

Maria Niemczuk

Rozumienie świata a język filozofii w hermeneutyce Gadamera

Folia Philosophica 8, 115-131

1991

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Hansa-Georga Gadamera sąd nad filozofią

Każde filozofowanie jest odpowiedzią na jakieś pytanie. A pytanie to w wypadku Gadamera brzmi: „Jak w całości opanowanej przez naukę rzeczywistości społecznej można rozumieć samego siebie?”¹. Filozofowanie Gadamera wyływa więc z troski o człowieka i kulturę. Autor *Wahrheit und Methode* dostrzega bowiem, że grozi im upadek. Właściwe rozpoznanie źródeł tego kryzysu to zadanie współczesnej filozofii.

Źródła tego kryzysu, jak sądzi Gadamer, tkwią głęboko w wieku XIX. Wiek ten to okres wiary w postęp techniczny, a także przekonania, że zagwarantuje on ludzkości powszechną szczęśliwość i wolność. Okazało się rychło, iż wiara ta była nader złudna. Rozwój techniczny będąc z jednej strony dobrodziejstwem naszych czasów, okazał się także zagrożeniem bytu ludzkiego w ogóle. Z tego punktu widzenia filozofia ma uprzytamniać granice naukowego rozeznania w świecie, ale też podtrzymać słabnącą wiarę, że „ludzkość nauczy się dawać sobie radę z potężnymi środkami, jakimi dysponuje, a jakie mogłyby spowodować wzajemne unicestwienie, że trzeźwa ocena rzeczywistości i gotowość do rozumienia kompromisów zostawi otwartą drogę przyszłości”².

¹ H.-G. Gadamer: *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*. Tłum. K. Michalski. W: *idem: Rozum, słowo, dzieje*. Warszawa 1979, s. 61.

² *Ibidem*, s. 57.



MARIA NIEMCZUK

Rozumienie świata a język filozofii w hermeneutyce Gadamera



Gadamer wskazuje przede wszystkim na zagrożenie naszej kultury i cywilizacji, które wiąże się z powszechnym wyznawaniem światopoglądu naukowego. Ponieważ „ludzka myśl koncentruje się ciągle na pytaniach, na które nauka nie obiecuje odpowiedzi”³, człowiek nie może więc ograniczać się tylko do poznania naukowego, zagubi bowiem samego siebie i nie będzie mu dane zrozumienie ani siebie, ani świata. Wszelako na pytania, na które nie odpowiada nauka, odpowiadać może filozofia, religia, sztuka. Hermeneutyka, sądzi Gadamer, może mediatyzować między tymi tak różnymi doświadczeniami, a czyni to dzięki aktom rozumienia, które należą do struktury samego bytu ludzkiego (człowiek istnieje jako byt rozumiejący).

Antropologiczny charakter rozumienia sprawia więc, że poznanie naukowe, dzięki istnieniu w nim elementu tego rozumienia, włączone zostaje także do doświadczenia hermeneutycznego. Nie chodzi przy tym Gadamerowi o krytykę nauki jako takiej, lecz o krytykę — jak powiedzieliśmy — światopoglądu naukowego. Krytyka poznania naukowego jest zresztą w obecnych czasach zjawiskiem dość powszechnym. Uprawiają ją nie tylko filozofowie, ale i naukowcy, którzy sami dostrzegają ograniczoność swego poznania. Wątki krytyki wypływające niejako ze środka nauki są tu zadziwiająco zbieżne z krytyką Gadamera. Fakt ten potwierdza również pogląd Gadamera, że rozumienie jako takie polega na uczestnictwie we wspólnym sensie.

Oto niektóre wątki tej krytyki, ważne dla wywodów samego Gadamera.

Po pierwsze, załamaniu uległ ideał autonomii podmiotu poznającego. Przestał on zajmować wobec świata uprzywilejowane stanowisko obserwacyjne. Niegdyś ów podmiot dążył do uzyskania wiedzy ważnej raz na zawsze. Jej treść i wartość miały już nie zależeć od usytuowania obserwatora w świecie natury i kultury. Nie tylko w naukach humanistycznych, ale i przyrodniczych zrodziła się konieczność relatywizowania zdolności poznawczych człowieka do poznawanych przez niego światów⁴. Powód do formułowania tego typu stwierdzeń dają niemal wszystkie współczesne osiągnięcia nauki: fizyka (zasada nieoznaczoności Heisenberga, teoria względności Einsteina), językoznawstwo (hipoteza Sapira—Whorfa), geometria nieeuklidesowa itd. W koncepcji hermeneutyki Gadamera podmiot (a więc to, co w etymologicznym znaczeniu trwałe, niezmiennie, leżące niejako u podstaw) został całkowicie zrelatywizowany; usytuowany w dziejach i języku i, co paradoksalne, właśnie dzięki tym „zapośredniczeniom” zagwarantowana zostaje obiektywność poznania, obiektywność, która „dzieje się” w przestrzeni i czasie.

Po drugie, zarówno w naukach przyrodniczych, jak i humanistycznych załamał się ideał poznania metodycznego. Wiąże się on bezpośrednio z kartezyjskim mitem pierwszych zasad czy też Baconowską teorią idoli. Mit ten to

³ Ibidem, s. 59.

⁴ Por. S. Amsterdamski: *Między historią a metodą*. Warszawa 1983.

zasada zaczynania od początku, zasada odrzucająca wszelką tradycję jako rzekomo zaciemniającą tylko widzenia ludzkiego rozumu. Obecnie w przyrodoznawstwie, a szczególnie w naukach humanistycznych, wskazuje się na ograniczenia ludzkiego poznania, wynikające w sposób paradoksalny z konsekwentnego przestrzegania reguł warsztatu badawczego. Metoda jest, według Gadamera, na ogół tworem spóźnionym. Najpierw bowiem dokonuje się odkrycia, a dopiero potem dostarcza odpowiedniej „metody”. Z jednej więc strony umysł broni się przed chaosem i odczuwa potrzebę konstruowania metod, z drugiej zaś człowiek zdaje sobie sprawę, że konsekwentne ich przestrzeganie grozi utratą impulsów twórczych, zastojem, popadnięciem w schematy. Tak więc rozwiązania skrajne — pedantyczna metodyczność bądź jej przeciwieństwo Hamletowe — „w szaleństwie metoda” okazują się nie do przyjęcia dla współczesnej filozofii nauki.

