

Prof. dr hab. Paweł Dybel  
IFiS PAN

V101  
DZIEKAN  
Wydziału Filozoficznego  
prof. dr hab. Roman Kubiński  
10.07.2023

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr. Artura Nyczaka pt.  
„Zagadnienie uniwersalności i dziejowości hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera.”

Recenzja **poprawionej** rozprawy doktorskiej mgr. Artura Nyczaka pt.  
„Zagadnienie uniwersalności i dziejowości hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera.”

**W mojej poprzedniej recenzji tej rozprawy doktorskiej podstawą mojej krytycznej oceny i wniosku o konieczności dokonania szeregu niezbędnych korekt przez autora przed dopuszczeniem do obrony, była głównie jej postać językowo-stylistyczna (w szczególności dotyczyło to części pierwszego i całego ostatniego, czwartego rozdziału), dla mnie nie do zaakceptowania w tej postaci. Dlatego teraz moje uwagi i ostateczna ocena będą dotyczyć tylko tej kwestii. Natomiast moja końcowa pozytywna ocena strony merytorycznej pracy pozostaje niezmienną. Z tej racji przytaczam ją w dotychczasowej postaci, wraz ze wszystkimi zgłoszonymi przeze mnie pytaniami, wątpliwościami i uwagami.**

**Do nowej poprawionej wersji wspomnianych fragmentów pracy odnoszę się w końcowej partii obecnej recenzji.**

1.

Mgr. Nyczak ześrodkował tematykę swej rozprawy doktorskiej na dwóch kluczowych zagadnieniach hermeneutyki filozoficznej Gadamera. Jednym z głównych celów autora *Prawdy i metody* było bowiem wypracowanie koncepcji dziejowości rozumienia i sformułowania w nowy sposób zagadnienia jego uniwersalności.<sup>1</sup> Na tym zasadzała się oryginalność jego koncepcji, która zapewniła mu odrębne miejsce w filozofii współczesnej. Wprawdzie - co mgr. Nyczak podkreśla - ogromny wpływ na jego koncepcję wywarła myśl Martina Heideggera, to jednak w filozoficznej hermeneutyce Gadamer nastąpiło wyraźne przesunięcie punktu ciężkości z pytania o bycie w kierunku pytania o sposób napotykania przez człowieka (*Dasein*) świadectw dziejowej tradycji. Figura stopionych, a ściśle biorąc nieustannie stapiających się ze sobą, odmiennych horyzontów rozumienia, stanowiła oś tej koncepcji, w której pojęcie dziejowości rozumienia zakłada nieustanne kształcenie/zmianę w „rozmowie z tradycją” horyzontów rozumienia owych świadectw. O rozumieniu możemy bowiem według autora *Prawdy i metody* mówić jedynie o tyle, o ile jest/staje się w stosunku do siebie innym rozumieniem.

Tak ujęta dziejowość rozumienia kazała Gadamerowi radykalnie przeformułować pojęcie koła hermeneutycznego, nadając mu dziejowo otwartą, z założenia niemożliwą do ostatecznego wypełnienia, postać. Ujęcie to zakłada, że również jego własna koncepcja nie jest usytuowana „ponad” dziejowym procesem rozumienia, sprowadzając ten proces do roli bycia obiektem interpretacji i refleksji. Równocześnie jest ona jego immanentną częścią i sama podlega jego prawidłowości i uwarunkowaniom. Innymi słowy, jest ona bezpośrednio uwikłana w ten fenomen, usytuowana niejako na tym samym co on poziomie. Dlatego również sposób w jaki ona sama jest rozumiana ciągle się zmienia, w tym sensie jest ona „dziejowa”. Wpływają na to m.in. zmieniający się nieustannie kontekst dziejowy w jakim funkcjonuje jak i nowe jej

---

<sup>11</sup> Na marginesie uwaga. Mam zastrzeżenia do tytułu pracy ze względu na jego wyraźnie niezamierzoną dwuznaczność. Tytuł ten brzmiąc „Zagadnienie uniwersalności i dziejowości hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera” implikuje bowiem, że chodzi w niej o problem uniwersalności i dziejowości samej tej hermeneutyki, a nie – co najwyraźniej było intencją autora – o sposób w jaki Gadamer podejmuje ten problem. A to dwie różne kwestie. Dlatego zgodny z faktyczną treścią rozprawy tytuł powinien brzmieć: „Zagadnienie uniwersalności i dziejowości w hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera”

odczytania. Od daty wydania *Prawdy i metody*, głównego dzieła Gadamera, pojawiło się bowiem wiele książek i artykułów na temat przedstawionej w nim koncepcji hermeneutyki. Prowadzono też z nią żaźarte polemiki i dyskusje. Nie mówiąc już o tym, że poza jej wpływem na współczesną filozofię oddziałała ona silnie na dziedzinę nauk humanistycznych. Wszystko to sprawiło, że siłą rzeczy wiele jej twierdzeń rozumianych jest dzisiaj inaczej niż było to kilkadziesiąt lat temu.

Podobnie kolista relacja między tym, co głosi dana koncepcja a badaczem, który starając się ją zrozumieć wdaje się z nią w rozmowę, angażując w nią siłą rzeczy własne przesady, aby w efekcie tego procesu wypracować nowe „stopione” jej rozumienie, dotyczy naturalnie każdej koncepcji. Zarazem jednak Gadamer nastawił się w swojej koncepcji na wydobycie czysto formalnej, a zarazem uniwersalnej, struktury w ramach której dokonuje się dziejowy proces rozumienia jako stapienia różnych horyzontów. Przedstawił również ogólne warunki jakie winny być spełnione, aby w tym procesie „stapienia horyzontów” nie dochodziło do jednostronnego odczytywania czy rażącego wypaczania sensu świadectw tradycji. Struktura ta bowiem traktowana jest przez niego jako umożliwiająca rozumienie jako dziejowy proces. Dlatego ona sama już mu nie podlega. W tym sensie można powiedzieć, że – jak stwierdza mgr. Nyczak – rozpatrywana od tej strony hermeneutyka Gadamera sytuuje się na transcendentalnym poziomie meta- w stosunku do fenomenu dziejowości rozumienia. Stara się dać odpowiedź na pytanie o to, co go w ogóle umożliwia.

