

# Paweł Dybel

---

## Pytanie o człowieka w hermeneutyce Gadamera

---

Analiza i Egzystencja 19, 31-54

---

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

PAWEŁ DYBEL \*

## PYTANIE O CZŁOWIEKA W HERMENEUTYCE GADAMERA

Słowa kluczowe: Dasein, człowiek, dziejowość, język, dialog, antropologia  
Keywords: Dasein, human being, historicity, language, dialogue, anthropology

*Zdolność rozumienia jest podstawową dyspozycją człowieka, która realizuje się w jego współżyciu z innymi, a w szczególności dokonuje się na drodze języka oraz rozmowy.*

Hans-Georg Gadamer, *Tekst i interpretacja*

*Nawet jeśli nasz szacunek dla historii jest, jak powiada Nietzsche, okcydentalnym przesądem, to przecież przesąd ten pozwala nam rozszerzać sferę naszej egzystencji i zarazem zdawać sobie sprawę z piętna, jakie wyciska na niej przeszłość.*

Helmuth Plessner, *Pytanie o conditio humana*

### Wstęp

Z pytaniem o człowieka jest w hermeneutyce Gadamera trochę tak, jak z pytaniem o etykę. Nie pojawia się ono bezpośrednio w jego pracach,

---

\* Paweł Dybel – profesor filozofii zatrudniony w IFiS PAN, autor licznych prac naukowych poświęconych filozofii hermeneutycznej, dekonstrukcjonizmowi i psychoanalizie.  
E-mail: dybel@ifispan.waw.pl.

przynajmniej w tej postaci, w jakiej zwykło się je stawiać w antropologii filozoficznej. Zamiast niego na plan pierwszy wysunęły się pytania inne – o dziejowość rozumienia, o pojęcie prawdy, o związek rozumienia i interpretacji, o sam język itd. Ich cechą wspólną jest to, że odnoszą się one do fenomenów, które są wprawdzie ściśle powiązane z człowiekiem, ale zarazem jako takie nie dają się sprowadzić do tego, co ludzkie. Jeśli więc wychodząc od nich, próbować postawić pytanie o człowieka, wówczas siłą rzeczy będzie ono miało inną funkcję niż w przypadku, gdy obiera się ściśle antropologiczną perspektywę ujęcia.

Nie znaczy to naturalnie, że nie znajdziemy w dorobku Gadamera tekstów lub ich fragmentów, w których taka perspektywa jest wyraźnie rozpoznawalna. Należą do nich choćby eseje poświęcone pojęciu *praxis*, problematyce ludzkiej śmierci, sztuce leczenia, wychowaniu itd. Problematyka antropologiczna dochodzi również do głosu w rozlicznych esejach Gadamera o literaturze i sztuce, gdzie choćby na przykładzie przeobrażeń mitu Prometeusza śledzi głębokie przeobrażenia ludzkiej samowiedzy na przestrzeni stuleci. Albo też biorąc za punkt wyjścia wiersze Celana, rozważa różne aspekty relacji Ja–Ty. Ale obraz człowieka, jaki się wyłania ze wszystkich tych esejów, ma charakter szkicowy i dość cząstkowy. W dodatku w wielu z nich tworzy spłot z poglądami autorów, których teksty Gadamer interpretuje, tak iż często trudno jest wyodrębnić jego własne stanowisko w danej kwestii.

Dlatego stawiając w tym artykule pytanie o to, czy w hermeneutyce Gadamera zawarta jest jakaś całościowa wizja człowieka i tego, co ludzkie, skoncentrowałem się na wydobyciu antropologicznych implikacji, jakie obecne są w fundamentalnych twierdzeniach tej koncepcji dotyczących rozumienia i języka. Implikacje te mają znaczenie kluczowe dla wyłaniającego się z jego prac obrazu człowieka jako istoty rozumiejącej, która urzeczywistnia się najpełniej w rozmowie z innymi.

## 1. Heideggera myślenie o człowieku. Od *Dasein* do „człowieka”

Zacząć należy od wskazania na pewną analogię z analityką egzystencjalną Heideggera, który uważał, że dopiero w świetle kolistej relacji człowieka do przerastającego go – ale też i umożliwiającego jego dziejowy sposób egzystowania – horyzontu bycia możliwe się staje mówienie o człowieku

jako takim. Dlatego twierdził, że antropologia filozoficzna w tej postaci, w jakiej uprawiał ją Scheler, wychodząc z założenia, że wszystkie pytania filozoficzne sprowadzają się do pytania o człowieka, stanowi arbitralne zawężenie wszelkich rozważań dotyczących „warunków możliwości” tego, co ludzkie. Opiera się ona na nieuzasadnionym umieszczeniu w centrum filozoficznej refleksji specyficznych wyznaczników ludzkiego bytu i traktowaniu ich jako niezbywalnego punktu odniesienia dla rozważania wszelkich innych kwestii<sup>1</sup>.

Tymczasem według Heideggera pytanie o człowieka może się pojawić dopiero w świetle pytania o to, co warunkuje ontologiczną strukturę jego egzystencji. Poprzedzić je musi zatem analityka jego sposobu bycia jako *Dasein*. To zaś można dopiero wykazać w świetle uprzedniego rozpatrzenia pytania o związek owego sposobu bycia *Dasein* z byciem jako takim. W rezultacie sposób, w jaki mówi o człowieku antropologia filozoficzna, jest podwójnie oddalony od tego, co umożliwia byt ludzki jako taki. Po pierwsze, nie bierze ona pod uwagę sposobu, w jaki egzystencja człowieka odniesiona jest do samego bycia, w świetle którego dopiero staje się ona jako taka możliwa. Po drugie, ignoruje ona już w punkcie wyjścia specyficzną strukturę owej egzystencji, w świetle której dopiero możliwe się staje mówienie o człowieku jako takim w całej fizycznej cielesności jego bytu.

W tej perspektywie może się zrazu wydać dziwne, dlaczego Heidegger w swych późnych esejach zarzucił posługiwanie się terminem *Dasein* i zaczął mówić o „człowieku”. Myślę, że można to wytłumaczyć w taki oto sposób. We wczesnym okresie autor *Bycia i czasu* kładł nacisk na właściwy człowiekowi sposób bycia, traktując go niczym aprioryczną strukturę, w którą człowiek wchodzi, stając się bytem rozumnym (ściśle biorąc, bytem rozumiejącym bycie). Ujęcie to implikowało, że owa struktura jest czymś zewnętrznym w stosunku do cielesnego bytu człowieka i jeśli – hipotetycznie – wkroczyłby w nią jakiś inny byt (np. jakiś Marsjanin o czterech nogach i dwu głowach z dziesiątką oczu czy byt anielskopodobny, nieposiadający ciała), to byłby on też rozumiejącym *Dasein*. Tylko więc dlatego, że nie

---

<sup>1</sup> Świadczy o tym wymownie *credo* antropologii filozoficznej wypowiedziane w artykule Maxa Schelera *O idei człowieka*, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa: PWN 1987, s. 3 („W pewnym rozumieniu wszystkie centralne problemy filozofii dadzą się sprowadzić do zagadnienia, czym jest człowiek i jakie zajmuje metafizyczne miejsce i położenie w obrębie całości bytu, świata oraz wobec Boga”).

poznaliśmy – jak do tej pory – takiego innego rozumiejącego bytu, sądzimy, że bycie na sposób *Dasein* i człowiek wzięty w całej cielesności jego bytu to jedno i to samo.

Stąd nieprzypadkowe są ostre, krytyczne reakcje Heideggera na wszelkie odczytania *Bycia i czasu* jako rodzaju fenomenologiczno-egzystencjalnej antropologii, jak to czynił np. Husserl. Czy też na kontynuację przedstawionej tam analityki *Dasein* w duchu antropologicznym, jak to z kolei próbował robić w psychoterapii twórca tzw. *Daseinsanalyse* Ludwig Binswanger<sup>2</sup>. Według Heideggera odczytania te w nieuprawniony sposób zawężyły rozległą perspektywę ontologiczną, którą otwierało *Bycie i czas*. W tej pracy bowiem pytanie o sposób bycia *Dasein* było jedynie funkcją postawionego w niej fundamentalnego pytania – czyli pytania o „sens bycia”. Tym samym zaś w stosunku do niego pełniło rolę drugorzędną. W tym wypadku danie odpowiedzi na to pierwsze pytanie miało jedynie umożliwić przeprowadzenie właściwego filozoficznego projektu; dokonanie hermeneutyki samego bycia.

