

Włodzimierz Lorenc

Mądrość i filozofia na gruncie hermeneutycznego rozumienia filozofii

Sztuka i Filozofia 20, 54-73

2001

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.

Włodzimierz Lorenc
(Warszawa)

MĄDROŚĆ I FILOZOFIA NA GRUNCIE HERMENEUTYCZNEGO ROZUMIENIA FILOZOFII

Główną tezę niniejszego artykułu stanowi przekonanie, iż na gruncie hermeneutycznego rozumienia filozofii możliwe jest podtrzymanie dotychczasowego powiązania filozofii z mądrością. Tezy tej zamierzam bronić przez wskazanie, iż filozofia hermeneutyczna nie rezygnuje z funkcji pełnionych dotychczas przez metafizyczną wersję filozofowania. Wyrazem tego jest podtrzymanie pojęcia prawdy, a zarazem podjęcie problemów ludzkiego działania i ludzkiego istnienia, co umożliwia filozofii hermeneutycznej występowanie w roli mądrości.

Argumentację przemawiającą na korzyść zaprezentowanej tezy poprowadzę próbą odpowiedzi na pytania, czym jest mądrość, czym jest filozofia i jak do tej pory przedstawiały się ich wzajemne relacje.

CZYM JEST MĄDROŚĆ?

Przez mądrość rozumiemy, zgodnie z tradycyjnym znaczeniem tego pojęcia, przewyciężenie zasadniczej problematyczności ludzkiego istnienia. Jest więc ona świadectwem posiadania odpowiedzi na tzw. pytania ostateczne, zakładając (co na gruncie myśli postmodernistycznej nie jawi się jako oczywiste), że są one wyróżnione w stosunku do całej reszty pytań pojawiających się w naszym życiu.

Mądrość nie posiada charakteru abstrakcyjnego. Termin ten nie ma w sobie nic intelektualistycznego, gdyż mądrość implikuje zajęcie określonej postawy życiowej¹. Nie podważa to możliwości stosowania tradycyjnego rozróżnienia na mądrość w znaczeniu teoretycznym i znaczeniu praktycznym. Podział ten wynika z perspektywy, w jakiej ujmujemy ludzkie istnienie. I teoretyczna, i praktyczna mądrość ma bowiem związek z naszym istnieniem. Jeśli pytamy, na gruncie pierwszego z wyróżnionych typów mądrości, czym jest otaczający nas świat, czynimy to z uwagi na

¹ Por. J. Piaget, *Mądrość i złudzenia filozofii*, Warszawa 1967, s. 214.

konsekwencje danej odpowiedzi dla naszego życia. Jeśli stawiamy problem naszego istnienia, naszej natury, to również chodzi nam o wynikające stąd dla nas konsekwencje. Analogicznie jest z pytaniami o to, jakim koniecznościom podlegamy, jakimi możliwościami dysponujemy, na co wolno nam żywić nadzieję, czego mamy się obawiać itd.

Różnica pomiędzy mądrością teoretyczną a praktyczną polega na tym, że ta druga stara się w sposób bezpośredni odpowiadać na nasze niepokoje, wątpliwości i lęki. Sugeruje, co powinniśmy czynić, do czego dążyć, komu wierzyć, jak radzić sobie z różnymi przeciwnościami i jak osiągać najcenniejsze dla nas dobra. Mądrość teoretyczna jest przesłanką dla mądrości praktycznej, sama z siebie nie udziela nam jednak konkretnych odpowiedzi, lecz stwarza kontekst dla możliwości ich udzielenia.

Tego, kto posiada mądrość zwykliśmy nazywać mędrcom. Przesłanką dla zajmowania pozycji mędrca jest, po pierwsze, chęć odgrywania roli przynależnej do tej pozycji oraz, po drugie, autorytet umożliwiający sprawowanie funkcji mędrca. Doświadczenie wskazuje, iż z reguły jest tak wielu kandydatów aspirujących do zajęcia tej pozycji, że ma między nimi wiele specyficzna rywalizacja. Istnieje też wiele możliwych form udzielania autorytetu. Może on odwoływać się do pochodzenia, wieku, powoływać się na sprawowanie szczególnych funkcji, dysponowanie szczególnymi doświadczeniami, umiejętnościami, wiedzą, sugerować reprezentowanie wyższych sił. Trudno wręcz wyliczyć możliwe sposoby uzyskiwania autorytetu.

Pewne jest natomiast, iż współcześnie pozycja mędrca uległa zachwianiu. Stało się to z chwilą poddania w wątpliwość nie tego czy innego rodzaju autorytetu, lecz autorytetu jako takiego. Oznaką tej sytuacji jest stawianie pytań dotyczących prawomocności autorytetu. Ich autorzy dają świadectwo swego wyzwolenia spod duchowej władzy przypadającej kiedyś mędrcom. Różne mogą oczywiście być powody postawienia takiego pytania. Jego przesłanką może być niepokój związany z faktem uświadomienia sobie różnorodności form mądrości, ich odrębności i sprzeczności przekazywanych nam zaleceń. Możliwe są także wewnętrzne kryzysy określonej formy mądrości, gdy, na przykład, dana forma autorytetu wyczerpuje swą siłę.

CZYM JEST FILOZOFIA?

Dla filozofów jest oczywiste, że na tak postawione pytanie nie sposób odpowiedzieć w sposób ogólny, jako że pytanie o istotę filozofii stale jest jednym z jej większych problemów².

² Por. M. Landmann, *Was ist Philosophie?*, Bonn 1977, s. 68.

Zazwyczaj odróżniane są dwie perspektywy, w jakich podejmuje się tę kwestię – pozafilozoficzna i filozoficzna. Pierwsza stanowi sposób mówienia o filozofii komuś, kto filozofem nie jest i kto filozofii nie zna. Wielokrotnie już zauważano, że pytanie o filozofię, stawiane spoza filozofii, zagrożone jest fałszem³. Próbujemy wtedy przybliżyć to, czym jest filozofia na tle tego, co filozofią nie jest, zakładając istnienie płaszczyzny takiego porównania, która ujawnia istotę filozofii. Istnieje wiele takich sposobów mówienia o filozofii. Najczęściej próbujemy przybliżyć ją, wskazując na cele filozofowania, opisując charakter osiąganych w niej wyników, określając jej rolę dla innych dyscyplin lub uwypuklając formalne zasady filozofowania. Żadna z tych dróg nie doprowadza jednak do oczekiwanego rezultatu, nie przeciwdziała wszelkim wątpliwościom wiążącym się z filozofowaniem.

Bardziej obiecujący wydaje się sposób drugi, to jest mówienie o filozofii przez filozofów do filozofów. Jest to, między innymi, droga Heideggera, który zauważył, że autentyczna odpowiedź na pytanie, co to jest filozofia, może być tylko odpowiedzią filozofującą, odpowiedzią, która sama w sobie filozofuje”⁴. Z filozoficznym postawieniem tego pytania wiąże się, co prawda, specyficzne zagrożenie. Filozof podejmujący ów problem może mianowicie ograniczyć swe filozofowanie wyłącznie do tego właśnie tematu. Mówiąc najkrócej, niebezpieczeństwo to nieobce jest wszelkiej metafilozofii, która niejednokrotnie już przesłaniała nam samą filozofię. Dostrzeżony już paradoks polega na tym, iż zastanawiając się nad filozofią, systematycznie pozbawiamy się filozofii⁵.