Gadamer optuje za „złotym środkiem”. Tytuł jego największego dzieła brzmi: *Prawda i metoda*. To zestawienie nie sugeruje jednak istnienia jakiegś alternatywy, której doszukują się w nim niektórzy interpretatorzy⁵. Postuluje on raczej, aby zachować to „dialektyczne napięcie”, jakie występuje między prawdą a metodą. Metodyczność zaś pozostaje ciągle umownym ideałem światopoglądu naukowego, dlatego Gadamer stara się wykazać, że prawda pojawia się i poza poznaniem gwarantowanym metodycznie.

Jak ponadto mówi Gadamer, „poznanie nigdy nie zaczyna od zera”. Żadne myślenie nie odgradza się od myśli wcześniejszej, w konsekwencji więc wszelkie znaczenie myśli polega na jej odniesieniu do tradycji. Odrzuca on zatem ideę słynnego „zawieszenia” czy doskonałego początku. W hermeneutyce poznanie ludzkie ma strukturę koła. Gadamer przy okazji mówi tu o pozytywnej roli przesądów. Fakt ich istnienia sprawia nawet, że poznanie staje się w ogóle możliwe. A więc z jednej strony nie można się uwolnić od przesądów, z drugiej zaś nie zachodzi taka potrzeba, ponieważ są one nie tylko ograniczeniem poznania, ale także jego warunkiem.

Największym przesądem, „przesądem przesądów”, nazywa Gadamer oświeceniową politykę oczyszczania z nich poznania. Dodać trzeba, że rozgranicza on przesady produktywne od nieproduktywnych. Oprócz tego „oświeceniowego”, nieproduktywnym przesądem było istnienie tzw. zdań bazowych czy też czystych faktów w pozytywizmie Koła Wiedeńskiego. Ideał odpowiedniości czystej wypowiedzi czystym faktom nazwał Gadamer naiwnością stwierdzenia⁶.

Kolejnym ideałem poprzedniej epoki, który został poddany ostrej krytyce, okazał się ideał pewności. Ideał ten osiągnano kosztem zawężenia pola badań. Obszar tego, co zdawało się pewne, skurczył się niepomniernie w stosunku do obszaru tego, co człowieka nadal interesowało, ale co, uznane za nienaukowe,

⁵ Por. E. Zakrzewska: *Dwie hermeneutyki*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 8, s. 96—109.

⁶ Por. H.-G. Gadamer: *Filozoficzne podstawy...*, s. 69.

odrzucać było poza sferę rozważań. Pewność tę pokładano bądź w oczywistości podmiotowej (Kartezjusz, Husserl), bądź w oczywistości przedmiotowej (pozytywizm). Obie te koncepcje szukają punktu wyjścia, który nie wymaga dalszych uzasadnień, idzie w nich bowiem o ideał poznania bezpośredniego, który gwarantuje pewność. Rozwiązanie Gadamera jest jednak pośrednie, nawiązuje wyraźnie do Heglowskiej dialektyki bezpośredniości i mediacji. Według niego nie ma ani czysto podmiotowej, ani czysto przedmiotowej podstawy poznania. Wszelkie rozumienie ma charakter kołowy, przesądowy, założeniowy, horyzontalny, dziejowy, językowy. Nie można więc pytać ze zrozumieniem o stan wcześniejszy, ponieważ „bycie-w-świecie” równoznaczne jest z jego rozumieniem.

Z podobnych rozważań Gadamer wyprowadza wniosek, że sami naukowcy mają świadomość ograniczeń poznania naukowego, że krytyka ideału ludzkiego poznania, uprawiana zarówno przez naukowców, jak i filozofów, prowadzi do bardzo podobnych konkluzji. O ile wszakże wśród grona tzw. fachowców ideał poznania naukowego podważono, pozostał on w dalszym ciągu światopoglądem powszechnie uznawanym. Zdanie typu „zostało to naukowo udowodnione” budzi wciąż najwyższy szacunek. Antyścjentyzm Gadamera ma swoisty charakter. Mimo iż jego konkluzje są zbieżne z innymi krytykami nauk, wynikają one jakby z innego źródła. Krytyka Gadamera posiada wymiar antropologiczny, którego brak krytyce wypływającej „ze środka” nauki. Jako filozof, Gadamer usiłuje przywrócić doświadczeniu naukowemu jego bardziej „ludzki” charakter. W tym celu wprowadza do swego systemu filozoficznego podstawową kategorię — rozumienie.

Kategoria rozumienia jako kategoria antropologiczna

Czym jest rozumienie? W drugiej części *Wahrheit und Methode*, w rozdziale pt. *Prawda w naukach humanistycznych*, Gadamer pisze: „Rozumienie nie jest ideałem rezygnacyjnym ludzkiego doświadczenia życiowego w starczym wieku ducha, jak u Diltheya, ani też nie jest, jak u Husserla, ostatecznym metodycznym ideałem filozofii wobec naiwności życia codziennego, lecz wprost przeciwnie — jest pierwotną formą, w jakiej dokonuje się nasze istnienie, które jest byciem-w-świecie (*In-der-Weltsein*).”⁷

Kategoria rozumienia Gadamera jest oczywiście nawiązaniem do koncepcji Heideggerowskiej: byt ludzki istnieje jako byt rozumiejący. Autor *Sein und Zeit* w miejsce transcendentального Ja postawił byt przytomny, *Dasein*: „Świat konstytuowany jest nie przez Ja transcendentalne — pisze Heidegger — lecz

⁷ Idem: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1975, s. 243.

przez człowieka, który nie istnieje w taki sposób, jak rzeczy martwe, rośliny i zwierzęta, lecz egzystuje. Jego substancją jest jego egzystencja, której specyfika jako sposobu bycia polega na tym, że bytowi istniejącemu w ten sposób chodzi o swoje bycie.”⁸ Rozumieć to dla Heideggera i Gadamera już być-w-świecie.

Koncepcja rozumienia Gadamera przekracza jednak pojmowanie jej przez Heideggera. Autor *Sein und Zeit* skoncentrował uwagę na jej źródowości (doświadczenie przedrefleksyjne), natomiast Gadamer wychodzi od form pośrednich, przede wszystkim języka (resp. mowy), proponuje nieco dłuższą drogę do rozumienia ukazując, jak sądzi, jego obiektywny (w sensie Diltheyowskim) charakter. Człowiek myśli i mówi w określonej kulturze, posługuje się już ukształtowanym systemem znaczeń. Kultura i związany z nią system znaczeń umożliwiają rozumienie i czynią je komunikowalnym. „Rozumienie — powiada Gadamer — jest możliwe tylko tam, gdzie istnieje ustalona reguła posiadająca wartość przymuszającą i nierozwiązywalną. Nie może być kaprysem i dowolnością jednostki, lecz musi być zgodne z wyobrażeniami wspólnoty, jakkolwiek pozostawia się jednostce spory margines dowolności.”⁹ I tu również Gadamer optuje za „złotym środkiem”. Miejsce człowieka, jak sądzi, to pozycja „pomiędzy”, a więc i pomiędzy dowolnością a przymusem.