Analogicznie, o „człowieku” można było tylko mówić jedynie o tyle, o ile w swoim sposobie bycia staje się on człowiekiem jako już uprzednio otwarty na nieskrytość bycia i niejako przez nie „powołany” do tej otwartości. W tym sensie również człowiek jako taki był jedynie funkcją i swego rodzaju efektem pewnej umożliwiającej jego specyficzny sposób bycia egzystencjalnej struktury, ta zaś była zakorzeniona w pre-ontologii samego bycia.

W późniejszym okresie czymś oczywistym staje się dla Heideggera, że *Dasein* to nic innego, jak sam człowiek wzięty w cielesnej konkretności swego bytu. To innymi słowy ów byt egzystujący w taki właśnie a nie inny sposób, otwarty w swym „sposobie bycia” na nieskrytość bycia. Mówiąc jeszcze inaczej, człowiek staje się jako taki człowiekiem właśnie w tego rodzaju otwarciu na to, co go w pewnym sensie poprzedza i ogarnia, wzywając go do swego „zastrzeżenia”. I zarazem dopiero w wyniku tego rodzaju wzajemnej implikacji człowieka i bycia możliwe staje się mówienie o bycie jako takim. Możliwe się staje dokonanie hermeneutyki bycia ujawniającej „sens” jego nieskrytości. Jak pisze Heidegger w *Przyczynkach do filozofii*:

---

<sup>2</sup> Wspomnieć tu też należy o sposobie, w jaki termin *Dasein* przełożył Sartre na francuski, posługując się określeniem *réalité humaine* (rzeczywistość ludzka), czy o równie absurdalnym polskim przekładzie *Dasein* na *jestestwo*.

wszystko to wskazuje na to, że coś, czym człowiek sam jest i co go jednak znów wyprzedza i przekracza, wchodzi zawsze w grę przy określaniu bytu jako takiego w całości (Heidegger 1996, s. 291).

Na pierwszy rzut oka jest to tylko niewielkie znaczeniowe przesunięcie, w istocie jednak sygnalizuje ono radykalną zmianę perspektywy. Po pierwsze, nie do pomyślenia jest już, aby jakiś inny cielesny (czy niecielesny) byt mógł być – tak jak człowiek – bytem rozumiejącym bycie, otwartym na jego otwartość (nieskrytość). Tego rodzaju czysto abstrakcyjna możliwość nie wchodzi już po prostu w grę<sup>3</sup>.

Po drugie, ów specyficzny sposób bycia człowieka otwiera go również w określony sposób na własne ciało; każe mu je doświadczać w sposób, w jaki obce jest to wszelkim innym bytom, zwierzęcym czy niezwierzęcym. Nie ma więc – zakładanego milcząco przez Heideggera w *Byciu i czasie* – podziału na właściwy człowiekowi sposób bycia i cielesno-fizyczny wymiar jego bytu, praktycznie bez znaczenia dla tego, co „ludzkie”. Człowiek egzystujący na sposób *Dasein* napotyka i doświadcza swoje ciało właśnie z tej perspektywy, stanowiąc już zawsze z nim jedność. Ten sposób doświadczenia własnego ciała wyróżnia go też na tle wszelkich innych bytów żyjących.

Po trzecie wreszcie, człowiek – jako otwarty w ten sposób na bycie – jest bytem szczególnie „wyróżnionym” w swej relacji do bycia jako takiego. Sprawia to, że tylko on jest powołany do „zastrzeżenia” bycia. Między nim a nieskrytością bycia zachodzi szczególnego rodzaju „intymny” związek, w którym na swój sposób warunkują się oni nawzajem w swym „pojawianiu się”. I to mimo iż zajmują w jego ramach zupełnie inną „pozycję”, bynajmniej nie równorzędną. Z jednej strony bowiem o otwartości (nieskrytości) bycia można mówić jedynie o tyle, o ile istnieje byt taki jak człowiek, na nie już z góry otwarty. Innymi słowy, otwartość bycia, jego *Erschlossenheit*, prześwit, jest otwartością jedynie o tyle, o ile jest dla „kogoś” otwartego na nią. Z drugiej strony bez uprzedniego otwarcia człowieka na

---

<sup>3</sup> Por. następującą wypowiedź Heideggera: „tylko człowiekowi, jak daleko sięga nasze doświadczenie, udzielono ek-sistencji. Dlatego nie można nigdy myśleć ek-sistencji tak, jakby była ona specyficznym gatunkiem żywej istoty pośród innych gatunków, przyjąwszy, że udziałem człowieka jest myśleć istotę własnego bycia, a nie tylko wygłaszać przyrodnicze i historyczne sądy o swym uposażeniu i działaniu” (Heidegger 1977, s. 86).

bycie jako otwartość nie można byłoby mówić o byciu jako takim. W ogóle nie mogłoby się ono ujawnić.

W późnych tekstach Heideggera tego typu relacja wzajemnego warunkowania człowieka jako *Dasein* i bycia jest rozpatrywana w ramach figury pre-ontologicznej, którą nazywa on „czworokątem” (*das Geviert*), którego poszczególne momenty („kąty”) stanowią Ziemia, Niebo (Świat), Bogowie (jawność) i Człowiek (Śmiertelni). Również w ramach tej figury człowiek zajmuje pozycję wyróżnioną pośród wszelkich bytów ziemskich, ożywionych i nieożywionych. Istnieje on wprawdzie jedynie o tyle, o ile jest do trzech pozostałych momentów już w określony sposób odniesiony, zarazem jednak na podobnej zasadzie również i on sam w swojej ek-sistencji jako otwartej na nieskrytość bycia współwarunkuje ich zjawianie się. Słowem, bez człowieka jako tego, dla którego, jako otwartego na bycie, to ostatnie w swej nieskrytości się ujawnia, nie byłoby w ogóle „czworokątu” – a więc ani Bogów, ani Ziemi, ani Nieba. Zarazem jednak bez owej nieskrytości nie byłoby również człowieka.

W pewnym sensie można zatem mówić o zbliżeniu późnej Heideggerowskiej myśli o człowieku do antropologii filozoficznej w tej postaci, w jakiej wykształciła się ona jako odrębna dyscyplina filozofii na początku XX wieku. Tyle że nawet jeśli w tekstach pochodzących z tego okresu zamiast *Dasein* pojawia się „człowiek”, to podobnie jak w pracach pochodzących z lat dwudziestych i trzydziestych kluczowym wyznacznikiem tego, co w nim „ludzkie”, jest sposób jego odniesienia/otwarcia do/na nieskrytość („jawność”) bycia. Człowiek nie jest tu pomyślany przede wszystkim ze względu na niego samego, czyli ze względu na własną świadomość czy samoświadomość, której podstawa jest w nim samym – jak to ma miejsce w tradycji kartezjańskiego racjonalizmu. Istotnego znaczenia nie ma również pytanie, co różni go od świata zwierzęcego, z którym zarazem łączy go na poziomie instynktownie-biologicznym wiele cech – jak jest to choćby w antropologii Schelera, Plessnera czy Gehlena. Człowiek jest tu pomyślany przede wszystkim ze względu na sposób jego otwarcia na nieskrytość bycia, w świetle którego dopiero może stać się człowiekiem. Człowiek zajmuje wprawdzie wyróżnione miejsce na ziemi pośród innych bytów, ale z tym wyróżnieniem wiąże się nałożone na niego przez nieskrytość bycia przesłanie, któremu winien sprostać, zastrzegając ową nieskrytość w sposobie, w jaki zamieszkuje ową ziemię. Jak też zarazem we wszystkim tym, co tworzy.