Odpowiednio do dwóch wspomnianych dróg mówienia o filozofii, możemy odróżnić dwie konkurujące z sobą jej wizje. Pierwsza rozumie filozofowanie jako udzielanie odpowiedzi na problemy i pytania obecne w naszym życiu, pytania rozumiane przez niefilozofów, a więc i podejmowane także poza obszarem filozofii. Są to oczywiście pytania szczególne, z reguły wiążące się jakoś z pozycją człowieka w świecie. Pytań takich jest wiele i nie widzę potrzeby ich przywoływania. Druga z wizji filozofii dostrzega zaś w czynności filozofowania przede wszystkim kreowanie naszego sposobu istnienia jako ludzi, a więc, między innymi, zachętę do poświęcenia się myśleniu wyzbytemu wszelkich pozafilozoficznych miar i kryteriów. Nawiązuję w tym miejscu do słów Giorgio Col-

³ Por. M. Szulakiewicz, „O metafilozofii i filozofowaniu dzisiaj”, *Studia Filozoficzne* 1987, nr 5, s. 140.

⁴ Por. M. Heidegger, „Co to jest filozofia?”, przeł. S. Blandzi, *Aletheia* 1990, nr 1/4, s. 43.

⁵ Por. M. Szulakiewicz, „O metafilozofii i...”, op. cit., s. 140.

liego, który dostrzega, że filozofia wyrasta z wewnętrznego rozdarcia w człowieku, który, z jednej strony, poświęca się myśleniu, choć zarazem, z drugiej strony, stara się dbać o swe sprawy w świecie⁶.

Rezultaty filozofowania pojętego na pierwszy z wyróżnionych sposobów łatwo jest przełożyć na horyzont problemowy niefilozofów. Zupełnie przeciwnie jest z filozofowaniem w drugim z wyróżnionych przeze mnie znaczeń, w którym myślenie staje się sensem naszego istnienia, a zatem bycie człowiekiem, we właściwym znaczeniu tego słowa, jest równoznaczne z byciem filozofem. Z oczywistych względów jest ono nie do końca przekładalne na poziom codziennych spraw ludzkiego życia.

Jest rzeczą zadziwiającą, że to ostatnie ujęcie cieszy się we współczesnej filozofii wielkim autorytetem. W znaczącej mierze odwołuje się ono do Heideggera i nawiązujących doń filozofów. Sięga jednak odległej tradycji. Już Platon był bowiem świadomy, iż z perspektywy myślenia, nasze konkretne życie, w jego uwikłaniu w sprawy świata, jest bezsensowne, analogicznie do tego, jak z perspektywy tego ostatniego jako bezsensowne może się jawić myślenie, będące czymś nie tylko dziwnym, ale i niebezpiecznym (jako rodzaj śmierci za życia). Zgodnie z Platonem, najwyższe poznanie filozofa wręcz wybawia nas z ziemskości, co wskazuje na religijny podtekst tej filozofii. Bez reszty ufa on naukom Sokratesa, dla którego myślenie i życie stało się czymś jednym i tym samym.

Wyrazisty opis tego ujęcia filozofii zawdzięczamy Hannah Arendt, która sama jest jego zagorzałą zwolenniczką. Píše ona wprost, że dla filozofa człowiek jest ucieleśnieniem myśli, wcieleniem zdolności myślenia. „Od Parmenidesa i Platona, najważniejszą cechą filozofa jest wycofanie ze «zwierzęcości wielu» w absolutną samotność Jedynego”⁷. Używanie myślenia jest tu sposobem upodobnienia się do tego, co boskie, drogą do osiągnięcia nieśmiertelności. Myślenie ma za swój warunek wycofanie się ze świata, gdyż uczestnictwo w nim nie odpowiada naszej ludzkiej kondycji. Tak rozumiana filozofia nie zajmuje się sprawami ludzkimi, w zwykłym sensie tego słowa. To, co nam oferuje nie przydaje się do niczego w odniesieniu do tych spraw. Filozofia ta nie udziela nam rozwiązania problemów, czy to jednostkowych, czy historyczno-kulturowych. Jak píše Hannah Arendt, ma na celu kontemplację i na kontemplacji tej się kończy, zaś w życiu kontemplacyjnym zanikają różnice

⁶ Por. G. Colli, *Narodziny filozofii*, Warszawa–Kraków 1991, s. 100.

⁷ H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 86.

działań właściwe życiu aktywnemu⁸. Skoro zaś nie jesteśmy już w stanie niczego rozstrzygać, pozostaje nam jedynie myśleć, myśleć dla samego myślenia, bez troski o wypływające z niego skutki. Tak rozumiane filozofowanie staje się czynem sensownym samym w sobie. Zostaje ujęte jako niezbędny warunek życia „prawdziwie ludzkiego”.

W pierwszej z wyróżnionych wizji filozofii jej odpowiedzi pozostają zawsze czymś problematycznym. W chwili obecnej nie wierzymy już w możliwość osiągnięcia przez filozofię wiedzy (w ścisłym sensie tego terminu) wykraczającej poza aspekty formalne. Wiemy, że filozofia nie może nam zaoferować gwarancji ani metod kontroli swych wyników. Nie ma w niej przymusu podobnego do tego, który występuje w nauce. Niektóre z dawnych szkół filozoficznych miały, co prawda, w sobie coś z sekt, czasami filozofowie powoływali się na boską inspirację, ale dziś traktujemy takie ujęcia jako rodzaj remitologizacji⁹. Filozofia nigdy nie jest więc czymś nie do zaprzeczenia, analogicznie do tego, jak jest czymś nie dającym się ostatecznie uprawomocnić.

Problematyczność drugiej wizji filozofii sprowadza się zaś do dyskusyjności zaproponowanego nam sposobu istnienia, w którym myślenie staje się naszym najwyższym celem. Oczywiście jest bowiem, że ujęcie to odwołuje się do tradycji metafizycznej – filozof-myśliciel jest potraktowany jako wzorzec człowieka. Następuje tu samopotwierdzenie proponowanego wzorca. Taka filozofia nie tylko przeczy postępowaniu przyjętemu w nauce, ale prowadzi do nieobliczalnych następstw praktycznych (odwołuję się do przykładu Heideggera), a w ekstremalnych przypadkach doprowadza w pobliże szaleństwa.

Skrajnym przykładem omawianej wizji wydają mi się niektóre z postaci filozofii postmodernistycznej. Za filozofią jako coraz to dalej idącym myśleniem, myśleniem dla myślenia; opowiada się, na przykład, Deleuze. Dokonuje on przeciwstawienia dwu modeli myślenia: myśli osiadłej, którą ujmuje jako pozostającą w służbie utrwalonych porządków, opartą na zmyśle wspólnym i zdrowym rozsądku; interpretowanej jako myśl naturalna i przedfilozoficzna oraz myśli nomadycznej, której jest on zwolennikiem. Ten ostatni model myślenia stara się przezwyciężyć ograniczenia myśli osiadłej, w związku z czym ujmuje myślenie jako gwałt, agresję, przemoc, negację oczywistości. Wyrazem tej myśli okazuje się paradoks, problemowość i eksperymentowanie. Jest ona wynajdywaniem

⁸ Por. ibidem, s. 37–38.

