tom 2. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002, s. 108-131, 159-180, 214-253 oraz E. Husserl, *Medytacje Kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 130-227. Na temat pojęcia intersubiektywności zob. także *Intersubiektywność*, P. Makowski (red.), Kraków 2012 i S. G. Crowell, *The Project of Ultimate Grounding and the Appeal to Intersubjectivity in Recent Transcendental Philosophy*, "International Journal of Philosophical Studies", 1999, nr 1, s. 31-54 oraz A. Warmbier, *Spór o pojęcie intersubiektywności. Transcendentalizm etyczny a podmiotowa treść doświadczenia*, „Kwartalnik filozoficzny”, 2015, nr 4, s. 45-60.

⁴²⁰ Na temat metafizycznych założeń pojęcia „intersubiektywności” zob. w szczególności P. Dybel, *Kłopot z „intersubiektywnością”*, w: *Intersubiektywność...*, s. 17-28.

w punkcie wyjścia odrębne od siebie, stanowiące podstawę odnoszenia się do innego, świadome i refleksyjne podmioty, które włączone są z góry w intersubiektywną przestrzeń wspólnoty i komunikacji, pełniącą funkcję transcendentального *a priori*⁴²¹. Ponadto owa intersubiektywna przestrzeń traktowana jest jak substancjalna, obiektywna rzeczywistość o stałej istocie, obejmującej w identyczny sposób wszystkie jednostkowe podmioty⁴²². W zgodzie z horyzontem myślowym relacji między samoświadomym podmiotem a przedmiotem badania, takie koncepcje intersubiektywności przyjmują się, że skoro nie jest możliwe poznanie rzeczy taką, jaką ona jest sama w sobie, niezależnie od jej odniesienia do człowieka, to ustalić należy przynajmniej jak się rzecz ma w swym zapośredniczeniu przez aparat poznawczy człowieka na gruncie intersubiektywnie ważnego poznania, a tym samym wypracować uniwersalny obraz tejże rzeczy dla całego ludzkiego gatunku. Dlatego też pojęcie intersubiektywności nie jest przez Gadamera stosowane – jego zdaniem narzuca ono w punkcie wyjścia perspektywę zsubstancjalizowanego świadomego podmiotu i powiązania tworzącego się między takimi autonomicznymi samoświadomymi podmiotami⁴²³.

Przedstawione ujęcie *Sache* pozostaje w zgodzie z zaprezentowanymi w poprzednich podrozdziałach analizami stanowiska hermeneutyki filozoficznej. Dziejowość wskazana została w nich jako wymiar bycia wykraczający poza struktury egzystencji człowieka, oddziałujący na niego i jednocześnie niepoddający się jego władzy, wymykający się próbom jego jednoznacznego i wyczerpującego zrozumienia i w tym sensie od człowieka niezależny. Ta niezależność w stosunku do rzeczy rozumienia wyraża pojęcie *Sache selbst*, uzupełnione przez wymiar *Streitsache*, wiążący obiektywną rzeczywistość rzeczy z dziejowością. Także ontologiczna relacja wyrażania się znalazła zastosowanie w odniesieniu do podwójnej natury *Sache* – jej istnienia w swych prezentacjach/dziejowych wykładniach oraz bycia czymś więcej, niż mówi to każda pojedyncza interpretacja, jak i ich zbiór. Nie jest to jednak jedyne możliwe rozumienie *Sache* na gruncie hermeneutyki filozoficznej, czego świadectwem są odmienne interpretacje rzeczy rozumienia oraz relacji między rzeczą samą a jej wyrażaniem się w procesie rozumienia, obecne w literaturze przedmiotu. W zależności od przyjętej wykładni, myśl Gadamera sytuuje się w różnym miejscu spektrum rozciągającego się od kulturowego i historycznego relatywizmu do przyjęcia niezmiennych istot rzeczy na wzór platoński. Warto więc przyrzeć się funkcjonującym w komentarzach do hermeneutyki filozoficznej interpretacjom rzeczy samej, w takim zakresie, w jakim pozwoli to na

⁴²¹ Zob. ibidem, s. 17-19.

⁴²² Zob. ibidem, s. 17, 24.

⁴²³ Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutics and the Diltheyan...*, s. 119 i idem *Subiektywność i intersubiektywność...*, s. 175-177.

dokładniejszą charakterystykę stanowiska interpretacyjnego zajmowanego w niniejszej pracy oraz jego uzasadnienie i obronę przed ewentualnymi zarzutami. Zaznaczyć należy, że z racji obszerności literatury poświęconej filozofii autora „Prawdy i metody” oraz specyfiki omawianej kwestii (w sposobie rozumienia *Sache* zbiegają się interpretacyjne rozstrzygnięcia w wielu kluczowych kwestiach) nie będzie to wyczerpujące przedstawienie i omówienie rozmaitych ujęć, dających się odnaleźć w interpretacjach myśli niemieckiego filozofa.

Niech za punkt wyjścia posłuży klasyfikacja możliwych stanowisk w kwestii relacji *Sache selbst* i jej *Ansicht* (widoku rzeczy w jej prezentowaniu się/interpretacji) zaproponowana przez L. K. Schmidta⁴²⁴:

1. *Sache selbst* jest niezmienna i wyraża się całkowicie (*completely*) w swym *Ansicht*
2. *Sache selbst* jest zmienna i wyraża się całkowicie w swym *Ansicht*
3. *Sache selbst* jest niezmienna i nie wyraża się całkowicie, a jedynie częściowo (*partially*) w swym *Ansicht*
4. *Sache selbst* jest zmienna i nie wyraża się całkowicie, a jedynie częściowo w swym *Ansicht*.

Jak każde tego rodzaju ogólne uporządkowanie, w sposób nieuchronny łączy ono w obrębie jednej klasy różnorodne stanowiska, rozmaicie wykładające pojęcie rzeczy samej i jej prezentacji, jak i samą relację wyrażania się. To samo w sobie nie stanowi zarzutu. Problemem tego podziału są sformułowania, dotyczące bycia przez rzecz „wyrażoną całkowicie” (*completely expressed*) i „wyrażoną częściowo” (*partially expressed*). L. K. Schmidt łączy w nich dwie, powiązane ze sobą, ale różne dla Gadamera kwestie: wyrażania się przez całą rzecz lub jedynie przez jej część oraz wyczerpywania się tego, czym rzecz jest (czy to w całości, czy to w pewnej swej części, w zależności od tego jak rozstrzygnie się pierwsze zagadnienie) w swym wyrazie. Dla autora pracy „The Epistemology of Hans-Georg Gadamer” wyrażanie się całej rzeczy pociąga za sobą automatycznie wyczerpywanie się tego, czym rzecz jest w jej aktualnej prezentacji. Natomiast gdy wyrażona zostaje jedynie część rzeczy oznacza to dla niego, że prezentuje się jedynie jej pewien aspekt i tym samym *Ansicht* nie może wyczerpywać sensu rzeczy⁴²⁵. Na skutek tego łączy on w obrębie punktu drugiego stanowiska radykalnie odmienne, zakładające, że prezentuje się cała rzecz, choć nigdy w sposób wyczerpujący, jak to reprezentowane przez Grondina, oraz

⁴²⁴ Zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 196-207.

⁴²⁵ Zob. ibidem, s. 196-198, 200-201.

takie, które stanowią wersję relatywizmu historycznego, uznającego, że rzecz jest pełną ekspresją swej epoki, bo choć jest dziejowo zmienna, to w danej sytuacji dziejowej wyczerpująco prezentuje to, czym w danym momencie dziejów jest⁴²⁶. W niniejszej pracy argumentowano⁴²⁷, że szczególny charakter relacji wyrazu w myśli Gadamera polega na tym, że jednocześnie wyraża się cała rzecz, a nie tylko jej część oraz nie czyni ona tego w sposób wyczerpujący to, czym jest. Niewyczerpywalność rzeczy związana jest zarówno z nieskończonym horyzontem możliwego przyszłego sensu, jak i ograniczonym, wiążącym się z momentem skrywania charakterem każdej poszczególnej interpretacji, wychodzącej zawsze od określonych przedsądów, w horyzoncie których rzecz się prezentuje. W związku z powyższym podział Schmidta przeformułować należałoby na bardziej precyzyjny:

1. *Sache selbst* jest niezmienna i wyczerpuje się w swym *Ansicht*
2. *Sache selbst* jest zmienna i wyczerpuje się w swym *Ansicht*
3. *Sache selbst* jest niezmienna i nie wyczerpuje się w swym *Ansicht*
4. *Sache selbst* jest zmienna i nie wyczerpuje się w swym *Ansicht*.

W ramach tego podziału na plan pierwszy wysuwa się, obok obecnej także u Schmidta kwestii zmienności i niezmienności *Sache*, zagadnienie możliwości wyczerpującego, pełnego przedstawienia rzeczy w jej prezentacji. Pozostawia się tym samym na boku sprawę tego, czy rzecz cała, czy tylko część rzeczy prezentuje się w swym wyrazie. Kwestia ta z jednej strony została jednoznacznie rozstrzygnięta na gruncie myśli Gadamera na rzecz pierwszej z wymienionych możliwości, z drugiej strony nie jest ona tak istotna dla relacji *Sache* - *Ansicht*. Niezależnie bowiem od tego, czy uzna się, że wyraża się cała rzecz, czy też, że tylko jej część zostaje wyrażona, problem tego, czy wyraz oddaje w pełni, czy też nie, odpowiednio: całość lub pewną część rzeczy, jest w obu przypadkach analogiczny. Ponadto w punkcie czwartym zaproponowanej klasyfikacji traktuje się wspólnie część stanowisk z punkt drugiego podziału Schmidta (*Sache* jest zmienna i prezentuje się całkowicie, o ile to całkowicie nie jest rozumiane jako w pełni i wyczerpująco, ale wykładane w sensie prezentowania się całej rzeczy) oraz te należące do punktu czwartego jego podziału (*Sache* jest zmienna i nie prezentuje się całkowicie, co rozumiane jest tutaj jako: nie prezentuje się wyczerpująco). Pozostaje to w zgodzie z porządkiem wywodu samego przytaczanego autora, dla którego podważenie stanowisk w obrębie jednego z nich, poprzez poddanie krytyce

⁴²⁶ Zob. ibidem, s. 199-202.

⁴²⁷ Zob. podrozdział 1.1.3. niniejszej pracy.

twierdzenia o zmienności *Sache*, kwestionuje jednocześnie pogląd reprezentantów drugiego, który nie wymaga wówczas wymaga dalszego rozważenia⁴²⁸.

Spośród wyróżnionych czterech możliwych ujęć relacji między *Sache* i *Ansicht*, pierwsze dwa z nich trudno przypisać filozofii hermeneutycznej Gadamera – przynależą one do horyzontu myślowego i reprezentujących go w dziejach filozofii stanowisk, które są przez autora „Prawdy i metody” zdecydowanie krytykowane. I tak model pierwszy, głoszący niezmiennosc *Sache* w dziejach i pełne wyrażanie się rzeczy w prezentacji, właściwy jest klasycznej metafizycznej koncepcji obiektywnej, całkowicie niezależnej od człowieka, adziejowej istoty rzeczy i prawdy absolutnej. Oznacza on bowiem, że istnieje jeden jedyny, uniwersalny, właściwy widok rzeczy samej, w którym odsłania się ona w swej istocie⁴²⁹. Jeśli charakteryzuje się ona niezmiennością to sam proces prezentowania się nic nowego do rzeczy nie wnosi, a jedynie pozwala jej się ukazać. Także rozumiejący nie ma żadnego udziału w tym, czym rzecz w swej istocie jest. Jego zadanie polega wyłącznie na dotarciu do prawdziwego przedstawienia rzeczy i odróżnieniu go od przedstawień fałszywych, zniekształcających rzecz. Przyczyną tych ostatnich może być tylko on sam (niedoskonałość jego aparatu poznawczego lub nieumiejętność posługiwania się nim w sposób właściwy), bowiem rzecz prezentuje się zawsze w sposób pełny, w zgodzie z tym, czym jest. Pogląd taki stoi tym samym w oczywistej sprzeczności z tezami hermeneutyki filozoficznej na temat ontologicznej struktury gry, dziejowości rozumienia i konstytuującego się w nim sensu.

Natomiast na gruncie drugiego modelu *Sache* jest zmienna na przestrzeni dziejów, choć również ukazuje się w pełni w swym *Ansicht*. Wraz ze zmianą rzeczy przekształca się też to, jak się ona prezentuje. Toteż, w przeciwieństwie do pierwszej klasy podziału, właściwych i wyczerpujących będzie w dziejach wiele widoków jednej rzeczy, choć zarazem, jeśli dana *Sache* wyraża się w sposób pełny w tym, jak się prezentuje, tylko jeden w danej sytuacji dziejowej. Wobec zmiany w dziejach, zmienia się i to, jak rzecz, która się w niej znajduje przedstawia się; i na odwrót, przekształcenie się sensu rzeczy jest sygnałem zmiany momentu dziejów, w którym jest ona usytuowana. Paradoksalnie zmienność rzeczy łączy się tutaj z adziejową niezmiennością poszczególnych dziejowych prezentacji i stałością samej rzeczy w obrębie określonej sytuacji dziejowej – w danym momencie dziejów rzecz ma taki właśnie, a nie inny, wyczerpujący to, czym ona jest sens, który na zawsze przypisany jest temu etapowi jej istnienia. Na rzecz składa się seria takich niezmiennych, jednoznacznych, przypisanych temu, a nie innemu momentowi dziejów obrazów, w których ona się prezentuje.

⁴²⁸ Zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 207.

⁴²⁹ Zob. *ibidem*, s. 197.

Jest ona sumą swych dotychczasowych sensów. Konsekwencją jest wspomniane już stanowisko relatywizmu historycznego i/lub kulturowego, głoszące, że prawdziwa i pełna treść tego, czym rzecz jest zależy od momentu dziejowego i kultury, w którym ona się znajduje i w nim zostaje ona wyrażona. Teza o istnieniu w dziejach samodzielnych, zamkniętych całości sensu w postaci epok (szczególnych rzeczy rozumienia, które są całością wyróżnionego okresu dziejów) nie tylko pozostaje w zgodzie z tym ujęciem relacji *Sache - Ansicht*, ale stanowi jego dopełnienie. Rzecz jako wyraz swojej epoki, wyczerpująco ukazująca się na jej gruncie – taki ogólny obraz rysuje się w obrębie tego stanowiska. Można do niego zaliczyć myśl reprezentanta oświeceniowej refleksji nad dziejami Johanna Gottfrieda Herdera, piszącego o właściwej każdej epoce doskonałości i swoistym dla niej ideale szczęścia, a także zasadach moralnych i obyczajach⁴³⁰, jak i przedstawicieli niemieckiego historyzmu, między innymi Droysena⁴³¹. Dla hermeneutyki filozoficznej, ten sposób myślenia o dziejowej rzeczy rozumienia rodzi w kontekście *Sache* dwie, poza tezą o jej wyczerpywaniu się w procesie prezentowania się, podstawowe wątpliwości. Po pierwsze, zakłada się w nim niezmienność sensu zawartego w przeszłości, w szczególności absolutną, adziejową prawdę o rzeczy w konkretnej sytuacji dziejowej. Prawda taka może być dostępna tylko niezależnie od współczesnej sytuacji, w oderwaniu od niej jako potencjalnej przeszkody dla wysiłku zniwelowania dystansu czasowego i dotarcia do prawdy zawartej w przeszłości. A dostępna być ona musi, bo bez niej niemożliwe byłoby poznanie dziejów i wiedza historyczna. Ignoruje się tym samym rzeczywistość dziejów: zarówno zapośredniczanie się przeszłości i współczesności, w którym oba horyzonty czasowe wykształcają się, jak i dziejowe usytuowanie wszelkiego rozumienia. Po drugie, charakterystyczna dla tego stanowiska problematyczność jedności dziejów, przybierająca postać pytania o historię powszechną⁴³², prowadzi do analogicznego problemu jedności i tożsamości rzeczy rozumienia. Skoro rzecz sama zmienia się w kolejnych dziejowych sytuacjach, a zarazem wyczerpująco się w nich prezentuje, to, co jest podstawą ciągłości jej istnienia, co stanowi trwałe podłoże łączące poszczególne samodzielne epokowe wyrazy, pozwalające mówić o

⁴³⁰ Zob. J. G. Herder, *Jeszcze jedna filozofia historii...*, przeł. B. Surowska, w: *Filozofia niemieckiego oświecenia*, T. Namowicz, K. Sauerland, M. Siemek (red.), Warszawa 1973, s. 436-443. Zob. także idem, *Myśli o filozofii dziejów. Tom I*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1962, s. 387-390 i idem, *myśli o filozofii dziejów. Tom II*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1962, s. 252-257, 272-275, 281-284, 293-294.

⁴³¹ Zob. J. G. Droysen, *Zarys historyki*, przeł. M. Bonecki i J. Duraj, Bydgoszcz 2012, s. 22-24, 35-37, 40, 45. Na temat powiązaniu przez historyzm sensu rozumianej rzeczy z historyczną epoką, której wyraz ona stanowi zob. także J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007, s. 101, 104-109 i M. Mandelbaum, *History, Man and Reason. A study in Nineteenth-Century Thought*, Baltimore 1971, s. 42-62, oraz H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech...*, s. 60-68, 79-81.

⁴³² Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 280-305.

działach jednej i tej samej rzeczy? Pomimo tych wynikających z hermeneutyki filozoficznej zastrzeżeń, formułowano upraszczające, najczęściej niechętnie myśli Gadamera i budzące jego protesty interpretacje, na gruncie których autor „Prawdy i metody” stał właśnie na krytykowanym przez siebie stanowisku: wpisującego się w drugi model relacji między rzeczą samą a jej prezentacjami, kulturowego i historycznego relatywizmu⁴³³.

Fundamentalna między interpretacjami myśli autora „Aktualności piękna” dotyczy trzeciej i czwartej klasy podziału. Zgadniają się one ze sobą, że rzecz sama nie wyczerpuje się w żadnej swojej prezentacji, ale różnią w zakresie rozstrzygnięcia kwestii zmienności *Sache*, w konsekwencji opowiadając się za odmiennymi koncepcjami bytu i bycia w hermeneutyce filozoficznej. Trzeci model relacji *Sache - Ansicht* przyjmuje, iż *Sache selbst* jest niezmienna i jednocześnie nie wyraża się wyczerpująco w żadnej swojej prezentacji. Rzecz, ciągle ta sama i niezmiennie taka sama, odsłania się na przestrzeni dziejów z różnych stron, w zależności od językowej i dziejowej perspektywy, z której jest oglądana. W różnych dziejowych sytuacjach *Sache* artykułuje się w różny sposób, przy czym żadna prezentacja nie daje dostępu do całości tego, czym rzecz jest, stanowiąc zawsze jej ograniczony przez sytuację dziejową i język perspektywiczny obraz. W ten sposób wyjaśnia się możliwość istnienia w dziejach wielu prawdziwych interpretacji jednej i tej samej rzeczy, a zarazem niemożność stwierdzenia, że jedna z nich jest trafniejsza, to znaczy pełniej oddająca rzecz, od drugiej, ponieważ *Sache selbst* pozostaje niepoznawalna w swej totalności i nie może jako taka stanowić kryterium porównywania i oceny interpretacji, w których się prezentuje⁴³⁴. Jako zwolenników tego stanowiska można, poza L. K. Schmidtem, który wprost się za nim opowiada⁴³⁵, wskazać przede wszystkim B. R. Wachterhausera, a na gruncie polskim A. Bronka⁴³⁶. Wachterhauser, określa stanowisko Gadamera jako „perspektywiczny realizm”, na gruncie którego rzeczy same są realnymi istotami, odkrywanymi w dziejach i języku, a nie tworzącymi się w zapośredniczeniu przez nie – z tego względu rzeczy są ontologicznie niezależne od

⁴³³ Zob. chociażby K.-O. Apel, *Regulative Ideas...*, s. 67-70, 80-83 i E. D. Hirsch, Jr., *The Aims of Interpretation*, Chicago 1976, s. 17, 38-40, 46-49 oraz Ch. Lamore, *Tradition, Objectivity, and Hermeneutics*, w: *Hermeneutics and Modern...*, s. 147-165 i G. R. Lucas Jr., *Philosophy, Its History, and Hermeneutics*, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer...*, s. 177-179.

⁴³⁴ Zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 206 Trzeba zaznaczyć, że Schmidt ma tutaj na myśli tylko interpretacje prawdziwe – są to według niego takie interpretacje, które stanowią możliwie najpełniejszy i dokładny widok rzeczy samej w danej sytuacji dziejowej. Przytaczany autor nie wyklucza więc możliwości oceny i porównywania trafności interpretacji w obrębie tego samego dziejowego i językowego horyzontu.

⁴³⁵ Zob. *ibidem*, s. 202-206.

⁴³⁶ Lista mogłaby ulec wydłużeniu gdyby uwzględnić w niej komentatorów, którzy milcząco przyjmują omawianą wykładnię relacji *Sache - Ansicht*, choć nie podejmują w swych tekstach bezpośrednio tej problematyki.

dziejowego i językowego uwarunkowania ich doświadczenia⁴³⁷. Jedna i ta sama rzeczywistość prezentuje się człowiekowi z różnych, uwarunkowanych przez dzieje i język perspektyw⁴³⁸. Także Bronk przypisuje Gadamerowi perspektywizm i stwierdza, że w hermeneutyce filozoficznej ta sama rzecz w sobie jest człowiekowi dostępna tylko w dziejowo uwarunkowanych widokach, tylko od pewnej strony, a nigdy w sposób pełny (ze wszystkich stron)⁴³⁹. Dodaje jednocześnie, że nie oznacza to dziejowej zmienności prawdy – to, co raz okazało się prawdą, odsłonięty w rozumieniu aspekt rzeczy, pozostaje niezmienną jak sama rzecz, absolutną, ponaddziejową prawdą „dla każdego poznającego w każdym etapie jego rozwoju”⁴⁴⁰.

Interpretacje w obrębie trzeciego modelu relacji *Sache* - *Ansicht* przywracają absolutność ontologicznego podziału na rzecz samą, niedostępną człowiekowi w swej całości, bowiem ujawniającą się zawsze jedynie częściowo, oraz jej prezentowanie się w dziejowym i językowym rozumieniu. Podziału odnawiającego opozycję rzeczy samej w sobie i jej podmiotowego ujęcia (niezależnie od tego, czy podmiotem tym jest indywiduum, oparta o porozumienie wspólnota w danym momencie dziejowym, czy też sama tradycja), której zniesienie jest sednem Gadamerowskiej struktury gry. Podziału pozostającego wobec tego w konflikcie z fundamentalnymi tezami hermeneutyki filozoficznej i prowadzącym do powstania problematycznych filozoficznych kwestii. Podstawowym problemem, który rodzi się w obrębie tych stanowisk jest możliwość określenia przez nie, zasadniczo niedostępnej rozumieniu, natury rzeczy samej w jej całości jako niezmiennej. Paradoksalnie zwolennicy omawianego schematu prezentowania się *Sache* zagadnienie to nie tylko dostrzegają, ale w braku odpowiedzi na nie widzą pewien teoretyczny brak samej hermeneutyki filozoficznej. I tak Schmidt w zamieszczonej w przypisie uwadze do popieranego przez siebie modelu stwierdza: „Mógłby ktoś zapytać, jak ta interpretacja Gadamera może jednocześnie twierdzić, że *Sache selbst an sich* jest nieznaną i *Sache selbst* nie może się zmieniać. W takim zakresie, w jakim Gadamer opiera się na Arystotelesie, jasnym pozostaje, iż Arystoteles przyjmował niezmienną *Sache* (*eidos*). Można by także odwołać się do możliwych korzeni [koncepcji *Sache* Gadamera – A. N.] w platońskiej teorii idei. Gadamer nie dyskutuje tego pytania”⁴⁴¹. Podobnie pisze A. Bronk, odnosząc się do opozycji między niezmienną rzeczą w sobie i jej

⁴³⁷ B. R. Wachterhauser, *Gadamer's Realism: The „Belongingness” of Word and Reality*, w: *Hermeneutics and Truth...*, s. 149-150, 154-155 oraz idem, *Getting It Right...*, s. 66-67, 73-76.

⁴³⁸ Zob. idem, *Gadamer's Realism...*, s. 150, 154-156, 166-167. Tak samo prezentowanie się rzeczywistości w hermeneutyce filozoficznej Gadamera zdaje się rozumieć również Lammi – zob. W. Lammi, *Gadamer's „Correction”...*, s. 496.

⁴³⁹ A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 127-131, 140, 174-175, 336-337.

⁴⁴⁰ Ibidem, s. 175. Zob. także ibidem, s. 174-175.

⁴⁴¹ L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 250.

różnych aspektów dostępnych poznaniu człowieka: „Jest to więc ten sam problem, co u Kanta. Skąd w ogóle wiadomo o istnieniu »rzeczy w sobie« skoro mamy do czynienia tylko z jej przejawami (fenomenami)? Istnienie jej ma charakter postulatywny”⁴⁴² i „W tym miejscu powstaje jednak (wydaje się uzasadnione) pytanie, na które Gadamer wprost nie odpowiada: skąd w ogóle wiadomo o istnieniu świata w sobie, skoro jest on nam dany wyłącznie w języku?”⁴⁴³. Następstwem takiej interpretacji myśli Gadamera jest więc uznanie, że niemiecki myśliciel jest w swej krytycznej wobec tradycyjnej metafizyki i filozofii transcendentalnej postawie niekonsekwentny i wikła się we właściwe im problemy. Przyjmuje bowiem czysto metafizyczną, nieznajdującą podstawy w samym procesie rozumienia, w doświadczeniu rzeczy samych tezę o niezmienności *Sache*. Jest to jednak problem raczej tych interpretacji, a nie samej myśli Gadamera, która może być wykładana w inny, wierniejszy podstawowym ontologicznym założeniom „Prawdy i metody” i nierodzających takich wątpliwości sposób (czego próbę stanowi także niniejsza praca). Fakt, że w rozważaniach Gadamera odpowiedzi na tę kwestię nie odnajdziemy, że nie jest ona nawet przez niego postawiona, należy przypisać temu, że na gruncie hermeneutyki filozoficznej problem ten w ogóle nie powstaje⁴⁴⁴.

Trudno również pogodzić niezmienność *Sache* z dokonanymi przez Gadamera wykładniami fenomenów wyrazu, prezentacji i tradycji. Jeśli rzecz rozumienia charakteryzuje niezmienność, to przed wszelką interpretacją i niezależnie od swych dziejów rzecz jest z góry i w pełni określona w swej istocie istoty. W dziejowych wydarzeniach rozumienia jedynie odsłania się z różnych stron dla człowieka to, czym rzecz już zawsze jest. Wobec tego

⁴⁴² A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 131.

⁴⁴³ Ibidem, s. 336-337.

⁴⁴⁴ Poszukiwanie uzasadnienia dla uznania przez Gadamera niezmienności *Sache* w nawiązywaniu przez niemieckiego filozofa do myśli Platona i Arystotelesa całkowicie ignoruje charakter samego nawiązania, które nie polega na prostym uznaniu i powtórzeniu ich tez, ale zgodnie z hermeneutyką filozoficzną stanowi wykładnię ich myśli, dokonującą stopienia horyzontu przeszłości i aktualnej sytuacji dziejowej oraz nade wszystko pomija treść Gadamerowskiej interpretacji ich filozofii. Autor „Prawdy i metody” wchodzi w hermeneutyczny dialog z Platonem i Arystotelesem, a jego efektem jest „odmetafizycznienie” ich myśli – potraktowanie ich nie jak twórców systemów metafizycznych, mających zawierać prawdę absolutną, ale myślicieli hermeneutycznych, w pierwszej kolejności stawiających pytania i świadomych nieostatecznego charakteru formułowanych na nie odpowiedzi. Dlatego też odwołuje się przede wszystkim do filozofii praktycznej Arystotelesa i wskazuje, na przykład, iż dla Stagiryty prawo naturalne jest zmienne (zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 434-438). Podkreśla również niekonkluzywny, otwarty charakter platońskich dialogów oraz nie dogmatyczną, a dialektyczną naturę teorii idei (zob. idem, *Dialectic and Sophism in Plato's »Seventh Letter«*, przeł. P. C. Smith, w: idem, *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*, New Heaven, London 1980, s. 93-95, 104-105, 109-112, 121-122 i idem, *Idea dobra...*, s. 9-11, 26-29, 31-33, 70-71, 89 oraz idem, *Myśleć w zgodzie...*, s. 171, a także idem, *Początek filozofii*, przeł. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 2008, s. 53, 57-58 i idem, *Prawda...*, s. 493-494, 499-501 oraz idem, *The Proofs of Immortality in Plato's »Phaedo«*, przeł. P. C. Smith, w: idem, *Dialogue and Dialectic...*, s. 21-22, 28-29, 35-38. Zagadnienie wykładania dziejów filozofii w hermeneutyce filozoficznej (między innymi na przykładzie Platona) zostaje szerzej podjęte w podrozdziale III.2. niniejszej pracy.

prezentowanie się rzeczy samej, jej bycie włączoną w proces przyswajania i aktualizacji przekazu tradycji, w żaden sposób nie kształtuje i nie współtworzy rzeczy. Brak tu miejsca dla właściwej hermeneutyce filozoficznej dynamicznej koncepcji bycia, na gruncie której bycie rzeczy wykształca się w rozumieniu. Nie może być mowy o tym, że *Sache* urzeczywistnia się jedynie w swych prezentacjach/interpretacjach oraz, że w rozumieniu może dokonać się przyrost bycia dotyczący tego, co rozumiane. Te tezy filozofii Gadamera, jeśli nie zostają zignorowane lub umniejszone w swym znaczeniu, to pozbawiane są w wykładniach opowiadających się za niezmiennością *Sache selbst* radykalności: nie odnosi się ich do *Sache selbst*, a ogranicza do bycia rzeczy w swych *Ansicht* dla człowieka, relatywizuje do uwarunkowanego dziejowo i językowo ludzkiego widoku rzeczy samej⁴⁴⁵. Wtedy przyrost bycia oznacza wzrost wiedzy człowieka o rzeczy, ukonstytuowanie się jej pełniejszego, bogatszego, bardziej dokładnego obrazu – dzięki nowemu *Ansicht*, rzecz okazuje się być czymś, czym wcześniej dla człowieka nie była⁴⁴⁶.

Konsekwencją przyjęcia istnienia niezmiennej rzeczy samej w sobie poza zmieniającymi się prezentacjami jest więc uznanie, że dzieje i język są nie tyle naturą samej rzeczy, a horyzontem jej prezentowania się/podmiotowymi warunkami dostępu do rzeczy, wynikającymi ze skończoności człowieka. Prowadzi to także do tego, że dzieje i język, pomimo tego, że dostrzega się ich pozytywną funkcję stanowienia koniecznych warunków umożliwiających napotkanie rzeczy samej oraz uznaje niemożliwość wykroczenia poza nie (a więc odrzuca się ideał adziejowego oglądu rzeczy), stanowią przede wszystkim ograniczenie możliwości poznawczych człowieka, uniemożliwiając osiągnięcie pełnego widoku na rzecz⁴⁴⁷. W kontekście *Sache* na pierwszy plan wysuwa się ich sens epistemologiczny, a nie ontologiczny. Podczas gdy w hermeneutyce filozoficznej są one czymś więcej niż granicami, w obrębie których rzecz może się człowiekowi odsłonić – są żywiołem, w którym tworzy się i rozwija bycie rzeczy samej.

W obrębie stanowisk z trzeciej klasy podziału, *Ansicht*, w przeciwieństwie do rzeczy samej w jej totalności, jest ukształtowany przez dzieje i język oraz aktywność rozumiejącego – konstytuuje całość swego bycia w wykładniach jako uczestnik gry rozumienia. Jakkolwiek nie może istnieć bez *Sache*, którą prezentuje, to nabiera tym samym charakteru odrębnego od niej bytu: usytuowanego w danym momencie dziejowym i horyzoncie

⁴⁴⁵ Zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 131, 140, 336-337 oraz L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 203-206, 209-210, 213-215, 231, a także B. Wachterhauser, *Gadamer's Realism...*, s. 154-156, 166-167.

⁴⁴⁶ Zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 204, 206, 209-210.

⁴⁴⁷ Zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 129-131, 174-175 oraz L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 201, 205, 231, a także B. Wachterhauser, *Gadamer's Realism...*, s. 154-155 i idem, *Getting It Right...*, s. 56-58, 64-65.

językowym konkretnego widoku pewnej części rzeczy samej, który oddziaływać może na dalsze dzieje jej interpretacji. Stoi to w konflikcie z fragmentami „Prawdy i metody”, w których mowa o tym, że zarówno w wydarzeniu prezentowania się (egzemplifikowanemu przez sytuację przedstawienia dzieła sztuki), jak i w dochodzeniu rzeczy do słowa, w którym ona się artykułuje nie powstaje osobny, drugi byt⁴⁴⁸. Schmidt broni się przed tą konsekwencją pisząc: „w artykulacji *Sache* nie powstaje drugi byt ponieważ *Ansicht* jest najbardziej wiernym [w oryg. *accurate* – A. N.] wyrazem *Sache selbst* w ramach danej językowej epoki”⁴⁴⁹. Towarzyszy temu założenie, że w każdej epoce, wyznaczonej przez określony zbiór przedśwądów, jest tylko jeden właściwy *Ansicht*⁴⁵⁰. Autor „The Epistemology of Hans-Georg Gadamer” zdaje się mieć na myśli to, że w perspektywie danej sytuacji dziejowej (czy jak określa to Schmidt: epoki językowej), prezentujący się w niej częściowy widok rzeczy jest dla uczestniczącego w rozumieniu człowieka nieodróżnialny w swej treści od samej tej rzeczy i dlatego z nią tożsamy. Innymi słowy, dla ludzi usytuowanych w pewnym dziejowym i językowym horyzoncie, odsłaniający się w nim *Ansicht* jest wszystkim, czym jest aktualnie *Sache*. Jeśli to rozumienie przytoczonego fragmentu jest słuszne, to tłumaczenie Schmidta więcej zaciemnia, niż wyjaśnia. To, że z perspektywy każdej poszczególnej dziejowej epoki widok rzeczy i rzecz sama traktowane są jako treściowo jedno i to samo, nie wpływa na konsekwencje tego, że w przedstawianym przez Schmidta ogólnodziejowym modelu ontologicznym wydają się one być dwoma bytami o różnej istotowej charakterystyce. Co więcej, wyjaśnienie to rodzi następującą wątpliwość: na jakiej podstawie interpretator myśli Gadamera mógł tego odróżnienia *Sache* i *Ansicht* dokonać, skoro samemu mówiąc w obrębie pewnej epoki językowej nie mógł doświadczyć *Sache* poza jej należącym do tej epoki, treściowo tożsamym i nieodróżnialnym od niej *Ansicht*? Czy tym samym nie musiał zająć sprzecznej ze skończonością człowieka adziejowej pozycji, pozwalającej na zewnętrzny ogląd dziejów?

W rezultacie stanowiska w ramach modelu trzeciego zbliżają się, z jednej strony do kantyizmu (czy, jak w przypadku Bronka, po prostu traktują hermeneutykę filozoficzną jako pewną jego wersję), uznając istnienie rzeczy samej w sobie poza prezentacjami, z drugiej strony do relatywizmu historycznego, na gruncie którego dostępne człowiekowi są jedynie dziejowo zmienne interpretacje rzeczy, z których każda jest równie prawdziwa, bo ukazuje tę samą rzecz z innej perspektywy, właściwej danej epoce. I to pomimo tego, że zarówno

⁴⁴⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 170-182, 203-211, 563-566, 574-576, 596, 600-602, 636-637.

⁴⁴⁹ L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 206.

⁴⁵⁰ Zob. *ibidem*, s. 204-207, 222, 225.

Schmidt, jak i Wachterhauser trafnie i przenikliwie ujmują wiele innych ontologicznych tez Gadamera, krytycznych wobec obu tych nurtów myślowych, jak choćby wykroczenie poza relację podmiot-przedmiot, dziejowe i językowe zapośredniczenie się egzystencji rozumiejącego i rozumiejącej rzeczy, czy uznanie, iż w rozumieniu doświadczamy rzeczy samej, takiej, jaką ona sama w sobie jest, a nie jedynie jej podmiotowej reprezentacji, za którą stoi niepoznawalny świat w sobie⁴⁵¹.

To podejście głoszące niezmienną rzecz rozumienia i wielość jej dziejowo zmiennych, niepełnych prezentacji i wiążąca się z nim metaforyka perspektywicznego widoku rzeczy stoją także za utożsamieniem przez Schmidta w pojęciu „całkowitego prezentowania się” dwóch odrębnych kwestii: prezentowania się całej rzeczy i jej wyczerpującego prezentowania się, a także za brakiem takiego rozróżnienia u pozostałych dwóch komentatorów filozofii Gadamera. Na gruncie tego modelu dziejowo i językowo ograniczone prezentowanie się niezmiennej rzeczy sprawia, że widoczny jest zawsze jedynie fragment, tego, czym rzecz jest. W jego ramach uwarunkowany określoną perspektywą widok rzeczy narzuca wniosek, że w prezentacji odsłania się jedynie jakaś część całej rzeczy, czy też jedna strona rzeczy, przesądzając, że jest to jej niewyczerpujący obraz. Prezentacja jest wobec tego zawsze częściowa, a zatem z konieczności niepełna. Natomiast hipotetyczne zaprezentowanie się całej rzeczy nie może oznaczać niczego innego, jak możliwości oglądania rzeczy jednocześnie ze wszystkich stron, a więc widoku pełnego i wyczerpującego to, czym rzecz jest.

Właściwy, bo koherentny z pozostałymi rozważaniami Gadamera, w szczególności z tymi, dotyczącymi relacji wyrażania się, prezentacji, relacji między poziomem ontologicznym i ontycznym oraz dziejowości i tradycji, jest model czwarty, głoszący, że *Sache* jest zmienna i nie wyczerpuje się w swoim *Ansicht*. Rzecz sama musi zostać uznana za zmienną z trzech podstawowych, wzajemnie ze sobą powiązanych powodów. Po pierwsze, z powodu horyzontalnych, dwustronnych relacji oddziaływania między poziomem ontologicznym (*Sache*) i poziomem ontycznym (jej konkretną interpretacją). Relacje te oznaczają, iż *Sache selbts* nie może być gotową w sobie, niezmienną, autonomiczną, niezależną od oddziaływania poszczególnych interpretacji istotą rzeczy, która poprzez odsłanianie się dostarcza gruntu dla jej rozumienia. Oznaczałoby to bowiem przyjęcie wertykalnego schematu relacji ontologiczne-ontyczne, w którym *Sache* jest tym, co

⁴⁵¹ Zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 63-64, 75-77, 153-159, 170-174, 186-187 oraz B. Wachterhauser, *Gadamer's Realism...*, s. 149-150, 152-156, 167, a także idem, *Getting It Right...*, s. 73-75.

ugruntowujące, określające, a jej *Ansicht* tym, co w niej ugruntowane, przez nią z góry określone, a przy tym w żaden sposób niekształtujące samej rzeczy rozumienia. Horyzontalność oznacza, że *Sache* jest warunkowana i określana w swej istocie poprzez i przez swoje prawdziwe wykładnie. Zmienność tych ostatnich równoznaczna jest ze zmiennością rzeczy rozumienia. Potwierdza się to w drugim z powodów konieczności uznania zmienności *Sache selbst*, mianowicie tym, że bycie ma charakter relacji wyrażania się, procesu prezentowania się w grze rozumienia. To w konkretnej prezentacji i zgodnie z nią konstytuuje się, czym prezentująca się rzecz sama jest, była i może być. Prezentacja nie jest zewnętrznym względem bycia rzeczy jej, w którym staje się ona lepiej widoczna, ale współtworzącym rzecz procesem i miejscem jej wystarczania się. Zarazem każda z wielu prezentacji jest inną, nową prezentacją, a więc w odmienny sposób rozstrzyga o byciu tego, co prezentowane. Prezentowanie się jest procesem dokonującym się w strukturze gry, stanowiącym istotę jego dynamiki. Toteż *Sache* zmienia się w przebiegu dziejowej gry rozumienia wraz z jej prezentowaniem się. Tylko w tym myślowym horyzoncie sens ma mówienie przez Gadamera o dokonującym się w rozumieniu przyroście bycia. Jediną niezmiennością odnoszącą się do *Sache selbst* jest to, że jej bycie polega na ciągłym prezentowaniu się. Po trzecie *Sache selbst* musi być zmienna z powodu dziejowości i dziejowego sposobu bycia rzeczy. Dziejowość jest bowiem ruchomością czasowych horyzontów przeszłości, współczesności i przyszłości, polegającą na ich całościowym przekształcaniu się we wzajemnym oddziaływaniu na siebie. W związku z tym, wszystko to, co się w dziejach wydarza, co staje się częścią przekazu tradycji i włączone jest w proces przyswajania i aktualizowania tradycji, a tym czymś jest z pewnością rzecz rozumienia, która w zapośredniczeniu przez tradycję wyraża się, także musi ulegać dziejowym transformacjom. Coś istotowo niezmiennego musiałoby być w swej istocie ponaddziejowe, od dziejów niezależne, a to hermeneutyka filozoficzna wyklucza. W ten sposób model czwarty relacji między *Sache* i *Ansicht* jest zgodny z pozostałymi rozważaniami hermeneutyki filozoficznej i na nich się wspiera, zarazem zbiegają się w nim i ukazują w swej jedności różne ontologiczne wątki myśli Gadamera. Widocznym staje się, że przytoczone powody mówią w zasadzie trzy razy to samo – są właściwie jednym powodem, jakim jest podstawowy charakter bycia, który odsłania się w nich na różne, choć ściśle związane ze sobą sposoby. Argumenty te, a szerzej, cały wywód poświęcony myśli Gadamera zawarty w niniejszej pracy krąży po hermeneutycznym kole, starając się za każdym okrążeniem wskazać i odsłonić jakiś inny aspekt bycia, wiążący się jednak z tym, co już odsłonięte i otwierający dalsze ścieżki dla zatoczenia kolejnego kręgu.

Jako zwolenników występowania w hermeneutyce tego modelu relacji *Sache - Ansicht* należy uznać w pierwszym rzędzie Grondina, z którym polemizuje Schmidt, Rissera Daveya, a w obrębie polskiej literatury przedmiotu Dybla. Grondin, mimo że wprost nie opowiada się za zmiennością *Sache*, to jego wykładnia myśli Gadamera nie pozostawia wątpliwości, że odrzuca on ujęcie rzeczy jako niezmiennej podstawy swych prezentacji, odsłaniającej się w zmiennych dziejowych i językowych horyzontach, czy to z odmiennych stron, czy też w różnych fragmentach⁴⁵². Pisząc w końcowych partiach swej książki „Philosophy of Gadamer” o metafizyce piękna autora „Prawdy i metody”, francuski filozof zaznacza:

Platońska forma Piękna podkreśla zarazem *transcendencje* tego, co nas oświeca, transcendencje Formy oraz jej inkarnacje, jej manifestacje w obszarze skończoności. [...] Piękno jest więc byciem, które »prześwieca« w centrum tego, co zmysłowe, *ekphanestaton*, tym, co ma największy blask. Ta idea blasku oczywiście wyrasta z samego bycia, ale także ludzka inteligencja jest założona w jego [Piękna – A. N.] blasku, ponieważ świecenie jest zawsze świeceniem dla kogoś, pojawianiem się przed kimś. [...] Musimy powtórzyć, iż Gadamer nie chce odnowić platońskiej metafizyki bycia w sobie, które byłoby czystym światłem. Nic nie jest bardziej niezgodne z naszym doświadczeniem skończoności, niż idea takiego bycia⁴⁵³.

Ten opis manifestowania się piękna określa „jak” uobecniania się i kształtowania rzeczy rozumienia na gruncie hermeneutyki Gadamera, w sposób zgodny z wyłożonym w niniejszej pracy. Rzecz prezentuje się wykraczając poza każdą poszczególną interpretację („zmysłowy obszar skończoności”). Zarazem nie jest czymś w sobie niezmiennym („czystym światłem”), ale istnieje w swych wykładniach i to w sposób decydujący, wyznaczający, czym jest to, co się ujawnia („przeświecanie w centrum tego, co zmysłowe), choć nigdy nie w sposób pełny (jako „czyste światło”). To „jak” wykształcania się *Sache* nie jest czymś oddzielnym od tego, czym sama rzecz rozumienia jest, bowiem stanowi ona, zgodnie z określeniem bycia jako prezentowania się, sam ten proces ujawniania i określania się w wykładniach i to, co w tym procesie się dokonuje. W ten sposób o pięknie piszę również Risser⁴⁵⁴, dodając wprost: „*Sache* jednak nie należy rozumieć jako tego, co jest dokładnie tym samym [w oryg. *selfsame* – A. N.] w ramach wielości interpretacji. Hermeneutyka filozoficzna nie wpisuje się w metafizykę wielości istoty, to jest czegoś dokładnie tego samego ukazującego się na różne

⁴⁵² Zob. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadammers*, Weinheim 1994, 142, 157-158, 178-179, 189 oraz idem, *The Philosophy...*, s. 84-86, 133-137, 143-144, 151-153, a także idem, *Sources...*, s. 102-105, 108-110.

⁴⁵³ Idem, *The Philosophy...*, s. 153.

⁴⁵⁴ Zob. J. Risser, *Hermeneutics of the Possible: On Finitude and Truth in Philosophical Hermeneutics*, w: *The Specter of Relativism...*, s. 125 oraz idem, *The Remembrance...*, s. 125-130.

sposoby”⁴⁵⁵. Równie jednoznacznie wypowiada się Davey: „*Sache* nie może być myślna jako kantowska, noumenalna rzecz-sama-w-sobie, która stoi poza światem interpretacji. [...] *Sache selbst* jest idealnym konstruktem formowanym z gromady ewoluujących perspektyw. Nie jest ich noumenalną podstawą. W skrócie, konstruowana (wyłaniająca się) natura *Sache* sprzymierza ją z teorią pojęcia kształcenia”⁴⁵⁶ oraz „Jak widzieliśmy, samo życie *Sache* jest zmianą”⁴⁵⁷. Także dla Dybla rzecz rozumienia, opierająca się o dialektykę ciągłego wykraczania poza siebie i różnicowania się względem siebie oraz ponownego jednoczenia, nie jest czymś niezmiennym, ale zmienia się i przesuwa wraz ze zmieniającym się dziejowym horyzontem rozumienia⁴⁵⁸.

Argumenty samego Schmidta przeciwko zmienności *Sache* są skromne i wychodzą od z góry przyjętego modelu trzeciego, głoszącego niezmiennosc rzeczy rozumienia. Sprowadzają się do trzech stwierdzeń, które nie są poza tym rozwinięte: Gadamer nie mówi o zmianie *Sache selbst*, ale o koniecznej zmianie w interpretacji tej samej rzeczy; Gadamer nie twierdzi, że nowe przyswojenie rzeczy jest niezbędne z tego powodu, że *Sache selbst* uległa zmianie; założenie zmienności *Sache* popadałoby w konflikt z uznaniem przez Gadamera Husserlowskiej teorii percepcji, w ten sposób, iż trzeba by uznać, że zmiany w percepcji miałyby źródło w zmianach dokonujących się w *Sache*, na przykład oglądane biurko ulegałoby zmianie, a nie punkt widzenia (interpretacja) obserwatora⁴⁵⁹. Podstawą przytoczonych trzech twierdzeń jest teza o niezmienności rzeczy, prowadząca Schmidta do wniosku, że Gadamer o zmienianiu się *Sache* w ogóle nie mówi. Tezę tę poddano już krytyce, wskazując również, że zmienność *Sache* w jej procesualnym prezentowaniu się bycia jest najbardziej własną myślą Gadamer. Poza tym dwa inne założenia stanowią podstawę przywołanych stwierdzeń Schmidta. Po pierwsze, zmiana *Sache selbst* i zmiana interpretacji są dwoma osobnymi wydarzeniami. Po drugie, te dwa wydarzenia, w przypadku uznania zmienności *Sache*, musiałby łączyć związek przyczynowo-skutkowy, w taki sposób, że zmiana *Sache* powoduje zmianę rozumienia. I to wyłącznie zmiana w obrębie rzeczy samej, jak zdaje się sugerować Schmidt z trudnych do pojęcia względów, bowiem teza o zmienności *Sache* nie wydaje się wykluczać możliwości przekształcania się perspektywy interpretatora bez zmiany samej *Sache*. Taka właśnie możliwość stoi przeciw u podstawy popieranego przez Schmidta modelu trzeciego. Odwołując się do zaproponowanego przez Schmidta

⁴⁵⁵ Idem, *The Remembrance...*, s. 133.

⁴⁵⁶ N. Davey, *Unquiet...*, s. 70.

⁴⁵⁷ Ibidem, s. 100. Zob. także ibidem, s. 69-70, 72-74, 80-85, 194-196.

⁴⁵⁸ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 80-83, 185-188, 357-360 oraz idem, *Neoplatońska metafora...*, s. 128, 136-137, 141-142.

⁴⁵⁹ Zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 202.

przykładu biurka, ewentualne przemiany biurka nie wykluczają tego, że inny ogląd tegoż biurka może wynikać także z przyjęcia innego punktu jego widzenia. Zresztą przykład biurka jest do pewnego stopnia niefortunny, ponieważ wydaje się dopuszczać to, czemu zdaniem Schmidta ma właśnie przeczyć. Mianowicie mebel jakim jest biurko może jak najbardziej ulegać zmianą wywołującym odmienne percepcje – może ono zostać pomalowane na inny kolor, utracić rączkę od będącej jego częścią szafki, nabyć rysy na swym blacie i inne uszkodzenia itd.⁴⁶⁰. Najistotniejsze jest jednak rozdzielenie przez Schmidta bycia *Sache* od jej interpretacji, które jest nie tylko przesłanką jego argumentacji przeciwko zmienności *Sache*, ale istotnym elementem jego własnego stanowiska interpretacyjnego. Otóż, jak pokazały rozważania nad rzeczą rozumienia, nie jest tak, że *Sache* istnieje i zmienia się sama w sobie, według niedostępnych rozumiejącemu praw, by wywoływać w ten sposób potrzebę nowej wykładni, która po zmianie samej *Sache* i w jej następstwie może lub nie zostać podjęta. *Sache* zmienia się tylko w procesie rozumienia i poprzez samą wykładnię. Przekształcenie *Sache* i wykształcenie wykładni stanowią jedność w procesie rozumienia. Rozdzielając i przeciwstawiając sobie zmianę *Sache* oraz zmianę jej wykładni Schmidt wydaje się pomijać złożoność dynamiki prezentowania się *Sache* i horyzontalnych, dwustronnych relacji między nią a jej interpretacjami (na gruncie których bycie *Sache* w grze nie jest dodatkową sytuacją, w której czasem się rzecz sama znajduje, ale samym jej byciem), powracając do modelu relacji podmiot-przedmiot i ujęcia rozumienia jako zachowania podmiotu wobec stojącego przed nim przedmiotu (w tym przypadku aktywności następującej po zmianie rzeczy i na nią odpowiadającej).

II.3. Prawda i prawdziwość wykładni

Obiektywność rzeczy rozumienia określono jako już zawsze zachodzącą, a zarazem wykształcającą się w procesie wykładni jedność i zgodność zrozumienia rzeczy przez człowieka i odsłaniania się rzeczy, tego, co rzecz o sobie mówi, wyrażającą się w stanowiącej efekt interpretacji rzeczowości rzeczy. Analiza relacji *Sache* - *Ansicht* pokazała, że to rzecz sama uobecnia się, prezentuje i kształtuje w wyłożonym w rozumieniu obrazie tejże rzeczy.

⁴⁶⁰ Inną kwestią jest jeszcze to, na ile Gadamer w ogóle przyjmuje horyzont myślowy Husserla i przenosi jego teorię percepcji do swojej koncepcji rozumienia. Autor „Prawdy i metody” jest względem fenomenologii Husserla nastawiony bardziej krytycznie, niż pochlebnie, w szczególności w odniesieniu do tych elementów koncepcji autora „Badań logicznych”, które zdają się pomijać wymiar dziejowości i kontynuować metafizykę niezmiennej istoty – zob. chociażby H.-G. Gadamer, *Hermeneutics and the Diltheyan...*, s. 110-114, 119 i idem, *Philosophy or Theory...*, s. 154-155, 162-163 oraz idem, *Prawda...*, s. 111-113, 348-349, 354-356, 360, 366, 473-477, a także idem, *Subiektywność i intersubiektywność...*, s. 165, 171-175 i idem, *The Heritage...*, s. 40-41. Zob. na ten temat także J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 73-74 i A. Przyłębski, *O fenomenologii w hermeneutyce...*, s. 171-180, 184-187 oraz G. Warnke, *Gadamer...*, s. 35-38.

W tym kontekście rodzi się kwestia tego, w jakim sensie można mówić na gruncie hermeneutyki filozoficznej o poprawności i prawdziwości wykładni, o interpretacjach lepszych i gorszych oraz kryterium (lub kryteriach) pozwalających odróżnić interpretację prawdziwą od fałszywej. Skoro zawsze to *Sache selbst* prezentuje się w swoim *Ansicht*, wykształcającym się w procesie rozumienia, to czy wykładnia może być w ogóle fałszywa? Czy wykładnia może być niezgodna z tym, jak się rzecz prezentuje? Czy w konsekwencji każda interpretacja nie jest prawdziwa, bowiem mówi coś o istocie rzeczy? Co w sytuacji konfliktu niezgodnych ze sobą interpretacji, gdy różne wykładnie jednej i tej samej rzeczy mówią o niej coś całkiem odmiennego, a nawet wzajemnie przeciwnego? Wielość interpretacji jest przecież, z racji dziejowości i otwartości rozumienia, czymś nieusuwalnym. Czy należy wobec tego uznać, że każda z nich jest prawdziwa i równie wartościowa? Jak w ogóle rozumieć należy hermeneutyczną istotę prawdy? Wydaje się, że nie może jej oddawać klasyczna korespondencyjna definicja prawdy, głosząca, iż prawda polega na odpowiedniości myśli/sądu do rzeczy, czyli na gruncie hermeneutyki filozoficznej na zgodności rozumiejącego ujęcia przez człowieka z tym, jak się rzecz prezentuje. Hermeneutyka filozoficzna wykracza bowiem poza schemat podmiotowego ujęcia i ujmowanego przedmiotu. Ludzkie rozumienie i prezentująca się rzecz nie są odrębnymi i opozycyjnymi rzeczami, które można ze sobą porównywać, ale stanowią w procesie rozumienia pierwotną jedność, w której rzecz prezentuje się w rozumiejącym ujęciu, a rozumienie konstytuuje się ze względu na prezentującą się rzecz. Istota prawdy nie może też sprowadzać się do zgodności prezentacji rzeczy w rozumieniu z rzeczą samą, nie tylko bowiem człowiek nie ma dostępu do rzeczy poza jej interpretacjami, ale też sama rzecz istnieje tylko w swoich wykładniach. Pytania te są istotne także w kontekście zagadnienia relacji między uniwersalnością a dziejowością filozofii hermeneutycznej Gadamera, bowiem odpowiedź na nie wskazuje, w jakim sensie można mówić o prawdziwości dokonanej przez niemieckiego filozofa ontologicznej wykładni procesu rozumienia. Jedno nie ulega wątpliwości: hermeneutyka filozoficzna nie rezygnuje z pojęcia prawdy, proponując jej określone rozumienie oraz nie tylko dopuszcza, ale uznaje za konieczne i potrzebne odróżnianie interpretacji prawdziwych od fałszywych. W tym względzie Gadamer pozostaje wierny tradycji filozoficznej, uznającej prawdę za pojęcie wyrażające istotny aspekt doświadczenia bytu i wiedzy o nim. Podobnie jak Heideggera, również jego odróżnia od przedstawicieli tradycji metafizycznej nie sam fakt pytania o prawdę, ale sposób zapytywania (pytanie nie tylko o istotę prawdziwości, do której prawda jest sprowadzana, ale istotę samej prawdy, czyniącej prawdziwość sądu, poznania czy bytu możliwą) oraz

udzielana na to pytanie odpowiedź. Nie dąży więc niemiecki filozof ani do zamazania różnicy między prawdą a fałszem, ani do ukazania nieużyteczności, czy zbędności pojęcia prawdy dla charakterystyki myśli, wypowiedzi, wiedzy o świecie i samego świata.

Jak więc Gadamer odpowiada na pytanie, stanowiące także tytuł jednego z jego artykułów: „Cóż to jest prawda?”⁴⁶¹? W swym myśleniu o prawdzie autor „Prawdy i metody” podąża śladem filozofii Heideggera i przynależnego jej określenia prawdy jako nieskrytości⁴⁶², toteż zasadnym punktem wyjścia dla rozważenia kwestii prawdy w hermeneutyce filozoficznej jest dokonane przez twórcę ontologii fundamentalnej, w swych tekstach z drugiej połowy trzeciej dekady XX wieku, rozróżnienie trzech sensów pojęcia prawdy: prawdy wypowiedzi, prawdy ontycznej oraz prawdy ontologicznej⁴⁶³. Pierwsza z nich to prawda jako własność sądu, polegająca na zgodności tego, co sąd mówi z jego przedmiotem. Orzekanie przez sąd o byciu i możliwość odpowiadania przez treść sądu bytowi, o którym mówi ugruntowane i umożliwione są przez prawdę w sensie ontycznym, to znaczy przez przedpredykatywną jawność wewnątrzświatowego bytu. Zaś jawność bytu opiera się na prawdzie ontologicznej, czyli nieskrytości bycia. Ten ostatni, najbardziej fundamentalny sens prawdy wiąże Heidegger z jednej strony z otwartością Dasein oraz podstawowym sposobem bycia Dasein, polegającym na rozumieniu bycia, które ujawnia bycie i z góry określa konstytucje bycia bytu (jego możliwe czym-jest i jak-jest, istotę i sposób istnienia), a tym samym to, jak byt może się ujawnić. Z drugiej strony (w najpóźniejszym z przywoływanego okresu myśli Heideggera tekście, to jest w „O istocie prawdy”) prawda ontologiczna to procesualne istoczenie się samego bycia, fundujący odsłanianie się bytu prześwit bycia. Te trzy sensory prawdy są w myśli Heideggera uporządkowane hierarchicznie, od najbardziej wtórnego, do najbardziej pierwotnego, fundamentalnego, a każdy sens prawdy ugruntowuje i umożliwia wszystkie wtórne względem niego jej znaczenia. Tak jak w przypadku różnicy ontologicznej, Gadamer zarazem zachowuje to rozróżnienie na trzy znaczenia prawdy, jak poddaje go istotnej modyfikacji, nie tylko nadając odmienny sens poszczególnym poziomom istoty prawdy, ale zasadniczo przekształcając relacje między nimi. W hermeneutyce filozoficznej nie łączy ich już

⁴⁶¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda?*, przeł. M. Łukasiewicz, w: idem, *Rozum...*, s. 35-51.

⁴⁶² Zob. idem, *Cóż to jest...*, s. 38-39 i idem, *Heidegger's Later...*, s. 225-226 oraz idem, *On the Beginning...*, s. 238-239, a także idem, *On the Truth...*, s. 134-135 i idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 256-257. Zob. także A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 170-171 i R. J. Bernstein, *Beyond...*, s. 152 oraz R. J. Dostal, *The Experience...*, s. 47-49, a także A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 20 i G. Warnke, *Gadamer...*, s. 57-58. Choć nie wszyscy komentatorzy stoją na tym stanowisku – tak na przykład J. Risser uznaje, że decydujące znaczenie dla koncepcji prawdy Gadamera miała filozofia sokratejsko-platońska – zob. J. Risser, *The Remembrance...*, s. 123-125.

⁴⁶³ Zob. M. Heidegger, *Bycie...*, s. 273-283 i idem, *O istocie prawdy*, przeł. J. Filek, w: idem, *Znaki...*, s. 68-73, 86-87 oraz idem, *O istocie racji...*, s. 30-31, a także idem, *Podstawowe problemy...*, s. 230-233.

jednostronna relacja pierwotnego, fundującego źródła i tego, co ufundowane i wtórne, ale dwustronne relacje wzajemnego warunkowania i umożliwiania, w ramach których wszystkie trzy sensy prawdy są równie pierwotne i niezbędne, składając się na jedność fenomenu prawdy.

Pierwsza z nich, prawda wypowiedzi, polega na ukazywaniu przez wypowiedź rzeczy w jej nieskrytości, prezentowaniu rzeczy w jawności wypowiedzi, tak jak ona się prezentuje⁴⁶⁴. A prezentuje się w rozumieniu, którego ze względu na językowy wymiar gry wypowiedź jest istotowym elementem – wypowiedź wyraża rzecz, o której mówi, jest wyrazem rzeczy. Gadamer mówiąc o prawdzie wypowiedzi nie ma na myśli zgodności pojedynczego sądu z rzeczywistością. Jak stwierdza niemiecki filozof: „Życiowe doświadczenie i badanie Platona doprowadziło mnie dosyć wcześnie do wglądu, że prawda pojedynczego sądu nie może być mierzona przez jego jedynie faktyczną relację poprawności i zgodności. Nie zależy też tylko od kontekstu, w którym [sąd – A.N.] stoi. Ostatecznie zależy ona od autentyczności jego zakorzenienia i więzi z osobą mówcy, w której zyskuje swój prawdziwy potencjał, bowiem sens sądu nie wyczerpuje się w tym, co w nim stwierdzone. [...] Od tego czasu jest to jeden z moich przewodnich hermeneutycznych wglądów”⁴⁶⁵. Sąd nie stanowi samodzielnej jednostki sensu, posiadającej immanentną treść, wynikającą ze znaczenia składających się na niego słów oraz relacji między nimi. Ze względu na nieusuwalny horyzont motywujący sąd oraz dialektykę pytania i odpowiedzi, w którą każdy sąd jest wpisany jego sens nie ogranicza się do tego, co się w nim wprost stwierdza: „Wypowiedź nie jest bowiem obdarzona jakimś jednoznacznym sensem w swej językowej i logicznej strukturze — wszelka wypowiedź jest jakoś umotywowana”⁴⁶⁶. Zrozumienie sensu wypowiedzi, a co za tym idzie ocena jej prawdziwości lub fałszywości wymagają uwzględnienia motywacji tejże wypowiedzi. Horyzont motywujący sąd to, jak zaznacza w przywołanym powyżej fragmencie Gadamer, nie tylko konkretny kontekst sytuacji wypowiedzi, uzupełniający i dookreślający jej sens⁴⁶⁷. Stanowi on całość tego, co w wypowiedzi pozostaje bezpośrednio niewypowiedziane, choć jest w niej obecne, a co ją umożliwia, współtworzy jej sens i stanowi podstawę jej powstania⁴⁶⁸. Horyzont motywacyjny, z którego wypowiedź wyrasta i który kształtuje jej sens, sam staje się przez to częścią sensu wypowiedzi. Horyzont ten stanowi sytuacja hermeneutyczna i należące do niej przedsady,

⁴⁶⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Cóż to jest...*, s. 38-39, 45-48 i idem, *On the Truth...*, s. 136-137, 147-148, 154.

⁴⁶⁵ Idem, *The Heritage...*, s. 44.

⁴⁶⁶ Idem, *Semantyka...*, s. 125

⁴⁶⁷ Zob. także idem, *Język...*, s. 23.

⁴⁶⁸ Zob. idem, *Cóż to jest...*, s. 46-48 i idem, *Człowiek...*, s. 60 oraz idem, *Język...*, s. 19-20, 23 a także idem, *Semantyka...*, s. 124-128.

w której i ze względu na którą wypowiedź się realizuje. Do sensu wypowiedzi należy więc również mówiący w swej egzystencji, rozmówcy, do których kieruje swoją wypowiedź, rzecz, o której mowa, okoliczności tejże wypowiedzi oraz sytuacja dziejowa, w której ma ona miejsce, w tym współtworzące ją sensy przekazane przez tradycję. Autor „Prawdy i metody” ujmując relację między wypowiedzianym i niewypowiedzianym także jako dialektykę pytania i odpowiedzi⁴⁶⁹. Wypowiedź jest zawsze odpowiedzią na uprzednio zadane pytanie, które w niej samej pozostaje niewypowiedziane, tak, że zrozumienie jej sensu wymaga zrozumienia pytania, na które ona odpowiada i horyzontu, z którego owo pytanie wyrasta, zawierającego w sobie także inne odpowiedzi. Pytanie jest tym samym pierwotniejsze od sądu – stanowi motywację wypowiedzi⁴⁷⁰. Nachodzi nas ono, postawione przez innego człowieka, przemawiający do nas przekaz tradycji, czy najogólniej mówiąc rzecz rozumienia. Jednocześnie samo owo pytanie nie jest czymś absolutnie pierwotnym, do czego można odwołać się jak do niezmiennego, stabilnego gruntu, gdyż stanowi już odpowiedź poruszającą się w określonym dziejowym horyzoncie. Jest samo wypowiedzią motywowaną przez inne pytanie, a więc czymś, co nie zawiera w sobie całości swego sensu. Jednocześnie wypowiedź jest nie tylko wynikiem zapytywania o pytanie, na które ma stanowić odpowiedź, ale pytaniem otwierającym nowe drogi odpowiedzi na to, co w niej wypowiedziane i możliwością kontynuacji rozmowy. W ten sposób dialektyka pytania i odpowiedzi pokazują, że to, co niewypowiedziane, a współtworzące wypowiedź i jej sens odsyła nie tylko „w tył”, do sytuacji motywującej wypowiedź, ale też „w przód”, do tego, co zostało w wypowiedzi otwarte na wypowiedzenie, a jeszcze do słowa nie doszło, do otwartego przez wypowiedź

⁴⁶⁹ Zob. idem, *Cóż to jest...*, s. 46-48 i idem, *Prawda...*, s. 493-496, 503, 507-508 oraz idem, *Semantyka...*, s. 125-126, a także idem, *The Heritage...*, s. 46-47.

⁴⁷⁰ Zob. idem, *Cóż to jest...*, s. 46-47 i idem, *Prawda...*, s. 494, 508 oraz idem, *Semantyka...*, s. 125-126. Pannenberg stawia Gadamerowi w tym kontekście zarzut, że, nawet biorąc pod uwagę dialektykę pytania i odpowiedzi oraz znaczenie horyzontu motywacyjnego tego, co niewypowiedziane dla sensu sądu, przedwcześnie rezygnuje on z prymatu sądu i tego, co w sądzie bezpośrednio stwierdzone i wypowiedziane – zob. W. Pannenberg, *Hermeneutics...*, s. 132-134. Zdaniem Pannenberga, po pierwsze, uwzględnienie w rozumieniu dialektyki pytania i odpowiedzi, w której dany sąd jest usytuowany oraz kontekstu tego, co w nim niewypowiedziane musi wciąż wychodzić od wprost wypowiedzianej w sądzie treści i na niej się opierać. Ponadto, po drugie, odsłonięcie i zrozumienie sfery tego, co niewypowiedziane może dokonać się tylko za pośrednictwem sądów, to znaczy tylko, jeśli stanie się treścią bezpośrednio wypowiedzianą w sądach. Tym samym dla Pannenberg sędzi utrzymuje na gruncie hermeneutyki filozoficznej Gadamera pozycję podstawowej i dominującej formy językowej wypowiedzi. Autora „Prawdy i metody” broni przed tym zarzutem, jak się wydaje skutecznie, Grondin, zauważając między innymi, iż hermeneutyka Gadamera nie podważa zasadności faktu posługiwania się sądami w wypowiedziach językowych (bo skazywałaby się na absolutne milczenie) oraz tego, że często konieczne jest rozpoczynanie w procesie rozumienia od wypowiedzianych twierdzeń i treści bezpośrednio w nich stwierdzanych, a krytykuje jedynie uczynienie z sądu autonomicznej jednostki sensu i podkreśla, że to, co wypowiedziane nie wyczerpuje horyzontu sensu tego, co się w sądzie wyraża. Sąd jest dla hermeneutyki wtórny jedynie względem hermeneutycznego horyzontu motywacyjnego, z którego wypływa i którego część stanowi i jedynie, gdy ujmowany jest jako wyabstrahowany z tegoż horyzontu i ograniczany w swym sensie wyłącznie do tego, co w nim wprost stwierdzone – zob. J. Grondin, *Sources...*, s. 152-155.

horyzontu możliwych przyszłych odpowiedzi i kontynuacji, czyli, innymi słowy, do nieskończonej przestrzeni rozmowy.

To dwojakie podważenie autonomii wyizolowanego sądu i ograniczenia jego sensu do znaczenia składających się na niego słów, poprzez ukazanie, że do jego istoty, należy także to, co w nim niewypowiedziane, a co należy do horyzontu jego motywacji oraz umieszczenie go w dialektyce pytania i odpowiedzi wykluczając, by wypowiedź była jedynie pochodnym językowym ujęciem uprzednio i niezależnie od niej dostępnej rzeczy rozumienia⁴⁷¹. Prawda wypowiedzi nie nadbudowuje się więc wtórnie nad daną uprzednio przedpredykatywną jawnością bytu, wprowadzając tę ostatnią w język w sposób prawdziwy (zgodny z tym, jak się sama rzecz ujawnia), a nie fałszywy (niezgodny z rzeczą), jak ujmował to Heidegger. Prawda ta jest istotowo powiązana z istotą prawdy w sensie ontycznym i ontologicznym: „Istnieje zatem pierwotny związek między prawdziwym byciem i prawdziwą mową. Nieskrytość tego, co jest, dochodzi do głosu w jawności wypowiedzi”⁴⁷². Prawdziwa mowa zakłada i opiera się na prawdzie w sensie jawności prezentującego się bytu, bowiem wyrasta ona zawsze z pewnej dziejowej sytuacji, z danego horyzontu świata. O ile wypowiedź nie jest tylko zespołem słów tworzących zdania, ale obejmuje również to, co w niej niewypowiedziane: tego kto mówi, do kogo się mówi, swoje założenia i motywację, a więc najogólniej rzecz biorąc całość sytuacji hermeneutycznej, w której się pojawia, jej prawda włączona jest w pozostałe dwa sensy prawdy. Zarazem, jeśli prezentowanie się rzeczy polega na jej wyrażaniu się w języku, to prawda ontyczna i ontologiczna należą do prawdy wypowiedzi. Prawdziwa mowa pozwala na ukazanie się rzeczy w jej nieskrytości, to znaczy prezentowanie się rzeczy rozumienia, w tym czym i jak owa rzecz jest oraz umożliwia i współkształtuje prezentację, w której rzecz się wyraża jako aktywny uczestnik gry prezentacji i miejsce tego prezentowania się. Jest więc ona równie pierwotna, co nieskrytość bytu w swym byciu. Co więcej, to w jej horyzoncie owa nieskrytość kształtuje się i jest przez nią współtworzona.

⁴⁷¹ Stanowisko Gadamera nie oznacza, jak chcieliby Davey i Pannenberg, całkowitej dewaluacji i degradacji znaczenia sądów w ramach rozumienia oraz nie głosi ono, że sens wyprowadzany z sądów może być zawsze tylko sensem zniekształconym, a twierdzenia nie odgrywają żadnej roli w procesie rozumienia – zob. N. Davey, *A Response to P. Christopher Smith*, w: *Gadamer and Hermeneutics...*, s. 43-44, 50-55 i W. Pannenberg, *Hermeneutics and Universal...*, s. 131-132. Gadamer nie poddaje krytyce formy językowej wypowiedzi w postaci sądu samej w sobie, ale krytykuje określoną, metafizyczną, podyktowaną między innymi ideą metody i dominacją logiki interpretację sądu i jego sensu, proponując zarazem jego alternatywną, hermeneutyczną wykładnię, w ramach której jak najbardziej stanowi on część dialektyki pytania i odpowiedzi, w której realizuje się rozumienie oraz należy do wymiaru słowa zewnętrznego, w którym wyraża się interpretacja. Jak ujmuje to Grondin: „Element *Sprachlichkeit* nie jest wobec tego zaproszeniem do opuszczenia koła sądów, ale do wejścia w obszar sądów w odpowiedni sposób” – J. Grondin, *Sources...*, s. 154.

⁴⁷² H.-G. Gadamer, *Cóż to jest...*, s. 38. Zob. także J. Risser, *The Remembrance...*, s. 134-135.

W ten sposób rozjaśnił się drugi sens prawdy w hermeneutyce filozoficznej, czyli prawdy ontycznej. Polega ona na jawności rzeczy w jej prezentacji, w której ujawnia się ona i określa jak i czym jest. Prawda to obecność i nieskrytość tego, co jest – rzeczy – wydarzająca się w procesie rozumienia: „Prawda tradycji jest jak bezpośrednio odsłaniająca się zmysłom obecność”⁴⁷³. Ten istotowy związek prezentacji bytu, ujętej także przez pojęcie piękna, z prawdą jako jawnością tego, co się prezentuje zostaje przez autora „Prawdy i metody” wyraźnie zaznaczony: „Tak jak sposób istnienia piękna okazał się ilustracją ogólnej konstytucji bytu tak też to samo okaże się w przypadku przynależnego tu *pojęcia prawdy*. [...] Piękno dołącza ponad dobrem porządek siły poznawczej [...]. On [Platon – A. N.] pierwszy wskazał na *ἀλήθεια* jako istotowy moment piękna, i widać wyraźnie, co miał przez to na myśli: piękno, sposób zjawiania się dobra, uwidacznia się samo w swym bycie, prezentuje się”⁴⁷⁴. Zaś prawda ontologiczna, a więc prawda w sensie nieskrytości bycia, to na gruncie hermeneutyki filozoficznej sam dziejowy i językowy proces gry rozumienia, w którym rzecz się prezentuje, wraz z byciem wszystkich jego uczestników. Tak jak bycie jako proces wyrażania się jest dwuznaczne, bowiem oznacza zarówno relację wyrazu, jak i człony tej relacji (to, co się wyraża i to, co wyrażone), tak też rzecz ma się z nieskrytością bycia. Jest ona, po pierwsze, jawnością jako taką, to jest zarazem horyzontem sytuacji hermeneutycznej, a więc obszarem, w którym byt może się ujawnić (odpowiednikiem Heideggerowskiego „prześwitu bycia”) i samym procesem ujawniania się rzeczy (mówiąc znów językiem Heideggera, „istoczenia się bycia”), który, ponieważ do gry należy autoprezentacja, ujawnia w prezentowaniu rzeczy rozumienia także sam siebie. Przy czym horyzont prezentacji i proces prezentowania się nie są czymś różnym, ale stanowią jeden proces bycia w jedności jego stałości i zmienności. Proces prezentowania się usytuowany jest zawsze w określonym dziejowym i językowym horyzoncie, wyznaczającym sytuację hermeneutyczną, w której byt może się zaprezentować. Jednocześnie, w tym procesie prezentuje się, a tym samym wykształca się sam ten horyzont. Nie jest on bowiem niczym innym, niż prezentowaniem się jego samego i tego, co się w nim mieści. Prawda ontologiczna to więc po drugie jawność, w ich autoprezentacji, ontologicznych wymiarów gry: dziejowości i językowości oraz konstytucji bycia egzystencji i *Sache selbst*. Jest ona ponadto jawnością konkretnego bycia bytów i ich sensów konstytuujących dany horyzont rozumienia, daną grę rozumienia. Granice między prawdą ontyczną i ontologiczną zamazują się, ukazując ich

⁴⁷³ Idem, *Prawda...*, s. 621. Zob. także ibidem, s. 172, 175, 519, 556, 618.

⁴⁷⁴ Ibidem, s. 652. Zob. Także J. Risser, *Hermeneutics of the Possible...*, s. 125 oraz idem, *The Remembrance...*, s. 126-127.

wzajemną współzależność. Z jednej strony prawda w sensie nieskrytości rzeczy rozumienia może ukonstytuować się tylko w obrębie procesu prezentowania się i wyznaczającej przestrzeń gry rozumienia sytuacji hermeneutycznej, a więc na gruncie prawdy ontologicznej. Z drugiej strony prawda ontyczna jako jawność bycia bytu w jego prezentacji sama ma charakter prawdy ontologicznej, czyli prezentowania się bycia. Ontologiczny horyzont sytuacji hermeneutycznej konstituuje również prawda w sensie ontycznym, to jest tworzące ową sytuację bytu w ich jawności. Co więcej prawda ontologiczna jest o tyle zależna od prawdy ontycznej, o ile kształtuje się ona i odsłania tylko w procesie realizowania się tej ostatniej, to jest w procesie prezentowania się bytu. Ostatecznie w hermeneutyce filozoficznej trzy sensy prawdy – prawda wypowiedzi, prawda ontyczna i prawda ontologiczna – stanowią trzy aspekty jednego i tego samego procesu prawdy, polegającego na prezentowaniu się rzeczy rozumienia. Prawda jest samym tym procesem, którego istotą jest oświecanie i ujawnianie, jawnością tego procesu i jawnością wszystkiego, co się w nim odsłania, tym, co oświecone⁴⁷⁵. W konsekwencji, jako proces prezentowania, który prezentuje również sam siebie, to sama prawda i wyłącznie ona dokonuje swojego ustanowienia i potwierdzenia – proces prawdy jest jednocześnie jej samoprezentowaniem się, samoustanawianiem i samopotwierdzeniem⁴⁷⁶. Wszystko to dokonuje się w ramach gry rozumienia, w dialogu człowieka z rzeczą i innymi uczestnikami rozmowy⁴⁷⁷.

Jeśli w myśli Gadamera bycie konstituuje zarówno nieskrytość, jak i skrywanie się, tak też do prawdy jako jawności z konieczności należy immanentnie nieprawda, rozumiana jako skrywanie i skrytość zarówno rzeczy rozumienia, jak i wszystkiego tego, co tworzy grę rozumienia. Jak opisuje to niemiecki myśliciel: „Każdy dalszy krok w poznaniu oznacza jakąś utratę prawdy. Nie chodzi przy tym o stosunek ilościowy, jak gdybyśmy mogli utrzymać tylko określony, skończony zakres naszej wiedzy. Poznając prawdę, zarazem zakrywamy prawdę i zapominamy ją. Ale to nie wszystko. Już bowiem pytając o prawdę, jesteśmy z konieczności skrępowani naszą sytuacją hermeneutyczną. A to przecież znaczy, że nie jesteśmy w stanie poznać jakiejś części prawdy, ponieważ ograniczają nas – choć o tym nie wiemy – przedsądy”⁴⁷⁸. Wszelkie odsłanianie, wydobywanie na jaw jest z racji swego procesualnego, otwartego, dziejowego i językowego charakteru niepełne, a przez to tyle

⁴⁷⁵ Zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 182-185 i J. Risser, *Hermeneutics of the Possible...*, s. 125 oraz idem, *The Remembrance...*, s. 126-127.

⁴⁷⁶ Zob. J. Risser, *Hermeneutics of the Possible...*, s. 125 oraz idem, *The Remembrance...*, s. 126, 135.

⁴⁷⁷ Zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 172 i R. J. Dostal, *The Experience...*, s. 58 oraz M. Szulakiewicz, *Hermeneutyka i prawda*, w: *Spór o prawdę*, P. Gondek, A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), Lublin 2011, s. 180-181.

⁴⁷⁸ H.-G. Gadamer, *Cóż to jest...*, s. 44. Zob. także idem, *Heidegger's Later...*, s. 225-227 i idem, *On the Beginning...*, s. 238-239 oraz idem, *On the Truth...*, s. 134-136.

ujawniające, co istotowo skrywające zarówno to, czym rzecz rozumienia jest i może być, jak i horyzont sytuacji hermeneutycznej, w którym rozumienie dokonuje się. Usytuowanie rozumienia, jego przedsądowa przedstruktura sprawiają, że cała prawda nigdy nie jest dostępna i zawsze pozostaje coś więcej do zaprezentowania się. Jednakże prawda kształtująca się zawsze w ograniczonym horyzoncie sytuacji hermeneutycznej i w kontekście konkretnej rozmowy nie tylko pomija, z racji swej częściowości, pewną część obszaru tego, co może zostać odsłonięte. Ontologiczna struktura *Sache* wyklucza, aby prawda była czystym, choć ograniczonym snopem światła padającym z różnych stron i oświetlającą w różnych miejscach już w sobie gotową i oczekującą podającą się do odsłonięcia rzecz – wówczas relacja między prawdą a fałszem byłaby, zdecydowanie odrzucanym przez autora „Prawdy i metody” w przywołanym cytacie, stosunkiem ilościowym. Prawda aktywnie dokonuje skrywania – innymi słowy, w procesie prawdy każdorazowo konstytuuje się i wykształca nie tylko horyzont jawności i to, co jawne, ale również horyzont skrytości i to, co pozostaje skryte, gdyż tylko w ten sposób może w skończonym procesie rozumienia cokolwiek się odsłonić. Przynależność fałszu do prawdy dotyczy wszystkich trzech jej sensów, zarówno prawdy jako jawności bycia i bytu, jak i prawdy przynależnej wypowiedzi: „Rzeczy same z siebie trzymają się w ukryciu; »natura lubi się ukrywać« – miał powiedzieć Heraklit. Ale brak jawności cechuje także ludzkie słowa i czyny. Ludzkie mówienie nie przekazuje bowiem wyłącznie prawdy, zna także pozór, złudzenie, udawanie”⁴⁷⁹. Jeśli we fragmencie niniejszej pracy, wprowadzającym zagadnienie prawdy pytało się, czy nie każda interpretacja jest prawdziwa, jeśli zawsze ukazuje rzecz samą taką jaką ona jest, to teraz, gdy okazało się, że nieprawda należy immanentnie do prawdy i nie ma wypowiedzi, czy wykładni wyłącznie prawdziwych, ale każda z nich jest także fałszywa, o ile zawiera nieprawdę w sensie skrywania, przesłaniania, ponownie pojawia się pytanie o sensowność rozróżnienia na wykładnie prawdziwe, poprawne, czy właściwe i te fałszywe. Czy każda interpretacja nie okazuje się być tyle prawdziwa, co fałszywa, a w konsekwencji zasadna w takim samym stopniu, co każda inna propozycja rozumienia jakiejś rzeczy? Gadamer nie godzi się na podsuwane przez to pytanie konsekwencje istotowego powiązania jawności i skrytości, prawdy i fałszu, utrzymując sensowność odróżnienia prawdziwych interpretacji i przedsądów, od tych, które są fałszywe. Stwierdza jednoznacznie: „Jest także fałszywe rozumienie. To, co jest fałszywe,

⁴⁷⁹ Idem, *Cóż to jest...*, s. 38. Zob. także idem, *On the Truth...*, s. 134-136 oraz idem, *The Greeks...*, s. 151-152. Przytoczony fragment może sugerować, iż dla Gadamera istnieją prawdziwe i całkowicie fałszywe sposoby wypowiedziania się, jak kłamstwo, czy błąd. Dopiero umiejscowienie tego fragmentu w szerszym horyzoncie myśli niemieckiego filozofa, także dalszych fragmentów tego eseju pokazuje, że nawet pozornie wyłącznie prawdziwy sąd jest również zakrywaniem prawdy.

pozostaje takim, bez względu na to, jak często na to się nie zważa”⁴⁸⁰. Co więc oznacza prawdziwość i fałszywość interpretacji w myśli autora „Prawdy i metody”?

Jeśli prawda oznacza w hermeneutyce filozoficznej nieskrytość bytu i bycia w ich prezentowaniu się, to różnica między prawdziwymi a fałszywymi, interpretacjami musi dotyczyć kwestii tego, czy wykładnia pozwala na ukonstytuowanie się prezentacji rzeczy rozumienia i współtworzy jej jawność, czy też nie dopuszcza do głosu tego, co dąży do zaprezentowania się i wypowiedzenia, pozostawiając je skrytym. Kryterium prawdziwości rozumienia, niewypowiedzianym bezpośrednio przez samego Gadamera, jest więc to, czy dochodzi w nim do zaprezentowania się rzeczy samej, w tym, czym i jak ona jest, czy też nie. Innymi słowy, kryterium tym jest to, czy zrealizował się ontologicznie produktywny proces rozumienia: czy doszło do stopienia horyzontów czasowych i horyzontów uczestników rozmowy oraz ukształtowania się nowego horyzontu rozumienia; czy rzecz wyraziła się w przebiegu gry; czy miało miejsce doświadczenie, zmieniające przed-sądy rozumiejącego i przekształcające doświadczoną rzecz, a zarazem włączające jej powstały obraz w całość sytuacji hermeneutycznej. Podobnie dla Schmidta, który poświęcił swoją książkę „The Epistemology of Hans-Georg Gadamer” zagadnieniu kryterium prawdziwości w hermeneutyce filozoficznej, takim kryterium jest oświecająca prezentacja samej rzeczy – prawdziwe interpretacje i przedsądy to te, które w wydarzeniu rozumienia zostały doświadczone jako prezentujące rzecz samą⁴⁸¹. Podane przez Schmidta kryterium jest równoznaczne z tym sformułowanym w niniejszej pracy, w tym sensie, że ma za podstawę to samo, czyli prezentowanie się rzeczy rozumienia. Poddaje więc interpretacje i przedsądy temu samemu sprawdzianowi oraz na jego gruncie te same interpretacje i przedsądy okazują się prawdziwe. I to mimo odmienności w rozłożeniu akcentów na różne elementy procesu prezentowania się rzeczy samej. Kryterium Schmidta odnosi się do zawartości treściowej rezultatu procesu rozumienia w postaci ukonstytuowanej prezentacji i pyta, czy dana interpretacja/przedsąd współtworzy prezentację rzeczy. Natomiast podane tutaj kryterium odnosi się do całości procesu prezentowania się rzeczy, w tym także do wykształconej w nim prezentacji i pyta o to, czy proces rozumienia powiódł się, to znaczy czy rozumiana rzecz się w nim zaprezentowała. Zawiera więc w sobie kryterium prawdziwości zaproponowane przez Schmidta. Interpretacja i przedsądy, które pozwalają na ukonstytuowanie się prezentacji rzeczy i uczestniczą w procesie wykształcania się tejże prezentacji, są właśnie tymi, które współtworzą prezentację, współwyznaczają jej treść, a więc tymi, o których mówi kryterium

⁴⁸⁰ Idem, *Reply to Stanley Rosen...*, s. 221.

⁴⁸¹ Zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 180-190, 216-222.

badacza myśli Gadamera⁴⁸². Jak stwierdza autor „Prawdy i metody”: „Ostatecznie, odpowiedzieć trzeba [na pytanie o relację rozumienia i interpretacji – A. N.], że rozumienie jest już zawsze interpretacją, a interpretacja jest tylko wtedy »poprawną« interpretacją jeśli wyłania się z dokonania rozumienia. [...] Każda interpretacja musi dowieść swego sukcesu w dokonaniu, a to oznacza, że jest ona porwana przez to dokonywanie się”⁴⁸³. Dlatego też niemiecki filozof zrównuje rozumienie prawdziwe z adekwatnym, właściwym i poprawnym, czyli z takim, które przebiegało prawidłowo, bez nadmiernych zakłóceń powodujących przerwanie jego biegu lub uniemożliwiających prezentację rzeczy, prowadząc do powstania spójnego i zgodnego z tradycją wyrazu rzeczy samej⁴⁸⁴. Zaś rozumienie fałszywe jest dla niego tożsame z rozumieniem niewłaściwym, nieskutecznym, prowadzącym do zubożenia, a nie przyrostu sensu, stojącym na drodze do zaprezentowania się rzeczy w zgodzie z nią samą, chociażby poprzez narzucenie przesądów rozumiejącego na rzecz, czy dogmatycznie wykluczenie pewnych horyzontów interpretacji⁴⁸⁵. Prawdziwe rozumienie to takie, w przypadku którego proces rozumienia powiódł się, to znaczy z jednej strony (od strony

⁴⁸² Ale też w drugą stronę, jeśli wziąć pod uwagę, że prezentacja rzeczy stanowi jedność z procesem prezentowania się oraz przyjąć życzliwą wykładnię rozważań autora „The Epistemology of Hans-Georg Gadamer”, można uznać, iż kryterium Schmidta ma szeroki sens, odnoszący się do całości wydarzenia rozumienia i obejmujący również proponowane tutaj kryterium zrealizowania się rozumienia. Niemniej, przedstawione w niniejszej pracy sformułowanie kryterium prawdziwości można uznać za trafniejsze od tego zaproponowanego przez Schmidta, bowiem wierniej oddające myśl Gadamera z trzech powodów. Po pierwsze, ma ono silne oparcie w tekstach niemieckiego filozofa, w szczególności we fragmentach zrównujących prawdziwe, zasadne rozumienie z rozumieniem, które się powiodło. Kształt sformułowania Schmidta podyktowany jest raczej przyjętą przez niego w swej pracy epistemologiczną perspektywą legitymizacji przesądów rozumiejącego. Po drugie, jest bardziej precyzyjne i jasne w zakresie swych ontologicznych założeń. Kryterium Schmidta – oświecająca prezentacja samej rzeczy – pozostaje ostatecznie dwuznaczne, co do tego, czy prawdziwość interpretacji lub przesądów rozumiejącego polega na tym, że w procesie rozumienia współtworzą one prezentację rzeczy, a więc interpretacja i prezentacja rzeczy stanowią jedność (jak wskazywałaby na to ontologiczna struktura gry), czy też na tym, iż okazują się prawdziwe w świetle tego, jak się rzecz sama z siebie, niezależnie od rozumiejącego w danej sytuacji dziejowej prezentuje, dzięki temu, iż pozwalają interpretatorowi na dotarcie do jej autentycznego obrazu i są z nim zgodne, a więc rozdziela się przesady rozumiejącego od prezentacji rzeczy dla człowieka (co sugerowałaby perspektywa epistemologiczna, uwikłana w relację podmiotowo-przedmiotową). Nie pomagają tutaj niejednoznaczne objaśnienia Schmidta, dla którego oświecający charakter prezentacji rzeczy polega nie na ujawnianiu się *Sache selbst*, ale na oddziaływaniu na przekonania poznającego jej dotyczące, rozstrzygając, które z żywionych przez niego przesądów są zasadne oraz który mówi między innymi o tym, że prezentacja rzeczy dopuszcza i odrzuca jej interpretacje. Po trzecie, pytając o to, czy rozumienie się powiodło, zrealizowało, czy też nie, niesie ono ze sobą, istotną dla Gadamera, problematykę praktyki rozumienia i jej normatywnego wymiaru, w tym zagadnienia warunków rozumienia, których spełnienie jest niezbędne dla jego realizacji, właściwego postępowania rozumiejącego w obrębie roli jaką ma do odegrania w procesie prezentacji rzeczy oraz tego, czy i na ile znajomość kryterium prawdziwości może mieć znaczenie dla powodzenia rozumienia. Kryterium w sformułowaniu Schmidta, koncentrując się na danym rozumiejącemu rezultacie procesu rozumienia, takiego immanentnego odniesienia do problematyki normatywnych warunków rozumienia i sposobu osiągnięcia tego rezultatu nie posiada. Tym samym, zwłaszcza jeśli nadaje mu się status epistemologiczny, tak, jak to czyni Schmidt w swych rozważaniach, łatwiej wypaczyć jego znaczenie, traktując je jako albo tylko teoretyczne rozwiązanie pewnego problemu w obrębie hermeneutyki filozoficznej, bez przełożenia na funkcjonowanie praktyki rozumienia, albo zewnętrzne narzędzie do oceny przesądów.

⁴⁸³ H.-G. Gadamer, *Reply to Stanley Rosen...*, s. 221.

⁴⁸⁴ Zob. idem, *Prawda...*, s. 369-372, 401-405, 410.

⁴⁸⁵ Zob. ibidem.

rzeczy rozumienia) rzecz prezentuje się w swej istocie, z drugiej strony (od strony rozumiejącego) dochodzi do doświadczenia, w Gadamerowskim sensie tego pojęcia, a więc do zrozumienia rzeczy. W efekcie dokonuje się ukonstytuowanie innego, nowego obrazu rzeczy, przekształcającego dotychczasowy horyzont sytuacji hermeneutycznej. Fałszywe zaś rozumienie to takie, które się nie powiodło, nie doszło do skutku, to znaczy nie doprowadziło do zaprezentowania się rzeczy samej, zatem, z jednej strony (od strony rzeczy rozumienia) do ukonstytuowania się jawności rzeczy, z drugiej strony (od strony rozumiejącego) do osiągnięcia nowego, opartego o prezentację rzeczy samej zrozumienia rzeczy.

Nie oznacza to oczywiście, że w przypadku fałszywej interpretacji rzecz rozumienia w żaden sposób nie jest jawna i oświetlona przez rozumienie i w najmniejszym stopniu nie prezentuje się interpretatorowi. W takim bowiem przypadku byłaby ona całkowicie niedostępna i nie mogłaby w ogóle pojawić się w horyzoncie hermeneutycznym jako coś wymagającego i domagającego się rozumienia. Interpretacja nie dokonuje się w próżni, ale w sytuacji hermeneutycznej, wyznaczonej uprzednio zrealizowanym rozumieniem. W punkcie wyjścia procesu rozumienia rzecz jest zawsze już jakoś rozumiana, tak i tak uprzednio zinterpretowana, określona i włączona w całość doświadczenia świata, a więc czymś, co już się zaprezentowało. W fałszywym rozumieniu rzecz nie prezentuje się w tym sensie, że nie prezentuje się na inny, nowy sposób, a więc nie dochodzi w odniesieniu do niej do przyrostu bycia i ukonstytuowania się stopionego, poszerzonego horyzontu sensu, ale czegoś odwrotnego: przesłonięcia możliwości jej sensu. Biorąc pod uwagę, iż potrzeba ponownej interpretacji rodzi się wraz ze zmianą sytuacji dziejowej, gdy rzecz ma nam coś więcej do powiedzenia, fałszywa interpretacja sprawia, że rozumiana rzecz nie zostaje przyswojona aktualnej sytuacji hermeneutycznej i pozostaje w pewnej mierze niespójna z resztą doświadczenia świata. Powstaje stan braku odpowiedzi na pytania, które ona stawia, czy nawet samego wsłuchania się w te pytania.

Jeśli rzecz sama nie prezentuje się nigdy w sposób wyczerpujący, to prawdziwa wykładnia danej rzeczy nie jest z powodu swej prawdziwości ostateczna i absolutna. Wręcz przeciwnie, konstytuując nowy, bogatszy horyzont sensu otwiera tym samym inne, dalsze możliwości sformułowania prawdziwych interpretacji, które zaprezentują rzecz w niedostępny do tej pory sposób. Proces rozumienia jest ciągły i niezakończony, nieposiadający ostatecznego rezultatu, tak jak nieskończony jest horyzont sensu rozumianych rzeczy. Jest ciągłym poszukiwaniem nie wyczerpującej, ostatecznej całości sensu, ale właściwszej, pełniejszej (względem wcześniejszego rozumienia) wykładni, która pozwoli na

jeszcze inne zaprezentowanie się rzeczy i odsłoni nowe możliwości sensu⁴⁸⁶. Toteż gdy mowa o prawdziwej wykładni jako rezultacie rozumienia, może chodzić jedynie o relatywny koniec hermeneutycznego procesu, wyznaczony ze względu na konkretną sytuację rozmowy, konkretne spotkanie z przedmiotem rozumienia i przekazem tradycji, mające pewne granice czasowe, przestrzenne, dotyczące uczestników gry rozumienia i wyjściowych przesądów. Dane rozumienie (zarówno w sensie procesu ograniczonego ramami pewnej sytuacji hermeneutycznej, w której się on realizował, jak i rezultatu tego procesu w postaci wykształconej wykładni) jest już zawsze włączone w stanowiącą jedność całość procesu rozumienia na przestrzeni dziejów, w niekończącą się rozmowę jaką dzieje stanowią. Otwartość i dziejowość prawdziwej wykładni nie oznacza historycznego relatywizmu, na gruncie którego to, co raz pokazało się jako prawdziwe, z czasem, w świetle kolejnych prezentacji rzeczy i jej prawdziwych wykładni, okaże się w innej sytuacji dziejowej z konieczności nieprawdą, a to, co wcześniej było fałszywe może okazać się prawdziwe⁴⁸⁷. Do takiego wniosku można dojść tylko przecząc dziejowości rozumienia, to znaczy traktując treść konkretnej prezentacji rzeczy, czy też interpretacji, w której rzecz się prezentuje jako samodzielną jednostkę sensu: niezmienną, wyabstrahowaną z dziejowych związków, w kontekście których powstała oraz które sama dalej współtworzyła. Tym samym wyrwijając ją z dialektyki pytań i odpowiedzi, w której się wykształciła. A następnie umieszczając ją w różnych historycznych epokach, pokazywać, że uznano by ją w jednych za prawdę, a w innych za fałsz. Jednakże na gruncie hermeneutyki filozoficznej to, co fałszywe pozostaje fałszywym, podobnie to, co prawdziwe trwa jako takie. Wydarzenie rozumienia w postaci zaprezentowania się rzeczy samej nie jest zanegowane i podważone przez kolejne, inne, a nawet niezgodne z nią prezentacje tejże rzeczy. Prawda dokonanej prezentacji jest w tym sensie niewzruszalna, dziejowo uniwersalna i musi być włączona w horyzont nowej prezentacji i z nią uzgodniona. Innymi słowy, pojawienie się nowej prawdziwej wykładni, czyli takiej, w której rzecz odsłania swój wcześniej nieobecny sens, nie czyni wszystkich poprzednich interpretacji fałszywymi. Pozostają one prawdziwe, choć nie w niezmienniej postaci, wyłączonej z dynamiki dziejów, ale jako aktualizująco przyswajana w kolejnych wykładniach treść przekazu tradycji, tworząca dzieje efektywne⁴⁸⁸. Nie wyklucza to więc możliwości tego, aby pewne szczegółowe założenia i przesady wchodzące w skład

⁴⁸⁶ Zob. D. Di Cesare, »*Átopos*«..., s. 68-69 i N. Davey, *Unquiet...*, s. 182-187.

⁴⁸⁷ Zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 174-175 i J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit...*, s. 143-144, 149-160 oraz idem, *Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics?*, w: *Consequences of Hermeneutics...*, s.196-197.

⁴⁸⁸ Zob. podrozdział I.2.2. niniejszej pracy.

prawdziwej wykładni odsłoniły się z czasem jako fałszywe, to znaczy jako już nieproduktywne i niepozwalające na zaprezentowanie się rzeczy w zmienionej sytuacji dziejowej, a w konsekwencji wymagające odrzucenia na rzecz przedsądów lepszych. To, że interpretacja w swych poszczególnych częściach okazuje się nieadekwatna i wymagająca modyfikacji nie tylko nie sprawia, że przestaje być ona prawdziwa, ale stanowi moment dziejowej dynamiki utrzymywania się jej prawdziwości, pozostawania przez nią prawdziwą w jej zmiennej całości jako obszar prezentowania się rzeczy rozumienia. W tym kontekście możliwy jest skrajny przypadek skostnienia tradycji, gdzie uprzednio prawdziwa interpretacja staje się fałszywą na gruncie wskazanego kryterium. Fałszywą nie w tym sensie, że okazuje się, że rzecz nigdy się w niej nie zaprezentowała i nie odsłania ona w żaden sposób tego, czym i jak rzecz sama jest, ale wówczas, gdy zostaje uznana ona za jedyną i absolutną prawdę i pomimo zmieniającej się sytuacji hermeneutycznej rozumiejący trzyma się dogmatycznie wszystkich jej założeń, bez względu na to, czy są one nadal produktywne, czy też nie. Taka wyłączona z dziejowej dynamiki żywej tradycji wykładnia nie pozwala bowiem na to, by rzecz zaprezentowała się inaczej w horyzoncie aktualnej sytuacji dziejowej, by odsłoniła się w sposób mówiący coś więcej, niż pozwalają na to konstytuujące ją przedsądy.

Zgodnie z wykroczeniem przez myśl Gadamera poza perspektywę relacji podmiot-przedmiot i ujmowanie wykładni jako podmiotowego ujęcia przedmiotu, zagadnienie prawdziwości i fałszywości rozumienia wykracza poza obszar, w którym sytuuje go klasyczna koncepcja prawdy. Nie dotyczy wyłącznie bieguna podmiotowego i jego odniesienia do odrębnego bieguna przedmiotowego. Nie rozstrzyga się we własnościach wykładni zależnych od aktywności podmiotu (jego zdolności do porządkowania wrażeń zmysłowych i ich właściwej obróbki, do intuicyjnego wglądu, czy przeprowadzenia dedukcyjnego dowodu, do wykroczenia poza własne uprzedzenia i unikania błędów we własnym myśleniu oraz do sformułowania na koniec procesu myślowego trafnego sądu). W szczególności we własności rozumnego wytworu człowieka, jakim jest interpretacja, polegającej na jej zgodności albo jej braku z rzeczą, której dotyczy. Prawdziwość, tudzież fałszywość interpretacji, jako procesu wydarzającego się w grze i obejmującego zarówno rozumiejącego jak i to, co rozumiane jest zależna jednocześnie od człowieczych wysiłków rozumienia i aktywnego prezentowania się rozumianej rzeczy w ich wzajemnej współzależności i jedności. Prawda konstytuuje się tylko wtedy, gdy rzecz została zrozumiana, a to oznacza zarazem, że zaprezentowała się ona w wykładni, i na odwrót,

gdy rzecz ujawniła się w swej prezentacji, co do tego, czym i jak jest, a więc stała się w inny sposób, na nowo zrozumiała.

Niemniej Gadamer w swych rozważaniach dotyczących zagadnienia odróżnienia wykładni prawdziwej od fałszywej, w szczególności w „Prawdzie i metodzie”, koncentruje się na kwestii prawdziwości i fałszywości przesądów tworzących świadomość człowieka i oddziałujących w rozumieniu⁴⁸⁹. To zawężenie pytania o prawdziwość rozumienia do pytania o prawdziwość przesądów wnoszonych przez interpretatora do gry rozumienia pozwala na wyraźniejsze postawienie praktycznej kwestii tego, co rozumiejący powinien czynić, by dotrzeć do prawdziwej, adekwatnej, właściwej wykładni. Żywione przez rozumiejącego przesady są bowiem tym w procesie rozumienia, co może zostać w jego trakcie przez człowieka chociażby częściowo zreflektowane i uświadomione w swej treści i oddziaływaniu, a w konsekwencji do pewnego stopnia poddane kontroli i weryfikacji co do swej zasadności. Podstawa odróżnienia prawdziwych i fałszywych przesądów jest identyczna, jak w przypadku całego procesu rozumienia. O ich prawdziwości lub fałszywości decyduje to, czy pozwalają one na wykształcenie się prawdziwej wykładni, czyli dokonanie się, zrealizowanie rozumienia i zaprezentowanie się w nim rzeczy samej.

W tym kontekście należy odczytywać wypowiedzi Gadamera, mówiące o sprawdzaniu przesądów na samych rzeczach, tak przykładowo następujący fragment „Prawdy i metody”: „Wszelka poprawna interpretacja musi się strzec dowolności różnych pomysłów i ograniczeń wynikających z nieświadomych nawyków myślowych i kierować spojrzenie »na rzeczy same« [...]. Kto chce zrozumieć jakiś tekst, dokonuje zawsze pewnego projektu. Kreśli sobie pewien sens całości, gdy tylko w tekście zaznaczy się jakiś pierwszy sens. [...] Na wypracowywaniu takiego przedprojektu, ciągle rewidowanego przez to, co się przy dalszym wnikaniu w sens okazuje, polega rozumienie rzeczy tam zawartych. [...] Opracowanie trafnych, adekwatnych do rzeczy projektów, które jako projekty są antycypacjami do potwierdzenia dopiero »na rzeczach« jest stałym zadaniem rozumienia”⁴⁹⁰. Już samo podwójne zastosowanie cudzysłowu, gdy mowa o rzeczy rozumienia wskazuje, że nie chodzi tutaj o uzgadnianie myśli o rzeczy żywionych przez podmiot ze stojącą naprzeciwko niego

⁴⁸⁹ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 382, 406. Schmidt uważa, że w myśli Gadamera kwestia prawdy sprowadza się do zagadnienia zasadności/prawdziwości przesądów, a ta ostatnia stanowi centralny problem hermeneutyki filozoficznej (wokół którego Schmidt orientuje swoją wykładnię filozofii autora „Prawdy i metody”) – zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 14-15. oraz idem, *Uncovering...*, s. 72-73. Jakkolwiek oba zagadnienia pozostają w ścisłym związku zredukowanie jednego do drugiego wydaje się być wątpliwe, o ile narzuca epistemologiczną perspektywę przeprowadzanych analiz i ignoruje to, iż pytanie o prawdę nie jest jedynie pytaniem o warunki prawdziwości, o to, co i kiedy jest prawdziwe, ale stanowi pierwotnie pytanie o istotę prawdy.

⁴⁹⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 368-369.

obiektywną, niezależną od rozumiejącego rzeczą, stanowiącą pierwowzór i fundament, z którym interpretacje mogą być porównywane i na tej podstawie ocenianie pod względem trafności odbicia swego przedmiotu. Przytoczony fragment może być mylący, sugerując właśnie takie stanowisko Gadamera, gdyż niemiecki filozof wykląda w nim proces rozumienia, przyjmując perspektywę rozumiejącego człowieka jako oddziałującego uczestnika gry rozumienia, projektującego sens, na który zgadza się lub nie rozumiana rzecz. Nie można jednak w tym kontekście zapominać o ontologicznej strukturze gry. Adekwatność do rzeczy i potwierdzanie przedsądów na rzeczach samych jako elementy rozumienia wskazują tutaj na to, że także rzecz jest aktywnym uczestnikiem procesu rozumienia, który współkształtuje swoją wykładnię. Autor „Prawdy i metody” chce zaznaczyć, że wykładnia nie jest ani dowolnym tworem podmiotu, ani też rezultatem sytuacji dziejowej, w której znajduje się rozumiejący, wyrażającej się w żywnionych przez niego przesądach – nie jest w ogóle wyłącznym wytworem człowieka i podmiotowym odbiciem rzeczy. Rzecz sama ma swoją, wykształcającą się w dziejach realność, tworzoną przez jej dotychczasowe prezentacje w ich spójnej jedności, która broni się i stawia opór nieadekwatnym ujęciom, w ten sposób, że w ich świetle nie prezentuje się w swej istocie, ale odsłania się w kształcie, który nadaje jej błędna interpretacja jako wewnętrznie niespójna, niezrozumiała, nieprzekonująca⁴⁹¹. Wobec tego, w horyzoncie zagadnienia prawdziwości i fałszywości sprawdzanie przedsądów nie polega na niczym innym, jak na wysiłkach wypracowania wykładni i doprowadzania do zaprezentowania się rzeczy. Jedynie na gruncie procesu rozumienia, prezentacji rzeczy i uzyskanego jej zrozumienia lub ich braku, można stwierdzić, czy przesady kierujące rozumieniem potwierdziły się i okazały się adekwatne – jeśli pozwoliły na prezentację rzeczy rozumienia i zostały włączone w nowo ukonstytuowany, stopiony horyzont – albo nieadekwatne – jeśli nie doszło do wykształcenia się nowej prezentacji rzeczy i rozumienie zakończyło się niepowodzeniem lub jeśli pewne przesady zostały podczas rozumienia odrzucone jako stojące na drodze zaprezentowania się tego, co rozumiane. Jednocześnie zaznaczyć trzeba, że przesady nie tylko dają dostęp do rzeczy samej i są warunkiem możliwości jej rozumienia, ale rzecz sama nie ma jakiegoś drugiego autonomicznego istnienia poza horyzontem przedsądów, to znaczy poza procesem rozumienia i jej samoprezentowania się w wykładni. Jak zauważa Grondin, rzecz samą i przesąd łączy dialektyczna relacja, w której przesady odsłaniają nam rzecz rozumienia, a rzecz powoduje rewizje

⁴⁹¹ Uwzględniając powyższe uwagi na temat natury rzeczy, rację można przyznać Bronkowi, dla którego kryterium odróżnienia przedsądów prawdziwych od fałszywych jest sama rzeczywistość, o ile wydarza się ona w procesie gry rozumienia – zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 217, 222, 253.

przedsądów⁴⁹². Przedsądy ulegają w procesie wykładni, poprzez dialog z rzeczą i innymi uczestnikami rozmowy, ciągłym rewizjom i przekształceniom, tak, by rzecz mogła się zaprezentować⁴⁹³. Okazują się nieuzasadnione w świetle innych, bardziej produktywnych, to znaczy pozwalających na zaprezentowanie się tego, co rozumiane i wykształcenie jego nowego sensu, przedsądów na temat rzeczy⁴⁹⁴. Negatywność doświadczenia, polegająca na podważeniu dotychczasowych wstępnych przedsądów rozumiejącego jest przecież konstytutywnym momentem właściwego rozumienia, to znaczy takiego, które prowadzi do wykształcenia się innego sensu rzeczy⁴⁹⁵. O ile produktywny proces rozumienia i produktywne przedsądy doprowadzają do zaprezentowania się rzeczy samej i wykształcenia się nowego, bogatszego sensu, a tym samym otwierają nowy, poszerzony i wzbogacony horyzont rozumienia, nowe pytania i nowe możliwości odpowiedzi i rozumienia, o tyle produktywność jest momentem prawdy, a pojawienie się nowego sensu produktywnym wydarzeniem prawdy⁴⁹⁶. Adekwatne i produktywne przedsądy to nie tylko te spośród wstępnych założeń, z jakimi człowiek przystępował do interpretacji, które ostały się na koniec tego procesu jako prezentujące przedmiot rozumienia, ale przede wszystkim te, które wypracowane zostały podczas procesu wykładni w oparciu o rzecz samą. Ponadto nawet te pierwsze uzyskują inny sens, będąc włączonymi w nową sieć powiązań między przedsądami tworzącymi przekształconą w rozumieniu sytuację hermeneutyczną. Ostatecznie: „Nie ma tutaj żadnej innej »obiektywności« prócz potwierdzenia wstępnego mniemania przez opracowanie go. Cóż innego cechuje dowolność nieadekwatnych do rzeczy wstępnych mniemań niż to, że realizacja je niweczy? Rozumienie jednak dopiero wtedy urzeczywistnia swoją właściwą możliwość, gdy ustanawiane przez nie wstępne mniemania nie są dowolne”⁴⁹⁷. To w procesie rozumienia rzeczy i tylko w nim rozstrzyga się, które

⁴⁹² Zob. J. Grondin, *Hermeneutische...*, s. 133.

⁴⁹³ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 368-369, 419-420 i idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 94-95. Rozbudowaną analizę rozumienia pod tym względem zawiera wielokrotnie przywoływana książka Schmidta „The Epistemology of H.-G. Gadamer. An Analysis of the Legitimization of *Vorurteile*”, do której również tutaj się odsyła, z zastrzeżeniem, że jakkolwiek pozostaje ona w większości komplementarna względem wykładni hermeneutyki Gadamera przedstawionej w niniejszej pracy, to różni się w niektórych szczegółowych, acz istotnych rozstrzygnięciach, jak choćby w kwestii możliwości jednoznacznego wyodrębnienia epok językowych, za którą opowiada się Schmidt, czy uznania przez autora horyzontu przeszłości przede wszystkim za projekcję interpretującego podmiotu (pomijając kwestie nie dotyczące bezpośrednio rewizji i zmian przedsądów, na przykład fundamentalną różnicę w ujęciu relacji między *Sache* i jej *Ansicht*) – zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s.64-85, 212-215.

⁴⁹⁴ Zob. J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 85 i D. C. Hoy, *The Critical Circle...*, s. 114.

⁴⁹⁵ Na ten temat hermeneutycznego doświadczenia i obecnego w nim momentu negatywności zob. szerzej podrozdział I.2.4. niniejszej pracy.

⁴⁹⁶ Zob. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit...*, s. 151-152.

⁴⁹⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 369.

z przesądów na jej temat są fałszywe, a które prawdziwe⁴⁹⁸. Fałszywe przesądy to przesądy, które okazały się nieadekwatne do rzeczy i nieproduktywne, to znaczy niepozwalające na zaprezentowanie się jej nowego sensu, natomiast prawdziwe przesądy są i adekwatne, i produktywne. W świetle powyższych rozważań oraz na gruncie przedstawionego sensu pojęcia *Sache* nie jest żadną aporią to, że Gadamer, z jednej strony uznaje przesądową strukturę rozumienia, z drugiej wzywa, mówiąc o sprawdzaniu przesądów na rzeczach i o zgodności między przesądami a rozumianą rzeczą, do oparcia się w rozumieniu o rzeczy same (do których dostęp – pozornie, zdaniem tych, którzy dostrzegają tu jakąś aporię – odcięty jest przez przesady)⁴⁹⁹.

Dynamika rozumienia, do której należy sprawdzanie przesądów, ich rewizje i transformacje oraz wypracowanie przesądów adekwatnych ma formę koła całości i części: „Przypominamy sobie tu hermeneutyczną regułę, że całość trzeba rozumieć na podstawie części, a część na podstawie całości. [...] Uchwytująca całość antycypacja sensu staje się wyraźnym zrozumieniem dzięki temu, że części, określające się na podstawie całości, ze swej strony określają tę całość. [...] Tak oto ruch rozumienia przebiega stale od całości do części i na powrót do całości”⁵⁰⁰. Opis hermeneutycznego koła przedstawiony przez Gadamera zdaje się sugerować, że proces rozumienia przybiera następujący porządek odrębnych etapów: rozpoczyna się od fazy projektu całości sensu, który następnie opracowuje się w drugiej fazie poprzez określenie w jego świetle poszczególnych części, a w fazie trzeciej i ostatniej zbiera się rozproszone, dookreślone sensory cząstkowe ponownie w całość, uzyskując ostateczny sens. Takie ujęcie byłoby jednak błędne z dwóch podstawowych powodów. Po pierwsze, jak zaznacza Gadamer, ruch od całości do części i od części do całości dokonuje się w rozumieniu nie raz, nawet nie wielokrotnie, ale nieustannie. Gdy w danym momencie hermeneutyczna rozmowa koncentruje się na pewnej części lub na całości sensu do zrozumienia, (bowiem z racji skończoności rozumu i ludzkiego słowa nie jest się w stanie zrozumieć wszystkiego naraz, ale tylko w procesie⁵⁰¹, a i wtedy nie wszystko), nie może tracić z oczu ich jedności. Co więcej, uzasadnione jest stwierdzenie idące dalej, mianowicie mówiące o tym, że w żadnym momencie prawdziwego, właściwego rozumienia nie rozważa się ani wyłącznie całości, bez uwzględnienia jak przedstawiają się w jej świetle części,

⁴⁹⁸ Zob. także R. J. Bernstein, *Beyond...*, s. 128-129 i A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 253 oraz L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 14.

⁴⁹⁹ Takie stanowisko z podobnych powodów zajmuje także J. Grondin – zob. J. Grondin, *Hermeneutische...*, s. 132-138 i idem, *The Philosophy...*, s. 85-87

⁵⁰⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 401. Zob. także ibidem, s. 368-370, 401-404. Na temat kołowości rozumienia w hermeneutyce Gadamera i jego porównania z hermeneutycznym kołem w myśli Heideggera zob. J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 79-84.

⁵⁰¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 572-574.

ani tylko poszczególnych części, nie biorąc pod uwagę jak ich sens wpływa na całość⁵⁰². Nie przeczy temu to, że w przebiegu rozumiejącej rozmowy poszczególne wypowiedzi, wyrazy myśli w formie słowa zewnętrznego, zdają się odnosić w danym momencie tylko do pewnego fragmentu sensu i ignorować inne jego części oraz całość. Treść sądu nie ogranicza się bowiem jedynie do tego, co w nim bezpośrednio wypowiedziane, do sensu wynikającego ze znaczenia poszczególnych słów, ale tworzy ją również horyzont motywacyjny sądu i to, co niewypowiedziane. W związku z tym, po drugie, nie jest tak, że rozumienie rozpoczyna i kończy odpowiednio wstępny oraz opracowany projekt całości, przeciwstawiony ujmowaniu poszczególnych części. Wstępna antycypacja całościowego sensu jest jako projekt całości równocześnie antycypacją tworzących całość sensów cząstkowych. Ponadto nie wyrasta ona znikąd, nie jest tworem dowolnym i spontanicznym, ale zakorzeniona jest w przesądach kształtujących sytuację hermeneutyczną, a więc ma podstawę w pewnej wielości sensów, które wstępnie jednoczy. Analogicznie relatywnie kończące proces interpretacji zrozumienie całości jest właściwie rzecz biorąc zrozumieniem jedności całości i jej części (a więc także sensu poszczególnych części). Zgodnie z kołowością rozumienia, sens całości tego, co rozumiane oraz sens cząstkowy, sens poszczególnych przesądów i twierdzeń na temat przedmiotu rozumienia albo ich mniejszych lub większych grup pozostają w sposób nieusuwalny i ciągły w dynamice wzajemnego, obustronnego konstytuowania się, zakładania siebie nawzajem, oddziaływania na siebie i określania. Dynamika ta ukierunkowana jest na ich spójną jedność. W jej ramach żadne z nich, to znaczy ani całość, ani jej części lub ich suma, nie mają pierwszeństwa, zarówno w porządku czasowym, jak i w kwestii znaczenia dla wykształcenia się rozumienia. Tak określone koło jest w hermeneutyce filozoficznej niczym innym jak kołem tradycji i należącego do niej człowieka⁵⁰³. Oddziałujący na współczesną sytuację hermeneutyczną przekaz tradycji, z jednej strony wyznacza przesady rozumiejącego oraz współkształtuje projekt sensu przedmiotu rozumienia, z drugiej strony w opracowaniu tego projektu jest sam przez rozumiejącego ustalany, określany i tym samym przekształcany. W procesie rozumienia odsłania się, nie na zasadzie powtórzenia niezmienniej treści tradycji,

⁵⁰² To również zdaje się mieć na myśli Gadamer, gdy pisze w kontekście relacji między myślą, a słowem wewnętrznym, iż: „Porządek następstwa jednak, charakterystyczny dla dyskursywności ludzkiego myślenia ludzkiego, nie jest u podstawy relacją czasową. Gdy ludzkie myślenie przechodzi od czegoś do czegoś, tzn. gdy myśli to, a potem tamto, to nie jest przenoszone od czegoś jednego do czegoś innego. Nie myśli wedle zwykłej kolejności najpierw jedno, a potem drugie – co oznaczałoby przecież, że samo się przez to ciągle zmienia. Gdy myśli ono jedno i drugie, to znaczy to raczej, że wie, co tym samym czyni, a to oznacza, że umie połączyć jedno z drugim. Nie ma tu więc relacji czasowej, lecz chodzi o pewien proces myślowy, *emanatio intellectualis*” – H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 570-571.

⁵⁰³ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 403-404. Zob. także D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 86-87 i P. Dybel, *Neoplatońska metafora...*, s. 128 oraz T. Kisiel, *The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger*, „Man and World”, 1969, nr 2, s. 360, a także J. Risser, *Hermeneutics and the Voice...*, s. 74-75.

ale poprzez jej aktualizujące przyswojenie, czym przekaz tradycji już zawsze był i jest oraz to, jak warunkuje on przedrozumienie, od którego rozumienie wychodzi⁵⁰⁴. Na gruncie dotychczasowych rozważań czymś oczywistym i niewymagającym dalszego komentarza jest podkreślany przez Gadamera charakter koła polegający na tym, iż „Krąg nie ma więc formalnej natury, nie jest ani subiektywny ani obiektywny, lecz opisuje rozumienie jako wspólną grę ruchu tradycji i ruchu interpretatora. [...] Krąg rozumienia nie jest w ogóle kręgiem »metodycznym«, lecz opisuje ontologiczny moment struktury rozumienia”⁵⁰⁵.

W kontekście rozważenia roli przedsądów w rozumieniu niemiecki filozof charakteryzuje w „Prawdzie i metodzie” hermeneutyczne warunki umożliwiające dokonanie się rozumienia, określające przebieg procesu wykładni i w konsekwencji formułujące wymagania, które muszą zostać spełnione, aby interpretacja była produktywna, to znaczy prowadziła do zaprezentowania się rzeczy i ukonstytuowania się jej nowego sensu⁵⁰⁶. Warunki te mają więc podwójny sens – opisowy, stwierdzając, co wydarza się bez wyjątku w każdym rozumieniu oraz normatywny, wskazując jak interpretacja powinna przebiegać jeśli ma zakończyć się powodzeniem. W kontekście zagadnienia prawdy nabierają one trzeciego sensu: dookreślają, na czym polega prawdziwości i fałszywości wykładni. Prawdziwa wykładnia musi czynić zadość owym warunkom. Z rozważań Gadamera wyodrębnić można trzy warunki rozumienia, do których spełnienia powinien dążyć interpretator: otwartość, koherencja i dystans⁵⁰⁷.

Otwartość oznacza tutaj z jednej strony otwartość rozumiejącego na negatywny wymiar doświadczenia, to znaczy możliwość podważenia jego przedsądów i wiąże się z gotowością rozumiejącego do porzucenia żywionych przez siebie dotychczas przedsądów, gdy okażą się one nieadekwatne i nieproduktywne, z drugiej strony otwartość na inny sens

⁵⁰⁴ Na temat aktualizującego przyswajania tradycji w procesie rozumienia zob. szerzej podrozdział I.2.2. niniejszej pracy.

⁵⁰⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 403-404.

⁵⁰⁶ Zob. ibidem, s. 406. Także Dostal zwraca uwagę na moment rzeczowości w pojęciu produktywności rozumienia, polegający na zaprezentowaniu rzeczy samej i zrealizowaniu hermeneutycznie rozumianego doświadczenia. Odróżnia on produktywność, o której mówi Gadamer od nietzscheańskiej kreatywności, wiążącej się wyłącznie z wytwarzającym sensy działaniem interpretującego podmiotu i oznaczającej narzucanie interpretowanemu przedmiotowi woli interpretatora. Toteż Dostal zauważa, że Gadamer unika posługiwania się pojęciami „kreatywności” i „kreatywności”, ponieważ wyolbrzymiają one sprawczą moc i autorytet interpretującego w procesie rozumienia – zob. R. J. Dostal, *Philosophical Discourse...*, s. 65-67.

⁵⁰⁷ Oczywiście nie są to ani jedyne, ani nawet najważniejsze warunki rozumienia, do których zaliczyć należałoby także dziejowość, językowość, strukturę gry, czy rozmowę. Ogranicza się tutaj rozważania, idąc za ograniczoną perspektywą samego fragmentu tekstu „Prawdy i metody”, do warunków dotyczących przedsądów rozumiejącego i będących w zakresie możliwości świadomego wpływania na postawę zajmowaną przez człowieka w procesie rozumienia. Ponadto siłą rzeczy owe trzy warunki zostały już podczas omawiania ontologicznej charakterystyki rozumienia podjęte i rozpatrzone. Teraz wskazuje się jedynie w kontekście zagadnienia prawdziwości interpretacji pewne ich konkretne, pominięte lub nierozwinięte wcześniej aspekty.

i prawdę, którą chce przekazać rzecz rozumienia⁵⁰⁸. Znajduje ona wyraz w momencie rozumienia nazwanym przez Gadamera „wstępnym uchwyceniem pełni”, czy też „antycypacją zupełności” (*Vorgriff der Vollkommenheit*)⁵⁰⁹. Zgodnie z antycypacją zupełności „zrozumiałe jest tylko to, co rzeczywiście stanowi pełną jedność sensu”⁵¹⁰. Niemiecki filozof ma na myśli niezbędne dla rozumienia wstępne, ale określające cały proces wykładni założenie rozumiejącego, dotyczące sensu tego, co rozumiane, a tym samym przekazu tradycji mówiącego o danej rzeczy⁵¹¹. Wyodrębnić można dwa aspekty antycypacji: dotyczący sposobu, w jaki sens napotkanego bytu prezentuje się oraz odnoszący się do jego prawdziwości⁵¹². Pierwszy z nich oznacza założenie, że sens przedmiotu rozumienia nie jest niespójny lub wewnętrznie sprzeczny, ale stanowi możliwie najdoskonalszy wyraz wypowiedzianej przez siebie rzeczy, a więc charakteryzuje się wewnętrzną koherentnością, zgodnością z regułami językowymi, treściowym bogactwem i pełnią – innymi słowy, założenie o tym, że to, jak się rzecz prezentuje konstytuuje sensowną całość. Drugi aspekt to oczekiwanie prawdziwości treści wyrażanej przez to, co rozumiane, przekazu tradycji mówiącego o rzeczy, a więc tego, iż projektowany, ale też płynący z tradycji sens nie jest przypadkowym lub dowolnym tworem, ale wyrazem rzeczy samej, w którym zaprezentowała się ona zgodnie z tym, czym i jak jest. Rozumiejący ma nie tyle poszukiwać argumentów służących podważeniu tego, co mówi przekaz tradycji, ale szukać tego, co przemawia za jego prawdziwością i starać się wzmocnić zasadność przekazu tradycji, tak, by wydobyć pełnię zawartej w nim prezentacji rzeczy samej⁵¹³. Antycypacja zupełności pozostaje w ścisłym związku z kołowością rozumienia. Stanowi, jak powiada sam Gadamer, jej konsekwencję⁵¹⁴, w tym sensie, że jest konieczna dla funkcjonowania koła całości i części, stanowi

⁵⁰⁸ Tą dwuaspektowość otwartości podkreśla także Grondin, stwierdzając, że otwartość z jednej strony czyni możliwym wydarzenie prawdy poprzez otworzenie się na obcy sens, z drugiej strony rozjaśnia nasze przedsady – zob. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit...*, s. 142. Francuski filozof zwraca ponadto uwagę na pozostawiany na boku w niniejszych rozważaniach aspekt otwartości, odczytywanej tutaj wyłącznie z perspektywy udziału rozumiejącego w grze rozumienia, mówiący, że otwartość nie jest jedynie otwartością interpretatora, ale również otwartością wykładanej rzeczy na wykształcenie się jej innego sensu, tak, że ani rozumiejący w zakresie swoich przedsądów i w swym stanowisku, ani to, co rozumiane w odniesieniu do swojego sensu nie mogą być już na wstępie procesu rozumienia z góry przesądzone, to znaczy ustalone w stałej i niezmiennej postaci – zob. ibidem.

⁵⁰⁹ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 404-405. B. Baran tłumaczy ten zwrot w „Prawdzie i metodzie” jako „wstępne uchwycenie pełni”. A. Przyłębski proponuje przełożenie tego sformułowania jako „antycypacja zupełności” – zob. A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 46.

⁵¹⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 404.

⁵¹¹ Zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 255 i A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 45-47.

⁵¹² Zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 255 i A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 47-48 oraz L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 47-48, a także G. Warnke, *Gadamer...*, s. 82-83, 86. W literaturze przedmiotu mówi się najczęściej odpowiednio o treściowym i formalnym aspekcie antycypacji zupełności.

⁵¹³ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 500 oraz idem, *Subiektywność i intersubiektywność...*, s. 177.

⁵¹⁴ Zob. ibidem, 404.

niezbywalny moment jego dynamiki. Antycypacja ta jednocześnie konstytuuje wyjściową (w założeniu spójną i prawdziwą) całość sensu, w świetle której poszczególne części mają być rozumiane oraz prowadzi nieustannie rozumienie po kole w stronę poszukiwania i wykształcenia takiej całości opartej o zrozumienie części, gdy pomiędzy poszczególnymi przesądami lub częścią przesądów i projektowaną całością sensu pojawia się niezgodność. W ten sposób wymusza rewizję przesądów stojących na drodze do jej osiągnięcia oraz przekształcanie projektów zarówno części, jak i całości sensu, tak, aby tworzyły spójną jedność⁵¹⁵.

Drugim z warunków, pojawiającym się już w pojęciu antycypacji zupełności i tak, jak ona wyznaczającym kierunek realizowania się hermeneutycznego koła całości i części, jest koherencja, opisana przez Gadamera następująco: „Zadanie polega na tym, by na zasadzie koncentrycznych kręgów rozszerzać spójność rozumianego sensu. Zgodność wszystkich szczegółów z całością to kryterium poprawności rozumienia. Brak takiej zgodności oznacza niepowodzenie rozumienia”⁵¹⁶. Koherencja oznacza, że proces wykładni ukierunkowany jest przez dążenie do osiągnięcia spójnej jedności sensu, w której poszczególne sensy cząstkowe, poszczególne przesady zgodne są z całością jaką jest rzecz sama w wielości swych różnorodnych dziejowych sensów, ale też szerzej, z całością sytuacji hermeneutycznej. Przy czym, zgodnie z dialektyką prezentującego się i prezentacji, wyrażającego się i wyrazu, owa całość nie jest czymś danym z góry i gotowym, ale sama kształtowana jest w interpretacji i uwarunkowana przez swoje części, jednocześnie zwrotnie oświetlając i współwyznaczając treść swych części. Koherentność wykładni nie polega więc tylko na tym, że założenia i twierdzenia, z których ona się składa są pozbawione wewnętrznych sprzeczności i niezgodności⁵¹⁷. Oznacza ona nade wszystko, że wykładni udaje się wypracować sens rzeczy jednoczący przesady rozumiejącego, dotychczasowe dziejowe sensy zawarte w przekazie tradycji i treść tego, co rzecz mówi w nowej sytuacji dziejowej⁵¹⁸. Ponadto polega ona na zgodności ukonstytuowanego sensu z sensami innych rzeczy tworzących świat i pozostałymi doświadczeniami rozumiejącego, składającymi się na horyzont dziejowej sytuacji, w której

⁵¹⁵ Zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 89 i J. Grondin, *Gadamer's Basic...*, s. 47-48 oraz idem, *The Philosophy...*, s. 81, a także L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 48-52 i G. Warnke, *Gadamer...*, s. 82-83, 86. Jak trafnie zauważa Schmidt, bez założenia o zupełności interpretator mógłby zawsze uniknąć sprawdzenia zasadności własnych przesądów, uznając w przypadku każdej niezgodności, iż to przedmiot rozumienia nie przekazuje spójnego sensu lub że to, co mówi jest nieprawdą.

⁵¹⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 401.

⁵¹⁷ Co więcej, Gadamer dopuszcza możliwość tego, by koherentny sens prezentujący się w interpretacji wyrażał się w wypowiedziach językowych, które z perspektywy logiki, na poziomie sądów naruszają zasady logiczne, charakteryzują się niekoherencją, a nawet wewnętrzną sprzecznością – zob. szerzej na temat miejsca logiki i formalnej argumentacji w hermeneutyce filozoficznej Gadamera podrozdział IV.3. niniejszej pracy.

⁵¹⁸ Zob. B. R. Wachterhauser, *Gadamer's...*, s. 154.

rozumienie się dokonuje⁵¹⁹. I ponownie zaznaczyć należy, że zgodność ta jest uzyskiwana nie tyle poprzez dopasowywanie do już istniejącego horyzontu rozumienia, ale poprzez wykształcanie w procesie rozumienia, w oparciu o horyzont dotychczasowy i poprzez jego przekształcenie, nowego horyzontu w jego jedność. Koherencja wykładni nie jest ani ostateczna i absolutna, ani pełna, a więc nie równa się zniesieniu lub niwelacji wszelkiej różnicy, czy to między rozumiejącym, a tym, co rozumiane, czy między rozumiejącymi, którzy osiągnęli porozumienie, czy też w obrębie prezentacji samej rozumianej rzeczy lub samorozumienia rozumiejącego⁵²⁰. W aktualizującym przyswojeniu tradycji odmiennosc jej przekazu jako czegoś pochodzącego z przeszłości i mówiącego innym głosem zostaje utrzymana, mimo stopienia z horyzontem współczesności⁵²¹. Podobnie porozumienie z innym człowiekiem na temat danej rzeczy zachowuje jego inność – jest wypracowaniem wspólnego obrazu rzeczy, na który ja i ktoś inny zgadzamy się. Nie oznacza to, że mamy wspólne spojrzenie na wszystkie rzeczy, że posiadamy wszystkie takie same przedsady, a nawet, o ile ukonstytuowanie się tematu rozmowy wiąże się zawsze z ograniczonym kontekstem, z pewnym pominięciem i skryciem innych możliwości sensu, że dokładnie w ten sam sposób rozumiemy rzecz, co do której się porozumieliśmy. Otwartość interpretacji jest także otwartością na możliwe przyszłe różnice i różnorodne interpretacje. Jak pokazały to już rozważania na temat procesu prezentowania się rzeczy oraz jedności dziejów i egzystencji⁵²², rozumienie polega na grze ciągłego wykraczania poza siebie, różnicowania się i uspołniania, jednoczenia, zarówno rozumiejącego, jak i rozumianej rzeczy⁵²³.

Trzecim warunkiem rozumienia jest dystans, przełamujący bezpośredniość oczywistości przekazu tradycji, pewności żywionych i narzucających się przedsądów, wreszcie świata i doświadczanych bytów⁵²⁴. Pozwala on tym samym ukonstytuować się inności rozumianej rzeczy w jej zapośredniczeniu przez dzieje i język, inności poglądów kogoś różnego od nas samych, a takim innym jest także przekaz tradycji – dystans, o który tu

⁵¹⁹ Zob. N. Davey, *Unquiet...*, s. 208-212. Davey wymienia cztery aspekty koherencji właściwej prawdziwej wykładni w ramach filozofii hermeneutycznej (które określa jako kryteria prawdziwości): 1. sprzyjanie zachowaniu ciągłości narracji w ramach samorozumienia oraz w ramach wspólnoty; 2. pasowanie do horyzontu, w którym się poruszamy, a więc spójność z tym, z czym jesteśmy już zaznajomieni oraz rozświetlanie tego horyzontu, ukazywanie w nim czegoś wcześniej niezauważonego, co jednak w sposób latentny, niewidoczny już w nim było obecne; 3. przekształcanie naszego horyzontu w przekonujący sposób; 4. powiązanie z naszymi interesami, potrzebami, sytuacją hermeneutyczną, w której się znajdujemy.

⁵²⁰ Zob. D. Di Cesare, »*Atopos*«..., s. 65, 68-69 oraz J. Risser, *Gadamer's Hidden Doctrine: The Simplicity and Humility of Philosophy*, w: *Consequences of Hermeneutics...*, s. 7-11, 17-18.

⁵²¹ Interpretację hermeneutyki Gadamera w oparciu o fenomen spotkania z głosem innego, mający stanowić fundament procesu rozumienia przedstawia Risser – zob. J. Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany 1997.

⁵²² Zob. podrozdziały I.1.1., I.2.3., I.2.4. i II.2. niniejszej pracy.

⁵²³ Zob. N. Davey, *Unquiet...*, s. 116, 127, 131-132 oraz P. Dybel, *Granice...*, s. 317, 359-362, 367-368.