Ten dystans, a właściwie przepaść, jaka dzieli Heideggera od dwudziestowiecznej myśli o człowieku, poświadcza zresztą wymownie dokonana przez niego w *Liście o humanizmie* krytyka tradycji humanistycznej, której zarzuca nieuzasadnioną mitologizację ludzkiego bytu jako takiego, a więc nastawienie na przywrócenie człowieka jego istocie:

O cóż innego chodzi w „trosce” jeśli nie o to, by człowieka znów przywrócić jego istocie? A cóż to innego znaczy, jak nie to, by człowiek (homo) stał się ludzki (humanus)? Tak więc w samym sercu takiego myślenia tkwi humanitas, jako że humanizm to: rozważać i troszczyć się, by człowiek był ludzki, a nie nie-ludzki, „inhuman”, to znaczy poza swą istotą. Gdzie więc leży człowieczeństwo człowieka? Leży ono w jego istocie (Heidegger 1977, s. 82).

Problem jednak w tym, że w tradycji europejskiej myśli w całkiem różny sposób rozumiano ową „istotę” człowieka. Często były to rozumienia wykluczające się nawzajem, jak jest to na przykład u Marksa, dla którego istota człowieka tkwi w społeczeństwie, czy w ujęciu chrześcijańskim, gdzie z kolei istotę człowieka można tylko określić w rozgraniczeniu od *deitas*. Ostatecznie, jeśli wszystkie europejskie humanizmy określała tendencja do tego, aby poprzez odnalezienia własnej istoty człowiek stał się „ludzki”, to prowadziło to do pojawienia się różnych wykładni owej istoty, często trudnych do uzgodnienia ze sobą:

Jeśli jednak pod pojęciem humanizmu rozumie się ogólnie staranie o to, by człowiek stawał się wolny ku swemu człowieczeństwu i by w stawaniu tym odnajdywał swoją godność, to w zależności od koncepcji „wolności” i „natury” człowieka różne też będą humanizmy (Heidegger 1977, s. 83–84).

Według Heideggera sytuacja ta bierze się stąd, że:

Wszelki humanizm bądź opiera się na metafizyce, bądź sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki. Wszelkie określenie istoty człowieka, zakładające wykładnię bytu bez pytania o prawdę bycia, jest świadomie lub nieświadomie metafizyczne. Dlatego ze względu na sposób określania istoty człowieka rysem właściwym wszelkiej metafizyce okazuje się to, że jest ona „humanistyczna”. Dlatego każdy humanizm jest metafizyczny (Heidegger 1977, s. 84).



To określające wszelkie dotychczasowe humanizmy dążenie do dostarczenia wykładni „istoty” człowieka bierze się zatem stąd, że sytuują się one w horyzoncie metafizyki, która nastawiona jest na sformułowanie ostatecznej podstawy wszelkiego bytu. Prowadzi to do sytuacji, w której owe wykładnie traktowane jako uniwersalne mają ograniczony perspektywiczny charakter i są partykularne. Przewycięzenie tej sytuacji może nastąpić dopiero w wyniku namysłu nad człowiekiem w perspektywie zadania pytania o „prawdę bycia”, do której jest on w swojej egzystencji z góry odniesiony i które to odniesienie stwarza go dopiero w tym, co w nim „ludzkie”. Człowiek staje się człowiekiem na swój sposób „wy-stając” w swoim byciu ku „prawdzie bycia” jako nieskrytości, która go poprzedza i umożliwia w tym, kim jest. Owo „wy-stawanie” człowieka ku „prawdzie bycia” to zdaniem Heideggera nic innego, jak jego „stanie w prześwicie bycia” (Heidegger 1977, s. 86), a więc wspomniane jego otwarcie na prawdę bycia w jej nieskrytości czy otwartości (*Erschlossenheit*). Dlatego Heidegger proponuje nazwać ten specyficzny, przysługujący tylko człowiekowi, sposób bycia ek-sistencją, czyli – dosłownie – właśnie „wy-stawaniem”.

Jeśli jednak tak jest, to wówczas zarysowany przez Heideggera projekt namysłu nad tym, co ludzkie, wykracza nie tylko poza wszelkie powstałe w horyzoncie metafizyki europejskie humanizmy. W równej mierze jest on nie do pogodzenia ze sposobem, w jaki refleksję o człowieku uprawia się w ramach antropologii filozoficznej, wychodząc od określenia różnicy między ciałem ludzkim i zwierzęcym. Rzecz bowiem w tym, że:

Animalitas, którą przyznaliśmy człowiekowi porównawszy go do „zwierzęcia”, sama jest ugruntowana w istocie ek-sistencji. Ciało ludzkie różni się istotnie od organizmu zwierzęcego. Wcale nie przewyciężamy błędów biologizmu, gdy do ludzkiego ciała dobudowujemy duszę, do duszy ducha, a do ducha to, co egzystencyjne (*das Existenzielle*), doniosłej niż dotąd głosząc chwałę ducha, aby w końcu pozwolić wszystkiemu znów pogrążyć się w przeżywanie życia [...]. To, czym człowiek jest, to znaczy czym jest w przekazanej nam mowie metafizyki „istota” człowieka, leży w jego ek-sistencji (Heidegger 1977, s. 87).

Innymi słowy, zamiast wychodzić od refleksji nad tym, co w człowieku zwierzęce i następnie nadbudowywać nad tym jego duszę i ducha, należy wyjść od sposobu, w jaki on egzystuje – czyli od jego ek-sistencji – i próbować określić jego „istotę” w horyzoncie jego otwarcia („wy-stawania”)

na „prawdę bycia”. Wtedy jednak namysł nad człowiekiem staje się funkcją namysłu nad „wstępującą” postacią samego tego odniesienia. Praktycznie więc rola tego namysłu jest drugorzędna i nic istotnego z niego nie wynika. Decydujące znaczenie posiada przemierzanie przez myśliciela we wstępującym wertykalnym ruchu myśli samej relacji między byciem i czasem<sup>4</sup>.

Mówienie o człowieku ma tutaj sens jedynie o tyle, o ile „myśliciel”, poddając namysłowi samą tę relację, rzuca spojrzenie wstecz w jego stronę i w *quasi*-poetyckim języku daje nową metaforyczną formułę jego ek-sistencji<sup>5</sup>. W tej perspektywie wszelka antropologia pełni rolę całkowicie drugorzędną. Może ona dostarczyć jedynie taki rodzaj wiedzy o człowieku, w której rozpatruje się go pod kątem ontycznej struktury jego bytu, różniąc – jak to jest w przypadku Schelera – poziom ciała, duszy i ducha. Ograniczenie tego podejścia polega zdaniem Heideggera na tym, że traktuje się w nim byt ludzki jedynie w odniesieniu do niego samego ze względu na przysługujące mu ontyczne własności. Opiera się ono na sztucznej izolacji i w rezultacie nieuprawnionej absolutyzacji tego bytu, w wyniku czego traci się z oczu stanowiące o człowieku odniesienie jego ek-sistencji do prawdy bycia. Jest to wiedza nie tylko o charakterze pochodnym, ale traci się tutaj z oczu najbardziej źródłowy fenomen tego, co ludzkie, w świetle którego dopiero do pomyślenia jest coś takiego, jak ludzkie ciało, dusza i duch.

Tak oto przyjmowane przez wczesny projekt hermeneutyki bycia otwarcie *Dasein* na „sens bycia”, w świetle którego staje się ono dopiero człowiekiem, każe Heideggerowi w jego dalszej drodze namysłu nad prawdą bycia odnosić się z głębokim sceptycyzmem zarówno do różnych koncepcji człowieka, jakie pojawiły się w dwudziestowiecznej filozoficznej tradycji, jak i do dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej. Obie te tradycje bowiem już w punkcie wyjścia zapoznają najbardziej fundamentalny wymiar tego, co ludzkie. Staje się ono bowiem jako takie dopiero w świetle odniesienia jednego z ziemskich bytów do prawdy bycia. Dopiero wówczas możemy mówić o „człowieku” w ścisłym sensie tego słowa.

---

<sup>4</sup> Ukazuje to wymownie późny tekst Heideggera *Czas i bycie* [w:] M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999, s. 5–75.

