

Maria Niemczuk

Hermeneutyczna teoria prawdy według Hansa-Georga Gadamera

Folia Philosophica 7, 99-112

1990

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.

Kryzys pojęcia prawdy w filozofii współczesnej

Hermeneutyka stanowi taki rodzaj filozofowania, w którym zwraca się uwagę przede wszystkim na historyczne uwarunkowania pojęć filozoficznych. Jednym z głównych przedstawicieli współczesnej hermeneutyki (od gr. *hermeneuein* — „ogłaszać”, „wyjaśniać”) jest niemiecki filozof Hans-Georg Gadamer (ur. 1900 r. w Marburgu), autor znanego dzieła pt. *Wahrheit und Methode*, którego pierwsze wydanie ukazało się w 1960 r. i uzyskało światowy rozgłos. Centralne znaczenie w koncepcji Gadamera przypada językowi, który określa całą sferę doświadczenia człowieka, nazywaną „dziejowością”, czyli przedrozumieniem. To ostatnie wynika ze wspólnej sytuacji dziejowej społeczności i indywidualnej biografii jednostki. Z kategorią „dziejowości” wiąże się w filozofii Gadamera pojęcie prawdy i prawdziwości. Biorąc za punkt wyjścia pytanie, co to jest prawda, filozof ten stwierdza przede wszystkim, że pojęcie to znalazło się współcześnie w sytuacji kryzysu i badanie tej sytuacji stanowi ważkie zagadnienie jako przedmiot dociekań najnowszej hermeneutyki.

Przyczyn tego zjawiska doszukuje się H.-G. Gadamer w ekspansji naukowego oglądu świata i związanej z nią gwałtownej technicyzacji życia¹. Do tego trzeba dodać fakt, iż nauka, która wykreowała się na ostateczną instancję rozstrzygającą wszelkie problemy współczesnego świata, stała się dla tych procesów silnym oparciem. Niemiecki hermeneuta nie dyskredytuje nauki w ogóle, wszak to ona — jak sam pisze — „uwolniła nas od wielu przesądów i zdemaskowała wiele złudzeń”². Filozof zwraca tylko uwagę na jej ograniczoność w roszczeniu

¹ Por. A. Siemianowski: *Człowiek i prawda*. Poznań 1986.

² H.-G. Gadamer: *Cóż to jest prawda?* Przeł. M. Łukasiewicz. W: idem: *Rozum, słowo, dzieje*. Warszawa 1979, s. 33.



MARIA NIEMCZUK Hermeneutyczna koncepcja prawdy według Hansa-Georga Gadamera



do prawdy, a tym samym wskazuje na towarzyszącą jej fałszywą świadomość. Krytykując naukowy ogląd świata, autor *Wahrheit und Methode* pragnie jednocześnie przywrócić do łask inne wzgardzone przez naukę formy przejawiania się prawdy, takie jak mit, religia, myślenie potoczne, sztuka, historia. Pisze wręcz: „Jest wiele pytań, na które musimy znaleźć odpowiedź, a których nauka nam zabrania. Nauka zabrania nam pytań, dyskredytując je, to jest ogłaszając je za bezsensowne. Albowiem dla nauki sens ma tylko to, co odpowiada jej własnej metodzie dochodzenia do prawdy i badania prawdy.”³ W ekspansji naukowego oglądu świata ma też swoje źródło zjawisko, które Nietzsche nazwał aleksandrynizmem. Jest to pewien typ myślenia naukowego uznający tylko taką wypowiedź, dla której możemy znaleźć wyjaśnienie i którą możemy uzasadnić. Byłoby to uznanie jednej tylko racjonalności — racjonalności naukowej.

Rozpatrując ten fragment wywodów Gadamera, można by zweryfikować twierdzenie, iż od Kartezjusza ideał prawdy zastąpiony został niesłusznie ideałem pewności. Czytamy bowiem: „Od czasu klasycznego sformułowania reguły pewności przez Kartezjusza etos nowoczesnej nauki zobowiązuje do uznania za wystarczający warunek prawdy tego tylko, co czyni zadość ideałowi pewności.”⁴ Tym absolutnie pewnym punktem wyjścia miało być dla Kartezjusza myślące Ja, czyli inaczej podmiot (a więc to, co w etymologicznym sensie jest trwałe, niezmiennie, leżące jakby u podstaw). Odtąd więc filozofowie znajdowali pewność poznania w oczywistości podmiotowej (Kartezjusz, Husserl), inni natomiast (np. pozytywiści) w tzw. oczywistości przedmiotowej (*evidentia obiectiva*). Zarówno jedni, jak i drudzy szukali takiego punktu wyjścia, który nie wymagałby już dalszych uzasadnień. Ale właśnie w myśleniu hermeneutycznym (tzw. koło hermeneutyczne) poszukiwanie takiego początku jest niczym więcej jak zwykłym przesądem metafizycznym. Myślenie wchodzi w sam środek „dziania się” tradycji — jest objęte niejako kołem dziejowości i świadomości ukształtowanej przez dzieje.