⁹ Por. C-F. Geyer, *Einführung in die Philosophie der Antike*, Darmstadt 1978, s. 9.

nowych możliwości myślenia, a idąc dalej – także odczuwania i sposobu życia. Filozofia staje się tu aktywnością prowadzącą do uwalniania od wszelkich założeń. Deleuze zdaje się być przekonany, iż ma to świadczyć o bardziej konsekwentnym charakterze tego myślenia. Na miejsce podstaw, zasad czy fundamentów wkracza paradoks.

FILOZOFIA JAKO DZIEDZINA ZASTĘPUJĄCA MĄDROŚĆ I PRZEJMUJĄCA JEJ FUNKCJE

Źródła historyczne wskazują, iż problematyczność dawnego, przedfilozoficznego *ethosu* miała swe powody płynące ze spotkania innych kultur, ich przekonań i zwyczajów. Inny *ethos* kwestionował pewność własnych przyzwyczajęń życiowych¹⁰. Nawet Hannah Arendt, będąca zwolenniczką myślenia pojętego jako kontemplacja, dostrzega, iż myślenie miało dwa źródła. To drugie, według niej specyficzne dla Rzymu, było znane również Grekom. Zawierał się w nim motyw zagubienia w świecie. To, co kiedyś wydawało się samo przez się zrozumiałe nagle stało się wątpliwe. Powstanie filozofii było reakcją na te wątpliwości dotyczące orientacji naszego życia. Utrata tego, co uprzednio nosiło znamiona oczywistości skłaniała do poszukiwań innego sposobu kierowania życiem. Tym razem miało to się dziać dzięki własnemu rozumieniu. Początkiem filozofii było więc przekonanie, że życie może być urządzone inaczej¹¹.

Filozofować to zatem stawiać pytanie, kim jest człowiek. W centrum zainteresowania człowieka znajduje się on sam, co nie oznacza, że pytanie to musi się pojawić jako wyrażone *explicite*. Centralne zagadnienie filozofii dotyczy tego, kim jestem, jakie jest moje miejsce, lecz to dopiero Platon i Arystoteles świadomie związali kompetencje filozofii z kompleksem problemowym szczęśliwego życia i egzystencji wypełnionej sensem. To uznanie problemów ludzkiego życia za jeden z problemów filozofii przekształciło ją w filozofię praktyczną. Badacze dziejów filozofii podkreślają, że jeszcze Tales i Anaksagoras niewiele rozumieli ze spraw ludzkiego życia. Nie przeszkadzało to jednak temu, by filozofia mogła odgrywać w życiu istotną rolę. Człowieka kultury greckiej charakteryzowało coś, co nazywane jest filozoficzną formą istnienia. Możliwe było wtedy wywodzenie całego swojego życia, jego reguł i zasad, bezpośrednio z rozumu, a więc drogą filozoficzną. O ile zatem to dopiero Protagoras

¹⁰ Por. N. Hinske, *Lebenserfahrung und Philosophie*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1986, s. 143.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 137.

uczył nas w sposób bezpośrednio czytelny, jak dawać sobie radę w świecie i nikt z filozofów przed sofistami nie uważał się za mędrca (filozofowie byli jedynie miłośnikami mądrości), to nie oznacza to, by uprzednia filozofia nie pełniła funkcji przypisanej mądrości.

Rzeczą ogólnie znaną jest natomiast to, że po Platonie i Arystotelesie filozofia chce odgrywać tę rolę w sposób jawny. Spełnienie tego zadania umożliwiło metafizyczne rozumienie filozofii. Przesłanką dla uzyskania przez filozofię przewagi nad dawną mądrością było potraktowanie tej pierwszej jako domeny rozumu. Założyła ona, iż rozum jest jeden, równo podzielony pośród ludzi, zawsze taki sam i tylko od naszej woli, a także od pewnych okoliczności zewnętrznych zależy to, czy się nim posługujemy, czy też odwołujemy się do innych władz. Grecy uznali, że człowiekiem, tak naprawdę, rządzi (lub powinien rządzić) rozum, ujęty początkowo jako siła kosmiczna, w której człowiek jedynie ma udział. Dotarcie do logosu świata skłaniało filozofa do podporządkowania się nakazom rozumu wskazującego nam, jak mamy postępować. Od Sokratesa zaczęto, co prawda, odwoływać się nie tyle do zasad kosmicznych, ile do kryteriów logicznych, ale nie zmieniło to w niczym roli filozofii, gdyż i te kryteria okazywały się uniwersalne, konieczne i ahistoryczne.

Filozofia, rozumiana metafizycznie jako rzeczywista wiedza, wkroczyła na miejsce dawnej mądrości, co jednak nie oznacza zdestruowania pozycji mędrca. Wiąże się to ze wspomnianą już problematycznością filozofii, czy to jako wiedzy, czy jako czynności myślenia będącego celem samym dla siebie. Pozycja mędrca mogła więc współistnieć z pozycją filozofa. Sytuację tę znamy z historii naszej kultury, w tym historii samej filozofii. Pozycja mędrca zyskała ponowny autorytet w okresie przełomu er, zaś później mądrość w znaczeniu chrześcijańskim obywatela się czasem bez filozofii. Natomiast w epoce nowożytnej ponownie na czoło wysunął się filozof (jako filozof metafizyczny). Współczesny kryzys filozofii metafizycznej podważył natomiast możliwość pełnienia przez filozofa funkcji przypisanych mędrcom, co stało się przesłanką dla prób odnawiania pozycji mędrca, na przykład przez sięganie do tradycji kultur Wschodu lub przywoływanie elementów naszej własnej tradycji, co dominuje w ramach ruchu New Age.

W niniejszym artykule pragnę zastanowić się nad tym, jaką odpowiedź na ów kryzys znajduje filozofia. Wiemy, od czasów Kierkegaarda, iż czasem sam filozof może stawać się mędrcom, odchodząc od filozofii lub skrajnie ją subiektywizując. Filozofia może też programowo rezygnować z wiązania się z mądrością, co znamy z tradycji biorącej początek od Comte'a. Z kolei od Diltheya nauczyliśmy się, że na sposób metafizologicz-

ny daje się pomyśleć współistnienie wielu odmiennych koncepcji filozofii, będących podstawą naszego życia (przez sprawowanie funkcji światopoglądowych), a więc odgrywających role przypisane mądrości, choć zarazem stało się wątpliwe, czy filozofia światopoglądowa może dziś przewodzić ludzkiemu życiu, skoro nie ufamy już żadnemu ze światopoglądów. Niezależnie zresztą od tego zaufania, pełnienie funkcji mądrości przez tę filozofię jest nadzwyczaj problematyczne, gdyż powraca ona do sfery *doxa*, z której filozofia w swych początkach się wyłoniła. Mówiąc wprost, mądrość na gruncie filozofii światopoglądowej nie jest prawdziwą mądrością. Filozofia rozwijana w ostatnich dziesięcioleciach pod mianem postmodernizmu, podobnie jak pozytywizm nie chce nam oferować metafizycznych podstaw mądrości, ale odmiennie od niego, chce przewodzić naszemu życiu, wbrew sugerowanej rezygnacji z pojęcia podmiotu. Bez tego dążenia trudno byłoby pojąć, dlaczego mielibyśmy się włączać w dokonywanie dekonstrukcji, działania struktur, walkę z mechanizmami przemocy itd. Skuteczność tej filozofii stoi jednak z wielu powodów pod znakiem zapytania. Oczekując naszego całkowitego oddania się proponowanej nam aktywności, zakłada ona naszą gotowość poświęcenia się czemuś, czego nie rozumiemy. Jest ponadto bardzo wyrafinowanym intelektualnie sposobem myślenia, propozycją skierowaną wyłącznie do samych tylko filozofów. Przekład dokonać tej filozofii na poziom praktyki życia okazuje się w każdym razie znacznie trudniejszy, niż w przypadku filozofii metafizycznej.

