

Paweł SZNAJDER

<https://www.orcid.org/0000000238579412>

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN

Hermeneutyka Hansa-Georga Gadamera – rehabilitacja ideału retoryki jako sztuki dobrego mówienia

Streszczenie

Artykuł prezentuje hermeneutykę Hansa-Georga Gadamera jako próbę powrotu do klasycznego ideału sztuki dobrego mówienia, w której cel mowy postrzegany jest jako spłot prawdy i dobra. Tak rozumiana retoryka sprzeciwia się swojej sofistycznej antytezie, która orientuje się na obronę indywidualnych racji i interesów mówcy, konstruowanie „prawdy”, manipulację przekonaniami słuchaczy i uwodzicielski walor stylu. Tekst analizuje wybrane zagadnienia hermeneutyki – prawdę ujętą jako *aletheia*, koła hermeneutycznego, języka – odnosząc je do klasycznych etapów przygotowania przemówienia – *inventio*, *dispositio* i *elocutio*. W ten sposób retoryka i hermeneutyka zostaną ukazane jako dziedziny ufundowane na etyce.

Słowa kluczowe: hermeneutyka, retoryka, etyka, Hans-Georg Gadamer, język, prawda, koło hermeneutyczne.

Retoryka zajmuje w myśli Hansa-Georga Gadamera szczególne, jednakże wciąż słabo dostrzeżone przez badaczy jego myśli, miejsce. Niemiecki filozof, choć dostrzegał niebezpieczeństwa związane z propagandą, manipulacją przekazem medialnym, wytrwale bronił tej sztuki jako umiejętności dobrego mówienia, która wywarła istotny wpływ na hermeneutykę, przez którą została płynnie zastąpiona wtedy, gdy wraz z rozwojem piśmiennictwa w kulturze słowo pisane wyparło słowo mówione. W moim artykule chciałbym nie tyle poddać analizie samo pojęcie retoryki u Gadamera, co pokazać, że całą jego dialektyczną hermeneutykę można pojmować jako „antystrofę retoryki” (*Retoryka*, 1354a – Arystoteles, wyd. 2008), przez co należy rozumieć to, że rozumienie i mówienie splatają się w egzystencjalnym doświadczeniu tekstu, drugiego człowieka, dzieła sztuki i samego siebie.

Chcąc osiągnąć ten cel, oprę się na rozumieniu sztuki retorycznej zaproponowanym przez Arystotelesa, do którego niemiecki filozof sięga chętnie, pokazując tym samym, że rehabilitacja retoryki u Gadamera jest powrotem do jej klasycznego ideału – ideału, w którym splatają się ze sobą prawda, dobro i piękno. Stagiryta w swojej *Retoryce* utrwalił pewien kanon nauczania o sztuce mówienia, dzieląc jej problematykę na trzy główne działy. Pierwszy, nazywany później *inventio*, drugi – dotyczący układu mowy (*dispositio*), trzeci zaś – stylu wypowiedzi (*elocutio*)¹. Skorzystam z tego klasycznego podziału, by pokazać retoryczne korzenie głównych problemów hermeneutyki – poszukiwania prawdy, struktury rozumienia i natury języka.

1. *Inventio* – retoryka jako sztuka poszukiwania prawdy

Tradycyjnie *inventio* to pierwsze stadium pracy retora. To etap, w którym następuje wybór tematu, sposobu przedstawienia sprawy, rodzaju retorycznego (sądowego, doradczego lub popisowego), wynajdowanie myśli i argumentów służących wykazywaniu słuszności przyjętej tezy i odparciu zarzutów (Ziomek 1990, 72–74). Mówca na tym etapie przygotowuje argumenty, mające przekonać słuchaczy do racji, które jego samego skłaniają w ogóle do zabierania głosu. Należy zaznaczyć, że dla Arystotelesa sam sens retoryki wynika z tego, że w poszukiwaniu wiedzy istnieje taki obszar, w którym na nic zdają się opracowane przez niego logiczne schematy rozumowań. W *Organonie* bowiem Stagiryta podzielił rozumowania na dwa rodzaje – analityczne i dialektyczne. Rozwijając te drugie w *Retoryce*, *Topikach* i w *O dowodach sofistycznych*, wyznaczył osobne pola argumentacji retorycznej, opartej na entymematach, i dialektycznej, opartej na logice (Perelman 2004, 13). To bardzo ważna kwestia. Retoryka opierająca się przecież na opinii, mniemaniu (platońskie *doxa*), a nie na niepodważalnym logicznym sylogizmie, była z tego powodu często uważana za wiedzę gorszego rodzaju, niepewną i mętną. Stąd już niedaleko było do stworzenia opozycji pomiędzy opinią i prawdą. Do retoryki nie da się stosować formalnego kryterium prawdziwości, jakie stosuje się na przykład w rachunku zdań (Burke 2008, 43). Daremne też są wysiłki zmierzające do nadania retoryce bardziej krytycznego charakteru, gdyż ze swej istoty retoryka – jako dziedzina oparta na zdrowym rozsądku, na prawdopodobieństwie argumentów, które są przyjmowane, dopóki są zgodne ze zjawiskami – jest przeciwieństwem krytycznych metod przyrodoznawstwa zmierzających do uzyskania maksymalnej pewności (Gadamer 1992, 172 i nn.). Jeżeli zatem chceć mówić o prawdzie w retoryce, to z całą pewnością