Z tego właśnie przesądu metafizycznego, któremu usiłuje dać odpór hermeneutyka, zrodził się relatywizm, utożsamiany powszechnie z nihilizmem poznawczym. Relatywizm nie musi jednak w każdym wypadku oznaczać nihilizmu. Oto, co inny hermeneuta, P. Ricoeur, na ten temat pisze: „Należy wybrnąć ze śmiertelnej alternatywy, podług której bylibyśmy zmuszeni twierdzić na przemian, że prawda jest jedna i niewzruszona, a interpretacje liczne i zmienne. Jeśli alternatywa ta dałaby się utrzymać i zachowała ważność, nie do pokonania byłby rozdział między ideą prawdy a naszą praktyką interpretacyjną.”⁵ W tym celu należy przede wszystkim — twierdzi tenże Ricoeur

³ Ibidem, s. 34.

⁴ Ibidem, s. 36—37.

⁵ P. Ricoeur: *Egzegeza i hermeneutyka*. Przeł. S. Cichowicz. W: idem: *Egzystencja i hermeneutyka*. Warszawa 1985, s. 336.

— zmienić sam wzorzec prawdy, „ponieważ to prawdopodobnie on jest zasadniczą przeszkodą. [...] Trzeba nam zdobyć się na świadomość »teologiczną« tego, że prawda [...] jest możliwością wspólnej wędrówki. Prawda jest prawdą naszego rozkwitu, naszego stawania się; w tym sensie jest prawdą, która się staje. Brakuje nam tego poczucia prawdy, brakuje nam go w tej mierze, w jakiej utożsamiamy ją z wzorcami matematycznymi i logicznymi lub doświadczalnymi procedurami weryfikacji i falsyfikacji.”⁶

Tak więc, powracając do Gadamera, należy stwierdzić, że z jego punktu widzenia człowiek tkwi w samym środku prawdy. Jest jej odkrywcą i dlatego nie może ona być dla niego przedmiotem, lecz tylko celem. Z hermeneutycznego bowiem punktu widzenia prawda jawi się jako zadanie dla człowieka i określa od wewnątrz to, co egzystencjaliści, do których nawiązuje Gadamer, nazywają kondycją ludzką.

Prawda hermeneutyczna a transcendentalizm niemiecki (Kantowski)

W celu zrozumienia poglądów Gadamera konieczne jest nawiązanie do tradycji niemieckiego transcendentalizmu, która zawiera pytanie o warunki możliwości doświadczania własnego „ja” i świata przez to podmiotowe „ja”. Autor *Wahrheit und Methode*, co prawda, w wielu miejscach pisze o „przewzięczeniu” transcendentalizmu przez hermeneutykę, ale, jak się zdaje, bardziej adekwatne byłoby twierdzenie o pewnej jego modyfikacji. Jest oczywiste, że prawda hermeneutyczna, o której mowa, ma charakter antropologiczny, a jak twierdzą niektórzy historycy filozofii, antropologia filozoficzna jest rozwinięciem transcendentalizmu Kantowskiego⁷. O hermeneutycznej koncepcji więc można by powiedzieć, że zachowuje strukturę podobną do Kantowskiej koncepcji prawdy, z tą różnicą, iż moc obowiązywania jej jest inna. Kategorie i formy intelektu ważne są tu nie dla „wszelkiego możliwego rozumu” (jak u Kanta), ale dla „rozumu historycznego, który posiada swoją dziejowość”. To „zapośredniczenie” w teorii Kanta jest szczególnie widoczne poprzez rolę, jaką autor *Wahrheit und Methode* przypisuje językowi. „Podstawowa struktura naszego języka w ogóle — pisze on — polega na tym, że aprioryczne pojęcia i aprioryczne rozumienie, trzymając się ciągle w cieniu, dźwirygują tym, co mówimy.”⁸ Gadamer więc, odchodząc od logicznej interpretacji transcendentalizmu, wskazuje na his-

⁶ Ibidem.

⁷ Por. O. F. Bollnow: *Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien*. In: idem: *Philosophische Anthropologie heute*. München 1972, s. 22.

⁸ H.-G. Gadamer: *Semantyka i hermeneutyka*. Przeł. K. Michalski. W: idem: *Rozum...*, s. 115—116.

toryczny i społeczny rodowód tych pojęć i kategorii, zwanych też przezeń prowokacyjnie „przesadami”. „Pojęcia — pisze — nie są przecież dowolnymi narzędziami intelektu, za których pomocą człowiek porządkuje doświadczenie i panuje nad nimi. Pojęcia wyrosły z doświadczenia, są artykulacją naszego rozumienia świata, a tym samym wyznaczają przebieg doświadczenia.”⁹

Gadamerowski aprioryzm możemy więc nazwać kulturowym. Przesady, o których mówi, obowiązują powszechnie w każdej kulturze. Umożliwiają one zarówno konstytuowanie się doświadczenia, jak i jego uniwersalizację i obiektywizację. Nie mają one jednak charakteru kategorycznego, jak u Kanta, możliwa jest bowiem ich modyfikacja w drodze porozumiewania się, jeśli się okaże, że są, jak mówi Gadamer, nieproduktywne, tj. nie spełniają swego historycznego zadania¹⁰.

Heideggerowskie „zapośredniczenia” pojęcia prawdy

Gadamer, będąc przez wiele lat uczniem, a później współpracownikiem Heideggera, często powołuje się w swych pismach na jego autorytet. Zachował jednak odrębność własnych poglądów, co spróbujemy prześledzić na przykładzie jego koncepcji prawdy.