Jestem przekonany, iż jedyną liczącą się dziś koncepcją filozofowania, która umożliwi odgrywanie przez filozofię roli przypisanych mądrości jest filozofia hermeneutyczna. Nie mogę naturalnie pokusić się w tym miejscu o uprawomocnienie mojego przekonania w drodze analiz różnych koncepcji współczesnego filozofowania. Spróbuję jedynie pokazać, iż filozofia hermeneutyczna odpowiada na zapotrzebowanie posiadania mądrości.

FILOZOFIA I MĄDROŚĆ NA GRUNCIE HERMENEUTYCZNEGO POJMOWANIA FILOZOFII

Nie jest łatwo odpowiedzieć na pytanie, co to w ogóle jest filozofia hermeneutyczna. Ponieważ problemem tym zająłem się już przy innej okazji¹², zatem w chwili obecnej pragnę jedynie przypomnieć, że filozofia

¹² Odsyłam do mojej książki *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej...* (Warszawa 1998), a także do artykułu „Czy filozofia może być uniwersalna?” (w:) J.L. Krakowiak, W. Lorenc, A. Miś (red.), *Filozofia – dialog – uniwersalizm*, Warszawa 2001.

ta ma ambicje uniwersalne, rozumienie leży bowiem u podstaw wszelkich form naszej aktywności. Stanowi ono sposób naszego bycia w świecie, zaś nasza zdolność porozumiewania się jest podstawowym wyposażeniem człowieka. Ruch rozumienia jest wszechobejmujący, obejmuje całość doświadczania świata. Dokonuje się ono w języku, zatem zdolność posługiwania się językiem stanowi nasz wyróżnik antropologiczny. Uniwersalne jest to, że pozostajemy zawsze istotami skończonymi, uniwersalna jest możliwość uzgadniania stanowisk, przez dialog i interpretację, i uniwersalne jest doświadczenie hermeneutyczne. Sytuacji hermeneutycznej nie można przezwyciężyć. Jest to podstawowa właściwość naszej egzystencji, dająca o sobie znać w całej naszej orientacji w świecie.

Filozofia hermeneutyczna Gadamera (na przykładzie jego poglądów będę próbował przedstawić charakter tej filozofii) stanowi dyskurs pometafizyczny, co zbliża ją do postmodernizmu. Także tej tezy nie będę mógł tu rozwinąć, odsyłając do wspomnianych już prac; przypomnę jedynie, że uprawianie metafizyki jako nauki zostaje tu zakwestionowane w związku z rozpoznaniem dziejowości jako nieprzekraczalnego horyzontu naszej myśli. Filozofia ta chce zatem zająć pozycję pomiędzy absolutyzmem i relatywizmem, obiektywizmem i subiektywizmem, przypadkowością i racjonalnością. Jest świadoma swego związania ze swoim czasem. Uznanie wszelkiego doświadczenia świata za skończone, historyczne i związane z językiem wyklucza wiedzę absolutną. Skończony jest człowiek i skończone są jego relacje ze światem. Wykluczone jest więc mówienie o sensie ponadludzkim. Sens wiąże się bowiem z naszym działaniem praktycznym. Wyrazem rozstania z tradycją metafizyczną jest antyfundamentalizm omawianej koncepcji filozofii. Filozofia ta w ogóle odchodzi od bezpośrednio zajmowania się światem na korzyść badania relacji człowieka i świata.

O ogólnofilozoficznych ambicjach filozofii hermeneutycznej świadczyć mogą wysuwane przez nią uniwersalne roszczenia. Już sam ruch rozumienia jest wszechobejmujący i uniwersalny. Uniwersalne są też jego poszczególne wymiary. Kwestie te omawiałem już przy innej okazji, obecnie chciałbym pokazać, iż filozofia ta nie rezygnuje z pojęcia prawdy, a zatem w sensie teoretycznym pragnie ona pełnić funkcje przypisane uprzednio metafizycznej wizji filozofowania. Z drugiej zaś strony podejmuje problematykę ludzkiego działania i ludzkiego istnienia, co pozwala jej występować w roli mądrości.

1. Hermeneutyczne pojęcie prawdy

Już na podstawie samego tytułu głównego dzieła Gadamera można wnosić, iż jego intencją jest podtrzymanie przez filozofię pojęcia prawdy.

Chce on więc uniknąć obu skrajności ujawniających się w życiu filozoficznym ostatnich dziesięcioleci, polegających bądź na podtrzymaniu tego pojęcia w sposób nasuwający skojarzenia z metafizyką, w szczególności gdy mamy w pamięci dominującą w dziejach filozofii klasyczną koncepcję prawdy, bądź też na całkowitym rezygnowaniu przez filozofię z pojęcia prawdy jako jednego z wiodących pojęć do niej przynależnych. Mając na uwadze metafizyczne zobowiązanie klasycznego pojęcia prawdy, Gadamer musi się zrzec intencji uchwytowania prawdy w całej jej pełni. Prawda, dostępna dla istot skończonych i dziejowych, jakimi jesteśmy, zawsze musi pozostać problematyczna dla tych, którzy ją poznają lub głoszą, co wcale nie musi się łączyć z pozbawieniem jej mocy zobowiązującej nas do uznania tego, co głosi.

W nawiązaniu do Heideggera, Gadamerowska koncepcja prawdy oponuje wobec redukcji prawdziwości do przeżywanego przez nas poczucia subiektywnej pewności, wyrażanego za pomocą zdań orzekających¹³. Samoświadomość, głosi Gadamer, nie jest w ogóle arbitrem prawdy. Prawdę nie tyle produkujemy, ile się nam ona wydarza. W *Prawdzie i metodzie* czytamy: „Nie istnieją prawdy wieczne. Prawda jest współdaną z dziejowością otwartością bycia”¹⁴. Prawda ma zatem wyraźne zabarwienie egzystencjalne, jest prawdą konkretnego podmiotu rozumienia w jego historycznej sytuacji, co różni ją od prawdy osiągananej w sposób metodyczny, która łączy się z kontrolą procesu jej uchwytowania. Za Heideggerem i Gadamer przekonany jest, że metoda zakłada nasze dystansowanie się zarówno w stosunku do poznawanego przedmiotu, jak i do samego siebie. W nawiązaniu do nauk swego mistrza, który zajmował się ontologicznym (czyli przednaukowym) źródłem prawdy, odrzuca on prawdę jako coś, co korespondowałoby z rzeczywistością, gdyż prawda ujmowana na sposób egzystencjalny łączy się z naszą samorealizacją, której wcale nie należy rozumieć na sposób metafizyczny. Prawda, ujęta w duchu korespondencji z rzeczywistością, nie zdaje zadowalająco sprawy z faktu swego zapośredniczenia przez dzieje i język. Gadamer zauważa, że u Heideggera prawda nie jest pełnym niezakryciem, gdyż każe on nam ją myśleć zarazem jako odkrycie i zakrycie, w związku z czym to, co wypowiedziane nie jest wszystkim, skoro to, co

¹³ Por. A. Bronk, „Filozoficzna hermeneutyka i kategoria obiektywności” (w:) A. Przyłębski (red.), *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, Poznań 1997, s. 20.