Z zakładanym przez Gadamera kolistym uwikłaniem sensu każdego kulturowego świadectwa w dziejowy proces rozumienia, wiąże się ściśle jego krytyczny stosunek do wszelkich postaci metafizycznych onto-teologii. A więc do filozoficznych systemów czy koncepcji, w których starano się pojęciowo rozpoznać i zdefiniować ostateczną „podstawę” bytu, w której miałby być on ufundowany. Idzie za tym odrzucenie przez niego pojmowania bytu w kategoriach podziału na „istotę” bytu i przysługujące mu własności (wzgl. podziałem na istotę i egzystencję). W tej perspektywie problematycznymi okazują się w oczach Gadamera klasyczne metafizyczne pojęcia podmiotu, struktury, celu, fundamentu, istoty itd., których krytyki dokonuje. Mgr. Nyczak dostrzega to w swojej pracy, zarazem jednak mimo to często w jego charakterystyce różnych aspektów Gadamerowskiej hermeneutyki się one pojawiają użyte w tradycyjnym, odrzuconym przez Gadamera, znaczeniu. Tak jakby autor rozprawy nie był w stanie całkowicie uwolnić się od tego typu pojęciowości, którą sam Gadamer odrzucał.

Wymowny tego przykład to twierdzenie mgr. Nyczaka jakoby w *Byciu i czasie* Heideggera odsłonięty fenomen czasu stanowił poszukiwany „fundament” sposobu bycia *Dasein* (s. 7), jakoby w ten sposób została raz na zawsze domknięta „ontologia” owego *Dasein*. Twierdzenie to pozostaje w jaskrawej sprzeczności z tym, co stanowi faktyczny efekt analityki *Dasein*, gdyż ów poszukiwany „fundament”, czyli czasowość bycia *Dasein*, okazuje się nie mieć w sobie nic z podstawy, ale jest uwikłany w kolisty związek w byciem. W związku z tym transcendentalna perspektywa tkwiąca u podstaw analityki *Dasein* załamuje się. Wraz z nią używana do tej pory przez Heideggera tradycyjna pojęciowość rodem z transcendentalizmu okazuje się nieadekwatna, aby oddać w filozoficznym dyskursie ten fenomen wzajemnej implikacji bycia i czasu. Dobitnie stwierdzi to później sam Heidegger. Tylko jeśli uwzględnimy ten efekt zrozumiałe się staje wspomniany zwrot (*Kehre*), w myśli Heideggera, który nastąpi kilka lat później po opublikowaniu *Bycia i czasu*. I istotny wpływ owego *Kehre* na hermeneutykę Gadamera.

Na uwagę natomiast zasługuje sposób, w jaki mgr. Nyczak próbuje uzasadnić posługiwanie się pojęciem transcendentalizmu w odniesieniu do koncepcji Gadamera. Stwierdza, że wprawdzie nieobecny jest w niej transcendentalizm w „mocnym” rozumieniu jako schemat szukania podstawy zgodnie ze schematem podmiot-przedmiot, to jest ona „z pewnością transcendentalizmem w najogólniejszym sensie poszukiwania tego, co wspólne, umożliwiającego i warunkującego wszelkie doświadczenie człowieka, w odróżnieniu od badania jego konkretnych,

empirycznych treści (...)” (s. 120) I konkluduje, że jakkolwiek Gadamer nie nazywa swojej koncepcji transcendentálną, to temu terminowi „nadaje szeroki sens filozoficznego badania ogólnych i uniwersalnych warunków wydarzania się rozumienia.” (s. 120). Inna sprawa, że pytaniem jest na ile nawet to „słabe” rozumienie transcendentalizmu daje się w odniesieniu do hermeneutyki Gadamera utrzymać? Za taki ogólny warunek wydarzania się rozumienia możemy w jego koncepcji uznać pojęcie „historii oddziaływań” (*Wirkungsgeschichte*<sup>2</sup>) oraz będącej jej efektem figurę „stopionych horyzontów”. Problem jednak w tym, że owo oddziaływanie dotyczy nieustannej konfrontacji ze sobą odmiennych kulturowo (lub czasowo) przesądów oraz ich „stapiania” ze sobą. Zakłada to, że moment ogólności i uniwersalności jest tu ściśle spleciony z tym co jednorazowe i kontyngentne, nie sposób ich od siebie oddzielić. Czy możemy tu więc mówić o ogólnym i uniwersalnym warunku wydarzania się rozumienia, i to nawet w sensie „słabego” transcendentalizmu? Jest to poniekąd kluczowy problem związany z hermeneutyką Gadamera; jak określić osobliwy ontologiczny status pojęć, za pomocą których tworzy on swoją koncepcję dziejowości rozumienia?