<sup>5</sup> Pytaniem jest naturalnie, na ile ta krytyka antropologii filozoficznej jest uzasadniona. Choćby dlatego, że Heidegger odnosi się tu głównie do koncepcji Maxa Schelera. Ale już Plessnerowska formuła pozycji eks-centrycznej człowieka, zawieszająca sferę duszy i ducha, nie poddaje się tego rodzaju krytyce.

## 2. Gadamer i Plessner. Dwie koncepcje antropologii

Stosunek Gadamera do dotychczasowej tradycji myślenia o człowieku i stanowiącej jej istotną część tradycji humanistycznej jest zasadniczo odmienny. Różnica ta zaznacza się już choćby w tym, że dla autora *Prawdy i metody* roli horyzontu, na tle którego może pojawić się pytanie o człowieka, nie pełni już bycie, rozważane w wertykalnym ruchu filozoficznego namysłu, zdającego w *quasi*-poetyckim języku sprawę z jego kolistego związku z czasem. Implikuje to, że dopiero z perspektywy tego namysłu można cokolwiek powiedzieć na temat człowieka – na przykład na temat miejsca (i roli), jakie jako „śmiertelny” zajmuje w „czworokacie” bycia.

Tymczasem dla Gadamera horyzont wszelkiej refleksji nad człowiekiem wyznacza horyzont dziejowej tradycji, czyli wszystko to, co będąc dziełem człowieka, dociera doń z przeszłości, „zagadując” go swoim sensem. W tej perspektywie humanistyczna tradycja z wszystkimi jej twierdzeniami na temat człowieka nie może być traktowana – jak to czyni Heidegger – jedynie jako efekt ontologicznego zawężenia w pojmowaniu jego „istoty”. Tym samym zaś już w punkcie wyjścia zignorowana we wszystkim tym, co mówi o człowieku. Przeciwnie, owa tradycja napotykana jest jako partner w rozmowie, przekazujący nam określoną wiedzę na temat człowieka, której rezultaty należy potraktować jak najbardziej poważnie. Tym samym zaś, zamiast ją z góry dezawuować, wykazując „błądność” czy ograniczenia jej ontologicznych założeń, należy wdać się z nią w rozmowę i w bezpośredniej konfrontacji z jej twierdzeniami na temat „istoty” człowieka wykształcić własne stanowisko. Tak czy inaczej bowiem owe twierdzenia współokreślają nasze rozumienie tego, co ludzkie, nawet jeśli widzimy ich ograniczenia i w naszej refleksji nad człowiekiem próbujemy poza nie wykroczyć.

To odmienne podejście w pytaniu o człowieka widać choćby w sposobie, w jaki Gadamer, pisząc wstęp do wielotomowej pracy pt. *Neue Anthropologie*, której jest wraz z Peterem Voglerem współredaktorem, podchodzi do wszelkich świadectw kulturowych jako głównego źródła wiedzy o człowieku:

olbrzymie bogactwo wiedzy o człowieku sływa na każdego z nas z przekazu tradycji, z ludzkiej kultury, z poezji, ze sztuki w ogóle, z filozofii, historiografii i innych nauk historycznych. Taka wiedza jest na pewno „subiektywna”, tzn. w dużym stopniu niekontrolowana

i niestabilna. Zarazem jednak jest to wiedza, której nauka nie może odmówić uwagi, przez co od dawien dawna, od czasów „praktycznej filozofii” Arystotelesa, aż do romantycznej i postromantycznej ery tzw. nauk o duchu, przekazywana była bogata wiedza o człowieku (Gadamer 2008, s. 39).

I zaraz dodaje:

W odróżnieniu jednak od nauk przyrodniczych wszystkie inne źródła doświadczenia mają pewną wspólną cechę. Ich wiedza staje się doświadczeniem dopiero wtedy, gdy zostaje włączona w praktyczną świadomość działającego (Gadamer 2008, s. 39).

Zdaniem Gadamera zatem, uprawiając refleksję na temat człowieka, winniśmy brać pod uwagę wszelkie świadectwa kulturowe, które docierając do nas z tradycji przekazują nam określoną o nim wiedzę. Najciekawsze w tej wypowiedzi jest jednak wskazanie na z istoty „subiektywny”, a ściśle biorąc, „praktyczny” charakter owej wiedzy, który często nie jest w stanie sprostać rygorystycznym wymogom naukowości. W dużej mierze bowiem owa wiedza zakorzeniona jest w określonym historycznym doświadczeniu człowieka, współkształtując świadomość jednostek działających w historii.

Uznanie przez Gadamera, że w kształtowaniu się współczesnej wiedzy o człowieku kluczową rolę odgrywają nie tylko różnorakie kulturowe świadectwa docierające do nas z tradycji, ale również sposób, w jaki one funkcjonują w świadomości „praktycznej”, będąc efektywnie obecne w naszych codziennych zachowaniach, wynika stąd, że taki jest właśnie status tradycji w ludzkim rozumieniu. To ona wyznacza sobą horyzont tego rozumienia, decydując o jego „dziejowości”. Chodzi tu innymi słowy o jego uwikłanie w przesady, które wyznaczają perspektywę rozumienia różnego rodzaju „rzeczy” kluczowych dla rozpoznania przez człowieka własnego miejsca w świecie i wśród innych. Dlatego wydobyć kolistą relację, w jakiej tradycja pozostaje z przesadami i autorytetem, tworząc z nimi osobliwy splot wzajemnych implikacji, posiada kluczowe znaczenie dla uchwycenia „dziejowej” natury ludzkiego rozumienia. W ten sposób wyjście od dziejowości tego rozumienia otwiera perspektywę antropologicznej refleksji nad tym, co konstituuje człowieka jako byt, którego istotowym wyznacznikiem jest bycie w tradycji – tworzona przez niego kultura.

Helmuth Plessner, jeden z „ojców” współczesnej antropologii filozoficznej, upatrywałby zapewne w tym podejściu jakąś współczesną wersję

tradycji szkoły historycznej, gdzie, zrywając z teleologiczną wizją historii, człowieka ujmuje się na tle procesu dziejowego, podkreślając nieciągły charakter tego ostatniego:

Historiografia naukowa z góry liczy się z jawną wieloznacznością rzeczy minionych, która – i na tym polega metodologiczne *novum* – uwarunkowana jest zarówno fragmentarycznym charakterem przekazanych świadectw, jak i stanowiskiem historyka w jego terażniejszości, i która nieuniknionej subiektywności ujęcia daje nie docenianą dotychczas szansę prawdy. Historię trzeba pisać wciąż na nowo, bo każdy dzień, który jej przyrasta, nie tylko stawia ją w nowym świetle, ale faktycznie ją zmienia (Plessner 1988, s. 31).

Tyle ze zdaniem autora *Pytania o conditio humana* podejście to, skądinąd jak najbardziej uzasadnione, nie może służyć za punkt wyjścia do postawienia pytania o człowieka, gdyż w jego świetle „jedność dziejów rozpada się wobec relatywizującego impetu analiz krytycznych” (Plessner 1988, s. 32). W rezultacie zanika w nim zarówno perspektywa fundamentalnej jedności człowieka i tego, co ludzkie, jak i perspektywa jedności jego dziejów – co uniemożliwia budowanie jakiegokolwiek antropologii. Ta bowiem musi wyjść z założenia jednolitości i trwałości ludzkiego gatunku – zapytać o warunki możliwości ludzkiego istnienia w ogóle, w świetle którego to pytania pytanie o ludzką historię zyskuje dopiero sens.

Jakkolwiek więc w ujęciu Plessnera człowiek jest istotą historyczną, a zatem jest czymś więcej – albo czymś mniej – niż zwykłym egzemplarzem gatunku: „gdź być człowiekiem oznacza dla niego nie tylko człowieczeństwo, ale także pewną szansę, którą można wykorzystać lub zmarnować” (Plessner 1988, s. 33), to w pytaniu o to, co stanowi o tym, co ludzkie, należy wyjść poza ujęcie historyczne i zapytać o to, co w ogóle umożliwia ludzką egzystencję jako historyczną. Tego zaś nie odnajdziemy w porządku historii, ale w porządku genealogii, który pozwala uwzględnić zarówno biologiczny jak i egzystencjalno-psychiczny aspekt ludzkiej egzystencji. Próbę taką podejmuje Plessner w swoich pracach, wskazując na specyficzny sposób usytuowania człowieka wobec świata przyrodniczego, który nazywa ekscentryczną pozycjonalnością.