⁵²⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 404-406, 408-410, 596-599, 609.

chodzi jest dystansem dziejowym i językowym⁵²⁵. Pomaga on także odróżnić przedsady prawdziwe od fałszywych. Początkowo, w „Prawdzie i metodzie”, krytyczną rolę przyznaje Gadamer jedynie dystansowi czasowemu, który wraz z kolejnymi dokonującymi się wykładniami pozwala zawsze na zidentyfikowanie i odrzucenie nieproduktywnych, fałszywych, w szczególności subiektywnie partykularnych przedsądów: „Tylko ten dystans czasowy może pozwolić na rozwiązanie zasadniczej krytycznej kwestii hermeneutyki, mianowicie sprawy oddzielenia *prawdziwych* uprzedzeń, przy których *rozumiemy*, od *fałszywych*, przy których *błędnie rozumiemy*”⁵²⁶. Z czasem niemiecki filozof dwojako zmodyfikuje to twierdzenie. Po pierwsze, uzna, że choć dystans czasowy pełni taką krytyczną rolę, to może również zawodzić w przewyciężeniu fałszywych przedsądów i prowadzić do ich utrzymywania się, jak ma to miejsce w przypadku skostnienia przekazu tradycji⁵²⁷. Gadamer dochodzi tym samym do wniosku, że dystans czasowy sam z siebie nie gwarantuje, iż rzecz będzie prezentowała się w coraz bogatszym horyzoncie sensów. Sam fakt utrzymywania się określonych przedsądów w dziejach przy kolejnych prezentacjach rozumianej rzeczy, a więc przechodzących test czasowego dystansu, nie oznacza, że są one zasadne⁵²⁸. Jak pokazują to zawarte w „Prawdzie i metodzie” analizy fenomenu smaku (ograniczenie smaku do obszaru czysto estetycznego), czy przedsądu (zrównanie go w oświeceniu z sądem nieuzasadnionym) w dziejach może dojść do zawężenia horyzontu rozumienia rzeczy samej i długotrwałego zubożenia jej treści. Po drugie, Gadamer poszerzy sens pojęcia dystansu stwierdzając, że każdy dystans między uczestnikami rozumienia pełni krytyczną funkcję rozpoznawania nieproduktywnych przedsądów⁵²⁹. W tym także dystans między rozmówcami spotykającymi się w tym samym czasie, w którym to przypadku jest on ogólnie rzecz biorąc dystansem językowym, choć konkretnie wyrażać może się w odmienności nie tylko języka, którym uczestnicy rozmowy posługują się, ale też odmienności kultury, poglądów politycznych itd.⁵³⁰ Jest tak, gdyż pozwala ujawnić się zarówno inności tego, co mówi rozmówca, jak i własnym przedsądom, a w konsekwencji stwarza szanse na ich sprawdzenie w ukierunkowanym na ujęcie rzeczy samej rozumieniu.

⁵²⁵ Zob. idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 254-255 oraz idem, *Prawda...*, s. 408-410, 413, 599, 609, 691.

⁵²⁶ Idem, *Prawda...*, s. 410. Zob. także idem, 691-692. Przy okazji zauważyć można, że w przytoczonym fragmencie jeszcze raz potwierdza się przeprowadzona w niniejszej pracy wykładnia prawdziwości rozumienia i przedsądów, opierająca się na kryterium udanego dokonania się procesu rozumienia – prawdziwe przedsady to takie, dzięki którym coś się rozumie; prawdziwe rozumienie to po prostu rozumienie.

⁵²⁷ Zob. idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 254-255. Zob. także J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 89-90 i L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 58.

⁵²⁸ Zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 62.

⁵²⁹ Zob. H.-G. Gadamer, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 255. Zob. także J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 89-90.

⁵³⁰ Zob. ibidem.

Dystans, i ten czasowy i ten między ludźmi w rozmowie, ale też wymóg koherencji z przekazem tradycji pokazują, że o powodzeniu rozumienia, a zatem o prawdziwości lub fałszywości przesądów nim rządzących zaświadcza przede wszystkim nie indywidualny sąd jednostki, chociażby uczestniczyła ona w grze rozumienia, o rezultacie której osąd wydaje, ale konstytuujący się w rozumieniu spójny głos dziejowej wspólnoty rozmówców. Decydujący osąd wydaje wytwarzająca się w rozmowie wspólna przestrzeń porozumienia, co do rzeczy. W jego następstwie znajduje on wyraz w przekonaniu jednostki.

Prawdziwa wykładnia, dzięki temu, że oświetla rzecz rozumienia, mówi coś o rzeczy zgodnie z tym, jak się ma rzecz sama i prowadzi do koherencji części i całości tego, co rozumiane oraz koherencji rzeczy i sytuacji hermeneutycznej, jest jasna, pasująca do całości horyzontu rozumienia i przekonująca dla rozumiejącego⁵³¹. Nie potrzebuje żadnego dodatkowego, zewnętrznego uzasadnienia swojej treści, by narzucać się jako właściwa. To bycie interpretacji przekonującą nie jest więc sprawą subiektywnych, psychologicznych preferencji i przekonań rozumiejącego, ale ma podstawę ontologiczną: wynika z wydarzenia się prawdy w interpretacji, do którego należy również rozpoznanie przez rozumiejącego oświecającego charakteru wykładni⁵³². Prezentacja sama z siebie w swym autoprezentowaniu się pokazuje, że wyraziła coś z rzeczy jako jej prezentacja i w ten sposób zaświadcza o swej zasadności i prawdziwości⁵³³. Nie ma żadnej innej instancji niż sam ontologiczny proces rozumienia i prezentowania się, który mógłby tę kwestię rozstrzygnąć: „prawda czegoś prezentującego się w grze z zasady nie jest przedmiotem »wiary« lub »niewiary« ponad samym udziałem w grze”⁵³⁴. Udział w grze rozumienia, w której doszło do zaprezentowania się rzeczy samej jest współuczestniczeniem przez rozumiejącego w prezentacji rzeczy – bezpośrednim ujęciem rzeczy, które jednak nie jest zdobyciem kontroli i władzy nad rzeczą, ale rozumiejącym udziałem w tym, co przekonujące z niej samej, byciem obejmowanym przez oczywistość i oświecający charakter zaprezentowanej istoty rzeczy samej⁵³⁵.

Hermeneutyka filozoficzna, przekraczając epistemologiczny paradygmat metody jako jedyne go sposobu na dotarcie do prawdy, nie proponuje żadnej określonej naukowej

⁵³¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Aktualność...*, s. 18-21 i idem, *Prawda...*, s. 620-621, 649-650, 656. Zob. na ten temat także N. Davey, *Unquiet...*, s. 102 i J. Risser, *Hermeneutics of the Possible...*, s. 125-127 i idem, *The Remembrance...*, s. 126-127, 132-133 oraz L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 180-182, a także B. R. Wachterhauser, *Gadamer's...*, s. 159-160.

⁵³² Zob. N. Davey, *Unquiet...*, s. 208, 212 i J. Risser, *The Remembrance...*, s. 126-127.

⁵³³ Zob. także N. Davey, *Unquiet...*, s. 102-103, 208-212 oraz J. Risser, *Hermeneutics of the Possible...*, s. 125-127 i idem, *The Remembrance...*, s. 126-127, 132-133, a także L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 180-183 i idem, *Uncovering...*, s. 76-77.

⁵³⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 653.

⁵³⁵ Zob. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit...*, s. 163-165.

metodologii rozumienia, czy jakichkolwiek konkretnych technicznych reguł przeprowadzania interpretacji⁵³⁶. W związku z tym wymienione warunki, jakkolwiek stanowią wyznaczniki prawdziwości i fałszywości przesądów oddziałujących w rozumieniu oraz rezultatu wykładni, to nie mogą zostać potraktowane jako przydatne narzędzia dla niezaangażowanego w proces rozumienia obserwatora, służące określeniu prawdziwości danej wykładni. Próba takiego zewnętrznego rozstrzygnięcia prawdziwości byłaby równoznaczna z odmową wprowadzenia własnych przesądów do gry i wejścia w dialog z rzeczą samą – oznaczałaby więc naruszenie owych warunków, odsłaniając się jako nic innego, jak zapoznająca swoją istotę, fałszywa interpretacja. W dodatku podana charakterystyka warunków rozumienia z konieczności może być tylko ogólno-formalna, to znaczy nie wyznacza z góry żadnej konkretnej miary, ani żadnych jednoznacznych kryteriów, które można by uniwersalnie stosować w ocenie spełnienia przez daną wykładnię niezbędnych warunków rozumienia. Miarę taką uzyskać można wyłącznie biorąc udział w grze rozumienia i starając się dociec sensu rzeczy samej. Innymi słowy, sprawdzić prawdziwość konkretnej interpretacji w oparciu o warunki rozumienia można jedynie poprzez uczestnictwo w samym procesie rozumienia rzeczy, której ta wykładnia dotyczy i podjęcie wysiłku realizacji owych warunków. Napotkana prawdziwa wykładnia pozwala odsłonić się rzeczy samej i przekształca, poszerzając i wzbogacając, sytuację hermeneutyczną rozumiejącego – wie on dzięki niej więcej, niż wiedział przed zapoznaniem się z nią. Natomiast wykładnia, która okazała się fałszywa jest odrzucana, a rozumienie albo kończy się powrotem do wyjściowego stanowiska, albo też jest kontynuowane i w dalszym jego przebiegu wypracowana zostaje inna, adekwatna wykładnia. Przy czym samo uznanie wykładni za prawdziwą lub fałszywą nie jest nigdy celem samym dla siebie rozumienia – rozstrzygnięcie kwestii prawdziwości interpretacji dokonuje się jakby mimochodem i ma znaczenie tylko w kontekście podstawowego zadania zaprezentowania rzeczy samej. Nie oznacza to, że znajomość warunków rozumienia jest całkowicie nieprzydatna w procesie wykładni, o ile owa znajomość nie polega na wyuczeniu się formuł, w które zostały one ujęte, ale wykształca się ona w samej praktyce rozumienia.

⁵³⁶ W „Przedmowie do wydania drugiego” w „Prawdzie i metodzie” Gadamer wyraźnie zaznacza, że „Nauka o »sztuce rozumienia«, którą chciała być dawniejsza hermeneutyka, nie stanowiła mojego celu. Nie zamierzałem rozwijać systemu reguł, które mogłyby opisywać metodologiczną procedurę nauk humanistycznych lub wręcz nią kierować. [...] O tyle więc nie ma tu w ogóle mowy o metodach humanistyki” – H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 4-5. Podejście to uzasadnione jest tym, iż dla niemieckiego filozofa „problem hermeneutyki już od strony swego historycznego źródła przekracza granice ustanowione przez pojęcie metody nowożytnej nauki. [...] Fenomen hermeneutyczny nie jest pierwotnie w ogóle problemem metody, – ibidem, s. 19. Dlatego też w swojej polemice z Bettim podkreśla raz jeszcze „filozoficzna teoria hermeneutyki nie jest żadną – słuszną lub fałszywą (»niebezpieczną«) – teorią metody” – ibidem, s. 681. Zob. także A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 64-65 i D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 36-37 oraz N. Davey, *Unquiet...*, s. 17-26, a także W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje...*, s. 132, 135.

Ich treść bowiem – to, co oznaczają otwartość, koherencja, dystans jako charaktery wykładni – nie może być dana w całości z góry, ale dookreśla się i zmienia wraz z kolejnymi wydarzeniami i doświadczeniami rozumienia, a ostatecznie kształtuje się w swej konkretnej postaci zawsze w aktualnym procesie wykładni. Pełnią one wtedy rolę wskazówek dla rozumiejącego, co do sposobu przeprowadzania wykładni, tak aby mogła ona wykształcić się jako wykładnia prawdziwa, a tym samym, aby się powiodła. Uwrażliwiają na to, co ma do powiedzenia rzecz, budują uważność na przesady sprowadzające na manowce i ułatwiają znalezienie właściwej miary dla ich oceny – w skrócie, sprzyjają produktywności rozumienia w tym jego zakresie, który zależy od świadomej aktywności rozumiejącego⁵³⁷.

Taki sam status, co warunki rozumienia ma na gruncie hermeneutyki filozoficznej także wskazane kryterium prawdziwości, pytające o to, czy ontologiczny proces rozumienia powiódł się i doszło w nim do zaprezentowania rzeczy samej. Także to kryterium nie ma charakteru zewnętrznego narzędzia do oceny wartości werytatywnej różnych, konkurujących ze sobą interpretacji i nie umożliwia samo w sobie dokonania takiej oceny. Nie wyznacza ono stałego, absolutnego, ściśle określonego standardu ważności i prawdziwości wykładni. Tylko w obrębie samego procesu rozumienia rzeczy, w którym dana interpretacja wykształca się i funkcjonuje jako obraz rzeczy (niezależnie od tego, czy powstaje po raz pierwszy w dziejach, czy już stanowi efektywnodziejowy moment, z którym ktoś się zapoznaje lub który znajduje zastosowanie w nowej sytuacji dziejowej) rozstrzyga się kwestia spełnienia kryterium prawdziwości oraz tylko poprzez uczestnictwo w tym procesie można to rozstrzygnąć⁵³⁸. Innymi słowy, określić prawdziwość jakiejś interpretacji można tylko

⁵³⁷ W kontekście kryterium odróżniania przesądów prawdziwych od fałszywych oraz warunków rozumienia teza A. Bronka, głosząca że: „Badania Gadamera nad przesądami mają charakter czysto teoretyczny. Kwestia praktycznego rozróżnienia przesądów prawdziwych od fałszywych bliżej go nie interesuje” (A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 220) wydaje się zbyt daleko posunięta. Gadamer formułuje ogólne praktyczne wskazówki co do tego, jak powinno przebiegać rozumienie, w tym jak swoją rolę powinien realizować rozumiejący. Niemiecki filozof świadomy jest zarazem, że nie może, jeśli chce pozostać spójny z własną filozoficzną wykładnią procesu rozumienia, sformułować jednoznacznych i sprecyzowanych reguł postępowania przez rozumiejącego i zaproponować hermeneutycznej metody rozumienia. Nie można się też zgodzić ze stanowiskiem D. Di Cesare, iż „Prawda i metoda” stawia pytanie o możliwość odróżnienia przesądów prawdziwych od fałszywych, ale pozostawia je bez odpowiedzi – zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 90. Autorka czyni zarazem interesującą uwagę, że samo pytanie o prawdziwość przesądów jest przez Gadamera źle postawione, bowiem zakorzenione jest wciąż w epistemologicznym paradygmacie wiedzy, który niemiecki filozof stara się przełamać. Z pewnością środkowa część „Prawdy i metody” ma silny rys epistemologiczny, między innymi z tego powodu, iż wchodzi w polemikę z epistemologicznie ukierunkowaną tradycją hermeneutyki i w związku z tym porusza się w horyzoncie interpretacji tekstu i roli rozumiejącego w tym procesie. W przeprowadzanych rozważaniach starano się jednak pokazać, że kwestia prawdziwości i fałszywości przesądów ma dla Gadamera także, a nawet przede wszystkim, wymiar ontologiczny, związany z możliwością dokonania się wydarzenia rozumienia i zaprezentowania rzeczy samej i jako taka stawiana jest przez autora „Prawdy i metody” zasadnie.

⁵³⁸ Zauważa to także Bronk, pisząc, iż pytanie o kryterium prawdy wydaje się być na gruncie hermeneutyki filozoficznej źle postawione i takim kryterium w szerokim sensie tego pojęcia może być jedynie „samorealizacja badania” – zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 173-174.

z wewnątrz gry rozumienia, poprzez dokonanie samemu wykładni rzeczy, o której ona mówi, czy też, wyrażając się precyzyjnie w celu uniknięcia sugestii, że rozumienie jest samodzielny tworem świadomego podmiotu, poprzez aktywne wzięcie udziału w procesie rozumienia rzeczy, o której owa interpretacja mówi w hermeneutycznej rozmowie z tą interpretacją. Toteż niemiecki filozof w tekście „Hermeneutik auf der Spur” po tym, jak zapytuje: „Czy rzeczywiście z uwagi na wielość relacji między słowami i między rzeczami nie istnieją żadne kryteria [prawdziwości wykładni – A. N.]? Co oznacza właściwa droga?”⁵³⁹, nie udziela odpowiedzi poprzez bezpośrednie sformułowanie jakichś ogólnych kryteriów. Zamiast tego dokonuje analizy konkretnej wykładni, dokładniej interpretacji „Timajosa” dokonanej przez Derridę, przedstawiając jednocześnie swoją własną interpretację tego tekstu i na tej drodze, drodze dialogu z tekstami Platona i Derridy, pokazuje, co w interpretacji Derridy należy uznać za właściwe, a co za niewłaściwe (do czego zalicza się zdaniem Gadamera między innymi narzucanie powiązań między tekstami Platona i pojęciami w nich występującymi w sposób, który ignoruje kontekst, w jakim się one pojawiają, a w konsekwencji zrównanie, a tym samym zubożenie ich sensu i zamknięcie pewnych horyzontów interpretacyjnych)⁵⁴⁰. W tym zapośredniczeniu przez konkretny proces rozumienia, napełnione treścią zostaje ogólne kryterium prawdziwości i dookreśla się, co oznaczają stawiane przez nie wymogi. Tak jak warunki, tak też kształtujące się w praktyce rozumienia kryterium może być w wykładni stosowane – a to oznacza zawsze otwarte na zmiany i konkretyzujące swój sens w odniesieniu do danego przypadku – jako wskazówka dla rozumiejącego, co do właściwych, prawdziwych i niewłaściwych, nieprawdziwych rozstrzygnięć i kierunków wykładni sensu⁵⁴¹.

Można teraz podsumowująco ocenić to, w jakim stopniu hermeneutyka filozoficzna w swym namyśle nad prawdą opowiada się za korespondencyjną lub koherencyjną teorią

⁵³⁹ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik auf der Spur*, w. idem, *Gesammelte Werke Bd. 10...*, s. 167.

⁵⁴⁰ Zob. ibidem, s. 167-173.

⁵⁴¹ Takie określenie statusu i funkcji kryterium prawdy pozwala z jednej strony zgodzić się z Grondinem, że na gruncie hermeneutyki filozoficznej niemożliwe jest wskazanie jednoznacznego, absolutnego i niezmiennego w swej treści kryterium prawdy, które z zewnątrz procesu rozumienia określałoby jego rezultaty oraz że doświadczenie prawdy nie polega na zastosowaniu takiego kryterium. Z drugiej strony zająć stanowisko odmienne od francuskiego filozofa, wykluczającego istnienie w myśli Gadamera jakiegokolwiek kryterium prawdy, unikając przy tym jego krytyki możliwości sformułowania takiego kryterium – zob. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit...*, s. 176-180. Jak już podkreślono, zajmowane w niniejszej pracy stanowisko w kwestii kryterium prawdy zgadza się z tym, jakie przyjmuje L. K. Schmidt. Toteż argumenty przedstawione przez autora „The Epistemology of Hans-Georg Gadamer” na rzecz możliwości określenia kryterium prawdy i odpierające krytykę Grondina znajdują zastosowanie także w odniesieniu do podanego tutaj kryterium. W celu zapoznania się ze szczegółowym omówieniem pozycji Grondina zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 218-222 i idem, *Uncovering...*, s. 77-80.

prawdy oraz na ile przejmują formułowane przez te teorie kryteria prawdziwości⁵⁴². W świetle powyższych rozważań stwierdzić należy, że hermeneutyka Gadamera przyswaja w swym ujęciu prawdy obie te wykładnie. Przy czym nadaje im sens ontologiczny, odnoszący się do procesu rozumienia i prezentowania się, a nie sens epistemologiczny, dotyczący do sądów i poznawczej aktywności podmiotu, który uznaje za wtórny i przesłaniający istotę prawdy. Oznacza to, że modyfikuje ich przejętą z tradycji treść, włączając w ontologiczny horyzont gry oraz podporządkowując je podstawowemu hermeneutycznemu sensowi prawdy, jakim jest prezentowanie się bytu i bycia.

Prawda to korespondencja ponieważ w procesie prezentowania się rzeczy, o ile dochodzi w nim do zaprezentowania się bytu i bycia w ich jawności, a więc o ile wydarza się prawda, występuje zgodna jedność zarówno rozumienia przez człowieka i rozumianej rzeczy, jak i prezentacji rzeczy w rozumieniu i rzeczy samej, na gruncie której wzajemnie sobie one odpowiadają. Ludzkie zrozumienie odpowiada rzeczy, którą ma za przedmiot, gdyż wykształca się w grze rozumienia, w dialogu między jej uczestnikami i ze względu na prezentującą się w grze rzecz, ujmując to, czym ta rzecz jest. A rzecz odpowiada rozumiejącemu ujęciu, gdyż to właśnie w nim prezentuje się w swej własnej istocie⁵⁴³. Podobnie prezentacja rzeczy z własnej istoty odpowiada temu, czym i jak rzecz sama jest, a sposób bycia rzeczy samej jest taki, że odpowiada ona swoim prezentacjom, bowiem w nich się urzeczywistnia i poza nimi nie istnieje. Prezentowanie się rzeczy samej jest równoznaczne

⁵⁴² W przeważającej większości prac poświęconych myśli Gadamera uznaje się, że hermeneutyka filozoficzna, w konsekwencji opowiedzenia się za koncepcją prawdy jako nieskrytości, odchodzi od korespondencyjnej i koherencyjnej koncepcji prawdy w ich tradycyjnym, epistemologicznym sensie jako przedstawiających nieadekwatne lub co najmniej wtórne znaczenie prawdy. Konsekwencja ta jest często zakładana jako na tyle oczywista, że nie jest wprost formułowana, a obie tradycyjne koncepcje prawdy pomija się milczeniem przy omawianiu Gadamerowskiego rozumienia prawdy – zob. chociażby R. J. Bernstein, *Beyond...*, s. 151-152 i R. J. Dostal, *The Experience...*, s. 47-49 oraz A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 20. W niniejszej pracy wniosek dotyczący odchodzenia w hermeneutyce filozoficznej od korespondencyjnej i koherencyjnej koncepcji prawdy uznaje się za jak najbardziej uzasadniony i słuszny, starając się jednocześnie pokazać, że w myśli Gadamera, zgodnie z hermeneutycznymi zasadami, oba sensy prawdy zostają, poprzez transpozycję ich sensu na płaszczyznę ontologiczną, zachowane. Tezę o obecności w Gadamerowskiej wykładni prawdy elementów korespondencyjnej i koherencyjnej koncepcji prawdy stawia także Grondin – zob. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit...*, s. 5, 132, 136, 196. Ponadto dostrzega on w pojęciu prawdy wyłożonym w hermeneutyce filozoficznej momenty jeszcze innych koncepcji prawdy, jak pragmatycznej koncepcji prawdy, czy teorii konsensusu.

⁵⁴³ Tak też wydaje się to widzieć Grondin, pisząc, że odpowiedniość „nie jest kwestią czysto algebraicznej równoważności między podmiotem i przedmiotem, ale kwestią ruchu w kierunku przedmiotu, który sam jest już częścią *ad-equatio*. Odpowiedniość jest dosłownie przenoszeniem [w oryg. *carrying across* – A. N.] *ad*, które dąży do dostosowania się, do wzniesienia siebie na wyżyny rzeczy do zrozumienia. [...] prawda jest kwestią zgodności w niemal muzycznym sensie tego terminu, w sensie w którym *interpretans* mówi w jednym tonie z *interpretandum* [w oryg. *is at the pitch of interpretandum* – A. N.]” – J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 86. Zob. także ibidem, s. 86-87 i idem, *Hermeneutical Truth and Its Historical Presuppositions: A Possible Bridge between Analysis and Hermeneutics*, w: *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning. Conversations between Hermeneutics and Analysis*, E. Simpson (red.), Edmonton, Alberta 1987, s. 50-51 oraz idem, *Hermeneutische Wahrheit...*, s. 132-134, 136-137, a także idem, *Nihilistic...*, s. 195.

z istnieniem takiej zgodności, konstytuującej się w procesie wykładni. Jednocześnie zgodność ta jest czymś założonym, gdyż rzecz w punkcie wyjścia rozumienia jest już jakoś rozumiana, w pewien sposób już się zaprezentowała. Toteż korespondencja w procesie rozumienia jest czymś tyle każdorazowo na nowo osiąganym, co zawsze już uprzednio osiągniętym i nigdy nie jest całkowicie utracona. Ma to podstawę w ontologicznej strukturze gry, na gruncie której rozumiejącego i rozumianej rzeczy nie dzieli przepaść, wymagająca przewyciężenia i uzgodnienia obu stron, ale łączy źródłowa jedność i wzajemne warunkowanie. Rozumienie, w którym rzecz prezentuje się jest z konieczności prawdziwe w sensie zgodności z prezentowaną rzeczą, bowiem nie jest ono niczym innym, jak procesem i rezultatem jej prezentowania się. Miarą korespondencji między wykładnią a rzeczą samą jest to, czy i na ile dochodzi w rozumieniu do prezentowania się rzeczy⁵⁴⁴. Prawdziwa wykładnia odpowiada rzeczy rozumienia również w tym sensie, że wchodzi w dialog z rzeczą, odpowiadając na jej dążenie do zaprezentowania się i udzielając odpowiedzi na stawiane przez nią, także za pośrednictwem przekazu tradycji, pytania. Jeśli uwzględni się to, że w procesie rozumienia z jednej strony rewizjom i zmianom ulegają przedsady rozumiejącego, z drugiej strony wykształca się nowy sens rzeczy samej i przekształcają się jej sensy dotychczasowe, rację ma Grondin, stwierdzając, że Gadamer mówiąc o odpowiedności rozumienia i przedsądów do rozumianej rzeczy wprowadza ruch i produktywność do korespondencyjnej koncepcji prawdy, w ramach którego żaden z biegunów korespondencji nie jest utrwalony, jednoznaczny, czy niezmienny⁵⁴⁵. Natomiast prawda to koherencja w tym znaczeniu, że prezentacja rzeczy samej w jej nieskrytości stanowi spójną jedność sensu. Wykształcający się w interpretacji sens musi być koherentny nie tylko wewnętrznie, a więc w aspekcie stanowienia przez niego całości jednoczącej w sobie składające się na niego poszczególne przedsady i twierdzenia, to jest przedsady rozumiejącego, przekaz tradycji i to, co rzecz mówi innego w danym procesie rozumienia, ale również w odniesieniu do całości sytuacji hermeneutycznej, w tym funkcjonujących w niej sensów innych rzeczy, doświadczeń świata rozumiejącego oraz oddziałującego przekazu tradycji⁵⁴⁶. Przy czym koherencja w rozumieniu nie polega na zgodności nowego elementu, czyli powstałej wykładni, czy wyrażającego się w niej sensu, z pewnym już gotowym i zastanym zespołem sensów, do którego jest on dodawany, tylko na wytworzeniu się koherentnej całości hermeneutycznego horyzontu,

⁵⁴⁴ Toteż należy zgodzić się z Wachterhauserem, który podkreśla silny moment korespondencji w Gadamerowskim rozumieniu prawdy i wyprowadza z niego następującą konsekwencję: „Naszym pierwszym i ostatnim zadaniem jako interpretatorów jest odnalezienie właściwej mowy, która pozwoli prawdzie o *Sachen* zmanifestować się” – zob. B. R. Wachterhauser, *Gadamer's Realism...*, s. 153.

⁵⁴⁵ Zob. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit...*, s. 137.

⁵⁴⁶ Zob. ibidem, s. 154.

zawierającego sens nowy i aktualizująco przyswojone sensy dotychczasowe⁵⁴⁷. Ponadto owa całość, w przeciwieństwie do koherencyjnych teorii prawdy, które odnaleźć można w tradycji metafizycznej, na przykład filozofii Spinozy i Hegla, a która zakłada konieczny, wszechobejmujący, ostateczny, absolutnie obiektywny system, stanowiący niezmienną ramę odniesienia dla prawdy i koherencji⁵⁴⁸, hermeneutyczna całość jest otwarta na zmiany, niepełna i zawsze tymczasowa. Korespondencyjna i koherencyjna koncepcja prawdy, w postaci zasymilowanej przez hermeneutykę filozoficzną, mówią coś o istocie prawdy i o tym, jak przebiega prawdziwy proces rozumienia. Dzięki temu przedstawiają warunki rozumienia, które muszą zostać spełnione, aby wykładnia powiodła się i była prawdziwa. Zostały one uwzględnione przez Gadamera w jego charakterystyce hermeneutycznych warunków procesu wykładni (na przykład w wymogu koherencji oraz otwartości na rzecz rozumienia), jak i w rozważaniach dotyczących zagadnienia odróżnienia przesądów prawdziwych od fałszywych (przykładowo w aspekcie sprawdzania przesądów na rzeczach)⁵⁴⁹.

II.4. Zagadnienie jedno-wiele jako rozwinięcie kwestii podstawy

Podsumowując dotychczasowe rozważania nad dziejowością i podstawą w hermeneutyce filozoficznej zauważyć można, że w centrum problematyki ontologicznej filozofii Gadamera leży zagadnienie relacji między jednym (*Eine*) a wieloma (*Viele*), między jednością (*Einheit*) a wielością (*Vielheit*). Jest to dla niemieckiego filozofa problem pozostawania jednym i tym samym pomimo wielości przekształceń i zmian⁵⁵⁰. Problem stanowienia w horyzoncie dziejowości z jednej strony jedności, będącej ruchomą, dynamiczną wielością, z drugiej strony zmiennej wielości tworzącej ciągłą jedność. Zagadnienie to obecne jest oczywiście w różnych postaciach w dziejach filozofii

⁵⁴⁷ Podkreślenia tego momentu koherencji brakuje w przywoływanych rozważaniach Wachterhausera.

⁵⁴⁸ Zob. J. DiCenso, *Hermeneutics...*, s. 22-23, 25.

⁵⁴⁹ Dlatego też Wachterhauser idzie za daleko, gdy stwierdza, że w ramach hermeneutyki filozoficznej koherencja stanowi jedyne kryterium prawdy i jako taka niesie ze sobą z konieczności korespondencję interpretacji i rzeczywistości, jest sama w sobie wystarczającym uzasadnieniem prawdziwości naszych przekonań i ich odpowiedniości do rzeczywistości – zob. B. R. Wachterhauser, *Gadamer's Realism...*, s. 150, 153-154. Ignoruje w ten sposób wszystkie inne omawiane przez Gadamera niezbędne warunki prawdy i przede wszystkim rozstrzygającą o prawdziwości, ale też ugruntowującą rzeczowość samej koherencji kwestię prezentowania się rzeczy w rozumieniu. Gdyby w ocenie interpretacji brać pod uwagę tylko jej koherentność, czyli, jak określa ją Wachterhauser, wewnętrzną niesprzeczność i spójność z tym, co do tej pory o rzeczy wiadomo, to nie można by uznać za fałszywe interpretacji konsekwentnie narzucających przedsady rozumiejącego na to, co rozumiane i niedopuszczających do głosu rzeczy samej lub ślepo powtarzających to, co mówi dotychczasowy przekaz tradycji. Na podobnym stanowisku co w niniejszej pracy, w zakresie potraktowania koherencji jako jedyne w hermeneutyce filozoficznej wyznacznika prawdy, stoi Grondin – zob. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit...*, s. 136, 176-177.

⁵⁵⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 634.

(sam Gadamer wskazuje na jego platońską genezę), ale nabiera szczególnej wagi i specyficznego kształtu wraz z wyjściem poza epistemologiczny i metafizyczny horyzont wykładania bycia jako stałej obecności, poza dualizm podmiotu i przedmiotu, istoty i jej przypadkowych akcydensów⁵⁵¹. Problematyzacja różnicy ontologicznej, uznanie dziejowości bycia i skończoności egzystencji człowieka oraz ich ontologicznych konsekwencji, podważenie możliwości istnienia i poznania absolutnego, niezmiennego i pełnego sensu bytu, rezygnacja z koncepcji adziejowego lub ponaddziejowego rozumu i paradygmatu refleksyjności, zakładającego absolutną (auto)refleksję, rodzą razem konieczność ponownego określenia relacji jedno-wiele. Gwarancją trwałej i niezmiennej jedności nie może być już ani istota, ani rozum, ani świadomość transcendentalna. Potrzeba innej odpowiedzi na pytania o tożsamość i zmienność bytu, o ciągłość istnienia, o stosunek myśli, słowa, rozumienia do rzeczy.

Na gruncie hermeneutyki filozoficznej problem relacji jedno-wiele nabiera znaczenia również z tego powodu, że zawiera w sobie, czy też wyraża się w trzech podstawowych, ściśle wzajemnie ze sobą powiązanych i istotnych dla hermeneutyki Gadamera kwestiach. Wszystkie je można uznać w ramach hermeneutyki filozoficznej za odmienne sformułowania i konkretyzacje tego samego głównego problemu. A więc i rozstrzygnięcia podejmowane przez Gadamera w ich zakresie przekładają się na wykładnię relacji jedno-wiele. Po pierwsze, zagadnienie jedno-wiele jest kwestią stosunku między tym, co ogólne (*Allgemeine*), a tym, co szczegółowe, konkretne (*Besondere/Einzeln/Konkrete*⁵⁵²)⁵⁵³. Ogólne jest czymś jednym, stanowi pewną całość (*Ganze*) i jedność (*Einheit*), obejmującą i jednoczącą wielość poszczególnych przypadków, które pod nią podpadają i w których ona się realizuje.

⁵⁵¹ Toteż nie dziwi jego obecność zarówno w filozofii Heideggera, jak i w myśli filozofów przychodzących po Heideggerze, dzielących z nim podstawowe rozpoznanie konieczności wyjścia poza metafizykę istoty i obecności (niezależnie od tego, czy ustosunkowują się do myśli Heideggera pozytywnie, czy krytycznie) – zob. chociażby G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 21-23, 27-65, 361-411 i J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2011, s. 34-53, 75-90, 100-110, 133-138 oraz idem, *Różnia*, przeł. J. Margański, w: idem, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002 s. 29-56, 396-398, a także M. Heidegger, *Budować, mieszkać...*, s. 144-157 i idem, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 11-15, 33-38, 58-69, 213-252, 426-446 oraz idem, *Zasada identityczności*, przeł. J. Mizera, w: idem, *Identityczność i różnica*, Warszawa 2010, s. 13-47, 57-69, a także E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 3-16, 21-44, 51-54, 110-114, 257-270, 331-344, 367-371 i G. Vattimo, *Poza interpretacją...*, s. 50-51, 60, 65-70, 105-111 oraz idem, *The Adventure...*, s. 1-6, 137-156, 165-171, 181-183.

⁵⁵² To pojęcia najczęściej stosowane przez Gadamera, choć płynny język filozoficzny autora „Prawdy i metody” sprawia, że stosuje on rzadziej także inne pojęcia w kontekście tej problematyki, jak *Allgemeinheit*, *Einzelheit*, *Einmalig*, *Bestimmte*, *Partikular*.

⁵⁵³ Za przykład takiego rozumienia relacji jedno-wiele w hermeneutyce filozoficznej może służyć problem zastosowania jako istotowego elementu rozumienia, czyli właśnie kwestia odniesienia tego, co ogólne do tego, co konkretne, problem tradycji, która stanowiąc ciągle tę samą całość jednocześnie musi być w konkretnych dziejowych sytuacjach nieustannie rozumiana inaczej, a także zagadnienie rzeczy rozumienia, która pozostaje tą samą rzeczą, realizując się w wielości poszczególnych wykładni.

Na przykład ogólność dziejowości i dziejów oraz wielość konkretnych dziejowych sytuacji i wydarzeń albo ogólność tego, co rozumiemy przez sprawiedliwość oraz mnogość poszczególnych sytuacji sprawiedliwego i niesprawiedliwego działania. To, co szczegółowe i konkretne należy do wielości przypadków współtworzących, ale też współwyznaczanych przez jednoczące je ogólne. Można by argumentować, że także to, co szczegółowe stanowi pewien pojedynczy, ten a nie inny przypadek i w tym sensie coś jednego, a nawet stanowiącego jedność swych części składowych, choćby okoliczności składających się na konkretną sytuację dziejową, czy elementów konkretnego doświadczenia rozumienia. Z pewnością tu także ma miejsce relacja jedno-wiele. Nie jest ona jednak z perspektywy rozważań Gadamera kluczowa dla całego zagadnienia – nie jest tą problematyczną relacją, o którą niemieckiemu filozofii się rozchodzi, dotyczącą trwania ogólności i bycia tym samym oraz jednocześnie nieustannego zmieniania się i konkretyzowania, a dotyczy pewnej statycznej, jednorazowej konkretnej całości. W szczególności zatrzymuje się ona na poziomie ontycznym. Podczas gdy zagadnienie jedno-wiele jest, po drugie, kwestią relacji poziomu ontologicznego i poziomu ontycznego. To, co ontologiczne, wymiary gry (dziejowość i językowość) oraz bycie danej rzeczy jako takiej, charakteryzuje jedność i ogólność, która warunkuje, ale też wykształca się w wielości tego, co ontyczne, konkretnych bytów i dziejowych sytuacji. Pamiętając jednak o horyzontalnych relacjach bycia i bytu oraz procesie prezentowania się bycia można powiedzieć, że relacje jedno-wiele dotyczą dynamiki jednoczenia i różnicowania się, trwania i zmieniania się, stanowienia ogólnej całości i ciągłego konkretyzowania się samego bycia w grze rozumienia. Bycie gry i jej wymiarów, tak jak bycie jej poszczególnych uczestników (między innymi rozumianej rzeczy i rozumiejącego), jest jedną całościową jednością, realizującą się, dookreślającą i dostępną każdorazowo jedynie w wielości swych konkretnych prezentacji. To, co jest, jest zawsze jednocześnie jednym i wieloma, ich zapośredniczaniem się i zmieszaniem⁵⁵⁴. Po trzecie, zagadnienie relacji jedno-wiele to kwestia relacji nieskończone-skończone. To, co nieskończone stanowi jedno zawierające i jednoczące wielość tego, co skończone i ograniczone. Nieskończoność i niewyczerpywalność możliwości prezentowania się bycia obejmuje wielość skończonych prezentacji. Nieskończona wirtualność językowości mieści w sobie wielość wszystkiego tego, co możliwe do wypowiedzenia, wielość wypowiedzianego

⁵⁵⁴ Zob. idem, *On the Way Back to the Beginning*, przeł. A. Iyer, P. Vandavelde, w: idem, *Hermeneutics between...*, s. 264 oraz idem, *Plato's Unwritten Dialectic*, przeł. P. C. Smith, w: idem, *Dialogue and Dialectic...*, s. 135, 143-144.

i niewypowiedzianego, wielość skończonych ludzkich słów i języków⁵⁵⁵. Analogicznie nieskończony horyzont sensu obejmuje wielość możliwości odsłaniania się sensu rzeczy i jej innego rozumienia, wielość przyszłych możliwych sensów i tych już zrealizowanych w konkretnych dziejowych sytuacjach hermeneutycznych. Zaznaczyć trzeba, że hermeneutycznej nieskończoności nie należy pojmować jako niezmiennego i statycznego, obecnego i w pełni gotowego zbioru skończonych i ograniczonych możliwości, czekających na realizację⁵⁵⁶. Nie może ona też być abstrakcyjną pustką, którą stopniowo się napełnia konkretną, skończoną treścią. Skończoność i nieskończoność, jak zauważa także Risser⁵⁵⁷, nie funkcjonują w myśli Gadamera w sposób metafizyczny. Hermeneutyczna nieskończoność polega przede wszystkim na nieskończonej otwartości horyzontu rozumienia – nieusuwalnej możliwości pojawienia się jeszcze innego, nowego względem dotychczasowego, nieprzewidzianego sensu; właściwej rozumieniu możliwości przekroczenia zastanych granic sensu⁵⁵⁸. Ta nieskończoność jest jednocześnie momentem dynamiki rzeczywistości i momentem w procesie ludzkiego dyskursu i poznania. Ponadto, z jednej strony to, co nieskończone zmienia się w swej treści w wydarzaniu się rozumienia, będąc usytuowanym w kontekście konkretnej skończoności i dookreślając się w odniesieniu do niej. Na przykład nieskończoność tego, co niewypowiedziane i możliwe do wypowiedzenia określa się względem tego, co wypowiedziane w danej wypowiedzi zostało. Nieskończone ujawniające się tylko w procesie rozumienia jest zawsze nieskończonym pewnej skończoności i tę skończoność obejmującym. Zarazem nieskończone, ze względu na swą ogólność, jest nieskończonym każdej potencjalnej skończoności⁵⁵⁹. Z drugiej więc strony, jako nie tylko mieszcząca w sobie wszelką skończoność, ale też ją transcendująca i będąca zawsze czymś więcej niż to, co aktualnie zaprezentowane i dostępne pozbawiona jest konkretnej treści. Przy czym to „więcej” pozostaje niedookreślone, póki nie nadejdzie w kolejnej sytuacji rozumienia. Nieskończoność i skończoność są wzajemnie powiązane – to, co nieskończone nie może uniknąć konkretyzowania się i artykułowania w tym, co skończone, podczas gdy to, co skończone wymaga nieskończoności dla swej zmienności i jedności w wielości, dla

⁵⁵⁵ Zob. idem, *Człowiek...*, s. 60 i idem, *Historia pojęć...*, s. 104 oraz idem, *Jak dalece...*, s. 164, a także idem, *Język i rozumienie...*, s. 5-6, 21-23 i idem, *Prawda...*, s. 542-544, 614-615, 620-621, 629-630 oraz idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 154.

⁵⁵⁶ Zob. J. Risser, *Hermeneutics of the Possible...*, s. 121.

⁵⁵⁷ Zob. ibidem, s. 119, 121.

⁵⁵⁸ Za takim rozumieniem hermeneutycznej nieskończoności opowiada się także Di Cesare – zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 181-182.

⁵⁵⁹ Di Cesare wydaje się stwierdzać to samo, tylko od strony skończoności, mówiąc o „nieskończenie skończonej skończoności”, w której egzystujący człowiek porusza się w swym rozumieniu „od skończoności do skończoności w nieskończoność” – zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 181.

wykraczania poza siebie i możliwości bycia innym⁵⁶⁰. Ta dwuznaczność nieskończoności, jej niezbywalna nieokreśloność oraz dookreślanie się w konkretnej sytuacji, jej ogólność wykraczania poza skończoność i obejmowania wszelkiej skończoności oraz konkretność w powiązaniu ze skończonością jest właśnie kwestią relacji jedno-wiele, jednego realizującego się w wielości.

Tak określone zagadnienie relacji jedno-wiele przenika prześlędzone w niniejszej pracy fundamentalne rozważania hermeneutyki filozoficznej Gadamera. Wiąże się z zagadnieniem dziejowości, gdyż odnosi się do relacji między tradycją w jej ogólności i jedności a współtworzącym ją konkretnym przekazem tradycji napotykanym w dziejach, relacji między tradycją w jej ontologicznym i ontycznym znaczeniu⁵⁶¹. Ponadto związane jest z problemem ciągłości i tożsamości dziejów w wielości zmieniających się dziejowych sytuacji oraz dziejowej egzystencji w wielości hermeneutycznych doświadczeń i przekształceń egzystencji z nimi związanych⁵⁶². Dotyczy także ontologicznej struktury gry i rzeczy rozumienia – trwania jednej i tej samej gry w wielości przypadków jej rozgrywania, czy jednej i tej samej *Sache* w wielości swych dziejowo usytuowanych prezentacji i wykładni⁵⁶³. Relacja między jednym a wieloma zaznacza się wyraźnie również w konstytutywnym dla rozumienia momencie w postaci zastosowania⁵⁶⁴. Zastosowanie jest przecież właśnie tym momentem, który zapośrednicza jedno i wiele, ogólne i konkretne, konkretyzując i dookreślając ogólne w poszczególnym przypadku oraz odsłaniając i współkształtując jedno w wielości, w której się ono realizuje i którą określa, jak też podporządkowując konkret ogólności, pod którą on podpada i która go warunkuje oraz wskazując na łączącą wielość i wyrażającą się w wielości jedność jednego. Odnaleźć ją można w szczególności w przynależnym zastosowaniu łączeniu i wzajemnym odniesieniu do siebie przeszłości i współczesności. Obie (przeszłość i współczesność) są zarówno jednym i ogólnym, jak i wielością i konkretnością. Przeszłość to ontologiczny horyzont dziejowości jednoczący wszystko to, co przeszłe, tradycja w ogólności, ale też konkretny przekaz tradycji dochodzący do nas w swych wielu odsłonach i zawierający wielość sensów. Współczesność to także ogólny horyzont dziejowości i aktualna sytuacja dziejowa w swej ogólności i całości oraz wielość poszczególnych wykładni współczesnej sytuacji, wielość sensów i konkretnych wydarzeń, które się na nią składają, konkretna sytuacja, w której dokonuje się rozumienie.

⁵⁶⁰ Zob. ibidem, s. 182 oraz P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 313, 364-365.

⁵⁶¹ Zob. podrozdział I.2.1. niniejszej pracy.

⁵⁶² Zob. podrozdział I.2.3. niniejszej pracy.

⁵⁶³ Zob. podrozdziały I.1.1. i II.2. niniejszej pracy.

⁵⁶⁴ Zob. podrozdział I.2.2. niniejszej pracy.

W dodatku zastosowanie jest zapośredniczeniem przeszłości i współczesności i w wymiarze tego, co ogólne i w wymiarze tego, co konkretne. Stopienie horyzontów ukazuje ogólną jedność współczesności i przeszłości jako horyzontów dziejowości. Zarazem ten proces stopienia zachodzi w rozumieniu, w którym konkretny przekaz tradycji odnoszony jest do danej, skonkretyzowanej przez przedsady i kontekst rozmowy sytuacji hermeneutycznej rozumiejącego⁵⁶⁵. W tym dokonującym się w procesie rozumienia odniesieniu przeszłości do współczesności ogólność i jedność przekazu tradycji jest dookreślona i poszerzona przez dokonaną współcześnie konkretną interpretację sensu tradycji, a współczesność określona i wzbogacona zostaje przez konkretny, aktualizujący przyswojony w interpretacji sens pochodzący z tradycji.

Gadamer podejmuje bezpośrednio zagadnienie relacji jedno-wiele Gadamer podejmuje bezpośrednio w swojej wykładni myśli Platona⁵⁶⁶. Jest to jego zdaniem główny problem platońskiej filozofii⁵⁶⁷. Filozofia Platona jest dla autora „Prawdy i metody” jedną z podstawowych inspiracji jego myśli⁵⁶⁸. Fakt ten, wsparty zarówno przez hermeneutyczny charakter samej interpretacji Platona (ukazanie w ramach stopienia horyzontów aktualności pytań i odpowiedzi platońskiej filozofii), jak i przez jej treść (zgodność tego, co Platon zdaniem Gadamera mówi na temat relacji jedno-wiele z rozważaniami niemieckiego filozofa), pozwala uznać, że Gadamerowska wykładnia myśli greckiego filozofa, obok wcześniej wymienionych obszarów hermeneutyki filozoficznej, w których przejawia się kwestia jedno-wiele, wyraża stanowisko niemieckiego filozofa w kwestii relacji między jednym a wieloma. Poniższe rozważania nie obejmują oczywiście całości tejże wykładni, a dotyczą wybranych jej aspektów, które odnoszą się do omawianego problemu⁵⁶⁹. Niemniej warto wspomnieć o jej

⁵⁶⁵ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 206, 212.

⁵⁶⁶ Do kwestii relacji jedno-wiele w myśli Gadamera można zasadnie podejść nie tylko od strony dokonanej przez niemieckiego filozofa wykładni Platona, ale także z perspektywy jego przyswojenia pewnych elementów filozofii Hegla. Takie podejście przyjmuje Kerby, przedstawiając przekonująco Gadamerowskie ujęcie relacji między tym, co ogólne i tym, co jednostkowe i konkretne jako bliskie heglowskiemu pojęciu „konkretnej uniwersalności” – zob. A. P. Kerby, *Gadamer's Concrete...*, s. 49, 55-59.

⁵⁶⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *A Conversation with Gadamer*, rozm. przepr. M. Baur, w: „Method: Journal of Lonergan Studies, 1990, nr 8, s. 6 i idem, *Gadamer on Strauss – An Interview*, rozm. przepr. E. Fortin, w: „Interpretation”, 1984, nr 12, s. 10 oraz idem, *On the Way...*, s. 264, a także idem, *Plato's Unwritten...*, s. 147 i idem, *Początek...*, s. 69.

⁵⁶⁸ Zob. idem, *Reflections...*, s. 32-33, 37 i idem, *O uczących i uczonych*, przeł. A. Przyłębski, w: idem, *Dziedzictwo Europy*, Warszawa 1992, s. 101-102. Teza ta jest szeroko akceptowana w literaturze przedmiotu – zob. przykładowo D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 129 i R. J. Dostal, *Gadamer's Platonism: His Recovery of Mimesis and Anamnesis*, w: *Consequences of Hermeneutics...*, s. 45, 60-61 oraz P. C. Smith, *Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer's Development of a Hermeneutical Theory*, w: *Gadamer and Hermeneutics...*, s. 23, 34-35, 38-39.

⁵⁶⁹ Szerzej na temat Gadamerowskiej wykładni Platona zob. R. Coltman, *The Language of Hermeneutics. Gadamer and Heidegger in Dialogue*, Albany 1998, s. 25-61 i D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 129-133 oraz R. J. Dostal, *Gadamer's Continuous Challenge: Heidegger's Plato Interpretation*, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer...*, s. 289-307, a także J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit...*, s. 9-38 i F. Renaud, *Gadamera*

podstawowych założeniach. Po pierwsze, Gadamer uznaje jedność filozofii Platona i odrzuca interpretację historyczno-genetyczną postulującą ewolucję myśli Platona w oparciu o chronologię dialogów (od dialogów Sokratejskich obejmujących problematykę etyczną, przez dialogi przedstawiające koncepcje idei, aż po dialogi starcze, zawierające krytykę, czy też wątpliwości wobec teorii idei i wprowadzające silne motywy pitagorejskie)⁵⁷⁰. Po drugie, w przeciwieństwie do Heideggera, Platon nie jest dla niego myślicielem zapoczątkowującym zapomnienie prawdy jako nieskrytości i metafizykę obecności, ale filozofem dokonującym fundamentalnego przemyślenia natury dobra i znaczenia fenomenu słowa⁵⁷¹. Po trzecie, zdaniem Gadamera Platon nie przedstawia dogmatycznej teorii idei o ustalonej treści i mającej w sposób absolutnie prawdziwy opisywać rzeczywistość, w szczególności nie uznaje transcendencji świata idei wobec świata zmysłowego⁵⁷². Po czwarte, dialogi platońskie nie są traktatami teoretycznymi prezentującymi spójny system myślowy, ale obrazami dialektycznych dyskusji, które służą nieustającemu i nieostatecznemu poszukiwaniu prawdy⁵⁷³. Niemiecki filozof czyni więc poniekąd z Platona pierwszego w dziejach filozofa hermeneutycznego.

Jednym z obszarów platońskiej filozofii, w którym objawia się problem relacji jedno-wiele jest zagadnienie relacji między ideą a wielością zmysłowych zjawisk, które pod nią podpadają, w szczególności kwestia *methexis* (uczestnictwa zjawisk w ideach) oraz *chorismos* (oddzielenia idei od zjawisk i samoistności tych pierwszych). Gadamer stwierdza, iż Platon nie wypracował jednoznacznej, dogmatycznie ustalonej koncepcji relacji uczestnictwa między jednostką i ideą, a stosowana przez niego na oznaczenie tej relacji pojęciowość jest wysoce zróżnicowana, a nawet dowolna (*methexis, mimesis, koinoia, parousia, symploke*), zarazem teoria idei nie popada w sprzeczności⁵⁷⁴. Uczestnictwo polega najogólniej rzecz biorąc na tym, że idea jest tym, co jednostkowe, zmysłowe byty mają wspólnego i mogą one być tym, czym są w takim zakresie, w jakim uczestniczą w idei,

powrót do greków, przeł. A. Przyłębski, w: *Dziedzictwo Gadamera...*, s. 85-104 oraz P. C. Smith, *H.-G. Gadamer's Heideggerian Interpretation of Plato*, w: „Journal of British Society for Phenomenology”, 1981, nr 3, s. 211-230 i C. H. Zuckert, *Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy*, w: *The Cambridge Companion...*, s. 201-224. Literatura przedmiotu pozostaje zasadniczo zgodna w zakresie rekonstrukcji i odczytania interpretacji filozofii Platona dokonanej przez Gadamera. Niniejsze rozważania przyjmują podstawowe ustalenia poczynione w przywołanych pracach, uznając je za trafne ujęcie Gadamerowskiej interpretacji filozofii Platona.

⁵⁷⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Idea dobra...*, s. 8-9, 17.

⁵⁷¹ Zob. idem, *On the Way Back...*, s. 257, 260-262 i idem, *Reflections...*, s. 32-34 oraz idem, *Reply to Robert J. Dostal*, przeł. M. Lütkehermölle, D. J. Schmidt, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer...*, s. 308, a także idem, *Zadanie filozofii*, przeł. A. Przyłębski, w: idem, *Dziedzictwo Europy...*, s. 107.

⁵⁷² Zob. idem, *Idea dobra...*, s. 8-9, 12-15, 91 i idem, *Początek...*, s. 65 oraz idem, *Reflections...*, s. 33-34

⁵⁷³ Zob. idem, *Idea dobra...*, s. 70-71 i idem, *Początek...*, s. 57 oraz idem, *Reflections...*, s. 32-34.

⁵⁷⁴ Zob. idem, *Idea dobra...*, s. 9-10 i idem, *On the Way Back...*, s. 262 oraz idem, *Początek...*, s. 65.

a w tym, co zmysłowe można rozpoznać właściwy byt tego czegoś, idee, konstytuujące jego bycie⁵⁷⁵. Relacja ta oddziela to, co ejdetyczne i noetyczne od tego, co zmysłowe, prezentujące się w swej zmiennej wielości⁵⁷⁶. Właściwym problemem tej relacji jest to, jak jedno (idea) może być wieloma (zjawiskami, będącymi jej częściami) i jak wielość (zjawiska) mogą stanowić jedność (w idei)⁵⁷⁷. Dlatego też najistotniejszy jest dla niemieckiego filozofa termin *methexis*, pokazujący, że relacja uczestnictwa jest logiczną relacją jednego i wielu, całości do swych części, w której idea jednoczy w ten sposób, iż jej treść, to, co orzeka się o jedności, jest równo orzekane o każdej poszczególnej jednostce, która wchodzi w jej skład⁵⁷⁸. Idea jest ogólnym orzekanym o wielu poszczególnych jednostkach, a więc wielością. W konsekwencji zjawiska mogą być utożsamione z uniwersalnością swej istoty, jaką jest idea, której są częścią⁵⁷⁹. Toteż samoistność idei nie oznacza całkowitego rozdzielenia świata idei od świat zjawisk. Zdaniem Gadamera, ukazanie absurdalności konsekwencji takiego absolutnego rozdzielenia oraz krytyka dogmatycznych odczytań teorii idei jest intencją dialogu „Parmenides”⁵⁸⁰. *Chorismos* wprowadza różnicę między ogólną i jednoczącą ideą a wielością zjawisk, które pod nią podpadają, ale ani nie neguje tego, że to, co napotyka się w zjawiskach należy rozpatrywać poprzez ich odniesienie do określającego je niezmiennego ogólnego bytu, ani nie neguje immanentnego związku idei ze zjawiskiem⁵⁸¹. Idee istnieją jako idee zjawisk⁵⁸². Relacja uczestnictwa między ideami a zjawiskami nie jest problematycznym stosunkiem między dwoma radykalnie odrębnymi rodzajami rzeczywistości, czy dwoma formami bytu, ale założeniem niezbędnym dla jakiegokolwiek pomyślenia idei i zjawisk: „Ostatecznie bowiem myślenie o uczestnictwie tego, co jest, w bycie jako o relacji bytowej (*Seinsverhältnis*) jest błędnym urzeczowieniem (*Verdinglichung*). Zamiast tego należałoby od początku uznać to uczestnictwo za punkt wyjścia wszelkiego sensownego mówienia o idei i o tym, co ogólne”⁵⁸³. Relacja między ideą a jednostkowym zjawiskiem jest relacją ogólnego jednego do konkretnych wielu, w ramach której stanowią one nierozdzielną jedność i nie należy rozpatrywać ich niezależnie od siebie, bez uwzględnienia ich wzajemnego odniesienia. Relacja ma tu pierwszeństwo przed jej członami, które konstytuują się w jej obrębie. Idea jest

⁵⁷⁵ Zob. idem, *On the Way Back...*, s. 262-263 i idem, *Plato's Unwritten...*, s. 132.

⁵⁷⁶ Zob. idem, *Idea dobra...*, s. 10-11 i idem, *On the Way Back...*, s. 262-263 oraz idem, *Początek...*, s. 65.

⁵⁷⁷ Zob. idem, *Plato's Unwritten...*, s. 147.

⁵⁷⁸ Zob. idem, *Idea dobra...*, s. 10-11.

⁵⁷⁹ Zob. idem, *Plato's Unwritten...*, s. 147. Relacja między ideami (tym, co stanowi jedno, ogólne, całość), a zjawiskami (tym, co jest wielością, szczegółowym, częścią) ukazuje ścisły związek, obecny także w filozofii Gadamera, problemu jedno-wiele z relacją ogólne-szczegółowe oraz relacją całość-część.

⁵⁸⁰ Zob. idem, *Idea dobra...*, s. 9, 13.

⁵⁸¹ Zob. ibidem, s. 12-14 i idem, *Początek...*, s. 65-69.

⁵⁸² Zob. idem, *Idea dobra...*, s. 14 i idem, *Początek...*, s. 69.

⁵⁸³ Idem, *Idea dobra...*, s. 91.

jednym stanowiącym wielość, bowiem istnieje jako jedno i to samo w wielu zjawiskach jako swych częściach i tylko w zapośredniczeniu przez nie może zostać poznana. Zjawiska stanowią wielość, która jest jednością zjednoczoną przez ideę, której części stanowią i która określa je jako te same, podpadające pod to samo ogólne określenie.

Ten obrazu relacji jedno-wiele uzupełnia Gadamerowska wykładnia miejsca i roli idei dobra (*agathon*) w platońskiej filozofii. Dobro dla Platona nie jest zwykłą ideą o konkretnej treści, ale odróżnia się od wszystkich innych idei jako to, co wykracza poza byt, jako to, co transcenduje porządek idei (dobro to *epekeina tes ousias*)⁵⁸⁴. Pełni rolę tego, co pierwsze, a więc najwyższej zasady, określającej rzeczywistość i stanowiącej jej pierwszą przyczynę⁵⁸⁵. Niemiecki filozof stwierdza, że w myśli Platona dobro nie jest w ogóle bytem, ani ideą, ale tym, co przerasta idee pod względem godności i mocy oraz daruje i wyznacza ich byt⁵⁸⁶. Dlatego nie jest możliwe bezpośrednio ujęcie dobra jako przedmiotu, a jedynie mówienie o nim za pomocą analogii⁵⁸⁷. Platońską analogią dla dobra jest słońce: tak jak słońce darując światło, umożliwia i tworzy widzialność rzeczy oraz zdolność widzenia rzeczy przez człowieka, łącząc je ze sobą nawzajem, tak też dobro używa nieskrytości rzeczom oraz możliwości jej ujęcia w myśleniu; tak jak w słonecznym świetle łączy się widziane z widzeniem, tak dzięki dobru prawdziwy byt jawi się w myśleniu⁵⁸⁸. Analogia ta idzie jednak dalej, poza wymiar teoriopoznawczy, nabierając znaczenia ontologicznego⁵⁸⁹: tak jak słońce nie tylko tworzy widzialność rzeczy, ale także umożliwia ich powstawanie, wzrost, a więc życie i istnienie, tak też idea dobra daje byt temu, co może zostać pomyślane albo zmysłowo doznane, ideom i zjawiskom. Dobro łączy ze sobą pierwotnie myśl, zjawisko i idee, czy też używając pojęć hermeneutycznych: językowe rozumienie, prezentację rzeczy i rzecz samą⁵⁹⁰. Jak określa to Gadamer, jest „jednością, która jednoczy”⁵⁹¹. Transcendencja dobra może, tak

⁵⁸⁴ Zob. idem, *Idea dobra...*, s. 16, 21, 63, 65 i idem, *On the Way Back...*, s. 262.

⁵⁸⁵ Zob. idem, *Idea dobra...*, s. 22, 65, 68, 84

⁵⁸⁶ Zob. ibidem, s. 63, 65, 91.

⁵⁸⁷ Zob. ibidem, s. 22-23

⁵⁸⁸ Zob. ibidem, s. 64-65.

⁵⁸⁹ Zob. ibidem, s. 65.

⁵⁹⁰ Nie twierdzi się tutaj, że platońskie zjawisko i idea mają dokładnie ten sam sens, co prezentacja rzeczy i rzecz sama w hermeneutyce Gadamera i można je ze sobą utożsamić, ale że Gadamerowska wykładnia Platona, szczególnie w aspekcie relacji jedno-wiele pozwala dostrzec analogię w funkcjonowaniu relacji zjawisko-idea do wydarzania się relacji prezentacja-rzecz sama, a tym samym odsłonić jeszcze inny sens tej ostatniej. Istnieją oczywiście fundamentalne różnice między nimi. Idea jest wieczna i aczasowa, a rzeczy same dziejowe, mające swój początek i koniec w dziejach. Idee są niezienne i doskonałe w swym byciu, rzeczy rozumienia dynamicznie się zmieniające i zawsze otwarte na jeszcze inne ich rozumiejące określenie. Idea istnieje niezależnie od tego, czy jest pomyślana, a rzecz istnienie tylko w procesie rozumienia. Idea jedynie się odsłania, a wszelkie skrywanie wartościowane jest negatywnie, podczas gdy do prezentowania się rzeczy należy immanentnie zarówno odsłanianie się i skrywanie. Szerzej na temat porównania platońskich idei do hermeneutycznej rzeczy samej zob. N. Davey, *Unquiet...*, s. 84-87.

⁵⁹¹ H.-G. Gadamer, *Idea dobra...*, s. 84. Zob. także ibidem, s. 22, 24.

jak *chorismos* idei, sugerować jego istnienie w odrębnej i samoistnej rzeczywistości, a więc nawrót problemu powiązania dwóch odrębnych światów. Kluczowy w tym aspekcie jest dla autora „Prawdy i metody” dialog „Fileb”: „To, co było postrzegane z perspektywy »Państwa« (albo »Uczty«) jako czyste, niez mieszane dobro albo piękno »poza bytem«, jest tutaj [w „Filebie” – A. N.] określane jako struktura »tego, co zmieszane« i wydaje się w każdym wypadku występować jedynie w tym, co jest konkretnym dobrem i pięknem”⁵⁹². Postulowana w filozofii Platona transcendencja dobra, właściwe mu „poza porządkiem bytu” nie oznacza zdaniem Gadamera, że stanowi ono transcendentne wobec rzeczywistości czyste jedno, istniejące samo dla siebie poza światem. Dobro istnieje w wielości konkretnych bytów, których strukturę i istnienie wyznacza i tylko za ich pośrednictwem, poprzez przeświecanie w nich jako ukonstytuowanych przez idee dobra, staje się widoczne i dostępne. „Tym, co zmieszane” jest każdy byt jako mieszanina jednego i wielu, idei określającej, czym jest dane zjawisko i uczestniczącego w idei, a więc stanowiącego jej część zjawiska. Ponadto każdy byt jest też przywołany w przytoczonym fragmencie „konkretnym dobrem” z racji tego, że konstytuuje je i przenika idea dobra, czyniąca je jednością mieszaniny jednego i wielu, idei i zjawiska. Nie oznacza to rezygnacji z transcendencji dobra – dobro wciąż musi być oddzielane od każdego konkretnego odsłaniającego się dobra i nie może być do niego zredukowane⁵⁹³. Na tym właśnie polega „poza bytem” dobra, że „jest ono we wszystkim i jest postrzegane w oderwaniu od wszystkiego, ponieważ w tym wszystkim jest i przez nie prześwieca”⁵⁹⁴. Stanowi to, co ogólne, a jednocześnie wspólne i właściwe dla wszelkiego bytu, czyli to, co wykracza poza każdy poszczególny przypadek, który kształtuje. Dlatego też może być od każdego konkretnego przypadku, jak i od zbioru takich przypadków odróżnione i w żadnym z nich się nie wyczerpuje, ale jest zawsze czymś więcej, niż tym, jak przez konkretne przypadki prześwieca. Trzymając się analogii dobra ze słońcem, można powiedzieć, że światło słoneczne okazuje się nie mieć metafizycznego źródła swego istnienia w oddalonym jednym bycie w postaci słońca, ale istnieje, świeci, oświetlając byty i przeświecając w bytach, samo z siebie, bez zewnętrznego źródła. Stanowi odnawiającą się organiczną jedność, wzbudzaną do życia przez kolejne konkretne przypadki oświetlania i widzenia rzeczy. Dobro nie jest transcendentnym źródłem umożliwianych i warunkowanych przez siebie bytów i relacji (słońcem), ale samymi tymi relacjami, w których się one kształtują (świecącym światłem). Dla Gadamera Platońskie dobro, niemające wyznaczonej

⁵⁹² Ibidem, s. 84-85.

⁵⁹³ Zob. ibidem, s. 85.

⁵⁹⁴ Ibidem, s. 85. Zob. także ibidem, s. 86.

z góry treści i niebędące bytem, ale określające wszelki byt, okazuje się jednocześnie zasadą wyznaczającą sposób kształtowania się relacji między ideami oraz między ideami i zjawiskami, procesem realizowania się tej zasady, a więc kształtowania się struktury tych relacji, przenikającym wszystko, co jest, a także organiczną jednością i całością relacji tworzących rzeczywistość. Jest tym w platońskiej filozofii, co odpowiada na pytanie czym jest bycie w ogólności.

W artykule „Plato's Unwritten Dialectic” Gadamer zauważa, że dla Platona jednoczenie przez dobro różni się od jednoczenia zjawisk przez idee, polegającego na tym, iż idea stanowi jedność *genus*, a całość jej treści jest równo orzekana i przysługująca każdej uczestniczącej w niej poszczególnej rzeczy. W tym pierwszym przypadku jest to właściwe najwyższym rodzajom, takim jak Piękno, Dobro, Byt, relacjom między ideami oraz relacjom między Jednym (*hen*) i nieokreśloną Diadą (*aoristos dyas*) jednoczenie przez liczbę (*arithmos*)⁵⁹⁵. Polega ono na tym, że liczba jest wspólna różnym składającym się na nią jednostkom jedynie w ich sumie, jaką ona stanowi, w taki sposób, że określone rzeczy mogą być orzekane o sumie, ale nie o poszczególnych jednostkach, z których ta suma się składa⁵⁹⁶. Jednocząca jedność w postaci liczby posiada więc emergentne własności, których nie posiadają pojedyncze jednostki wchodzące w jej skład⁵⁹⁷. Dwójka jest czymś więcej niż po prostu dwoma jednostkami. Stanowi niepodzielną jedność o własnych specyficznych jakościach i paradoksalnie nie można jej sprowadzić do prostej sumy tworzących ją składników, choć jednocześnie właśnie dzięki tym, a nie innym składnikom istnieje i jest tą, a nie inną liczbą: „Liczba składa się z jednostek, z których każda sama dla siebie jest jedna, a mimo to sama liczba, odpowiednio do liczby jednostek, które zawiera nie jest po prostu wielością, ale określonym »tyle i tyle«, jednością wielości, w której są one wzajemnie powiązane”⁵⁹⁸. Przykładowo dwójka składa się dokładnie z dwóch jedynek, tworząc z nich jedność, choć jej własności nie są własnościami jedynek, które ją tworzą (np. parzystość). Co więcej, to właśnie tylko te własności, które mogą być przypisane wyłącznie liczbie jako sumie rzeczy, a nie jej jednostkom, są tym, co owe jednostki tworzące sumę mają ze sobą wspólnego, tym, co je jednoczy. Jedynki tworzące dwójkę są właśnie jedynekami dwójki, jednostkami tworzącymi pewną liczbę a nie czymś poza nią samoistnie istniejącym i nie są samodzielną liczbą. Jednostka, „jedno” nie jest liczbą, bowiem ta stanowi zawsze jedność

⁵⁹⁵ Zob. idem, *Plato's Unwritten...*, s. 132-137,

⁵⁹⁶ Zob. ibidem, s. 132-133

⁵⁹⁷ Na ten charakter liczby zwracają także uwagę niektórzy komentatorzy myśli Gadamera – zob. F. Renaud, *Gadamera powrót...*, s. 94 i C. H. Zuckert, *Hermeneutics...*, s. 209.

⁵⁹⁸ H.-G. Gadamer, *Plato's Unwritten...*, s. 147. Zob. także idem, *Idea dobra...*, s. 24 i idem, »*Amicus Plato Magis Amica Veritas*«, przeł. P. C. Smith, w: idem, *Dialogue and Dialectic...*, s. 203.

wielości, ale konstytutywnym elementem każdej liczby⁵⁹⁹. Dla Gadamera jednoczenie przez liczbę jest charakterystyczne także dla językowego dyskursu, w którym dokonuje się rozumienie, gdyż ma on własności, których nie można odnaleźć w jego elementach (pojedynczych sylabach słowach, czy zdaniach), jak chociażby sens, który wypowiada i przekazuje⁶⁰⁰.

Tak określona liczba jest według autora „Aktualności piękna” głównym ontologicznym paradygmatem Platona, wyznaczającym strukturę bycia i *logosu* w obrębie filozofii platońskiej⁶⁰¹. Dotyczy bowiem centralnej zdaniami Gadamera problematyki filozofii Platona: relacji między ideami i tworzenia przez idee, w oparciu o dynamikę Jednego i Diady, stanowiącej jedność dialektycznej sieci relacji⁶⁰². Liczba to słowo wyrażające właściwie rozumianą relację jedno-wiele. W jednoczeniu przez liczbę „prawdziwa relacja Jednego i Wielu, która nadaje logosowi jego strukturę, jest uwidoczniona”⁶⁰³. Czy więc wobec przeciwstawienia jednoczenia dokonywanego przez idee i tego mającego charakter liczby wcześniejsze rozważania na temat relacji między ideami, a zjawiskami tracą swe znaczenie? Wniosek taki byłby przedwczesny w kontekście i całego artykułu niemieckiego filozofa, i całości Gadamerowskiej wykładni myśli Platona. W odróżnieniu od innych prac Gadamera dotyczących platońskiej koncepcji idei, w artykule „Plato's Unwritten Dialectic” relacja idei do zjawiska zawężona zostaje, w sformułowanym powyżej rozróżnieniu na dwa typy jednoczenia, do relacji między ogólnym rodzajem i podpadającym pod niego indywiduum, o którym owy rodzaj się orzeka, właśnie w celu ukazania niewystarczalności takiego rozwiązania relacji jedno-wiele. W perspektywie całej wykładni filozofii Platona dokonanej przez niemieckiego filozofa, jeśli dobro jednoczy na zasadzie liczby oraz jednoczy ono idee i zjawiska, model liczby musi mieć także zastosowanie w relacjach idea-zjawisko. Takiego odniesienia jednoczenia na wzór liczby do relacji między sferą idei a sferą zjawisk Gadamer dokonuje również w przywoływanym tekście⁶⁰⁴. Tak też wprowadzenie przez Platona Jednego i nieokreślonej Diady nie jest dla Gadamera wykroczeniem poza teorię idei, czy też rezygnacją z niej, ale wycofaniem się na jej tyły, ku jej podstawie⁶⁰⁵. Toteż model

⁵⁹⁹ Zob. idem, Gadamer, *Idea dobra...*, s. 24.

⁶⁰⁰ Zob. idem, *Plato's Unwritten...*, s. 132-133, 148-149. Zob. także D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 129-132.

⁶⁰¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Amicus Plato...*, s. 203 i idem, *Plato's Unwritten...*, s. 132-137, 146. Taką tezę stawia także Zuckert – zob. C. H. Zuckert, *Hermeneutics...*, s. 209.

⁶⁰² Zob. H.-G. Gadamer, *Dialectic and Sophism...*, s. 119-120 i idem, *Idea dobra...*, s. 17, 22-24, 64-65, 68, 84-86, 91 oraz idem, *On the Way...*, s. 264, a także idem, *Plato's Unwritten...*, s. 136-139.

⁶⁰³ Idem, *Plato's Unwritten...*, s. 133.

⁶⁰⁴ Zob. ibidem, s. 137-138, 147. W innym artykule Gadamer mówi o analogii między liczbą, a ideą – zob. idem, *Amicus Plato...*, s. 203.

⁶⁰⁵ Zob. idem, *Dialectic and Sophism...*, s. 119 i idem, *Plato's Unwritten...*, s. 135-137.

jednoczenia przez liczbę należy uznać w ramach filozofii Platona nie za zastąpienie modelu jednoczenia przez idee, czy przedstawienie drugiego odrębnego modelu jednoczenia, ale za jego uzupełnienie, ukazujące niewystarczalność zawężonego określenia relacji idei do zjawisk jako relacji ogólnego rodzaju do konkretnych jednostek. Jednoczenie przez liczbę jest ostatecznie, za pośrednictwem idei dobra, czy też Jednego i Diady, jednoczeniem właściwym relacjom między ideami i zjawiskami. Stanowi jeszcze jedną próbę Platona (i Gadamera dokonującego takiej wykładni) określenia konstytutywnych dla naszej rzeczywistości, acz problematycznych relacji jedno-wiele. W platońskiej filozofii służy zdaniem Gadamera między innymi odróżnieniu ontologicznego sposobu bycia tego, co matematyczne i noetyczne, czysto intelektualne oraz tego, co faktyczne, a więc tego, co stanowi granice i określa oraz tego, co określane, pozwalając na odróżnienie i przeciwstawienie (nie absolutne, jak się okazało) świata idei i świata zjawisk⁶⁰⁶. Pokazuje ono, że ani jedno nie sprowadza się do sumy własności wielości jednostek, z których się składa, ani wiele nie jest powtórzeniem treści tego, co jest jednym. Ontologiczna różnica między jednym i ogólnym a wielością poszczególnych jednostek musi być w ich jedności utrzymana i nie redukują się one wzajemnie do siebie. Jednoczenie przez liczbę jako relacja jedno-wiele ponownie potwierdza pierwotność tejże relacji względem jej członów. Liczba jest liczbą tylko jako jedność swych wielu jednostek, a jednostki są nimi o ile konstytuują jakąś liczbę. Ich jedność (i wpisana w nią różnica) są założone w samym pojęciu liczby.

Paradygmat liczby jest też obecny w ostatnim z istotnych obszarów Gadamerowskiej wykładni myśli Platona, w których na pierwszy plan wysuwa się motyw relacji jedno-wiele, to jest relacji między dwoma najwyższymi zasadami: Jednym i Diadą. Relacja między Jednym a Diadą ma być bowiem określanie nieokreślonego przez liczbę, a jego rezultatem wygenerowanie serii wszystkich liczb, całego uniwersum liczbowego⁶⁰⁷. Podobnie jak idea Dobra, dynamika Jednego i Diady stanowi w myśli Platona źródło i zasadę wyznaczającą strukturę zarówno całej rzeczywistości, jak i możliwości wszelkiego dyskursu o rzeczach, a więc możliwość poznania, myślenia i wiedzy o nich⁶⁰⁸. Diadę charakteryzuje nieokreśloność i niewyczerpywalność – stanowi ona nieskończony *apeiron*, z którego wyłania się rzeczywistość⁶⁰⁹. Odpowiada ona za wielość, różnice i różnicowanie się bytu⁶¹⁰.

⁶⁰⁶ Zob. idem, *Plato's Unwritten...*, s. 139.

⁶⁰⁷ Zob. idem, *Idea and Reality in Plato's »Timaeus«*, przeł. P. C. Smith, w: idem, *Dialogue and Dialectic...*, s. 167 i idem, *Plato's Unwritten...*, s. 137, 143, 151.

⁶⁰⁸ Zob. idem, *Dialectic and Sophism...*, s. 120-121 i idem, *Idea and Reality...*, s. 167-169 oraz idem, *Plato's Unwritten...*, s. 145.

⁶⁰⁹ Zob. idem, *Plato's Unwritten...*, s. 137, 145-146, 151. Zob. także D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 132.

Natomiast Jedno jest tym, co określa i ogranicza Diadę, wykrawając skończone obszary bytu i konkretyzując rzeczywistość⁶¹¹. Jemu zawdzięcza się jedność i tożsamość tego, co istnieje⁶¹². Zasady te nie istnieją oczywiście niezależnie od siebie, a tylko we wzajemnym odniesieniu i oddziaływaniu na siebie. Są one równie pierwotne⁶¹³. Razem Jedno i Diada stanowią podstawę jedności i wielości całej rzeczywistości, każdego poszczególnego bytu oraz mówienia i myślenia o nich. Na ich gruncie rzeczywistość i każda tworząca ją rzecz są jednością w wielości, ciągłym przeplataniem się jednego i wielu, zmieszaniem tożsamości i różnicy⁶¹⁴. Są czymś „pomiędzy” – pomiędzy ograniczonym jednym a nieograniczonym, pomiędzy jednoznacznością i absolutną jasnością a wieloznacznością i nieokreślalnością⁶¹⁵. Przy czym Jedno i Diada nie posiadają charakteru „pozaświatowego”, ale realizują się w swej dynamice w rzeczywistości i poprzez rzeczywistość. A więc nie tylko istnieją jedynie we wzajemnym odniesieniu, ale też wyłącznie w rzeczywistości, którą wytwarzają i w której się ujawniają. Nie tylko nie są dostępne, ale też nie istnieją w stanie „czystym”, czyli poza i niezależnie od tego, co istnieje jako z nich zmieszane. Są abstrakcyjnymi elementami każdej istniejącej rzeczy, stanowiącej ich mieszaninę⁶¹⁶. Jedno i Diada przedstawiają koncepcję bycia jako ciągłego różnicowania się i jednoczenia, wydarzającego się jako wzajemne przeplatanie się określenia i nieokreślonego, granicy i nieograniczonego, tożsamości i różnicy⁶¹⁷.

Dwie fundamentalne charakterystyki bytu oraz jego ujmowania w myśli i języku przez człowieka wyłaniają się z Platońskiej koncepcji Jednego i Diady w wykładni Gadamera. Pierwszą z nich jest podkreślana już wielokrotnie relacyjność istnienia. Byt stanowi jedność i jest tożsamy ze sobą, co do tego, czym jest tylko w różnicach między tym, czym jest, a czym nie jest, a więc w odróżnianiu się od siebie (w różnicach między tym, czym jest, a czym był i może być oraz w różnicach między wielością swych aspektów) i w odróżnianiu się od wszystkich innych bytów (w różnicach między nim a tym, czym są wszystkie inne rzeczy)⁶¹⁸. Zaś „różnice to możliwe relacje”⁶¹⁹. Toteż byt wyznacza i określa, co do jego istnienia i istoty, całość relacji między nim samym i wszystkimi innymi bytami.

⁶¹⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Idea and Reality...*, s. 168-169, 175 i idem, *Plato's Unwritten...*, s. 144-146. Zob. także D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 132.

⁶¹¹ Zob. idem, *Plato's Unwritten...*, s. 137, 152. Zob. także D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 132.

⁶¹² Zob. H.-G. Gadamer, *Idea and Reality...*, s. 168-169, 175 i idem, *Plato's Unwritten...*, s. 144-146.

⁶¹³ Zob. P. C. Smith, *H.-G. Gadamer's...*, s. 224.

⁶¹⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Idea and Reality...*, s. 167-168, 175 i idem, *Plato's Unwritten...*, s. 139, 143, 147.

⁶¹⁵ Zob. idem, *Dialectic and Sophism...*, s. 119-120 i idem, *Plato's Unwritten...*, s. 137, 139.

⁶¹⁶ Zob. idem, *Idea dobra...*, s. 81-83. Zob. także. C. H. Zuckert, *Hermeneutics...*, s. 217-218.

⁶¹⁷ Zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 133.

⁶¹⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Idea and Reality...*, s. 166-169 i idem, *Plato's Unwritten...*, s. 137, 143.

⁶¹⁹ Idem, *Plato's Unwritten...*, s. 146.

Podobnie rzeczywistość jest jednością i całością nieskończonej sieci wielości relacji między wszystkimi bytami. Relacyjne, a więc konstytuujące się w grze tożsamości i szeregu różnic jest wobec tego także myślenie i mówienie o bytach oraz wiedza o nich – stanowi to dla Gadamera istotę platońskiej dialektyki⁶²⁰. Kształtują się one w różnicach: między całością języka i słów a słowami, z których tworzy się konkretny dyskurs⁶²¹; między językiem, który wypowiada i prezentuje, mającym własną rzeczywistość, a bytem, który jest wypowiadany i prezentowany⁶²²; wreszcie między tym, co ma być pomyślane a wszystkimi innymi rzeczami; na gruncie których poznanie jest nieustannym odnoszeniem tego, co myślane i poznane do innych rzeczy, w celu określenia podobieństw i różnic między nimi oraz ciągłym przechodzeniem od jednej rzeczy do innej, mającym na względzie to jedno do pomyślenia⁶²³, tak, że wiedza to wiedza o różnicach⁶²⁴. W dyskursie, poprzez odróżnianie rzeczy od siebie, a więc ujmowanie różnic, istotowe cechy tego, co jest przedmiotem namysłu wychodzą na jaw. Przy czym wszelka próba podania jednoznacznej, ostatecznej definicji istoty rzeczy jest skazana na porażkę, gdyż taka definicja dokonuje zawsze jednostronnego ujęcia rzeczy w świetle danej perspektywy rozumienia, ignorując, czy skrywając jej inne istotowe powiązania. Jak stwierdza D. Di Cesare, dla Gadamera w platońskiej dialektyce dyskurs prowadzi nie do definicji, a jedynie do odsłonięcia nowych perspektyw⁶²⁵. W świetle tej relacyjności bytu i myślenia Gadamer podkreśla, że dla Platona alternatywa między pojedynczą ideą a totalnością wszystkich idei jest pseudo-alternatywą – nie istnieje pojedyncza idea sama dla siebie, a jedynie całość idei w ich wzajemnym powiązaniu, w ramach której idea wyodrębnia się i określa, w stosunku do pozostałych idei⁶²⁶. Tak też poznanie idei przez człowieka pod jakimś względem wymaga jej odniesienia do innych idei (a więc również ich poznania) i określenia czym ona nie jest, a pełne uchwycenie pojedynczej idei jest niemożliwe, gdyż wymagałoby jej obejrzenia ze wszystkich stron, to znaczy pełnego określenia wszystkich innych idei⁶²⁷.

Drugą fundamentalną cechą ontologicznego modelu opartego o Jedno i Diadę jest niepełność i nieostateczność rzeczywistości i poznania. Dynamiczny charakter relacji między

⁶²⁰ Zob. idem, *Dialectic and Sophism...*, s. 94-95, 119-122 i idem, *Idea and Reality...*, s. 168-169 oraz idem, *On the Way Back...*, s. 265, a także *Plato's Unwritten...*, s. 135, 143, 146.

⁶²¹ Zob. idem, *Plato's Unwritten...*, s. 132-133, 148-149.

⁶²² Zob. idem, *Dialectic and Sophism...*, s. 105, 112-113 i idem, *Plato's Unwritten...*, s. 147.

⁶²³ Zob. idem, *Dialectic and Sophism...*, s. 122 i idem *Idea dobra...*, s. 71-72 oraz idem, *On the Way Back...*, s. 265, a także idem, *Plato's Unwritten...*, s. 143, 148-149, 152.

⁶²⁴ Zob. idem, *Plato's Unwritten...*, s. 145-146.

⁶²⁵ Zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 131.

⁶²⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Amicus...*, s. 203 i idem, *On the Way...*, s. 263-264.

⁶²⁷ Zob. idem, *Dialectic and Sophism...*, s. 119 i idem, *Idea and Reality...*, s. 191 oraz idem, *On the Way Back...*, s. 263-264.

Jednym i Diadą sprawia, że w rzeczywistości jako ciągle tworzącej się mieszaninie nieokreślonego i określania, prezentują się i wyrastają w nieskończoność coraz to nowe różnice⁶²⁸. Rzeczywistość i każda rzecz, zawierając element nieskończonej nieokreśloności Diady, nigdy nie osiąga ostatecznej postaci pełnego określenia tego, czym jest, nigdy nie jest całkowicie ze sobą tożsama i w konsekwencji pozostaje zawsze otwarta na swoje kolejne przekształcenia i określenia. Jedno i Diada nie konstytuują dedukcyjnego systemu bytów, ale zaświadczają o niemożliwości ostatecznego, spełnionego stanu świata, w którym dynamika określania nieokreślonego dobiegłaby swego końca – struktura bycia, o ile zawiera element niewyczerpywalności i nieokreśloności Diady, jest nieusuwalnie niejednoznaczna i zmienna⁶²⁹. Gadamer wyraźnie zaznacza, że Platon nie dąży do ukazania zunifikowanego systemu generowania wszystkich liczb i idei z dwóch najwyższych zasad, ale zdolność tych zasad do wykształcenia takiej nieskończonej całości⁶³⁰. Tutaj ponownie odsłania się dla Gadamera paradygmat liczby w myśli Platona, bowiem nieostateczność i nieskończoność są czymś charakterystycznym dla liczonej serii liczb. Każda liczba jest określona, ale samo liczenie nie ma końca, bo zawsze można dodać jeszcze jedną jednostkę i utworzyć kolejną liczbę, zmierzając nieskończenie ku nieskończoności⁶³¹. Ten charakter rzeczywistości przekłada się oczywiście na możliwość jej pomyślenia, wypowiedzenia i poznania⁶³². Wzmocniony zostaje jeszcze przez skończoność ludzkich wysiłków poznawczych i niedoskonałość medium, jakim jest język⁶³³. Poznanie bytu jest zawsze niepełne, a całkowita eksplikacja niemożliwa, bowiem musiałaby ona odwoływać się, ze względu na konstytuowanie się bytu w relacjach do wszystkich innych bytów, do pełnej wiedzy o nieskończonej całości rzeczywistości i sama być przez to nieskończona. Może ono uwzględniać i odsłaniać w pewnym kontekście jedynie część aspektów rzeczy

⁶²⁸ Zob. idem *Dialectic and Sophism...*, s. 119-120 i idem, *Plato's Unwritten...*, s. 145-146.

⁶²⁹ Zob. idem, *Dialectic and Sophism...*, s. 110 i idem, *Idea dobra...*, s. 66 oraz idem, *Plato's Unwritten...*, s. 151-152.

⁶³⁰ Zob. idem, *Plato's Unwritten...*, s. 152.

⁶³¹ Zob. ibidem, 151. Zob. także P. C. Smith, *H.-G. Gadamer's...*, s. 225 i F. Renaud, *Gadamera powrót...*, s. 94 oraz C. H. Zuckert, *Hermeneutics...*, s. 209.

⁶³² Przejawiający się w powyższym wywodzie podział na dwa porządki: bytu oraz myślenia/mówienia, czy też Jednego i Diady wraz z ideami oraz ich poznania przez człowieka jest oczywiście czymś charakterystycznym dla myśli Platona, a w hermeneutyce filozoficznej Gadamera zostaje przełamany. Ponadto zniesienie jednoznaczności tego podziału w ramach platońskiej filozofii jest jednym z celów przeprowadzanej przez Gadamera wykładni, pokazującej, że Platon jest filozofem nieostatecznej prawdy kształtującej się w dialektycznej rozmowie, a teoria idei oraz zasad Jednego i Diady nie jest metafizyczną doktryną, ale służy wyjaśnieniu i określeniu możliwości skończonego, zapośredniczonego przez słowa, poznawania rzeczywistości przez człowieka. Jedno i Diada to ostatecznie dla niemieckiego filozofa zasady *logosu*, naszego pojmowania i mówienia o rzeczywistości.

⁶³³ Zob. H.-G. Gadamer, *Dialectic and Sophism...*, s. 99-100, 104-105, 112-113, 119-120 i idem, *Plato's Unwritten...*, s. 151. Zob. także P. C. Smith, *H.-G. Gadamer's...*, s. 215-217, 224.

i rzeczywistości, skrywając pozostałe⁶³⁴. Ponadto poznanie jest zmienne, przekształcając się wraz z prezentowaniem się rzeczy w nowych różnicach oraz odnoszeniem się przez poznającego do różnych innych aspektów tejże rzeczy, określaniem jej w kontekście innego fragmentu rzeczywistości⁶³⁵. Toteż dla Gadamera platońska dialektyka, w ramach której dokonuje się poznanie, a byt prezentuje się nam, jest nieskończona i niekończąca się⁶³⁶. Nie przeczy to jednak możliwości pewnego ogólnego wglądu w strukturę całej rzeczywistości, w takim zakresie, w jakim jest on możliwy dla człowieka. Osiągnięcia takiego właśnie wglądu, pomimo przeszkód i ograniczeń związanych ze skończonością naszej egzystencji, uczy zdaniem Gadamera platońska dialektyka⁶³⁷. Na jej gruncie poznanie powinno być wglądem nie tylko w tę lub tamtą konkretną rzecz, ale przede wszystkim wglądem, jakkolwiek nieostatecznym, perspektywicznym i niepełnym, w otwartą i zmienną całość rzeczywistości i w tym kontekście całości, uwzględniającym relacyjny charakter bytu, wglądem także w daną, poszczególną rzecz⁶³⁸.

Platoński namysł nad Jednym i Diadą pokazuje, że nie jest możliwe jednoznaczne, precyzyjne i pełne określenie relacji jedno-wiele, czyli ukazanie tego, jak jedno jest wielością i jak wielość jest jednością (do takiej jednoznaczności nie dąży według Gadamera również Platon). Jedno i wiele to pojęcia na tyle powiązane i przechodzące w siebie, że stają się płynne⁶³⁹. Wykładnia kwestii jedno-wiele będzie zawsze zawierać pewien stopień niedookreślenia, niejednoznaczności, metaforyczności i niejasności prezentującego się w niej sensu, a w konsekwencji pewne nierozwiązywalne napięcie między jednym a wieloma. Przyczyna tego leży i w niepełności samej rzeczywistości i w niedoskonałej naturze ludzkiej wiedzy oraz środków służących do jej pozyskania. Jednakże ta niedoskonałość i dwuznaczność myślenia i słowa, zarówno dla Platona widzianego oczami Gadamera, jak i dla samego Gadamera, nie jest czymś do usunięcia, ale ma charakter produktywny. Pozwala ujawniać się rzeczywistości na coraz to nowe sposoby w całości i wielości jej powiązanych ze sobą sensów oraz uzyskiwać kolejne, jeszcze inne wglądy w rzeczywistość⁶⁴⁰.

W hermeneutyce filozoficznej Gadamera relacje jedno-wiele, a więc także relacje jedność-wielość, ogólne-szczegółowe, całość-część, wskazują na istotowe powiązanie

⁶³⁴ Zob. idem, *Amicus Plato...*, s. 203-204 i idem, *Dialectic and Sophism...*, s. 104, 112, 120 oraz idem, *On the Way...*, s. 263-265, a także idem, *Plato's Unwritten...*, s. 146, 151, 153-154.

⁶³⁵ Zob. idem, *Dialectic and Sophism...*, s. 103, 120 i idem, *Plato's Unwritten...*, s. 146.

⁶³⁶ Zob. idem, *Dialectic and Sophism...*, s. 121 i idem, *Plato's Unwritten...*, s. 152.

⁶³⁷ Zob. idem, *Amicus Plato...*, s. 203-204 i idem, *Dialectic and Sophism...*, s. 117, 121-122.

⁶³⁸ Zob. idem, *Amicus Plato...*, s. 203-204.

⁶³⁹ Tezę o wzajemnym powiązaniu i płynnym przechodzeniu w siebie pojęć jednego i wielu stawia także Di Cesare – zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 131.

⁶⁴⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Dialectic and Sophism...*, s. 111. Zob. także D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 131.

jednego i wielu, w którym oba człony relacji w sposób ciągły i nieustanny konstytuują się i określają w odniesieniu do siebie. Jedno, którym w obrębie hermeneutyki autora „Prawdy i metody” jest przede wszystkim rozumiana rzecz sama oraz podstawowe ontologiczno-ontyczne wymiary rozumienia (dziejowość i dzieje, językowość i język) istnieje, wykształca się i odsłania w wielości, którą stanowią w hermeneutycznym uniwersum w szczególności prezentacje i wykładnie rzeczy, a także elementy dziejów, czyli dziejowe wydarzenia i sytuacje hermeneutyczne i elementy mówienia w języku, czyli słowa, wypowiedzi. Jedno nie jest czymś niezmiennym i gotowym w sobie, ukazującym się z różnych stron. Wyłania się w procesie swego prezentowania się, każdorazowo kształtując to, czym jest w tym, jak się prezentuje i prezentując to, czym już jest jako to, co się wykształciło. Przy czym jedno nigdy w wielości, w której się realizuje, nie wyczerpuje się, co do tego, czym jest i nie ujawnia się w pełni ani w poszczególnym przypadku ani w ich potencjalnej sumie, łączącej wszystkie jednostkowe przypadki. Jedno jest „czymś więcej” niż tym, co aktualnie i dotychczas pokazało się i pozostaje otwarte na wytworzenie i odsłonięcie się swych kolejnych sensów.

Jednocześnie jedno, jednocząc wielość tego, co szczegółowe jako swoje części, jako różnorodne prezentacje tego jednego właśnie, a nie czegoś innego określa czym jest prezentacja. Jest mianowicie wyrazem, obrazem jednego, który ma dochowywać wierności temu, co przedstawia, a więc temu jak to, co jedno i ogólne ukształtowało się w swoich dotychczasowych prezentacjach i jak odsłania się w aktualnej sytuacji. Jedno współokreśla strukturę i możliwą treść sensu, który prezentuje się w danej sytuacji hermeneutycznej, choć nie wyznacza go z góry całkowicie i nie narzuca absolutnej granicy swego możliwego sensu. Poszczególne przypadki należące do wielości nie jest jednakże tylko spełnieniem i przykładem prezentowanego i wyrażanego przez siebie jednego (jak w jednoczeniu przez idee nie na zasadzie liczby, ale rodzaju, gdzie niezmiennie jedno i to samo przypisywane jest równo wszystkim przypadkom). To, co konkretne i stanowiące element wielości, będące tym, w czym jedno się na nowo wyraża i określa, a więc konkretyzujące sens tego, co ogólne w danym hermeneutycznym horyzoncie, dokonuje dookreślenia, a przez to poszerzenia, wzbogacenia sensu jednego – przyrostu jego bycia. Wielość tego, co szczegółowe aktywnie wyznacza to, czym jest prezentujące się w niej jedno. O tym właśnie mówią zastosowane przez Gadamera dla oddania relacji jedno-wiele pojęcia emanacji, inkarnacji i wyrazu⁶⁴¹.

⁶⁴¹ Zob. podrozdział I.1.1. niniejszej pracy.

Relacje te pokazują, że jedno w swej ogólności konstytuuje i określa się dzięki wielości swych poszczególnych części, stanowiących to, co konkretne oraz że wielość tego, co szczegółowe może wystąpić i być tym, czym jest ze względu na jednoczące je jedno. Jedno i wiele nie istnieją w postaci czystej, pozbawionej odniesienia do siebie, ale tylko w wzajemnym odniesieniu i zapośredniczeniu⁶⁴². Jedno jest jednym wielości, której jedność stanowi, a wielość jest wielością jedna, w którym jest zjednoczona. Przechodzą one w siebie nawzajem, tak, że charakteryzuje je jednocześnie tożsamość, bycie tym samym, o ile jedno jest zawsze wielością, a wielość stanowi pewne jedno, oraz różnica, konieczność ich odróżnienia od siebie, bowiem jedno jest czymś więcej niż tylko wielością, a wielość nie sprowadza się do ogólnego jednego. Zastosowanie znajduje tutaj rozróżnienie między „tym samym” (*Selbe*) a „równym” (*Gleich*) i „jednakowym” (*Einerlei*) wprowadzone przez Heideggera w tekstach „Zasada racji”⁶⁴³ i „Zasada idyntityczności”⁶⁴⁴. „To samo” jest strukturą tożsamości z sobą samym, polegającą na współprzynależeniu i wzajemnym zapośredniczeniu się tego, co ona obejmuje, przy jednoczesnej wewnętrznej nieidentyczności i nierówności jej składowych. „Równe” i „jednakowe” oznaczają zaś tożsamość niezróżnicowaną wewnątrznie i niezmienną, pozbawioną dynamiki odniesień, polegającą na powtarzalnej idyntityczności z sobą samym lub też pustej ogólności równości jednego z drugim. Jedno i wiele to właśnie „to samo”, będące „trzymaniem-razem w rozdzieleniu”⁶⁴⁵. Nie można ich uznać za całkowicie tożsame, ale nie można też potraktować jako oddzielone od siebie, autonomiczne i niebędące tym samym. Gadamer wydaje się mówić to samo, gdy pisze o spekulatywnej strukturze, która, choć zastosowana jest przez niego bezpośrednio do języka⁶⁴⁶, ma szerszy ontologiczny sens odnoszący się do relacji jedno-wiele: „Spekulatywność oznacza tu relację odzwierciedlania. Odzwierciedlanie to ciągłe zastępowanie czegoś jednego czymś innym. [...] coś odzwierciedlającego samo jest czystym przejawem tego, co odzwierciedlane, jako że jedno jest jednością innego, a inne innym

⁶⁴² Zapoeśredniczony przez wielość tego, co szczegółowe charakter jednego i jedności w myśli Gadamera podkreślają w szczególności Dybel i Risser – zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 410-415 i J. Risser, *Gadamer's Hidden...*, s. 10-11.

⁶⁴³ Zob. M. Heidegger, *Zasada racji...*, s. 122-123.

⁶⁴⁴ Zob. idem, *Zasada idyntityczności...*, s. 12-17.

⁶⁴⁵ Idem, *Zasada racji...*, s. 122. Praktycznie w idyntityczny sposób relację ogólne-szczególne w hermeneutyce filozoficznej charakteryzuje Risser: „Odpowiednio możemy teraz powiedzieć, że konfiguracją jedności jest po prostu struktura *utrzymywania razem*, która nie jest równoznaczna z unifikacją” – J. Risser, *Gadamer's Hidden...*, s. 11.

⁶⁴⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 613, 625-630. Na temat spekulatywności języka w hermeneutyce filozoficznej Gadamera zob. także R. Coltman, *The Language of Hermeneutics. Gadamer and Heidegger in Dialogue*, Albany 1998, s. 96-115 i K. Wright, *Gadamer: The Speculative Structure of Language*, w: *Hermeneutics and Modern...*, s. 204-212.

tamtego”⁶⁴⁷. W tym sensie można powiedzieć, że jedno i wielość odzwierciedlają się wzajemnie. To napięcie między jednym i wieloma, charakterystyczne dla tożsamości „tego samego”, czy spekulatywnej jedności, przejawiające się w tym, że są one czymś zarazem tym samym, choć nie identycznym i niesprowadzalnym do siebie, oraz różnym, ale nierozdzielnym, przechodzącym w siebie nawzajem i wykształcającym się we wzajemnym zapośredniczeniu, należy nieusuwalnie do istoty relacji jedno-wiele⁶⁴⁸. Próba rozwiązania tego napięcia i pozbycia się związanej z tym niejednoznaczności relacji jedno-wiele oznaczałaby zapoznanie swoistego charakteru ich relacyjności, ich złożonego, wzajemnego przynależenia do siebie oraz opowiedzenie się po stronie prymatu jednego członu relacji nad drugim. W takim przypadku efektem byłoby albo rozproszenie różnic w niwelującej je identyczności albo rozproszenie się w różnicach, podważające jedność i podkreślające niezależność, aż do braku związku⁶⁴⁹.

To, co istnieje jest zarazem jednym i wielością, tym, co ogólne i tym, co szczegółowe. Oba człony relacji oraz same relacje między nimi uczestniczą w wykształcaniu się napotykanego w świecie bytu. Tak też *Sache* jest zarazem *Sache selbst* i *Streitsache*, sytuacja hermeneutyczna jest konkretnym momentem oraz częścią dziejów i wyrazem dziejowości, a słowo jest konkretnym słowem wypowiedzianym w danym kontekście oraz słowem należącym do ogólności języka i wyrażającym moment językowości w rozumieniu. To, co napotykamy w świecie stanowi zawsze mieszaninę jednego i wielu, ogólnego i szczegółowego. Dynamika relacji jedno-wiele rozgrywa się w grze jako procesie prezentacji, to jest prezentowania się bycia i jego rozumienia. Mimo, że sprawia ona wrażenie abstrakcyjnej i oderwanej od naszej codziennej rzeczywistości, to opisuje ona to, co wydarza się w każdym naszym konkretnym doświadczeniu i włączeniu się w proces rozumienia świata. Obrazuje ona sposób, w jaki rozumie się świat, to znaczy pokazuje, jak możemy rozumieć to, co jest jednocześnie: jednym jednoczącym wielość swych aspektów i pozostającym tym samym w swych przekształceniach; zawsze otwartą i niepełną wielością sensów; czymś konkretnym, podpadającym pod pewną ogólność, czymś ogólnym, co obejmuje sobą wielość tego, co szczegółowe. Pokazuje jak i dlaczego z jednej strony to, co jedno i ogólne możemy odsłonić i zrozumieć tylko poprzez rozumienie tego, co konkretne

⁶⁴⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 625-626.

⁶⁴⁸ W podobny sposób konstytucję jedności na gruncie hermeneutyki filozoficznej opisuje Risser. Także on zwraca uwagę, że jedności właściwe jest napięcie między przeciwieństwami, które opisuje w kategoriach „przynależenia razem” [*belonging together*] i „utrzymywania razem tego, co różne” [*holding together what differs*] – zob. J. Risser, *Gadamer's Hidden...*, s. 17-18. O napięciu między jednym, a wieloma napomina także Weinsheimer – zob. J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics...*, s. 187.

⁶⁴⁹ Zob. J. Risser, *Gadamer's Hidden...*, s. 17-18 i J. C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics...*, s. 187.

i szczegółowe, a z drugiej strony jak zrozumienie tego ostatniego wymaga jego odniesienia do ogólności i jedności wielości⁶⁵⁰. Uczestnicząc w procesie rozumienia, jesteśmy jednocześnie włączeni w strukturę relacji jedno-wiele, poddani jej oddziaływaniu, jak i mamy aktywny udział w kształtowaniu się ich treści. Tylko tak podchodząc do relacji jedno-wiele, nie traktując jedności i wielości oddzielnie i statycznie, ale uznając ich relacyjność i ujmując we wzajemnym konstytuowaniu i oddziaływaniu na siebie, myślenie zbliża się do właściwego ujęcia i wyjaśnienia relacji jedno-wiele i problemu pozostawania jednym i tym samym pomimo zmian.

Dynamika jednego i wielu wyraża się, ale też konstytuuje i utrzymuje się w swym ruchu w naturze bycia jako prezentowania się, wprowadzającego różnicę na prezentujące się jedno i wielość prezentacji oraz ich jedność. Istnieje i trwa ona również dzięki naturze dziejowości, łączącej w swej jedności przeszłość, współczesność i przyszłość i dziejów, stanowiących jedność wielości dziejowych sytuacji i momentów, jak też wyrażanych w nich sensów oraz językowości, wprowadzającej jedność w wielość języków i języka, ustanawiającego jedność dyskursu w wielości różnorodnej mowy i jej składowych oraz wielość sensów w pojedynczych słowach i wypowiedziach. Relacje jedno-wiele utrzymują się i realizują także dzięki charakterowi procesu rozumienia. Po pierwsze, ze względu na moment zastosowania bezpośrednio odnoszący ogólne jedno do poszczególnej wielości. Po drugie, z powodu przynależnego rozumieniu ruchu nieustannego wykraczania poza aktualne rozumienie, wprowadzającego różnice między dawnym a kolejnym rozumieniem, a zarazem ich jedność. Po trzecie, w oparciu o istotę rozumienia jako rozmowy, która wprowadza wspólnotę i jedność między wieloma jednostkami ludzkimi⁶⁵¹.

Relacje jedno-wiele wymykają się jednoznaczemu i precyzyjnemu ujęciu, które określałoby jasno i wyraźnie granicę między jednym i wieloma lub istotę bycia jednym niezależnie od wielości i istotę wielości niezależnie od jednego; które eksplikowałoby pierwotność i źródłowość jednego wobec wielości, czy wielości w stosunku do jednego, przyczynę wielości w jednym lub na odwrót; które identyfikowałoby dokładnie i krok po kroku sposób powstawania jednego z wielu albo wielości z jednego, wszelkie momenty oddziaływania jednego na wielość i wielości na jedno. Jedno i wiele to nie zagadka, mająca

⁶⁵⁰ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 411-413 i A. P. Kerby, *Gadamer's Concrete...*, s. 53-56 oraz B. R. Wachterhauser, *Gadamer's Realism...*, s. 168-169.

⁶⁵¹ Dla omówienia tego, co ogólne jako wspólnotowego i konstytuującego międzyludzką wspólnotę zob. J. P. Kerby, *Gadamer's Concrete...*, s. 56-58. Kerby stwierdza, że podstawowym sensem tego, co ogólne jest dla Gadamera to, co wspólne i współdzielone, a jego podstawową funkcją tworzenie wspólnoty. Ogólne nie jest więc puste i abstrakcyjne, nie jest tylko dogmatem znanym przez wiele ludzi, ale jest konkretne, o ile kształtuje konkretną wspólnotę i jej poszczególne przedsady.

założone z góry, metodycznie osiąganego, jedno ostateczne rozwiązanie, po odkryciu którego początkowa trudność znika, ale niewyczerpywalna tajemnica, dająca się przedstawić i coraz inaczej rozumieć, ale nie uczynić pozbawioną niejasności i oczywistą⁶⁵². Jest tak jak w przywoływanej przez Gadamera arystotelesowskiej metaforze zatrzymywania się uciekającej armii, którą niemiecki filozof odnosi i do wkraczania w język i do wykształcania się wiedzy ogólnej⁶⁵³, ale która znajduje zastosowanie także do relacji jedno wiele: kiedy uciekająca armia zatrzymuje się? Ani wtedy, kiedy zatrzymał się pierwszy żołnierz, ani wtedy, kiedy zatrzymała się określona ilość żołnierzy, a pozostała nadal ucieka, ani wtedy, kiedy zatrzymał się ostatni żołnierz, bo wtedy armia jako całość już się zatrzymała. Moment przejścia między uciekającym a zatrzymanym wojskiem jest nieuchwytny, niedefiniowalny, tak jak przejście od wielości (poszczególnych konkretów, części) do jednego (ogólnego, całości) i od jednego do wielości.

W konsekwencji „jedno” i „wielość” to pojęcia wieloznaczne, wzajemnie w siebie przechodzące, płynne w swym sensie. Taka też musi być filozoficzna wykładnia, która tematyzuje relacje jedno-wiele: niejednoznaczna, niedookreślająca charakteru tego, o czym mówi, niezdolna do dosłowności, ale metaforyczna (czego przykładem w myśli Gadamera są pojęcia emanacji, wyrazu, gry), a przy tym mówiąca o tym, czym jest jedno i wiele, wyrażająca istotę ich relacji. Nieaspirująca do roli dokładnego, opartego o porządek sądów, definicji i logicznych reguł opisu. Pamiętająca o swym charakterze obrazu prezentującego rzeczywistość. Obrazu niezdolnego do jej wyczerpującego, pełnego przedstawienia, niedoskonałego, bo niebędącego właśnie tym, co prezentuje, a posiadającego własne istnienie i rzeczywistość, uwarunkowane sytuacją hermeneutyczną. Zarazem obrazu nie tylko przedstawiającego rzecz w jej istocie i ukazującego jej wcześniej nieznanne aspekty, ale przede wszystkim współkształtującego i wyznaczającego, czym prezentowana rzecz jako ta rzecz właśnie jest oraz dokonującego w ten sposób przyrostu jej bycia. Wykładnia relacji jedno-wiele jest, tak, jak w przypadku tematyzacji języka, w sposób nieunikniony w te relacje uwikłana – stanowi część wypowiedzianej przez siebie rzeczywistości. Toteż nie może ona zająć pozycji poza ich oddziaływaniem i z niej dokonać obiektywizacji i uprzedmiotowienia jednego i wielości. Jak podkreślono przy okazji omawiania Gadamerowskiej wykładni myśli Platona, ta niepełność, niejednoznaczność wykładni nie jest jej wadą do usunięcia,

⁶⁵² To pojęcie tajemnicy jako czegoś, co nie stanowi trudności do przezwyciężenia i pozostawienia za sobą, co nie ma założonego z góry, metodycznie osiąganego rozwiązania, co wymaga zawsze dalszych prób zrozumienia oraz zastosowanie tego pojęcia w odniesieniu do hermeneutyki filozoficznej Gadamera zaczerpnięte zostało od N. Daveya, który opisuje w ten sposób językowy byt rozumianych rzeczy w ramach hermeneutyki filozoficznej – zob. N. Davey, *Unquiet...*, s. 29.

⁶⁵³ Zob. H.-G. Gadamer, *Człowiek i język...*, s. 56-57 i idem, *Prawda...*, s. 479-480.

ale konieczną własnością. Stoi ona za jej produktywnością, polegającą na jednoczesnym konstytuowaniu nowego, uprzednio niedostępnego sensu i wyrażaniu wielości sensów tego, o czym mowa oraz pozostawianiu otwartymi dalszych możliwości wykładania i ukazania jeszcze innego sensu rzeczy. Ta produktywność wiąże się z przekazywaniem bogactwa wyłożonego sensu i oddziaływaniem na dalsze dzieje rozumienia oraz zaświadczeniem o swojej niepełności i nieostateczności, a tym samym wzywaniem do podjęcia dalszego wysiłku rozumienia. Wieloznaczność wykładni relacji jedno-wiele, a co za tym idzie właściwe jej napięcie między jednym a wieloma, które nie są ze sobą tożsame, choć zarazem nie mogą być jednoznacznie rozgraniczone i wzajemnie się konstytuują, jest częścią procesu prezentowania się rzeczy samej, a więc częścią procesu wykształcania się ciągle innego, nowego sensu.

II.5. Podsumowanie – hermeneutyka filozoficzna poza metafizyką i relatywizmem

Dotychczasowe rozważania wskazują, że hermeneutyczna ontologia Gadamera pozwala usytuować rozwijaną przez niego hermeneutykę filozoficzną poza metafizyką i relatywizmem⁶⁵⁴. Filozofia autora „Prawdy i metody” wykracza poza tezy i założenia obu tych horyzontów myślowych oraz traktowanie ich jako jedynych, alternatywnych względem siebie możliwości filozofowania⁶⁵⁵. Odrzuca fundamentalizm i esencjalizm tradycyjnej metafizyki, nie popadając przy tym w relatywizm, nihilizm lub arbitralność i nie odrzucając pojęcia prawdy i wiedzy oraz filozofii jako uniwersalnej wiedzy o całości, w przekonaniu, że mogą być one uzasadnione w nie-metafizyczny sposób⁶⁵⁶.

⁶⁵⁴ Bernstein alternatywę między metafizycznym przekonaniem o istnieniu stałego, pozadziejowego fundamentu określającego naturę rzeczywistości, racjonalności, wiedzy, prawdy, dobra oraz możliwości pewnego, ostatecznego poznania tego fundamentu, a relatywizmem nazywa „kartezyjskim niepokojem” – zob. R. J. Bernstein, *Beyond...*, s. 16-19. Określenie to jest z perspektywy hermeneutyki filozoficznej niezwykle celne, bowiem identyfikuje, tak jak czyni to też Gadamer, źródło dychotomii między obiektywizmem metafizyki, a relatywizmem w metafizycznym subiektywizmie, którego jednym z paradygmatycznych reprezentantów jest Kartezjusz. Bernstein dostrzega również w hermeneutyce filozoficznej intencje wyjścia poza tę opozycję poprzez zaproponowanie innego pojęcia wiedzy i prawdy – zob. ibidem, s. 37.

⁶⁵⁵ Ujęcie hermeneutyki filozoficznej jako zajmującej miejsce „pomiędzy” metafizyką i relatywizmem wydaje się równie zasadne, jak mowa o wykraczaniu poza nie i ich alternatywę, także ze względu na to, że oba te stanowiska są dla Gadamera pewnymi skrajnościami oraz fakt, iż hermeneutyka autora „Prawdy i metody” przejmując zarówno pewne elementy metafizyczne, jak i relatywistyczne. Jednakże grozi ono zapoznaniem radykalności hermeneutyki filozoficznej, sugerując, że zajmuje ona kompromisowe miejsce pośrodku horyzontu rozciągającego się między metafizyką, a relatywizmem, próbując łączyć w sobie tezy obu tych nurtów, nie podważając przy tym fundamentalnych założeń rządzących samym tym horyzontem, podczas gdy w swym zamierzeniu całościowo wykracza ona poza ich opozycję.

⁶⁵⁶ Zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 178 i N. Davey, *Unquiet...*, s. 17-18, 92 oraz J. Grondin, *Nihilistic...*, s. 190-200 i idem, *Sources...*, s. 17-18, a także G. B. Madison, *Beyond Seriousness and Frivolity: A Gadamerian Response to Deconstruction*, w: *Gadamer and Hermeneutics...*, s. 121-122 i idem, *Hermeneutic's Claim to Universality*, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer...*, s. 349 oraz M. Szulakiewicz, *Hermeneutyka...*, s. 175-178.

Metafizyka dla niemieckiego filozofa to przede wszystkim dogmatyczny projekt dotarcia poprzez pewne, absolutne poznanie prawdy do ostatecznego, niezmiennego fundamentu rzeczywistości, wyjaśniającego w sposób pełny i jednoznaczny, dlaczego każdy byt jest i z konieczności musi być tym, czym jest. Jest ona metafizyką substancji, do której należy nowożytna metafizyka subiektywności i właściwa jej relacja podmiot-przedmiot. Tak rozumiana metafizyka, oddziałująca w dziejach filozofii od presokratyków po Husserla, jest w hermeneutyce filozoficznej odrzucana ze względu na wynikającą z ontologicznych charakterów struktury gry, takich jak skończoność, dziejowość, czy językowość, niemożność zrealizowania metafizycznego ideału poznania oraz nietrafność metafizycznego modelu bytu, podmiotu i przedmiotu. Dotyczy to także filozofii transcendentalnej, rozumianej jako określanie czystych, apriorycznych warunków możliwości odniesienia się człowieka do bytu znajdującego się w świecie i jego poznania, odnajdywanych środkami refleksji transcendentalnej w strukturach i aktywności adziejowej, niempirycznej, absolutnej podmiotowości transcendentalnej. Hermeneutyka Gadamera krytykuje i podważa podstawowe założenia paradygmatu metafizycznego: niezależne od procesu rozumienia istnienie danych z góry istot rzeczy; przeźroczystość samoświadomości zdolnej do ujęcia w refleksji wszystkiego, co w niej zachodzi i co ją określa; oparcie stosunku człowieka do świata o schemat relacji podmiot-przedmiot, w którym zostają przeciwstawione sobie dwie względnie autonomiczne sfery – poznającej świadomości wraz ze swoimi wewnętrznymi przedstawieniami oraz zewnętrznym względem świadomości, stojącym naprzeciwko niej poznawanym przedmiotem. Za tym odrzuceniem metafizyki stoją omówione dotychczas ontologiczne rozważania i propozycje hermeneutyki filozoficznej. Do najważniejszych z nich należą, po pierwsze, dwustronne, horyzontalne, konstytuujące i kształtujące swe człony w ich wzajemnym odniesieniu relacje między byciem i bytem, a także między jednym i wielością, tym, co ogólne i tym, co szczegółowe, rozumianą rzeczą i wielością jej wykładni. Po drugie, struktura gry, wskazująca na relacyjność i procesualność bycia oraz wykraczającą poza relacje podmiot-przedmiot przynależność człowieka do gry jako jej uczestnika, współprzynależność uczestników gry, wreszcie skończoność istoty ludzkiej zakorzenionej w porządku rzeczy poza nią wykraczającym i niepoddającym się panowaniu jej świadomości. Po trzecie, dziejowość i językowość jako dwa podstawowe ontologiczne wymiary gry. Dziejowość jako pierwotna czasowość ukazująca powiązanie trzech horyzontów czasowych: przeszłości, współczesności i przyszłości, a także ciągłość, otwartość i jedność dziejów oraz wydarzającego się w dziejach bytu, dziejowe usytuowanie wszelkiego rozumienia i rolę jako odgrywa w nim tradycja. Językowość określająca język jako dialogiczne medium, w którym

dokonywa się i zapośrednicza rozumienie, rozumiejący i to, co rozumiane, a ponadto konstytuująca jedność myśli (słowa wewnętrznego) i mowy (słowa zewnętrznego) oraz myśli/języka i bytu. Ponadto, po czwarte, bycie jako proces prezentowania, wyrazu, emanacji i inkarnacji wskazujący na niewyczerpywalną dialektykę nieustannego odsłaniania się i skrywania bycia w wielości poszczególnych, skończonych sytuacji hermeneutycznych. Owa dialektyka umożliwia ujawnianie się człowiekowi tego, co jest, napotykanie przez człowieka rzeczy samych oraz ich zrozumienie, a także określającą naturę prawdy jako nieskrytość. Jak stwierdza Gadamer: „Dwa ustalenia: że byt jest autoprezentacją i że wszelkie rozumienie jest pewnym procesem dziejowym, przekraczającą w jednakowym stopniu horyzont metafizyki substancji i metamorfozę, której doznało pojęcie substancji, przeobrażając się w pojęcia subiektywności i naukowej obiektywności”⁶⁵⁷. Po piąte, proces rozumienia, charakteryzujący się ponad to, co powiedziano powyżej otwartością, nieostatecznością, strukturą rozmowy, ujmowaniem rzeczy samych oraz włączaniem do gry dziejowych przesądów i umożliwianiem odróżnienia przesądów prawdziwych i fałszywych.

Hermeneutyka filozoficzna nie stanowi także relatywizmu. W szczególności nie jest relatywizmem historycznym, o który może być podejrzewana z racji podkreślania przez nią wagi dziejowości rozumienia, jeśli rozumieć przez niego stanowisko głoszące, że nie poznajemy świata samego w sobie, ale jedynie perspektywiczne, kulturowo i dziejowo, czy też indywidualnie uwarunkowane obrazy świata samego w sobie⁶⁵⁸. Innymi słowy, że nasze pojęcia, poglądy, myśli są relatywne do pewnej siatki pojęciowej, okoliczności naszego życia, paradygmatu intelektualnego, czy kultury⁶⁵⁹. Te poszczególne oglądy świata stanowią niesprowadzalne do siebie autonomiczne całości. Wielość relatywnych światobrazów jest nieredukowalna ze względu na brak uniwersalnego punktu widzenia i niezrelatywizowanych kryteriów ich porównywania, które pozwalałyby na ich jednoznaczną, obiektywną ocenę, tak, że w efekcie zyskują one perspektywiczną nieobalalność⁶⁶⁰. Wyznaczają one ramy poznawcze, decydujące o tym, co jest uznawane za prawdziwe i fałszywe, dobre i złe. To, co prawdziwe albo dobre w obrębie jednego obrazu rzeczywistości może być fałszywe albo złe w ramach innego⁶⁶¹ – prawda i wszelkie wartościowanie, także moralne i estetyczne, okazuje się zmienne i relatywne względem punktu widzenia

⁶⁵⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 648-649.

⁶⁵⁸ Stosuje się tutaj możliwie szerokie i ogólne pojęcie relatywizmu, tak by objąć tym pojęciem różnorodność możliwych wersji relatywizmu i wskazać na ich wspólne w świetle hermeneutyki filozoficznej podstawowe założenia.

⁶⁵⁹ Zob. R. J. Bernstein, *Beyond...*, s. 8, 11-12 i M. Szulakiewicz, *Hermeneutyka...*, s. 175-176.

⁶⁶⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 686-687. Zob. także R. J. Bernstein, *Beyond...*, s. 8, 11-12.

⁶⁶¹ Zob. C. Taylor, *Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes*, w: *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, J. Malpas i in. (red.), Cambridge 2002, s. 288.

zajmowanego przez poznającego, czyli obrazu świata, w ramach którego on funkcjonuje. Absolutna prawda o rzeczywistości samej w sobie, o rzeczywistości takiej jaką ona jest niezależnie od perspektywy, z której ją ujmujemy nie jest człowiekowi dostępna. Tym samym na gruncie relatywizmu poznanie jest zawsze subiektywnie względne, to znaczy zależne od uwarunkowań, w których znajduje się podmiot poznający lub społeczność takich podmiotów. Dla hermeneutyki filozoficznej stanowisko relatywizmu jest drugą stroną tradycyjnej metafizyki, a więc porusza się w obrębie tego samego, co ona horyzontu myślowego i przyjmuje te same fundamentalne założenia⁶⁶². Jest poglądem metafizycznym i jako takim nie do utrzymania w związku z wykroczeniem hermeneutyki poza metafizykę. Zachowuje on metafizyczny schemat relacji podmiotowo-przedmiotowej i związanej z nim opozycji poznającego podmiotu i stojącego naprzeciwko niego poznawanego przedmiotu, wewnętrznych przedstawień świadomości i zewnętrznego bytu poza świadomością, do którego się ona odnosi⁶⁶³. Niezależnie od tego, czy w danej wersji relatywizmu uznaje się treść relatywizujących czynników za indywidualną dla każdej poszczególnej jednostki ludzkiej, czy też za wspólną dla społeczności w danym miejscu i czasie, ze względu na współdzieloną w jej obrębie kulturę, język lub sytuację dziejową, a więc za intersubiektywną, zarówno te czynniki, jak i ich treść jest ostatecznie subiektywna, to znaczy konstytuująca się w tym dualistycznym podziale w sferze świadomego podmiotu (jednego lub wielu), a nie w obszarze obiektywnego bytu. Stanowią one subiektywną formę oglądu rzeczywistości. Relatywizm trwa przy poznawczej relacji lustrzanego odbijania, której członami są dla niego: poznająca świadomość – relatywny obraz świata, utworzony poprzez zapośredniczone przez relatywizujące czynniki odbicie rzeczywistości – gotowy, obiektywny, istniejący niezależnie od człowieka odbijany świat sam w sobie. Funkcjonuje w obrębie podziału na rzecz samą w sobie i rzecz przedstawiającą się podmiotowi. Utrzymuje idee obiektywnego świata o stałych, niezmiennych, absolutnych podstawach, przyjmując, że nie mamy do niego bezpośredniego, czystego dostępu. Jest on nam dany wyłącznie w zapośredniczeniu przez nasze przedsady, kulturę, dziejową epokę, język i tym podobne. W konsekwencji są nam dostępne jedynie zrelatywizowane przez to zapośredniczenie, a więc zniekształcone i nieadekwatne względem tego, jak się ona ma sama w sobie, obrazy

⁶⁶² Zob. H.-G. Gadamer, *Historyczność i prawda...*, s. 174-175, 179, 186 i idem, *Plato...*, s. 85-86 oraz idem, *Prawda...*, s. 308, 331. Zob. także R. J. Bernstein, *Beyond...*, s. 18-19, 37, 166-167 i O. Bilen, *The Historicity of Understanding...*, s. 5-7, 18-19, 25 oraz A. Bronk, *Filozoficzna hermeneutyka...*, s. 30-31, a także D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 202-203 oraz J. Grondin, *Hermeneutics and Relativism*, przeł. M. Mortimer, w: *Festivals...*, s. 46-47 i idem, *The Philosophy...*, s. 112-113.

⁶⁶³ Zob. O. Bilen, *The Historicity of Understanding...*, s. 16-19 i A. Bronk, *Filozoficzna hermeneutyka...*, s. 26-27, 30-31 oraz C. Taylor, *Understanding...*, s. 288, 290.

rzeczywistości. Relatywizm głosi względność ludzkiego odniesienia do świata i jego poznawczych efektów, ale nie dziejowy i językowy, procesualny i relacyjny, zapośredniczony przez wykładnie charakter samej podstawy i rzeczywistości w ogóle, zachowując ich metafizyczne rozumienie. Toteż hermeneutyka Gadamera dokonuje odrzucenia relatywizmu i wykroczenia poza niego wraz ze swym wykroczeniem poza metafizykę. Niebezpieczeństwo relatywizmu, czy problematyczne konsekwencje zajęcia relatywistycznego stanowiska nie są dla niej żadnym rzeczywistym problemem, ale problemem pozornym⁶⁶⁴. Na próby potraktowania swojej hermeneutyki jako relatywizmu niemiecki filozof odpowiada po prostu pytaniem: „radykalne zapytywanie »Bycia i czasu« rozbiło koncept Absolutu. Co wobec tego ma jeszcze w ogóle oznaczać relatywizm?»⁶⁶⁵. W konsekwencji dla hermeneutyki filozoficznej podnoszenie wobec niej zarzutu tak rozumianego relatywizmu traci jakikolwiek sens i nie ma w ogóle potrzeby jego rozważania, czy odpowiadania na niego. Albowiem sytuuje się ona poza metafizycznymi założeniami, na których on się opiera. Jako zarzut uzależnienia prawdy od sytuacji i okoliczności, a tym samym odrzucenia prawdy absolutnej, od nich niezależnej, ma on znaczenie tylko w horyzoncie metafizyki, dopuszczającej możliwość istnienia absolutnej prawdy i jej poznania⁶⁶⁶.

Hermeneutyka filozoficzna, sytuując się poza obszarem metafizyki i relatywizmu, zachowuje pewne ich elementy, przy czym to zachowywanie należy rozumieć tak, jak w przypadku hermeneutycznego zachowywania tradycji. Przekształca ono sens elementów tradycyjnie uznawanych za metafizyczne lub relatywistyczne poprzez umieszczenie ich w innym horyzoncie myślowym⁶⁶⁷. Filozofia Gadamera jest podobnie jak metafizyka myśleniem o całości rzeczywistości i o tym, co wspólne wszystkim bytom jako bytom⁶⁶⁸. Jednak w odróżnieniu od niej stawia pytanie o całość bytu w horyzoncie wyraźnego zapytywania o bycie i różnicy ontologicznej. W ten sposób podejmuje i realizuje właściwe zadanie metafizyki, to znaczy zadanie określenia źródłowej konstytucji wszelkiego bytu, podstawy i istoty rzeczywistości, choć odpowiedź, której udziela nie ma charakteru

⁶⁶⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Historyczność i prawda...*, s. 186 i idem, *A Look Back...*, s. 415 oraz idem, *Plato...*, s. 85-86. Zob. także J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 112-113.

⁶⁶⁵ H.-G. Gadamer, *Reply to Carl Page*, przeł. M. Lütkehermölle, D. J. Schmidt, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer...*, s. 385.

⁶⁶⁶ Zob. R. J. Bernstein, *Beyond...*, s. 18-19, 37, 166-167 i A. Bronk, *Rozumienie, dzieje...*, s. 169-170, 209 oraz D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 102-103, a także J. Grondin, *Hermeneutics and Relativism...*, s. 46-47 i idem, *The Philosophy...*, s. 112-113 oraz B. Wachterhauser, *Getting It Right...*, s. 72 oraz M. Szulakiewicz, *Filozofia...*, s. 74.

⁶⁶⁷ Na temat stosunku Gadamera do tradycji metafizycznej oraz wieloznaczności samego pojęcia „metafizyki” w jego myśli zob. również podrozdział III.2.2 niniejszej pracy.

⁶⁶⁸ Zob. przykładowo H.-G. Gadamer, *On the Philosophic Element in the Sciences and the Scientific Character of Philosophy*, przeł. F. G. Lawrence, w: idem, *Reason in the Age...*, s. 1, 4 i idem, *Miejsce filozofii...*, s. 207-209. Zob. także J. Grondin, *Sources...*, s. 17-18 i W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje...*, s. 108-109, 113-115.

metafizycznego i nie dociera się do niej środkami poznania metafizycznego, na przykład intelektualnym bezpośrednim wglądem w istotę rozważanego przedmiotu lub opisem elementarnych, bezpośrednich danych doświadczenia zmysłowego i ich związków⁶⁶⁹. Rozważając bycie, rozważa jednocześnie jego relacje z bytem i sam byt, co wyraża się w powiązaniu poziomu ontologicznego i ontycznego. Toteż, jak stwierdza Gadamer, a w czym pobrzmiewa również aspekt niemożności jednoznacznego zerwania z filozoficzną tradycją: „Z tego powodu trzeba być może powiedzieć [...] że nie może być nigdy »filozofii« bez metafizyki. A jednak filozofia jest filozofią być może tylko jeśli opuszcza metafizyczne myślenie i stojącą za nim logikę zdań!”⁶⁷⁰. Hermeneutyka filozoficzna nie porzuca pojęcia podstawy, tego, co fundamentalne oraz nie rezygnuje z poszukiwania i odsłaniania podstaw rzeczywistości i naszego doświadczenia, co zbliża ją do metafizyki. Przy czym antymetafizycznemu przekształceniu ulega w niej i sens pojęcia podstawy i charakter możliwości jej poznania. Jest też filozofia Gadamera myśleniem transcendencji, choć ta nie ma na jej gruncie sensu tego, co wykracza poza porządek ludzkiego doświadczenia. Transcendencja oznacza w myśli autora „Prawdy i metody”, po pierwsze, ponadindywidualny wymiar ludzkiej rzeczywistości, nad którym człowiek nie jest w stanie całkowicie zapanować, a który na człowieka oddziałuje, niezależnie od tego, czy jest on tego oddziaływania świadomy, czy też nie, stanowiony przede wszystkim przez dzieje i język oraz, po drugie, sam ruch wykraczania poza swoją dotychczasową postać i nieusuwalną możliwość takiego wykroczenia i przekształcenia, które właściwe są zarówno byciu w procesie prezentowania się, jak i rozumieniu⁶⁷¹. W obu znaczeniach transcendencja jest częścią ludzkiego doświadczenia⁶⁷². Hermeneutyka filozoficzna odnawia (w znaczeniu aktualizującego przyswajania, a więc także nadawania nowego sensu) właściwą starożytnej metafizyce jedność i uprzednią wzajemną odpowiedniość myślenia i bytu⁶⁷³. Nie myli się

⁶⁶⁹ W tym względzie twierdzenie D. Di Cesare, iż hermeneutyka Gadamera „od samego początku rezygnuje z wszelkich metafizycznych aspiracji” wydaje się, zaznaczając, że autorka trafnie identyfikuje wykroczenie hermeneutyki filozoficznej poza metafizykę, posuwać zbyt daleko w akcentowaniu nie-metafizycznego charakteru hermeneutyki – zob. D. di Cesare, *Gadamer...*, s. 178-179.

⁶⁷⁰ H.-G. Gadamer, *Hermeneutics Tracking...*, s. 382.

⁶⁷¹ Zob. N. Davey, *Truth, Method...*, s. 30-32, 40-41 i idem, *Unquiet...*, s. 8, 95.

⁶⁷² Zob. idem, *Truth, Method...*, s. 30-32, 40-41 i idem, *Unquiet...*, s. 8, 95.

⁶⁷³ Zob. chociażby H.-G. Gadamer, *Die Natur...*, s. 70-71 oraz idem, *On the Philosophic...*, s. 18. Jak zauważa w tym kontekście Scheibler, w perspektywie starożytnej i średniowiecznej metafizyki jedność myśli i bytu opierała się o teleologię całości, w której panuje celowe i naturalne przyporządkowanie środków do celów i która zapewnia podstawę dla harmonii części i całości. Na gruncie tej teleologii całość jest ujmowana jako pierwotna i bardziej źródłowa od swych części. Owa teleologia, a wraz z tym uzasadnienie przynależenia poznającego i poznania do bytu, została rozbita przez nowożytną naukę. Scheibler słusznie podkreśla, że Gadamerowskie odnowienie dziedzictwa jedności myśli i bytu nie jest bezrefleksyjnym powrotem do klasycznej metafizyki i jej teleologicznego uzasadnienia. Gadamer odrzuca to uzasadnienie i dystansuje się zarówno od klasycznego poglądu o rozumności bytu, jak i powtarzającej grecką koncepcję totalnej mediacji

w tym kontekście Grondin, podkreślając, że hermeneutyka filozoficzna ma metafizyczne, a nie relatywistyczno-nihilistyczne konsekwencje⁶⁷⁴. Jest ona swoistym, hermeneutycznym „realizmem”, o ile w procesie rozumienia wykładni i poznaniu podlegają nie myśli, czy mentalne obrazy podmiotu o przedmiocie, nie treści i formy ludzkiego umysłu, ale bezpośrednio rzeczy same (*Sache selbst*) w zakresie tego, czym i jak one same są w rzeczywistości⁶⁷⁵. W rozumieniu odsłania się rzeczywiste bycie bytu tak, jak się ono prezentuje, w tym bycie nas samych jako rozumiejących. Dla hermeneutyki filozoficznej rozumienie prezentuje bezpośrednio samą rzeczywistość, która jest jednocześnie naszą ludzką rzeczywistością, wykształcającą się w zapośredniczeniu przez dziejowość i językowość. Proces prezentowania się w rozumieniu jest procesem istnienia, konstituowania się, określania się i bycia określaną rzeczywistości i każdej *Sache selbst*. Dlatego też hermeneutyczna rzeczywistość, czy poszczególna *Sache selbst* nie jest ani obiektywna, w znaczeniu niezależności tego, czym ona jest od ujmującego ją człowieka, czy szerzej: od procesu rozumienia, ani subiektywna, czy intersubiektywna, a więc redukująca się do tego, jak widzą i uchwytyją ją rozumiejący, w odróżnieniu od tego czym ona naprawdę jest. Nie ma rzeczywistości poza rzeczywistością prezentującą się w rozumieniu, którą można by porównać z tym, jak wydarza się ona w rozumieniu, czy nawet założyć jako niepoznawalną w swym istnieniu i/lub istocie. Tak też proces rozumienia nie jest ani obiektywny, ani subiektywny. To znaczy ani nie dokonuje się poza i niezależnie od podmiotowości, ani nie jest tylko procesem w sferze mentalnej i aktywnością rozumiejącego, ale jest także oddziaływaniem dziejów, języka i samej rzeczy w sieci relacji łączących wszystkich uczestników rozumienia. W procesie rozumienia podmiotowość (rozumiejący wraz ze swymi przedsądami) okazuje się częścią obiektywności i czymś, co nie blokuje drogi do osiągnięcia obiektywności, to znaczy odsłonięcia się i ujęciu rzeczy samej w jej rzeczywistości, ale umożliwia obiektywność i uczestniczy w jej realizowaniu się⁶⁷⁶.

między myślą i bytem oraz kończąca się w punkcie wiedzy nabierającej charakteru absolutnej totalności heglowską dialektykę. Jak pokazały to rozważania niniejszego podrozdziału, na gruncie wykładni relacji jedno-wiele autora „Prawdy i metody” całość, jedno, to, co ogólne nie jest pierwotne względem części, wielości oraz ani całość, ani wzajemne relacje całości i części nie posiadają ostatecznej, absolutnej, zamkniętej postaci. Toteż rację ma Scheibler pisząc, iż Gadamer nawiązuje do metafizycznego modelu jedności myśli i bytu na własnych warunkach, dostrzegając w nim alternatywę dla nowożytnego modelu, biorącego podmiot za podstawę i opierającego się o dualizm podmiotu i przedmiotu, umożliwiającą wykroczenie poza nowożytny punkt widzenia – zob. I. Scheibler, *Gadamer. Between...*, s. 138-139.

⁶⁷⁴ Zob. J. Grondin, *Nihilistic...*, s. 190-200 i idem, *Sources...*, s. 1, 14-18 oraz idem, *The Philosophy...*, s. 150-151.

⁶⁷⁵ Zob. N. Davey, *Unquiet...*, s. 6-7 i J. Grondin, *Nihilistic...*, s. 195-199 oraz W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje...*, s. 115, a także B. R. Wachterhauser, *Gadamer's Realism...*, s. 149-150 i idem, *Getting It Right...*, s. 66, 73-75.

⁶⁷⁶ Zob. N. Davey, *Unquiet...*, s. 18-19.

Ta ostatnia nie może więc być już pomyślana bez odniesienia do subiektywności. Nie można przy tym zapominać, że pojęcia subiektywności i obiektywności, podmiotowości i przedmiotowości, nawet przy próbie ich hermeneutycznego przedefiniowania, są w związku z wykroczeniem poza relacje podmiot-przedmiot ostatecznie nie do końca adekwatne i wysoce niezręczne w swym zastosowaniu dla oddania natury hermeneutycznej rzeczywistości. Przywołują bowiem wciąż na powrót swe utrwalone tradycją sensy i właściwy im kontekst epistemologicznej relacji podmiot-przedmiot.

