

Włodzimierz Lorenc
**Próba powiązania troski o siebie
z otwarciem na innych w filozoficznych
poglądach Hansa-Georga Gadamera***

Słowa kluczowe: etyka, filozofia praktyczna, ja, tradycja, troska o siebie, otwartość.

Key words: ethik, practical philosophy, self, tradition, dialog, self care, openness.

Jak powszechnie wiadomo, zainteresowania Gadamera etyką rozwinęły się w latach następujących po *Prawdzie i metodzie*, w których podjął on problematykę filozofii praktycznej. Pozytywne nawiązanie do spraw praktyki musiało się łączyć z nawiązaniem do pewnych wartości. Gadamer założył, że mają one charakter uniwersalny, gdyż był przekonany o tym, że komunikacyjna racjonalność stanowi uniwersalny aspekt ludzkiej istoty¹. Jego etyka nie może być określona jako ogólnie ważna, gdyż pozostaje związana ze sferą *phronesis*, odwołującą się do określonej kultury, natomiast pewne zobowiązania moralne uważa on za uniwersalne.

W poglądach Gadamera obecne są aspiracje normatywne, związane z przekonaniem, iż jesteśmy istotami dialogicznymi. Twierdzi on, że nie można pomyśleć wyższej zasady od wolności wszystkich ludzi. Indywidualność drugiego człowieka powinna być zawsze respektowana i rozumiana. Filozofia Gadamera rozwijana jest w ramach pewnej orientacji etycznej. Niektórzy dostrzegają nawet duchowe pokrewieństwo etyki i her-

* Tekst niniejszy jest nieco rozszerzoną wersją wystąpienia prof. Lorenc na międzynarodowej konferencji „Hermeneutyka wobec współczesnych wyzwań etycznych”, która odbyła się w Poznaniu w dniach 3-4.10.2008. Wersja niemiecka (oryginalna) ukaże się w książce *Ethik im Lichte der Hermeneutik*, pod red. A. Przyłębskiego, Wyd. Königshausen & Neumann, Würzburg 2010 (przypis redaktora nac.).

¹ Por. G.B. Madison, *Hermeneutics, the Lifeworld and the Universality of Reason*, „Dialog and Universalism”, 1995, nr 7, s. 84.

meneutyki². Zdarzają się też opinie, iż Gadamer stopniowo zbliża się do Levinasa³, gdyż niemiecki filozof wspomina o olbrzymich zadaniach stających przed każdym człowiekiem: „Trzeba swe uprzedzenia, swoje oczekiwania, skłonności, nadzieje, interesy na tyle trzymać pod kontrolą, by inny nie stał się lub nie pozostał niewidzialny. [...] Musimy nauczyć się szanować to, co inne i tego, kto inny. Należy pogodzić się z tym, że możemy nie mieć racji”⁴. Zaangażowanie w dialog zostaje przez niego zinterpretowane pod kątem odpowiedzialności za innych.

Ukierunkowanie na etykę w jakimś sensie obecne było również w *Prawdzie i metodzie*, o czym świadczą Gadamerowskie komentarze jego dzieła. W *Przedmowie do wydania drugiego* Gadamer pisze, mając na względzie poglądy Heideggera, iż „człowiek potrzebuje nie tylko nieomylnego stawiania ostatecznych pytań, ale również sensu tego, co wykonalne, możliwe, słuszne tu i teraz”⁵. W *Postwiiu* do tej pracy dodaje, że istnieje praktyczna potrzeba, „abyśmy w naszym działaniu byli zdolni do świadomego preferowania jednej możliwości działania przed inną, a w końcu do podporządkowania jednego celu innemu”⁶. Decydujące dla człowieka jest to, iż dąży on do realizacji tego, co uważa za dobre. Gadamer interesuje się człowiekiem w perspektywie praktycznej, tzn. jego dążeniem pozostaje odnalezienie podstaw do preferowania jednej możliwości działania przed inną. Człowiek bowiem zawsze stara się rozpoznawać swe sytuacje i postępować właściwie, tj. tak, by to, co czyni, nadało sytuacji pożądaną przez niego kierunek.

Zamierzeniem mojego artykułu jest rozważenie Gadamerowskiego powiązania troski o siebie z otwarciem na innych na tym etapie jego poglądów, którego głównym wyrazem była *Prawda i metoda*. Punktem wyjścia moich rozważań będzie przypomnienie ogólnego spojrzenia Gadamera na filozofię i jej rolę w ludzkim życiu. Następnie zrekonstruuję Gadamerowskie ujęcie rozumienia i wskażę na konsekwencje płynące z rozumienia rozumienia, czyli tego, co oferuje jego hermeneutyka filozoficzna. W kolejnej części skoncentruję się na wskazanym przez niego zadaniu rozumienia języka. Jak powszechnie wiadomo, najśłynniejszym stwierdzeniem jego głównego dzieła jest teza *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*. Teza ta jest zarazem najbardziej kontrowersyjnym stwierdzeniem całej jego filozofii, wielokrot-

² Por. G. Pfaffenrot, *Ethik und Hermeneutik. Mensch und Moral im Gefüge der Lebensform*, Königstein 1981, s. 178.

³ Por. G.L. Brus, *Hermeneutics Ancient and Modern*, New Haven and London 1992, s. 249.

⁴ H.-G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, przeł. A. Przyłębski, Warszawa 1992, s. 21.

⁵ H.-G. Gadamer, *Przedmowa do wydania drugiego*, w: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 32.

⁶ H.-G. Gadamer, *Postwowie*, w: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, dz. cyt., s. 498.

nie komentowanym zarówno przez samego Gadamera, jak i przez badaczy jego twórczości. Postaram się pokazać, jak rozumienie języka wiąże się z otwarciem na innych, jak też odpowiedzieć na pytanie, czy na proponowanym przez Gadamera w *Prawdzie i metodzie* otwarciu na innych można poprzestać.