Heidegger formułując swoją koncepcję prawdy, wyszedł od pewnej interpretacji Arystotelesa. Stagirytę zwykło się uważać za twórcę tzw. klasycznej definicji prawdy, w której obrębie prawdziwość umieszcza się po stronie sądu. Według Heideggera interpretacja ta zapoznała właściwą intuicję Arystotelesa. Prawdziwość bowiem, zdaniem Heideggera, umieszczał Arystoteles po stronie bytu¹¹. W *Metafizyce* czytamy: „Prawdę mówi ten, kto więc myśli o rozdzielonym, że jest rozdzielone, a o połączonym, że jest połączone, natomiast głosi fałsz, jeżeli myśli przeciwnie o tym stanie rzeczy.”¹² Definicja ta — jak sądzę — dopuszcza zarówno interpretację ontologiczną, jak i ontyczną, przy czym Heidegger opowiada się właśnie za tą drugą. Jego zdaniem poznanie ontologiczne, które operuje kategoriami myślenia, fałszuje dany w doświadczeniu przedfilozoficznym stan rzeczy: „Każdą interpretacją [ontologiczny poziom poznania — M.N.], która włącza tu cokolwiek innego, o co mogłoby chodzić w wypowiedziach tylko przedstawiających [poziom ontyczny — M.N.], fałszuje fenomenalny stan faktyczny tego, o czym się mówi.”¹³

⁹ Idem: *Przyczynowość w dziejach*. Przeł. M. Łukasiewicz. W: idem: *Rozum...*, s. 82.

¹⁰ Zob. E. Kobylińska: *Hermeneutyczna wizja kultury*. Poznań 1984.

¹¹ Por. M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1979, s. 32 i nast.

¹² Arystoteles: *Metafizyka*. Przeł. K. Leśniak. Warszawa 1983, s. 238.

¹³ M. Heidegger: *Egzystencjalne pojęcie prawdy*. Przeł. J. Połomski. W: *Filozofia egzystencjalna*. Red. L. Kołakowski i K. Pomian. Warszawa 1963, s. 278.

Innymi słowy — to nie myśl jest prawdziwa, ale byt, który się człowiekowi jawi. Heidegger proponuje więc kontemplacyjną koncepcję prawdy.

Jak się zdaje, absolutyzowanie pierwotnego, przedfilozoficznego doświadczenia bytu (w jego nieskrytości) graniczy już z mistyką i ma niewiele wspólnego z filozofią, z myśleniem teoretycznym (Heidegger zwiastuje w związku z tym koniec filozofii)¹⁴. Rezygnacja z poznania filozoficznego wiąże się tu z faktem odrzucenia refleksji jako środka, który byłby w stanie pokazać, w jakim stopniu poznanie ontologiczne wywodzi się z tego pierwotnego, przedfilozoficznego poznania.

Gadamer przejął stanowisko Heideggera tylko częściowo. Prawda jako nieskrytość bytu (aleteja) odgrywa rolę idei regulatywnej, której ludzki język nie potrafi nigdy adekwatnie ująć. Między językiem a światem bowiem istnieje pewne „niedopasowanie”, które w ogóle jest warunkiem wszelkiego filozofowania. Gadamer powtarza za Platonem, że filozofia to „umiłowanie mądrości”, polegające na jej poszukiwaniu, a nie posiadaniu. Filozofowanie należy wręcz do kondycji ludzkiej: „bogowie nie filozofują”. Gadamer akceptuje w filozofii istnienie refleksji, choć jest to refleksja swoista, uprzedmiotawiająca „od wewnątrz”. „Okazuje się — pisze — że nie każda refleksja czyni przedmiotem to, ku czemu się kieruje. Jest raczej tak, że czynność refleksji, spełniając jakąś »intencję«, niejako pochyla się nad tym spełnieniem.”¹⁵

Prawda hermeneutyczna — próba określenia

Mówiąc o prawdzie w jakimkolwiek sensie, wychodzi się zwykle od klasycznego jej sformułowania. Pozostałe, tzw. nieklasyczne, definicje prawdy są w gruncie rzeczy rodzajem kryterium stosowanego w obrębie formuły klasycznej.

Mimo słuszności tego stwierdzenia trzeba przyjąć, że w przypadku prawdy hermeneutycznej jest zgoła inaczej. Prawda hermeneutyczna bowiem występuje w bardziej pierwotnym sensie, ponieważ wszelka wiedza jawi się nam — według Gadamera — zawsze jako wiedza czegoś, tak iż owo „coś” jest zawsze korelatem wiedzy. Natomiast oddzielenie sfery myśli od rzeczy jest myślowym abstraktem i dokonuje się wtórnie. Inaczej mówiąc, prawda w znaczeniu klasycznym stanowi cechę sądu, prawda zaś w znaczeniu hermeneutycznym — cechę sądu i zarazem tego, czego sąd dotyczy. Stąd wiedza osiągnięta w swej podmiotowo-przedmiotowej relacji stać się może

¹⁴ Por. M. Heidegger: *Koniec filozofii i zadanie myślenia*. Przeł. K. Michalski. „Teksty” 1976, nr 6.