Inny problem wiąże się z posługiwaniem się przez Gadamera słowem ontologia. Używa on go przede wszystkim w *Prawdzie i metodzie* w odniesieniu do sposobu bycia dzieła sztuki. Zyskuje on tu jednak szczególne znaczenie, gdyż ów sposób bycia charakteryzuje pod kątem specyficznej relacji w jakiej owo dzieło pozostaje do jego uczestników prowadząc z nimi swego rodzaju grę. Mgr. Nyczak bardzo dobrze oddaje to fundamentalne założenie hermeneutycznej estetyki Gadamera w początkowych paragrafach rozdziału I. Ontologia dotyczy tu innymi słowy sposobu wydarzania się tego dzieła, jego specyficznej czasowości, a nie jakiejś nieruchomej struktury nazywanej „ontologiczną”. Właśnie też zwyczajowe kojarzenie terminu ontologia z przyjmowaną zazwyczaj jako statyczna strukturą bytu sprawia, że kłóci się on z fenomenem dziejowości rozumienia, który zasadza się na jego wydarzaniu się, w którym ciągłej zmianie ulega wszystko.

Dlatego wykazana przez Gadamera dziejowość fenomenu rozumienia nie stanowi jego żadnego „ontologicznego wymiaru” (s.8), gdyż fenomen ten to samo wydarzanie się prawdy, które nie daje się zamknąć w „nieruchomej” perspektywie ontologicznej. W związku z tym można zaryzykować twierdzenie, że fenomen dziejowości rozumienia usytuowany jest w hermeneutyce Gadamera na poziomie pre-ontologicznym, na którym dopiero można budować taką czy inną ontologię jako wobec niego pochodną. Ta ontologia zapoznaje jednak sam rdzeń tego fenomenu – jego wydarzeniowy charakter. Myślę, że Gadamera można by w jakiejś mierze uznać za prekursora tego nurtu w filozofii współczesnej, w którym pojęcie ontologii zostało poddane krytyce i który zapoczątkował Heidegger – mam tu na myśli koncepcje Lacana i Derridy, którzy programowo wręcz uznają, że pojęcie ontologii nie jest w stanie oddać faktycznej dynamiki wydarzania się bytu.

Natomiast mgr. Nyczak słusznie utrzymuje, że potraktowanie przez Gadamera rozumienia jako „podstawowego uniwersalnego sposobu bycia człowieka i świata” (s.6) zakłada, iż jest on „pierwotniejszy względem relacji poznawczej” (s. 6), która się nad nim dopiero nadbudowuje. Dlatego jego krytyka autorów, którzy próbują interpretować hermeneutykę Gadamera jako teorię poznania jest jak najbardziej uzasadniona (np. Bronk).

Jeśli jednak można zgodzić się z mgr. Nyczakiem kiedy utrzymuje, że Gadamerowska koncepcja dziejowości rozumienia ma charakter meta-filozoficzny (choć jest tak nie do końca – co starałem się wyżej wykazać), to nie można nie postawić pytania w odniesieniu do jego deklaracji, że w swojej rozprawie zajął wobec tej koncepcji analogicznie „metafilozoficzną” pozycję. Tak jakby jego dyskurs tworzył drugie piętro czy poziom nadbudowujące się nad „metafilozoficznością” dyskursu Gadamera. Z zajęciem tego typu

---

<sup>2</sup> Autor posługuje się fatalną propozycją tłumaczeniową tego terminu przez Bogdana Barana jako „historia efektywna”, które zatracają jego faktyczny sens.

pozycji interpretacyjnej wiąże się bowiem nieuchronnie rodzaj wyobcowania w stosunku do fenomenu dziejowości rozumienia, wydarzającej się jako proces nieustannego stapienia się na nowo horyzontów rozumienia, w który w równej mierze uwikłane jest rozumiejące ja filozofa/badacza. Kolistość tej relacji sprawia właśnie, że nie istnieje tu żaden poziom „meta”, z perspektywy którego można by hermeneutyczną koncepcję Gadamera całkowicie uprzedmiotowić i potraktować jako zewnętrzny obiekt własnych interpretacji i refleksji.

Jednym ze sposobów na uniknięcie tego wyobcowania mogłoby być wdanie się w „rozmowę” z Gadamerem, w której autor angażując własne „przesady” starałby się dokonać nowego „stopienia horyzontów” tego niemieckiego filozofa i własnego, określonego przez innego rodzaju „przesady”. Ale byłoby to z pewnością przedsięwzięcie ryzykowne, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę konwencje w jakich zazwyczaj pisane są dzisiaj rozprawy doktorskie z filozofii. O wiele bezpieczniejszą strategią jest więc usytuowanie siebie na bezpiecznym „metafilozoficznym” poziomie i potraktowania koncepcji dziejowości rozumienia Gadamera jako obiekt własnych, dokonywanych niejako z zewnątrz interpretacji i refleksji. Co naturalnie jest uprawnionym podejściem, chociaż płaci się za to cenę swego rodzaju wyobcowania wobec tego, czym jest faktycznie fenomen dziejowości rozumienia w ujęciu Gadamera.

Po tych wstępnych uwagach, chciałbym przejść ogólnej oceny pracy, a następnie w punkcie trzecim zgłosić szereg szczegółowych uwag pod jej adresem.

2.

Rozprawa mgr. Nyczaka zasługuje na uwagę ze względu na kompleksowy sposób, w jaki jej autor próbuje się w niej zmierzyć z fenomenem dziejowości rozumienia w filozoficznej hermeneutyce Gadamera. Jest ona też dobrze uporządkowana pod względem tematycznym. We wstępie następuje kompetentne wprowadzenie w jej problematykę o charakterze ogólnym, kolejne paragrafy i rozdziały stanowią zazwyczaj rodzaj kontynuacji i wzbogacenia poprzednich o nowe aspekty. Pracę kończy rozdział, w którym autor formułuje swoje konkluzje. Zaletą pracy jest też szerokie uwzględnienie bogatej bibliografii prac na temat hermeneutyki Gadamera i liczne odwołania i komentarze do wypowiedzi wybranych autorów, krajowych i zagranicznych.