Jednocześnie hermeneutyka filozoficzna zawiera elementy relatywizmu, o ile odrzuca możliwość istnienia i poznania absolutnego, pełnego, ostatecznego sensu rzeczy, czy też prawdy oraz głosi dziejowe i językowe uwarunkowanie, a co za tym idzie niestałość i zmienność wszelkiego sensu⁶⁷⁷. Wręcz narzuca konieczność ciągłego rozumienia inaczej. Jednakże wszystko to nie prowadzi Gadamera do metafizycznych i epistemologicznych relatywistycznych konsekwencji, które, jak powyżej pokazano, utrzymują się według niemieckiego filozofa w horyzoncie założeń tradycyjnej metafizyki. Relatywność rozumienia względem dziejowej i językowej sytuacji hermeneutycznej oraz związana z tym ograniczoność, niepełność i nieostateczność rozumianego sensu są częścią „realizmu” hermeneutyki filozoficznej, to znaczy określają jak się rzeczy same w rzeczywistości mają i czym jest w istocie proces rozumienia. Dziejowo i językowo uwarunkowany sens nie jest jedynie ugruntowanym w podmiocie odbiciem rzeczywistości samej w sobie, ale samą tą prezentującą się w grze rozumienia rzeczywistością. Dziejowość i językowość to nie podmiotowe, czy intersubiektywne formy oglądu, ograniczające możliwości absolutnego poznania, ale ontologiczne wymiary wydarzania się samej rzeczywistości. To, co uznać można za elementy relatywistyczne i metafizyczne w myśli Gadamera ma jedno i to samo źródło: ontologię gry i procesu prezentowania się, charakteryzującą się procesualnością, relacyjnością i skończonością.

Rozważania tego podrozdziału pokazały również, że strukturę bycia i bytu w hermeneutyce filozoficznej wyznaczają relacje charakteryzujące się związkiem nieusuwalnych i produktywnych napięć: między jednym a wieloma, między tym, co ogólne i tym, co szczegółowe, między całością i częścią oraz między nieskończonością i skończonością. Rozumiana rzecz sama jest zarazem każdym z tych członów relacji i jednocześnie żadnym z nich wyłącznie i całkowicie. Ponadto elementy wymienionych

⁶⁷⁷ Również Grondin zauważa, że hermeneutyka filozoficzna przypisuje idei relatywizmu pewną pozytywną konotację, o ile oznacza ona zakorzenienie prawdy w kontekście dziejowej sytuacji rozumiejącego – zob. J. Grondin, *Hermeneutics and Relativism...*, s. 48.

relacji kształtują się we wzajemnym odniesieniu i oddziaływaniu na siebie oraz płynnie w siebie przechodzą. Dodać do tej listy należałoby także napięcie, poniekąd zawierające się już w parze nieskończoność i skończoność, mianowicie zachodzące w procesie prezentowania się bycia i bytu napięcie między tym, co skryte i tym, co ujawniające się. Skończone rozumienie jest procesem zarówno odsłaniania, jak i skrywania i przesłaniania⁶⁷⁸. Również skrywanie i odsłanianie konstytuują się we wzajemnym odniesieniu, tak, że to, co skryte wyznacza obszar tego, co jawne i jest zawsze skrytym tego, co konkretnie odsłonięte, a to, co odsłonięte kształtuje to, co pozostaje w danym przypadku skryte. Także one wzajemnie w siebie przechodzą. W procesie prezentacji to, co skryte nie jest absolutnie przesłonięte i całkowicie niedostępne rozumieniu, ale odsłania się w swej skrytości, za pośrednictwem i w kontraście do tego, co w konkretnym przypadku jawne i pozostaje otwarte na możliwość jego bezpośredniego zaprezentowania. Zaś to, co odsłonięte, nie prezentując się nigdy w pełny i wyczerpujący sposób, jest także czymś skrywającym się. To właściwe całości świata i każdej rzeczy napięcie między jednym/jednością/ogólnym/nieskończonym a odpowiednio wieloma/zjednoczoną wielością/konkretnym/skończonym można ująć także jako napięcie między uniwersalnością naznaczoną dziejowością i wyrażającą się w dziejowy sposób, a dziejowością, stanowiącą fundamentalny i uniwersalny wymiar rzeczywistości. Zachodzi ono między uniwersalną, stałą w swym ogólnym charakterze i fundamentalnych wymiarach, będącą ciągle tym samym ontologiczną strukturą gry i bycia jako prezentowania się, stanowiącą podstawę, w ramach której i poprzez którą wyrasta wszystko, to, co jest w tym, czym i jak jest oraz tejże struktury procesualnością, otwartością i zmiennością, a także jej zapośredniczonym przez dziejowość, skończoność i wielość tego, co konkretne realizowaniem się i określaniem siebie w swej istocie.

Opisane napięcia są właściwe nie tylko strukturze świata i bytu na gruncie myśli Gadamera, ale także samej hermeneutyce filozoficznej jako koncepcji filozoficznej formułowanej w tejże rzeczywistości oraz niebędącej ani metafizyką, ani relatywizmem. Hermeneutyka filozoficzna stanowi pewną całości i jedność w wielości swych rozważań i podejmowanych tematów oraz jedną z wielu filozofii w jedności filozofii na przestrzeni jej dziejów. Wypowiada ogólne myśli o naturze rzeczywistości, naszego odniesienia do świata i nas samych, o strukturze i charakterze bycia i bytu, które znajdują w niej zastosowanie do konkretnych fenomenów oraz wykładając poszczególne fenomeny w dziejowo i językowo usytuowanym horyzoncie odsłania ogólne i uniwersalne charaktery rzeczywistości.

⁶⁷⁸ Por. podrozdział I.1.3. niniejszej pracy.

Jak każdy proces wykładni dokonuje nie tylko odsłaniania, ale i skrywania. Na skończonej drodze stara się ująć całość niewyczerpywalnej rzeczywistości za pośrednictwem jej poszczególnych części, a części rzeczywistości w świetle odsłanianej przez nią całości. Hermeneutykę filozoficzną charakteryzuje więc jednocześnie bycie jednym i wielością, ogólnością i konkretnością, uniwersalnością i dziejowością. Miejsce filozofii Gadamera poza opozycją metafizyki i relatywizmu musi zostać dalej dookreślone, w sposób pokazujący jak wymienione napięcia, w szczególności to stanowiące problematykę niniejszej pracy i wyrażające w sobie pozostałe: między uniwersalnością a dziejowością, funkcjonują jako charaktery hermeneutyki filozoficznej i jakie są ich metafizyczne konsekwencje.

III. Hermeneutyczna wykładnia filozofii

Drugi rozdział rozprawy ma za swój przedmiot fenomen filozofii na gruncie myśli Gadamera, w szczególności charakter samej hermeneutyki filozoficznej autora „Prawdy i metody” jako pewnej koncepcji filozoficznej. Celem rozdziału jest przedstawienie metafizologii Gadamera, określającej, czym dla niemieckiego myśliciela jest filozofia, jakie są jej istotowe własności oraz podstawowe cele i zadania. Ponadto pokazanie, jak owa metafizologia wyraża się w sposobie rozumienia przez Gadamera jego własnej filozoficznej myśli. Na tej drodze, po dokonany uprzednio wyłożeniu hermeneutycznego rozumienia dziejowości i podstawy, położy się niezbędny fundament pod rozpatrzenie problemu relacji między dziejowością a uniwersalnością filozoficznej.

Gadamer świadom jest, że wykładając ontologiczne podstawy całości rzeczywistości, bycia człowieka i jego odniesienia do świata, rzeczy rozumienia, relacji między rozumiejącymi, a tym, co rozumiane, dokonuje jednocześnie wykładni filozofii, będącej częścią ludzkiego świata. Ponadto zdaje sobie sprawę z tego, że zależność ta dotyczy również jego filozofowania, a więc że hermeneutyka filozoficzna nie jest formułowana z absolutnego punktu widzenia, niezależnego od rozumianych przez siebie rzeczy samych, ale sama określona jest przez ontologiczne fundamenty, których wykładnię przedstawia: skończoność dziejowości, językowość, realizowanie się w procesie gry rozumienia. Niemiecki filozof stwierdza chociażby: „Moje własne przedsięwzięcie było samo uwarunkowane »dziejami oddziaływań«. W sposób oczywisty było zakorzenione w określonym niemieckim filozoficznym i kulturowym dziedzictwie”⁶⁷⁹. Co za tym idzie, Gadamer rozpoznaje nie tylko istotowe powiązanie w refleksji filozoficznej refleksji przedmiotowej, poświęconej rozpatrywaniu konkretnych fenomenów i ogólnych ontologicznych podstaw oraz refleksji metafizologicznej, określającej charakter samej filozofii, ale także konieczność uwzględnienia i realizacji tego powiązania w przeprowadzanych przez siebie rozważaniach⁶⁸⁰. W swych pracach konsekwentnie rozwija określoną koncepcję metafizologiczną.

Wykładnia filozofii pojawia się w wywodach autora „Prawdy i metody” w sześciu głównych kontekstach. Po pierwsze, w odniesieniu do fenomenu rozumienia. Jeśli filozofia realizuje się w procesie rozumienia, polega na rozumieniu, to Gadamerowska wykładnia rozumienia jako takiego jest wobec tego pośrednio również interpretacją fenomenu filozofii. Jednocześnie filozofia jest w tym kontekście tematyzowana bezpośrednio, w aspekcie

⁶⁷⁹ H.-G. Gadamer, *Reflections...*, s. 27.

⁶⁸⁰ Szerzej na temat powiązania refleksji przedmiotowej i refleksji filozoficznej zob. podrozdział III.1.1. niniejszej pracy.

przysługującej filozoficznemu rozumieniu refleksyjności i krytyczności oraz stosunku filozofii do codziennego, zwykłego rozumiejącego przebywania w świecie. Po drugie, w odróżnieniu filozofii od innych form doświadczenia prawdy, takich jak nauka⁶⁸¹, czy sztuka (w szczególności poezja)⁶⁸². To rozróżnienie rodzajów doświadczenia uwidacznia się już we „Wprowadzeniu” do „Prawdy i metody”: „Celem tych rozważań jest poszukiwanie takiego doświadczenia prawdy, które przekracza obszar kontrolowany przez naukową metodykę, poszukiwanie wszędzie tam, gdzie ono występuje i pytanie o jego prawomocność. [...] wiąże się z postaciami doświadczenia, które pozostają poza sferą nauki: z doświadczeniem filozofii, z doświadczeniem sztuki i z doświadczeniem samych dziejów”⁶⁸³. Po trzecie, w dialogu Gadamera z innymi filozofami i dziejami filozofii, który za jeden ze swoich tematów ma istotę filozofii, a ponadto odsłania istotowy moment refleksji filozoficznej w postaci wykładni dziejów filozofii. Po czwarte, w odniesieniu do wykładni współczesnej dziejowej sytuacji i roli, jaką może w niej odegrać filozofia jako praktyczna mądrość⁶⁸⁴. Po piąte, w kontekście rozważania językowości, natury języka, słowa i pojęcia, w którym pojawia się zagadnienie zakorzenienia refleksji filozoficznej w języku i roli pojęciowości w filozofii⁶⁸⁵. Wreszcie po szóste, w porzucanych po dziełach Gadamera krótkich uwagach o samej filozofii i charakterze przeprowadzanych przez siebie rozważań.

W świetle powyższego, rozdział przyjmuje następujący porządek: w jego pierwszej części przedstawiona zostanie ogólna charakterystyka fenomenu filozofii w ramach hermeneutyki filozoficznej jako specyficznego procesu rozumienia i doświadczenia prawdy, realizującego się w ontologicznej strukturze dziejowej i językowej gry. Rozważaniom w tym zakresie przewodzić będzie zadanie odróżnienia filozofii od innych postaci hermeneutycznego doświadczenia, ze zwróceniem szczególnej uwagi na różnice między filozofią a nauką. Kluczowe znaczenie okaże się mieć w tym względzie przynależna filozoficznemu rozumieniu hermeneutyczna refleksja, polegająca na czujności wobec oddziaływania przedśwądów i otwartym zapytywaniu, przedmiot filozofii, jakim jest całość

⁶⁸¹ Zob. w szczególności eseje H.-G. Gadamera zawarte w pracach *Dziedzictwo Europy* i *Reason in the age of science*.

⁶⁸² Zob. przede wszystkim idem, *Hermeneutics Tracking...*, s. 404-405 i idem, *Philosophie und Poesie*, w: idem, *Gesammelte Werke Bd. 8: Ästhetik und Poetik*, Tübingen 1993, s. 232-239 oraz idem, *Philosophie und Literatur*, w: idem, *Gesammelte Werke Bd. 8...*, s. 240-257, a także idem, *Tekst i interpretacja...*, s. 99-141 i idem, *Wiersz i rozmowa. Rozważania nad próbką tekstu Ernsta Meistra*, przeł. M. Łukasiewicz, w: idem, *Poetica...*, s. 128-140.

⁶⁸³ Idem, *Prawda...*, s. 20.

⁶⁸⁴ Zob. przykładowo idem, *Miejsce filozofii...*, s. 203-212 i idem, *Teoria, technika...*, s. 213-239 oraz idem, *Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task*, przeł. F. G. Lawrence, w: idem, *Reason in the Age...*, s. 113-138, a także idem, *Hermeneutics as Practical...*, s. 88-93, 111-112.

⁶⁸⁵ Zob. przede wszystkim idem, *Historia pojęć...*, s. 100-119 i idem, *Prawda...*, s. 734-737 oraz idem, *Reflections...*, s. 25, 37-39.

oraz pojęcie jako istota filozoficznego języka. W drugiej części rozpatrzony zostanie istotowy z perspektywy hermeneutyki Gadamera wymiar refleksji filozoficznej w postaci wykładni dziejów filozofii, będący konsekwencją jej dziejowości. Charakter tejże wykładni na gruncie hermeneutyki filozoficznej uwidocznił zostanie poprzez porównanie podejścia do dziejów filozofii przyjętego przez Gadamera, opowiadającego się za modelem dialogu z tradycją, z myślą Heideggera, dokonującą destrukcji tradycyjnych dziejów ontologii i podporządkowania tradycji filozoficznej nadrzędnej kwestii pytania o bycie i różnicy ontologicznej.

III.1. Filozofia jako proces hermeneutyczny

III.1.1. Filozofia jako wykładnia

Filozofia na gruncie myśli Gadamera, ze względu na uniwersalność fenomenu rozumienia, jest w swej istocie procesem rozumienia, dokonującym się w obrębie ontologicznej struktury gry. Dotyczy to także hermeneutyki filozoficznej autora „Prawdy i metody”, która jako koncepcja filozoficzna ma charakter wykładni z wszystkimi tego konsekwencjami. W rezultacie filozofia w ogólności i hermeneutyka filozoficzna w szczególności charakteryzuje się istotowymi wymiarami i elementami gry rozumienia, które przedstawione zostały w niniejszej pracy. Odznacza ją przede wszystkim dziejowość, a co za tym idzie usytuowanie w dziejach, uwarunkowanie przez tradycję i przedsady wyznaczające daną sytuację hermeneutyczną, a także językowość, w tym realizowanie się w zapośredniczeniu przez język w ramach dynamiki słowa wewnętrznego i słowa zewnętrznego oraz słowa i rzeczy. Filozofia stanowi, jak wszelkie rozumienie, ontologiczny proces jednocześnie prezentowania się rzeczy samej i hermeneutycznego doświadczenia skończoności, wykształcania się zrozumienia rzeczy, o której mowa oraz samorozumienia rozumiejącego. Myślenie filozoficzne jest „ukazywaniem i przywozaniem czegoś do ukazania się”⁶⁸⁶. W konsekwencji pojęcie filozofii oznacza w hermeneutyce filozoficznej zarazem całość fenomenu filozofii (filozoficznego procesu rozumienia), jak i każdy z jego niezbywalnych elementów w ich jedności: od strony rozumiejącego – praktykę refleksji filozoficznej, od strony rozumianej rzeczy – prezentowanie się w filozoficznej wykładni, w

⁶⁸⁶ Idem, *The Thinker Martin Heidegger*, przeł. J. W. Stanley, w: idem, *Heidegger's Ways...*, s. 62. Podobnie określa charakter rozważań hermeneutyki filozoficznej Gadamera A. Przyłębski: „Ta [dokonywana przez hermeneutykę filozoficzną – A. N.] deskrypcja jest istotnościowa nie w sensie odkrycia stabilnych, ahistorycznych, niezmiennych struktur apriorycznych, lecz w sensie odsłonięcia istoczenia się pewnej fenomenalności” – A. Przyłębski, *O fenomenologii...*, s. 178. I w cytacie z Gadamera i w przytoczonym fragmencie artykułu A. Przyłębskiego zaakcentowana zostaje obecność w filozofii zarówno momentu odsłaniania przez człowieka, jak i momentu aktywnego odsłaniania się rzeczy samej.

wymiarze dziejowości – dzieje filozofii i filozoficzną tradycję, w wymiarze językowości – filozoficzną pojęciowość i język filozofii. W świetle określenia filozofii jako rozumienia powstaje jednak pytanie o to, czym odróżnia się ona od wszelkich innych postaci hermeneutycznego fenomenu, od rozumienia dokonującego się podczas codziennego przebywania w świecie, ale też od pozostałych, wyróżnianych przez Gadamera obok filozofii doświadczeń prawdy, na przykład nauki i sztuki⁶⁸⁷. Innymi słowy, jakie są specyficzne cechy filozoficznego rozumienia?

Pamiętać należy przy tym, że „pytanie o to, co filozoficzne, samo jest pytaniem filozoficznym, na które nie ma jednoznacznej odpowiedzi”⁶⁸⁸. Oznacza to, że nie jest możliwe jednoznaczne, absolutne zdefiniowanie filozofii i odróżnienie jej od innych postaci hermeneutycznego doświadczenia. Osiągalne jest jedynie przeprowadzenie wykładni fenomenu filozofii i rozróżnienie między nią a innymi formami doświadczenia, które jest uwarunkowane dziejową sytuacją, otwarte na zmiany i dookreślające się w zastosowaniu do konkretnego przypadku. Nie oznacza to więc, że rozróżnienia takiego nie da się w ogóle dokonać, a filozofia nie posiada ogólnych istotowych charakterów, które właściwe są tylko jej. Takie odróżnienie od innych doświadczeń prawdy, jak będzie się to jeszcze pokazywało, rozwija sam Gadamer – jest ono widoczne także w tytułach jego esejów, na przykład: „Nauka i filozofia”⁶⁸⁹, „Filozofia i poezja”⁶⁹⁰, „Filozofia i literatura”⁶⁹¹). Ma ono jednakże charakter hermeneutycznej wykładni, niepozwalający na całkowite wyeliminowanie wieloznaczności i nieostrości czynionych rozróżnień. Ten aspekt uwidacznia się przede wszystkim w odniesieniu do niejednoznaczności i niestałości określania przez Gadamera różnic między językiem i słowem literatury, poezji i filozofii, podyktowanych ich wzajemną bliskością⁶⁹². Skutkuje to odmiennym rozumieniem szczegółów ich relacji w literaturze przedmiotu poświęconej myśli autora „Aktualności piękna”⁶⁹³. Niemożliwe jest więc wyznaczenie ostatecznej i precyzyjnej treściowo granicy między filozofią a pozostałymi sposobami poszukiwania i wyrażania się wiedzy i prawdy, pozwalającej z góry, w metodyczny i pewny sposób oceniać, czy coś ma charakter filozoficznej wykładni, czy też nie. Rozstrzygnięcia w tym zakresie mogą zapadać jedynie w samym procesie rozumienia, w konfrontacji

⁶⁸⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 20-21.

⁶⁸⁸ Idem, *Filozofia a medycyna praktyczna*, przeł. A. Przyłębski, w: idem, *O skrytości...*, s. 118.

⁶⁸⁹ Zob. idem, *Wissenschaft und Philosophie*, w: idem, *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen 2000, s. 12.

⁶⁹⁰ Zob. idem, *Philosophie und Poesie...*, s. 232

⁶⁹¹ Zob. idem, *Philosophie und Literatur...*, s.240.

⁶⁹² Zob. idem, *On the Truth...*, s. 143-154 i idem, *Philosophie und Literatur...*, s. 243-257 oraz idem, *Philosophie und Poesie...*, s. 232-239, a także idem, *Wiersz i rozmowa...*, s. 128-131, 138

⁶⁹³ Zob. R. J. Dostal, *Philosophical Discourse and the Ethics of Hermeneutics*, w: *Festivals...*, s. 78-81 i J. Risser, *Hermeneutics and...*, s. 186-191 oraz I. Scheibler, *Between Heidegger...*, s. 142-145

z konkretnym przekazem myśli i w dialogu z dziejami filozofii, jak i dziejami innych postaci doświadczenia.

Filozofia ma charakter hermeneutycznej refleksji, czyli dokonującego się w procesie rozumienia uchwytowania założeń i przedsądów, które wynikają z aktualnej sytuacji hermeneutycznej i rządzą rozumieniem. Umożliwia otwarcie się przez człowieka na inność tego, co mówi rzecz rozumienia, prowadzące w dialogu z rozumianą rzeczą do wydarzenia stopienia horyzontów, w którym wykształca się zarówno nowe samorozumienie rozumiejącego, jak i zaprezentowany sens rzeczy⁶⁹⁴. Refleksja filozoficzna wyróżnia się tym, że tam gdzie pozostałe postacie rozumienia coś automatycznie i bezrefleksyjnie zakładają, tam ona dostrzega pytanie i poszukuje odpowiedzi: „filozofia zaczyna się wcześniej, tam gdzie nie zadano jeszcze żadnych pytań, przy pojęciach, którymi myślimy i które na ogół są dla nas czymś bezspornie oczywistym. Otóż refleksja filozoficzna odkrywa, że w pojęciach tych już są założone decyzje, ale decyzje te ukryte są tak gruntownie, że jesteśmy niejako zamknięci w ich horyzoncie interpretacyjnym”⁶⁹⁵. Jest namysłem nad przedsądami, pojęciami i sensami, które w ramach odmiennych perspektyw są pomijane lub z góry akceptowane i uznawane za oczywiste, chociażby milcząco i bez zwracania na nie uwagi, a w horyzoncie filozofii ukazują się jako problematyczne i wymagające rozjaśnienia⁶⁹⁶. Czyni zatem swym przedmiotem to, co się zwykle skrywa i wycofuje z pola widzenia: „Jest to kwestia zaprezentowania tego, co jest nieuchwytnie ponieważ jest ciągle za naszymi plecami. Doświadczenie »bycia-za-naszymi-plecami« tej nieuchwytności jest źródłem wewnętrznej niepokoju filozoficznej wiedzy. [...] Jednakże dla filozofa ta nieuchwytność ma szczególną strukturę. Jest wycofywaniem się w to, co oczywiste [...] Bycie przyciąganym przez coś, co samo wycofuje siebie konstytuując podstawowy ruch filozoficznego zainteresowania”⁶⁹⁷. Tym samym refleksja filozoficzna dokonuje wydobywania, pojęciowego opracowania i częściowego poddania kontroli oddziaływania przedsądów, które w przeciwnym razie pozostają poza zasięgiem hermeneutycznej świadomości⁶⁹⁸. Wprowadza do gry rozumienia przedsady, które w innym przypadku funkcjonują w sposób niezakłócony jako utrwalone i niepodważalne prawdy. Otwiera tym samym możliwość odsłonięcia się dziejowego oraz językowego uwarunkowania tych przedsądów, podważenia ich prawdziwości w rozmowie z innymi ludźmi i rozumianą rzeczą oraz wykształcenia się na ich miejsce odmiennych, bardziej

⁶⁹⁴ Kwestia refleksji hermeneutycznej została już przybliżona w podrozdziale I.2.4. niniejszej pracy.

⁶⁹⁵ H.-G. Gadamer, *Przyczynowość...*, s. 92.

⁶⁹⁶ Zob. idem, *Semantyka...*, s. 128-131.

⁶⁹⁷ Idem, *Concerning Empty...*, s. 341.

⁶⁹⁸ Podobnie Lorenc stwierdza, że "u Gadamera funkcją filozofii jest zwiększanie zakresu naszej świadomości" – W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje...*, s. 121.

produktywnych przesądów⁶⁹⁹. Jest zatem szczególnie wzmoczoną, krytyczną, efektywnodziejową świadomością oddziaływania dziejowych przesądów, pozwalającą na, zawsze częściowe i niepełne, wyłożenie założeniowej przedstruktury rozumienia we współczesnej dziejowej sytuacji⁷⁰⁰. Filozofowanie jest więc równoznaczne z zachowywaniem postawy czujności na realizujące się w przebiegu procesu rozumienia oddziaływanie dziejów i języka oraz przekazywanych przez tradycje sensów⁷⁰¹. W szczególności jest wrażliwością na zastygnięte, osadzone sensy o autorytarnym roszczeniu do prawdy i wiedzy, które trzeba ponownie wprowadzić do gry rozumienia.

Refleksja filozoficzna to również postawa otwartości i utrzymywania się w zapytywaniu. Postawa otwartości, ponieważ włączenie do gry niekwestionowanych wcześniej przesądów jest dopuszczeniem możliwości ich fałszywości oraz prawdziwości tego, co mówi nam przekaz tradycji, inni ludzie, czy rozumiana rzecz. Tym samym jest otworzeniem się na nowe drogi zapytywania oraz sensy wykraczające poza dotychczasowy horyzont rozumienia. W efekcie poszerza i pogłębia horyzont rozumienia nas samych i świata, prowadząc do przyrostu bycia. To właśnie tutaj – nie w prostym fakcie uświadomienia sobie większej ilości przesądów, ale w kształtowaniu otwartości i umożliwianiu dalszego rozumienia oraz nowego zaprezentowania się rzeczy – leży krytyczna siła refleksji filozoficznej. W filozofii bowiem, jak w każdym rozumieniu, dokonuje się nie tylko odsłanianie, ale równie pierwotnie skrywanie i przesłanianie rozumianej rzeczy, a co za tym idzie przesądów i sensów. Hermeneutyka filozoficzna w swym ujęciu refleksji filozoficznej nie popada, zdaniem Gadamera w przeciwieństwie do krytyki ideologii Habermasa i psychoanalizy, w oparty o oświeceniowy przesąd postępu schemat ciągłego przechodzenia od nieznanego do znanego i poszerzania obszaru tego, co poznane i krytycznie zabezpieczone w swej prawdziwości, kładący nacisk jedynie na odkrywanie i ignorujący moment skrywania⁷⁰². Nie należy zatem traktować refleksji filozoficznej tylko jako wstępnego i przygotowawczego etapu krytyki przesądów, po którym następuje właściwie zrozumienie rzeczy, lub uznawać, że dokonuje się ona w ogóle niezależnie od oddziaływania i aktywności samej rzeczy. Zaznaczyć trzeba wyraźnie raz jeszcze, że refleksja filozoficzna realizuje się w samym procesie rozumienia i jako ten proces. Co za tym idzie, po pierwsze, jedynie w ramach

⁶⁹⁹ Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka klasyczna i filozoficzna...*, s. 95, 99 i idem *Retoryka...*, s. 94-95.

⁷⁰⁰ Zob. idem, *Prawda...*, s. 17 i idem, *Kant and...*, s. 58.

⁷⁰¹ Zastosowanie pojęcia „czujności” (*vigilance*) w tym kontekście zostało zaczerpnięte z tekstów Grondina i Rissera, którzy posługują się nim niezależnie od siebie na oznaczenie momentu krytycznej refleksyjności i uważności na oddziałujące sensy w procesie hermeneutycznym – zob. J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 93-95 i J. Risser, *Hermeneutics and...*, s. 169-172.

⁷⁰² Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutics as Practical Philosophy*, przeł. F. G. Lawrence, w: idem, *Reason in the Age...*, s. 104-105.

rozumienia, w dialogicznej konfrontacji z rzeczą samą, mogą odsłonić się i zostać uchwycone przedsądy wyznaczające sytuację hermeneutyczną rozumiejącego. Po drugie, filozofowanie nie ogranicza się do tego momentu ujęcia przedsądów, ale obejmuje cały proces rozumienia, a więc także prezentowanie się rzeczy oraz wytwarzanie wspólnego horyzontu rozumienia. Filozofia jest jednocześnie odsłanianiem, wykładaniem i ujmowaniem przez rozumiejącego sensu rozumianej rzeczy, umożliwianiem dojścia do głosu rzeczy samej i jej zaprezentowania się oraz prezentowaniem się rzeczy. Przebiega w niej istotowa praca języka (wypowiedzenie się rozumiejących i rozumianej rzeczy w spekulatywnym wydarzeniu prezentowania się świata w słowie, wykształcającym nowe możliwości językowego wyrazu i pojęć oraz wiążącym się ze zmianą, poszerzeniem lub zawężeniem i dookreśleniem ich sensu⁷⁰³) oraz praca dziejów (wyłożenie i przekształcenie sensu przedsądów wyznaczających sytuację hermeneutyczną oraz aktualizujące przyswojenie przekazu).

Otwartość refleksji filozoficznej oznacza postawę utrzymywania się w zapytywaniu, rozpoznającą, że rozumienie jest ciągłym i niekończącym się ruchem skończonego i dziejowego prezentowania się rzeczy i przyswajania sensu. Na gruncie dynamiki filozoficznego rozumienia żaden sens nie stanowi nigdy ostatecznej odpowiedzi, a raczej każdy w swej skończoności i niepełności wzywa do ponawiania pytania, na które sam udziela pewnej odpowiedzi oraz zadawania dalszych pytań, które wywołuje, choć samemu nie dostarcza ich rozwiązania. Filozofia nie zaznaje nigdy spokoju finalnego i absolutnego fundamentu, na którym może spocząć, przechodząc do rozważania innych zagadnień i budowania systemu wiedzy, ale trwa w niepokoju, towarzysząc nieskończonemu ruchowi prezentowania się bytu i bycia. Nie poprzestaje na aktualnie istniejących możliwościach rozumienia, poszukując nieustannie nowych możliwości sensu. Jak stwierdza Gadamer: „Tylko ten myśli filozoficznie, kto nie zadowala się dostępnymi językowymi możliwościami wyrazu”⁷⁰⁴. Filozofia nie spełnia się w udzieleniu odpowiedzi, w sformułowaniu pewnego zbioru powiązanych ze sobą tez na temat rzeczywistości oraz przedstawieniu uzasadnienia ich trafności i prawdziwości, w skonstruowaniu doktryny, czy koncepcji filozoficznej. Niemiecki filozof wyklucza, ze względu na dziejowość i skończoność rozumienia, możliwość stania się przez filozofię pełnym, zamkniętym systemem filozoficznym, który obejmowałby całość rzeczywistości i wiedzy, określałby wyczerpująco ostateczne i absolutne zasady rządzące całością i byłby zdolny do wyjaśnienia każdego zjawiska i uzasadnienia każdej tworzącej system tezy w oparciu o te zasady, samougruntowującym w ramach konstrukcji systemu także

⁷⁰³ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 108-109, 115-117.

⁷⁰⁴ Ibidem, s. 111.

refleksję filozoficzną⁷⁰⁵. Zamiast tego filozofia urzeczywistnia się w niekończącej się dialektyce pytania i odpowiedzi, na gruncie której to pytanie, otwierające różne możliwości rozumienia i pobudzające dalszy ruch wykładni, ma prymat nad odpowiedzią, zawsze umotywowaną pewnym pytaniem⁷⁰⁶. Tym samym refleksja filozoficzna koncentruje się dla Gadamera na stawianiu pytań i refleksji nad tymi pytaniami⁷⁰⁷. Toteż, jak pisze niemiecki filozof: „Leży w naturze rzeczy, że takie stanowisko hermeneutyczne nie jest właściwie stanowiskiem, lecz wystawieniem się na mnogość konfrontacji, które je określają”⁷⁰⁸. Nie jest to tylko swoista właściwość hermeneutyki filozoficznej rozwijanej przez Gadamera, ale wszelkiej filozofii: „filozoficzne teksty są wciąż »mówieniem pomiędzy« [Zwischenrede] w nieskończonej rozmowie myślenia. [...] studiuujemy filozoficzne teksty jak napisane przez tych, którzy także nie znają odpowiedzi, z tą różnicą, że autor tekstu przez długi czas zapytywał siebie w kwestii danego pytania i przemyślał to, co wypowiada”⁷⁰⁹. Filozofia, w tym hermeneutyka filozoficzna, polega nie tyle na formułowaniu doktryny i stanowiska filozoficznego oraz wysiłkach jego uzasadnienia i obrony przed zarzutami formułowanymi z perspektywy innych stanowisk, co przede wszystkim na konfrontacji z dziejowo oddziałującymi pytaniami i formułowanymi na nie odpowiedziami, przybierającymi także postać tez, twierdzeń, całościowych koncepcji i systemów⁷¹⁰. Konfrontacja ta polega na włączeniu zarówno własnego horyzontu rozumienia, jak i ich w hermeneutyczną rozmowę, w której stawia się jej uczestników pod znakiem zapytania, w taki sposób, że odsłonić może się inny sens i tego, co one mówią, i rzeczy samej. Zadaniem filozofii jest podtrzymywanie i kontynuowanie tego niekończącego się dialogu poprzez włączenie się w jego realizację.

Położeni nacisku na namysł stawianie pytań i nad pytaniami nie oznacza, że filozofia niczego nie mówi, nie zawiera żadnej pozytywnej treści. Dialektyka pytania i odpowiedzi znosi jednoznaczność opozycji między tymi dwoma momentami hermeneutycznej rozmowy, tak, że nie da się absolutnie rozdzielić stawiania pytań od formułowania odpowiedzi.

Po pierwsze, samo postawienie pytania jest pewnym rozstrzygnięciem, niosącym ze sobą pozytywną treść – wiąże się z wyborem i decyzją zapytania właśnie o tą, a nie inną rzecz spośród całości różnorodnych możliwych pytań, a więc z uznaniem zapytywanej rzeczy za

⁷⁰⁵ Zob. idem, *On the Philosophic...*, s. 19 i idem, *Prawda...*, s. 16 oraz idem, *Reflections...*, s. 16, 31, 35. Fakt ten podkreśla także Lorenc – zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje...*, s. 106-109.

⁷⁰⁶ Na temat dialektyki pytania i odpowiedzi zob. szerzej podrozdziały I.2.4. i II.3. niniejszej pracy.

⁷⁰⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutics as Practical...*, s. 108 i idem, *Historia pojęć...*, s. 107-108.

⁷⁰⁸ H.-G. Gadamer, *Zadanie...*, s. 108. Zob. także idem, *The Heritage...*, s. 61.

⁷⁰⁹ Idem, *Hermeneutics tracking...*, s. 405.

⁷¹⁰ Zwracając na to uwagę również liczni komentatorzy myśli Gadamera. Zob. chociażby A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 85-86 i N. Davey, *Unquiet...*, s. 31 oraz J. Risser, *Gadamer's Hidden...*, s. 19.

istotną i wymagającą przemyślenia⁷¹¹. Stawianie pytań, które są dla nas istotne i żywe jest tym samym praktyczną zdolnością i postawą wymagającą, obok innych czynników takich jak krytyczność i otwartość, także wiedzy pozwalającej na postawienie ważnego pytania, tam gdzie inni nie widzą zagadnienia wymagającego namysłu⁷¹². Wiedza, która potrzebna jest do postawienia pytania jest znajomością posiadanej aktualnie przez samego siebie wiedzy, która równoznaczna jest z wiedzą o własnej niewiedzy. Polega ona na świadomości skończonego i ograniczonego charakteru własnej wiedzy, a w konkretnej sytuacji rozumienia na rozpoznaniu tego, że mamy do czynienia z pytaniem istotnym, w odniesieniu do którego istnieje potrzeba udzielenia na nie odpowiedzi. Wiąże się więc z przyznaniem się, że nie zna się jeszcze odpowiedniej odpowiedzi na domagającej się jej pytanie, że odpowiedź, którą posiadało się dotychczas nie jest wystarczająca, nie oddaje całego bogactwa prezentującej się rzeczy lub w ogóle jej nie dotyka⁷¹³. Jest to ponadto wiedza o funkcjonujących w aktualnej sytuacji hermeneutycznej sensach i przesądach, antycypująca możliwe inne sensy⁷¹⁴. Postawione pytanie dotyczy bowiem zawsze czegoś, co jest nam już jakoś znane i o czym mamy jakąś wiedzę, prowadzącą zapytywanie i poszukiwanie odpowiedzi⁷¹⁵. Innymi słowy, postawienie pytania wymaga znajomości własnych przesądów, rozpoznania nieostateczności tych i dopuszczenia możliwości ich fałszywości, a tym samym wprowadzenia przesądów rozumiejącego do gry pytania i odpowiedzi. Niezbędna dla zdolności stawiania pytań wiedza, jak i sama ta zdolność rodzą się i rozwijają w samym przebiegu hermeneutycznej rozmowy w ramach dialektyki pytania i odpowiedzi. W tym kontekście przywołać można chociażby element twórczej negatywności, obecny w każdym doświadczeniu, to znaczy moment, w którym nasze wstępne przesady zostają podważone i zmuszeni jesteśmy do uznania, że nie znamy jeszcze prawdy na temat doświadczanej rzeczy. Podkreślić należy, że zarówno stawianie pytań, jak i formułowanie odpowiedzi nie jest nigdy wyłącznym dziełem człowieka, ponieważ nie jest on ani w pełni autonomicznym, ani jedynym aktywnym uczestnikiem realizującej się w hermeneutycznej rozmowie dialektyki pytania i odpowiedzi⁷¹⁶. Również rzecz sama i przekaz tradycji zapytują i udzielają odpowiedzi. Ponadto ze względu na to, że rozumiejący nie kontroluje i nie kieruje dynamiką i przebiegiem rozmowy, stawiane przez

⁷¹¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutics tracking...*, s. 392 i idem, *Historia pojęć...*, s. 107-108.

⁷¹² Zob. idem, *Cóż to jest...*, s. 46-47 i idem, *Hermeneutics tracking...*, s. 392-393 oraz idem, *Historia pojęć...*, s. 107-109.

⁷¹³ Zob. idem, *From Word...*, s. 110 i idem, *Hermeneutics tracking...*, s. 392-393 oraz idem, *Idea dobra...*, s. 38, 41, 43.

⁷¹⁴ Zob. idem, *Cóż to jest...*, s. 46-47 i idem, H.-G. Gadamer, *Hermeneutics as Practical...*, s. 106-108 oraz idem, *Historia pojęć...*, s. 107-109.

⁷¹⁵ Zob. idem, *Idea dobra...*, s. 31-32, 38-41, 43 i idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 81.

⁷¹⁶ Na temat hermeneutycznej rozmowy zob. I.2.2. niniejszej pracy.

niego pytania są tyle tworem jego myśli, co oddziaływania rzeczy i innych ludzi, z którymi prowadzi dialog, a także dziejów i języka – pytania są nie tyle formułowane przez człowieka, co mu się w rozmowie przedstawiają i przydarzają⁷¹⁷.

Po drugie, samo pytanie jest już zawsze odpowiedzią na dziejową sytuację hermeneutyczną, w której jest stawiane, wyrastającą z funkcjonujących w niej aktualnie sensów, potrzeb zrozumienia czegoś, czy problemów do rozwiązania oraz umotywowaną przez inne, uprzednio postawione pytania⁷¹⁸. Rozważenie pytania oznacza wobec tego potraktowanie go jak odpowiedzi i zbadanie dziejowego i językowego kontekstu motywacyjnego, w którym jest ona wypowiedzana, warunkującego możliwość jej sformułowania i określającego horyzont sensu podjętego pytania. Co więcej, każde pytanie otwiera horyzont możliwych odpowiedzi na to właśnie, posiadające określony kontekst motywacyjny i konkretną treść, a nie inne pytanie, tak więc rozważenie pytania to także rozpatrzenie potencjalnych odpowiedzi na nie, do których postawione pytanie odsyła.

Po trzecie, filozofia jako proces rozumienia, w którym konstytuuje się sens rzeczy samej, dokonuje rozstrzygnięcia na rzecz konkretnego sensu rozważanej rzeczy, a więc formułuje wprost, jakkolwiek zawsze dziejowe, odpowiedzi na stawiane w przebiegu wykładni pytania⁷¹⁹. Autor „Prawdy i metody”, kładąc nacisk na aspekt stawiania i rozważania pytań, chce w ten sposób podkreślić skończoność filozoficznej refleksji, która nigdy nie dociera do ostatecznej i pełnej odpowiedzi, wagę rezygnacji z roszczenia do formułowania dogmatycznych, adziejowych tez i znaczenie otwartości na możliwości ukonstytuowania się innych niż dotychczasowe sensów.

Przekazanym przez tradycję paradygmatycznym wzorem takiego filozoficznego zapytywania są dla Gadamera dialogi Platona i zobrazowana w nich platońska dialektyka⁷²⁰. Przez dialektykę Platona niemiecki filozof rozumie nie tyle epistemologiczną i logiczną technikę, czy metodę zdobywania wiedzy absolutnej, ale rozgrywającą się w rozmowie, pozbawioną sztywnych, nieprzekraczalnych struktur i reguł, które determinowałyby porządek

⁷¹⁷ Ten aspekt wykształcania się pytań poza kontrolą rozumiejącego, w dynamice ontologicznej struktury gry, podkreśla również Di Cesare – zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 152.

⁷¹⁸ Por. w tej kwestii podrozdział II.3 niniejszej pracy.

⁷¹⁹ Opowiedzenie się hermeneutyki filozoficznej za możliwością, a nawet za koniecznością rozstrzygnięcia sensu rozważanego przez siebie przedmiotu (bowiem to ukonstytuowanie się sensu zaświadcza o powodzeniu procesu rozumienia) jest jedną z głównych różnic między myślą Gadamera, a dekonstrukcją Derridy, podkreślającą nierozstrzygalność sensu tekstu i bezpodstawną przemoc wszelkiego takiego rozstrzygnięcia. Zob. na ten temat D. Di Cesare, *Gadamer's...*, s. 201-204 i R. Coltman, *Language...*, s. ix-xii oraz D. C. Hoy, *Must We Say What We Mean? The Grammatological Critique of Hermeneutics*, w: *Hermeneutics and Modern...*, s. 397-400, 402-406, a także J. Risser, *Hermeneutics and...*, s. 160-172.

⁷²⁰ Zob. H.-G. Gadamer, »Logos« i »Ergon« in Plato's »Lysis«, przeł. P. C. Smith, w: idem, *Dialogue and Dialectic...*, s. 3 i idem *On the Way Back...*, s. 266-267 oraz idem, *Reflections...*, s. 12, 32-34. Zob. także D. Di Cesare, *Gadamer's...*, s. 129.

i treść wypowiedzianych słów, swobodną grę pytań i odpowiedzi⁷²¹. Dialektyka platońska jest z istoty dialogiczna – stanowi dialektykę pytania i odpowiedzi w ruchu rozmowy⁷²². Jest dialogiem przebiegającym w sposób otwarty i wolny, którego ukonstytuowanie się i realizację wspiera odpowiednia postawa i dyscyplina zapytywania jego uczestników⁷²³. Dyscyplina ta polega na nakierowaniu uczestników dyskusji na rzecz samą, stanowiącą przedmiot rozmowy oraz na wspomnianej uprzednio otwartości i krytyczności względem własnych przedsądów (w tym sensie dialektyka jest również sztuką prowadzenia rozmowy). Dialektyczny dialog prowadzi nie tyle do sformułowania ostatecznej odpowiedzi na rozważany w nim temat, a dalej do skonstruowania metafizycznego systemu, ale do wydarzenia niezakończonyj rozmowy, pozwalającej uczestnikom przekonać się o własnej niewiedzy, postawić interesujące ich pytanie, rozważyć możliwe drogi odpowiedzi na nie. W ten sposób zbliżyć się do tego, co ma się na myśli, dojść mimo wszystko do określonego, nieostatecznego, podyktowanego okolicznościami dyskusji i kształtem prezentacji omawianej rzeczy samej rozstrzygnięcia⁷²⁴. Dialog nie służy więc potwierdzeniu już posiadanej wiedzy lub już dokonanego wyboru, czy oceny, ale transcendencji dotychczasowych przedsądów uczestników dialogu w stronę nowej prawdy o rzeczy stanowiącej temat dyskusji⁷²⁵. Stawką dialogu nie jest potwierdzenie zasadności wyjściowych podmiotowych przekonań i działań, ale zaprezentowanie się prawdy o rzeczy samej. Dialog wyklucza subiektywizm, to znaczy niekontrolowane, nadmiarowe oddziaływanie przedsądów rozmówców i narzucanie ich na rozumianą rzecz. Zarazem nie neutralizuje całkowicie podmiotowości uczestników dialogu ponieważ oznaczałoby to pominięcie aktywnej roli rozumiejącego w dialogicznej grze i aktualnej dziejowej sytuacji hermeneutycznej, w której toczy się dyskusja oraz przyjęcie możliwości zajęcia pozycji neutralnego obserwatora. Dokonujący się w dialektyce pytania i odpowiedzi dialog prowadzi do osiągnięcia porozumienia między rozmówcami oraz

⁷²¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Dialectic and Sophism...*, s. 111-117, 122 i idem *Idea dobra...*, s. 26-31, 71-72, 87. Także w literaturze przedmiotu rozpatrującej Gadamerowską wykładnię platońskiej filozofii panuje konsensus w kwestii sposobu rozumienia i przyswojenia przez Gadamera dialektyki Platona – zob. D. Di Cesare, *Gadamer's...*, s. 130-131, 134 i R. Coltman, *Language...*, s. 43, 45, 54, 60 oraz J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit...*, s. 10, 12-15, 33-36, 42 a także P. C. Smith, *H.-G. Gadamer's...*, s. 217-222 i C. H. Zuckert, *Hermeneutics...*, s. 213, 218. Poniższe rozważania pozostają w tym zakresie w zgodzie z przytoczoną powyżej literaturą przedmiotu i nie wykraczają poza jej ustalenia.

⁷²² Zob. H.-G. Gadamer, *Dialectic and Sophism...*, s. 93 i idem, *Idea dobra...*, s. 30-31, 87 oraz idem, *Reflections...*, s. 32-33. Zob. także D. Di Cesare, *Gadamer's...*, s. 130 i R. Coltman, *Language...*, s. 45, 52, 61 oraz P. C. Smith, *H.-G. Gadamer's...*, s. 217-218, 220.

⁷²³ Zob. H.-G. Gadamer, *Dialectic and Sophism...*, s. 112, 115-116 i idem, *Idea dobra...*, s. 26-28, 31 oraz idem, *Reflections...*, s. 33-34. Zob. także R. Coltman, *Language...*, s. 53-54, 60 i J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit...*, s. 14-15 oraz C. H. Zuckert, *Hermeneutics...*, s. 213-214.

⁷²⁴ Efekt dialektycznej dyskusji w postaci ograniczonego, skończonego, niepełnego i nieostatecznego, a jednak pozytywnego, mówiącego coś o istocie rzeczy jej zaprezentowania się akcentuje również Grondin i Smith – zob. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit...*, s. 17, 24, 42 i P. C. Smith, *H.-G. Gadamer's...*, s. 217, 222.

⁷²⁵ Zob. D. C. Hoy, *The Critical Circle...*, s. 65-66, 68.

dostrzeżenia i zrozumienia przez każdego z nich, w jego konkretnej sytuacji, prezentującej się w rozmowie prawdy, a więc wzbogacenia i przemienienia jego egzystencji poprzez hermeneutyczne doświadczenie wydarzonej rozmowy⁷²⁶. Prawdy prezentującej dla uczestnika dyskusji choć nigdy nie tylko dla niego, bo posiadającej wspólnotowy i ponadpodmiotowy charakter.

Dlatego też dla Gadamera dialogi Platona nie stanowią prezentacji doktryny filozoficznej autora „Fedona” w literackiej formie, tak jakby nie odnalazł on jeszcze właściwej formy filozoficznej myśli, ale są obrazami żywych dyskusji, w których dokonuje się właściwy ruch myślenia, dostarczającymi wzoru tego, jak wyglądać powinno myślenie i wzywającymi do uczestnictwa razem z nimi w filozofii⁷²⁷. Literackość dzieł Platona nie jest więc drugorzędną kwestią formy, w której przedstawia on swoją myśl, ale wyrazem i wskazaniem tego, czym dla greckiego myśliciela jest filozofowanie: rozmową toczącą się w konkretnej sytuacji. Innymi słowy, literacka forma dialogów wyraża treść filozofii Platona i stanowi z nią jedność⁷²⁸. Jednym z najbardziej znaczących tego przykładów jest dla Gadamera platoński „Fedon”, którego argumentację na rzecz nieśmiertelności duszy komentuje on następująco: „Platon nie zamierza dowodzić nieśmiertelności duszy za pomocą argumentów teoretycznych. Zamiast nich przywołuje postać Sokratesa i jego spokojne umieranie, na które powołuje się wyraźnie przy końcu dialogu”⁷²⁹ i dalej: „Zatem najsilniejszy argument, przytoczony w *Fedonie* za nieśmiertelnością duszy, nie jest właściwie argumentem, lecz faktem: to, że Sokrates do końca trwa w swoim przekonaniu i potwierdza je swym życiem i swą śmiercią”⁷³⁰. Toteż właściwym sposobem podejścia do dialogów Platona nie jest próba zrekonstruowania z metodologicznego i epistemologicznego dystansu zawartej w nich metafizyki, etyki, czy epistemologii Platona, badająca logikę i wewnętrzną koherencję przedstawianej w dialogach argumentacji oraz zasadność metody stanowiącej podstawę formułowanych w nich argumentów, a przy tym ignorująca znaczenie dialogicznej formy tekstów i całego dramatycznego tła, w którym toczy się dyskusja, to jest kontekstu wypowiedanej prawdy, tego, kto mówi, do kogo mówi i w jakich okolicznościach. Interpretacja dialogów musi polegać na staniu się przez czytelnika uczestnikiem żywej dyskusji prezentowanej przez tekst, wejściu w zawartą w dialogu grę dialektyki pytania i

⁷²⁶ Zob. ibidem i J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit...*, s. 14-17, 42

⁷²⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Idea dobra...*, s. 70-71 i idem, »Logos« i »Ergon«..., s. 3, 5-6 oraz idem, *Początek filozofii...*, s. 57-58. Zob. także R. Coltman, *Language...*, s. 26-27, 42-43, 52, 55-56 i P. C. Smith, *H.-G. Gadamer's...*, s. 217, 219-220.

⁷²⁸ Zob. R. Coltman, *Language...*, s. 55 i P. C. Smith, *H.-G. Gadamer's...*, s. 220.

⁷²⁹ H.-G. Gadamer, *Początek...*, s. 53.

⁷³⁰ Ibidem, s. 57.

odpowiedzi oraz uwzględniającym kontekst wypowiedzianych słów podążaniu za wyrażonym w nim ruchem myśli, w celu odsłonięcia prawdy o tym, o czym tekst mówi⁷³¹. Niemiecki filozof wypowiada się w tej kwestii jednoznacznie:

Jeśli odnajdujemy w dialogach Platona i w argumentach Sokratesa wszelkiego rodzaju naruszenia logiki – fałszywe wnioskowania, pominięcia koniecznych kroków, ekwiwokacje, zamiany pojęć – rozsądnym hermeneutycznym założeniem, o które należy się oprzeć jest fakt, że mamy do czynienia z *dyskusją*. I my sami nie przeprowadzamy naszych rozmów *more geometrico*. Zamiast tego poruszamy się w ramach żywej gry ryzykowania twierdzeń, wycofywania się z tego, co wypowiedzieliśmy, zakładania i odrzucania, wszystko to postępując na drodze do osiągnięcia rozumienia. Dlatego też nie wydaje mi się w ogóle rozsądnym studiowanie Platona w kierunku zwracania uwagi przede wszystkim na logiczną spójność [...]. Prawdziwe zadanie może polegać tylko na obudzeniu dla nas całości sensu, kontekstów w których porusza się dyskusja – nawet tam, gdzie jej logika nas obraża⁷³².

W ten sposób wykładnia autora „Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem” odpowiada na problem stawiany przez tych badaczy filozofii Platona, którzy poszukują w dziełach greckiego myśliciela logicznej argumentacji i metodycznie uzasadnionych tez. Problem ten polega na obecności licznych logicznych niespójności, błędów, a nawet sprzeczności w wywodzie i argumentach zawartych w dialogach, także tych formułowanych przez mającego reprezentować Platońską doktrynę Sokratesa oraz różnic między dialogami, co do przedstawianych argumentów i formułowanych wniosków. Nie da się ich rozwiązać poprzez wysiłki przywracania logicznej spójności i zakopywania luk w łańcuchu kroków w dowodzie, tak jakby dialogi kryły w sobie koherentny system myślowy⁷³³, bowiem owe różnice i niespójności należą do żywiołu rozmowy, przebiegającej w tę i w tę, cofającej się z obranej drogi i idącej naprzód inną ścieżką⁷³⁴. W wykładni twórcy hermeneutyki filozoficznej dialogi jako *mimesis* prawdziwych dyskusji nie rządzą się logiką sądów

⁷³¹ Zob. idem, *Idea dobra...*, s. 70-71 i idem, *Reflections...*, s. 32-33. Zob. także R. Coltman, *Language...*, s. 50, 55-58 i P. C. Smith, *H.-G. Gadamer's...*, s. 219-221. Jak trafnie zauważa Coltman, takim stałym kontekstem platońskich dialogów jest dla Gadamera sytuacja intelektualna Aten w V i IV w. p. n. e. i spór Platona z Sofistami, stawiające przed autorem „Fedona” zadanie odróżnienia własnego rzetelnego filozofowania i posługiwania się językiem, nakierowanego na odnalezienie prawdy w rozmowie, od niosącego relatywistyczne konsekwencje nadużywania języka i ukierunkowania na zdolność dowodzenia każdej tezy i zwyciężania w dyskusji – zob. R. Coltman, *The Language...*, s. 37, 46-49.

⁷³² H.-G. Gadamer, »Logos« i »Ergon«..., s. 5.

⁷³³ Taką drogę obierają chociażby Cornford (zob. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, New York 1937) i idem, *Plato's Theory of Knowledge*, New York 1935) i Crombie (zob. I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, London 1962) oraz Vlastos (zob. G. Vlastos, *Platonic Studies*, Princeton 1973). Polski czytelnik znajdzie taki kierunek interpretacji platońskich dialogów w krytycznych komentarzach Władysława Witwickiego do jego przekładów dzieł Platona.

⁷³⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Idea dobra...*, s. 32, 70 i idem, »Logos« i »Ergon«..., s. 5. Zob. także R. Coltman, *Language...*, s. 53-56, 60 i P. C. Smith, *Heideggerian...*, s. 216-223.

i wnioskowania, w ramach której wartość prawdziwościowa sądu i poprawność argumentacji opiera się na ich zgodności z zasadami logiki i jest niezależna od kontekstu, w którym są one wypowiedzane, ale logiką żywej dyskusji, którą Smith nazywa „performatywną” i „pedagogiczną”⁷³⁵. Logika pedagogiczna dialogów Platona służy rozbiciu ewentualnego początkowego, dogmatycznego przekonania rozmówców o posiadanej wiedzy, wypracowaniu u nich postawy otwartości i w efekcie prezentacji omawianej rzeczy w konkretnej sytuacji, w której toczy się rozmowa. Uwzględnia ona, że prawda odsłania się w mowie wypowiedzanej zawsze w określonych okolicznościach. Nakazuje więc wzięcie pod uwagę niewypowiedzianego tła każdego stwierdzenia, z którego czerpie ono sens i dobór kierunku przeprowadzanego wywodu oraz przedstawianych w nim argumentów w zależności od tematu, który jest poruszany, adresatów, do których mowa jest kierowana i w porozumieniu z którymi ma dojść do zaprezentowania się rzeczy samej, szczegółowego kontekstu, w którym doszło do dialogu, a także szerszego kontekstu funkcjonujących w kulturze sensów⁷³⁶. Gadamer zwraca uwagę chociażby na to, że w Platońskim dialogu „Lizys”, dla przebiegu argumentacji i zakończenia dyskusji aporią kluczowy jest fakt, że rozmówcami Sokratesa są młodzieńcy, którym wiek nie pozwala na zrozumienie, czym jest przyjaźń w całej złożoności⁷³⁷. Podobnie rzecz ma się ze wspomnianymi już dowodami na nieśmiertelność duszy zaprezentowanymi w „Fedonie”, o których wadze i sensie stanowi nie tyle ich teoretyczna zawartość, co okoliczności i sposób, w jakich prezentuje je Sokrates⁷³⁸. To ze względu na ten właśnie, przedstawiony powyżej, wydobyty przez Gadamera charakter platońskich dialogów, realizujących dialektykę pytania i odpowiedzi⁷³⁹, mogły one stać się w hermeneutyce filozoficznej modelem wszelkiego, a w szczególności filozoficznego rozumienia. Gadamerowska wykładnia dialektyki Platona potwierdza i dookreśla charakter filozofii jako dialogu z innymi i rozumianą rzeczą w hermeneutycznej rozmowie.

Powyższe rozważania pokazują, że trzy omówione charakterystyczne elementy filozoficznej refleksji: krytyczna czujność, odsłaniająca oddziałujące przedsady i wprowadzająca je do gry rozumienia, otwartość oraz zapytywanie, które do pewnego stopnia

⁷³⁵ Zob. P. C Smith, *H.-G. Gadamer's...*, s. 221-223.

⁷³⁶ Zob. ibidem i R. Coltman, *Language...*, s. 55-56.

⁷³⁷ Zob. H.-G. Gadamer, »Logos« i »Ergon«..., s. 6-7.

⁷³⁸ Zob. idem, *Początek...*, s. 53, 57.

⁷³⁹ Oczywiście wykładnia Gadamera nie jest jedyną, która nie traktuje dialogów Platona jak udramatyzowanych traktatów filozoficznych, prezentujących systematyczną filozofię Platona i która zwraca uwagę na rolę naśladowania w dialogach żywych dyskusji. Wspomnieć można chociażby Paula Friedländera, pod którego kierunkiem Gadamer odbywał studia filologiczne oraz Stefana Georga i jego otoczenie intelektualne. Na temat wpływu na Gadamerowską wykładnię Platona autorów takich jak Natorp, czy Friedländer zob. R. Coltman, *Language...*, s. 25-27.

obecne muszą być w każdym produktywnym rozumieniu, ale w filozofii zostają z namysłem uwzględnione i rozwijane, a w efekcie zradykalizowane i posunięte do granic swych możliwości, stanowią jedność i mówią w istocie to samo. Każde z nich jednocześnie wyznacza istotę procesu filozoficznego rozumienia w jego całości, jak i odsyła do pozostałych określeń, z którymi pozostaje w nierozdzielalnym związku i które go uzupełniają i dookreślają. Dlatego też nieredukowalnym aspektem otwartości i zapytywania okazało się być rozpoznanie przesądów wyznaczających sytuację hermeneutyczną i wprowadzenie ich do gry. Natomiast uchwytywanie i wykładanie nieuświadomianych uprzednio przesądów odsłoniło się jako realizujące się w otwartości na możliwość innego sensu, w ramach dialektyki pytania i odpowiedzi. Istotą filozofii jest więc krytyczne i otwarte wytrwanie w zapytywaniu – wysiłek odsłaniania i rozumienia pytań, które pojawiają się w danym dziejowym i językowym horyzoncie, równoznaczny z uchwytywaniem i wprowadzaniem do gry własnych przesądów oraz zajęciem postawy otwartości na możliwość innego sensu oraz poszukiwaniem, zawsze nieostatecznej, niezadowolającej i prokurującej kolejne pytania, odpowiedzi⁷⁴⁰. Wszystko to pozwala na określenie filozofii jako fundamentalnej drogi zdobywania doświadczenia (w hermeneutycznym sensie tego pojęcia⁷⁴¹) – umożliwia ona doświadczać, a więc wykształcać się nowemu zrozumieniu i prezentacji rzeczy oraz otworzyć się na nowe, inne doświadczenia, tam gdzie w innym przypadku doświadczenie nie byłoby możliwe⁷⁴².

III.1.2. „Przedmiot” filozofii

Kolejnym aspektem, który odróżnia filozofię od pozostałych postaci procesu rozumienia jest jej „przedmiot”. W odróżnieniu od nauk, refleksja filozoficzna nie ma z góry wyznaczonej dziedziny przedmiotowej, której badaniem się zajmuje i przez którą się definiuje⁷⁴³. Nie ma więc przedmiotu w sensie nauk pozytywnych, przedmiotu ustanawianego za pośrednictwem metody, który byłby miarą dla jej wysiłków poznawczych⁷⁴⁴. Wszystko może stać się rzeczą filozoficznej wykładni – ma ona zasięg uniwersalny. Zawdzięcza to temu, że jest istotowo nakierowana na rozumienie całości, transcendującej

⁷⁴⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutics tracking...*, s. 392-393 i idem, *Historia pojęć...*, s. 107-109 oraz idem, *Semantyka...*, s. 131.

⁷⁴¹ Na temat hermeneutycznego doświadczenia zob. podrozdział I.2.4. niniejszej pracy.

⁷⁴² Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 20-21.

⁷⁴³ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 101 i idem, idem, *On the Philosophic...*, s. 1, 4. Zob. także A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 81.

⁷⁴⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Historia pojęć...*, s. 101 i idem, *Miejsce filozofii...*, s. 208-209 oraz idem, *On the Philosophic...*, s. 1, 4, a także idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 73-74.

wszelki wyodrębniony, skończony i ograniczony obszar i każdą skończoną możliwość wiedzy⁷⁴⁵. Filozofii nie chodzi o względną całość, posiadającą mniej lub bardziej ściśle wyznaczone granice, jak całość przyrody, całość świata ożywionego, całość historii, kultury, czy literatury, ale o całość wszechobejmującą i nieskończoną, w którą jesteśmy włączeni. Nie jest to całość sprowadzająca się do sumy swych części⁷⁴⁶, jak to ma miejsce w przypadku nauki, na przykład biologicznego królestwa zwierząt, będącego sumą istniejących teraz i w przeszłości rodzajów i gatunków zwierząt. Jest to całość o charakterze liczby, a więc stanowiąca jedność o własnych, specyficznych własnościach, których nie przejmuje ona od jednoczonych przez nią jednostek, poprzez które łączy i uwspólnia zjednoczone przez siebie elementy⁷⁴⁷. Zdaniem Gadamera nauka nie może osiągnąć tej filozoficznej całości⁷⁴⁸. Nie jest ona osiągnięta przez naukę poprzez rozszerzenie jej przedmiotu na jedną historię wszechświata, obejmującą ewolucję wszechświata od jego początku do współczesności, której częścią jest historia człowieka i przemiany jego kulturowego świata, a więc pozornie zawierającą w sobie wszystko, co kiedykolwiek istniało, istnieje i będzie istnieć⁷⁴⁹. Byłaby to bowiem wciąż całość wyznaczona i ograniczona matematyczną, fizykalną i techniczną orientacją i metodologią nauki. Metodologia ta nastawiona jest na powtarzalność wyników oraz zapanowanie i kontrolę nad swym obiektem. Przyjmuje ona epistemologiczny paradygmat relacji podmiotowo-przedmiotowej i ignorującą ontologiczny wymiar dziejowości i doświadczenia dziejów przez człowieka. Jak stwierdza Gadamer „Tematyczne rozróżnienie jakie czynię między »historią« i »dziejowością« powinno już sugerować tym, którzy mają do tego ucho, iż wierzę, że rozpoznaje tutaj niebezpieczną ekwiwokację. Słowo »dziejowość« oznacza coś różnego od tego, co ma za przedmiot nauka o historii wszechświata i co rozumie w tak szeroko obejmujący sposób”⁷⁵⁰ i dalej: „Jeśli z jednej strony mamy historię wszechświata i z drugiej dziejowość ludzkich bytów, to musimy rozpoznać, że jedynie pozornie słusznym argumentem jest powiedzenie, że historia wszechświata zawiera w sobie także dzieje ludzkich bytów. Może to być z pewnością prawdą w sensie matematycznej i fizykalnej projekcji czasowej ekspansji. Jednakże gdy zapytujemy o nasze dziejowe początki, ten argument nagle staje się bezsensowny”⁷⁵¹. Taka projektowana przez naukę całość historii

⁷⁴⁵ Zob. idem, *The Heritage...*, s. 51-53, 60 i idem, *Miejsce filozofii...*, s. 207-209 oraz idem, *On the Philosophic...*, s. 1, 4 a także idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 73-74. Zob. także A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 81 i R. J. Dostal, *Philosophical Discourse...*, s. 78 oraz J. Grondin, *From Metaphysics...*, s. 17-18.

⁷⁴⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *On the Philosophic...*, s. 1 i idem, *Początek filozofii...*, s. 63.

⁷⁴⁷ Na temat jednoczenia przez liczbę zob. podrozdział II.4. niniejszej pracy.

⁷⁴⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *The History of the Universe...*, s. 26-29.

⁷⁴⁹ Zob. ibidem.

⁷⁵⁰ Ibidem, s. 26.

⁷⁵¹ Ibidem, s. 29.

wszechświata, choć obejmowałyby ona potencjalnie całą przestrzeń i cały czas, wykładany jako zbiór momentów „teraz” oraz wszystko to, co ma w nich miejsce, pozostawiałaby poza sobą wszystko to, co nie mieści się w ramach jej założeń i na dostrzeżenie i ujęcie czego jej metodologia nie pozwala. Poza jej zasięgiem pozostaje wszystko to, co nie da się uczynić przedmiotem świadomości i poddać matematycznemu, ilościowemu opisowi bez pominięcia jego istoty i straty tworzących go istotowych aspektów. Dodatkowo owa naukowa całość pozostawiałaby w gruncie rzeczy skończoną sumą różnych obszarów przedmiotowych nauk i konkretnych wyników badań naukowych, a nie czymś, o co się pyta i czego strukturę i istotowe charaktery rozważa się w zwykłym praktykowaniu nauki. W zestawieniu z filozofią nauka okazuje się w zakresie swego przedmiotu ze swej istoty ograniczona i partykularna: „Podstawą nauki jest partykularność jej przedmiotu, który został ukonstytuowany jako przedmiot przez obiektywizujące metody samej nauki. Jako nowożytna nauka metodyczna nauka określona jest przez swą początkową rezygnację – rezygnację ze wszystkiego, co wymyka się metodyce jej własnego postępowania. Właśnie z tego powodu kompetencje nauki okazują się nieograniczone; z tego samego powodu nauka nie może mieć kłopotu z samousprawiedliwieniem. W ten sposób nauka stwarza pozór totalności poznania, pozór, za którym kryją się społeczne przesady i społeczne interesy”⁷⁵². Nauka opiera się na metodzie, określającej co można i co warto wiedzieć i definiującej prawdę jako metodycznie uzyskiwaną pewność⁷⁵³ oraz paradygmacie świadomości, których fundamentalnych założeń nie kwestionuje, w konsekwencji przedstawiając cząstkowy, oddzielony od codziennego świata życia, z którego wyrasta, ignorujący dziejowość doświadczenia, znaczenie tradycji i wymiar ludzkiej praktyki obraz rzeczywistości⁷⁵⁴. Toteż nauka w swym nowożytnym sensie ani nie czyni swym przedmiotem całości, ani nie dostarcza człowiekowi całościowej orientacji w świecie⁷⁵⁵. Nie oznacza to, że Gadamer w jakikolwiek sposób podważa dokonania nauk, zasadność stosowania w naukach metody, czy prawdziwość osiągniętych za jej pośrednictwem wyników, w ograniczonym obszarze, w którym znajdują one właściwe zastosowanie⁷⁵⁶. Krytykuje jedynie dominację i uniwersalizację metody naukowej

⁷⁵² Idem, *Semantyka...*, s. 130.

⁷⁵³ Zob. idem, *Cóż to jest...*, s. 40 i idem, *Język i rozumienie...*, s. 8 oraz idem, *On the Beginning...*, s. 231, a także idem, *Początek filozofii...*, s. 37-38 i idem, *Philosophy or Theory...*, s. 156.

⁷⁵⁴ Zob. idem, „Obywatele dwóch światów”, przeł. A. Przyłębski, w: idem, *Dziedzictwo Europy...*, s. 70, 77 i idem, *On the Natural...*, s. 144-149 oraz idem, *Philosophy or Theory...*, s. 156-157, 161, a także idem, *Teoria, technika...*, s. 216-217 i idem, *The History of the Universe...*, s. 35-37 oraz idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 141, 146-149.

⁷⁵⁵ Zob. idem, *On the Natural...*, s. 144 i idem, *On the Philosophic...*, s. 1.

⁷⁵⁶ Zob. idem, *Prawda...*, 5-6 i idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 82 oraz idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 48-49. Zob. także A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 63-65 i D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 37 oraz J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 3, a także J. C. Weinsheimer, *Gadamer's...*, s. 9.

jako jedyne go środka do osiągnięcia prawdy, wskazując na granice poznania naukowego i stosowalności metody oraz na inne doświadczenia prawdy i wymiary rzeczywistości, które w metodycznym horyzoncie nauki nie mogą zostać ujęte, a są równie lub bardziej pierwotne co ona, poprzedzając i umożliwiając perspektywę nauki⁷⁵⁷. Niemiecki filozof zwraca uwagę na hermeneutyczność samej nauki w podwójnym sensie. Po pierwsze, nauka wyrasta ze swego niewypowiedzianego tła, jakim jest sytuacja hermeneutyczna, którą współstanowi również świat codziennego życia oraz dziejowe i językowe przedsądy z nim związane. Po drugie, ze względu na uniwersalność rozumienia, również nauka musi mieć charakter dziejowej, językowej, opartej o przedsądy wykładni, niedającej się sprowadzić do neutralnego stosowania metody i opisywania wyników badań: „Fenomen rozumienia przenika nie tylko wszelkie ludzkie relacje ze światem. Jest on samodzielny także w nauce i opiera się wszelkim próbom przeobrażenia go w jej metodę”⁷⁵⁸. Tym samym autor „Prawdy i metody” wzywa nauki do uznania i uwzględnienia ich hermeneutycznego wymiaru oraz związanych z nim ograniczeń stosowanej przez nie metody⁷⁵⁹.

„Przedmiotem” filozofii jest nieskończona, otwarta, procesualna całość doświadczenia, egzystencji, świata. Cudzysłów jest tutaj niezbędny, ponieważ owa całość nie staje się w refleksji filozoficznej, będącej istotowo wykładnią, przedmiotem dla świadomości, opisywanym z poznawczego dystansu, ale stanowi najogólniejszą grę rozumienia, w której wszyscy uczestniczymy: „Całość, według mnie, nie jest jakimś rodzajem przedmiotowości, która oczekuje określenia przez człowieka. [...] Całość nie jest nigdy przedmiotem, ale raczej

⁷⁵⁷ Zob. H.-G. Gadamer, „Obywatele dwóch...”, s. 77 i idem, *Prawda...*, s. 20-22 oraz idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 73-74, 95-96, a także idem, *Teoria, praktyka...*, s. 213-217, 219-220, 228-229, 233. Zob. także A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 63-67 i D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 36-37 oraz N. Davey, *Unquiet...*, s. 99-101, a także J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 2-3 i J. C. Weinsheimer, *Gadamer's...*, s. 8-15.

⁷⁵⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 19-20. Zob. także idem, *Philosophy or Theory...*, s. 162-166 i idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 73-74, 82-83 oraz idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 148-149.

⁷⁵⁹ Zagadnienie współczesnej nauki w perspektywie filozofii hermeneutycznej Gadamera zostaje tutaj tylko zaznaczone w celu odróżnienia tematu filozofii od przedmiotu nauk. Szerzej na ten temat zob. R. J. Bernstein, *Beyond...*, s. 20-43, 168-169, 172-174 i A. Bronk, *H.-G. Gadamera krytyka rozumu naukowego*, w: *Dziedzictwo Gadamera...*, s. 49-60 oraz J. DiCenso, *Hermeneutics...*, s. 90-94, a także P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 94-107, 111-125, 147-151, 184-188, 192-207, 231-238 i J. C. Weinsheimer, *Gadamer's...*, s. 1-59. W wymienionych pracach pojawiają się dwa punkty krytyki Gadamerowskiego ujęcia nauki. Pierwszy dotyczy zbyt ogólnego określenia przez Gadamera konceptu naukowej metody, nieuwzględniającego jej dziejowych przemian oraz pomijającego różnorodność metod stosowanych w naukach. Drugi odnosi się do hermeneutykacji samorozumienia nauki, która dokonała się w XX w., o czym zaświadcza myśl takich filozofów nauki i naukowców jak K. Popper, T. Kuhn, P. Feyerband, czy M. Polynai, a która przez Gadamera pozostaje jakby całkowicie niezauważona. Sam autor „Prawdy i metody” przyznał, że jego omówienie fenomenu współczesnej nauki było niewystarczające, bowiem podyktowane warunkami minionej sytuacji dziejowej, w której naukowa metoda w sposób niekwestionowany dominowała oraz podjętym przez niego zadaniem krytyki paradygmatu świadomości i refleksji – zob. H.-G. Gadamer, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 248-249. Niemniej kwestia niepełności i nieaktualności obrazu nauki przedstawionego przez Gadamera oraz obecności hermeneutycznych elementów w jej współczesnym samorozumieniu nie podważa istoty argumentacji niemieckiego filozofa, odnoszącej się do faktu mówiącego, że nauka nie jest jedynym doświadczeniem prawdy oraz nie mówi ona o całości, która stanowi temat filozoficznych rozważań.

horyzontem świata, który nas otacza i w ramach którego prowadzimy nasze życie”⁷⁶⁰. Ten horyzont nie tylko nie jest gotowym, w pełni określonym przedmiotem samym w sobie, ale podczas naszego codziennego przebywania w świecie (i także w nauce, która jak powyżej wskazano tej całości nigdy nie osiąga) pozostaje zwykle skryty przed naszym myśleniem, tak, że odsłaniają się poszczególne rzeczy na gruncie tego horyzontu, za to on sam nie staje się rzeczą uczestniczącą w rozmowie, a konstytutywne dla niego przedsady funkcjonują w sposób niezauważalny i niekwestionowany. Dlatego też Gadamer może powiedzieć, że filozofia nie tyle ma swój przedmiot z góry dany, co sama go sobie dostarcza⁷⁶¹. Temat filozofii, tak jak każda rzecz rozumienia, jest w swej istocie dziejowy, kształtujący się i dookreślający ciągle na nowo w filozoficznym rozumieniu⁷⁶². Całość jest w refleksji filozoficznej doprowadzona do prezentowania się, przy czym sama filozofia jest ruchem wewnątrz tej całości, elementem dynamiki całościowej gry, której wykładni dokonuje i którą w ten sposób współtworzy. Innymi słowy, filozofia jest procesem prezentowania się całości, wykształcania się jej innego sensu. Nawet gdy refleksja filozoficzna podejmuje namysł nad szczegółowymi zagadnieniami i pojedynczymi pojęciami, to czyni to w zorientowaniu na określanie całości i w świetle tego, jak ta całość prezentuje się. To ukierunkowanie filozofii na całość nie jest jej wymysłem, czy arbitralną decyzją, podyktowaną chęcią odróżnienia się od innych form rozumienia. Jest konsekwencją uwzględnienia tego, że jakakolwiek rzecz stanowiąca przedmiot rozważań nie istnieje nigdy w izolacji od reszty świata, ale odsyła do szerszego kontekstu. Stanowią go inne rzeczy, w relacjach z którymi kształtuje się to, czym i jak jest dana rzecz, a ostatecznie całość rzeczywistości, w której rzecz jest usytuowana i z której czerpie swój sens, a także ontologiczne struktur, które warunkują powstanie i przemiany sensu. Analogicznie do tego, jak każde pojedyncze pojęcie, czy wypowiedź odsyłają do swego niewypowiedzianego tła, w kontekście którego wykształcają swój sens i do skrywającej się, a jednocześnie oddziałującej w nich całości języka oraz językowości jako ontologicznego żywiołu mowy.

Całość jako właściwy temat filozofii oznacza również, że rozważane jest w niej to, co ogólne i fundamentalne, to, co przynależne i wspólne jest wszelkiemu egzystowaniu człowieka, doświadczeniu świata, istnieniu i prezentowaniu się rzeczy. Wcześniejsze podrozdziały pokazały, że tym tropem rozpatrywania całości podąża także hermeneutyka filozoficzna Gadamera, mówiąc o ontologicznej strukturze gry, dziejowości i językowości,

⁷⁶⁰ Idem, *Reflections...*, s. 37.

⁷⁶¹ Zob. *ibidem*, s. 38.

⁷⁶² Zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 81.

czy *Sache* i jej prezentowaniu się oraz rozpatrując rozumienie nie w ramach nauk humanistycznych, ale jako uniwersalne określenie bycia człowieka i fundamentalny proces wydarzania się rzeczywistości. W tym kontekście nie dziwi, że jednym z najbardziej podstawowych ontologicznych problemów myśli Gadamera, ale i całej filozofii jest zagadnienie relacji między jednym a wieloma, między tym, co ogólne a tym, co konkretne⁷⁶³. Odnosi się ono bezpośrednio do możliwości i sensu projektu filozofii jako wykładni ogólnej całości, wyznaczającej bycie wielości tego, co konkretne i szczegółowe.

Autor „Prawdy i metody” określa „przedmiot” filozofii na jeszcze jeden sposób, nawiązujący do jej charakteru zapytywania i akcentujący dziejowość, nieostateczność i niepełność filozoficznego rozumienia. Mianowicie poprzez pytania, na stawianie i rozpatrywanie których zorientowana jest filozofia. Zdaniem Gadamera pytania filozoficzne nie są pytaniami stawianymi w celu uzyskania konkretnej informacji, stanowiącej wystarczającą odpowiedź na dane pytanie i zaspokajającą potrzebę za nim stojącą⁷⁶⁴. Są to pytania, które jednocześnie pozbawione są ostatecznej odpowiedzi i pozostają zawsze otwarte na inne możliwości ich stawiania i odpowiadania na nie oraz są żywe i istotne dla ludzkiej egzystencji⁷⁶⁵. Dotyczą bowiem tego, co dla każdej egzystencji fundamentalne i najważniejsze, na przykład istoty dobra i piękna, sensu egzystowania i ludzkiej praktyki, odnajdywania właściwych środków i celów działania, relacji z innymi, znaczenia tradycji, dziejów i języka. Domagają się odpowiedzi i przenikając egzystencję na wskroś, tak, że człowiek nie może się uwolnić od ich stawiania i rozważania, pomimo tego, że nie znajduje na nie definitywnej odpowiedzi⁷⁶⁶.

Istotowy charakter i temat filozofii różnią się Gadamera od innych postaci rozumienia także w zakresie sposobu realizowania się ontologicznego wymiaru językowości oraz języka, w którym dokonuje się filozoficzna wykładnia. Mianowicie filozofia wykształciła się w dziejach jako myślenie pojęciowe, to znaczy nakierowane na formę pojęcia (*Begriff*) i dokonujące się za pośrednictwem pojęć, tak, że istotę filozofii stanowi pojęciowość⁷⁶⁷. Pojęcie w hermeneutyce filozoficznej pozostaje w dialektycznych relacjach ze słowem i stanowi z nim istotową jedność – pojęcie jest słowem, wyraża sens słów i prezentuje się w słowach, a zadaniem filozofii jest przebywanie jednocześnie drogi od słowa do pojęcia i od

⁷⁶³ Zob. podrozdział II.4. niniejszej pracy.

⁷⁶⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Concerning empty...*, s. 341 i idem, *Filozofia a medycyna...*, s. 118 oraz idem, *Hermeneutics tracking...*, s. 392-394.

⁷⁶⁵ Zob. ibidem.

⁷⁶⁶ Zob. idem, *Filozofia a medycyna...*, s. 118. Odróżnienie przez Gadamera pytań filozoficznych od wszelkich innych pytań podkreśla również Lorenc – zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje...*, s. 110.

⁷⁶⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *From Word...*, s. 110 i idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 95 oraz idem, *Historia pojęć...*, s. 100-101, a także idem, *Prawda...*, s. 735-736.

pojęcia do słowa⁷⁶⁸. Gadamer mówiąc o pojęciu posługuje się dwoma, wzajemnie powiązаныmi ze sobą sensami, które można określić odpowiednio ontologicznym i ontycznym lub też dotyczącym relacji pojęcia do słowa w ramach filozoficznego procesu rozumienia oraz dotyczącym relacji filozoficznego języka pojęć do języka naturalnego.

Na gruncie pierwszego z nich pojęcie jest tożsame z filozoficzną myślą i rozwijaniem się myśli z samej siebie⁷⁶⁹. Dla autora „Prawdy i metody” proces myślenia jest równoznaczny z kształtowaniem słowa wewnętrznego, a sformułowana myśl oznacza uformowane słowo wewnętrzne⁷⁷⁰. To słowo wewnętrzne jest domyślanym do końca stanem rzeczy, a zatem wyrażającym nie tyle stan świadomości, co samą rzecz. Jego wewnętrzność polega nie na byciu w świadomości podmiotu i w opozycji do świata zewnętrznego, ale na współtworzeniu całości przestrzeni gry, w której coś może zostać wypowiedziane. Toteż w kontekście filozoficznego pojęcia niemiecki filozof może stwierdzić, że ono „zawsze uwidacznia stan rzeczy w jego znaczeniu”⁷⁷¹ oraz „same [pojęcia filozoficzne – A. N.] opowiadają coś i ze swej genezy wytwarzają horyzont znaczeniowy, który mowę i myślenie otwiera na to, co pomyślane”⁷⁷². Pojęcie/myśl filozoficzna konstituuje inny od dotychczasowego, w szczególności od tego znanego z codziennego przebywania w świecie, całokształt horyzontu sensu, w którym artykułuje się rozumiana, pomyślana w tym pojęciu rzecz. Z jednej strony wykształcane w pracy filozoficznego myślenia pojęcie stanowi proces i efekt prezentowania się rzeczy samej w jej nowym sensie oraz umożliwia jej inne doświadczenie. Z drugiej strony pojęcie wyraża projekt całości, w kontekście którego sytuuje prezentowaną przez siebie rzecz i odsyła do właściwego filozoficznego tematu, to jest jedności i całości tego, co jest do pomyślenia, tak jak słowo odsyła do jedności i całości tego, co w nim niewypowiedziane i pozostające do wypowiedzenia⁷⁷³. Oczywiście te dwie całości przynależne odpowiednio pojęciu i słowu nie funkcjonują niezależnie od siebie, ale są jedną i tą samą całością rzeczywistości otwieraną w językowym procesie myślenia, na gruncie którego pojęcie i słowo stanowią jedność. W odniesieniu do owej jedności droga od pojęcia do słowa mówi o tym, że pojęcie jako słowo wewnętrzne z własnej istoty stanowi proces uzewnętrzniania się w

⁷⁶⁸ Zob. idem, *From Word...*, s. 109 i idem *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 95 idem oraz *Historia pojęć...*, s. 104-105, a także idem, *Prawda...*, s. 734-736.

⁷⁶⁹ Zob. idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 95 i idem, *Historia pojęć...*, s. 101.

⁷⁷⁰ Na temat relacji myśli do słowa i słowa wewnętrznego do słowa zewnętrznego zob. szerzej podrozdział I.1.1. niniejszej pracy.

⁷⁷¹ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 736. Czy też po prostu, z racji jedności słowa i rzeczy, pojęcie jest samą rzeczą: „Pojęcie to byt prawdziwy” – idem, *Historia pojęć...*, s. 101.

⁷⁷² Idem, *Myśleć w zgodzie...*, s. 169. Fragmenty tego artykułu, w tym przytoczony cytat Gadamer powtarza raz jeszcze w eseju „Reflections on my Philosophical Journey” – zob. idem, *Reflections...*, s. 22.

⁷⁷³ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 104-105.

słowach, to znaczy wypowiedzenia tego, co myślane w pojęciu w wielości słów zewnętrznych konkretnego języka, będącego równoznacznym z kształtowaniem się samego pojęcia. Jak powiada Gadamer: „pojęcie musi zacząć przemawiać, jeśli ma być rzeczywiście pojęte”⁷⁷⁴. Natomiast droga od słowa do pojęcia wskazuje, po pierwsze, że pojęcie jako filozoficznie pomyślany sens rzeczy jest także słowem, kształtuje się jako słowo: przywoływanym powyżej słowem wewnętrznym, mającym postać procesualnej dialektyki pytania i odpowiedzi, w której myślący rozmawia sam ze sobą, rzeczą, o której myśli i wspólnotą, w której żyje. Ponadto, po drugie, wypowiedź filozoficzna z konieczności przywołuje i odsyła do pojęcia, które się w niej wypowiada⁷⁷⁵. Ta, jak się wydaje, zasadna i owocna analogia między filozoficznym pojęciem a słowem wewnętrznym, które odnosi się do wszelkiego rozumienia, pozwalająca na dookreślenie jego ontologicznego wymiaru, o którym prace Gadamera bezpośrednio jedynie napomykają, jest możliwa ponieważ, jak stwierdza sam niemiecki filozof: „myślenie w pojęciach nie jest fundamentalnie różne od myślenia wydarzającego się w zwykłym użyciu języka”⁷⁷⁶. W filozofii i codziennym językowym rozumieniu wydarza się istotowo ten sam proces prezentowania się rzeczy. Nie oznacza to, że nie można wskazać żadnych różnic między nimi. Do najistotniejszych należy zorientowanie filozoficznego pojęcia na całość, refleksyjne i krytyczne tworzenie pojęć w filozoficznej pracy w i na języku oraz nakierowanie tego tworzenia na doprowadzenie całości do nowego językowego wyrazu, który to cel nie przyświeca codziennemu posługiwaniu się językiem.

Różnice pomiędzy filozoficznym pojęciem a zwyczajnym życiem języka stają się bardziej widoczne na gruncie drugiego sensu pojęcia. Zgodnie z nim pojęcie oznacza wyspecjalizowane słowo zewnętrzne, służące filozoficznej wykładni oraz stawianiu filozoficznych pytań⁷⁷⁷. Ujęcie filozofii jako drogi od słowa do pojęcia wskazuje, że posługuje się ona pojęciami-słowami, które nie należą do słów języka naturalnego⁷⁷⁸. Różnią się od nich bardziej precyzyjnym znaczeniem, stosowanym w powiązaniu z innymi terminami składającymi się na filozoficzny język danej wykładni i w ramach jednoczącej perspektywy myśli, która się w nich wyraża. Ponadto charakteryzują się większą ogólnością i stabilnością horyzontu sensu, obejmującego całość oraz wielość poszczególnych przypadków, ukierunkowanego na tożsamość pojęcia w różnych kontekstach, w których się ono w

⁷⁷⁴ Idem, *From Word...*, s. 109.

⁷⁷⁵ Ponownie w kwestii relacji słowa wewnętrznego do słowa zewnętrznego odsyła się tutaj do rozważań zawartych w podrozdziale I.1.1. niniejszej pracy.

⁷⁷⁶ H.-G. Gadamer, *Hermeneutics Tracking...*, s. 385.

⁷⁷⁷ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 102, 105 i idem, *Myśleć w zgodzie...*, s. 169.

⁷⁷⁸ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 102, 105, 108-109, 115-117 i idem, *Myśleć w zgodzie...*, s. 169 oraz idem, *Prawda...*, s. 736

rozwijaniu filozoficznej myśli pojawia⁷⁷⁹. Filozofia, dążąc do nowego zaprezentowania całości oraz nie przyjmując z góry bezwarunkowej prawdziwości przesądów i sensów funkcjonujących w codziennej mowie, znajduje język naturalny w jego aktualnej postaci za niewystarczający dla sensu, który stara się pomyśleć i wypowiedzieć. Wykracza więc poza funkcjonujące zwyczaje językowe, poza to, co można powiedzieć i o co można pytać w obrębie słów języka naturalnego⁷⁸⁰. Do filozofii należy wobec tego istotowo potrzeba i poszukiwanie odpowiedniego języka, który umożliwiłby wydarzenie rozumienia i inne wyrażenie się rzeczy stanowiącej temat jej wykładni⁷⁸¹. Jest ona poszukiwaniem nowych możliwości językowego wyrazu, dla tego, co jest do pomyślenia i do powiedzenia, wysiłkiem wypracowywania pojęć o uprzednio niedostępnym sensie. Ponosi tym samym ryzyko porażki polegającej na nieodnalezieniu filozoficznego języka, który pozwalałby na zaprezentowanie się rzeczy i uchwycenie sensu, który chce się wyrazić⁷⁸². Jednocześnie formuła przejścia od słów do pojęć zawiera w sobie element zakorzenienia filozoficznych pojęć w języku naturalnym. Stwierdza to wyraźnie autor „Prawdy i metody”: „Język nie został stworzony dla filozofii. Toteż filozofia musi pożyczać słowa z języka, który zamieszkujemy i osiedlać te słowa właściwym pojęciowym sensem”⁷⁸³ i „Tworzenie pojęć jest bowiem myśleniem dalej w języku, którym mówimy, i w zawartej w nim wykładni świata”⁷⁸⁴. Proces wykształcania pojęć nie rozpoczyna się od zera i nie dokonuje w językowej próżni, ale wyrasta z dostępnego w danej sytuacji hermeneutycznej języka, a więc potocznego, naturalnego języka codziennej komunikacji oraz już dziejowo ukształtowanych pojęć filozoficznych (które ze swej strony również zakorzenione są w języku naturalnym)⁷⁸⁵. Zgodnie z tym: „u podstaw wszelkiej filozoficznej pracy pojęcia leży więc wymiar hermeneutyczny”⁷⁸⁶, to znaczy wymiar żywego języka naturalnego i jego dziejów.

Wkracza się już tutaj na drogę od pojęcia do słowa, która, równoważnie z poprzednią, odwrotną ścieżką, określa fenomen filozofii i odsłania razem z nią jedność języka naturalnego, potocznego i języka filozoficznego⁷⁸⁷. Pojęcie filozoficzne nie zrywa z językiem

⁷⁷⁹ Zob. ibidem.

⁷⁸⁰ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 111, 113-116 i idem, *On the Beginning...*, s. 234 oraz idem, *Reflections...*, s. 38.

⁷⁸¹ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 108, 111, 113-114 i idem, *Prawda...*, s. 735-736 oraz idem, *Reflections...*, s. 38.

⁷⁸² Zob. ibidem.

⁷⁸³ Idem, *On the Beginning...*, s. 234.

⁷⁸⁴ Idem, *Historia pojęć...*, s. 103.

⁷⁸⁵ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 103-104 i idem, *Prawda...*, s. 735-736 oraz idem, *Reflections...*, s. 30.

⁷⁸⁶ Idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 96.

⁷⁸⁷ Zob. idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 95 i idem, *Historia pojęć...*, s. 118 oraz idem, *Myśleć w zgodzie...*, s. 169, 172, a także idem, *Prawda...*, s. 734-736.

naturalnym i funkcjonującymi w nim sensami, ale stanowi kontynuację i rozwinięcie potocznej mowy. Jako takie pozostaje uzależnione od języka, którym rozumiejący już uprzednio mówi, jednocześnie wyrażając, a więc zachowując, przedstawiając i przekształcając sens słów tegoż języka⁷⁸⁸. Relacja między filozoficznym pojęciem a językiem potocznym jest relacją analogiczną do relacji między dokonującą się w filozofii wykładnią rzeczy i jej dziejowymi sensami. Jest to w zasadzie jedna i ta sama relacja, w ramach której pojęcie filozoficzne odnosi się do językowego wymiaru rozumianej rzeczy. Tak, jak wykładnia z konieczności wychodzi od dziejowych przesądów i sensów na temat rzeczy rozumienia, ale nie ogranicza się do nich i nie sprowadza się do ich prostego powtórzenia oraz włącza przeszłe sensy w wykształcany przez siebie horyzont sensu, choć w zmienionej postaci, przekształconej przez kontekst zaprezentowanego w wykładni nowego sensu, w którym są one usytuowane, tak też ma się relacja pojęcia do słowa codziennej komunikacji. Jeśli w pierwszym przypadku mówi się o stopniu horyzontów przeszłości i współczesności, to tutaj można mówić o stopniu horyzontów języka naturalnego, będącego skarbcem zastanych sensów i doświadczeń oraz horyzontu języka filozoficznego, wykraczającego poza ten pierwszy i wykształcającego nowy sens słowa. Ten związek pojęcia filozoficznego z językiem naturalnym nie jest czymś ograniczającym i ciężącym na filozofii, przeszkadzającym w wyrażeniu i zrozumieniu autentycznego filozoficznego sensu. Nie jest więc czymś, czego oddziaływania należy, jeśli nie pozbyć się całkowicie, to przynajmniej je w jak największym stopniu zminimalizować. Analogicznie do roli tradycji względem rozumienia, stanowi coś nie tylko umożliwiającego pojęcie, ale też produktywnie wspiera jego wytworzenie się i wyrażenie nowego sensu. Dzięki temu związkowi język filozoficzny pozostaje „żywy”, co oznacza w tym kontekście jego włączenie w całość języka, którym mówimy oraz przynależnej temu językowi znajomości świata i zawartej w nim prawdy, a zatem uczestnictwo języka filozoficznego w całości naszego doświadczenia świata i jego możliwość zakomunikowania sensu, zaprezentowania rzeczy wspólnocie, z którą dzieli się językowy świat⁷⁸⁹. „Żywy” również w bardziej ogólnym sensie. Po pierwsze, charakteryzujący się „bezpośredniością doświadczenia”⁷⁹⁰, zdolnością przywołania i ukazania przez pojęcie lub słowo prezentacji rzeczy, na gruncie doświadczenia której ono się wykształciło. Po drugie, unikający zastygnięcia swych znaczeń i skostnienia schematów

⁷⁸⁸ Zob. idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 92-93, 95 i idem, *Historia pojęć...*, s. 115-117 oraz idem, *Prawda...*, s. 734-736, a także idem, *Reflections...*, s. 30, 38.

⁷⁸⁹ Zob. idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 95 i idem, *Historia pojęć...*, s. 116-117 oraz idem, *On the Beginning...*, s. 234, a także idem, *Prawda...*, s. 735.

⁷⁹⁰ Idem, *Reflections...*, s. 25.

językowych, albowiem nieustannie realizujący się w dynamicznym i otwartym dialogu pytań i odpowiedzi. Ten charakter języka filozoficznego wymaga jego związku z językiem potocznym, gdyż ten ostatni jest dla Gadamera pierwotnym żywym językiem, w którym człowiek zawsze już na co dzień zamieszkuje. Język naturalny zawiera w sobie bogactwo wielości dziejowych doświadczeń i sensów, wyrażających się w jego słowach, które owe doświadczenia i sensory przywołują oraz charakteryzuje się nieskończoną metaforyczną plastycznością wykształcania słowa i przynależnego mu sensu, otwartą na zawsze nowe drogi wyrazu⁷⁹¹. Toteż ostatecznie „ideałem języka filozoficznego nie jest maksymalne oderwanie terminologiczne jednoznacznej nomenklatury od żywego języka, lecz związanie myślenia pojęciowego na powrót z językiem i całością obecnej w nim prawdy”⁷⁹².

Takie ujęcie związku języka filozoficznego z językiem naturalnym ma dwie dalsze konsekwencje dla hermeneutycznej charakterystyki pojęcia. To, że w pojęciu filozoficznym zawiera się sens nieobecny w języku naturalnym nie oznacza, że jego treść jest ustalana w sposób dowolny przez filozofującego, a samo pojęcie stanowi sztuczną konstrukcję, będącą narzędziem przekazywania filozoficznej myśli. W ramach hermeneutyki filozoficznej Gadamera język filozofii wykształca się ze słów mowy potocznej i pozostaje uwarunkowany jej sensami, a ponadto to nie tyle podmiot filozofujący, ale sam język jako ontologiczny wymiar struktury gry i ponadjednostkowy proces wyrażania się sensu w słowie, a także żywioł, w którym się poruszamy, gdy myślimy, dostarcza możliwości i dokonuje pracy wytworzenia pojęcia⁷⁹³. Druga konsekwencja polega na rezygnacji z dążenia do osiągnięcia jednoznaczności pojęcia i uznaniu jego nieredukowalnej wieloznaczności oraz uwarunkowania przysługujących mu sensów przez konotacje znaczeniowe płynące z języka naturalnego, a więc z całości języka sytuacji hermeneutycznej, w której dochodzi do wykształcenia się pojęcia⁷⁹⁴. W tym względzie język filozofii odróżnia się zdaniem Gadamera od specjalistycznego języka nauki, który również wykracza poza zwyczajowe sensory języka naturalnego, ale w celu jednoznacznego wskazania metodyczne pozyskanych danych doświadczenia i precyzyjnego opisu wyników badania naukowego⁷⁹⁵. Terminy języka nauki

⁷⁹¹ Zob. idem, *Filozofia a medycyna...*, s. 118 i idem, *Martin Heidegger – 75 Years...*, s. 27 oraz idem, *Myśleć w zgodzie...*, s. 169 oraz idem, *O skrytości zdrowia*, przeł. A. Przyłębski, w idem, *O skrytości...*, s. 140, a także idem, *Prawda...*, s. 576-579, 582-583 i idem, *Tekst i interpretacja...*, s. 109. Na temat języka naturalnego w myśli Gadamera zob. I. Scheibler, *Between Heidegger...*, s. 5-6, 140-143.

⁷⁹² H.-G. Gadamer, *Historia pojęć...*, s. 188.

⁷⁹³ Zob. idem, *Hermeneutics tracking...*, s. 385 i idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 96 oraz idem, *Prawda...*, s. 734, a także idem, *Reflections...*, s. 38.

⁷⁹⁴ Zob. idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 95 i idem, *Historia pojęć...*, s. 116-117 oraz idem, *On the Beginning...*, s. 235-236, a także idem, *Prawda...*, s. 735-736.

⁷⁹⁵ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 101-102 i idem, *Myśleć w zgodzie...*, s. 167-169 oraz idem, *Prawda...*, s. 736.

służą jako narzędzia przy ukonstytuowaniu i wyznaczeniu granic oraz dalszej stabilizacji dziedziny przedmiotowej danej nauki, a także oznaczaniu gotowych w sobie, wyznaczonych przez metodę i eksperymentalne doświadczenie stanów rzeczy. Dlatego też postrzegają wieloznaczność i płynność sensów właściwą językowi potocznemu jako zagrożenie⁷⁹⁶. Natomiast pojęcia filozoficzne dążą do zachowania i wyrażenia kontekstu znaczeniowego żywego języka, który współtworzy ich sens. Skutkująca związkiem z językiem naturalnym wieloznaczność, nieprecyzyjność i otwartość sensu pojęcia nie zakłóca jego zrozumiałości, ale ją zwiększa i wzbogaca, gdyż wskazuje na całość horyzontu sensu, w którym to pojęcie w swym filozoficznym sensie jest usytuowane, wnosząc do niego dziejowe doświadczenia wyrażone w żywym języku⁷⁹⁷.

Obie te konsekwencje mogą być w praktyce filozoficznej ignorowane, to znaczy konkretny projekt filozoficzny może być nakierowany na naśladowanie języka nauki, stworzenie zamkniętego systemu sądów, czyniącego zadość regułom logiki i możliwego do logicznego sformalizowania, formułowanie abstrakcyjnych konstrukcji pojęciowych, czy ściśle definiowanie i ujednoznacznianie stosowanych pojęć. Związane z tym zerwanie z językiem naturalnym i zawartymi w nim sensami nie może być nigdy całkowite. Zakorzenie myślenia w życiu języka potocznego jest czymś, nad czym myślący nie panuje i czym nie może swobodnie zarządzać, dowolnie oddzielając się od sensów języka naturalnego, gdy zachodzi według niego taka potrzeba – stanowi ono część ontologicznej gry świata, której elementem jest on sam. Jak wobec tego pisze autor „Prawdy i metody”: „Chciałbym jednak bronić poglądu, że źródło wiedzy i przedwiedzy, które mieści się w językowo utrwalonej wykładni świata, zachowuje swą prawomocność także wtedy, gdy wyobrazimy sobie urzeczywistnienie idealnego języka naukowego – a dotyczy to także »filozofii«”⁷⁹⁸ i „Kontekst znaczeniowy jednakże, który pobrzmiewa w każdym słowie żywego języka, wchodzi zarazem w potencjał znaczeniowy terminu pojęciowego. Nie można tego wyeliminować przy żadnym zastosowaniu zwykłych wyrażen w funkcji pojęć”⁷⁹⁹. Co więcej, próba sformułowania naukowego języka filozofii nie jest warta podejmowania, gdyż nie tyle gwarantuje odkrycie lub pogłębienie prawdy, co odcina się od prawdy przemawiającej w języku codziennej komunikacji i tradycji, ogranicza horyzont rozumienia i prezentowania się rzeczy oraz rodzi problem włączenia wypreparowanego sensu do całości

⁷⁹⁶ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 101-102 i idem, *Myśleć w zgodzie...*, s. 167-169 oraz idem, *Prawda...*, s. 736, a także idem, *Tekst i interpretacja...*, s. 109.

⁷⁹⁷ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 116-118 i idem, *On the Beginning...*, s. 235-236 oraz idem, *Prawda...*, s. 736-737.

⁷⁹⁸ Idem, *Prawda...*, s. 734.

⁷⁹⁹ Ibidem, s. 736.

doświadczanego świata w jego jedności. Nie oznacza to, że logika nie ma żadnej ważności, ani że filozofia nie może posługiwać się zgodną z regułami logicznymi argumentacją. Gadamer opowiada się jedynie za tym, że logicznego rygoru nie należy absolutyzować, a logiczna demonstracja nie jest tym samym, co filozofowanie i nie obejmuje wszystkiego, co wydarza się w języku filozofii. Innymi słowy, nie można utożsamić filozofii ze środkami za pomocą których się filozofuje, a do których należy logika⁸⁰⁰.

Zadaniem filozofii w obszarze języka, jest prześledzenie i zdanie sprawy z sensów kryjących się w pojęciach, w których realizuje się myślenie oraz ich ontologicznych implikacji⁸⁰¹. Jest to istotne ze względu na to, że pojęciowość filozoficzna może być i często jest wyalienowana ze swojego pierwotnego związku sensu w języku naturalnym oraz ponieważ w pojęciach rezydują dziejowo oddziałujące sensy i założenia, których do końca sobie nie uświadamiamy. Stanowi to więc pracę analogiczną do analogiczną do krytyki przedsądów, a w zasadzie z nią tożsamą, o ile przedsady wyrażające się w przekazie tradycji z konieczności przybierają postać językową. Realizując to zadanie filozofia odsłania to, co zakryte przez skostniały i abstrakcyjny język pojęć, wiążąc go na powrót z żywym językiem codziennej komunikacji i sytuując w wirtualności możliwości języka⁸⁰². Tym samym przywraca i kształtuje siłę wyrazu pojęcia, wnosząc do niego sensy i doświadczenia zawarte w dziedzictwie całości języka⁸⁰³. Tym samym umożliwia wykształcenie się i określenie innego sensu pojęcia w jedności języka filozoficznego i naturalnego, z jednej strony wykraczającego poza zastane sensy, z drugiej wyrażającego uprzednio istniejący kontekst znaczeniowy żywego języka, z którego pojęcie wyrasta⁸⁰⁴. W ten sposób filozofia powinna nieustannie przebiegać drogę od słowa do pojęcia i z powrotem, od pojęcia do słowa. Prześledzenie sensu istniejących pojęć nie jest więc zadaniem odrębnym od całości filozoficznej wykładni rozumianej rzeczy, ale częścią procesu wytwarzania filozoficznego pojęcia oraz wyrażania się wypowiedzianej w nim rzeczy.

Podsumowując drugi sens pojęcia w ramach hermeneutyki filozoficznej, pojęcie filozoficzne sytuuje się pomiędzy powtarzaniem sensów przejętych z języka naturalnego, a zerwaniem z językiem potocznym i konstruowaniem sztucznej terminologii, wyabstrahowanej z kontekstu językowego, w którym ona powstaje. Pojęcie stanowi jedność z językiem

⁸⁰⁰ Zob. idem, *Reflections...*, s. 39. Szerzej na temat roli logiki w filozofii na gruncie hermeneutyki filozoficznej Gadamera zob. podrozdział IV.3. niniejszej pracy.

⁸⁰¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Filozofia a medycyna...*, s. 118 i idem *Historia pojęć...*, s. 108-111, 115-116 oraz idem, *O skrytości...*, s. 145, a także idem, *On the Beginning...*, s. 234 i idem, *Terapia i rozmowa...*, s. 170.

⁸⁰² Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 110-111, 116-117 i idem, *On the Beginning...*, s. 234-235 oraz idem, *Reflections...*, s. 38.

⁸⁰³ Zob. ibidem.

⁸⁰⁴ Zob. idem, *On the Beginning...*, s. 235-236 i idem, *Reflections...*, s. 38.

potocznym, ale nie redukuje się do niego. Ma własny filozoficzny sens, wykraczający poza sensy funkcjonujące w języku naturalnym i ustanowiony w tym pojęciu. Wyrastając z języka naturalnego, wyraża coś z właściwych temu językowi sensów słów (które stanowią jednocześnie jego tworzywo), zdaje z nich sprawę. Oznacza to, że pojęcie zachowuje wieloznaczność i plastyczność języka potocznego, zawierając w swym hermeneutycznym horyzoncie potoczny kontekst znaczeniowy pojęcia-słowa i odsyłając do niego dla określenia swego sensu. Ponadto pojęcie wyraża sensy już funkcjonujące w codziennej komunikacji, w hermeneutycznym znaczeniu relacji wyrażania, to znaczy dokonuje jednocześnie ich przekształcenia, dookreślenia i poszerzenia, potencjalnie zwrotnie wpływając na życie języka naturalnego. Tylko język takich pojęć filozoficznych, wykształconych ze słów i sensów funkcjonujących w języku świata życia i zakorzenionych w tym języku, a więc powstających na gruncie doświadczeń dziejowej i językowej sytuacji hermeneutycznej, może w ramach hermeneutyki filozoficznej produktywnie realizować podstawowe zadania filozofii, to znaczy zapytywać o całość i ją prezentować, umożliwiać nowe wyrażenie się rzeczy w filozoficznej wykładni i kreować nowe i inne możliwości sensu.

Doskonałego podsumowania zagadnienia pojęcia filozoficznego, wielości jego sensów i stosunku do słowa dostarcza fragment artykułu Gadamera pod tytułem „Historia pojęć jako filozofia”, który warto z tej racji w sposób obszerny przytoczyć:

Wolno nam zatem powiedzieć: z hermeneutycznego punktu widzenia tworzenie pojęć jest nieustannie uzależnione od języka, którym już mówimy. Jeżeli tak jest, to uświadomienie sobie stosunku słowa i pojęcia jako stosunku określającego nasze myślenie jest jedynym rzetelnym filozoficznym ujęciem tego zagadnienia. Mówię tu o stosunku słowa i pojęcia – a nie słów i pojęć. Chodzi mi bowiem o jedność kryjącą się w słowie i w pojęciu [...]. Jedność słowa poprzedza więc różnorodność słów czy języków. Jedność słowa zawiera *implicite* nieskończoność tego, co opłaca się w ogóle ująć w słowa. Teologiczne pojęcie *verbum* jest z tego punktu widzenia bardzo pouczające: »Słowo« jest całością Ewangelii, a przecież obecne jest w aktualnym *pro me*. Tak samo jest również z pojęciem. System pojęć, wielość idei, z których każdą z osobna trzeba by definiować, odgraniczyć od innych i określić, nie może być odpowiedzią na radykalne pytanie o pojęciowość filozofii i filozofię jako pojęciowość. W filozofii idzie bowiem o jedność »pojęcia«. [...] Jedność przedmiotu filozofii dana jest właśnie przez to, że jedność myśli filozoficznej jest jednością tego, co godne pomyślenia, tak jak jedność słowa jest jednością tego, co godne powiedzenia. Poszczególne definicje pojęć, wzięte z osobna, nie są jeszcze filozoficznie prawomocne – dopiero w jedności, jaką stanowi perspektywa jakiejś myśli, rozstrzyga się prawomocne znaczenie funkcji poszczególnych pojęć⁸⁰⁵.

⁸⁰⁵ Idem, *Historia pojęć...*, s. 104-105.

Pojęcie-słowo filozoficzne to jednocześnie: pojęcie w jego ontologicznym sensie niewyczerpywalnej całości gry językowej i dziejowej rzeczywistości, która jest do pomyślenia i do wypowiedzenia, stanowiącej najszerszy horyzont i warunek możliwości zaprezentowania się rzeczy w myśli i mowie; ontologiczne, stanowiące proces rozumienia słowo wewnętrzne, czyli ruch myśli i określona sformułowana w grze myśl wraz ze swym horyzontem, która to myśl wyraża umożliwiającą i warunkującą ją całość oraz prezentuje daną rzecz, która jest w niej pomyślana; poszczególne pojęcie, jakim jest słowo zewnętrzne konkretnego języka, które może być definiowane, określane i rozwijane w mnogości słów filozoficznej wypowiedzi, odsyłające do wyrażającej się w nim myśli/rzeczy oraz innych pojęć zjednoczonych wypowiedzią myślą/rzecz, którą prezentują.

Tak jak w wymiarze językowości i języka, tak też w wymiarze dziejowości i dziejów filozofia odróżnia się od innych postaci rozumienia. Filozofię wyróżnia to, że jest ona współtworzona przez szczególną tradycję, jaką są dzieje samej filozofii. Refleksja filozoficzna konstytuuje się w istotowym odniesieniu do tradycji filozoficznej, pozwalającym na jej określenie jako rozmowy z własnymi dziejami, z przeszłymi doświadczeniami myślenia. Oczywiście także pozostałe rodzaje doświadczenia prawdy, na przykład nauka, czy doświadczenie dzieła sztuki, mogą odwoływać się i czerpać z sensów przekazanych w tradycji filozoficznej z tej racji, że stanowi ona wspólne dziedzictwo ludzkości, oddziałujące na aktualną sytuację hermeneutyczną poprzez kształtowanie wyznaczających ją przedsądów. Jednakże jeśli to odwołanie samo nie staje się refleksją filozoficzną ma ono charakter jakby „zewnętrzny” i dodatkowy, to znaczy nie jest konieczne dla istnienia, wykształcania się i funkcjonowania tych form doświadczenia. Filozofia odróżniałaby się więc zarówno treścią tradycji, do której istotowo należy i w dialogu z którą wydarza się jej bycie, jak i sposobem ustosunkowania się do własnych dziejów, przybierającym postać filozoficznej wykładni⁸⁰⁶.

Zarysowane odróżnienie przez Gadamera filozofii od współczesnej nauki w zakresie ich przedmiotu i sposobu badania pozwala na dalsze negatywne dookreślenie filozofii, to znaczy wskazanie, czym filozofia nie jest, w kontekście jej dziejowych prób ustosunkowania się do nauki w sensie nowożytnym. Aktualną sytuację hermeneutyczną filozofowania, zapoczątkowaną w XVI i XVII. w., wyznacza bowiem, zdaniem niemieckiego filozofa, uniwersalizacja naukowej metody jako jedyne uzasadnionego sposobu zdobywania wiedzy oraz nauki jako jedyne obszaru ważnego poznania i doświadczenia prawdy, stawiająca filozofię przed koniecznością uzasadnienia swojego istnienia, swoich roszczeń do bycia

⁸⁰⁶ Szerzej na temat związku refleksji filozoficznej z dziejami filozofii zob. podrozdział III.2. niniejszej pracy.

doświadczeniem prawdy i formą wiedzy⁸⁰⁷. U swych początków w starożytnej Grecji filozofia, jak zauważa Gadamer, była tożsama z nauką w ogóle, stanowiła naukę *par excellence* i oznaczała całość wysiłków teoretycznego poznawania i zapytywania oraz teoretyczną wiedzę, która dotyczyła wszystkiego⁸⁰⁸. Tylko w obrębie takiego rozumienia filozofii sens posiada fraza „filozofia pierwsza”, oznaczająca zapytywanie o to, co pierwsze, o *arche*, mające pierwszeństwo w ramach filozoficznych nauk, czyli nauk w ogóle⁸⁰⁹. Natomiast wraz z wykształceniem się nowożytnej nauki, niezależnej od fundamentu dostarczanego przez filozofię i ugruntowującej samą siebie za pośrednictwem swojej metody i obiektywnych dziedzin przedmiotowych, filozofia przestaje oznaczać całą wiedzę i naukę w ogólności⁸¹⁰. Od tego momentu filozofia sytuuje się w opozycji do nauki, w odniesieniu do której musi uzasadnić swoje roszczenie do poznania i osiągnięcia wiedzy, zyskując nowy, węższy sens, funkcjonujący do dzisiaj⁸¹¹. Oczywiście powstanie tej nowej sytuacji hermeneutycznej wiązało się z radykalną zmianą sensu samego pojęcia nauki. W starożytnej Grecji nauka traktuje naturę jako harmonijną, uporządkowaną i stale odnawiającą się całość, której częścią jest społeczny świat *polis* i ludzka dusza, tak, że wiedza naukowa pozostaje zakorzeniona w świecie codziennego życia i włączona w językowo i społecznie podzielaną wiedzę⁸¹². Nauce tej brak ideału jednej uniwersalnej metody, specjalistycznych dziedzin przedmiotowych i pozytywnych danych doświadczenia – wiedza naukowa stanowi czyste poznanie rozumowe i zawiera to, czego można się uczyć i nauczać bez doświadczenia, tak, że doświadczenie nie jest ani niezbędne ani pomocne w jej osiągnięciu⁸¹³. W przeciwieństwie do tego, sens nowożytnej nauki wyznacza pojęcie metody jako jedyne i uniwersalne instrumentu poznania. Metoda określa co można i warto wiedzieć, zabezpieczając osiągnięcie

⁸⁰⁷ Zob. idem, *A World without History?*, przeł. A. Iyer, P. Vandeveld, w: idem, *Hermeneutics between History...*, s. 44 i idem, „*Obywatele dwóch...*”, s. 70-71 oraz idem, *On the Philosophic...*, s. 6, a także idem, *Różnorodność Europy. Dziedzictwo i przyszłość*, przeł. A. Przyłębski, w: idem, *Dziedzictwo Europy...*, s. 13-16 i idem, *The History of the Universe...*, s. 36. Wynikające ze współczesnej sytuacji hermeneutycznej zadanie ustosunkowania się filozofii do nauki jest oczywiście podejmowane i realizowane także w hermeneutyce filozoficznej Gadamera, stanowiąc jeden z celów rozważań niemieckiego filozofa – zob. idem, *Prawda...*, s. 20. Autor „Prawdy i metody” dokonuje tego przede wszystkim poprzez, zrekonstruowane także w niniejszej pracy, wyłożenie fundamentalnej struktury gry i procesu rozumienia, odsłonięcie i uzasadnienie obszarów doświadczenia prawdy niemieszczących się w ramach metodycznego poznania nauki oraz wskazanie na podstawowe założenia i ograniczenia nowożytnej nauki, a także jej rolę i miejsce w społeczeństwie.

⁸⁰⁸ Zob. idem, *Miejsce filozofii...*, s. 204 i idem „*Obywatele dwóch...*”, s. 68 oraz idem, *On the Philosophic...*, s. 1, a także idem, *Różnorodność europy...*, s. 12.

⁸⁰⁹ Zob. idem, *Philosophy or Theory...*, s. 155.

⁸¹⁰ Zob. idem, *A World without...*, s. 44 i idem, *Miejsce filozofii...*, s. 204 oraz idem, „*Obywatele dwóch...*”, s. 70-71, a także idem, *Philosophy or Theory...*, s. 156.

⁸¹¹ Zob. *ibidem*.

⁸¹² Zob. idem, *The History of the Universe...*, s. 33-35 i idem „*Obywatele dwóch...*”, s. 70 oraz idem, *On the Natural...*, s. 144.

⁸¹³ Zob. idem, *Cóż to jest...*, s. 40 i idem, „*Obywatele dwóch...*”, s. 68-70 oraz idem, *Różnorodność europy...*, s. 13.

obiektywnej i pewnej wiedzy, gwarantuje powtarzalność, ilościową mierzalność i możliwość weryfikacji każdego badania poprzez eksperymenty i zastosowanie matematyki do doświadczenia⁸¹⁴. Na tym gruncie natura nie jest harmonijną całością, ale czymś do opanowania i kontrolowania, czego opór należy złamać i co poddawane jest sztucznym, nienastępującym samym z siebie przekształceniom w zaplanowanej konstrukcji nauki i techniki: „Nowoczesna nauka, umożliwiającą techniczne zastosowania, nie rozumie już siebie jako wypełniacza luk pozostawionych przez naturę oraz jako włączania siebie w proces przyrodniczy, lecz jako wiedzę, dla której hasłem przewodnim jest przerabianie przyrody w ludzki świat, przerabianie tego, co naturalne na mocy racjonalnie opanowanego konstruowania. Jako nauka czyni ona procesy naturalne czymś opanowywalnym i obliczalnym, tak by na końcu to, co naturalne, mogło zostać *zastąpione* przez to, co sztuczne. Tkwi to w jej własnej istocie”⁸¹⁵. W konsekwencji dla Gadamera nowożytna nauka rozbija jedność natury, społeczeństwa i duszy ludzkiej, a wiedza naukowa przestaje być usytuowana w kontekście całości wcześniejszej wiedzy zawartej w tradycji i funkcjonującej w świecie życia⁸¹⁶.

Autor „Prawdy i metody” odnosi się krytycznie do trzech powstałych w dziejach prób usytuowania się przez filozofię względem nowożytnej nauki i uzasadnienia jej istnienia wobec roszczeń nauki w sferze poznania i wiedzy. Pierwsza z możliwości polega na ujęciu filozofii jako światopoglądu, który jest dla Gadamera charakterystyczną dla XIX w., zastępczą postacią tradycyjnej metafizyki⁸¹⁷. Zrodziła się ona ze względu na utracenie przez metafizykę wiarygodności w dobie nauki i obiecującą metafizyczne, uniwersalne ujęcie całości, jakiego nie jest w stanie dostarczyć nauka⁸¹⁸. Czyni to jednakże za cenę nie traktowania filozofii jako wiedzy i uznania ją za jedną z wielu kulturowych ekspresji życia,

⁸¹⁴ Zob. idem, *Apologia sztuki leczenia*, przeł. A. Przyłębski, w: idem, *O skrytości...*, s. 55 i idem, *Cóż to jest...*, s. 40 oraz idem, *Filozofia a medycyna...*, s. 123-124, 127, a także idem, *Język i rozumienie...*, s. 8-10 i idem, *On the Beginning...*, s. 231 oraz idem, *On the Natural...*, s. 144.

⁸¹⁵ Zob. idem, *Apologia sztuki...*, s. 55. Zob. także ibidem, s. 51, 123-124, 127 i idem *On the Beginning...*, s. 231 oraz idem, *Różnorodność europy...*, s. 14-15, a także idem. *What Is...*, s. 70-71. Zob. także F. Dallmayr, *The Enigma of Health: Gadamer at Century's End*, w: *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, L. K. Schmidt (red.), Lanham 2000, s. 156-158.

⁸¹⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Fakt nauki*, przeł. A. Przyłębski, w: idem, *Dziedzictwo...*, s. 60, 62 i idem, „*Obywatele dwóch...*”, s. 70-71 oraz idem, *On the Beginning...*, s. 231, a także idem, *Różnorodność europy...*, s. 14-15 i idem, *The History of the Universe...*, s. 33-35. Zaznaczyć należy skrótność dokonanego tutaj przedstawienia rozległego Gadamerowskiego namysłu nad nauką i jej dziejami, który przywoływany jest tylko w takim zakresie, w jakim konieczne jest to dla scharakteryzowania fenomenu filozofii na gruncie hermeneutyki filozoficznej. Jednocześnie nie można nie zauważyć, że zagadnienia relacji nauki i filozofii, ze względu na wskazaną przez Gadamera współczesną sytuację hermeneutyczną dominacji nauki i naukowego spojrzenia na świat, nie można po prostu całkowicie pominąć i musi ono powracać w metafizycznych rozważaniach.

⁸¹⁷ Zob. idem, *Miejsce filozofii...*, s. 205 i idem, *On the Natural...*, s. 145 oraz idem, *Philosophy or Theory...*, s. 159-160.

⁸¹⁸ Zob. ibidem.

obok sztuki, czy religii oraz zepchnięcia filozofii do sfery prywatnej, przestrzeni subiektywnych przekonań i dowodów zabarwionych elementami emocjonalnymi, które mogą zostać poddane naukowemu opracowaniu i typologii⁸¹⁹. Choć niemiecki filozof nie poświęca w swych pracach dużo miejsca analizie światopoglądu, to powody, dla których odnosi się on krytycznie do tej dziejowej formy filozofii są jasne. Po pierwsze, światopogląd jest w istocie rezygnacją filozofii z bycia wiedzą i doświadczeniem prawdy. Wiąże się bowiem z uznaniem wyłączności nowożytnej nauki w tym obszarze wobec czego nauka nie musi już borykać się z roszczeniami filozofii do fundamentalności i ugruntowywania naukowego poznania⁸²⁰. Po drugie, pozostaje postacią tradycyjnej metafizyki, która w takim samym stopniu, co ona podpada pod krytykę metafizyki przedstawioną w hermeneutyce filozoficznej Gadamera. Po trzecie, filozofia światopoglądowa pozostaje określona przez odrzucany przez autora „Prawdy i metody” paradygmat świadomości⁸²¹. Prowadzi ona do nieredukowalnego pluralizmu niedających się nie tylko naukowo zweryfikować, ale i niesubiektywnie uzasadnić, równoważnych podmiotowych światopoglądów oraz nierozwiązywalnego, na gruncie jej własnych założeń, które do tego problemu prowadzą, problemu relatywizmu historycznego. Filozofia jest dla niemieckiego filozofa czymś więcej, niż tylko subiektywnym, uwarunkowanym czynnikami psychologicznymi, doświadczeniami życiowymi i sytuacją kulturową epoki oglądem rzeczywistości przez świadomość⁸²².

Kolejną omówioną przez Gadamera dziejową próbę określenia się filozofii względem nauki wyznacza pojęcie systemu, którego sensem jest powiązanie i połączenie tego, co niezgodne ze sobą i niepasujące do siebie⁸²³. Zdaniem niemieckiego filozofa pojęcie to, znane od starożytności i funkcjonujące przede wszystkim w astronomii i muzyce, przechodzi w

⁸¹⁹ Zob. idem, *Miejsce filozofii...*, s. 205 i idem, *On the Philosophic...*, s. 1 oraz idem, *Philosophy or Theory...*, s. 160-161. Nie oznacza to, że światopogląd nie może w ogóle włączać do swej treści rezultatów badań naukowych. Wręcz przeciwnie – jako obraz całości rzeczywistości wydaje się, że powinien jeśli nie wprost inkorporować lub uwzględniać wyniki nauki, to przynajmniej odnosić się do istnienia faktu nauki i tego, co mówi ona o rzeczywistości.

⁸²⁰ Zob. idem, *Miejsce filozofii...*, s. 205 i idem, *Philosophy or Theory...*, s. 160-161. Na uzasadnioną w ten sposób niemożność potraktowania na gruncie hermeneutyki filozoficznej filozofii jako światopoglądu zwraca uwagę również Lorenc – zob. W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje...*, s. 108-109.

⁸²¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Philosophy or Theory...*, s. 159-160.

⁸²² Odrzucenie filozofii światopoglądowej przez Gadamera pozostaje w zgodzie z myślą Heideggera, który już w latach 20' XX w. wykluczył utożsamienie filozofii z światopoglądem, choć inaczej obaj myśliciele rozkładają akcenty swej krytyki. Autor „Bycia i czasu” również podkreśla, że na gruncie światopoglądu filozofia traci charakter ogólnej, teoretycznej wiedzy o tym, co fundamentalne. Zamiast tego staje się pewnym skalającym całość życia obrazem rzeczywistości, wpływającym na formułowane przez jednostkę oceny i myśli oraz podejmowane decyzje i działania. Ponadto Heidegger wskazuje, że światopogląd ma charakter ontyczny, a nie ontologiczny, jest stanowiskiem wobec bytu, a nie interpretacją bycia, jaką jest filozofia w sensie właściwym – zob. M. Heidegger, *Podstawowe...*, s. 7-16.

⁸²³ Zob. H.-G. Gadamer, *Fakt nauki...*, s. 60-61 i idem, *The History of the Universe...*, s. 36 oraz „Obywatele dwóch...”, s. 70, a także idem, *Różnorodność europy...*, s. 15.

XVII w. do filozofii, oznaczając zadanie pogodzenia nowożytnych nauk doświadczalnych z tradycyjną aprioryczną metafizyką oraz europejskim dziedzictwem kulturowym antyku i chrześcijaństwa, ponownego połączenia całokształtu naszego doświadczenia świata podzielonego przez badanie naukowe⁸²⁴. Filozofia jako system miałaby raz jeszcze stanowić uniwersalną naukę, obejmującą wszelką prawdę i integrującą w sobie całość naszej wiedzy, w tym rezultaty nauk doświadczalnych. Czyniłaby to poprzez sformułowanie najwyższych, apriorycznych zasad, z których wynikałaby wszelka wiedza i na których opierałoby się każde poznanie. W ten sposób nie tylko wyznaczałaby spekulatywnie i niezależnie od metodologii naukowej podstawowe zasady i fundamentalne założenia nauk, ale też określałaby możliwą treść doświadczenia i rezultatów badań naukowych oraz wyjaśniałaby już zdobyte przez naukę dane empiryczne i dokonane przez nią odkrycia⁸²⁵. Dla Gadamera tak pojęte zadanie integracji wiedzy w jeden zamknięty system jest niemożliwe do zrealizowania, o czym zaświadcza zakończona porażką próba sformułowania takiego systemu, które odnaleźć można w dziejach filozofii, od Leibniza po niemiecki idealizm: „hermeneutyczna sytuacja, którą obrałem za punkt wyjściowy, zaistniała na skutek rozpadu idealistycznego i romantycznego dążenia do odnowienia jedności. Roszczenie do tego, że jest się w stanie zintegrować nawet empiryczne nauki nowożytności w jedność nauk filozoficznych, które to roszczenie znalazło swój wyraz w pojęciu »spekulatywnej fizyki« (czasopismo naukowe miało taką nazwę!) było po prostu niespełnialne”⁸²⁶. Niemożność zrealizowania zadania integracji wszelkiej wiedzy poprzez stworzenie ugruntowanego ją i wyczerpującego filozoficznego systemu apriorycznych prawd ma za przyczynę w tym konkretnym kontekście, poza zwykle wskazywanymi przez hermeneutykę filozoficzną i omawianymi w niniejszej pracy powodami, związanymi z ontologicznymi charakterami procesu rozumienia jak otwartość, czy dziejowość, przede wszystkim fundamentalną niezgodność podstawowych ontologicznych założeń tradycyjnej metafizyki, której perspektywę i środki filozofowania wciąż przyjmuje filozofia systemowa, oraz nauk doświadczalnych opartych o metodę: „Idea uniwersalnej nauki, która obejmuje wszelką prawdę, jaką była kiedyś filozofia, jest w oczywisty sposób nie do pogodzenia z perspektywą doświadczenia, którego niekończący się postęp doskonalili i wykracza poza każdą

⁸²⁴ Zob. idem, *Fakt nauki...*, s. 60-61 i idem, *The History of the Universe...*, s. 36 oraz „*Obywatele dwóch...*”, s. 70-71, a także idem, *Różnorodność europy...*, s. 15 i idem, *Philosophy or Theory...*, s. 157-158.

⁸²⁵ Zob. idem, *Fakt nauki...*, s. 55-56 i idem, *On the Philosophic...*, s. 10-11 oraz idem, *The History of the Universe...*, s. 36.

⁸²⁶ Idem, *Reflections...*, s. 11. Zob. także ibidem, s. 16 i idem, *Fakt nauki...*, s. 55-56.

ustanowioną prawdę”⁸²⁷. Na gruncie hermeneutyki Gadamera filozofia, pomimo tego, że określa całość, w tym także fakt nauki oraz wykląda uniwersalne ontologiczne charaktery bycia i rozumienia, które właściwe są również nauce, a także dokonuje usytuowania naukowego doświadczenia prawdy w całości doświadczenia świata przez człowieka, to nie stanowi syntezy i systemowej integracji wszelkiej wiedzy i nie podejmuje się zadania stworzenia takiej syntezy⁸²⁸. Zachowuje zewnętrzną względem nauki, swoistą dla refleksji filozoficznej perspektywę oraz uznaje odrębność i wzajemną nieredukowalność różnych sposobów doświadczania prawdy w obrębie odmiennych postaci procesu rozumienia. Filozofia w rozumieniu niemieckiego myśliciela nie stanowi jedności z nauką w obrębie systemu wiedzy i zasad. Ponadto nie utożsamia prawdy i wiedzy, do której dociera nauka z prawdą i wiedzą filozofii, ale wręcz przeciwnie, wskazuje na fundamentalne różnice między nimi. W równym stopniu nie włącza wiedzy naukowej do filozoficznej wykładni, czy wyprowadza filozoficzne tezy z wyników badań naukowych. Nie ma też roszczenia do apriorycznego określania przyrody, która stanowi przedmiot nauki przedmiot nauki, uzasadniania lub objaśniania rezultatów badań naukowych w oparciu o filozoficzne zasady i spekulatywnego wczytywania filozofii w pracę nauk, czy wyznaczania możliwych danych doświadczenia i wyników, do których nauka powinna dotrzeć na drodze swego empirycznego postępowania⁸²⁹.

Trzecia z odpowiedzi filozofii na pojawienie się fenomenu nowożytnej nauki, na którą zwraca uwagę autor „Prawdy i metody” jest próbą zachowania naukowości filozofii poprzez powiązanie jej z naukami nowożytnymi i polega na uznaniu filozofii za naukową filozofię nauki⁸³⁰. Jako filozofia nauki ma ona za przedmiot naukę i filozoficzne elementy w naukach – stanowi epistemologiczne i logiczne ugruntowanie nauk, dokonuje syntezy wyników wyspecjalizowanych nauk w całościowy obraz rzeczywistości oraz rozjaśnia podstawowe pojęcia nauki, określające obiektywne dziedziny przedmiotowe badania naukowego, a także kodyfikuje jej język⁸³¹. Jako filozofia naukowa sama ma mieć charakter nauki, to znaczy spełniać wymogi stawiane przez współczesną naukę przed teorią naukową, w szczególności ograniczyć swoje poznawcze możliwości do ścisłego metodycznego poznania naukowego i

⁸²⁷ Idem, *History of the Universe...*, s. 36. Zob. także idem, *On the Philosophic...*, s. 7, 10-11, 18-19 i idem, *Różnorodność europy...*, s. 15-16.

⁸²⁸ Zob. idem, *On the Natural...*, s. 149 i idem, *Reflections...*, s. 18.

⁸²⁹ Zob. H.-G. Gadamer, *On the Philosophic...*, s. 11, 18. Zob. także A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 80.

⁸³⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Miejsce filozofii...*, s. 204-207 i idem, *On the Philosophic...*, s. 2 oraz idem, *Philosophy or Theory...*, s. 153-155.

⁸³¹ Zob. idem, *Miejsce filozofii...*, s. 204-206 i idem, *On the Natural...*, s. 145-146 oraz idem, *On the Philosophic...*, s. 2, a także idem, *Philosophy or Theory...*, s. 153-155.

pozostawać w zgodzie z logicznymi zasadami myślenia⁸³². Tak rozumiana filozofia stoi zdaniem Gadamera w nierozwiązywalnym wewnętrznym konflikcie. Z jednej strony w ramach swego filozoficznego charakteru podejmuje zadanie zdawania sprawy z całości, która wykracza poza naukę i poznanie naukowe, czemu przeciwstawia się nauka zabraniająca spekulacji i wychodzenia poza metodycznie uzasadnione poznanie. Z drugiej strony dąży do posiadania wiążącego charakteru nauki, bez bycia doświadczalną nauką. Efektem jest to, że filozofia nauki ani nie spełnia wymogów bycia nauką we współczesnym sensie, ani nie odpowiada na filozoficznie istotne pytania⁸³³. Ponadto zdaniem Gadamera, wyspecjalizowane nauki odnoszą się sceptycznie do prób łączenia poznania osiąganego w różnych dziedzinach naukowego badania w jedną syntetyczną całość oraz wydają się w swej pracy w ogóle nie potrzebować filozoficznego ugruntowania lub wyłożenia sensu pojęć, którymi się posługują: „Gdyby jednak naprawdę chcieć doszukiwać się uzasadnienia filozofii w jej pożytku dla postępu nauki i rozwoju badań naukowych, byłoby z nią dziś zapewne jeszcze gorzej, niż przyznają przedstawiciele filozoficznego pozytywizmu. Odkąd istnieje *philosophy of science*, sama *science*, tzn. poważne badanie naukowe, nie skorzystało niemal w ogóle z rozjaśniania pojęć teoretycznych i kodyfikacji językowych, które uprawia się w jej ramach. U samych podstaw nowoczesnej nauki w sensie *science* tkwi już pewien pozytywistyczny postulat, który jest dla niej tak oczywisty, że sam badacz nie potrzebuje tracić czasu na dyskutowanie o tym”⁸³⁴.

To, co łączy te trzy próby ustosunkowania się filozofii do faktu nowożytnej nauki jest to, że każda z nich uznaje zasadność i wyłączność metodycznego, naukowego modelu ścisłego i rygorystycznego poznania i wiedzy. Czyni to albo poprzez stwierdzenie, że filozofia nie spełniając naukowego rygoru sama wiedzą nie jest, a ma jedynie charakter światopoglądu, albo dążąc do stania się przez filozofię pełnoprawną nauką i sprostania wymogom stawianym poznaniu przez naukę, albo poprzez uznanie naukowej wiedzy za część filozoficznego systemu ścisłego i pewnego naukowego poznania. Wszystkie trzy wyrastają bowiem z tego samego, co nowożytna nauka horyzontu metafizycznego paradygmatu świadomości.

Tematem filozofii jest całość, której elementem jest także sam fenomen filozofii. Filozofia jest procesem rozumienia fundamentalnych i ogólnych podstaw i uwarunkowań rzeczywistości, ludzkiego bycia, wszelkiego bytu oraz relacji między nimi. Tym samym jest

⁸³² Zob. idem, *Miejsce filozofii...*, s. 207 i idem, *On the Philosophic...*, s. 2.

⁸³³ Zob. idem, *Miejsce filozofii...*, s. 204, 207 i idem, *On the Philosophic...*, s. 2 oraz idem, *Philosophy or Theory...*, s. 155, 161-162.