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 472.

niewypowiedziane doprowadza do słów to, co może być wypowiedziane¹⁵. Gadamer zaznacza jednak, że prawda łączy się z rzeczą samą, nawet jeśli to odwoływanie się do rzeczy nie jest wystarczające dla pełnego wyjaśnienia pojęcia prawdy. Nie chce więc odcinać się od prawdy w znaczeniu metodycznym, jak też od wiązania jej z ideą powszechnej zgodności.

Połączenie tych dwu perspektyw rozumienia prawdy nie jest czymś łatwym do uchwycenia. Prawdę w sensie ontycznym (jako coś, co przysługuje samej rzeczywistości), zakładającą pewne zakrycie, zawierającą moralny apel ukierunkowany do poznającego podmiotu, by zakryciu temu próbował przeciwdziałać, trudno jest złączyć z elementami tradycyjnego rozumienia prawdy. Dlatego dla wielu filozofów ujęcie prawdy przez Gadamera nie jest ani jasne, ani jednoznaczne¹⁶.

Zasadniczą różnicą pomiędzy koncepcją prawdy u Heideggera i Gadamera jest to, iż ten drugi wiąże prawdę z określonym, świadomym i wybieranym zachowaniem subiektywności. Łączy ją także z formułowaniem argumentów i z dyskursem prowadzonym w ramach wspólnoty, w ramach której pozostajemy wrażliwi na argumenty innych. O ile nie sobie samemu zawdzięczamy otwartość na to, co rzeczy nam mówią, o tyle naszym zadaniem jest pokazanie, iż rzeczy te uchwyciliśmy w sposób właściwy. Roszczenia do prawdy muszą być, tym samym, uprawomocnione zarówno przez otwarcie się na krytycyzm ze strony innych ludzi, jak i dzięki właściwej argumentacji. W tym znaczeniu uprawomocnienie prawdy dokonywane jest przez wspólnotę. Prawda jest związana z tradycją znajdującą się u podstaw wspólnoty poznawczej, ale tradycja ta nie zamyka nas w określonym kręgu, gdyż może on być poszerzany (w drodze tzw. stapienia horyzontów), a ponadto sama tradycja wymaga ciągłego potwierdzania, dzięki czemu prawda zawsze dopuszcza możliwość swej krytyki. Wbrew dawnym jej koncepcjom, prawda u Gadamera nie jest więc z założenia w pełni intersubiektywna, a tym bardziej nie jest ponadhistoryczna, co nie wyklucza tego, że pewne prawdy mogą osiągać zarówno charakter intersubiektywny, jak i ponadhistoryczny, jeśli na przykład odnoszą się do łączących nas więzów o charakterze antropologicznym.

¹⁵ Por. H.-G. Gadamer, „Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer's” (w:) idem, *Gesammelte Werke*, t. II, Tübingen 1986, s. 504.

¹⁶ Por. A. Bronk, *Rozumienie. Dzieje. Język. Filozoficzna hermeneutyka Hansa-Georga Gadamera*, Lublin 1988, s. 171.

O ile zatem prawda w rozumieniu nauki zakłada już spełnienie przesłanek intersubiektywności, o tyle Gadamer stara się poszerzyć obszar prawdy o zakresy znajdujące się poza kontrolą współczesnej nauki. Natomiast Heidegger wykluczył z obszaru prawdy wszystko to, co łączy się z postępowaniem naukowym (naukę związał ze sferą techniki). Rozwiązanie Gadamera ma więc charakter kompromisowy, unika ekstremalnych rozstrzygnięć. Zaletą jego ujęcia jest docenienie rezultatów poznawczych nauk humanistycznych, które z reguły nie osiągają poziomu intersubiektywności występującego w naukach przyrodniczych, w związku z czym ich roszczenia prawdziwościowe bywały zazwyczaj poddawane w wątpliwość. Jeśli przez metodę rozumieć jedynie to, z czym spotykamy się w postępowaniu nauk przyrodniczych, to zakres prawdy okazuje się szerszy od zakresu metody. Co więcej, obejmuje on nie tylko zakres badań humanistyki, ale i sferę kontaktu z dziełami sztuki, z poszczególnymi tradycjami czy rozumianymi przez nas tekstami. Mówiąc najkrócej, prawda występuje w sferze metody (wbrew Heideggerowi), ale metoda nie wyczerpuje sfery prawdy (prawdy nauk przyrodniczych same są zależne od określonego podejścia do świata). Wyrażając zaś całą rzecz w nieco odmienny sposób, metoda opiera się na prawdzie, a nie prawda na metodzie. Próbując porównać obszar prawdy osiąganym w sposób metodyczny z obszarem dostępnym poza sferą metody, można powiedzieć (dość ryzykownie), że Jeanem Grondinem, iż główny, albo przynajmniej znaczny, wymiar prawdy znajduje się u Gadamera poza obszarem bytu dającym się manipulować w sposób metodyczny¹⁷.

Podsumowując: z perspektywy doświadczeń filozofii ostatnich dziesięcioleci godne podkreślenia wydaje się to, że Gadamer nie próbuje dekonstruować pojęcia prawdy. Jego krytyka obiektywizmu sama może być natomiast potraktowana jako forma myślenia postmodernistycznego¹⁸. Wbrew postmodernizmowi stara się on jednak zmodyfikować dotychczasowe pojmowanie prawdy, zaproponować nowe jej rozumienie. Można ją bowiem oddzielić od kontekstu metafizyczno-epistemologicznego. Kwestią godną osobnego rozważenia jest to, czy rzeczywiście udaje mu się wyjść poza opozycje obiektywizmu i relatywizmu oraz to, czy zadowalająco rozwiązuje on problem kryterium prawdy.

¹⁷ Por. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, Königstein 1982, s. VII.

¹⁸ Por. G.B. Madison, *The Hermeneutics of Postmodernity. Figures and Themes*, Bloomington and Indianapolis 1990, s. XV.

2. Hermeneutyczne ujęcie problematyki ludzkiego działania

Gadamer zawsze sytuował się w opozycji do filozofii abstrakcyjnej uprawianej bez związku z problemami ludzkiego życia. Problematykę filozofii praktycznej rozwinął on dopiero w okresie następującym po opublikowaniu *Prawdy i metody*, ale także i w tym dziele nie pozostawia on wątpliwości co do tego, że filozofia musi być uprawiana także jako filozofia praktyczna, tzn. nieodzowne jest to, by podejmowała się roli orientowania naszych działań, wskazywania celów i rozważania środków ich realizacji. Między innymi na tym polegał spór z Heideggerem, który programowo wyrzekł się nie tylko wskazywania na konkretne cele, lecz nawet ostrzegł nas przed przecenianiem roli sfery działania. U Gadamera praktyczność filozofii hermeneutycznej ujawnia się zarówno w odniesieniu do problematyki społecznej (np. problemów demokracji), jak i problematyki egzystencjalnej (tego, jak żyć, jak radzić sobie ze swą śmiertelnością, z upływem czasu, jak korzystać z przysługującej nam wolności).