Trzeba zaznaczyć, że Gadamer wiele uwagi poświęca wspólnotowej, czy też inaczej, dialogowej stronie rozumienia. Wyływa to, po pierwsze, z rozpoznania przez niego, jak sądzi, prawdziwej struktury rozumienia; po drugie, z pewnego postulatu etycznego. Są to z jednej strony przesłanki antropologii opisowej, z drugiej — normatywnej. W *Hermeneutyce jako filozofii praktycznej* pisze on: „Nader pilnym stało się dziś zadaniem rozpoznanie wspólnoty w tym, co inne, lub uznanie dla odmienności innych.”¹⁰

Przesłanki antropologii opisowej znalazły wyraz w nawiązaniu przez Gadamera do Hegłowskiej krytyki ducha subiektywnego. W antropologii bowiem można wyróżnić dwa nurty: kantowski i heglowski. Gadamer nawiązuje wszakże do heglowskiej tradycji, mówiącej o zapośredniczeniach człowieka w dziejach i języku. Krytyka ducha subiektywnego — to krytyka filozofii refleksji¹¹. Hegel uważał ją za chorobę ducha romantycznego „obezwładnianego poprzez zamknięcie się we własnym wnętrzu”¹². Refleksja jest dla Hegla, pisze Gadamer, „rezerwowaniem, zwracającym się w tę lub w tamtą stronę, które nie zagłębiając się w treść niczego, potrafi wszelką treść sprowadzić do jakiegoś ogólnego stanowiska”¹³. Z tych pozycji dokonał Hegel krytyki „imperatywu kategorycz-

⁸ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1979, s. 12.

⁹ H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode...*, s. 145.

¹⁰ Idem: *Hermeneutika jako filozofia praktyczna*. „Studia Filozoficzne” 1982, nr 2, s. 22.

¹¹ Zob. G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. 1. Tłum. A. L a n d m a n. Warszawa 1963.

¹² H.-G. Gadamer: *Filozoficzne podstawy...*, s. 61.

¹³ Ibidem.

nego” Kanta, twierdząc prowokacyjnie, że „mądrość i cnota polega na tym, by żyć zgodnie z obyczajami swojego narodu”¹⁴.

Podjmując ten wątek w swych analizach, Gadamer pisze, że to, co Hegel nazywa duchem obiektywnym, traktowane jest w naukowej myśli jako innobyt ducha. W wyniku tego świadomość metodologiczna filozofa idzie za wzorem przyrodoznawstwa. Tak jak u Hegla przyroda ukazuje się jako innobyt ducha, tak w naukowej świadomości cała rzeczywistość historyczna i społeczna jawi się już nie jako duch, ale „jako coś opornie faktycznego”, jako coś niezrozumiałego¹⁵. Podczas gdy u Hegla przewyciężenie ducha subiektywnego i obiektywnego urasta do konieczności dziejowej związanej z pojawieniem się ducha absolutnego, u Gadamera pojednanie nauki z bytem w sensie poznania absolutnego jest niemożliwe, ponieważ rozumienie jest rozumieniem bytu skończonego, jakim jest człowiek. Stąd pojednanie nauki i świata znanego nam z codziennego doświadczenia dokonuje się przez demistyfikację naukowej świadomości metodologicznej. Model rozumienia hermeneutycznego jest wszak uniwersalny, dotyczy też nauki. Jeśli w poznaniu naukowym — powiada Gadamer — pojawia się w ogóle cokolwiek nowego, jest to możliwe dzięki dialogowi o charakterze hermeneutycznym, który monologiczne doświadczenie nauki może przyłączyć do naszego ludzkiego doświadczenia. „Doświadczenie jest rozmową, jaką prowadzą rzeczy między sobą.”¹⁶

Na tle przedstawionych rozważań Gadamer wyróżnia trzy płaszczyzny rozumienia: pierwsza to płaszczyzna rozumienia Innego, druga — rozumienia dziejów, trzecia — rozumienia dzieł sztuki.

Doświadczenie naukowe, monologiczne przenoszone jest, twierdzi Gadamer, na doświadczenie sztuki, tradycji, a także doświadczenie Innego. W związku z tą ekspansją naukowości, i związanej z nią technicyzacji, zapanowała ogólna „niezdolność do rozmowy” (taki tytuł nosi jeden z esejów Gadamera). Obserwujemy w naszych czasach „zanik intymności i funkcjonalizację istnienia społecznego”¹⁷; Gadamer pisze dalej: „[...] kultura życia wewnętrznego, ostrość prywatnych konfliktów życiowych, wnikliwa interpretacja psychologiczna i spiętrzona siła ekspresji w artystycznej prezentacji tych konfliktów staje się nam w związku z tym coraz bardziej obca. Porządek społeczny jest tak potężnym czynnikiem kształtującym, że jednostka nawet w intymnej sferze egzystencji pozbawiana jest niemal do szczytu świadomości życia według własnych decyzji.”¹⁸

Gadamer, przez rozpoznanie prawdziwej struktury rozumienia, jaką jest rozmowa, pragnie przywrócić doświadczeniu Innego jego „ludzki”, a więc

¹⁴ G. W. F. Hegel *Fenomenologia ducha...*, s. 399.

¹⁵ Zob. H.-G. Gadamer *Filozoficzne podstawy...*, s. 63.

¹⁶ Ibidem, s. 67.

¹⁷ Ibidem, s. 58.

¹⁸ Ibidem, s. 61.

dialogowy charakter. Rozumieć Innego — to mówić do niego, to umieć go słuchać, to wreszcie być otwartym. Pisze więc: „Ten tylko nie słyszy lub słyszy błędnie, kto ciągle nasłuchuje, lecz czyje ucho tak bardzo wypełniają pociechy, jakimi sam siebie obdarza, podążając za swymi popędami i potrzebami, że nie potrafi już usłyszeć drugiego człowieka.”¹⁹ Podobnie gdzie indziej: „W każdej rozmowie panuje duch, dobry lub zły, duch zatwardziałości i zahamowania lub duch otwarcia się ku sobie i płynnej wymiany między Ja i Ty.”²⁰

Formą, w jakiej dokonuje się rozmowa, jest dla Gadamera model gry: „Musimy się jednak przede wszystkim odzwyczaić od widzenia gry z perspektywy grającego. Z tej strony można dostrzec strukturę gry jedynie od strony jej subiektywnego przejawiania się.”²¹ W rzeczywistości prawdziwa gra (jak i prawdziwa rozmowa) pochłania grającego (rozmawiającego). Innym aspektem rozumienia Innego jest to, że rozumiemy się zawsze co do „rzeczy”. „Pierwotne rozumienie oznacza: porozumienie się co do rzeczy, a dopiero wtórne: wyodrębnienie i rozumienie poglądu innej osoby jako takiej.”²² Gadamer zwraca poza tym uwagę, że każda wypowiedź jest umotywowana. O wszystko można zapytać: Dlaczego to mówisz? Niemiecki filozof nazywa to „hermeneutycznym prymatem pytania nad odpowiedzią”²³. Prawda jest, jego zdaniem, całością wypełniającą przestrzeń między pytaniem a odpowiedzią.