¹⁵ H.-G. Gadamer: *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku*. Przeł. M. Łukasiewicz. W: idem: *Rozum...*, s. 72.

przedmiotem dla nowej wiedzy. Gadamer pisze: „Każda świadomość, która myśli o swym przedmiocie, zmienia się i zarazem w sposób konieczny zmienia się także ów przedmiot.”¹⁶ To właśnie w tak pojmowanej koncepcji prawdy wyróżnić można owe dwa poziomy: ontyczny i ontologiczny. Czym innym jest bowiem „wiedzieć coś”, a czym innym „wiedzieć, że się widzi”. Rozróżnienie to nawiązuje do Kantowskiego podziału na poznanie aprioryczne, któremu tutaj odpowiada poznanie ontologiczne, oraz aposterioryczne — tutaj ontyczne.

Łatwo zauważyć, że — w odróżnieniu od Arystotelesowskiej teorii prawdy — nie występuje tu klasyczny moment refleksji, radykalnie oddzielający sferę myśli od sfery bytu, natomiast ma tu miejsce moment egzystencjalny. Pytając o prawdę, Gadamer ma na uwadze nie jakąś prawdę absolutną, lecz „ludzką”. tj. możliwość jej doświadczania i ujawniania przez byt skończony, „ten oto” byt. Heidegger stwierdza w tym miejscu: „Prawda »jest« tylko o tyle, o ile i dopóki jest byt ludzki.”¹⁷ Prawda hermeneutyczna jest więc ważna — powtórzy — nie dla „wszelkiego możliwego rozumu”, ale dla rozumu ludzkiego, skończonego i historycznego.

Tak rozumianej prawdzie hermeneutycznej nadaje autor *Wahrheit und Methode* strukturę doświadczenia, z czego wynikają ważne konsekwencje.

1. Doświadczenie, dotycząc konkretnego, „faktycznego” i obciążonego dziejowością człowieka, sprawia, iż prawda hermeneutyczna zyskuje aplikacyjny, „dziejowy”, a zarazem antropologiczny charakter.

2. Doświadczenie jest zapośredniczone w kulturze, co implikuje założeniowy i „przesądowy”, ale też wspólnotowy charakter prawdy.

3. Doświadczenie dotyczy sytuacji konkretnej — stąd pogląd Gadamera, iż w każdym wypadku prawdzie przysługuje sytuacyjność i zdarzeniowość.

4. Ma ono (to doświadczenie) negatywny charakter, jest — jak mówi Hegel — „dokonującym się sceptycyzmem”. Kwintesencją mądrości dla Gadamera jest Sokratejskie „wiem, że nic nie wiem” — prawda hermeneutyczna ma więc charakter negatywny (w sensie powyższym) i mądrościowy.

5. W związku z punktem czwartym — doświadczenie, a więc i prawda mają charakter otwarty. Prawda hermeneutyczna stwarza perspektywę dla pojawienia się nowej jakości.

6. Doświadczenie będąc całością podmiotowo-przedmiotową, implikuje także prawdę jako podmiotowo-przedmiotową całość.

7. Doświadczenie, a więc i prawda mają charakter uniwersalny — mówi się zatem o prawdzie dzieła sztuki, religii, nauki i historii.

¹⁶ Ibidem, s. 68.

¹⁷ M. Heidegger: *Egzystencjalne pojęcie prawdy...*, s. 289.

Uniwersalność hermeneutycznej koncepcji prawdy

Prawda a wspólnota

W artykule pt. *Cóż to jest prawda?* Gadamer pisze: „Jakkolwiek idea prawdy rządzi życiem badacza w sposób bezwarunkowy i jednoznaczny, to przecież jawność jego wypowiedzi jest ograniczona i wieloznaczna. Badacz musi wiedzieć — jakie będą skutki jego słów i musi za nie odpowiadać. Konsekwencja takiej sytuacji bywa o tyle przewrotna, że badacz, mając na względzie owe skutki, skłonny będzie podawać, a nawet samemu sobie wmawiać jako prawdę to, co w rzeczywistości dyktuje mu opinia publiczna albo interes państwa. Zachodzi tu ścisły związek między granicami wyrażania poglądów a brakiem wolności samego myślenia.”¹⁸ Z wypowiedzi tej nie wynika, iżby Gadamer widział we wspólnocie same tylko ograniczenia dla ujawniania się prawdy. Wspólnota stanowi też jej warunek. Prawda poza kulturą, jak się zdaje, jest nie do pomyślenia. Człowiek odizolowany od społeczeństwa nie zostałby wyposażony w narzędzia (pojęcia), które pozwalają mu uchwycić materię życia. Wprawdzie doświadczać prawdy może tylko konkretny, „faktyczny” człowiek, ale to wspólnota zapewnia jej historyczną ciągłość, ponieważ życie kultur trwa dłużej niż życie pojedynczego człowieka. To właśnie wspólnota przechowuje doświadczenia pokoleń, które stają się rodzajem posagu, jaki otrzymuje jednostka w procesie uspołecznienia.