⁸³⁴ Idem, *Miejsce filozofii...*, s. 206. Zob. także idem, *On the Philosophic...*, s. 7.

również rozumieniem podstaw i istotowych charakterów samej siebie jako fenomenu będącego częścią wykładanej przez siebie rzeczywistości, który jest w szczególności sposobem bycia człowieka i odnoszenia się przez niego do świata i rzeczy oraz postacią prezentowania się bycia i bytu. W refleksji filozoficznej dokonuje się wykładnia aktualnej sytuacji hermeneutycznej, w której sytuuje się i przez którą uwarunkowane jest samo to filozofowanie. Do filozofii należy istotowo dziejowy i językowy namysł nad przedsądami, sensami, pojęciami i dziejami, które ze swej strony współkształtują filozoficzny namysł. Przyniesione charaktery filozofii, które wydobyto z rozważań Gadamera, prowadzą do twierdzenia, że na gruncie hermeneutyki filozoficznej wymiar przedmiotowy filozofii, związany z wykładnią i prezentowaniem się rzeczy samych, jest immanentnie powiązany z wymiarem metafizycznym, dotyczącym podstaw, warunków i istoty samej filozofii, a więc że refleksja filozoficzna jest jednocześnie i ze swojej istoty namysłem metafizycznym nad samą sobą. Ta jedność przedmiotowego i metafizycznego poziomu byłaby uniwersalnym charakterem refleksji filozoficznej. Przy czym owe dwa wymiary filozoficznego namysłu nie stanowią odrębnych, niezależnych od siebie całości, czy też następujących kolejno po sobie etapów filozoficznej wykładni. Tworzą one organiczną całość refleksji filozoficznej, wzajemnie na siebie oddziałując i rozwijając się w sposób jednoczesny w odniesieniu do siebie⁸³⁵. Z jednej strony refleksja filozoficzna w swym wymiarze przedmiotowym współokreśla fenomen filozofii. Jest tak ponieważ jej tematem jest całość, której filozofia jest częścią oraz dlatego, że w procesie prezentowania się rozumianej rzeczy autoprezentuje się w swym charakterze także sam proces prezentacji. Z drugiej strony metafizyczny wymiar wykładni filozoficznej, czyli samorozumienie filozofii które wykształca się w realizacji filozoficznego rozumienia rzeczy, współkształtuje horyzont i sposób przeprowadzania obecnych i dalszych przedmiotowych rozważań filozoficznych. Wzajemne relacje między tymi dwoma wymiarami filozofii mają strukturę hermeneutycznego koła całości i części. Wymiar metafizyczny wykształca się w refleksji filozoficznej jako jej część, jako element gry filozoficznego rozumienia, w którym dochodzi do wprowadzania

⁸³⁵ W ramach hermeneutyki filozoficznej metafizycyzm nie stanowi więc odrębnej, w gruncie rzeczy pobocznej i drugorzędnej dyscypliny filozoficznej, która stanowi metaprzecieżową refleksję nad filozofią, jej istotą, metodami, sposobami argumentacji, zadaniami i stosunkiem do nauk szczegółowych i logiki, często pełniąc funkcję propedeutyczną względem „właściwych” rozważań filozoficznych, anonsując i określając założenia, przedmiot, metodę i cele podejmowanego badania filozoficznego. Na temat rozumienia metafizycyzmu jako odrębnej dyscypliny filozoficznej zob. *Metafizycyzm – nieporozumienie czy szansa filozofii?*, M. Woźniczka (red.), Kraków 2011, w szczególności eseje: R. Kleszcz, *Problemy metafizycyzmu*, w: ibidem, s. 31-44 i M. Rembierz, *Metafizycyzm*, w: ibidem, s. 129-174 oraz M. Rządyczka, *Metafizycyzm a metanauka – pytanie o zasadność wydziałania metadyscyplin*, w: ibidem, s. 77-86, a także J. Woleński, *Metafizycyzm a filozofia*, w: ibidem, s. 15-30 i M. Woźniczka, *Metafizycyzm a dydaktyka filozofii*, w: ibidem, s. 253-293.

do gry przedsądów, zapytywania o rzecz i oświecającego prezentowania się rozumianej rzeczy, która to część zwrotnie określa całokształt fenomenu filozofii oraz charakter i horyzont konkretnego procesu wykładni filozoficznej.

Gadamer nigdzie w swych tekstach nie formułuje wprost wskazanego powyżej powiązania przedmiotowego i metafizycznego wymiaru filozofii. Być może dlatego, że jego opis uczyniony w podobny do powyższego sposób byłby dla niemieckiego filozofa zbyt schematyczny i upraszczający, bowiem siłą rzeczy dokonywałby rozdzielenia poziomów filozoficznej wykładni, które w rzeczywistym filozofowaniu stanowią jedność. Nie oznacza to, że brak jest podstaw do uznania istnienia takiego powiązania na gruncie hermeneutyki filozoficznej Gadamera, czy też, że autor „Prawdy i metody” nie był go świadomy. Przemawia za nim dokonana przez niemieckiego filozofa charakterystyka procesu rozumienia w ogóle, zawierająca element samorozumienia i autoprezentacji oraz jego wykładnia istoty refleksji filozoficznej, mówiąca o tym, że filozofia wyklada całość, której jest częścią, tak, że dotycząc całości, dotyczy także samej siebie jako części owej całości, a także niektóre fragmenty tekstów Gadamera, wskazujące na autotematyczną naturę refleksji filozoficznej⁸³⁶. Co więcej, powiązanie to przenika całość myśli Gadamera, o ile jest ono w hermeneutyce filozoficznej konsekwentnie uwzględniane i świadomie praktykowane. Zaświadcza o tym nie tylko wspomniane już w niniejszym podrozdziale odniesienie ontologicznych uwarunkowań procesu rozumienia, takich jak dziejowość, językowość, skończoność i otwartość do charakteru filozofii w ogóle, w szczególności samej hermeneutyki filozoficznej, w ramach której dochodzi do ich wyłożenia i zaprezentowania się, ale również przełożenie dziejowości i realizowania się w rozmowie filozofii na kształt praktykowanej przez autora „Aktualności piękna” refleksji filozoficznej, przyjmującej postać wykładni dziejów i dialogu z filozoficzną tradycją. Ponadto powiązanie metafizycznego i przedmiotowego elementu filozoficznego rozumienia jest przez Gadamera przedstawione pośrednio w jego wykładni filozofii Platona, gdy ukazuje on istotowe powiązanie między dialogiczną formą pism Platona, platońskim rozumieniem filozofii, treścią platońskich dialogów i myślą Platona na temat natury języka, dyskursu i rzeczywistości oraz czyni ten charakter platońskiej filozofii klasycznym wzorem filozofowania. Istotny fakt stanowi także to, że jednocześnie przedmiotowy i metafizyczny charakter refleksji filozoficznej podjął i rozwinął już w swych rozważaniach z lat 20' XX w. Heidegger, którego rozstrzygnięcia są często przez Gadamera milcząco, choć nie bez korekt i przekształceń, zakładane i tak też wydaje się być w tej kwestii. Autor „Bycia i czasu”

⁸³⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Historia pojęć...*, s. 100-101, 107-108 i idem, *Prawda...*, s. 17 oraz idem, *Zadanie filozofii...*, s. 106.

stwierdza chociażby „Pojęcie filozofii bowiem to najgłębszy i najwyższy wynik jej samej. Podobnie kwestie, czy filozofia w ogóle jest możliwa, może rozstrzygnąć tylko ona sama”⁸³⁷ i dalej: „Rozważać podstawowe problemy ontologii oznacza wtedy ni mniej, ni więcej tylko: z gruntu ugruntowywać to twierdzenie, że filozofia jest nauką o byciu i jak nią jest – oznacza: wykazywać możliwość i konieczność absolutnej nauki o byciu i demonstrować jej charakter na drodze samego badania”⁸³⁸. U wczesnego Heideggera powiązanie refleksji przedmiotowej i refleksji metafizycznej kształtuje się w sposób analogiczny do myśli Gadamera. To znaczy opiera się ono o to, że temat filozofii istotowo obejmuje bycie jej samej i że refleksja filozoficzna jest sama określona przez ontologiczne uwarunkowania, których wykładni dokonuje. Ma źródło w tym, że właściwym przedmiotem filozofii jest *Dasein*, to znaczy ontologiczna struktura konstytuująca egzystencję *Dasein*, istotowe sposoby bycia przynależne egzystencji i dokonujące się w jej ramach rozumienie bycia. Filozofia jest zaś jest pewnym sposobem bycia *Dasein*, realizującym się na gruncie wykładanych przez siebie ontologicznych egzystencjałów i jako ontologiczne rozumienie bycia⁸³⁹.

Tak jak w przypadku wskazywanych w hermeneutyce filozoficznej warunków rozumienia, które posiadają podwójny sens – opisowy, określając, co wydarza się w każdym rozumieniu oraz normatywny, stwierdzając jak proces rozumienia powinien przebiegać, jeśli ma być produktywny i doprowadzić do zaprezentowania się rzeczy w jej nowym sensie – tak też Gadamerowska wykładnia fenomenu filozofii, przedstawiająca istotowe charaktery procesu filozoficznego rozumienia ma wymiar zarazem deskryptywny i normatywny. Z jednej strony prezentuje się w niej ogólna istota filozofii, wobec czego wszelka refleksja filozoficzna ma wskazany przez Gadamera charakter rozumienia całości, czujności na oddziałujące przedsądy i zakorzenione w dziejach filozofii, otwartego na inne możliwości sensu zapytywania, w którym wykształca się filozoficzna pojęciowość. Niezależnie od tego, czy konkretny filozofujący człowiek ma świadomość takiej, a nie innej istoty fenomenu filozofii. O tym, co wydarza się w filozoficznej wykładni, jak w każdym rozumieniu, nie decyduje bowiem świadomość człowieka, ale dynamika całości gry. Z drugiej strony dokonana przez Gadamera wykładnia filozofii określa, w jaki sposób refleksja filozoficzna powinna się

⁸³⁷ M. Heidegger, *Podstawowe...*, s. 8.

⁸³⁸ Ibidem, *Podstawowe...*, s. 15. Zob. także ibidem, s. 240-241 i idem, *Bycie...*, s. 47-48 oraz idem, *Kant a problem...*, s. 217-219 oraz idem, *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Złotonia 2007, s. 23-25.

⁸³⁹ Zob. idem, *Bycie...*, s. 16-22, 47-48 i idem, *Kant a problem...*, s. 217-219 oraz idem, *Ontologia...*, s. 9, 20-25, a także idem, *Podstawowe...*, s. 240-241, 345-346. Szerzej na temat powiązania metafizycznego i przedmiotowego wymiaru refleksji filozoficznej w myśli wczesnego Heideggera zob. A. Nyczak, *Poznanie metafizyczne jako moment refleksji filozoficznej na gruncie ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, „Sensus Historiae”, 2018, nr 2, s. 25-41.

realizować i jakie jest właściwe, to znaczy uwzględniając jej istotowe ukonstytuowanie, samorozumienie filozofii. Oznacza to, że rozważania filozoficzne mogą swoje ontologiczne uwarunkowania do pewnego stopnia zapoznawać, na przykład ignorować własną dziejowość i zakorzenie w przekazie tradycji, głosząc zerwanie z wszelką tradycją i bezzałożeniowe ugruntowanie własnych tez oraz ich niezależną od dziejów absolutną prawdziwość albo uznawać się, pomimo swego nieusuwalnego charakteru otwartego zapytywania, za odpowiedź ostateczną, zamkniętą na inne sensy. O obecności tego normatywnego wymiaru metafizologii Gadamera zaświadcza między innymi to, że niemiecki filozof traktuje hermeneutykę filozoficzną, obok innych wskazywanych przez niego dziejowych przykładów, jak platońska dialektyka, jako refleksję filozoficzną uwzględniającą i realizującą istotę filozofii, tak, że w swych rozważaniach często nie rozdziela on tego, czy wypowiada się w danym miejscu o własnym projekcie filozofii hermeneutycznej, czy o filozofii w ogóle, płynnie przechodząc między nimi i często mając na myśli, gdy mówi o jednym z nich, także drugie. Jednocześnie autor „Prawdy i metody” odróżnia samorozumienie właściwe hermeneutyce filozoficznej od innych dziejowych postaci filozofowania, poddając je krytyce również za niedostateczne rozpoznanie swoich istotowych uwarunkowań, na przykład dziejowości⁸⁴⁰. Konsekwencje realizacji wymiaru normatywnego metafizologii Gadamera, czyli uwzględnienia i praktykowania w przeprowadzanej wykładni filozoficznej ontologicznych, dziejowych i językowych uwarunkowań i istotowych charakterów filozofii są te same, co w przypadku uczynienia zadość uniwersalnym warunkom rozumienia. Polegają one na umożliwieniu wydarzenia się produktywnego filozoficznego rozumienia, w którym doszło do zaprezentowania się rzeczy samej i ukształtowania się nowego, wcześniej nieistniejącego i niedostępnego sensu oraz sformułowania przez filozofię odpowiedzi na pytania wypływające z aktualnej sytuacji hermeneutycznej. Wiążą się z wprowadzeniem do gry przesądów i sensów, które w innym przypadku pozostawałyby niezauważone lub niezakwestionowane w swej prawdziwości oraz z utrzymywaniem się w postawie otwartości i zapytywania, sprzyjającej wykształceniu się nowego, innego sensu. Wykładnie filozoficzne, które w mniejszym lub większym stopniu zapoznają swoje istotowe ukonstytuowanie, na przykład uznają się za absolutnie i adziejowo prawdziwe albo proponują ostateczny i niezmienny fundament rzeczywistości (oba te warunki spełnia najsilniej krytykowany przez Gadamera kartezjański paradygmat świadomości), grożą przesłonięciem podstawowych aspektów bycia i bytu, takich jak dziejowość, językowość, czy realizowanie się w procesie

⁸⁴⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka klasyczna...*, s.68-90, 97-99 i idem, *Prawda...*, s. 11-12, 280-283, 296-298, 306-308, 320-323, 335, 489-492.

prezentacji oraz zignorowaniem bogactwa sensu zawartego w tradycji, a także drugiej strony usztywnieniem i zablokowaniem horyzontu sensu, a tym samym utrwaleniem określonych przedsądów jako niepodważalnie prawdziwych w zastygłej i martwej tradycji. W efekcie nie poszerzają, ale ograniczają nasze zrozumienie świata, nas samych i rzeczy, których wykładni dokonują.

III.1.3. Źródło możliwości filozofii i filozoficznego rozumienia

Określenie filozofii jako postaci procesu rozumienia, charakteryzującej się właściwymi tylko jej cechami oraz sposobami realizowania się dziejowości i językowości rodzi, w kontekście uniwersalności fenomenu rozumienia oraz usytuowania każdego filozoficznego namysłu w konkretnej sytuacji hermeneutycznej i strukturze gry, do której należy wymiar dziejowości i dziejów, a więc uwarunkowania przez dzieje filozofii, pytanie o to, czy filozofia jest uniwersalną i immanentną możliwością bycia człowieka, czy też możliwością wykształcającą się i istniejącą tylko w określonym związku dziejowych oddziaływań, stanowiącym dzieje filozofii? Innymi słowy, czy filozofia jest pierwotnie fenomenem egzystencjalnym, realizującym się w dziejach, czy też fenomenem kulturowo-dziejowym, związanym z pewną tradycją i poza nią niemogącym istnieć? Tak postawionemu pytaniu można zarzucić, że zbyt silnie akcentuje ono biegun ludzkiej podmiotowości, będący tylko jednym z elementów działających w grze filozoficznego rozumienia i tym samym ignoruje dokonujące się w hermeneutyce filozoficznej przejście od egzystencji do ponadjednostkowej struktury gry. Niejakim uzasadnieniem postawienia kwestii w ten sposób jest to, że w samych rozważaniach Gadamera na temat filozofii aspekt sposobu bycia człowieka, jego postawy i działania, na przykład w ramach omawiania czujności na przedsady, utrzymywania się w zapytywaniu i otwartości oraz wypracowywania pojęć, wybrzmiewa zdecydowanie silniej od oddziaływania rzeczy samej. Jakby decydujący dla wydarzenia się filozoficznego rozumienia byłby sposób uczestnictwa w grze przez rozumiejącego, a nie przez rzecz samą, otwartą równoważnie na odsłonięcie się w filozofii, nauce, sztuce, czy codziennym przebywaniu w świecie. Z pewnością wpływ ma na to normatywny wymiar rozważań Gadamera nad naturą filozofii, siłą rzeczy akcentujący to, na co wpływ ma sam filozofujący. Niemniej to samo pytanie można sformułować także w sposób wyraźniej zaznaczający strukturę gry i jedność rozumiejącego i rozumianej rzeczy w grze: czy filozoficzna gra rozumienia na gruncie swej ontologicznej ogólności może wydarzyć się we wszelkiej sytuacji hermeneutycznej, niezależnie od tego, jakie są konkretne

dziejowe i językowe uwarunkowania ją wyznaczające (co nie znaczy, że miałyby ona dokonywać się niezależnie od nich), czy też o jej możliwości decyduje konkretny, ontyczny kształt dziejów i języka? Albo: czy filozofia jest fenomenem należącym wyłącznie do cywilizacji europejskiej? Czy istnieje lub jest możliwa filozofia poza dziejami Zachodu?

Autor „Prawdy i metody” posługuje się niekiedy pojęciem filozofii w szerokim sensie, oznaczającym wszelkie myślenie o całości i podstawowych, ogólnych kwestiach życia, zadawanie fundamentalnych pytań i poszukiwanie na nie odpowiedzi, które właściwe jest każdemu człowiekowi: „Nie podważam wszechobecności filozofii. Jestem nawet przekonany, że nie ma ludzi, którzy nie »myślą« gdzieś i czasem”⁸⁴¹. Tak określona filozofia stanowi dla Gadamera, nawiązującego tym samym do Kanta⁸⁴² i Heideggera⁸⁴³, naturalną skłonność istoty ludzkiej⁸⁴⁴. Choć niemiecki filozof nie precyzuje źródła owej skłonności do filozofowania, należałoby poszukiwać go w uczestnictwie człowieka w grze rozumienia (a więc, o ile rozumienie stanowi uniwersalny i fundamentalny sposób bycia przez człowieka w świecie, w jego istocie) oraz w charakterze procesu rozumienia. Moment refleksji nad przedsądami, obecny w każdym produktywnym rozumieniu, a w filozoficznym namyśle wzmożony i zradykalizowany, doświadczana przez człowieka otwartość sytuacji hermeneutycznej i rozumianych rzeczy, nieostateczność i zmienność wszelkiego sensu oraz usytuowanie rzeczy i sensów w całości świata, dziejów i języka, do których one odsyłają, umożliwia i sprzyja skłonności do filozofowania. Ponadto przynależne rozumnej istocie ludzkiej poszukiwanie wiedzy o świecie i samorozumienia⁸⁴⁵ oraz napotykanie fenomenów takich jak śmierć, czas, życie, dobro, wspólnota ludzka również prowadzą człowieka do zapytywania i namysłu nad tymi podstawowymi zagadnieniami i całością, która je łączy. Filozofia w tym sensie jest możliwością każdego człowieka, stale obecną w ramach naszej egzystencji i oczekującą na jej podjęcie, niezależnie od dziejowych i językowych okoliczności, w których potencjalny filozofujący jest usytuowany (jakkolwiek owe uwarunkowania wpływałyby na kształt jego filozoficznej refleksji, realizującej się zawsze w dziejach i języku)⁸⁴⁶. Nie jest tymczasowym

⁸⁴¹ Idem, *The Heritage...*, s. 58. Zob. także idem, *Filozofia a medycyna...*, s. 118-119.

⁸⁴² Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 2001, s. 65 i idem, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, J. Suchorzewska, Warszawa 1993, s. 157-158, 171-176.

⁸⁴³ Zob. M. Heidegger, *Czym jest...*, s. 23-24 i idem, *Kant...*, s. 15-16.

⁸⁴⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Filozofia a medycyna...*, s. 118 i idem, *On the Natural...*, s. 149.

⁸⁴⁵ Zob. idem, *On the Natural...*, s. 149.

⁸⁴⁶ Na takim stanowisku w kwestii źródła możliwości filozofowania w myśli Gadamera stoi również Di Cesare – zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 177-178. W swej pracy nie zwraca jednak uwagi na obecność w rozważaniach autora „Prawdy i metody” drugiego, węższego sensu pojęcia filozofii, o którym mowa poniżej w niniejszej rozprawie, na gruncie którego jest ona fenomenem wyłącznie europejskim. Tym samym nie podejmuje

zjawiskiem w dziejach ludzkości, które może dojść do swego definitywnego końca i zniknąć, zastąpione przez inne formy wiedzy i doświadczenia prawdy, ale, ze względu na swój związek z istotową konstytucją człowieka i całokształtem procesu rozumienia, trwać będzie tak długo, jak długo istnieć będzie ludzkość⁸⁴⁷. Każda dziejowa sytuacja hermeneutyczna byłaby wobec tego otwarta na wydarzenie się w jej obrębie gry filozoficznej wykładni.

W ten sposób Gadamer zdaje się zbliżać do rozumienia filozofii, które właściwe jest ontologii fundamentalnej Heideggera. Dla autora „Bycia i czasu” filozofia to źródłowy sposób bycia *Dasein*, polegający na ontologicznym rozumieniu, czyli refleksyjnej i pojęciowej wykładni bycia, dokonującej tematyzacji i wyraźnego ujęcia bycia⁸⁴⁸. Refleksja filozoficzna jest w myśli Heideggera z tego okresu możliwością egzystowania, w którą *Dasein* jest już zawsze rzucone, niezależnie od swych pozostałych możliwości i której nie może się nigdy całkowicie wyzbyć⁸⁴⁹. Filozofia stanowi dla Heideggera możliwość bycia przez człowieka w świecie o charakterze uniwersalnym i uprzednim względem wszelkich dziejowych, społecznych i kulturowych uwarunkowań, choć owe uwarunkowania, z racji dziejowości filozofii, co prawda nie decydują o istnieniu możliwości filozofowania, ale współkształtują jej konkretną postać w danej sytuacji hermeneutycznej⁸⁵⁰. Co więcej, pierwotną filozofią jest samo egzystowanie *Dasein*, a każde rozumienie, a więc każde odniesienie człowieka do bytu jest pewną postacią filozofowania⁸⁵¹. Albowiem w ontologii fundamentalnej istota egzystencji polega na rozumieniu bycia i we wszelkim rozumieniu, także tym przedontologicznym, właściwym codziennemu przebywaniu w świecie, dokonuje się zapytywanie o bycie (w przypadku rozumienia przedontologicznego o charakterze przedrefleksyjnym i przedpredykatywnym) w postaci pytającego o podstawę pytania „dlaczego?” i udzielanie na to pytanie odpowiedzi, projektującej i określającej bycie bytu, jego „czym-jest” i „jak-jest”⁸⁵². Jednocześnie między ujęciem filozofii przez Heideggera w ontologii fundamentalnej, a jej wskazanym powyżej sensem w hermeneutyce filozoficznej występują istotne różnice. Dla Gadamera filozofowanie związane jest z zapytywaniem przynajmniej w minimalnym stopniu krytycznym i wprowadzającym refleksyjnie przedsady

zagadnienia problematyczności pogodzenia ze sobą tych dwóch sensów i prezentowanych przez nich źródeł możliwości refleksji filozoficznej.

⁸⁴⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Filozofia a medycyna...*, s. 119. Zob. także D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 177.

⁸⁴⁸ Zob. M. Heidegger, *Bycie...*, s. 16-19, 25, 393-395 i idem, *Kant a problem...*, s. 213-215, 219-220 oraz idem, *Podstawowe...*, s. 15, 302-303, 348, 354.

⁸⁴⁹ Zob. idem, *Czym jest...*, s. 23-24 i *Kant a problem...*, s. 15-16, 228 oraz *Podstawowe...*, s. 345-348, 354.

⁸⁵⁰ Zob. idem, *Bycie...*, s. 26-27 i idem, *Podstawowe...*, s. 26.

⁸⁵¹ Zob. idem, *Czym jest...*, s. 23-24 i idem, *Kant a problem...*, s. 217-218, 228.

⁸⁵² Zob. idem, *Bycie...*, s. 16-19, 393 i idem, *O istocie racji...*, s. 57-63 oraz idem, *Podstawowe...*, s. 300-303, 345-346.

do gry oraz dotyczącym całości i najbardziej fundamentalnych zagadnień. Jakkolwiek więc w ramach hermeneutyki filozoficznej filozofia w tym sensie stanowi naturalną skłonność człowieka i wydarza się w codziennym przebywaniu w świecie, to nie można powiedzieć, że wszelkie odniesienie do świata i bytu jest filozoficzne. Ponadto filozofia nie jest najbardziej źródłową i w zasadzie jedyną możliwością wykładni prawdy bycia, jak ma to miejsce w przypadku ontologii fundamentalnej⁸⁵³, ale sytuuje się obok innych, równoważnych w zakresie ontologicznej źródłowości i fundamentalności hermeneutycznych doświadczeń. Wreszcie, co stanowi różnicę najistotniejszą i wielokrotnie w niniejszej pracy już przywoływaną, filozofia nie jest w myśli Gadamera wyłącznie albo przede wszystkim możliwością egzystencji człowieka, ale procesem dokonującym się w ramach gry rozumienia, na gruncie której relacje ontologiczne-ontyczne są horyzontalne i wzajemne. Wobec czego możliwość filozofii w ogóle, jak i możliwość konkretnej wykładni filozoficznej zależy od całości struktury gry, realizuje się w niej i jako ona. Oznacza to tym samym, że wyznacza ją dziejowość i określony związek dziejowych oddziaływań oraz językowość i język, w którym wypowiada się wykładnia. W szczególności, to, czym jest filozofia w swej istocie zostało ukształtowane i wciąż kształtuje się poprzez dzieje samej filozofii, przez przekaz filozoficznej tradycji oraz dziejową rozmowę, którą prowadzą z nim kolejne pokolenia. Nie da się oddzielić istotowo dziejowego fenomenu filozofii od jego dziejów i wyznaczonej przez oddziaływanie tych dziejów, konkretnej sytuacji hermeneutycznej, w której wysiłek filozofowania może zostać podjęty.

Stąd Gadamer posługuje się pojęciem filozofii także w węższym sensie, na gruncie którego oznacza ona tradycję filozoficzną Zachodu i postać procesu rozumienia, która określiła się i odróżniła od innych form rozumienia w ramach tej tradycji⁸⁵⁴. Na gruncie tego sensu filozofia wykształciła się wyłącznie w ramach zakorzenionej w kulturze greckiej i

⁸⁵³ W okresie rozwijania ontologii fundamentalnej Heidegger nie wskazuje innych sposobów bycia *Dasein*, które polegałyby na ontologicznym rozumieniu bycia i umożliwiałyby fundamentalną wykładnię struktur egzystencji. Wykluczyć należy, by taką możliwość stanowiły logika, nauki ścisłe, nauki humanistyczne, światopogląd, czy teologia, ze względu na ich krytykę przeprowadzoną w dziełach niemieckiego filozofa i zakwalifikowanie ich jako ontycznych wykładni bytu. Zob. chociażby idem, *Podstawowe...*, s. 8-18, 56, 191-192, 220, 345-348, 354. Autor „Bycia i czasu” nie rozważa w tym kontekście sztuki, w szczególności obrazu malarskiego, czy poezji. Nie ulega jednak wątpliwości, że filozofia jest dla niego wyróżnioną i najbardziej fundamentalną możliwością bycia, najlepiej odpowiadającą istotowemu ukonstytuowaniu egzystencji. W odróżnieniu od tego, jak powszechnie wiadomo, w późniejszych tekstach Heideggera (zob. idem, „... *poetycko mieszka człowiek ...*”, przeł. J. Mizera, w: idem, *Odczyty i rozprawy*, Warszawa 2007, s. 183-202 i idem, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, w: idem, *Odczyty...*, s. 123-138 oraz idem, *Istota języka*, przeł. J. Mizera, w: idem, *W drodze do języka*, Warszawa 2007, s. 141-196, a także idem, *Źródło dzieła...*, s. 7-64), które miały większy od ontologii fundamentalnej wpływ na myśl Gadamera, dzieło sztuki nabiera w zakresie prawdy bycia i bycia prawdy istotnego ontologicznego znaczenia.

⁸⁵⁴ Zob. H.-G. Gadamer, „*Obywatele dwóch...*”, s. 67-68 i idem, *Początek...*, s. 17 oraz idem, *Przyszłość europejskich nauk humanistycznych*, przeł. A. Przyłębski, w: idem, *Dziedzictwo Europy...*, s. 26-27, a także idem, *Różnorodność Europy...*, s. 12-13 i idem, *The Language...*, s. 78-79.

z czasem określającej charakter kultury światowej cywilizacji europejskiej, w której jako jedynej doszło do wyróżnienia i usamodzielnienia unikalnych dla ducha Europy form doświadczenia, myślenia i wypowiedzi w postaci filozofii, nauki, sztuki i religii⁸⁵⁵. Fenomen filozofii jest z tego względu istotowo powiązany z dziejami Zachodu⁸⁵⁶. Dla autora „Prawdy i metody” mądrość wschodniej Azji, wyrażająca się na przykład w przypowieściach chińskich mędrców, czy indyjskiej epickiej tradycji, nie jest filozofią⁸⁵⁷. Stanowi ona specyficzną dla tego regionu formę hermeneutycznego doświadczenia, należącą do uniwersum języka i rozumu⁸⁵⁸, w przypadku której nie można rozstrzygnąć, czy stanowi ona sztukę, filozofię, czy religię⁸⁵⁹. Ostatecznie błędne, bo prowadzące do zapoznania samorozumienia danej kultury, jest w ogóle przystawianie do innych tradycji, takich jak mądrość Wschodu, pojęć oddzielających i różnicujących formy doświadczenia wykształcone w Europie i poszukiwanie ich przykładów w innych tradycjach⁸⁶⁰, zamiast uznania ich dziejowej i językowej autonomii i unikalności. Nie oznacza to oczywiście, że nie mogą być one włączone, jak każda postać doświadczenia i wyrażania się rzeczy, w hermeneutyczny proces, w którym wykształca się porozumienie i wspólne rozumienie⁸⁶¹ – są one przecież częścią obejmującego całą ludzkość uniwersum rozumienia. Tak określony fenomen filozofii, konstytuujący się z własnej istoty jedynie w dziejach Zachodu i określony przez stanowiącą część tych dziejów tradycję filozoficzną, już nie wydaje się być możliwością wszelkiej sytuacji hermeneutycznej, możliwością daną każdemu człowiekowi, bowiem powiązaną czy to z fundamentalnym ukonstytuowaniem egzystencji, czy z ogólną ontologiczną strukturą gry, ale stanowi wyłącznie możliwość takiej gry rozumienia, która w swym wymiarze dziejowości współwyznaczona jest konkretnym związkiem oddziaływań w postaci dziejów filozofii.

Niewystarczającym rozwiązaniem kwestii relacji między tymi dwoma sensami pojęcia filozofii jest konstatacja, zgodnie z którą Gadamer po prostu posługuje się dwoma odrębnymi znaczeniami tego pojęcia, szerszym i ściślejszym, toteż naturalne jest występowanie pomiędzy nimi pewnych niezgodności i różnic. To właśnie kwestia zasadności pierwszego z nich w świetle drugiego jest problematyczna, a stawką jest określenie możliwości filozofii w

⁸⁵⁵ Zob. idem, „Obywatele dwóch...”, s. 67-68 i idem, *On the Beginning...*, s. 229-230 oraz idem, *Przyszłość europejskich...*, s. 26-27, a także idem, *Różnorodność Europy...*, s. 12-13. Zob. także W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje...*, s. 140-141.

⁸⁵⁶ Zob. H.-G. Gadamer, „Obywatele dwóch...”, s. 67 i idem, *On the Beginning...*, s. 230 oraz idem, *Początek...*, s. 17, a także idem, *Przyszłość europejskich...*, s. 26-27.

⁸⁵⁷ Zob. idem, *On the Beginning...*, s. 230 i idem, *Przyszłość europejskich...*, s. 27 oraz idem, *Różnorodność Europy...*, s. 12-13.

⁸⁵⁸ Zob. idem, *Przyszłość europejskich...*, s. 26 i idem, *The Language...*, s. 78-79.

⁸⁵⁹ Zob. idem, *Przyszłość europejskich...*, s. 27 i idem, *Różnorodność Europy...*, s. 12-13.

⁸⁶⁰ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 100-101 i idem, *Przyszłość europejskich...*, s. 27.

⁸⁶¹ Zob. idem, *The Language...*, s. 79.

ramach ontologicznych rozstrzygnięć niemieckiego filozofa. Ponadto, jakkolwiek pojęcie jest na gruncie hermeneutyki filozoficznej ze swojej istoty wieloznaczne, to konstytuuje jedność i spójną całość, w ramach której poszczególne sensy są do siebie odniesione i wzajemnie się dookreślają. Szerszy sens filozofii jako dokonującego się także w codziennym życiu myślenia o całości i fundamentalnych zagadnieniach mówi coś o fenomenie filozofii w ogóle, także w jej ściślejszym znaczeniu. To, że to myślenie Gadamer określa również jako filozofię nie może być na gruncie jego własnej filozofii przypadkową lub dowolną decyzją semantyczną, ale musi wyrastać z samej istoty filozofii i życia języka. Spośród hermeneutycznych doświadczeń, którym Gadamer poświęca swój namysł, tylko w odniesieniu do filozofii pojawia się w rozważaniach autora „Prawdy i metody” ten podwójny sens. Fenomen nauki w swej ogólnej istocie przedstawia się zawsze w kontekście nowożytnej sytuacji dziejowej, określonej przez prymat metody, wysiłek zapanowania nad naturą i różnicę względem nauki w znaczeniu właściwym starożytności. Sztuka w swym ontologicznym charakterze gry, obrazu i poetyckiego słowa omawiana jest na gruncie wykształconych w dziejach dziedzin artystycznej aktywności oraz konkretnych przykładach utworów poetyckich. Nie ma w pracach Gadamera obok tych pojęć, łączących poziom ontologiczny i ontyczny oraz określających istotę odpowiednio nauki i sztuki, jakiegoś odmiennego, szerszego sensu tych fenomenów, pozwalającego nazywać nauką lub sztuką coś jeszcze innego. Nie napotykamy też twierdzenia, że w szerokim sensie każdy podczas swego codziennego egzystowania czasem przeprowadza badania naukowe albo tworzy dzieło sztuki, czy dokonuje jego produktywniej, stanowiącej hermeneutyczne doświadczenie wykładni. Podkreślić należy, że w problemie relacji między wyróżnionymi dwoma sensami filozofii, które pojawiają się w tekstach autora „Aktualności piękna” nie chodzi o stosunek tego, co ogólne do tego, co konkretne, ontologicznego do ontycznego, gdyż każdy z tych sensów zawiera oba te wymiary. Dotyczy on tego, że jeden z nich wskazuje na możliwość uniwersalną, w zakresie swego zaistnienia niezakorzoną w tradycji i niebędącą efektem konkretnego związku dziejowych oddziaływań. Możliwość ta wypływa z ontologiczno-ontycznej istoty życia ludzkiego, to znaczy ontologicznej struktury procesu rozumienia i nieuchronności napotykania naturalnych fenomenów takich jak śmierć, życie, piękno, dobro, sprawiedliwość. Natomiast drugi z sensów mówi o możliwości, co prawda również ugruntowanej w ontologicznych strukturach i realizującej się w grze rozumienia, ale wykształcającej się w dziejach Europy i istotowo powiązanej z określonym przekazem tradycji. Podwójny sens filozofii wydaje się wyróżniać ją spośród wszystkich postaci hermeneutycznego doświadczenia omawianych przez Gadamera, wskazując na jej szczególnie ścisły związek

ze sferą codziennej praktyki i komunikacji oraz całością ludzkiego życia. Co wypowiada z istoty filozofii w ogóle jej szeroki sens? Pokazuje, że filozofia, również fenomen filozofii w swym węższym sensie, nie jest oderwana od codziennego bycia przez człowieka we wspólnotowym świecie życia, ale jest w ten świat istotowo włączona, będąc kontynuacją i rozwinięciem życia człowieka w jego całości. Potwierdzenie tego odnaleźć można w jednym z artykułów niemieckiego filozofa, który mówiąc o wszechobecności filozofii dodaje, że: „Wielka równowaga tego, co żywe, która utrzymuje i przenika indywiduum zarówno w jego sferze prywatnej, jak i społecznej konstytucji oraz w jego poglądzie na życie, obejmuje także tego, kto myśli. [...] Bardziej pogodna była Grecka myśl utrzymująca, że wznoszenie się do jasności związanej z wiedzą i szczęście przynależne *theoria* jest wyższą formą ludzkiego życia i ideałem najlepszego życia. Ale wiedziała ona także, że taka teoria jest osadzona w ramach praktyki uwarunkowanego i przeżywanego życia oraz jest przez nie niesiona”⁸⁶². Filozofia jest więc życiową praktyką i praktyczną mądrością, zakorzenioną w zwyczajnym, codziennym przebywaniu w świecie, stanowiącą jego część i przeprowadzającą namysł nad jego całością. Jednocześnie, w horyzoncie związku filozofii z praktyką codziennego i wspólnotowego życia, drugi, węższy sens fenomenu filozofii określa i uzasadnia pierwszy z jej wyróżnionych sensów. Na gruncie filozofii ujętej jako szczególna postać hermeneutycznego doświadczenia, która narodziła się i rozwijała w dziejach Europy, odróżniła się od nauki, sztuki i religii oraz polega na pojęciowym, czujnym na przedsady i otwartym zapytywaniu o całość, odsłania się obecność w codziennej egzystencji, jakkolwiek niedoskonale przeprowadzanego i ograniczającego się najczęściej do naiwnego powtórzenia niezreflektowanych, funkcjonujących w danej sytuacji hermeneutycznej przedsądów, filozoficznego zapytywania. Innymi słowy, w świetle ściślejszego znaczenia pojęcia filozofii ukazuje się istnienie do pewnego stopnia refleksyjnego, krytycznego namysłu o fundamentalnych kwestiach, przynależnego zwykłemu przebywaniu w świecie i możliwego w każdej sytuacji hermeneutycznej i wobec tego pozwalającego ukonstytuować się szerszemu sensowi fenomenu filozofii. A zatem jednak dwa odmienne sensory pojęcia filozofii? Tak, ale teraz już nie przeciwstawne wobec siebie, tylko ujęte w ich obustronnym związku – oba równie pierwotne, oba wykształcone w dziejach Europy i stanowiące zachodni sposób myślenia o oznaczanym przez siebie fenomenie, wreszcie oba wyznaczające istotę filozofii i stanowiące jedność jej pojęcia, w której wzajemnie się określają i warunkują, wskazując na istotowy związek filozofii ze światem

⁸⁶² Idem, *The Heritage...*, s. 58-59.

praktycznego życia. Jednocześnie wypracowanie pojęcia jest pewnym rozstrzygnięciem sensu, wydobywającym jeden główny sens i umieszczającym pozostałe w jego tle. Choć nie pozbawiając ich wpływu i oddziaływania na kształt całości pojęcia: „Potencjał, który posiada język musi służyć myśleniu. Oznacza to, że podążenie za słowem poprzez analizę jego sensów skutkuje wyznaczeniem granic pojęcia [...] Ostatecznie, w wypowiedzi jeden z sensów zyskuje przewagę nad innymi w zniewalający sposób tak, że pozostałe konotacje będą odgrywać co najwyżej drugorzędną rolę”⁸⁶³. Tym podstawowym sensem filozofii jest w hermeneutyce filozoficznej filozofia w węższym, ścisłym sensie, a więc szczególna postać hermeneutycznego doświadczenia, która wykształciła się w dziejach Europy i określona jest w swej możliwości przez dzieje filozofii. To ten sens fenomenu filozofii ma Gadamer na myśli, gdy charakteryzuje istotowe elementy filozoficznej wykładni i to on był głównym przedmiotem przeprowadzanych w niniejszym podrozdziale rozważań. Wyznacza on w sposób decydujący istotę filozofii na gruncie jej własnych dziejów jako pojęciowego, otwartego, utrzymującego się w zapytywaniu, czujnego na oddziaływanie przedsądów procesu rozumienia całości. Sankcjonuje tym samym ukonstytuowanie się szerszego, pozostającego w tle sensu filozofii. Wydobywa i odsłania, potencjalnie nieuwarunkowaną europejskimi dziejami filozoficznego zapytywania obecność tak określonego przez siebie myślenia o całości w codziennym, praktycznym życiu, który ze swej strony zwrótnie oddziałuje na główny sens pojęcia filozofii, ukazując filozofię jako naturalną skłonność i podkreślając jej zakorzenienie w praktycznym, wspólnotowym życiu. Filozofia w ramach hermeneutyki filozoficznej stanowi ostatecznie fenomen ze swej istoty europejski oraz możliwość hermeneutycznego procesu doświadczenia i rozumienia przynależną w swym ścisłym i podstawowym sensie wyłącznie sytuacji hermeneutycznej uwarunkowanej przez konkretny związek oddziaływań w postaci dziejów Europy i filozofii. Nawet jeśli na gruncie tych dziejów i w związku z tym podstawowym sensem, wykształca się szerszy sens filozofii, oznaczający każde myślenie o całości i fundamentalnych zagadnieniach w ramach zwyczajnego bycia w świecie, możliwe we wszelkiej dziejowej sytuacji.

Autor „Prawdy i metody” zdaje się jednak iść za daleko, określając filozofię w ścisłym sensie jako ze swej istoty fenomen wyłącznie europejski, jeśli uwzględni się niejednoznaczność samego pojęcia filozofii i płynność odróżnienia jej od innych form hermeneutycznego doświadczenia, a także tezę hermeneutyki filozoficznej o nieskończoności horyzontu sensu i stałej możliwości pogłębienia i poszerzenia konkretnego horyzontu

⁸⁶³ Idem, *On the Beginning...*, s. 235.

rozumienia w procesie rozmowy i stopienia horyzontów. Z jednej strony, o ile istnieje żywa tradycja filozofii, o tyle zawsze możliwe jest wejście z nią w rozmowę i stopniowe przyswojenie tejże tradycji, a tym samym możliwości filozoficznego zapytywania, nawet, gdy wychodzi się z zupełnie odmiennego od europejskiego, czy zachodniego horyzontu kulturowego i językowego. Nie musi to oznaczać prostej europeizacji myślenia innych kręgów kulturowych, podporządkowania odmiennych tradycji pod schematy myślowe, przedsady i treść tradycji płynącą z dziejów europejskiej filozofii. Może polegać także na wykształceniu możliwości filozofii w ramach innych tradycji, które przyswoją sobie w procesie stopienia horyzontów dziedzictwo filozofii, zachowując swój unikalny charakter i wiążąc filozofię z konstytuującym je, odmiennym od europejskiego przekazem tradycji. Z drugiej strony hermeneutyczna rozmowa może doprowadzić do poszerzenia fenomenu filozofii poprzez włączenie do niego przekazu tradycji, który wcześniej był w jego ramach niewzględniany, a w procesie rozumienia również okazał się być filozoficznym zapytywaniem i poszukiwaniem odpowiedzi. Co więcej, towarzyszyć temu może odsłonięcie oddziaływania na dzieje filozofii i współtworzenia tych dziejów przez treść tradycji innej od tradycji europejskiej, które to oddziaływanie zostało w nich zapoznane⁸⁶⁴. Gadamer wydaje się nie doceniać otwartości i jednoczącej siły hermeneutycznej rozmowy, gdy stwierdza, że poszukiwanie filozofii w ramach kultur Wschodu musi być równoznaczne z prostym przekładaniem europejskich pojęć na autonomiczne, posiadające własne dzieje i specyfikę postaci hermeneutycznego doświadczenia. Tak jak dziejowe epoki, tak też odmienne kultury nie stanowią zamkniętych całości, ale otwarte horyzonty sensu. Nie można więc wykluczyć tego, że filozofię w węższym sensie, jeśli już od wieków nie współtworzył i nie tworzy obecnie, to przynajmniej będzie tworzyć związek dziejowych oddziaływań nieograniczający się do dziejów Zachodu. Z pewnością i w obecnej sytuacji hermeneutycznej, i w tej, w której dokonywało się myślenie Gadamera, włączenie do filozofii, czy też odzyskanie i ponowne

⁸⁶⁴ Na temat oddziaływania myśli/filozofii Wschodu na tradycję Zachodniej filozofii zob. przede wszystkim W. Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany 1988 i A. Kuzminski, *Pyrrhonism. How The Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Lanham 2008 oraz E. S. Nelson, *Chinese and Buddhist Philosophy in Early Twentieth-Century German Thought*, New York 2017, a także D. Rogacz, *The Birth of Enlightenment Secularism From The Spirit of Confucianism*, w: „Asian Philosophy”, 2018, nr 1, s. 68-83. To, w jakim sensie można mówić o istnieniu filozofii chińskiej, czy indyjskiej i w jakiej relacji pozostaje ona do zapoczątkowanego w antycznej Grecji dziedzictwa filozoficznego Europy jest otwartym tematem wciąż toczącej się rozmowy. Dla przeglądu głosów w debacie zob. chociażby C. Defoort, *Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate*, w: „Philosophy East and West”, 2001, nr 3, s. 393-413 i Z. Jiadong, *The Issue of the „Legitimacy” of Chinese Philosophy*, w: „Contemporary Chinese Thought”, 2005, nr 1, s. 11-23. Ta złożona kwestia, wymagająca osobnego, obszernego opracowania w perspektywie założeń filozofii hermeneutycznej, zostaje tutaj jedynie zasygnalizowana w kontekście źródła możliwości filozofii na gruncie hermeneutyki filozoficznej i jednoznacznego stanowiska Gadamera, które wydaje się nie być jedynym możliwym na gruncie też samego niemieckiego filozofa.

rozpoznanie filozoficzności przekazu tradycji niemieszczącego się w dziejach Europy wymaga hermeneutycznej pracy innego wykładania dziejów i dialogu między różnymi tradycjami. Jednakże fenomen filozofii na takim ujęciu wydaje się zyskiwać, bowiem wzbogaca się o obszerny przekaz tradycji, którego treści i oddziaływania wcześniej nie uwzględniał, otwierając nowe możliwości sensu i drogi filozoficznego zapytywania.

III.2. Filozofia jako wykładnia dziejów filozofii

III.2.1. Wykładnia dziejów filozofii jako istotowy element refleksji filozoficznej

Istotowym elementem filozofii na gruncie hermeneutyki filozoficznej jest wykładnia dziejów filozofii. Stanowi to konsekwencję dziejowości filozofii i uwarunkowania refleksji filozoficznej przez dzieje⁸⁶⁵. Proces filozoficznego rozumienia, realizujący stopień horyzontów współczesności i przeszłości, będący hermeneutyczną rozmową z daną rozumianą rzeczą jest przez to także rozmową z wyrażającymi ją, już istniejącymi wykładniami i sensami tejże rzeczy, które wykształciły się na przestrzeni dziejów i zostały przekazane w tradycji, w szczególności w dziejach filozofii jako tej konkretnej tradycji, która współkształtuje możliwość filozofowania i temat filozofii⁸⁶⁶. Tradycja w postaci dziejów filozofii konstytuuje przedmiot filozofowania w podwójnym sensie. Współwyznacza to, czym jest rozumiana rzecz, zawierając dotychczas wykształcone w dziejach i wciąż oddziałujące sensy rzeczy samej, w kontekście których i w rozmowie z którymi dokonuje się jej filozoficzna wykładnia. Oprócz tego sama stanowi temat filozoficznego namysłu, dążącego do zrozumienia tego, co ona mówi i przynależnego jej dziejowego oddziaływania na współczesną sytuację hermeneutyczną. Filozofia jest więc ze swej istoty tyle wykładnią całości, co dziejowym dialogiem z całością własnych dziejów⁸⁶⁷. Nie można oddzielić treści fenomenu filozofii w ogóle i każdej konkretnej filozoficznej wykładni od dziejów samej filozofii⁸⁶⁸. Poprzez wykładanie dziejów refleksja filozoficzna uwzględnia i podejmuje (zgodnie z normatywnym znaczeniem metafizologii Gadamera) przynależny filozofii ontologiczny wymiar dziejowości i oddziaływanie filozoficznej tradycji na sytuację, w której filozofowanie się dokonuje oraz związane z tym powiązanie filozofii i jej dziejów. Refleksja filozoficzna powinna być wobec tego w takim samym stopniu przedmiotowym namysłem nad byciem, bytem i całością, co zapytywaniem o kształtujące jej hermeneutyczną

⁸⁶⁵ Zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 90-91, 307 i P. Dybel, *Neoplatońska metafora...*, s. 128-129.

⁸⁶⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 95-96 i idem, *Prawda...*, s. 23-24.

⁸⁶⁷ Zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 90-91 i G. R. Lucas Jr., *Philosophy, Its History...*, s. 183-184.

⁸⁶⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Historia pojęć...*, s. 100, 105 i idem, *Mysleć w zgodzie...*, s. 168, 171.

sytuację oraz sens rozumianych rzeczy dzieje filozofii, czyli dokonywać wykładni tych dziejów⁸⁶⁹.

Wykładnia dziejów filozofii w ramach hermeneutyki filozoficznej posiada trzy, stanowiące jedność i realizujące się poprzez samo wykształcanie się wykładni, podstawowe, wyznaczające jej istotę zadania, których spełnianiu służy. Najogólniejszym zadaniem wykładni dziejów jest zrozumienie interpretowanych dziejów filozofii: uchwycenie tego, co zawiera, co przekazuje i mówi nam tradycja filozoficzna poprzez prześledzenie dziejowego ruchu myśli oraz przemian stawianych w nim filozoficznych pytań i udzielanych na nie odpowiedzi. Gadamer posługuje się w tym kontekście terminem „historia pojęć”⁸⁷⁰, zgodnie z tym, że w wymiarze językowym pojęcie stanowi temat refleksji filozoficznej, a istotą filozofii jest pojęciowość. Historia pojęć badać ma proces tworzenia się filozoficznej pojęciowości w dziejach, a co za tym idzie proces wykształcania się filozoficznych pytań, odpowiedzi i koncepcji oraz zmieniania się występujących w nich sensów i pojęć, wyjaśniając, w jaki sposób, w jakim horyzoncie językowym i z motywacji jakiej dziejowej sytuacji pojawiły się one w dziejach oraz jaka jest ich treść⁸⁷¹. Wykładnia dziejów filozofii musi uwzględniać usytuowanie rozważanej myśli filozoficznej w szerszym procesie dziejowym oraz fakt dziejowych przemian filozoficznych pytań, odpowiedzi i pojęć. Musi więc poruszać się w ramach koła części i całości jednocześnie w różnych planach czasowych: całości dziejów, pewnego ich wycinka oraz konkretnej sytuacji dziejowej, w której powstała dana myśl, czy sens pojęcia, wraz z tworzącą ją przeszłością i dalszym jej oddziaływaniem, odsyłającą zatem znów do pewnego epizodu w dziejach i ich całokształtu. Dzieła i koncepcje poszczególnych myślicieli są więc w wykładni dziejów rozpatrywane w horyzoncie nie tylko ich własnych myśli i pojęć, ale również filozofów, z którymi wchodzili oni w dialog i którzy współtworzyli dziejową sytuację zapoczątkowującą ich myślenie oraz dziejów efektywnych tego myślenia. Jak również w kontekście ich miejsca i oddziaływania w całości dziejów, w tym we współczesnej sytuacji hermeneutycznej. Ponadto w wykładni dziejów dokonuje się uchwycenie przemian filozoficznych pojęć i myśli zachodzących pomiędzy poszczególnymi sytuacjami dziejowymi i częściami dziejów. Projektowana jest także, jakkolwiek nieostateczna, nieabsolutna, niepełna, niemogąca uzasadnić postępu lub jednolitej linii rozwoju, otwarta, bogata w wielość różnorodnych sensów całościowa perspektywa dziejów filozofii w ich kluczowych, oddziałujących na aktualną sytuację hermeneutyczną momentach,

⁸⁶⁹ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 100, 105, 114.

⁸⁷⁰ Zob. ibidem, s. 100 i idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 96 oraz idem, *Prawda...*, s. 24, 35, 109, 373.

⁸⁷¹ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 107-111, 115-117.

obejmująca przeszłość, współczesność i możliwa przyszłość filozofii. Obecność tego momentu wykładania całości dziejów filozofii w refleksji filozoficznej, który charakteryzować należy uwzględniając krytyczny stosunek Gadamera do filozofii dziejów Hegla i różnicę ontologicznych założeń między hermeneutyką filozoficzną a filozofią autora „Fenomenologii ducha”, potwierdza przytaczany już w niniejszej pracy fragment jednego z artykułów Gadamera: „uniwersalna historia w sposób niekwestionowany jest aspektem doświadczenia naszego dziejowego charakteru. Jednakże tak jak wszelka historia, także uniwersalna historia zawsze musi być przepisywana, o ile nie posiada absolutnego punktu odniesienia, tak jak *Heilgeschichte* [Historia Zbawienia – A. N.]. I każda projekcja uniwersalnej historii posiada ważność, która nie trwa o wiele dłużej niż błysk chwilowo przecinający ciemność przyszłości i przeszłości, gubiąc się w nadchodzącym zmierzchu”⁸⁷². Wykładnia dziejów filozofii, jako hermeneutyczny proces rozumienia charakteryzujący się dziejowością, językowością i skończonością, oczywiście nie może mieć uzasadnionego roszczenia ani do odsłonięcia ostatecznego i jedyne sensu całości dziejów, ani do kompletnego uchwycenia sensów dziejów i płynącego z nich przekazu tradycji. Pozostaje zawsze ograniczona i niepełna, niezdolna do wyczerpującego ujęcia wszystkich zawartych w tradycji i dziejowo efektywnych sensów oraz otwarta na inną prezentację dziejowego procesu tradycji filozoficznej. Podobnie pozbawione podstaw na gruncie hermeneutyki filozoficznej jest formułowanie teleologicznego ujęcia dziejów, wskazującego uniwersalny i z góry dany cel całości lub części dziejów, którego realizacja miałaby stanowić sens i istotę procesu dziejowego, wyznaczającego konieczny przebieg dziejów i wyjaśniającego poszczególne etapy dziejowego rozwoju. Scharakteryzowanego hermeneutycznego wykładania dziejów dokonuje w swych pracach Gadamer na kilka sposobów. Interpretuję myśl poszczególnych filozofów, między innymi Platona, Diltheya, Hegla i Heideggera, z uwzględnieniem ich dziejowego oddziaływania i dialogu, w którym ich myśl powstawała (na przykład wykładając Platona w dialogu z sofistami i Arystotelesem). Śledzi przemiany sensów pojęć, w tym bada takie pojęcia, jak podmiot⁸⁷³, nauka⁸⁷⁴, czy racjonalność⁸⁷⁵. Ponadto proponuje bardziej ogólny i całościowy zarys dziejów, w ramach którego w dziejach ma miejsce stopniowe wykształcenie się świadomości historycznej, a następnie świadomości hermeneutycznej,

⁸⁷² Idem, *The Heritage...*, s. 61-62.

⁸⁷³ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 109-110 i idem, *Subiektywność...*, s. 166-167.

⁸⁷⁴ Zob. idem, *Cóż to jest...*, s. 40 i idem, *History of the Universe...*, s. 33-35 oraz idem, „*Obywatele dwóch...*”, s. 70-71.

⁸⁷⁵ Idem, *Racjonalność wobec przemiany epok*, przeł. A. Przyłębski, w: A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 187-202.

zaś moment zwrotny stanowi filozofia Kartezjusza i nowożytna dominacja subiektywności i metody⁸⁷⁶.

Obok filozofii dziejów Hegla, autor „Prawdy i metody” zajmuje wprost krytyczne stanowisko również względem innego sposobu wykładania dziejów, reprezentowanego przez neokantowską historię problemów. Zdaniem Gadamera historia problemów zakłada, że dzieje filozofii są odpowiedzią na posiadające niezmienną metafizyczną treść, ponadhistoryczne, fundamentalne, ze swej istoty nierozwiązywalne i z tego powodu pojawiające się ciągle na nowo problemy, takie jak problem wolności lub problem moralnego dobra⁸⁷⁷. Hermeneutyczna rzecz sama zachowuje dziejową ciągłość i jedność nie pomimo, ale poprzez wielość swych dziejowych prezentacji, w ramach których wykształca i przekształca swoją treść, doznając przyrostu bycia. Natomiast neokantowski problem filozoficzny posiada z góry daną i gotową, czekającą na odkrycie przez poznającą świadomość wieczną treść, wynikającą z niezmiennej, adziejowej istoty świata. Wobec tego wszelkie przekształcenia problemu dotyczą nie tyle jego istotowej treści, ale jedynie względem niej zewnętrznego, dziejowo uwarunkowanego postawienia i ujęcia problemu przez podmiot, wytwarzającego w świadomości mniej lub bardziej adekwatny obraz wiecznej zawartości problemu. Obraz ten może albo przesuwając dalej dotychczasową granicę obiektywnego poznania problemu filozoficznego, odsłaniając coś wcześniej niedostępnego lub niedostrzeżonego z jego stałej treści, albo nie czynić w tym zakresie żadnych postępów. Historia problemów głosi, że jakkolwiek historia filozofii nie jest rządzona przez teleologiczną konieczność i nie można mówić w jej przypadku o postępującym po prostej linii, kumulatywnym przyroście i postępie wiedzy, to możliwe jest rozpoznanie istnienia w niej pewnych stałych, identycznych problemów, na które różne systemy i koncepcje filozoficzne na przestrzeni dziejów udzielają odmiennych, zależnych od dziejowej sytuacji, w której są formułowane odpowiedzi⁸⁷⁸. Na tej drodze odnajduje ona trwałe elementy w dziejach filozofii, mający chronić przed radykalnym historycznym relatywizmem. Umożliwia on mówienie zarówno o pewnym postępie w filozofii, który polega na nieustającym rozwijaniu się i doskonaleniu świadomości filozoficznych problemów, jak i o określonym ideale uzasadnionego poznania filozoficznego,

⁸⁷⁶ Ten aspekt wykładni dziejów filozofii dokonanej przez autora „Prawdy i metody” zostanie szerzej rozpatrzony w dalszych fragmentach niniejszego podrozdziału.

⁸⁷⁷ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 105 i *Prawda...*, s. 511 oraz *Reflections...*, s. 8, a także idem, *The History of Philosophy...*, s. 154. Na temat historii problemów w pismach samych neokantystów zob. przede wszystkim N. Hartmann, *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, przeł. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 13-60, 74-85, 100-101, 127-132 i W. Windelband, *Historia filozofii*, przeł. A. J. Noras, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, 2010, nr 22, s. 181-200 oraz idem, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1957, s. 1-20.

⁸⁷⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Historia pojęć...*, s. 105 i idem, *Początek filozofii...*, s. 33.

opartego o systematyczny namysł nad problemami i znajomość dziejów prób ich rozwiązywania⁸⁷⁹. Dla Gadamera tak rozumiana dziejowa identyczność i niezmiennosc problemu jest dogmatycznie przyjętą tezą metafizyczną, zapoznającą dziejowości człowieka i tradycji: „Wystarczy tylko parę kroków analizy takiego rzekomo identycznego problemu, by zauważyć, że rzekoma tożsamość problemu jest dogmatycznie przyjęta”⁸⁸⁰. Takim przytaczanym przez niemieckiego filozofa przykładem rzekomego niezmiennego problemu jest kwestia wolności:

Czy jednak istnieje »ten« problem wolności? Czy pytanie o wolność jest rzeczywiście tym samym pytaniem? Czy ów głęboki mit z platońskiej rozprawy o państwie, wedle którego dusza sama przed urodzeniem wybiera swój los [...] czy ów mit dotyczy tego samego, co pojęcie wolności dominujące w stoickiej filozofii moralnej, filozofii, która zdecydowanie twierdzi: samodzielni, a więc wolni możemy być tylko wtedy, gdy nie angażujemy się sercem w nic, co nie zależy od nas? Czy jest to ten sam problem co w micie platońskim? Czy problem ten jest identyczny z wielką

⁸⁷⁹ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 105-106 i idem, *Prawda...*, s. 512-513 oraz idem, *The History of...*, s. 154. Przywołać można w tym kontekście odnoszące się do sposobów badania historii filozofii rozróżnienie Barbary Skargi na „historię prawdy” i „prawdziwą historię” (zob. B. Skarga, *Złudzenia i nadzieje historyka filozofii*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, 1980, nr 5, s. 7-29). Neokantowska historia problemów w interpretacji Gadamera wpisuje się w nurt historii prawdy, który obiektywnej prawdy o dziejach filozofii, zakłada istnienie ponadhistorycznego, niezmiennego, racjonalnego jądra filozoficznego myślenia i poszczególnych filozoficznych zagadnień. Ponadto przyjmuje, że w dziejach filozofii dokonuje się pewien rozwój w zakresie precyzji i prawdziwości określania przedmiotu filozofii oraz ma miejsce doskonalenie metod i wyników filozoficznych badań. Tym samym narzuca na dzieje pewien racjonalny schemat, który określa cel ich rozwoju i jego poszczególne etapy. Natomiast hermeneutyka autora „Prawdy i metody” bliżej byłoby do nurtu opowiadającego się za prawdziwą historią, akcentującego dziejowy kontekst wszelkiej filozofii, reguł myślenia i kryteriów prawdy oraz jego dynamiczną zmienność. Podział ten nie jest dla Barbary Skargi absolutny – w historię prawdy wkracza nieuchronnie historia prawdziwa, a historia prawdziwa zawiera element historii prawdy. Przy czym dzieła wybitne zacierają między nimi różnicę. Zdolne są bowiem jednocześnie do uwzględnienia dziejowego kontekstu i dziejowej odmienności rozpatrywanego fragmentu historii filozofii, jak i do rozważenia racjonalności i prawdziwości historycznej myśli. Wydaje się, że do takich dzieł zaliczyć można prace Gadamera, o ile łączą one w sobie zarazem świadomość efektywnodziejową oraz rozmowę z dziejami filozofii, pozwalającą przemówić przeszłej myśli w jej źródłowej, docierającej do istoty rzeczy samej prawdzie. Analogicznie rzecz ma się z podziałem podejścia do historii filozofii zaproponowanego przez Ricoeura (zob. P. Ricoeur, *Historyczność a historia filozofii*, przeł. S. Cichowicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, M. J. Siemek (red.), Warszawa 1978, s. 243-264). Ricoeur mówi o podejściu określonym jako „system”, w ramach którego rozumienie danej filozofii wiąże się z umiejscowieniem jej w ruchu dziejowego rozwoju, a myśl poszczególnych myślicieli traktowana jest jako moment tego ruchu, jako kolejna odpowiedź na odwieczne problemy i pytania i zestawiana z innymi dziejowymi odpowiedziami. Ponadto wyróżnia podejście ujmujące filozofię każdego myśliciela jako osobliwość, posiadającą swój wyjątkowy, autonomiczny wewnętrzny sens przynależny tylko tej filozofii, dążące do ujęcia powiązania między swoistymi dla danej filozofii pytaniami i udzielanymi przez nią odpowiedziami, prowadzące, przy doprowadzeniu do skrajności tego podejścia, do potraktowania poszczególnych filozofii jak odrębnych, odosobnionych światów i nie tyle jako momentów historii, co punktów zawierających historię, odsyłających do swych źródeł w przeszłości i zapowiadanej przyszłości. Neokantowska historia problemów będzie przynależała do pierwszego z wymienionych nurtów. Natomiast hermeneutyka Gadamera, nie rezygnując z ciągłości procesu dziejowego i uznając wagę dziejowych oddziaływań, nie będzie zaliczać się do drugiego podejścia, ale podobnie jak myśl P. Ricoeura, stwierdzającego, że właściwe rozumienie historii filozofii oscyluje między tymi dwoma skrajnymi biegunami i dąży do porozumienia z przeszłością jak z inną osobą, wyzbytego uprzywilejowanej pozycji, z której tworzyć można system, sytuować się będą pomiędzy nimi.

⁸⁸⁰ Idem, *Historia pojęć...*, s. 107. Zob. także idem, *Prawda...*, s. 511-513 i *Reflections...*, s. 8 oraz idem, *The History of...*, s. 154-155.

teologiczną zagadką, jaką zadaje sobie i próbuje rozwiązać teologia chrześcijańska – zagadką stosunku między wolnością człowieka i boską opatrnością? I czy ten sam problem stoi przed nami, gdy dziś, w epoce nauki, pytamy: w jaki sposób, wobec całkowitego zdeterminowania przyrody, wobec faktu, że wszelkie przyrodoznawstwo musi wychodzić z założenia, że w przyrodzie nie ma cudów, da się zrozumieć możliwość wolności? Czy wynikający stąd problem determinizmu i indeterminizmu woli jest jeszcze tym samym problemem?⁸⁸¹.

Historia problemów, zakładając możliwość rozpoznania zachowujących w dziejach stałą tożsamość i identyczność problemów oraz rozważania w ich perspektywie różnorodnych dziejowych prób ich rozwiązania, wymaga zajęcia nieosiągalnego na gruncie hermeneutyki filozoficznej stanowiska ponad i poza dziejami, pozwalającego spojrzeć na całość dziejów z dystansu i obiektywnie zidentyfikować i określić niezmiennie, wieczne problemy⁸⁸². Pomija w ten sposób oddziaływanie dziejów i przedsądów płynących z tradycji na współczesną sytuację i horyzont myślenia, w których uchwytuje się w założeniu niepodlegającą przekształceniom treść owych problemów. W konsekwencji proponuje, tak jak historyzm, przed którego relatywistycznymi konsekwencjami chciała uciec, nie żywy dialog z filozoficzną tradycją, uwzględniający oddziaływanie dziejów na współczesność oraz odsłaniający założenia i ograniczenia rozumiejącego, ale teoriopoznawczą perspektywę świadomości zachowującej dystans względem dziejów i narzucającą dziejom własne, aktualne rozumienie problemów, by przepytując dzieje zyskać jego potwierdzenie⁸⁸³. Problem, o jakim mówi historia problemów okazuje się być adziejowym, abstrakcyjnym schematem nakładanym na dzieje, całkowicie pomijającym dziejowy kontekst motywacyjny (i jego zmienność), w którym każdorazowo stawiane jest żądające odpowiedzi pytanie i z którego czerpie ono swój sens⁸⁸⁴, a także ignorującym fakt dokonujących się w dziejach przemian sensów. Toteż Gadamer może powiedzieć, że „zawsze identyczny problem jest jak nigdy rzeczywiście niezadane pytanie. Każde rzeczywiście zadane pytanie jest jakoś umotywowane. [...] Przykład problemu wolności przekonywająco dowodzi, że nie jesteśmy w stanie zrozumieć, dlaczego każde z wymienionych pytań zostało postawione, gdy przyjmiemy, że w nich wszystkich chodzi o identyczny problem wolności. Idzie raczej o to, by dążyć do zrozumienia rzeczywistych pytań, tak jak się pojawiają – a nie abstrakcyjnych sformalizowanych możliwości”⁸⁸⁵. To, co historia problemów określa jako jeden, niezmienny

⁸⁸¹ Idem, *Historia pojęć...*, s. 106. Zob. także idem, *Początek filozofii...*, s. 34-35.

⁸⁸² Zob. idem, *Początek filozofii...*, s. 36 i idem, *Prawda...*, s. 511.

⁸⁸³ Zob. idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 95 i idem, *Początek filozofii...*, s. 36.

⁸⁸⁴ Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 107 i idem, *Prawda...*, s. 511-513.

⁸⁸⁵ Idem, *Historia pojęć...*, s. 107. Podobnie w „Prawdzie i metodzie” niemiecki filozof stwierdza, iż: „Taki »problem« wypada już z umotywowanego kontekstu zapytywania, z którego czerpał jednoznaczność sensu.

i identyczny na przestrzeni dziejów problem, w perspektywie hermeneutyki filozoficznej stanowi w rzeczywistości wielość różnorodnych, coraz to nowych, zmiennych w zakresie swego sensu i horyzontu możliwej odpowiedzi, uwarunkowanych przez tradycję i stawianych zawsze w konkretnej sytuacji dziejowej pytań nawet jeśli dotyczą one ciągle tej samej, ale prezentującej się wciąż na nowo i doświadczającej przyrostu bycia rzeczy rozumienia, na przykład wolności⁸⁸⁶.

Dlatego jest on równie nierozstrzygalny, jak każde pytanie, któremu brak jednoznacznego sensu, bo nie zostało rzetelnie umotywowane i postawione. [...] Problemy zatem nie są rzeczywistymi pytaniami, które zarys odpowiedzi uzyskują na podstawie genezy swego sensu, lecz są alternatywami mniemania, dającymi się tylko proponować i z tej racji traktować tylko dialektycznie” – idem, *Prawda...*, s. 511-512. Co zaskakujące, również Ricoeur w dalszej części przywoływanego uprzednio w przypisie tekstu zdaje się zbliżać do krytykowanego przez Gadamera podejścia, opartego o abstrakcyjne, oderwane od motywacyjnego kontekstu problemy. Mimo, że filozofia jest dla niego zawsze uwarunkowana sytuacją, w której się dokonuje, zdaniem francuskiego filozofa, posługującego się pojęciem pytania i problemu zamiennie, w filozofii osobiste, sytuacyjnie umotywowane pytanie nabiera formy problemu, to jest uniwersalnego, bezstronnego pytania, wykraczającego poza hermeneutyczną sytuację, w której zostało ono postawione – zob. P. Ricoeur, *Historyczność...*, s. 253-256.

⁸⁸⁶ Polemicznie do tej dokonanej przez Gadamera krytyki historii problemów odniósł się polski znawca neokantyzmu i problematyki historii filozofii Andrzej Noras, przekonując, że różnica między neokantowskim problemem, a Gadamerowskim pojęciem, czy pytaniem filozoficznym nie jest tak jednoznaczna, jak chciałby tego niemiecki filozof – zob. A. J. Noras, *Problem historii filozofii. Część pierwsza*, „Ruch filozoficzny”, 2016, nr 1, s. 7-27 i idem, *Problem historii filozofii. Część druga*, „Ruch filozoficzny”, 2016, nr 2, s. 7-28 oraz idem, *Tezy do problemu historii filozofii*, „Roczniki filozoficzne”, 2020, nr 1, s. 8-10, 14-18. Wywód Norasa zawiera podwójny ruch. Po pierwsze, zbliża on Gadamerowską historię pojęć do neokantowskiej historii problemów, argumentując na rzecz występowania między tymi ujęciami dziejów filozofii wspólnoty podstawowych założeń i jedynie niewielkich różnic w rozumieniu historii, pozwalających na uznanie koncepcji Gadamera za usprawnienie, udoskonalenie neokantowskiej koncepcji historii problemów, uzupełniającej ją o uwzględnienie kontekstu historycznego, którego zdaniem autora „Prawdy i metody” u neokantystów brakowało. Po drugie, podważenie krytyki Gadamera, poprzez pokazanie, że ma ona charakter powierzchowny, opierający się o uproszczenia i nieodnoszący się do konkretnych poglądów danych filozofów, ale do skonstruowanego obrazu całego nurtu neokantyzmu marburskiego. W szczególności Noras stara się pokazać, że historia problemów uwzględnia w swych rozważaniach kontekst historyczny filozofii i dziejowy wymiar, a więc i dziejową zmienność postaci filozoficznych problemów. Główne źródło różnic między neokantystami, a Gadamerem leży dla przytaczanego autora w samej koncepcji filozofii – neokantysty utrzymują status filozofii jako nauki prowadzącej do obiektywnego poznania, a hermeneutyka Gadamera odrzuca naukowy charakter filozofii. Nie wchodząc w rozległą dyskusję z poglądami Norasa, należy poczynić ogólne spostrzeżenie, że argumentacja polskiego myśliciela wydaje się przeceniać wspólnotę myśli między nimi. Budowana jest ona w jego tekstach w znacznej mierze w oparciu o ogólnikowe sformułowania, które dotyczą współdzielenia przez Gadamera i neokantystów nastawienia historycznego, myślenia historycznego, podjęcia problematyki historii filozofii i uznania filozoficznej interpretacji dziejów filozofii za część filozofii. Jednocześnie Noras zdaje się nie w pełni uwzględniać fundamentalną odmienną ontologicznych założeń, przede wszystkim tych, dotyczących dziejowości i roli podmiotu w procesie poznania/rozumienia. Gadamera od neokantystów oddzielają zasadnicze różnice pomiędzy horyzontem ontologii rozgrywanej się w przestrzeni różnicy ontologicznej i prezentacji bycia w grze rozumienia, a teoriopoznawczą perspektywą świadomości starającej się w naukowy sposób poznać przedstawiający się jej przedmiot. Tym samym Noras nie dociera do sedna krytyki historii problemów rozwiniętej przez autora „Prawdy i metody”. Przy tym zarzucając wywodom Gadamera powierzchowne uogólnienia, niekiedy sam wydaje się takowe w odniesieniu do jego myśli czynić. Choćby komentując nieoryginalność Gadamerowskiej koncepcji historii pojęć, mającej mieć poprzedników w dziełach Gustava Teichmüllera i Rudolfa Euckena, a tym samym zrównując wymienione koncepcje, nie biorąc w żaden sposób pod uwagę różnic między nimi w tak podstawowych kwestiach, jak rozumienie fenomenu języka i samego pojęcia. Prawda jest, jak twierdzi Noras, że neokantowska historia problemów uwzględnia dziejowe, a także podmiotowo indywidualne, uwarunkowanie sposobu, w jaki problem jest ujmowany i stawiany w danej myśli. Krytyka Gadamera dotyczy jednakże tego, że to uwzględnienie kontekstu historycznego dokonuje się w sposób obarczony z góry przyjętymi metafizycznymi tezami, związanymi z teoriopoznawczym dążeniem do osiągnięcia obiektywnej wiedzy naukowej o świecie i zakładającymi możliwość ponaddziejowego, niezależnego

Drugie zadanie refleksji filozoficznej w wymiarze wykładni dziejów filozofii związane jest z refleksją nad przekazanymi przez tradycję przesądami, współwyznaczającymi sytuację hermeneutyczną, w której dokonuje się filozofowanie. Filozoficzny namysł wydarza się zawsze w jakiejś dziejowej sytuacji, współokreślającej możliwości rozumienia rzeczy w jej obrębie. Gadamer stwierdza, że każdy filozofujący „będzie musiał sobie uświadomić, że jego rozumienie i wykładnia nie są jakąś konstrukcją na podstawie zasad, lecz kontynuacją od dawna zachodzącego procesu”⁸⁸⁷. Refleksja filozoficzna, uwarunkowana dziejowymi przesądami, sensami płynącymi z przekazu tradycji, funkcjonującymi sposobami rozumienia pojęć, wyrasta z konkretnej dziejowej sytuacji hermeneutycznej i wyraża moment dziejów, w którym się realizuje. Nie oznacza to, że w swej treści, w wyrażanym przez nią sensie rzeczy filozofia jest całkowicie zdeterminowana historycznymi okolicznościami, w których powstaje i może zostać zredukowana do ilustrowania ducha swojej epoki⁸⁸⁸. Nie sprowadza się ona do myślenia i wypowiedzania tylko tego, na co pozwalają i co odsłaniają przesady wyznaczające daną dziejową sytuację, czy też jedynie do powtarzania tego, co się w danej epoce myśli lub można pomyśleć i co się uznaje lub można uznać w jej ramach za sensowne i obowiązujące.

od wymiaru dziejowości spojrzenia na dzieje oraz w celu wydobycia z dziejowej, zmiennej rzeczywistości wiecznej i niezmiennej zawartości treściowej stale identycznych problemów. Na potwierdzenie tego, że neokantowska historia problemów taką daną z góry, wynikającą z istoty świata, niezależną od człowieka i dziejów, niezmienną treść filozoficznych problemów zakłada, można przytoczyć kilka fragmentów pracy N. Hartmanna: „Ponieważ jednak problemy filozoficzne są niezgłębione i niełatwo następuje naprawdę ich rozwiązanie, więc one właśnie wiążą wewnątrznie myślenie bardzo rozmaitych umysłów i całych epok. Nie dotyczy to, rzecz jasna, szczególnego sposobu stawiania i ujmowania problemu ani sytuacji problemowej, jaka cechuje stan wiedzy w każdym czasie, lecz samej treści problemu. To, co nazywamy problemem duszy, dobra, sprawiedliwości, substancji nie jest przypadkowe, nie jest wytworem ludzi; są to pytania nie do uchylecia, narzucają się nieustannie, nie są zależne od żadnej sytuacji historycznej ani od żadnego kierunku zainteresowań. [...] Nastręcza je nam bowiem świat taki, jaki jest i nasze życie na nim. Człowiek z zasady nie może przed nimi uciec, bo nie w jego mocy leży zmiana świata” (N. Hartmann, *Myśl filozoficzna...*, s. 16-17); „W ten sposób [poprzez odróżnienie też systemu danego filozofa od jego podstawowych rozpoznań dotyczących problemów – A. N.] następuje rozgraniczenie tego, co historyczne i ponadhistoryczne w filozofii” (ibidem, s. 49); „Gdyby chodziło tylko o nasz sposób postawienia lub ujęcie problemu byłaby to inna sprawa. Lecz nie o to chodzi. Ostatecznie chodzi zawsze o zagadkowość świata takiego, jaki jest. Tej zagadkowości człowiek nie stworzył i nie może jej usunąć. Świat jaki istnieje, człowiek nie odmieni, musi przyjąć taki, jaki mu się nastręcza. A z zagadkami, które mu świat zadaje, musi się borykać. [...] W tym sensie treść i sposób stawiania problemów są zupełnie czym innym. Sposób ten jest inny w każdej epoce, ba, u każdego myśliciela [...] Nie znaczy to, że człowiek je sobie pewnego dnia wymyśla. Raczej po osiągnięciu określonej dojrzałości w pojmowaniu świata same jego właściwości je nastręczają. [...] Dopóki w filozofii nie dostrzega się niczego poza szeregiem systemów [...] dopóty nie można też dostrzec wiecznych, niemożliwych do uchylecia treści problemów” (ibidem, s. 80); „Pełno w nich [fenomenach – A. N.] zagadek. Ale zadane przez nie zagadki są aporiami naturalnymi. Tkwią w nich problemy naturalne, nie do uchylecia, których treści człowiek zmienić nie może. A ponieważ zawarte w nich jest *residuum* nierozwiązalne, czyli są problemami metafizycznymi, więc tkwi w nich metafizyka naturalna, która jest zadaniem myśli filozoficznej” (ibidem, s. 81); „Jaki sens może mieć jeszcze w naszych czasach metafizyka? Ten tylko, że jest metafizyką problemów i uporczywą pracą nad nimi. W tym sensie nie jest bynajmniej zmienna, nie jest gonitwą systemów. Jest powolnym postępowaniem badań. Problemy zmieniają bowiem jedynie szatę zewnętrzną, ich treść pozostaje niezmienna, są wieczyste” (ibidem, s. 84).

⁸⁸⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 23.

⁸⁸⁸ Zob. N. Davey, *Truth, method...*, s. 29.

Jak wielokrotnie już zaznaczano, charakter ontologicznej relacji wyrażania jest na gruncie hermeneutyki filozoficznej bardziej złożony i należy do niego między innymi dwustronna relacja konstytuowania, zależności i wpływu między tym, co wyrażane a wyrazem. Oznacza ona w tym kontekście także to, że filozoficzny proces rozumienia jest nie tylko poddany oddziaływaniu dziejów, ale wchodzi rozmowę z przeszłością, rozumiejąco odnosi się do dziejów i czyni je tematem rozważań. Filozofia przeprowadza wykładnię i doprowadza do prezentacji, a więc twórczo kształtuje, swoje dziejowe usytuowanie i oddziaływanie dziejów współtworzące aktualną sytuację hermeneutyczną⁸⁸⁹. Moment dziejów, który wyraża się w refleksji filozoficznej nie jest więc czymś, co istnieje samo w sobie i jest z góry dane jako w pełni i jednoznacznie wyznaczone, a przez to bezwarunkowo narzucające się myśleniu i całkowicie determinujące możliwe interpretacje. Wymaga on rozumiejącego przyswojenia i zaprezentowania, z czym wiąże się to, że pozostaje otwarty na różne możliwości jego wyłożenia w procesie filozoficznego rozumienia. Konkretyzuje się i dookreśla w ramach refleksji filozoficznej, którą warunkuje i na którą oddziałuje, choć jeśli nie zostanie przez nią uczyniony tematem i przemyślany, to będzie oddziałował w niezauważalny sposób w oparciu o niezreflektowane i powszechnie akceptowane przedsady. W ten sposób refleksja filozoficzna nad dziejami przekształca tradycję filozoficzną od wewnątrz: istotowo i nieusuwalnie należąc do tej tradycji i będąc poddaną jej oddziaływaniu, zarazem konstytuuje jej dalsze, ciągłe trwanie i kształtuje sens przekazu tradycji poprzez uczestniczenie w grze rozumienia z tym, co ona mówi⁸⁹⁰. Ze względu na jedność współczesności i przeszłości oraz oddziaływanie dziejów na współczesność, wykładnia dziejów filozofii jest równoznaczna z przeprowadzaniem refleksji nad przedsadami i sensami kształtującymi sytuację hermeneutyczną, stanowiącą punkt wyjścia filozoficznego zapytywania: „Hermeneutyczny wymiar dotyczy zatem w szczególności trwającej przez tysiąclecia pracy pojęcia filozoficznego. Jako przekaz myślącego doświadczenia (*denkender Erfahrung*), musi on być rozumiany jako jedno wielka rozmowa [...]. Oznacza to naturalnie poddawanie siebie samego refleksji hermeneutycznej”⁸⁹¹. Z jednej strony wykładnia dziejów jest rozumieniem przekazanych przez tradycję i współcześnie oddziałujących dziejowych sensów, a zatem otwieraniem przed filozoficznym namysłem istotnego elementu jego własnej dziejowej sytuacji. Z drugiej strony wykładanie sytuacji hermeneutycznej, w której realizuje się filozoficzny proces rozumienia, czyli określanie treści tworzących ją przedsadów,

⁸⁸⁹ Zob. G. R. Lucas Jr., *Philosophy, Its History...*, s. 183-184.

⁸⁹⁰ Zob. N. Davey, *Unquiet...*, s. 7-8 i P. Dybel, *Neoplatońska metafora...*, s. 128-129.

⁸⁹¹ H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 95. Zob. także idem, *Semantyka i hermeneutyka...*, s. 131.

wprowadzanie ich do gry i sprawdzanie ich produktywności, oznacza również badanie dziejowej genezy, dokonujących się w dziejach przekształceń i losów dziejowego oddziaływania przedsądów i sensów tworzących przedstrukturę rozumienia, w ramach których ukonstytuowały się one w swej treści i znaczeniu. Polega więc na interpretowaniu dziejów.

Ponadto wykładnia dziejów filozofii realizuje zadanie zachowywania i aktualizującego przyswajania tradycji. Poprzez określanie sensów zawartych w tradycji i ich oddziaływania na współczesność oraz odsłanianie nowych sensów, które tradycja filozoficzna w sobie kryje, a także ukazywanie, że przekaz tradycji zawiera prawdę, która pozostaje współcześnie ważna i znajduje zastosowanie w rozważaniu aktualnych zagadnień, wykładnia dziejów umożliwia i współtworzy dalsze istnienie tradycji. Stanowi wydarzenie gry rozumienia zapewniające żywotność przekazu tradycji i niepozwalające popaść w zapomnienie sensom z przeszłości i prawdzie, która w nich przemawia. Tym samym podtrzymuje jedność i ciągłość procesu dziejowego, którego część stanowi.

Tak jak w przypadku relacji między wymiarem przedmiotowym i metafizycznym refleksji filozoficznej, tak też w odniesieniu do zależności między wymiarem przedmiotowym a wymiarem wykładni dziejów filozofii na gruncie hermeneutyki filozoficznej nie można mówić o dwóch odrębnych, izolowanych, realizujących się niezależnie od siebie aspektach filozofii lub częściach, czy etapach filozoficznego namysłu. Ponownie ma się tutaj do czynienia z jednością i organiczną całością, a więc opartym o strukturę hermeneutycznego koła wzajemnym oddziaływaniem, warunkowaniem i uzupełnianiem oraz jednoczesnością rozwijania się w obustronnym odniesieniu do siebie omawianych wymiarów filozofii. Refleksja filozoficzna jest ze swej istoty zarazem pojęciową wykładnią rozumianej rzeczy i wykładaniem dziejów filozofii – stanowi jedną refleksję przedmiotowo-dziejową. Filozoficzne rozumienie w swym wymiarze przedmiotowym, wyrażając (a więc współkonstytuując i przekształcając) dziejowy horyzont współczesnej sytuacji hermeneutycznej oraz prezentując inne od dotychczas wyłożonych sensory bycia, rzeczy samych i całości, wyznacza horyzont możliwości odczytywania dziejów filozofii i tradycji filozoficznej oraz otwiera nowe drogi ich interpretacyjnego ujęcia. Innymi słowy, poprzez rozważania przedmiotowe odsłaniają się i zostają zrozumiane nowe sensory przekazu tradycji. Przykładowo, wprowadzenie przez Heideggera różnicy ontologicznej pozwala na zinterpretowanie w oparciu o nią dziejów zachodniej metafizyki jako dziejów zapomnienia bycia – wykładnia, która bez namysłu nad różnicą między bytem a byciem nie byłaby możliwa. Jednocześnie wykładnia dziejów filozofii otwiera przed przedmiotową refleksją

filozoficzną jej własną sytuację hermeneutyczną, to znaczy określa i wprowadza do gry (a więc dopuszcza możliwość ich podważenia i wykształcenia się innego sensu) odziedziczone za pośrednictwem tradycji i oddziałujące współcześnie sensory, pojęcia i przedsady, kształtujące horyzont przedmiotowego zapytywania. W ten sposób wzbogaca samorozumienie przynależne refleksji filozoficznej w wymiarze przedmiotowym, a także pozwala na uzyskanie szerszej intelektualnej wolności przez rozumiejącego i zaprezentowanie się nowych pytań i odpowiedzi⁸⁹². Tym samym współwyznacza horyzont możliwości i konkretną postać przedmiotowej refleksji filozoficznej oraz współtworzy produktywność procesu prezentowania się rzeczy samej. Przeprowadzenie produktywnej wykładni tradycji filozoficznej, to znaczy takiej, która pozwala aktualizująco przyswoić przekaz tradycji i wydobyć z dziejów nowe sensory oraz zaprezentować się procesowi dziejowemu w inny sposób, potwierdza zasadność i prawdziwość rozważań przedmiotowych, w horyzoncie których została ona zrealizowana. Jak ujmuje to Gadamer: „Trzeba tu oczywiście uprawomocnienia specyficznego rodzaju; jeśli chcemy zbadać prawomocność naszego sposobu pytania, musimy przede wszystkim – mając na uwadze związek słowa i pojęcia mówionego języka i myśli, artykułującej się w abstrakcyjnym pojęciu – wyjaśnić mroczny rodowód pojęciowy filozoficznych pojęć abstrakcyjnych”⁸⁹³. Trzymając się powyższego przykładu filozofii Heideggera, wykładnia dziejów filozofii ukazująca je jako dzieje zapomnienia bycia pozwala, jak określa to autor „Bycia i czasu”, „w pełni zawładnąć najbardziej własnymi możliwościami pytania”⁸⁹⁴. W kontekście myśli Gadamera to sformułowanie Heideggera przełożyć należy na: zrozumieć, podjąć i rozwinąć istniejące w danej sytuacji hermeneutycznej podstawowe możliwości wykładania bycia i bytu, mające źródło w dziejowej sytuacji i tworzących ją dziejach filozofii, w tym możliwość eksplikacji różnicy ontologicznej. Co więcej, wykładnia dziejów pokazująca, jak bycie i byt były w tradycji filozoficznej interpretowane, odsłania co należy rozumieć przez pojęcie różnicy ontologicznej i jej poszczególnych członów, a zatem kształtuje ich sens. Zarazem owocność przeprowadzonej przez Heideggera na gruncie pojęcia różnicy ontologicznej wykładni dziejów filozofii jako dziejów zapomnienia bycia, w której całość tradycji filozoficznej, jak i myśl poszczególnych filozofów takich jak Platon, Arystoteles, Kant, Nietzsche, przedstawia się w nowy sposób i odsłania swoje inne niż dotychczas sensory, potwierdza, że

⁸⁹² Zob. idem, *Historia pojęć...*, s. 110 i idem, *Przyczynowość...*, s. 92.

⁸⁹³ Idem, *Historia pojęć...*, s. 109.

⁸⁹⁴ Zob. M. Heidegger, *Bycie...*, s. 27.

różnica ontologiczna nie jest arbitralną konceptualną konstrukcją, ale prawdziwym pojęciem prezentującym rzeczywistość.

W uznaniu wzajemnego powiązania i jedności owych dwóch wymiarów filozofii zachowana jest różnica między nimi. Wyklucza ona zredukowanie refleksji filozoficznej do któregośkolwiek z nich, czy to poprzez porzucenie wykładni filozoficznej tradycji na rzecz wyłącznie rozumienia prezentujących się rzeczy samych i całości we współczesnej sytuacji hermeneutycznej, czy też na drodze ograniczenia filozofii jedynie do wykładni dziejów i przekazu tradycji. W obu przypadkach zapoznaje się jedność horyzontu współczesności i przeszłości, ich wzajemne konstytuowanie się i kształtowanie, dopuszczając możliwość jednoznacznego oddzielenia dziejów od współczesności i wyznaczenia punktu, w którym kończy się teraźniejszość, a rozpoczyna historia. Albo pomija się nieusuwalne oddziaływanie tradycji na współczesność, albo też, zawężając filozofię wyłącznie do pracy wykładania dziejów, ignoruje się w rozumieniu przeszłości moment oddziaływania i wykładania współczesności oraz prezentowania się rzeczy przekazu tradycji w aktualnej sytuacji hermeneutycznej. To, że namysł przedmiotowy realizuje się w hermeneutycznej rozmowie z tradycją i jako ta rozmowa, nie oznacza więc, że ogranicza się on do wykładania dziejów. Autor „Prawdy i metody” zaznacza, że historia pojęć, czyli wykładnia dziejów filozofii, dokonuje się jako filozofia, ale jedynie do niej refleksja filozoficzna się nie sprowadza i nie jest możliwe zastąpienie filozofii filozoficzną historią pojęć⁸⁹⁵. Wykładanie dziejów służy zrozumieniu całości w ramach współczesnej sytuacji hermeneutycznej i zaprezentowaniu się w niej rozumianej rzeczy.

To powiązanie tych dwóch wymiarów filozoficznego namysłu, stanowiąc istotowy i uniwersalny charakter filozofii, w praktyce filozofowania zawsze występuje, niezależnie od tego, czy wykładnia dziejów filozofii jest w niej formułowana w sposób całościowy, systematyczny i eksplicytny, czy zawarta jest jedynie *implicite* i ma charakter częściowy, przyczynkowy, przezierając w niektórych fragmentach rozważań przedmiotowych, nawet wbrew świadomości filozofującego – filozofia „zawsze musi być jawną bądź ukrytą krytyką tradycyjnych prób myślenia”⁸⁹⁶. Również w przypadkach, gdy odrzuca się z góry zasadność

⁸⁹⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *Historia pojęć...*, s. 105, 118.

⁸⁹⁶ Idem, *Semantyka...*, s. 131. Pojęcie krytyki zastosowane w przytoczonym fragmencie należy rozumieć możliwie szeroko, nie ograniczając go do wykazywania nieścisłości, braków, błędów i fałszów w treści tradycji i nie wykluczając z niego afirmatywnego, aktualizującego przyswajania i uznawania prawdziwości tego, co przekazuje tradycja filozoficzna. Krytyka oznacza tutaj po prostu proces wykładni dziejów filozofii i rozmowy z filozoficzną tradycją, w którym kształtuje się i wyraża treść tego, co przekaz tradycji nam mówi we współczesnej sytuacji hermeneutycznej. Posłużenie się tym pojęciem przez Gadamera jest o tyle niebezzasadne, że, jak pokazała to rekonstrukcja fenomenu rozumienia, proces ten z jednej strony zawiera aspekt krytyczności względem własnych przedsądów rozumiejącego, ukształtowanych także przez tradycję, w której rozumiejący

całości tradycji filozoficznej i nie uznaje się jej za źródło wiedzy i prawdy, jak to czyni na przykład Kartezjusz⁸⁹⁷, wyraża się pewne zrozumienie dziejów filozofii i przeprowadza ich interpretację. Chociażby taką, pozostając przy Kartezjuszu, która mówi, że w dotychczasowych dziejach filozofii nie wypracowano metody gwarantującej pewność poznania i nie rozpoznano fundamentu wszelkiej wiedzy w postaci samoświadomości własnego istnienia, a myśl przedstawiona przez Kartezjusza w jego dziełach stanowi pod tym względem moment przełomowy w dziejach. Obecność elementu wykładni dziejów filozofii zaznacza się u francuskiego myśliciela także wtedy, gdy reinterpretuje on pojęcie idei, odstępując od platońskiego rozumienia tego terminu i nie ujmując idei tak, jak to czynił Platon, to znaczy jako tego, co najbardziej rzeczywiste i stanowiące przedmiot reprezentacji, ale uznając je za *modi* myślenia reprezentujące rzeczywistość. Lub też, gdy posługuje się on scholastycznymi rozróżnieniami, a zatem przyjmuje ich zasadność i przydatność dla filozoficznego wykładania całości, na rzeczywistość obiektywną (*realitas obiectiva*) i rzeczywistość formalną/aktualną (*realitas formalis/actualis*)⁸⁹⁸. Powiązanie refleksji przedmiotowej i dotyczącej dziejów jest więc zawsze realizowane w filozoficznej wykładni w mniejszym lub w większym stopniu, w zależności od tego, czy, na ile i w jaki sposób rozpoznane i brane pod uwagę są metafizyczne konsekwencje dziejowości i dialogiczności fenomenu filozofii. Sam Gadamer świadom jest nierozzerwalnego i koniecznego związku refleksji przedmiotowej i wykładni dziejów filozofii w ramach filozoficznej refleksji i organiczna jedność tych dwóch wymiarów filozofii jest przez niego w rozważaniach tworzących hermeneutykę filozoficzną uwzględniana i konsekwentnie rozwijana. Jak stwierdza we wprowadzeniu do „Prawdy i metody”: „Poniższe rozważania [...] podejście od strony dziejów pojęć najściślej wiążą z rzeczowym przedstawieniem ich tematu”⁸⁹⁹.

jest usytuowany i która na niego oddziałuje, związany ze sprawdzaniem przesądów na rzeczy, dopuszczeniem możliwości ich fałszywości oraz prawdziwości tego, co mówi inny uczestnik gry rozumienia, z drugiej strony wiąże się z wykraczaniem poza istniejące w punkcie wyjścia, przekazane przez tradycję sensy interpretowanej rzeczy i prezentowaniem się jej nowego sensu.

⁸⁹⁷ Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. K. Ajdukiewicz, M. Ajdukiewicz, Kęty 2001, s. 42, 46. Ściśle rzecz biorąc, Kartezjusz nie twierdzi, że wszystko, co przekazuje dziejowa tradycja jest z konieczności fałszywe, ale uważa, że nie może zostać uznane za prawdę i wiedzę tylko z tej racji, iż jest uznawane od wieków za prawdę i poparte autorytetem, a zatem póki nie zostanie metodycznie sprawdzone w sposób przez niego przedstawiony, mający gwarantować pewność i niepodważalną prawdziwość wiedzy.

⁸⁹⁸ Zob. ibidem, s. 59-63.

⁸⁹⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 24. Zob. także idem, *Subiektywność...*, s. 166.

III.2.2. Stosunek do tradycji filozoficznej i wykładnia dziejów filozofii H.-G. Gadamera

Po ogólnym przyjrzeniu się istotowemu aspektowi filozofii w postaci wykładni dziejów filozofii dla adekwatnego ujęcia tego wymiaru refleksji filozoficznej na gruncie hermeneutyki filozoficznej Gadamera niezbędne jest dalsze, uzupełniające dookreślenie hermeneutycznego charakteru wykładni dziejów. Uwzględnić musi ono w szczególności przyjmowany w jej ramach stosunek do tradycji filozoficznej oraz sposób wykładania przekazu tradycji przez samego niemieckiego filozofa i treść formułowanej przez niego wykładni dziejów. Pomocne w realizacji tego celu będzie porównanie w tym zakresie hermeneutyki Gadamera z filozofią Heideggera, przede wszystkim z przedstawionym przez autora „Bycia i czasu” już w latach 20' XX w. projektem destrukcji tradycyjnych dziejów ontologii oraz konceptem dziejów bycia⁹⁰⁰. Zasadność takiego właśnie zestawienia ma podstawę w tym, że filozofia Heideggera nie tylko stanowi również w tym zakresie wyraźną inspirację dla Gadamera, ale autor „Prawdy i metody” odnosi się polemicznie do sposobu wykładania dziejów przez Heideggera, widząc potrzebę dokonania pewnych korekt Heideggerowskiego myślenia o dziejach.

W hermeneutyce filozoficznej tradycja odsłania się w podwójnej roli: potencjalnej przeszkody w produktywnym, prezentującym rzecz samą procesie rozumienia oraz niezbędnego, wartościowego zasobu sensów. Z jednej strony nieusuwalne oddziaływanie tradycji na aktualną sytuację hermeneutyczną i wszelką grę rozumienia, w szczególności w przypadku jej dogmatycznego skostnienia i bezrefleksyjnego, automatycznego przejmowania wypływających z niej przesądów, może stać na drodze wydarzenia się produktywnego rozumienia i nowego zaprezentowania się rozumianej rzeczy. Zabsolutyzowany, uznany za niezmienny, a przez to martwy, wyłączony z życia dziejów, w których przekształcając się odsłania swoje różnorodne sensy, przekaz tradycji, biorąc we władanie rozumiejącego, usztywnia horyzont rozumienia, blokuje przyjęcie postawy otwartości i odsłonięcie się nowego, innego od tego, o którym mówi tradycja sensu rzeczy. Ponadto przekaz tradycji może po prostu zawierać błędne przesady, które, gdy uznane zostają za niepodważalne i absolutnie prawdziwe, a przez to wyłączone z gry rozumienia,

⁹⁰⁰ Identycznie jak w przypadku wcześniejszych fragmentów pracy, zamiarem niniejszego podrozdziału nie jest całościowe i kompleksowe porównanie stosunku do dziejów filozofii Gadamera i myśli Heideggera, gdyż wymagałoby to, przekraczającego możliwości i zakres problemowy niniejszej pracy, przedstawienia całej filozofii Heideggera, uwzględniającego także przemiany jego filozoficznego projektu i kwestię „zwrotu” w myśleniu niemieckiego filozofa. Zarysowuje się tutaj jedynie główne aspekty wykładania dziejów filozofii przez Heideggera, w celu skonstrastowania ich z hermeneutyką filozoficzną Gadamera i w ten sposób precyzyjniejszego ujęcia stanowiska autora „Prawdy i metody”. Z tego też względu porównanie przyjmuje perspektywę hermeneutyki Gadamera.

w której mogłyby zostać poddane krytyce i przekształcone, stają się tym bardziej niebezpieczne. Na przykład przedsady prowadzące do zapoznania ontologicznej charakterystyki rozumienia, jak ma to miejsce w przypadku twierdzeń Kartezjusza o prymacie autonomicznej samoświadomości, ale też filozofii Platona, która, jak trafnie zauważa Smith, w zakresie, w jakim jest dla Gadamera, w sposób zrekonstruowany w „Prawdzie i metodzie”⁹⁰¹, odpowiedzialna za rozpoczęcie tradycji zapomnienia języka i rozdzielenia sensu, myśli od słowa, bytu od języka, stanowi nie tylko pozytywny impuls, którego znaczenie dla myśli Gadamera było w niniejszej pracy już wielokrotnie przywoływane⁹⁰², ale również przeszkodę w ujęciu ontologicznej struktury procesu rozumienia⁹⁰³. Takie błędne przedsady zawarte w tradycji mogą przesłaniają rzecz samą i mogą nie pozwalać na jej zaprezentowanie się. Z drugiej strony, tradycja i związane z nią oddziaływanie dziejów jest istotowym, koniecznym elementem procesu rozumienia, umożliwiającym jego udane, produktywnie dokonanie się. Przekaz tradycji zawiera w sobie bogactwo prawdziwych hermeneutycznych doświadczeń i źródłowych sensów mówiących o rozumianej rzeczy oraz jest partnerem w rozmowie pozwalającej zaprezentować się rzeczy samej. Podobna dwuznaczność roli w grze rozumienia charakteryzuje filozoficzną tradycję również w myśli Heideggera. Autor „Bycia i czasu” twierdzi, że dzieje są w swej istocie dziejami zapomnienia bycia, a w tradycji filozoficznej dochodzi do zrównania bycia z obecnością, skutkującego przesłonięciem problematyki ontologicznej i uniemożliwiającego problematyzację różnicy ontologicznej i fundamentalny namysł nad byciem⁹⁰⁴. Dlatego też niezreflektowany wpływ tego przekazu tradycji na współcześnie rozumiejącego stanowi przeszkodę w postawieniu i rozpatrzeniu pytania o bycie oraz przemyśleniu kwestii różnicy ontologicznej, a więc stoi na drodze właściwego filozofowania, czy myślenia, dla których problem bycia jest najważniejszym, najbardziej fundamentalnym i jedynym zagadnieniem. Toteż w ramach ontologii fundamentalnej Heidegger mówi o potrzebie destrukcji tradycyjnych dziejów ontologii, mającej służyć uwolnieniu filozofującego od dogmatycznie panujących, przejętych

⁹⁰¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 547-559.

⁹⁰² Zob. podrozdziały II.4. i III.1.1. niniejszej pracy.

⁹⁰³ Zob. P. C. Smith, *Plato as Impulse...*, s. 23-41. Tytuł przywołanego artykułu P. C. Smitha, który w pełni brzmi „Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer's Development of A Hermeneutical Theory” był inspiracją dla powyższego sposobu określenia podwójnej roli tradycji w hermeneutyce filozoficznej.

⁹⁰⁴ Zob. M. Heidegger *Bycie...*, s. 3-6, 27-34 i idem, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, w: idem, *Znaki drogi...*, s. 169-170, 172-173 oraz idem, *Koniec filozofii...*, s. 78-79, 81-83, 92, a także idem, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, w: idem, *Znaki drogi...*, s. 130-133, 136-137, 140-143, 150 i idem, *Nietzsche. Tom 1*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1998, s. 8-9, 74-75, 169-170, 447-449, 468-469, 479-481 oraz idem, *Nietzsche. Tom 2*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1999, s. 337-348, 373-374, 393, 397-400 i idem, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, przeł. J. Mizera, w: idem, *Identyfikacja...*, s. 169-171 i idem, *Podstawowe...*, s. 15-18, 26-27, a także idem, *Zasada racji...*, s. 77-79.

z tradycji określeń bycia i sensów pojęć: „Jeśli mamy uzyskać przejrzystość własnych dziejów samej kwestii bycia, to wymaga to spulchnienia stwardniałej tradycji i likwidacji powstałych (*gezeitigten*) za jej sprawą zakryć. Zadanie to pojmujemy jako dokonującą się w *horyzoncie kwestii bycia destrukcję przekazanej tradycją zawartości starożytnej ontologii z zamiarem dotarcia do źródłowych doświadczeń, które doprowadziły do pierwszych, odtąd dominujących określeń bycia*”⁹⁰⁵. Jednocześnie, ze względu na dziejowość egzystencji i przesłania bycia, dziejowa tradycja jest dla Heideggera istotowym i nieredukowalnym elementem, konstytuującym sytuację hermeneutyczną filozofowania oraz przedmiot filozofii i proces rozumienia, a dzieje są miejscem wydarzania się bycia, obszarem, w którym usytuowane są pewne źródłowe doświadczenia bycia, których odzyskanie, wydobywanie ze skrycia i przemyślenie jest zadaniem refleksji filozoficznej⁹⁰⁶. Wspomniana Heideggerowska destrukcja tradycyjnych dziejów ontologii nie polega więc na całkowitym odrzuceniu tradycji filozoficznej i pozbyciu się jej wpływu na rozumienie – postulat niemożliwy do zrealizowania ze względu na dziejowe rzucenie egzystencji – ale jest przemyśleniem i krytycznym przyswojeniem dziejów filozofii w kontekście wyraźnie postawionego pytania o bycie. Dociera do przesłoniętych, źródłowych doświadczeń bycia, z których pojęcia i sensy zawarte w tradycji się wywodzą i ukazującym, w jakim horyzoncie i w jaki sposób w dziejach filozofii bycie rozumiano oraz jakie były źródła właśnie takiego, a nie innego zrozumienia bycia, w celu odsłonięcia i określenia zakorzenienia aktualnej wykładni bycia w dziejach⁹⁰⁷. Heidegger wyraźnie zaznacza: „Destrukcyjność nie ma *negatywnego* sensu strząśnięcia ontologicznej tradycji. Ma ona raczej wytyczyć tej ostatniej pozytywne możliwości, co zawsze oznacza – jej *granice*, które są faktycznie dane wraz z aktualnym stanowiskiem pytania i z zakreślonym przez to stanowisko polem możliwych badań. [...] Destrukcyjność nie chce jednak obracać przeszłości wniwecz; ma ona cel *pozytywny*, jej zaś negatywna funkcja pozostaje niejawną i pośrednią”⁹⁰⁸. W ramach tego podobieństwa w pojmowaniu podwójnej roli tradycji pojawia się jednak istotna różnica między oboma myślicielami. Gadamer akcentuje pozytywną, twórczą funkcję przekazu tradycji w procesie rozumienia, związaną z

⁹⁰⁵ Idem, *Bycie...*, s. 29. Zob. także idem, *Podstawowe...*, s. 26-27.

⁹⁰⁶ Zob. idem, *Bycie...*, s. 25-30 i idem, *List o...*, s. 143-146 oraz idem, *Nietzsche. Tom 1...*, s. 8-9, 162-164, 448, 454-457, 478-482, a także idem, *Nietzsche. Tom 2...*, s. 27-29, 42-43, 194, 365-366, 373-375, 382-385, 393, 497-498 i idem, *Podstawowe...*, s. 26-27, 348-349 oraz idem, *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. J. Mizera, w: idem, *Odczyty...*, s. 65-66, 71-73 i idem, *Zasada racji...*, s. 76-77, 84-87, 90, 109, 115, 128-130.

⁹⁰⁷ Tak też rozumie Heideggerowski projekt „destrukcji” z lat 20' XX w. Gadamer, odnosząc się do niego, w tym ogólnym charakterze przemyślenia dziejowej tradycji i wydobywania na tej drodze skrytych w dziejach sensów i faktycznych doświadczeń, z aprobatą – zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutics and The Ontological...*, s. 365-366 i idem, *On the Way Back...*, s. 254.

⁹⁰⁸ M. Heidegger, *Bycie...*, s. 29. Zob. także idem, *Podstawowe...*, s. 27.

umożliwianiem rozumienia i nowego zaprezentowania się rzeczy samej oraz koniecznością aktualizującego przyswojenia przekazu płynącego z dziejów. Tradycja jest istotowo, w swym właściwym byciu aktywnym, otwartym i kreatywnym uczestnikiem gry rozumienia, współkonstytuującym hermeneutyczny horyzont i działającym na rzecz dokonania się ontologicznego procesu prezentacji i zaprezentowania się sensu rozumianej rzeczy. Na tej podstawie Gadamer może stwierdzić: „Nie sądzę aby taki ciągły dialog z tradycją naszej myśli przytępił radykalność podejścia myślowego – zaszczerpioną we mnie przez Heideggera”⁹⁰⁹. Natomiast dla Heideggera oddziaływanie tradycji i dziejów filozofii polega ze swej istoty na przesłanianiu źródłowych doświadczeń bycia, jakie miały miejsce w dziejach oraz coraz dalej postępującym zapomnieniu najbardziej fundamentalnej kwestii bycia i różnicy ontologicznej, tak, że z przekazanych przez nią pojęć i sensów oraz ich panowania należy się przede wszystkim wyzwolić⁹¹⁰. To, co dla autora „Prawdy i metody” stanowi otwarte na zmianę i odsłonięcie się prawdy częściowe zapoznanie ontologicznego charakteru rozumienia, egzystencji, świata i związane jest zazwyczaj ze skrajnym przypadkiem dogmatyzacji tradycji i biernego poddania się jej oddziaływaniu, dla Heideggera stanowi pierwotny, dominujący i w zasadzie wyłączny sposób bycia tradycji.

Wiąże się z tym szereg dalszych różnic między stosunkiem hermeneutyki Gadamera i myśli Heideggera do tradycji filozoficznej. Po pierwsze, autor „Bycia i czasu” całkowicie podporządkowuje tradycję filozoficzną rozważanemu przez siebie zagadnieniu bycia i różnicy ontologicznej, zawężając tym samym bogactwo przekazu tradycji do kwestii bycia. Dzieje filozofii interesują Heideggera tylko o tyle, o ile realizuje się w nich zapomnienie bycia oraz dokonują one różnych wykładni bycia, stojących za wciąż współcześnie oddziałującym przesłonięciem problematyki ontologicznej, a więc tylko w takim zakresie, w jakim dotyczą one zagadnienia bycia. Filozoficzna tradycja traktowana jest przez Heideggera niejako z góry, z zewnętrznej perspektywy, wyznaczonej przez temat i rozstrzygnięcia jego własnych rozważań. Decydujące dla rozumienia dziejów filozofii przez niemieckiego filozofa jest to, jak on sam wyklada bycie i wyłącznie w tym horyzoncie dokonuje on krytycznej wykładni tradycji⁹¹¹. Przekaz tradycji nie może w filozofii Heideggera przemówić własnym głosem i nie stanowi równoprawnego partnera rozmowy, ale przedmiot destrukcji, przewyciężenia,

⁹⁰⁹ H.-G. Gadamer, *Zadanie filozofii...*, s. 107.

⁹¹⁰ Zob. M. Heidegger, *Bycie...*, s. 3-6, 27-34 i idem, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie...*, s. 169-173 oraz idem, *Zasada identyczności...*, s. 41-45, a także idem, *Koniec filozofii...*, s. 78-84, 88-95, 98-99 oraz idem, *List o...*, s. 130-133, 143, 150, 152-159 i idem, *Podstawowe...*, s. 15-18, 26-27, 303-304, 354 oraz idem, *Przewyciężenie metafizyki...*, s. 65-72 i idem, *Przyczynki...*, s. 213-220, 242-243, 391-395, 437-438.

⁹¹¹ Podobnie w porównaniu do hermeneutyki filozoficznej Gadamera stosunek Heideggera do tradycji filozoficznej, wyklada Dybel – Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 78-79, 375-378 i idem, *Neoplatońska metafora...*, s. 130-132.

czy zwinięcia. Mówiąc językiem Gadamera, autor „Kant a problem metafizyki” nie tyle wsłuchuje się w to, co tradycja ma mu do powiedzenia i odpowiada na zapytywanie płynące z tradycji, co przepytuje tradycję w horyzoncie stawianych przez siebie pytań, dokonując jej odczytania, przyswojenia i przekształcenia z perspektywy własnego zapytywania o bycie⁹¹². Ponadto, ponieważ w dziejach filozofii dokonało się zapomnienie bycia i przesłonięcie problematyki różnicy ontologicznej i to dopiero w myśli Heideggera pytanie o bycie zostało po raz pierwszy wyraźnie postawione i opracowane, a kwestia bycia uczyniona tematem rozważań i rozpatrzona, tradycja europejskiej myśli nie jest w stanie dostarczyć równie fundamentalnej wykładni bycia i relacji *Dasein* do niego. Innymi słowy, to, co tradycja filozoficzna ma do powiedzenia w kwestii bycia jest z góry traktowane jako niedostateczne i mniej źródłowe od rozważań przeprowadzanych przez samego niemieckiego filozofa. Dokonująca się w pracach autora „Bycia i czasu” wykładnia dziejów filozofii ma ostatecznie w obrębie myśli Heideggera znaczenie jedynie drugorzędne i instrumentalne wobec głównego celu jego namysłu: wyraźnego postawienia pytania o bycie, czy późniejszego przewyciężenia metafizyki i przygotowania się na nadejście innego początku⁹¹³. Na językową i interpretacyjną przemoc wpisaną w Heideggerowskie wykładnie myśli innych filozofów, bez reszty podporządkowujące inność przekazanej przez tradycję myśli hermeneutycznemu horyzontowi i wypływającym z niego celom, zainteresowaniom i tematom własnego filozoficznego zapytywania Heideggera, zwraca uwagę także Gadamer⁹¹⁴. Nie jest to zdaniem autora „Prawdy i metody” właściwość dopiero późnej myśli Heideggera i przynależnego do niej projektu przewyciężenia metafizyki oraz poszukiwania innego myślenia, ale całości drogi myślowej Heideggera, obecna już w jego wczesnych realizacjach projektu destrukcji dziejów filozofii – w odniesieniu do Heideggerowskiej interpretacji Arystotelesa z pierwszej połowy lat 20' XX w. Gadamer wyraża opinię, iż „Pomimo całej precyzji, którą wniósł on w swoją interpretację Arystotelesa, dostęp Heideggera do materiału był wciąż całkowicie zdominowany przez impuls jego własnego zapytywania. Dał ponieść się często brutalnym, ale też niezwykle imponującym aktualizacjom [*Aktualisierungen*]”⁹¹⁵. Heidegger w interpretacji Gadamera „jak ktoś, kto ma prawdziwą obsesję na punkcie swojej sprawy [*sache*], wychodzi na przeciw tylko temu, co

⁹¹² Zob. idem, *Neoplatońska metafora...*, s. 130-131.

⁹¹³ Zob. F. J. Ambrosio, *Dawn and Dusk...*, s. 47-48 i T. Kisiel, *The Happening...*, s. 376 oraz W. Lammi, *Hans-Georg Gadamer's...*, s. 501.

⁹¹⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutics and The Ontological...*, s. 370 i idem, *Martin Heidegger 75 Jahre*, w: idem, *Gesammelte Werke Bd. 3...*, s. 191 oraz idem, *On the Way Back...*, s. 253, a także idem, *The Greeks...*, s. 143-144 i idem, *The History of Philosophy...*, s. 165.

⁹¹⁵ Idem, *On the Way Back...*, s. 253.

odpowiada jego zadaniu, jest w stanie w ogóle usłyszeć tylko to, co obiecuje odpowiedź na jego pytanie”⁹¹⁶, a „Heideggerowskie wnikliwe spotkania z dziejami filozofii obciążone są przemocą myśliciela, który był prawdziwie napędzany swymi własnymi pytaniami i pragnieniem odkrycia wszędzie samego siebie”⁹¹⁷. Natomiast w hermeneutyce filozoficznej przekaz tradycji filozoficznej jest równoprawnym partnerem w rozmowie z dziejami, w której wszyscy uczestniczymy i która konstytuuje zarówno nas, jak i samą tradycję w jej żywotności. Rozmowa z tradycją, w której jej przekaz przemawia do współczesności, zostaje aktualizująco zachowany i zastosowany do współczesnej sytuacji hermeneutycznej jest fundamentalnym sposobem realizowania się dziejowości człowieka, rzeczy samych i świata w całości oraz istotą procesu dziejowego w ogóle, rdzeniem dynamiki konstytuującej dzieje. Dlatego też rozmowa ta nie stanowi dla hermeneutycznej refleksji filozoficznej autora „Prawdy i metody” jedynie środka służącego osiągnięciu jakiś innych celów, ale cel sam w sobie gry rozumienia, wymagający niekończącego się dialogu z przekazem tradycji⁹¹⁸. Wykładnia dziejów filozofii wiąże się więc w myśli Gadamera istotowo z otworzeniem się na to, o czym mówi tradycja i co ona mówi oraz z wsłuchaniem się w pytania stawiane nam współcześnie przez przekaz tradycji i odpowiedzi formułowane w przeszłości. Prezentująca rzecz samą gra rozumienia pozwala w ten sposób na przyswojenie prawdy zawartej w tradycji filozoficznej, dojście do wspólnego z nią horyzontu ujmowania rozumianej rzeczy i aktualizujące przechowanie samego przekazu tradycji. Na tej drodze odsłania się nieredukowalne bogactwo i pluralizm sensów przynależny tradycji filozoficznej, której nie da się sprowadzić do jednego zagadnienia, pojęcia, czy jednej, niezmiennej wykładni bycia. Dziejowa inność i niewyczerpywalna, dynamiczna wielość sensów przekazywanych przez tradycję pełni istotną rolę w procesie rozumienia, ponieważ wyklucza ukonstytuowanie się absolutnie zamkniętego, ostatecznego, niezmiennego horyzontu hermeneutycznego oraz pobudza rozumiejącego zadawanymi przez siebie pytaniami i wykraczającymi poza jego wyjściowe przedsady udzielanymi odpowiedziami do aktywnego uczestnictwa w grze rozumienia i podjęcia wysiłku wykładni, umożliwiając nowe wydarzenie rozumienia i zaprezentowanie się rzeczy samej⁹¹⁹.

Po drugie, choć obaj myśliciele uwzględniają występowanie zarówno ciągłości, jak i nieciągłości w dynamice rozmowy współczesności z tradycją filozoficzną, to odmiennie rozkładają akcenty między nimi i inne momenty tej dynamiki są dla nich najistotniejsze.

⁹¹⁶ Idem, *Martin Heidegger 75 Jahre...*, s. 191.

⁹¹⁷ Idem, *The History of Philosophy...*, s. 165.

⁹¹⁸ Por. uwagę o autoteliczności procesu dziejowego w podrozdziale I.2.3. niniejszej pracy.

⁹¹⁹ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 376-378 i idem, *Neoplatońska metafora...*, s. 130-132.

Gadamer podkreśla wewnętrzną, istotową ciągłość dziejowej tradycji oraz ciągłość aktualnej sytuacji hermeneutycznej z tradycją, podczas gdy Heidegger akcentuje moment nieciągłości⁹²⁰. Na gruncie hermeneutyki filozoficznej ciągłość jest istotowym ontologicznym charakterem dziejów, których bycie polega na jednoczeniu przeszłości, współczesności i przyszłości, nieustannie budowanym i kształtowanym w procesie rozumienia poprzez wykładanie i ponowne przemawianie przekazu tradycji. W ciągłość dziejów wpisane jest zdaniem autora „Prawdy i metody” różnicowanie się przekazu tradycji i poszczególnych dziejowych horyzontów oraz związane z tym pojawianie się momentów nieciągłości w procesie dziejowym, wyrażających się w fenomenach dziejowych wydarzeń, przejść i epok. Jednakże ta nieusuwalna i konieczna nieciągłość w byciu dziejów służy ostatecznie ciągłemu ustanawianiu i kształtowaniu ich ciągłości⁹²¹. Dla Gadamera wynika z tego konieczność pozostawiania przez człowieka w bliskości doświadczenia prawdy przekazywanego przez dzieje filozofii, które ma być realizowane poprzez polegającą na stopieniu dziejowych horyzontów i otwierającą nowe możliwości sensu i prezentacji rzeczy samych mediację między przeszłością i współczesnością. Tradycja stanowi bowiem dla istotowo skończonego i dziejowego bytu ludzkiego podstawowe źródło i niezbędny warunek zaistnienia możliwości rozumienia, współwyznaczając hermeneutyczny horyzont i aktywnie oddziałując na przebieg gry rozmięcia. Dlatego też zadaniem rozumienia, ale też tym, co rzeczywiście dokonuje się we wszelkim udanym procesie hermeneutycznym jest aktualizujące przyswojenie tego, co mówi przekaz tradycji i podtrzymywanie ciągłości dziejów i tradycji. Natomiast w myśli Heideggera na pierwszy plan wysuwa się moment nieciągłości i przełomu w dziejach, wprowadzany przez wydarzenie bycia i epoki dziejów bycia. Wydarzenie bycia wiąże się bowiem z radykalną, niedającą się z góry określić i przewidzieć w swym nadejściu nowością oraz równie radykalnym zerwaniem z tym, co stare; z przesłaniem bycia, wymagającym od przygotowującego się na jego przyjście, wsłuchującego się w niego i stojącego przed zadaniem odpowiedzenia na jego wezwanie poety, czy myśliciela wykroczenia poza granice sensu zakreślone przez przekaz tradycji metafizycznej⁹²². Możliwość dziejowej nieciągłości jest kluczowa dla Heideggerowskiej koncepcji końca metafizyki i projektu wyjścia z metafizyki, wykroczenia poza całość tradycji filozoficznej w stronę myślenia bycia i innego

⁹²⁰ Zob. W. Lammi, *Hans-Georg Gadamer's...*, s. 500-501 i I. Scheibler, *Gadamer...*, s. 6, 141.

⁹²¹ Na temat ciągłości i nieciągłości dziejów w hermeneutyce filozoficznej Gadamera zob. szerzej podrozdział I.2.3. niniejszej pracy.

⁹²² Zob. M. Heidegger, *Nietzsche. Tom 1...*, s. 162-164, 480-481 i idem, *Nietzsche. Tom 2...*, s. 503-508 oraz idem, *Przewyciężenie metafizyki...*, s. 65-67, 72-74, 85-87, 93, a także idem, *Przyczynki...*, s. 20, 33-38, 58-64, 85-86, 168-169, 213-215, 232, 365-370, 375-384, 397 i idem, *Zasada identyczności...*, s. 57-61, 67-69 oraz idem, *Zasada racji...*, s. 84-87, 117-119, 121, 124.

początku⁹²³. Jednocześnie filozofia Heideggera utrzymuje element ciągłości tradycji oraz ciągłości z dziejową tradycją, na co zwrócono już powyżej uwagę w kontekście Heideggerowskiego projektu destrukcji tradycyjnych dziejów filozofii. Dzieje metafizyki charakteryzują się w wykładni niemieckiego filozofa wewnętrzną ciągłością, o ile są procesem konsekwentnie wzrastającego zapomnienia i skrywania się bycia. Ponadto myślenie bycia postulowane przez autora „Bycia i czasu” nie może być prostym pozostawieniem za sobą metafizycznej tradycji i całkowitym odcięciem się od jej oddziaływania i przekazywanych przez nią sensów. Tak, jak dla Gadamera, tak też dla Heideggera nie jest to możliwe z racji dziejowości bycia i włączenia człowieka w jego dzieje. Myślenie bycia wiąże się z przewycięzeniem (*Überwindung*) lub zwinięciem (*Verwindung*) metafizyki, polegającym na jej ponownym, nakierowanym wyłącznie na samo bycie i niepodążającym utartymi szlakami metafizycznych założeń przemyśleniu, odsłaniającym to, co już zawsze tkwiło w istocie tradycji filozoficznej, choć pozostawało w niej niepomyślane i niewypowiedziane⁹²⁴. Przewycięzenie, czy zwinięcie metafizyki, z jednej strony uznaje związek wszelkiego myślenia z tradycją filozoficzną i metafizyką, będącą przeznaczeniem Zachodu, z drugiej strony ma pozwolić na umożliwiający wykroczenie poza metafizykę poluzowanie tego związku i wyzwolenie się z uścisku władzy metafizyki nad myśleniem, sprawowanej przez przekazywane w filozoficznej tradycji sensy i pojęcia.

W związku z powyższym, po trzecie, Gadamer w przeciwieństwie do Heideggera nie widzi konieczności radykalnego wykroczenia poza horyzont sensów przekazanych przez tradycję w stronę zupełnie innego myślenia, które nie byłoby już filozofią w tradycyjnym sensie. Podobnie nie dostrzega potrzeby przewycięzenia metafizyki, oswobodzenia się z wpływów dziejów filozofii na kierunek i sposób wykładania bycia i odrzucenia metafizycznego dziedzictwa w ramach skoku ku dziejom bycia. Nie oznacza to, że Gadamer z konieczności pozostaje w obszarze metafizycznych przesądów i sensów, jeśli uwzględni się sposób, w jaki niemiecki filozof wyklada bycie dziejów i tradycji. To, o czym mówi Heidegger nie stanowi po prostu dla autora „Prawdy i metody” warunku możliwości innego zaprezentowania się bycia i dokonania się kolejnego ontologicznego wydarzenia. Raczej przekształcanie odziedziczonych sensów i wykraczanie poza zastane sensy, a także nadejście i zaprezentowanie się innego, uprzednio nieprzewidywalnego i niemieszczącego się

⁹²³ Zob. T. Kisiel, *The Happening...*, s. 372-373, 376-377 i W. Lammi, *Hans-Georg Gadamer's...*, s. 504.

⁹²⁴ Zob. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie...*, s. 169-172, 180-181 i idem, *Koniec filozofii...*, s. 82-84, 92-95 oraz idem, *List o...*, s. 143-146, 159, 168, a także idem, *Nietzsche. Tom 2...*, s. 359-365, 497-501 i idem, *Onto-teo-logiczny...*, s. 97-105, 161 oraz idem, *Przewycięzenie metafizyki...*, s. 65-66, 72-73 i idem, *Przyczynki...*, s. 161-165, 178-179, 386-395 oraz idem, *W kwestii bycia*, przeł. M. Poręba, w: idem, *Znaki drogi...*, s. 207-214 i idem, *Zasada racji...*, s. 76-77, 84-87, 90, 98, 128-130.

w przeszłym hermeneutycznym horyzoncie sensu jest na gruncie hermeneutyki filozoficznej immanentnym momentem dynamiki bycia samej tradycji i dokonuje się nieustannie w całych dziejach filozofii. Toteż zadanie przewyciężenia lub zwinięcia metafizyki, przez którą rozumie się całość tradycji filozoficznej, nie pojawia się w rozważaniach Gadamera i nie stanowi systematycznie realizowanego celu jego myślenia⁹²⁵ – niemiecki filozof poddaje krytyce i postuluje konieczność wykroczenia jedynie poza poszczególne metafizyczne przedsady i dogmatyczne założenia oddziałujące w dziejach filozofii, przesłaniające ontologiczny charakter gry rozumienia i prezentowania się bycia. Jak zaznacza w tym kontekście Gadamer: „platoński model powinien dać nam wgląd w to, jak możemy dojść do wyraźnie wyartykułowanej myśli, która utrzymuje dziedzictwo metafizyki, w *takim zakresie, w jakim jest to dla nas owocne* [podkreślenie moje – A. N.]”⁹²⁶. Poza tym, przewyciężenie metafizyki, rozumiane jako całkowite pozostawienie za sobą i wyzwolenie się z jej wpływu na myślenie, jest na gruncie Gadamerowskiej wykładni dziejowości i dziejowego bycia człowieka i rzeczy myślenia po prostu niemożliwe. Niemiecki filozof stwierdza więc, że: „W swych próbach myślenia, Heidegger osiąga w tak niewielkim stopniu początek przed wszelką metafizyką, jak przewyciężenie metafizyki. Nie jest po prostu możliwa perspektywa, z której moglibyśmy w prosty sposób pozostawić metafizykę za sobą, tak jakby nie miała nam myślicielom nic więcej do powiedzenia, nawet jeśli podejmujemy próbę jakiejś nowej formy myślenia. Heidegger sam to później wprost podkreśla, o ile rozumie przewyciężenie metafizyki jako »zwinięcie«”⁹²⁷.

⁹²⁵ Tezę taką stawia również Di Cesare – zob. D. Di. Cesare, *Gadamer...*, s. 125. Równie silnie wypowiada się Dostal: „w pracach Heideggera sformułowana jest otwarcie teza mówiąca, że dzieje zachodniej myśli są dziejami zapomnienia bycia [...]. Heidegger oczekuje nowego początku, który bóg (lub bogowie) mogą nam zesłać. Powraca do pre-sokratyków, by odnaleźć ten alternatywny początek. Żadna z tych tez nie znajduje akceptacji Gadamera” – zob. R. Dostal, *Gadamer's Relation...*, s. 258. Podobne stanowisko zajmują Coltman i Scheibler – zob. R. Coltman, *Language...*, s. 95 i I. Scheibler, *Gadamer...*, s. 6, 141.

⁹²⁶ H.-G. Gadamer, *On the Way Back...*, s. 267.

⁹²⁷ Idem, *Remembering Heidegger's Beginnings*, przeł. A. Iyer, P. Vandavelde, w: idem, *Hermeneutics between...*, s. 218. Zaznaczyć trzeba, że Gadamer nie zarzuca Heideggerowi takiego naiwnego rozumienia przewyciężenia metafizyki i dostrzega on w jego myśli problematyzację pojęcia przewyciężenia. Autor „Prawdy i metody” stwierdza gdzie indziej, że: „Heideggerowskie zapytywanie powracające do momentu przed postawieniem pytania metafizyki o bycie bytów, z pewnością ani nie miało być powrotem do mitycznej przed-epoki, ani jego zamiarem nie była pretensjonalna krytyka metafizyki z wyższego punktu widzenia. Heidegger nigdy nie chciał »przewyciężyć« metafizyki jako błędnej drogi myślenia [...]. Tak więc Heidegger zaiste próbował odnaleźć drogę swojego własnego zapytywania w ramach dziejów metafizyki i ich wewnętrznych napięć, a nie z dala od nich” – idem, *Plato*, w: idem, *Gesammelte Werke Bd. 3...*, s. 238-239. Zob. także idem, *The History of Philosophy...*, s. 164-165. Niemniej stanowisko Gadamera w kwestii Heideggerowskiego projektu przewyciężenia metafizyki jest dwuznaczne. Z jednej strony niemiecki filozof odrzuca możliwość jego prostego, metafizycznego rozumienia przez Heideggera, broniąc go przed takimi odczytaniami jego myśli i wykładając filozofię autora „Kant a problem metafizyki” jako bliską jego własnym wysiłkom myślowym. Z drugiej strony mimo wszystko dostrzega w tym projekcie pewien metafizyczny element postulowania wykroczenia poza całość tradycji filozoficznej, zapoznający dziejowości oraz ontologiczną rolę i oddziaływanie tradycji w rozumieniu, przez co nie może go uznać za swój własny i dystansuje się w swych tekstach od pojęć

Nie ma też w tekstach autora „Prawdy i metody” mowy o spełnieniu lub końcu metafizyki, czy filozofii oraz innym początku myślenia, które stanowiły przedmiot namysłu Heideggera⁹²⁸. Z perspektywy hermeneutyki filozoficznej problematyczne jest mówienie o charakteryzującym się nieciągłością z tradycją filozoficzną, stanowiącym epokową cezurę i w tym sensie absolutnym, innym, nowym początku poza metafizyką, który przygotowuje lub w którym uczestniczyć miałyby jakaś myśl. Zdaniem Gadamera, początek jest dialektycznie powiązany z końcem, tak, że początek jest zawsze określony końcem, do którego ma, czy też okazał się prowadzić i nie można mówić w sposób sensowny o jednym poza kontekstem drugiego:

Zachodzi tu potrzeba precyzyjnego ustalenia, że coś jest początkiem tylko w odniesieniu do końca lub celu. Między nimi oboma – między początkiem i końcem – zachodzi nierozzerwalny związek. Początek zawsze niesie ze sobą myślenie o końcu. Kiedy nie określa się wyraźnie, do czego odnosi się obecny w wypowiedzi początek, mówi się coś pozbawionego sensu. Koniec określa początek, a przez to wkleamy się w długi szereg trudności. Antycypacja końca jest warunkiem konkretnego znaczenia początku. [...] Początek i koniec są zatem wzajemnie związane i nie można ich rozdzielać. Cel determinuje moment, od którego coś jawi się jako początek i kierunek, w jakim pójdzie dalej⁹²⁹.

Inny początek, o którym pisze Heidegger, jako że nie wiąże się z antycypacją przyszłego końca i przyjęciem perspektywy końca, w świetle którego początek odsłaniałby się (skoro początek ten ma dopiero nadejść). Nie jest więc właściwie początkiem w wykładanym przez Gadamera znaczeniu, a przynajmniej nie może posiadać jasnego, konkretnego sensu i związku z bezpośrednim, żywym doświadczeniem. Czy nie można by jednak bronić Heideggera przed zarzutem pominięcia wspomnianej dialektyki początku i końca, zauważając, że nadaje on innemu początkowi konkretny sens poprzez jego powiązanie z pewnym końcem, mianowicie końcem metafizyki? Nie w ramach rozważań Gadamera na temat początku, o ile ich treść i kontekst wyraźnie wskazują, że dialektyczny związek nadający początkowi i końcowi sens dotyczy końca retrospektywnie posiadającego źródło w danym początku, a nie końca i następującego w jego efekcie nowego początku. Może więc

takich jak przewyciężenie, czy zwinienie metafizyki oraz unika mówienia o wykraczaniu poza całość dziejów filozofii w stronę innego myślenia. Przewyciężenie, czy zwinienie całości metafizyki pozostaje dla Gadamera z góry skazane na porażkę, o ile wymaga oparcia się o język i sensy przekazywane przez metafizyczną tradycję, a ponadto grozi, czego dowód stanowi dla niego także myśl Heideggera, wypaczeniem prawdy przekazu tradycji. Na konieczność niepowodzenia Heideggerowskiego projektu w perspektywie hermeneutyki filozoficznej Gadamera zwracają uwagę także Dostal i Grondin – zob. R. Dostal, *Gadamer's Relation...*, s. 261 i J. Grondin, *Gadamer on Humanism...*, s. 164-165 oraz idem, *Sources...*, s. 16-17.

⁹²⁸ Zob. M. Heidegger, *Koniec filozofii...*, s. 78-82 i idem, *Nietzsche. Tom 2...*, s. 5-7, 10-22, 185 oraz idem, *Przyczynki...*, s. 161-170, 213-214.

⁹²⁹ H.-G. Gadamer, *Początek filozofii...*, s. 23-24. Zob. także ibidem, s. 27-28 i idem, *Prawda...*, s. 634.

dialektyka Gadamera jest nieadekwatna, ponieważ nie uwzględnia możliwości relacji, w której początek określa się poprzez poprzedzający go koniec i w której wydarzenie przesłania bycia jest zarazem końcem jednego (metafizyki) i początkiem innego (myślenia)? Autor „Prawdy i metody” z pewnością nie pomija podwójnej natury dziejowych wydarzeń i przemian, to znaczy tego, że są jednocześnie końcem jednej rzeczy i zaczątkiem innej – uwzględnia wyraźnie ten aspekt dziejowego procesu chociażby w swych analizach fenomenu przejścia i epoki⁹³⁰. Jednakże dla Gadamera samo to odróżnienie przez rozumiejącego, czy też wyrażenie się różnicy między końcem jednej rzeczy i początkiem drugiej oraz zaprezentowanie się sensu początku może dokonać się tylko w horyzoncie projektowanego lub faktycznego późniejszego końca wychodzącego od tego właśnie początku, który oświetla wstecz wcześniejszy, prowadzący do niego początek. Przynajmniej jeśli ma być to sens początku, który nie byłby tożsamy z poprzedzającym go końcem, czyli końcem czegoś innego, którego nadejście pozwoliło temu początkowi się narodzić, a więc który wykraczałby poza koniec czegoś względem niego wcześniejszego i określałby to, co nowe (na przykład sens innego początku, który nie byłby tylko inną nazwą końca metafizyki, ale mówił coś więcej o tym, co po końcu metafizyki). Co więcej, ponieważ jakkolwiek początek w dziejach wykładany jest zawsze z pewnego końca, jakim jest aktualna dziejowa sytuacja, w której wykładnia się dokonuje i poprzez odniesienie początku do końca i końca do początku, czyli zastosowanie przeszłości do współczesności i stopienie dziejowych horyzontów, to zarówno początek, jak i koniec mogą mieć jedynie sens nieostateczny i relatywny, gdyż związany z konkretną, skończoną, otwartą na nieokreśloną przyszłość sytuacją hermeneutyczną. Gadamer wyraźnie zaznacza, iż „jest ze wszech miar ważne, by pojąć, że nasze wyprowadzane z końca rozumienie początku nigdy nie jest definitywne. Nie stanowi ono ostatniego słowa, ponieważ także ruch refleksji ma swoje miejsce jedynie w niemającej początku ani końca tradycji”⁹³¹. Nie istnieje więc ani absolutny początek tradycji filozoficznej, ani możliwość zaistnienia przyszłego, radykalnie nowego początku myślenia i poszukiwanie takiego początku skazane jest w horyzoncie hermeneutyki filozoficznej na porażkę⁹³². Tym, co z perspektywy hermeneutyki Gadamera osiąga myśl Heideggera, jak trafnie zauważa Wright⁹³³, jest nie tyle przewyciężenie metafizyki, wykroczenie poza horyzont filozoficznej tradycji i przygotowywanie się do innego myślenia w ramach nowego

⁹³⁰ Zob. na ten temat podrozdziały I.1.2. i I.2.3. niniejszej pracy.