Natomiast największe zastrzeżenia mam do języka obszernych jej fragmentów. Nie chodzi mi tylko o niezręczne sformułowania jakie się w nich pojawiają, błędy gramatyczne i logiczne w konstruowaniu tasiemcowych, zajmujących często pół strony zdań. (Przykład: *Tak rozumiana uniwersalność wydaje się wobec tego przysługiwać w myśli Gadamera hermeneutyce filozoficznej pomimo i 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.* (s. 325) – komentarz; występuje tu w dodatku logiczna sprzeczność, gdyż słowo „pomimo” implikuje coś zupełnie innego niż słowo „wraz”)

Razi przede wszystkim maniera dyskursu autora polegająca na nadmiernym przeładowywaniu zdań pojęciami, dodawanymi i nakładanymi bez umiaru jedno na drugie, przez co zdania te stają się trudno zrozumiałe albo wręcz całkiem pozbawione sensu. (Przykład: *„(...) nie jest to kwestia tylko ograniczeń i uwarunkowań poznawczych człowieka, lecz przede wszystkim konsekwencja ontologicznej struktury gry, horyzontalności i dialektyczności relacji ontologiczne-ontyczne i jedno-wiele oraz procesu prezentowania się bycia, przemawiających za procesualnością, relacyjnością, otwartością, dynamiczną i dziejową zmiennością, odsłaniająco-skrywającym charakterem i niedookreślonością, nieostatecznością wydarzani się bycia i bytu, na gruncie których 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 utrzymania.*" (s. 328))

We fragmentach tych jest też dużo tzw. waty słownej, używane pojęcia okazują się całkowicie puste pod względem treści. Ich sens jest całkowicie abstrakcyjny. Często też autor wikła się w swojej argumentacji, co wiąże się tym, że chce powiedzieć zbyt wiele rzeczy na raz, tracąc nad własnym „rozpasaniem” pojęciowym jakąkolwiek kontrolę. Towarzyszą temu zbędne powtórzenia tych samych sformułowań, używanych argumentów. Słowem, duże fragmenty pracy są nadmiernie i niepotrzebnie „przegadane”, a przy tym merytorycznie niewiele z nich wynika

Jest to tym bardziej zadziwiające, że ten fatalny styl dominuje w początkowym rozdziale wstępnym oraz w rozdziale IV (razem składa się na około 150 stron, czyli około 30% tekstu pracy). Natomiast znacznie lepiej prezentują się pod tym względem pozostałe fragmenty pracy (od 30 strony do 300), stanowiąc przynajmniej jakąś podstawę do podjęcia dyskusji ze stanowiskiem autora. Składają się na nie rzetelne, niekiedy bardzo drobiazgowo, omówienia i interpretacje poszczególnych zagadnień, związanych pośrednio lub bezpośrednio z problemem relacji między uniwersalnością i dziejowością w hermeneutyce Gadamera. Są to kwestie dotyczące sposobu bycia dzieła sztuki, wskazanie na rolę tradycji i przesądów w dziejowym procesie rozumienia, kwestia prawdy i rozumianej „rzeczy”, problem usytuowania hermeneutyki Gadamera na tle tradycji europejskiej metafizyki i jej stosunek do relatywizmu, problem pojawiającej się w niej wykładni filozofii. Autor rzetelnie rekonstruuje podstawowe wyznaczniki podejścia Gadamera do tych problemów i kwestii (widać, że gruntownie je sobie przyswoił i przemyślał), ale również ujmuje je w sposób problemowy.

Nie wiem skąd się wzięła wspomniana różnica w poziomie filozoficznego dyskursu zaprezentowanego przez autora w różnych fragmentach pracy. W każdym razie około 30% pracy prezentuje się zarówno pod względem językowym jak i merytorycznym katastrofalnie i nie powinno być w tej postaci w ogóle przedłożone do recenzji. Te fragmenty nie spełniają też podstawowych kryteriów druku. Ponadto rozprawie wyszłoby na dobre gdyby, niezależnie od jej gruntownego językowego przerobienia, co najmniej o połowę została skrócona. Obniża to zasadniczo moją ocenę tej pracy jako całości i mówiąc szczerze mam prawdziwy dylemat z dopuszczeniem jej autora do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Poniżej chciałbym bardziej szczegółowo przedstawić moje stanowisko odnośnie poszczególnych twierdzeń i hipotez interpretacyjnych mgr. Nyczaka, jedne z nich akceptując i podkreślając ich zasadność, inne krytykując. Moje uwagi ująłem w punktach dla większej jasności.

3.

A.

Pisząc o sposobie bycia dzieła sztuki według Gadamera trafnie wydobywa podstawowe wyznaczniki jego ontologii tego dzieła: kluczową rolę jaką odgrywają pojęcie gry, przedstawienia, relacji w jakiej pozostają wobec niego jego uczestnicy.

Mam natomiast zastrzeżenie co do sposobu w jaki ujmuje jego specyficzny czasowy charakter wychodząc od opozycji między czasem „pustym” i „pełnym” (s.41). Moje zastrzeżenia dotyczą tego ostatniego określenia, które jest błędnym tłumaczeniem niemieckiego „erfüllte Zeit”. Należałoby je przetłumaczyć jako „czas spełniony”, a nie „pełny”, z czym wiąże się odmienna konotacja znaczeniowa. Czas spełniony to według Gadamera czas „klasycznego” dzieła sztuki, w którym jego czasowość znajduje swe doskonałe spełnienie, żyje ono niejako własnym czasem. Albo też czas ludzkiego życia jako skończonego, które nastawione jest na swe spełnienie, jakkolwiek następuje ono paradoksalnie w momencie końca tego życia, wraz ze śmiercią. Taki czas staje się idealnym wzorem dla doświadczania przez człowieka czasu.