Reasumując, rozumieć Innego można różnie. Po pierwsze, na wzór poznania naukowego, jak rzeczy, jak inne przedmioty; po drugie, można Go rozumieć „lepiej, niż on sam siebie rozumiał” — to ideał poznania oświeceniowego²⁴, można też rozumieć Innego w sposób, o którym pisze Gadamer.

Rozumienie Innego dokonuje się w kontekście dziejów. Koncepcję rozumienia dziejów Gadamer sformułował w opozycji do historyzmu XIX-wiecznego i XIX-wiecznej hermeneutyki. „Dylemat szkoły historycznej — pisze on — polegał na tym, że z jednej strony — celem adekwatnego ujęcia podmiot należy umieścić w dziejach, z drugiej strony — właśnie dla zapewnienia poznania obiektywnego należy podmiot wyjąć z dziejów, postawić poza wszelkimi historycznymi perspektywami.”²⁵ Dlatego Gadamer stwierdza: „Świadomość historyczna niszczy samą siebie, jeżeli chcąc rozumieć, odrzuca to, co jedynie umożliwia rozumienie.”²⁶ Jego zdaniem rozumienie historyczne jest zawsze doświadczeniem dziejów i dalszym oddziaływaniem na dzieje. Taką świadomość

¹⁹ Idem: *Niezdolność do rozmowy*. Tłum. B. Baran. „Znak” 1980, nr 3, s. 309.

²⁰ Idem: *Człowiek i język*. Przeł. K. Michalski. W: idem: *Rozum...*, s. 53.

²¹ Ibidem.

²² Idem: *Wahrheit und Methode...*, s. 278.

²³ Idem: *Cóż to jest prawda?* Tłum. M. Łukasiewicz. W: idem: *Rozum...*, s. 45.

²⁴ „[...] autora lepiej należałoby rozumieć, niż on sam siebie rozumie” — było to już tezą Kanta, która została przyjęta później przez Schleiermachera, a następnie Diltheya.

²⁵ H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode...*, s. 224.

²⁶ Ibidem, s. 374.

nazywa on *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. Określenie to zawiera pewną dwuznaczność. Wyraża z jednej strony świadomość, która jest skutkiem oddziaływania dziejów i określona jest przez dzieje, z drugiej — świadomość bycia skutkiem oddziałujących dziejów, a zarazem rzeczywistością przez nie określaną przez dzieje.

Rozumienie dziejów — jak sądzi Gadamer — nie ma na celu przewyciężenia dystansu czasowego, nie jest też próbą ujęcia faktów „takimi, jakimi one były”. Rozumienie nie może być rekonstrukcją zdarzeń, ponieważ każde rozumienie dokonuje się w świetle wszystkich wymiarów czasowych, przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, a dystans czasowy jest warunkiem dialogu z przeszłością, pozwala na bardziej adekwatne jej rozumienie.

Zrozumieć dzieje możemy wtedy, gdy antycypujemy ich sens, gdy łączy nas jakaś wspólnota z tradycją, wtedy mianowicie kiedy, jak mówi Heidegger, „dokonujemy projekcji sensów”. Gadamer w tym miejscu mówi o pozytywnej roli przesądów. Każde myślenie jest nadbudowane nad myślą już istniejącą — z jednej strony — i myśleniem nad pierwotnym, źródłowym doświadczeniem — z drugiej. Rozumienie jest więc jakby rozpoznaniem tego, co człowiek już wie o świecie, a przy tym ma tylko częściową świadomość tego, co wie. „Nasze bycie, określone przez całość naszych losów, przekracza z istoty swą wiedzę o sobie.”²⁷ I dalej: „Być w dziejach to nigdy nie wyjść w pełni na jaw w samowiedzę.”²⁸ Tę właśnie nie uświadomioną wiedzę nazywa Gadamer przesądami.

Można zauważyć pewne podobieństwo Gadamerowskich przesądów do Platónskich idei wrodzonych, czy Kantowskich form intelektu. „Aprioryzm” ich ma jednak w obu wypadkach inną naturę. W przeciwieństwie do idei Platona — Gadamerowskie przesady nie mają genezy pozaświatowej, nie są też statyczne. Natomiast wbrew Kantowi — nie mają charakteru formalnego, lecz treściowy, zapośredniczony w dziejach i języku.

Zapośredniczenie w języku ma miejsce w dziełach sztuki. W artykule pt. *Estetyka i hermeneutyka* Gadamer pisze: „Pośród wszystkiego, z czym spotykamy się w przyrodzie i w historii, sztuka jest tym, co przemawia do nas najbardziej bezpośrednio i w zagadkowy sposób, tak jakby nie było żadnego dystansu, a każde spotkanie z dziełem sztuki było tylko spotkaniem z samym sobą.”²⁹ Hegel zaliczył nawet sztukę do postaci ducha absolutnego. Chciał przez to powiedzieć, że rzeczywistości dzieła sztuki, jego wymowy nie da się ograniczyć do horyzontu historycznego, w którym dzieło pozostało. Jednak w XVIII wieku dokonała się, zdaniem Gadamera, radykalna subiektywizacja estetyki. Była ona dziełem Kanta. *Krytyka władzy sądzenia* stała się klasycznym projektem

²⁷ Ibidem. s. XXII.

²⁸ Ibidem, s. 285.

²⁹ H.-G. Gadamer: *Estetyka i hermeneutyka*. Tłum. M. Łukasiewicz. W: idem: *Rozum...*, s. 119.

autonomicznego uzasadnienia estetyki³⁰. Według Kanta doświadczenie sztuki jest pozapojęciowe, nie może pełnić funkcji poznawczych, tym samym pytanie o prawdę w sztuce nie może w ogóle paść. Kategoria prawdy została w ten sposób oddzielona od piękna, sztuka zaś nazwana została „światem dla siebie”, oderwanym od świata rzeczywistego. Świat sztuki stał się światem „pięknego pozoru”, doświadczenie sztuki natomiast wyrazem autonomicznego przeżycia twórcy, które przeznaczono dla równie autonomicznego przeżycia odbiorcy.