⁹³¹ Idem, *Początek filozofii...*, s. 27. Zob. także idem, *Prawda...*, s. 634.

⁹³² Zob. R. Dostal, *Gadamer's Continuous...*, s. 302 i idem, *Gadamer's Relation...*, s. 260 oraz J. Grondin, *Gadamer on Humanism...*, s. 164-165 i idem, *Sources...*, s. 17.

⁹³³ Zob. K. Wright, *Gadamer: The Speculative Structure...*, s. 213-214.

początku, ale nowe zrozumienie przekazu tradycji i otworzenie nowych możliwości hermeneutycznej rozmowy z tradycją. Absolutnego zapoczątkowania filozofii nie stanowi myśl presokratyków, ponieważ oni także znajdowali się nie na początku, ale już zawsze pośrodku przekazu tradycji, nawet jeśli ich przeszłość nie jest nam dokładnie znana, poprzedzani przez grecką tradycję epicką, religijne mity oraz powstanie greckiego języka i pisma⁹³⁴. Na drodze uznania filozofów poprzedzających Sokratesa za absolutny początek filozofii stoi także to, że teksty presokratyków są nam dane jedynie we szczątkowych fragmentach i w zapośredniczeniu przez prace Platona i Arystotelesa (nie wspominając o zapośredniczeniu całej dziejowej tradycji odczytań presokratyków), do tego stopnia, że dla Gadamera wszelkie rzetelne badanie myśli presokratejskiej rozpoczynać musi się od wykładni dzieł tych dwóch myślicieli⁹³⁵. Heideggerowski inny początek jawi się w ten sposób, z jednej strony jako nieokreślony, pozbawiony konkretnego sensu termin, tak, że nie wiadomo właściwie o czym mowa, gdy się go przywołuje, z drugiej strony jako sam obarczony metafizycznymi presupozycjami⁹³⁶. Najbardziej hermeneutycznie i ontologicznie istotnym i autentycznym sensem pojęcia początku jest dla Gadamera początkowość (*Anfänglichkeit*), właściwa byciu w początku (*Anfänglichkeitsein*), oznaczająca „coś, co jeszcze nie jest określone w takim czy innym sensie, nie jest nakierowane na taki czy inny koniec, nie jest definiowane zgodnie z takim czy innym opisem. Oznacza to, że są jeszcze możliwe rozliczne konsekwencje”⁹³⁷. Jest to początek, „który jeszcze nie wie, co ma być dalej”⁹³⁸. Jednakże w związku z odrzuceniem teleologiczności procesu dziejowego, tak rozumiana początkowość nie przysługuje jedynie mającemu nadejść, wyróżnionemu wydarzeniu bycia, które ma być innym początkiem, zrywającym z pierwszym początkiem (któremu *nomen omen* początkowość na gruncie myśli Heideggera nie przynależy, bowiem zapadają w nim rozstrzygnięcia panujące nad całymi dalszymi dziejami filozofii i wyznaczające przeznaczenie zachodniej metafizyki). Właściwa jest ona istotowo wszelkiemu momentowi

⁹³⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Początek...*, s. 21-23. Zob. także R. Dostal, *Gadamer's Relation...*, s. 260.

⁹³⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *Początek...*, s. 18, 39, 41-42.

⁹³⁶ Na metafizyczny z perspektywy hermeneutyki filozoficznej charakter Heideggerowskiego innego początku zwracają także uwagę Di Cesare oraz Grondin. Di Cesare stwierdza między innymi: „Gadamera łączy jeszcze mniej z Heideggerowskim projektem powrotu do dziejów Zachodniej metafizyki w celu przygotowania nowego »początku« myślenia. Dla hermeneutyki nie ma nic bardziej »metafizycznego« niż całkowicie nowy początek, ponieważ jesteśmy już zawsze w środku dialogu” – zob. D. Di Cesare, *Gadamer*, s. 125. Podobnie Grondin zauważa, iż „Hermeneutyka wobec tego nie może odrzucić [*dismiss*] całej metafizycznej tradycji. Takie odrzucenie, wyrastające z postawy podobnej do tej odnajdywanej czasem u Heideggera, samo byłoby być może czymś »metafizycznym«. Tylko jeśli udajemy że stoimy na pewnym, uniwersalnym, pryncypialnym i logicznym gruncie możemy odrzucić [*discard*] tradycję w całości. Ogromny zwrot Heideggera »od metafizyki do hermeneutyki«, jeśli może być on w ten sposób podsumowany, pozostawałby milcząco metafizyczny w swej naturze” – zob. J. Grondin, *Sources...*, s. 16.

⁹³⁷ H.-G. Gadamer, *Początek filozofii...*, s. 25.

⁹³⁸ Ibidem, s. 28.

w dziejach, ponieważ oddziaływanie i konsekwencje danej sytuacji dziejowej nie są nigdy z góry dane, za to pozostają stale otwarte na rozmaite ukształtowanie się i dalsze przekształcanie ich dziejowego oddziaływania. Tak więc Gadamer może mówić, wbrew Heideggerowi i pomimo różnorodnych, powstałych w dziejach i wciąż funkcjonujących wykładni, w tym swojej własnej, zapośredniczających dostęp do tego momentu w dziejach filozofii i określających jego następstwa, o początkowości presokratyków⁹³⁹. W kontekście całości dziejów i przekazu tradycji, miejscem hermeneutyki filozoficznej, ale też sposobem bycia człowieka w ogóle i wszelkich rozumianych rzeczy, nie jest ani żaden określony koniec, ani radykalnie inny początek, tylko przebywanie pomiędzy niejednoznacznym początkiem i nieokreślonym końcem, pośrodku dziejowego procesu, który już się zawsze uprzednio rozpoczął i którego przeszłość w sposób zmienny, nieusuwalny i niemożliwy do pełnego uświadomienia na nas oddziałuje oraz którego koniec nigdy jeszcze nie nadszedł, a jego przyszłość pozostaje otwarta w jej współczesnej początkowości. Aktualna sytuacja hermeneutyczna jest więc zawsze w jednym sensie, wyrażającym jej współczesność i usytuowanie pośrodku niewyczerpywalnej przeszłości i otwartej przyszłości, pomiędzy początkiem i końcem. Zarazem w drugim sensie, związanym z ontologicznymi fenomenami przejścia i epoki, a także ze skończonym i dziejowym charakterem dokonującej się w niej wykładni i działania, stanowi i początek i koniec. Początek, o ile charakteryzuje się początkowością, a więc jej sens i dziejowe oddziaływanie nie są z góry wyznaczone i o ile stanowi początkowy punkt, z którego wyznaczane są cele/końce podejmowanego w niej praktycznego działania i w którym rozpoczynają się nowe dziejowe procesy i konstytuują nowe horyzonty sensu. Natomiast koniec, o ile jest punktem, z którego wykładane są z hermeneutycznego dystansu dzieje, prowadzące do współczesności i który stanowi koniec pewnych dziejowych procesów, czyniący niektóre horyzonty sensu starymi.

Inne jest również u obu myślicieli wartościowanie samego pojęcia metafizyki w odniesieniu do dziejów filozofii i horyzont sensu przez to pojęcie konstytuowany. W filozofii Heideggera od lat 20' XX. w. metafizyka stanowiła w zasadzie synonim ogółu tradycji filozoficznej, oznaczając poszukujące fundamentalnej podstawy i w swej istocie ontoteologiczne poznanie bytu jako takiego i bytu w całości oraz związane z tak ujętym zadaniem, dominujące w dziejach filozofii wykładanie bycia jako obecności i dokonujące się w nim zapoznanie problematyki różnicy ontologicznej, w efekcie nabierając zdecydowanie negatywnego wydźwięku zbioru twierdzeń i kierunków myślowych, w opozycji do którego

⁹³⁹ Zob. *ibidem*, s. 25-26.

rozwijało się myślenie autora „Bycia i czasu”⁹⁴⁰. Gadamer opisuje funkcję, jaką pełni pojęcie metafizyki u Heideggera w następujący sposób: „pojęcie metafizyki powoli stało się »słowem kluczem«, odsyłającym do konglomeratu opozycyjnych tendencji, przeciwko którym Heidegger rozwijał swoje własne pytanie dotyczące sensu bycia i istoty czasu, [...] metafizyka i jej najznamienitsi przedstawiciele służyli wyłącznie jako tło, od którego odróżniały się krytycznie jego własne filozoficzne intencje”⁹⁴¹. Na gruncie hermeneutyki filozoficznej pojęcie metafizyki jest wieloznaczne, nieposiadające ostrych granic oraz jednoczące w sobie wymiar przedmiotowy i odnoszący się do dziejów. W tekstach autora „Prawdy i metody”, w zależności od kontekstu, w jakim pojawia się w nich to pojęcie, wybija się na pierwszy plan jeden z jego sensów. Sytuacja ta jest oczywiście charakterystyczna dla myśli Gadamera i pozostaje w zgodzie z jego koncepcją pojęcia. Podstawowym i najczęściej pojawiającym się w pracach Gadamera sensem pojęcia metafizyki jest metafizyka substancji i wyrastająca z niej nowożytna metafizyka subiektywności, będąca obecnym w dziejach filozofii od presokratyków po współczesność, dogmatycznym projektem filozoficznym absolutnego, pewnego poznania ostatecznego fundamentu rzeczywistości⁹⁴². W sensie tym zawiera się zarazem przedmiotowa charakterystyka myślenia metafizycznego, jak i nade wszystko określenie pewnej dziejowej tradycji, konstytuującej, realizującej i wyrażającej tak rozumianą metafizykę. To właśnie pojęciem metafizyki w tym znaczeniu posługiwano się w poprzednich rozdziałach niniejszej pracy, gdy mowa była o stosunku hermeneutyki filozoficznej Gadamera do metafizyki⁹⁴³. O ile niemiecki filozof odnosi się do tak zakreślonej tradycji metafizycznej negatywnie, podważając podstawowe założenia paradygmatu metafizycznego, widząc konieczność wykroczenia poza jego tezy oraz postrzegając go jako zagrożenie dla otwartości

⁹⁴⁰ Zob. chociażby M. Heidegger, *Bycie...*, s. 3-6, 28-29 i idem, *Czym jest metafizyka? Postłowie*, przeł. K. Wolicki, w: idem, *Znaki drogi...*, s. 89-95 oraz idem, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie...*, s. 169-182, a także idem, *Kant a problem...*, s. 19-25, 210-211 i idem, *Koniec filozofii...*, s. 78-92 oraz idem, *Onto-teologiczny...*, s. 103-175. Jednocześnie podkreślić należy, że w myśli Heideggera sens pojęcia metafizyki i stosunek niemieckiego filozofa do niej ulegał ewolucji. Jeszcze pod koniec lat 20' XX w., także w ramach projektu ontologii fundamentalnej, pojęcie metafizyki miało również pewien pozytywny sens. Destrukcyjna tradycyjnych dziejów metafizyki ujawniała, że tradycja metafizyczna była, jakkolwiek krocącym po omacku, dokonującym się z perspektywy prymatu bytu, niezdolnym do wyraźnego postawienia i fundamentalnego przemyślenia kwestii różnicy ontologicznej, podporządkowanym sensowi bycia jako obecności i prawdzie jako zgodności, zapytywaniem o bycie i wykładaniem bycia. Rozwijany przez siebie projekt ontologii fundamentalnej Heidegger nazywał wówczas także „metafizyką jestestwa”. Ponadto mianem metafizyki autor „Bycia i czasu” określał sam proces dziania się *Dasein*. Zob. idem, *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian, w: idem, *Znaki Drogi...*, s. 23 i idem, *Kant a problem...*, s. 15, 217-219, 228. Dopiero po „zwrocie” Heidegger jednoznacznie wiąże metafizykę wyłącznie z dokonującym się w dziejach filozofii zapomnieniem bycia oraz unika stosowania tego terminu w odniesieniu do własnego myślenia. Zwraca na to uwagę także Gadamer – zob. H.-G. Gadamer, *The History of Philosophy...*, s. 156-157.

⁹⁴¹ H.-G. Gadamer, *The History of Philosophy...*, s. 157.

⁹⁴² Zob. chociażby idem, *Prawda...*, s. 357-358, 648-649 i idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 253.

⁹⁴³ Zob. podrozdziały II.1 i II.5. niniejszej pracy.

rozumienia, prowadzące do zapoznania istoty hermeneutycznego procesu, ten sens metafizyki zbliża się do jej Heideggerowskiego rozumienia. Jednakże w przeciwieństwie do Heideggera, tak ujęta metafizyka nie obejmuje dla Gadamera całości tradycji filozoficznej i nie może być z nią utożsamiona. Ponadto nawet tak ujęta tradycja metafizyczna nie sprowadza się dla Gadamera jedynie do skrywania bycia i zapomnienia problematyki różnicy ontologicznej, ale zawiera również autentyczne wydarzenia rozumienia, prezentujące rzeczy same i stanowiące wciąż żywe doświadczenie prawdy. Ściśle związany z tym pierwszym sensem, częściowo się z nim przecinając, jest drugi sens w jakim pojęcie metafizyki pojawia się w hermeneutyce filozoficznej, akcentujący charakter metafizycznych tez i ich językowy aspekt. Na jego gruncie oznacza ona przede wszystkim sztywność, uodpornienie na zmiany hermeneutycznego horyzontu pojęcia oraz jego oderwanie od obszaru faktycznego doświadczenia życiowego, a także dogmatyczność uznawanych za nienaruszalne i absolutnie prawdziwe przedsądów, które w takich pojęciach się wyrażają⁹⁴⁴. Pojęciem metafizyki posługuje się autor „Prawdy i metody” także dla oznaczenia pewnego okresu w dziejach filozofii i poszczególnych koncepcji filozoficznych w nim powstałych, mówiąc o metafizyce starożytnych greków, Platona, czy Arystotelesa⁹⁴⁵. Pokazuje przy tym, jak owa metafizyka niejednokrotnie wykraczała poza tradycyjne, wyrażające się w pierwszym z przytoczonych sensów, rozumienie metafizyki. Na przykład, jak czyni to filozofia Platona, głosząc współprzynależność bytu i myśli i nie uznając tym samym dualizmu podmiotu i przedmiotu, podkreślając dialogiczny, oparty o dialektykę pytania i odpowiedzi, niewyczerpujący i nieostateczny charakter filozoficznego procesu rozumienia oraz niejednoznaczność i niepełność relacji jedno-wiele. Albo też mówiąc o dynamicznej i zmiennej naturze tego, co ogólne oraz jego ciągłym kształtowaniu się w poszczególnych konkretyzacjach, o czym mówi pojęcie *phronesis* Arystotelesa⁹⁴⁶. Metafizyka ma dla Gadamera również najogólniejszy sens

⁹⁴⁴ Por. dalszy fragment niniejszego podrozdziału, podejmujący kwestię języka metafizyki na gruncie hermeneutyki filozoficznej.

⁹⁴⁵ Zob. przykładowo H.-G. Gadamer, *Die Natur der Sache...*, s. 70-71 i idem, *On the Way Back...*, s. 260-262, 267-268 oraz idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 258-259, a także idem, *Prawda...*, s. 187, 612-613, 616-617, 644-650.

⁹⁴⁶ Ten sens pojęcia metafizyki, oznaczający antyczną grecką metafizykę, w szczególności w aspekcie jej wykraczania poza metafizykę substancji, Gadamer rozszerza nawet na całość dziejów filozofii: „Historia metafizyki może być napisana jako historia platonizmu. Jej etapami byłoby, powiedzmy, Plotyn i Augustyn, Mistrz Eckhart i Mikołaj z Kuzy, Leibniz, Kant i Hegel; co oznacza oczywiście, wszystkie te wielkie wysiłki Zachodniej myśli *pytająco wychodzące poza* substancjalny byt Formy, a zatem poza całą metafizyczną tradycję” – idem, *Reflections...*, s. 34. Pozostaje to w zgodzie z Gadamerowską wykładnią bycia tradycji i jej roli w rozumieniu oraz relacji rozumiejącego do tradycji filozoficznej. Ten i pierwszy z wyróżnionych sensów pojęcia metafizyki odpowiadają podwójnemu ujmowaniu tradycji filozoficznej na gruncie hermeneutyki filozoficznej, jako z jednej strony zapoznającej i skrywającej ontologiczny charakter procesu rozumienia, dziejowości i językowości, a z drugiej strony stanowiącej obszar pozytywnego wykładania i odsłaniania tych fenomenów.

zapoczątkowanego w starożytnej Grecji filozoficznego rozumienia całości⁹⁴⁷. Te różne sensy pojęcia metafizyki częściowo tłumaczą dlaczego Gadamer pozytywnie nawiązuje w swej wykładni procesu rozumienia do metafizyki piękna i metafizyki światła Platona⁹⁴⁸ oraz dlaczego może z jednej strony głosić potrzebę wyjścia poza metafizyczne założenia, a z drugiej strony mówić o tym, że wszelka filozofia, w tym także hermeneutyka filozoficzna, ma metafizyczny charakter.

Wreszcie, po czwarte, podporządkowanie przez Heideggera tradycji filozoficznej podejmowanym przez niego zagadnieniom bycia i różnicy ontologicznej oraz sztywność wykładni dziejów filozofii jako dziejów postępującego zapomnienia bycia w jego kolejnych, epokowych etapach powoduje, że myśl poszczególnych filozofów otrzymuje jednoznaczny, utwardzony sens i odgrywa stałą, niezmienną rolę w dziejach⁹⁴⁹. Skutkuje więc przesłaniającą przeszłe sensy sedymencją przekazu tradycji w jego rzekomo ostatecznej, najgłębszej prawdzie – sedymencją, która sama była przez Heideggera krytykowana i przeciwko której zwrócony był projekt destrukcji⁹⁵⁰. Wykładnie przeprowadzone przez autora „Bycia i czasu” rozstrzygają o tym, że niektórzy filozofowie dokonują pewnego przemyślenia bycia, a do ich filozofii można pozytywnie nawiązywać w rozważaniu problematyki ontologicznej (jak ma to miejsce w pierwszej połowie lat 20' XX. w. w przypadku filozofii Arystotelesa⁹⁵¹, rozpoznanego przez autora „Bycia i czasu” jako fenomenologa, czy z presokratykami w myśli późnego Heideggera⁹⁵²). Podczas gdy filozofia innych myślicieli w sposób ostateczny i nieodwoływalny włączona jest jedynie w dziejowy proces zapomnienia bycia i utrwalania metafizycznych założeń i w tym jej charakterze wypełnia się jej prawdziwość i przekazywana przez nią prawda (na przykład filozofia Platona, w której dokonało się decydujące dla dalszych dziejów przekształcenie ujmowania istoty prawdy z nieskrytości na prawidłowość

⁹⁴⁷ Zob. przykładowo idem, *Miejsce filozofii...*, s. 207-209 i idem, *The Heritage...*, s. 52-53.

⁹⁴⁸ Zob. idem, *Prawda...*, s. 640-653.

⁹⁴⁹ Zwracają na to uwagę również Coltman i Scheibler – zob. R. Coltman, *Language...*, s. xi i I. Scheibler, *Gadamer...*, s. 146, 152.

⁹⁵⁰ Zob. I. Scheibler, *Gadamer...*, s. 146, 151-152.

⁹⁵¹ Zob. M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main 1985. Na znaczenie i pozytywny wymiar interpretacji filozofii Arystotelesa dokonanej przez Heideggera w latach 20' XX w. zwraca uwagę także Gadamer, podkreślając przy tym wpływ jaki Heideggerowska wykładnia Arystotelesa wywarła na jego własne myślenie – zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutics and The Ontological...*, s. 365-369 i idem, *On the Way Back...*, s. 251-257 oraz idem, *Plato...*, s. 82-83, a także idem, *Remembering Heidegger's...*, s. 211-212 i idem, *The Turn...*, s. 222.

⁹⁵² Zob. M. Heidegger, *Aletheia*, przeł. J. Mizera, w: idem, *Odczyty...*, s. 255-280 i idem, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2017, s. 143-166, 180-197 oraz idem, *Logos*, przeł. J. Mizera, w: idem, *Odczyty...*, s. 203-226, a także idem, *Moira*, przeł. J. Mizera, w: idem, *Odczyty...*, s. 227-253 i idem, *Powiedzenie Anaksymandra*, przeł. J. Sidorek, w: idem, *Drogi lasu...*, s. 261-301

spoglądania i wypowiedzi⁹⁵³, czy będąca odwróconym platonizmem i spełnieniem metafizyki myśli Nietzschego⁹⁵⁴). W odniesieniu do niej powstaje wyłącznie zadanie krytyki, przewyciężenia i zwinięcia jej oddziaływania poprzez ukazanie funkcjonujących w niej ukrytych, nieprzemyślanych założeń i rozstrzygnięć oraz sposobu, w jaki zapoznaje ona zasadniczą kwestię bycia. Natomiast hermeneutyka filozoficzna Gadamera w swym podejściu do dziejów filozofii umożliwia przemówienie zarówno tradycji filozoficznej w całości, jak i myśli poszczególnych filozofów od strony całkowicie niedostępnej myśleniu bycia Heideggera, w ich treści wymykającej się jego interpretacjom, niedostrzeganej przez nie i wykraczającej poza ich hermeneutyczny horyzont. Tym samym pozwala na odzyskanie prawdy myśli skazanej przez autora „Bycia i czasu” na utrwalanie metafizycznego zapomnienia bycia – prawdy nieograniczającej się do skrywania, ale polegającej istotowo na nieskrytości i prezentowaniu rzeczy samej; prawdy otwierającej i poszerzającej horyzont rozumienia oraz wciąż aktualnej we współczesnej sytuacji hermeneutycznej. Dlatego też Gadamer jest w porównaniu do Heideggera o wiele bardziej wstrzeźliwy w traktowaniu określonych myślicieli jako wyłącznie myślicieli metafizycznych, utrwalających przedsady tradycyjnej metafizyki⁹⁵⁵. W tym kontekście trafna wydaje się być uwaga Coltmana, że „radikalizm Gadamera polega nie tyle na jego zdolności do dekonstrukcji, ale na jego śmiałości odzyskiwania. Bowiem kto inny odważyłby się odzyskać dla ponowoczesności całą serię zasadniczo metafizycznych pojęć – w tym platońskie uczestnictwo i heglowską dialektykę?”⁹⁵⁶. Szczególnie znaczący jest w tym kontekście przykład rozważanej uprzednio Gadamerowskiej wykładni filozofii Platona. Myśl, która dla Heideggera jest istotowo metafizyczna i odpowiedzialna za pominięcie problematyki bycia, dominacji wykładni bycia jako obecności, podporządkowanie bycia perspektywie bytu i powiązanie prawdy z prawdziwością poznania i mowy, w pracach Gadamera odsłania się w sposób całkowicie obcy rozważaniom autora „Bycia i czasu”, jako hermeneutyczny, dialogiczny, nieposzukujący ostatecznej, absolutnej prawdy namysł nad byciem, uwzględniający jego niejednoznaczność, relacyjność, procesualność oraz właściwą mu dwoistą dynamikę skrywania się i nieskrytości⁹⁵⁷. Omawianą różnicę w stosunku do tradycji filozoficznej zaznacza sam autor

⁹⁵³ Zob. idem, *Koniec filozofii...*, s. 79, 82 i idem, *Platona nauka o prawdzie*, przeł. S. Blandzi, w: idem, *Znaki drogi...*, s. 97-128.

⁹⁵⁴ Zob. idem, *Nietzsche. Tom 1...*, s. 8-9, 38-41, 170-175, 462-470 i idem, *Nietzsche. Tom 2...*, s. 5-29, 94-96, 167, 174-177, 180-185, 192-195, 247-250, 329-365

⁹⁵⁵ Zob. I. Scheibler, *Gadamer...*, s. 146, 166.

⁹⁵⁶ R. Coltman, *Language...*, s. xii.

⁹⁵⁷ Podobnie ma się rzecz z filozofią Hegla – heglowska dialektyka, która dla Heideggera pozostawała istotowo metafizyczna i do której pozytywne nawiązanie we własnych rozważaniach mogło dokonać się jedynie za cenę zapoznania problemu bycia, w hermeneutyce filozoficznej Gadamera jest nie tylko poddana krytyce, w takim

„Prawdy i metody”, stwierdzając: „To, że Platon nie jest tylko – jak sądził Heidegger – przygotowaniem arystotelejskiej »ontoteologii« było dla mnie od dawna pewne, jak również to, że »obecność« (*Vorhandenheit*) nie mogła w tym samym sensie posłużyć do opisu ideału obiektywności cechującego nowożytną naukę i antycznego myślenia w jego oddaniu się »teorii«. [...] Bowiem cała ich myśl, nie tylko u presokratyków, nie była jeszcze opanowana przez prymat samoświadomości i określona przez troskę o poznane poznanie (Heidegger)”⁹⁵⁸. Obraz dziejów filozofii prezentowany przez Gadamera wydaje się być dzięki temu mniej jednoznaczny, totalizujący i sztywny, a bardziej zróżnicowany, wielowymiarowy i bogatszy w sensy od tego przedstawianego przez Heideggera⁹⁵⁹. Podobnie filozofia danych myślicieli, mogąca zawierać zarówno elementy charakterystyczne dla metafizyki substancji i świadomości, jak i elementy wykraczające poza horyzont tradycyjnej metafizyki, okazuje się o wiele bardziej niejednoznaczna w swym dziejowym sensie i miejscu, jakie zajmuje w obrębie dziejów filozofii niż ma to miejsce u Heideggera. Należy przy tym poczynić zastrzeżenie, że przedstawione różnice między Heideggerem i Gadamerem w ich podejściu do dziejów filozofii, akcentujące odmienność ich stanowisk, nie przekreślają i nie podważają, podkreślanej przez samego autora „Prawdy i metody”, inspiracji, jaką myśl Heideggera stanowiła dla Gadamera także w kontekście wykładania dziejów filozofii. Między oboma myślicielami istnieje w tym zakresie wspólnota pewnych podstawowych założeń. Związana jest ona między innymi z uznaniem dziejowości rozumienia i bycia, uwikłania myślenia w dzieje i istotności oddziaływania tradycji na współczesne wysiłki filozofowania oraz potrzeby aktualizującej wykładni tradycji filozoficznej, uwalniającej myślenie od skostniałych, metafizycznych sensów. To przecież Heidegger miał nauczyć Gadamera hermeneutycznego odczytywania przekazu tradycji filozoficznej i dostrzegania jego aktualności dla współczesności, w tym w szczególności filozofii antycznej oraz to jego wielką zasługą jest zdaniem Gadamera uwolnienie greckiej myśli od tyranii łacińskiego przekładu, dominującej w nowożytnej recepcji starożytnej filozofii greków⁹⁶⁰. Jak zauważa część komentatorów myśli Gadamera, w swym sposobie wykładania dziejów i stosunku do tradycji

zakresie w jakim należy do paradygmatu samoświadomości i absolutnej prawdy, ale też aktualizująco przyswojona w sposób odsłaniający jej niemetafizyczne elementy, ukazujący ją jako wykraczającą poza metafizyczny paradygmat subiektywności i przekazującą prawdę o dialektycznym procesie skrywania się i nieskrytości bycia. Zob. na ten temat R. Coltman, *Language...*, s. 96-112 i I. Scheibler, *Gadamer...*, s. xi, 145-146, 166 oraz K. Wright, *The Speculative...*, s. 193-195.

⁹⁵⁸ H.-G. Gadamer, *Zadanie filozofii...*, s. 107. Zob. także idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 258-260 i idem, *Reflections...*, s. 34.

⁹⁵⁹ Tezę taką stawiają również Dybel, Grondin oraz Scheibler – zob. P. Dybel, *Problem dziejowości...*, s. 39 i J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit...*, s. 90 oraz I. Scheibler, *Gadamer...*, s. 166.

⁹⁶⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Reflections...*, s. 7-11 i idem, *On the Beginning...*, s. 235, 237-240 oraz idem, *Remembering Heidegger's ...*, s. 209-213, a także idem, *Romantyzm, hermeneutyka...*, s. 154.

filozoficznej niemiecki filozof podejmuje możliwość otwartą przez Heideggera, przyswaja i rozwija drogę myślową latentnie obecną w filozofii autora „Bycia i czasu”, którą on sam jednak nie podążył⁹⁶¹.

Wskazane różnice między hermeneutyką filozoficzną Gadamera a myślą Heideggera w relacjach z tradycją filozoficzną konkretyzują się i przejawiają w kilku dalszych istotnych odmiennościach w obszarze treści wykładni dziejów filozofii przedstawionej przez obu myślicieli. Jeśli w filozofii autora „Bycia i czasu” całość przekazu tradycji podporządkowana jest jednej fundamentalnej kwestii bycia i rozpatrywana w swych różnorodnych fragmentach, stawianych pytaniach i udzielanych odpowiedziach jedynie w aspekcie tego, na ile dokonuje się w niej zapomnienie bycia, wydarzenie się przesłania bycia, podjęcie kwestii bycia i różnicy ontologicznej, to w hermeneutyce Gadamera trudno byłoby odnaleźć jedno zagadnienie, pojęcie, czy rzecz, w horyzoncie której dzieje filozofii byłyby odczytywane. Takiej stałej osi ukierunkowującej wykładnię tradycji filozoficznej przez autora „Prawdy i metody” nie stanowi nawet ontologiczna struktura gry, czy zidentyfikowane w niniejszej pracy jako jedne z najistotniejszych dla Gadamera i przenikające całość jego rozważań zagadnienie relacji jedno-wiele. Innymi słowy, Gadamer nie określa jednego, specyficznego tematu wykładni dziejów filozofii, czy też konkretnej jednej perspektywy problemowej, w ramach której ta wykładnia powinna się realizować, jak ma to miejsce w przypadku filozofii Heideggera, chociażby jego ontologii fundamentalnej i destrukcji dziejów ontologii w horyzoncie pytania o bycie. Na gruncie hermeneutyki filozoficznej sprecyzowana perspektywa wykładania dziejów uwarunkowana jest konkretnym tematem danej refleksji filozoficznej w jej wymiarze przedmiotowym i sytuacji hermeneutycznej, w której ona się dokonuje. Tak właśnie dzieje się w „Prawdzie i metodzie”, gdzie w zależności od tego, czy rozważania koncentrują się na problemie hermeneutycznym (zagadnieniem możliwości i charakterystyki rozumienia), zagadnieniu dziejowości, czy też kwestii języka, wykładnia dziejów filozofii jest odpowiednio do tego przede wszystkim wykładnią dziejów hermeneutyki podejmującej problem rozumienia, wykładnią dziejów interpretacji fenomenu dziejowości i dziejów lub też wykładnią dziejów interpretacji fenomenu języka. Toteż zgodzić należy się z Wiehlem, że hermeneutyka Gadamera zastępuje jedną, monotematyczną i absolutną w swym sensie historię bycia różnorodną wielością dziejów rzeczy i ich wykładni,

⁹⁶¹ Zob. R. Coltman, *Language...*, s. 1-2, 95-96 i R. J. Dostal, *Gadamer's Continuous...*, s. 301-302 oraz P. Dybel, *Neoplatońska metafora...*, s. 133, a także J. Grondin, *Gadamer on Humanism...*, s. 161, 167 i W. Lammi, *Hans-Georg Gadamer's...*, s. 504. Spośród wymienionych autorów Lammi i Coltman idą najdalej w swych sformułowaniach – pierwszy z nich mówi o korekcie myślenia Heideggera dokonywanej przez hermeneutykę filozoficzną Gadamera; drugi o tym, że w swym odzyskaniu metafizycznej tradycji dla współczesnego myślenia Gadamer podążył drogą bardziej heideggerowską niż uczynił to sam Heidegger.

w horyzoncie której Heideggerowskie dzieje myślenia bycia pozbawione zostają absolutnego i dominującego charakteru, stanowiąc wciąż sensowny, ale tylko jeden z wielu wyrażających się obrazów dziejów⁹⁶². Takie podejście wynika z otwartości na to, co rzeczywiście mówi tradycja filozoficzna, która w swym bogactwie sensów nie jest monolitem poświęconym i podporządkowanym jednemu zagadnieniu, ale podejmuje mnogość tematów i fenomenów w obrębie całości, spośród których nie można wyłonić jednego najbardziej pierwotnego, fundamentalnego i przez to najważniejszego, jedyne godnego przemyślenia. Ma ona źródło również w związanej z tym wielowymiarowości i różnorodności obszarów ludzkiego doświadczenia świata, niepodporządkowanego jednoznacznej hierarchii autentyczności i nieautentyczności, pytania o bycie i zapomnienia o nim.

Heidegger wprowadza w „Byciu i czasie” podział ontologii jako nauki o byciu na ontologię fundamentalną, tematyzującą bycie w ogólności oraz ontologie regionalne, ograniczające się do badania bycia na gruncie poszczególnych, wyodrębnionych dziedzin bytu⁹⁶³. W ramach tego podziału ontologii fundamentalnej przysługuje pierwszeństwo i hierarchiczna wyższość, ponieważ badanie pewnej dziedziny bycia bytów zakłada już zawsze jakąś idee bycia w ogóle i tylko opierając się na jej opracowaniu dokonany przez ontologię fundamentalną może przeprowadzać swoje rozważania w sposób rzetelny⁹⁶⁴. Z racji rozpoznanego, praktykowanego i postulowanego przez Heideggera powiązania refleksji filozoficznej w wymiarze przedmiotowym i wykładni dziejów podział ten i wpisana w niego hierarchiczna relacja odnosić musi się także do wymiaru wykładania tradycji filozoficznej. Wobec tego przeprowadzana w ramach ontologii fundamentalnej destrukcja tradycyjnych dziejów metafizyki wyznacza horyzont możliwości rozumienia tradycji w ramach regionalnych wykładni dziejów i ich rozstrzygnięcia wpisywać muszą się w dzieje rozumienia bycia w ogóle. Takiej relacji jednostronnego uwzględniania rezultatów i rozstrzygnięć nie ma w obrębie trzech wspomnianych powyżej, najogólniejszych w myśli Gadamera wykładni dziejów filozofii, a także między nimi a innym, bardziej szczegółowymi interpretacjami dziejów, które poświęcone są fragmentowi dziejowego procesu, miejscu danego myśliciela w całości dziejów, czy dziejom rozumienia innych obszarów doświadczenia, na przykład dzieła sztuki, czy nauki. Zarazem nie oznacza to, że w hermeneutyce filozoficznej poszczególne wykładnie dziejów filozofii pozostają ze sobą bez żadnego związku i nie składają się na pewną jedność wykładania tradycji filozoficznej, a więc że nie tworzą koherentnego obrazu

⁹⁶² Zob. R. Wiehl, *Heidegger, Hermeneutics, and Ontology*, w: *Hermeneutics and Modern...*, s. 466-467.

⁹⁶³ Zob. M. Heidegger, *Bycie...*, s. 14-15, 17-18.

⁹⁶⁴ *Ibidem*.

całości dziejów. Przywołane wykładnie dziejów filozofii, odczytujące dzieje w perspektywie problemu hermeneutycznego, dziejowości i języka, są z pewnością najistotniejsze, gdyż dotyczą podstawowych wymiarów określających ontologiczną strukturę całości procesu rozumienia, prezentowania się bycia i rzeczy samej oraz doświadczenia świata, których sposób rozumienia i ujmowany sens wydaje się z perspektywy hermeneutyki filozoficznej wyznaczać fundamentalne założenia filozofii każdego myśliciela, warunkując tym samym horyzont wykładni innych fenomenów, chociażby sztuki lub nauki. Dlatego też te wykładnie dziejów filozofii konstytuują ogólny horyzont, w którym może realizować się wykładnia tradycji filozoficznej dotycząca konkretnej koncepcji filozoficznej lub fenomenu. Gadamer pokazuje na przykład, jak dziejowa sytuacja dominacji paradygmatu świadomości, ujmującego rozumienie w perspektywie relacji świadomy podmiot-przedstawiający się świadomości przedmiot, w obszarze dziejów rozumienia fenomenu sztuki doprowadziła do powstania koncepcji estetycznego odróżnienia⁹⁶⁵, czy też jak funkcjonowanie w dziejach teoriopoznawczej, opartej o owy paradygmat wykładni odniesienia człowieka do świata warunkowało myśl poszczególnych filozofów, a tym samym ich miejsce w dziejach oddziaływań⁹⁶⁶. Jednak także tutaj należy mówić o relacji wyrażania łączącej owe najogólniejsze wykładnie dziejów filozofii i pozostałe interpretacje tradycji filozoficznej, a więc nie o jednostronnie ukierunkowanym podporządkowaniu i jednoznacznym wyznaczaniu horyzontu rozumienia, ale o dwustronnym, wzajemnym kształtowaniu. Z jednej strony wyróżnione jako najogólniejsze i posiadające podstawowe znaczenie postacie wykładni dziejów filozofii w ramach hermeneutyki filozoficznej wyrażają się w pozostałych wykładniach tradycji filozoficznej sformułowanych przez Gadamera, z drugiej strony są przez nie współtworzone i twórczo kształtowane⁹⁶⁷.

Gadamer różni się od Heideggera także w zakresie określenia przełomowego momentu w dziejach filozofii. Autor „Prawdy i metody” krytykuje wykładnię dziejów Heideggera głoszącą, że już w antycznej Grecji, w myśli Platona lub jeszcze wcześniej, u presokratyków, dokonano się decydujące rozstrzygnięcie i określenie losów zachodniej metafizyki poprzez zapoznanie pytania o bycie i niekwestionowane w dalszym przebiegu dziejów rozumienie bycia jako obecności, którego następstwem i kontynuacją, aż po współczesną sytuację dziejową, jest zarówno cała tradycja filozoficzna, jak i nowożytna

⁹⁶⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 97-117, 132-157.

⁹⁶⁶ Zob. ibidem, s. 280-338.

⁹⁶⁷ R. Wiehl mówi w tym kontekście o lustrzanym odbijaniu się poszczególnych interpretowanych historii w innych wykładanych historiach, w ramach którego jednocześnie odsłania się i projektuje ich treść i charakter – zob. R. Wiehl, *Heidegger, Hermeneutics...*, s. 466-467.

nauka i technika⁹⁶⁸. Gadamer podważa taką wykładnię dziejów filozofii wskazując na obecność w starożytnej filozofii, w szczególności w myśli Platona i Arystotelesa, namysłu uwzględniającego hermeneutyczny, dziejowy i językowy, skończony charakter ludzkiego poznania oraz dotyczącego ontologicznej problematyki (mówiąc językiem Heideggera: występowanie zapytywania o bycie), sprawiającego, że stanowi ona wciąż żywy przekaz tradycji i źródło prawdy. Ponadto autor „Prawdy i metody” podkreśla, już w niniejszej pracy przytaczane, istotowe różnice między filozofią antycznych greków a filozoficznymi tendencjami nowożytności, chociażby w zakresie sposobu ujmowania relacji człowieka do świata (z jednej strony jedność myśli i bytu, z drugiej przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu oraz konieczność pokonania w procesie poznawczym dystansu między nimi), czy rozumienia kluczowych pojęć. Zdaniem Gadamera nie pozwala to widzieć w starożytnej filozofii wydarzenia zapoczątkowującego zapomnienie bycia, początek metafizyki obecności, znajdującej zwieńczenie w planetarnym panowaniu techniki i skrajnym subiektywizmie, czy też zapowiedzi i załączku nowożytnej nauki z jej reprezentacjonizmem i ideałem obiektywności⁹⁶⁹. Jeśli poszukiwać w myśli autora „Prawdy i metody” analogicznego momentu przełomu w dziejach filozofii, to można byłoby go odnaleźć właśnie w nowożytności, w początku teoriopoznawczego paradygmatu świadomości, deprecjonującego dotychczasową tradycję filozoficzną i stojącego za nauką w sensie nowożytnym, zawdzięczanego przede wszystkim pracom Galileusza i filozofii Kartezjusza⁹⁷⁰. To w nim swoje źródło mają najsilniej krytykowane przez Gadamera i jego zdaniem wciąż współcześnie znacząco oddziałujące na przedsady filozoficzne tezy i koncepty, jak schemat relacji podmiotowo-przedmiotowej, absolutność samoświadomości, wyłączność ideału pewnego i metodycznego poznania, czy podważenie roli autorytetu i tradycji. To w jego obrębie dokonały się istotne przekształcenia sensów pojęć, takich jak podmiot, nauka, teoria, praktyka, racjonalność⁹⁷¹. Zaznaczyć przy tym należy, że nowożytność nie jest dla Gadamera określona jedynie przez krytykowane przez niego tendencje – nie dokonuje się w niej całkowite pozostawienie za sobą tradycji; dziedzictwo starożytności pozostaje w obrębie

⁹⁶⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Plato...*, s. 86-87 i idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 259-260 oraz idem, *Reflections...*, s. 34, a także idem, *The History of Philosophy...*, s. 158-160 i idem, *Zadanie filozofii...*, s. 107. Zob. na ten temat także R. J. Dostal, *Gadamer's Relation...*, s. 157-160.

⁹⁶⁹ Zob. idem, *Reflections...*, s. 34 i idem, *The History of Philosophy...*, s. 159-160 oraz idem, *Zadanie filozofii...*, s. 107.

⁹⁷⁰ Zob. przykładowo idem, „*Obywatele dwóch...*”, s. 68-70 i idem, *Prawda...*, s. 373-374, 616-617 oraz idem, *Racjonalność wobec...*, s. 192-193, a także idem, *Science and Philosophy...*, s. 6 i idem, *Teoria, technika...*, s. 216-218 oraz idem, *The History of the Universe...*, s. 33-35.

⁹⁷¹ Zob. chociażby idem, „*Obywatele dwóch...*”, s. 69 i idem, *Racjonalność wobec...*, s. 191-195 oraz idem, *Teoria, technika...*, s. 215-218, a także idem, *What is practice...*, s. 69-70, 77.

nowożytności wciąż żywe i również ona stanowi dziejowy horyzont wykształcania się nowych sensów, wykraczających poza ograniczenia nowożytnej metody naukowej i dominujących w niej tendencji teoriopoznawczych, co uwidaczniają zdaniem niemieckiego filozofa chociażby rozważania Giambattisty Vica i dzieje pojęcia *sensus communis*⁹⁷². Gadamer krytykuje również samą idee takiego decydującego o dalszych dziejach, rozstrzygającego momentu przełomowego. Jest ona nie do pogodzenia z otwartym byciem dziejów, polegającym na transcendującym dotychczasowe i wykształcającym nowe, wcześniej nieobecne sensory, konstytuującym i stapiającym dziejowe horyzonty przeszłości, współczesności i przyszłości procesie prezentacji. Toteż wyłożone przez Heideggera dzieje zapoczątkowanego w starożytnej filozofii, stale wzrastającego zapomnienia bycia zachowują dla Gadamera coś z logicznej konieczności, właściwej heglowskiemu, teleologicznym konstrukcjom filozofii dziejów, gdzie, co prawda nie wychodzi się od końca dziejów (przyszłość u autora „Bycia i czasu” pozostaje otwarta), ale opiera się na początku wyznaczającym przeznaczenie zachodniej metafizyki⁹⁷³. Jeśli więc w ramach wykładni formułowanej przez Gadamera można w ogóle mówić o przełomowym momencie w dziejach filozofii to należy przez niego rozumieć sytuację dziejową, która interpretowana jest i prezentuje się jako taka sytuacja, która zrodziła wykładnie fundamentalnych fenomenów, charakteryzujące się tym, że są one w dużym stopniu istotne dla bogactwa treści docierającego do nas przekazu tradycji i naszego współczesnego samorozumienia, znacząco odmienne od wcześniejszej dziejowej tradycji filozoficznej, silnie oddziałujące w dalszym przebiegu dziejów (choć niewyznaczające go w sposób konieczny i jednoznaczny), a więc sytuacja, w której zaprezentowały się nowe sensory podstawowych pojęć, stające się z czasem oczywiste i zrozumiałe same przez się i w znacznej części wciąż kształtujące nasze przedsady i wpływające na współczesny horyzont rozumienia.

Kolejna różnica w stosunku do tradycji filozoficznej między filozofią Gadamera i myślą Heideggera, zaznaczana i rozwijana zresztą przez samego autora „Prawdy i metody”⁹⁷⁴, dotyczy kwestii języka metafizyki. Rozchodzi się w niej o istnienie języka metafizycznego myślenia, wyznaczanego przez niezmienną w swym rdzeniu, opartą o konstrukcję podmiotowo-orzecznikowego sądu, gramatykę oraz operującego trwałym zestawem pojęć, języka zakorzenionego w starożytnej grece i łacinie, w którym metafizyka wraz ze swymi

⁹⁷² Zob. idem, *On the Way Back...*, s. 248-249 i idem, *Philosophy or...*, s. 155-159 oraz idem, *Prawda...*, s. 48-66, a także idem, *Przyszłość europejskich...*, s. 29-30 i idem, *Racjonalność...*, s. 195-199.

⁹⁷³ Zob. idem, *The Language of Metaphysics*, przeł. J. W. Stanley, w: idem, *Heidegger's Ways...*, s. 71 i idem, *The History of Philosophy...*, s. 157, 159. Zob. także I. Scheibler, *Gadamer...*, s. 146, 148.

⁹⁷⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 258-259 i idem, *Romantyzm, hermeneutyka...*, s. 153-154 oraz idem, *The Heritage...*, s. 56-57, a także idem, *The Language of Metaphysics...*, s. 77-79.

podstawowymi kategoriami, jak podmiot, byt, substancja, atrybut, została w dziejach pomyślana, języka, który do tego stopnia zapanował nad myśleniem, że samo posłużenie się w filozofowaniu wchodzącym w jego skład pojęciem oznacza z konieczności świadome lub skryte przyjęcie podstawowych założeń i tez tradycyjnej metafizyki, języka rodzącego z tego względu, z jednej strony potrzebę jego przewyciężenia, a z drugiej stale obecne zagrożenie ponownego popadnięcia w jego utarte koleiny⁹⁷⁵. W przeciwieństwie do Heideggera, twórca hermeneutyki filozoficznej uważa, że taki język metafizyki w ogóle nie istnieje⁹⁷⁶. W następstwie tego odrzuca zarzut, że posługiwanie się przez niego pojęciami wyrastającymi z metafizycznej tradycji, takimi jak „świadomość” w koncepcie świadomości efektywnodziejowej, oznacza automatycznie powrót do metafizyki substancji i porażkę wykroczenia poza nią⁹⁷⁷. Gadamer przyznaje, że gramatyka greki i łaciny, która panuje w dziejach filozofii i współwyznacza tym samym również aktualną sytuację hermeneutyczną, ukierunkowuje filozoficzną wykładnię rzeczywistości w stronę metafizycznej hierarchii rodzaju i gatunku oraz substancji i przysługujących jej własności⁹⁷⁸. Nie neguje także, że istnieją oddziałujące na współczesność pojęcia, których sens obciążony jest metafizyczną tradycją⁹⁷⁹ (wręcz przeciwnie, rozpoznanie i wykładnia tych sensów jest przecież jednym z zadań historii pojęć). Niemiecki filozof wyklucza jednakże, by w następstwie tych dziejowych faktów konsekwencją posługiwania się gramatyką, czy pojęciami, które wykształciły się w dziejach filozofii było nieuniknione i nieusuwalne uwikłanie rozumiejącego w jakiś istotowo metafizyczny język, który w z góry dany sposób preschematyzuje i determinuje jego myślenie, ograniczając je do stałego horyzontu metafizycznych przesądów⁹⁸⁰. W kontekście zagadnienia języka metafizyki zasadnie można zdaniem Gadamera mówić jedynie o poszczególnych metafizycznych pojęciach⁹⁸¹ – metafizyczność ich sensu polega tyle na wyrażającej tradycyjną metafizykę treści, co na jego usztywnieniu i zamknięciu na zmiany oraz oderwaniu od świata języka naturalnego, z którego pojęcia wyrastają⁹⁸². Pojęcia takie pozostają jednak zawsze otwarte na przywrócenie ich

⁹⁷⁵ Zob. ibidem.

⁹⁷⁶ Zob. idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 258 i idem, *Romantyzm, hermeneutyka...*, s. 154.

⁹⁷⁷ Zob. idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 258-259 i idem, *Romantyzm, hermeneutyka...*, s. 153.

⁹⁷⁸ Zob. idem, *The Language of Metaphysics...*, s. 78-79.

⁹⁷⁹ Zob. idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 258 i idem, *Romantyzm, hermeneutyka...*, s. 153. W kontekście zagadnienia języka metafizyki zwraca na to uwagę także Di Cesare – zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 125.

⁹⁸⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *The Heritage...*, s. 56-57 i idem, *The Language of Metaphysics...*, s. 78-79.

⁹⁸¹ Zob. idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 258.

⁹⁸² Te dwa aspekty „metafizyczności” pojęcia pozostają we wzajemnym związku. To przede wszystkim tradycyjna metafizyka oskarżana jest przez Gadamera o dokonywanie takiego usztywnienia i wyabstrahowania sensu pojęć. Czyniłaby to nie w sposób przypadkowy, ale w związku z właściwym jej poszukiwaniem absolutnej prawdy i niezmiennej istoty rzeczy, które wyrażone mogą być tylko w pojęciach posiadających analogiczny do

związku ze światem codziennej komunikacji, całością języka i bezpośredniością hermeneutycznego doświadczenia oraz dalsze dziejowe przekształcenia ich sensu.

Główne przyczyny zajęcia przez Gadamera takiego stanowiska w zakresie zagadnienia języka metafizyki są dwójakiego rodzaju – odnoszą się one do Gadamerowskiej koncepcji języka oraz do jego wykładni tradycji filozoficznej. Oba wymienione rodzaje przyczyn oczywiście przenikają się i wspierają wzajemnie, tak jak wzajemnie powiązane są fenomeny językowości i dziejowości jako dwa wymiary ontologicznej struktury gry, na gruncie której język jest istotowo dziejowy, a tradycja ma charakter ze swojej istoty językowy. Autor „Prawdy i metody” koncentruje się we fragmentach swych tekstów poświęconych kwestii języka metafizyki na pierwszej z wymienionych grup, opierając się w swych rozważaniach przede wszystkim na wyłożonej w hermeneutyce filozoficznej ontologicznej naturze języka i słowa. Po pierwsze, język metafizyki nie istnieje ponieważ pojęcia, w tym pojęcia, którymi posługuje się tradycyjna metafizyka, nie mają jednego stałego, niezmiennego, z istoty metafizycznego sensu, ale charakteryzują się wielością zmiennych, wykształcających się w dziejach sensów, uwarunkowanych horyzontem sytuacji hermeneutycznej, w której dokonuje się proces myślenia i prezentowania się rzeczy samej za ich pośrednictwem. Stąd Gadamer stwierdza, że: „Istnieją tylko pojęcia metafizyczne, których treść określa użycie słów, tak jak to jest z wszystkimi słowami. Pojęcia, którymi posługuje się myślenie, są w równie małym stopniu opanowane przez stałe i niezmiennie, z góry dane reguły, jak słowa, którymi się na co dzień posługujemy. Język filozofii, nawet jeśli obciążony jest balastem tradycji, jak przeniesione do łaciny pojęcia metafizyki Arystotelesa, próbuje raczej wciąż na nowo uelastycznic wszelkie oferty ze strony języka. Można nawet zmienić nakierowanie starych znaczeń w łacinie, co od dawna podziwiam w geniuszu Mikołaja z Kuzy”⁹⁸³. Po drugie, bycie języka polega na zapośredniczeniu człowieka i świata, stanowieniu medium, w którym dokonuje się proces rozumienia, prezentowaniu rzeczy samych oraz wyrażaniu hermeneutycznych doświadczeń i pozwalaniu człowiekowi na zadomowienie się w świecie. Jeśli więc język metafizyki miałby być rzeczywistym językiem w ramach hermeneutyki filozoficznej nie mógłby nigdy pozostawać w całkowitej izolacji od świata żywego doświadczenia oraz jedynie przesłaniać bycie i uniemożliwiać wsłuchanie się w jego przesłanie, ale musiałby stanowić w swej pojęciowości wyraz autentycznych wydarzeń

tęgo, co mają wyrażać charakter, a więc pojęciach o ściśle określonym i trwałym, niepodatnym na zmiany sensie, dla których świat codziennego języka naturalnego nie stanowi istotnego punktu odniesienia. Językowa sztywność, konsolidacja i utrwalenie sensów poszczególnych pojęć oraz zapoznanie zakorzenienia w języku naturalnym są na gruncie hermeneutyki filozoficznej podstawowymi wyznacznikami metafizyczności pojęć również dla Di Cesare – zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 125.

⁹⁸³ H.-G. Gadamer, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 258. Zob. także idem, *Romantyzm, hermeneutyka...*, s. 153.

rozumienia i prezentowania się rzeczy samych, wyrastać z hermeneutycznych doświadczeń świata oraz być zawsze otwarty na przywrócenie jego związku z językiem codziennego przebywania w świecie i odsłaniającymi się w nim rzeczami, a tym samym odzyskania jego siły wyrazu⁹⁸⁴. Dlatego też, zdefiniowany w sposób, w jaki uczyniono to na początku fragmentu niniejszej pracy, poświęconego tej kwestii, język metafizyki nie byłby dla Gadamera w ogóle językiem we właściwym sensie tego słowa. Po trzecie, uniwersalność językowego wymiaru rozumienia i przynależna językowości nieskończoność możliwości sensu i wyrazu oznaczają, że żaden język nie ma absolutnych granic i nie stanowi zamkniętego, autonomicznego i stałego horyzontu sensu: „Ale czy język – lub grupa języków – może być kiedykolwiek poprawnie nazwany językiem metafizycznego myślenia, tylko dlatego, że metafizyka była w nim pomyślana lub, co więcej, antycypowana? [...] I czy nie oznacza to, że język nie zna ograniczeń i nigdy nie załamuje się, ponieważ ma w gotowości nieskończoność możliwości wypowiedzi? Wydaje mi się, że wkracza tutaj hermeneutyczny wymiar i demonstruje jego wewnętrzną nieskończoność w mówieniu, które ma miejsce w rozmowie”⁹⁸⁵. Koncept języka metafizyki jest krytykowany przez autora „Prawdy i metody” także z perspektywy jego wykładni dziejowości i relacji człowieka do tradycji filozoficznej, albowiem pozostaje on bezpośrednio powiązany z ujęciem dziejów jako dziejów zapomnienia bycia i metafizyki obecności⁹⁸⁶. Wykładnia przekazu tradycji jako partnera w filozoficznej rozmowie, który ma nam coś do powiedzenia i przekazuje sensy rzeczy samych oraz umożliwia nowe wydarzenie rozumienia i prawdziwe zaprezentowanie się rozumianej rzeczy wyklucza, by metafizyczna tradycja i rzekomy język metafizyki, w którym miałyby się ona wyrażać stanowi jedynie zapomnienie bycia, a tym samym coś jedynie ograniczającego możliwości rozumienia, z którego oddziaływania należy się wyzwolić: „Starałem się przewyciężyć Heideggerowską perspektywę, zgodnie z którą nie wychodzimy poza język metafizyki ponieważ gramatyka naszych języków więzi w nim naszą myśl, poprzez kierowanie rozważań w przeciwnym kierunku. [...] Toteż dialogiczna struktura wszelkiego rozumienia i wszelkiego porozumienia, którą rozwinąłem, okazała się mieć tak uniwersalne znaczenie, że nasza relacja do tradycji, w szczególności do dziejów myśli zachodniej metafizyki, jest także przez nią zmodyfikowana. To, co z perspektywy Heideggera wydaje się być wzrastającym zapomnieniem bycia stanowi argument za jego partnerstwem w rozmowie

⁹⁸⁴ Zob. idem, *Romantyzm, hermeneutyka...*, s. 153-154 i idem, *The Heritage...*, s. 56-57 oraz idem, *The Language of Metaphysics...*, s. 78-79.

⁹⁸⁵ Idem, *The Language of Metaphysics...*, s. 78. Zob. także I. Scheibler, *Gadamer...*, s. 147-148. Jak trafnie pisze autorka, w ramach koncepcji Gadamera „Nie może istnieć »język metafizyki« ponieważ podstawowy charakter wirtualności języka ostatecznie przeciwstawia się trwałemu ustaleniu [*resists fixing*]”.

⁹⁸⁶ Zob. I. Scheibler, *Gadamer...*, s. 146.

myśli z samą sobą”⁹⁸⁷. Zamknięty i stały charakter horyzontu języka metafizyki, ograniczającego się do jednej panującej wykładni bycia jako obecności i dominacji formy językowej podmiotowo-orzecznikowego sądu ignoruje nieskończone bogactwo dziejów filozofii i jest nie do pogodzenia z istotową dziejowością przekazu tradycji oraz otwartością przekazanych przez tradycję sensów⁹⁸⁸. Z tego też powodu tradycja filozoficzna nie może stanowić języka zniewalającego rozumiejącego w obszarze metafizycznych przesądów⁹⁸⁹.

Na gruncie przedstawionej w hermeneutyce filozoficznej Gadamera wykładni ontologicznego fenomenu dziejowości i roli tradycji filozoficznej w procesie filozoficznego rozumienia, realizująca powiązanie systematycznego i dziejowego aspektu refleksji filozoficznej wykładnia dziejów filozofii zawiera potencjalnie trzy podstawowe drogi ujmowania dziejów, wyznaczające odmienne perspektywy spojrzenia na dzieje w ich całości. Te trzy podstawowe sposoby ukierunkowania wykładni dziejów nie wykluczają się wzajemnie, tak, że możliwe jest obranie wyłącznie jednego z nich, ale mogą występować w połączeniu ze sobą, wzajemnie się uzupełniając. Oddają one bowiem różne momenty hermeneutycznego doświadczenia przeszłości. Wykładnia dziejów filozofii powinna więc realizować się w ramach jedności wszystkich trzech dróg wykładania dziejów, konstytuujących wówczas jej istotowe momenty. Są to: droga negatywna, droga pozytywna i droga powstania możliwości aktualnej refleksji filozoficznej. Pierwsze dwie z nich obecne są także w filozofii Heideggera. Natomiast trzecią odnaleźć można jedynie w myśli autora „Prawdy i metody” w związku z jego koncepcją dziejowego oddziaływania.

Pierwsza z dróg wykładania dziejów filozofii, droga negatywna, traktuje dzieje jako obszar zapoznania i braku namysłu nad tym, co prezentuje się i rozpatrywane jest w przedmiotowym wymiarze refleksji filozoficznej danego myśliciela. Na tej drodze Heidegger ujmuje dzieje jako dzieje zapomnienia problemu bycia, który dopiero przez niemieckiego filozofa ma być po raz pierwszy w dziejach w sposób wyraźny i gruntowny postawiony i przemyślany. Również w myśli Gadamera odnaleźć można ten negatywny moment, gdy krytykując różne, ukształtowane w dziejach postacie filozoficznego myślenia, w tym przede wszystkim obiektywizujące, teoriopoznawcze podejście świadomości historycznej, absolutyzm i dogmatyzm tradycyjnej metafizyki oraz utrwalone przez filozofię Platona traktowanie języka jako narzędzia, czy przeźroczystego środka poznania, rozpoznaje on mające miejsce w dziejach zapoznanie istoty fenomenów dziejowości, czy językowości.

⁹⁸⁷ H.-G. Gadamer, *The Heritage...*, s. 56-58. Zob. także J. Grondin, *Sources...*, s. 16.

⁹⁸⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 258 i idem, *Romantyzm, hermeneutyka...*, s. 153-154 oraz idem, *The Language of Metaphysics...*, s. 78-79.

⁹⁸⁹ Zob. idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 258 i idem, *The Language of Metaphysics...*, s. 79.

Przejawia się on także w zestawieniu efektywnodziejowej świadomości hermeneutycznej, która znajduje wyraz w stanowisku autora „Prawdy i metody”, z świadomością „przedhermeneutyczną”, w domyśle niedostatecznie rozpoznającą własne dziejowe uwarunkowanie, a więc nieujmującą adekwatnie dziejowości bycia⁹⁹⁰. Negatywna perspektywa ujmowania dziejów akcentuje odmienność, między innymi w zakresie motywacji zapytywania, treści stawianych pytań i udzielanych na nie odpowiedzi, współczesnej sytuacji hermeneutycznej i przeprowadzanych w niej rozważań filozoficznych względem tradycji oraz wysuwa na pierwszy plan mające miejsce w produktywnym procesie filozoficznego rozumienia wykraczanie poza sensy przekazane przez tradycję.

Pozytywna droga rozumienia dziejów filozofii polega na ich ujęciu jako obszaru występowania refleksji filozoficznej nad problematyką i zagadnieniami podejmowanymi w aktualnej sytuacji hermeneutycznej w przedmiotowym namyśle filozofa przeprowadzającego wykładnię dziejów. Stanowi ona spojrzenie na dzieje z perspektywy wykształcających się w procesie filozoficznego rozumienia sensów całości i rozumianych rzeczy oraz wypracowanego w nim nowego, stapiającego współczesność i przeszłość horyzontu stawiania pytań i udzielania odpowiedzi. Ukazuje, jak filozoficzna tradycja na przestrzeni dziejów rozważała i interpretowała, nawet jeśli czyniła to jedynie w sposób naiwny, dogmatyczny, niepogłębiony i niedostateczny, temat dokonującego się aktualnie namysłu i antycypowała, a nawet już zawierała jego sens, który wyraził się we współczesnej filozoficznej wykładni. Jest to droga towarzysząca negatywnemu momentowi wykładania dziejów filozofii ze względu na nieusuwalność oddziaływania tradycji, konstytuującego sytuację hermeneutyczną wszelkiego filozofowania, a zatem współwyznaczającego możliwości rozumienia rzeczy w ramach refleksji filozoficznej. Na tej drodze zrealizowane zostaje powiązanie wymiaru przedmiotowego i wykładni dziejów namysłu filozoficznego w ten sposób, że podejmowane w refleksji filozoficznej przedmiotowe rozstrzygnięcia, czy też wyrażające się w nich sensy prezentowanych rzeczy, otwierające nowe możliwości wykładni dziejów i odsłaniające nowe możliwości sensu przekazu tradycji, przełożone zostają na uwzględniającą te rozstrzygnięcia wykładnię dziejów filozofii, tak, że owe możliwości zostają podjęte i zrozumiane. Dlatego też Heideggerowska destrukcja tradycyjnych dziejów ontologii nie tylko ukazuje jak problem bycia został w dziejach filozofii zapomniany, ale także, biorąc pod uwagę przedmiotowe rozstrzygnięcia ontologii fundamentalnej, jak choćby to, że rozumienie bycia jest istotowym egzystencjałem *Dasein* i musi mieć już zawsze miejsce w każdej dziejowej sytuacji, dokonuje

⁹⁹⁰ Zob. idem, *Prawda...*, s. 12.

ponownego przemyślenia dziejów filozofii w kontekście wyraźnie postawionego pytania o bycie, dostarczającego odpowiedzi na pytanie w jakim zakresie i horyzoncie rozumienia w dziejach filozofii podejmowano problem bycia, jak owo bycie rozumiano i jakie były źródła właśnie takiego, a nie innego wykładania bycia⁹⁹¹. Destrukcja dowodzi stałego występowania w dziejach filozofii zagadnienia bycia oraz konkretyzuje ontologiczną problematykę w kontekście interpretowanych dziejowych przykładów refleksji metafizycznej⁹⁹². Również w rozważaniach Gadamera obecny jest ten moment wykładni dziejów filozofii. Dla autora „Aktualności piękna” tradycja filozoficzna stanowi przekaz doświadczeń i myśli dotyczących fenomenów będących tematem hermeneutyki filozoficznej, takich jak językowość i język, czy dziejowość i dzieje. W przekazie tradycji odnaleźć można, na drodze wykładni dokonującej jego aktualizującego przyswojenia, treści antycypujące tezy hermeneutyki filozoficznej, zgodne z jej tezami oraz mówiące to samo, co ona. Na potwierdzenie tego przywołać można fragmenty trzeciej części „Prawdy i metody”, w których badając dzieje pojęcia języka niemiecki filozof ukazuje, jak językowość była w tradycji filozoficznej rozmaicie wykładana oraz odnajduje stanowiska, na przykład to św. Tomasza w kwestii słowa, czy Mikołaja z Kuzy w aspekcie twórczej konceptualizacji, bliskie hermeneutyce filozoficznej⁹⁹³. Pozytywna droga wykładania dziejów uwidacznia się przede wszystkim w Gadamerowskiej wykładni myśli Platona i Arystotelesa, ukazującej hermeneutyczny charakter ich filozofii i pozwalającej hermeneutyce filozoficznej w jej wymiarze przedmiotowym czerpać z formułowanych przez nich tez i rozstrzygnięć, chociażby w zakresie arystotelesowskiej koncepcji zastosowania i *phronesis*, jak i platońskiej dialektyki pytania i odpowiedzi oraz analiz Platona w zakresie zagadnienia relacji jedno-wiele. Pozytywna droga wykładni dziejów filozofii zawiera w przypadku hermeneutyki Gadamera jeszcze jeden element, niewystępujący w myśli Heideggera jeśli nie w ogóle, to przynajmniej nie na pierwszym planie, z racji wskazanych powyżej różnic w podejściu obu myślicieli do tradycji filozoficznej, związany z potraktowaniem przekazu tradycji jak równoprawnego partnera rozmowy, a nie z założenia mniej źródłowego przedmiotu destrukcji, który podporządkowany zostaje wyłącznie problemowi bycia, oraz z otwartością na to, o czym i co mówi tradycja, w celu dojścia do wspólnego z nią horyzontu ujmowania rozumianej rzeczy. Mianowicie realizuje ona zadanie przechowania tradycji filozoficznej – w hermeneutyce filozoficznej pozytywna droga

⁹⁹¹ Zob. M. Heidegger, *Bycie...*, s. 25-34 i idem, *Podstawowe...*, s. 18-19, 26-27.

⁹⁹² Zob. idem, *Bycie...*, s. 34 i idem, *Podstawowe...*, s. 26-27. Na obecność obu dróg wykładania dziejów w myśli Heideggera (zarówno przed, jak i po „zwrocie”) zwraca uwagę także Gadamer – zob. H.-G. Gadamer, *The History...*, s. 154, 164-165.

⁹⁹³ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 564-590.

wykładania dziejów nie służy tylko aktualnej refleksji filozoficznej (poprzez uwzględnienie jej dziejowości i wyłożenie dziejowej sytuacji, w której się ona dokonuje oraz realizację powiązania między przedmiotowym i polegającym na wykładni dziejów wymiarem rozważań) oraz przygotowaniu się na nadejście innej przyszłości, ale również aktualizującym zachowaniu i zapewnieniu żywotności samej tradycji, zawartej w niej prawdzie i przekazywanym przez nią sensom i doświadczeniom.

Trzecia droga wykładania dziejów filozofii, którą traktować można również jako szczególnie sposób realizacji drogi pozytywnej, ujmuje dzieje w charakterze procesu stopniowego rozpoznawania, przemyślenia i uwzględniania istoty tego, co rozważane w przedmiotowym wymiarze refleksji filozoficznej danego myśliciela. Najnowszym, ale zawsze nieostatecznym momentem tego procesu jest właśnie ta dokonująca się aktualnie refleksja, możliwość której jest efektem dotychczasowego związku oddziaływań, a więc uprzednich etapów tego procesu. Ten sposób wykładni tradycji filozoficznej ukazuje więc, jak dziejowe oddziaływania prowadzą do wykształcenia się aktualnej sytuacji hermeneutycznej, w której filozoficzny namysł jest podejmowany i jak dzieje przygotowują możliwość dokonującego się współcześnie filozoficznego rozumienia. Trzecia droga ma źródło w wyłożeniu w ramach hermeneutyki filozoficznej dziejów jako procesu efektywnodziejowego, na gruncie którego każda dziejowa sytuacja ukształtowana i uwarunkowana jest przez określony związek dziejowych oddziaływań i przekaz tradycji. Refleksja filozoficzna, w tym także hermeneutyka Gadamera, nie może w związku z tym pojawiać się w dziejach znikąd, na zasadzie nagłego, niemającego żadnego dziejowego umocowania we wcześniejszym namyśle wglądu w istotowy charakter bycia, człowieka i doświadczenia świata, ale z racji swej istotowej dziejowości musi dać się pojąć jako efekt dziejowego oddziaływania, uwarunkowany całym dziejowym ciągiem filozoficznego namysłu nad tymi tematami. Taki sposób wykładania dziejów opiera się również na właściwym hermeneutyce filozoficznej potraktowaniu przekazu dziejów filozofii jako bogatego zasobu prawdziwych sensów prezentujących rzeczy same. Niezależnie od przynależnego tradycji filozoficznej zapoznawania i skrywania ontologicznego charakteru procesu wydarzania się i prezentowania bycia w grze rozumienia, nie prowadzi ona jedynie do coraz dalej idącego zapomnienia kluczowej problematyki, wymagając jedynie określenia jej przesłaniającego istotę rzeczy i stojącego na drodze fundamentalnym rozważaniom wpływu oraz w miarę możliwości wyzwolenia się spod niego w celu utorowania drogi do wydarzenia się prawdy. Stanowi ona strukturalny element filozoficznego procesu rozumienia, wypowiadający przekonującą prawdę o rzeczach samych, a zarazem pozostający otwarty na jego przekształcenie i transcendowanie w dalszym

rozumieniu. Element, na podstawie którego i w dialogu z którym wykształca się we współczesnej sytuacji hermeneutycznej filozoficzna wykładnia i nowy sens rozumianej rzeczy. Tylko tak rozumiana tradycja może pełnić swą funkcję przygotowywania i współtworzenia możliwości filozoficznego rozumienia. W konsekwencji Gadamer w ramach realizacji owej trzeciej drogi wykładania dziejów przedstawia dziejową genezę wyznaczającej samorozumienie jego hermeneutyki filozoficznej świadomości efektywnodziejowej, odsłaniającą dzieje jako proces konstytuowania i wykształcania się możliwości owej świadomości – autor „Prawdy i metody” omawia dzieje hermeneutyki, pokazując, jak dokonywało się w nich stopniowe zyskiwanie świadomości dziejowości procesu rozumienia i jak uwzględniano fenomen dziejowości w coraz szerszym zakresie, co doprowadziło wreszcie do powstania świadomości historycznej i do wykształcenia się z niej świadomości dziejów efektywnych⁹⁹⁴. Natomiast w myśli Heideggera analizowana trzecia droga rozumienia dziejów filozofii nie jest obecna. Przyczyn tego upatrywać można między innymi w tym, że tradycja filozoficzna wykładana jako dzieje postępującego zapomnienia bycia i zapoznawania problematyki ontologicznej nie może być źródłem, z którego wypływa myślenie bycia, przygotowującym i umożliwiającym treść przedmiotowych rozważań i rozstrzygnięć autora „Bycia i czasu”, a wręcz przeciwnie, jest oddziedziczonym przekazem, którego oddziaływanie blokuje i utrudnia właściwe rozpoznanie i przemyślenie kwestii bycia. Heidegger nie pojmuje swojej refleksji filozoficznej jako kontynuacji tradycji filozoficznej, dokonującej aktualizującego przyswojenia jej prawdy, ale raczej jako punkt zwrotny i potencjalnie przełomowy w dziejach bycia, pozostający z nią w istotowej nieciągłości. Stawianie pytania o bycie i rozwijanie myślenia bycia przez niemieckiego filozofa z założenia nie wpisuje się w ciągły dziejowy proces dotychczasowego filozoficznego (metafizycznego) namysłu nad tymi zagadnieniami, ale stanowić ma coś radykalnie innego, nieznanego dziejom filozofii. W konsekwencji odsłonięcie ontologicznej podstawy egzystencji w postaci czasowości oraz problemu bycia w ramach ontologii fundamentalnej Heideggera nie jest powiązane z filozoficzną tradycją namysłu nad tymi zagadnieniami. Innymi słowy, dziejowy związek oddziaływań wyłożony przez autora „Podstawowych problemów fenomenologii” w żaden sposób nie zapowiada i nie wyjaśnia wykształcenia się możliwości refleksji filozoficznej przeprowadzanej przez niego samego, w której po dziejach postępującego

⁹⁹⁴ Zob. ibidem, s. 12, 249-366. Ten sposób wykładni dziejów można odnaleźć także w hermeneutyce Gianni Vattimo, dla którego dzieje są dziejami nihilizmu, to znaczy stopniowego osłabiania bycia i jego metafizycznego rozumienia, którego kolejny etap stanowi projektowana przez włoskiego filozofa hermeneutyczna myśl słaba (*pensiero debole*) – zob. przede wszystkim G. Vattimo, *Of Reality. The Purposes of Philosophy*, przeł. R. T. Valgenti, New York 2017, s. 6-7, 14-15, 70-74, 182-183 i idem, *Poza interpretacją...*, s. 19-24, 60-68, 104-111, 122-126.

zapomnienia bycia i utożsamienia bycia z obecnością dokonuje się nagle wyraźne postawienie pytania o bycie. Źródłowość i fundamentalność ontologii fundamentalnej i dokonanego przez nią ugruntowania podstawy egzystencji *Dasein* i świata jest nie tyle umożliwiona przez oddziaływanie dziejów i przekaz tradycji, co wynika z radykalności zapytywania samego Heideggera, to znaczy z konsekwentnego, dokonującego się w ramach autentycznego egzystowania, niepoddanego dyktaturze „Się” i potocznym wykładniom bycia realizowania się filozoficznego sposobu bycia. Także w myśli późnego Heideggera trudno doszukać się wykładni dziejów filozofii pokazującej, jak z dziejowych przemian tradycji filozoficznej wykształca się myślenie bycia, o którym pisze niemiecki filozof. Możliwość myślenia bycia nie wyłącza się z oddziaływania tradycji na współczesność, ale jest powiązana z jej przewyciężeniem, czy zwinięciem oraz powstałą w ten sposób otwartością na przyszłe wydarzenie się bycia, czujnością i wsłuchiowaniem się w byłe oraz mające nadejść przesłanie bycia⁹⁹⁵. Co więcej, ta możliwość jest stwarzana nie tyle przez filozofującego człowieka, ale jest możliwością przesłaną człowiekowi przez samo bycie⁹⁹⁶.

Nie należy jednak Gadamerowskiej trzeciej drogi wykładania dziejów filozofii, odślaniającej dzieje jako proces dochodzenia do wykształcenia się hermeneutycznej świadomości efektywnodziejowej, traktować jako jakiejś formy powrotu do filozofii dziejów, to znaczy próby określenia absolutnego sensu całości lub poszczególnych fragmentów procesu dziejowego, którego wyłącznej realizacji miałby on służyć, czy też niezmiennych zasad wyznaczających jednoznacznie jego konieczny, linearny i teleologiczny przebieg. Taka filozofia dziejów jest nie do pogodzenia z podstawowymi założeniami filozofii autora „Prawdy i metody” i niemiecki myśliciel konsekwentnie się od niej odcina⁹⁹⁷. Ma się tutaj do czynienia wciąż ze skończoną, dziejowo uwarunkowaną wykładnią aktualnej sytuacji hermeneutycznej, w której realizuje się myśl Gadamera, uwzględniającą konstytuujące ją przedsady i przekaz tradycji. Jest to retrospektywna, dokonująca twórczego przyswojenia tradycji wykładnia dziejowych oddziaływań, ukazująca je jako prowadzące do możliwości wykształcenia się świadomości efektywnodziejowej i sformułowania hermeneutyki filozoficznej⁹⁹⁸. Prowadzące nie na zasadzie charakteryzującego się wewnętrzną

⁹⁹⁵ Zob. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Posłowie...*, s. 94-95 i idem, *Co zwie się...*, s. 123-129, 133-134 oraz idem, *Droga do języka*, przeł. J. Mizera, w: idem, *W drodze...*, s. 226-244, a także idem, *List o...*, s. 130-132, 163-164, 166-168 i idem, *Przyczynki...*, s. 59-63, 95-97, 365-387, 394 oraz idem, *Zasada racji...*, s. 76, 84-85, 94-95, 115-117, 121, 126.

⁹⁹⁶ Zob. idem, *Czym jest metafizyka? Posłowie...*, s. 93-94 i idem, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie...*, s. 171, 173 oraz idem, *Co zwie się...*, s. 123-129, 133-134, a także idem, *List o...*, s. 130-132, 163-164 i idem, *Nietzsche. Tom 2...*, s. 348-351, 372 oraz idem, *Zasada racji...*, s. 86-87, 95-97, 117-119, 121, 128.

⁹⁹⁷ Zob. podrozdziały I.1.3. i I.2.3. niniejszej pracy na temat ontologicznej struktury dziejowości i dziejów.

⁹⁹⁸ Zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 68.

racjonalnością i niezmiennymi prawami teleologicznego procesu, którego cel jest w pełni z góry dany, wyznaczając istotę urzeczywistniających go i egzemplifikujących poszczególnych dziejowych wydarzeń, a w oparciu o zmienne i otwarte w swym sensie, niemożliwe do ostatecznego i jednoznacznego określenia, zawierające element twórczego wykraczania poza swą obecną postać, pozostające płynne w zakresie swego wpływu i konsekwencji, nierządzące się koniecznością następstwa kolejnych etapów, czy epok dzieje oddziaływań kształtujących współczesny horyzont rozumienia⁹⁹⁹. Gadamer zastrzega w przedmowie do drugiego wydania „Prawdy i metody”:

Przy całym proteście przeciw filozofii dziejów, w której konieczność pojęcia stanowi jądro wszelkiego procesu dziejowego, historyczna hermeneutyka Diltheya nie uniknęła upatrywania szczytów dziejach ducha. Tak stwierdzała moja krytyka. Czy wszelako zagrożenie to nie powtarza się też w przypadku poniższych rozważań? Otóż tradycyjna konceptualizacja, zwłaszcza hermeneutyczny krąg całości i części, od którego wychodzi moja próba ugruntowania hermeneutyki, nie musi prowadzić do takiej konsekwencji. Pojęcie całości należy rozumieć tylko relatywnie. Całość sensu podlegająca rozumieniu w dziejach lub tradycji nie oznacza sensu całości dziejów. Niebezpieczeństwo doketyzmu, wydaje mi się nieobecne tam, gdzie dziejowa tradycja nie jest pomyślana jako przedmiot jakiejś wiedzy historycznej lub filozoficznego pojmowania, lecz jako efektywny moment własnego bytu. Skończoność własnego rozumienia to sposób w jaki dają o sobie znać realność, opór, absurd i niezrozumiałość. Kto bierze poważnie tę skończoność musi też brać poważnie rzeczywistość dziejów¹⁰⁰⁰.

Wspomniany w przytoczonym fragmencie doketyzm, chrześcijańska herezja odmawiająca Chrystusowi rzeczywistego ciała ludzkiego i głosząca, że jego człowiecza forma była tylko pozorna, w kontekście zagadnienia dziejów oznacza filozofię dziejów odmawiającą znaczenia i wpływu na sens i kształt dziejowego procesu faktycznym wydarzeniom i rzeczywistym dziejowym oddziaływaniami, ze względu na przypisywanie przez nią całości dziejów

⁹⁹⁹ Toteż Di Cesare wydaje się zbyt zbliżyć hermeneutykę filozoficzną Gadamera do klasycznej filozofii dziejów pisząc, że posługuje się ona „modelem linearnego i teleologicznego procesu” oraz zawiera sprzeczność polegającą na tym, iż „z jednej strony dzieje hermeneutyki znajdują swój *telos* w filozoficznej hermeneutyce, ale z drugiej strony kształtuje się ona jedynie poprzez zerwanie z klasyczną hermeneutyką” – zob. *ibidem*, s. 68-69. Nie ma w myśli Gadamera żadnego *telos*, ani punktu końcowego dziejów i związanej z nimi logiki procesu dziejowego, wyznaczającej z absolutną koniecznością kolejne etapy dziejów, a jedynie doświadczenie faktyczności współczesnej sytuacji hermeneutycznej, zakorzenionej w dziejach i poddanej ich oddziaływaniu. Dzieje hermeneutyki nie prowadzą dla autora „Prawdy i metody” z konieczności do formy hermeneutyki filozoficznej przedstawionej przez niemieckiego filozofa, ale stanowią dziejowe oddziaływanie, współkształtujące aktualną dziejową sytuację i tworzące ją przedsady, a w ten sposób również możliwość filozoficznej wykładni całości prezentowanej w hermeneutyce Gadamera, które poddane jest przez niego interpretacji. Nie ma też żadnej sprzeczności w dwóch wymienionych przez autorkę stronach wykładni dziejów, jeśli uwzględnimy, że w filozofii autora „Prawdy i metody” dzieje istotowo zawierają moment ciągłości i nieciągłości, a ich jedność opiera się o ruch ciągłego twórczego i aktualizującego przyswajania przekazu tradycji i jednocześnie wykraczania poza tradycję.

¹⁰⁰⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 14-15.

zewnątrznego względem nich, określającego ich porządek i poszczególne etapy, odgórnego celu. Hermeneutyczną odpowiedzią na doketyzm w obszarze rozumienia dziejów, pozwalającą na jego uniknięcie, ma być zdaniem Gadamera koło całości i części oraz uznanie ontologicznego wymiaru dziejowości i rzeczywistości dziejów, wraz z wszystkimi tego konsekwencjami, na przykład skończonością rozumienia. Nie ulega wątpliwości, że rozważania niemieckiego filozofa zawierają wykładnię tradycji filozoficznej od jej greckich początków do współczesności i w tym sensie obejmują całość dziejów. Nie powinno to dziwić, jeśli weźmie się pod uwagę także to, że temat filozofii stanowi najogólniejsza całość tego, co jest do rozumienia. Dotyczy to nie tylko trzeciej, ale wszystkich trzech wyróżnionych dróg wykładania tradycji filozoficznej, to znaczy każda z nich odnosi się do całości dziejów, wskazuje kluczowe ze swego punktu widzenia momenty jednego i tego samego dziejowego procesu i może uczynić swym przedmiotem wszelki moment dziejów, czy fragment przekazu tradycji. Droga ukazywania genezy możliwości aktualnej refleksji filozoficznej stała się tutaj głównym punktem odniesienia z tego względu, że w jej przypadku podejrzenie powrotu do jakiejś formy teleologicznego wykładania dziejów wydaje się być najsilniejsze. Całość dziejów, która prezentuje się w hermeneutyce filozoficznej i na gruncie której hermeneutyka ta stanowi ostatni (najnowszy, ale nie ostateczny) etap procesu powstawania i rozwijania się świadomości efektywnodziejowej w dziejach nie jest jednakże całością absolutną, zupełną, wyczerpującą swój sens w wykładni Gadamera i znajdującą spełnienie swej istoty w filozofii autora „Prawdy i metody” jako punkcie kulminacyjnym procesu dziejowego. Stanowi zaś całość dalej dynamicznie się rozwijającą, zmienną, otwartą na inne wykładnie i sensy, wyrażającą się w perspektywie podyktowanej horyzontem aktualnej sytuacji hermeneutycznej oraz tematem i rozstrzygnięciami przedmiotowej refleksji filozoficznej, a więc konkretnym stopieniem horyzontów współczesności i przeszłości. Tak też rozumieć należy słowa Gadamera, iż „całość sensu podlegająca rozumieniu w dziejach lub tradycji nie oznacza sensu całości dziejów” – całość procesu dziejowego, o której mówi poszukująca jej jedyne, absolutnego sensu filozofia dziejów nie jest tym samym, co hermeneutycznie rozumiana całość dziejów; niemniej całość dziejów jest w hermeneutyce filozoficznej wykładana i pojmowana jako totalność tradycji, tak, że sens tejże całości tożsamy jest z sensem przekazu tradycji, z całością odsłaniającego się i aktualizującego przyswajanego w rozumieniu sensu przekazywanego przez tradycję, zarówno w jego różnorodności i twórczej zmienności, jak i zdolności do konstytuowania możliwych do zrozumienia, zawsze niedookreślonych, niejednoznacznych, niemających charakteru koniecznej relacji przyczynowej ciągów dziejowych oddziaływań. Pozostaje to w pełnej zgodzie z poczynionym uprzednio

ustaleniem, mówiącym, że Gadamera utożsamia dziejowość i dzieje z tradycją¹⁰⁰¹. To więc nie narzucenie przez autora „Prawdy i metody” na dzieje jakiegoś abstrakcyjnie skonstruowanego schematu dziejowych przekształceń wydarzeń i sensów pozwala na ich odczytanie jako procesu stopniowego wykształcania się możliwości świadomości efektywnodziejowej (trzecia droga), ale też jako procesu zapoznawania istoty dziejowości i językowości, jak i refleksji nad nimi (pierwsza i druga droga), tylko to sam przekaz tradycji prezentuje się w aktualnej sytuacji hermeneutycznej w ten sposób i pozwala na takie jego zrozumienie. Dlatego też przedstawiony w rozważaniach Gadamera, kształtujący się w ramach rozmowy z tradycją i w oparciu o to, co mówi sam przekaz tradycji na trzech drogach wykładania dziejów obraz dziejów filozofii daleki jest w swym bogactwie i kompleksowości od formy linearnego postępu. Zgodnie z naturą refleksji filozoficznej i rozumienia w ogóle, które jest tyle odsłanianiem, co skrywaniem, obfituje on w błędne, podyktowane dogmatycznymi przesądami interpretacje, momenty zapoznawania istoty rozważanych fenomenów i utraty dokonanych wcześniej w dziejach rozpoznania i zaprezentowanych w nich sensów rzeczy samej, różnorodne, łączące się i rozdzielające, wchodzące ze sobą w dialog kierunki i tradycje filozoficzne, a także niespodziewane i twórcze nawiązania do uprzedniej myśli. Mówiąc w tym kontekście o kole całości i części, a więc także o relacji wyrażania między jednością a wielością, Gadamer ma na myśli przede wszystkim stosunek łączący rozumiejącego z dziejami i tradycją, pozwalający mu uwzględnić rzeczywistość dziejów i polegający na jego zakorzenieniu w tradycji, byciu częścią wykładanych i oddziałujących na niego dziejów. Ma tu jednakże miejsce jeszcze jedno koło, w ramach którego część odsyła do całości i ją wyraża, a całość jest wyrazem swych części, choć nie sprowadza się do prostej sumy swych składowych, mianowicie relacja między sensem całości dziejów a sensem poszczególnych samodzielnych fragmentów przekazu tradycji, na przykład filozofii danego myśliciela. Z jednej strony każda część tradycji aktywnie współtworzy i współkształtuje, w powiązaniu z innymi częściami i w ramach oddziaływania między nimi, to, czym są i co mówią dzieje jako całość. Wydarzając się w dziejach, odsłania, czy też prezentuje jeszcze inny sens dziejów w ich całości. Zarazem wyraża zmienny sens dynamicznej całości dziejów, w której się zawiera oraz zajmowane przez siebie miejsce w jej obrębie. Z drugiej strony dziejowa całość tradycji jednocześnie wyraża i jednoczy w sobie sens swych poszczególnych części, jak i przedstawia ciągłą jedność, w której poszczególne fragmenty przekazu tradycji są usytuowane i w horyzoncie której wykształca się ich sens.

¹⁰⁰¹ Zob. na ten temat podrozdział I.2. niniejszej pracy.

IV. Zagadnienie relacji między uniwersalnością i dziejowością hermeneutyki filozoficznej

Przedmiotem niniejszego rozdziału jest tytułowe zagadnienie relacji między uniwersalnością a dziejowością myśli Gadamera. Możliwość bezpośredniego podjęcia tego zagadnienia została ugruntowana w poprzednich częściach pracy, dotyczących kluczowych dla niego pojęć i fenomenów: dziejowości, językowości, podstawy oraz samej filozofii i filozoficznej wykładni. Celem aktualnego rozdziału jest wyraźne postawienie, scharakteryzowanie, ukazanie znaczenia i potencjalnej problematyczności oraz rozpatrzenie na gruncie hermeneutyki filozoficznej owej kwestii stosunku dziejowości hermeneutyki do jej uniwersalności.

Podejmowane zagadnienie dotyczy tego, czy hermeneutyka filozoficzna Gadamera, może (a jeśli tak, to w jakim sensie i pod jakimi warunkami) charakteryzować się przyznawaną jej przez autora „Prawdy i metody” uniwersalnością i fundamentalnością w kontekście swojej nieredukowalnej dziejowości i swego usytuowania w dziejach, czyli umiejscowienia w horyzoncie konkretnej, dziejowej sytuacji hermeneutycznej, z której przemawia. Innymi słowy, na ile hermeneutyka niemieckiego filozofa może wskazywać i określać ogólne, konieczne, dziejowo uniwersalne ontologiczne charaktery doświadczenia, egzystencji człowieka i rozumianej rzeczy, takie jak dziejowość, językowość, proces prezentacji bycia i bytu, które pełnić mają funkcję najgłębszej podstawy oraz umożliwiać i warunkować wszelkie wydarzenia rozumienia, odniesienie człowieka do świata i samego siebie, a także zaprezentowanie się rozumianych rzeczy. Zagadnienie to stawia więc pytanie o to, czy ontologiczny wymiar dziejowości oraz otwartość i procesualność gry rozumienia nie stoją w wewnętrznym napięciu, konflikcie lub nawet sprzeczności z Gadamerowską wykładnią filozoficznego namysłu, w tym nade wszystko z samorozumieniem koncepcji filozoficznej rozwijanej przez niemieckiego filozofa, ukazując tym samym problematyczność projektu hermeneutyki filozoficznej jako fundamentalnej wykładni bycia. Stawką omawianego zagadnienia wydaje się bowiem nie być tylko ewentualne niedostatecznie radykalne zastosowanie metafizycznych konsekwencji ontologii gry i procesu prezentacji w ujęciu przez Gadamera charakteru hermeneutyki filozoficznej i w efekcie nie do końca adekwatne zrozumienie przez niemieckiego filozofa hermeneutycznego statusu własnej koncepcji filozoficznej oraz tego, co udało mu się i mogło się udać w niej osiągnąć albo przeciwnie, ukazanie, że autor „Prawdy i metody” mimo wszystko trafnie prezentuje swoją myśl w jej dziejowości i uniwersalności.

Nie jest nią także jedynie ukazanie błędności, czy niedostatecznego uzasadnienia lub odwrotnie, prawomocności i prawdziwości wykładni fenomenu filozofii przeprowadzonej przez autora „Aktualności piękna”. Jeśli, zgodnie z powiązaniem przedmiotowego i metafizycznego wymiaru refleksji filozoficznej, stwierdzany przez Gadamera uniwersalny i dziejowy charakter hermeneutyki filozoficznej bezpośrednio wypływa z dokonywanych w jej ramach ontologicznych rozstrzygnięć, to stwierdzić należy rzecz następującą. Występowanie dotykającej koncepcji filozoficznej Gadamera problematyczności relacji między wymienionymi charakterami filozofii, przemawiającej za niezgodnością samorozumienia hermeneutyki filozoficznej z jej własnymi ontologicznymi założeniami i tezami, podważałoby zasadność i trafność przeprowadzanych w ramach hermeneutyki filozoficznej i stanowiących jej najistotniejszy, najściślejszy rdzeń ontologicznych wykładni. W tym przede wszystkim wykładni dotyczących prezentowania się bycia i bytu, struktury gry, dziejowości i dziejów, czy konstytucji rzeczy samej. Wzajemne wykluczanie się i niemożność pogodzenia ontologicznych charakterów hermeneutyki filozoficznej wskazywałoby na problematyczność oraz potencjalną nieadekwatność sposobu rozumienia dziejowości i ontologicznego procesu prezentacji na jej gruncie. Na znaczenie tego zagadnienia, przede wszystkim w kontekście zasadności i prawdziwości hermeneutycznej wykładni bycia i całości dziejów oraz autointerpretacji hermeneutyki, wskazuje także inny filozof hermeneutyczny, nawiązujący do dziedzictwa myślowego Heideggera i Gadamera: Gianni Vattimo. Dla włoskiego myśliciela pominięcie tej problematyki grozi zapoznaniem ontologicznych konsekwencji hermeneutyki, rozwodnieniem jej sensu i zagubieniem radykalności formułowanych przez nią tez. Ostatecznie prowadzi to do potraktowania hermeneutycznej filozofii jako jeszcze jednej adziejowej, mówiącej znikąd metafizycznej metateorii, odkrywającej absolutnie prawdziwą interpretacyjną strukturę rzeczywistości i ludzkiej egzystencji oraz obiektywny fakt dziejowej i językowej wielości perspektyw i względności wszelkiego odnoszenia się do bytu¹⁰⁰². Zagadnienie relacji między uniwersalnością i dziejowością refleksji filozoficznej nie jest więc czymś powstającym wyłącznie na gruncie koncepcji filozoficznej Gadamera, ale właściwe jest wszelkiej filozofii, która uwzględnia ontologiczny wymiar dziejowości, przy jednoczesnym zachowaniu fundamentalności filozoficznej wykładni, roszczenia filozofii do określania całości i tego, co ogólne i podstawowe oraz możliwości jakkolwiek rozumianej prawdziwości refleksji filozoficznej. Rozpatrzenie omawianej kwestii pozwoli także na dalsze dookreślenie pozycji hermeneutyki

¹⁰⁰² Zob. G. Vattimo, *Of Reality...*, s. 13-21, 31-32, 67-78 i idem, *Poza interpretacją...*, s. 11-24, 103-111, 118-124.

filozoficznej autora „Prawdy i metody” w stosunku do metafizyki i relatywizmu oraz poza ich opozycją.

Pierwsza część rozdziału poświęcona zostanie sformułowaniu zagadnienia relacji między uniwersalnością i dziejowością hermeneutyki filozoficznej, wyznaczeniu jego treści i określeniu jego podstawowych założeń oraz ukazaniu, w jaki sposób problem ten wykształca się z ontologicznych tez Gadamera i dokonanej przez niego wykładni fenomenu filozofii, w tym określenia statusu jego własnej refleksji filozoficznej. W tym celu rozważy się najpierw sens uniwersalności hermeneutyki filozoficznej, związek tejże uniwersalność z uniwersalnością języka i rozumienia oraz to, jak w tym kontekście rozumieć należy fundamentalność przeprowadzanych przez Gadamera rozważań. Następnie odniesienie charakteru uniwersalności hermeneutyki niemieckiego filozofa do jej dziejowości pozwoli na przedstawienie tytułowego zagadnienia w jego problematyczności. Owa problematyczność ogniskuje się w pytaniu o to, jak w kontekście dziejowości podstawy i dziejowości filozofii hermeneutyka filozoficzna może dokonać dziejowo uniwersalnego, fundamentalnego określenia podstawowych, ogólnych i uniwersalnych charakterów ontologicznej struktury gry rozumienia oraz dynamiki egzystencji, doświadczenia i świata. Towarzyszyć będzie temu negatywne wskazanie, mówiące o tym w jaki sposób kwestia relacji między dziejowością i uniwersalnością hermeneutyki Gadamera nie może być ujmowana, jeśli ma być w obrębie hermeneutyki filozoficznej rzeczywistym zagadnieniem, a nie jedynie pozornym problemem, opierającym się o założenia należące do przekraczanego przez nią horyzontu metafizyki. W związku z wykroczeniem przez Gadamera poza opozycję metafizyki i relatywizmu nie może być to ani problem możliwości metafizycznego, wyczerpującego ugruntowania bytu, ani problem historyzmu, a więc zagrożenia widmem relatywizmu, które porusza się w horyzoncie metafizycznej absolutnej wiedzy i powstaje w momencie zanegowania możliwości pewnej i ostatecznej wiedzy ze względu na dziejowe usytuowanie człowieka. W pierwszym podrozdziale zostaną również sformułowane dwie tezy na temat miejsca kwestii relacji między charakterami uniwersalności i dziejowości filozofii w myśli autora „Prawdy i metody”. Pierwsza głosi, że Gadamer nie podejmuje tego zagadnienia wprost, a więc nie jest ono postawione i sproblematyzowane w jego rozważaniach w sposób bezpośredni. Druga mówi o tym, że owa kwestia nie stanowi problemu dla niemieckiego filozofa, nie dlatego, że pozostaje ono przez niego niezauważone lub pominięte, ale ponieważ adekwatnej na nie odpowiedzi dostarcza całość koncepcji hermeneutyki filozoficznej. W kolejnej części rozdziału podejmowane zagadnienie zostanie dalej dookreślone w celu uzasadnienia tego, że nie jest ono na gruncie hermeneutyki filozoficznej problemem jedynie

pozornym i właśnie z tego powodu niepojawiającym się wprost w rozważaniach Gadamera. Rozpatrzone zostanie miejsce logiki w hermeneutyce filozoficznej, w tym w szczególności jej krytyczny stosunek do formalnych argumentów logiki, na przykład zarzutu wewnętrznej sprzeczności i w konsekwencji samorefutacji relatywizmu, wykluczający potraktowanie podejmowanego zagadnienia jako jedynie problemu relacji i możliwej niezgodności treści dwóch sądów formułowanych i uznawanych za prawdziwe w ramach pewnej koncepcji filozoficznej. Ostatni fragment rozdziału zrekonstruuje i podda namysłowi potencjalną, formułowaną przez hermeneutykę filozoficzną odpowiedź na tytułowe zagadnienie. Odpowiedź ta nie usuwa problematyczności zagadnienia, aczkolwiek pokazuje, jak godzi ona wielość i zmienność dziejowych wykładni z możliwością charakteryzowania się przez nią uniwersalnością w wyrażaniu całości i tego, co w niej ogólne i podstawowe, nie abstrahując i nie pomijając przy tym, ale uwzględniając i włączając do gry własną dziejowość. Kluczowe okaże się w tym kontekście napięcie między ontologicznymi charakterami uniwersalności i dziejowości. Wynika ono z dokonanej przez Gadamera wykładni relacji jedno-wiele i wpisane jest w ontologiczny model gry oraz dialektykę pozbawioną ostatecznego przewyciężenia przeciwności, niekończącej się rozmowy. Napięcia tego nie da się całkowicie usunąć, a więc dokonać pełnego uzgodnienia, czy też uspoźnienia relacji uniwersalność-dziejowość, a jedynie ponawiać proces jego wyrażania się i wykładni.

IV.1. Uniwersalność i fundamentalność hermeneutyki filozoficznej

Postawienie na gruncie myśli Gadamera zagadnienia relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej wymaga wprawdzie wyeksponowania podstawowych elementów tworzących owo zagadnienie, w szczególności tych, które w dotychczasowych rozważaniach nie zostały jeszcze dostatecznie rozwinięte i objaśnione. Toteż rozpocząć trzeba od określenia tego, co należy rozumieć przez uniwersalność i fundamentalność filozofii, w tym przede wszystkim samej hermeneutyki filozoficznej. Uwzględnić należy przy tym dokonujące się w filozofii autora „Prawdy i metody” i zrekonstruowane w niniejszej pracy wykroczenie poza horyzont metafizyki, sprawiające, że wymienione dwa charaktery refleksji filozoficznej nie mogą już być związane z ostatecznym i pewnym wskazaniem absolutnej i niezmiennej podstawy bytu.

Gadamer wielokrotnie podkreśla w swych tekstach uniwersalność hermeneutyki¹⁰⁰³. W sposób charakterystyczny dla rozważań niemieckiego filozofa oraz dla hermeneutycznej natury pojęcia, również zastosowane w odniesieniu do hermeneutyki pojęcie uniwersalności pojawia się w pracach Gadamera w różnych kontekstach i pozostaje w związku z tym wieloznaczne. Wyróżnić można trzy sensy przysługującej hermeneutyce uniwersalności. Po pierwsze, autor „Prawdy i metody” mówi nie tyle o samej hermeneutyce, ale o uniwersalności hermeneutycznego fenomenu, problemu, wymiaru czy aspektu, mając na myśli proces rozumienia i jego językowość¹⁰⁰⁴. Jak pokazano w niniejszej pracy, do fenomenu rozumienia należy również dziejowość i także dziejowość charakteryzuje się uniwersalnością w tym sensie¹⁰⁰⁵. Rozumieniu, językowości i dziejowości przysługuje uniwersalność, gdyż ze względu na swój ontologiczny charakter wymiarów procesu prezentowania się bycia i rzeczy samych są tym, co podstawowe i wspólne dla wszystkiego, co istnieje lub istniało. Są zatem właściwe wszelkim bytom i wszelkim relacjom pomiędzy bytami na przestrzeni całych dziejów, tak, że horyzont tego, do czego się one odnoszą jest nieograniczony. Rozumienie to proces będący miejscem prezentowania się i wydarzenia świata w całości, jak i wszystkich należących do niego poszczególnych bytów. Stanowi podstawowy sposób bycia ludzkiej egzystencji i rzeczy samych, obejmujący każde wzajemne odniesienie człowieka i świata, prezentowanie się rzeczy i przemawianie przekazu tradycji: „należy raczej do natury rzeczy, że ruch rozumienia jest wszechobejmujący i uniwersalny”¹⁰⁰⁶. Natomiast językowość jako fundamentalny wymiar gry stanowi istotowy charakter rozumienia, odpowiadający za językową konstytucję świata i językowy sposób realizacji hermeneutycznego doświadczenia. Pełni ona rolę medium, w którym wydarza się każde rozumienie oraz w którym wszystko, co istniejące i rozumiane może i musi się wyrazić: „język to uniwersalne medium, w którym dokonuje się rozumienie”¹⁰⁰⁷ i „Bytem, który może być rozumiany, jest język. Fenomen hermeneutyczny narzuca tu niejako własną uniwersalność

¹⁰⁰³ Zob. przykładowo H.-G. Gadamer, idem, *Hermeneutyka i psychiatria*, przeł. A. Przyłębski, w: idem, *O skrytości...*, s. 199 i idem, *Myśleć w zgodzie...*, s. 172 oraz idem, *Prawda...*, s. 6-12, a także idem, *Tekst i interpretacja...*, s. 99-101 i idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 141-142.

¹⁰⁰⁴ Zob. idem, *Hermeneutyka i psychiatria...*, s. 199 i idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 93-94 oraz idem, *Jak dalece język...*, s. 158-159, a także idem, *Prawda...*, s. 6-12, 636-637, 654 i idem, *Reflections...*, s. 28-29 oraz idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 73-76, 81, 87 i idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 151-154. Zob. także A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 89-90, 152 i J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 148-150 oraz A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 59-61, 63, a także L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 174-175 i M. Sołtysiak, *Uniwersalność i granice języka według H.-G. Gadamera*, w: *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, H. T. Mikołajczyk, M. Oziębłowski, M. Rembierz (red.), Kraków 2006, s. 75-76 oraz M. Szulakiewicz, *Filozofia...*, s. 235-236.

¹⁰⁰⁵ Zob. podrozdziały I.1. i I.2 niniejszej pracy.

¹⁰⁰⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 7. Zob. także ibidem, s. 6-10. Szerzej na temat uniwersalności rozumienia zob. podrozdział I.2.2. niniejszej pracy.

¹⁰⁰⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 526.

na bytową konstytucję czegoś rozumianego, gdy określa ją w uniwersalnym sensie jako *język* [...]. Spekulatywny sposób istnienia języka ukazuje tym samym swe uniwersalne ontologiczne znaczenie”¹⁰⁰⁸. Gadamer opowiada się więc za językowością wszelkiego doświadczenia i tego, co doświadczane, wykluczającą istnienie doświadczenia absolutnie pozajęzykowego, niemieszczącego się w uniwersum języka i całkowicie niewyraźnego w języku. Niemiecki filozof broni w tym kontekście uniwersalności języka przed zarzutami Habermasa, który wskazuje na nieposiadające charakteru językowego doświadczenie świata w obszarach władzy i pracy¹⁰⁰⁹.

Problematyczne w kontekście uniwersalności językowości i języka mogłoby wydawać się to, że w tych samych tekstach, w których Gadamer podkreśla ten aspekt językowego wymiaru ontologicznej gry rozumienia, jednocześnie mówi on o przed-językowym i niejęzykowym sensownym doświadczeniu świata oraz granicach języka, poza które wykracza to, co przed-językowe, czy ponad-językowe¹⁰¹⁰. Czy w ten sposób nie zostaje podważona uniwersalność i nieograniczoność językowości i językowego wyrazu? Odpowiedź na to pytanie jest jednoznacznie negatywna jeśli uwzględni się, że przywoływane sformułowania, które pozostają częściowo niezręczne i mylące¹⁰¹¹, pojawiają się w tekstach Gadamera jedynie w kontekście zawężonego rozumienia języka, oznaczającego wypowiediane słowo zewnętrzne, konkretny język i poszczególne werbalne wypowiedzi. Tę dwuznaczność mówienia o tym, co w wąskim sensie przed-językowe, czy niejęzykowe, a co okazuje się istotowo językowe i należące do uniwersalności wszechobejmującej językowości dobitnie pokazuje wymiana zdań między niemieckim filozofem a przeprowadzającym z autorem „Prawdy i metody” wywiad Grondinem: „GADAMER: Pytanie i odpowiedź nie zawsze muszą dokonywać się w słowie. Jedno spojrzenie może być pytaniem, a inne może wyrażać odpowiedź i zrozumienie. GRONDIN: Czy istnieje wobec tego coś takiego jak niejęzykowe rozumienie? GADAMER: Bez wątpienia istnieje. GRONDIN: I czy wciąż nazwałbyś

¹⁰⁰⁸ Ibidem, s. 637. Zob. także idem, *Człowiek i język...*, s. 57-60 i idem, *Granice języka*, przeł. B. Sierocka, w: idem, *Język...*, s. 25-27, 31-40 oraz idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 93-94, a także idem, *Jak dalece język...*, s. 158-162 i idem, *Język i rozumienie...*, s. 5- 6 oraz i idem, *Miejsce filozofii...*, s. 209, 212 i idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 250-252 a także idem, *Prawda...*, s. 12-13, 526, 542-544, 636-637 i idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 152-154.

¹⁰⁰⁹ Zob. idem, *Człowiek i język...*, s. 57-60 i idem, *Granice języka...*, s. 25-27, 31-40 oraz idem, *Jak dalece język...*, s. 160-162, a także idem, *Język i rozumienie...*, s. 5-6, 10-11 i idem, *Miejsce filozofii...*, s. 209, 212 oraz idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 250-252 idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 85-88, 92.

¹⁰¹⁰ Zob. idem, *A Look Back...*, s. 417-420 i idem, *Granice języka...*, s. 25-27, 31-40 oraz idem, *Jak dalece język...*, s. 162, a także idem, *Język i rozumienie...*, s. 5-7, 10-11 i idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 251 oraz idem, *Reflections...*, s. 28.

¹⁰¹¹ Na pewną nieadekwatność mówienia przez Gadamera o przed-językowych doświadczeniach rozumienia, wydającego się podważać uniwersalność medium języka zwraca również uwagę Schmidt – zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 176-177.

to rozumienie językowością? GADAMER: Bez wątpienia tak! Język w słowach jest tylko szczególną konkretyzacją językowości. To samo odnosi się na przykład do gestów”¹⁰¹². Fenomeny i doświadczenia świata, które określane są przez Gadamera jako przed-językowe, czy niejęzykowe i które w związku z tym miałyby wykraczać poza język, takie jak gesty, mimika, milczenie w milczącym porozumieniu lub niemym zachwycie, śmiech i płacz, ze swej istoty mają na celu wyrażenie i wypowiedzenie sensu, coś w sposób niewerbalny mówią i przekazują (czy to innym ludziom, czy samym wypowiadającym się wewnętrznej rozmowy duszy z samą sobą) w procesie wykształcania się sensu i porozumienia. Stanowią tym samym formy językowego wyrazu i prezentacji w ramach hermeneutycznej rozmowy oraz konstytuując swoisty język ¹⁰¹³. Jak stwierdza autor „Aktualności piękna”: „Nie ulega wątpliwości, że język należy postrzegać nie tylko jako język składający się ze słów, lecz jako formę komunikacji. Oznacza to, że obok wąskiego pojęcia języka pojawia się pojęcie szerokie. W szerszym znaczeniu język jako komunikacja obejmuje nie tylko mowę, lecz również wszelką gestykulację towarzyszącą wszystkim językowym kontaktom człowieka”¹⁰¹⁴. I dalej w tym samym tekście: „Język realizuje się zatem nie w zdaniach, lecz w rozmowie, w jedności sensu, konstytuującej się ze słowa i odpowiedzi. Dopiero w tym język zyskuje swą pełnię. Odnosi się to przede wszystkim do języka werbalnego, obyczajów i form wyrazu rozmaitych, obcych sobie światów życia”¹⁰¹⁵. Owe pozawerbalne formy językowego wyrazu wciąż opierają się o ogólną ontologiczną strukturę językowości, to jest hermeneutyczne słowo wewnętrzne, odsyłające do jedności i całości tego, co w nim wypowiedziane, niewypowiedziane i pozostające do wypowiedzenia. To na gruncie podstawowego w hermeneutyce filozoficznej sensu językowości i języka, jakim jest proces emanacji słowa wewnętrznego i inkarnacji w słowo zewnętrzne, w którym to procesie przemawia rzecz sama oraz wykształcony i wypowiedziany zostaje sens¹⁰¹⁶, można przypisać im charakter językowy. Oznacza to, że pomimo tego, że językowość może realizować się i konkretyzować na poziomie ontycznym w ramach szerokiego sensu pojęcia języka, obejmującego wszelki przekaz, w tym na przykład język gestów, to wąskie pojęcie języka związane z fenomenem słowa zachowuje pierwotność i prymat. W konsekwencji wyrażanie się sensu w tym, co Gadamer określa jako przed-językowe i niejęzykowe doświadczenia

¹⁰¹² H.-G. Gadamer, *A Look Back...*, s. 420.

¹⁰¹³ Zob. *ibidem* i *idem*, *Granice...*, s. 25-27, 31-40 oraz *idem*, *Jak dalece język...*, s. 162, a także *idem*, *Język i rozumienie...*, s. 5-7, 10-11. To, że Gadamer uznaje wymienione fenomeny za należące do języka, nie powinno dziwić, skoro mówi on także o języku rzeczy samych oraz stawianiu pytań i udzielaniu odpowiedzi przez rozumiane rzeczy i przekaz tradycji w jego wszelkich formach.

¹⁰¹⁴ *Idem*, *Granice...*, s. 25.

¹⁰¹⁵ *Ibidem*, s. 38.

¹⁰¹⁶ Na temat języka jako słowa por. podrozdziały I.1.3., I.2.2. i III.1.2. niniejszej pracy

i fenomeny jest umożliwiające i uwarunkowane przez całość języka sytuacji hermeneutycznej, w obrębie której dochodzi do ich zaistnienia i wyartykułowania, a więc przez wszystkie funkcjonujące w danym języku i wzajemnie ze sobą powiązane słowa i pojęcia oraz obecne w nich sensory. To na tle i w odniesieniu do całokształtu języka, sieci słów i pojęć pozawerbalne formy komunikacji mogą posiadać sens i być zrozumiałe. Ponadto jeśli proces wykształcania się i wyrażania sensu w swym językowym wymiarze wiąże się istotowo z jego wypowiedzeniem w słowie zewnętrznym, a zatem przybraniem przez niego formy werbalnej, to także przed-językowe, czy niejęzykowe formy doświadczenia i komunikacji muszą już w procesie ich pierwotnego wyrażania się dążyć do przyjęcia postaci słowa zewnętrznego oraz być istotowo powiązane z pewnym werbalnym przekazem. Jeśli mają więc wyrażać zrozumiały sens i współkonstituować rzeczywiste hermeneutyczne porozumienie nie mogą tylko wtórnie i odrębnie, po swoim zaistnieniu być zawsze możliwe do doprowadzenia do formy werbalnego przekazu. Na przykład wyrażenie sensu poprzez gest podniesionego kciuka oraz zrozumienie tego gestu zakłada i wymaga całego językowo ukonstytuowanego świata życia, chociażby świata gladiatorskiej areny w starożytnym Rzymie lub współczesnego świata pracy. Gest ten wiąże się z powstaniem określonego werbalnego przekazu nawet jeśli jest to słowo zewnętrzne niewypowiedziane na głos, a jedynie powiedziane do siebie przez wykonującego gest oraz próbującego go zrozumieć obserwatora. W podanym przykładzie podniesionego kciuka gest ten mówi odpowiednio „życie gladiatora zostaje mu darowane” oraz „wszystko w porządku”, „dobrze”. Toteż Gadamer może powiedzieć, że „wszystkie pozawerbalne formy rozumienia nakierowane są zwrotnie na rozumienie, które realizuje się w mówieniu i rozmowie”¹⁰¹⁷ (mówienie i rozmowa są w przytoczonym fragmencie rozumiane w sposób węższy, jako werbalne wypowiedzi w słowie zewnętrznym, gdyż w szerszym kontekście językowości same są już mówieniem, są częścią rozmowy i posiadają charakter językowy) i „cała sfera przedjęzykowa zorientowana jest na język, skoro już w niej dochodzi do głosu proces artykulacji”¹⁰¹⁸. Innymi słowy, aby miało miejsce to, co Gadamer nazywa „przed-językowym” doświadczeniem rozumienia i aby „przed-językowe” fenomeny zostały doświadczone, muszą one sytuować się w horyzoncie języka słowa i móc przemówić, wypowiedzieć się, czy też móc zostać wypowiedziane, wysłowione, a więc w jakiś sposób ujęte w języku. Nawet jeśli będzie to sposób możliwie najmniej doskonały, niejasny, nieadekwatny, sprawiający wrażenie, że nie są to właściwe, odpowiednie słowa.

¹⁰¹⁷ H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie...*, s. 11.

¹⁰¹⁸ Idem, *Granice...*, s. 35.

Ostatecznie językowy wyraz nigdy nie jest w pełni właściwy, a więc wyczerpujący to, co wyraża oraz zawsze nie tylko otwiera i odsłania, ale też przesłania i skrywa wyrażaną rzecz. Ponadto ma on postać nieposiadającego końca procesu poszukiwania i dochodzenia do wykształcania się słowa. Przy czym ten językowy aspekt takich „przed-językowych” lub „niejęzykowych” doświadczeń i fenomenów, to znaczy ich językowe dążenie do słowa zewnętrznego i wyrażenie się w nim nie jest czymś odrębnym od nich samych. Wręcz przeciwnie, stanowią ono o ich istnieniu i immanentnej językowej konstytucji. Tym samym należy do procesu ich realizowania się i prezentowania zawartego w nich sensu, dokonujących się w uniwersum językowości i mających z istoty charakter językowy¹⁰¹⁹. Uniwersalność języka jest tak szeroka, jak uniwersalność rozumienia: „język uprzedza wszelkie obiekcje wobec swojej kompetencji. Jego uniwersalizm kroczy obok uniwersalizmu rozumu. [...] Jeśli wszelkie rozumienie pozostaje w koniecznej relacji równoważności do swej możliwej wykładni i jeśli rozumienie nie zna granic, to i ujęcie językowe, które doświadcza tego rozumienia w wykładni, musi nieść w sobie przewyższającą wszelkie ograniczenia nieskończoność”¹⁰²⁰. Natomiast mówiąc o tym, co ponad-językowe Gadamer

¹⁰¹⁹ Sformułowana teza, stwierdzająca immanentną językowość oraz ontologiczną konieczność językowego wyrażania się, w tym bycia istotowo powiązaniem z pewnym przekazem w słowie zewnętrznym, tego, co Gadamer określa jako przed-językowe, czy niejęzykowe idzie dalej niż zazwyczaj spotykane w literaturze przedmiotu interpretacje kwestii przed-językowych doświadczeń i fenomenów na gruncie hermeneutyki filozoficznej. Interpretacje te albo głoszą, że językowy charakter obejmuje jedynie doświadczenia i fenomeny możliwe do zrozumienia i zakomunikowania oraz posiadające dla nas sens, albo stwierdzają, iż przed-językowe doświadczenia i fenomeny są co do zasady zawsze możliwe do językowego wyrażenia i komunikowalne w wąsko rozumianym języku, to znaczy, że wszystko, co w naszym doświadczeniu sensowne, nawet jeśli pozawerbalne, przed-językowe, czy niejęzykowe, może zostać przywołane do języka i zinterpretowane w słowach – zob. O. Bilen, *The Historicity...*, s. 123-124, 133-134, 137 i D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 155-156 oraz J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 127-129, a także G. B. Madison, *Hermeneutics Claim...*, s. 352-353 i M. Sołtysiak, *Uniwersalność i granice...*, s. 81-82. Oba te twierdzenia wydają się niedostatecznie radykalne i sprzeczne z uniwersalnością języka i rozumienia oraz językowym sposobem bycia rzeczy samych. Pierwsza teza sugeruje istnienie doświadczeń i fenomenów realizujących się poza procesem rozumienia, czy też doświadczeń i fenomenów, które nie mogą być językowo wyrażone, co równoznaczne jest z niemożliwością ich zrozumienia. Rodzi to oczywiście problem tego, jak istnienie takich fenomenów i doświadczeń może zostać w ogóle stwierdzone i uzasadnione, jak mogą one zostać zidentyfikowane i jak wyznaczona może być granica oddzielająca je od sfery rozumienia i języka, skoro wszystko to nieuchronnie wiązałoby się z ich zrozumieniem i wyrażeniem w języku ich sensu, a tym samym potwierdzeniem ich językowości i przynależności do horyzontu rozumienia. Druga teza uznaje zasadniczą odrębność pozajęzykowego istnienia danych fenomenów i doświadczeń oraz ich językowy bytu, który mogą one uzyskać, gdy zostaną zrozumiane i językowo wyrażone w słowach. Przeciwno takiemu rozumieniu uniwersalności językowości Gadamer jednoznacznie się wypowiadał, zaprzeczając chociażby, że w językowym wyrazie rozumiana rzecz otrzymuje jakiś drugi, osobny byt. Na usprawiedliwienie wspomnianych autorów powiedzieć trzeba, iż sam autor „Prawdy i metody” wypowiada się w tej kwestii w sposób sugerujący powyższe interpretacje. Mówi bowiem między innymi o tym, że to, co pozajęzykowe jest jedynie nakierowane na mówienie i zorientowane na język, a nie zawsze już jakoś się w nich realizujące oraz że tylko to, co może być zrozumiane posiada językowy byt – zob. przykładowo H.-G. Gadamer, *A Look Back...*, s. 417 i idem, *Język i rozumienie...*, s. 10-11 oraz idem, *Reflections...*, s. 28. Podobną tezę, co w niniejszej pracy przyjmuje w kontekście tego zagadnienia Schmidt, choć jest to dla niego raczej założenie podyktowane tematem jego rozważań (kwestią możliwości sprawdzenia przedśądów na rzeczy samej), wymagające dalszego zbadania – zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 176-177.

¹⁰²⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 542.

precyzuje, że ma na myśli to, co pozostaje niewypowiedziane w konkretnej wypowiedzi, która nigdy nie może wypowiedzieć wszystkiego i która konstytuuje się w odniesieniu do hermeneutycznego tła tego, co w niej niewypowiedziane¹⁰²¹. A przecież to, co niewypowiedziane należy do żywiołu językowości, stanowi część hermeneutycznej, językowej rozmowy i pozostaje w gotowości na jego zrozumienie i wypowiedzenie¹⁰²². To, co Gadamer określa jako przed-językowe doświadczenie świata i jako leżące poza granicami języka pozostaje włączone w unoszące wszystko uniwersum językowości. Przed-językowe i pozajęzykowe fenomeny posiadają ostatecznie charakter językowy, wyrażając się w szeroko rozumianym języku oraz będąc istotowo związanym z rzeczywistością werbalnej wypowiedzi i możliwością wyrażenia się w słowie zewnętrznym. Gadamer pozostaje więc konsekwentny i spójny w swym podkreślanu uniwersalności językowego wymiaru gry rozumienia.

Po drugie, Gadamer pisze o uniwersalności hermeneutyki jako takiej, nie odnosząc jej wyłącznie do własnej koncepcji hermeneutyki filozoficznej, ale do każdej hermeneutycznej refleksji filozoficznej nad procesem rozumienia i jego ontologicznymi wymiarami¹⁰²³. Uniwersalność ta dotyczy zakresu przedmiotowego hermeneutyki. Składają się na nią dwa elementy. Pierwszy polega na tym, że, hermeneutyka dokonuje wykładni tego, co ogólne, leżące u podstawy i wspólne wszelkiemu rozumieniu i rozumianym rzeczom w całych dziejach, tak, że jej rozstrzygnięcia dotyczą całości, z której żaden sposób prezentowania się bycia, czy rodzaj bytu nie są wyłączone, a więc obejmują wszystko, co jest. Drugi odnosi się do tego, iż hermeneutyczna refleksja filozoficzna może uczynić przedmiotem swego namysłu każdą poszczególną rzecz i nie jest możliwe, by istniało coś, co nie mogłoby zostać podjęte i zinterpretowane w hermeneutycznym myśleniu¹⁰²⁴. Tak rozumiana uniwersalność

¹⁰²¹ Zob. idem, *Granice...*, s. 36-38.

¹⁰²² Zob. ibidem. Na temat tego, co niewypowiedziane jako części horyzontu języka i jego przynależności do uniwersum językowości zob. także podrozdziały I.1.3., II.3. i III.1.2. niniejszej pracy.

¹⁰²³ Zob. H.-G. Gadamer, *Estetyka...*, s. 135-136, 140-141 i idem, *Hermeneutyka i psychiatria...*, s. 197, 199 oraz idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 91-92, a także idem, *Prawda...*, s. 11-12, 638-639 i idem, *Semantyka...*, s. 119 oraz idem, *Reflections...*, s. 28, a także idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 73-76, 84-87, 94-97 i idem, *Tekst i interpretacja...*, s. 99-101 oraz idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 141-142.

¹⁰²⁴ Również w literaturze przedmiotu uniwersalność hermeneutyki określana jest w zbliżony sposób – zob. O. Bilen, *The Historicity...*, s. 13-14 i J. Grondin, *Sources...*, s. 1, 17-18 oraz H. Ineichen, *Hermeneutyczne roszczenie...*, s. 48-50, a także N. Leśniewski, *Retoryka w hermeneutycznym ujęciu H.-G. Gadamera*, w: *Dziedzictwo Gadamera...*, s. 110-111 i G. B. Madison, *Hermeneutics Claim...*, s. 349, 357 oraz A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 19, 59-61, 63 i R. Wiehl, *Heidegger, Hermeneutics...*, s. 468, 471. Madison podkreśla, że mówiąc o uniwersalności hermeneutyki Gadamer utrzymuje klasyczne roszczenie filozofii do uniwersalności, które stara się jednak uzasadnić w niemetafizyczny sposób. Dla Grondina uniwersalność hermeneutyki związana jest z jej pozycją nowej „pierwszej filozofii” i bycia spadkobierczynią metafizyki, zachowującą uniwersalny zakres filozofii. Takie stanowisko zajmuje także Przyłębski, uznający hermeneutykę za pierwszą filozofię, przedstawiającą język i rozumienie jako uniwersalny model bytu i poznania w ogóle. Podobnie Wiehl widzi uniwersalność hermeneutyki w formułowanej przez nią uniwersalnej ontologii doświadczenia i języka. Bilen i

hermeneutyki jest oczywiście bezpośrednio powiązana z uniwersalnością rozumienia, językowości i dziejowości, które wyznaczają horyzont hermeneutycznej refleksji i jej temat. Jest ona umożliwiona i wynika z uniwersalności ontologicznych procesów, struktur i wymiarów, które rozważa i w świetle których wyklada rozpatrywane przez siebie fenomeny: „Zdolność rozumienia jest podstawową dyspozycją człowieka, która realizuje się w jego współżyciu z innymi, a w szczególności dokonuje się na drodze języka oraz rozmowy. Dlatego roszczenie hermeneutyki do uniwersalności pozostaje poza wszelkim wątpliwym”¹⁰²⁵. Taka uniwersalność przysługiwałaby więc nie tylko hermeneutyce filozoficznej Gadamera, ale też na przykład myśli Heideggera, czy w ramach jej Gadamerowskiej wykładni filozofii Platona. W kontekście poprzedniego rozdziału niniejszej pracy, przedstawiającego wykładnię filozofii w ramach myśli autora „Prawdy i metody”, zauważyć można ponadto, że uniwersalność zakresu przedmiotowego jest czymś, co na gruncie hermeneutyki filozoficznej stanowi istotowy charakter refleksji filozoficznej. Uniwersalność w tym sensie jest więc w horyzoncie hermeneutyki Gadamera właściwa filozofii w ogóle jako wykładni całości oraz tego, co w tej całości ogólne, fundamentalne, wspólne wszelkiemu doświadczeniu świata. Nie dochodzi tutaj do powstania żadnej sprzeczności jeśli uwzględnimy, że wszelka filozofia jest hermeneutyką, posiada hermeneutyczny charakter („hermeneutyka zatem, jak widzieliśmy, stanowi *uniwersalny aspekt filozofii*”¹⁰²⁶). Oznacza to, że każda koncepcja filozoficzna stanowi dziejową i językową wykładnię ontologicznych struktur prezentowania się bycia oraz rzeczy samych w procesie rozumienia, niezależnie od tego, czy należy to do jej samorozumienia, czy też nie, czy w swym przebiegu rozpoznaje, czy zapoznaje istotowe charakterystyki gry rozumienia i czy w tych pojęciach ujmuje i realizuje swoje zadanie. Uniwersalność obszaru przedmiotowego hermeneutyki charakteryzuje także refleksję filozoficzną, która koncentruje

Leśniewski na pierwszy plan wysuwają aspekt uniwersalnej stosowalności hermeneutyki, odnoszącej się do każdej dziedziny doświadczenia.

¹⁰²⁵ H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja...*, s. 99. Zob. także idem, *Estetyka...*, s. 135-146, 140-141 i idem, *Myśleć w zgodzie...*, s. 172 oraz idem, *Prawda...*, 6-12, 638-639, a także idem, *Reflections...* s. 28 i idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 73-76 oraz idem, *Semantyka...*, s. 119 i idem, *Tekst i interpretacja...*, s. 99-101. To powiązanie uniwersalności hermeneutyki z uniwersalnością języka i rozumienia stwierdzają również komentatorzy myśli Gadamera – zob. chociażby A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 89-90 i J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 148-150 oraz H. Ineichen, *Hermeneutyczne roszczenie do uniwersalności bez ontologicznego ugruntowania hermeneutyki*, przeł. A. Przyłębski, w: *Uniwersalny wymiar...*, s. 48-50, a także A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 50-51, 59-61, 63. Bronk stwierdza wprost, że uniwersalizm hermeneutyki pokrywa się z uniwersalnością języka i rozumienia, choć jednocześnie nie odróżnia on wyraźnie tych dwóch wymiarów wymiaru/momentu/fenomeny oraz ograniczając się do scharakteryzowania wyłącznie tej drugiej, poza krótką wzmianką mówiącą, że zadanie hermeneutyki „polega na stwierdzeniu pełnego zasięgu wymiaru hermeneutycznego i jego podstawowego znaczenia dla wszystkich postaci rozumienia”.

¹⁰²⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 638.

się na zrozumieniu poszczególnego obszaru rzeczy samych (na przykład dzieł sztuki), rodzaju doświadczenia (przykładowo doświadczenia sztuki, doświadczenia naukowego albo doświadczenia religijnego), czy pojęcia. Taka refleksja realizuje się w ramach uniwersalności hermeneutyki oraz realizuje tę uniwersalność jako jej konkretna egzemplifikacja. Podjęcie i rozpatrzenie przez nią danego zagadnienia jest umożliwiające, uwarunkowane i uzasadnione przez uniwersalność rozumienia i jego ontologicznych wymiarów oraz wynikającą z niej uniwersalność zakresu przedmiotowego hermeneutyki, zgodnie z którą filozoficzna wykładnia może dotyczyć każdego fenomenu. Ponadto ze względu na to, że musi ona zakładać oraz zwrotnie współkształtować pewną wykładnię całości, określającą to, co ogólne i wspólne wszystkiemu, w obrębie której jej szczegółowe rozważania się poruszają i na określenie której jest ostatecznie zorientowana. W omawianym drugim sensie uniwersalności hermeneutyki nie chodzi więc o jakieś uprzywilejowanie historycznych form hermeneutyki, jak hermeneutyka Diltheya, czy Schleiermachera, które jako jedyne w dziejach filozofii miałyby charakteryzować się uniwersalnością zakresu przedmiotowego, ale o uniwersalność hermeneutycznego wymiaru filozofii. Gadamer mówi w tym kontekście o uniwersalności właśnie hermeneutyki, a nie filozofii jako takiej, pozornie i tylko pozornie zawiązując zbiór koncepcji filozoficznych, którym uniwersalność by przysługiwała i przypisując ją wyłącznie tradycji filozofii hermeneutycznej (która zresztą nie ogranicza się w myśli niemieckiego filozofa do nurtu filozoficznego zapoczątkowanego przez Heideggera, ale sięga, jak zostało to pokazane w niniejszej pracy, aż rozważań Platona i Arystotelesa) z dwóch powodów. Po pierwsze, ponieważ dookreśla i konkretyzuje ogólny sens uniwersalności refleksji filozoficznej jako wykładni całości w sposób uwzględniający rozstrzygnięcia poczynione w ramach hermeneutyki filozoficznej i wobec tego wiążący tę uniwersalność z wszechobecnym procesem rozumienia i ontologicznym wymiarem językowości. Ponadto, po drugie, aby wskazać, że to w hermeneutyce dochodzi do rozpoznania w pełnym wymiarze i wyłożenia źródła uniwersalności namysłu filozoficznego oraz refleksyjnego podjęcia i realizowania owej uniwersalności. Podczas gdy inne tradycje myślowe mogą uniwersalność filozofii zapoznawać i częściowo przekreślać, albo ograniczając zakres tematyczny refleksji filozoficznej i realizowane przez nią cele – na przykład sprowadzając ją do syntezy wyników nauk szczegółowych lub analiz języka – albo też dokonując wykładni całości pomijającej i przesłaniającej ontologiczny charakter procesu rozumienia lub jego wymiar dziejowości, czy językowości, a tym samym nie będąc w stanie właściwie zidentyfikować źródła i dostatecznie uzasadnić własnego roszczenia do uniwersalności.

Trzeci sens uniwersalności hermeneutyki odnosi się ściśle do hermeneutyki filozoficznej Gadamera. Zgodnie z nim hermeneutyce filozoficznej przysługuje dziejowa, czyli obejmująca całe dzieje oraz przedmiotowa, to znaczy dotycząca tego, co wspólne każdej rzeczy i każdemu procesowi rozumienia oraz obejmująca wszystko uniwersalność w zakresie wykładania, prezentowania i określania uniwersalnego pola tematycznego hermeneutycznej refleksji. To na gruncie koncepcji filozoficznej Gadamera dokonuje się rozpoznanie i zaprezentowanie fundamentalnych, rozgrywających się na poziomie ontologicznym, ogólnych charakterów egzystencji i doświadczenia oraz całości świata oraz ich struktur i dynamiki, w postaci bycia jako procesu samoprezentacji w grze rozumienia, językowości jako procesu wyrażania i rozmowy, a także dziejowości i dziejów jako aktualizującego przyswajania tradycji. To ta Gadamerowska wykładnia pozwala mówić o ich uniwersalności i fundamentalności oraz dalej, o uniwersalności hermeneutyki w drugim sensie. Innymi słowy, hermeneutyka filozoficzna ma wyrażać uniwersalną prawdę (czy też ma się w niej wyrażać taka prawda) o istotowej konstytucji całości i tego, co ogólne, a więc wydobywać i odsłaniać ontologiczne charaktery doświadczenia świata, które były, są i będą właściwe każdemu człowiekowi i każdej rzeczy rozumienia¹⁰²⁷. Przyznać należy, że Gadamer

¹⁰²⁷ Zob. idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 250-252, 254 i idem, *Prawda...*, s. 11-12, 638-639, 654 oraz idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 73-74, a także idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 151-153. Na ten sens uniwersalności hermeneutyki Gadamera zwracają uwagę również autorzy tacy jak Schmidt, Madison, czy Wiehl – zob. G. B. Madison, *Hermeneutic's Claim...*, s. 349 i L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 16-17, 127-129 oraz R. Wiehl, *Heidegger, Hermeneutics...*, s. 468-471. Dla Schmidta hermeneutyka Gadamera wyraża nienuwarunkowaną, uniwersalną prawdę. Madison, pisze o uniwersalnej ważności oraz stosowalności filozofii niemieckiego myśliciela. Natomiast Wiehl, twierdzi, że Gadamer przedstawia uniwersalną ontologię doświadczenia i języka, wyznaczoną przez ontologiczne pryncypium dziejów efektywnych i logiczne pryncypium dialektyki pytania i odpowiedzi, posiadającą absolutny priorytet wobec tradycyjnej metafizyki w oparciu o swą większą, absolutnie pierwotną źródłowość oraz wskazująca pierwotny fundament, poza którym nie może być już nic bardziej fundamentalnego. Tak rozumiana uniwersalność jest przypisywana hermeneutyce filozoficznej również przez autorów stawiających z tego powodu myśli Gadamera zarzut wewnętrznej sprzeczności jego filozofii, czy niedostatecznego uzasadnienia możliwości jego własnej koncepcji filozoficznej (w ich przypadku przypisywany hermeneutyce Gadamera sens uniwersalności nabiera czasem nieadekwatnego do niej, metafizycznego charakteru) – zob. chociażby K.-O. Apel, *Regulative Ideas...*, s. 71, 73-74, 80-84 i idem, *Rezension zu: Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, „Hegel-Studien“*, 1963, nr 2, s. 319-322 oraz L. M. Hinman, *Quid Facti...*, s. 513-514, 534-535, a także H.-G. Gadamer, L. Strauss, *Correspondence Concerning »Wahrheit und Methode«*, „Independent Journal of Philosophy”, 1978, nr 2, s. 5-7. Pojawia się ona również u bardziej przychylnych Gadamerowi komentatorów, podnoszących kwestię uniwersalności hermeneutyki filozoficznej w relacji do jej dziejowości – zob. O. Bilen, *The Historicity...*, s. 25-29, 85-87 i R. J. Dostal, *Gadamer's Relation...*, s. 252 oraz J. Margolis, *Three Puzzles for Gadamer's Hermeneutics*, w: *The Specter of Relativism...*, s. 86, 90-95, a także W. Torzewski, *Hermeneutyka...*, s. 194-199 i J. C. Weinsheimer, *Gadamer's...*, s. 46-49. Grondin, mimo tego, że mówi o uniwersalnym rozszczeniu hermeneutyki, zbliżającym ją do tradycyjnej metafizyki, choć niewiążącym się z odnowieniem metafizycznego ideału ostatecznego ugruntowania (zob. J. Grondin, *Hermeneutics and Relativism...*, s. 42-44 i idem, *Sources...*, s. 1, 13-14) i pomimo tego, że przyznaje, iż hermeneutyka podnosi dziejowość do statusu uniwersalnej zasady (zob. idem, *Hermeneutical Truth...*, s. 49), zdaje się jednocześnie odmawiać hermeneutyce filozoficznej Gadamera uniwersalności w jej trzecim z wyróżnionych sensów. Czyni tak ze względu na dostrzeganą przez niego sprzeczność takiej uniwersalności ze skończonością i dziejowością wszelkiej wykładni. Stwierdza mianowicie, że myśl Gadamera nie jest uniwersalnym sformułowaniem fundamentalnej konstytucji ludzkiej egzystencji i świata, ponieważ jest ona

w swych pracach rzadko mówi wprost o takim sensie uniwersalności rozwijanej przez siebie hermeneutyki filozoficznej. Przyczyny tego można upatrywać w chęci uniknięcia metafizycznej dezinterpretacji swojej myśli oraz w dążeniu Gadamera do zniesienia prostej opozycji tego, co ma charakter dziejowy i tego, co miałyby obowiązywać dogmatycznie, a tym samym pokazania jak to, co dziejowe może wciąż wyrażać istotę rzeczy. Jednocześnie w tekstach niemieckiego filozofa, w szczególności, gdy mowa o uniwersalności hermeneutyki i hermeneutycznego aspektu, czy wymiaru, pobrzmiewa szczególny status hermeneutyki filozoficznej oraz uznanie przez Gadamera uniwersalnej prawdziwości i ważności formułowanych w niej tez. Jednym z takich kluczowych dla rozważanej kwestii miejsc jest fragment przedmowy do drugiego wydania „Prawdy i metody”:

Tak więc narzuca się pytanie, na ile sam hermeneutyczny punkt widzenia obowiązuje historycznie lub dogmatycznie. Jeśli uczynić zasadę dziejów efektywnych (*Wirkungsgeschichte*) ogólnym momentem struktury rozumienia, to teza ta nie będzie dotyczyć jakiegось uwarunkowania historycznego, lecz będzie obowiązywać powszechnie – chociaż świadomość historyczna istnieje tylko w określonych warunkach historycznych [...]. Teza mojej książki brzmi, że we wszelkim rozumieniu tradycji jest i pozostaje czynny moment dziejów efektywnych [...] Dlatego to, co tu jest głoszone jako uniwersalność aspektu hermeneutycznego, a w szczególności to, co powiedziane zostaje o językowości jako formie realizacji rozumienia obejmuje świadomość „przedhermeneutyczną” w takim samym stopniu jak wszelki odmiany świadomości hermeneutycznej¹⁰²⁸.