Filozofia hermeneutyczna, oprócz zadań teoretycznych, ma więc zadania praktyczne związane z uwikłaniem w swój czas i w trudności naszego istnienia. Bierze udział w sporach prowadzonych w obszarze praktyki, stara się pomagać w przewyciężaniu przeszkód naszego rozumienia, dba o podtrzymywanie dialogu i zwiększanie kręgu jego uczestników. Jej szczególna rola zaznacza się w związku z naszym uwikłaniem w język – stara się przeciwdziałać jego kostnieniu w schematy ograniczające nasze myślenie i porozumiewanie się. Niektórzy z badaczy poglądów Gadamera wyrażają nawet przekonanie, iż w jego filozofii strona krytyczno-praktyczna ma przewagę nad stroną teoretyczną.

Praktyczność tej filozofii bierze się z przekonania, iż w filozofii niemożliwa jest pozycja obserwatora nie zajmującego stanowiska odwołującego się do dziejów i tradycji. Gadamer podtrzymuje filozofię podmiotu, starając się zarazem rozpoznać skończoność wszelkich form naszego bytu, uświadamiać nam, że nasze możliwości zakrywane są przez techniczno-naukowy projekt życia. Tym samym, filozofia hermeneutyczna odgrywa rolę emancypacyjną, sprzyja naszemu wyzwaniu z wszelkich form urzeczowienia, podtrzymuje prowadzony przez nas dyskurs, pomaga w rozszerzaniu kręgu uczestników owego dyskursu. Dla Gadamera, rozumienie jest tym, co nas humanizuje. Koryguje on naszą współczesną świadomość odnoszącą się do świata techniki, broni rozumu stosowanego do zagadnień praktycznych, w tym nawet i politycznych. Jedno z jego określeń hermeneutyki wręcz określa ten kierunek jako

doprowadzanie do tego, by to, co wyalienowane zaczęło znowu do nas przemawiać. W nawiązaniu do słów Otto Pöggelera można powiedzieć, że filozofia ta chce się usytuować pośrodku pomiędzy retoryką a tzw. krytyką ideologii¹⁹.

Przy charakterystyce istoty dokonywanego przez filozofię hermeneutyczną zwrotu ku problemom działania, niezbędne jest zaznaczenie, iż pogodzenie przez Gadamera ontologii i aksjologii²⁰, z jednej strony, dostarcza czegoś, co pełni funkcję oparcia dla ludzkiej praktyki, z drugiej zaś nie unika historycznej relatywności związanej ze skończonością naszego rozumienia. Sprecyzowanie parametrów ludzkiego postępowania nie przeczy więc ciąglemu powracaniu sporów toczonych wokół konkretnych interpretacji. Ogólne zasady muszą być bowiem stale na nowo interpretowane, by mogły prowadzić do rozstrzygnięcia konkretnych problemów życia. Sam Gadamer wielokrotnie zaznacza, że hermeneuta nie ma nigdy ostatniego słowa. Jego interpretacja nie tylko nie może być przyjmowana jako całkowicie pewna, ale afirmuje on różnice interpretacji. Gadamer świadomie nawiązuje do pojęcia złej nieskończoności u Hegla. Interpretacje nie są bezpodstawne i dowolne. Przypada im zakotwiczenie w efektywnej historii i jest to grunt sam pozbawiony gruntu, choć jednocześnie wystarczająco stabilny, by ugruntować ludzką wspólnotę. Gadamer, zrzekając się samougruntowania hermeneutyki, opuszcza punkt widzenia filozofii refleksyjnej. Uważa, że filozofia hermeneutyczna, podobnie do wszelkiej filozofii praktycznej, stoi wobec alternatywy refleksji transcendentalnej i poznania empiryczno-pragmatycznego²¹. W odniesieniu do zakresu rozumienia wykluczone jest wywodzenie logiczne jednej tezy z drugiej. Nie ma tu logicznego wynikania. Stapianie horyzontów, do którego hermeneutyka się odwołuje, jest zawsze prowizoryczne. Zamiast ostatecznego ugruntowania otrzymujemy jedynie możliwość uzyskiwania dobrze ugruntowanych przekonań. W ramach hermeneutyki stale grozi nam ryzyko niepowodzenia w toku dążenia do ostatecznego ugruntowania naszego światopoglądu, ale filozofia ta nie rezygnuje z argumentacji przemawiającej na korzyść określonego rozwiązania. Wyprowadza to poza alternatywę ścisłych dowodów i dowolności. Nie jest bowiem prawdziwe przekonanie, że pomiędzy obiektywną metodą a osobistym

¹⁹ Por. O. Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, München 1994, s. 109.

²⁰ Por. D. Ingram, „Hermeneutics and Truth” (w:) R. Hollinger (red.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame 1985, s. 49.

²¹ Por. H.-G. Gadamer, „Das Erbe Hegels” (w:) idem, *Gesammelte Werke*, t. IV, Tübingen 1987, s. 471.

osądem wartości, pomiędzy poznaniem a prywatnym wyznaniem wiary nie znajduje się już nic więcej. Tym, co sytuje się pomiędzy wskazanymi ekstremami jest bowiem możliwość argumentacyjnego dowodzenia, rozumnego rozważania i roztropnego zastanawiania się²². Rezultaty takich porad są, co prawda, jedynie hipotezami o określonym prawdopodobieństwie. Nie cechują się ogólnobowiązującą pewnością, ale osiągają wiarygodność. Wydaje się, że takie właśnie było stanowisko Gadamera, gdy bronił tego, co prawdopodobne i oświecające rozum wobec żądań dowodów i pewności występującej w naukach.

W podsumowaniu rozważań dotyczących statusu praktycznych wskazówek udzielanych przez filozofię hermeneutyczną, należy przypomnieć, iż hermeneutyka nie jest nauką. Wskazuje na nasze usytuowanie w świecie, którego nie daje się zobiektywizować, gdyż do świata tego przynależymy. Gadamer nawiązuje do Arystotelesa, który ograniczył możliwości teoretycznego wglądu w polach praktyki. Jeśli zdamy sobie sprawę, że praktyka rozumienia jest wyrazem przynależności tego, kto rozumie do tego, co rozumiane, to filozofia hermeneutyczna nie może być ujęta jako rygorystyczna metoda filozofowania. Nie oferuje nam ona kryteriów osiągania rozumienia mającego charakter apodyktyczny. Nie jest ani teorią, ani metodą, lecz raczej wyrazem rozumienia, które znajduje się u podstaw rozróżnienia na teorię i metodę. Stanowi, jak sądzi Rorty, rodzaj oddziaływania moralnego odwołującego się do ustaleń teoretycznych, ale status udzielanych wskazówek nie jest w stanie zagwarantować realizacji wyróżnionych przez Gadamera wartości.