1. Emancypacyjna rola filozofii hermeneutycznej

Gadamer łączy z filozofowaniem dość ograniczone oczekiwania. Skończoność naszej natury wskazuje bowiem również na skończoność możliwości myślenia. Nasz rozum w trakcie rozwiązywania konkretnych problemów nie jest w stanie unieważnić podziałów kulturowych, zaś droga prowadząca do tzw. stopienia horyzontów jest daleka i jej przebycie ciągle pozostaje naszym zadaniem. Wbrew Heideggerowi, Gadamer uważa, że filozofujący nie jest mędrce powołanym do przewodzenia ludzkiemu życiu. Filozofowanie powiązane jest z praktycznym życiem człowieka w określonych warunkach historycznych. Filozofia nie jest czymś autonomicznym. Okazuje się uwikłana w swój czas i związana z trudnościami naszego istnienia. Same przesłanki filozofowania, które do niedawna przynależały jedynie do obszaru naszej kultury, związane są z określoną tradycją, zaś filozofia hermeneutyczna jest tego w pełni świadoma. Filozofia ta wręcz uskrajnia czasowy charakter ludzkiego myślenia, a stąd i jego przedmiotu zainteresowań.

Rola filozofii u Gadamera ograniczona zostaje do autoeksplicacji i intersubiektywnej prezentacji ludzkiego doświadczenia⁷. Nie przeczy to oczywiście jej możliwości udzielenia sensownej odpowiedzi na pytania, z którymi przystępujemy do filozofowania, choć odpowiedź ta musi zarazem pozostawać dość ogólnikowa. Orientuje jedynie nasze działania i mówi przede wszystkim o tym, czego winniśmy unikać. Gadamera nie zajmują przecież problemy codziennej praktyki (o nich więcej dowiadujemy się dopiero z jego późnych poglądów, gdy przemawia do nas bardziej jako mędrzec niż filozof). Nie zajmuje on stanowiska w stosunku do wielu wymiarów naszego istnienia. Skłania natomiast do zajęcia pewnej postawy życiowej (gotowości do rozmowy, chęci uczestnictwa w kulturze wyższej), przy czym postawa ta proponowana jest przede wszystkim przedstawicielom bliskiej mu tradycji kulturowej.

⁷ Por. jw., s. 492-493.

Gadamer nie decyduje się na wysuwanie uniwersalistycznych roszczeń (ograniczają się one u niego jedynie do opisu formalnych struktur procesu rozumienia). Wie on o tym, że nie jesteśmy w stanie całkowicie zdystansować się w stosunku do samych siebie, co skłania go do umiaru i do skromności jego filozoficznych zapowiedzi. W *Przedmowie do drugiego wydania 'Prawdy i metody...'* pisze on nawet, że „nie chodzi o to, co powinniśmy robić, lecz o to, co dzieje się z nami niezależnie od naszej woli i działania”⁸. Wspomina tam o opisowym charakterze swoich analiz, co nie do końca odpowiada rzeczywistym treściom jego dzieła. W rozumieniu dostrzega on pewnego rodzaju zaangażowanie, w wyniku czego rozbudzenie świadomości hermeneutycznej i utrzymanie jej ‘w stanie czuwania’ staje się przesłanką podjęcia określonej praktyki⁹.

Dlatego można powiedzieć, że hermeneutyka pełni u niego rolę emancypacyjną¹⁰. Przywraca nam ona zatraconą ostatnio zdolność rozumienia siebie samych, gdyż prowadzi do nawiązywania ponownego kontaktu z tym, do czego przynależymy¹¹. Realizowanie potrzeby rozumienia wiąże się zatem z rozwojem naszego człowieczeństwa.

2. Gadamerowskie pojęcie rozumienia

Pojęcie ‘rozumienie’ ma fundamentalne znaczenie dla całokształtu filozoficznych poglądów Gadamera. Terminu tego nigdzie on nie zdefiniował. Nie jest to jednak wyraz jakiegoś przeoczenia. Jeden z polskich badaczy słusznie zauważył, iż „taka definicja jest [...] praktycznie niemożliwa, gdyż w końcu chodzi tu o ‘fenomen’, który zakłada nas w tym, czym jesteśmy”¹². Ponadto, zgodnie z opinią innego z filozofów, pojęć pierwotnych i podstawowych nie daje się ujmować wprost, lecz swoje znaczenie uzyskują one dopiero w ramach całokształtu filozoficznej teorii¹³.

Badacze twórczości Gadamera zauważają, iż pojęcie to stosowane jest przez niego w sposób wieloznaczny¹⁴. Idąc za Heideggerem, dokonuje on

⁸ H.-G. Gadamer, *Przedmowa...*, dz. cyt., s. 24.

⁹ Por. jw., s. 32.

¹⁰ Por. G.B. Madison, *The Hermeneutics of Postmodernity: Figures and Themes*, Blomington and Indianapolis 1990, s. 45.

¹¹ Por. J.D. Caputo, *The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty*, w: R. Hollinger (red.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame 1985, s. 262.

¹² P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004, s. 71.

¹³ A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 104.

¹⁴ Paweł Dybel dokonuje w swej książce omówienia czterech wyróżnionych przez Jeana Grondina znaczeń, w jakich pojęcie to funkcjonuje u Gadamera, tzn. 1) rozumienia jako intelek-

ufilozoficznienia tego pojęcia, a zarazem w sposób bardzo wyraźny, tak jak jego poprzednik, odwołuje się do treści wywodzących się z tradycji chrześcijańskiej, sekularyzując je w swoisty dla siebie sposób.