Określenie „czas pełny” natomiast implikuje skojarzenia w czasie, który jest wieczny, czasem idealnym. Słowem, czas pełny to czas, który się skończył, bo nie ma jak i po co płynąć. Taką sytuację Gadamer wyklucza z założenia.

B.

Druga uwaga o charakterze językowym dotyczy przekładu przez mgr. Nyczaka słowa *Vorurteil* jako przedsąd. W swoim dyskursie filozoficznym Gadamer wskazał na to, że odczytane dosłownie słowo *Vorurteil* oznacza sąd wstępny poprzedzający sąd właściwy. Posłużyło mu to do tego, aby przekornie zaktualizować w tym słowie znaczenie, które obce było tradycji oświeceniowej. Jej przedstawiciele bowiem w *Vorurteil-ach* upatrywali wyłącznie „przesady”, krytykując je jako nieuzasadnione mniemania w świetle rozumu. Gadamer tymczasem gra wspomnianymi dwoma znaczeniami tego słowa w języku niemieckim czyniąc z przedsądu sąd o wydzwięku zasadniczo pozytywnym. Dlatego *Vorurteil* oznacza u niego **zarówno przed-sąd jak i przesąd**, który staje się u niego sądem tak głęboko zakorzenionym w ludzkim samorozumieniu, że zazwyczaj się tego nie dostrzega. Tymczasem w słowie „przedsąd” zanika ta dwuznaczność na rzecz tylko jednego znaczenia tego słowa, a ma ona w wywodzie Gadamera znaczenie kluczowe. Jeśli własne podejście nazywa on *Rehabilitation der Vorurteile*, ma na myśli w istocie właśnie przesady a nie przed-sądy.

C.

Podoba mi się natomiast sposób w jaki mgr. Nyczak podejmuje kwestię stosunku Gadamera do tradycji oraz jak próbuje odeprzeć zarzuty jego rzekomego „konserwatyizmu”. Słusznie zauważa, że zarzut jakoby jego słowa o „potwierdzaniu” tradycji były równoznaczne z jej bezkrytyczną akceptacją jako obowiązującej normy, jest nieuzasadniony. Trafne jest też jego stwierdzenie, że „Tradycja jest czymś, co aktualny dziejowy moment, naszą współczesną sytuację kształtuje, współtworzy.” (s. 64)

D.

Ciekawa jest też jego uwaga dotycząca różnicy między pojęciami interpretacji (*die Interpretation*) i wykładni (*die Auslegung*) w hermeneutyce Gadamera. W języku niemieckim oba te pojęcia są nie do końca synonimiczne, gdyż pojęcie interpretacji kojarzone jest przede wszystkim z tradycją literaturoznawczą i ma trochę techniczny charakter (teoria interpretacji tekstu), zaś pojęcie wykładni spopularyzowane przez Heideggera ma znacznie szerszy, wręcz uniwersalny, znaczeniowo zasięg oznaczając po prostu sposób dokonywania się rozumienia. W tej postaci też przejmuje je Gadamer w swojej hermeneutyce twierdząc, że rozumienie jest rozumieniem jedynie o tyle, o ile staje się wobec siebie innym rozumieniem.

E.

Natomiast moje wątpliwości budzi nazwanie przez mgr. Nyczaka rozmowy „ontologicznym modelem rozumienia” (s. 80). Wyjść należy od tego, że Gadamer posługiwał się pojęciem rozmowy w nawiązaniu do sposobu w jaki realizuje się ona potocznie w całej swej nieprzewidywalności. Dlatego przeciwstawiał je pojęciu dialogu, które już zakłada określoną teorię prowadzenia rozmowy (warto byłoby to podkreślić). Wiązało się to z jego przekonaniem, że wszelkie pojęcia filozoficzne mają swoją genezę w sposobie w jaki używa się je na poziomie języka potocznego, który w swym bogactwie nie daje się sprowadzić do takiego czy innego „modelu”. Filozof zaś powinien starać się zachować to bogactwo, „grać” nim i wykorzystywać w swoim dyskursie. I tak w jego oczach rozmowę cechuje to, że „dziejąc się” ma charakter otwarty, jest nieprzewidywalna w tym, dokąd prowadzi, nie można jej więc zamknąć w takiej czy innej „ontologii”. Ale naturalnie, aby nas o coś wzbogaciła muszą być spełnione pewne warunki związane z otwartością rozmawiających na doświadczenie tego, co inne, co wykracza poza ich horyzont rozumienia. Na co też słusznie wskazuje mgr. Nyczak w swojej rozprawie.

F.

Autor interpretując kluczowy rozdział *Prawdy i metody*, którego puentą jest figura „stopionych horyzontów” stwierdza, że na jedność dziejów w ujęciu Gadamera składa się w równej mierze





ich ciągłość i nieciągłość. Stanowią one mają elementy „ontologicznej struktury dziejów” (s. 90). Otóż, po pierwsze, to, co w dziejach stanowi ich stronę „nieciągłą” to nieustanny proces ich wyobcowywania się wobec teraźniejszości, w którym często niezauważalnie dla współczesnych stają się one częścią inności tradycji. Sprawia to, że przed każdym pokoleniem powstaje zadanie swoistego przewyciężenia tego wyobcowania w rozmowie z ową tradycją, a więc dokonanie swego rodzaju „zapośredniczenia”, ustanawiającego ponownie jedność (ciągłość) z ową tradycją – na tym zasadza się istota podejścia hermeneutycznego. Obie te strony procesu dziejowego – różnicowanie się wobec teraźniejszości i wyobcowywanie, oraz „zapośredniczenie” z nią, czyli ustanawianie na powrót jedności i ciągłości, są więc równie ważne, jedna jest drugą stroną drugiej. Jedność dziejów nie jest niczym danym, ale trzeba ją ustanawiać w „wykładaniu” ciągle na nowo.