¹ Późniejsza tradycja retoryczna dodaje jeszcze dwa zasadnicze elementy: *pronuntiatio* – to zagadnienia dotyczące samego wygłaszania mowy, i *memoria* – techniki zapamiętywania i oddziaływania na pamięć słuchaczy. *Pronuntiatio* Arystoteles omawia szczegółowo, natomiast *memoria* wcale (Podbielski 2008, 30).

w innym znaczeniu niż w przypadku nauk dedukcyjnych. Dlatego należy określić, co mamy na myśli, mówiąc, że retoryka jest poszukiwaniem prawdy.

Szukając korzeni retoryki i hermeneutyki, Gadamer sięga po starożytne rozróżnienie rodzajów wiedzy ludzkiej na wiedzę teoretyczną (*episteme*), wiedzę techniczną, fachową (*technē*), i moralną wiedzę praktyczną – mądrość, rozsądek (*phronesis*). *Episteme* to wiedza dotycząca rzeczy niezmiennych i koniecznych, takich jak na przykład prawa przyrody czy logiki. Jej ideałem jest matematyka, która jako jedyna była uznawana przez Greków za naukę w ścisłym znaczeniu tego słowa (Gadamer 1979, 40). Jak pisze Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, przedmiotem wiedzy teoretycznej są rzeczy wieczne, konieczne, można się ich nauczyć i nauczać innych (*Etyka nikomachejska*, 1139b – Arystoteles, wyd. 2012). Sztuka (*technē*) w starożytności, inaczej niż dziś, była rozumiana jako trwała dyspozycja do opartego na trafnym rozumowaniu tworzenia (*Etyka nikomachejska*, 1140a). Retoryka i hermeneutyka mogą więc być uważane za sztukę tego rodzaju, jednakże – zdaniem Gadamera – jest to tylko jeden, wcale nie najważniejszy ich wymiar. W swojej istocie przynależą one bowiem do trzeciego rodzaju wiedzy – moralnego rozsądku, czyli *phronesis*. Jest to – zdaniem Stagiryty – zdolność namysłu nad tym, co jest dobre, słuszne i pożyteczne tam, gdzie dotyczy to sposobu życia w ogóle. Wiedza ta nie ma swojego konkretnego przedmiotu, w przeciwieństwie do *episteme*, wiedzy naukowej (*Etyka nikomachejska*, 1139b). Dlatego we wszystkim tym, co dotyczy wiedzy o dobru, tam, gdzie nie jesteśmy na gruncie przyrody – *physis*, ale *ethos*, nie da się wyprowadzać żadnych absolutnych, ostatecznych reguł postępowania, których można potem kogoś prosto nauczyć (Gadamer 2007, 430). Nie wystarczy teoretyczna znajomość moralnych norm, by postępować sprawiedliwie. Potrzebna jest tu jakaś praktyczna wiedza, doświadczenie, wczucie się, umiejętność postępowania w bardzo konkretnych, niepowtarzalnych sytuacjach, gdzie często nie da się wprowadzić procedur i metod. Pytanie o dobro nie może być zbyt prostą ogólną odpowiedzią, wymaga radzenia się siebie i innych (czyli dialogu), rozsądnego rozważenia „za” i „przeciw”, by móc rozstrzygnąć daną sprawę (Gadamer 2002, 27). *Phronesis* to kreatywność jednostki, która znalazła się w nowej, niespodziewanej sytuacji (Dybel 2004, 74), to rozumienie – umiejętność trafnego osądu (Gadamer 2007, 442). Dlatego oparta na *phronesis* hermeneutyka szczególnie rozwinęła się w obszarze nauk prawnych, gdyż dostosowanie jakiegoś konkretnego przypadku do normy prawnej zawsze jest aktem interpretacji (Gadamer 1992, 174).