Na gruncie życia potocznego rozumienie jawi się nam najczęściej jako coś problematycznego w związku z trudnościami, jak też różnicami w sposobie rozumienia. Sytuację tę oddają słowa Gadamera: „Rozumienie staje się zadaniem tam tylko, gdzie ulega zakłóceniom owo naturalne życie pośród wspólnego dorozumiewania się tego, co stanowi wspólną *sprawę*”¹⁵.

W życiu potocznym poprzez sformułowanie ‘właściwe rozumienie’ pojmujemy też określone zachowania czy też umiejętności, co wydaje się pewnego rodzaju skrótem myślowym, ale nie jest przecież tak, by ten sens pojęcia ‘rozumienie’ nie miał żadnych punktów wspólnych ze wskazanymi uprzednio sposobami jego użycia. Zauważa to Gadamer: „Wprawdzie rozumieniem nazywa się też praktycznie ukierunkowaną umiejętność [...], wydaje się to jednak czymś z istoty różnym od stosowanego w nauce poznawczo ukierunkowanego rozumienia. Przy bliższym wejrzeniu ukazuje się ich wspólny moment: oba znaczenia mówią o poznawaniu, wyznawaniu się na czymś”¹⁶.

Wspólnym elementem jest też i to, iż uzyskanie rozumienia w danej sprawie odczuwamy w sposób zdecydowanie pozytywny w sensie psychologicznym, bowiem ów dostrzegany sens jest zawsze ‘sensem dla nas’. Gadamer nazywa opisywany stan „nową duchową wolnością”, jako że rozumienie zawsze poszerza nasze możliwości, zaś niezrozumienie odczuwamy jako wyraz swej ograniczoności i nieumiejętności odpowiedniego zachowania się w sytuacji mającej związek z owym niezrozumieniem.

W naszym życiu zdarzają się sytuacje (na szczęście rzadko) głębokiego kryzysu duchowego (do nich nawiązywał w swej hermeneutyce Heidegger), kiedy zakwestionowany zostaje globalny sens naszego dotychczasowego istnienia. Wtedy dopiero spotykamy się z sytuacją, w której w sposób problematyczny jawi się nam rozumienie jako takie. W życiu codziennym rozumienie bowiem zazwyczaj nie przyciąga naszej uwagi. Rozumiejąc coś, nie do końca zdajemy sobie sprawę z naszego rozumienia. Natomiast związku z pewnymi nastrojami (jak to ukazał Heidegger), czy też w sytuacji zetknięcia się z całkowicie obcą kulturą, powodującego zakwestionowanie naszej własnej tradycji, w wyniku czego zaczyna się ona nam jawić jako coś obcego, rozumienie zaczynamy odbierać jako problem. Zachwianiu ulega

tualnego ujmowania, 2) rozumienia jako umiejętności praktycznej, 3) rozumienia jako gry zapośredniczenia, 4) rozumienia jako porozumiewania się w języku (por. dz. cyt., s. 71-78).

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, dz. cyt., s. 185.

¹⁶ Jw., s. 252.

wtedy nie poszczególne aspekty naszego istnienia, lecz ono samo w swym dotychczasowym sensie.

Mówiąc w pewnym uproszczeniu, powszechnie stosowanym w omówieniach poglądów Heideggera, rozumienie „oznacza sposób, w który ludzkie istoty zamieszkują świat”, „fundamentalną charakterystykę bytowania na sposób ludzki”¹⁷. Tym samym nabiera ono charakteru ontologicznego. Przestaje oznaczać subiektywną zdolność związaną z zainteresowaniem określonymi przedmiotami, czy też specyficzną metodę odcyfrowywania symbolicznych obiektywizacji. Mamy tu do czynienia z szerszym pojęciem rozumienia, zrywającym, jak zaznacza to Theodore Kisiel, z „metodycznym duchem nowożytnej nauki, by dołączyć do dłuższej tradycji hermeneutyki teologicznej i prawniczej, zainteresowanej bardziej praktycznymi problemami głoszenia kazań i sądenia, i nie zajmującej się ściśle naukowymi rodzajami wiedzy i prawdy”¹⁸.

Dostrzeżoną przez Gadamera słabością ujęcia rozumienia przez Heideggera jest to, iż zakłada on pewne rozumienie samego rozumienia, którego jednak nigdzie nie ujawnia. Inaczej mówiąc, Heidegger opiera się na pewnym założeniu, którego w żaden sposób nie weryfikuje. Właśnie w tym miejscu Gadamer próbuje pójść dalej, tzn. zamierza zrozumieć samo rozumienie (odkrycie jego przedstruktury nie oznacza przecież zrozumienia rozumienia). Dlatego jego podstawowe pytanie brzmi: Jak jest możliwe rozumienie?

W *Przedmowie do wydania drugiego ‘Prawdy i metody’* Gadamer zaznacza, iż w nawiązaniu do poglądów Heideggera, rozumienie jest dla niego „sposobem bycia samego jestestwa [*Dasein* – W.L.]”¹⁹ i stanowi „*pierwotną formę spełniania się jestestwa* będącego byciem-w-świecie”²⁰. Szukanie rozumienia ujmuje on jako podstawową cechę ludzkiej faktyczności. To, że rozumienie stanowi egzystencjał ludzkiego bytowania, będący wyrazem podstawowego ukonstytuowania naszej egzystencji, traktuje jako oczywistość udokumentowaną już przez Heideggera. Jest to dla niego wyrazem pogłębienia dotychczasowego pojęcia ‘rozumienie’ i widzi w tym ujęciu impuls dla swej twórczości²¹.

¹⁷ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005, s. 122.

¹⁸ T. Kisiel, *The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger*, w: R. Hollinger (red.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame 1985, s. 6.

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Przedmowa...*, dz. cyt., s. 25.

²⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, dz. cyt., s. 251.

²¹ Por. H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, przeł. P. Dehnel, w: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, Warszawa 2003, s. 100.