Pytaniem jest jednak, czy zarzut Plessnera, iż wszystkie ujęcia istoty człowieka, które wychodzą od dziejowego wymiaru jego egzystencji, nie potrafią wytłumaczyć fenomenowi jednolitości i trwałości ludzkiego gatunku.

ku, jest uzasadniony? Innymi słowy, czy uznanie, że ludzka egzystencja ma charakter dziejowy, musi prowadzić nieuchronnie do relatywizmu, nie pozwalając dopatrzeć się w procesie historycznym pewnej ciągłości, niekoniecznie o charakterze teleologicznym? Jak się wydaje, podobny sposób podejścia do kwestii dziejowości ludzkiej egzystencji u Plessnera wynika stąd, że argumentuje on z pozycji kantowskiego transcendentalizmu, pytając o „uniwersalne” warunki możliwości tego, co ludzkie.

Tymczasem w koncepcji dziejowości ludzkiego rozumienia w hermeneutyce Gadamera, którą wypracowuje on wychodząc od Heideggerowskiej analityki *Dasein*, obecne jest założenie „jednolitego” charakteru procesu historycznego, które z relatywistycznymi konsekwencjami niemieckiego historyzmu ma niewiele wspólnego. Więcej, jest ono próbą przewyciężenia aporii tego nurtu, na które – skądinąd słusznie – wskazuje Plessner w swojej argumentacji. W związku z tym zarzut, jaki ten autor kieruje pod adresem szkoły historycznej, iż konsekwencją jej założeń było nie tylko odejście człowieka ze sceny historii, ale w równej mierze zanik historii jako jedności całej ludzkości, byłby w tym wypadku nieuzasadniony.

### 3. Gadamer i Heidegger. Problem odniesienia do Innego i genealogia społecznej wspólnoty

W tym punkcie warto jednak podkreślić, że Gadamer nie jest w swym nawiązaniu do analityki egzystencjalnej *Dasein* całkowicie wierny Heideggerowi, ale różni się od niego w jednym istotnym punkcie. Chodzi o sposób, w jaki ujmuje rolę odniesienia do Innego w procesie rozumienia. W jednym ze swych esejów pisze, że już w pracy napisanej w 1943 roku próbował:

odgraniczając się od Heideggera, pokazać, jak rozumienie Innego posiada zasadnicze znaczenie. Tak jak Heidegger rozwinął to w przygotowaniu pytania o bycie i tak, jak tym samym wypracował rozumienie jako właściwą strukturę egzystencjalną *Dasein*, Inny mógł w swojej własnej egzystencji pokazać się jedynie jako ograniczenie (Gadamer 2008, s. 177).

Jak się wydaje, zarzut Gadamera dotyczy przekonania Heideggera, że tylko w perspektywie doświadczenia możliwości własnej śmierci *Dasein* może otworzyć się na „właściwy” sposób bycia (również bycia z innymi) i tym

samym doświadczyć własne bycie jako możliwość. W tej perspektywie egzystencja Innego jawi się jako ograniczenie „właściwego” sposobu bycia *Dasein*, a w każdym razie na pewno nie pełni żadnej istotnej funkcji w jego nakierowaniu na siebie, w którym odkrywa on własną śmierć jako „niedoścignioną możliwość”, otwierającą je na siebie i na innych. Ujęcie to implikuje, że, analogicznie, również wszystko to, co ma do powiedzenia Inny, doświadczone być może przez *Dasein* jako ograniczenie jego własnych możliwości rozumienia.

Tymczasem według Gadamera „właściwa” możliwość rozumienia otwiera się dopiero w sytuacji, gdy Ja gotowe jest uznać – niejako *a priori* – prawdę, którą wypowiada Inny wbrew samemu sobie:

Ostatecznie, jak sądziłem, właśnie wzmocnienie Innego przeciw mnie samemu otworzy mi dopiero właściwą możliwość rozumienia. Uznać prawdę Innego przeciw samemu sobie – na podstawie tej zasady powstawały powoli wszystkie moje hermeneutyczne prace – nie oznacza tylko rozpoznać ograniczoność własnego projektu. Wymaga to właśnie wyjścia w dialogicznym, komunikacyjnym, hermeneutycznym procesie poza własne możliwości rozumienia (Gadamer 2008, s. 177).

Konieczność, a zarazem owocność, przyjęcia podobnie, zdawałoby się, nienaturalnej postawy bierze się stąd, że dominującą tendencją ze strony Ja jest zazwyczaj odrzucanie z góry wszystkiego, co w wypowiedziach Innego wykracza poza jego własny horyzont rozumienia. Tym samym zaś Ja z góry pozbawia siebie możliwości nauczenia się czegoś od Innego. Natomiast w sytuacji, gdy Ja podchodzi do wypowiedzi Innego z założeniem, że stoją za nią jakieś mocne racje, które winno ono potraktować poważnie, zmusza to go siłą rzeczy do głębszego zastanowienia się nad umotywowaniem tej wypowiedzi. I wtedy, neutralizując własną niechęć do konfrontacji z tym, co inne, stoi ono przed większą szansą otwarcia się na te racje i poszerzenia w ten sposób własnego horyzontu rozumienia.

To podejście Gadamera wypływa z, jak się wydaje, całkowicie obcego Heideggerowi przekonania, że człowiek w dziejowości swego bytu wraz z innymi uczestniczy (*die Teilhabe*) w logosie. To uczestnictwo zaś urzeczywistnia się w rozmowie z innymi. W rozmowie bowiem dopiero możliwe jest ustalenie „rzeczy”, o której się rozmawia i nadanie jej jakiegoś sensu. Jak pisze Gadamer:

Rozmowa nie jest w pierwszym rzędzie polemicznym dyskursem. [...] Z rozmowy wyłania się raczej wspólny aspekt tego, o czym mowa. [...] Rozmowa całkowicie przekształca oba poglądy. Udana rozmowa polega na tym, że nie można w niej powrócić do wyjściowej kontrowersji. Dopiero taka wspólnota, która tak bardzo jest wspólna, że nie istnieje już mój lub twój pogląd, lecz tylko wspólna wykładnia świata, umożliwia społeczną etykę i solidarność. Co jest słuszne i obowiązuje jako prawo, wymaga w istocie wspólnoty, która powstaje w rozumieniu się ludzi. Wspólnota poglądu ustawicznie kształtuje się w rozmowie, a następnie roztapia w milczącym porozumieniu oraz samorozumieniu (Gadamer 2003, s. 10–11).

W ujęciu tym nacisk został położony na wykształcanie się w rozmowie wspólnej perspektywy rozumienia rzeczy między rozmawiającymi, co ma – zdaniem autora – kluczowe znaczenie dla zawiązania się międzyludzkiej wspólnoty nazywanej społeczeństwem. Wspólnota ta opiera się na „milczącym porozumieniu” między ludźmi co do pewnych kwestii („rzeczy”) fundamentalnych dla jej sprawnego funkcjonowania. Jest ono zawsze efektem rozmowy (a właściwie różnego rodzaju „rozmów”), znajdując swoją utrwaloną artykulację w prawie, obyczajach, poglądach na temat moralności i etyki itd. Tylko bowiem w rozmowie mogli oni wypracować to, co mimo wszelkich różnic jest im zasadniczo wspólne, co do czego mogą się porozumieć.

Podejście to implikuje, że samo społeczeństwo jest określone w swoim bycie przez wymiar hermeneutyczny. Aby bowiem ten byt mógł się w ogóle pojawić, niezbędne jest wykształcenie się jakichś form porozumienia między tworzącymi go jednostkami. Pogląd ten zresztą Gadamer wypowiada wprost w eseju *Hermeneutyka klasyczna i filozoficzna*, pisząc:

Ponieważ istnienie społeczeństwa zawsze polega na językowym porozumieniu, to pole przedmiotowe samych nauk społecznych (a nie tylko budowanie ich teorii) jest opanowane przez wymiar hermeneutyczny. [...] Podobnie leczenie poprzez rozmowę jest wyjątkowym fenomenem hermeneutycznym, o podstawach którego dyskutują na nowo przede wszystkim J. Lacan i P. Ricoeur (Gadamer 2008, s. 97).