Skonstatujmy więc: wspólnota umożliwia doświadczenie i trwanie prawdy, umożliwia prawdę samą. Ona także staje się podstawą jej intersubiektywności, która pojawia się w momencie komunikowania. Wtedy to indywidualne i niepowtarzalne doświadczenie prawdy zostaje ujęte przez pryzmat utrwalonych w danej kulturze pojęć. Tak tworzy się nowa jakość podmiotowo-przedmiotowa, która z kolei może stać się przedmiotem następnych doświadczeń itd. Istnienie dwóch tendencji, indywidualizującej i konwencjonalizującej, jest także warunkiem „zdrowia” kultury i jednostki, warunkiem prawdy w ogóle. „Natrafiamy jednak przy tym — pisze Gadamer — na napięcie między obecną nieustannie w mówieniu tendencją indywidualizacyjną i tendencją do konwencjonalizacji, która również kryje się we wszelkiej mowie. Życie języka polega przecież właśnie na tym, że nigdy nie można zbyt oddalić się od konwencji językowej. Kto mówi językiem prywatnym, językiem, którego nie rozumie nikt inny, nie mówi w ogóle. Z drugiej strony ten, kto mówi językiem całkowicie skonwencjonalizowanym w doborze słów, w syntaksie, w stylu, traci moc bezpośredniości i ewolucji,

¹⁸ H.-G. Gadamer: *Cóż to jest prawda?...*, s. 33.

którą może osiągnąć jedynie poprzez indywidualizację językowego zasobu słów i językowych środków wyrazu.”¹⁹

Z tego, co powiedzieliśmy, nie wynika, jakoby na gruncie hermeneutycznej koncepcji prawdy nie można było mówić o istnieniu jej kryteriów. Rodzajem takiego kryterium jest np. całość powszechnie obowiązujących przekonań (przesądów) uznawanych w danej kulturze, a więc odwołanie się do *consensus omnium*, tej „najbardziej od wieków wysmianej — jak mówi Kołakowski — i najczęściej od wieków używanej instancji ostatecznej w poznaniu”²⁰. Co prawda, kryterium to jest zawsze osadzone w historii, a więc w zależności od epoki zmienne, cechujące się — by użyć terminologii Gadamera — własną dziejowością, zależną od świadomości ludzi ukształtowanej przez dzieje.

Prawda a historia

Nietrudno zauważyć, że w hermeneutyce nastąpiło pewne odwrócenie pojmowania dziejów, jako że nadała im ona charakter *par excellence* antropologiczny. Już w XIX wieku, przede wszystkim za sprawą Nietzschego, uświadomiono sobie zmienność perspektyw historycznych, w których obrębie pojawia się prawda. Doprowadziło to niebawem do mniemania, iż niemożliwe jest osiągnięcie prawdy (według słów Nietzschego: „jeżeli jest wiele prawd, to znaczy, że nie ma żadnej prawdy”), a w konsekwencji do stanowiska, którego skutkiem był nihilizm poznawczy. Przyczyną tego był, jak się zdaje, wzorzec prawdy metafizycznej, prawdy jedynej, nieziennej, trwałej. Tymczasem w hermeneutyce dokonała się wyraźna antropologizacja tego wzorca. Prawda okazuje się odtąd ważna dla rozumu historycznego, ludzkiego, zmiennego, rozpatruje się ją nie jako rezultat (z zewnątrz), ale teleologicznie (od wewnątrz). „Najbardziej zdumiewające — pisze Gadamer — w istocie języka i rozmowy jest to, że kiedy z kimś o czymś rozmawiam, nie jestem wcale związany tym, co sądzę, że nikt z nas nie obejmuje swoim sądem całej prawdy, ale że niejako cała prawda obejmuje nas obu w tym, co każdy z osobna sądzi.”²¹ Tak więc w hermeneutyce nastąpiło uobecnienie momentu doświadczenia prawdy, w tym także doświadczenia historii. Hermeneutyczna świadomość historyczna pozostaje immanentna człowiekowi, stąd autor *Wahrheit und Methode* nazywa ją „Wirkungsgeschichtes Bewusstsein”. Jest więc to pojęcie całkowicie oryginalne, stworzone przez Gadamera, odznaczające się pewną dwuznacznością, która w istocie polega na tym, że chodzi z jednej

¹⁹ Idem: *Semantyka...*, s. 110.

²⁰ L. Kołakowski: *Epistemologiczny sens etiologii wiedzy*. W: idem: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. London 1983, s. 39.

²¹ H.-G. Gadamer: *Cóż to jest prawda?...*, s. 46.

strony o świadomość, która jest skutkiem oddziaływania dziejów i jest określona przez dzieje, z drugiej natomiast o świadomość tego bycia skutkiem oddziałujących dziejów i rezultatem określania przez dzieje²².