Tymczasem mgr. Nyczak opisuje te dwa procesy tak jakby dokonywały się niejako równolegle, niezależnie od siebie. Powstaje wówczas wrażenie jakoby Gadamer był filozoficznym apologetą jedności dziejów i pojęciowego uniwersalizmu przyznając jej swego rodzaju ontologiczny prymat. W istocie różnicowanie się, ciągły proces różnienia się tradycji w stosunku do nas teraźniejszych, jest równie ważnym elementem procesu dziejowej tradycji co „stapianie się” czyli jednoczenie się horyzontów. To dwie strony tego samego zjawiska, jedna zakłada i umożliwia drugą. Na tym zasadza się cała dramaturgia tego procesu, w którym wszystko podlega nieustannej zmianie.

G.

Problematyczne wydaje mi się upatrywanie przez mgr. Nyczaka w hermeneutyce Gadamera dążenia do „odsłonięcia pierwotnej podstawy, umożliwiającej proces hermeneutycznego doświadczenia, wyznaczającej jego ramy i kierującej jego przebiegiem. Taką podstawą jest dla niemieckiego filozofa bycie (*Sein*).” (s. 126) Myślę, że faktyczne dążenie Gadamera jest dokładnie odwrotne: zerwanie z jakąkolwiek ideą „podstawy”, zmierzania do niej, na rzecz wykazania jak dalece na dziejowość ludzkiego bycia składają się niemożliwe do przewidzenia wydarzenia, które radykalnie zmieniają jej dotychczasowy obraz. Tym bardziej zdumiewa, że mgr. Nyczak za taką podstawę uznał „bycie”, czyli termin Heideggerowski, który autor *Bycia i czasu* przeciwstawił wyraźnie całej metafizycznej tradycji szukającej pewnej „podstawy” bytu (ontoteologia). W dodatku Gadamer – w *Prawdzie i metodzie* – jak też moich z nim rozmowach - wielokrotnie powtarzał, że swoją koncepcję dziejowości rozumienia budował w nawiązaniu do myśli Heideggera po *Kehre*, kiedy „droga do prawdy”, a więc do jakiegoś celu o charakterze „podstawy”, okazała się być „prawdą w drodze”. A więc drogą, której z założenia trudno jest nadać określony kierunek, gdyż to ona „kieruje” tym, kto nią wędruje nieustannie stawiając go w nieoczekiwanych sytuacjach. Podobnie też nie pełni roli „podstawy” rozumiana rzecz. Stanowi ona jedynie punkt odniesienia w procesie rozumienia/wykładania sensu danego wytworu kulturowego, którego postać („tożsamość”) właśnie racji dziejowości tego sensu ciągle się zmienia. Myślę, że dopatrywanie się na siłę w hermeneutyce Gadamera dążenia do docierania do jakiejś „pierwotnej podstawy” jest nieporozumieniem. Takie dążenie można by jeszcze odnaleźć u Husserla (ale też tylko do momentu, kiedy wprowadził pojęcie *Lebensweltu*). W ogóle sądzę, że miejscami autor próbuje w swojej rozprawie wyklądać hermeneutykę Gadamera zgodnie ze schematem interpretacyjnym, który by świetnie pasował do fenomenologii autora *Idei*, gdzie rolę takiej podstawy miało pełnić ja transcendentalne.

H.

Kluczowe znaczenie w pracy mgr. Nyczaka ma kwestia określenia stanowiska Gadamera na tle metafizycznej tradycji. Słusznie zauważa on, że;

„Hermeneutyka Gadamera krytykuje i podważa podstawowe założenia paradygmatu metafizycznego, jak niezależne od procesu rozumienia istnienie danych z góry rzeczy, przezroczystość samoświadomości zdolnej do ujęcia w refleksji wszystkiego, co w niej



zachodzi i co ją określa, oparcie stosunku człowieka o schemat relacji podmiot – przedmiot, w którym zostają przeciwstawione dwie względnie autonomiczne sfery” (s. 203)

W innych fragmentach pracy podkreśla, że Gadamer odrzuca również inny metafizyczny schemat zakładający istnienie niezmiennych pojęć, które zachowują swą tożsamość niezależnie od zmieniającego się kontekstu historycznego. Głosi on bowiem, że „nie poznajemy świata samego w sobie, ale jedynie perspektywiczne, kulturowo czy dziejowo czy też indywidualnie uwarunkowane obrazy świata samego w sobie” (s.204)

Ale uznając, że znaczenie pojęć zawsze jest współokreślone przez przesady związane z określoną tradycją kulturową czy wydarzenia historyczne Gadamer również odrzuca – według mgr. Nyczaka - relatywizm historyczny, który np. głosił Dilthey. I konkluduje, że Gadamer zajął w istocie stanowisko pośrednie między metafizyką i relatywizmem. Z jednej strony uznawał otwarcie człowieka w jego samorozumieniu na pewne uniwersalne pojęcia i wartości nierelatywizowalne do sposobu w jaki się je rozumie w danej sytuacji historycznej. Z drugiej strony jednak twierdził, że to otwarcie urzeczywistnia się zawsze w świetle wyrastających z tej sytuacji czy kontekstu kulturowego przesądów; tego, co uniwersalne nie można zatem oddzielić od tego, co dziejowo czy kulturowo określone tzn. nie sposób jest dać jakąś ponad-dziejową definicję tych pojęć i wartości. Zidentyfikować je niezależnie od kontekstu w jakim się pojawiają.