I dla niego rozumienie nie jest więc tym, 'co mamy', lecz raczej czymś, czym jako istoty egzystujące jesteśmy²². Przenika ono wszelkie ludzkie relacje ze światem i w tym znaczeniu nie okazuje się jednym z zachowań podmiotu. U Gadamera, podobnie jak u Heideggera, z zasady niczego nie możemy usytuować poza rozumieniem, gdyż „ruch rozumienia jest wszechobejmujący i uniwersalny”²³. Tak więc wszystko, czego człowiek może doświadczyć, zostaje włączone we wszechobejmujący zakres rozumienia.

Przejęcie Heideggerowskiej idei rozumienia nie oznacza u Gadamera jej prostego powtórzenia, lecz jest specyficznym rozwinięciem, na które sam Heidegger nie wyraził zgody. Przede wszystkim Gadamer nie podtrzymuje w sposób konsekwentny perspektywy Heideggerowskiego *Dasein*, lecz w pewien sposób antropologizuje jego myśl i mówi o tym, że rozumienie jest „pierwotnym charakterem ontologicznym ludzkiego życia”²⁴. Mówiąc o tym życiu ma on na myśli życie wspólnotowe, będące w ostatecznym kształcie wspólnotą językową. Próbuje zatem w pewien sposób **skonkretyzować** i **uzasadnić** myśl Heideggera, tak by była ona bezpośrednio uchwytana. Idąc za Heideggerem i on stawia bowiem pytanie o rozumienie od strony rozumienia²⁵. Tłumaczy jednak, w odwołaniu do działania tradycji, jak to się dzieje, iż „rozumiemy tylko, gdy zawsze już rozumiemy”²⁶. W swej koncepcji prze(d)śądów konkretyzuje on też Heideggerowskie ujęcie przedstruktur rozumienia, co łącznie składa się na odmienne rozumienie rozumienia²⁷. Rozumienie staje się u niego „naturalną zdolnością człowieka”²⁸, jego „podstawowym wyposażeniem”²⁹. To dopiero rozumienie, będące rozumieniem autentycznym, prawdziwie nas humanizuje, gdyż doprowadza nas do stanu „pewnej nowej duchowej wolności”.

Drugą zasadniczą zmianą jest wyraźniejsze **nawiązanie do tradycji myśli hermeneutycznej**. Pisze on bowiem, że „tradycyjna hermeneutyka nadmier-

²² Por. G.B. Madison, *The Hermeneutics of...*, dz. cyt., s. 110.

²³ H.-G. Gadamer, *Przedmowa...*, dz. cyt., s. 25.

²⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, dz. cyt., s. 252. Parę lat po opublikowaniu *Prawdy i metody* różnicę dzielącą go od Heideggera wyraził on mówiąc, że u Heideggera rozumienie jest podstawowym ruchem egzystencji (*Grundbewegung der Existenz*), zaś dla niego jest ono podstawowym pobudzeniem ludzkiego istnienia (*Grundbewegtheit des menschlichen Dasein*) (por. H.-G. Gadamer, GW II, s. 103.)

²⁵ Por. D.D. Cesare, *Átopos. Hermeneutyka i miejsce poza rozumieniem*, tłum. A. Przyłębski, w: A. Przyłębski (red.), *Dziedzictwo Gadamera*, Poznań 2004, s. 63.

²⁶ G.W. Bertram, *Język i rozumienie w hermeneutyce i dekonstrukcji*, tłum. A. Przyłębski, w: A. Przyłębski (red.), *Dziedzictwo Gadamera*, dz. cyt., s. 193.

²⁷ Por. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, dz. cyt., s. 162.

²⁸ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* (oznaczane dalej skrótem GW), t. II, Tübingen 1986, s. 301.

²⁹ H.-G. Gadamer, GW II, s. 330.

nie zawężyła horyzont problemowy, do którego rozumienie należy³⁰, a więc wprowadza perspektywę prawie zupełnie nieobecną u Heideggera. Zaznaczając, iż rozumienie jest czynnością, która nie ogranicza się do tekstu, przyjmuje on, tym samym, perspektywę tradycyjnej hermeneutyki. Zachodząca tu zmianę stanowisk najkrócej oddają słowa Theodore'a Kisiela: „Gadamer [...] widzi realny problem, nawet w *Byciu i czasie*, jako skoncentrowany nie na rozumieniu bycia, lecz byciu rozumienia...”³¹. Nie chce więc przestać na transcendentálnych wypowiedziach Heideggera na temat rozumienia, dotyczących jego projektowego charakteru, choć ceni go za odkrycie tego, co tkwi we wszelkim rozumieniu. Intencją Gadamera jest więc, jak słusznie zaznacza Joel Weinsheimer, doprowadzenie do zjednoczenia dwu partii, do zgody pomiędzy dwiema odmiennymi tradycjami³².

Dlatego Gadamer musi w swych rozważaniach zdecydowanie mocniej zaznaczyć uczestnictwo świadomej woli w procesie rozumienia. Dzięki temu może on nawiązać do tego, co nazywane było rozumieniem w dotychczasowej hermeneutyce i z czym wiązała się możliwość dyskusji i prowadzenia sporów, całkowicie nieobecna w ramach perspektywy Heideggerowskiej.