Tym samym fundamentalne rozstrzygnięcia hermeneutyki Gadamera muszą obowiązywać powszechnie i niezaprzecalnie w odniesieniu do każdego przypadku rozumienia oraz dla całych dziejów – i dla przeszłości przed wykształceniem się świadomości hermeneutycznej, i dla przyszłości, w której rozumienie również będzie językowe i dziejowe w sposób, w jaki ujmuje to filozofia autora „Prawdy i metody”¹⁰²⁹.

świadoma, iż, jak każde stwierdzenie, uczestniczy ona w tejże konstytucji, jest w nią włączona, wobec czego uniwersalny charakter przysługuje nie stanowiącym treść hermeneutyki twierdzeniom, tezom, czy teorematom, ale istotowemu hermeneutycznemu aspektowi, który przypomina Gadamer w swych pracach (zob. idem, *The Philosophy...*, s. 114-115). Grondin w przywoływanym fragmencie ma jednakże na myśli konkretny, zaczerpnięty z tradycyjnej metafizyki sens uniwersalności. Polega on na wskazaniu ostatecznego fundamentu bytu i przedstawieniu najwyższej, uniwersalnej prawdy, która jest absolutnie niezależna od wymiaru dziejowości i dziejowych uwarunkowań. Ten sens uniwersalności rozważany jest przez Grondina w kontekście problemu relatywizmu, rozgrywającego się w horyzoncie metafizyki w ramach opozycji absolutnej prawdy i niebezpieczeństwa relatywizmu, co wydaje się jednoznacznie nie wykluczać innego, słabszego, czy bardziej hermeneutycznego rozumienia trzeciego sensu uniwersalności, który mógłby przysługiwać hermeneucie filozoficznej.

¹⁰²⁸ Idem, *Prawda...*, s. 11-12.

¹⁰²⁹ Zob. idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 250-252, 254 i idem, *Prawda...*, s. 11-12, 638-639, 654 oraz idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 73-74, a także idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 151-153.

Zaznaczone powyżej ograniczenie uniwersalności w trzecim sensie do podstawowych rozstrzygnięć hermeneutyki filozoficznej jest ważnym zastrzeżeniem, nawet jeśli wyznaczenie precyzyjnej granicy między tymi rozstrzygnięciami a pozostałą częścią myśli niemieckiego filozofa jest niemożliwe, a zaliczenie do nich konkretnej tezy, czy danego sensu wyłożonego w pracach autora „Prawdy i metody” często problematyczne. Jest tak, gdyż Gadamer z pewnością nie opowiada się za tak rozumianą uniwersalnością swojej koncepcji we wszystkich jej elementach, tezach i szczegółowych interpretacjach, uznając w tym zakresie dziejowe uwarunkowanie własnego myślenia. Widoczne jest to w szczególności w tekście „Pomiędzy fenomenologią a dialektyką – próba samokrytyki”, w którym Gadamer uznaje przestarzałość niektórych swoich szczegółowych analiz, przede wszystkim w zakresie obrazu nauk przyrodniczych i procedur naukowych oraz widzi potrzebę ich uaktualnienia w związku ze zmieniającą się dziejową rzeczywistością¹⁰³⁰. Jednocześnie stwierdza teoretyczną, wewnętrzną spójność i ciągle obowiązywanie swych rozważań w ich najbardziej istotnym wymiarze, dotyczącym gry języka i rozumienia. W tym zakresie przestarzała może być zdaniem autora „Prawdy i metody” jedynie forma prezentacji najistotniejszych tez, podyktowana okolicznościami sytuacji hermeneutycznej, w której myśl Gadamera powstawała¹⁰³¹. Niemieckiemu filozofowi chodzi więc o wyrażającą się i wypowiedaną w hermeneutyce filozoficznej uniwersalność hermeneutycznego punktu widzenia¹⁰³², którego sednem jest uznanie procesualności bycia i bytu, fundamentalności rozumienia oraz językowości i dziejowości jako ontologicznych wymiarów wszelkiego doświadczenia. Jednocześnie hermeneutyka Gadamera przypisuje uniwersalność rozważaniom i tezom tworzącym konkretne, wchodzące w skład hermeneutyki filozoficznej wykładnie, to znaczy prezentującym się w nich strukturom, aspektom i elementom fundamentalnych fenomenów i tej właśnie ich postaci i charakterystyce, która przedstawiona została w ramach tych interpretacji¹⁰³³. Do takich uniwersalnych konkretnych interpretacji zaliczyć można wykładnię rozumienia (sytuującą rozumienie w strukturze gry i dialektyki pytania i odpowiedzi), językowości (głoszącą chociażby jedność myśli-słowa-rzeczy i dynamikę języka w postaci rozmowy) i dziejowości (ujmującą dzieje jako tradycję i proces efektywnodziejowy). Gadamer stwierdza chociażby: „Tym, co tak opisuje, jest jednak sposób ludzkiego doświadczenia świata w ogóle. Nazywam je hermeneutycznym. Opisany bowiem

¹⁰³⁰ Zob. idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 248-254.

¹⁰³¹ Zob. ibidem.

¹⁰³² Zob. ibidem i idem, *Prawda...*, s. 11-12, 638-639, 654 oraz idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 141, 151-153.

¹⁰³³ Zob. idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 250-254 i idem, *Prawda...*, s. 11-12, 638-639, 654 oraz idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 73-74, 85, a także idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 151-153.

w ten sposób [podkreślenie moje – A. N.] proces powtarza się stale”¹⁰³⁴. Ten ostatni aspekt przypisania uniwersalności treściom konkretnych wykładni wydaje się być nie do uniknięcia, albowiem na gruncie relacji jedno-wiele/ogólne-konkretne językowość i dziejowość w swej ogólności i uniwersalności mogą ukonstytuować się i zaprezentować tylko poprzez konkretyzację i wyrażenie się w będącej tym, co szczegółowe danej wykładni. Jednakże w jakim stopniu słuszne jest mówienie w tym kontekście o uniwersalności prawdy na temat językowości, dziejowości i rozumienia, wyrażającej się w tej konkretnej wykładni, to znaczy o uniwersalności hermeneutyki filozoficznej w rozważanym trzecim sensie? Pomiędzy fundamentalnymi fenomenami rozważanymi w hermeneutyce filozoficznej, a nią samą powstaje swoiste hermeneutyczne koło. Uniwersalność hermeneutyki Gadamera, jak w przypadku drugiego, tak i w trzecim sensie, opiera się na uniwersalności hermeneutycznego wymiaru, to jest uniwersalności rozumienia, językowości i dziejowości. Ta ostatnia uniwersalność ze swej strony dochodzi do prezentacji, wyrażenia się i ukształtowania w teźże Gadamerowskiej hermeneutyce. Ontologiczne rozważania tworzące właśnie ową hermeneutykę odsłaniają, charakteryzują i uzasadniają uniwersalny charakter dziejowej i językowej gry rozumienia. Ponadto jej ontologiczne tezy na temat dziejowości i językowości, jeśli bezpośrednio nie wspierają, to przynajmniej wydają się otwierać możliwość uniwersalności mającej przysługiwać hermeneutyce filozoficznej. Jako przykład tego rodzaju tez wskazać należy sformułowania mówiące o jedności i tożsamości rozumianej rzeczy w całości dziejów lub o spekulatywnej strukturze języka w ramach jedności myśli-słowa-świata i wynikającej stąd rzeczowości, pozwalającej ujmować w słowach rzecz samą.

Hermeneutyka filozoficzna zdaje się zatem stanowić szczególne wydarzenie w dziejach filozofii, wyróżnioną w całym procesie dziejowym wykładnię całości, bowiem w niej proces samoprezentacji bycia i prezentacji rozumianych rzeczy oraz językowość i dziejowość jako jego podstawowe wymiary wyrażają i odsłaniają się w swym fundamentalnym znaczeniu¹⁰³⁵. Z tego względu nie stanowi ona tylko jednej z wielu

¹⁰³⁴ Idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 153.

¹⁰³⁵ Powiązania uniwersalności hermeneutyki filozoficznej ze specjalną sytuacją dziejową, w której ona się realizuje i którą sama współkonstruuje dokonuje również, wychodząc z pozycji filozofii późnego Heideggera, Leo Strauss. W korespondencji z Gadamerem stwierdza: „radikalizacja i uniwersalizacja hermeneutyki jest istotowo współczesna, nadchodząc wraz z nastaniem »świata-zmierzchu« albo *Untergang des Abendlands* [...] Kusi mnie, by mówić o hermeneutycznej sytuacji *par excellence*: sytuacji, która po raz pierwszy wzywa do zrozumienia jakiegokolwiek konkretnego hermeneutycznego zadania w świetle uniwersalnej filozofii hermeneutycznej” i dalej „Dziejowa sytuacja do której uniwersalna hermeneutyka albo hermeneutyczna ontologia przynależy nie jest taką sytuacją jak inne sytuacje; jest to »absolutny moment« – podobny do przynależności heglowskiego systemu do absolutnego momentu w procesie dziejowym. Zaznaczam: podobny, ale nie identyczny. Można mówić o negatywnie absolutnej sytuacji: przebudzenie z *Seinsvergessenheit* należy do *Erschütterung alles Seienden* i to, do czego jest się przebudzonym nie jest ostateczną prawdą w formie systemu,

prawdziwych, bo coś rzeczywiście prezentujących wykładni całości w dziejach filozofii. Stanowi wykładnię wyrastającą ponad inne interpretacje, rozumiejącą całość nie tylko inaczej, lecz wyrażającą z niej więcej i to w jej podstawowym, najgłębszym i nieredukowalnym wymiarze, który do tej pory, jeśli nie pozostawał skryty i pomijany, to przynajmniej nie ujawnił się w dziejach filozofii w takim zakresie w swych źródłowych aspektach i w tak fundamentalny sposób, jak ma to miejsce w hermeneutyce filozoficznej¹⁰³⁶. Hermeneutyka Gadamera jest więc wykładnią nie tylko przedstawiającą całość w ramach danej dziejowej sytuacji hermeneutycznej, ale czyniącą to w sposób uniwersalny dziejowo, mający roszczenie do prawdziwości i obowiązywania dla każdej dziejowej sytuacji. W tym sensie wszelka przyszła filozofia będzie musiała zachowywać i uwzględniać uniwersalne rozstrzygnięcia hermeneutyki filozoficznej i wyrażającą się w niej fundamentalną prawdę, to znaczy prowadzić swoje rozważania na gruncie przez nią wyznaczonym. Oczywiście jeśli nie zamierza zapoznać przekazanej w filozofii Gadamera prawdy o dziejowym i językowym procesie prezentacji bycia i rzeczy samej. Niemiecki filozof

ale raczej pytaniem, na które nigdy nie można w pełni odpowiedzieć – poziomem rozważania i myślenia, który ma być ostateczny” – H.-G. Gadamer, L. Strauss, *Correspondence Concerning...*, s. 5, 7.

¹⁰³⁶ Na ten moment trzeciego sensu uniwersalności hermeneutyki zwraca uwagę także Apel, stwierdzając, że hermeneutyka filozoficzna Gadamera wysuwa roszczenie do bycia trafniejszą, doskonalszą interpretacją tego, czym jest w ogóle rozumienie, niż poddana przez autora „Prawdy i metody” fundamentalnej krytyce nowożytna epistemologia i filozofia nauki, oparta o koncept samoświadomego podmiotu i jego refleksyjnej aktywności – zob. K.-O. Apel, *Regulative ideas...*, s. 71, 91. Ten punkt stał się zarzewiem krytyki myśli Gadamera z kierunku reprezentowanego przez filozofów podkreślających znaczenie ideału właściwego rozumienia oraz *quaestio iuris* (pytania o to, jak powinno przebiegać poznawczo ważne rozumienie i jak, w szczególności za pomocą jakich kryteriów, odróżnić rozumienie prawdziwe od fałszywego), do którego przedstawiciele zaliczyć należy przede wszystkim Appla, Bettiego i Hirscha. W jego ramach zarzuca się hermeneutyce filozoficznej sprzeczność między jej roszczeniem do uniwersalności, a niemożliwością uzasadnienia przez nią tego roszczenia, czy też ogólnie, niemożliwością oceny i uzasadnienia na jej gruncie prawdziwości, poprawności danej interpretacji, a w konsekwencji jej wyższości nad innymi interpretacjami. Dla wymienionych autorów ten stan rzeczy ma związek z rzekomo dokonującym się w hermeneutyce filozoficznej całkowitym porzuceniem pytania o to, jak powinno przebiegać rozumienie i ograniczeniem się do opisu tego, jak faktycznie rozumienie przebiega. Towarzyszyć ma temu rezygnacja z odróżniania właściwego i niewłaściwego, prawdziwego i fałszywego, lepszego i gorszego rozumienia, zgodnie z tezą sformułowaną w „Prawdzie i metodzie”, iż nie rozumie się lepiej, a tylko inaczej. Ujmując ten zarzut zwięźle: hermeneutyka filozoficzna nie może być na gruncie własnych założeń uniwersalna, ponieważ nie przedstawia warunków i kryterium oceny ważności i prawdziwości interpretacji, które pozwalałyby jej uzasadnić swoją prawdziwość i uniwersalność – zob. K.-O. Apel, *Regulative Ideas...*, s. 69-76, 80-84 i idem, *Rezension...*, s. 519-522 oraz E. Betti, *Die Hermeneutik als Allgemeine Methodik Der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962, s. 38-52, a także L. M. Hinman, *Quid Facti...*, s. 512-535 i E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, New Heaven, London 1967, s. 249-256. Rozważania niniejszej pracy pokazały, że ta krytyka jest nietrafiona, jeśli weźmie się pod uwagę, że Gadamer przedstawia wykładnię fenomenowi prawdy pozwalającą mówić o przesądach i interpretacjach prawdziwych, produktywnych oraz fałszywych, nieproduktywnych i w ramach przebiegu konkretnego procesu hermeneutycznego odróżnić je od siebie. Owa wykładnia prawdy określa ogólne uwarunkowania decydujące o prawdziwości lub fałszywości rozumienia. Tym samym hermeneutyka Gadamera podejmuje zagadnienie tego, jak powinno przebiegać rozumienie, choć nie oddziela od siebie *quaestio facti* i *quaestio iuris* i nie może na gruncie przedstawionej przez siebie ontologii procesu rozumienia sformułować jednoznacznych norm interpretacyjnych, mających kierować wszelkim rozumieniem i gwarantować jego prawdziwość, poprawność – zob. szerzej na ten temat podrozdział II.3. niniejszej pracy. Jak będzie się dalej argumentować, potencjalna problematyczność uniwersalności hermeneutyki Gadamera leży nie tyle w kwestii możliwości odróżnienia prawdziwej interpretacji od fałszywej, ale w jej stosunku do dziejowości.

nie neguje możliwości powrotu w przyszłości filozofii „niehistorycznej”, która uzna tezę o dziejowości rozumienia za fałszywą¹⁰³⁷. Przy czym to, że hermeneutyka filozoficzna miałaby stanowić szczególne wydarzenie w dziejach nie oznacza, że jest ona wyłączona z dynamiki dziejowych oddziaływań i pojawia się w procesie dziejowym nagle i znikąd – wciąż stanowi ona efekt przekazywanych przez tradycję sensów w ramach dziejów oddziaływań. Jak wskazano w poprzednim podrozdziale, na gruncie hermeneutyki filozoficznej wykładnia dziejów filozofii posiada wymiar odsłaniania tego, jak dziejowe oddziaływania przygotowują możliwość hermeneutyki filozoficznej i prowadzą do wykształcenia się świadomości hermeneutycznej¹⁰³⁸. Zaznacza to także wyraźnie Gadamer: „Można niewątpliwie stawiać poza tym w refleksji historycznej pytanie, dlaczego zasadniczy wgląd w efektywnodziejowy moment wszelkiego rozumienia miałby się stać możliwy właśnie teraz, w tym momencie historycznym. Moje badania zawierają pośrednio pewną na to odpowiedź. Dopiero bowiem po upadku naiwnego historyzmu ze stulecia historii staje się widoczne, że przeciwieństwo tego, co niehistoryczno-dogmatyczne, i tego, co historyczne, starożytności i nowożytności, nie jest wcale ostre”¹⁰³⁹. Ponadto pamiętać należy o tym, że tak jak uniwersalność hermeneutyki filozoficznej nie dotyczy każdego fragmentu rozważań wchodzących w jej skład, ale jedynie podstawowych, ontologicznych wykładni fundamentalnych fenomenów, tak też filozofia Gadamera nie aspiruje do tworzenia filozoficznego systemu, który w sposób pełny i ostateczny opisywałby nasze doświadczenie, a tym samym wykluczałaby dalszy ciąg hermeneutycznej refleksji. Hermeneutyka filozoficzna tyle odsłania, czy formułuje fundamentalną prawdę określającą horyzont przyszłej filozofii, co z konieczności pozostawia ten horyzont otwartym na jego dalsze uzupełnienia, rozwinięcia i przekształcenia. Co więcej, owo warunkowanie refleksji filozoficznej w przyszłości trudno na gruncie myśli Gadamera pojąć inaczej, niż na sposób efektywnodziejowego oddziaływania. Podobnie zachowywanie i uwzględnianie fundamentalnej prawdy wyrażonej w hermeneutyce filozoficznej nie należy rozumieć inaczej, niż jako proces aktualizującego przyswojenia przekazu tradycji, z istoty wiążący się z wydobywaniem w procesie stopienia horyzontów nowych sensów, włączających w to, co mówi tradycja – którą w tym konkretnym, omawianym przypadku jest przekaz myśli Gadamera. W związku z tym proces ten wiąże się z dziejową zmiennością sensu ciągle tego samego. Uniwersalność hermeneutyki filozoficznej w trzecim sensie tego pojęcia, zawierająca moment

¹⁰³⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 608-609. Zwraca na to uwagę także Schmidt – zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 129, 246.

¹⁰³⁸ Zob. podrozdział III.2.2. niniejszej pracy.

¹⁰³⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 12.

dziejowo powszechnej prawdziwości jej tez, w zamierzeniu wpisywać się ma w określenie dziejów jako procesu efektywnodziejowego i nie ma wyłamywać się z dynamiki dziejowych oddziaływań, ale być w nią włączona. Zarówno w odniesieniu do swej przeszłości, której dziejowe oddziaływanie ją umożliwia i kształtuje oraz w dialogu z którą ona powstaje, jak i w odniesieniu do swego obowiązywania i aktualności jej prawdy w przyszłości.

Tak rozumiana uniwersalność wydaje się wobec tego przysługiwać w myśli Gadamera hermeneutyce filozoficznej wraz z twierdzeniami niemieckiego filozofa o nieskończoności hermeneutycznej rozmowy, w której dokonuje się myślenie i niemożliwość jej ostatecznego zakończenia, o nieredukowalnej otwartości wykładni, o nie tyle formułowaniu określonego stanowiska, co zanurzaniu się w żywiole rozmowy z dziejami i wystawianiu na wielość konfrontacji z przekazem tradycji. Uniwersalność hermeneutyki filozoficznej pozostaje więc dwuznaczna. Z jednej strony, w swym silnym, zbliżającym się do metafizyki sensie, sugeruje posiadanie przez dokonującą się w hermeneutyce Gadamera wykładnię bycia stałej i dziejowo niezmiennej treści, której, przynajmniej w jej podstawowych i najogólniejszych rozstrzygnięciach, przysługuje przedmiotowo i dziejowo powszechna prawdziwość. Jednocześnie taki sens uniwersalności wydaje się czymś nie do utrzymania w świetle samych tych rozstrzygnięć, czyli na gruncie ontologii wyłożonej w hermeneutyce filozoficznej, wykraczającej poza metafizykę substancji oraz podkreślającej dziejowość wszelkiego rozumienia i dziejowe usytuowanie jej samej. Z drugiej strony, uniwersalność filozofii Gadamera, w tym jej prawdziwość i adekwatność dla przyszłej refleksji filozoficznej, wiązałyby się z prawdziwością przynależną każdemu aktualizowanemu i przyswajanemu przekazowi tradycji, który zawiera produktywną wykładnię i wyraża istotę rozumianej rzeczy oraz pozostaje zawsze współczesny, przemawiający w swej prawdzie do współczesności i dziejowo oddziałujący. Uniwersalność koncepcji filozoficznej Gadamera, tak jak każdy przekaz tradycji, byłaby przy tym otwarta na jej coraz to nowe wykładnie w kolejnych sytuacjach hermeneutycznych i związane z tym przekształcenia i wzbogacenia jej sensu, a więc inne prezentacje tego, co mówi oraz prawdy, którą przekazuje i wyraża. Zarazem to ograniczenie charakteru uniwersalności hermeneutyki autora "Prawdy i metody", zrównujące go z trwaniem i aktualnością przekazu tradycji i jej dziejowo zmiennego sensu, zdaje się zbyt daleko posunięte. Traktując hermeneutykę niemieckiego filozofa jako jeszcze jedną wykładnię tworzącą tradycję, nawet jeśli trafnie identyfikuje jedyną drogę, na której może ona posiadać i utrzymywać swoją uniwersalność, w sposób niewystarczający oddaje szczególnie status hermeneutyki filozoficznej w dziejach filozofii, odróżniający ją od innych filozoficznych wykładni, który to status wynika z niej samej, czy też jest przez nią samą sobie

nadawany w ramach wykładni dziejów filozofii. Zdaje się więc pomijać fakt, że w ramach procesu dziejowego to właśnie w hermeneutyce filozoficznej, w dziejowym wydarzeniu się refleksji filozoficznej Gadamera realizuje się zrozumienie i wykładnia fundamentalnej i uniwersalnej ontologicznej struktury językowej i dziejowej gry rozumienia. Owa filozoficzna wykładnia, w swych odnoszących się do całości, wszystkiego, co jest i całych dziejów rozstrzygnięciach i wyrażanych sensach, odsłania istotowe, zawsze obecne i oddziałujące aspekty doświadczenia i świata w ich prawdzie. To na jej gruncie ich natura i znaczenie zostaje rozpoznane i określone, a także w horyzoncie jej ontologicznych założeń wykształca się możliwość ujęcia i uzasadnienia uniwersalności hermeneutyki.

Uniwersalność hermeneutyki filozoficznej Gadamera, w trojakim sensie tego pojęcia, pozwala mówić również o fundamentalności koncepcji niemieckiego filozofa, która może zostać określona jako „słaba”¹⁰⁴⁰ fundamentalność. Przedstawiona uniwersalność Gadamerowskiej hermeneutyki, w szczególności w trzecim ze swych sensów, wyłaniająca się

¹⁰⁴⁰ Pojęcie „słabości” odniesione do fundamentalności refleksji filozoficznej stosuje się tutaj w ramach swobodnego (to znaczy: niezwiązanego z przyjęciem dokładnie tego samego sensu stosowanego pojęcia) nawiązania do konceptów myśli słabej (*pensiero debole*) i osłabiania bycia zaproponowanych przez Gianni Vattimo. Wymienione Vattimowskie koncepcje zbliżają się do hermeneutyki Gadamera w swej heideggerowskiej inspiracji i intencji wyjścia poza fundamentalistyczne, absolutystyczne myślenie metafizyki substancji oraz uznania dziejowości interpretacji. Jednocześnie odróżniają się od niej w istotny sposób, przede wszystkim ze względu na uczynienie przez włoskiego myśliciela filozofii Nietzschego drugim, obok myśli Heideggera, impulsem poruszającym jego namysł. Ponadto różnią się od hermeneutyki filozoficznej z powodu stawianego przez Vattimo postulatu bardziej radykalnego zdystansowania się od metafizycznego dziedzictwa, oznaczającego dla niego między innymi uznanie hermeneutycznej filozofii za tylko jeszcze jedną interpretację/opowieść o świecie, a nie fenomenologiczny opis prawdziwych struktur doświadczenia docierający do natury rzeczy samych. Postulat ten oznacza dla włoskiego myśliciela rezygnację z używania w konstrukcyjnym, pozytywnym sensie metafizycznych pojęć takich jak podstawa, czy rzecz sama (*Sache selbst*) oraz skoncentrowanie się na wysiłku przypominania (*Andenken*) i przeboleń (*Verwindung*) dziejów metafizyki, mającego być ruchem odgruntuwania (*sfondamento*) pozostałości wszelkiego przekazanego przez tradycję stabilnego fundamentu – zob. G. Vattimo, *Dialectics, Difference, Weak Thought*, przeł. P. Carravetta, w: *Weak Thought*, P. A. Rovatti, G. Vattimo (red.), Albany 2012, s. 39-52 i idem, *Koniec nowoczesności...*, 2-14, 105-112, 160-169 oraz idem, *Of Reality...*, s. 67-78, 182-183, 187-193 a także idem, *Poza interpretacją...*, s. 16-24, 92-93, 99-111, 121-126 i idem, *The Adventures of Difference*, przeł. C. Blamires, Baltimore 1993, s. 116-135, 146-155. Przymiotniki „słaby” i „silny” wydają się trafnie zaznaczać różnicę między hermeneutycznym a metafizycznym myśleniem. Czynią tak nie tylko w kwestii fundamentalności filozoficznej refleksji i zakresu czynionych przez nią poznawczych roszczeń (otwartość i niezdolność do wyczerpania sensu *versus* absolutyzm i ostateczność wykładni) oraz przyjmowanej koncepcji podstawy bytu (dynamiczne, procesualne i relacyjne kształtowanie się, które tyle ujawnia, co skrywa, skutkując *versus* twarde, stabilny i niezmienny grunt, do którego można zawsze powrócić i bezpiecznie na nim spocząć). Pozwalają odróżnić hermeneutykę od metafizyki również w ten sposób, że wskazują na praktyczny wymiar metafizycznego myślenia, zaznaczany zarówno przez Gadamera, jak i Vattimo. Polega on na dogmatyczności metafizyki, niedopuszczaniu sprzeciwu, narzucaniu i usztywnianiu przedsądów, blokowaniu autentycznej, otwartej rozmowy. Sprowadza się ostatecznie do stosowania przez metafizykę przemocy interpretacyjnej. Do takiej przemocy nie jest w zamyśle zdolne hermeneutyczne myślenie, które jest na to za słabe ze względu na swoją dialogiczność (Gadamer) i charakter roztrząsania (*Erörterung* – Vattimo). Szczególnie włoski filozof podkreśla w swych pracach napisanych w XXI w. immanentną przemocowość metafizycznego myślenia i wskazuje na istotowy związek między metafizyką i przemocą – zob. G. Vattimo, *After Christianity*, przeł. L. D'Santo, New York 2002, s. 113-121 i idem, *Farewell to Truth*, przeł. W. McCuaig, New York 2014, s. 94-100, 113-119 oraz idem, *Nihilism and Emancipation*, przeł. W. McCuaig, New York 2004, s. 10-11, 18-20, 37-48, 98, 179, a także idem, *Of Reality...*, s. 113-118, 123-146, 163-171, 180-182, 190-193.

z ontologicznej konstytucji rozumienia, dziejowości i językowości, a więc ugruntowana ontologicznie, zawiera bowiem w sobie aspekt fundamentalności tejże hermeneutyki. Fundamentalność tę ująć można najogólniej jako dokonujące się w niej ontologiczne ugruntowanie rozumienia i tego, co rozumiane, wyłożenie tego, co ogólne i stanowiące podstawę, ukazanie rzeczy samych. Można zatem równie dobrze powiedzieć, że hermeneutyczna uniwersalność istotowo zakłada i opiera się w swej możliwości na ontologicznej, hermeneutycznie wykładanej fundamentalności rozumienia i filozofii. Nie ma między tymi pojęciami opozycji, ani nawet zasadniczej różnicy, pozwalającej mówić o ich odrębności i autonomiczności, o ile fundamentalność stanowi część sensu uniwersalności hermeneutyki, o której mówi Gadamer. Rozróżnienie między nimi pełni tutaj przede wszystkim funkcję porządkującą, pozwalając precyzyjniej ująć sedno tematyzowanego zagadnienia.

To, co rozumie się przez słabą fundamentalność najłatwiej scharakteryzować wychodząc od tego, czym ona nie jest, a więc od jej przeciwieństwa w postaci silnego rozumienia fundamentalności, przynależnego tradycji metafizycznej, w tym należącego do niej paradygmatu świadomości i filozofii transcendentnej od Kanta do Husserla. Fundamentalność hermeneutyki filozoficznej można sensownie określić jako słabą tylko porównując ją do metafizycznych kategorii absolutności, stałości, czy pewności. Sens kategorii „słabości” wykształca się więc w kontekście dialogu z metafizyczną tradycją i osłabiania metafizycznego rozumienia podstawy, fundamentu i fundamentalności filozofii. W horyzoncie hermeneutyki Gadamera słaba fundamentalność jest jedyną możliwą i osiągalną dla człowieka postacią fundamentalności i nie posiada ona w silnie rozumianej, metafizycznej fundamentalności rzeczywistej alternatywy, którą można by zrealizować zamiast niej.

Silna fundamentalność polegałaby na ostatecznym, jednoznacznym, pewnym i absolutnie prawdziwym ugruntowywaniu w refleksji filozoficznej stałej, z góry danej, zawsze identycznej z samą sobą, adziejowej, czy ponadziejowej (nawet jeśli realizującej się z konieczności w rzeczywistości dziejów, to narzucającej dziejom z zewnątrz ich istotowy porządek i niewyznaczanej przez konkretny przebieg procesu dziejowego) podstawy całości i każdego poszczególnego bytu. Tak ujęta metafizyczna podstawa przyjmować może postać czy to *arche*, substancji (jednej lub wielu), najwyższego bytu, czy też transcendentnej struktury podmiotowości i świata¹⁰⁴¹. Wiązałaby się ona z tym, co Heidegger określił

¹⁰⁴¹ Na temat takiego sposobu rozumienia podstawy, w kontraście do hermeneutycznej struktury gry i bycia jako procesu prezentacji zob. także podrozdziały I.1.1. i II.1. niniejszej pracy.

onto-teo-logicznym charakterem metafizyki¹⁰⁴², to znaczy ugruntowywaniem bytu jako takiego i w całości, które nie dociera do problematyki ontologicznej, zrównuje bycie z bytością i podstawą bytu, a więc nie pyta o bycie jako bycie. Metafizyczne ugruntowanie dąży zdaniem Heideggera do przedstawienia takiego gruntu bytu, który czyni byt bytem i określa, czym i jak on jest w swej stałej obecności oraz który jednoczy całokształt bytu i zapewnia jego tożsamość i jednorodność. Grunt ten ma dwie postaci, stanowiące jedność: postać wspólnej wszystkim bytom ogólności bytu, to znaczy najogólniejszych własności, rysów bytu, które czynią każdy byt bytem (onto-logika) oraz postać najwyższego, najpełniejszego, ostatecznego bytu, będącego pierwszą przyczyną/racją/zasadą wszelkiego bytu (teo-logika)¹⁰⁴³.

Roszczenie filozoficznej wykładni do silnej fundamentalności jest na gruncie hermeneutyki filozoficznej oczywiście nie do utrzymania z dwóch podstawowych, wzajemnie ze sobą powiązanych powodów. Po pierwsze, ze względu na skończoność i dziejowość ludzkiej egzystencji oraz szerzej, całego procesu rozumienia, którego człowiek jest uczestnikiem. Dziejowo uwarunkowana horyzontem sytuacji hermeneutycznej i tworzącymi ją przesądami, które nigdy nie mogą stać się w pełni zreflektowane i poddane kontroli oraz zapośredniczona przez przekaz tradycji wykładnia filozoficzna nie może zająć zewnętrznej względem dziejów pozycji neutralnego, niezaangażowanego, zdystansowanego obserwatora, dysponującego wszechstronnym, aperspektywicznym spojrzeniem i mogącego dokonać obiektywnego opisu rozważanego przez siebie przedmiotu. Ponadto, po drugie, nie jest to kwestia tylko ograniczeń i uwarunkowań poznawczych człowieka, lecz przede wszystkim konsekwencja ontologicznej struktury gry, horyzontalności i dialektyczności relacji ontologiczno-ontyczne oraz procesu prezentowania się bycia. Wymienione elementy Gadamerowskiej myśli przemawiają za procesualnością, relacyjnością, otwartością i dziejową zmiennością wydarzania się bycia i bytu. Na ich gruncie nie tylko nie mamy dostępu do niezmiennych, absolutnych, adziejowych podstaw bytu, ale taki fundament w ogóle nie istnieje, a metafizyczny esencjalistyczny i fundamentalistyczny model bytu, istoty oraz podstawy okazuje się nie do utrzymania¹⁰⁴⁴. Toteż dla hermeneutyki Gadamera filozofia, która przyjmuje silne rozumienie fundamentalności musi przestaniać i pomijać ontologiczne wymiary i uwarunkowania bycia i doświadczenia świata. Jak zaznacza niemiecki filozof, dziejowość hermeneutyki filozoficznej i jej realizowanie się w rozmowie z tradycją sprawia,

¹⁰⁴² Zob. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie...*, s. 169-170, 179-180 i idem, *Onto-teo-logiczny...*, s. 117-133, 161-171.

¹⁰⁴³ Zob. ibidem.

¹⁰⁴⁴ Kwestie te rozpatrywane były szerzej w podrozdziałach I.1., II.1. i II.2. niniejszej pracy.

że w jej przypadku „niewypełniony pozostaje przez to postulat refleksyjnego samougruntowania w postaci, w jakiej wysuwa go spekulatywnie uprawiana transcendentalna filozofia Fichtego, Hegla, Husserla”¹⁰⁴⁵. Nie oznacza to jednak, że na gruncie hermeneutyki filozoficznej refleksja filozoficzna w szczególności, a rozumienie w ogólności nie posiada żadnego gruntu, podstawy. Jak pokazały to przeprowadzone rozważania, Gadamer nie rezygnuje całkowicie z idei podstawy i mówienia o tym, co podstawowe i fundamentalne. Krytykuje konkretną metafizyczną tradycję wykładni tego, co należy rozumieć przez podstawę i proces jej poznania oraz proponuje inną wykładnię tych fenomenów, wykraczającą poza horyzont metafizycznego fundamentu i jego ostatecznego ugruntowania. W związku z tym nie jest pozbawione sensu mówienie w ramach hermeneutyki filozoficznej o fundamentalności filozofii.

Na czym polegałyby i na czym opierałyby się słabo rozumiana hermeneutyczna fundamentalność, mająca przysługiwać filozofii autora „Prawdy i metody”? Wiąże się ona z fundamentalnością przynależną każdemu rozumieniu jako procesowi prezentacji, polegającą w szczególności na jego rzeczowości, to znaczy dotyczeniu, odsłanianiu i wyrażaniu rzeczy samej. Ponadto oznacza fundamentalność właściwą wszelkiej filozofii, związaną z jej charakterem nieposiadania określonej, ograniczonej dziedziny przedmiotowej, a rozważania całości i tego, co ogólne, wspólne wszelkiemu doświadczeniu oraz uniwersalne, a zatem obecne w i zakładane przez pozostałe sposoby doświadczenia świata (codzienną praktykę w świecie życia, naukę, sztukę, religię itd.)¹⁰⁴⁶. Fundamentalność filozofii odnosiłaby się także do szczególnej refleksyjności, która właściwa jest filozoficznemu myśleniu. Sięga ona przedsądów kierujących naszym rozumieniem, które w innych rodzajach doświadczenia są zakładane i oddziałują dogmatycznie w sposób niezauważony, a także sprawdzającej ich prawdziwość i produktywność poprzez skonfrontowanie tych przedsądów z przekazem tradycji i rzeczą samą¹⁰⁴⁷. Nie byłaby to nigdy fundamentalność absolutna z tego względu, że nie jest możliwa pełna, ostateczna i wyczerpująca antycypacja całości oraz ponieważ nie jesteśmy zdolni do refleksyjnego powtórzenia i poddania kontroli oddziaływania wszystkich naszych przedsądów. Jak zaznacza autor „Prawdy i metody”, hermeneutyka filozoficzna nie rozumie siebie jako absolutnego stanowiska, ale kieruje się

¹⁰⁴⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 16. Por. ibidem, s. 735, gdzie Gadamer, wskazując całość jako przedmiot filozofii, stwierdza: „Daleki jestem od twierdzenia, że wiedza o tej całości jest rzeczywiście ugruntowanym poznaniem, nie zaś raczej czymś, co musi dawać sobie myślowo radę z ciągle nową krytyką”.

¹⁰⁴⁶ Na temat całości jako tematu filozofii zob. podrozdział III.1.2. niniejszej pracy.

¹⁰⁴⁷ Na temat momentu refleksyjności we wszelkim rozumieniu oraz jego intensyfikacji w filozoficznej wykładni zob. podrozdziały I.2.2., I.2.4., II.3. i III.1.1. niniejszej pracy.

zasadą utrzymywania się w otwartości na rozmowę¹⁰⁴⁸. Hermeneutyka Gadamera nie jest epistemologicznym fundamentalizmem, wierzącym w możliwość odkrycia ostatecznego i niepodważalnego fundamentu wiedzy i poznania, który byłby absolutnym, niewyprowadzalnym z wyższych, czy bardziej pierwotnych zasad początkiem procesu pozyskiwania i uzasadniania wiedzy oraz który pozwalałby pokonać wszelki sceptycyzm, co do możliwości osiągnięcia niepowątpiewalnego i adekwatnego poznania¹⁰⁴⁹. Hermeneutyka filozoficzna jest jednak, jak już zaznaczano, antyfundamentalizmem tylko w takim zakresie, w jakim odrzuca taką koncepcję podstawy poznania. Nie jest stanowiskiem antyfundamentalistycznym, jeśli rozumieć przez to prowadzący do sceptycyzmu negującego możliwość wszelkiej wiedzy, czy relatywizmu głoszącego perspektywiczną względność wszelkiego poznania, pogląd, że nie jest możliwe ujęcie postulowanego przez fundamentalizm fundamentu wiedzy i że żadne poznanie nie dociera do ostatecznej podstawy rzeczy, do rzeczy takiej, jaką ona jest prawdziwie sama w sobie, w konsekwencji czego wiedza nie jest możliwa, a poznanie ma charakter tymczasowy i pragmatyczny¹⁰⁵⁰. Antyfundamentalizm przyjmuje więc fundamentalistyczne rozumienie wiedzy i podstawy, wyciągając z odrzucenia możliwości ich osiągnięcia wnioski o niemożliwości dotarcia do prawdziwej wiedzy o rzeczywistości, poznania rzeczy samych i w związku z tym o nieprzydatności i nieadekwatności pojęć takich, jak fundament, podstawa, czy prawda rozumiana jako odpowiedniość poznania do rzeczy¹⁰⁵¹. Hermeneutyka filozoficzna wykracza

¹⁰⁴⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Reflections...*, s. 36.

¹⁰⁴⁹ Zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 176-177 i N. Davey, *Truth, Method...*, s. 32-33 oraz D. Di Cesare, *Gadamer's...*, s. 208, a także J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 2, 18-19 i B. Wachterhauser, *Getting It Right...*, s. 68-69 oraz R. Wiehl, *Poza teorią poznania i filozofią egzystencji. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, przeł. A. Przyłębski w: *Dziedzictwo Gadamera...*, s. 268. Dwuznaczne są w tym kontekście powtarzające się w pracy Bronka sformułowania, głoszące, że Gadamer dąży do odnalezienia ostatecznych podstaw poznania i ostatecznego ufundowania rozumienia, sytuujące się niekiedy w sąsiedztwie twierdzeń o odrzuceniu przez Gadamera możliwości apodyktycznego i ostatecznego poznania – zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 14, 87-88. Można by się z Bronkiem zgodzić, jeśli w sformułowaniach tych chodziłoby jedynie o zakładające hermeneutyczne rozumienie podstawy podkreślenie filozoficznego zamysłu hermeneutyki Gadamera. Jednakże zdają się one przypisywać filozofii Gadamera perspektywę epistemologicznego fundamentalizmu, od której, jak sam Bronk zauważa, niemiecki filozof zdecydowanie się odcina, a która dla badacza myśli autora „Prawdy i metody” wydaje się pozostawać uzasadnioną. Wiąże się to z odczytywaniem przez Bronka hermeneutyki filozoficznej w perspektywie zajmowanego przez niego stanowiska tomizmu egzystencjalnego, co stanowi podstawę dla stosowania w odniesieniu do myśli Gadamera pojęć, które on sam odrzucał lub deprecjonował (zob. ibidem, s. 15, 17). Otwartym pozostawia się tu pytanie, na które odpowiedź wymagałby całościowej interpretacji książki polskiego myśliciela, czy takie podejście, przyjmujące perspektywę poza którą wykroczyć było zamiarem Gadamera, pozwala uczynić zadość jego filozofii, czy też nie blokuje dostępu do właściwej treści jego najważniejszych ontologicznych tez.

¹⁰⁵⁰ Zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 177-178 i N. Davey, *Truth, Method...*, s. 29-30, 33-34 oraz J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 2-3, 18-19, a także B. Wachterhauser, *Getting It Right...*, s. 69-70.

¹⁰⁵¹ Grondin od tak rozumianego antyfundamentalizmu, w opozycji do którego sytuuje się Gadamer, zalicza także postmodernizm. Zdaniem Grondina krytyka kartezjańskiej idei metody i wiedzy pewnej prowadzi myślicieli postmodernistycznych do podważenia wszelkiej idei wiedzy, rzeczywistości i prawdy oraz opowiedzenia się za wymiennymi i równymi sobie interpretacjami, czy perspektywami. Tym samym

poza opozycję fundamentalizmu i antyfundamentalizmu oraz leżący u jej podłoża ideał absolutnej, pewnej wiedzy, gwarantowanej przez metodyczne rozpoznanie charakteryzującego się podobnymi przymiotami fundamentu poznania. Bieguny tej opozycji współdziela podstawowe założenia, takie jak zrównanie pojęcia wiedzy z uzyskiwaną poprzez metodę absolutną i pewną wiedzą, czy przyjęcie modelu relacji podmiotowo-przedmiotowej. Omawiane stanowiska pozostają w horyzoncie tego samego pytania o możliwość osiągnięcia tak rozumianej wiedzy. Różnią się jedynie odpowiedzią na to pytanie¹⁰⁵². Jak słusznie stwierdza Davey, „filozoficzna hermeneutyka nie będzie sankcjonować nierozstrzygalnych pytań fundamentalizmu [w oryg. *foundationalism* – A. N.]. Pozwalanie by refleksja była zatrzymywana przez takie nierozstrzygalne pytania zaburza ruch rozumienia”¹⁰⁵³. Davey wskazuje na ujawniającą się w horyzoncie hermeneutyki Gadamera pozornie takich obracających się wokół pojęć absolutnego fundamentu poznania i absolutnej wiedzy problemów podejmowanych przez epistemologie usytuowane w ramach opozycji fundamentalizm-antyfundamentalizm, a w konsekwencji na brak w ogóle potrzeby zajmowania się nimi i poszukiwania ich rozwiązania. Konflikt fundamentalizmu z antyfundamentalizmem jest dla hermeneutyki filozoficznej kolejną wersją opozycji metafizyka-relatywizm, sformułowaną w kategoriach epistemologicznych¹⁰⁵⁴. Hermeneutyka Gadamera nie odrzuca możliwości dotarcia do podstawy bytu, czy fundamentu poznania, jak czyni to antyfundamentalizm, ale nie jest to dla niej nigdy fundament absolutny i nieuwarunkowany, jakiego domaga się fundamentalizm, tylko otwarty, zmienny i niedający się w pełni ująć, niegwarantujący pewności i niepodważalności poznania. Nie dopatruje się ona fundamentu poznania i wiedzy ani w podmiocie, ani przedmiocie, ale w szerszym ontologicznym horyzoncie struktury gry, która rozgrywa rozumiejącego i rozumianą rzecz w ich wzajemnych, konstytutywnych dla nich relacjach. Nie porusza się w ramach jednoznacznej, wertykalnej, związanej z relacją jednostronnego oddziaływania i określania opozycji fundamentu, tego, co warunkujące oraz tego, co ufundowane i warunkowane. Zgodnie z horyzontalnością i dwustronnością relacji w obrębie różnicy ontologicznej uznaje, że podstawa jest uwarunkowana i zwrotnie kształtowana w swym istotowym charakterze przez to, czego podstawę ma stanowić. Nie głosi wyłącznie ani bezpośredniości ujmowania

postmodernizm wciąż przyjmowałby kartezjańskie założenia, uzależniające prawdę i wiedzę od idei metody – zob. J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 2-3.

¹⁰⁵² Zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 177-179 i N. Davey, *Truth, Method...*, s. 29-30, 33-34 oraz B. Wachterhauser, *Getting It Right...*, s. 69-72.

¹⁰⁵³ N. Davey, *Truth, Method...*, s. 34.

¹⁰⁵⁴ Na temat pozycji hermeneutyki filozoficznej względem opozycji metafizyka-relatywizm zob. podrozdział II.5. niniejszej pracy.

fundamentu wiedzy i poznawanej w oparciu o niego rzeczy, ani konieczności zapośredniczenia blokującego dostęp do rzeczy samej, ale bezpośrednio prezentowania się rzeczy rozumienia poprzez jej dziejowe i językowe zapośredniczenie i dzięki niemu. Nie ugruntowuje fundamentu w filozoficznej konstrukcji, abstrakcyjnej refleksji przyjmującej absolutny, oderwany od świata życia punkt widzenia, ale odnajduje i odsłania to, co fundamentalne w faktyczności konkretnych hermeneutycznych doświadczeń świata, w ramach refleksji, która sama ma również charakter rozumiejącej praktyki, wyrażającej i podlegającej uwarunkowaniu wykładanego przez siebie fundamentu. Gadamer opisuje ten moment swojego filozoficznego nastawienia następująco: „Jak daleko sięgam pamięcią, zawsze troszczyłem się o to by nie powiedzieć za dużo i nie zagubić się w teoretycznych konstrukcjach, które nie zostały w pełni potwierdzone przez doświadczenie”¹⁰⁵⁵. Toteż samo przejście przez hermeneutykę filozoficzną od silnej do słabej fundamentalności nie jest rezultatem czysto teoretycznej decyzji o zmianie sensu pojęć. Wiąże się natomiast z wiernością hermeneutycznemu doświadczeniu, z oparciem się o dokonujące się aktualnie, dziejowo uwarunkowane rozumiejące doświadczenie oraz z podjęciem przygotowywanej przez dzieje filozofii możliwości uwzględnienia istotnych wymiarów tego doświadczenia, takich jak dziejowość i językowość, i ich konsekwencji dla rozumienia. Stanowi więc pewien efektywnodziejowy proces wykształcający sytuację hermeneutyczną, w której istnieje możliwość takiego wykroczenia poza silnie rozumianą fundamentalność metafizyki. Obcy hermeneutyce filozoficznej jest sam problem absolutnego, nieuwarunkowanego początku poznania (który na marginesie jest jednocześnie problemem punktu końcowego poznania, pozwalającego mówić o osiągnięciu pewnej, ostatecznej wiedzy zgodnie z tezą Gadamera o koniecznym dialektycznym powiązaniu początku i końca¹⁰⁵⁶). Jest tak ponieważ przyjmuje ona, że jesteśmy już zawsze wrzuceni w dziejowy świat i funkcjonujące w nim przedsądy i sensy, które stanowią konieczny i faktyczny punkt wyjścia wszelkiej wykładni, posiadającej określoną przedstrukturę rozumienia i poruszającej się w ramach hermeneutycznego koła, pozostającej przy tym w swym punkcie końcowym otwartą na dalsze rozumienie¹⁰⁵⁷. W ramach hermeneutyki Gadamera nie tylko zatem nie istnieje ani absolutny początek, ani absolutny koniec poznania i ich poszukiwanie jest skazane na porażkę, a to, co uznaje się za początek jest w rzeczywistości zawsze kolejnym etapem już trwającego procesu, odpowiedzią na zadane uprzednio pytanie, ale ich odnalezienie nie jest w ogóle

¹⁰⁵⁵ H.-G. Gadamer, *Reflections...*, s. 16.

¹⁰⁵⁶ Na temat sensu pojęć początku i końca w hermeneutyce filozoficznej Gadamera zob. szerzej podrozdział III.2.2. niniejszej pracy.

¹⁰⁵⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 633-634.

potrzebne do ujęcia rzeczy samej¹⁰⁵⁸. Fundamentalność hermeneutyki filozoficznej to fundamentalność osłabiona odpowiednio do ograniczeń skończoności człowieka i natury samego procesu wykładni, które nie są nigdy tylko ograniczeniami, ale przede wszystkim twórczymi warunkami możliwości prezentowania się rzeczy samej. Ponadto jest to fundamentalność zrelatywizowana do innych sposobów doświadczania świata, które nie mają za temat całości i nie charakteryzują się do tego stopnia pogłębianą hermeneutyczną refleksją nad przedsądami, w porównaniu do których hermeneutyka Gadamera okazuje się możliwie najbardziej fundamentalnym sposobem realizowania się egzystencji i doświadczenia. Opiera się ona na istotowym charakterze filozoficznego rozumienia i polega na dokonaniu się w jej obrębie prawdziwej, a tym samym produktywnie prezentującej rzecz samą, skończonej i dziejowej wykładni hermeneutycznie rozumianej ontologicznej podstawy całości¹⁰⁵⁹. Tym samym treścią fundamentalności hermeneutyki Gadamera jest doprowadzenie w ramach wykładni do zaprezentowania się najogólniejszych, koniecznych, nieprzekraczalnych i faktycznych uwarunkowań naszej egzystencji, doświadczenia świata i rozumianych rzeczy, jak czasowość, dziejowość, językowość, otwartość czy skończoność. Wiąże się ona z określeniem na tej drodze jak przebiega w płaszczyźnie ontologicznej, ontycznej i ich wzajemnych relacji proces rozumienia i prezentacji bycia i bytu oraz jak przedstawia się nasze usytuowanie w świecie w tym kontekście¹⁰⁶⁰.

Słabo rozumiana fundamentalność w przedstawionym powyżej sensie pozostaje zgodna i spójna z wykładnią dziejowości i rozumienia przedstawioną w hermeneutyce Gadamera. Co więcej, jest przez tę wykładnię umożliwiona i uzasadniona. Jednakże taka słaba fundamentalność przysługuje na gruncie myśli Gadamera nie tylko rozwijanej przez niego hermeneutyce, ale, ze względu na to, że wynika z istotowych charakterów fenomenu rozumienia i filozofii, refleksji filozoficznej w ogóle. Choć więc wpisana jest w hermeneutyczne pojęcie uniwersalności rozumienia, nie rozjaśnia zaznaczonej uprzednio ambiwalentności uniwersalnego charakteru hermeneutyki filozoficznej i nie wyjaśnia dlaczego w przypadku filozofii autora „Prawdy i metody” hermeneutyczna fundamentalność miałaby się wiązać ze szczególną uniwersalnością w trzecim sensie tego pojęcia.

¹⁰⁵⁸ Zob. *ibidem*.

¹⁰⁵⁹ Na temat hermeneutycznego rozumienia podstawy zob. podrozdziały II.1. i II.2. niniejszej pracy.

¹⁰⁶⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 4-6, 11-12, 637-639, 654 i idem, *Miejsce filozofii...*, s. 209, 212 oraz idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 73-75, 81, a także idem, *Uniwersalność problemu...*, s. 141, 151, 153-154. Tak rozumiana fundamentalność jest raczej przypisywana hermeneutyce filozoficznej w literaturze przedmiotu – zob. chociażby A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 14-15, 87-89, 164-165, 175-178, 346-349 i N. Davey, *Unquiet...*, s. 1, 7, 15-18, 34-35 oraz J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 2-3, 18-20, 150-154, a także H. Ineichen, *Hermeneutyczne rozszerzenie...*, s. 48-50 i A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 19, 129 oraz J. Risser, *Gadamer's Hidden...*, s. 6 i R. Wiehl, *Heidegger, Hermeneutics...*, s. 468-470.

Innymi słowy nie tłumaczy dziejowo uniwersalnej prawdziwości, ostateczności i nieprzekraczalności podstawowych rozstrzygnięć i wyrażonych sensów konkretnej wykładni Gadamera, w sytuacji gdy innym wykładniom w dziejach filozofii uniwersalność w tym sensie zdaje się nie przysługiwać, co oznacza, że w ich przypadku charakter fundamentalności nie przekłada się na tak rozumianą uniwersalność. Wprowadzenie rozróżnienia między silną a słabą fundamentalnością i przypisanie tej drugiej hermeneutyce filozoficznej co najwyżej dookreśla czego nie może oznaczać uniwersalność w trzecim sensie i w jakim horyzoncie należy poszukiwać źródła jej możliwości.

IV.2. Postawienie zagadnienia

Podjęmowane zagadnienie można zwięźle sformułować poprzez pytanie o to, jak hermeneutyka filozoficzna może charakteryzować się określoną w poprzednim podrozdziale uniwersalnością swych podstawowych rozstrzygnięć w kontekście swojej dziejowości oraz wynikającej z niej dziejowej sytuacyjności i skończoności składającej się na nią refleksji. To ogólne pytanie zawiera w sobie wielość pytań uszczegóławiających zagadnienie w nim stawiane, z których najważniejsze to: czy dziejowość nie wyklucza możliwości uniwersalności filozoficznej wykładni w sensie, w jakim ma ona przysługiwać hermeneutyce filozoficznej? Czy uniwersalność przypisywana przez niemieckiego filozofa hermeneutyce filozoficznej nie pozostaje w konflikcie z formułowanymi w niej twierdzeniami o naturze wszelkiego rozumienia i jego istotowych ograniczeniach, związanych z nieosiągalnością zewnętrznego względem dziejów, boskiego, aperspektywicznego punktu widzenia, z dziejowym, otwartym i skończonym horyzontem sytuacji hermeneutycznej, z nieusuwalnością uwarunkowania rozumienia przez przedsady, z nieprzekraczalnymi barierami dla refleksyjności, z koniecznością kontynuowania rozmowy i nieostatecznością jej każdego relatywnego końca? Jaka jest natura owej potencjalnej niezgodności podstawowych wymiarów hermeneutycznej refleksji autora „Prawdy i metody”? Czy i ewentualnie jak można uzgodnić ze sobą uniwersalność tez Gadamera z dziejowym charakterem jego hermeneutyki? Czy hermeneutyka filozoficzna dopuszcza wyrażenie się jej prawdy w przyszłości w sposób pełniejszy, bogatszy, bardziej fundamentalny albo przynajmniej inny, odsłaniający aspekty rozpatrywanych przez nią fenomenów w sposób podważający niektóre z jej podstawowych ustaleń? Czy dopuszcza ona swe przekroczenie w przyszłości, analogiczne do tego, którego dokonuje ona sama względem paradygmatu świadomości i nowożytnego subiektywizmu? Czy więc myśl Gadamera pozostaje w swym

metafilozoficznym samookreśleniu wierna dokonywanemu przez siebie wykroczeniu poza podstawowe założenia horyzontu metafizyki, czy też wbrew sobie podtrzymuje niektóre z nich w niezmienionej formie? Czy hermeneutyka filozoficzna nie jest ostatecznie niekonsekwentna i zbyt mało radykalna w swym przyswajaniu metafizycznego dziedzictwa, a wskutek tego radykalnie pęknięta w swym jądrze, rozdarta między filozofowaniem czyniącym skok, jeśli nie poza metafizykę, to przynajmniej w stronę innego myślenia, nieodtworzającego biernie metafizycznych schematów kontynuacją filozoficznej tradycji?

Zagadnienie przedstawia się wstępnie w następujący sposób. Z jednej strony hermeneutyka filozoficzna wysuwa roszczenie do uniwersalności, powiązane z roszczeniem do słabej fundamentalności. Stanowić ma ona uniwersalną dziejowo, a więc prawdziwą i wiążącą dla każdej sytuacji dziejowej i na przestrzeni całych dziejów wykładnię podstawowych, stanowiących to, co ogólne i wspólne dla każdej rzeczy, a zatem posiadających przedmiotową uniwersalność ontologicznych charakterów, struktur i procesów w postaci prezentowania się bycia, dynamiki gry oraz dziejowości i językowości. Treść zawierająca się w konstytuujących hermeneutykę filozoficzną wykładniach wyraża uniwersalną prawdę o naturze egzystencji i doświadczenia człowieka oraz całości świata. Na ich gruncie nie jest możliwe doświadczenie, czy rozumienie nie-językowe i nie-dziejowe, które byłoby udziałem człowieka. Językowość i język oraz dziejowość i dzieje stanowią jakkolwiek otwartą, niemożliwą do pełnego ujęcia, przekształcającą się, zwrotnie uwarunkowaną tym, co same warunkują, niegwarantującą pewnej wiedzy i nienadającą się na absolutny fundament systemu wiedzy, to najbardziej fundamentalną podstawę. Wobec tego nie jest możliwe na gruncie hermeneutyki filozoficznej wskazanie uwarunkowania, bardziej pierwotnego, czy wcześniejszego, które musiałyby one zakładać. Wszelkie takie wskazanie zakładałoby już bowiem językowość i dziejowość, to znaczy byłoby dziejowe i dokonywałoby się w języku. To ujęcie językowości jako wyrażania się sensu w słowie i dziejowości jako rozmowy z tradycją wydaje się w swych podstawowych rozstrzygnięciach niemożliwe do podważenia, zamknięte na możliwość tego, że dystans czasowy pokaże, iż oparte było o fałszywe przedsady i w tym sensie absolutnie prawdziwe. Hermeneutyka filozoficzna odsłania i prezentuje w swych konkretnych wykładniach, w sposób prawdziwy dla całych dziejów, to jest przeszłości, współczesności i przyszłości, istotową konstytucję tego, co ogólne i całości będącej tematem filozofii. Z tego względu wydaje się być ona w horyzoncie dziejów filozofii wykładnią wyróżnioną, która w swych podstawowych rozstrzygnięciach jest uniwersalnie ważna i nieprzekraczalna, narzucająca przyszłej filozofii konieczność uwzględnienia i przyjęcia jej też oraz która

w swym świetle pozwala wydobyć i wyrazić prawdę przeszłej refleksji filozoficznej. Z drugiej strony wyłożona na gruncie hermeneutyki Gadamera dziejowość procesu prezentowania się bycia i rzeczy samych oraz dziejowość refleksji filozoficznej oznacza odpowiednio, że ontologiczna podstawa, czy struktura nie jest z góry dana i gotowa, nie ma charakteru absolutnego lub transcendentalnego i nie jest niezmienna, ale dynamicznie wykształca się w dwustronnych, horyzontalnych relacjach z poziomem ontycznym. Ponadto wyznacza ona to, że filozofia, w tym przede wszystkim sama hermeneutyka filozoficzna, jest uwarunkowana daną dziejową sytuacją hermeneutyczną i nieusuwalną otwartością procesu doświadczenia i rozmowy z przeszłością. W tym również poddana ograniczeniom skończonej refleksji, niezdolnej do zajęcia stanowiska poza dziejami i poddania całkowitej kontroli wszystkich oddziaływujących na nią przedsądów. Konsekwencją tych dwóch aspektów – wydarzeniowości bycia oraz dziejowego usytuowania filozofii – jest to, że refleksja filozoficzna na gruncie swojej istoty nie jest zdolna do ujęcia niezmiennego, nieprzekraczalnego, wiążącego dla całych dziejów sensu tego, co fundamentalne. Hermeneutyka filozoficzna, nie tylko z racji swej dziejowości, ale także językowości, realizującej się poprzez nieskończoną i nieposiadającą definitywnego końca dialektykę pytania i odpowiedzi, musi pozostawać radykalnie otwarta na kontynuowanie hermeneutycznej rozmowy¹⁰⁶¹ i nie stanowi absolutnego teoretycznego stanowiska¹⁰⁶². Zamiast tego jest praktyką hermeneutycznej refleksji i dialogu z tradycją, dążącą do zrozumienia rozpatrywanych fenomenów i będącą drogą doświadczenia, zainteresowaną bardziej stawianiem i rozumieniem pytań oraz wykształcaniem produktywnych i przekonujących wykładni, niż formułowaniem jednoznacznych i ostatecznych odpowiedzi. Ostateczna wykładnia jest dla Gadamera oksymoronem, takim jak aperspektywiczny punkt widzenia absolutnego rozumu, czy wszechobejmująca perspektywa,¹⁰⁶³. W kontekście dziejowości wydaje się, że dokonujące się w hermeneutyce filozoficznej określenie ontologicznej struktury gry i ujęcie jej istotowych wymiarów w postaci językowości i dziejowości nie może być uniwersalne w sposób, jaki zdaje się postulować autor „Prawdy i metody”. Dziejowość i uniwersalność sprawiają wrażenie, jakby pozostawały ze sobą w fundamentalnej niezgodności i konflikcie, dotyczącym tego,

¹⁰⁶¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Reflections...*, s. 16, 36-37

¹⁰⁶² Zob. ibidem, s. 16-17, 36-37 i idem, *Hermeneutics as Practical...*, s. 105-106 oraz idem, *Zadanie filozofii...*, s. 108. Zob. także N. Davey, *Unquiet...*, s. 31-32.

¹⁰⁶³ Zob. H.-G. Gadamer, *Filozofia a medycyna...*, s. 118 i idem, *Hermeneutics as Practical...*, s. 105-107 oraz idem, *Reflections...*, s. 16-17, 36-37, a także idem, *Subiektywność i intersubiektywność...*, s. 173.

czego dokonuje hermeneutyka filozoficzna i jaki jest metafizyczny status rozważań składających się na myśl niemieckiego filozofa.

Rzetelne postawienie zagadnienia relacji między uniwersalnością hermeneutyki filozoficznej a jej dziejowością, przygotowywane, a tym samym już realizujące się we wcześniejszych rozdziałach niniejszej pracy, wymaga dalszego dookreślenia tego, czego dotyczy zawarte w nim podstawowe pytanie. Oznacza to w szczególności konieczność negatywnego sprecyzowania tego, jak nie należy owego zagadnienia rozumieć. Dokona się tego na drodze odróżnienia go od pozornie tożsamyh z nim problemów, takich jak kwestia możliwości spójnego utrzymania i uzasadnienia tezy historyzmu, czy wewnętrznej sprzeczności relatywizmu. Ponadto dla odpowiedniego postawienia zagadnienia konieczne jest jego usytuowanie we właściwym ontologicznym horyzoncie, różnym od teoriopoznawczego problemu uzasadnienia teorii i wiedzy oraz płaszczyzny relacji między sądami. Innymi słowy, niezbędne jest pokazanie, że zagadnienie nie porusza się w ramach alternatywy absolutnej wiedzy i relatywizmu, ogólności i konkretności, wreszcie uniwersalności i dziejowości. Powstaje natomiast w związku z wykroczeniem przez hermeneutykę filozoficzną poza te opozycje. Stanowi ono zagadnienie zapytujące o jedność uniwersalności i dziejowości filozofii na gruncie tego wykroczenia. Owo wykroczenie nie oznacza wcale całkowitego zniesienia wymienionych opozycji na rzecz jedności wyższego stopnia, wolnej od konfliktów między członami wcześniej istniejących opozycji i pozbawionej wewnętrznego napięcia, stwierdzającej, jeśli nie tożsamość, to przynajmniej prostą zgodność tych członów. Z jednej strony ukazuje, że właściwie zrozumiane człony wymienionych powyżej opozycji nie stanowią alternatywy, nie są sprzeczne, nie dzieli je przepaść wymagająca objaśnienia ich relacji, lecz charakteryzuje je istotowa współzależność i konstytuowanie się we wzajemnym odniesieniu do siebie. Z drugiej strony utrzymuje różnice pomiędzy członami tych opozycji i nie likwiduje napięcia między nimi. Podejmowane zagadnienie jest wreszcie zagadnieniem stawiającym pytanie nie tylko na gruncie owego wykroczenia, ale jednocześnie pytanie o samo to wykroczenie, o jego zasadność i powodzenie. Zapytuje ono o to, na ile fakt powstawania omawianego zagadnienia na gruncie hermeneutyki filozoficznej związany jest z pozostawaniem przez myśl Gadamera w horyzoncie metafizycznej tradycji i obecnością w niej metafizycznych założeń. Tym samym stawia kwestię tego, na ile jego wykształcanie się w obrębie myśli Gadamera stanowi następstwo niedostatecznej radykalności wykraczania przez hermeneutykę filozoficzną poza horyzont metafizyki substancji i świadomości, zaświadczać o porażce filozoficznego projektu autora „Prawdy i metody” w tym zakresie,

a na ile jest ontologiczną koniecznością i swoistym, nieusuwalnym aspektem filozofii konsekwentnie podążającej za językowością i dziejowością bycia oraz w pełni wyciągającej z nich konsekwencje dla charakteru refleksji filozoficznej.

Rozpocząć należy od stwierdzenia, że stawką zagadnienia nie jest możliwość pełnego, wyczerpującego, ostatecznego określenia uniwersalnych i ogólnych ontologicznych uwarunkowań procesu prezentowania się bycia i rzeczy samej. Taka absolutna wykładnia, jak wielokrotnie podkreślano to w niniejszej pracy, nie jest na gruncie hermeneutyki filozoficznej możliwa. Stawką tą nie jest również możliwość w ogóle ujęcia i wyłożenia w ramach hermeneutyki filozoficznej podstawowych wymiarów ontologicznej struktury gry, a więc pewnej uniwersalnej ramy wszelkiego doświadczenia świata i istnienia rzeczy samych, między innymi w postaci językowości i dziejowości. Możliwość takiej wykładni została w myśli Gadamera ukazana i uzasadniona poprzez wyłożenie rozumienia jako procesu wyrażania się bycia oraz prezentowania się rzeczy samych w ich dziejowej jedności i ogólności, a także przedstawienie horyzontalności relacji poziomu ontologicznego i poziomu ontycznego oraz dialektyczności relacji jedno-wiele, na gruncie których to, co ogólne prezentuje się w procesie rozumienia tak, jak samo w sobie jest i jednocześnie kształtuje się za pośrednictwem tego, co konkretne. Kwestia dotycząca tego, jak w świetle skończoności bytu ludzkiego możliwe jest filozoficzne rozumienie, a więc prezentowanie i pojęciowe ujmowanie przez człowieka tego, co ogólne, uniwersalne, nieskończone, w tym samej fundamentalnej struktury skończoności, nazywana przez Gadamera również pytaniem o to, jak filozof może mówić adekwatnie o tym, co boskie¹⁰⁶⁴, nie jest na gruncie hermeneutyki filozoficznej problemem, ale pytaniem znajdującym w niej odpowiedź¹⁰⁶⁵. Zdaniem niemieckiego filozofa stanowi ona problem tylko w ramach ontologicznych założeń przekraczanych przez hermeneutykę paradygmatu świadomości i nowożytnego pojęcia nauki, przy przyjęciu schematu relacji podmiot-przedmiot i podejścia obiektywizująco-uprzedmiotowiającego, dążącego do opanowania przez podmiot tego, o co ono pyta i zdobyciu o nim pewnej, pozwalającej nim rozporządzać wiedzy¹⁰⁶⁶. Kwestia ta jest wówczas w swej istocie problemem „wszelkiego mówienia o Bogu tak,

¹⁰⁶⁴ Zob. idem, *Historyczność i prawda...*, s. 174, 181-182.

¹⁰⁶⁵ Pozorny problem od rzeczywistego pytania, czy problematycznego zagadnienia, wykształcającego się w obrębie hermeneutyki filozoficznej i domagającego się odpowiedzi, odróżnia to, że ten pierwszy wyrasta w ramach niewłaściwego rozumienia ontologicznych wymiarów dziejowości, skończoności, językowości, tak, że na gruncie hermeneutyki Gadamera nie może on w ogóle powstać, ponieważ podważa ona i odrzuca podstawowe założenia za nim stojące, których przyjęcie jest warunkiem jego ukonstytuowania się, podczas gdy to drugie pojawia się i porusza na gruncie też i założeń hermeneutyki filozoficznej, dotycząc ontologicznych fenomenów takich, jakimi je przedstawiają interpretacje niemieckiego filozofa.

¹⁰⁶⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Historyczność i prawda...*, s. 185-186.

jakby był przedmiotem stawiającym opór naszej wiedzy”¹⁰⁶⁷. Stanowi więc problem tego, jak podmiot charakteryzujący się skończonością i ograniczeniem władz poznawczych może poznać ostateczny, uniwersalny fundament rzeczywistości i niezmienną istotę przedstawiających mu się przedmiotów. Natomiast stawką podejmowanego zagadnienia jest raczej możliwość dziejowo uniwersalnego, nieprzekraczalnego w swych podstawowych rozstrzygnięciach charakteru dokonującej się w hermeneutyce filozoficznej wykładni istotowej ontologicznej struktury i dynamiki uniwersalnych dla naszego doświadczenia świata, ludzkiej egzystencji i rzeczy samych fenomenów. Nawet jeśli wykładnia ta jest tylko częściowa, niewyczerpująca, otwarta na dalsze dziejowe dookreślenia i uzupełnienia. Stawkę tę stanowi zatem pytanie o to, czy hermeneutyka Gadamera, mając roszczenie do dokonania wykładni charakteryzującej się dziejową uniwersalnością, nie przekracza zakreślonych przez samą siebie granic dziejowej i skończonej refleksji filozoficznej oraz czy zdolna jest do wykazania możliwości realizacji takiej wykładni w oparciu o własne założenia. Podejmowane zagadnienie dotyczy więc tego, jak oddziaływanie dziejowości i świadomość fenomenu dziejowości wpływa na możliwość i charakter uniwersalności hermeneutycznej refleksji filozoficznej.

Zagadnienie to powstaje właśnie na gruncie hermeneutyki filozoficznej Gadamera, w następstwie wyciągnięcia konsekwencji z ontologicznego wymiaru dziejowości w zakresie uwarunkowań i ograniczeń rozumienia oraz uznania przeprowadzanej refleksji filozoficznej za przypadek dziejowego rozumienia, również poddanego owym uwarunkowaniom i ograniczeniom. Wykształca się w związku z powiązaniem w hermeneutyce Gadamera metafizycznego i przedmiotowego poziomu namysłu filozoficznego. To powiązanie wiąże się bowiem z koniecznością odniesienia i zastosowania przeprowadzanej wykładni całości oraz tego, co ogólne i wspólne wszystkiemu, a także odsłaniających się w niej istotowych aspektów rzeczy samych do filozoficznych rozważań, w który zostały one sformułowane.

Podkreślić należy, że podejmowane zagadnienie nie jest tożsame z problemem relatywizmu, w szczególności z problemem historycznego relatywizmu, który pojawia się w kontekście stanowiska historyzmu. W konsekwencji nie dotyczy kwestii możliwości uniwersalnego obowiązywania i potencjalnej wewnętrznej sprzeczności tezy mówiącej o relatywności lub dziejowym uwarunkowaniu i usytuowaniu wszelkiej wiedzy i interpretacji. Nie odnosi się też do niebezpieczeństwa relatywizmu, czyli zespołu problemów dotyczących niemożności osiągnięcia obiektywnej, powszechnie ważnej wiedzy oraz powstania zagrożenia

¹⁰⁶⁷ Ibidem, s. 186.

arbitralności i równoważności wszystkich wykładni, braku kryterium pozwalającego na odróżnienie wykładni prawdziwych od fałszywych, właściwych od błędnych i nietrafnych, a także niemożliwości uzasadnienia wykładni i racjonalnego opowiedzenia się za tą, a nie inną wykładnią. Omawiane zagadnienie nie jest też kwestią braku możliwości odnalezienia i ugruntowania absolutnej, niezmiennej podstawy pewnego, ostatecznego, racjonalnie uzasadnionego i powszechnie obowiązującego poznania, która ma się pojawiać wskutek udziejowienia ludzkiego poznania i rozumu. Nie jest to problem możliwości wysuwania i uzasadnienia przez rozumiejącego roszczenia do prawdy wobec faktu dziejowego uwarunkowania myślenia. Wymienione problemy, które są dla Gadamera charakterystyczne dla perspektywy myślowej relatywizmu i historyzmu¹⁰⁶⁸, powstają w ramach opozycji absolutnej wiedzy i relatywizmu, przyjmującej szereg fundamentalnie metafizycznych założeń. Do tych założeń należą: schemat relacji podmiotowo-przedmiotowej; podział na obiektywną rzecz samą w sobie i rzecz przedstawiającą się podmiotowi, czyli subiektywny obraz rzeczy; istnienie obiektywnego świata o stałych, absolutnych podstawach, który dany jest nam w względnych, zmiennych, perspektywicznych, mniej lub bardziej adekwatnie odzwierciedlających świat sam w sobie subiektywnych obrazach rzeczywistości; tradycyjną, korespondencyjną koncepcję prawdy i rozumienie czasu jako ciągu momentów „teraz”; przeciwstawienie ogólnej, metafizycznej, czy transcendentalnej refleksji i konkretnego, empiryczno-pragmatycznego poznania; oraz ideał pewnej, ostatecznej wiedzy. Poza wszystkie te założenia hermeneutyka filozoficzna wykracza, tak, że relatywizm nie jest dla niej rzeczywistym, ale pozornym problemem. Nie jest to więc zagadnienie powstające w ramach świadomości historycznej, pozostającej w horyzoncie paradygmatu świadomości i refleksji oraz przyjmującej teoriopoznawcze i metafizyczne rozumienie fenomenu dziejowości. Świadomość historyczna prowadzi do borykającego się z zaznaczonymi powyżej trudnościami relatywizmu historycznego lub równie problematycznego stanowiska transcendentalnego historyzmu drugiego stopnia. Ten ostatni polega na tym, że „nie tylko przeciwstawia roszczeniu do absolutnej prawdy dziejową względność wszelkiego poznania” (pierwszy stopień), „lecz rozważa też podstawę tego ostatniego, dziejowość poznającego podmiotu”¹⁰⁶⁹ (drugi stopień). Transcendentalny historyzm drugiego stopnia czyni zatem z dziejowości aspekt absolutnej, transcendentalnej podmiotowości, a więc nową aprioryczną, adziejową podstawę oraz w świetle tej absolutnej dziejowości podmiotowości

¹⁰⁶⁸ Zob. *ibidem...*, s. 174-175, 179-180, 185-186. Zob. także O.Bilen, *The Historicity...*, s. 15-19, 25-28 i J. Grondin, *Nihilistic...*, s. 195-197 oraz W. Torzewski, *Hermeneutyka...*, s. 176-178.

¹⁰⁶⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 703.

ujmuje dziejową aktywność poznawczą świadomości, traktując wszystko, co istnieje jako dziejowe obiektywizacje dokonywane przez podmiot¹⁰⁷⁰. Świadomość historyczna i stanowisko historyzmu, jak zauważa również Torzewski¹⁰⁷¹, w swej epistemologicznej perspektywie jest w stanie sobie poradzić z powyżej wymienionymi problemami jedynie na dwa, równie niesatysfakcjonujące sposoby. Albo traktuje siebie jak adziejową, absolutną teorię i uznaje prawdziwość własnego roszczenia do uniwersalności, powszechnego obowiązywania i stanowienia pewnej wiedzy, popadając przez to w sprzeczność z tym, co głosi. Albo też przyjmuje konsekwentnie, że własna myśl stanowi jedynie względny, historycznie uwarunkowany obraz rzeczywistości i w efekcie rezygnuje z traktowania siebie jako prawdziwej teorii, czy epistemologicznie uzasadnionej wiedzy. W tym drugim przypadku skutkuje wobec tego relatywizmem zmiennych i potencjalnie arbitralnych mniemań, które nie posiadają statusu obiektywnej wiedzy i nie są w stanie uzasadnić swojego roszczenia do prawdziwości i obowiązywania. W przeciwieństwie do wymienionych powyżej kwestii stawiane zagadnienie kształtuje się w ramach hermeneutycznej świadomości efektywnodziejowej właśnie w następstwie rozpoznania i ujęcia ontologicznego wymiaru dziejowości i uwzględnienia pełni jego konsekwencji dla refleksji filozoficznej. Nie powstaje więc ono w efekcie zapoznania istotowego charakteru dziejowości i ograniczenia go do horyzontu opozycji między metafizyką a relatywizmem, jak czyni to świadomość historyczna i co jest dla Gadamera konstytutywnym momentem aporii relatywizmu i historyzmu. Zagadnienie wykształca się zatem w oparciu o dokonaną w hermeneutyce filozoficznej wykładnię dziejowości. Wykładnię, która nie ujmuje dziejowości jako historyczności podmiotowości i poznania, stojącej za dziejową względnością i perspektywicznością tworzonego przez podmiot obrazu świata samego w sobie. Odsłania natomiast dziejowość jako wymiar ontologicznej gry, umożliwiający i warunkujący proces prezentowania się i doświadczania bycia i rzeczy samych w konkretnych

¹⁰⁷⁰ Zob. ibidem, s. 702-704. Do tak rozumianego stanowiska historyzmu drugiego stopnia zdaniem Gadamera zalicza się między innymi fenomenologia Husserla oraz myśl Heideggera z „Bycia i czasu” wówczas, gdy jest ona niewłaściwie rozumiana jako odmiana filozofii transcendentalnej i gdy ujmowana jest w ramach nieadekwatnych interpretacji, uznających ontologię fundamentalną za obronę absolutnej dziejowości jestestwa. Są to dla Gadamera interpretacje przyjmujące transcendentalną perspektywę Husserlowskiej fenomenologii i koncentrujące się na związkach Heideggera z Husserlem. Pomijają one radykalną intencję filozoficzną Heideggera, dążącego do przełamania paradygmatu świadomości. W tym kontekście budzi wątpliwości stanowisko Bronka, który zauważając uwagę Gadamera na ten temat, jednocześnie kilka stron dalej stwierdza, że niemiecki filozof sam opowiada się za postawą historyzmu drugiego stopnia, historyzmu transcendentalnego – zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 201, 203. Jeszcze bardziej niezrozumiała jest teza Page'a, że Gadamer w przywoływanym fragmencie „Prawdy i metody” popiera historyzm drugiego stopnia jako zbieżny z sensem rozwijanej przez siebie hermeneutyki filozoficznej – zob. C. Page, *Historicistic Finitude and Philosophical Hermeneutics*, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer...*, s. 369-370.

¹⁰⁷¹ Zob. W. Torzewski, *Hermeneutyka...*, s. 177.

dziejowych sytuacjach oraz wydarzający się jako ten proces. Podejmowane zagadnienie jest wobec tego pytaniem o to, jak możliwa jest uniwersalności hermeneutyki filozoficznej w kontekście tak ujmowanej jej dziejowości i jak można tę uniwersalność rozumieć i uzasadnić, nie popadając przy tym ani w metafizyczny absolutyzm, ani równie metafizyczny relatywizm.

Najważniejszy wniosek, który będzie w sposób ciągły uzasadniany w kolejnych częściach niniejszego rozdziału, jaki wynika z powyższych uwag jest taki: stawiane zagadnienie ma charakter ściśle ontologiczny, a nie na przykład epistemologiczny lub formalny. Oznacza to, że powstaje, realizuje się i rozstrzyga na poziomie ontologicznych struktur, założeń i tez. Odnosi się do relacji między ontologicznymi fenomenami podstawy, dziejowości, językowości i rozumienia na gruncie hermeneutyki filozoficznej. Dotyczy zatem bycia refleksji filozoficznej Gadamera, a w szerszym kontekście bycia filozofii w ogóle, odsyłającego do bycia całości rzeczywistości¹⁰⁷².

Zagadnienie relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej Gadamera pojawia się w literaturze przedmiotu poświęconej myśli niemieckiego filozofa. Nie zostaje ono jednak postawione i rozpatrzone w sposób systematyczny i dostatecznie szeroki oraz nie jest odpowiednio rozwinięte w horyzoncie ontologicznych założeń hermeneutyki Gadamera. Stawia się to zagadnienie w perspektywie teoriopoznawczej problematyki uzasadnienia, czy formalnego problemu sprzeczności między wypowiedzianymi sądami¹⁰⁷³ lub zrównuje z problematyką relatywizmu i historyzmu, stwierdzając, że zagadnienie to jest na gruncie myśli autora „Prawdy i metody” jedynie pozornym problemem. Alternatywnie ogranicza się do sformułowania samego zagadnienia, uznając, że nie zostało ono przez niemieckiego filozofa podjęte i czyniąc z tego powodu zarzut jego myśli, albo też do jego skrótowego i niewystarczającego postawienia i rozstrzygnięcia.

Jak omawiane zagadnienie przedstawia się u poszczególnych komentatorów i interpretatorów myśli Gadamera? Bronk stwierdza, że „teza Gadamera o historii oddziaływającej nie obejmuje jej samej, gdyż jest postawiona przez niego kategorycznie i beczasowo. Zagadnieniu temu nie poświęca on jednak uwagi, mimo że zarzuca niemieckiej szkole historycznej nieliczenie się z historycznymi uwarunkowaniami swych własnych

¹⁰⁷² Na ontologiczny, a nie epistemologiczny charakter zawartej w podejmowanym zagadnieniu problematyki oraz konieczność rozpatrywania jej w perspektywie wykraczającej poza opozycję absolutnej wiedzy i relatywizmu zwraca słusznie uwagę również Torzewski – zob. *ibidem*, s. 104-106, 176-178, 194-195.

¹⁰⁷³ Niedostateczność takiego sposobu ujmowania omawianego zagadnienia jest szerzej rozpatrywana w podrozdziale IV.3. niniejszej pracy.

poglądów”¹⁰⁷⁴, jednocześnie samemu nie rozważając tego zagadnienia bliżej. Dostal ogranicza się do spostrzeżenia, że Gadamer akceptuje paradoks uniwersalnego ujęcia rozumienia, głoszącego, że wszelkie rozumienie jest dziejowe i częściowe. Nie ujawnia przy tym, w jakim zakresie dla niego samego jest to rzeczywiste, problematyczne zagadnienie i czy sposób potraktowania tego zagadnienia przez autora „Prawdy i metody” jest jego zdaniem satysfakcjonujący¹⁰⁷⁵.

Również Wiehl zauważa, że ontologiczny zwrot hermeneutyki i związana z tym próba ontologicznego samougruntowania hermeneutyki, wskazującego pierwotny fundament, od którego nie może być nic bardziej pierwotnego, niesie ze sobą niebezpieczeństwo „zasadniczego niezrozumienia własnych intencji” przez Gadamera i powstania nieadekwatnego samorozumienia hermeneutyki filozoficznej¹⁰⁷⁶. Nie da się bowiem jego zdaniem pogodzić nieprzekraczalnego wyłożenia ostatecznego fundamentu ontologicznego (Wiehl mówi w tym kontekście o języku, ale odnosi się to do całości struktury gry we wszystkich jej wymiarach) z podstawowymi charakterami i tezami hermeneutyki filozoficznej¹⁰⁷⁷. Jak stwierdza Wiehl: „Taka nieprzekraczalność nie może dla hermeneutyki istnieć, bo nie istnieje dla niej żadne ostateczne ugruntowanie, żadna dostępna racja ostateczna, przy pomocy której można by ugruntować i zgruntować to, co skończone i uwarunkowane”¹⁰⁷⁸. To, co jest dane w języku, a w ten sposób dana jest sama hermeneutyka filozoficzna jako językowa wykładnia całości, jest zawsze przekraczalne przez zapytywanie, będąc zawsze włączonym w dialektykę pytania i odpowiedzi¹⁰⁷⁹. Sposobem na uniknięcie tego niebezpieczeństwa jest według Wiehla uznanie, że Gadamer nie proponuje i nie może na gruncie własnych założeń proponować spójnej i całościowej ontologii, a więc nie może przeprowadzać wykładni całości, która ontologicznie ugruntowywałaby (a więc wykladała i prezentowała) podstawę rozumienia. Możliwe są jedynie „ontologiczne nawroty w celach heurystycznych” i rapsodyczny, nieugruntowany, niestanowiący spójnej ontologicznej ramy zbiór ogólnych, ontologicznych, teoretycznych lub pragmatycznych zasad procesu rozumienia¹⁰⁸⁰. Rozwiązanie to jest przez Wiehla przedstawione jedynie pokrótce i dość niejasno. Nie rozpatrując więc szczegółowo jego założeń i problemów, które ono samo może rodzić, ograniczy się tutaj do stwierdzenia, że jest ono niezgodne z podstawową intencją

¹⁰⁷⁴ A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 209.

¹⁰⁷⁵ Zob. R. J. Dostal, *Gadamer's Relation...*, s. 252.

¹⁰⁷⁶ Zob. R. Wiehl, *Heidegger, Hermeneutics...*, s. 468-471 i idem, *Poza teorię...*, s. 275-277

¹⁰⁷⁷ Zob. ibidem.

¹⁰⁷⁸ Idem, *Poza teorię...*, s. 275.

¹⁰⁷⁹ Zob. ibidem, s. 275-277.

¹⁰⁸⁰ Zob. idem, *Heidegger, Hermeneutics...*, s. 468-474 i idem, *Poza teorię...*, s. 277.

i treścią myśli Gadamera. Autor „Prawdy i metody” dąży w zamyśle do spójnego i prawdziwego wyłożenia uniwersalnej podstawy i struktury procesu rozumienia, w jej różnorodnych ontologicznych aspektach, takich jak dziejowość, tradycja, językowość, rzecz sama, czy rozumiejący. Gadamer stawia przed filozofią wypływające z jej istoty zadanie wykształcania wykładni całości, docierającej do istotowej konstytucji tego, co ogólne i uniwersalne, wspólnej dla wszystkich konkretnych wydarzeń rozumienia i prezentowania się bytu i bycia.

Margolis dostrzega w zagadnieniu relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej fundamentalny problem niezgodności między nimi, który jest nie do uniknięcia na gruncie założeń koncepcji Gadamera oraz na który jego zdaniem autor „Prawdy i metody” nie udziela odpowiedzi¹⁰⁸¹. Gadamer nie wyjaśnia bowiem według Margolisa, jak można pogodzić ze sobą ontologiczne charaktery dziejowości i uniwersalności i jak wobec ich konfliktu hermeneutyka filozoficzna unikać ma radykalnego perspektywizmu w stylu Nietzschego lub arbitralności swoich rozstrzygnięć¹⁰⁸². Margolis stawia nawet tezę, że na gruncie hermeneutyki Gadamera jest to zagadnienie nierozwiązywalne¹⁰⁸³. Będąc istotnym problemem nie tylko filozofii autora „Prawdy i metody”, ale znaczącej części współczesnej filozofii, miałoby ono wymagać dla swego rozwiązania sformułowania nowej całościowej i rozwiniętej teorii metafizycznej¹⁰⁸⁴.

Grondin ogranicza całe zagadnienie do horyzontu świadomości historycznej i stanowiska historyzmu. Jest ono dla niego w ramach hermeneutyki filozoficznej jedynie pozornym problemem relatywizmu historycznego, opierającym się o perspektywę absolutnej wiedzy i prawdy, poza którą myśl Gadamera wykracza oraz wyrażającym się w pytaniu o to, jak jest możliwa na gruncie uznającego uniwersalność dziejowości historyzmu i w obliczu związanego z nim niebezpieczeństwa relatywizmu uniwersalnie ważna wiedza i prawda?¹⁰⁸⁵. Odpowiedź udzielana przez francuskiego filozofa i interpretatora filozofii autora „Prawdy i metody” przedstawia się następująco:

Anty-relatywistyczny argument utrzymuje możliwość uniwersalnej prawdy, niezależnej od czasu i dziejowych uwarunkowań. Ale hermeneutyka wcale nie aspiruje do tego rodzaju pewności. Hermeneutyka chce jedynie przypomnieć dziejowe uwarunkowanie rozumienia [...]. Hermeneutyce nigdy nie przychodzi na myśl przekładać to „uwarunkowanie” na uniwersalne

¹⁰⁸¹ Zob. J. Margolis, *Three Puzzles...*, s. 84-86, 90-94.

¹⁰⁸² Zob. ibidem.

¹⁰⁸³ Zob. ibidem, s. 90, 94.

¹⁰⁸⁴ Zob. ibidem, s. 90.

¹⁰⁸⁵ Zob. J. Grondin, *Hermeneutics and Relativism...*, s. 46-48 i idem, *Nihilistic...*, s. 195-197 oraz idem, *The Philosophy...*, s. 111-115.

twierdzenie, ponieważ wie ona, że wszelkie twierdzenie, nawet to hermeneutyki, uczestniczy w tym samym uwarunkowaniu (ma to zastosowanie również do tego, co właśnie sformułowano: to także nie może być zrozumiane inaczej niż w dialogu i odpowiedzi i w współdzielonym językowym horyzoncie). [...] Uniwersalny charakter ma nie twierdzenie, czy teoremat, ale *istotowy* aspekt sensu, jego wpisanie w zrozumiałość ograniczoną przez dzieje¹⁰⁸⁶.

Grondin zdaje się więc twierdzić, że uniwersalność można przypisywać jedynie temu, co hermeneutyka filozoficzna wyraża, to jest istotowej konstytucji procesu rozumienia, hermeneutycznemu fenomenowi, ale nie treści wykładni przeprowadzonej przez Gadamera, w której dokonuje się ich prezentacja. Zgodzić można się z Grondinem, że owa uniwersalność nie może polegać na metafizycznej pewności i pozaczasowości prawdy oraz że nie może być utożsamiona z absolutną prawdziwością dogmatycznych, abstrakcyjnych, oderwanych od rozmowy, w której się wykształcają i niezmiennych w swej treści twierdzeń, czy teorematów. Niemniej w niniejszej pracy argumentowano, że autor „Prawdy i metody” opowiada się również za uniwersalnością swojej koncepcji (uniwersalnością hermeneutyki w trzecim z wyróżnionych sensów tego pojęcia), przynajmniej w zakresie podstawowych rozstrzygnięć formułowanych w niej wykładni i wyrażanych w nich sensów, którą zawdzięcza także temu, że przedstawia wspomniany przez Grondina „istotowy aspekt sensu”, a zatem rozpoznaje i określa uniwersalną ontologię. Co więcej, sam Grondin w innym tekście pisze, że: „nie ma dla Gadamera pozaczasowej prawdy, ale dzieje same dostarczają – tutaj leży produktywność dziejowego dystansu i rdzeń jego argumentu – doświadczenia czegoś takiego jak pozaczasowa prawda, to jest czegoś, co wyróżnia się i zatem jest niemożliwe do zrelatywizowania w swym roszczeniu do prawdy. [...] I to doświadczenie nie może być zrelatywizowane przez świadomość historyczną, ponieważ przewyższa ją poprzez dostarczenie ekwiwalentu pozaczasowej prawdy. Oczywiście nie jest to »pozaczasowa« prawda w dosłownym, nominalnym sensie, ale wyrasta ona ponad dziejowość i wznosi nas razem ze sobą”¹⁰⁸⁷. W tym fragmencie Grondin zdaje się dopuszczać możliwość dziejowej, a nawet ponaddziejowej uniwersalności wykładni. Ową pozaczasowość, nierelatywność, ponaddziejowość wiąże z ontologicznym charakterem klasyczności i doświadczeniem tego, co klasyczne¹⁰⁸⁸. Jest to w tym sensie problematyczne, że klasyczność na gruncie hermeneutyki filozoficznej nie wykracza poza dziejowość, a jest sposobem realizowania się dziejowości. Ponadto Grondin sam relatywizuje kategorię klasyczności w swojej książce poświęconej myśli Gadamera, wskazując, że chodzi w niej

¹⁰⁸⁶ Idem, *The Philosophy...*, s. 114-115.

¹⁰⁸⁷ Idem, *Nihilistic...*, s. 197.

¹⁰⁸⁸ Zob. *ibidem*, s. 196-197.

nie tyle o ponadczasową prawdę, co o dziejowy sposób oddziaływania tradycji oraz stwierdzając, że to, co klasyczne jest czymś dziejowo zmiennym, i nie stanowi ponadczasowej wartości¹⁰⁸⁹. Uwzględniając również przytoczone już uwagi Grondina na temat stanowienia przez hermeneutykę filozoficzną nowej pierwszej filozofii, kontynuującej tradycję metafizyki, stanowisko francuskiego filozofa w kwestii zagadnienia relacji między uniwersalnością a dziejowością nie wydaje się do końca spójne. Przyczyny tego braku spójności można upatrywać w tym, że omawiane zagadnienie nie zostało przez Grondina w pełni rozpoznane, a ograniczone do horyzontu myślowego historyzmu, poza który Gadamer wykracza. Niejasność zarówno stosunku Grondina do tego zagadnienia, jak i proponowanego przez niego rozstrzygnięcia stawianych w nim kwestii pogłębia jeszcze to, że w jednym ze swych artykułów francuski filozof zdaje się, wbrew swym pozostałym tekstom, w których zostaje ono przyporządkowane problematyce relatywizmu, traktować je jako rzeczywiste pytanie¹⁰⁹⁰. Przyjmuje ono postać pytania o to, jak dziejowość, relatywizująca każde stanowisko, może mieć roszczenie do statusu zasady i funkcjonować jako punkt wyjścia filozofii, na które Grondin zamierza odpowiedzieć poprzez analizę hermeneutycznego pojęcia prawdy¹⁰⁹¹. Jednocześnie nie powraca w dalszej części tekstu do tego pytania i nie określa wprost jak przedstawione przez niego pojęcie prawdy na gruncie filozofii hermeneutycznej rozwiązuje owo zagadnienie.

Schmidt ujmuje zagadnienie relacji między dziejowością i uniwersalnością hermeneutyki filozoficznej jako kwestię samoodniesienia i pytania transcendentalnego: „czy filozofia Gadamera jest w stanie dostarczyć koniecznych warunków możliwości dla siebie samej bez popadania w wewnętrzną sprzeczność”¹⁰⁹². Ostatecznie zrównuje to zagadnienie z paradoksem tego, jak teza Gadamera o dziejowym uwarunkowaniu wszelkiego rozumienia może sama mieć uniwersalną ważność, analogicznym do paradoksu relatywizmu, stwierdzającego w sposób absolutny, nierelatywny relatywność wszelkich twierdzeń oraz z problemem formalnej sprzeczności dwóch sądów¹⁰⁹³. Na tej podstawie uznaje, że jest to dla Gadamera paradoks jedynie pozorny, ukazujący ograniczenia paradygmatu świadomości i refleksji, poza który hermeneutyka filozoficzna wykracza, tak, że

¹⁰⁸⁹ Zob. idem, *The Philosophy...*, s. 98-99.

¹⁰⁹⁰ Zob. idem, *Hermeneutical Truth...*, s. 50-51.

¹⁰⁹¹ Zob. ibidem.

¹⁰⁹² L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 126.

¹⁰⁹³ Zob. ibidem, s. 126-127.

nie jest już konieczne stawianie w jej przypadku wspomnianego powyżej transcendentalnego pytania¹⁰⁹⁴.

W horyzoncie pytania transcendentalnego zagadnienie, nie tylko w odniesieniu do hermeneutyki filozoficznej Gadamera, ale do filozofii hermeneutycznej w ogóle, stawia również Bubner¹⁰⁹⁵. Wskazuje, że podstawową cechą transcendentalizmu jest samoodniesienie, w którym transcendentalny namysł, poza warunkami możliwości poznania, określa także warunki swojej własnej możliwości. Następnie uznaje, że jako transcendentalizm można potraktować również hermeneutykę, o ile odnosi ona odsłaniane przez siebie uwarunkowania procesu rozumienia, takie jak dziejowość, czy językowość, stanowiące podstawę wszelkiego poznania, również do tworzących ją rozważań, uznając siebie za dziejową i językową wykładnię¹⁰⁹⁶. Problem, który według niego napotyka hermeneutyka, a który nie dotyczy tradycyjnej filozofii transcendentalnej, utrzymującej istnienie niezmiennych, apriorycznych warunków poznania, związany jest z udziejowieniem warunków możliwości. Z jednej strony warunki możliwości okazują się dziejowe, zmienne w swej postaci i każdorazowo konkretyzujące się w odniesieniu do poszczególnych procesów rozumienia. Z drugiej strony owe warunki możliwości mogą mieć zwrótnie zastosowanie do hermeneutycznej refleksji tylko w zakresie ogólnego charakteru hermeneutycznej wykładni i bycia przez nią co do zasady dziejowo uwarunkowaną i poddaną oddziaływaniu tradycji. Natomiast w swym konkretnym przebiegu nie musi ona być w takim samym stopniu poddana dziejowości i zdolna jest do wykroczenia poza swe konkretne dziejowe uwarunkowanie. W konsekwencji: „samoodniesienie transcendentalnego argumentu może dla hermeneutyki zostać zrealizowane tylko w sposób ogólny, a nie na poziomie konkretnej dziejowej rzeczywistości. Ale to przeczy wymogowi konkretyzacji podnoszonemu przez hermeneutykę”¹⁰⁹⁷. Innymi słowy, według Bubnera ujęcie przez hermeneutykę filozoficzną ogólnych i uniwersalnych warunków możliwości rozumienia oznacza jednocześnie konieczność ogólnego uznania, że owe warunki znajdują zastosowanie także do hermeneutycznej refleksji filozoficznej oraz niezbędność wykroczenia przez nią poza dane dziejowe uwarunkowanie, któremu na mocy ogólnego samoodniesienia powinna być w konkretnym przypadku poddana. W ten sposób „jesteśmy tutaj skonfrontowani z logiczną trudnością zastosowania struktury samoodniesienia do hermeneutycznego

¹⁰⁹⁴ Zob. ibidem, s. 128, 131.

¹⁰⁹⁵ Zob. R. Bubner, *Is Transcendental Hermeneutics...*, s. 59-77.

¹⁰⁹⁶ Zob. ibidem, s. 65-67, 69-70.

¹⁰⁹⁷ Ibidem, s. 70.

aktu rozumienia”¹⁰⁹⁸, przy czym Bubner ogranicza się do stwierdzenia owej trudności, sytuując ją na poziomie logicznego problemu i możliwości uzasadnienia filozofii hermeneutycznej, nie proponując jej rozwiązania¹⁰⁹⁹.

Podobnie postępuje Apel, podejmując kwestię problematyczności relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej w kontekście transcendentnego charakteru myśli autora „Prawdy i metody” oraz w ogóle możliwości transcendentalnej hermeneutyki, która określałaby ogólną strukturę rozumienia¹¹⁰⁰. Zdaniem Apła stanowisko Gadamera w sprawie relacji między jego filozoficznym dyskursem o uniwersalnych warunkach rozumienia, czyli sądami Gadamera, które opisują ogólną i formalną strukturę procesu rozumienia i w związku z tym mają roszczenie do bycia uniwersalnie ważnymi, a badanymi przez niemieckiego filozofa dyskursami rozumienia, realizującymi się w konkretnej dziejowej rzeczywistości świata życia oraz sądami, w których Gadamer dokonuje dziejowego zapośredniczenia swojej własnej myśli jest niejasne i ambiwalentne¹¹⁰¹. Gadamer ma nie określać w sposób czytelny relacji między hermeneutyką filozoficzną jako uniwersalną koncepcją filozoficzną, przeprowadzającą fundamentalną wykładnię całości i tego, co ogólne, a hermeneutyką filozoficzną jako dziejowo uwarunkowanym procesem rozumienia, realizującym się w konkretnej sytuacji dziejowej i poddanym oddziaływaniu danego przekazu tradycji. Gadamer nie podejmuje według Apła pytania o transcendentalne warunki możliwości swego własnego filozofowania oraz możliwości ważnej wykładni, przez co nie jest on w stanie uzasadnić swego roszczenia do uniwersalności¹¹⁰². W konsekwencji autor „Prawdy i metody” ma wychodzić z relatywizmu jedynie pozornie. Nie jest w stanie uniknąć relatywistycznych konsekwencji swej myśli, wynikających z uniwersalizacji dziejowego uwarunkowania rozumienia. Popada tym samym w performatywną sprzeczność, polegającą na stawianiu absolutnej i totalnej tezy o dziejowej relatywizacji wszelkiego rozumienia i prawdy¹¹⁰³. Ta sprzeczność jest według Apła przez Gadamera akceptowana, co stanowi dla niego kapitulację rozumu i rezygnację z racjonalnego, opartego o argumenty dyskursu¹¹⁰⁴. Dziejowość rozumienia stoi dla Apła automatycznie i jednoznacznie w sprzeczności z tezą o uniwersalności hermeneutyki, gdyż uznanie dziejowości w sposób, w jaki czyni to hermeneutyka filozoficzna oznacza, że

¹⁰⁹⁸ Ibidem.

¹⁰⁹⁹ Zob. ibidem, s. 69-72, 74.

¹¹⁰⁰ Zob. K.-O. Apel, *Regulative Ideas...*, s. 316-322 i idem, *Regulative Ideas...*, s. 67-90.

¹¹⁰¹ Zob. idem, *Rezenzion...*, s. 320-322 i idem, *Regulative Ideas...*, s. 73-76, 80-81.

¹¹⁰² Zob. idem, *Rezenzion...*, s. 322 i idem, *Regulative ideas...*, s. 71, 73-76, 80-81.

¹¹⁰³ Zob. idem, *Regulative Ideas...*, s. 81-83

¹¹⁰⁴ Zob. ibidem.

wszelka wiedza jest relatywna względem dziejowych uwarunkowań, w których jest pozyskiwana i formułowana i że nie może istnieć obiektywna, powszechnie ważna wiedza – skutkuje więc relatywizmem, uzależniającym poznanie i prawdę od miejsca zajmowanego w dziejach¹¹⁰⁵. Rozważania Apła pozostają ostatecznie w horyzoncie krytykowanego w hermeneutyce filozoficznej paradygmatu świadomości i refleksji, w horyzoncie tradycyjnej filozofii transcendentalnej, która poszukuje niezmiennego, adziejowego *a priori* faktycznego doświadczenia i horyzoncie traktowania poważnie niebezpieczeństwa relatywizmu, grożącego według niego podważeniem zdolność filozofii do formułowania uniwersalnie i absolutnie ważnych sądów. Przeprowadzona przez Apła krytyka myśli Gadamera jest wyrazem epistemologicznego, a nie ontologicznego stanowiska, domagającego się od podmiotu obiektywnej, ponaddziejowej postawy oraz głoszącego, że utrzymanie obiektywności wiedzy i poznania wymaga tego, aby rozum, refleksja i metody poznania pozostawały poza dziejami i wpływem dziejowego oddziaływania¹¹⁰⁶. Toteż Apel proponuje transcendentalną hermeneutykę jako alternatywę dla myśli Gadamera. Transcendentalna hermeneutyka miałaby odkrywać na drodze filozoficznej refleksji i autorefleksji aprioryczne, powszechnie ważne warunki możliwości wszelkiego poznania, rozumienia i dyskursu oraz uniwersalne, intersubiektywne normy ważności i prawdziwości, a także formułować i uzasadniać uniwersalnie ważne regulatywne zasady wszelkiego rozumienia¹¹⁰⁷.

Gadamer w swych pracach nie stawia i nie rozważa wprost zagadnienia relacji między uniwersalnością i dziejowością hermeneutyki filozoficznej. Niemiecki filozof dokonuje wykładni uniwersalności hermeneutyki oraz wskazuje na dziejowość wszelkiego rozumienia, w tym refleksji filozoficznej zawartej w hermeneutyce filozoficznej, a także na dziejowe usytuowanie własnej myśli i pojawienie się świadomości efektywnodziejowej w pewnym momencie dziejów. Jednakże nie problematyzuje bezpośrednio relacji między tymi dwoma charakterami filozoficznego rozumienia. Omawiane zagadnienie nie jest więc w pracach Gadamera wyraźnie ani podjęte, ani tym bardziej rozwiązane, czy to przez sformułowanie wprost odpowiedzi na pytania stawiane w ramach tego zagadnienia, czy też przez ukazanie pozorności całej problematyki¹¹⁰⁸. Jeśli autor „Prawdy i metody” odnosi się w ogóle do tematyki związanej z tym zagadnieniem, to czyni to w sposób wskazujący, że

¹¹⁰⁵ Zob. O. Bilen, *The Historicity...*, s. 15-19.

¹¹⁰⁶ Zob. ibidem, s. 18-19.

¹¹⁰⁷ Zob. K.-O. Apel, *Regulative Ideas...*, s. 67, 76-90.

¹¹⁰⁸ Stwierdzają to również Bronk i Margolis – zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 209 i J. Margolis, *Three Puzzles...*, s. 84-86, 90-94.

nie dostrzega w niej jakiegoś punktu zapalnego swojej koncepcji, mogącego podważyć spójność całości jego myśli i adekwatność tworzących hermeneutykę niemieckiego filozofa wykładni. Jest ona dla Gadamera związana raczej z obcymi hermeneutyce filozoficznej problemami, trapiącymi historyzm i świadomość historyczną, a więc kwestiami pozostającymi w horyzoncie opozycji absolutyzmu i relatywizmu. I tak odpowiadając na list Leo Straussa, wątpiącego ze względu na okazjonalność wszelkiej wykładni w możliwość sformułowania uniwersalnej koncepcji filozoficznej, Gadamer ogranicza się do stwierdzenia z pełnym przekonaniem: „podkreślanie przez Ciebie »okazjonalnego« charakteru wszelkiej interpretacji nie jest w mojej ocenie zarzutem przeciwko teorii, która jedynie stwierdza to właśnie, raczej antycypacją samej tej teorii”¹¹⁰⁹. W „Prawdzie i metodzie” odnosząc się do pytania o to, czy hermeneutyczny punkt widzenia obowiązuje dogmatycznie, to znaczy powszechnie i ogólnie, czy też jest uwarunkowany historycznie Gadamer ogranicza się do krótkiej, niestawiającej czoła istocie problematyki uwagi. Stwierdza mianowicie, że tezy hermeneutyki filozoficznej dotyczące językowości i dziejowości rozumienia, uniwersalności rozumienia i świadomości efektywnodziejowej mają charakter uniwersalny i obowiązują powszechnie, na przestrzeni całych dziejów, choć świadomość historyczna narodziła się w określonym momencie dziejowym¹¹¹⁰. Zauważyć należy, iż w tym miejscu swego tekstu autor „Prawdy i metody” nie traktuje pytania o charakter obowiązywania hermeneutycznego myślenia jako pytania jedynie pozornego, ale dostrzega w nim pytanie rzeczywiście umotywowane i domagające się odpowiedzi. Tym samym uznaje pewną zasadność tego pytania i zawartego w nim zagadnienia. Podobnie w reasumującym i rozwijającym główne założenia i tezy hermeneutyki filozoficznej artykule „Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii” niemiecki filozof uznaje istotność zagadnienia relacji między uniwersalnością a dziejowością refleksji filozoficznej (które w kontekście fragmentu przytaczanego artykułu, prowadzącego dialog z Habermasem, ujmuje jako pytanie o to, jak ogólne, transcendentalne myślenie jest empirycznie możliwe) stwierdzając, że „w istocie stanowi to problem centralny”¹¹¹¹. Ponadto wskazuje, że zagadnienie to powstaje właśnie w horyzoncie hermeneutyki filozoficznej, to znaczy przy poważnym potraktowaniu skończoności człowieka i odrzuceniu koncepcji świadomości w ogóle, transcendentalnego ja, czy *intellectus archetypus*, które z góry i apriorycznie gruntowałyby ważność rozważań¹¹¹². Ostatecznie ogranicza się do powiedzenia, że dla hermeneutyki filozoficznej nie jest to żadna

¹¹⁰⁹ H.-G. Gadamer, L. Strauss, *Correspondence Concerning...*, s. 9.

¹¹¹⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 11-12.

¹¹¹¹ Zob. idem, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 92-93.

¹¹¹² Zob. ibidem.

rzeczywista trudność i potrafi ona uzasadnić swoją własną uniwersalność pod warunkiem, że pozostanie wierna swemu wykroczeniu poza paradygmat świadomości i metafizyki substancji, poza alternatywę metafizyki i relatywizmu, poza opozycję ogólnego, transcendentalnego namysłu i konkretnego, pragmatycznego doświadczenia i wiedzy, to znaczy: „gdy nie uwikła się zamknięty krąg transcendentalnej refleksji”¹¹¹³, a więc myślenia poszukującego absolutnego fundamentu. Wskazać można trzy potencjalne przyczyny takiego potraktowania podejmowanego zagadnienia w tekstach niemieckiego filozofa.

Po pierwsze, autor „Prawdy i metody” może po prostu nie dostrzegać pełnej skali problematyczności swych założeń i dlatego pomijać w swych rozważaniach zagadnienie relacji między uniwersalnością a dziejowością własnej myśli¹¹¹⁴. Innymi słowy, refleksja metafizyczna Gadamera byłaby zbyt mało pogłębiona i w niedostatecznym stopniu odnosiłaby własną dziejowość do postulowanej uniwersalności swych podstawowych rozstrzygnięć. Zapoznanie tego zagadnienia mogłoby wynikać w szczególności z jedynie pozornego lub zbyt mało radykalnego wykroczenia przez Gadamera poza tradycyjną metafizykę i zachowania w obrębie hermeneutyki metafizycznych założeń. Tezę taką trudno przyjąć ze względu na świadomość niemieckiego filozofa, co do konieczności stanowienia przez hermeneutyczną refleksję filozoficzną również refleksji nad samą sobą i swym ontologicznym charakterem oraz konsekwentne realizowanie przez Gadamera postulatów powiązania przedmiotowej i metafizycznej warstwy namysłu, wyrażające się w licznych uwagach nie tylko na temat filozofii w ogóle, ale także statusu samej koncepcji hermeneutyki filozoficznej, w tym jej uniwersalności i dziejowości.

Po drugie, stawiane zagadnienie może być dla Gadamera całkowicie źle postawione, a przez to w całości pozorne, niestanowiące prawdziwej trudności i niebędące rzeczywistym pytaniem domagającym się odpowiedzi. Miałoby być ono nieadekwatne do ontologicznych założeń i tez hermeneutyki filozoficznej, wyrastając z horyzontu, który myśl Gadamera przekracza¹¹¹⁵. Byłby to horyzont albo opozycji absolutnej wiedzy i relatywizmu, metafizycznych założeń historyzmu i świadomości historycznej albo logiczno-formalnej argumentacji dotyczącej sądów. W ramach pierwszego z wymienionych horyzontów zagadnienie relacji między uniwersalnością a dziejowością refleksji filozoficznej dotyczy

¹¹¹³ Zob. *ibidem*, s. 93-94.

¹¹¹⁴ Za taką możliwością opowiadają się chociażby Bronk i Wiehl – zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 209 i R. Wiehl, *Heidegger, Hermeneutics...*, s. 468-474 oraz *idem*, *Poza teorią...*, s. 275-277.

¹¹¹⁵ Na takim stanowisku stoją Grondin i Schmidt – zob. J. Grondin *Hermeneutics and Relativism...*, s. 46-48 i *idem*, *Nihilistic...*, s. 195-197 oraz *idem*, *The Philosophy...*, s. 112-115, a także L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 126-128, 131.

niebezpieczeństwa relatywizmu, mającego być następstwem, rzekomo przekreślającego możliwość fundamentalności i prawdziwości rozważań, uznania dziejowości filozofii. Wyraża się w pytaniu o to, czy i jak jest jeszcze możliwa prawdziwa, ogólna, ponaddziejowa wiedza w kontekście dziejowości. W perspektywie drugiego omawiane zagadnienie jest problemem wewnętrznej sprzeczności dwóch sądów uznawanych przez autora „Prawdy i metody” za prawdziwe, a tym samym niemożliwości ich jednoczesnego utrzymywania. Pozorność owego zagadnienia dla hermeneutyki filozoficznej odsłaniałaby się więc za pośrednictwem przeprowadzonej w niej krytyki metafizyki substancji i teoriopoznawczego paradygmatu świadomości i refleksji oraz przynależnego im rozumienia dziejowości, językowości (w tym dominacji perspektywy apofantycznego sądu i logiki), podstawy oraz uniwersalności filozofii. Ponadto poprzez przedstawienie alternatywnej wykładni tych fenomenów, na gruncie której zagadnienie to w ogóle by nie powstawało. Nie wymagałoby ono wówczas dalszego bezpośredniego rozważenia i udzielenia na nie odpowiedzi. Jak podkreślano we wcześniejszych fragmentach niniejszego podrozdziału i jak dalej będzie się argumentować, w szczególności w zakresie potencjalnie formalnego charakteru kwestii relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki Gadamera, stawiane zagadnienie wyrasta właśnie w ontologicznym horyzoncie hermeneutyki filozoficznej i na gruncie przedstawionej w jej ramach wykładni filozofii, dziejowości i językowości. Powstaje w ramach wykroczenia przez myśl Gadamera poza problematykę historyzmu i relatywizmu. Krytykowany przez niemieckiego filozofa kierunek wykładania dziejowości, właściwy teoriopoznawczej orientacji świadomości historycznej i związane z tym ukazanie pozorności wyrastającej z niej problematyki alternatywy między pewną i fundamentalną wiedzą a relatywizmem, nie tyle znosi omawiane zagadnienie, co wskazuje jak nie należy go rozumieć i z jakimi problemami nie należy go utożsamiać. Gdyby więc do tego ograniczała się rozprawa Gadamera z zagadnieniem relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki, należałoby uznać ją za niewystarczającą, nierozpoznającą właściwej treści zagadnienia i pozostawiającą je bez odpowiedzi.

Trzecia możliwa przyczyna bezpośredniego niepostawienia i nierozpatrzenia przez Gadamera kwestii wzajemnych relacji podstawowych ontologicznych charakterów refleksji filozoficznej tworzącej hermeneutykę filozoficzną polega na tym, że zagadnienie to zostało przez niemieckiego filozofa dostrzeżone, podjęte jako nie pozorny problem, ale rzeczywiste i zasadne pytanie i dlatego też rozważone i opracowane w sposób pośredni. Na gruncie powiązania metafizycznego i przedmiotowego poziomu rozważań odpowiedź na nie stanowi cała koncepcja hermeneutyki filozoficznej, wraz z zawartymi w

niej wykładniami ontologicznych struktur, wymiarów i fenomenów. Z jednej strony jasno i spójnie prezentuje ona, jak należy rozumieć dziejowość i uniwersalność rozumienia i refleksji filozoficznej, w szczególności samej hermeneutyki Gadamera, określając je w taki sposób, że nie powstaje między nimi sprzeczność, czy fundamentalna niezgodność, która stawiałaby pod znakiem zapytania zasadność dokonanych przez Gadamera wykładni. Z drugiej strony odsłania, w ramach opracowanej na jej gruncie dialektyki tego, co ogólne i tego, co konkretne, jednego i wielu, nieusuwalne, nieredukowalne napięcie między dziejowością a uniwersalnością hermeneutyki filozoficznej. Pokazuje tym samym niemożność jednoznacznego, pełnego określenia relacji łączących te dwa charaktery refleksji filozoficznej. Owo napięcie na linii uniwersalność-dziejowość, zgodnie z tym, że hermeneutyczna filozofia nie stanowi absolutnej wiedzy, ale uwzględnia dialektykę ogólnego i konkretnego, która musi być wciąż na nowo podejmowana i rozbudzana¹¹¹⁶, nie jest problemem do usunięcia, czy zniesienia. Wręcz przeciwnie, napięcie to wymaga zaprezentowania i ciągłego namysłu, który utrzymywałby w ruchu wewnętrzny dialog obu ontologicznych wymiarów hermeneutyki autora „Prawdy i metody” oraz który wykladałby położenie filozofii poza metafizyką, poza opozycją alternatywy absolutnej wiedzy i relatywizmu. Tym samym stawiane zagadnienie byłoby w hermeneutyce filozoficznej w pewien sposób „rozwiązane”. Cudysłów jest tutaj niezbędny, bowiem rozwiązanie nie ma oznaczać jednoznacznego rozstrzygnięcia jakiegoś problemu, pozbawiającego go jego problematycznego charakteru, pozwalającego na pozostawienie go za sobą jako już nieistniejącego i niewymagającego dalszego namysłu. Rozwiązanie, o którym tutaj mowa stanowi raczej pośrednie, postępujące wraz z realizacją wykładni poszczególnych fenomenów podjęcie i rozważenie zagadnienia w jego złożoności i problematyczności, w tym niemożności sformułowania jego ostatecznego rozstrzygnięcia. Omawiane zagadnienie nie stanowiłoby więc dla hermeneutyki filozoficznej rzeczywistej aporii, podważającej uniwersalność i prawdziwość wykładni przedstawionych w niej przedstawionych lub stanowiącej przeszkodę dla właściwego zrozumienia statusu rozważań tworzących myśl autora „Prawdy i metody”. Zagadnienie to jest raczej wynikającym z rozważań i rozstrzygnięć hermeneutyki filozoficznej, nieodłącznym od nich i ciągle żywym na ich gruncie pytaniem, skierowanym zarówno do samej hermeneutyki Gadamera, jak i wszelkiej, w tym przyszłej, refleksji filozoficznej, które zapytuje o związek między uniwersalnością a dziejowością namysłu. Udzielanie odpowiedzi na to pytanie oznaczałoby

¹¹¹⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *The Heritage...*, s. 49, 51.

tyłe wyłożenie metafizycznego statusu własnego myślenia, co przeprowadzenie wykładni ogólnych i fundamentalnych struktur, procesów i fenomenów. W perspektywie realizującego się w hermeneutyce filozoficznej „rozwiązania” omawianego zagadnienia oraz jego właściwej treści i jego wykształcania się na gruncie koncepcji Gadamera, dostrzeganie nadal w tym zagadnieniu teoretycznego problemu, trapiącego myśl autora „Prawdy i metody” i rzucającego cień na prawdziwość i adekwatność jego rozważań wynikałoby z pozostawania w ramach metafizycznych założeń, to znaczy w obrębie alternatywy absolutności i relatywizmu. Błędne byłoby zatem dalsze domaganie się bardziej jednoznacznego rozstrzygnięcia tego zagadnienia i usunięcia leżącej u jego podłoża trudności albo stwierdzanie fundamentalnej niezgodności i sprzeczności nie do odparcia pomiędzy charakterami uniwersalności i dziejowości hermeneutyki filozoficznej. Pomijałoby bowiem fakt, że zagadnienie to zostało w filozofii Gadamera rozważone, tak, że całość koncepcji niemieckiego filozofa stanowi na nie odpowiedź. Przyjęcie horyzontu tradycyjnej metafizyki czyniłoby z omawianego zagadnienia problem możliwości uniwersalności prawdy i uniknięcia relatywizmu wobec dziejowości, którego treść nie utrafia tego, o co to zagadnienie ze swej istoty zapytuje. Analogicznie do tego, jak metafizyczne założenia ograniczająco przekształcają rzeczywiste, znajdujące w hermeneutyce filozoficznej odpowiedź zagadnienie możliwości wyrażania się tego, co ogólne i niewyczerpywalne w tym, co konkretne i skończone w pozorny w horyzoncie hermeneutycznej ontologii problem zdobycia przez charakteryzujący się skończonością podmiot pewnej wiedzy o przedmiocie, w szczególności w zakresie fundamentów poznania i rzeczywistości. Za trafnością opisanego trzeciego ujęcia miejsca omawianego zagadnienia w koncepcji Gadamera opowiada się niniejsza praca.

Ostatecznie mniejsze znaczenie ma to, czy problematyka relacji między uniwersalnością a dziejowością refleksji filozoficznej oraz metafizycznych konsekwencji tych relacji jest przez Gadamera dostrzegana i świadomie rozpatrzona, czy też nie. Istotniejsze jest zaś to, za czym argumentuje się w rozwijanym rozdziale, że omawiane zagadnienie nie jest pozornym problemem, ale wyrasta na gruncie konstytuujących rdzeń hermeneutyki filozoficznej wykładni bycia i bytu, struktury procesu rozumienia i jego ontologicznych wymiarów oraz że w treści tych wykładni można odnaleźć odpowiedź na pytania stawiane przez to zagadnienie. Wymagającą osobnego rozpatrzenia kwestią jest to, czy ta udzielana w ramach hermeneutyki filozoficznej odpowiedź jest satysfakcjonująca i wystarczająca.

IV.3. Zagadnienie jako logiczny problem sprzeczności dwóch sądów

Przy próbie postawienia i rozpatrzenia zagadnienia relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej narzuca się możliwość sprowadzenia go do formy logicznego problemu sprzeczności dwóch sądów, które są jednocześnie utrzymywane i uznawane za prawdziwe w ramach danej koncepcji filozoficznej. W tym przypadku problem sprzeczności miałby odnosić się do metafizycznych tez hermeneutyki filozoficznej, dotyczących charakteru i statusu tworzących ją rozważań, z których jedna mówiłaby o dziejowym uwarunkowaniu hermeneutyki Gadamera, a druga przyznawałaby jej uniwersalność, której możliwość została wykluczona na gruncie pierwszej tezy. Istotą zagadnienia w horyzoncie logiki stanowiłaby potencjalna sprzeczność między sądem „dziejowość stanowi ontologiczny wymiar rozumienia i wszelkie rozumienie jest dziejowo uwarunkowane” oraz twierdzeniem „wykładnia dziejowości dokonana w hermeneutyce jest uniwersalna i koniecznie prawdziwa dla całych dziejów”. Rozgrywałoby się ono w oderwanej od faktycznego świata życia przestrzeni formalnej logiki i teoretycznego, racjonalnego uzasadnienia stawianych tez oraz ontycznej prawdy rozumianej jako właściwość sądów. W tej postaci byłby to problem analogiczny do kwestii samorefutacji relatywizmu. Albowiem w obu przypadkach miałoby rozchodzić się o wewnętrzną sprzeczność stanowiska głoszącego w sposób absolutny i bezwarunkowy uniwersalne uwarunkowanie wszystkich sądów, twierdzeń, czy myśli, na przykład stanowiska stwierdzającego absolutnie i adziejowo, że wszystkie sądy są dziejowo zrelatywizowane. Sprzeczność ujawniałaby się w momencie odniesienia treści uniwersalnej tezy do niej samej, które to odniesienie jest konieczne ze względu na uniwersalny zakres jej obowiązywania, obejmujący w konsekwencji także nią samą. Na podstawie występowania w myśli Gadamera takiego problemu można by stawiać hermeneutyce filozoficznej zarzut logicznej sprzeczności jej rozstrzygnięć, a co za tym idzie logicznej i racjonalnej niemożności ich utrzymywania jako uzasadnionych lub prawdziwych. Zarzut ten podważałby adekwatność i prawdziwość przeprowadzonej przez niemieckiego filozofa ontologicznej wykładni procesu rozumienia. We wcześniejszych fragmentach niniejszego rozdziału pokazano, że stawiane zagadnienie nie sytuuje się na tej samej płaszczyźnie, co problem relatywizmu (płaszczyźnie metafizycznej alternatywy absolutnej wiedzy i relatywizmu) i nie jest z nim tożsame w swej treści. Jeśli chce się postawić omawiane zagadnienie w horyzoncie hermeneutyki Gadamera jako rzeczywiste pytanie, a nie pozorny problem, poczynić należy dwie uwagi na temat jego potencjalnie logicznego charakteru. Po pierwsze, potencjalna logiczna sprzeczność między dwoma

twierdzeniami formułowanymi w ramach hermeneutyki Gadamera i powstający z tego problem samorefutacji stanowiska niemieckiego filozofa nie stanowiłyby dla autora „Prawdy i metody” żadnej rzeczywistej trudności, czy poważnego zarzutu wobec jego koncepcji filozoficznej. Jest tak ze względu na stosunek hermeneutyki filozoficznej do logiki sądów i formalnych argumentów refleksji. Gdyby stawiane zagadnienie rzeczywiście ograniczało się do takich problemów to miałyby ono na gruncie hermeneutyki autora „Prawdy i metody” w całości charakter jedynie pozorny. Po drugie, zagadnienie to, przy jego właściwym rozumieniu, nie rozgrywa się ani wyłącznie, ani przede wszystkim w przestrzeni formalnej logiki, a więc nie dotyczy w swej istocie logicznej sprzeczności między dwiema metafizycznymi tezami formułowanymi przez Gadamera. Niemiecki filozof nie odrzuca w całości formalnej logiki jako bezzasadnej, nieprawdziwej czy nieprzydatnej w procesie filozoficznej wykładni. Natomiast poddaje krytyce jej uniwersalność oraz przyznawanie logice absolutnej i dominującej pozycji w dyskursie filozoficznym. W szczególności czynienie z niej samodzielnej instancji, która pozwala rozstrzygnąć o prawdziwości lub fałszywości filozoficznej myśli, w zależności od jej zgodności z formułowanymi przez logikę zasadami i prawami rozumowania¹¹¹⁷. Mówiąc o logice niemiecki filozof ma na myśli przede wszystkim klasyczną logikę zdań, przyjmującą zdanie jako podstawową jednostkę języka, której może przysługiwać prawdziwość lub fałszywość i która stanowi elementarny składnik wnioskowania. Uznaje on bowiem, że to wypowiedź orzekająca w postaci sądu ma w dziejach filozofii centralną pozycję i dźwizży prymat w logice oraz jest istotnie związana z dążeniem w nauce i filozofii do osiągnięcia jednoznaczności, pewności i prawdziwości formułowanych tez¹¹¹⁸. Niemniej hermeneutyka filozoficzna, wychodząc od przyjętego w niej podstawowego sposobu rozumienia fenomenu języka oraz fundamentalnych różnic w tym zakresie między hermeneutyką a logiką, ujmuje logikę szeroko. Z perspektywy hermeneutyki Gadamera logiką jest wszelka nauka, która: uznaje język za zasób znaków, słów i większych jednostek znaczeniowych oraz reguł, którymi się one rządzą i/lub bada czysto formalną strukturę wypowiedzi językowych i ich składowych, jak też formalne relacje między znakami językowymi oraz formułuje abstrakcyjne prawa myślenia, wnioskowania i prawdziwości wypowiedzi. Niezależnie od tego, czy przyjmuje ona sąd za swą podstawową jednostkę, czy też nie. Gadamerowska krytyka odnosi się tym samym do wszelkich postaci i działań

¹¹¹⁷ Zob. idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 91-92 i idem, *Historia pojęć...*, s. 102-105 oraz idem, *Język i rozumienie...*, s. 18-19, a także idem, *Prawda...*, s. 742 i idem, *Reflections...*, s. 38-39.

¹¹¹⁸ Zob. idem, *Filozoficzne podstawy...*, s. 77 i idem, *Granice języka...*, s. 36 oraz idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 91-92, a także idem, *Język i rozumienie...*, s. 17-18.

logiki, w tym do klasycznej logiki rachunku zdań i predykatów, logik modalnych i wielowartościowych, a także erotetyki.

Z perspektywy hermeneutyki filozoficznej logika zdań zapoznaje w swych fundamentalnych, konstytuujących jej dziedzinę przedmiotową założeniach ontologiczną charakterystykę fenomenu języka, wypowiedzi językowej i prawdy, a w konsekwencji interpretuje je w sposób redukcjonistyczny. Toteż logika nie może stanowić ani absolutnej i uniwersalnej instancji rozstrzygającej o poprawności i prawdziwości filozoficznego myślenia i argumentacji, ani metody, której zastosowanie gwarantuje adekwatności i prawdziwość wykładni. Jej przydatność dla praktyki filozofowania jest ograniczona i podporządkowana nadrzędnemu celowi filozoficznego dyskursu, którym jest zaprezentowanie w sposób produktywny i przekonujący całości, tego, co ogólne i rzeczy samych. Filozofia porusza się w szerszym i bogatszym od logiki horyzoncie rozumienia języka i prawdy¹¹¹⁹.

¹¹¹⁹ W ujęciu relacji między logiką, a filozofią hermeneutyka filozoficzna podąża drogami wyznaczonymi uprzednio w tradycji filozofii hermeneutycznej przez myśl Heideggera i w głównych punktach powtarza jej tezy. Jeśli pojawiają się w tej kwestii różnice pomiędzy hermeneutyką Gadamera i filozofią Heideggera, to wynikają one z różnic między koncepcjami języka obu filozofów oraz odmiennego stosunku do metafizycznej tradycji filozoficznej (której część stanowi również logika) i powiązanej z tym odmiennej wykładni dziejów filozofii. Najbardziej zasadnicza różnica zdaje się dotyczyć miejsca logiki w filozoficznym dyskursie. Jak zostanie to pokazane w dalszym fragmencie rozdziału, Gadamer, krytykując dominację i ograniczenia horyzontu logiki, postrzega ją ostatecznie jako środek filozofowania, który może znaleźć zasadne zastosowanie w filozoficznej wykładni i dyskusji. Może ona jego zdaniem odgrywać pozytywną rolę w wykształcaniu się prezentacji rzeczy samych w procesie rozumienia i rozmowy. Natomiast dla Heideggera logika wydaje się być całkowicie nieadekwatna dla myślenia bycia, a więc nieprzydatna filozofii. Logika dla Heideggera przesłania to, co stara się usłyszeć i przekazać filozofia. Tym samym konieczne jest jej porzucenie w obrębie filozoficznego dyskursu wraz z wykroczeniem poza jej fundamentalne założenia, to znaczy w ramach przewyższenia metafizyki. Na tę różnicę zwraca również uwagę Di Cesare, stwierdzając: „W przeciwieństwie do Heideggera, Gadamer akceptuje zasadność apofantycznej logiki, nawet w jej ostatecznej analitycznej wersji” – D. Di. Cesare, *Gadamer...*, s. 153. W ogólnym rozrachunku, podobnie jak dla Gadamera, tak też dla autora „Bycia i czasu” logika jest wtórna wobec filozofii, poprzedzana przez filozofię w porządku rozważań i rozstrzygnięć. Jest tak ponieważ logika opiera się na określonych, z góry przyjmowanych i niekwestionowanych w jej obrębie metafizycznych rozstrzygnięciach, dotyczących przede wszystkim natury prawdy, języka i poznania. Zdaniem Heideggera, logika odnosi się przede wszystkim do bytu, a nie do bycia, redukując problem bycia do zagadnienia łącznika „jest” w sądzie, a więc funkcjonuje na ontycznym, a nie ontologicznym poziomie rozważania fenomenów. Ujmuje w ograniczonej, niedocierającej do istoty rozpatrywanych przez siebie przedmiotów perspektywie: prawdę jako własność wypowiedzi, pomijając bardziej fundamentalne pojęcie prawdy jako nieskrytości; język jako jedynie aktywność podmiotu, polegającą na wypowiedaniu myśli i odzwierciedlaniu rzeczy w świecie; wypowiedź jako prymarnie ciąg słów i sąd o konstrukcji podmiotowo-orzecznikowej, ignorując przy tym jej zakorzenienie w rozumiejącej wykładni i całości doświadczenia bycia. Wobec tego, zdaniem Heideggera logika nie jest nawet formalnym warunkiem niezbędnym dla realizowania się filozoficznego myślenia albo dla jego zasadności i prawdziwości. Nie jest zdolna ani do objaśnienia samej możliwości myślenia, ani do ujęcia treści i oceny filozoficznej myśli, czy w ogóle dostrzeżenia właściwego tematu filozofii, jakim jest bycie i różnica ontologiczna. Zob. M. Heidegger, *Bycie...*, s. 5-6, 14-15, 197-205, 270-291 i idem, *Budować, mieszkać, myśleć...*, s. 140-142 oraz idem, *Czym jest metafizyka?...*, s. 12-14, 19-20, a także idem, *Czym jest metafizyka? Posłowie...*, s. 93-95 i idem, *List...*, s. 129-131, 144-145, 154-156, 162-168 oraz idem, *Podstawowe problemy...*, s. 193-239 i idem, *The Metaphysical Foundations of Logic*, przeł. M. Heim, Bloomington, Indianapolis 1984, s. 1-6, 18-21, 100-107, 123-128 i idem, *Droga do języka...*, s. 217-222, 226-244. Na temat obecności Heideggerowskiej krytyki apofantycznego sądu w myśli Gadamera zob. także I. Scheibler, *Gadamer...*, s. 99-107, 118

Po pierwsze, logika opiera się w swych podstawowych ontologicznych i epistemologicznych założeniach na paradygmacie metafizyki substancji i świadomości, a więc także na relacji podmiotowo-przedmiotowej i odpowiadającej temu podmiotowo-orzecznikowej konstrukcji sądu oraz paradygmacie poszukiwania pewnej i metodycznie uzasadnionej naukowej wiedzy¹¹²⁰. Jest ujmowana jako środek kontroli logicznej poprawności, właściwej konstrukcji i uzasadnienia wiedzy, a co za tym idzie środek sprawdzania racjonalności, poznawczej wartości i prawdziwości myślenia oraz językowych wyrażen, w których się ono uzewnętrznia¹¹²¹. W konsekwencji logik przyjmuje zawężone, ontyczne rozumienie fenomenu języka, traktując go jak narzędzie, którym posługuje się człowiek i które podporządkowane jest woli poznającego i komunikującego swoje myśli podmiotu. Ogranicza tym samym język do słowa zewnętrznego, to jest zbioru znaków językowych i symboli oraz reguł łączenia ich w bardziej złożone wyrażenia (reguły syntaktyczne) i reguł ustalania ich znaczenia i sposobu posługiwania się nimi (reguły semantyczne), a więc systemu liter, słów, zdań i innych wyrażen, które można utworzyć ze znaków językowych¹¹²². Na gruncie takiego rozumienia języka nadrzędnymi wartościami są jednoznaczność stosowanych w procesie poznania słów i wyrażen językowych oraz precyzyjność formułowanych wypowiedzi, niepozostawiająca żadnych wątpliwości, co do ich znaczenia¹¹²³. Zaś formą wypowiedzi, która najlepiej odpowiada tym wartościom jest sąd, wypowiedź orzekająca o strukturze podmiotu, orzeczenia i łącznika między nimi¹¹²⁴. Pozwalać ma bowiem w założeniu na dokładne prześledzenie jej użycia w języku i precyzyjne wyodrębnienie jej treści, a co za tym idzie na pełną kontrolę nad jej stosowaniem przez poznający podmiot i tym, co się za jej pomocą wypowiada¹¹²⁵. W związku z tym sąd zyskuje dominującą pozycję w obrębie logiki i filozofii nastawionej na metodyczne, pewne poznanie przedmiotu przez świadomy podmiot¹¹²⁶. Gadamer mówi w tym kontekście także o „naiwności pojęcia” – naiwności polegającej na ujęciu pojęcia jako narzędzia myślenia,

¹¹²⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Cóż to jest...*, s. 38-45 oraz idem, *Filozoficzne podstawy...*, s. 77-79, 83-85. Zob. także D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 153 i J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 130-131.

¹¹²¹ Zob. ibidem.