Jest to główne przesłanie koncepcji dziejowości rozumienia Gadamera jako nieustannego różnicowania się i stapiania ze sobą odmiennych horyzontów rozumienia. W ten sposób próbuje się on wyłamać z jałowej opozycji między właściwym tradycji metafizycznej przekonaniem o uniwersalnie niezmiennych postaci kluczowych pojęć rozumienia, a relatywizmem szkoły historycznej i Diltheya. Najciekawsze w koncepcji Gadamera jest zatem postawienie w całkiem nowy sposób kwestii relacji między tym, co uniwersalne i partykularne (kontyngentne) i uprzytomnienie współczesnym, że jej tradycyjne metafizyczne i relatywistyczne ujęcia są w równej mierze upraszczające, stanowiąc dwie strony tego samego schematu.

Nawiasem mówiąc problem relatywizmu w nowy sposób zostaje podjęty w tradycji myśli postmodernistycznej, której przedstawiciele będą się w tej kwestii powoływać na Gadamera (J.F. Lyotard, R.Rorty, Z.Bauman). Zaś problem relacji tego, co uniwersalne i kontyngentne podjęty zostanie w nowy sposób przez Slavoję Žižka i Judith Butler. Myślę, że warto byłoby na sposób podjęcia przez Gadamera problematyki relatywizmu spojrzeć również pod kątem tych późniejszych filozoficznych koncepcji i jego hermeneutykę z nimi skonfrontować.

Ostatecznie twierdzenie mgr. Nyczaka, że Gadamer rozwiązuje ten problem, ponieważ przekracza metafizykę jest zbyt ogólnikowe i praktycznie niczego nie wyjaśnia. Jeśli to przekroczenie miałyby dotyczyć krytyki przez Gadamera przekonań składających się na paradygmat metafizyczny, to nadal nie bardzo wiadomo jak wychodząc od twierdzenia o perspektywiczności ludzkiego rozumienia można uniknąć relatywistycznych konsekwencji.

Twierdząc o zajęciu przez Gadamera stanowiska pośredniego między metafizyką i relatywizmem mgr. Nyczak w IV rozdziale pracy traktuje tę tezę jako punkt wyjścia do rozważań na temat opozycji między uniwersalnością i dziejowością, kluczowej dla hermeneutyki tego autora. Według niego oryginalność stanowiska Gadamera zasadza się na tym, że ten porzucając „silny” metafizyczny fundamentalizm zasadzający się na przekonaniu o istnieniu niezmiennych ponaddziejowej prawdy oraz ostatecznej podstawy bytu, głosi fundamentalizm „słaby”. Wprawdzie również i on nastawiony jest na zmierzanie do podstawy, ale już nie tak ortodoksyjne jak w pierwszym przypadku. Podstawę pojmuje się w nim bowiem jako niedościgły punkt na horyzoncie, dlatego jakkolwiek nadaje ona dziejowemu procesowi rozumienia jakiś kierunek, to jako taka nigdy nie może zostać osiągnięta. A dzieje się tak dlatego, ponieważ jest to podstawa, która nie tylko warunkuje, ale też sama „jest uwarunkowana i zwrotnie kształtowana w swym istotowym charakterze przez to, czego



podstawę ma stanowić”. (s. 331) W tym sensie umożliwia dziejowość procesu rozumienia jako nieskończonego, nie posiadającego początku i końca.

Wprowadzone przez autora pojęcie „słabej” podstawy, która nie tylko warunkuje, ale i sama jest warunkowana przez to, czego jest warunkiem/podstawą jest jednak wewnętrznie sprzeczne. Taka „słaba” podstawa nie jest w ogóle podstawą. Jak w ogóle coś takiego można sensownie pomyśleć? W dodatku implikuje to, że proces dziejowy według Gadamera ma jakiś kierunek, a więc tak czy inaczej nastawiony jest na jakiś cel. Pogląd nie tylko całkowicie mu obcy, ale to przeciw takiemu podejściu do dziejowości budował swoją koncepcję rozumienia.

To podejście włącza zatem hermeneutykę Gadamera na powrót w ramy tylko nieco „osłabionych” schematów pojęciowych metafizycznej tradycji, przeciwko którym jest ona w istocie skierowana. W ten sposób zapoznana zostaje możliwość wykazania rzeczywistego wyzwania jakie koncepcja dziejowości rozumienia Gadamera stanowi dla całej metafizycznej tradycji. W rezultacie autor rozprawy zaczyna mieć wyraźny problem w jej jednoznacznej ocenie. Widać to wyraźnie w jego poniższej konkluzji:

„hermeneutyka Gadamera, rozstrzygając zarówno na rzecz swojej uniwersalności, jak i dziejowości ciągle oscylując między tymi dwoma metafizycznymi charakterami, zajmuje w tym zakresie dwuznaczne stanowisko polegające na równoczesnym uznawaniu i podważaniu możliwości własnej uniwersalności, na byciu przez nią w swych podstawowych rozstrzygnięciach dziejowo uniwersalną, wyróżnioną w dziejach wykładnią całości, tego, co ogólne i ontologiczne i jedynie jednym z wielu dziejowych głosów w hermeneutycznej rozmowie.”