To oderwanie świadomości estetycznej od poznania stało się w estetyce XIX wieku powszechne. Miał mówić o prawdzie dzieła sztuki, mówiono wówczas o „intensywności wyrazu”, „geniuszu” czy „autentycznym przeżyciu”. Tym samym pojęcie smaku przestało mieć obiektywny charakter³¹. Uniwersalność doświadczenia hermeneutycznego sprawia jednak, że alienacja świadomości estetycznej zostaje w hermeneutyce Gadamera przezwyciężona. „Świadomość estetyczna — pisze on — jest zawsze wtórna wobec bezpośredniego roszczenia do prawdy, wysuwanego przez dzieło sztuki. Toteż gdy oceniamy coś pod względem estetycznym, następuje wyobcowanie czegoś, co w rzeczywistości przyswoiliśmy sobie o wiele głębiej.”³²

Świadomość estetyczna prowadzi przede wszystkim do autodestrukcji, gdyż nie ujmuje właściwie tego, co dzieje się z nami w doświadczeniu sztuki. Napotykając dzieło sztuki, napotykamy zarazem świat w nim zawarty, świat w jakiś sposób zinterpretowany, gdyż wszelki kontakt ze światem stanowi już rodzaj artykulacji. Nie ma poznania bezpośredniego w sensie poznania czystej świadomości. Zarówno czysta świadomość, jak i czyste fakty to po prostu abstrakcja. Każdy rodzaj poznania, każde doświadczenie z natury swej uwikłane są w znaczenia.

Spotkanie z dziełem sztuki nie jest zatem oderwaniem się od rzeczywistości i przeniesieniem się w „świat pięknego pozoru”. Rozumiejąc dzieło sztuki, rozumiemy siebie: „Sztuka jest poznaniem, a doświadczenie dzieła sztuki uczestnictwem w tym poznaniu.”³³ Modelem ontologicznym dzieła sztuki jest, podobnie jak w doświadczeniu tradycji czy doświadczeniu Innego, gra. Gra prezentuje samą siebie, ale też wskazuje poza siebie, na tych, którzy obserwują. Poza tym gra, prezentując siebie, wydobywa prawdę z ukrycia. Ten ontologiczny model istnienia dzieła pozwala traktować jego doświadczenie jako doświadczenie o charakterze obiektywnym, przekraczającym subiektywną interpretację twórcy czy odbiorcy. W rozumieniu nie chodzi wszak o to, co autor miał na

³⁰ Por. I. Kant: *Krytyka władzy sądzienia*. Tłum. J. Gałęcki. Kraków 1964.

³¹ O związkach hermeneutyki Gadamera z tradycją kantowskiej estetyki zob. P. Dybel: *Hermeneutyka Gadamera a tradycje kantowskiej estetyki*. „Studia Estetyczne” 1981, T. 18, s. 285—301.

³² H.-G. Gadamer: *Uniwersalność* s. 309.

³³ Idem: *Wahrheit und Methode...*, s. 92.

myśli, ale o porozumienie się co do rzeczy. Tak więc, mimo iż dzieła sztuki nie można adekwatnie przełożyć na język pojęć, to jednak zawarte w nim prawdy domagają się uznania, tak jak poglądy wielkich filozofów. Uznania tego nie można oddzielić od zespołu warunków, które umożliwiają realizację dzieła sztuki. Nie można oddzielić dzieła sztuki od świata, do którego apeluje.

Dzieło sztuki porównuje Gadamer do święta, jako że zarówno „dzieło sztuki jak i święto zachowują tożsamość w ciągłej zmienności swych realizacji.”³⁴ I dalej: „W porównaniu do innych przekazów językowych i niejęzykowych dzieło sztuki jest absolutną terażniejszością dla każdej terażniejszości, a zarazem ma gotowe słowa na każdą przyszłość.”³⁵ Nie istnieje więc opozycja między sztuką a czasem. Gra, jaką stanowi sztuka, jest zawsze wkraczaniem w świat rzeczywistości. Konkludując, doświadczenie hermeneutyczne ma uniwersalny charakter, ponieważ uniwersalny charakter ma rozumienie jako ontologiczny warunek ludzkiej egzystencji.

Kategorią rozumienia Gadamer posługuje się w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, pojmuje ją jako przeciwieństwo poznania; po drugie — jako „wszechobejmujący moment poznania”. Niewspółmierność tych dwóch znaczeń, którą sugeruje między innymi Bronk, jest tylko pozorna. Przeciwwstawiając rozumienie poznaniu, Gadamer przeciwstawia je poznaniu totalnie uprzedmiotowiającemu, optuje natomiast za poznaniem, które obejmuje rozumienie jako „wszechobejmujący moment poznania”. Rozumienie to wzbogacone jest przy tym o antropologiczny moment „uczestniczenia” (aplikacji). Można więc dokonać pewnego rodzaju zestawienia „atrybutów” rozumienia w opozycji do poznania.

1. Rozumienie jest doświadczeniem nie uprzedmiotawiającym, poznanie — uprzedmiotawiającym.

2. Przy zadowionym we współczesnej filozofii rozróżnieniu na filozofię bytu i filozofię sensu, rozumienie stanowi odwołanie się do sensu (dla mnie), poznanie natomiast dotyczy bytu (w sobie).

3. To pierwsze jest osobowe, drugie — bezosobowe.

4. Celem pierwszego jest samowiedza czy samozrozumienie, celem drugiego — wiedza (w sensie trwałych rezultatów).

5. Poznanie jest metodyczne, intersubiektywnie sprawdzalne, rozumienie natomiast „wyprzedza” poznanie metodyczne.

6. Rozumienie jest zawsze „w drodze”, stanowi proces dochodzenia do głębszej warstwy znaczeniowej, poznanie pozostaje na powierzchni i na niej się zatrzymuje.

Gadamer, jak sądzę, „znosi” (w sensie Hegłowskim) zarówno „czyste”, a więc absolutnie nie uprzedmiotawiające rozumienie (w sensie Heideggerowskiego doświadczenia przedrefleksyjnego, które będąc nie uprzedmiotawiające,

³⁴ I d e m: *Uniwersalność...*, s. 312.