Wielu socjologów z podobnym ujęciem „istoty” tego, co społeczne z pewnością by się nie zgodziło. Niemniej jednak niezależnie od tego, jak byśmy ową „istotę” nie zdefiniowali, trudno podać w wątpliwość, że element



„porozumienia” w tej postaci, w jakiej ujmuje go Gadamer, stanowi istotny element społecznego bytu. W tej perspektywie prawo, obyczaje, społeczne normy itd. są w swej dziejowości rodzajem utrwalonego instytucjonalnie i świadomościowo „osadu” różnego rodzaju rozmów prowadzonych między ludźmi. Są one, innymi słowy, zobiektywizowaną społecznie postacią ogólności, która wykształciła się w wyniku wymiany argumentów, konfrontacji ze sobą różnych punktów widzenia i jest uznawana przez członków danej społeczności za coś, co dzielą oni w ten sam sposób, co jest im zasadniczo wspólne.

Dodatkowym argumentem na rzecz kluczowej roli, jaką rozmowa odgrywa w kształtowaniu się poczucia społecznej wspólnoty, jest w oczach Gadamera niezwykła popularność w społeczeństwach zachodnich, zapoczątkowanego przez Freuda, modelu terapii jako „leczenia rozmową”. W ujęciu autora *Prawdy i metody* w owym „leczeniu” chodzi o przywrócenie pacjenta społecznej wspólnoty jako wspólnoty opartej na porozumieniu, czego wymownym potwierdzeniem będzie jego gotowość do wdawania się w „rozmowę” z innymi bez wewnętrznych zahamowań.

Również i pod adresem tego ujęcia można by zgłosić szereg zastrzeżeń. Ale w kontekście naszych rozważań istotne znaczenie posiada stojące za podobną argumentacją Gadamera przekonanie, że gotowość Ja do prowadzenia rozmów z innymi, w których traktuje ono ich jako równorzędnych partnerów, wystawiając na konfrontację z ich odmiennymi poglądami własne przesady, stanowi podstawowy warunek wykształcenia się poczucia społecznej wspólnoty. Przy czym nie chodzi tu o jakąś wyuczoną, narzuconą sobie przez Ja, metodyczną postawę wobec innych, ale o zachowanie zgodne z faktycznym sposobem, w jaki dokonuje się jego rozumienie. Tym samym jest ono zgodne z faktycznym, „naturalnym” sposobem, w jaki jako „byt rozumiejący” napotyka ono innych. To właśnie ten sposób jest „podłożem”, na którym wyrastają różne postaci społecznego porozumienia i kształtuje się poczucie wspólnoty.

Twierdząc, że podstawowym warunkiem poczucia społecznej wspólnoty są wykształcone w danej zbiorowości różne wykładnie społecznego porozumienia, znajdujące swoją obiektywizację w instytucjach prawa, obyczajów, różnych instytucjach państwowych i społecznych itd., Gadamer nie uważa, że wykładnie te nie mogą podlegać żadnym przeobrażeniom i zmianom. Jego ujęcie zakłada, że zawsze gdy okaże się, iż obecna postać prawa, obyczajów, obowiązujących norm społecznych się zdezaktualizowała

w wyniku społecznych przeobrażeń, możliwe jest wypracowanie na drodze „rozmowy” nowych form porozumienia. Słowem, prawo, obyczaje, normy itd., jako ukształtowane w wyniku „rozmów” między ludźmi, nie są niczym danym raz na zawsze, czego należy się uporcezywie trzymać, uznając, że tkwiąca u ich podstawy postać tego, co wspólne, winna zawsze obowiązywać. Na podobnej zasadzie mogą one stać się ponownie tematem „rozmów”, w wyniku których członkowie danej społeczności zmieniają dotychczasową formułę „porozumienia” ze sobą. Słowem, podobnie jak ludzkie rozumienie, również wszelkie powołane przez człowieka instytucje mają naturę dziejową, gdyż są zakorzenione w dziejowości tego pierwszego.

Kluczowe znaczenie figury rozmowy w hermeneutyce Gadamera polega nie tylko na tym, że – jego zdaniem – tylko w rozmowie i poprzez nią człowiek staje się tym, kim jest; istotą rozumiejącą. Polega ono również na tym, że rozmowa, rozmawianie ludzi ze sobą, stanowi fundament ludzkiej społeczności. W tej perspektywie sposób, w jaki jest zorganizowana ludzka społeczność i jakimi zasadami się kieruje, wypływa bezpośrednio z przyjmowanej przez autora *Prawdy i metody* „rozmownej” (i tym samym „rozumiejącej”) istoty tego, co ludzkie.

Ujęcie to ma charakter dynamiczny, nie sprowadzając się do właściwego „tradycjonalistom” wszelkiej maści uzasadniania powszechnie obowiązującej mocy istniejących praw i norm poprzez powoływanie się na istniejące postaci społecznego porozumienia. Do istoty wszelkiego „porozumienia” należy bowiem to, że ma ono postać „dziejową”, będąc wypadkową oddziaływania różnego rodzaju przesądów. Tym samym zaś zawsze może ono zostać zmienione – naturalnie jeśli tylko w przestrzeni społecznej pojawiają się niezbędne po temu przesłanki.

Warto zwrócić uwagę na „pre-ontologiczne” tło założenia tego ścisłego związku między „rozmowną” („rozumiejącą”) istotą człowieka a wyłonieniem się ludzkiej społeczności („społeczeństwa”). Według Gadamera rozmowa ludzi ze sobą jako sposób dokonywania się rozumienia jest w istocie sposobem manifestowania się logosu, do którego człowiek jest odniesiony jako do przerastającej go domeny „sensu” („rozumianych rzeczy”).

W tej perspektywie człowiek jest swoistym „medium” urzeczywistniania się logosu, dzięki któremu może ujawnić się to, co „rozumne” w przestrzeni społecznej. Zarazem jednak bez istotowego odniesienia do tego „medium” logos nie byłby logosem. Nie mógłby ujawnić się i zaistnieć jakkolwiek sens. Jeśli logos „potrzebuje” człowieka, aby móc się ujawnić

w przestrzeni społecznej, to człowiek staje się człowiekiem dzięki swemu uprzedniemu otwarciu na logos, które jest równoznaczne z jego otwarciem na innych jako na potencjalnych partnerów rozmowy.

#### 4. Jesteśmy rozmową. Dialektyka pytania i odpowiedzi

To fundamentalne założenie antropologii Gadamera wymownie oddaje słynne powiedzenie Hölderlina „Jesteśmy rozmową”. Znaczy ono w tym kontekście nie tylko, że rozmowa jako przerastający naszą świadomość sposób urzeczywistniania się *logosu* czyni nas dopiero tymi, kim jesteśmy. Znaczy ono również, że jesteśmy ludźmi jedynie o tyle, o ile znajdując się w określonej sytuacji dziejowej już zawsze z innymi rozmawiamy. I to na różne sposoby. Czytając książki, odwiedzając muzea, wykonując jakąś pracę, załatwiając jakieś sprawy w różnych instytucjach, patrząc na reklamy i różne napisy na tabliczkach, na koniec wreszcie bezpośrednio z innymi rozmawiając. Nasze „bycie w świecie” jest bowiem – jak zauważa Gadamer – „zarazem życiem w rozmowie” (Gadamer 2003, s. 24), modyfikując tym samym (znowu) w dość zasadniczy sposób sens znanej formuły Heideggera.