Dokonana rekonstrukcja Gadamerowskiego ujęcia rozumienia przekonuje, iż ogromnie rozszerza on sferę zastosowania tego pojęcia. Często można spotkać opinię, iż transformacja tego pojęcia do jednego z głównych pojęć filozoficznych prowadzi do jego przeciążenia, a być może nawet zużycia³³, gdyż próba objęcia nim tak wielu różnych obszarów, jak rzeczy i język, prowadzi do tego, że przestaje się ono łączyć z jakimikolwiek konkretnymi treściami. Niektórzy sądzą, iż Gadamer dokonuje pomieszczenia trzech znaczeń – ontologicznego, epistemologicznego i metodologicznego, co prowadzi do wielu trudności w rozumieniu jego poglądów³⁴. Z kolei inni pytają, „na ile uzasadnione jest założenie, że rozumienie rozciąga się na całą dziedzinę ludzkiego życia”³⁵ i że obejmuje „całość świadectw kulturowych człowieka”³⁶. Pojawiają się też wątpliwości, czy uprawnione jest założenie Gadamera, iż „tekst może być modelem wszelkiego rozumienia”³⁷. Zaniepokojenie wielu filozofów budzi też potraktowanie przez Gadamera

³⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, dz. cyt., s. 252-253.

³¹ T. Kiesel, *The Happening...*, dz. cyt., s. 27.

³² Por. J. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*, New Haven and London 1985, s. 177.

³³ Por. H. Birus, *Einleitung*, w: H. Birus (red.), *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer*, Göttingen 1982, s. 9.

³⁴ Por. A. Bronk, *Rozumienie...*, dz. cyt., s. 121.

³⁵ P. Dybel, *Granice rozumienia...*, dz. cyt., s. 23.

³⁶ Jw., s. 37.

³⁷ Jest to wątpliwość Hansa Alberta sformułowana w: *Kritik der reinen Hermeneutik*. Przytaczam ją za A. Przyłębskim, *Hermeneutyczny zwrot...*, dz. cyt., s. 235.

sfery inności³⁸. Dyskusje prowadzone z Gadamerem pokazują, iż rozumienie może być ujmowane zupełnie inaczej niż przedstawia to jego propozycja. Nie jest przecież czymś koniecznym założenie, iż „rozumienie reprezentuje pewną zamkniętą w sobie przestrzeń”³⁹, w wyniku czego trzeba o nim mówić wyłącznie w pojęciach rozumienia. Można też wyobrazić sobie, jak proponuje Derrida, że konstytutywne dla rozumienia nie musi być porozumienie w jakiejś kwestii, jak założył to Gadamer.

Z kolei zobowiązanie metafizyczne Gadamerowskiej wizji rozumienia płynie z zaznaczonej przez niego łączności tego pojęcia z dawną filozofią ducha. W filozofii tej duch był źródłem bytowej odrębności człowieka w stosunku do innych bytów, a zarazem zapewniał człowiekowi jego spójność i tożsamość oraz gwarantował jego wspólnotę z innymi przedstawicielami naszego gatunku. Potraktowanie rozumienia jako swego rodzaju ‘cudu’ (z uwagi na niemożność jego wyjaśnienia, analogicznie do niemożności wyjaśnienia ducha na gruncie dawnej metafizyki) tym bardziej wzmacnia skojarzenia z koncepcją ducha, w ramach której duch przenika wszelkie postaci ludzkiej aktywności, a zarazem wymyka się procedurom wyjaśniającym.

Skojarzenia z chrześcijaństwem nasuwa przekonanie Gadamera o istnieniu czegoś, co przerasta nasze rozumienie, czegoś, czemu zawdzięczamy swą zdolność rozumienia. Niektórzy twierdzą nawet, iż w filozofii Gadamera daje się wyczuć chęć rozumienia rzeczywistości przewyższającej wszelkie rozumienie⁴⁰. Nie idąc jednak tak daleko, sama idea nie dającego się wyjaśnić wyróżnika człowieczeństwa, obecnego w ramach całokształtu sfery naszego doświadczenia, a zarazem wyznaczającego nam zadanie skupienia się na nim naszej duchowej aktywności, wyraźnie przypomina chrześcijańską koncepcję duszy i ideę stawania się w pełni świadomym chrześcijaninem, otwartym na Boże przesłanie oraz dochodzącego do wewnętrznego potwierdzenia swego związku z Bogiem, a odrzucającego to wszystko, co od Boga oddala. W ramach chrześcijaństwa możemy przecież posiadać rozumiejący udział w nadrzędnym sensie, którego nie daje się sprowadzić do wytworu człowieka, choć człowiek jest w stanie wnieść do niego swój udział. Ujęcie rozumienia przez Gadamera pozostaje więc zgodne z założeniami leżącymi u podstaw myśli chrześcijańskiej.

³⁸ Otto Pöggeler pisze, na przykład, że w rozumieniu u Gadamera nie ma innego jako innego, gdyż okazuje się ono formą samopotwierdzenia siebie. Niepokój ten wyraził wcześniej Derrida, który w tym osławianiu inności dopatrywał się jej przesłania. W podobną stronę szły też uwagi Ricoeura, który oczekiwał od Gadamera rozwinięcia jego koncepcji w stronę realizacji komunikacyjnych kontaktów z drugim człowiekiem.

³⁹ G.W. Bertram, *Język i...*, dz. cyt., s. 191.

⁴⁰ Por. J. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 200.

3. Konsekwencje udanego rozumienia rozumienia

Wskazanie na istotność elementu świadomościowego procesu rozumienia, świadczące o związku rozumienia z tradycją hermeneutyki, skłania do zaznaczenia, iż Gadamer pozostaje jak najdalszy od tradycji myśli idealistycznej i jej koncepcji pewności samorozumienia. Zaznacza on zresztą wprost, że rozumienia nie można interpretować jako takiej pewności⁴¹, gdyż w rozumieniu obecny jest element *Selbst-losigkeit*, tj. *Selbst*, którym jesteśmy, nie posiada siebie. Rozumienie, będące aktem naszej wolności, związane jest z naszym byciem poza sobą, gdyż stanowi pewnego rodzaju przygodę, dość niebezpieczną w tym sensie, iż zagraża naszej tożsamości. Ponadto, wbrew tradycji idealistycznej, w rozumieniu siebie natrafiamy na zasadnicze ograniczenie, o czym świadczy u Gadamera rola przypisana świadomości efektywnodziejowej.