¹¹²² Zob. H.-G. Gadamer, *Człowiek i język...*, s. 54-55 i idem, *Granice języka...*, s. 36-40 oraz idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 91-92, a także idem, *Jak dalece...*, s. 164 i idem, *Prawda...*, s. 544-546, 614-615, 626-630 oraz idem, *Rozumienie i język...*, s. 16-24.

¹¹²³ Zob. A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 279.

¹¹²⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Filozoficzne podstawy...*, s. 77 i idem, *Granice języka...*, s. 36 oraz idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 91-92, a także idem, *Język i rozumienie...*, s. 17-18. Zob. także D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 153-154 i J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 130-131.

¹¹²⁵ Zob. ibidem.

¹¹²⁶ Zob. ibidem.

pozostającego do swobodnej dyspozycji człowieka¹¹²⁷. Tak rozumiane pojęcie stanowi nominalistycznie rozumiany znak, który może być tworzony i wprowadzany do języka w sposób sztuczny, oderwany od życia języka naturalnego, na przykład za pomocą definicji. W zamierzeniu ma być on jednoznaczny, niepozostawiający żadnych wątpliwości, co do tego, co oznacza i komunikuje¹¹²⁸. Logika całkowicie pomija wobec tego wyłożony w hermeneutyce filozoficznej ontologiczny wymiar językowości i języka, a więc przede wszystkim jego ponadpodmiotowy i ponadjednostkowy charakter, bycie przez język żywiołem, w którym toczy się rozmowa i który obejmuje rozmówców niezdolnych do uzyskania nad nim panowania i poddania go kontroli. Ignoruje wobec tego pełnienie przez język roli spekulatywnego i dialektycznego medium, w którym dokonuje się rozumienie, zapośredniczającego i odzwierciedlającego w ramach relacji wyrażania zarówno myśli, jak i rzeczy same. Rolę tę język odgrywa na gruncie konstytuowanej przez niego jedności słowa wewnętrznego, słowa zewnętrznego i świata, jedności myśli, słowa i rzeczy samej.

Po drugie, logika funkcjonuje wyłącznie w obrębie klasycznego pojęcia prawdy jako własności sądu, to jest prawdy polegającej na zgodności tego, co sąd stwierdza z rzeczywistością. Niedostępne dla logicznego badania są pozostałe wymiary prawdy, o których mówi hermeneutyka filozoficzna i w ramach których realizuje się nie tylko myśl Gadamera, ale wszelki proces rozumienia. Dotyczy to prawdy ontycznej będącej nieskrytością rzeczy rozumienia, ich ujawnianiem się w prezentacji oraz prawdy ontologicznej związanej z samoprezentacją i skrywaniem się bycia¹¹²⁹. Tym bardziej niemożliwe jest ujęcie przez logikę wzajemnych relacji i zależności między tymi trzema poziomami prawdy. Co więcej, nawet w odniesieniu do poziomu prawdy wypowiedzi, w obrębie którego logika zdań znajduje zastosowanie, przynależne jej pojęcie prawdy nie utrafia z perspektywy hermeneutyki Gadamera istoty fenomenu, który ma opisywać. Przede wszystkim ze względu na nieadekwatną koncepcję języka leżącą u podstawy logiki oraz pominięcie pozostałych podstawowych wymiarów prawdy. Logika zdań przyjmuje mianowicie, że prawda polega na zgodności sądu z rzeczywistością, w ramach której to relacji sąd i rzeczywistość stanowią odrębne i niezależne od siebie byty, czy obszary bytu, a więc że prawda wypowiedzi nadbudowuje się wtórnie nad daną uprzednio w gotowej postaci i niezależną od niej, co do swego istnienia i charakteru, jaki posiada, przedpredykatywną jawnością bytu. Natomiast dla hermeneutyki filozoficznej prawda wiąże

¹¹²⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Filozoficzne podstawy...*, s. 83-85.

¹¹²⁸ Zob. ibidem.

¹¹²⁹ Na temat hermeneutycznego pojęcia prawdy zob. szerzej podrozdział II.3. niniejszej pracy.

się z aktywnym i współkształtującym rzecz samą prezentowaniem przez wypowiedź rzeczy w jej nieskrytości, tak, jak ona się odsłania, w ramach relacji jedności myśli-słowa-rzeczy, na gruncie której rzecz sama jest nie tyle z góry dana i gotowa do wypowiedzenia, co współkonstryuuje się i współkształtuje w samej wypowiedzi, która o niej mówi¹¹³⁰. Jak ujmuje to autor „Prawdy i metody” w odniesieniu do fenomenu słowa: „jasnym jest, że tradycyjna koncepcja prawdy jako *adequatio rei et intellectus* nie ma zastosowania tam, gdzie słowo nie oznacza wcale twierdzenia o czymś, ale jest czymś istniejącym samo w sobie, unoszącym i udzielającym sobie roszczenia do bycia [*Seinsanspruch*]”¹¹³¹. Ponadto logika błędnie uznaje, że ocena prawdziwości i fałszywości wypowiedzi oraz przypisanie jej odpowiedniej wartości logicznej może dokonać się w oparciu o jednoznaczną treść wyizolowanego z sytuacji hermeneutycznej pojedynczego sądu, a dokładniej tego, co zostaje w nim stwierdzone. Według logiki owa treść sądu stanowi wypadkową logicznej i językowej struktury zdania, jego syntaksy i sensu zespołu słów, z których jest ono zbudowane, a nie jest uwarunkowane całym kontekstem motywacyjnym stojącym za zdaniem, tym, co w nim niewypowiedziane, pytaniem, na które stanowić ma ono odpowiedź¹¹³². Logika nie jest więc w stanie, na gruncie formułowanej w jej ramach definicji prawdy, dostępnych jej środków analizy wypowiedzi językowych i stwierdzania poprawności rozumowania,.

Prowadzi to do trzeciego punktu, związanego ze zbyt ograniczonym, z perspektywy hermeneutyki filozoficznej, rozumieniem w logice wypowiedzi językowej oraz tego, co konstytuuje jej treść. Logika dokonuje wyabstrahowania wypowiedzi z życiowego kontekstu motywacyjnego, w którym kształtuje się jej sens, traktując ją jako samodzielną jednostkę językową, która obdarzona jest immanentną treścią, która wynika wyłącznie z jej logicznej i językowej struktury, w tym znaczenia zastosowanych w niej słów, a także której sens składa się tylko z tego, co w niej wyraźnie i wprost wypowiedziane¹¹³³. Nie uwzględnia konstytutywnych dla każdej wypowiedzi i tego, co ona rzeczywiście mówi elementów bezpośrednio w niej niewypowiedzianych, choć możliwych do wypowiedzenia, obecnych w niej i przemawiających przez nią, a przy tym współtworzących jej sens i stanowiących umożliwiający daną wypowiedź horyzont motywacyjny¹¹³⁴. Do elementów tych należy: konkretny kontekst sytuacyjny wypowiedzi; pytanie, na które ma ono stanowić

¹¹³⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Cóż to jest...*, s. 38-40, 45-48 i idem, *On the Truth...*, s. 136-137, 147-148, 154.

¹¹³¹ Idem, *On the Truth...*, s. 134.

¹¹³² Zob. idem, *Cóż to jest...*, s. 46-48 i idem, *Człowiek...*, s. 60 oraz idem, *The Heritage...*, s. 44, a także idem, *Język i rozumienie...*, s. 19-20, 23 i idem, *Semantyka...*, s. 124-128.

¹¹³³ Zob. idem, *Język i rozumienie...*, s. 16-19.

¹¹³⁴ Zob. idem, *Cóż to jest...*, s. 46-48 i idem, *Człowiek...*, s. 60 oraz idem, *Język i rozumienie...*, s. 19-20, 23 a także idem, *Semantyka...*, s. 124-128.

odpowieź; pozostałe wypowiedzi stanowiące rozmowę, której wypowiedź jest częścią; egzystencja mówiącego i rozmówców, do których kieruje on swoją wypowiedź; rzecz rozumienia, która jest wypowiadana; sytuacja dziejowa, w której wypowiedź powstaje i sensy przekazane przez tradycję; filozoficznie wykładana całość, w której wszystkie te elementy się sytuują. Logika pomija tym samym w procesie rozpoznawania i ujmowania treści danego sądu sytuację hermeneutyczną, z której dany sąd wyrasta. Idzie ignoruje zarówno dziejowy, jak i językowy wymiar ontologiczny wypowiedzi oraz dialektykę pytania i odpowiedzi, w którą jest ona wpisana. Zapoznaje tym samym, że to, co wypowiedziane w sądzie nie stanowi całości jego sensu¹¹³⁵. Gadamer nazywa to ujęcie sądu przez logikę również „naiwnością twierdzenia”, to znaczy naiwnością przyjmowania istnienia czystych wypowiedzi, których jedyną treścią jest to, co przez nie bezpośrednio stwierdzone i w których chodzi jedynie o prawdziwość i fałszywość tego, co stwierdzają oraz którym odpowiadać ma czyste spostrzeżenie¹¹³⁶. Podczas gdy „w charakterze twierdzenia leży to, że ono samo nie zapewnia właściwego zrozumienia swego sensu”¹¹³⁷. Logika sądu jest więc niezdolna nie tylko do oceny zasadności i prawdziwości filozoficznych wypowiedzi i koncepcji, ale również do właściwego ujęcia tego, co w ogóle mówi i co wyraża myśl filozoficzna.

W konsekwencji, po czwarte, logika, koncentrując się na formie sądu, nie obejmuje całości bogactwa językowych form wyrazu, w których prezentować może się prawda. Dotyczy to w szczególności poezji i poetyckiego języka, w którym wiersz się wypowiada, posiadającego cechy wymykające się logicznej analizie, niedostępne na gruncie założeń logiki sądów. Do tych swoisty cech poetyckiego języka należy między innymi wskazywanie samo na siebie słowa w jego zmysłowej obecności, konstytuowanie nierozdzielnej jedności językowej, której każdy element jest niezbędny i nie może zostać zastąpiony innym, nawet pozornie równoznacznym elementem bez istotnej zmiany, a nawet całkowitej utraty i rozpadu jej sensu, znaczenie tonu i rytmu wypowiedzi dla jej znaczenia¹¹³⁸. Podobnie język codziennej żywej rozmowy w swym sposobie zapośredniczania rzeczy rozumienia oraz formułowania

¹¹³⁵ Na temat dokonującego się w hermeneutyce filozoficznej Gadamera podważenia autonomii pojedynczego sądu i związanego z nią ograniczenia jego sensu zob. szerzej podrozdział II.3. niniejszej pracy.

¹¹³⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Filozoficzne podstawy...*, s. 77-79. Gadamer wspomina w przywoływanym tekście również o trzeciej naiwności obecnej i silnie oddziałującej w dziejach filozofii, obok naiwności pojęcia i twierdzenia. Naiwność ta nie odnosi się bezpośrednio do logiki, ale właściwa jest całości krytykowanej przez Gadamera metafizycznej tradycji, w obrębie której sytuuje się również klasyczna logika. Jest to naiwności refleksji, polegająca, w największym skrócie, na traktowaniu refleksji jako całkowicie wolnej aktywności samoświadomego podmiotu i ignorowaniu wymiaru dziejowości egzystencji.

¹¹³⁷ Idem, *Hegel and the Dialectic of the Ancient Philosophers*, przeł. P. C. Smith, w: idem, *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*, New Haven, London 1976, s. 25.

¹¹³⁸ Zob. idem, *On the Beginning...*, s. 228 i idem, *On the Truth...*, s. 138-139, 141-153 oraz idem, *Tekst i interpretacja...*, s. 128-138, a także idem, *Wiersz i rozmowa...*, s. 129-140.

wypowiedzi i argumentów nie opiera się na sądach w sensie logicznym, ścisłych i jednoznacznych definicjach słów i logicznych wnioskowaniach¹¹³⁹. Twierdzenie to ma zastosowanie także w odniesieniu do języka filozofii. Przytaczanym przez Gadamera przykładem z dziejów filozofii na wykraczanie przez wypowiedzi filozoficzne poza ograniczenia logiki jest koncepcja sądu spekulatywnego w filozofii Hegla¹¹⁴⁰. Sąd w zwykłym, rozsądkowym rozumieniu, charakterystycznym dla myślenia przedstawiającego i teoriopoznawczej postawy, składa się z podmiotu i orzeczenia odnoszonego do podmiotu jako jego własność. Ponadto wychodzi w predykcji poza podmiot, określając go z zewnątrz jako to lub tamto i udzielającego nowej informacji o nim, tak, że podmiot i orzeczenie stanowią odrębne pojęcia, stojące w zdaniu naprzeciwko siebie. Natomiast sąd spekulatywny tylko w zewnętrznej formie posiada taką podmiotowo-orzecznikową stabilną strukturę, w ramach której podmiot jest stałą, niekwestionowaną podstawą. W spekulatywnym zdaniu filozoficznym orzeczenie nie wychodzi poza podmiot, ale rozwija się z podmiotu i okazuje się być podmiotem, substancją *subiectum*, odsłaniającą, czym jest sam podmiot, wyrażającą istotę podmiotu, tak, że podmiot nie stanowi stałej i niezmiennej podstawy, ale przechodzi w orzeczenie, a różnica między nimi zostaje zniesiona – łączący podmiot i orzeczenie łącznik „jest” nie stwierdza określania jednej rzeczy przez coś innego, ale opisuje ruch myśli, która przechodzi od podmiotu do predykatu by odnaleźć w nim sam podmiot w swej istocie¹¹⁴¹. Toteż „zdanie spekulatywne nie wypowiada czegoś o czymś, lecz prezentuje jedność pojęcia”¹¹⁴². Wyrażony w heglowskiej koncepcji spekulatywnego sądu aspekt wykraczania przez filozoficzne zdanie i filozoficzną myśl poza formę logicznego sądu o podmiotowo-orzecznikowej strukturze w kierunku ukazywania w pojęciu filozoficznym jedności rzeczy samej w mnogości określeń, w które się rzecz rozwija stanowi dla Gadamera „spekulatywną istotę wszelkiej filozofii”¹¹⁴³. Podobnie więc jak z sądem spekulatywnym

¹¹³⁹ Zob. idem, »Logos« i »Ergon«..., s. 5 i idem, *Cóż to jest...*, s. 41-42 oraz idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 92, a także idem, *On the Beginning...*, s. 228. Zob. także N. Leśniewski, *Retoryka w hermeneutycznym...*, s. 105-107 i J. C. Weinsheimer, *Gadamer's...*, s. 240-241.

¹¹⁴⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Hegel and Dialectic...*, s. 16-18 i idem, *Prawda...*, s. 626-627.

¹¹⁴¹ Zob. ibidem. Zob. także R. Coltman, *Language...*, s. 107-108 i N. Davey, *Unquiet...*, s. 114-115 oraz K. Wright, *Gadamer: The Speculative...*, s. 209.

¹¹⁴² H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 627.

¹¹⁴³ Ibidem. Nie oznacza to, że Gadamer w pełni akceptuje heglowską koncepcję spekulatywnego sądu lub zatrzymuje się na niej w swych rozważaniach dotyczących filozoficznego języka i pojęcia. Poddaje krytyce między innymi ujęcie przez Hegla relacji między dialektycznością i spekulatywnością, ograniczenie języka do wymiaru tego, co wypowiedziane oraz przyjęcie ideału całkowitego wypowiedzenia, połączonego z totalnością dialektycznego procesu i wiedzą absolutną – zob. idem, *Cóż to jest...*, s. 45 i idem, *Hegel and Dialectic...*, s. 31-34 oraz idem, *Prawda...*, s. 627-634. Na temat sądu spekulatywnego Hegla w rozważaniach Gadamera nad

Hegla, ma się rzecz z językiem filozoficznego rozumienia i wyrażaniem się w nim rzeczy samej w ramach Gadamerowskiej koncepcji pojęcia. Pojęcie filozoficzne wymyka się jednoznacznej logicznej definicji, nie stanowi skonstruowanego, technicznego terminu filozoficznej nomenklatury, nie pozwala na sprowadzenie filozoficznej myśli do logicznego, zamkniętego systemu sądów, definicji i wnioskowań. Jest ono nieredukowalnie wieloznaczne i otwarte w swym sensie, a także uwarunkowane konotacjami znaczeniowymi płynącymi z języka naturalnego¹¹⁴⁴. Jak zauważa Weinsheimer, procesu powstawania filozoficznego pojęcia oraz myślenia filozoficznego za pomocą pojęć (które dla hermeneutyki Gadamera są jednym i tym samym procesem, ponieważ pojęcie wykształca się w swym sensie poprzez swoje uczestnictwo w procesie filozoficznej wykładni i prezentowania się rzeczy samych) nie można w ramach hermeneutyki filozoficznej ująć w sposób adekwatny za pomocą schematu logicznej dedukcji lub indukcji¹¹⁴⁵. Jest tak, ponieważ owe logiczne modele posiadają charakter hierarchiczny i wertykalny, jednoznacznie i całkowicie rozdzielając i stopniując to, co ogólne, zajmujące wyższe miejsce w hierarchii oraz to, co szczegółowe, podporządkowane ogólności. Ponadto charakteryzują się jednostronnością, przechodząc albo od ogółu do szczegółu (w przypadku dedukcji), albo od szczegółu do ogółu (w przypadku indukcji)¹¹⁴⁶. Podczas gdy pojęcie, zgodnie z przedstawioną w niniejszej pracy Gadamerowską wykładnią relacji jedno-wiele i ogólne-konkretne, powstaje i funkcjonuje w ramach horyzontalnych, obustronnych relacji między tym, co ogólne i tym, co szczegółowe, w których żaden z członów nie jest z góry dany i niezmienny, ale każdy z nich kształtuje się we wzajemnym oddziaływaniu między nimi. Model dedukcyjny wychodzi od pojęć z góry danych, już ustanowionych, gotowych i uprzednich względem aktu ich zastosowania. Ujmuje stosowanie pojęcia jako subsumcję ogólnego pojęcia pod jednostkowy przypadek, nie uwzględniając ani określania tego, co ogólne przez to, co szczegółowe, ani zależności sensu od konkretnego kontekstu motywacyjnego wypowiedzi. Nie dopuszcza zmiany ogólnej treści pojęcia i uniemożliwia wyjaśnienie ciągłego przekształcania się sensu pojęć w życiu języka¹¹⁴⁷. Natomiast model indukcyjny zakłada, że ogólność pojęcia powstaje poprzez zebranie wielości przypadków jednostkowego użycia słowa i wyabstrahowanie wspólnego denominatora wielu poszczególnych

językiem filozofii zob. także R. Coltman, *Language...*, s. 101-103, 107-112 i N. Davey, *Unquiet...*, s. 113-116 oraz K. Wright, *Gadamer: The Speculative...*, s. 209-211.

¹¹⁴⁴ Na temat pojęcia filozoficznego w hermeneutyce filozoficznej Gadamera zob. szerzej podrozdział III.1.2 niniejszej pracy.

¹¹⁴⁵ Zob. J. C. Weinsheimer, *Gadamer's...*, s. 237-238.

¹¹⁴⁶ Zob. ibidem, s. 238-240.

¹¹⁴⁷ Zob. ibidem, s. 237-238.

doświadczeń, w których znalazło ono zastosowanie. Wykształcenie się ogólnego pojęcia jest wobec tego dopiero końcowym efektem procesu używania języka. Proces ten rozpoczyna się w modelu indukcyjnym od bezsłownego doświadczenia, zbyt późno sytuując powstanie pojęcia. W konsekwencji nie potrafi wyjaśnić, bez założenia poprzedzającej proces indukcji i już uprzednio danej ogólnej treści pojęcia, dlaczego właśnie to, a nie inne słowo posłużyło w poszczególnych przypadkach dla oddania doświadczenia¹¹⁴⁸.

W związku z powyższym, na gruncie hermeneutyki filozoficznej w filozoficznym myśleniu konieczne jest wykroczenie poza logikę sądu, którą rozumienie i filozofia przewyższają uniwersalnością¹¹⁴⁹. Jak zaznacza wyraźnie Gadamer, to wykroczenie „nie ma nic wspólnego z samą logiką, z jej ważnością i niepodważalnością”¹¹⁵⁰. Nie dotyczy ono w ogóle zasadności, czy prawdziwości formułowanych przez logikę praw myślenia i reguł wnioskowania w obrębie przyjmowanych przez logikę podstawowych założeń na temat języka i językowej wypowiedzi. Dlatego też nie kwestionuje ważności tego, co logika mówi o zasadach rządzących logicznie poprawnym i prawdziwym rozumowaniem. Nie jest wewnętrzną, to znaczy poruszającą się w horyzoncie logiki, krytyką dotychczasowej logiki, pokazującą, że kształtujący się i obowiązujący na przestrzeni dziejów filozofii rachunek zdań i predykatów jest błędny i powinien zostać udoskonalony poprzez odrzucenie niektórych założeń, praw, czy definicji i wprowadzenie innych lub całkowicie zastąpiony odmiennym, opartym o doskonalsze, prawdziwsze podstawowe zasady logicznego myślenia i reguły rozumowania. Wykroczenie przez hermeneutykę Gadamera poza logikę polega na wyjściu poza horyzont przedsądów stanowiących fundamentalne założenia formalnej logiki w kierunku uwzględniania kontekstu motywacyjnego i sytuacji hermeneutycznej wypowiedzi, wydobywania tego, co wypowiedź rzeczywiście mówi i co prezentuje z doświadczenia świata w dynamice dziejowej rozmowy. Ponadto jest to wykroczenie w kierunku ujęcia języka jako spekulatywnego procesu prezentowania rzeczy samych i usytuowania rozumienia w dialektyce wewnętrznego i zewnętrznego słowa. Oznacza więc ono, że filozoficzna myśl nie może zostać podporządkowana formalnej logice, formułowanym przez nią logicznym prawom myślenia i kryteriom logicznej poprawności. Dotyczy to w szczególności kwestii prawdziwości i zasadności filozoficznej myśli, a także treści i formy językowych wypowiedzi, w których się ona wyraża. Filozofia nie stanowi bowiem jedynie systemu zdań możliwych do logicznego sformalizowania i przetestowania

¹¹⁴⁸ Zob. ibidem.

¹¹⁴⁹ Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 91-92 i idem, *On the Beginning...*, s. 228, 233.

¹¹⁵⁰ Idem, *On the Beginning...*, s. 233.

pod względem poprawności i konkluzywności przeprowadzonego w nich wywodu. Innymi słowy, to, co filozofia mówi nie może zostać w pełni sformułowane w logicznie dowiedzionych i wynikających z siebie sądach. Dyskurs filozofii wykracza w swych sformułowaniach i w zawartej w nich prawdzie poza założenia i prawa logiki, a filozoficzne myślenie ze swej istoty nie ma postaci rygorystycznej logicznej argumentacji¹¹⁵¹. Jak stwierdza Gadamer: „tematyzacja przez logikę ogranicza horyzont zapytywania w celu umożliwienia weryfikacji i czyniąc tak, blokuje ten rodzaj otwarcia się świata, który ma miejsce w naszym własnym doświadczeniu tego świata”¹¹⁵². Toteż twierdzenie Bronka o tym, że „myślenie filozoficzne nie musi zabiegać o intersubiektywne dowody oparte na logicznych argumentach”¹¹⁵³ należałoby wzmocnić – filozofia nie tylko nie musi, ale też nie powinna zabiegać i czynić priorytetem sformułowanie swych myśli w logicznie spójnych sądach i dowodach. Jednocześnie wykroczenie poza logikę nie oznacza porzucenia swoistego dla filozofii rygoru pojęciowości i krytyczności wobec przekazanych sensów oraz ścisłości i koherentności myślenia na rzecz „poetyzacji” filozoficznego dyskursu, to znaczy swobodnej, potencjalnie niekoherentnej, czy wewnętrznie sprzecznej gry metaforycznych obrazów¹¹⁵⁴. Taka konsekwencja jest konieczna i nieuchronna tylko z punktu widzenia absolutyzującego znaczenie logiki w sferze poprawnego myślenia i prawdziwego poznania, a tym samym absolutyzującego alternatywę między tym, co logiczne i nielogiczne. Taki punkt widzenia wyklucza z obszaru prawdy i zbywa jako poetycką fantazję wszystko to, co mieści się w językowych środkach wyrazu, co stanowi część języka i co język pozwala wypowiedzieć, ale nie spełnia wymagań logiki i jest przez logikę zabronione. Ponadto wykroczenie poza logikę nie jest tożsame ani z całkowitą rezygnacją z jej stosowania w filozofii i odmówienia logicznej argumentacji wszelkiej wartości poznawczej, ani z opowiedzeniem się za immanentną irracjonalnością filozoficznego wywodu, niepoddającego się żadnym trwałym i posiadającym ustaloną treść zasadom myślenia, czy regułom języka. Spójna jedność prezentowanego sensu jest przecież w hermeneutyce filozoficznej jednym z warunków prawdziwości wykładni¹¹⁵⁵.

Jakie jest zatem miejsce formalnej logiki zdań i dostarczanych przez nią zasad poprawnego myślenia, dowodzenia twierdzeń i rozstrzygania prawdziwości sądów?

¹¹⁵¹ Zob. idem, *Hermeneutyka klasyczna...*, s. 91-92 i idem, *On the Beginning...*, s. 228 oraz idem, *Prawda...*, s. 742, a także idem, *Reflections...*, s. 38.

¹¹⁵² Idem, *Reflections...*, s. 39. Zob. także idem, *Język i rozumienie...*, s. 17-19.

¹¹⁵³ A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 83.

¹¹⁵⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *On the Beginning...*, s. 228.

¹¹⁵⁵ Na temat warunków prawdziwości interpretacji i możliwości odróżnienia interpretacji prawdziwej od fałszywej zob. podrozdział II.3. niniejszej pracy.

Gadamer wprowadza rozróżnienie między zewnętrznymi wobec filozofii środkami, których używa się do filozofowania, a samym filozofowaniem, które dokonuje się w żywiole rozmowy¹¹⁵⁶. Logika należy do środków, za pomocą których może realizować się filozoficzny wywód i argumentacja. Jako taka jest ona z perspektywy zadań i celów filozofii z istoty niesamodzielna i wtórna względem właściwego procesu filozofowania. Stanowi przy tym środek filozofowania wysoce niedoskonały, bo ograniczający się do poziomu prawdy jako własności wypowiedzi, niezdolny do samodzielnego odsłonięcia i współkonstituowania prawdy na poziomie ontycznym i ontologicznym. Co więcej, nawet w obszarze sądów, w którym logika znajduje zasadne zastosowanie, traktując sąd jako izolowaną jednostkę znaczeniową, grozi wypaczeniem sensu wypowiedzi poprzez zignorowanie jej kontekstu motywacyjnego, tego, co pozostaje w niej niewypowiedziane. Oznacza to, że znaczenia logiki jako narzędzia filozofowania oraz formalnej logicznej poprawności filozoficznej myśli nie można absolutyzować. Samo zastosowanie logiki do konstrukcji filozoficznej wykładni nie gwarantuje jej prawdziwości w podstawowym sensie prawdziwości rozumienia, tyczącym się tego, czy prezentuje ono inny sens rzeczy samej w zapośredniczeniu współczesności i przeszłości. Nie zapewnia również adekwatności do rzeczy i produktywności filozoficznej myśli, nawet jeśli z formalnego punktu widzenia logiki przysługiwałaby jej koherentność i prawdziwość. W konsekwencji logika nie rozstrzyga o prawdziwości filozoficznej myśli, czy koncepcji. Nawet jeśli wydobyła z tworzących ją sformułowań logiczne błędy i naruszenia reguł dowodzenia i wnioskowania. Nie stanowi naukowej metody filozofii, czy niepodważalnych technicznych, formalnych reguł filozofowania ponieważ ta takowych po prostu nie posiada. Nie wyznacza absolutnych, nieprzekraczalnych praw myślenia, których naruszenie jest równoznaczne z osunięciem się w obszar irracjonalności, błędu i fałszu. Nie dostarcza niezaprzeczalnych, zmuszających do uznania prawdziwości danego sądu argumentów, których nie można w żaden sposób odeprzeć. Jak stwierdza Gadamer, filozofia i proces rozumienia stanowią „obszar przekonujących (a nie logicznie zniewalających) argumentów. Jest to obszar praktyki i człowieczeństwa w ogóle, które swe zadanie znajduje nie tam, gdzie obowiązuje przemoc »żelaznych reguł«, którym trzeba się poddać bez dyskusji”¹¹⁵⁷. Logika jako środek filozofowania musi być zatem podporządkowana procesowi hermeneutycznego doświadczenia i prezentowania się rzeczy. Musi podlegać

¹¹⁵⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Reflections...*, s. 39.

¹¹⁵⁷ Idem, *Prawda...*, s. 742.

w swym zastosowaniu nadrzędnej logice hermeneutycznej rozmowy¹¹⁵⁸. Prawdę tę autor „Prawdy i metody” formułuje również w sposób następujący: „nie obowiązuje żaden logos i żadna logika, jeśli nie unosi jej jakiś »ethos«”¹¹⁵⁹, przy czym ethos oznacza tutaj „»byt, który się stał« (*gewordenes Sein*), którym się jest i nic się na to nie poradzi”¹¹⁶⁰, a więc świat życia i język naturalny codziennej rozmowy oraz przekazywane przez nie sensory, konstytuujące sytuację hermeneutyczną, w której człowiek egzystuje. Albowiem już Platon dostrzegł, jak zauważa to Gadamer w swej wykładni filozofii starożytnego myśliciela, że środki poznania pozwalające ujrzeć coś z rzeczy samych, takie jak wypowiedź językowa w postaci sądu, ale również logiczna analiza twierdzeń mogą zostać użyte przeciwko rzeczy, którą mają odsłaniać, prowadząc do jej przesłonięcia i zniekształcenia tego, co ukazują¹¹⁶¹. W interpretacji niemieckiego filozofa, dla Platona filozofia i dialektyka, którą filozofia się posługuje w docieraniu do prawdy nie mogą zostać odróżnione i oddzielone od sofistyki, jeśli zważa się tylko na to, co jest stwierdzane, a nie umieszcza się wypowiedzi w rzeczywistości żywej dyskusji, która nakierowana jest na wypowiedzenie rzeczy samej i której uczestnicy w postawie otwartości wspólnie dążą do prawdy¹¹⁶². Sofistyka jest w ramach platońskiej filozofii, przypominając w tym względzie logikę, sztuką zwracającą uwagę na to tylko, co bezpośrednio stwierdzane. Posługuje się przy tym formalnymi technikami i argumentami,

¹¹⁵⁸ Na temat hermeneutycznej logiki rozmowy, logiki pytania i odpowiedzi oraz zakorzenienia jej koncepcji w platońskich dialogach zob. także podrozdział III.1.1. niniejszej pracy. Gadamer posługuje się pojęciem logiki w tym kontekście przede wszystkim w jednym krótkim fragmencie „Prawdy i metody” – zob. idem, *Prawda...*, s. 503-505. W pozostałych pracach, a także w swoim głównym dziele, w tym również w ramach przywołanego fragmentu „Prawdy i metody”, niemiecki filozof pisze nie o „logice”, ale o „dialektyce” pytania i odpowiedzi. Celem rozważań Gadamera na temat dynamiki pytania i odpowiedzi nie jest bowiem ani wprowadzenie, czy chociażby podniesienie konieczności sformułowania nowej, lepszej logiki formalnej, ani dokonanie korekty dotychczasowej logiki sądów. Nawet jeśli potrzeba i zasadność takiej korekty wyłania się z jego rozważań. Cel ten stanowi odsłonięcie niewystarczalności i nieadekwatności logiki sądów jako takiej w zakresie ustalania sensu wypowiedzi oraz oceny poprawności i prawdziwości kształtującego się w rozmowie rozumowania i argumentowania. Mówiąc o logice pytania i odpowiedzi autor „Prawdy i metody” nie proponuje więc swoistej hermeneutycznej koncepcji formalnej erotetyki, to jest dziedziny logiki sądów przyjmującej jej podstawowe założenia, badającej pytania i odpowiedzi, ich logiczną strukturę i relacje między nimi oraz poszukującą ogólnych logicznych praw, którymi się one rządzą. Ma na myśli logikę w szerokim sensie, odnoszącym się do tego, że przebieg prawdziwej hermeneutycznej rozmowy na poziomie językowych wypowiedzi nie jest dowolny i przypadkowy, ale charakteryzuje się swoistą, niedającą się ująć w sztywne, niezmienne, odgórne reguły dyscypliną zapytywania. Zdyscyplinowane zapytywanie nakierowane jest na odsłonięcie rzeczy samej i nie daje się łatwo zwodzić błędnym przesądom, czy pozornym aporiom. Posiada ono pewien odsłaniający się w procesie rozumienia racjonalny porządek i cel, które związane są z postawieniem pytania dotyczącego tematu rozmowy, poszukiwaniem na nie odpowiedzi, a ostatecznie z doprowadzeniem do zaprezentowania się uczestnikom dyskusji rzeczy, o której rozmawiają.

¹¹⁵⁹ Idem, *Zadanie filozofii...*, s. 106. Zob. także idem, *Cóż to jest prawda...*, s. 42-43.

¹¹⁶⁰ Idem, *Zadanie filozofii...*, s. 106.

¹¹⁶¹ Zob. idem, *Dialectic and Sophism...*, s. 104-105, 112-113 i idem, *Hegel and Dialectic...*, s. 24-26. Na to, że w hermeneutycznej rozmowie logicznie ścisłe i precyzyjne wypowiedzi nie muszą odsłaniać i rozjaśniać rzeczy, o której mowa oraz że logika nie zawsze jest adekwatnym środkiem prowadzenia poznawczo produktywnego dialogu zwraca uwagę również Norbert Leśniewski – zob. N. Leśniewski, *Retoryka w hermeneutycznym...*, s. 106, 111.

¹¹⁶² Zob. H.-G. Gadamer, *Dialectic and Sophism...*, s. 113-118 i idem, *Hegel and Dialectic...*, s. 24-26.

przymuszającymi rozmówców do przyznania racji stanowisku tego, kto je stosuje¹¹⁶³. W konsekwencji pozwala zawsze na obalenie tez innych uczestników rozmowy i wyjście zwycięsko z dyskusji, która wówczas nie tyle prowadzi do prawdy i zaprezentowania się tego, o czym była mowa, co stanowi poznawczo pustą i bezcelową, bo niezwracającą uwagi na to, jak prezentuje się rzecz sama, gadaninę¹¹⁶⁴. Logika w ramach filozofii może służyć pomocą w wykształceniu się adekwatnego do rzeczy samej i produktywnego słowa zewnętrznego filozoficznej wykładni. Innymi słowy, może być pomocna w doprowadzaniu do zaprezentowania się i wypowiedzenia danej rzeczy rozumienia. Na gruncie hermeneutyki filozoficznej formalna logika nabiera w filozoficznym dyskursie charakteru heurystycznego i retorycznego środka pomocniczego, wspierającego produktywność hermeneutycznej rozmowy w prezentowaniu rzeczy samej, służącego w razie potrzeby kontynuowaniu, utrzymywaniu w otwartości i pobudzaniu dialektyki pytania i odpowiedzi oraz skłanianiu rozmówców do konkretnej wykładni prezentującej rozumianą rzecz. Sam Gadamer przyznaje, że w ramach filozoficznej krytyki języka i dziejów pojęć „dokładna analiza logiczna pojęć odsłania pozorne pytania i złudne przesady”¹¹⁶⁵. Logika ma zatem możliwość wspomagania i współuczestniczenia w formułowaniu argumentacji przekonującej dla innych uczestników filozoficznej dyskusji, podważaniu ich błędnych przesądów i otwieraniu przed nimi możliwość nowego doświadczenia i uchwycenia innego sensu rzeczy samej. Zastosowanie logiki może odsłonić w trakcie dialogu aspekty wykładni, które są niejasne i nieadekwatne, niepotrzebnie zaciemniają prezentację rzeczy samej, niedostatecznie odpowiadają na pytania stanowiące motywacje jej powstania, a przez to wymagają dalszego opracowania i dialogu z rzeczą oraz innymi rozmówcami. Aby tak mogło się stać musi być jednak podporządkowane dialektyce pytania i odpowiedzi oraz nakierowane na nadrzędny w procesie rozumienia cel doprowadzenia do wykształcenia się nowej prezentacji rzeczy samej i tym samym owocnego zrozumienia sensu rzeczy przez rozmówców, a więc odnajdywać swe granice w praktycznej przydatności dla produktywności i spójności wykładni,

Na gruncie przedstawionej powyżej wykładni logiki w ramach hermeneutyki filozoficznej wyrasta krytyczny stosunek Gadamera do opierających się o logiczne reguły i zasady formalnych argumentów, a tym samym do stosowania ich w dyskursie filozoficznym jako narzędzi skutecznie obalających filozoficzne tezy oraz przeceniania ich poznawczej siły

¹¹⁶³ Zob. idem, *Dialectic and Sophism...*, s. 113-117 i idem, *Hegel and Dialectic...*, s. 24-26 oraz idem, *Idea dobra...*, s. 28-32, 71-72.

¹¹⁶⁴ Zob. ibidem.

¹¹⁶⁵ Idem, *Historia pojęć...*, s. 102.

i zdolności do odsłaniania prawdy. Warto w tym kontekście przytoczyć dłuższy fragment „Prawdy i metody”:

Tak oto powstaje pytanie, na ile dialektyczna wyższość filozofii refleksji odpowiada merytorycznej prawdzie i na ile rodzi jedynie formalny pozór. [...] Jakkolwiek jasno wykaże się wewnętrzną sprzeczność wszelkiego relatywizmu – tu zawsze jest już tak, jak to określił Heidegger: wszystkie te zwycięskie argumentacje mają w sobie coś z prób powalenia przeciwnika. Choć brzmią przekonująco, to bardzo fałszują istotę sprawy. Słusznie z nich korzystamy, ale nie zawierają one żadnego doniosłego płodnego ustalenia. Nieodparty jest argument, że teza sceptycyzmu lub relatywizmu chce być prawdziwa i z tej racji sama siebie znosi. Czy jednak coś się przez to osiąga? Argument refleksji, który się w tym kontekście okazuje skuteczny, działa raczej przeciw argumentującemu, gdy prawdziwością wartość refleksji czyni podejrzaną. Szkody doznaje nie tyle realność sceptycyzmu lub rozmywającego wszelką prawdę relatywizmu, ile prawdziwość roszczenia do formalnej argumentacji w ogóle. Formalizm takich argumentów refleksji jest więc tylko na pozór filozoficznie prawomocny. W rzeczywistości nic się za ich pomocą nie poznaje¹¹⁶⁶.

Formalne argumenty nie są nakierowane na rzecz samą oraz nie mają na celu zaprezentowania i wypowiedzenia rozumianej rzeczy, ale odnoszą się jedynie do aspektu logicznej poprawności i koherentności bezpośredniej treści formułowanych sądów, do zbioru których wykładnia została zredukowana. Ich celem jest przede wszystkim zaatakowanie teoretycznego stanowiska przeciwnika, w sposób zaskakujący, pozostawiający oponenta w konsternacji i zmuszający go do rezygnacji ze swoich tez¹¹⁶⁷. Formalne argumenty stosowane w ten sposób w odniesieniu do filozoficznych myśli nie są w stanie w ogóle uchwycić istotowej treści tego, co czynią swym przedmiotem, toteż ze swojej istoty chybiają celu. Funkcjonują one wyłącznie na wtórnym poziomie logiki i sądów, nie uwzględniając wyrażającej się w rozumieniu dziejowej rzeczywistości sytuacji hermeneutycznej, hermeneutycznych doświadczeń, na którym opiera się rozumienie oraz ontologicznej struktury relacji wyrażania między słowem a rzeczami samymi, która nadaje filozoficznym tezom ich właściwy sens. W związku z tym Gadamer stwierdza, że: „Jedno z uprzedzeń filozofii refleksji polega na uznawaniu za relację między zdaniem czegoś, co w ogóle nie pozostaje na tym samym poziomie logicznym. Argument refleksji nie jest tu więc na miejscu. Nie chodzi bowiem wcale o podlegające wymogowi niesprzeczności relacje między sędziami, lecz o stosunki życiowe”¹¹⁶⁸. Formalne argumenty sprowadzają ontyczne

¹¹⁶⁶ Idem, *Prawda...*, s. 469-470. Zob. także ibidem, s. 603, 708-709.

¹¹⁶⁷ Zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 102-103 i J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 113-114.

¹¹⁶⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 603.

i ontologiczne relacje między rzeczywistymi fenomenami, do logicznych relacji między sędziami, w których te fenomeny miałyby zostać adekwatnie ujęte i określone. Następnie wnoszą z logicznych błędów i niezgodności na poziomie badanych przez siebie zdań o nieprawdziwości i braku uzasadnienia zawartego w nich poznania tych fenomenów, czy niemożliwości istnienia w rzeczywistości tego, co one stwierdzają. Ten ograniczony horyzont logicznej treści sądów, w którym poruszają się formalne argumenty sprawia, że nie są one prawdziwym poznaniem rzeczy samych oraz nie stanowią wykładni bycia i bytu w hermeneutycznym sensie tego pojęcia. Co więcej, mogą nie tyle pomagać, co stać na przeszkodzie takiego rozumiejącego poznania, jeśli podważają prawdziwą i produktywną wykładnię dlatego tylko, że odsłania ona w języku rzecz samą w sposób niezgodny z regułami logiki lub wypowiada coś z rzeczy, co nie daje się ująć w logicznie poprawny dowód, czy zbiór sądów i w ramach logiki nie może być w swym językowym wyrazie prawdziwe. W konsekwencji możliwość przedstawienia poprawnie skonstruowanego formalnego argumentu, obalającego daną tezę filozoficzną, na przykład poprzez wykazanie jej wewnętrznej sprzeczności, czy niezgodności z innymi akceptowanymi i przyjmowanymi w danej wykładni tezami, nie podważa z perspektywy filozofii w sposób konieczny i jednoznaczny prawdziwości i zasadności owej tezy i całej filozoficznej wykładni, której część ona stanowi¹¹⁶⁹. Gadamer stwierdza to wprost, nawiązując do w pełni akceptowanej przez niego myśli Platona: „Pozorną zasadność takiego argumentowania znamy przede wszystkim ze starożytnej sofistyki, której wewnętrzną pustkę wykazywał Platon. [...] W szczególności pokazuje on w *Liście siódmym*, że możliwość formalnego odrzucenia jakiejś tezy niekoniecznie wyklucza jej prawdziwość”¹¹⁷⁰. Upatrywanie w stosowaniu tego rodzaju logicznych argumentów wystarczającego narzędzia do podważenia i obalenia filozoficznej myśli, czy stanowiska zaświadcza o ograniczeniach formalnych argumentów i posługującej się nimi refleksji, która nie jest w stanie wyjść poza zidentyfikowane przez siebie logiczne błędy, odmówić im absolutnego znaczenia i dostrzec prawdę wyrażoną w logicznie obalonej myśli. Jak trafnie zauważa w tym kontekście Di Cesare, jest bardzo wątpliwe, że filozofia ma coś wspólnego z tego rodzaju opartymi o formalną argumentację zwycięstwami, gdzie na podstawie odniesienia do siebie dwóch sądów odrzuca się całość procesu filozoficznego rozumienia i uzyskanego wglądu w istotę rzeczy samych¹¹⁷¹. Dopuszczenie prawdziwości filozoficznej wykładni pomimo jej formalnej wewnętrznej

¹¹⁶⁹ Zauważa to również i wielokrotnie podkreśla Weinsheimer – zob. J. C. Weinsheimer, *Gadamer's...*, s. 47, 49, 53, 57-59.

¹¹⁷⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 470.

¹¹⁷¹ Zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 102.

sprzeczności oznacza zatem odrzucenie absolutystycznego roszczenia do prawdy uprzedmiotawiającej i obiektywizującej refleksji świadomego podmiotu, zniewalającej (prze)mocy formalnych argumentów logiki oraz dominacji metody w procesie poznania jako najdoskonalszego i jedyne właściwego środka docierania do prawdy¹¹⁷². Weinsheimer w swej pracy poświęconej „Prawdzie i metodzie” idzie w swych tezach nawet dalej, wychodząc poza to, co twórca hermeneutyki filozoficznej mówi wprost w przytaczanych sformułowaniach, choć wydaje się czynić to w sposób uzasadniony, wyciągając niewypowiedziane konsekwencje rozstrzygnięć Gadamera oraz podążając za jego interpretacjami. Odnosi się co prawda konkretnie do myśli autora „Prawdy i metody”, ale jego wniosek można uogólnić z perspektywy hermeneutyki filozoficznej na charakterystykę wszelkiej filozoficznej wykładni całości. Weinsheimer twierdzi mianowicie, że zarówno czysto refleksyjna, formalna wewnętrzna sprzeczność, jak i możliwość zajęcia stanowiska całkowicie i w sposób pewny wyzbytego sprzeczności i odpornego na wszelkie logiczne zarzuty należą wyłącznie do obszaru logiki, a więc metafizycznego paradygmatu świadomości i refleksyjności¹¹⁷³. Na gruncie tego paradygmatu metodycznie uzyskana pewność samoświadomego, refleksyjnego podmiotu jest ostatecznym kryterium prawdy. Ponadto świadomość zdolna jest do absolutnego poznania, w tym adekwatnego uprzedmiotowienia siebie samej i zyskania pewnej wiedzy na swój temat, tak, że z pełną świadomością kontroluje wszelkie założenia i przesłanki tego, co myśli i wypowiada. Hermeneutyka filozoficzna wykracza poza horyzont tych założeń w kierunku języka jako ponadpodmiotowego żywiołu, prawdy jako wydarzenia w grze rozumienia pomiędzy rozumiejącymi i rozumianą rzeczą oraz samowiedzy jako skończonego, niepełnego i dziejowo zmiennego samorozumienia¹¹⁷⁴. Z tego względu filozoficzne rozumienie nie tylko musi pozostawać otwarte na możliwość pojawienia się w jego ramach wewnętrznej sprzeczności i zjawiska samorefutacji oraz dopuszczać ich występowanie, ale ponadto nie jest w ogóle w stanie uniknąć sprzeczności i z konieczności charakteryzuje się nimi na poziomie logicznych sądów, tak, że zawsze może być od tej strony zaatakowane przez formalne argumenty logiki¹¹⁷⁵. Nie oznacza to wcale, że występowanie formalnych sprzeczności i innych logicznych błędów i uchybień w filozoficznej wykładni w jakikolwiek sposób paradoksalnie zaświadcza o jej prawdziwości i produktywności, stanowiąc samo w sobie pozytywną wartość, a niemożność dopatrzenia się takowych sugeruje fałszywość,

¹¹⁷² Zob. J. C. Weinsheimer, *Gadamer's...*, s. 47, 49, 53.

¹¹⁷³ Zob. *ibidem*, 49, 53, 58-59.

¹¹⁷⁴ Zob. *ibidem*.

¹¹⁷⁵ Zob. *ibidem*.

brak głębi i nieadekwatność rozumienia. Gadamer nie wyciąga w żadnym wypadku takich absurdalnych wniosków. Wręcz przeciwnie, wspiera dążenie do rozjaśniania oczywistych logicznych błędów i sprzeczności w dyskursie, uznając to za element filozoficznej ścisłości¹¹⁷⁶. Hermeneutyka filozoficzna mówiłaby po prostu o tym, że forma językowej wypowiedzi właściwa filozofii oraz wyrażająca się w niej prawda nie mieszczą się w ograniczeniach nałożonych na prawdziwą mowę przez logikę. W konsekwencji filozofia może w językowej prezentacji rzeczy samych naruszać logiczne standardy poprawności i prawdziwości myślenia bez wywoływania konsekwencji, co do jej poznawczej zasadności i prawdziwości¹¹⁷⁷. Naruszenie logiki jest uzasadnione gdy przemawia za tym dynamika procesu rozumienia, to znaczy gdy ze względu na adekwatne i produktywne zaprezentowanie się rzeczy samej w przebiegu hermeneutycznej rozmowy pojawia się potrzeba takiego naruszenia. W związku z tym same formalne argumenty nie są w stanie zawyrokować o fałszywości, czy prawdziwości, poznawczej błędności lub zasadności filozoficznego rozumienia.

Zdaniem Gadamera formalny argument nie jest w stanie podważyć prawdziwości i obalić stanowiska relatywizmu, czy historyzmu poprzez wykazanie ich wewnętrznej sprzeczności, polegającej na tym, że przypisują one sobie to, czego niemożliwość same głoszą¹¹⁷⁸. Formalny argument tego rodzaju głosiłby, że teza relatywizmu mówi

¹¹⁷⁶ Zob. ibidem, s. 59 i B. R. Wachterhauser, *Gadamer's Realism...*, s. 157-158.

¹¹⁷⁷ Nie oznacza to podważenia omawianego w drugim rozdziale niniejszej pracy wymogu koherencji, będącego jednym z warunków prawdziwego rozumienia w ramach hermeneutyki filozoficznej Gadamera. Prowadzi natomiast do wniosku, że hermeneutyczna koherencja wykładni nie ogranicza się i nie polega przede wszystkim na logicznej koherencji sądów, ale chodzi w niej o bardziej fundamentalną ontologiczną jedność i spójność prezentującego się sensu rzeczy samej. Zarówno w obrębie jedności i tożsamości danej rzeczy w dziejach, jak i w kontekście całości dziejowej sytuacji hermeneutycznej i stojących za nią dziejów. Dotyczy ona więc jednoczenia: wielości dziejowych sensów jednej i tej samej rzeczy; przedsądów rozumiejącego na temat danej rzeczy, jej dotychczasowych dziejowych sensów, zawartych w przekazie tradycji i tego, co nowego mówi ona w aktualnej sytuacji dziejowej; rozumianej rzeczy z sytuacją hermeneutyczną, w której ona i rozumiejący są usytuowani, z pozostałymi doświadczeniami rozumiejącego i sensami wszystkich innych rzeczy tworzących świat. Tak ujęta koherencja rozumienia może zatem wyrażać się w wymiarze językowym w wewnętrznie sprzecznym i niekoherentnym, z perspektywy logiki i formalnej argumentacji, zespole sądów. Na temat koherencji jako warunku prawdziwości rozumienia zob. szerzej podrozdział II.3. niniejszej pracy.

¹¹⁷⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 470-471, 603, 708-709. Warto zauważyć, że w przywoływanych fragmentach „Prawdy i metody” znajdują się sformułowania wskazujące, że zarzut wewnętrznej sprzeczności odniesiony do stanowiska relatywizmu, historyzmu, czy samej hermeneutyki filozoficznej, głoszącej dziejowe uwarunkowanie wiedzy i sądów jest nie do utrzymania także w horyzoncie formalnych argumentów refleksji. Gadamer stwierdza między innymi: „Jedno z uprzedzeń filozofii refleksji w ogóle polega na uznawaniu za relację między zdaniem czegoś, co w ogóle *nie pozostaje na tym samym poziomie logicznym* [podkreślenie moje – A. N.]” i „Również tu musimy postawić sobie pytanie, czy oba zdania: »wszelkie poznanie jest uwarunkowane historycznie« oraz »to poznanie obowiązuje bezwarunkowo«, mieszczą się na tej samej płaszczyźnie, tak by mogły sobie wzajemnie przeczyć”. Skłoniło to niektórych komentatorów myśli Gadamera, chociażby Hoya, Schmidta i Weinsheimera, do upatrywania właśnie w rozróżnieniu między twierdzeniami pierwszego i drugiego rzędu, między językiem i metajęzykiem istotnej osi odparcia przez niemieckiego filozofa zarzutu o wewnętrzną sprzeczność jego filozofii – zob. D. C. Hoy, *The Critical Cricle...*, s. 105-106, 139-140 i L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 127-128 oraz J. C. Weinsheimer, *Gadamer's...*, s. 46-49, 53-56, 58-59.

o relatywności wszelkiego poznania i prawdy, a jednocześnie sama jest stawiana w sposób absolutny i uznawana za bezwarunkowo prawdziwą, a teza historyzmu stwierdza historyczne uwarunkowanie wszelkiego poznania, zarazem uważając siebie za poznanie obowiązujące bezwarunkowo i nieuwarunkowane historycznie. Taki argument odnosi się jedynie do warstwy logicznych sądów, w których te stanowiska mogą zostać przedstawione, a nie do „stosunków życiowych”, to jest właściwych danej sytuacji hermeneutycznej przesądów oraz realizujących się w tym horyzoncie rozumienia doświadczeń dziejowości i zmienności sensów oraz dziejowej, kulturowej i językowej inności, których to rzeczywistość leży u podstawy wykształcenia się owych teoretycznych pozycji w dziejach zachodniej filozofii. Dlatego jeśli chce się relatywizm lub historyzm rzeczywiście zakwestionować i wykroczyć poza niego należy raczej, jak czyni to autor „Prawdy i metody” w swej koncepcji hermeneutyki filozoficznej, przedstawić alternatywną filozoficzną wykładnię całości. Wykładnia taka musi uwzględniać konstytutywne dla tych stanowisk doświadczenia i wykształcone w dziejach sensy fenomenów, proponując ich inną, wyrażającą rzeczy same w ramach szerszego horyzontu rozumienia i w nowy, bogatszy sposób, a przez to prawdziwą, bardziej adekwatną i produktywną interpretację, która nie prowadzi ani do relatywizmu, ani do historyzmu. Tym samym musi pokazywać, że ontologiczne założenia stojące za tymi stanowiskami, w tym w szczególności proponowana w ich ramach wykładnia dziejowości i pozycji poznającego względem dziejów oraz właściwa im wykładnia poznania i prawdy są błędne i dogmatycznie przyjmowane. Albowiem w sposób nieuzasadniony ograniczają one horyzont sensu rozpatrywanych przez siebie fenomenów i ich doświadczeń, ignorują istotowe aspekty ontologicznego wymiaru dziejowości i nie pozwalają na ich uwzględnienie we własnym obrębie¹¹⁷⁹.

Jakkolwiek słuszne i znajdujące oparcie w tekście „Prawdy i metody” byłyby te formalne, formułowane na gruncie logiki kontrargumenty wobec zarzutu wewnętrznej sprzeczności, to nie stanowią one istoty Gadamerowskiej krytyki formalnych argumentów (gwoźli sprawiedliwości zaznaczyć należy, że wyraźnie świadom jest tego przywoływany powyżej Weinsheimer, podkreślający, że na gruncie przedstawionej przez Gadamera ontologicznej wykładni języka, dziejowości i skończoności logika nie jest ostateczną sędzią prawdy, a wewnętrzna sprzeczność filozoficznej myśli, czy koncepcji, występująca na poziomie logicznych sądów, nie jest równoznaczna z jej fałszywością i nie podważa w sposób istotny jej zasadności, czy prawdziwości). Jednocześnie możliwość sformułowania przez komentatorów formalnych kontrargumentów przeciwko wewnętrznej sprzeczności hermeneutyki filozoficznej, które wychodzą z horyzontu myślowego hermeneutyki Gadamera, nie podważa krytyki formalnej argumentacji przedstawionej przez autora „Prawdy i metody”. Wręcz przeciwnie, możliwość taka pozostaje w zgodzie z tym, że przy jego autonomicznym i absolutyzującym traktowaniu jest to obszar poznania pozornego, pozwalającego przy zastosowaniu odpowiednich technik na odrzucenie każdego, równie formalnego argumentu. Dokonane w ten sposób odparcie zarzutu zaprzeczania samemu sobie przez relatywizm, historyzm, czy samą myśl Gadamera, tak, jak sam zarzut, nie mówi nic istotnego o ich filozoficznej treści, o wyrażającej się w nich ontycznej i ontologicznej prawdzie.

¹¹⁷⁹ O tyle zbyt daleko wydają się iść komentatorzy myśli Gadamera stwierdzający, iż z perspektywy hermeneutyki filozoficznej relatywizm jest stanowiskiem jedynie czystej refleksji, a więc formułuje argumenty i twierdzenia wyłącznie formalne, pozbawione rzeczywistej treści, a więc nieoparte w ogóle o doświadczenie

Podobnie pozbawione sensu jest stawianie logicznego zarzutu błędnego koła wobec przedstawionej przez Gadamera hermeneutycznej koncepcji procesu rozumienia, która mówi o kołowości przebiegu wszelkiego rozumienia¹¹⁸⁰. Zarzut błędnego koła miałby w tym kontekście podważać prawdziwość, zasadność i racjonalności przeprowadzonej przez niemieckiego filozofa wykładni rozumienia i zawartego w niej obrazu procesu poznania i wykształcania się sensu tego, co rozumiane. Rozumienie nie jest jednak w ogóle wnioskowaniem, w odniesieniu do którego można by mówić o występowaniu logicznego błędu, polegającego na zakładaniu w przesłankach tego, co mówi wniosek, ale ontologicznym procesem samoprezentacji bycia i prezentacji rozumianych rzeczy. Kołowość rozumienia nie stanowi formalnej, czy metodologicznej charakterystyki tego procesu, ale jest filozoficzną wykładnią opisującą ontologiczny aspekt struktury rozumienia, to, jak ono zawsze w rzeczywistości przebiega, z konieczności opierając się o zakładane i antycypowane sensy rozumianej rzeczy¹¹⁸¹. Nawet jeśli ujęcie przedstawionego przez Gadamera ogólnego charakteru procesu rozumienia za pomocą logiki, to znaczy wtłoczenie go w schemat formalnych relacji między sędziami, wykazywałoby, że rozumienie przebiegające w opisany przez niemieckiego filozofa sposób popada w logiczne błędne koło¹¹⁸² to nie podważałoby to prawdziwości wykładni autora „Prawdy i metody”. Rozpatruje ono bowiem kołowość rozumienia jedynie w wąskim epistemologicznym horyzoncie logiki zdań, gdzie koło może być jedynie błędem i oznaką niepoprawnego uzasadnienia poznania, nie docierając

świata, a wszelkie argumenty, czy to za relatywizmem, czy też przeciw niemu mają z konieczności charakter formalny – zob. O. Bilen, *The Historicity...*, s. 25 i J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 112-115. Oczywiście relatywizm funkcjonuje także na tym poziomie formalnej refleksji i może się do niego ograniczać. Szczególnie gdy, jak zauważa Grondin, staje się wysuwany z perspektywy absolutnej wiedzy zarzutem wobec hermeneutyki filozoficznej i podnoszony jest jako poważne zagrożenie rezygnacji z prawdy oraz wiedzy, czy możliwości odróżniania dobra od zła, mające być bezpośrednią konsekwencją hermeneutycznych tez. W tym kontekście stanowisko relatywizmu rzeczywiście ma charakter jedynie formalny i nie stanowi rzeczywistego pytania (na temat stosunku Gadamera do zarzutu relatywizmu zob. szerzej podrozdziały II.5. i IV.2. niniejszej pracy). Niemniej historyzm i związany z nim historyczny, czy kulturowy relatywizm są również pewnymi koncepcjami dziejowości, poznania i wiedzy, wyrażającymi określone rozumienie dziejów i miejsca człowieka w ich obrębie. To właśnie na poziomie ontologicznych założeń dokonuje się w hermeneutyce filozoficznej ich właściwa krytyka i wykroczenie poza nie, pozwalające potraktować zagrożenie relatywizmu tylko jako pozorny problem.

¹¹⁸⁰ Na temat kołowości rozumienia na gruncie hermeneutyki filozoficznej Gadamera zob. szerzej podrozdział II.3. niniejszej pracy.

¹¹⁸¹ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 368, 403-404. Analogicznie zarzut błędnego koła w odniesieniu do hermeneutycznej struktury rozumienia odrzuca w „Byciu i czasie” Heidegger, cytowany w tym także przez Gadamera w jego głównym dziele – zob. M. Heidegger, *Bycie...*, s. 195-197. Na temat formalnych zarzutów wobec koncepcji hermeneutycznego koła w myśli Gadamera i Heideggera zob. także J. Grondin, *Gadamer's Basic...*, s. 46-48, 50.

¹¹⁸² To, że hermeneutyczna kołowość rozumienia ma charakter logicznego błędnego koła nie jest wcale oczywiste. Treść wyjściowych przesądów rozumienia, to jest przesłanek w horyzoncie logiki, nie jest nigdy taka sama, jak wykształcone na jego końcu zrozumienie danej rzeczy, a więc "wniosek". Zrozumienie nie jest powtórzeniem tego, co mówią wstępne przesądy, ale wiąże się z ich przekształceniem i wytworzeniem innego sensu, niż ten, który one zakładają – kwestię tę zostawia się tutaj na uboczu, gdyż nie jest ona najistotniejsza z perspektywy hermeneutycznej krytyki formalnej argumentacji w ogóle

do właściwego, ontologicznego sensu hermeneutycznego kręgu rozumienia, który jest jego sednem¹¹⁸³.

Nie oznacza to, że formalne argumenty pozbawione są wszelkiej zasadności i krytycznej mocy. Jak podkreślono analizując stosunek hermeneutyki Gadamera do logiki i jak przyznaje to także w przytoczonym uprzednio dłuższym fragmencie sam autor „Prawdy i metody” („słusznie z nich korzystamy”), argumenty takie mają swoje miejsce w filozoficznym dyskursie. Trafną uwagę czyni w tym kontekście Grondin, że celem Gadamera jest nie tyle całkowite podważenie możliwości i słuszności tego rodzaju refleksji, co wyostrenie możliwości krytycznej refleksji poprzez przypomnienie, że techniczne i formalne instrumenty refleksji nie są samowystarczalne i stają się zagrożeniem dla filozoficznego myślenia, gdy ich stosowanie nie dokonuje się w warunkach otwartej, prawdziwie hermeneutycznej rozmowy i nie jest powiązane z nakierowaniem uczestników dyskusji pierwszoplanowo na rzeczy same¹¹⁸⁴. Argumenty logiki i formalnej refleksji zdolne są do odsłaniania przedsądów danego filozoficznego rozumienia i ich potencjalnej problematyczności, do wskazania potrzeby dalszego namysłu i pobudzenia dyskusji, wreszcie do przekonania partnerów dialogu do wykształcającej się nowej prezentacji rzeczy, odsłonięcia dla nich przy ich użyciu czegoś uprzednio niedostrzeganego z rzeczy samych. Nie można jednak traktować ich jako samodzielnej i absolutnej instancji oceny filozoficznej myśli, jednoznacznie rozstrzygającej o jej poznawczej wartości, zdolnej do podważenia prawdziwości myśli i zmuszenia rozmówców do odrzucenia danej tezy. Innymi słowy, nie należy ich traktować jako technik obalenia stanowiska przeciwnika i wyjścia zwycięsko z dyskusji, ale muszą one być w swym stosowaniu, jak wszelkie zastosowanie logiki, podporządkowane dynamice rzetelnej hermeneutycznej rozmowy. Autentyczny filozoficzny dialog wyklucza takie zbijanie argumentów i też uczestników rozmowy, gdyż nakierowany jest nie na zmuszenie innych do uznania własnego stanowiska, z przekonaniem o niewzruszonej prawdziwości którego rozpoczynało się rozmowę, ale na poszukiwanie w postawie otwartości prawdy o rzeczach samych i wypracowanie zrozumienia¹¹⁸⁵.

Podjęta przez Gadamera krytyka formalnej argumentacji refleksji sytuuje się w szerszym kontekście przeprowadzonej przez niego krytyki dominacji logiki i absolutyzowania jej założeń. Nie dziwi wobec tego, że głównymi partnerami autora

¹¹⁸³ Zob. J. Grondin, *Gadamer's Basic...*, s. 47-48, 50.

¹¹⁸⁴ Zob. idem, *The Philosophy...*, s. 114.

¹¹⁸⁵ W ten sposób jasną odpowiedź otrzymuje wyrażona przez Straussa wątpliwość dotycząca stanowiska Gadamera, mianowicie tego, czy autor „Prawdy i metody” uznaje logiczną trudność za w ogóle nieistotną dla filozoficznego dyskursu, czy może za samą w sobie nierozstrzygającą w jego obrębie – zob. H-G. Gadamer, L. Strauss, *Correspondence Concerning...*, s. 7.

„Prawdy i metody” w dyskusji na temat tej kwestii, rozmówcami, którzy wyrażają w zasadzie to samo, co Gadamer stanowisko i których filozofa stanowi ważne dziejowe oparcie dla jego rozważań i tez, są ci sami dwaj filozofowie, co w przypadku rozpatrywania fenomenu logiki. Pierwszym z nich jest oczywiście przytaczany już w tym kontekście Platon, przeciwstawiający się formalnej argumentacji sofistów. Dla Platona w wykładni Gadamera słabość *logoi* polega na tym, że mowa może być wykorzystana nie tylko do odsłaniania, ale również do przesłaniania i zniekształcania obrazu rzeczy samych, a prawda filozoficznej wykładni nie może być zakomunikowana w formie logicznie perfekcyjnego argumentu, który byłby przekonujący sam z siebie, a nie ze względu na prezentowanie rzeczywistości rzeczy w dynamice konkretnej filozoficznej dyskusji jej uczestnikom i to przekonujący nieodparcie, w sposób zmuszający słuchacza do zaakceptowania jego treści oraz odporny na wszelkie ataki i kontrargumenty¹¹⁸⁶. Sofiści wykorzystując tę słabość przedstawiają argumenty, które w ramach logiki są nieodparte i zdolne do obalenia wszelkiego filozoficznego wglądu w rzeczy same¹¹⁸⁷. Konsekwencją pozostawania wyłącznie na poziomie logicznych, formalnych argumentów, a co za tym idzie uznania sofizmatów za niezbite jest zablokowanie możliwości poszukującego prawdy i wiedzy zapytywania i dialogu, a więc rezygnacja z filozofowania¹¹⁸⁸. Proponowaną przez Platona odpowiedzią na zagrożenie nadużycia mowy poprzez formalną argumentację jest alternatywna wobec sofistów postawa poznawcza filozofa. Określa ją dialektyka rozumiana jako sztuka rozmowy poszukującej prawdy i prowadzącej do poznania. Nie jest ona metodą, nie stanowi dowodzenia w sensie logiki i niedostarczająca logicznie zniewalających argumentów i wniosków oraz nie służy wygraniu dyskusji, ale wskazuje jak można w nakierowaniu na rzeczy same odsłaniać to, o czym mowa, a także ująć i uzasadnić prawdę tego, co zaprezentowało się w dialogu między rozmówcami¹¹⁸⁹. Drugim myślicielem, do którego Gadamerowska krytyka formalnej argumentacji wyraźnie nawiązuje i którego krytykę w jej głównych punktach powtarza jest Heidegger. Autor „Bycia i czasu”, wychodząc od wtórności apofantycznego *logosu* i logiki sądów wobec rozumienia bycia oraz wobec filozofii, która jest owego rozumienia wyróżnionym *modus*, stwierdza: „Zarzuty formalne, takie jak ów zawsze łatwy

¹¹⁸⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Dialectic and Sophism...*, s. 99-106, 112-113, 116 i idem, *Prawda...*, s. 470-471.

¹¹⁸⁷ Zob. idem, *Dialectic and Sophism...*, s. 107, 112-117 i idem, *Idea dobra...*, s. 71-72 oraz idem, *Prawda...*, s. 470-471.

¹¹⁸⁸ Zob. idem, *Prawda...*, s. 471. Taką konsekwencję uznania niepodważalności formalnej argumentacji dla filozoficznego myślenia w perspektywie hermeneutyki filozoficznej zaznacza również Di Cesare – zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 102.

¹¹⁸⁹ Zob. H.-G. Gadamer, *Dialectic and Sophism...*, s. 111-117, 122 i idem *Idea dobra...*, s. 26-31, 71-72. Szerzej na temat znaczenia platońskiej dialektyki dla filozofii Gadamera zob. podrozdziały II.4. i III.1.1. niniejszej pracy.

do przeprowadzenia w sferze badań nad zasadami argument o »błędnym kole w dowodzie«, w przypadku rozważania konkretnych dróg badania są zawsze jałowe. Nie wnoszą nic do zrozumienia przedmiotu i wstrzymują penetrację odnośnego pola badawczego”¹¹⁹⁰. Słowa, pod którymi Gadamer zapewne w pełni by się podpisał i które równie dobrze mogłyby stanowić fragment jego głównego dzieła.

Wobec powyższego gdyby zagadnienie relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej dotyczyłoby jedynie relacji pomiędzy sądami współtworzącymi koncepcję hermeneutyki Gadamera i sprowadzałoby się do problemu logicznego błędu i naruszenia zasad logiki, a więc formalnego argumentu, to omawiane zagadnienie zasadnie jawiłoby się z perspektywy myśli Gadamera jako problem wyłącznie pozorny. Wniosek taki dotyczy w szczególności formalnego argumentu przybierającego postać analogiczną względem tego, który stawiany jest stanowisku relatywizmu, to znaczy formalnego zarzutu wewnętrznej sprzeczności i samorefutacji hermeneutyki filozoficznej. Polegałby on w tym przypadku na tym, że filozofia autora „Prawdy i metody” formułuje i przyjmuje jednocześnie dwie sprzeczne ze sobą metafizyczne tezy. Mianowicie utrzymuje sąd o dziejowości i dziejowym uwarunkowaniu wszelkiego filozoficznego rozumienia, w tym samej hermeneutyki filozoficznej oraz sąd o ponaddziejowej uniwersalności i bezwarunkowej prawdziwości swoich fundamentalnych rozstrzygnięć. Zarzut występowania w obrębie hermeneutyki filozoficznej takiej wewnętrznej sprzeczności na poziomie logicznych sądów nie uchwytywałby i nie odnosiłby się do właściwej treści filozoficznych rozważań Gadamera, do tego, co ona rzeczywiście mówi i co wyraża z rzeczy samych. Tym samym nie mówiłby nic istotnego ani o samych ontologicznych charakterach dziejowości i uniwersalności refleksji filozoficznej, których wykładnię przedstawia autor „Prawdy i metody”, ani o możliwościach ich rozumienia. Funkcjonowałby on bowiem w ramach ograniczonego horyzontu rozumienia języka i językowej wypowiedzi oraz prawdy jako własności sądów, który właściwy jest logice i formalnej argumentacji. Ostatecznie więc nie obalałby stanowiska Gadamera, nie zmuszałby do jego odrzucenia lub zasadniczej zmiany i nie podważałby prawdziwości lub poznawczej zasadności, czy adekwatności wykładni przedstawionych przez niemieckiego filozofa, w tym wykładni fenomenu filozofii i samorozumienia przynależnego jego własnej koncepcji filozoficznej. Rację ma w tym względzie Weinsheimer gdy stwierdza, że „nawet jeśli Gadamer rzeczywiście przeczy sobie samemu, nie ma potrzeby by cokolwiek mówić na jego obronę w tym zakresie”¹¹⁹¹.

¹¹⁹⁰ M. Heidegger, *Bycie...*, s. 9. Zob. także ibidem, s. 289-290, 395-397.

¹¹⁹¹ J. C. Weinsheimer, *Gadamer's...*, s. 59.

Omawiane zagadnienie, jeśli ma ono stanowić rzeczywiste pytanie, a nie pozorny, formalny problem, nie może więc polegać na kwestii sprzeczności między dwoma sądami formułowanymi i uznawanymi za prawdziwe w ramach jednej koncepcji filozoficznej. Toteż, jak argumentowano w poprzednim podrozdziale niniejszej pracy, zagadnienie relacji między charakterami uniwersalności i dziejowości hermeneutyki filozoficznej odnosi się do bycia refleksji filozoficznej oraz ontologicznego charakteru dziejowości, językowości, rozumienia i jego uniwersalności, a także relacji między nimi. Realizuje się ono nie na poziomie logiki i sądów, stanowiąc formalny zarzut dotyczący bezpośredniej treści formułowanych przez Gadamera tez, tego, co w nich wprost logicznie stwierdzone, ale w warstwie ontologicznej struktury gry rozumienia. Innymi słowy wykształca się w obrębie rzeczy samych i „stosunków życiowych”, to znaczy rzeczywistych hermeneutycznych doświadczeń rozumianych rzeczy i językowych wykładni, w których wyraża się ich zrozumienie. Konkretniej tego, jak wspomniane powyżej, konstytutywne dla tego zagadnienia fenomeny zaprezentowały się w swej istocie w procesie filozoficznej wykładni stanowiącym hermeneutykę filozoficzną i co mówią one o metafilozoficznym charakterze hermeneutyki Gadamera.

W kontekście teoriopoznawczego i poruszającego się w horyzoncie logiki podejścia do zagadnienia relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej, warto przyrzeć się pracy Torzewskiego „Hermeneutyka jako filozofia dziejowości”. W ramach literatury przedmiotu poświęconej myśli autora „Prawdy i metody” pozytywnie wyróżnia się ona tym, że w sposób najbardziej rozbudowany i szczegółowy tematyzuje i rozważa podejmowane w niniejszej rozprawie zagadnienie. Dla Torzewskiego zagadnienie to rodzi się wraz z przejściem od epistemologicznie i metodologicznie nastawionej świadomości historycznej do ontologicznej perspektywy świadomości dziejowości, uznającej prymat dziejowości i uniwersalność oddziaływania dziejów oraz ujmującej człowieka jako nie tylko podmiot kształtujący dzieje, ale też ich wytwór¹¹⁹². Jako takie jest ono zdaniem Torzewskiego immanentnie przynależne nie tylko hermeneutyce Gadamera, ale też między innymi filozofii Diltheya, Heideggera oraz Vattimo i na gruncie myśli tych czterech filozofów jest przez niego badane¹¹⁹³. Według autora omawianej książki istotę zagadnienia stanowi problem teoretycznego statusu filozofii hermeneutycznej jako filozofii dziejowości. Polega on na możliwości racjonalnego uzasadnienia hermeneutycznej koncepcji dziejowości w kontekście przyjęcia przez nią faktu własnego dziejowego uwarunkowania oraz możliwości

¹¹⁹² Zob. W. Torzewski, *Hermeneutyka...*, s. 7-32, 176-178.

¹¹⁹³ Zob. *ibidem*, s. 33-173, 189-219.

uznania owej koncepcji za teorię, to jest „system zdań powiązanych ze sobą relacją uzasadnienia”¹¹⁹⁴, a nie za pozbawiony uzasadnienia, zbliżony do literatury dyskurs retorycznej perswazji i przygodnych konceptualizacji¹¹⁹⁵. Ogniskuje się ono więc wokół kwestii tego, jakie jest uzasadnienie przedstawionych przez filozofię hermeneutyczną wykładni dziejowości, na jakiej teoretycznej podstawie dziejowość określona zostaje w nich jako fundamentalny, uniwersalny ontologiczny charakter ludzkiego bycia i jak sama dziejowo usytuowana hermeneutyka mogła w uzasadniony sposób dokonać takiego określenia¹¹⁹⁶. Istotne dla Torzewskiego jest podjęcie pytania o uzasadnienie hermeneutycznej teorii dziejowości, gdyż w tradycji zachodniej filozofii pojęcia racjonalności i uzasadnienia mają charakter fundamentalny i definiują fenomen refleksji filozoficznej, a co za tym idzie, tylko w ten sposób filozofia hermeneutyczna może jego zdaniem zachować ciągłość z dziejami filozofii oraz podjąć dialog z innymi koncepcjami filozoficznymi¹¹⁹⁷. Przy czym autor „Hermeneutyki jako filozofii dziejowości” ma świadomość, że rozważane przez niego zagadnienie nie może zostać w sposób adekwatny postawione w perspektywie epistemologicznej, w ramach paradygmatu świadomości, relacji podmiotowo-przedmiotowej i pytania o to, jak podmiot może pozyskać pewną wiedzę o rzeczach samych w sobie, ale musi być rozpatrywane w przynależnym hermeneutycznej świadomości dziejowości horyzoncie ontologicznym¹¹⁹⁸. W szczególności trafnie rozpoznaje, że podejmowany przez niego problem uzasadnienia dziejowej koncepcji dziejowości nie porusza się w ramach alternatywy ponaddziejowej prawdy i dziejowego, zmiennego mniemania, czy absolutyzmu i relatywizmu¹¹⁹⁹. Tym samym świadom jest, że nie można go utożsamić z problematyką relatywizmu i zagrożenia arbitralnością przekonań, a także z metafizycznym pytaniem o to, jak wobec dziejowości rozumienia, skończoności poznającego podmiotu i dziejowego uwarunkowania jego władz poznawczych możliwa jest jeszcze prawda (w domyśle absolutna) i poznanie (w domyśle metodycznie pewnie)¹²⁰⁰. Toteż Torzewski wielokrotnie zaznacza, że mówiąc o potrzebie uzasadnienia hermeneutycznej koncepcji dziejowości nie ma na myśli uzasadnienia ostatecznego, docierającego do pewnego i niezmiennego fundamentu, czy odkrywającego metafizyczne pierwsze zasady, ale teoretyczne uzasadnienie o charakterze nieostatecznym, dziejowym i skończonym, którego możliwość wykształca się na gruncie

¹¹⁹⁴ Ibidem, s. 174.

¹¹⁹⁵ Zob. ibidem, s. 11-12, 174-178, 188, 208.

¹¹⁹⁶ Zob. ibidem.

¹¹⁹⁷ Zob. ibidem, s. 175, 177-178

¹¹⁹⁸ Zob. ibidem, s. 104-106, 176-178, 194-199.

¹¹⁹⁹ Zob. ibidem.

¹²⁰⁰ Zob. ibidem.

ontologicznych rozstrzygnięć filozofii hermeneutycznej, dotyczących rozumienia i dziejowości¹²⁰¹. W tym aspekcie podkreślania ontologicznego, a nie teoriopoznawczego charakteru podejmowanego zagadnienia i pojawiającej się wobec tego konieczności przyjęcia nie epistemologicznej, ale ontologicznej perspektywy jego rozpatrywania Torzewski zbliża się do horyzontu, w jakim zagadnienie relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej stawiane jest w niniejszej pracy¹²⁰².

Proponowanym przez Torzewskiego rozwiązaniem problemu uzasadnienia koncepcji dziejowości, teoretycznie uprawomocniającym ontologiczne tezy filozofii hermeneutycznej i ukazującym je jako racjonalnie uzasadnione, jest wykazanie zasadności alternatywnego względem charakterystycznej dla tradycyjnej metafizyki „liniowej” koncepcji uzasadniania, przynależnego hermeneutyce „kołowego” modelu uzasadnienia¹²⁰³. Wymienione dwa schematy uzasadnienia autor „Hermeneutyki jako filozofii dziejowości” przedstawia w sposób następujący:

Najogólniej rzecz ujmując, różnica ta wyrażałaby się w odmiennych zapatrywaniach na status „ostatecznych” sądów uzasadniających. Jeśli przyjmiemy, iż nasza wiedza to system zdań (sądów), które powiązane są wzajemnie relacją uzasadnienia, to możemy odróżnić te zdania, które są uzasadniane i te, które stanowią podstawę uzasadnienia, tj. te zdania, które możemy przyjąć tylko, gdy zaakceptujemy inne i te, które akceptacji takiej nie wymagają. Jeden rodzaj zdań to tzw. twierdzenia wtórne, drugi to twierdzenia pierwotne. Oczywiście również od twierdzeń pierwotnych możemy wymagać tego, by były one uzasadnione. Tyle, że uzasadnienie to nie mogłoby się już odwoływać do innych zdań, lecz oparte byłoby na jakiś „bezpośrednich” danych (czy będą to dane intuicji intelektualnej, czy też doświadczenia). Na tym tle można schematycznie rozróżnić „liniową” i „kołową” koncepcję uzasadnienia. „Liniowa” byłaby taką, która przyjmuje istnienie podstawowych sądów uzasadniających, które same uzasadnione są bezpośrednio, tj. bez odwołania się do innych sądów. „Liniowa” koncepcja uzasadnienia sprowadza się więc właściwie do twierdzenia o istnieniu wiedzy bezzałożeniowej oraz możliwości bezpośredniego dostępu do rzeczywistości. „Kołowa” koncepcja uzasadnienia, przeciwnie, wskazuje na to, iż nie jesteśmy w stanie pokazać takich sądów, których przyjęcie nie byłoby oparte na przyjęciu innych sądów. Każdy sąd uzasadniający jest ze swej strony możliwy tylko dzięki innym sądom, tj. wszelka nasza wiedza o rzeczywistości jest wiedzą zapośredniczoną i zakłada już wiedzę „poprzedzającą”¹²⁰⁴.

„Liniowa” koncepcja uzasadniania opiera się na założeniu bezpośredniego, nieopartego o przedsądę poznania rzeczywistości. Wymaga od uzasadnienia, by odwoływało się

¹²⁰¹ Zob. ibidem, s. 175, 177-178, 188.

¹²⁰² Por. podrozdział IV.2. niniejszej pracy.

¹²⁰³ Zob. W. Torzewski, *Hermeneutyka...*, s. 178-188.

¹²⁰⁴ Ibidem, s. 179.

do ostatecznych, nadrzędnych twierdzeń, które są konieczne, niezmiennie i same w sobie bezpośrednio pewne ¹²⁰⁵. Natomiast uzasadnienie „kołowe” przyjmuje, że dostęp do rzeczywistości jest zawsze zapośredniczony przez językowość i dziejowość, a uzasadnienie realizuje się poprzez wzajemne odnoszenie się do siebie jego poszczególnych elementów, tak, że nie można wprowadzić między nimi jednoznacznej hierarchii uzasadniającego i uzasadnianego, a wszelki element uzasadniający dostępny jest tylko poprzez to, co uzasadniane ¹²⁰⁶. Omawiany przez Torzewskiego kołowy schemat uzasadniania nie jest arbitralnie konstruowany i wprowadzany do dyskursu filozoficznego, ale ma podstawę w odsłaniającym się w filozofii hermeneutycznej sposobie bycia człowieka i ontologicznym charakterze dziejowości. Wypływa z kołowości rozumienia, która oznacza, że proces rozumienia nie może być bezzałożeniowy, ale posiada założeniową prestrukturę i musi zawsze przyjmować pewne przesady. Ponadto umożliwiony jest przez potraktowanie tego, co dziejowe w sposób odmienny od „liniowej” koncepcji uzasadniania i metafizyki, dla której związane jest ono z tym, co przypadkowe, relatywizujące naszą wiedzę, zniekształcające obraz przedmiotu i stojące na drodze poznaniu i wiedzy. Mianowicie wiąże się z ujęciem dziejowości jako nieredukowalnej rzeczywistości naszego egzystowania i jako miejsca wyrażania się prawdy ¹²⁰⁷. Na gruncie „kołowego” schematu uzasadniania hermeneutyczna koncepcja dziejowości, czy też szerzej, filozofia hermeneutyczna jako uniwersalna i fundamentalna wykładnia całości nie popada w logiczne błędy i nierozwiązywalne problemy, podważające jej racjonalność, zasadność i poznawczą wartość, jak problem samoodniesienia, wewnętrznej sprzeczności, czy relatywistycznych konsekwencji. Stanowi natomiast uzasadnioną teorię filozoficzną, uprawomocniającą swoje rozstrzygnięcia i roszczenie do prawdy w ramach przynależnego filozofii hermeneutycznej koła hermeneutyki i ontologii ¹²⁰⁸. Na gruncie tego koła zasadność hermeneutycznej wykładni opiera się na określonej ontologii rozumienia, dziejowości i językowości, która to ontologia przedstawiona i uzasadniona zostaje właśnie poprzez hermeneutyczną wykładnię rozumienia, jego struktury, dynamiki i ontologicznych wymiarów, to znaczy poprzez wykładnię, którą sama owa ontologia ma potwierdzać i uzasadniać, jako jej podstawa ¹²⁰⁹. Jak zwięźle formułuje to Torzewski: „uzasadnienie hermeneutyki dokonuje się poprzez odwołanie do szczególnego rodzaju ontologii, ale ontologia ta ujawnia się dopiero

¹²⁰⁵ Zob. ibidem.

¹²⁰⁶ Zob. ibidem, s. 179-180, 184.

¹²⁰⁷ Zob. ibidem, s. 178-179, 182, 187-188.

¹²⁰⁸ Zob. ibidem, s. 174, 184, 194-195.

¹²⁰⁹ Zob. ibidem.

na gruncie hermeneutyki”¹²¹⁰. Przynależne hermeneutyce „kołowe” uzasadnienie nie odwołuje się do zewnętrznych wobec procesu rozumienia elementów, czy wglądów, ale realizuje się poprzez zrozumienie samego rozumienia¹²¹¹. Torzewski rozwiązywałby więc zagadnienie relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej poprzez wskazanie na kołowy schemat stosunków między tymi dwoma metafizycznymi charakterami hermeneutyki Gadamera, gdzie uniwersalna hermeneutyka prezentuje ontologię dziejowości, na gruncie której może przysługiwać jej uniwersalność i która uzasadnia prawdziwość i powszechną ważność wykładni, w której sama ta ontologia zaprezentowała się w swej istocie.

Różnica między „liniowym” i „kołowym” sposobem uzasadniania jest zdaniem Torzewskiego zasadnicza i nieredukowalna – nie pozwala na uzgodnienie, czy zunifikowanie, tych sposobów uzasadniania tak, że każdy z nich uznaje siebie za jedyny słuszny i prawdziwy model uprawomocniania sądów i wiedzy¹²¹². Z perspektywy koncepcji „liniowej”, wszelkie uzasadnienie zasługujące na to miano ma charakter liniowy, kołowość jest jedynie błędem logicznym, a uznanie nieprzekraczalnego dziejowego uwarunkowania rozumienia rezygnacją z uzasadniania poznania i porzuceniem możliwości dotarcia do prawdy. W konsekwencji hermeneutyczne koncepcje dziejowości postrzegane są jako nieposiadające w ogóle uzasadnienia i popadające w relatywizm. Natomiast z perspektywy modelu „kołowego” każde uzasadnienie jest w rzeczywistości kołowe, dziejowo zapośredniczone i opierające się o przedsądy (w tym także sama „liniowa” koncepcja uzasadnienia), a wymogi stawiane przed uzasadnieniem w schemacie „liniowym” są niemożliwe do zrealizowania, gdyż zaprzeczają dziejowości i skończoności ludzkiej egzystencji¹²¹³.

Powyższe stawia pod znakiem zapytania możliwość realizacji głównego celu, ze względu na który Torzewski uznał za potrzebne podjęcie problemu uzasadnienia hermeneutycznej koncepcji dziejowości i pokazanie, że filozofia hermeneutyczna stanowi racjonalną, uzasadnioną teorię. Celem tym było zachowanie ciągłości z tradycją filozoficzną w odniesieniu do idei racjonalności i teoretycznej prawomocności oraz ukonstytuowanie w tym zakresie przestrzeni dialogu między metafizyką i hermeneutyką. Rozważane przez Torzewskiego możliwości dialogu między dwiema koncepcjami uzasadniania zdają się prowadzić do nikąd, ponieważ każda z nich wymaga przyjęcia z góry słuszności jednej i błędności drugiej koncepcji. W efekcie wybór którejkolwiek z nich wydaje się

¹²¹⁰ Ibidem, s. 195.

¹²¹¹ Zob. ibidem.

¹²¹² Zob. ibidem, s. 178-182.

¹²¹³ Zob. ibidem.

być podyktowany ostatecznie nie względami teoretycznymi, ale pozateoretycznymi, na przykład prywatnymi predyspozycjami¹²¹⁴. Jak stwierdza Torzewski, „liniowa” koncepcja uzasadniania mogłaby argumentować, że tylko ona nie prowadzi do zniesienia możliwości poznania i wiedzy oraz rezygnacji z odkrywania prawdy, a także chroni przed relatywizmem i sceptycyzmem pomimo skończoności i dziejowości naszego poznania. Jednakże uznanie zasadności tego argumentu wymaga przyjęcia obcej hermeneutyce alternatywy między absolutną prawdą i relatywizmem. Natomiast „kołowa” koncepcja mogłaby wykazywać, że także „liniowy” model uzasadniania nieuchronnie porusza się po kole, uzasadniając siebie oraz koncepcje rozumu, prawdy, poznania, które za nim stoją w oparciu o pewną ontologię, która tylko na ich gruncie mogła się wykształcić i zostać uznana za prawdziwą. Ale ten argument nie trafiłby do tradycyjnego racjonalisty, który kołowość uznaje po prostu za błąd i który gdyby nawet uznał słuszność tego argumentu poszukiwałby po prostu sposobu na pozbycie się tego koła i sformułowanie doskonalszego uzasadnienia w schemacie liniowym¹²¹⁵.

Inną możliwością przedstawioną przez autora „Hermeneutyki jako filozofii dziejowości” jest potwierdzenie słuszności „kołowej” koncepcji uzasadniania i związanej z nią ontologii dziejowości poprzez odwołanie się do doświadczenia skończoności i dziejowości ludzkiego bytu¹²¹⁶. Zostaje ona jednak przez Torzewskiego odrzucona ze względu na to, że miałyby oznaczać powrót do „liniowego” modelu uzasadniania, przyjmującego istnienie pierwotnego elementu uzasadniającego, który sam nie musi być już uzasadniony, oraz do przynależnego historyzmowi powoływania się na ostateczne dane doświadczenia¹²¹⁷. Wniosek taki wydaje się przedwcześnie wykluczać możliwość tego, że oparcie uzasadnienia rozumienia o treści hermeneutycznego doświadczenia rzeczy samych (które jest przecież niczym innym niż realizacją procesu rozumienia) nie może mieć charakteru „kołowego”, ale przyjmować musi powracający do metafizyki schemat „liniowy”. Po pierwsze, pomija on fenomenologiczny aspekt hermeneutyki filozoficznej, to znaczy to, że formułowane przez nią tezy opierają się właśnie o to, jak prezentują się w doświadczeniu

¹²¹⁴ Zob. ibidem, s. 185-187. W tym względzie relacje między „liniowym” i „kołowym” schematem uzasadniania przypominają relacje między systemami filozoficznymi idealizmu i dogmatyzmu w myśli Fichtego. Dla Fichtego każdy z tych dwóch systemów opiera się o inną zasadę naczelną, tak, że są one względem siebie całkowicie przeciwstawne i niemożliwe jest ich pogodzenie, a zarazem żaden z nich nie jest zdolny do obalenia drugiego, wobec czego o wyborze jednego z nich decydują nie teoretyczne argumenty, ale osobiste skłonności i zainteresowania filozofa – zob. J. G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór Pism. Tom I*, przeł. J. Galewicz, M. J. Siemek, Warszawa 1996, s. 478-483.

¹²¹⁵ Zob. W. Torzewski, *Hermeneutyka...*, s. 185-186.

¹²¹⁶ Zob. ibidem, s. 186.

¹²¹⁷ Zob. ibidem.

rozumiane rzeczy. Po drugie, ignoruje Gadamerowską wykładnię ontologicznej struktury gry rozumienia i rzeczy samej, na gruncie której rzecz nie jest z góry dana, istniejąca sama w sobie i w pełni określona, co do swej istoty, ale wykształca się w rozumieniu. W konsekwencji niesłusznie zakłada, że w tym odwołaniu do doświadczenia rzeczy zarówno treści doświadczenia, jak i doświadczana rzecz muszą być czymś istniejącym niezależnie od procesu rozumienia, a nie są czymś, co kształtuje się w rozumieniu, nie stanowiąc czystych danych wrażeń, ale już zawsze jakoś zrozumiany przedmiot wykładni. Wniosek ten wydaje się wynikać z nadrzędnej dla Torzewskiego, jak będzie się jeszcze dalej argumentowało, perspektywy teoretycznego uzasadnienia sądów składających się na hermeneutyczną koncepcję dziejowości i sztywnego podziału na dwa schematy uzasadnienia, w ramach której od rzeczywistości hermeneutycznego doświadczenia dziejowości istotniejsze jest przedstawienie spójnej i logicznej argumentacji, uzasadniającej teoretyczną koncepcję tego doświadczenia. Trafnie rozpoznane przez Torzewskiego koło hermeneutyki i ontologii rozgrywa się dla niego przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, w płaszczyźnie teoretycznych relacji między sędziami tworzącymi filozofię hermeneutyczną, a więc w stosunku łączącym hermeneutyczną koncepcję dziejowości wraz z jej uzasadnieniem oraz podstawowe ontologiczne założenia, które hermeneutyczna wykładnia dziejowości przyjmuje i jednocześnie uzasadnia jako prawdziwe. Nie bierze się pod uwagę bardziej fundamentalnego wymiaru tego koła, dotyczącego relacji między hermeneutyką jako refleksją filozoficzną a ontologicznym charakterem i wydarzaniem się wykładanych w niej fenomenów rozumienia, dziejowości i językowości, które ze swej strony określają i warunkują możliwość tej refleksji, w której wyrażają się one w swojej istotowej konstytucji.

Tłumaczy to dlaczego dyskutowane przez Torzewskiego i streszczone powyżej możliwe sposoby uzasadnienia własnego stanowiska przed przedstawicielami odmiennej koncepcji uzasadnienia i przekonania ich do niego mają coś z podkreślanej przez Gadamera jałowości formalnych, czysto teoretycznych argumentów, które w żaden sposób nie odnoszą się do rzeczywistego doświadczenia i nie przybliżają nas do prawdy. W perspektywie Torzewskiego między „liniową” i „kołową” koncepcją uzasadnienia, dwoma zupełnie różnymi horyzontami rozumienia racjonalności i teoretycznej prawomocności, występuje przepaść, która nie może zostać zasypana i przekształcona we wspólną przestrzeń rozmowy na temat racjonalności. Dla Torzewskiego dialog między nimi nie jest możliwy, gdyż jego warunkiem jest przyjęcie słuszności i akceptacja tego, z czym dialog miałoby się prowadzić, a wtedy byłby on już niepotrzebny. Przepaść dzieląca owe dwa modele uzasadnienia może zostać jedynie przeskoczona. Uznanie racjonalności schematu „kołowego” wymaga

wykonania skoku od zadomowienia się w opozycji absolutyzm-relatywizm do wykraczania poza tę opozycję, od epistemologicznej do ontologicznej perspektywy. Potrzeba i zasadność samego skoku odsłania się dopiero po jego wykonaniu. Nie dziwi więc, że wniosek, jaki wyciąga z tego autor „Hermeneutyki jako filozofii dziejowości” jest taki, że obie koncepcje uzasadnienia mają charakter dogmatyczny, to znaczy „muszą przyjmować przesłanki w postaci pewnych ogólnych koncepcji bytu, by je potem ewentualnie uzasadniać, ale już na gruncie tych właśnie koncepcji”¹²¹⁸. Ciągłość tradycji wydaje się w tym aspekcie zerwana, a jedyny „dialog”, na jaki radykalna różnica między oboma schematami uzasadnienia pozwala polega na stwierdzeniu i wykazaniu przez każdy z nich błędności jego alternatywy.

Sposób ujęcia przez Torzewskiego zagadnienia relacji między uniwersalnością a dziejowością filozofii hermeneutycznej oraz proponowane przez niego rozwiązanie kwestii zawartych w tym zagadnieniu mają ostatecznie zbyt ograniczony, bo prymarnie epistemologiczny charakter. W konsekwencji są one niewystarczające i nieadekwatne dla właściwego postawienia, a tym bardziej rozstrzygnięcia owego zagadnienia. Torzewski trafnie rozpoznaje ontologiczne źródło zagadnienia, tkwiące w fenomenie dziejowości oraz uznaniu przez filozofię hermeneutyczną pełni konsekwencji, jakie ma dziejowości dla refleksji filozoficznej. Dostrzega on, że w perspektywie hermeneutyki zagadnienie to wykracza poza alternatywę absolutnej metafizyki i relatywizmu oraz ma pierwotnie charakter ontologiczny, odnoszący się do bycia dziejów i bycia filozofii. Pomimo tego wszystkiego Torzewski w swych rozważaniach przyjmuje jako nadrzędną perspektywę teoriopoznawczą, redukującą zagadnienie do kwestii możliwości teoretycznego uzasadnienia hermeneutycznej koncepcji dziejowości i przedstawienia jej jako spójnego systemu sądów oraz do epistemologicznego pytania o możliwość prawdy i wiedzy wobec uznania nieusuwalności dziejowego uwarunkowania poznania. Paradoksalnie, dla polskiego filozofa takie formalne podejście do racjonalności, zrównujące ją z procedurami i zdolnością do uzasadniania, oraz rezygnacja z jej treściowego ujęcia, a tym samym rezygnacja z uwzględnienia rzeczywistości hermeneutycznego doświadczenia, podyktowane są chęcią uniknięcia powrotu do metafizyki¹²¹⁹. Torzewski zadaje się nie zauważać, że w ten sposób nie zajmuje neutralnego punktu widzenia, pozwalającego sformułować hermeneutyczną ideę racjonalności i koncepcję uzasadniania oraz porównać je z tymi należącymi do wcześniejszej tradycji filozoficznej, ale podejmuje istotne

¹²¹⁸ Ibidem, s. 187.

¹²¹⁹ Zob. ibidem, s. 185.

rozstrzygnięcie, sytuujące jego rozważania na powrót właśnie w horyzoncie tradycyjnej metafizyki oraz metafizycznej koncepcji racjonalności i poznania, domagającej się metodycznego potwierdzenia prawomocności formułowanych przez filozofię tez. Autor „Hermeneutyki jako koncepcji dziejowości” stawiając zagadnienie jako problem teoretycznego statusu hermeneutyki i uzasadnienia hermeneutycznej koncepcji dziejowości porusza się więc w ramach przynależnej metafizyce i logice wykładni sądu. Uznaje ona sąd za podstawową jednostkę językową, obdarzoną autonomicznym, immanentnym, wynikającym ze znaczenia tworzących go słów i jego logicznej i językowej struktury sensem. Ogranicza tym samym jego treść do tego, co w nim bezpośrednio stwierdzone, ignorując kontekst motywacyjny sytuacji hermeneutycznej, w której został sformułowany i to, co w nim niewypowiedziane, a kształtujące jego sens. Ponadto Torzewski przyjmuje powiązaną z tym wykładnię refleksji filozoficznej i myślenia w ogóle, na gruncie której ich właściwą formą językowego wyrazu jest sąd, a teoria, czy koncepcja filozoficzna powinna mieć postać hierarchicznie ustrukturyzowanego systemu sądów. Co za tym idzie, pozostaje wyłącznie w ramach klasycznej, korespondencyjnej koncepcji prawdy jako własności sądów, pomijając jej ontyczny i ontologiczny sens¹²²⁰. Kwestia relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki rozgrywa się dla Torzewskiego przede wszystkim na poziomie teoretycznych twierdzeń i logicznych sądów oraz dotyczy logicznych relacji między zdaniem, w których sformułowana została hermeneutyczna koncepcja dziejowości, a dokładniej tego, czy przedstawiają one uzasadnienie dla tego, co się w nich głosi. Toteż wszelkie odwoływanie się do ontologii (ujmowanej tutaj nie jako hermeneutyczna wykładnia całości i wydarzenie rozumienia, w którym prezentują się i wykształcają rzeczy same, ale jako zbiór podstawowych teoretycznych założeń i tez na temat bycia i bytu) i ontologicznego wymiaru fenomenów takich jak dziejowość, rozumienie, prawda (uchwytywanych w tej perspektywie poprzez sądy i dostępnych w postaci treści sądów) pełni w jego książce jedynie epistemologiczną funkcję dostarczania teoretycznego uzasadnienia dla stanowiska świadomości dziejowości i filozofii hermeneutycznej. Z tego względu, jak już zaznaczano, koło hermeneutyki i ontologii nie jest dla Torzewskiego ontologicznym kołem między byciem filozoficznej wykładni całości a byciem, które się w niej prezentuje i rzeczami rozumienia, które się w niej wyrażają. Stanowi raczej epistemologiczne koło sądów tworzących i uzasadniających daną hermeneutyczną teorię, a dokładniej jest kołem między tezami stanowiącymi hermeneutyczną koncepcję dziejowości i fundamentalnymi ontologicznymi

¹²²⁰ Zob. ibidem, s. 103-106, 174-175, 178-179.

założeniami na temat bycia i bytu przyjmowanymi w jej obrębie. Podobnie rozwiązanie przez Torzewskiego problemu teoretycznego statusu filozofii hermeneutycznej poprzez przedstawienie „kołowego” schematu uzasadniania sprowadza się do przeniesienia, kołowości procesu rozumienia, o której mówi między innymi ontologia fundamentalna Heideggera i hermeneutyka filozoficzna Gadamera, w przestrzeń teoriopoznawczego horyzontu problematyki poznania i uzasadnienia. Tym samym wiąże się z pominięciem ontologicznego charakteru koła, zakorzenionego w dziejowości i językowości rozumienia. Oznacza zredukowanie kołowości do modelu logicznych relacji łączących sądy, na gruncie którego, żaden sąd nie jest uzasadniony sam z siebie lub poprzez odwołanie się do czegoś poza sędami, na przykład bezpośredniego doświadczenia, ale każdy sąd jest uzasadniony przez inny sąd lub sądy, a ponadto łańcuch uzasadnienia danego sądu może zawierać zdanie, który jest przez niego samego uzasadnianie.

Więcej jeszcze przemawia za teoriopoznawczym, realizującym się w ramach metafizycznego paradygmatu poznania, wiedzy i logiki potraktowaniem przez Torzewskiego omawianego zagadnienia. Wbrew przedstawionej w niniejszym podrozdziale hermeneutycznej krytyce dominującej pozycji logiki i traktowania jej jak absolutnej instancji rozstrzygającej o racjonalności, poprawności i zasadności filozoficznego myślenia, a więc wbrew stanowisku hermeneutyki Gadamera, uznającym, że myśl wyrażona w zdaniach z perspektywy logiki bezsensownych lub niepoprawnych, nieprawdziwych może być sensowna i prawdziwa, dla Torzewskiego logika formułuje powszechnie ważne, niezmiennie i nieprzekraczalne zasady myślenia, tak, że również w przypadku hermeneutycznych filozofii dziejowości: „Logiczna wartość zdań może pozostać nienaruszona. Trudno wyobrazić sobie dyskurs, który dosłownie przeczy podstawowym zasadom logiki”¹²²¹. Ponadto pokazuje to przyjęcie przez Torzewskiego podziału na dwa opozycyjne typy dyskursów. Pierwszy typ to teoretyczne dyskursy, które są racjonalne, bo możliwe jest przedstawienie ich uzasadnienia i z tego względu mogą pretendować do statusu prawdziwej i obowiązującej wiedzy¹²²². Drugim typem są dyskursy, które nie mają roszczenia do bycia uzasadnionymi, co równoznaczne jest dla Torzewskiego z tym, że nie są racjonalne i nie mogą być źródłem prawomocnego poznania. Stanowią zamiast tego nienależącą do obszaru wiedzy i racjonalności przestrzeń perswazyjnego przekonywania i oddziaływania retorycznych środków¹²²³. Należy do nich

¹²²¹ Ibidem, s. 104. Zob. także ibidem, s. 104-106.

¹²²² Zob. ibidem, s. 174-175.

¹²²³ Zob. ibidem.

na przykład literatura¹²²⁴. W tym przeciwstawieniu ujawnia się przyjęcie przez autora „Hermeneutyki jako filozofii dziejowości” charakterystycznego dla tradycyjnej metafizyki pojęcia racjonalności, ściśle powiązanego z ideałem metody i poznania naukowego. A przecież z perspektywy hermeneutyki filozoficznej taka opozycja jest nie do utrzymania. Sztuka, w tym literatura, również jest dziedziną doświadczenia prawdy i poznania rzeczy samych, co najmniej równie pierwotną, jeśli nie bardziej, co metodyczne poznanie nauki, pozwalającą odsłonić się prawdzie niedostępnej naukowemu badaniu. Doświadczenie dzieła sztuki jako proces rozumienia jest jak najbardziej sferą racjonalności – pozwala na odróżnienie przedsądów i wykładni nieuzasadnionych, fałszywych od produktywnych i prawdziwych oraz posiada uzasadnienie wyrażanej przez siebie prawdy. Nie jest to jednak teoretyczne uzasadnienie w postaci zbioru sądów, ale uzasadnienie polegające na zaprezentowaniu rzeczy samej, a przez to oświeceniu rozumiejących, co do jej natury.

W konsekwencji podejście autora „Hermeneutyki jako filozofii dziejowości” zapoznaje ontologiczny wymiar hermeneutycznego doświadczenia, to znaczy rzeczywistość wydarzania się procesu rozumienia oraz prezentowanie się w nim rzeczy samych, wzbogacanie horyzontu rozumienia o nowe sensory i towarzyszące temu przekształcanie wiedzy rozumiejącego, które są źródłem i podstawą wykładni tworzących hermeneutykę filozoficzną. Tym samym wymienione elementy ontologicznego wymiaru doświadczenia stanowią jedyne (i jedyne potrzebne) uzasadnienie ich treści: przyjmowanych przedsądów, podejmowanych rozstrzygnięć, rozwijanych myśli. Rozważania Torzewskiego, w tym proponowane przez niego rozwiązanie kwestii uzasadnienia hermeneutycznej wykładni dziejowości poprzez „kołową” koncepcję uzasadniania, dyskusja owej koncepcji i porównanie jej z „liniowym” schematem uzasadniania wydają się sytuować na poziomie czysto teoretycznych, formalnych argumentów. Dotyczy to również podejmowanych przez polskiego filozofa w tym kontekście problemów, jak problem samoodniesienia filozoficznych koncepcji, problem logicznej koherencji i potencjalnej wewnętrznej sprzeczności filozoficznej refleksji nad dziejowością, czy problem uzasadnienia schematu uzasadniania. Jak pokazała to dyskusja krytyki formalnej argumentacji w ramach hermeneutyki filozoficznej Gadamera, takie argumenty nie są w stanie ani właściwie ująć sensu filozoficznych myśli, ni rozstrzygnąć ich zasadności, czy prawdziwości. Na usytuowanie dyskursu autora „Hermeneutyki jako koncepcji dziejowości” na poziomie formalnych argumentów wskazuje również wynik zestawienia dwóch koncepcji uzasadniania.

¹²²⁴ Zob. ibidem.

Obie koncepcje okazują się całkowicie równoważne – równie dogmatyczne i uzasadnione, równie zdolne do przedstawienia argumentów na rzecz swojej prawdziwości i zaatakowania stanowiska przeciwnika. Rzeczywistość doświadczenia rzeczy samych, dochodząca do głosu w tych wykładniach fenomenów rozumienia, racjonalności i uzasadnienia nie ma żadnego znaczenia, gdyż jest zredukowana do funkcji przyjmowanych z góry, niepodważalnych ontologicznych założeń. Rezultatem jest niemożność utrzymania ciągłości tradycji filozoficznej. Jakkolwiek „kołowa” koncepcja uzasadniania zachowuje istotne dla dziejów filozofii ujęcie człowieka jako istoty rozumnej oraz pojęcia racjonalności i uzasadnienia, przekształcając przy tym ich sens, to relacje pomiędzy nią a koncepcją „liniową” charakteryzuje radykalne zerwanie, pozwalające mówić o dwóch odrębnych, rozdzielonych przepaścią odmiennych epistemologicznych i ontologicznych założeń tradycjach. Ponadto konsekwencją stanowiska Torzewskiego jest niemożliwość autentycznego filozoficznego dialogu między metafizyką i filozofią hermeneutyczną, gdyż przestrzeń dialogu w perspektywie polskiego filozofa może ukonstytuować się, tylko wtedy, gdy można drugiej stronie uzasadnić swoje stanowisko. Nieosiągalne okazują się więc oba cele, dla których „kołowy” schemat uzasadnienia został zaproponowany jako alternatywa dla rezygnacji z pojęcia racjonalności i przedstawiania teoretycznego uzasadnienia filozoficznych koncepcji. A przecież dialog z tradycją filozoficzną, w tym z metafizyką i właściwą jej koncepcją racjonalności, uzasadnienia, czy poznania, ujmujący prawdę tego, co mówi przekaz tradycji oraz zachowujący sensy przekazane przez tradycję poprzez twórcze włączenie ich w aktualnie realizującą się filozoficzną wykładnię całości jest, jak pokazuje to hermeneutyka filozoficzna Gadamera, zawsze możliwy. Co więcej, z racji dziejowości naszego bycia dialog taki jest konieczny i nieustannie się wydarzający. Możliwość hermeneutycznej rozmowy odsłania się, gdy nie wychodzi się od sztucznie skonstruowanej absolutnej opozycji dwóch dogmatycznie przyjmowanych koncepcji uzasadniania, w perspektywie której wyklada się dzieje filozofii, by następnie stawiać pytanie o to, jak możliwe jest w kontekście tej opozycji utrzymanie ciągłości tradycji filozoficznej, zasypanie dzielącej obie koncepcje uzasadnienia przepaści oraz prowadzenie racjonalnego i produktywnego dialogu między ich przedstawicielami. Pojawia się ona, gdy zamiast tego uwzględnia się ontologiczny wymiar dziejowości ludzkiej egzystencji i przekazu tradycji, w ramach którego jesteśmy już zawsze zakorzenieni w przeszłości, usytuowani w ramach ciągłości dziejów, określani przez przedsądy płynące z tradycji, tak, że pytanie o to, jak

możemy przekroczyć przepaść oddzielającą nas od przeszłości by zrozumieć co mówi przekaz tradycji i wejść z nim w dialog jest pozbawione sensu¹²²⁵. Ponadto, możliwość hermeneutycznej rozmowy ukazuje się wówczas, gdy istotą filozoficznego dialogu nie czyni się dążenia do potwierdzenia prawdziwości własnych tez i obalenia tez przeciwnika, ale rozumie się go jako wspólne poszukiwanie i dochodzenie do prawdy, wspólny wysiłek zrozumienia rzeczy, oparty o pierwotną wspólnotę świata, dziejów i języka, która łączy wszystkich uczestników rozmowy i stanowi już zawsze uprzednio istniejące fundamentalne porozumienie między nimi¹²²⁶. „Kołowa” koncepcja uzasadniania nie jest więc ani niezbędna, ani w ogóle potrzebna dla realizacji celu, dla którego została przez Torzewskiego zaproponowana. Wręcz przeciwnie, wprowadzając jednoznaczną i absolutną alternatywę, czy to między metafizyką i współczesną filozofią hermeneutyczną, czy też pomiędzy przedstawicielami obu koncepcji uzasadniania, koncepcja „kołowego” modelu uzasadniania przesłania możliwość takiego dialogu, ignorując ontologiczną jedność i ciągłość dziejów oraz pierwotność porozumienia.

Torzewski wyraźnie zaznacza, iż hermeneutyczne uzasadnienie nie może być ostatecznym ugruntowaniem, ale ma charakter skończony i dziejowy¹²²⁷. Jednakże przedstawiona przez niego „kołowa” koncepcja uzasadniania zdaje się skutkować zamknięciem się hermeneutycznego koła rozumienia i zatrzymaniem jego wewnętrznej dynamiki. Innymi słowy, wydaje się prowadzić do powstania zamkniętego, samouzasadniającego się systemu wzajemnie powiązanych ze sobą relacją uzasadnienia sądów, które składają się na daną koncepcję filozoficzną. Teoria stanowi dla Torzewskiego taki właśnie zbiór sądów, a celem opracowania „kołowego” schematu uzasadniania jest ukonstytuowanie możliwości uznania filozofii hermeneutycznej za teorię dziejowości, która posiada uzasadnienie. Wraz z opracowaniem „kołowego” uzasadnienia danej hermeneutycznej koncepcji filozoficznej, to znaczy sformułowania z tworzących ją sądów łańcucha uzasadnienia, w ramach którego sądy przynależnej do niej hermeneutyki i ontologii uzasadniają się wzajemnie¹²²⁸, zarówno poszczególne elementy koła, czyli sądy i tezy akceptowane w ramach tej filozofii hermeneutycznej, jak i całość koła nabiera statycznego charakteru. Dalej niezbędne jest jedynie ponowne przebieganie wydobytego koła

¹²²⁵ Por. rozważania podrozdział III.2. niniejszej pracy.

¹²²⁶ Na temat hermeneutycznej rozmowy i porozumienia między jej uczestnikami zob. szerzej. podrozdział I.2.2. niniejszej pracy.

¹²²⁷ Zob. W. Torzewski, *Hermeneutyka...*, s. 175, 188.

¹²²⁸ Ogólny przykład takiego uzasadnienia podaje Torzewski w odniesieniu do hermeneutyki Vattimo: hermeneutyka – ontologia bycia mówiąca o dziejowości – narracyjno-interpretacyjna wizja dziejów – możliwość hermeneutyki jako teorii. Zob. *ibidem*, s. 184.

rozumienia/uzasadnienia w niezmienionej postaci oraz argumentowanie na rzecz danego stanowiska za jego pomocą. Z perspektywy takiego „kołowego” uzasadnienia nie potrzeby dalszego poszukiwania i wypracowywania innego, nowego rozumienia. Tym samym „kołowa” koncepcja uzasadniania przeczyłaby podstawowej tezie hermeneutyki filozoficznej Gadamera: nieredukowalnej otwartości ontologicznego koła rozumienia na nowe rozumienie oraz jego niewyczerpywalności.

IV.4. Odpowiedź hermeneutyki filozoficznej Gadamera na zagadnienie

Jak przedstawiają się dotychczasowe rozważania nad zagadnieniem relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej? Zagadnienie zostało scharakteryzowane z różnych stron negatywnie, tak, by wykształcić adekwatny i produktywny horyzont jego rozpatrywania oraz uniknąć nieporozumień, co do istotowej treści podejmowanego zagadnienia i stawianych przez nie pytań. Na tej drodze wskazano, że nie porusza się ono w ramach metafizycznej opozycji absolutnej wiedzy i relatywizmu. Nie ma też charakteru teoriopoznawczego problemu podstawy i uzasadnienia wiedzy. Nie rozchodzi się w nim o utrzymanie w kontekście dziejowości możliwości pełnego i ostatecznego określenia w filozoficznej wykładni fundamentalnej podstawy bytu i rzeczywistości. Nie dotyczy ono możliwości dotarcia do rzeczy samych oraz uniwersalnych ontologicznych wymiarów wszelkiego rozumienia w świetle skończoności człowieka oraz dziejowego i językowego zapośredniczenia doświadczenia. Nie jest to jakkolwiek rozumiany problem relatywizmu, w tym relatywizmu historycznego. Nie stanowi więc jego przedmiotu możliwość absolutnej prawdziwości i uniwersalnego obowiązywania tezy podstawowej relatywizmu, mówiącej o względności wszelkiego roszczenia do wiedzy oraz potencjalnej wewnętrznej sprzeczności tej tezy. Nie podnosi też ono kwestii zagrożenia relatywizmem, to jest niebezpieczeństwa arbitralności rozumienia, równoważności wszelkich sensów i braku kryterium odróżnienia prawdy od fałszu. Ponadto omawiane zagadnienie nie rozgrywa się wyłącznie, czy przede wszystkim w płaszczyźnie sądów i nie jest równoznaczne z logicznym problemem sprzeczności treści dwóch formułowanych w ramach danej koncepcji filozoficznej zdań.

Dokonano również pozytywnego postawienia zagadnienia relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki Gadamera. Zagadnienie można syntetycznie określić jako pytanie o bycie przez hermeneutykę filozoficzną, na gruncie tworzących ją samą rozważań i tez oraz wyrażających się w niej sensów, wykładnią o następującym charakterze.

Z jednej strony posiada ona w obrębie swych najbardziej podstawowych rozstrzygnięć wyróżniony, dziejowo uniwersalny charakter, związany z jej niepodważalną prawdziwością i obowiązywaniem dla całych dziejów i każdej sytuacji dziejowej. Z drugiej strony charakteryzuje się istotową dziejowością (w tym rozpoznaje i uwzględnia własną dziejowość), a więc naznaczona jest dziejowym usytuowaniem i uwarunkowaniem daną sytuacją hermeneutyczną. W konsekwencji jest włączona w dialog z dziejami oraz otwarta na nowe wydarzenia sensu. W ramach pozytywnego określenia omawianego zagadnienia wskazano między innymi, że ma ono charakter ściśle i istotowo ontologiczny. Oznacza to, że odnosi się do poziomu ontologicznych struktur i uwarunkowań, dotyczy wymiarów dziejowości i językowości oraz ontologicznego procesu rozumienia i prezentacji rzeczy samych, a ponadto ma za przedmiot przede wszystkim bycie hermeneutyki Gadamera. Ponadto pokazano, że zagadnienie to wykształca się w związku z wykroczeniem przez filozofię autora „Prawdy i metody” poza opozycję metafizyki i relatywizmu oraz ogólności i konkretności, zapytując o to, na czym polega to wykroczenie i gdzie sytuuje się w jego ramach hermeneutyka filozoficzna. W związku z tym nie powstaje ono w horyzoncie tradycyjnych metafizycznych przesądów, ale właśnie na gruncie hermeneutycznych tez Gadamera, w ramach dokonanej przez niego wykładni ontologicznej struktury gry i procesu rozumienia. Wykształca się więc na skutek uwzględnienia przez niemieckiego filozofa konsekwencji ontologicznego wymiaru dziejowości dla rozumienia i refleksji filozoficznej, w tym uznania samej hermeneutyki filozoficznej za przypadek dziejowego rozumienia.

W niniejszym podrozdziale dokonane zostanie dalsze rozpatrzenie zagadnienia, w tym przede wszystkim bliższe scharakteryzowanie kształtu relacji łączących uniwersalność i dziejowość hermeneutyki Gadamera. Towarzyszyć będzie temu próba sformułowania odpowiedzi na zawarte w tym zagadnieniu pytania. Owe pytania dotyczą w szczególności tego, czy można pogodzić i uzgodnić ze sobą dziejową uniwersalność hermeneutyki filozoficznej z jej istotową dziejowością oraz czy hermeneutyka Gadamera rzeczywiście odpowiada swemu metafizycznemu samookreśleniu i konsekwentnie wykracza poza horyzont hermeneutyczny metafizyki?

Omawiając dialektykę pytania i odpowiedzi, która wyznacza także porządek filozoficznego dyskursu, Gadamer stwierdza, że samo pytanie w jego treści, sposobie postawienia i hermeneutycznym kontekście motywacyjnym jest już pewnym

rozstrzygnięciem¹²²⁹. Albowiem wyznacza horyzont możliwych odpowiedzi na to pytanie, czyli kierunek, z którego może nadejść sensowna i rzeczowa odpowiedź¹²³⁰. Postawienie i rozważenie pytania jest już sformułowaniem i wstępnym rozpatrzeniem potencjalnych odpowiedzi, do których ono odsyła, tak, że nie da się absolutnie rozdzielić momentu zapytywania i odpowiadania¹²³¹. Oznacza to, że dotychczas zrealizowane postawienie i scharakteryzowanie zagadnienia relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki autora „Prawdy i metody”, zagadnienia będącego w swej istocie filozoficznym pytaniem o te relacje, któremu towarzyszy szereg pytań uszczegóławiających i pobocznych¹²³², rozpoczęło już udzielanie na nie odpowiedzi, a więc określanie możliwego kształtu owych relacji. Rozwijana dalej odpowiedź musi uwzględniać ontologiczną konstytucję dialektyki pytania i odpowiedzi, w ramach której żadna odpowiedź nie jest ostateczna, ale każda pozostaje otwarta na wykroczenie poza nią i kontynuowanie rozmowy. Ponadto musi brać pod uwagę charakter samego zagadnienia, unikając uprzednio wykluczonych ścieżek jego pojmowania i podążając za podjętymi rozstrzygnięciami, co do jego treści i uwarunkowań. Co więcej, konieczne jest by odpowiedź na zagadnienie uwzględniała także istotę tego, o co pytanie pyta, a zatem by była dostosowana do rozpatrywanych rzeczy samych, którymi w tym przypadku są w szczególności dziejowość, uniwersalność, rozumienie, filozofia i konkretna filozoficzna wykładnia w postaci hermeneutyki filozoficznej oraz ich wzajemne relacje. Wypracowywanie odpowiedzi na pytanie dokonuje się przecież w grze rozumienia – nie jest wyłącznym tworem człowieka, ale również innych uczestników rozmowy, w tym rozumianych rzeczy. Innymi słowy, adekwatna odpowiedź na podejmowane zagadnienie musi być taka, na jaką pozwala rzecz sama, której odpowiedź dotyczy, to znaczy być zgodna z tym, jak się rzecz prezentuje. Musi również dopuszczać nie tylko własną niepełność, skończoność, nieostateczność (co wynika ze struktury i dynamiki hermeneutycznej dialektyki pytania i odpowiedzi), ale również niejednoznaczność, brak jasnego rozstrzygnięcia, czy konfliktowość tworzących ją sformułowań, jeśli taki jest charakter rzeczy samej, o którą tematyzowane zagadnienie zapytuje i tego się ona domaga.

¹²²⁹ Zob. H.-G. Gadamer, *Cóż to jest...*, s. 46-48 i idem, *Prawda...*, s. 493-495 oraz idem, *The Heritage...*, s. 46-47.

¹²³⁰ Zob. ibidem.

¹²³¹ Szerzej na temat dialektyki pytania i odpowiedzi w filozoficznym dyskursie zob. podrozdział III.1.1. niniejszej pracy.

¹²³² W kwestii pytań zawierających się w podejmowanym zagadnieniu relacji między uniwersalnością i dziejowością zob. początek podrozdziału IV.2. niniejszej pracy

Zagadnienie dotyczy na pierwszym planie charakteru hermeneutyki filozoficznej i jej stosunku do rzeczywistości w postaci uniwersalnego i fundamentalnego wykładania całości. Odnosi się ono do możliwości uniwersalności hermeneutyki Gadamera w wyróżnionym w poprzednim podrozdziale trzecim sensie pojęcia uniwersalności i kwestii napięcia między tak rozumianą uniwersalnością a dziejowością rozważań niemieckiego filozofa. Jest to w istocie zagadnienie podkreślanego uprzednio sytuowania się myśli Gadamera pomiędzy absolutnością klasycznej metafizyki substancji i relatywizmem, czy też raczej poza ich opozycją, odniesione do metafizycznego statusu refleksji filozoficznej autora „Prawdy i metody”. Jednocześnie zagadnienie to jest ściśle powiązane z dokonaną w hermeneutyce filozoficznej wykładnią ontologicznego ukonstytuowania rzeczywistości. Pojawia się ono ze względu na strukturę gry oraz dziejowość i językowość świata, gdy rozumianesą one w sposób, w jaki prezentują się w myśli niemieckiego filozofa. Ponadto uwzględnić należy to, że zgodnie z powiązaniem przedmiotowego i metafizycznego poziomu rozważań istotowy charakter hermeneutycznej refleksji filozoficznej ma wpływać z dokonanej przez nią wykładni całości, a zatem z ogólnej istoty owej całości prezentującej się w tejże wykładni. Zgodnie z tym źródłem występującego w hermeneutyce autora „Prawdy i metody” napięcia na linii uniwersalność i dziejowość może być nie tylko i nie tyle sposób, w jaki Gadamer rozumie swoją własną refleksję filozoficzną, jak sytuuje ją w odniesieniu do alternatywy pomiędzy metafizyką a relatywizmem i przypisuje jej roszczenie do uniwersalności. Źródło to stanowić może sama rzeczywistość, to znaczy przynależne jej istotowo napięcie między uniwersalnością i dziejowością, między stałością i jednością struktury gry rozumienia oraz jej procesualnością, otwartością i niewyczerpywalnością. Niezgodności w relacjach między ontologicznymi charakterami hermeneutyki filozoficznej w postaci uniwersalności i dziejowości mogą być odbiciem wyłożonej w myśli Gadamera, określającej rzeczywistość i ontologiczną konstytucję rzeczy samych dialektyki jedno-wiele. W dialektykę tą wpisane jest przecież napięcie między tworzącymi ją elementami oraz niemożliwość jednoznacznego rozstrzygnięcia i określenia relacji między jej uczestnikami¹²³³. W tej perspektywie źródło tematyzowanego zagadnienia

¹²³³ Również Dybel dostrzega na gruncie hermeneutyki filozoficznej napięcie między dziejowością i fundamentalnością rzeczywistości i rzeczy samych, choć nie stawia i nie podejmuje wprost omawianego zagadnienia relacji między uniwersalnością i dziejowością Gadamerowskiej hermeneutyki. Owo napięcie stanowi dla niego raczej świadectwo istotowego pęknięcia myśli Gadamera, które polega na przyjęciu w hermeneutyce filozoficznej dwóch modeli ontologicznych rozumianej rzeczy: pierwszego, głoszącego, że rozumiana rzecz stanowi trwałą i jednoznacznie identyfikowalną punkt odniesienia, niezależny od dziejowego kontekstu, w którym jest rozumiany i drugiego, uznającego, że rzecz jest nierozzerwalnie związana z dziejowo zmiennym kontekstem rozumienia. Pęknięcia skutkującego dwoistością jednoczesnego zawierania przez hermeneutykę niemieckiego filozofa elementów wykraczających poza schematy metafizyki oraz

należałoby usytuować w procesualności i dialektyczności ontologicznej struktury prezentowania się bycia.

Poprzednie rozdziały rozprawy pokazały, że na gruncie hermeneutyki Gadamera ontologiczna struktura rzeczywistości i procesu rozumienia charakteryzuje się napięciem w relacjach pomiędzy tworzącymi ją podstawowymi elementami. Napięcie to wynika z ontologicznego modelu gry oraz dialektyki jedno-wiele. Ma ono u podstawy relacje między jednym i ogólnym oraz wielością konkretnych jednostek, a także między uniwersalnością i fundamentalnością oraz dziejowością i koniecznością dziejowej konkretyzacji. Stanowi konsekwencję porzucenia metafizyki substancji i świadomości. Omawiane napięcie polega, najogólniej rzecz biorąc, na istotowych relacjach wzajemnego konstytuowania i określania się oraz oddziaływania na siebie, a także wspólnego tworzenia jedności przez to, co różne, wypowiadające odmienne, choć nierozzerwalnie powiązane ze sobą aspekty i wymiary całości. Odnosi się więc ono do wielu omówionych już w niniejszej pracy par pojęć. Należy do nich przede wszystkim to, co ontologiczne i to, co ontyczne, to, co ogólne i to, co szczegółowe, jedność i wielość, rzecz sama oraz jej interpretacje i sensy, to, co wyrażane i prezentowane oraz poszczególne wyrazy i prezentacje, językowość oraz różnorodne języki i konkretne wypowiedzi w ramach słowa zewnętrznego, dziejowość oraz dzieje i dziejowe sytuacje hermeneutyczne. Napięcie to powstaje na skutek częściowej przeciwstawności sensu członów fundamentalnych relacji (choćby tych wymienionych powyżej), przy ich jednoczesnej niezbędności dla siebie i wzajemnej równoważności, w ramach której żaden z nich nie może uzyskać niezależności od drugiego, czy prymatu

konceptów o rodowodzie idealistycznym. Konsekwencją jest jej rozdarcie między wykroczeniem poza tradycyjną metafizykę, a pozostawaniem w obrębie tej tradycji. Tym samym dla Dybla hermeneutyka filozoficzna Gadamera nie tyle wykracza poza opozycję metafizyki i relatywizmu, co grzęźnie w miejscu pomiędzy nimi – zob. P. Dybel, *Granice rozumienia...*, s. 87-88, 415-417. W perspektywie niniejszej pracy mówienie przez polskiego filozofa w tym kontekście nie o koniecznym do utrzymania napięciu między ontologicznymi charakterami, ale o pęknięciu i sprzeczności między nimi oraz zarzucanie na tej drodze hermeneutyce filozoficznej rozdzielenia, które należałoby rozstrzygnąć w jedną lub w drugą stronę wydaje się iść za daleko. Jak argumentowano w drugim rozdziale, tezy Dybla o występowaniu w hermeneutyce Gadamera dwóch odrębnych i niezgodnych ze sobą modeli ontologicznych rzeczy rozumienia oraz o próbie ich pogodzenia przez niemieckiego filozofa za pomocą metafizycznego, heglowskiego schematu jedności przeciwieństw nie są jedynym możliwym sposobem interpretacji Gadamerowskiej koncepcji rzeczy – zob. podrozdział II.2. niniejszej pracy na temat ontologicznej struktury *Sache* (gdzie w jednym z przypisów rozważa się w kontekście ontologicznej charakterystyki rzeczy rozumienia także przytoczone powyżej stanowisko Dybla) i podrozdział II.4 w kwestii problematyki jedno-wiele. Autor pracy „Granice rozumienia i interpretacji”, stwierdzając scharakteryzowane powyżej pęknięcie w myśli Gadamera, wskazuje jednakże na istotny aspekt zagadnienia, sygnalizowany także w niniejszej pracy. Dotyczy on do tego, w jakim stopniu samo wykształcanie się omawianego zagadnienia w ramach ontologicznych założeń hermeneutyki filozoficznej zaświadcza o pozostawaniu hermeneutyki Gadamera w obrębie metafizycznych założeń i niedostatecznym wykroczeniu poza metafizyczną tradycję, a na ile stanowi nieusuwalną ontologiczną konieczność dla filozofii takiej, jak hermeneutyka filozoficzna, to znaczy uwzględniającej w swych rozważaniach, w tym w metafizycznym określeniu samych tych rozważań, fenomen dziejowości i językowości. Dybel zdaje się opowiadać za pierwszą z wymienionych możliwości.

nad nim i określać go jednostronnie. Ponadto charakteryzowane napięcie wykształca się z powodu nieostateczności, niepełności i niejednoznaczności sensu członów tworzących owe podstawowe relacje. Wiąże się więc ono z dziejowym charakterem hermeneutycznej jedności, w którą wpisane jest ciągle przekształcanie się i różnicowanie całości i tworzących ją części oraz ich istotowa otwartość i niedookreślenie.

Dokonana przez Gadamera wykładnia ontologicznej struktury gry odsłania przynależne jej napięcie przede wszystkim pomiędzy uczestnikami procesu rozumienia i wnoszonymi przez nich różnorodnymi przedsądami na temat rzeczy, o której mowa oraz samą wyrażającą się w grze rzeczą. Ponadto ukazuje ona napięcie pomiędzy ponadjednostkowym duchem gry, niepoddanym panowaniu świadomości, a uczestnictwem i współtworzeniem gry przez grających, a także pomiędzy otwartością i ciągłym samoodnawianiem się ruchu gry, a jego relatywnym końcem w postaci wykształcenia się sensu rzeczy i jego zrozumienia. Można je sumująco określić jako napięcie pomiędzy elementem stałości i jedności ogólnej struktury gry oraz właściwą jej niewyczerpywalną dynamiką i istnieniem gry wyłącznie w swych zmieniających się konkretyzacjach. Jest to więc napięcie pomiędzy uniwersalnością i fundamentalnością gry, określającej ogólne i konieczne istotowe uwarunkowania i wymiary wszelkiego procesu rozumienia, a jej dziejowością, skutkującą kształtowaniem się tych uwarunkowań i wymiarów w konkretnych dziejowych przypadkach realizowania się gry rozumienia.

Również Gadamerowska wykładnia dialektycznych relacji między jednym a wieloma, między tym, co ogólne i tym, co szczegółowe, a więc między tym, co może posiadać charakter uniwersalny i tym, co istnieje w konkretnej dziejowej rzeczywistości wskazuje na występujące między nimi napięcie. Wyraża się ono w tym, że jedno i wiele w ramach ich wzajemnych relacji charakteryzuje zarówno tożsamość, jak i różnica. Oznacza to, że jedno i wiele są zarazem czymś stanowiącym jedność tego samego, czymś będącym tym samym, o ile jedno i to, co ogólne są zawsze pewną wielością, a wielość stanowi pewne zjednoczone jedno, oraz czymś różnym od siebie, gdyż jedno jest czymś więcej niż tylko wielością swych części, a wielość nie redukuje się do ogólności jednego. Jedno i wiele są więc czymś nierozdzielny, nieustannie konstytuującym i określającym się we wzajemnym zapośredniczeniu, a przy tym płynnie w siebie przechodzącym, tak, że nie mogą zostać jednoznacznie rozgraniczone, czy ujęte w sposób adekwatny niezależnie od siebie. Wobec tego napięcie między jednym i wieloma realizuje się w ten sposób, że jedno jest jednym wielości, której jedność stanowi, a wielość jest wielością jedna, które ją jednoczy. W efekcie jedno nie jest czymś gotowym w sobie i niezmiennym, ale wykształcającym się

w wielości swych konkretnych prezentacji, przy czym nigdy się w nich niewyczerpującym i zawsze będącym „czymś więcej” niż się każdorazowo odsłania i sumująco już odsłoniło. Natomiast wielość tego, co konkretne i szczegółowe, jakkolwiek wyraża jedno i wykształca się w odniesieniu do niego jako czegoś, co jednoczy wielość w pewną całość, to jednocześnie współtworzy i kształtuje jedno, aktywnie wyznacza i wzbogaca jego sens, nigdy nie sprowadzając się jedynie do zbioru przykładów, które stanowią identyczne powtórzenia niezmienną istotowej treści tego, co stanowi jedno.

Jeśli powiązać kwestię dialektycznych relacji jednego i wielości z relacjami pomiędzy uniwersalnością ontologicznych wymiarów rzeczywistości (do których należy również dziejowość) oraz dziejowością, dziejami i dziejowym uwarunkowaniem, możliwość czego zasygnalizowano już powyżej, a co wydaje się uzasadnione, ponieważ relacje jedno-wiele znajdują zastosowanie w odniesieniu do relacji między tym, co ontologiczne i tym, co ontyczne, dochodzi się do analogicznej konsekwencji w postaci opisanego powyżej napięcia. To, co ontologiczne, charakteryzujące się ogólnością i uniwersalnością, realizuje się za pośrednictwem dziejowości, to znaczy w dziejach, w odniesieniu do przeszłości, współczesnej sytuacji hermeneutycznej i przyszłości oraz poprzez wielość dziejowo uwarunkowanych prezentacji. Hermeneutyczna uniwersalność nie jest ponaddziejowa, czy adziejowa. Nie wiąże się z ogólną, niezmienną treścią, którą poszczególne jednostkowe przypadki miałyby jedynie powtarzać, czy przedstawiać. Jest uniwersalnością udziejowioną, immanentnie dziejową, a zatem konstytuującą się oraz dookreślającą w dziejach i poprzez dzieje, w wielości tego, co szczegółowe oraz w zastosowaniu w konkretnych procesach rozumienia i dziejowych sytuacjach. Stanowi uniwersalność jednocześnie określającą filozoficzną całość i wszelkie możliwości bycia, prezentacji i rozumienia oraz zawsze otwartą na nowe, przyszłe możliwości sensu (w tym sensu jej samej). Tylko w ten sposób może być prawdziwą uniwersalnością, rzeczywiście obejmującą całość i wyrażającą się w każdym konkretnym przypadku. Jest tak, ponieważ, to, co uniwersalne ma mieć wszechobjemujący zakres, czyli określać wszystko i wszelkie to, co szczegółowe. Zarazem owa całość, której będące tym, co uniwersalne ma dotyczyć nieustannie się mu wymyka. Całość posiada bowiem charakter procesualny i dynamiczny. Wiąże się z ciągłym różnicowaniem się i jednoczeniem, z powstawaniem nowych horyzontów rozumienia i innych, niedających się uprzednio przewidzieć i określić sensów. Toteż uniwersalne, chcąc takim pozostawać, musi dostosowywać się do tego faktu i stosownie przekształcać. Oznacza to, że samo to, co uniwersalne musi być istotowo otwarte, dziejowe i zmienne. Dlatego też hermeneutycznie rozumiana uniwersalność, nawet w trzecim z jej rozpoznanych sensów uniwersalności

hermeneutyki, nie może nigdy oznaczać pełnego i ostatecznego uobecnienia rzeczy samych. Uwzględnia ona i zachowuje konstytutywny dla wszelkiej wykładni moment skrywania się i otwartości na przyszłość tego, co rozumiane. Jednocześnie nie jest tak, że to, co uniwersalne pozostaje bierne i jedynie wtórnie reaguje na przekształcenia w sferze tego, co szczegółowe i dziejowo konkretne, próbując za nimi nadążyć. Zgodnie z ich wzajemnym istotowym powiązaniem, uniwersalne w swej ogólności określającej to, co jednostkowe, w swym jednoczeniu wielości, pozostaje włączone w dziejową dynamikę przemian tego, co szczegółowe. Oznacza to, że realizuje się w tym procesie przemian i jako ten proces. Wobec tego to, co szczegółowe, nawet w przypadku wykształcenia się jego nowego sensu, już zawsze podpada pod to, co ontologicznie uniwersalne i jest jego kolejną prezentacją. Dynamika tego, co szczegółowe jest istotowo procesem przekształcania się i wyrażania całości i tego, co ogólne. Natomiast dziejowość jest tyle dziejowością uniwersalności, to znaczy wyznacza dziejowy charakter uniwersalności tego, co ontologiczne, co uniwersalną dziejowością, sama stanowiąc uniwersalny, ontologiczny wymiar rzeczywistości, zarazem warunkujący każdą możliwość rozumienia i istnienia, jak i wydarzający się w konkretnej rzeczywistości dziejów. Innymi słowy, wszelka uniwersalność naznaczona jest dziejowością, a sama dziejowość posiada charakter uniwersalny i w konsekwencji również jest dziejowo uwarunkowana oraz konkretyzuje się w swym istnieniu i sensie w dziejach. Na gruncie hermeneutyki filozoficznej aspektów uniwersalności i dziejowości, nie można ani od siebie jednoznacznie oddzielić i ująć niezależnie od siebie, gdyż wykształcają się one w wzajemnym powiązaniu, ani wyznaczyć ścisłej granicy między tym, co uniwersalne i tym, co dziejowe.