To właśnie z racji tego, że stajemy się ludźmi, wspólnie uczestnicząc w rzeczywistości *logosu*, która nas przerasta, fenomen języka jest dla nas tak zagadkowy, przyciąga nas, ale i ma w sobie coś odpychającego. Języka bowiem nie jesteśmy nigdy w stanie podporządkować bez reszty naszym „myślowym intencjom”, przeświecić go do końca, jeśli chodzi o wypowiedane w nim znaczenia. Dlatego rozmowy, które prowadzimy z innymi, tak naprawdę nigdy nie mają końca. Zawsze bowiem jest „jeszcze coś” do powiedzenia na temat rzeczy, o której z nimi rozmawiamy. Podobna sytuacja jest wynikiem ograniczeń „płynących z naszej czasowości i skończoności oraz uwikłania w przesady” (Gadamer 2003, s. 38). Z tej racji wszystko to, co mówimy, zawsze zjawia się w dziejowej perspektywie umotywowane przez związek przesądów, wchodząc w złożone relacje wzajemnych oddziaływań z przesadami innych, skazane na „stopień się” z nimi.

Zarazem jednak rozmawiamy ze sobą, ponieważ tak czy inaczej uzyskaliśmy rodzaj „zgody” co do ogólnego znaczenia rzeczy, o której rozmawiamy. Gadamer nawiązuje w tym punkcie do starogreckiego pojęcia *syntheke*, które:

wyraża przede wszystkim to, że język tworzy się we wspólnotowości – dochodzi tu bowiem do porozumienia, dzięki któremu uzyskać można zgodę. Znaczenie słowa *zgoda* jest szczególne. Nie mówi ono o jakimś pierwszym momencie, lecz właśnie – zgodnie z dosłownym sensem niemieckiego terminu *Zusammenkommen* – o jakimś wspólnym dochodzeniu, kontinuum przejścia prowadzącego życie człowieka od rodziny, małych grup wspólnego zamieszkiwania i wspólnego życia, aż po ostateczne rozwinięcie danego języka w większych wspólnotach językowych (Gadamer 2003, s. 31).

„Zgoda” zatem, a więc – w terminologii Gadamera – „porozumienie”, nie jest jakimś zakładanym przez niego mitycznym „punktem zero”, wraz z którym pojawił się człowiek i społeczeństwo. Do „zgody” zawsze dochodzi się w rozmowie, w którą człowiek jest już uwikłany jako otwarty na *logos* byt rozumiejący. Innymi słowy, „zgoda” jest już zawsze częścią poprzedzającego ją procesu rozmawiania ludzi ze sobą, który jest na nią ukierunkowany. Ale nie jako na ostateczny cel, stanowiący jego „wypełnienie”. Równie dobrze bowiem uzyskana „zgoda” z innymi może być podważona już w następnym momencie. Tyle że wówczas wszyscy społeczni partnerzy wdają się ze sobą w dalszą rozmowę nastawioną na uzyskanie nowej „zgody”, bez czego owa rozmowa, możliwy do uzyskania cel, nie byłaby w ogóle możliwa. W tym sensie „zgoda” stanowi nie tyle cel, ile „warunek możliwości” prowadzenia jakiegokolwiek rozmowy ludzi ze sobą.

Nie chodzi tu przy tym tylko o naszą aprioryczną gotowość do prowadzenia z innymi rozmowy, o wpisaną w nasz byt „możliwość” jej prowadzenia, bo takie ujęcie mieściłoby się jeszcze w obcej Gadamerowi perspektywie transcendentnej. Chodzi również o to, że istniejąc na sposób dziejowy, już zawsze jesteśmy uwikłani w różnego typu „rozmowy” z innymi, w których dokonuje się nieustanna konfrontacja i stapianie ze sobą naszych odmiennych horyzontów rozumienia.

Zawsze już więc z innymi rozmawiając, ścieramy się z ich odmiennymi przesądami, napotykaemy na jakiś opór ze strony tego, co zostało przez nich powiedziane. A to dlatego, ponieważ jego sens nie przystaje do końca do naszego obrazu siebie i świata, stanowiąc rodzaj wyzwania do podjęcia. Albo też po prostu tych różnic i odmienności zrazu nie zauważamy i dopiero po dziesiątkach, setkach różnych rozmów z innymi ze zdziwieniem postrzegamy, że organicznym elementem naszego spojrzenia na świat

stało się coś, co zrazu było nam całkowicie obce<sup>6</sup>. W tym wypadku nie ma zasadniczej różnicy między sytuacją, w której głosy innych docierają do nas z różnorodnych świadectw tradycji, czy też są to „żywe” głosy innych, wśród których żyjemy.

Co to jednak znaczy w tym wypadku rozmawiać? O jaką rozmowę tutaj chodzi? Wyjść należy od tego, że w hermeneutyce Gadamera pojęcie rozmowy nie odnosi się wyłącznie do konkretnej sytuacji rozmowy z innymi, ani też nawet do ukrytych czy pośrednich form rozmowy wymienionych powyżej, ale nazywa sam sposób dokonywania się ludzkiego rozumienia w języku. Na ten fenomen rozumienia jako rozmowy wskazywał już Platon:

Platon nazywał myślenie wewnętrzną rozmową duszy. Określenie to dobrze oddaje, czym jest myślenie. Nazywa się je rozmową, bowiem jest tu pytanie i odpowiedź, bowiem zapytuje się tu siebie tak, jak mówi się do kogoś innego. Już Augustyn wskazał na ten rodzaj mówienia. Każdy pozostaje niejako w rozmowie sam z sobą. Nawet gdy prowadzi rozmowę z drugą osobą, musi – dopóki myśli – pozostawać w rozmowie ze sobą. Język realizuje się zatem nie w zdaniach, lecz w rozmowie, w jedności sensu, konstytuującej się ze słowa i odpowiedzi. Dopiero w tym zyskuje język swą pełnię (Gadamer 2003, s. 38).

Niezależnie więc od tego, czy myślenie urzeczywistnia się w wymianie słów z innymi, czy też ma miejsce w ludzkiej duszy, ma ono postać rozmowy, w której zawsze jest jakieś Ja i jakiś Inny, pada jakieś pytanie i jakaś odpowiedź. Naturalnie można by tutaj zapytać, czy cały problem nie tkwi w bliższym określeniu tego, jak właściwie należałoby rozumieć owo „tak, jak...” Czy chodzi o identyczność tych dwóch sytuacji, czy może tylko o podobieństwo, które w sytuacji gdy Innego-mnie zastępuje Inny-inny, okazuje się dość zewnętrzne i mało istotne. Wiedzą o tym doskonale psychoanalitycy, wskazując na iluzoryczny charakter wszelkich autoterapii, w których podmiot nie jest w stanie postawić istotnych pytań o siebie, gdyż dotyczą one intymnego wymiaru jego relacji z innymi. Ale wskazuje na to również niejednokrotnie sam Gadamer w swoich tekstach, wychodząc z założenia, że wyjściową sytuacją wszelkiego rozumienia jest sytuacja

---

<sup>6</sup> Jest to typowe doświadczenie osób, które wyemigrowały i po jakimś czasie, często w sposób niezauważalny dla siebie, przejmują sposób myślenia najbliższego otoczenia.

bycia „zagadniętym” przez Ty mówiące z głębi tradycji – Ty, które zadaje nam w tym, co mówi jakieś pytanie.

Ujęcie to implikuje ontologiczny prymat pytania nad odpowiedzią. Przekonanie, że ów prymat nie jest tylko przypadłością ludzkiego rozumienia, ale jest dlań jako takiego konstytutywny, posiada kluczowe znaczenie w hermeneutyce Gadamera. Implikuje on, że wszelkie rozumienie zaczyna się dopiero wraz z pytaniem, które stawiamy odnośnie do jakiejś rzeczy, jak też, że na to pytanie nigdy nie można dać odpowiedzi, która byłaby w pełni satysfakcjonująca. A tym samym „znosiłaby” je jako pytanie, czyniąc całkowicie zbytecznym. Pytania bowiem, które zakreślają horyzont ludzkiego rozumienia – czyli tzw. pytania fundamentalne – są tego rodzaju, że żadna odpowiedź nie jest w stanie wyczerpać nieskończonej przestrzeni sensu, którą sobą otwierają. W najlepszym wypadku będzie lepszą lub gorszą odpowiedzią częściową, która w sposób nieuchronny zostanie „zniesiona” w kolejnej, podobnie też stanie się z tamtą itd.