To właśnie *phronesis* odróżnia dialektyka od sofisty. Prawdziwy dialektyk nie posiada jakiejś sztuki (*technē*), za pomocą której uzasadnia swoje racje, ale poszukuje prawdziwego uzasadnienia – poszukuje zrozumienia, nie dowodu. *Phronesis* to raczej sposób bycia, postawa, prawdziwy rozsądek, a nie umiejętność postępowania według reguł i ścisłych metod, jak w przypadku wiedzy rzemieślnika, czy jakiegokolwiek nauki teoretycznej (Gadamer 2002, 28–29). Nie oznacza to lekceważenia nauk teoretycznych – Gadamerowi chodzi raczej

o obronę humanistyki oskarżanej w jego czasach o subiektywizm i brak ścisłości. Oczywiście obiektywizacja i metodyczne postępowanie mają swoje zadanie w humanistyce, ale nie stanowią one o sensie tych badań (Gadamer 2008, 38–39). Negatywnie definiuje więc retorykę Gadamer jako to, czego nie da się udowodnić (Gadamer i Dottori 2002, 60–61). Tam gdzie kończy się dowód, tam zaczyna się retoryka.

Retoryka opiera się zatem nie na logice i metodzie, ale na innym typie argumentacji. Píše Gadamer:

Przekonywać i oświecać, nie posługując się dowodem, pozostaje tak samo celem i miarą rozumienia oraz interpretowania, jak w przypadku sztuki przemawiania i przekonywania – a całe to królestwo oświecających perswazji i powszechnie panujących poglądów nie kurczy się za sprawą, dajmy na to, postępu nauki, niezależnie od tego, jak byłby on wielki, ale raczej rozciąga się na każdy nowy rezultat badań, aby wykorzystać go dla siebie i do niego się dopasować. „Wszechobecność retoryki jest nieograniczona” (Gadamer 2003, 80).

Sztuka mówienia i rozumienia znajdują swoje pole zastosowania wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z poglądem, którego nie da się udowodnić. Opierają się na opinii i mniemaniu. Gadamer stara się obronić ten olbrzymi obszar ludzkiej wiedzy przed roszczeniami nauk logicznych i przyrodniczych oraz wykazać, że także one nie są wolne od momentu retorycznego i hermeneutycznego. Wskazanie różnic między tymi dwoma podejściami jest pierwszym etapem na drodze do rehabilitacji nauk humanistycznych, których retoryka i hermeneutyka stanowią fundament.

Pierwszym elementem, który odróżnia formalny dowód od retorycznej argumentacji, jest język. Logika dąży do możliwie najdoskonalszej jednoznaczności wyrażen, podczas gdy w mowie mamy zawsze do czynienia z językiem naturalnym, który z powodzeniem wymyka się próbom jego formalizacji (Perelman 2004, 13). Każdy tekst kultury jest wieloznaczny, stanowi niewyczerpane źródło interpretacji. Ta właśnie wieloznaczność jest przyczyną powstania hermeneutyki. Dążenie do jednoznaczności, zapewne bardzo ważne w fizyce czy matematyce, w naukach humanistycznych zawsze z czegoś nas okrada. Hermeneutyka zasadniczo bazuje na wieloznaczności, podczas gdy nauki przyrodnicze dążą do maksymalnej jednoznaczności języka.

Drugą różnicą jest sama natura argumentacji. W przypadku retoryki nie mamy do czynienia z sylogizmem, ale z jego retorycznym odpowiednikiem – entymematem (Gadamer i Grondin 1997, 284). W przeciwieństwie do logicznego sylogizmu, w którym z danych przesłanek wnioski zawsze wynikają w sposób konieczny, w przypadku entymematu, jak pisze Arystoteles, wnioski z przesłanek wynikają w większości przypadków (*Retoryka*, 1396a). To wnioskowanie z opuszczoną przesłanką, która jest oczywista lub pozornie oczywista. Wiedza ta, specyficzna dla danej wspólnoty, ujęta jest w zespół gotowych myśli i obrazów rozumiałych dla członków tej wspólnoty. To właśnie są *topos*, łacińskie *locus communis*, miejsca wspólne (Ziomek 1990, 32). Arystoteles pisze w *Topikach*, że