³⁵ Ibidem.

pozostaje też niekomunikowalne), jak i „czyste” poznanie totalnie uprzedmiotawiające. W tym wypadku Gadamer okazuje się zwolennikiem „złotego środka”. Opowiada się bowiem za poznaniem, które posiadałoby moment aplikacji albo inaczej — za rozumieniem umiarkowanie uprzedmiotawiającym, tj. rozumieniem, które miałoby jednocześnie walor obiektywności i intersubiektywności. Gadamer odchodzi więc od Heideggerowskiego pojmowania hermeneutyki jako „ontologii fundamentalnej”, tym samym proponuje „dłuższą drogę do rozumienia”³⁶. Jest to zarazem powrót, jak się zdaje, do tradycji Diltheyowskiej hermeneutyki, która, badając formy pośrednie przejawiania się ducha, dochodzi do rozumienia pojedynczych osób.

Dochodzi tu do ważnej dla hermeneutyki konstatacji: charakterystyczną cechą współczesnej myśli filozoficznej jest proces interpretowania pojęć epistemologicznych za pomocą pojęć ontologicznych i odwrotnie³⁷. Do Kanta w zasadzie filozofią pierwszą była, zgodnie zresztą z jej nazwą, metafizyka — nauka o bycie jako takim. Od Kanta rolę tę przejęła epistemologia. W hermeneutyce zarówno Heideggera, jak i Gadamera mamy do czynienia z wyraźnym procesem antropologizacji pojęć epistemologicznych. Bronk w pracy *Rozumienie, dzieje, język* interpretuje wprost hermeneutykę Gadamera jako epistemologię³⁸. Twierdzi bowiem, że zadanie, jakie wyznacza Gadamer hermeneutyce, jest podobne do tego, które Kant stawiał filozofii transcendentalnej. Kant pytał o warunki poznania, Gadamer zaś pyta o warunki rozumienia świata.

A. Bronk, przyjmując epistemologiczną interpretację, dokonuje pewnego rodzaju redukcji hermeneutyki do problematyki Kantowskiej. Zadanie bowiem, jakie stawia sobie Gadamer, jest, jak sędzę, próbą pogodzenia transcendentalizmu Kantowskiego z empiryzmem (doświadczeniem przedrefleksyjnym). Tak więc związek Gadamera z Kantem można by widzieć w nieco innym świetle, tym bardziej że o Kancie mówi się obecnie jako o prekursorze antropologii filozoficznej. Niektórzy, np. Bollnow, uważają, że antropologia jest w ogóle rozwinięciem transcendentalizmu Kantowskiego³⁹. W związku z tym nowym odczytaniem dzieł Kanta możliwe wydaje się znalezienie innej płaszczyzny rozważań na temat powinowactwa tych dwóch filozofów⁴⁰.

Aby nasz wywód nie był gołosłowny, poprzyjmy go tekstem filozofa królewieckiego. W *Wykładzie logiki* Kant pisze: „Pole filozofii w jej świato-

³⁶ Określenie to przejęłam od Ricoeura. Zob. P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka*. Tłum. K. Tarnowski. W: idem: *Egzystencja i hermeneutyka*. Warszawa 1985, s. 182—204.

³⁷ Por. M. Siemek: *Myśl drugiej połowy XX wieku*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M. Siemek. Warszawa 1982.

³⁸ Por. A. Bronk: *Rozumienie, dzieje język*. Lublin 1982.

³⁹ Zob. O. F. Bollnow: *Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Principien*. In: idem: *Philosophische Anthropologie heute*. München 1972, s. 22.

⁴⁰ O Kancie jako prekursorze antropologii filozoficznej pisze także T. S. Wojciechowski: *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*. Kraków 1980.

obywatelskim znaczeniu podzielić można na następujące pytania: 1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. W czym mogę pokładać nadzieję? 4. Czym jest człowiek? Na pierwsze pytanie odpowiada metafizyka, na drugie etyka, na trzecie religia, na czwarte antropologia. W zasadzie wszystko to zaliczyć można by do antropologii, ponieważ trzy pierwsze odnoszą się do ostatniego.”⁴¹

Interpretacja antropologiczna, za którą tu idę, jest, jak sądzę, ogólniejsza i trafniej oddaje charakter Gadamerowskich wywodów.

Język jako uniwersalne medium rozumienia świata

Interpretacja antropologiczna zapośrednicza się w języku. Gadamer pisze: „To, czym jest język, należy do najbardziej niejasnych problemów zadanych człowiekowi do przemyślenia. Myśli naszej jest on tak niezmiernie bliski, a z drugiej strony tak mało się uprzedmiatawia w czasie mówienia, że niejako sam z siebie ukrywa swoje istnienie.”⁴² Gadamer nie twierdzi więc, że nie można badać natury języka w ogóle, lecz tylko, że badanie języka jako przedmiotu wyklucza jego adekwatne ujęcie. Nauki szczegółowe, np. językoznawstwo czy pozytywistyczne filozofie języka, uprzedmiatawiają go, manipulują i zapoznają jego właściwy charakter. Gadamer pisze: „Do istoty języka należy jej wręcz przepastna nieświadomość.”⁴³ I dalej: „Myślenie w języku nie jest nigdy w stanie wyprzedzić języka”⁴⁴, ponieważ „Językowa wykładnia świata poprzedza zawsze wszelką myśl i wszelkie poznanie”⁴⁵. Gadamer sprzeciwia się więc traktowaniu języka jako narzędzia, które po użyciu można odłożyć, ponieważ język nie jest instrumentem. Gdyby tak było, to panowalibyśmy nad językiem, tak jak panujemy nad narzędziem. Tymczasem — „We wszelkiej naszej wiedzy o nas samych i o świecie jesteśmy już raczej ogarnięci przez język.”⁴⁶

Językoznawstwo tym różni się od podejścia hermeneutycznego, że pozostaje ono jakby na powierzchni problemu i zajmuje się na ogół formalną stroną języka. Hermeneutyka natomiast bada głębsze struktury znaczeniowe i nakierowana jest raczej na treściową stronę języka. Odmienność obu stanowisk przejawia się w tym, że zarówno pozytywistyczne filozofie języka, jak i językoznawstwo dążą do zneutralizowania poznawczej aktywności języka. Tymczasem hermeneutyka nie tylko tę aktywność akceptuje, ale stara się ją maksymalnie wykorzystać. Ponadto hermeneutyka dąży do ujmowania języka całościowo. Fakt mowy

⁴¹ Cyt. za: A. Czajka: *Antropologia filozoficzna*. „Studia Filozoficzne” 1982, nr 5—6, s. 123.

⁴² H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode...*, s. 359.

⁴³ Idem: *Człowiek i język...*, s. 49.

⁴⁴ Ibidem, s. 50.

⁴⁵ Ibidem, s. 51.