Ten prymat pytania nad odpowiedzią bierze się stąd, że przeznaczeniem pytania jest otwarcie perspektywy rozumienia rzeczy, wykraczającej poza dotychczasowe i zarazem otwierającej pole dla nowych możliwych na nie odpowiedzi. W tym sensie pytanie „uruchamia” proces rozumienia, otwierając przestrzeń różnych możliwości rozumienia rzeczy. Odpowiedź natomiast, sytuując się w tej przestrzeni, urzeczywistnia tylko jedną (lub w najlepszym razie kilka) z tych możliwości. Nie znaczy to, że tym samym z punktu widzenia zadanego pytania rzeczą obojętną jest, którą z otwartych przez nie możliwości rozumienia rzeczy urzeczywistnia odpowiedź. Z tego typu sytuacją mamy jedynie do czynienia w przypadku tzw. pytań abstrakcyjnych, które zostały zadane tak ogólnikowo, że nie bardzo wiadomo, jak na nie odpowiedzieć.

Pytanie nie sugeruje wprawdzie, która z danych na nie odpowiedzi jest lepsza lub gorsza, prawidłowa lub nie, niemniej jednak winno zostać ono zadane w taki sposób, aby jasny był jego „kierunek”. Tym samym zaś, aby w sposób precyzyjny została sformułowana kwestia, której ono dotyczy:

Do istoty pytania należy, że ma ono sens. Ten sens zaś jest sensem kierunku. Sens pytania jest więc wyłącznym kierunkiem, z którego może nadejść odpowiedź, jeśli ma być sensowna. Wraz z pytaniem w pewnej perspektywie staje to, o co ono pyta. Pojawienie się pytania ewokuje niejako byt tego, o co ono pyta. Logos rozwijający ten ewokowany byt jest więc już odpowiedzią (Gadamer 1993, s. 337).

Pytanie musi być zatem „jakieś”. Musi ono dotyczyć określonej „rzeczy” i być identyfikowalne, jeśli chodzi o „miejsce”, z którego zostało zadane. Przede wszystkim jednak „stawia” ono ową rzecz przed rozmawiającymi do rozpatrzenia. Tym samym zaś powołuje ją z niebytu do istnienia, dzięki czemu możliwy staje się dyskurs na jej temat. Dopiero wówczas otwiera się możliwość, że odpowiedź, która na nie padnie, przyniesie nowe spojrzenie na ową rzecz, będącą przedmiotem pytania. I wtedy dopiero, niejako *ex post*, można rozstrzygnąć, czy owa odpowiedź spełnia to oczekiwanie, czy też nie, rozwijając zawarte w pytaniu implikacje. Ale tak czy inaczej, z każdą odpowiedzią wiąże się zawężenie pola otwartego przez pytanie do jednej możliwości ujęcia rozumianej rzeczy.

Ujęta w ten sposób dialektyczna więź pytania i odpowiedzi stanowi o ludzkim rozumieniu. Dzięki niej człowiek staje się „bytem rozumiejącym”, który może pytać o wszystko, co go otacza. Może też pytać o siebie, starając się rozpoznać w tym wszystkim jakiś sens. Wtedy dopiero może sprostać swemu najgłębszemu powołaniu, które czyni go człowiekiem. Ale zarazem człowiek jest bytem skazanym na niekończącą się rozmowę z innymi o „rzeczach”, które rozumie. Owe „rzeczy” z racji tego, że pojawiają się zawsze w horyzoncie „nieskończenie niewypowiedzianego”, już z założenia niemożliwe są do wyczerpania w swym znaczeniu. Dlatego każda na nie „odpowiedź” siłą rzeczy rodzi kolejne pytania. W dodatku w samej rozmowie nic nie daje się zaprogramować z góry, przewidzieć. Mogą się w niej nagle pojawić pytania, które go całkowicie zaskakują, podając w wątpliwość odpowiedzi dotychczasowe.

Jeśli więc, jak zakłada Gadamer, ludzkie rozumienie jest rozumieniem czegoś jedynie dzięki temu, że jest już zawsze w stosunku do siebie innym rozumieniem, to tego rodzaju nieustanne wyobcowywanie się rozumienia wobec siebie nie ma w sobie nic z monotonią procesu zmierzającego z góry w określonym kierunku. Nie daje się włączyć w ramy określonej logiki rozwojowej, obojętnie, czy nazwiemy ją logiką „regresu”, czy „postępu”. Prawdziwa produktywność rozumienia, które dokonuje się jako rozmowa, zasadza się na tym, że pojawiają się w nim nagle nieoczekiwane wyrwy, załamania argumentacji. Rozmawiający konfrontowani są nieustannie z wyrastającymi niczym spod ziemi „miejscami oporu” ze strony partnera, ze zmianami perspektywy jego argumentacji, co często też zmusza ich samych do zmiany własnego spojrzenia na rzecz, o której rozmawiają.

Nie tylko bowiem jest tak, że w związku ze zmieniającym się nieustannie horyzontem dziejowym zawsze jest „coś jeszcze” do powiedzenia odnośnie do danej „rzeczy”, o którą „zagaduje” nas tradycja. Jest również tak, że my sami pod wpływem nieoczekiwanych wydarzeń, lektur, wypowiedzi innych czy własnych przemyśleń, radykalnie zmieniamy ogląd danej rzeczy. Problematycznymi wydały nam się bowiem założenia, zgodnie z którymi ją dotychczas rozumieliśmy. Ludzkie rozumienie jest nie tylko taką rozmową, w której nigdy nie pada końcowe pytanie czy odpowiedź na nie. Jest ono również taką rozmową, w której nic nie daje się z góry zaprogramować i przewidzieć, otwartą na nieoczekiwane konfrontacje z tym, co inne. W każdej chwili bowiem mogą pojawić się w niej całkiem nowe pytania i równie zaskakujące odpowiedzi.

Również w tym punkcie Gadamer różni się od Heideggera, który w swojej refleksji na temat człowieka wskazywał na różne ograniczenia jego sposobu bycia związane z „rzuceniem” (*die Geworfenheit*). Tymczasem, jak argumentuje Gadamer:

Nie chodzi tylko bowiem o to, że każdy jest zasadniczo ograniczony. Chodzi mi o to, dlaczego jeśli tylko w ogóle chcę przekroczyć moje granice, muszę ciągle doświadczać mojej ograniczoności w odpowiedzi Innego (Gadamer 2008, s. 178).

Podejście to implikuje całkiem inne rozumienie ludzkiej skończoności niż to, które jest obecne w pracach autora *Bycia i czasu*. Zgodnie z nim fundamentalnym rysem owej skończoności nie jest doświadczenie przez *Dasein* czasowości (dziejowości) własnej egzystencji w jego byciu-ku-śmierci. Jest nim zderzenie samorozumienia Ja z przesądami określającymi „odpowiedź” Innego, docierającą do niego z głębi tradycji. Wtedy bowiem owa skończoność doświadczana jest ze względu na wyznaczone przez przesady granice samorozumienia owego Ja. Dotyczy ona ograniczeń tego samorozumienia jako dziejowego. Odnosi się więc do podstawowego wyznacznika tego, co ludzkie.

## Literatura

Gadamer H.-G. (1993), *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków: Inter esse.

Gadamer H.-G. (2003), *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa: Fundacja Aletheia.



- Gadamer H.-G. (2008), *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, tłum. P. Dehnel, A. Przyłębski, A. Mergler, P. Sosnowska, Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Heidegger M. (1977), *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, K. Pomian, M.J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger M. (1994), *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. (1996), *Przyczynki do filozofii*, tłum. J. Mizera, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Heidegger M. (1999), *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Plessner H. (1988), *Pytanie o conditio humana*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa: PIW.

## THE DESCRIPTION OF HUMAN BEING IN GADAMER'S HERMENEUTICS

### Summary

Article is an attempt to explore the anthropological implications in Gadamer's concept of language. In its first part I point to the essential differences between Heidegger's and Gadamer's concept of human being and their different attitude towards the anthropological and humanist tradition. In the second part I try to demonstrate the essential link between Gadamer's concept of language as dialogue (*Gespräch*) and his concept of man.