Według Gadamera studiowanie dziejów zmienia człowieka. Dochodzimy do poznania jakichś wydarzeń, ale nie „tak, jak one były”, abstrahując jednocześnie od naszej konkretnej sytuacji życiowej. „Dla samowiedzy historycznej — pisze niemiecki filozof — oznacza, że duch poszukujący samowiedzy właśnie przez to poszukiwanie przekształca stale sposób, w jaki jest. W momencie, w którym pojmuje sam siebie, staje się już innym, niż był.”²³ Wszegmoc oświecenia historycznego jest w poglądach Gadamera przesądem oświeceniowym. Wiara, iż rozum stanowi wystarczającą podstawę do odnoszenia zwycięstw i panowania, jest iluzją. „W rzeczywistości rozum — jak pisze Gadamer — nie umożliwia nawet samego siebie. On sam jest tylko pewną możliwością historyczną i pewną szansą.”²⁴ Na tym tle widać dokładnie różnicę między prawdą absolutną a historyczną, co zilustrować można przykładem malarstwa przedperspektywicznego i perspektywicznego. „Istnienie historyczne — pisze Gadamer — jest zawsze w pewnej sytuacji, ma jakąś perspektywę i jakiś horyzont. Rzecz się ma tu tak, jak w malarstwie: perspektywa, tzn. porządek rzeczy względem bliżej i dalej, zakłada jakiś punkt widzenia, który trzeba zająć. W ten sposób wstępuje się jednak w pewien bytowy stosunek do rzeczy — porządkując je sobie włączamy się w ich porządek. Dopiero wówczas da się przedstawić niepowtarzalność jakiegoś zdarzenia, pełnię jednej chwili. Malarstwo przedperspektywistyczne ukazuje natomiast wszystkie rzeczy w wymiarze wieczności z widokiem na ich ponadczasowe znaczenie. Prawda historyczna podobnie — to nie przyświecanie pewnej idei, lecz zobowiązanie narzucone przez niepowtarzalną decyzję.”²⁵ Cytat ten wprowadza nas w rozważania nad stosunkiem prawdy do sztuki. Temat ten wymaga jednak odrębnego potraktowania.

Prawda a sztuka

Gadamer jest zwolennikiem doświadczenia prawdy w sztuce. W związku z tym sprzeciwia się stwierdzeniu Platona, jakoby „poeci kłamali”. Kłamstwo to w koncepcji estetyki Platona polegać miało na tym, iż sztuka naśladuje świat rzeczy, który sam w sobie jest już naśladownictwem (*mimesis*) świata idei. Zdaniem Gadamera, który odcina się tu od stanowiska Platona, kategoria

²² Por. idem: *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1975, s. XXI—XXII.

²³ Idem: *Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej*. Przeł. K. Michalski. W: idem: *Rozum...*, s. 26.

²⁴ Ibidem, s. 30.

²⁵ Ibidem, s. 29.

mimesis utrzymuje wciąż swą ważność. Jej istota sprowadza się w gruncie rzeczy do funkcji poznawczej. Istota naśladownictwa, według niemieckiego hermeneuty, polega na tym, że w przedstawiającym widzi się to, co przedstawione. Naśladowanie jest rodzajem rozpoznania tego, co istotne w konkretnej rzeczy, w konkretnym zdarzeniu, a odrzucaniem tego, co nieistotne. „Rozpoznanie jako poznanie prawdy — pisze on — dokonuje się nie przez odróżnienie przedstawienia od tego, co ono przedstawia, ale przez nierozróżnienie, przez utożsamienie.”²⁶

Jak więc widać, według Gadamera w doświadczeniu dzieła sztuki nie ma miejsca na refleksję, na oddzielenie przedstawionego od rzeczywistego świata. Obcując z dziełem sztuki, jesteśmy „porażeni” przez jego sens i w „porażeniu” tym doświadczamy jedności przedstawień. Tego typu rozpoznanie stanowi rodzaj samopoznania. „Sztuka, jakkolwiek by była, jest sposobem poznania, w którym zarazem pogłębia się samopoznanie, a więc i oswojenie ze światem”²⁷ — pisze Gadamer. W doświadczeniu dzieła sztuki poznajemy świat w całej różnorodności i wieloznaczności, a więc w sposób jak najbardziej adekwatny. Inaczej niż w poznaniu filozoficznym, w którym dochodzi do unieruchomienia i ujednoznaczenia przedmiotu badań, a w konsekwencji do jego przekłamania. To prawda, co pisał Kant, że dzieła sztuki nie można przelożyć na pojęcia epistemologiczne, ale nie można powiedzieć, że dzieło sztuki nie pełni funkcji poznawczej. Doświadczając dzieła sztuki, nie przenosimy się w „świat pięknego pozoru”, lecz doświadczamy prawdy o świecie właśnie w sposób jak najbardziej adekwatny i obiektywny. Jak podkreśla Gadamer, dla wyrobionego czytelnika poezji metafora poetycka jest równie czytelna jak metafora naukowa.

Oto więc konkluzja niemieckiego filozofa w tej sprawie: dzieło sztuki, nie poddające się przekładowi na pojęcia epistemologiczne, może być jednak poddane interpretacji. Przedmiotem interpretacji jest mianowicie to, co wieloznaczne, a sztukę cechuje wręcz niewyczerpalna wieloznaczność, która, powtórzmy to za Gadmerem raz jeszcze, odzwierciedla wieloznaczność ludzkiego bytu.

Aplikacyjny charakter prawdy

Doświadczając sztuki, historii i świata w ogóle jako własnego przeżycia, poświadczamy tym samym — jak sądzi Gadamer — iż prawda ma charakter aplikacyjny. Wiąże się to z pojmowaniem hermeneutyki jako filozofii praktycznej. Nawiązuje tu niemiecki filozof do Arystotelesowskiego rozumienia

²⁶ H.-G. Gadamer: *Sztuka i naśladownictwo*. Przeł. M. Łukasiewicz. W: idem: *Rozum...*, s. 135.