Filozofia hermeneutyczna doprowadza więc tylko do popartych argumentacją mniemań (do sfery *doxa*, a nie sfery *episteme*). Przekonuje nas i oświeca, ale nie wymusza zajęcia określonego stanowiska. Nie rezygnuje jednocześnie, na co już wskazywałem, z pojęcia prawdy, a więc nie poprzestaje na efektywności perswazji. Z punktu widzenia współczesnej filozofii trudno oczekiwać, by dyscyplina ta była w stanie wykroczyć w sferze ludzkiej praktyki poza persfazyjne argumentowanie odwołujące się do powszechnie akceptowanych zasad. Nie może za nas rozstrzygać rozwiązań konkretnych problemów życia. Jej sugestie muszą zostać poparte naszym wolnym wyborem, co wcale nie oznacza jego dowolności, arbitralności czy irracjonalności. Filozofia hermeneutyczna dostarcza nam bowiem kryteriów ocen poszczególnych interpretacji, wskazuje na

²² F.J. Wetz, „Von der Texthermeneutik zur Naturhermeneutik”, *Lingua ac Communitas*, Poznań 1995, nr 5, s. 60.

powody motywujące nasz wybór, choć nie są to powody odnoszące się do wszystkich ludzi i nie do każdych okoliczności historycznych.

W zastosowaniu do spraw praktyki Gadamer nie obawia się nawiązania do starożytnej retoryki, broniącej roszczeń prawdy do tego, co jedynie prawdopodobne i przekonujące dla zwykłego rozumu, ale nie oznacza to, iż cała filozofia hermeneutyczna ma jedynie charakter retoryczny. Bardziej trafne wydaje mi się nazwanie jej filozofią praktyczną, w nawiązaniu do znaczenia tego terminu u Arystotelesa, gdzie teoretyzowanie odnoszące się do spraw praktyki miało szczególny charakter, odmienny od tego, co występowało w filozofii teoretycznej, ale również prowadziło do tworzenia teorii. Filozofia hermeneutyczna dostarcza nam przecież pewnej wiedzy ogólnej, zarysowuje teorię rozumienia, choć zarazem wiedzy tej nie można zastosować w sensie technicznym do zapewnienia powodzenia konkretnego procesu interpretacji. Nie wszystkie elementy procesu interpretacyjnego da się bowiem zobiektywizować. Do niektórych z nich nie jesteśmy w stanie się zdystansować na tyle, by manipulować nimi w sposób sztuczny. Interpretowanie, do pewnego stopnia, jest zajęciem twórczym.

Jestem zarazem przekonany, że w zastosowaniu do hermeneutycznej interpretacji obowiązuje zasada, zgodnie z którą im bardziej konkretne problemy podejmujemy, tym bardziej zbliżamy się do ujęć relatywistycznych. Ta stopniowalność może być potraktowana jako atut filozofii hermeneutycznej. Oczywiście jest bowiem, że nie ufamy ujęciom, które z tą samą siłą chcą się wypowiadać na temat ontologicznych wymiarów ludzkiego istnienia, jak i konkretnych spraw życia. Sytuacja taka miała miejsce na przykład w ramach filozofii egzystencjalnej i prowadziła do daleko idącego subiektywizowania rezultatów tej filozofii, pozbawiającego ją autorytetu teoretycznego. Z kolei na gruncie postmodernizmu napotykać możemy afirmację niemożności wypowiedzenia ostatniego słowa. Postmodernizm wręcz absolutyzuje konieczność dalszego interpretowania i w ten sam sposób uhistorycznia zarówno poszczególne interpretacje, jak i same horyzonty interpretacji. Natomiast u Gadamera inaczej przedstawia się sytuacja antropologicznych wymiarów ludzkiego istnienia, inaczej ogólnych ram, czy wyznaczników interpretacji, a jeszcze inaczej konkretnych kwestii ludzkiego działania. Kwestie antropologiczne można poznać, abstrahując od różnorodności kulturowych (Gadamer wyprowadza je wręcz poza historię, co przywołuje tradycję metafizyczną). Horyzonty interpretacji, jako coś kulturowego, dostępne są wyłącznie z perspektywy naszej własnej tradycji, zatem w toku ich opisu muszą pojawić się elementy relatywizmu. Z kolei konkretne problemy ludzkiego działania można

rozwiązywać wyłącznie na sposób relatywistyczny – otwarty, cechujący się słabym statusem z uwagi na związek z naszym własnym zakorzenieniem i sytuacją historyczną. Oczekiwanie na bardziej ambitne rozwiązania kwestii praktycznych wydaje mi się jednak wyrazem przeceniania możliwości filozofii.

3. *Filozofia hermeneutyczna a problemy ludzkiego istnienia*

Filozofia hermeneutyczna stanowi namysł nad sobą samym. Zgodnie z ujęciem Heideggera, jest ona samorefleksją nad własnymi możliwościami bycia. Odsłania podstawowe struktury bytu przytomnego. Dotycząc naszego samorozumienia, jest wiedzą człowieka o nim samym. Przypomina nam o tym, kim jesteśmy. Można ją uznać, zgodnie z zapowiedziami hermeneutów, za sposób studiowania człowieka, zajmowania się tym, kim jesteśmy. Dzięki niej możemy się stać bytem rozumiejącym siebie samego.

Rezultatem tego namysłu nad sobą jest uświadomienie sobie faktu naszej odrębności wobec bytów napotykanych w świecie. Jesteśmy bytem wyróżnionym choćby z tego względu, że nie daje się nas sprowadzić do sfery przedmiotowej. Dlatego tylko interpretacja, a nie obiektywistyczne zabiegi nauki, staje się właściwą metodą studiowania ludzkich istot. Tylko dzięki niej możemy rozpoznać, kim jesteśmy. Tym samym wyprowadza nas ona ze stanu alienacji związanego z przekonaniem, że możliwe jest poznanie siebie dzięki metodom oferowanym przez nauki. Siebie samego nie możemy bowiem nigdy traktować w sposób wyłącznie przedmiotowy. Zgodnie z Gadamerem, nauka o człowieku musi pozostać jego wiedzą o sobie samym.

Zadaniem, jakie sobie stawia filozofia hermeneutyczna, jest ukazanie możliwości naszej egzystencji. Niekoniecznie musi się to dziać na sposób przyjęty przez Heideggera, który zmierzał do opisu istotowego sposobu istnienia człowieka. Próbował on zapytywać o istotę człowieka w sposób radykalny. Szukał transcendentálnych warunków istnienia człowieka. Widział w rozumieniu nasz podstawowy sposób egzystowania, coś co określa istotę człowieka, a zatem jest naszym ontologicznym wyróżnikiem. Jeśli zatem rozumienie stanowi specyficzny sposób istnienia człowieka, to być człowiekiem znaczy być rozumiejącym.