przesłanka w entymemacie, aby była wiarygodna, musi być zgodna z opinią powszechną lub musi być poparta przez autorytet (*Topiki*, 100b – Arystoteles, wyd. 1978). Entymemat odwołujący się do opinii powszechnej lub autorytetu jest więc tym, co terminologia oświecenia nazywa przesądem (Przyłębski 2006, 27–28). Jakaś opinia uznawana jest za prawdziwą tylko dlatego, że za taką uznaje ją większość. Filozofowie oświecenia twierdzili, że gdy poddamy te odziedziczone po przodkach mniemania krytyce czystego, pozbawionego przesądów rozumu, to większość z nich okaże się fałszywa, nieuzasadniona lub subiektywna, jak na przykład wierzenia religijne i mity. Siłę i trwałość czerpią przesady z ludzkiego lenistwa i konformizmu, przez co uniemożliwiają wolne myślenie (Dybel 2004, 250). Gadamer natomiast podkreśla, że język mitu ma szczególne znaczenie w retoryce. Nawet krytycznie nastawiony do mitu i retoryki w ogóle Sokrates, kiedy nie mógł dialogować bezpośrednio z jedną bądź kilkoma osobami, lecz zmuszony był przemawiać, przechodził do mowy ukształtowanej mitycznie, przez co Gadamer rozumiał oparcie retorycznej argumentacji na rozwijaniu i współużytkowaniu powszechnych i istotnych intuicji (Gadamer 1992, 173). Ogólnie znana jest Gadamerowska rehabilitacja roli przesądów, tradycji i autorytetu w rozumieniu, dlatego pozwolę sobie szerzej w tym miejscu kwestii tej nie poruszać (Gadamer 2007, 382–392).

Biorąc zatem pod uwagę historyczność prawdy, rehabilitację przesądów prowadzącą do wielości interpretacji, zapośredniczenie poznania przez język, a także samą naturę humanistyki, która przecież nie mówi o świecie rzeczywistym w ten sam sposób co nauki przyrodnicze, to można, jak się zdaje, zarzucić Gadamerowi relatywizm (Grzybowski 2006, 373–76). Jest to jednak w moim przekonaniu wniosek pochopny i uproszczony². Gadamer wielokrotnie broni możliwości odkrywania prawdy, podkreśla, że interpretacja nie może być dowolna i nie każda jest wierna wobec samego tekstu. Rzeczywistość sensowna jest jednak tak obfita, że nie można wyczerpać jej za pomocą serii logicznych twierdzeń, czy jednej tylko interpretacji, nawet jeśli miałyby nią być zamysł autora. Prawda to coś wielopoziomowego i wielostronnego, coś, co trzeba dokładnie „obejrzeć” z wielu stron, pamiętając, że patrząc z jednej strony, nie dostrzega się innej, że „wzrok” nasz jest ograniczony i ułomny i inni interpretatorzy w innych okolicznościach zobaczą tę samą rzecz w zupełnie nowy sposób, który przecież wcale nie będzie wykluczał naszego dzisiejszego rozumienia.

Czym zatem jest prawda? To pytanie, które Poncjusz Piłat zadał Jezusowi Chrystusowi, nie dawało spokoju także Gadamerowi. Wielokrotnie rozpatruje on w swoich pismach tę problematykę. Dostrzegał nieuzasadnione zawłaszczanie sobie tego pojęcia przez nauki przyrodnicze, czy krytycznie nastawioną filozofię, i odmawianie jej innym obszarom ludzkiego poznania. Zauważył, że problem zasadności roszczeń do prawdy wysuwanych przez człowieka, który jest jednocze-

² Polemikę z interpretacją hermeneutyki jako myśli relatywistycznej i postmodernistycznej podjąłem szerzej w pracach: Sznajder 2018a; 2018b; 2019.