²⁷ Ibidem, s. 136.

filozofii praktycznej jako *phronesis* — rozumnej odpowiedzialności. Jak wiadomo, Arystoteles oddzielał filozofię praktyczną od teoretycznej i, zdaniem Gadamera, przyznawał nadrzędne miejsce tej pierwszej²⁸. Filozofia praktyczna była nauką o dobrym i sprawiedliwym życiu, a więc kontynuacją etyki.

Tak rozumiana mądrość praktyczna, w przeciwieństwie do wiedzy teoretycznej (*episteme*), nie może mieć — zdaniem Gadamera — waloru wiedzy pewnej i apodyktycznej. Przede wszystkim dlatego, że jej przedmiotem jest to, co sprawiedliwe i godne, a tak pojętemu przedmiotowi brakuje waloru „ontologicznej ścisłości i logicznej konieczności”. Jak podkreśla Gadamer, w czasach starożytnych ideał *episteme* zaczął obowiązywać także w nauce o społeczeństwie. Stało się to za sprawą Kartezjusza i Galileusza, uznających prymat metody nad rzeczą²⁹. Dla nich to pewność teorii uzyskuje się dzięki umiejętności wytwarzania takiego przedmiotu, który może być adekwatnie poznany. Dlatego też owa „nauka nowa” (G. Vico) zapoznała prawdziwy charakter nauk społecznych (humanistycznych), dla których pewność czy obiektywność nie są najwyższym ideałem. Greckie pojęcie *episteme* — wiedzy pewnej — funkcjonowało dawniej tylko w matematyce jako uosobieniu nauki czysto rozumowej. W czasach nowożytnych zaczęło ono obowiązywać także w naukach doświadczalnych, co dla Greków byłoby niedorzecznością. G. Vico, który w wielu momentach antycypował poglądy filozofów współczesnych, w tym i Gadamera, tak pisze o tej „nauce nowej”: „Niemądrzy uczeni, którzy od tego, co ogólnie prawdziwe, przechodzą od razu do poszczególnych przypadków, grzeszą lekceważeniem zawiloci życia. Mądrzy zaś, którzy przez powikłania i niepewności praktyki docierają do wiecznej prawdy, obierają drogę pokrętną, skoro prosta okazuje się niemożliwa; a sformułowane przez nich myśli obiecują długotrwałe, jeśli natura pozwoli, pożytki.”³⁰

Hermeneutyka wybiera właśnie tę „pokrętną” drogę. Jej prawdy nie roszczą sobie prawa do apodyktyczności, ale zyskują dzięki temu ową, jak mówi Gadamer, „ontologiczną gęstość”. Niemiecki filozof zastanawia się przy tym, na czym wobec tego polegać miałby poznawczy charakter nauk humanistycznych: „Czy są one tylko niedokładnymi naukami, które co najwyżej mogą konkurować z długoterminowymi prognozami pogody.”³¹ Jest on przekonany, że poznawczy charakter nauk humanistycznych, podobnie jak w naukach przyrodniczych, jest określony przez stosunek teorii do faktów, z tą wszakże różnicą, że w naukach przyrodniczych stosunek ten jest wyizolowany, podczas gdy w naukach humanistycznych ma on charakter „hermeneutyczny”, jest

²⁸ Diogenes Laertios pisze, że Arystoteles uznawał jednak wyższość „bios theoretikos”. Zob. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Przeł. I. Krońska i inni. Warszawa 1984, s. 270–272.

²⁹ Por. G. B. Vico: *Nauka nowa*. Przeł. J. Jakubowicz. Warszawa 1966.

³⁰ Cyt za: S. Krzemień-Ojak: *Vico*. Warszawa 1971, s. 175.

³¹ H.-G. Gadamer: *O ideał filozofii praktycznej*. „Odra” 1982, nr 12, s. 17.

wzbogacony o moment uczestniczenia (aplikacji). „W naukach humanistycznych — pisze Gadamer — nie jest istotna ich obiektywność, tylko już uprzednio zaistniały stosunek do przedmiotu.”³²

Ideał obiektywności, obowiązujący w naukach przyrodniczych, zostaje tu, jak widać, uzupełniony ideałem „uczestniczenia w istotnych przejawach ludzkiego doświadczenia, takiego, jakie kształtowało się w sztuce i historii, w naukach humanistycznych jest to właściwym kryterium dla ich treści lub beztreściowości”³³. Tak więc Gadamer zgoła inaczej rozumie faktyczność, ta bowiem „nie jest faktycznością obcych faktów, z którymi trzeba się uporać, gdy uczymy się ich objaśniania. Jest to faktyczność tych najwewnętrzniej zrozumiałych i najgłębiej wspólnych, przez nas dzielonych przekonań, wartościowań, przyzwyczajień, kwintesencja tego wszystkiego, co tworzy nasz system życiowy. Greckim słowem, odpowiednikiem tak pojętej faktyczności jest pojęcie »ethosu« osiąganego przez ćwiczenia, przyzwyczajenia bytu, który się stał.”³⁴

Summa summarum, prawda nie jest dla Gadamera czymś, co jest „dane dla siebie”, nie jest czymś wyizolowanym z faktyczności ludzkiego bycia. Jest apelem do konkretnej sytuacji życiowej poznającego.

Czy jest to relatywizm w odniesieniu do pojęcia prawdy?