Wskazanego istotowego napięcia w obrębie ontologicznych struktur procesu rozumienia i prezentowania się, w tym w szczególności tego jego aspektu, który odnosi się do relacji między ontologicznymi wymiarami uniwersalności i dziejowości, nie da się w żaden sposób usunąć¹²³⁴. Stanowi ono w ramach hermeneutyki filozoficznej podstawowy, konstytutywny charakter całości świata i egzystencji człowieka. Nie jest więc możliwa prawdziwa i produktywna, a więc niezapoznająca tego, jak prezentuje się rzecz sama, wykładnia, która dokonywałaby jednoznacznego ostatecznego uzgodnienia, czy pełnego uspołnienienia tworzących to napięcie elementów. A takiej właśnie wykładni poszukiwała

¹²³⁴ Również Bilen dostrzega występowanie w myśli Gadamera dialektycznego napięcia pomiędzy, jak on to ujmuje, dziejami i dziejowością rozumienia, a więc, mówiąc szerzej, pomiędzy jego ontycznym i ontologicznym wymiarem. Nie można jednak zgodzić się z jego stanowiskiem w tej kwestii, mówiącym o tym, że poprzez językową strukturę rozumienie zostaje uwolnione od owego napięcia i tworzącego go wzajemnego samoodnoszenia się dziejów i dziejowości, jeśli rozumieć przez to uwolnienie, a to autor zdaje się sugerować, bezkonfliktowe przynależenie momentów ogólności i dziejowej konkretności – zob. O. Bilen, *The Historicity...*, s. 143.

klasyczna metafizyka¹²³⁵. Omawiane napięcie musi być nieustannie podejmowane i dalej wykładane. Jednocześnie poprzez proces rozumienia wciąż prezentuje się ono na nowo, a więc przekształca i wyraża się za pośrednictwem rozumienia w konkretnej, coraz to innej postaci. Rządząca nim hermeneutyczna dialektyka jednego i wielu, tego, co ogólne i tego, co konkretne jest bowiem niewyczerpywalna i niekończąca się¹²³⁶. Zatem dialektyka ta pozbawiona jest ostatecznego rozwiązania – nie prowadzi do przewyciężenia różnic i ich syntezy w nowej, bezkonfliktowej jedności¹²³⁷.

Zarysowane swoiste napięcie w ontologicznej strukturze gry oraz dialektyce jednego i wielu jest napięciem zarazem pomiędzy uniwersalnymi ontologicznymi aspektami rzeczywistości oraz pomiędzy nimi i ich ontycznymi, konkretnymi realizacjami. Ponadto przynależy ono procesowi rozumienia i prezentowania się bycia i rzeczy samych. Jest także ściśle powiązane z metafizycznym charakterem hermeneutyki filozoficznej Gadamera, zgodnie z którym stanowi ona filozoficzną wykładnię całości, a także z zidentyfikowanym w myśli niemieckiego filozofa napięciem między uniwersalnością a dziejowością jego hermeneutyki. Z jednej strony to właściwe rzeczywistości napięcie prezentuje się i dookreśla jedynie w konkretnym procesie rozumienia. W przedstawionej powyżej postaci wykształca się właśnie w wykładni jaką stanowi filozofia Gadamera, choć nie jest to oczywiście ani pierwsza w dziejach (jak pokazuje to sam autor „Prawdy i metody” na przykładzie myśli Platona), ani jedyna możliwa, ani też ostateczna i pełna jego wykładnia. Niezbędne jest nieustanne podejmowanie wysiłku interpretacji i doprowadzania do wyrażania się tego wieloznacznego, niewyczerpywalnego napięcia i jego wydarzania się. Niemniej to również w hermeneutyce filozoficznej jest ono wypowiedziane. Z drugiej strony hermeneutyka Gadamera, jak każda filozofia, przynależy do całości, której uniwersalną ontologiczną strukturę prezentuje. W konsekwencji tego jest poddana oddziaływaniu wykładanych przez nią ontologicznych charakterów i wymiarów,

¹²³⁵ Równie nieuzasadniona byłaby z perspektywy hermeneutyki filozoficznej wykładnia, która wyolbrzymiałaby znaczenie skonfliktowania członów ontologicznych relacji, ich niejednoznaczności i różnicowania się do tego stopnia, że podważałaby możliwość jakiegokolwiek hermeneutycznej, trwającej w dziejach jedności, ciągłości i tożsamości. Taka wykładnia powodowałaby zniwelowanie omawianego napięcia i jego rozplątanie się w namnażających się, nieskładających się w żadną jedność i całość różnicach. Również ona skutkowałaby zatem zapoznaniem tego napięcia, wymagającego utrzymania równowagi między jego biegunami, w ramach której żaden z nich nie zyskuje ostatecznego i jednoznacznego prymatu nad drugim.

¹²³⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Dialectic and Sophism...*, s. 121 i idem, *The Heritage...*, s. 51, 59-60.

¹²³⁷ Przedstawione tutaj omówienie dialektycznego napięcia leżącego u podstawy ontologii autora „Prawdy i metody” jest oczywiście skrótowe, gdyż reasumuje tezy postawione i rozwinięte we wcześniejszych partiach rozprawy. Obecne rozważania koncentrują się jedynie na jego znaczeniu dla podejmowanego głównego zagadnienia. Na temat ontologicznej struktury gry i procesu prezentacji zob. szerzej podrozdziały I.1.1. niniejszej pracy. Natomiast dla rekonstrukcji Gadamerowskiej wykładni relacji jedno-wiele zob. podrozdział II.4 niniejszej pracy.

istotowo przez nie określona w swej możliwości i treści. To właśnie napięcie między ontologicznym i ontycznym, jednym i wieloma, tym, co ogólne i tym, co szczegółowe ujawnia odsłania jak hermeneutyka filozoficzna i filozofia w ogóle może być wykładnią całości i rzeczy samych oraz ujmować to, co ontologicznie fundamentalne i uniwersalne, nie abstrahując przy tym od swojej dziejowości, ale uwzględniając własne dziejowe uwarunkowanie, skończoność i ograniczony horyzont przeprowadzanej refleksji filozoficznej. W oparciu o to napięcie Gadamer wyklada proces rozumienia i prezentowania się bycia i bytu, pokazując, jak połączyć można „obiektywność” z dziejową relatywizacją, to znaczy wielość różnorodnych interpretacji powstałych w dziejach z ich prawdziwością i przedmiotową ważnością, stanowieniem przez nie prezentacji rzeczy samej. Omawiane napięcie powinno więc również, jeśli nie wprost dostarczać możliwości sformułowania odpowiedzi na stawiane zagadnienie, to jest pytanie o to, jak hermeneutyce filozoficznej może przysługiwać zarazem uniwersalność w trzecim z wyróżnionych w niniejszej pracy sensów oraz dziejowość, to przynajmniej stanowić uzasadnioną i potencjalnie produktywną drogę poszukiwania na nie odpowiedzi w ramach myśli autora „Prawdy i metody”. Przemawia za tym także konsekwentne realizowanie przez Gadamera w ramach hermeneutyki filozoficznej wzajemnego powiązania metafizycznego i przedmiotowego poziomu rozważań oraz będący konsekwencją tego fakt, iż istotowy charakter refleksji filozoficznej na gruncie filozofii Gadamera, w tym charakter jego własnej hermeneutyki, ma wynikać z przedstawionej przez nią wykładni całości. Ostatecznie należy stwierdzić, że ontologiczne napięcie, zakorzenione w przedstawionej w hermeneutyce filozoficznej strukturze gry i dialektyce jednego i wielu, rozgrywa się jednocześnie w trzech, wzajemnie ze sobą powiązanych obszarach. Po pierwsze, jest to obszar ontologicznych charakterów rzeczywistości i ich ontycznych konkretyzacji, to znaczy bycia rzeczywistości. Po drugie, napięcie to realizuje się w ramach bycia hermeneutyki filozoficznej, w szczególności w aspekcie jej uniwersalności i dziejowości. Po trzecie, określa ono relacje między dwoma pierwszymi obszarami, to jest relacje między rzeczywistością a wykładającą ją hermeneutyką Gadamera. Te trzy obszary wydarzania się opisywanego napięcia tworzą więc jedną całość, stanowiący jedność horyzont, w ramach którego relacje pomiędzy wyszczególnionymi planami same mają postać dialektycznego napięcia, o którym mówią. Źródłem ich związku jest to, że refleksja filozoficzna autora „Prawdy i metody” przynależy do rzeczywistości, którą wyklada i jest przez nią określana. Jednocześnie to w przeprowadzonej przez Gadamera filozoficznej wykładni ontologiczny charakter całości wyraża się i prezentuje, a zatem także kształtuje się i dookreśla.

Całość horyzontu owego napięcia można ująć za pomocą posiadającej ontologiczny sens figury hermeneutycznego kręgu, a dokładniej przebiegającego w hermeneutyce filozoficznej i realizowanego przez nią koła hermeneutyki i ontologii. Pozostaje to w zgodzie z uwagą autora „Prawdy i metody”, poczynioną w przedmowie do drugiego wydania jego głównego dzieła, mówiącą o tym, że jego próba ugruntowania hermeneutyki wychodzi od konceptu hermeneutycznego kręgu¹²³⁸. To na gruncie koła hermeneutyka-ontologia, a więc wyrażanego przez to koło napięcia, hermeneutyka Gadamera jednocześnie charakteryzuje się uniwersalnością i dziejowością oraz wydaje się nie móc być uniwersalna w sensie, jaki zdaje się jej przysługiwać zdaniem niemieckiego filozofa. Koło to przedstawia się w sposób następujący. Bycie hermeneutyki filozoficznej jako refleksji filozoficznej o całości oraz treść przedstawionych w niej wykładni ontologicznych fenomenów, takich jak rozumienie, dziejowość, czy językowość, wyznacza i określa ontologia, to jest ontologiczna konstytucja całości. Ontologia ta zaprezentowała się i została wyłożona właśnie w hermeneutyce filozoficznej i poprzez tworzące ją wykładnie. Stanowi to, co się prezentuje w przedstawionej przez autora „Prawdy i metody” wykładni ontologicznej struktury rzeczywistości – jest więc ona częścią tworzącej hermeneutykę Gadamera interpretacji całości i właściwego jej zrozumienia tego, co ontologiczne. Naznaczone napięciem i niedookreśleniem łączne przysługiwanie hermeneutyce niemieckiego filozofa charakterów uniwersalności i dziejowości zakłada i opiera się na pewnej ontologii. Zaś owa ontologia została odsłonięta i sformułowana właśnie w Gadamerowskiej hermeneutyce, której istotowy charakter ma ta ontologia określać i dla której w odniesieniu do treści i rozstrzygnięć formułowanych w tworzących hermeneutykę filozoficzną wykładniach ma być ona podstawą¹²³⁹. Innymi słowy, określona ontologia pozwalałaby i wskazywałaby na uniwersalność hermeneutyki filozoficznej, zarazem możliwość taką czynią wieloznaczną, niepewną i niedookreśloną¹²⁴⁰. Przy tym owa ontologia prezentowałaby się jako uniwersalna i

¹²³⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 13.

¹²³⁹ Podobną ogólną charakterystykę koła hermeneutyki i ontologii przedstawia także Torzewski – zob. W. Torzewski, *Hermeneutyka...*, s. 184, 194-195. Jednakże przeprowadzane w niniejszej pracy dalsze rozważania dotyczące koła hermeneutyka-ontologia znacząco odbiegają od kierunku badania i sformułowań książki Torzewskiego. W jej ramach koło to odniesione zostaje do problematyki możliwości sformułowania teoretycznego uzasadnienia hermeneutycznej koncepcji dziejowości i przybiera ostatecznie nie ontologiczny, ale epistemologiczny charakter. Dotyczy mianowicie wyłącznie relacji pomiędzy sądami tworzącymi i uzasadniającymi daną filozofię hermeneutyczną. A dokładniej między sądami składającymi się na hermeneutyczną koncepcję dziejowości oraz fundamentalnymi ontologicznymi tezami i założeniami przyjmowanymi w jej obrębie. Stanowisko Torzewskiego w odniesieniu do zagadnienia relacji między uniwersalnością i dziejowością hermeneutyki filozoficznej Gadamera szeroko omówiono w podrozdziale IV.3. niniejszej pracy.

¹²⁴⁰ Istotne jest zaznaczenie tego negatywnego momentu koła w postaci ciągłego podważania możliwości uniwersalności w trzecim z rozróżnionych sensów i odmawiania takiej uniwersalności hermeneutyce

fundamentalna na gruncie tejże hermeneutyki, wobec czego opierałaby się w tym swoim charakterze na uniwersalności filozofii Gadamera¹²⁴¹, których to źródłem byłaby znów ona sama¹²⁴².

W tym opisie koła hermeneutyki i ontologii pojęcie ontologii w sposób widoczny występuje w dwojakim sensie – oznacza to, co ontologiczne, bycie całości, czy też ontologiczną strukturę rzeczywistości oraz filozoficzną koncepcję wykładającą to, co ontologicznie. Te dwa różne sensy tworzą jedność i odnoszą się do tego samego.

filozoficznej przez istotowy charakter tego, co ontologiczne, w szczególności przez dziejowość, procesualność i otwartość gry rozumienia. Jest to niezbędne dla uniknięcia zapoznania w przedstawieniu koła hermeneutyki i ontologii konstytutywnego dla niego napięcia pomiędzy tworzącymi to koło członami. Tym samym dla uniknięcia postrzegania kręgu hermeneutyka-ontologia jako ostatecznego rozwiązania stawianego zagadnienia, które to rozwiązanie pokazywałoby i uzasadniałoby w sposób jednoznaczny jak hermeneutyka filozoficzna może być w świetle jej własnych tez jednocześnie uniwersalna i dziejowa oraz które mówiłoby o bezkonfliktowym przynależeniu do siebie hermeneutyki i ontologii, a także uniwersalności i dziejowości. W ten ostatni sposób zdaje się traktować koło hermeneutyki i ontologii stanowisko formułowane przez Torzewskiego. Nie wspomina ono o wyszczególnionym tutaj negatywnym momencie. W efekcie prowadzi do zamknięcia hermeneutycznego koła, wstrzymania jego ruchu oraz ujęcia go jako zupełnego systemu powiązanych kołową relacją uzasadnienia sądów składających się na hermeneutykę i ontologię – zob. W. Torzewski, *Hermeneutyka...*, s. 174, 178-184, 194-195.

¹²⁴¹ Powiązanie uniwersalności ontologii z uniwersalnością hermeneutyki filozoficznej podejmuje również Dostal, mówiąc o tym, że stawiana w hermeneutyce autora „Prawdy i metody” teza o uniwersalności hermeneutycznego doświadczenia oznacza, że Gadamer postrzega swoją filozofię jako dostarczającą uniwersalnego ujęcia rozumienia w ogóle. Dostal nie rozwija jednak dalej tego wątku, ograniczając się do krótkiego podsumowania, zgodnie z którym Gadamer „akceptuje paradoks tego, że jego uniwersalne ujęcie rozumienia głosi, że wszelkie rozumienie jest dziejowe i częściowe” – zob. R. J. Dostal, *Gadamer's Relation...*, s. 252. Przy czym Dostal nie formułuje wprost kręgu hermeneutyki i ontologii. Ponadto pomija zarówno moment twórczego prezentowania się tego, co ontologiczne w hermeneutycznej wykładni, jak i aspekt oddziaływania ontologii na istotowy charakter hermeneutyki. W następstwie tego relacje między ontologią a hermeneutyką przedstawiają się w jego artykule jednowymiarowo i jednostronnie: hermeneutyka jest uniwersalna, bo odsłania to, co ontologicznie uniwersalne. W konsekwencji dokonane przez niego przejście od uniwersalności rozumienia do uniwersalności przedstawionej przez Gadamera filozoficznej koncepcji rozumienia, która mówi o uniwersalności rozumienia pozostaje niejasne. Bo przecież jednym z najistotniejszych punktów hermeneutyki filozoficznej jest możliwość zaprezentowania tego, co fundamentalne i uniwersalne w skończonej i dziejowej wykładni, która nie musi, a nawet nie może być uniwersalna w znaczeniu dziejowo uniwersalnego, obowiązywania jej rozstrzygnięć w niezmiennej formie. Dopiero przy rozpoznaniu i założeniu całości wskazanego koła hermeneutyki i ontologii odsłania się właściwy horyzont sensu (i problematyczności) tego przejścia.

¹²⁴² Przedstawione koła hermeneutyki i ontologii zdaje się nie dostrzegać Grondin, gdy w swej monografii poświęconej myśli Gadamera stwierdza, że hermeneutyka filozoficzna z racji swego dziejowego uwarunkowania nie aspiruje do uniwersalności, do bycia uniwersalną prawdą, wobec czego uniwersalne są nie formułowane przez hermeneutykę tezy i podejmowane przez nią rozstrzygnięcia, ale jedynie odsłaniające się w niej istotowe aspekty sensu, jak dziejowa i językowa konstytucja ludzkiego doświadczenia – zob. J. Grondin, *The Philosophy...*, s. 114-115. Dla Grondina, przynajmniej w ramach przytaczanej książki, uniwersalność tego, co ontologiczne nie wiąże się w żaden sposób z uniwersalnością hermeneutyki w rozpatrywanym tutaj sensie. Inaczej rzecz się przedstawia jeśli wychodząc od punktu, na którym zatrzymuje się Grondin poprowadzić relacje między hermeneutyką i ontologią dalej niż czyni to francuski filozof. Mianowicie gdy uwzględni się to, że owe uniwersalne ontologiczne aspekty ze swej strony prezentują się w swym fundamentalnym i uniwersalnym charakterze w określonej filozoficznej wykładni, współtworząc ją i stanowiąc jej treść, tak, że nie da się ich od niej jednoznacznie oddzielić. Okaże się wówczas, że również hermeneutyka filozoficzna wydaje się nabierać, choćby tylko w zakresie treści swych podstawowych rozstrzygnięć, charakteru uniwersalnego. Zauważa to przywoływany we wcześniejszym przypisie Dostal. Stanowi to również istotę stawianego zagadnienia i na rzecz tego argumentowano wyróżniając trzeci sens uniwersalności hermeneutyki. Wyłaniającą się z różnych tekstów Grondina dwoistość jego stanowiska w kwestii uniwersalności hermeneutyki filozoficznej podkreślono już w przypisie w podrozdziale IV.1 niniejszej pracy.

Albowiem filozoficzne rozumienie jest procesem prezentowania się, a zatem również procesem konkretyzacji i dookreślenia całości i jej ontologicznych wymiarów. Owe ontologiczne wymiary z konieczności wyrażają się w swej istocie w procesie rozumienia i istnieją tylko w ramach uniwersalnej gry rozumienia, której postacią jest również filozofia. W efekcie tego, co ontologiczne i jego realizowania się w wykładni nie sposób jednoznacznie i wyraźnie rozdzielić. Podobnie wieloraki sens w ramach przedstawianego koła posiada hermeneutyka. Odnosi się ona i do metafizycznego charakteru hermeneutyki filozoficznej i do całości filozofii Gadamera, zarówno w aspekcie stanowienia przez nią dziejowo usytuowanej wykładni, która przedstawia pewną koncepcję ontologiczną, jak i bycia przez nią częścią rzeczywistości, w której wyraża się i prezentuje jej ontologiczna konstytucja. Nie oznacza to, że zasadne byłoby wyróżnianie więcej niż jednego koła między hermeneutyką i ontologią, mówienie o wielu różnych, odrębnych kręgach w relacjach łączących hermeneutykę i ontologię. W ramach wieloznaczności członów koła i idącej za tym wielowymiarowości samego koła ujawnia się właśnie jego swoista hermeneutyczna treść i dynamika. Relacje pomiędzy częściami koła, to jest hermeneutyką i ontologią, muszą przecież charakteryzować się tym napięciem, które właściwe jest dialektyce jednego i wielu oraz które całość koła ma reprezentować. W konsekwencji poszczególne człony koła istotowo konstytuują się i określają we wzajemnym powiązaniu i oddziaływaniu na siebie. Płynnie przechodzą w siebie nawzajem i ulegają zmieszaniu tak, że nie można wyznaczyć między nimi jednoznacznej i jasnej granicy. A przy tym pozostają wciąż różne od siebie, nie utożsamiają się całkowicie ze sobą, choć jednocześnie stanowią jedność tego samego. Hermeneutyka jako wykładnia tego, co ontologiczne, stanowiąca proces prezentowania się ontologicznych wymiarów i charakterów, a zatem będąca, jako ich wyraz, częścią ich bycia, okazuje się ontologią. Natomiast ontologia istnieje z konieczności jako hermeneutyka, bowiem każde filozoficzne ujęcie tego, co ontologiczne, każda ontologiczna koncepcja jest w istocie hermeneutyczną wykładnią¹²⁴³. Ponadto jest tak ponieważ ogólne ontologiczne

¹²⁴³ Na ten aspekt koła hermeneutyki i ontologii zwraca uwagę również Di Cesare, choć nie wspomina wprost o samym kręgu, gdy stwierdza, że w ramach filozofii Gadamera ontologia z konieczności staje się hermeneutyką – zob. D. Di Cesare, *Gadamer...*, s. 178-179. Pojawia się przy tym wątpliwość, podobnie jak uprzednio w przypadku Dostala oraz Grondina, czy zajęte przez Di Cesare stanowisko w kwestii relacji pomiędzy hermeneutyką i ontologią nie jest zbyt jednostronne. W tym przypadku jednostronność polegałaby na tym, że Di Cesare dostrzega jedynie aspekt przekształcania się ontologii w hermeneutykę (ontologii, która dla Di Cesare wydaje się być w tym kontekście synonimem metafizyki i oznacza *logos* określający w sposób ostateczny czym jest bycie), a pomija całość koła hermeneutyki i ontologii. Di Cesare dodaje bowiem, że to przejście ontologii w hermeneutykę wiąże się z porzuceniem metafizycznych aspiracji i stawiania pytania o bycie. A przecież stanie się przez ontologię hermeneutyką nie jest wcale równoznaczne z rezygnacją z podejmowania ontologicznej problematyki. Przejście to wskazuje raczej na hermeneutyczny charakter projektowanej ontologii, który związany jest z jednoczesnym przekształcaniem się hermeneutyki. Tak z pewnością jest w hermeneutyce

struktury, wymiary i aspekty stanowią proces samoprezentowania się w rozumieniu. Tym samym urzeczywistniają się one i dookreślają zawsze w konkretnej wykładni, w tym w szczególności w sposób uniwersalny w hermeneutyce filozoficznej. Tak przedstawione koło hermeneutyki i ontologii, w którym realizuje się hermeneutyka filozoficzna w pełni odpowiada poczynionemu wcześniej rozpoznaniu, że hermeneutyka Gadamera charakteryzuje się ogólnością związaną z wykładaniem całości rzeczywistości i jej uniwersalnych charakterów oraz konkretnością dziejowego usytuowania i zastosowania w odniesieniu do poszczególnych fenomenów¹²⁴⁴.

Koło hermeneutyki i ontologii jest kołem wewnątrz hermeneutyki filozoficznej, pomiędzy istotowym charakterem filozofii Gadamera i stawianymi w niej ontologicznymi tezami, to znaczy pomiędzy jej poziomem metafizycznym i przedmiotowym. Jest jednocześnie kołem pomiędzy hermeneutyką autora „Prawdy i metody” i byciem rzeczywistości, ontologicznymi strukturami, wymiarami i fenomenami, takimi jak rozumienie, dziejowość i dzieje, językowość i język. Ponadto jest kłistością dynamiki ich relacji, która ukazuje, że stanowią one jedno i to samo koło. W efekcie, sama hermeneutyka filozoficzna ukazywałaby swoją uniwersalność w omówionym problematycznym sensie, jako ta, której rozstrzygnięcia są dziejowo uniwersalne, niepodważalne i zawsze prawdziwe, gdyż rozpoznaje i wyraża ona uniwersalną ontologiczną strukturę i dynamikę całości. Czyniłaby to za pośrednictwem przeprowadzanej przez siebie wykładni tego, co ontologiczne, a więc w powiązaniu z ontologicznymi strukturami i wymiarami rzeczywistości, które warunkują możliwość tworzącej ją refleksji filozoficznej, prezentują się w niej oraz stanowią jej podstawę i potwierdzenie prawdziwości. W ramach koła hermeneutyki i ontologii równoważne byłoby to ze stwierdzeniem, że to, co ontologiczne samo prezentowałoby się na gruncie hermeneutyki filozoficznej w swej istocie w sposób jednocześnie ogólny i uniwersalny, jak i dziejowy i konkretny. Źródłem i odpowiedzią (jeśli odpowiedzią określić można zidentyfikowane w powyższych rozważaniach, przekładające się na koło hermeneutyki i ontologii napięcie) omawianego zagadnienia relacji między uniwersalnością i dziejowością hermeneutyki Gadamera byłaby jednocześnie natura rzeczywistości i istotowy charakter hermeneutyki filozoficznej w dynamice tworzonego przez nie hermeneutycznego kręgu. Natura rzeczywistości wraz z przynależnym jej napięciem między jednym a wieloma, tym, co ogólne i tym, co szczegółowe, która wykładana jest w hermeneutyce filozoficznej.

filozoficznej Gadamera, w której hermeneutyka staje się zapytującą o bycie, przedstawiającą wykładnie bycia i nadającą rozumieniu ontologiczny sens fundamentalnego procesu wydarzania się bycia ontologią. Ten fragment książki Di Cesare był już szerzej komentowany w przypisie w podrozdziale I.1.3. niniejszej pracy.

¹²⁴⁴ Por. końcowy fragment podrozdziału II.5 niniejszej pracy.

Hermeneutyka Gadamera w jej skończonym, dziejowym i językowym, określonym przez zajmowanie miejsca poza opozycją metafizyki i relatywizmu, ale też prezentującym całość w sposób fundamentalny i uniwersalny byciu, które posiada ze względu na naturę rzeczywistości i w konsekwencji którego w określony sposób wykląda i prezentuje będącą jej tematem całość.

Kwestia uniwersalnego i dziejowego charakteru hermeneutyki Gadamera oraz relacji łączących te dwa aspekty, w tym ich potencjalnej niezgodności i możliwej jedności, nie zostaje w hermeneutyce filozoficznej ani uznana za w ogóle niemożliwą do określenia, ani pozostawiona bez żadnego rozstrzygnięcia. Wręcz przeciwnie, w ramach przedstawionej ontologicznej struktury gry, dialektyki jednego i wielu oraz Gadamerowskiej wykładni fenomenu filozofii może być ona zdecydowanie postawiona i rozpatrzona. Hermeneutyka filozoficzna w przynależnym jej samorozumieniu opowiada się równocześnie za swoją uniwersalnością i dziejowością. Określa przy tym sens tych pojęć, to znaczy wykląda istotę ontologicznych charakterów, które owe pojęcia wyrażają. Artykułuje jednocześnie ich otwartość, niewyczerpywalność i zmienność właściwego im hermeneutycznego horyzontu sensu. Odsłania zatem niemożliwość ostatecznego i absolutnego ujęcia uniwersalności i dziejowości hermeneutyki, ich nieusuwalną istotową niejednoznaczność i niedookreśloność (związaną z ruchem odsłaniania się i skrywania bycia) oraz konieczność ciągłego dalszego podejmowania się pracy ich rozumienia. Taki charakter hermeneutycznej wykładni, jak już zaznaczano to w kontekście Gadamerowskiej wykładni relacji jedno-wiele¹²⁴⁵, nie jest jej wadą, niedostatkim, czy brakiem, który należałoby usunąć. Stanowi natomiast istotową własność rozumienia, wynikającą z ontologicznej struktury gry i procesu prezentowania się rzeczy samych. Stoi ona za produktywnością rozumienia, to znaczy zdolnością do jednoczesnego aktualizującego zachowywania przekazu tradycji oraz wykształcenia nowego sensu tego, co rozumiane i pozostawiania otwartym hermeneutycznego horyzontu.

Możliwość jednoczesnej uniwersalności, w trzecim z wyróżnionych sensów uniwersalności hermeneutyki, oraz dziejowości filozofii Gadamera wykształca się na gruncie przedstawionej przez autora „Prawdy i metody” dialektyki jednego i wielu i właściwego jej napięcia, które odnieść można również do metafizycznych charakterów uniwersalności i dziejowości oraz koła hermeneutyki i ontologii. Odsłania się w ten sposób, że aspekty te są w obrębie hermeneutyki Gadamera nierozdzielne, nieustannie wzajemnie się określające

¹²⁴⁵ Zob. podrozdział II.4 niniejszej pracy.

i płynnie przechodzące w siebie nawzajem tak, że uniwersalność ma zarazem charakter dziejowy i jest uniwersalnością dziejowości, a dziejowość jest dziejowością uniwersalności i sama jest uniwersalna. A przy tym pozostają one zawsze otwarte, nieostateczne i niejednoznaczne. Jedność uniwersalności i dziejowości hermeneutyki filozoficznej nie jest zgodnym i statycznym przynależeniem, ale dynamiczną, dialektyczną jednością ciągle tego samego w jego różnicach i przemianach. Okazuje się również, że jest to konsekwencja tyle hermeneutyki filozoficznej jako koncepcji filozoficznej, to jest treści tworzących ją wykładni, w tym uwzględnienia przez nią dziejowości i praktykowania powiązania między przedmiotową i metafizyczną warstwą rozważań, co wyrażającej się w niej, stanowiącej jej podstawę i warunkującej jej charakter ontologicznej natury całości i rzeczy samych.

W konsekwencji realizowania się w hermeneutyce filozoficznej napięcia między jednym i wieloma, ogólnym i konkretnym metafizyczny charakter składającej się na nią refleksji filozoficznej pozostaje istotowo dwuznaczny. Hermeneutyka Gadamera jednocześnie zajmuje pozycję dziejowo uniwersalnego w swych podstawowych tezach rozumienia filozoficznego oraz odmawia sobie na gruncie własnych rozstrzygnięć takiej pozycji i podważa w ogóle możliwość uniwersalności filozofii w takim sensie. Przyznaje sobie status szczególnego, wyróżnionego wydarzenia w dziejach filozofii, jako ta, w której całość zaprezentowała się w sposób uniwersalny i fundamentalny, ujawniając swoją ontologiczną strukturę w jej niepodważalnym, obowiązującym dla wszelkiej, także przyszłej sytuacji dziejowej znaczeniu. Zarazem traktuje siebie jako jedynie jeden z głosów w nigdy niekończącej się hermeneutycznej rozmowie, jako jedną z wielu prawdziwych dziejowych interpretacji. Hermeneutyka Gadamera stanowić ma odpowiedź na najistotniejsze pytania o całość i to, co ontologiczne, która jest zarazem dziejowo uniwersalna i konkretna, to znaczy dokonująca określonych rozstrzygnięć i mówiącą o takim, a nie innym sensie rozpatrywanych przez siebie rzeczy samych, czy ontologicznych struktur i wymiarów. Wyrażać ma uniwersalny ontologiczny charakter dziejowości i dziejów, językowości i języka, egzystencji, rzeczy samych i świata oraz procesu rozumienia. Jednocześnie, jak każda refleksja filozoficzna, jest bardziej stawianiem pytań, niż formułowaniem odpowiedzi i to fundamentalnych pytań filozoficznych, które nie posiadają jednoznacznej odpowiedzi i ciągle wprawiają rozumiejącego w zakłopotanie, wzywając do dalszego rozumienia¹²⁴⁶. Sednem stanowiska hermeneutyki filozoficznej w sprawie zagadnienia relacji między

¹²⁴⁶ Zob. H.-G. Gadamer, *Concerning empty...*, s. 341 i idem, *Filozofia a medycyna...*, s. 118.

jej uniwersalnością i dziejowością jest to, że w ramach wymienionych powyżej, pozornie wykluczających się opozycyjnych możliwości ujmowania statusu stanowionej przez nią hermeneutycznej wykładni pozytywnie rozstrzyga ona na rzecz każdego z członów opozycji, to znaczy opowiada się za wielością wyrażanych przez każdy z nich możliwości sensu. Ponadto do istoty jej stanowiska należy to, że może zasadnie takiego jednoczesnego rozstrzygnięcia, czy obustronnego opowiedzenia się w ogóle dokonać w oparciu o własne rozważania, które wykształcają jego możliwość i przemawiają za jego prawdziwością. Podkreśla ona przy tym wspólne źródło możliwości własnej jednoczesnej dziejowości i uniwersalności. Źródłem tym są rozpoznane w hermeneutyce Gadamera ontologiczne struktury, procesy i wymiary, a także ich współzależność oraz wzajemne kształtowanie się w ramach koła hermeneutyki i ontologii. Zarazem nie niweluje różnic pomiędzy nimi, nie zapomina o obecności niezgodności i skonfliktowanych sensów w ich relacjach. Podkreśla niewyczerpywalność sensu łączącego je napięcia i niezbędność ciągłego ponawiania jego wykładni. Ten istotny element myśli Gadamera, polegający na rozstrzygnięciu na rzecz obu, jak by się zdawało, opozycyjnych ontologicznych charakterów, czy też możliwości sensu dostrzega także Dostala. Choć czyni to nie tyle w stosunku do uniwersalności i dziejowości hermeneutyki filozoficznej, ale w szerszym kontekście ogólnego charakteru rozumienia, w odniesieniu do pary intuicji i dialektyki, czyli bezpośredniego poznania noetycznego i zapośredniczonego poznania dialektycznego. Niemniej dialektyczność, to znaczy realizowanie się filozoficznego rozumienia w rozmowie, w grze pytań i odpowiedzi jest dla autora „Prawdy i metody” ściśle powiązane z dziejowością, a element intuitywny obecny jest w bezpośredniości prezentowania się w procesie rozumienia rzeczy samej, umożliwiającego fundamentalność i uniwersalność Gadamerowskiej wykładni¹²⁴⁷. Ponadto w omówieniu przez Dostala tej pary pojęć, tak jak

¹²⁴⁷ Proste utożsamienie dialektyczności z biegunem dziejowości myślenia, a intuitywności z uniwersalnością hermeneutyki byłoby jednak zbyt daleko posuniętym uproszczeniem. Tak jak w przypadku uniwersalności i dziejowości, tak też w kontekście intuicji i dialektyki ma się do czynienia na gruncie filozofii Gadamera z hermeneutycznym kręgiem. Należy więc stwierdzić nierozdzielność tworzących to koło członów intuitywności i dialektyczności, ich wzajemne konstytuowanie się i określanie oraz ich jedność, która nie niweluje pomiędzy nimi różnic. Krąg ten nie pozwala mówić o czystej noetyczności, ale wyznacza to, że ma ona charakter istotowo dialektyczny, to znaczy konstytuuje się w hermeneutycznej rozmowie i w zapośredniczeniu przez język. Analogicznie dialektyczność zawiera moment noetyczności, wglądu w to, jak się prezentują rzeczy same. Na tej kołowości, mówiącej o tym, że rozumienie jest jednocześnie noetyczne i dialektyczne, polega właśnie opowiedzenie się przez Gadamera za obiema tymi możliwościami. Wobec powyższego uniwersalność hermeneutyki filozoficznej wyłania się jednocześnie poprzez element dialektyczności i intuitywności rozumienia. Podobnie dziejowość rozumienia jako uniwersalny ontologiczny wymiar wydarza się na oba te sposoby w ich jedności i powiązaniu. Na temat obecnego w hermeneutyce filozoficznej związku momentu intuitywności i dialektyczności w procesie rozumienia zob. szerzej J. Grondin, *Hermeneutische...*, s. 10-24, 163-166. Ponadto podkreślić trzeba, że stosowane w celu określenia filozoficznej koncepcji Gadamera, zarówno przez Dostala, jak i Grondina, pojęcia intuicji i dialektyki nie mają w ich rozważaniach znanego

w stawianym w niniejszej pracy zagadnieniu, rozchodzi się o usytuowanie hermeneutyki filozoficznej wobec metafizyki i relatywizmu. Dlatego też jego spostrzeżenie wydaje się mieć bardzo zbliżony sens do podniesionego powyżej aspektu odpowiedzi na kwestię relacji między uniwersalnością i dziejowością hermeneutyki filozoficznej. Warto wobec tego szerzej przytoczyć jego komentarz:

Jednak Heidegger wyraźnie chce pozostawić za sobą filozofię i oba jej dominujące tryby, intuicję i dialektykę, na rzecz tego, co nazywa myśleniem. [...] Zdaje się sugerować „żadne z nich” [w oryg. *neither* – A. N.] jako odpowiedź, ale jednocześnie nie widzi, co mogłoby być dla nich alternatywą. Na jej nadejście musimy po prostu czekać. Gadamer, który, jak pokazaliśmy, rozumie sytuację filozofii na sposób Heideggera, rozważa alternatywę, której Heidegger w powyższej uwadze nie podejmuje. Heidegger rozważa „albo/albo” [w oryg. *either/or* – A. N.] i „żadne z nich” [w oryg. *neither* – A. N.]. Gadamer afirmuje możliwość „zarówno jedno, jak i drugie” [w oryg. *both* – A. N.]. Koło dla Gadamera to poruszanie się tam i z powrotem pomiędzy intuicją i dialektyką. To właśnie napięcie pomiędzy tymi biegunami jest angażującą siłą myślenia, które charakteryzuje jego „pomiędzy”. Heidegger chciałby powrócić poza te dwie dziejowo rozpoznane i zaktualizowane możliwości myślenia do czegoś bardziej pierwotnego, do bardziej „źródłowego” doświadczenia prawdy i fałszywości. W przeciwieństwie do tego Gadamer chciałby byśmy oparli się pokusie poszukiwania tego, co źródłowe i zaakceptowali miejsce, w którym znajdujemy się w grze rozmowy – grze języka i wglądu¹²⁴⁸.

W tym względzie niezwykle trafna wydaje się również uwaga Madisona, mówiąca, że dla hermeneutyki filozoficznej charakterystyczne jest nie tyle pojęcie nierozstrzygalności, przynależne dekonstrukcji, ale pojęcie niewyczerpalności, które nie wyklucza możliwości ukonstytuowania się określonych, stanowiących jedność, a przy tym skończonych i nieostatecznych sensów¹²⁴⁹. Co więcej, hermeneutycznie ujmowana niewyczerpywalność sensu niesie ze sobą konieczność realizowania się procesu rozumienia i uczestniczenia w nim przez człowieka, o ile rozumienie jest uniwersalnym, podstawowym sposobem bycia ludzkiej egzystencji, rzeczy samych i całości świata. Równoznaczne jest to z koniecznością wykształcania się w rozumieniu, konkretnych rozstrzygnięć w zakresie sensu tego, co rozumiane. Ponadto hermeneutyczna niewyczerpywalność wiąże się ona z możliwością

z tradycyjnej metafizyki znaczenia. Posiadają sens hermeneutyczny, odpowiednio dopasowany do horyzontu myślowego autora „Prawdy i metody” i odnoszący się do ontologicznej struktury procesu rozumienia, oznaczając rozpoznane w niniejszej pracy jego elementy, na przykład realizowanie się wykładni w rozmowie i w zapośredniczeniu przez dzieje i język oraz oświecające, w sposób analogiczny do idei piękna, prezentowanie się i wyrażanie tego, co rozumiane. Toteż odesłać można w tym kontekście także do już przeprowadzonych tutaj rozważań, omawiających oba te momenty rozumienia, tyle, że w innej, bliższej tekstom Gadamera i starającej się uniknąć niebezpieczeństwa ich błędnego, metafizycznego zrozumienia pojęciowości – zob. przede wszystkim podrozdziały I.1.1., I.2.2., II.3 i II.4 niniejszej pracy.

¹²⁴⁸ R. J. Dostal, *The Experience...*, s. 66-67.

¹²⁴⁹ Zob. G. B. Madison, *Beyond Seriousness...*, s. 131.

prawdziwości i poznawczej ważności tworzących daną wykładnię rozstrzygnięć oraz stanowienia przez nie jedności z przekazem tradycji.

W kontekście takiego określenia metafizycznego statusu hermeneutyki filozoficznej odsłania się w szerszym horyzoncie sens przytaczanych już sformułowań Gadamera, mówiących o tym, że nie ma ani potrzeby, ani nawet możliwości by apriorycznie, transcendentalnie ugruntować uniwersalny charakter hermeneutyki¹²⁵⁰ oraz że jego myśl nie wypełnia postulatu refleksyjnego samougruntowania, jaki stawia filozofia transcendentalna Hegla, czy Husserla¹²⁵¹. Takie metafizyczne ugruntowanie wymagałoby bowiem jednoznacznego wskazania absolutnej podstawy, na której opiera się hermeneutyczna myśl niemieckiego filozofa i jej metafizyczna charakterystyka. Tym samym wiązałoby się z zdecydowanym opowiedzeniem się za wyłącznie jedną z opozycyjnych możliwości i odrzuceniem drugiej. Oznaczałoby więc klarowne i pełne określenie sensu, w jakim można mówić o uniwersalności, a w jakim o dziejowości hermeneutycznej refleksji filozoficznej. Skutkowałoby wobec tego pozbawieniem hermeneutyki Gadamera oraz relacji pomiędzy jej uniwersalnością i dziejowością immanentnej niedookreśloności i dwuznaczności. Podczas gdy istota filozofii autora „Prawdy i metody” polega na tym, że kształtuje się ona w ramach naznaczonej napięciem dynamiki dialektycznych relacji jednego i wielu, ogólnego i konkretnego oraz uniwersalności i dziejowości. Hermeneutyka Gadamera nie widzi pomiędzy nimi alternatywy, ale też nie likwiduje właściwych im różnic i łączącego je napięcia. Zamiast tego utrzymuje jednocześnie ich inność i niezgodność oraz jedność i współzależność¹²⁵².

Reasumując, relacje między uniwersalnością hermeneutyki filozoficznej a jej dziejowością nie sprowadzają się do sprzeczności, czy prostej niezgodności obu metafizycznych charakterów, ale polegają na ontologicznym napięciu, określającym dwuznaczny w tym zakresie status hermeneutyki Gadamera. W ramach tego napięcia dziejowość, z racji istotowego dziejowego uwarunkowania i usytuowania wszelkiej refleksji filozoficznej, stawia pod znakiem zapytania i podważa możliwość dziejowej uniwersalności

¹²⁵⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Retoryka, hermeneutyka...*, s. 92-94.

¹²⁵¹ Zob. idem, *Prawda...*, s. 16.

¹²⁵² Wobec powyższego nie zaskakuje więc, że niejednoznaczność charakterów uniwersalności i dziejowości hermeneutyki filozoficznej prowadzi Apla, przynależącego do wskazanej przez Gadamera metafizycznej tradycji poszukiwania transcendentalnego, ostatecznego i jasno określonego fundamentu refleksji filozoficznej, do wniosku, iż relacje pomiędzy nimi pozostają w ramach myśli autora „Prawdy i metody” niejasne. Skutkują według Apla powstaniem sprzeczności i teoretycznych problemów. Niezbędne jest jego zdaniem rozstrzygnięcie na rzecz dziejowości albo uniwersalności hermeneutyki, gdyż są one nie do pogodzenia ze sobą – zob. K.-O. Apel, *Regulative Ideas...*, s. 71, 73-74, 80-82 i idem, *Rezension...*, s. 321-322.

wykładni w sensie, w jakim ma ona przysługiwać hermeneutyce filozoficznej. Jednocześnie wykształca i potwierdza taką możliwość, sama charakteryzując się uniwersalnością ontologicznego wymiaru, która zaprezentowała się istotowo i uniwersalnie właśnie na gruncie hermeneutyki autora „Prawdy i metody” oraz będąc dziejowością uniwersalności, a zatem udziejawiając uniwersalność. Na tej drodze dziejowość współtworzy hermeneutycznie rozumianą uniwersalność hermeneutyki filozoficznej.

Uniwersalność hermeneutyki autora „Prawdy i metody” nie jest ponaddziejowością, czy adziejowością. Nie wyklucza ona dziejowości i nie usuwa jej oddziaływania. Nie oznacza także statyczności absolutnego, ostatecznego w dziejach sensu, czy też pełnej, wyczerpującej obecności w Gadamerowskiej wykładni tego, co ogólne i dziejowo uniwersalne. Uniwersalność ta urzeczywistnia się za pośrednictwem dziejowości i w dziejach. Ten jej charakter zostaje przez Gadamera uwzględniony i ukazany poprzez przedstawienie wykładni dziejów filozofii, która sytuuje jego hermeneutykę w procesie dziejowym. Ponadto poprzez ujęcie hermeneutycznej świadomości efektywnodziejowej, którą reprezentować ma jego filozofia jako pewnego wydarzenia w dziejach, dopiero na gruncie którego stała się możliwa wykształcająca się w hermeneutyce filozoficznej prezentacja dziejowości i językowości. Uniwersalność hermeneutyki Gadamera realizuje się w konkretnym procesie filozoficznej wykładni, pozostając otwarta na przyszłe, nowe sensy i zarazem już zawsze je obejmująca. W tym otwarta na przekształcenia sensu podstawowych uniwersalnych rozstrzygnięć hermeneutyki filozoficznej. Dopuszcza zatem przemiany sensu samego pojęcia uniwersalności przysługującej hermeneutyce niemieckiego filozofa. Albowiem tym, do czego owa uniwersalność się odnosi są właśnie fundamentalne rozstrzygnięcia wyrażające się w wykładni niemieckiego filozofa. W swym istotowym charakterze wynika ona, na gruncie koła rozważań przedmiotowych i metafizycznych oraz koła hermeneutyki i ontologii, z tych rozstrzygnięć. Zmiana ich sensu musi więc wpływać na sens, jaki posiada pojęcie uniwersalności hermeneutyki. Co więcej, możliwość przemiany sensu uniwersalności hermeneutyki Gadamera jest konieczna z uwagi na niewyczerpywalność i niejednoznaczność napięcia między uniwersalnością a dziejowością. Oznacza to, że ze względu na ontologiczny wymiar dziejowości uniwersalność hermeneutyki filozoficznej musi ostatecznie pozostawać uniwersalnością przekazu tradycji, utrzymującą się poprzez zachowywanie tradycji w dziejach w ramach jej aktualizującego przyswajania w procesie rozumienia. Innymi słowy, dziejowa uniwersalność podstawowych rozstrzygnięć hermeneutyki Gadamera funkcjonuje w dziejach filozofii nie inaczej niż na zasadzie efektywnego dziejowego oddziaływania i przemawiającej do każdej współczesności prawdy

przekazu tradycji, będącego ciągle tym samym i zarazem pozostającego zawsze otwartym na zmiany swojego sensu. W tym znaczeniu to sama dziejowość i dzieje w swym wydarzeniu się umożliwiają i potwierdzają dziejową uniwersalność hermeneutyki filozoficznej¹²⁵³.

Akcentując w ten sposób dziejowość uniwersalności nie można jednakże zapominać o tym, że hermeneutyka filozoficzna ma w swych podstawowych i najogólniejszych rozstrzygnięciach prezentować w sposób uniwersalny filozoficznie rozumianą całość, bycie, ontologiczne wymiary wszelkiego doświadczenia i istnienia. Wobec czego owym konkretnym rozstrzygnięciom i wykształcającym się w nich istotowym sensom rzeczy samych ma przysługiwać powszechna, obejmująca całe dzieje, w tym również przyszłość, prawdziwość. Nie można więc ignorować tego, że nie jest ona jeszcze jedną filozoficzną wykładnią tworzącą tradycję, ale szczególnym, wyróżnionym wydarzeniem w dziejach filozofii. Jest „czymś więcej” niż zwykły przekaz tradycji – metafizyczne znaczenie, źródło i charakterystykę tego bycia „czymś więcej” starano się ująć w powyższych rozważaniach. Hermeneutyka filozoficzna stanowi wykładnię przedstawiającą fundamentalne zrozumienie uniwersalnej ontologicznej struktury gry rozumienia oraz jej dziejowości i językowości. Na gruncie tej wykładni ich istotowy charakter oraz ich znaczenie dla człowieka i refleksji filozoficznej zostają odsłonięte i uwzględnione. Ponadto wykładnia ta przygotowuje, przedstawia i uzasadnia możliwość własnej jednoczesnej dziejowości i uniwersalności.

Hermeneutyka filozoficzna, w związku z jej istotową dwuznacznością w odniesieniu do kwestii relacji między własną dziejowością i uniwersalnością oraz ze względu na dziejowo uniwersalne trwanie prawdziwości jej wykładni na sposób treści tradycji, w perspektywie dziejów nie może stanowić zamkniętego filozoficznego stanowiska. Oznacza to, że nie składa się ze ściśle określonego, stałego zbioru jednoznacznych i posiadających niezmienny sens wykładni i formułowanych w ich ramach twierdzeń¹²⁵⁴. Również w tym kontekście

¹²⁵³ W tym konkretnym kontekście, w odniesieniu do metafizycznego charakteru hermeneutyki filozoficznej trafności nabiera zarówno spostrzeżenie Grondina, iż „same dzieje dostarczają [...] doświadczenia czegoś takiego jak ponadczasowa prawda, to jest, czegoś, co wyróżnia się i nie jest zatem możliwe do zrelatywizowania w swym rozszczeniu do prawdy” (J. Grondin, *Nihilistic...*, s. 197), jak i uwaga Margolis, że Gadamer opowiada się za „dziejowo otwartym odzyskiwaniem, w warunkach dziejowej zmiany i hermeneutycznej plastyczności, *oddziałujących* uniwersalnych niezmienności, które potwierdzone zostają przez same poruszające się dzieje” (J. Margolis, *Three puzzles...*, s. 91).

¹²⁵⁴ Do takiego wniosku dochodzi, od strony procesualności rozumienia i stanowienia przez hermeneutykę Gadamera praktyki rozumienia, także Davey, stwierdzając, że: „*filozoficzna hermeneutyka nie posiada stałego charakteru jako filozoficzna postawa*. [...] jakkolwiek filozoficzna hermeneutyka w sposób dostrzegalny opowiada się za ontologią języka, ontologią stawania się i dziejowym kształtowaniem się rozumienia, to jako *praktyka* napotykania i angażowania się nie może być wprost zdefiniowana jako zamknięta teoria” – N. Davey, *Unquiet...*, s. 31. Davey zdaje się iść nawet za daleko w podkreślaniu niestałości i otwartości filozoficznej koncepcji Gadamera w kontekście jej praktycznego wymiaru, niebycia przez nią zamkniętym systemem

należy odczytywać, przytaczane już przy przedstawianiu Gadamerowskiej wykładni filozofii¹²⁵⁵, słowa Gadamera o tym, że „stanowisko hermeneutyczne nie jest właściwie stanowiskiem, lecz wystawieniem się na mnogość konfrontacji, które je określają”¹²⁵⁶ oraz że „nie rozumie ona siebie jako »absolutnej« pozycji, ale jako drogę doświadczenia”¹²⁵⁷. Ta ruchomość stanowiska hermeneutyki filozoficznej ujawniła się jeszcze za życia autora „Prawdy i metody”, który wprost przyznaje, że filozoficzny dialog z innymi myślicielami wpłynął na kształt jego koncepcji filozoficznej: „Zasadnicze kwestie natury hermeneutycznej uzyskały jednak nowe oświetlenie wskutek dyskusji Habermasem oraz poprzez kilkakrotne spotkania z Derridą”¹²⁵⁸. Jednocześnie nie podważa to w żaden sposób spójności i jedności myśli Gadamera jeśli weźmie się pod uwagę, że jest to omówiona w niniejszej pracy hermeneutyczna jedność tego samego pomimo zmian, otwarta na przekształcenia swego sensu i obejmująca wszystkie wykształcające się w dziejach jej sensy. Niestalość niektórych hermeneutycznych tez Gadamera nie podważa również opowiadania się przez hermeneutykę filozoficzną za dziejowo uniwersalną prawdziwością określonych, takich, a nie innych prezentujących się w niej sensów całości i jej ontologicznych wymiarów, a tym samym podejmowanych w niej konkretnych rozstrzygnięć, co do sensu rzeczy samych. Toteż niemiecki filozof traktuje wspomniane powyżej, dokonujące się w efekcie filozoficznej rozmowy przekształcenia swej myśli nie jako zmianę istoty swego stanowiska,

teoretycznych twierdzeń. Ma bowiem na myśli nie tylko to, że jako przekaz tradycji hermeneutyka filozoficzna musi zmieniać swój sens, a więc nie tylko jej dwuznaczność i pozostawanie przez nią w ruchu dziejowej rozmowy. Davey zdaje się także twierdzić, że hermeneutyka filozoficzna nie stanowi jedności i nie posiada jakiegos teoretycznego rdzenia, czy istotowych dla niej rozstrzygnięć, gdyż miałyby to ograniczać elastyczność hermeneutycznej praktyki. Hermeneutyka Gadamera nie stanowi więc zdaniem Daveya jednorodnej, całościowej koncepcji filozoficznej, ale jedynie „filozoficznie poinformowaną przez wiązkę filozoficznych wglądów na temat natury dziejów i ontologii języka” praktykę – zob. ibidem, s. 31-32. Nie miejsce tu na szczegółową polemikę z poglądem Daveya, która wymagałaby podjęcia szerszej kwestii relacji teorii do praktyki oraz rozważenia Gadamerowskiej wykładni tych pojęć, podważającej ich absolutną opozycyjność (na marginesie zaznaczyć należy, że tej wykładni nie rozpatruje wprost w swej pracy Davey, tak, że stosowane przez niego w tym fragmencie pojęcia teorii i teoretyczności pozostają nierozjaśnione). Na potwierdzenie zbyt jednostronnego ujęcia przez Daveya hermeneutyki filozoficznej jako praktyki i zignorowania obecności w niej momentu teorii przytoczyć można wiele fragmentów tekstów Gadamera, mówiących o zarówno teoretycznym, jak i praktycznym charakterze jego hermeneutyki, jak również o konieczności odróżnienia filozofii praktycznej od praktyki (zob. chociażby H.-G. Gadamer, *Hermeneutics as a Theoretical...*, s. 113-118, 131-135 i idem, *Hermeneutics as Practical...*, s. 88-93, 112). Ograniczy się tu tylko do stwierdzenia, że w ramach niniejszej pracy uważa się, że, po pierwsze, Gadamer przedstawia spójną i stanowiącą jedność koncepcję filozoficzną na temat filozoficznie rozumianej całości i że w tym widzi zadanie wszelkiej filozofii, a po drugie, nie stoi to w konflikcie ani z otwartością hermeneutyki filozoficznej i jej realizowaniem się w praktyce rozumienia, ani z ontologicznym charakterem hermeneutycznej praktyki jako takiej.

¹²⁵⁵ Zob. podrozdział III.1.1. niniejszej pracy.

¹²⁵⁶ H.-G. Gadamer, *Zadanie...*, s. 108.

¹²⁵⁷ Idem, *Reflections...*, s. 36.

¹²⁵⁸ Idem, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 250.

ale uzupełnienie i rozwinięcie zajmowanej przez niego uprzednio pozycji, które zachowuje jedność i spójność hermeneutyki filozoficznej¹²⁵⁹.

Możliwe jest teraz udzielenie dokładniejszej odpowiedzi na pozostałe pytania mające wchodzić w skład podejmowanego zagadnienia relacji między uniwersalnością i dziejowością hermeneutyki filozoficznej. W każdej z tych odpowiedzi będzie się dalej uwidaczniać uprzednio zidentyfikowane ontologiczne napięcie oraz wynikająca z niego dwuznaczność pozycji hermeneutyki Gadamera.

Pierwsza kwestia dotyczy tego, czy hermeneutyka filozoficzna w swej dziejowej uniwersalności zakłada możliwość wyrażenia się prezentującej się w niej ontologicznej struktury całości w sposób pełniejszy, bardziej fundamentalny, czy chociażby inny, odsłaniający odmienne aspekty wykładanych przez nią rzeczy samych, które pozostały przed nią skryte? A ponadto, czy dopuszcza podważenie swoich fundamentalnych rozstrzygnięć i wykroczenie poza nią w sposób analogiczny do dokonywanego przez hermeneutykę Gadamera wykroczenia poza paradygmat metafizyki i świadomości?

Z jednej strony hermeneutyka filozoficzna musi nie tylko dopuszczać, ale wręcz zakładać i głosić konieczność innego prezentowania się bycia i rzeczy samych w procesie rozumienia w przyszłości. Tym samym musi opowiadać się za koniecznością wykształcania się odmiennych prawdziwych i adekwatnych przedsądów i sensów, także w zakresie całości i jej ontologicznej konstytucji. Jest tak z racji dziejowości hermeneutyki filozoficznej oraz na gruncie przedstawionej przez nią koncepcji skończoności rozumienia i otwartości sensu, a także procesualnego wydarzania się bycia. Hermeneutyka Gadamera nie wysuwa roszczenia do bycia zupełnym systemem filozoficznym, do sformułowania wyłącznego, jedyne prawdziwego sensu. Uwzględnia jedność odsłaniania się i skrywania bycia w jego samoprezentacji, w tym również skrywanie się obecne w tworzących ją samą wykładniach, a także ontologiczną otwartość i niepełność rzeczy samych, które ciągle kształtują się w hermeneutycznym procesie. Jako taka hermeneutyka filozoficzna przyjmuje, że wykładane przez nią fundamentalne fenomeny, takie jak rozumienie, dziejowość, czy językowość, mogą w przyszłości odsłonić się w inny sposób i wykształcić inne sensy, które pozostawały przed nią samą skryte i dla niej niedostępne. Owa skrytość i niedostępność wynika z dziejowego uwarunkowania jej sytuacji hermeneutycznej. W konsekwencji wydaje się, że filozofia Gadamera jako jeden z głosów w niekończącej się rozmowie nie wyklucza jednoznacznie możliwości zaprezentowania w filozoficznej wykładni tego, co ogólne

¹²⁵⁹ Zob. ibidem, s. 249-250.

i fundamentalne w sposób pełniejszy, bardziej pogłębiony i uwzględniający więcej prawdziwych sensów i aspektów, niż ma to miejsce w jej podstawowych rozstrzygnięciach. Nie wyklucza tym samym zmiany i wykroczenia poza treść jej fundamentalnych rozstrzygnięć. Hermeneutyka filozoficzna mogłaby się bronić, że w odróżnieniu od przekraczanej przez nią nowożytnej filozofii świadomości uznaje ona własną dziejowość, językowość i skończoność. W efekcie nie przyjmuje dogmatycznie metafizycznych założeń. Co więcej, odsłania dokonujące się w nowożytnym subiektywizmie pominięcie istotowych ontologicznych wymiarów i odnawia zapomnianą w nim prawdę dziedzictwa starożytnej filozofii. Tym samym poszerza, a nie zawęża, jak czyni to paradygmat świadomości, hermeneutyczny horyzont sensu. Wobec tego nieuzasadnione byłoby mówienie o możliwości analogicznego wykazania błędności przyjmowanych i wykazywanych przez nią jej podstawowych przesądów oraz o wykroczeniu poza jej zasadnicze rozstrzygnięcia, na przykład poza wykładnię języka jako dynamicznej dialektyki słowa wewnętrznego i zewnętrznego. Jednakże ostatecznie hermeneutyka Gadamera nie może z absolutną pewnością zagwarantować, że sama nie dokonuje pewnego kluczowego zapoznania istotnych momentów procesu rozumienia, a także sensów zawartych w przekazie tradycji, które zaprezentują się i odsłonią w przyszłej wykładni. Wręcz przeciwnie, zdaje się, że z powodu własnej dziejowości, skończoności i otwartości oraz procesualności bycia, a więc nieposiadania przez te ontologiczne charaktery i wymiary gotowej, ostatecznej postaci, czy sensu musi takiego skrywania dokonywać.

Z drugiej strony dziejowa uniwersalność mająca przysługiwać hermeneutyce filozoficznej oznacza, że jej fundamentalne rozstrzygnięcia, dotyczące przede wszystkim dziejowości i językowości rozumienia oraz dialektyki jednego i wielu są prawdziwe także dla wszelkiej przyszłości. Rozstrzygnięcia te są więc niepodważalne w swej prawdziwości i ważności, która wynika z oświecającego¹²⁶⁰ prezentowania się całości w hermeneutyce Gadamera. Ponadto są one niemożliwe do zignorowania, czy przekroczenia przez przyszłą refleksję filozoficzną, jeśli nie chce ona prowadzić do zapoznania istotowych ontologicznych wymiarów i charakterów prezentujących się w hermeneutyce filozoficznej. Filozofia autora „Prawdy i metody” jako szczególne wydarzenie w dziejach filozofii wyznaczałaby wobec tego rdzeń uniwersalnego horyzontu filozofowania, które nie zapomina o ontologicznych aspektach dziejowości i językowości oraz płynących z nich konsekwencjach dla rozumienia oraz namysłu filozoficznego. Przyszła filozofia musiałaby zakładać

¹²⁶⁰ Oświecający charakteru prawdziwej wykładni został rozważony w podrozdziale II.3 niniejszej pracy.

i uwzględniać treść podstawowych rozstrzygnięć hermeneutyki filozoficznej, to znaczy to, jak zaprezentowała się w niej ontologiczna struktura całości i rzeczy rozumienia. Musiałaby zatem realizować się na położonym przez Gadamerowską hermeneutykę gruncie, także wtedy, gdy dążyłaby i rzeczywiście prowadziła do innego wyrażenia się przekazanej przez nią prawdy, wykształcenia się nowej prawdy, czy odsłonięcia i zrozumienia odmiennych aspektów rozpatrywanych przez nią fenomenów. W tym sensie przekroczenie hermeneutyki filozoficznej, analogiczne do tego realizowanego przez Gadamera w odniesieniu do nowożytnej metafizyki subiektywności byłoby z powodu dziejowej uniwersalności hermeneutyki Gadamera niemożliwe. Innymi słowy, hermeneutyka filozoficzna wyklucza możliwość przedstawienia prawdziwej filozoficznej wykładni, która pokazywałaby błędność i fałszywość leżących u jej podłoża ontologicznych rozstrzygnięć, na przykład ukazywałaby w sposób prawdziwy i zgodny z hermeneutycznym doświadczeniem, że rozumienie nie jest uniwersalne, dziejowe i językowe, czy że dziejowość nie jest istotowo procesem aktualizującego przyswajania tradycji, a istota językowości nie opiera się na fenomenie słowa. Co nie przeczy oczywiście istnieniu faktycznej możliwości pojawienia się, czy sformułowania, współcześnie lub w przyszłości, koncepcji filozoficznej, która ignorowałaby dziejowość i językowość oraz w ogóle hermeneutyczny fenomen rozumienia.

Na gruncie relacji między uniwersalnością i dziejowością hermeneutyki filozoficznej obie opisane, jak by się wydawało niezgodne ze sobą i opozycyjne, możliwości rozumienia jej przyszłej prawdziwości i ważności odsłaniają się jako adekwatne i uzasadnione. Hermeneutyka Gadamera opowiada się za obiema tymi możliwościami i jednoczy je ze sobą w oparciu o utrzymujące się pomiędzy nimi napięcie. Wbrew powyższemu sposobowi postawienia tej kwestii, hermeneutyka filozoficzna nie widzi w relacjach między uniwersalnością i dziejowością bezwzględnej opozycji, ale, co stanowi wielokrotnie podkreślaną istotę jej stanowiska, odsłania ich konieczny i nieusuwalny związek. Podstawowe rozstrzygnięcia filozofii Gadamera są dziejowo uniwersalne i utrzymują się w swej ważności, także we wszelkiej przyszłości, na zasadzie efektywnodziejowego oddziaływania i zachowywania przekazu tradycji. Hermeneutyka filozoficzna jako przekaz tradycji pozostaje w procesie jego aktualizującego przyswajania otwarty na przekształcenia swojego sensu i wyłanianie się nowych, nieprzewidzianych innych sensów. Przy tym te ostatnie z konieczności zachowują wyrażoną w niej prawdę oraz są już zawsze z góry włączone w przysługującą hermeneutyce Gadamera uniwersalność, współtworząc jej dynamikę. Tym samym potwierdzają i utrzymują tę jej uniwersalność.

Albowiem „hermeneutyczną prawdą, której także w tym przypadku [Gadamer ma tutaj na myśli własną refleksję filozoficzną – A. N.] nie należy pomijać, jest to, że historia oddziaływania należy do samej rzeczy”¹²⁶¹. Hermeneutyka filozoficzna stanowi z racji swej uniwersalności nieprzekraczalny przekaz tradycji, którego podstawowa treść, odnosząca się do gry rozumienia i jej wymiarów w postaci dziejowości i językowości, wyznacza poprzez oddziaływanie w dziejach możliwość przyszłej refleksji filozoficznej i jej horyzont myślowy. Prawdziwość i adekwatność tego przekazu tradycji w sposób nieusuwalny ciągle utrzymuje się w dziejach filozofii, tak, że nie można go zasadnie podważyć, to znaczy ukazać jego fałszywości i po prostu odrzucić. Tak samo, jak w swej uniwersalności nieprzekraczalna jest prezentująca się w hermeneutyce Gadamera ontologiczna struktura procesu rozumienia, w tym jego dziejowość i językowość, na gruncie której nie jest możliwe adziejowe i niejęzykowe rozumienie. Podważenie, czy odrzucenie fundamentalnych rozstrzygnięć hermeneutyki filozoficznej byłoby bowiem równoznaczne z przedstawieniem filozoficznej wykładni pokazującej albo, że rozumienie nie jest istotowo językowe lub dziejowe, albo, że posiada taki charakter, ale nie w sensie wykształcającym się w hermeneutyce filozoficznej, który jest sensem fałszywym, nieadekwatnym i nieprezentującym rzeczy samych. Taka interpretacja z konieczności zapoznawałaby dziejowość, czy językowość. Nie brałaby pod uwagę istoty hermeneutycznego doświadczenia i w tym aspekcie nie mogłaby być uznana za prawdziwą. Dziejowa uniwersalność hermeneutyki filozoficznej nie oznacza w żadnym razie ani ostateczności wyłaniających się w jej ramach sensów – zapanowania jednego, niezmiennego, wiążącego dla całych dziejów sensu tego, co fundamentalne; absolutnego i pełnego zaprezentowania się w niej ontologicznej struktury całości – ani usunięcia nieredukowalnej wielości możliwych wykładni, która wynika z niewyczerpywalności sensu rozumianych rzeczy. Toteż autor „Prawdy i metody” podkreśla w swych pracach zarówno, powszechną, obejmującą całe dzieje i pozbawioną wyjątków, bezwzględną prawdziwość hermeneutyki filozoficznej, jak i fakt, że nie czyni to z niej absolutnej wiedzy oraz nie znosi jej dziejowego uwarunkowania¹²⁶². Stwierdza między innymi, że „Jeśli uczynić zasadę dziejów efektywnych ogólnym momentem struktury rozumienia, to teza ta nie będzie dotyczyć jakiegoś uwarunkowania historycznego, lecz będzie obowiązywać powszechnie”¹²⁶³

¹²⁶¹ H.-G. Gadamer, *Pomiędzy fenomenologią...*, s. 250.

¹²⁶² Ten moment bezwarunkowej prawdziwości, która nie znosi uwarunkowania (w szczególności uwarunkowania dziejami i daną sytuacją hermeneutyczną) podkreśla również Schmidt – zob. L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 129.

¹²⁶³ H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 11.

oraz „Nawet jeśli wyposażeni w samoświadomość historyczną zdajemy sobie zasadniczo sprawę z historycznego uwarunkowania wszelkiego ludzkiego myślenia o świecie, a zatem i z własnego uwarunkowania, to nie zajmujemy przez to jakiegoś absolutnego stanowiska. W szczególności nie wyklucza uznania takiego zasadniczego uwarunkowania fakt, że samo to uznanie ma być wprost i bezwarunkowo prawdziwe, a więc nie może być bez sprzeczności stosowane do samego siebie. Świadomość uwarunkowania nie znosi wcale samego tego uwarunkowania”¹²⁶⁴. Wykładnie Gadamera, prezentujące uniwersalność, dziejowość i językowość rozumienia w ramach ontologicznej struktury gry są w zakresie swej określonej w hermeneutyce filozoficznej fundamentalnej treści bezwarunkowo prawdziwe dla całych dziejów, w tym każdej przyszłości. Równocześnie powstająca w określonej dziejowej sytuacji hermeneutycznej i dziejowo realizująca się uniwersalna prawdziwość hermeneutyki filozoficznej zawiera w sobie immanentnie istotowy moment otwartości i transcendowania dotychczasowego sensu, w tym także konkretnej treści i postaci podstawowych, mających posiadać uniwersalny charakter rozstrzygnięć Gadamera. Moment ten jest zarazem momentem przechowywania prawdy hermeneutyki filozoficznej oraz utrzymywania na tej drodze jej uniwersalności i prawdziwości. Uniwersalność hermeneutyki Gadamera obejmuje wobec tego możliwość pojawienia się w przyszłości różniących się od niej, uzupełniających, czy też pogłębiających jej rozważania prawdziwych i adekwatnych wykładni całości i jej ontologicznej struktury, czy też poszczególnych rozpatrywanych przez nią fenomenów, w tym ontologicznych wymiarów dziejowości i językowości. Takie wykładnie mogą dokonywać korekty jej podstawowych rozstrzygnięć wraz ze zmieniającym się hermeneutycznym doświadczeniem oraz pozostawać przy tym w częściowej niezgodności i konflikcie z jej niektórymi twierdzeniami. Jednakże są one z perspektywy filozofii Gadamera istotowo również aktualizującym przyswojeniem rozstrzygnięć hermeneutyki filozoficznej, a więc uwzględnieniem tego, co te rozstrzygnięcia mówią i wypracowaniem z nimi jedności. Tym samym włączają się i współtworzą dziejowo uniwersalny charakter rozstrzygnięć Gadamera.

Zaznaczyć należy, że powyższy opis dotyczy przede wszystkim ontologicznego charakteru możliwości uniwersalnego utrzymywania się prawdziwości rozstrzygnięć hermeneutyki niemieckiego filozofa. W tym też kontekście należy odczytywać słowa o konieczności uwzględniania, zachowywania i potwierdzania ich uniwersalnej prawdziwości przez wszelkie przyszłe filozoficzne wykładnie. Owa konieczność nie oznacza więc,

¹²⁶⁴ Ibidem, s. 603. Zob. także ibidem, s. 708-709.

by w przyszłości każda poszczególna filozofia, jeśli dąży do prawdziwości oraz nie chce zapoznawać ontologicznych wymiarów dziejowości i językowości rozumienia, musi odwoływać się wprost do dzieł Gadamera i zawartych w nich rozstrzygnięć, przywoływać jej ustosunkowywać się do nich. W szczególności, do przyswajania prawdy hermeneutyki filozoficznej i podtrzymywania jej uniwersalności dochodzi także w prawdziwej, prezentującej bycie i rzeczy same refleksji filozoficznej, która nie podejmuje bezpośredniego i świadomego dialogu z myślą Gadamera i której hermeneutyka filozoficzna jest nieznana. Pomimo tego, taka wykładnia związana jest z efektywnym oddziaływaniem hermeneutyki autora „Prawdy i metody”, sytuując się w otwartym przez nią horyzoncie rozumienia. Na poziomie ontycznej faktyczności ta ontologiczna możliwość może więc spełniać się rozmaicie lub też prawie wcale się nie realizować, chociażby w sytuacji, w której prawda Gadamerowskiej hermeneutyki popadłaby w zapomnienie, a dyskurs filozoficzny zdominowałaby filozofia ignorująca istotowe aspekty w niej wyrażone. Jak stwierdza Gadamer, filozofia, która uznaje dziejowość i dziejowe uwarunkowanie, jeśli traktuje siebie poważnie, musi liczyć się z tym, że „pewnego dnia jego teza nie będzie już uważana za prawdziwą, to znaczy będzie myślana »niehistorycznie«”¹²⁶⁵. Zarazem skoro zerwanie z tradycją nie może być nigdy całkowite, dziejowe wydarzenie się hermeneutyki filozoficznej, póki trwa proces dziejów, nie może zostać całkowicie, w sposób niepozwalający na jego odzyskanie zapomniane. Co więcej, wzajemne horyzontalne relacje tego, co ontologiczne i tego, co ontyczne wymagają, aby dziejowa uniwersalność hermeneutyki filozoficznej jako ontologiczna możliwość zawsze już jakoś urzeczywistniała się w aktualnej sytuacji hermeneutycznej i wyłaniających się w niej filozoficznych wykładniach. To znaczy, by była ona faktycznie aktualizująco przyswajana w przyszłej refleksji filozoficznej i wciąż efektywnie oddziaływała w dziejach filozofii. Nawet jeśli to oddziaływanie miałoby ograniczać się do negatywnego podważania panującej niehistorycznej filozofii i odsłaniania fałszywości jej dogmatycznych przedśądów.

¹²⁶⁵ Ibidem, s. 709. Zob. także L. K. Schmidt, *The Epistemology...*, s. 129, 246. Schmidt zauważa, że ten fragment tekstu autora „Prawdy i metody” można rozumieć na dwa sposoby. Jego sensem jest albo to, że w przyszłości myśliciele mogą przeoczyć fundamentalną zasadę dziejów oddziaływań, albo możliwość tego, że prawda hermeneutyki filozoficznej będzie w przyszłości wykładana prawdziwie i adekwatnie, ale jednocześnie odmiennie. Jakkolwiek w odniesieniu do tego konkretnego zacytowanego fragmentu właściwy wydaje się pierwszy z wymienionych przez Schmidta sposobów jego rozumienia, dotyczący możliwości zapoznania w przyszłej refleksji filozoficznej istotowej dziejowości rozumienia, to w szerszym kontekście przekładanej w niniejszej pracy wykładni relacji między uniwersalnością i dziejowością hermeneutyki filozoficznej oba sensy są prawdziwe i wyrażają stanowisko Gadamera. Wyraźnie zaznacza się to w przedstawionym powyżej opracowaniu kwestii możliwości prawdziwości i obowiązywania Gadamerowskiej hermeneutyki w przyszłości.

Druga kwestia dotyczy tego, czy hermeneutyka filozoficzna pozostaje wierna swojemu metafizycznemu samookreśleniu i charakterowi dziejowej, skończonej wykładni. W szczególności w zakresie opowiedzenia się przez hermeneutykę Gadamera za własną dziejową uniwersalnością i formułowanej przez nią odpowiedzi na zagadnienie relacji między uniwersalnością i dziejowością tworzących ją wykładni. A zatem czy hermeneutyka filozoficzna, zgodnie z kierującym nią zamierzeniem, konsekwentnie wykracza poza horyzont tradycyjnej metafizyki? Czy też podtrzymuje niektóre metafizyczne tezy w niezmienionej formie i pozostaje radykalnie pęknięta pomiędzy krytyką metafizycznych założeń i schematów, a ich biernym, nieświadomym powtarzaniem, a także pomiędzy własną uniwersalnością i dziejowością? W świetle rozważań tego podrozdziału można zdecydowanie stwierdzić, że hermeneutyka filozoficzna w kontekście zagadnienia relacji między własną uniwersalnością i dziejowością adekwatnie uwzględnia i realizuje zarówno przedstawioną w niej ogólną metafizykę i metafizyczny charakter jej samej, jak i przynależne jej wykraczanie poza dogmatyczne metafizyczne założenia. Tym samym nie podważa swej jedności i spójności oraz nie odtwarza nieświadomie tradycyjnej metafizyki – przynajmniej w zakresie sposobu rozumienia metafizyki i hermeneutycznego ruchu wykraczania poza metafizykę przedstawionego w hermeneutyce Gadamera¹²⁶⁶. Wyłaniające się z filozofii autora „Prawdy i metody” rozstrzygnięcie zagadnienia relacji między uniwersalnością i dziejowością hermeneutyki filozoficznej nie tylko pozostaje w zgodzie z zaprezentowanymi w tejże hermeneutyce wykładniami dialektyki jednego i wielu, ontologicznej struktury gry, dziejowości i językowości oraz procesu rozumienia, ale na tych wykładniach się opiera i ma je za swoją podstawę. Innymi słowy, dziejowa uniwersalność Gadamerowskiej hermeneutyki wykształca się i prezentuje właśnie na gruncie podstawowych ontologicznych rozstrzygnięć koncepcji filozoficznej niemieckiego myśliciela jako ich wyraz i konsekwencja. W udzielanej przez hermeneutykę filozoficzną odpowiedzi na stawiane zagadnienie unika ona metafizycznego fundamentalizmu, uznawania siebie za absolutną, pełną prawdę. Utrzymuje ona swój charakter dziejowej, uwarunkowanej daną sytuacją hermeneutyczną wykładni i zachowuje hermeneutyczną otwartość, niepełność i niejednoznaczność. Pamiętając przy tym, że sama ta odpowiedź na zagadnienie, jak również wyrażający się w niej istotowy charakter hermeneutyki filozoficznej określone są przez napięcie między uniwersalnością i dziejowością w ramach koła hermeneutyki i ontologii. W tym napięciu źródło ma dwuznaczna pozycja hermeneutyki Gadamera

¹²⁶⁶ Na temat stosunku hermeneutyki filozoficznej do tradycji metafizycznej i pojęcia metafizyki zob. szerzej podrozdziały II.5. i III.2.2. niniejszej pracy.

względem tradycji filozoficznej i metafizyki. Polega ona na tym, że hermeneutyka filozoficzna ani nie stanowi radykalnego zerwania z metafizyką, ani nie jest tradycyjną, metafizyczną koncepcją filozoficzną. Zamiast tego, podważa i odrzuca podstawowe założenia metafizyki substancji i świadomości. Wykracza poza metafizykę poprzez jej aktualizujące przyswajanie oraz zachowywanie myśli i pojęć tradycyjnie uznawanych za metafizyczne w ramach umieszczenia ich w hermeneutycznym horyzoncie myślowym i tym samym przekształcania ich sensu. Utrzymuje przy tym metafizyczne aspiracje do określania całości i jej fundamentalnych ontologicznych wymiarów oraz podkreśla dziejowość i skończoność wszelkiego myślenia ¹²⁶⁷. Puentując słowami Gadamera, stanowisko hermeneutyki filozoficznej i udzielaną przez nią odpowiedź na zagadnienie relacji między uniwersalnością i dziejowością wyznacza „uznanie [...] dialektyki tego, co ogóle i tego, co konkretne jako podsumowania całej metafizyki aż do teraz i wraz z tym uświadomienie sobie, że musi ona być podsumowywana ciągle nowo”¹²⁶⁸, z uwzględnieniem tego, że „Platońska sztuka dialogu i »dialektyka« niestrudzonej autokorekty wszelkiej abstrakcyjnej jednostronności, którą odzwierciedla sokratyczny dialog, może dostarczyć pewnych wskazówek do tego, jak filozoficzne myślenie może być skonstruowane tak, że jednoczy będzie metafizyczne pytanie dotyczące tego, co nieskończone i absolutne z nieusuwalną skończonością zapytującego”¹²⁶⁹.

¹²⁶⁷ Por. podrozdział II.5. niniejszej pracy.

¹²⁶⁸ H.-G. Gadamer, *The Heritage...*, s. 51.

¹²⁶⁹ *Ibidem*, s. 60.

Zakończenie

Głównym celem badawczym pracy było postawienie zagadnienia relacji między uniwersalnością i dziejowością hermeneutyki filozoficznej Gadamera. W rozprawie dążono zatem do określenia na gruncie filozoficznej koncepcji autora „Prawdy i metody” treści tego zagadnienia, tworzących go elementów i pojęć, stojących za jego powstawaniem założeń i rozstrzygnięć, pytań, które są przez nie stawiane i jego potencjalnej problematyczności, podważającej zasadność, koherencję, czy prawdziwość przeprowadzonej przez Gadamera filozoficznej wykładni całości. Ponadto cel przeprowadzonych rozważań stanowiło rozpatrzenie tego, jak w ramach hermeneutyki Gadamera kształtują się relacje między uniwersalnością i dziejowością refleksji filozoficznej, w tym przede wszystkim samej hermeneutyki filozoficznej oraz jaka odpowiedź na to zagadnienie wyłania się z ontologii i metafizologii wyłożonej w myśli niemieckiego filozofa. Obrany sposób osiągnięcia sformułowanego projektu badawczego było systematyczne i szczegółowe przedstawienie filozofii autora „Prawdy i metody”. W ten sposób wypracowano w obrębie Gadamerowskiej hermeneutyki teoretyczny horyzont, który pozwalał na bezpośrednie postawienie stanowiącego temat rozprawy zagadnienia.

W kolejnych rozdziałach rozprawy wyeksplikowano funkcjonujące w hermeneutyce Gadamera sensy wszystkich podstawowych pojęć tworzących zagadnienie relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej: dziejowości, rozumienia, filozofii, uniwersalności, fundamentalności, prawdy, podstawy oraz rzeczy samej. Scharakteryzowano, negatywnie i pozytywnie, horyzont myślowy, w którym należy ujmować zagadnienie oraz jego założenia i uwarunkowania. W ramach tego wskazano, że ma ono nie epistemologiczny, ale ontologiczny charakter. Ponadto, że nie porusza się w ramach alternatyw absolutnej wiedzy i relatywizmu, transcendentalnej refleksji i empirycznego doświadczenia, ogólności i konkretności, uniwersalności i dziejowości, ale powstaje w ramach wykroczenia przez filozofię Gadamera poza te opozycje. Przedstawiono tym samym jak zagadnienie to wyrasta na gruncie ontologii i metafizologii Gadamera. W szczególności w jakim związku jego powstanie pozostaje z fundamentalnością ontologicznego wymiaru dziejowości oraz z uznaniem w hermeneutyce filozoficznej jego daleko idących metafizycznych konsekwencji, które wiążą się z istotową skończonością, otwartością i nieostatecznością refleksji filozoficznej, a także z jej dziejowym uwarunkowaniem i dokonywaniem się w dialogu z przekazem tradycji. Pokazano również, że podejmowane zagadnienie nie jest tożsame z jakkolwiek rozumianym problem relatywizmu

oraz że nie rozgrywa się wyłącznie, czy głównie w płaszczyźnie sądów. Nie można go zatem sprowadzić do logicznej kwestii sprzeczności dwóch tez. Stwierdzono, że istota stawianego zagadnienia dotyczy tego, czy i jak hermeneutyka filozoficzna może być uniwersalna w trzecim z wyróżnionych w niniejszej pracy, obecnych w myśli Gadamera sensów uniwersalności hermeneutyki. Innymi słowy, odnosi się ono do tego czy i w jaki sposób hermeneutyka Gadamera może stanowić w swych podstawowych rozstrzygnięciach dziejowo uniwersalną, to jest prawdziwą dla każdego momentu dziejowego i całych dziejów, filozoficzną wykładnię całości, tego, co ogólne, uniwersalnych i fundamentalnych ontologicznych struktur i relacji. Nade wszystko jak hermeneutyka filozoficzna może być w ten sposób uniwersalna w kontekście swojej istotowej dziejowości (rozpoznawanej i uwzględnianej przez Gadamera) oraz związanego z nią usytuowania w pewnym dziejowym momencie, a więc w kontekście bycia przez nią włączoną w dialog z przekazem tradycji, jej skończoności i otwartości na nowe wydarzenia sensu. Do istoty zagadnienia należy wobec tego także pytanie, czy tak rozumiana uniwersalność hermeneutyki nie popada w fundamentalny konflikt z dziejowym uwarunkowaniem refleksji filozoficznej, prowadzący do podważenia zasadności dokonanych przez niemieckiego filozofa ontologicznych wykładni.

Praca zawiera propozycję ujęcia wykształcającej się w ramach hermeneutyki Gadamera odpowiedzi na podejmowane zagadnienie. Jej sformułowanie ma za podstawę konstatację, że choć Gadamer w swych pracach nie podejmuje wprost zagadnienia relacji między uniwersalnością i dziejowością hermeneutyki filozoficznej, to nie pozostaje ono bez odpowiedzi w jego filozofii. Odpowiedź tę stanowi całość ontologicznych i metafizycznych rozważań autora „Prawdy i metody”, a więc całość koncepcji hermeneutyki filozoficznej wraz z zawartymi w niej wykładniami ontologicznych struktur, wymiarów i fenomenów. Odsłania ona w jaki sposób myśli niemieckiego filozofa może przysługiwać zarazem uniwersalność i dziejowość w wyłożonym w niej sensie tych pojęć. Toteż zasadne dla postawienia stanowiącego temat pracy zagadnienia okazało się przyjęte w rozprawie podejście do niego od strony systematycznej i dogłębnej interpretacji Gadamerowskiej ontologii i metafizologii. Punktem wyjścia udzielonej w oparciu o rozważania Gadamera odpowiedzi uczyniono centralną dla hermeneutyki filozoficznej kwestię relacji jedno-wiele oraz Gadamerowską wykładnię tych relacji. Mówi ona o łączącym jedno i wiele dialektycznym napięciu, na gruncie którego wykształcają się one w otwartym, dynamicznie zmieniającym się, niedookreślonym i niejednoznacznym w swej treści wzajemnym powiązaniu i oddziaływaniu na siebie. W efekcie ogólne jedno istnieje tylko w wielości poszczególnych przypadków, ale się w nich nie wyczerpuje, a wielość

jest jednocześnie uwarunkowana przez jedno, choć nigdy się do niego nie redukuje i nie sprowadza w swej istocie, dookreślając i wzbogacając jego sens. Wskazano, że tak wyłożona przez Gadamera dialektyka jedno-wiele przekłada się na gruncie hermeneutyki niemieckiego filozofa na wpisane w całość rzeczywistości, określające jej bycie i przenikające wyłożone w hermeneutyce filozoficznej ontologiczne struktury, wymiary i istotowe aspekty rzeczywistości, nieusuwalne napięcie między jednym i wieloma, tym, co ogólne i tym, co szczegółowe, poziomem ontologicznym i poziomem ontycznym. Dialektyka ta pozwala także mówić o takim napięciu w odniesieniu do relacji między rzeczywistością a dokonującą jej wykładni filozofią oraz pomiędzy metafizycznymi charakterami uniwersalności i dziejowości. Całość horyzontu owego napięcia ujęto za pomocą figury koła hermeneutyki i ontologii, w ramach którego realizuje się hermeneutyka filozoficzna. Krąg ten jest kołem wewnątrz hermeneutyki filozoficznej, pomiędzy istotowym charakterem filozofii Gadamera, w tym jej uniwersalnością, fundamentalnością i dziejowością oraz formułowanymi w niej wykładniami i stanowiącymi jej treść ontologicznymi rozstrzygnięciami, to znaczy pomiędzy jej poziomem metafizycznym i przedmiotowym. Jednocześnie równie pierwotnie stanowi on koło pomiędzy hermeneutyką filozoficzną a byciem rzeczywistości, do której ona należy i którą wyklada. W ramach tego kręgu bycie hermeneutyki filozoficznej i treść tworzących ją wykładni są określane i warunkowane przez ontologiczną konstytucję i dynamikę całości, które ze swej strony zaprezentowały się w hermeneutyce Gadamera. W konsekwencji hermeneutyka filozoficzna jest ontologią jako wykładnią tego, co ontologiczne i proces jego wyrażania się. Natomiast ontologia jest hermeneutyką, nie tylko w tym sensie, że każda filozoficzna koncepcja jest hermeneutyczną wykładnią, ale również ponieważ ogólne ontologiczne struktury, wymiary, czy aspekty są w swym byciu procesem samoprezentowania się w rozumieniu. Na gruncie koła hermeneutyki i ontologii, w odniesieniu do zagadnienia relacji między uniwersalnością i dziejowością koncepcji filozoficznej autora "Prawdy i metody" stwierdzono, że źródłem stanowiącego temat pracy zagadnienia i odpowiedzią na nie jest ontologiczna natura całości i hermeneutyki filozoficznej. Naznaczona napięciem, mówiąca o ich jedności i współprzynależności, ale nie niwelująca różnic między nimi jednoczesność uniwersalności i dziejowości hermeneutyki filozoficznej opiera się na pewnej ontologii (także w sensie ontologicznej struktury rzeczywistości), odsłoniętej i wyłożonej właśnie w Gadamerowskiej hermeneutyce. Zarazem owa ontologia wyznacza istotowy charakter tej hermeneutyki. W konsekwencji określona ontologia umożliwiałaby i wskazywałaby na uniwersalność filozofii Gadamera, zarazem taką możliwość podważając i czyniąc

wieloznaczną, sama prezentując się przy tym jako uniwersalna i fundamentalna w horyzoncie myśli autora "Prawdy i metody". Pokazano więc, że hermeneutyce filozoficznej może na gruncie jej samej przysługiwać, w naznaczony ontologicznym napięciem, niejednoznaczny i niedookreślony, a przy tym otwarty na interpretacje i wymagający ponawiania jego wykładni sposób, jednocześnie uniwersalność i dziejowość. Podkreślono przy tym, że hermeneutyka Gadamera, rozstrzygając zarówno na rzecz swojej uniwersalności, jak i dziejowości, ciągle oscyluje między tymi dwoma metafizycznymi charakterami. Zajmuje w tym zakresie dwuznaczne stanowisko polegające na równoczesnym uznawaniu i podważaniu możliwości własnej uniwersalności. Jest ona w swych podstawowych rozstrzygnięciach dziejowo uniwersalną, wyróżnioną w dziejach filozofii wykładnią całości, tego, co ogólne i ontologiczne i jedynie jednym z wielu dziejowych głosów w hermeneutycznej rozmowie.

Efektom realizacji zadania postawienia zagadnienia relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej jest również wypracowanie spójnej interpretacji filozofii Gadamera, która całościowo prezentuje podstawowe założenia, pojęcia, wykładnie i rozstrzygnięcia hermeneutyki niemieckiego filozofa. W ramach tego przedstawiono kluczowe dla hermeneutyki filozoficznej i formułowanej przez nią hermeneutycznej ontologii idee. W tym między innymi: ontologiczną strukturę gry, uniwersalny proces rozumienia, dziejowość i dzieje, językowość i język, aktualizujące przyswajanie przekazu tradycji w rozumieniu poprzez stapianie hermeneutycznych horyzontów i konceptu przedświadczeń, rolę rozumiejącego w grze rozumienia i ontologiczną konstytucję rozumianej rzeczy. W ramach tego ukazano dziejowość, skończoność i otwartość rozumienia oraz niewyczerpywalność sensu tego, co rozumiane. Dodatkowo podkreślono fundamentalną procesualność i relacyjność hermeneutycznie wykładanego bycia i bytu. Wskazano na występowanie w filozofii Gadamera horyzontalnego porządku relacji między poziomem ontologicznym i poziomem ontycznym, to jest między byciem a bytem. Oznacza on ich konstytuowanie się i kształtowanie we wzajemnych relacjach, w obrębie których nie ma jednoznacznego podziału na to, co warunkujące i określające oraz warunkowane i określane, fundujące i ufundowane, aktywne i bierne. To, co ontologiczne zawsze już wyraża się w tym, co ontyczne, a to oznacza, że nie stanowi transcendentalnej, apriorycznej podstawy, że nie jest z góry dane w gotowej formie i istniejące same w sobie, ale wykształca się za pośrednictwem i w ramach poziomu ontycznego. Tym samym dookreśla się i odsłania w konkretnej sytuacji hermeneutycznej, konkretnym momencie dziejowym i języku. Pokazano, że na gruncie hermeneutyki filozoficznej bycie jest ruchem prezentowania się, to znaczy nie tylko tym, co

się wyraża, czyli jednym z członów relacji wyrażania się i prezentowania, ale również całością tego ontologicznego procesu prezentacji. Zgodnie z tym grę rozumienia ujęto jako proces prezentowania się uczestników gry oraz samoprezentacji samej ontologicznej struktury gry. W ten sposób określono miejsce hermeneutyki filozoficznej poza opozycją metafizyki i relatywizmu. Pozycja ta wiąże się, po pierwsze, z wykroczeniem poza horyzont myślowy właściwych metafizyce i relatywizmowi koncepcji i założeń, takich jak substancja, relacja podmiot-przedmiot, przeźroczystość samoświadomości, poznawczy absolutyzm i fundamentalizm, a także niezależne od procesu rozumienia istnienie danych z góry istot rzeczy. Po drugie, zawiera w sobie aktualizujące przyswojenie dziedzictwa metafizyki w ramach hermeneutycznej ontologii i w ten sposób jej kontynuowanie. Dotyczy to przede wszystkim traktowania filozofii jako myślenia o całości i o tym, co ogólne, fundamentalne i wspólne wszystkim bytom, opowiedzenia się za jednością myśli i bytu oraz przejęcia fundamentalnych dla metafizyki pojęć, na przykład prawdy, świadomości, refleksji, czy rozumu i nadania im w obrębie hermeneutyki filozoficznej pozytywnego sensu.

Ponadto efektem pracy jest zaprezentowanie metafizologii Gadamera. Osiągnięcie tego wymagało systematycznego zebrania i zinterpretowania porzucanych po tekstach autora „Prawdy i metody” uwag na temat filozofii oraz wydobywania metafizologicznych rozstrzygnięć, które nie zostały wyrażone przez niemieckiego filozofa wprost, aczkolwiek funkcjonują w jego myśli. Na tej drodze wskazano, że filozofia stanowi dla Gadamera dziejowy i językowy proces wykładni, charakteryzujący się czujnością na oddziaływanie przekazu tradycji i wprowadzaniem do gry przesądów, które w innych formach rozumienia, na przykład codziennym przebywaniu w świecie, czy nauce pozostają niekwestionowane oraz postawą otwartości i utrzymywania się w zapytywaniu. Refleksja filozoficzna jako postać rozumienia wyróżnia się także swoistym dla siebie tematem. Nie posiada mianowicie ani wyznaczonej z góry dziedziny przedmiotowej, poprzez którą się definiuje, ani przedmiotu w sensie nauk pozytywnych, ale ma zakres uniwersalny, tak, że wszystko może stać się tematem jej rozważań. Albowiem nakierowana jest na rozumienie nieskończonej, wszechobejmującej, transcendującej wszelki wyodrębniony, ograniczony obszar poznania i każdą skończoną możliwość wiedzy całości, a także to, co dla tej całości konstytutywne i istotowe. Poza tym filozofia odróżnia się od innych postaci rozumienia pojęciowością, stanowiącą istotę jej językowego wymiaru. W rozprawie pokazano także w jaki sposób Gadamerowskie ujęcie fenomenu filozofii wyrasta z ontologii formułowanej w obrębie rozwijanej przez niego hermeneutyki filozoficznej. Ponadto ukazano jak owa metafizologia zwrótnie oddziałuje na metafizologiczny status hermeneutyki Gadamera

i podejmowane w niej ontologiczne rozstrzygnięcia, a więc jak realizuje się ona w jego rozważaniach filozoficznych i wyznacza przynależne im samorozumienie. W szczególności odsłonięto związek tezy o konieczności rozmowy z tradycją i aktualizującego przyswajania przekazu tradycji w ramach stapienia dziejowych horyzontów w rozumieniu z przeprowadzoną przez samego Gadamera interpretacją dziejów filozofii i jego stosunkiem do filozoficznej tradycji, w szczególności metafizyki. Innymi słowy, w pracy postawiono i uzasadniono tezę o istotowym powiązaniu na gruncie hermeneutyki filozoficznej przedmiotowej, metafizycznej i stanowiącej wykładnię dziejów refleksji filozoficznej.

W ramach przedstawienia interpretacji koncepcji filozoficznej Gadamera podjęto i omówiono pojawiające się w myśli niemieckiego filozofa zagadnienia, które rzadko stawały się przedmiotem rozważań w literaturze przedmiotu poświęconej filozofii autora „Prawdy i metody”. Należy do nich przede wszystkim kwestia czasu i czasowości, którą rozpatrzono w zestawieniu z filozofią Heideggera, dochodząc do wniosku, że w odróżnieniu od ontologii fundamentalnej, gdzie czasowość ma prymat względem dziejowości, w hermeneutyce Gadamera na plan pierwszy wysuwa się dziejowość, będąca pierwotną czasowością. Rozważono również hermeneutyczny sposób konstytuowania się jedności i ciągłości dziejów oraz powiązane z tym fenomeny epoki, przejścia oraz początku i końca. Odsłonięto przy tym autoteliczny charakter dziejów na gruncie hermeneutyki filozoficznej, polegający na tym, że celem dziejów jest same ich trwanie i kontynuowanie procesu zachowywania tradycji. Odrzucono przy tym formułowany wobec Gadamera zarzut o dominację horyzontu przeszłości nad możliwościami rozumienia, wskazując, że wszystkie trzy horyzonty czasowości, wzajemnie ze sobą powiązane, odgrywają istotową rolę w procesie rozumienia. Nie można więc mówić o jednoznacznym prymacie żadnego z nich, a jeśli takiego prymatu chce się doszukiwać, to przysługiwałby on w myśli Gadamera współczesności. Innym fragmentem myśli Gadamera, który podjęto w pracy było samorozumienie (wykładanie samego siebie przez rozumiejącego) jako konstytutywny moment procesu rozumienia. Omówiono go w oparciu o koncept hermeneutycznego doświadczenia i refleksji, pokazując, że różnią się one od metafizycznego ideału samowiedzy i dążą do wykroczenia poza opozycję rozumienia siebie i rozumienia innego. Hermeneutyczna autorefleksja nie ma charakteru uprzedmiotawiającego, to znaczy nie czyni z rozumiejącego zobiektywizowanego przedmiotu poznania. Dokonuje się ona zawsze w zapośredniczeniu przez rozumienie pewnej rzeczy. Ponadto nie dotyczy wyłącznie subiektywności oraz nie polega na ujęciu treści i aktywności świadomości podmiotu, ale jest świadomością wspólnej sytuacji hermeneutycznej i tworzących ją przedśądów.

W tym kontekście rozważono sposób konstytuowania się jedności ludzkiej egzystencji w procesie interpretacji.

Poza zagadnieniami, którym poświęca się w interpretacjach filozofii Gadamera niewiele miejsca, w pracy podjęto również szeroko w nich omawiane sporne kwestie, co do których interpretatorzy hermeneutyki autora „Prawdy i metody” nie są zgodni w swych stanowiskach. Dokonano w tym zakresie, w dialogu i konfrontacji z literaturą przedmiotu, szeregu szczegółowych rozstrzygnięć interpretacyjnych. Ma się tutaj na myśli przede wszystkim przedstawione w rozprawie rozważania na temat pojęć rozumianej rzeczy (*Sache*), rzeczy samej (*Sache selbst*) i przedmiotu sporu, dyskusji (*Streitsache*) w ramach hermeneutyki filozoficznej oraz powiązanej z tym kwestii właściwego modelu relacji między rzeczą a jej widokiem (*Ansicht*), czy też prezentacją w rozumieniu. Polemizując między innymi z Schmidtem, argumentowano za zmiennością *Sache selbst* i jej niewyczerpywaniem się w swym *Ansicht*. Dotyczy to także problematyki możliwości odróżnienia na gruncie hermeneutyki Gadamera przedsądów i interpretacji prawdziwych od fałszywych oraz występowania w myśli Gadamera kryterium prawdziwości rozumienia. Opowiedziano się za możliwością przeprowadzenia takiego rozróżnienia, argumentując na rzecz tego, że o prawdziwości lub fałszywości przedsądów i interpretacji decyduje ich produktywność, a więc to, czy pozwalają one na zrealizowanie się procesu rozumienia, to znaczy zaprezentowanie się w nim rzeczy samej i wykształcenie jej nowego, innego sensu. W tym kontekście stwierdzono, że dla Gadamera nie może być mowy o zewnętrznym względem rozumienia kryterium oceny jego prawdziwości, a jedynym takim kryterium jest sam proces rozumienia. Wyszczególniono jednocześnie formułowane przez hermeneutykę filozoficzną warunki, których spełnienie jest konieczne dla hermeneutycznej produktywności, a zatem i prawdziwości wykładni – należy do nich otwartość, koherencja i dystans.

Jeszcze raz podkreślić trzeba, że przeprowadzone rozważania świadomie sytuują się w horyzoncie tradycji filozofii hermeneutycznej. W konsekwencji przedstawiona interpretacja hermeneutyki filozoficznej Gadamera i zagadnienia relacji między jej uniwersalnością i dziejowością nie ma roszczenia do bycia interpretacją ostateczną, czy wyczerpującą. Zgodnie z potrzebą ciągłego ponawiania wysiłku rozumienia koła ontologii i hermeneutyki pozostaje ona otwarta na dalsze jej rozwinięcie, aktualizujące przekształcenie i uzupełnienie. Nie zamyka się więc na dialog z innymi odczytaniem filozofii autora "Prawdy i metody" oraz na nowe wydarzenia rozumienia, wykształcające inne sensy ontologicznych rozstrzygnięć Gadamera i w inny sposób stawiające stanowiące temat rozprawy zagadnienie.

Już teraz zarysować można kilka potencjalnych dróg dalszego badania podjętej w niniejszej pracy problematyki.

Po pierwsze, stale obecna jest możliwość badania związku uniwersalności i dziejowości hermeneutyki filozoficznej w oparciu o ontologię i metafizologię Gadamera, w tym rozwijania przedstawionej w niniejszej pracy wykładni tejże problematyki, uzupełniającego jej rozważania o aspekty myśli niemieckiego filozofa i istotne dla niej pojęcia, którym nie poświęcono tutaj dużo miejsca. Innymi słowy, przywołując wprowadzoną we wstępie rozprawy dla ujęcia porządku prezentowanych rozważań metaforę wznoszącej się spirali, krążącej wokół centralnych rozstrzygnięć filozofii Gadamera, możliwe jest kontynuowanie ruchu hermeneutycznego kręgu, w ramach którego zinterpretowano tutaj hermeneutykę filozoficzną. Na przykład poprzez rozważenie jak ma się uniwersalność hermeneutyki Gadamera w trzecim z wyróżnionych w rozprawie sensów do uniwersalności dzieła klasycznego, przemawiającego do każdej współczesności, o której mówi autor "Prawdy i metody" i wyłożonej przez niego kategorii klasyczności, eksplikującej uniwersalność prawdy i oddziaływanie w dziejach przekazu tradycji, w tym refleksji filozoficznej. W tym kontekście postawić można pytania o to, na ile taką wyróżnioną pozycję w dziejach filozofii, jaką przypisano hermeneutyce filozoficznej, posiadałyby wszystkie filozoficzne dzieła klasyczne. Czy hermeneutyka Gadamera w związku ze swoją dziejową uniwersalnością charakteryzuje się klasycznością w omówionym przez niemieckiego filozofa sensie tego pojęcia? Czy jej uniwersalności polega na ontologicznym charakterze klasyczności, ma go za fundament lub jest z nim tożsama i czy autor "Prawdy i metody" może sam przyznać swojej filozofii taki status, biorąc pod uwagę, że wymaga on dla swego wykształcenia się odpowiedniego dystansu czasowego? Wstępnie stwierdzić należałoby, że na gruncie sformułowanej interpretacji hermeneutyki filozoficznej i dokonanego postawienia zagadnienia relacji między jej uniwersalnością i dziejowością, także w odniesieniu do kwestii klasyczności hermeneutyka Gadamera powinna zajmować swoistą dla siebie, wskazaną w pracy dwuznaczną pozycję. To znaczy określić się jako będąca uniwersalną tak, jak to, co klasyczne, a jednak stanowiąca coś więcej niż każde dzieło klasyczne, coś jeszcze w innym sensie i w inny sposób charakteryzującego się uniwersalnością.

Po drugie, stawiać zagadnienie relacji między uniwersalnością a dziejowością hermeneutyki filozoficznej i poszukiwać na nie odpowiedzi można również w nierozpatrzonym szerzej w niniejszej pracy kontekście hermeneutyki Gadamera jako filozofii praktycznej. W tej perspektywie uniwersalność hermeneutyki filozoficznej potwierdzałaby się w sferze ludzkiej praktyki i o nią się opierała. Hermeneutyka autora

"Prawdy i metody" byłyby uniwersalna, gdyż w swych ontologicznych rozstrzygnięciach umożliwiałyby i w możliwie największym stopniu gwarantowały produktywność interpretacji i/lub zmniejszenie zniewolenia i przemocy i/lub uzyskanie praktycznej wiedzy, służącej prowadzeniu dobrego życia we wspólnocie, pozwalającej na możliwie najlepsze samorozumienie oraz uczestniczenie w społeczeństwie i jego przekształcanie w stronę otwartości, pluralizmu, czy szacunku dla inności. Tezę tę uzasadniałaby interpretacja mówiąca o tym, że przemoc związana jest z myśleniem w kategoriach adziejowych, fundamentalistycznych, absolutnych, a więc z poszukiwaniem ostatecznej, pewnej, absolutnej wiedzy i prawdy. Można by więc mówić o etycznym ugruntowaniu uniwersalności hermeneutycznej koncepcji filozoficznej¹²⁷⁰. Otwartym pozostawia się tutaj pytanie, na ile ta praktyczno-etyczna droga rozpatrywania tematyzowanego zagadnienia stanowi całkowicie odrębną względem prezentowanej rozprawy strategię stawiania i odpowiadania na zagadnienie, a na ile jest współdzielącym jej podstawowe założenia i rozstrzygnięcia poszerzeniem i uzupełnieniem przedstawionej w niej odpowiedzi.

Po trzecie, w oparciu o wypracowany w niniejszej pracy horyzont stawiania zagadnienia, konstytuowany między innymi przez uznanie jego ontologicznego, a nie epistemologicznego lub formalno-logicznego charakteru, można dalej badać związek uniwersalności i dziejowości filozofii w obrębie całokształtu tradycji filozofii hermeneutycznej. To znaczy rozpatrywać jak zagadnienie to powstaje, kształtuje się, jest stawiane oraz czy i jaką znajduje odpowiedź w myśli innych filozofów reprezentujących filozofię hermeneutyczną, na przykład Heideggera, czy Vattimo. Ponadto porównywać osiągnięte w ramach poszczególnych koncepcji filozoficznych wyniki, chociażby w zakresie tego, jak odmiennosc ontologicznych rozstrzygnięć i wykładni przekłada się na różnice w sposobie ujmowania zagadnienia relacji między uniwersalnością i dziejowością filozofii oraz w czym podobne, a w czym różne są udzielane odpowiedzi na to zagadnienie. W szczególności filozofia Vattimo powinna w tego typu przyszłych rozważaniach zajmować istotne miejsce, ze względu na to, że, jak wspomniano na początku czwartego rozdziału, włoski filozof nie tylko stawia wprost omawiane zagadnienie, ale umieszcza je w centrum podejmowanej przez niego problematyki filozoficznej. Vattimo dostrzega w pominięciu tego zagadnienia niebezpieczeństwo zapoznania radykalnych ontologicznych konsekwencji

¹²⁷⁰ W podobny sposób o etycznym uzasadnieniu koncepcji dziejowości, odnosząc je do filozofii Vattimo, ale i do hermeneutyki Gadamera, pisze Torzewski – zob. W. Torzewski, *Hermeneutyka...*, s. 214-216. Na możliwość ugruntowania uniwersalności hermeneutyki filozoficznej w sferze praktycznej zwraca uwagę także Madison oraz pośrednio Davey, w przeprowadzanej przez siebie analizie znaczenia pojęcia *Bildung* dla hermeneutyki Gadamera – zob. N. Davey, *Unquiet...*, s. 37-69 i G. B. Madison, *Hermeneutics...*, s. 349, 355-357.

hermeneutyki i uznania ją za kolejną w dziejach filozofii metafizyczną teorię, która odkrywa absolutną prawdę o interpretacyjnej strukturze ludzkiego doświadczenia i świata oraz obiektywny fakt dziejowej i językowej względności wszelkiego odnoszenia się do bytu. Ponadto Vattimo wskazuje na uwarunkowania możliwej hermeneutycznej odpowiedzi na to zagadnienie i samemu formułuje pewną odpowiedź. Włoski filozof mówi o tym, że filozofia hermeneutyczna, jeśli chce pozostawać spójna z dokonaniem przez siebie wykroczeniem poza metafizykę oraz jeśli chce odsłonić i uzasadnić swoją prawdziwość i racjonalność, nie może być metafizycznym opisem przedmiotowej struktury bycia oraz nie może pełnić funkcji stabilnej metafizycznej podstawy. Musi natomiast konsekwentnie traktować siebie samą jako dziejowe wydarzenie, będące wynikiem pewnego ciągu wydarzeń oraz jako odpowiedź na dziejowe przesłanie, a także stanowić filozoficzną interpretację sytuacji współczesnej epoki i jej dziejowego pochodzenia, ukazującą dzieje jako proces prowadzący do możliwości filozofii hermeneutycznej. W ten sposób ma ona przekonywać, że jest hermeneutycznie poprawną wykładnią przekazu dziejów, do których sama przynależy¹²⁷¹.

¹²⁷¹ Tezy te pojawiają się w wielu tekstach Vattimo – zob. przede wszystkim G. Vattimo, *After Christianity...*, s. 3-7, 13-22, 51, 63-69 i idem *Dialectics, Difference...*, s. 43-51 oraz idem, *Of Reality...*, s. 13-21, 31-32, 46, 67-78, 182-183, 195-197 a także idem, *Postmodernity and New Monumentality*, „Anthropology and aesthetics”, 1995, nr 2, s. 41-45 i idem, *Poza interpretacją...*, s. 11-24, 103-111, 118-124 oraz idem, *The End of (Hi)story*, „Chicago Review”, 1987, nr 4, s. 20-30.

Bibliografia

- Ambrosio J. F., *Dawn and Dusk: Gadamer and Heidegger on Truth*, „Man and World”, 1986, nr 19, s. 21-53.
- Apel K.-O., *Rezension zu: Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode*, „Hegel-Studien”, 1963, nr 2, s. 314-322.
- Apel K.-O., *Regulative Ideas or Truth-Happening?: An Attempt to Answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding*, przeł. R. Sommermeier, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, L. E. Hahn (red.), Chicago 1997, s. 67-94.
- Apel K.-O., *Towards a Transformation of Philosophy*, przeł. G. Adey, D. Fisby, Milwaukee 1998.
- Apel K.-O., *Understanding and Explanation*, przeł. G. Warnke, Cambridge, London 1984.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1968.
- Bernstein R. J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia 1983.
- Bernstein R. J., *From Hermeneutics to Praxis*, w: *Hermeneutics and Praxis*, R. Hollinger (red.), Notre Dame 1985, s. 272-296.
- Bertram G. W., *Język i rozumienie w hermeneutyce i dekonstrukcji*, przeł. A. Przyłębski, w: *Dziedzictwo Gadamera*, A. Przyłębski (red.), Poznań 2004, s. 189-206.
- Betti R., *Die Hermeneutik als Allgemeine Methodik Der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962.
- Bilen O., *The Historicity of Understanding and The Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Washington 2000.
- Bronk A., *H.-G. Gadamera krytyka rozumu naukowego*, w: *Dziedzictwo Gadamera*, A. Przyłębski (red.), Poznań 2004, s. 45-60.
- Bronk A., *Filozoficzna hermeneutyka i kategoria obiektywności*, w: *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, A. Przyłębski (red.), Poznań 1997, s. 11-36.
- Bronk A., *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988.
- Bubner R., *Is Transcendental Hermeneutics Possible?*, w: *Essays on Explanation and Understanding*, J. Manninen, R. Tuomela (red.), Dordrecht 1976, s. 59-77.
- Caputo J. D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indianapolis 1988.
- Carpenter D., *Emanation, Incarnation, and the Truth-Event in Gadamer's "Truth and Method"*, w: *Hermeneutics and Truth*, B. R. Wachterhauser (red.), Evanston 1994, s. 98-122.

- Cassam Q., *Transcendental Arguments, Transcendental Synthesis and Transcendental Idealism*, w: „The Philosophical Quarterly”, 1987, nr 149, s. 355-378.
- Coltman R., *The Language of Hermeneutics. Gadamer and Heidegger in Dialogue*, Albany 1998.
- Cornford F. M., *Plato's Cosmology*, New York 1937.
- Cornford F. M., *Plato's Theory of Knowledge*, New York 1935.
- Crombie I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, London 1962.
- Crowell S. G., *The Project of Ultimate Grounding and the Appel to Intersubjectivity in Recent Transcendental Philosophy*, “International Journal of Philosophical Studies”, 1999, nr 1, s. 31-54.
- Dallmayr F., *The Enigma of Health: Gadamer at Century's End*, w: *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, L. K. Schmidt (red.), Lanham 2000, s. 155-170.
- Davey N., *A Response to P. Christopher Smith*, w: *Gadamer and Hermeneutics*, H. J. Silverman (red.), London, New York 1991, s. 42-59.
- Davey N., *Truth, Method, Transcendence*, w: *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's »Truth and Method«*, J. Malpas, Santiago Zabala (red.), Evanston 2010, s. 25-44.
- Davey N., *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany 2006.
- Defoort C., *Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate*, w: „Philosophy East and West”, 2001, nr 3, s. 393-413.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.
- Derrida J., *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2011.
- Derrida J., *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Warszawa 2002.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. K. Ajdukiewicz, M. Ajdukiewicz, Kęty 2001.
- Detmer D., *Gadamer's Critique of the Enlightenment*, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, L. E. Hahn (red.), Chicago 1997, s. 275-286.
- Di Cesare D., *»Átopos«. Hermeneutyka i miejsce poza rozumieniem*, przeł. A. Przyłębski, w: *Dziedzictwo Gadamera*, A. Przyłębski (red.), Poznań 2004, s. 61-70.
- Di Cesare D., *Gadamer. A Philosophical Portrait*, przeł. N. Keane, Bloomington, Indianapolis 2013.
- DiCenso J., *Hermeneutics and the Disclosure of Truth: A study in the Work of Heidegger, Gadamer, and Ricoeur*, Charlottesville 1990.
- Dostal, R. J. *Gadamer's Continuous Challenge: Heidegger's Plato Interpretation*, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, L. E. Hahn (red.), Chicago 1997, s. 289-307.

- Dostal R. J., *Gadamer's Platonism: His Recovery of Mimesis and Anamnesis*, w: *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's »Truth and Method«*, J. Malpas, Santiago Zabala (red.), Evanston 2010, s. 45-65.
- Dostal R. J., *Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology*, w: *The Cambridge Companion to Gadamer*, R. J. Dostal (red.), Cambridge 2002, s. 247-266.
- Dostal R. J., *Philosophical Discourse and the Ethics of Hermeneutics*, w: *Festivals of Interpretation. Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, K. Wright (red.), Albany 1990, s. 63-88.
- Dostal R. J., *The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lighting*, w: *Hermeneutics and Truth*, B. R. Wachterhauser (red.), Evanston 1994, s. 46-67.
- Droysen J. G., *Zarys historyki*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Bydgoszcz 2012.
- Dybel P., *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004.
- Dybel P., *Neoplatońska metafora źródła a teoria dziejowości rozumienia w hermeneutyce H.-G. Gadamera*, w: *Dziedzictwo Gadamera*, A. Przyłębski (red.), Poznań 2004, s. 127-150.
- Dybel P., *Problem dziejowości rozumienia w hermeneutyce Gadamera (na przykładzie pojęcia tradycji)*, w: *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, A. Przyłębski (red.), Poznań 1997, s. 37-45.
- Fichte J. G., *Teoria wiedzy. Wybór Pism. Tom I*, przeł. J. Galewicz, M. J. Siemek, Warszawa 1996.
- Figal G., *The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutics Ontology of Language*, w: *The Cambridge Companion to Gadamer*, R. J. Dostal (red.), Cambridge 2002, s. 102-125.
- Gadamer H.-G., *A Conversation with Gadamer*, rozm. przepr. M. Baur, w: "Method: Journal of Lonergan Studies", 1990, nr 8, s. 1-13.
- Gadamer H.-G., *Aktualność piękna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1993.
- Gadamer H.-G., *Concerning Empty and Full-filled Time*, „Southern Journal of Philosophy”, 1970, nr 4, s. 341-353.
- Gadamer H.-G., Strauss L., *Correspondence Concerning »Wahrheit und Methode«*, „Independent Journal of Philosophy”, 1978, nr 2, s. 5-12.
- Gadamer H.-G., *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*, przeł. P. C. Smith, New Heaven, London 1980.
- Gadamer H.-G., *Dziedzictwo Europy*, przeł. A. Przyłębski, Warszawa 1992.
- Gadamer H.-G., *Gadamer on Strauss – An Interview*, rozm. przepr. E. Fortin, w: "Interpretation", 1984, nr 12, s. 1-13.
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke Bd.1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1990.

- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke Bd.2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode – Ergänzungen, Register*, Tübingen 1993.
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke Bd.3: Neuere Philosophie I*, Tübingen 1987.
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke Bd. 8: Ästhetik und Poetik*, Tübingen 1993.
- Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke Bd.10: Hermeneutik im Rückblick*, Tübingen 1995.
- Gadamer H.-G., *Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies*, przeł. P. C. Smith, New Haven, London 1976.
- Gadamer H.-G., *Heidegger's Ways*, przeł. J. W. Stanley, Albany 1994.
- Gadamer H.-G., *Hermeneutics between History and Philosophy*, przeł. A. Iyer, P. Vandavelde, London, New York 2016.
- Gadamer H.-G., *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen 2000.
- Gadamer, H.-G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty 2002.
- Gadamer H.-G., *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa 2003.
- Gadamer H.-G., *O skrytości zdrowia*, przeł. A. Przyłębski, Poznań 2011.
- Gadamer H.-G., *Początek filozofii*, przeł. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 2008.
- Gadamer H.-G., *Poetica. Wybrane eseje*, przeł. M. Łukasiewicz Warszawa 2001.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013.
- Gadamer H.-G., *Reason in the Age of Science*, przeł. F. G. Lawrence, Cambridge, London 1983.
- Gadamer H.-G., *Reflections on my Philosophical Journey*, przeł. R. E. Palmer, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, L. E. Hahn (red.), Chicago 1997, s. 3-63.
- Gadamer H.-G., *Reply to Carl Page*, przeł. M. Lütkehermölle, D. J. Schmidt, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, L. E. Hahn (red.), Chicago 1997, s. 385-387.
- Gadamer H.-G., *Reply to Robert J. Dostal*, przeł. M. Lütkehermölle, D. J. Schmidt, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, L. E. Hahn (red.), Chicago 1997, s. 308.
- Gadamer, H.-G., *Reply to Stanley Rosen*, przeł. M. Lütkehermölle, D. J. Schmidt, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, L. E. Hahn (red.), Chicago 1997, s. 219-221.
- Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000.
- Gadamer H.-G., *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, przeł. P. Dehnel, A. Mergler, A. Przyłębski, P. Sosnowska, Warszawa 2008.
- Gadamer H.-G., *The Gadamer Reader. A Boquet of the Later Writings*, przeł. F. G. Lawrence, D. E. Linge, R. E. Palmer, Evanston 2007.
- Gadamer H.-G., *Wybór pism*, przeł. A. Przyłębski, w: A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006.

- Gander H.-H., *In the Nets of Tradition: A Hermeneutic Analysis Concerning the Historicity of Human Cognition*, w: *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's »Truth and Method«*, J. Malpas, Santiago Zabala (red.), Evanston 2010, s. 132-146.
- Gasché R., *The Tain of The Mirror*, Cambridge, Massachusetts, London 1997.
- Gjesdal K., *Gadamer and the Legacy of German Idealism*, Cambridge 2009.
- Grondin J., *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*, w: *The Cambridge Companion to Gadamer*, R. J. Dostal (red.), Cambridge 2002, 36-51.
- Grondin J., *Hermeneutical Truth and Its Historical Presuppositions: A Possible Bridge between Analysis and Hermeneutics*, w: *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning. Conversations between Hermeneutics and Analysis*, E. Simpson (red.), Edmonton, Alberta 1987, s. 45-58.
- Grondin J., *Hermeneutics and Relativism*, przeł. M. Mortimer, w: *Festivals of Interpretation. Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*, K. Wright (red.), Albany 1990, s. 42-62.
- Grondin J., *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Weinheim 1994.
- Grondin J., *Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics?*, w: *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's »Truth and Method«*, J. Malpas, Santiago Zabala (red.), Evanston 2010, s. 190-201.
- Grondin J., *Sources of Hermeneutics*, Albany 1995.
- Grondin J., *The Philosophy of Gadamer*, przeł. K. Plant, Montreal, Kingston 2003.
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007.
- Habermas J., *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, w: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, K. M. Michel (red.), Frankfurt am Main 1971, s. 120-159.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego. Tom 1. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego. Tom 2. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002.
- Habermas J., *Zu Gadamers "Wahrheit und Methode"*, w: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, K. M. Michel (red.), Frankfurt am Main 1971, s. 45-56.
- Halbfass W., *India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany 1988.
- Hartmann N., *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, przeł. J. Garewicz, Toruń 1994.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013.
- Heidegger M., *Drogi Lasu*, przeł. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Warszawa 1997.

- Heidegger M., *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 61: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main 1985.
- Heidegger M., *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2010.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 2012.
- Heidegger M., *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *The Metaphysical Foundations of Logic*, przeł. M. Heim, Bloomington, Indianapolis 1984.
- Heidegger M., *Nietzsche. Tom 1*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1998.
- Heidegger M., *Nietzsche. Tom 2*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007.
- Heidegger M., *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, Złotonia 2007.
- Heidegger M., *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009.
- Heidegger M., *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.
- Heidegger M., *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007.
- Heidegger M., *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.
- Heidegger M., *Znaki Drogi*, przeł. S. Blandzi, J. Filek, J. Mizera, J. Nowotniak, K. Pomian, M. Poręba, J. Sidorek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1995.
- Herder J. G., *Jeszcze jedna filozofia historii...*, przeł. B. Surowska, w: *Filozofia niemieckiego oświecenia*, T. Namowicz, K. Sauerland, M. Siemek (red.), Warszawa 1973, s. 435-447.
- Herder J. G., *Myśli o filozofii dziejów. Tom I*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1962.
- Herder J. G., *Myśli o filozofii dziejów. Tom II*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1962.
- Hinman L. M., *Quid Facti or Quid Juris? The Fundamental Ambiguity of Gadamer's Understanding of Hermeneutics*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 1980, nr 4, s. 512-535.
- Hirsch Jr. E. D., *The Aims of Interpretation*, Chicago 1976.
- Hirsch Jr. E. D., *Validity in Interpretation*, New Heaven, London 1967.
- Hoy D. C., *Must We Say What We Mean? The Grammatological Critique of Hermeneutics*, w: *Hermeneutics and Modern Philosophy*, B. R. Wachterhauser (red.), Albany 1986, s. 397-415.

- Hoy D. C., *The Critical Cricle. Literature, History, and Philosophical Hermeneutics*, Berkeley 1982.
- Höffe O., *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1995.
- Husserl E., *Medytacje Kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982.
- Ineichen H., *Hermeneutyczne roszczenie do uniwersalności bez ontologicznego ugruntowania hermeneutyki*, przeł. A. Przyłębski, w: *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, A. Przyłębski (red.), Poznań 1997, s. 47-54.
- Ingram D., *Hermeneutics and Truth*, w: *Hermeneutics and Praxis*, R. Hollinger (red.), Notre Dame 1985, s. 32-53.
- Intersubiektywność*, P. Makowski (red.), Kraków 2012.
- Jiadong Z., *The Issue of the "Legitimacy" of Chinese Philosophy*, „Contemporary Chinese Thought”, 2005, nr 1, s. 11-23.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 2001.
- Kant I., *Krytyka Władzy Sądzenia*, przeł. J. Galecki, Warszawa 2004.
- Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, J. Suchorzewska, Warszawa 1993.
- Kerby A. P., *Gadamer's Concrete Universal*, w: "Man and World", 1991, nr 24, s. 49-61.
- Kisiel T., *The Genesis of Heidegger's »Being and Time«*, Berkeley, London, Los Angeles, 1995.
- Kisiel T., *The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger*, „Man and World”, 1969, nr 2, s. 258-385.
- Kuzminski A., *Pyrrhonism. How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, Lanham 2008.
- Lammi W., *Hans-Georg Gadamer's "Correction" of Heidegger*, „Journal of the History of Ideas”, 1991, nr 3, s. 487-507.
- Lamore Ch., *Tradition, Objectivity, and Hermeneutics*, w: *Hermeneutics and Modern Philosophy*, B. R. Wachterhauser (red.), Albany 1986, s. 147-167.
- Leśniewski N., *Czy możliwa jest radykalizacja hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera?*, w: *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, A. Przyłębski (red.), Poznań 1997, s. 69-80.
- Leśniewski N., *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998.
- Leśniewski N., *Retoryka w hermeneutycznym ujęciu H.-G. Gadamera*, w: *Dziedzictwo Gadamera*, A. Przyłębski (red.), Poznań 2004, s. 105-118.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lorenc W., *Filozofia hermeneutyczna*, Warszawa 2019.

- Lorenc W., *Hermeneutyczne koncepcje człowieka: w kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa 2003.
- Lucas Jr. G. R., *Philosophy, Its History, and Hermeneutics*, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, L. E. Hahn (red.), Chicago 1997, s. 173-189.
- Madison G. B., *Beyond Seriousness and Frivolty: A Gadamerian Response to Deconstruction*, w: *Gadamer and Hermeneutics*, H. J. Silverman (red.), London, New York 1991, s. 119-135.
- Madison G. B., *Hermeneutic's Claim to Universality*, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, L. E. Hahn (red.), Chicago 1997, s. 349-365.
- Malpas J., *The Transcendental Circle*, „Australasian Journal of Philosophy”, 1997, nr 1, s. 1-20.
- Mandelbaum M., *History, Man and Reason. A study in Nineteenth-Century Thought*, Baltimore 1971.
- Margolis J., *Three Puzzles for Gadamer's Hermeneutics*, w: *The Specter of Relativism. Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, L. K. Schmidt (red.), Evanston 1995, s. 84-95.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Metafilozofia – nieporozumienie czy szansa filozofii?*, Woźniczka M. (red.), Kraków 2011.
- Nelson E. S., *Chinese and Buddhist Philosophy in Early Twentieth-Century German Thought*, New York 2017.
- Nicholson G., *Answers to Critical Theory*, w: *Gadamer and Hermeneutics*, H. J. Silverman (red.), London, New York 1991, s. 151-162.
- Noras A. J., *Problem historii filozofii. Część druga*, „Ruch filozoficzny”, 2016, nr 2, s. 7-28.
- Noras A. J., *Problem historii filozofii. Część pierwsza*, „Ruch filozoficzny”, 2016, nr 1, s. 7-27.
- Noras A. J., *Tezy do problemu historii filozofii*, „Roczniki filozoficzne”, 2020, nr 1, s. 5-32.
- Nyczak A., *Jedność egzystencji w świetle hermeneutyki filozoficznej Gadamera*, „Sensus Historiae”, 2020, nr 2, s. 99-113.
- Nyczak A., *Poznanie metafizyczne jako moment refleksji filozoficznej na gruncie ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, „Sensus Historiae”, 2018, nr 2, s. 25-41.
- Nyczak A., *Przyczynowość i celowość w dziejach w hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera i Odo Marquarda*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 2020, nr 1, s. 93-111.
- Page C., *Historicistic Finitude and Philosophical Hermeneutics*, w: *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, L. E. Hahn (red.), Chicago 1997, s. 369-384.
- Pannenberg W., *Hermeneutics and Universal History*, w: *Hermeneutics and Modern Philosophy*, B. R. Wachterhauser (red.), Albany 1986, s. 111-146.
- Przyłębski A., *Gadamer*, Warszawa 2006.

- Przyłębski A., *Krytyka hermeneutycznego rozumu*, Kraków 2016.
- Przyłębski A., *O fenomenologii w hermeneutyce, czyli Gadamerowska krytyka Husserla*, w: *Dziedzictwo Gadamera*, A. Przyłębski (red.), Poznań 2004, s. 169-188.
- Renaud F., *Gadamera powrót do greków*, przeł. A. Przyłębski, w: *Dziedzictwo Gadamera*, A. Przyłębski (red.), Poznań 2004 s. 85-104.
- Ricoeur P., *Historyczność a historia filozofii*, przeł. S. Cichowicz, w: *Drogi współczesnej filozofii*, M. J. Siemek (red.), Warszawa 1978, s. 243-264.
- Risser J., *Gadamer's Hidden Doctrine: The Simplicity and Humility of Philosophy*, w: *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's »Truth and Method«*, J. Malpas, Santiago Zabala (red.), Evanston 2010, s. 5-24.
- Risser J., *Hermeneutics and the Voice of the Other. Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, Albany 1997.
- Risser J., *Hermeneutics of the Possible: On Finitude and Truth in Philosophical Hermeneutics*, w: *The Specter of Relativism. Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, L. K. Schmidt (red.), Evanston 1995, s. 111-128.
- Risser J., *The Remembrance of Truth: The Truth of Remembrance*, w: *Hermeneutics and Truth*, B. R. Wachterhauser (red.), Evanston 1994, s. 123-136.
- Rogacz D., *The Birth of Enlightenment Secularism From The Spirit of Confucianism*, w: „Asian Philosophy”, 2018, nr 1, s. 68-83.
- Scheibler I., *Gadamer. Between Heidegger and Habermas*, Lanham 2000.
- Schmidt L. K., *The epistemology of Hans-Georg Gadamer. An Analysis of the Legitimization of Vorurteile*, Frankfurt am Main 1987.
- Schmidt L. K., *Uncovering Hermeneutic Truth*, w: *The Specter of Relativism. Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, L. K. Schmidt (red.), Evanston 1995, s. 72-83.
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992.
- Siemek M. J., *Dzieła. Tom I. Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 2017.
- Skarga B., *Złudzenia i nadzieje historyka filozofii*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, 1980, nr 5, s. 7-29.
- Smith P. C., *H.-G. Gadamer's Heideggerian Intepretation of Plato*, w: „Journal of British Society for Phenomenology”, 1981, nr 3, s. 211-230.
- Smith P. C., *Plato as Impulse and Obstacle in Gadamer's Development of a Hermeneutical Theory*, w: *Gadamer and Hermeneutics*, H. J. Silverman (red.), London, New York 1991, s. 23-41.

- Sołtysiak M., *Uniwersalność i granice języka według H.-G. Gadamera*, w: *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, H. T. Mikołajczyk, M. Oziębłowski, M. Rembiarz (red.), Kraków 2006, s. 75-92.
- Stern R., *Transcendental Arguments and Scepticism. Answering the Question of Justification*, New York 2000.
- Szulakiewicz M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012.
- Szulakiewicz M., *Hermeneutyka i prawda*, w: *Spór o prawdę*, P. Gondek, A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), Lublin 2011, s. 163-190.
- Taylor C., *Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes*, w: *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, J. Malpas i in. (red.), Cambridge 2002, s. 279-298.
- Torzewski W., *Hermeneutyka jako filozofia dziejowości. Studium myśli Diltheya, Yorcka, Heideggera, Gadamera i Vattima*, Bydgoszcz 2012.
- Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*, P. Bieri, R.-P. Horstman, L. Krüger (red.), Dordrecht 1979.
- Vattimo G., *After Christianity*, przeł. L. D'Santo, New York 2002.
- Vattimo G., *Art's Claim to Truth*, przeł. L. D'Isanto, New York 2010.
- Vattimo G., *Beyond Subject*, przeł. P. Carravetta, Albany 2019.
- Vattimo G., *Dialectics, Difference, Weak Thought*, przeł. P. Carravetta, w: *Weak Thought*, P. A. Rovatti, G. Vattimo (red.), Albany 2012, s. 39-52.
- Vattimo G., *Farewell to Truth*, przeł. W. McCuaig, New York 2014.
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006.
- Vattimo G., *Nihilism and Emancipation*, przeł. W. McCuaig, New York 2004.
- Vattimo G., *Of Reality. The Purposes of Philosophy*, przeł. R. T. Valgenti, New York 2017.
- Vattimo G., *Postmodernity and New Monumentality*, „Anthropology and aesthetics”, 1995, nr 2, s. 39-46.
- Vattimo G., *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, przeł. K. Kasia, Kraków 2011.
- Vattimo G., *The Adventures of Difference*, przeł. C. Blamires, Baltimore 1993.
- Vattimo G., *The End of (Hi)story*, „Chicago Review”, 1987, nr 4, s. 20-30.
- Vlastos G., *Platonic Studies*, Princeton 1973.
- Wachterhauser B. R., *Gadamer's Realism: The „Belongingness” of Word and Reality*, w: *Hermeneutics and Truth*, B. R. Wachterhauser (red.), Evanston 1994, s. 148-171.
- Wachterhauser B. R., *Getting It Right: Relativism, Realism and Truth*, w: *The Cambridge Companion to Gadamer*, R. J. Dostal (red.), Cambridge 2002, s. 52-78.

- Wachterhauser B. R., *Must We Be What We Say? Gadamer on Truth in the Human Sciences*, w: *Hermeneutics and Modern Philosophy*, B. R. Wachterhauser (red.), Albany 1986, s. 219-240.
- Warmbier A., *Spór o pojęcie intersubiektywności. Transcendentalizm etyczny a podmiotowa treść doświadczenia*, „Kwartalnik filozoficzny”, 2015, nr 4, s. 45-60.
- Warnke G., *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford, California 1987.
- Weinsheimer J. C., *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Heaven, London 1985.
- Wiehl R., *Heidegger, Hermeneutics, and Ontology*, w: *Hermeneutics and Modern Philosophy*, B. R. Wachterhauser (red.), Albany 1986, s. 460-484.
- Wiehl R., *Poza teorią poznania i filozofią egzystencji. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, przeł. A. Przyłębski w: *Dziedzictwo Gadamera*, A. Przyłębski (red.), Poznań 2004, s. 255-279.
- Wierciński A., *Źródłowa przynależność myślenia i mówienia*, przeł. M. Boniecki, J. Duraj, w: *Dziedzictwo Gadamera*, A. Przyłębski (red.), Poznań 2004, s. 27-43.
- Windelband W., *Historia filozofii*, przeł. A. J. Noras, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, 2010, nr 22, s. 181-200.
- Windelband W., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1957.
- Wright K., *Gadamer: The Speculative Structure of Language*, w: *Hermeneutics and Modern Philosophy*, B. R. Wachterhauser (red.), Albany 1986, s. 193-218.
- Zuckert C. H., *Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy*, w: *The Cambridge Companion to Gadamer*, R. J. Dostal (red.), Cambridge 2002, s. 201-224.