Zaznaczając fakt związku Gadamera z dawną hermeneutyką, nie należy tego związku absolutyzować, gdyż, idąc za późnym Heideggerem, przekonany jest on, iż to nie człowiek jest punktem wyjścia rozumienia, zaś samego rozumienia w żadnym razie nie należy sprowadzać do aktywności naszej świadomości. Stanowi ono sposób bycia i na podstawie zapowiedzi Gadamera z pierwszych stron *Prawdy i metody* można sądzić, iż zajmuje go to, co dzieje się w rozumieniu poza naszą wolą. Píše on, że „rozumienie nie jest jednym ze sposobów zachowania podmiotu, lecz sposobem bycia samego jestestwa”⁴² i „nigdy nie jest subiektywnym odniesieniem do jakiegoś danego ‘przedmiotu’, lecz do dziejów efektywnych, a to oznacza: przysługuje byciu tego, co rozumiane”⁴³.

Wszystkie te argumenty nie powinny być jednak odczytywane jako wyraz przekonania, iż tak naprawdę to nie my rozumiemy, a historia, czy też tradycja rozumieją siebie w nas i poprzez nas. Jak już wcześniej zaznaczyłem, Gadamer szuka drogi środkowej, wiodącej pomiędzy subiektywizowaniem rozumienia (tj. uzależnianiem go od operacji podejmowanych przez podmiot) przez dawną hermeneutykę a jego obiektywizowaniem w ramach poglądów Heideggera.

Rozumienie rozumienia, do którego Gadamer stara się nas doprowadzić w swym dziele, nie oznacza jakiejś zasadniczej przemiany naszej egzystencji (różni to Gadamera od Heideggera – u tego ostatniego podjęcie ‘najbardziej własnej możliwości bycia’ było równoznaczne z dokonaniem takiej przemiany), gdyż nie jest uprawnione przekonanie, iż ktoś rozumiejący rozumienie stanie się od razu lepszym człowiekiem. Łączy się ono nato-

⁴¹ Por. H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften*, t. I, Tübingen 1967, s. 75.

⁴² H.-G. Gadamer, *Przedmowa...*, dz. cyt., s. 25.

⁴³ Jw., s. 26.

miast z zajęciem określonej postawy życiowej, np. z gotowością poddania swych prze(d)sądów procedurom weryfikacji, a więc i z gotowością do rezygnacji przynajmniej z niektórych spośród nich.

Nie chcąc za nas rozwiązywać naszych problemów, Gadamer namawia nas, byśmy w sposób samodzielny szukali na nie odpowiedzi. Rozumienie siebie lepiej niż dotąd sprzyja dokonywaniu pozytywnych zmian w naszym sposobie istnienia. Rozszerzenie zakresu naszej świadomości posiada pozytywny wpływ, gdyż świadomość może ze swej strony oddziaływać na praktykę myślenia i działania. Nie jesteśmy bowiem w sposób bezwarunkowy poddani tradycji, do której przynależymy.

4. Zadanie rozumienia języka

Podstawowym zadaniem, jakie Gadamer stawia w *Prawdzie i metodzie* swym czytelnikom jest, jak wiadomo, rozumienie języka. Zadanie rozumienia rozumienia nie sprowadza się oczywiście do postulatu rozumienia języka (filozofia ma u niego przecież do czynienia z „całością naszego doświadczenia świata i życia”⁴⁴), ale z filozoficznego punktu widzenia pogłębienie rozumienia języka okazuje się czymś szczególnie pilnym i wskazanym. Myśląc o języku uwikłaliśmy się bowiem w pewne kłopoty. Język traktuje on jako obejmującą nas realność, której znikąd nie można wyprowadzić. W rozumieniu języka chodzi zaś przede wszystkim o jego istotę, a nie o szczegółowe aspekty, którymi zajmują się językoznawcy. Z ujęciem tym wiąże się wiele problemów, o których pisałem już przy innej okazji, związanych z tym, że to język okazuje się tym, co mówi, a nie człowiek, co uniemożliwia nawiązywanie do naukowego sposobu podejścia do języka. Odejście od perspektywy użytkownika języka prowadzi do pewnych przejawów, na które wskazywali już wielokrotnie badacze poglądów Gadamera⁴⁵.

Oczywistym warunkiem rozumienia języka jest tkwienie w nim, wykorzystywanie jego możliwości, tzn. porozumiewanie się w kwestiach godnych tego, by czynić je przedmiotem rozmowy. Jak to wyraża Joel Weinsheimer: „świat językowy może być rozumiany, ale tylko od wewnątrz, dzięki życiu w nim i dlatego nie obiektywnie”⁴⁶. Rzeczą oczywistą jest więc to, że dla rozumienia języka nieodzowne jest podjęcie samodzielnych wysiłków. Rozumienia języka nikt nie może nam zaofiarować w gotowej postaci. Zadanie to staje przed każdym z nas z osobna w sposób przypominający tradycję humanistyczną. Zgodnie z nią, dziedzictwo kulturowe przyswajamy dzięki

⁴⁴ H.-G. Gadamer, *Postłowie*, dz. cyt., s. 492.

⁴⁵ Por. G. W. Bertram, *Język i rozumienie...*, dz. cyt., s. 205.

⁴⁶ J. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics...*, dz. cyt., s. 248.

osobistemu uczestnictwu w jego dorobku. Podobnie jest z rozumieniem języka u Gadamera. Rozumie go ten tylko, kto w jak najszerszy sposób włącza się w kulturę i stara się twórczo w niej uczestniczyć⁴⁷. Zadanie to jest trudne, gdyż wymaga odpowiedniego przygotowania w procesie kształcenia.