Status hermeneutycznej koncepcji prawdy: problem relatywizmu

Pytanie o relatywizm koncepcji Gadamerowskiej to zarazem pytanie o prawomocność prawdy hermeneutycznej. Zdaniem samego Gadamera jego koncepcja prawdy unika posądzenia o relatywizm. Znamienne jest przy tym, że filozofowie bronią się przed etykietą relatywizmu, ponieważ cieszy się on po prostu złą sławą: utożsamia się go wprost ze sceptycyzmem i nihilizmem poznawczym. Również Gadamer broni się przed tą etykietą. Twierdzi on, że pytanie o relatywizm w hermeneutycznej koncepcji prawdy jest pytaniem źle postawionym. Twierdzenie o relatywizmie jakiejś koncepcji jest zawsze twierdzeniem „z zewnątrz”, tymczasem — jak mówi Gadamer — człowiek nie jest zdolny przekroczyć własnej immanencji, poznanie jego uwikłane jest w znaczenia, które „dziewią się”, a więc są obarczone dziejowością. Nonsensowne wobec tego, w opinii niemieckiego filozofa, okazuje się posądzenie go o relatywizm, skoro właściwie wszystko jest względne, a nic nie jest absolutnie pewne.

Broniąc swej koncepcji przed relatywizmem, Gadamer ma na myśli jego skrajną postać, która zakłada, że istnieją jedynie prawdy względne. Jeśli

³² Ibidem, s. 18

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

jednak przyjęć rozróżnienie S. Swieżawskiego mówiące o dwóch relatywizmach, skrajnym i umiarkowanym, to koncepcję Gadamera można uznać za wersję umiarkowaną³⁵.

Na gruncie relatywizmu umiarkowanego możliwe są wypowiedzi prawdziwe i fałszywe, których adekwatność, w koncepcji Gadamera, ma charakter dynamiczny. Ze względu na czasowość bytu ludzkiego relatywizm Gadamerowski wyklucza zamkniętość każdego autentycznego pytania: „Istota pytania zasadza się na ujawnianiu i trzymaniu w otwartości różnych możliwości.”³⁶ W tym duchu interpretuje też Gadamerowski relatywizm A. Bronk w monografii poświęconej hermeneutyce niemieckiego filozofa. „Sens pytania — pisze A. Bronk, komentując myśl Gadamera — polega właśnie na zawieszeniu odpowiedzi między różnymi alternatywami. Brak takiej otwartości, jak np. w wypadku pytań pedagogicznych i retorycznych, sprawia, że nie występuje w nich osoba rzeczywiście pytająca ani przedmiot zapytywania. Z drugiej jednak strony otwartość ta nie jest nigdy absolutna, lecz ograniczona horyzontem pytania, czyli jego wyraźnymi lub ukrytymi założeniami. Pytanie, któremu brak tego ograniczenia, prowadzi zatem Gadamera do nikąd. Musi ono być postawione rzeczywiście, tzn. biec w określonym kierunku. W zależności od tego, czy pytanie opiera się na założeniach prawdziwych czy fałszywych, jest ono poprawne lub błędne. Pytania, które nie nadają żadnego kierunku i nie pozwalają tym samym na żadną odpowiedź, nazywa Gadamer pytaniami pozornymi (*schiefe Fragen*).”³⁷

³⁵ Por. S. Swieżawski: *Zagadnienie historii filozofii*. Warszawa 1966, a także A. L. Zachariasz: *Relatywizm a problem prawdy* [maszynopis].

³⁶ H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode...*, s. 283.

³⁷ A. Bronk: *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*. Lublin 1988, s. 161.

Мария Немчук

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПРАВДЫ
ПО ХАНСУ ГЕОРГУ ГАДАМЕРУ

Резюме

В статье сделана попытка реконструкции герменевтической концепции правды Х. Г. Гадамера. Исходной точкой автор принимает кризис понятия правды в современной философии. На изучение кризисной ситуации, в которой нашлось понятие правды, направлены исследования новейшей герменевтики, в том числе также герменевтики Гадамера. Автор рассматривает проблемы по следующим пунктам: кризис понятия правды в современной философии; герменевтическая правда и немецкий трансцендентализм (кантовский); хайдеггеровское „запосредничество“ понятия правды; что такое герменевтическая правда — попытка определения; универсальность герменевтической концепции правды; аппликативный характер правды; статус герменевтической концепции правды — проблема релятивизма. Свои рассуждения автор базирует прежде всего на главной работе Гадамера *Истина и метод*, вышедшей в 1960 году и получившей мировую известность.

Maria Niemczuk

THE HERMENEUTIC CONCEPTION OF TRUTH
ACCORDING TO HANS-GEORG GADAMER

Summary

Presented here is an attempt at reconstruction of H-G. Gadamer's conception of truth. As the starting point for this reconstruction is taken the crisis of conceptions of truth in contemporary philosophy. Investigating this crisis situation in which the conception of truth has found itself, has been the subject of the latest research of hermeneutics, including also the hermeneutics of Gadamer. The present author considers this question under the following headings: the crisis in the concept of truth in contemporary philosophy; the hermeneutic truth and German transcendentalism (Kant); Heidegger's „intermediating“ conception of truth; hermeneutic truth — an attempt at a definition; the universality of the hermeneutic conception of truth — the relativism problem. These considerations are primarily based on Gadamer's seminal work *Wahrheit und Methode*, which appeared in 1960 and gained worldwide acclaim.