(s. 424)

Wynika stąd, że według mgr. Nyczaka sam Gadamer zajął dwuznaczne, jeśli nie wręcz wewnętrznie sprzeczne stanowisko wobec głoszonego przez siebie uniwersalnego aspektu własnej koncepcji hermeneutyki. Z jednej strony bowiem traktował ją jako wyróżnioną wykładnię dziejowego procesu rozumienia, w której udało mu się wydobyć warunki jego możliwości, zarysować ogólną pojęciową strukturę, która tkwi u jego podłoża. Z drugiej strony traktował tę koncepcję jako jedną z wielu możliwych uwikłaną w rozmowę z innymi koncepcjami tego typu, tym samym czyniąc poniekąd problematycznym zawarte w niej roszczenie do uniwersalności.

Myślę jednak, że w tym wypadku możemy mówić nie tyle o pęknięciu czy sprzeczności w podejściu Gadamera, co o przenikającym jego filozoficzną hermeneutykę napięciu między jej roszczeniem do uniwersalności jako zawartym immanentnie w procesie rozumienia czegoś (i w sensie, który jest rozumiany), a tym, że na ów uniwersalny wymiar sensu otwieramy się dopiero z partykularnej perspektywy określających nasze rozumienie przesądów. Naturalnie można dyskutować na ile Gadamerowi udało się rozwiązać ten problem w przedstawionej przez siebie koncepcji dziejowości rozumienia. Niemniej jednak jej znaczenie zasadza się przede wszystkim na tym, że wykazał w niej z całym radykalizmem jak dalece zarówno rozwiązania „fundamentalistyczne” jakie proponowano w dotychczasowej tradycji metafizycznej, jak i relatywistyczne są w równej mierze upraszczające. Dlatego dziejowość rozumienia jest fenomenem, który po dziś dzień pozostaje wyzwaniem dla filozofii. Nie można go bowiem w prosty sposób rozwiązać twierdząc, że istnieją jakiejś uniwersalne niezmiennie pojęcia/prawdy odporne na oddziaływania historii, ani też, że każda epoka wyznaje swoje własne odrębne pojęcia/prawdy, stąd wszystko jest relatywne. Propozycja Gadamera – jak słusznie zauważa mgr. Nyczak – sytuuje się gdzieś pośrodku tych dwóch podejść. Stąd jednak bierze się jej dwuznaczność i pewna niedookreśloność. Takie jest jednak podstawowe pytanie jakie stawia ona dzisiejszej filozofii. Moim zdaniem po dziś dzień pozostaje ono aktualne i czeka na kolejne odpowiedzi. I zarazem każe postawić nowe pytania.

#### 4. Konkluzje

Jak stwierdziłem powyżej, zaletą pracy jest jej przejrzysty, dobrze obmyślany układ, który pozwala jej autorowi w sposób konsekwentny rozwijać jej problematykę. Na szczególną uwagę zasługuje również uwzględnienie przez niego bogatej literatury filozoficznej poświęconej hermeneutyce Gadamera i włączenie jej w obręb własnych wywodów. W rozdziałach I, II i III pracy, stosunkowo poprawnie napisanych, pojawia się szereg ciekawych propozycji interpretacyjnych dotyczących Gadamerowskiej koncepcji sposobu bycia dzieła sztuki, ujęcia przez niego fenomenu tradycji i przesądów oraz odróżnienie pojęcia wykładni od interpretacji. Moje wątpliwości dotyczą natomiast uporczywego doszukiwania się przez mgr. Nyczaka w hermeneutyce Gadamera ukrytej teleologii zorientowanej na dotarcie do jakiejś podstawy, co określa jako „słaby” fundamentalizm. Tymczasem właśnie przeciw takiemu ujmowaniu fenomenu dziejowości rozumienia Gadamer występował twierdząc, że jest to proces z założenia nieprzewidywalny nie dający się ująć w jakąkolwiek teleologię. Autor posługuje się też często pojęciami, na temat których Gadamer wypowiadał się krytycznie i ich nie używał, gdyż traktował je jako związane ściśle ze schematami ujęciowymi europejskiej metafizyki (np. „istota”, ujmowanie bycia w kategoriach podziału na istotę i przysługujące jej własności, „wymiar ontologiczny”, „cel”, „struktura”, „fundamentalny” itd.). Innymi słowy, mgr. Nyczak próbuje pisać o hermeneutyce Gadamera za pomocą pojęć, które ten programowo odrzucał, gdyż uważał, że są nieadekwatne w odniesieniu do jego koncepcji dziejowości rozumienia.

**W mojej pierwszej recenzji rozprawy doktorskiej mgr Nyczaka największe moje zastrzeżenia budziła postać stylistyczno-językowa i gramatyczno-logicznych języka Wstępu pracy i rozdziału IV. Dotyczyło to wielu błędnych pod względem konstrukcji gramatycznej rozbudowanych często na pół strony zdań, logicznych sprzeczności, przeciążenia zdań wielością pojęć, co sprawiało, że te zdania stawały się albo niezrozumiałe, wręcz pozbawione sensu. W przesłanej mi obecnie nowej wersji pracy te błędne pod względem gramatyczno-logicznym konstrukcje zdaniowe i stylistyczne niedociągnięcia zostały w dużej mierze poprawione, doktorant „porozbijał” wiele tasiemcowych zdań na krótsze i bardziej przejrzyste, przez co praca zyskała, jeśli chodzi o jej zrozumiałość i komunikatywność.**

**Autor rozprawy dostosował się więc do moich uwag.**

**W związku z tym uważam, że rozprawa doktorska mgr. Artura Nyczaka w jej obecnej postaci spełnia wszelkie wymogi jakie obowiązują w rozprawach tego typu o wnosząc o dopuszczenie jej autora do dalszych etapów przewodu doktorskiego.**

**Prof. dr hab. Paweł Dybel**