⁴⁶ Ibidem, s. 50.

rozpatruje więc w szerokim kontekście ludzkiej egzystencji i ludzkiego świata: „W zwierciadle języka można zobaczyć poglądy na świat poszczególnych ludów, ba — nawet strukturę ich kultury.”⁴⁷ Innymi słowy, zasadniczą różnicę obu stanowisk można by określić mianem antropologicznej.

Wniosek narzuca się tu sam. Gadamer wykazuje ograniczoność językoznawstwa, jakkolwiek uważa, że może być ono zaadaptowane do hermeneutyki dzięki należącym do struktury bytu ludzkiego aktom rozumienia. Oczywiście, Gadamer nie ma zamiaru wskazywać, jakie językoznawstwo czy filozofia języka być powinny, usiłuje tylko sprostować ich fałszywą samowiedzę. Czyni to zaś środkami należącymi do hermeneutyki.

Gadamer zdaje sobie sprawę, że wokół hermeneutycznej koncepcji języka narosło wiele rozmaitych nieporozumień. Sądzi się, iż położony w niej nacisk na język, rozmowę, porozumienie ma charakter ontologicznego rozstrzygnięcia w duchu realizmu teoriopoznawczego. Językowość sensu oznaczałaby, że wszelkie rozumienie w obiektywnym znaczeniu ma charakter pozorny. Wówczas wszelkie problemy byłyby wyłącznie językowej natury, byłyby pseudoproblemami. W rezultacie tego dochodząc sensu, prowadzilibyśmy grę czysto słowną. O tym, że tak nie jest, świadczy, po pierwsze, fakt, iż język nie ma statusu bytu niezależnego od człowieka: „Język należy do natury człowieka.”⁴⁸ Po drugie, język jest intencjonalny — porozumiewamy się zawsze co do rzeczy: „Mówi się zawsze nie o języku, lecz o świecie.”⁴⁹

Język (resp. mowa) w koncepcji Gadamera, jak się wydaje, odgrywa rolę, jaką do tej pory przypisywano świadomości. Cechą i świadomości, i języka jest ich intencjonalność. Oba te pojęcia są pierwotne, stąd trudność w ich zdefiniowaniu. Zarówno w świadomości, jak i języku (resp. mowie) dochodzi do konstytucji świata. Nie przesądza się o jego istnieniu czy nieistnieniu „dla siebie”, mówi się tylko o świecie ludzkim „dla mnie”, danym mi w doświadczeniu. Trzeba więc powiedzieć, że język nie jest świadomością indywidualną człowieka ani też prostą wielokrotnością tych świadomości. Pod tym względem nawiązuje Gadamer nie do Husserla, lecz do Hegla. Podobnie jak w przypadku autora *Fenomenologii ducha* występuje tu próba pojednania ducha subiektywnego z obiektywnym. Język ma być medium, uniwersum, a także tym, co jest charakterystyczne tylko dla człowieka. Gadamer pisze: „Język, którym mówimy, nie jest naprawdę obecny w żadnej świadomości jednostkowej. W jaki zatem sposób język jest obecny? Na pewno nie jest to możliwe bez świadomości jednostkowej. Ale też nie jest obecny w zespole wielu takich świadomości.”⁵⁰ Heglowskie rozumienie jest u Gadamera pojmowaniem świadomości jako totalnego zapośredniczenia

⁴⁷ Ibidem, s. 49.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Idem: *Semantyka i hermeneutyka*. Tłum. K. Michalski. W: idem: *Rozum...*, s. 110.

⁵⁰ Idem: *Człowiek i język...*, s. 52.

między poznającym człowiekiem a światem. „W spekulatywnym medium języka realizuje się przynależność jednostki i przedmiotu, łączy się Ja i świat objawiający swój pierwotny związek.”⁵¹

Język, jeśli przełożyć to na terminologię Heglowską, spełnia funkcję ducha „prawie absolutnego”. Hegel w *Fenomenologii ducha* pisze, iż samowiedza jest zapośredniczona przez ducha. Inaczej mówiąc, duch stanowi warunek istnienia samowiedzy. Na etapie samowiedzy to zapośredniczenie nie jest dla jednostek całkowicie odkryte. Działają one tak, jakby nie zdawały sobie sprawy z tego zapośredniczenia⁵². Świadomość ma dla Gadamera charakter intencjonalny, w niej konstytuuje się świat, ale zarazem nie jest ona świadomością czystą (w sensie Husserlowskim), gdyż „myślenie nie zaczyna się od zera”. Jest zapośredniczone w dziejach i języku, i jako takie właśnie ma charakter dynamiczny.

Chcąc pokazać dynamiczny charakter języka, Gadamer odwołuje się do czasów starożytnej Grecji, kiedy to język nie był jeszcze sam dla siebie problemem. Uznawano wówczas jedność słowa i rzeczy, a dopiero za sprawą sofistów zaczęto uważać, że w mowie może ukazywać się nieprawda, że zależność między słowem a światem nie zawsze bywa adekwatna⁵³. Hermeneutyczna koncepcja języka Gadamera zakłada od razu niedopasowanie między językiem a światem. Wynika to z kolistej koncepcji języka: „Słowo nie tworzy się dopiero z chwilą zakończenia poznania, lecz jego formowanie wchodzi w sam proces poznania”⁵⁴ — pisze A. Bronk. W historii filozofii owo niedopasowanie języka i świata absolutyzowano, starano się więc uściślać pojęcia, usuwać ich wieloznaczność, aby doprowadzić do stanu, w którym język byłby „przezroczysty”. Tu mają swoje źródło „idola fori” Bacona czy też — współcześnie — koncepcja analizy języka potocznego.

Co prawda Gadamer zgadza się, iż w poznaniu zapośredniczonym w języku pojawia się nieprawda, ale uważa, że tylko dzięki językowi możemy w ogóle świat poznawać. Język wyznacza granice poznania, ale jest też jego warunkiem. „Wie on [rozum — M. N.], że poznanie ludzkie jest ograniczone, nawet wtedy, gdy uświadamia sobie swoje własne granice.”⁵⁵ Poza tym język to także antycypacja; „To wszechogarniająca, zawsze już obecna wykładnia świata — i dlatego nie da się jej niczym zastąpić.”⁵⁶ I dalej: „Świat jest dla nas zawsze światem zinterpretowanym w języku — przed wszelką filozoficzną myślą krytyczną.”⁵⁷ Proces

⁵¹ Idem: *Wahrheit und Methode...*, s. 354.

⁵² Por. G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha...*

⁵³ O jedności słowa i rzeczy w myśleniu starożytnych Greków pisze Heidegger. Por. M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 30.