O ile osiągnięcie pełnego rozumienia języka nie jest możliwe, gdyż wykracza poza możliwości skończonej istoty, jaką jesteśmy, o tyle w rozumieniu tym możemy się posuwać naprzód. Skoro zaś rozumienie łączy się z zastosowaniem, zatem pogłębienie rozumienia języka wyrazi się w zmianie naszego życia. Ponieważ w języku zawarte są dokonania naszej tradycji, zatem jego rozumienie oznacza pogłębienie świadomości łączącego nas z nią związku. Zgodnie z Gadamerem, „język całkowicie nas ogarnia...”⁴⁸. W języku rozpoznaje on „podstawowy wymiar społecznej istoty człowieka”⁴⁹, zatem rozumienie języka czyni nas bardziej ludzkimi. Jeden z polskich filozofów wyraża tę myśl w sposób następujący: „Sam język mówi; mówi do nas i w nas znajduje się jego głos. [...] Jako ludzie możemy pozwolić mówić językowi i w nim myśleć i przemyślać. Gdy przybliżamy sobie całość doświadczenia ludzkich dziejów, bardziej świadomie bierzemy udział w naszych własnych dziejach...”⁵⁰.

5. Rozumienie języka a otwarcie na innych

Rozumienie języka pozwala nam być w pełni sobą, tzn. być w sposób świadomy dziedzicem tradycji, do której przynależymy. Umożliwia to wywikłanie się z problemów, w których aktualnie tkwimy w związku z tym, że nie rozumiemy go w sposób dostateczny. Zarazem rozumienie języka umożliwia krytyczną kontynuację tradycji, a jednocześnie otwarcie na innych, gdyż wspomniana tradycja jest w znacznym stopniu wspólną tradycją wszystkich ludzi. Warunkiem rzeczywistego otwarcia na innych jest bycie sobą. Zerwanie z tradycją jest oczywiście, do pewnego stopnia, możliwe, ale oznacza sytuację kryzysową, wiążącą się z wykorzeniem. W sytuacji takiej nie

⁴⁷ Jak zauważa Günter Figal, faktyczny byt języka w sposób najbardziej pełny znajduje swój wyraz w wybitnych tekstach, którymi dla Gadamera są przede wszystkim teksty poetyckie (głównie liryczne) (G. Figal, *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Stuttgart 1996, s. 42). Dlatego ktoś chcący rozumieć język, obcuje przede wszystkim właśnie z takimi tekstami, uczestniczy w kulturze „wyższej”, co ujawnia się w jego stylu życia.

⁴⁸ H.-G. Gadamer, *Idea logiki Hegłowskiej*, przeł. B. Sierocka, w: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, Warszawa 2003, s. 68.

⁴⁹ H.-G. Gadamer, *Retoryka, hermeneutyka, krytyka ideologii*, przeł. P. Dehnel, w: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, dz. cyt., s. 83.

⁵⁰ A. Wierciński, *Źródłowa przynależność myślenia i mówienia*, w: A. Przyłębski (red.), *Dziedzictwo Gadamera*, Poznań 2004, s. 42.

otwieramy się na innych, gdyż koncentrujemy się na swych własnych problemach.

Pomiędzy rozumieniem języka u Gadamera a rozumieniem bycia u Heideggera zachodzi pewna analogia. W obu przypadkach okazuje się niemożliwe ukazanie bezpośrednio empirycznych konsekwencji udanego rozumienia. U Heideggera konsekwencje urzeczywistnienia 'najbardziej własnej możliwości bycia' tylko pośrednio uwidaczniają się na poziomie ontycznym i nie poddają się żadnym empirycznym (w znaczeniu, jakie to słowo posiada na gruncie nauki) miarom. Również u Gadamera rozwój człowieczeństwa, związany z rozumieniem języka, tylko pośrednio znajduje wyraz w zachowaniach podmiotu widocznych z perspektywy zewnętrznego obserwatora.

Nasuwa się teraz pytanie, jaka jest u Gadamera rola spotkania z innymi dla naszego pełnego bycia sobą. Jak już zaznaczyłem, rozumiejąc język, otwieramy się na innych, gdyż nabywając kompetencji językowej, uczestniczymy w dorobku kultury będącej nie tylko kulturą określonej tradycji, lecz także tradycją całej ludzkości⁵¹. Jest tak z tego względu, iż język jest dla Gadamera gatunkowym wyróżnikiem człowieka. Do tego ostatniego aspektu nie mamy jednak bezpośredniego dostępu. Ujawnia się on dopiero w trakcie porozumiewania się ludzi wywodzących się z różnych tradycji kulturowych, czego zasadniczym warunkiem jest rzeczywiste bycie ludzi ze sobą, tzn. przyswajanie tego wszystkiego, co odwołuje się do poszczególnych tradycji uczestników rozmowy.

Dlatego podstawowym warunkiem rozumienia języka jest rozwinięcie swych własnych kompetencji językowych, czyli uczestniczenie w kulturze i pomnażanie jej dorobku. Jak mówi Gadamer, rozumiemy najlepiej „kiedy rozpoznajemy przesady albo demaskujemy pozory deformujące rzecz”⁵², a więc wtedy, gdy wychodzimy poza zastane ramy i ograniczenia, gdy w sposób krytyczny przekraczamy to, co zastaliśmy.

6. Wnioski

Wniosek płynący z poglądów Gadamera jest bardzo optymistyczny – troska o siebie wiąże się z otwarciem na innych. Pomiędzy chęcią twórczego uczestnictwa we własnej kulturze a otwieraniem się na przedstawicieli innych kultur nie tylko nie ma konfliktu, lecz jedno pomaga drugiemu. Tylko człowiek będący w pełni sobą (związany ze swą tradycją) jest gotów otwo-

⁵¹ Język jest bowiem wspólnym dziełem naszych dalekich przodków. Stanowi świadectwo fundamentalnej wspólnoty ludzi jako ludzi.