śnie świadomy swojego historycznego usytuowania, nie jest tylko problemem wieku XX, ale że był on poruszany już w starożytności (Gadamer 2006, 174). Martin Heidegger zwrócił Gadamerowi uwagę, że klasyczne ujęcie prawdy jako adekwatności intelektu i rzeczy, czyli uznanie wypowiedzi, sądu za miejsce jej realizacji, i płynąca z takiego ujęcia klasyczna definicja prawdy jako *adaequatio intellectus et rei* jest wtórne wobec pierwotnego pojęcia prawdy. Pierwotne pojęcie prawdy – jako *a-letheia*, nie-skrytości, jest utożsamiane z samym bytem, takim, jaki się on ukazuje, z rzeczą samą. Prawda to rzecz. Prawdą jest zatem sam byt, taki, jaki nam się jawi, prawda zaś wypowiedzi, sądu, jest orzekana wtórnie (Heidegger 1994, 309–311). Dlatego prawda może ujawnić się tylko w języku, który w swej istocie jest rozmową, a nawet sporem:

Rzecz jest zawsze rzeczą sporną. My, skłonni do błędu ludzie, nigdy nie powinniśmy o tym zapominać i właśnie na tym polega cały nasz wysiłek, aby przezwyciężyć nasze przesady. [...] Temu celowi służy się szczególnie wtedy, gdy ja i ty spieramy się w rozmowie. [...] Gdy nie słuchamy życzliwie tego, co ten inny myśli, uznaje, wtedy jesteśmy sofistami (Gadamer i Grondin 1997, 285).

Prawda jest więc czymś odkrywaniem, nie konstruowaniem, lecz jednocześnie nie może być dana w postaci ostatecznych, pewnych zdań, ale jest kwestią sporu, ze swej natury jest dialogiczna. Myślenie o rzeczy także jest dialektycznym spieraniem się z sobą samym, wysiłkiem oczyszczenia przesądów, odrzucania tych, które prowadzą do nieporozumienia.

Cała retoryka i hermeneutyka są więc królestwem prawdopodobieństwa. Nie oznacza to jednak, wbrew pejoratywnym skojarzeniom związanym z pojęciem retoryki, iż nie mamy tu do czynienia z prawdą. „Prawdopodobny” nie znaczy „błędny”. Musimy jednak zrewidować nasze pojęcie prawdy, wrócić do podstawowego jej rozumienia jako nie-skrytości, aby odkryć, że jest ona nigdy niewyczerpanym źródłem, że nie da się jej ująć w postaci kilku logicznych twierdzeń, że jej odkrywanie jest jednocześnie zasłanianiem. Żadna ludzka wiedza nie jest ostateczna i w tym sensie wszystko jest retoryką. Oparta na tym przeświadczeniu rehabilitacja studiów humanistycznych oznacza, że dzięki nim jesteśmy w stanie uczestniczyć we wspólnej tradycji i zinterpretowanym ludzkim doświadczeniu, które nie wyraża się w zobiektywizowanym metodycznym myśleniu (Gadamer 1992, 180).

2. *Dispositio* – struktura mowy i struktura bytu ludzkiego

Drugim etapem tworzenia mowy jest dyspozycja. Polega ona na uporządkowaniu myśli, argumentów odnalezionych w *inventio* (Ziomek 1990, 118). Sztuka retoryki przyrównywała budowę doskonałej mowy do budowy żywego organizmu, składającego się z głowy i członków. Podstawowa myśl, pierwszorzędny cel tekstu stanowi jego głowę, twarz, pozostałe zaś części: piersi, stopy i inne

członki, służą „podtrzymywaniu” tego celu-głowy, razem tworząc harmonijną, zorganizowaną całość. Przemówienie nie może być prostym wypowiadaniem kolejnych argumentów, ale wymaga pewnej organizacji (Gadamer 1993b, 286–287).

Zwraca na to uwagę Platon w *Fajdosie*:

każda mowa, tak jak zwierzę, musi się jakoś trzymać kupy, musi stanowić pewne ciało indywidualne; nie może być bez głowy i bez nóg, ale powinna mieć tułów i kończyny dobrane do siebie i z góry określone całością (*Fajdos*, 264c – Platon, wyd. 2005).

Podobnie i Arystoteles twierdzi, że:

fabuła powinna być ułożona w sposób dramatyczny i obejmować jedną, całą i skończoną akcję, posiadającą początek, środek i koniec, aby – podobnie jak cała i jednolita istota żyjąca – mogła ona dostarczyć właściwej przyjemności (*Poetyka*, 1459a – Arystoteles, wyd. 2008).