⁵⁴ A. Bronk: *Rozumienie...*, s. 376.

⁵⁵ H.-G. Gadamer: *Semantyka i hermeneutyka...*, s. 118.

⁵⁶ Idem: *Historia pojęć jako filozofia*. Tłum. K. Michalski. W: idem: *Rozum...*, s. 93.

⁵⁷ Ibidem.

tworzenia pojęć nie przebiega na zasadzie *ex nihilo*. Ma on strukturę kołową, w której kolejno pojawiają się takie elementy, jak: język, człowiek i świat. Gadamer pisze: „Zapewne także język, za którego pośrednictwem prezentuje się zinterpretowany świat, jest produktem i rezultatem doświadczenia.” Doświadczenie natomiast nie ma charakteru bezpośrednich danych. Każde doświadczenie uwikłane jest w jakąś interpretację, jest uteoretyzowane: „Wolno nam zatem powiedzieć — pisze Gadamer — że z hermeneutycznego punktu widzenia tworzenie pojęć jest nieustannie uzależnione od języka, którym już mówimy.”⁵⁸ Proces tworzenia pojęć Gadamer porównuje do zatrzymującego się wojska; nigdy nie możemy uchwycić momentu, w którym to się dokonało.

Pojęcia nabierają, oczywiście, znaczenia w kontekście jakiejś myśli, dlatego historia filozofii nie może być historią problemów, jak proponowali neokantyści: „[...] opiera się ona na fałszywym dogmatycznym założeniu, że można poza dziejami znaleźć taki punkt widzenia, w oparciu o który da się ustalić tożsamość pewnego problemu filozoficznego w rozlicznych historycznych próbach jego rozwiązania”⁵⁹. W rozważaniach filozoficznych nie można wyjść poza dzieje: wolność np. dla Platona nie jest tym samym problemem, co dla stoików. Uprawianie filozofii jako historii pojęć umożliwia uchwycenie motywów powstania pewnych koncepcji, znalezienie genezy pytania, na które dana koncepcja odpowiada. „Odpowiedź na pytanie — mówi Gadamer — możliwa jest zasadniczo tylko wtedy, gdy wiem, dlaczego zostało zadane, wtedy i sens problemów, z którymi filozofia nie może sobie dać rady, określony jest dopiero przez ich motywację.”⁶⁰

Poznanie pojęć umożliwia określenie sposobu, w jaki pojawia się pytanie. Historia pojęć może śledzić ruch myśli, który wychodzi poza zastany zwyczaj językowy i uwalnia intencje znaczeniowe słów od związku z dziedziną ich pierwotnego zastosowania — rozszerzając i ograniczając je, porównując i rozróżniając. Filozoficzne pojęcia abstrakcyjne zachowują związek z żywym językiem. Nowe pojęcia nie mogą zatem być urobione sztucznie, muszą odnosić się do doświadczenia, posiadać cechę odpowiedności w stosunku do danych doświadczalnych jako całości (a nie, jak w naukach szczegółowych, do partykularnego doświadczenia). Historia pojęć jest w stanie przywrócić do życia nawet skostniałe już pojęcia (doskonały tego przykład stanowi dla Gadamera dialog Platoński). Pozwala ona przełamywać schematy, które nie odpowiadają już rzeczywistości, prowadząc do nowego, bardziej adekwatnego ujęcia świata, do zrozumienia siebie: „Otwarta w takiej rozmowie perspektywa — powiada Gadamer — pozwala nam zrozumieć samych siebie, na nowo dostrzec treść pojęć, z których

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ A. Bronk: *Rozumienie...*, s. 391.

⁶⁰ Zob. H.-G. Gadamer: *Historia pojęć...*

pomocą interpretujemy samych siebie, a więc pozwala nam wejść na drogę myśli filozoficznej.”⁶¹

Język i związana z nim pojęciowość to zatem antycypacje, które, według Gadamera, umożliwiają ujęcie rzeczywistości i niczym Kantowskie kategorie współtworzą nasz możliwy każdorazowo świat. Freud dowiódł, że choroba psychiczna to jak gdyby brak władzy nad światem, to chaos. Władzę tę daje nam właśnie język. Gadamer nawiązując do mitu o stworzeniu świata, pisze: „Bóg dał człowiekowi władzę nad światem, pozwalając mu nazywać wszelki byt według własnego uznania.”⁶² O tym, jak doniosłe znaczenie ma dla wspólnoty, kultury język, zdaje się opowiadać mit o wieży Babel. Gadamer wykorzystuje jego symbolikę, by językowość naszego świata podnieść do rangi ładu. Język pozwala na przekroczenie momentalności naszego istnienia tu i teraz, na funkcjonowanie człowieka jednocześnie w trzech wymiarach czasowych (przeszłości, terażniejszości, przyszłości): „Za osobliwość człowieka — pisze Gadamer — uznaje się górowanie nad tym, co za każdym razem obecne, poczucie przyszłości.”⁶³

W ten sposób wydając sąd nad filozofią, Gadamer wypowiedział sąd nad światem, ale dziejowość tego świata uznał za wyraz bytu specyficznie ludzkiego, objawiającego się najpełniej w języku.

Мария Немчук

ПОНИМАНИЕ МИРА И ЯЗЫК ФИЛОСОФИИ В ГЕРМЕНЕВТИКЕ ГАДАМЕРА

Резюме

Предметом статьи является философия Гадамера, а точнее — понимание мира в категориях используемой им герменевтики. В концепции Гадамера человеческий субъект выражается в истории и языке, которые являются посредниками между объективной действительностью и субъективным опытом человека. На этом фоне автор рассматривает основную категорию философии Гадамера — понимание, являющееся синонимом человеческого бытия как субъекта, понимающего мир, а также язык как универсальное медиум понимания мира, так как Гадамер считает историю мира выражением специфически человеческого бытия, ярче всего проявляющегося в языке.

⁶¹ Ibidem, s. 105.

⁶² Idem: *Człowiek i język...*, s. 48.

⁶³ Ibidem, s. 47.

Maria Niemczuk

UNDERSTANDING THE WORLD AND THE LANGUAGE OF PHILOSOPHY
IN GADAMER'S HERMENEUTICS

S u m m a r y

The subject of the article is Gadamer's philosophy, more precisely — understanding the world in the categories of hermeneutics practised by him. In Gadamer's concept human subject is expressed in the history and in the language which are the mediator between the objective reality and the subjective experience of man. On this background the author discusses: the basic category of Gadamer's philosophy — understanding which is the synonym of human existence as the subject understanding the world and language as a universal medium of understanding the world. Gadamer accepted the history of the world as the expression of the specifically human existence, best expressing itself in language.