⁵² H.-G. Gadamer, *Retoryka...*, dz. cyt., s. 88.

rzyć się na innych⁵³. Tak więc, wbrew Levinasowi, otwarcie na innych (Innego) nie musi się wiązać z gotowością wyrzeczenia się siebie, z rezygnacją z własnej tożsamości. Tracąc swą tożsamość, popadamy bowiem w kłopoty z samym sobą, co wcale nie przyczynia się do otwierania się na innych.

Trzeba jednak zaznaczyć, iż otwarcie na innych nie jest u Gadamera, wbrew Levinasowi, otwarciem bezwarunkowym. Inni u Gadamera nie są zupełnie inni, gdyż z założenia możliwe jest podjęcie z nimi dialogu. Gadamer nie okazuje zainteresowania formami inności wykluczającymi możliwość relacji dialogicznych. Nie twierdzi, że dialog możliwy jest w chwili obecnej z każdym, a zarazem poprzestaje na sugestii, iż nasze zobowiązania względem tych, z którymi dialog nie jest jeszcze możliwy ograniczają się do postawy otwartości i oczekiwania na sytuację umożliwiającą jego podjęcie. Jego filozofia, przynajmniej na etapie *Prawdy i metody*, rezygnuje z podjęcia problemów bezpośrednio praktycznych. Jest ona sposobem uprawomocnienia humanizmu, ale nie humanitaryzmu.

Nasuwa się jednak pytanie, czy rolą filozofii jest okazywanie bezwarunkowej troski o innych (czyli uprawomocnienie humanitaryzmu). Być może jest to obecnie rola innych dziedzin niż filozofia, dziedzin, których filozofia nie powinna zastępować. Wiemy bowiem, iż kiedyś nie była czymś korzystnym próba wyręczania nauk przez filozofię, wkraczania w zakres ich kompetencji (w ramach filozofii uprawianej w sposób spekulatywny). W chwili obecnej bezwarunkowa troska o innych mogłaby prowadzić filozofię do przekształcenia się w postać myślenia wkraczającego na miejsce religii (jak jest to u Levinasa), co, jak się wydaje, byłoby kolejnym wyrazem próby absolutyzowania jej roli w ludzkim życiu.

Podsumowując: powiązanie troski o siebie z otwarciem na innych, będące z całą pewnością interesującą ideą Gadamerowskiej filozofii, pozostaje ideą dość ogólnikową i niedopracowaną. Mówiąc o roli innych, Gadamer rozważa przede wszystkim to, co wynika dla nas z wejścia w relacje z innymi. Pokazuje, że wkraczając w obce światy, jesteśmy w stanie przewycięzać swe uprzedzenia i ograniczenia sposobu doświadczania świata, co pozwala na rozszerzenie obszaru naszej świadomości. Odkrywanie swych prze(d)sądów umożliwia przekraczanie (co nie jest równoznaczne z przewyciężaniem) swego horyzontu i kreowanie sytuacji odpowiadających świadomym wyborom.

Swoje rozważania pragnę zakończyć przytoczeniem opinii Andrzeja Walickiego, który pisząc o dychotomiach tożsamości i różnicy oraz 'sobą' i 'Innymi' wypowiada następującą opinię: „Absolutyzacja pierwszego członu

⁵³ Naturalnie, człowiek, który całkowicie wyrzeka się siebie samego również jest w stanie otwierać się na innych. Człowiek taki, wyrzekając się siebie, nie troszczy się o samego siebie, gdyż zdaje się na ryzyko ztratności siebie. Powstaje zresztą pytanie, czy istnieją przekonujące argumenty, które wskazują, że winniśmy się wyrzec samych siebie.

tych dychotomii prowadzi do totalitaryzmu; absolutyzacja drugiego członu uzasadnia totalny 'dekonstrukcjonizm'... W obu więc przypadkach ofiarą jest człowiek, przede wszystkim człowiek indywidualny, pragnący być 'sobą' ”⁵⁴. Jak się wydaje, poglądy Gadamera pozwalają na uniknięcie obu tych absolutyzacji i dlatego z całą pewnością są one interesującą propozycją powiązania troski o siebie z otwarciem na innych.

Gadamer's Versuch einer Verbindung der Sorge um sich selbst mit dem Offensein auf die Andere

Zusammenfassung

Die Hermeneutik Gadamer's entwickelt sich im Rahmen einer ethischen Grundorientierung, die durch die Hauptrolle des Gesprächs in seiner Philosophie entsteht. Die Sorge um sich selbst verbindet er mit dem Sich-Öffnen auf andere Menschen. Es gibt für ihn keinen Konflikt zwischen der Teilnahme an eigener Tradition (Kultur), die die Möglichkeit des Verstehens überhaupt ausmacht, und dem Offen-Sein auf Andere in ihrer Individualität. Das letztere bedeutet für Gadamer – im Gegensatz zu Levinas – keinen Verzicht auf sich selbst, auf die eigene Identität. Die Anderen sind laut Gadamer nie total verschlossen und unzulänglich, die Möglichkeit eines Ins-Dialog-Tretens mit ihnen wird von ihm geradezu vorausgesetzt. In so einem offenen Dialog erfahren wir – durch die Bewusstmachung und Infragestellung eigener Vorurteile – die Grenzen unseres Welt- und Selbstverstehens. Dies wiederum trägt zu einem „Über-sich-selbst-hinaus-Wachsen“ bei – zur kreativen und freien Bildung eigenes Selbst.

⁵⁴ A. Walicki, *Postępowy konserwatyzm*, „Gazeta Wyborcza”, 24-25 maja 2008, s. 20.