Harmonia ta nie tylko jest źródłem estetycznej przyjemności, ale służy lepszemu zrozumieniu i przekonaniu słuchaczy. Reguła ta, zwana regułą koła, została zauważona także w hermeneutyce. Lektura tekstu domaga się zrozumienia jego fragmentów w świetle całości i całości w świetle części. Podstawowa struktura wypowiedzi jest zatem identyczna zarówno dla mówienia, jaki i rozumienia. Gadamer zwykle tłumaczył kolistość na przykładzie nauki języków obcych. Próbuując zrozumieć tekst napisany w nieznanym języku, najpierw, nim pojmujemy znaczenie poszczególnych wyrazów w zdaniu, konstruujemy całość wyrażenia. Ta wstępna konstrukcja jest zawsze uwarunkowana jakimś początkowym przedrozumieniem, oczekiwaniem tłumacza wobec tekstu, zrodzonym z tego, co zaistniało już wcześniej, z kontekstu zdań poprzedzających, wcześniejszej wiedzy, wspólnoty językowej, w której uczestniczy, tradycji. Oczekiwanie to musi być jednak gotowe do korekty, gdy tylko zażąda tego tekst (Gadamer 1993a, 227). W świetle tego oczekiwania rozumiemy poszczególne wyrazy zdania, ich zaś rozumienie koryguje antycypowany sens. Tak oto ruch rozumienia przebiega stale od całości do części i od części do całości (Gadamer 2007, 400–401). Ujęcie hermeneutyki jako retoryki nie wiąże się jednak jedynie z ukazaniem struktury wypowiedzi, ale raczej z pokazaniem, że struktura ta odzwierciedla egzystencję interpretatora i faktyczność jej usytuowania. Kolistość nie jest jego narzędziem, metodą, którą posługuje się, mówiąc lub rozumiejąc mowę, ale czy tego chcemy, czy nie, stanowi ona sposób, w jaki ujmujemy świat rzeczy i samych siebie (Bronk 1988, 252). Nie rozwijając szerzej tego wielokrotnie omawianego zagadnienia, przypomnę jedynie, że u Gadamera koło hermeneutyczne ma swoje dwa aspekty. Pierwszy dotyczy samej technicznej procedury interpretacji i oznacza, że tekst stanowi pewną względnie spójną całość, że dany jest w kontekście, który z jednej strony stanowi cała piśmiennicza tradycja, z drugiej – nigdy nie dany w całej swej rozciągłości kontekst życia (Gadamer 1992, 179). Rozumienie polega na włączeniu się interpretatora, z całym jego przesądowym багаżem, w tę trwającą już wcześniej dyskusję i jej twórcze kontynuowanie, odsłanianie prawdy, o której mówi czytany tekst. Drugim aspektem koła jest jego wymiar