Ujęcie Heideggera jest o tyle problematyczne, że podtrzymuje on pojęciowość metafizyczną, która w ostatnich dziesięcioleciach została poddana zdecydowanej krytyce. Jego założeniem pozostaje przekonanie o istnieniu sfery istoty wyraźnie różnej od tego wszystkiego, co do istoty

nie przynależy. Gadamer, wyzwalając się z tych założeń, podtrzymuje ujęcie rozumienia jako uniwersalnego modelu naszego bycia, ale traktuje je także jako sposób realizacji ludzkiego życia. Rozumienie jest dla niego charakterystycznym dla nas sposobem bycia w świecie. Łączy się z prowadzoną przez nas rozmową. Analiza tych kwestii może się zatem przekształcić w wiedzę przewodzącą naszym działaniom, ma moc kształtowania nas, jest dyskursem budującym. Filozofia hermeneutyczna nie tylko wskazuje nam cele godne realizowania, ale prowadzi też do oswajania świata, w którym żyjemy. Dokonuje perswazji pewnego sposobu życia, staje się etyką dostarczającą nam punktu odniesienia dla naszych moralnych zobowiązań.

Nie ulega jednak wątpliwości, że filozofia Gadamera nie doprowadza do konkretnego ujęcia ludzkich spraw. Nasza egzystencja zawsze pozostaje, według niego, problematyczna i nie może być uchwycona w sposób całkowity. Formułowane w tej filozofii wskazówki odnoszą się do konkretnych sytuacji. Wspólne poczucie prawdy i pewności nie jest zaś nigdy wiedzą opartą na pewnych podstawach. Niezależnie jednak od tych wszystkich ograniczeń, Gadamer nie podjął wielu rzeczywistych problemów ludzkiego istnienia, gdyż wbrew jego własnym zapowiedziom, problematyka egzystencjalna nie przyciągała jego uwagi. Nie znaczy to jednak, by została ona wyeliminowana z filozofii hermeneutycznej.

4. Filozofia hermeneutyczna jako mądrość teoretyczna i mądrość praktyczna

Atutem filozofii hermeneutycznej Gadamera jest przewyżczenie wielu ograniczeń ontologii Heideggera. Dostrzega on udział naszej świadomej woli w procesie rozumienia. Widzi w zadaniu rozumienia zadanie dla naszego myślenia, a nie tylko wyraz naszego bycia. U Gadamera pojawia się w związku z tym możliwość teoretyzowania i prowadzenia sporów dotyczących kwestii rozumienia.

Z jednej strony, za Heideggerem, ujmuje on rozumienie jako formę istnienia człowieka. Raczej jesteśmy więc rozumieniem, niż posiadamy je. U Heideggera mieliśmy do czynienia z jednym procesem rozumienia obejmującym wszelkie nasze relacje ze światem. Rozumienia tego nie można było badać empirycznie, gdyż obejmowało ono wszelkie procedury wyjaśniające. Nie było ono dziełem podmiotu, lecz stanowiło, za Gadamerem, bardziej bycie niż świadomość.

Gadamer dołącza do tych wątków zupełnie inne momenty rozumienia. Bada rozumienie jako wyraz władzy przeszłości człowieka, jego uwikłania w dzieje, efekt tzw. stapiania horyzontów. Traktuje rozumienie jako wynik dostrzeżenia sensu będącego sensem dla nas, a więc powiązania z tym, co rozumiane. Rozumienie staje się u niego formą *phronesis*. Jest związane z konkretnym zastosowaniem, oznacza rozumienie tekstów, a nie bycia.

Pośród różnego rodzaju warunków rozumienia Gadamer dostrzega, za Heideggerem, konieczność właściwej odpowiedzi na możliwości naszej egzystencji. Wiąże rozumienie z uwikłaniem w aktualną sytuację i tylko wyjście od zaczątkowego rozumienia (wstępne mniemania nie są więc dowolne) umożliwi uchwycenie całej jego pełni. Do tych ogólnych uwarunkowań Gadamer dołącza zagadnienia bardziej konkretne. Mówi o konieczności ścierania się z cudzym punktem widzenia, o niezbędności dystansu czasowego i wreszcie o wspólnym języku jako warunku rozumienia.

O ile u Heideggera spełnienie procesu rozumienia nie łączyło się z żadnymi treściami ontycznymi, dotyczącymi naszego istnienia pośród rzeczy i ludzi, o tyle u Gadamera rozumienie, będące zawsze postacią samorozumienia, stanowi wyraz poszerzenia naszej świadomości egzystencji. Prowadzi do zwiększenia naszych możliwości, a więc niesie z sobą duchową wolność, humanizuje nas.

Filozofia hermeneutyczna, jako równoczesne podjęcie wątków teoretycznych i praktycznych, jest w stanie pełnić funkcję przypisaną mądrości. Trzeba jednak zaznaczyć, iż jest to mądrość o niezbyt mocnym statusie, mądrość nie oferująca nam niekwestionowalnych gwarancji, podobnie jak nie udziela nam ona jednoznacznych wskazówek praktycznych w sferze naszego działania. Uzyskiwane w tej filozofii rozumienie jest zawsze otwarte, nigdy nie dochodzi do ostatecznego punktu dojścia (punkt taki bowiem nie istnieje). Pozostaje ona ciągle problematyczna, gdyż zawsze rozumiemy w sposób różny. Ma charakter twórczy, a zarazem w rozumieniu obecne są momenty spekulatywne w związku z wykraczaniem poza to, co bezpośrednio dane. Każda interpretacja odnosząca się do człowieka przywołuje samego wykładającego, gdyż jest wyrazem powiązania rozumiejącego z tym, co przezeń rozumiane. Rozumienie jako coś w rodzaju przygody (ujmuje je tak sam Gadamer) może być niebezpieczne. Zarazem nie spełnia ono wymogów naukowości, co nie przeszkadza w pełnieniu przez filozofię hermeneutyczną roli mądrości będącej przewodnikiem naszego życia. Od czasów niemieckiej klasyki wiemy bowiem, że nauka nie kształci (w sensie *Bildung*). Godne podkreślenia jest nato-

miast to, że filozofia ta nie jest nastawiona wrogo wobec nauki. Korzysta z jej wyników, jest otwarta na jej postęp, interpretuje wyniki poznania naukowego. To pozytywne odniesienie do nauki wydaje się dziś jednym z niezbędnych warunków, by filozofia mogła odgrywać rolę mądrości.

ZAKOŃCZENIE

Miejsce filozofii hermeneutycznej w ramach współczesnej filozofii nie jest jednoznaczne. Stanowisko Gadamera i całej tej filozofii poddane zostało krytyce ze strony kierunków znacznie bardziej radykalnych w swym nastawieniu antymetafizycznym (głównie ze strony Foucaulta, Derridy), bardziej radykalnych w swej krytyce społecznej (Habermas), czy mniej przywiązanych do naszej kulturowej tradycji (Lévinas). Możliwa jest krytyka jego filozofii zarówno ze strony ujęć wychodzących od większych oczekiwań teoretycznych wobec filozofii (np. u Apla), jak i ujęć pragnących rozwiązywać problemy kultury i człowieka w sposób bardziej konkretny. Gadamera można też krytykować za niezbyt wielką atrakcyjność jego formy pisarskiej, za brak wyraźnych tez, mętność, rozwlekłość, za anachroniczną pojęciowość, za brak wyciągania konsekwencji ze swego stanowiska i za wiele innych jeszcze cech jego filozofii. Pytanie, które należałoby postawić współczesnej filozofii dotyczy tego, czy te negatywne aspekty można wyeliminować w ramach jakiejś bardziej aktualnej wersji filozofii hermeneutycznej, bez straty atutów tego typu filozofowania, a szczególnie bez szkody dla pełnienia przez nią funkcji przypisanych mądrości.