egzystencjalny. Kolistość nie jest jedynie opisem czynności rozumienia, nie jest tym bardziej metodą humanistyki. Kolistość jest opisem egzystencji i przede wszystkim ma za zadanie pokazać zacieranie się granic między tekstem a czytelnikiem, nadawcą i odbiorcą mowy, podmiotem i przedmiotem, a w związku z tym i pomiędzy retoryką i hermeneutyką. By rozjaśnić te zagadnienia, odwołam się do pojęcia gry, które Gadamer wprowadza do swoich rozważań o dziele sztuki, mając jednakże świadomość, że dzieło sztuki to tylko szczególny przypadek szeroko rozumianego tekstu. Wydaje się uzasadnione rozciągnięcie tego pojęcia na inne dziedziny hermeneutyki. W doświadczeniu dzieła sztuki w sposób bardziej widoczny dochodzi do głosu to, co jest obecne we wszystkich formach rozumienia (Dybel 2004, 76). Pojęcie gry ma pokazać, że analiza dzieła sztuki, która wychodzi zarówno od obiektu (obrazu, tekstu), jak i od podmiotu (doświadczenie interpretatora) wiedzie na manowce. Chcąc zrozumieć Gadamera, musimy w ogóle zrezygnować z tego dualizmu (Gadamer 2007, 158–59). Jeśli ująć rozumienie jako grę, to trzeba zauważyć, że nie tylko gracz prowadzi grę, ale także gra prowadzi, wciąga grającego. Wskazuje na to przymiotnik „zapośredniczający”, „medialny”, którego Gadamer kilkakrotnie używa, mówiąc o grze. Zwrot ten nawiązuje do, co najwyżej śladowo obecnej we współczesnych językach, strony medialnej – formy czasownikowej, będącej czymś pośrednim między stroną czynną a bierną. Przykładowo w tej stronie (*medium*) greckie wyrażenie *polemon poiesthai*, tłumaczone dziś z konieczności w stronie czynnej, oznacza „prowadzić wojnę”. Natomiast w oryginale strona *medium* oddaje równocześnie bierne znaczenie tej frazy: „być prowadzonym przez wojnę”, czyli być w nią uwikłanym, uczestniczyć w przerastającej uczestnika rzeczywistości. Takie znaczenie medialności ma Gadamer na myśli, mówiąc, że rozumienie jest procesem zapośredniczenia. Ten, kto rozumie, daje się jednocześnie wciągnąć w grę, jest niejako rozumiany. Równocześnie gra i jest grany (Dybel 2004, 76). Rzeczywistość gry stanowi zatem pewien rodzaj dwukierunkowej komunikacji. Przykładowo w przypadku rozmowy – im bardziej jest ona autentyczna tym mniej jest kontrolowana, prowadzona, a bardziej ogarnia, wikła w siebie uczestników dialogu. „Co wyjdzie z rozmowy, nikt z góry nie wie. Porozumienie lub jego utrata są czymś, co nam się niejako przydarza” – podsumuje tę sytuację Gadamer (Gadamer 2007, 519). Takie ujęcie rozumienia burzy naiwny poznawczy ideał biernej, niezaangażowanej kontemplacji. Rozumiejący to nie obserwator, lecz zaangażowany całym swoim jestestwem gracz, który rzuca na szalę swoją orientację w świecie, swoje przesady. W istotę gry wpisane jest ryzyko i możliwość porażki, która ze swej strony stanowi o atrakcyjności samej gry (Gadamer 2007, 164).

Medialność rozumienia zasadniczo znosi różnicę pomiędzy retoryką a hermeneutyką. Rozumienie jest nieustanną grą pytań i odpowiedzi, które „wymieniają” między sobą tekst i interpretator. Podobne jak rozumienie samo w sobie stanowi pewną formę komunikacji, niemożliwą do opisanego w kategoriach nadawca–odbiorca, tak i przemówienie retoryczne domaga się rozumie-

nia zarówno od słuchaczy, jak i od samego mówcy. Słuchacze także nie pozostają tylko stroną bierną. Istotnie retoryka i hermeneutyka są więc ujęciami tej samej rzeczywistości rozumienia, podkreślają jednak odmienne jej aspekty. Różnica jest natury „technicznej” – pojawia się wtedy, gdy próbujemy ująć retorykę jako sztukę wytwarzania tekstów, hermeneutykę zaś jako sztukę ich interpretowania. Gadamer stara się wykazać, że to podejście techniczne jest niewystarczające. O wiele bardziej adekwatny wydaje się opis rozmowy za pomocą figury koła hermeneutycznego, w którym podkreślona zostaje zwrotność, usytuowanie, a jednocześnie nieskończony wymiar komunikacji.

3. *Elocutio* – język w hermeneutyce i retoryce

Najobszerniejszą częścią podręczników retoryki była nieodmiennie elokucja – czyli wysłowienie, stylistyka, wyrażenie myśli wynalezionych w *inventio* i uporządkowanych w *dispositio* (Ziomek 1990, 75). Mówca, zdaniem Cicerona, miał mówić poprawnie (*latine* – chodzi o poprawną gramatykę), jasno (*plane*), wyrażnie (*delucide*), ozdobnie (*ornate* – tropy i figury retoryczne) i stosownie (*decore*) (Ziomek 1990, 128). Ta część klasycznej retoryki jeszcze wyraźniej niż poprzednie wskazuje, że mowa retoryczna jest formą dialogu, gdyż zawsze uwzględnić musi innego, to jest słuchacza. Dlatego musi być mową dobrą i piękną zarazem. Aby dialog ten był możliwy, potrzeba pewnej płaszczyzny porozumienia. Budowana jest ona w oparciu o język (rozumiany jako słownik i reguły łączenia znaków lub szerzej – tak, jak rozumiał to Gadamer, jako uniwersalne medium zapośredniczające nasz kontakt ze światem), a także o pewną wspólną, idealną rzeczywistość sensu, do której pewien dostęp mają wszyscy uczestnicy dialogu właśnie za sprawą języka.

Teza, że wszelkie porozumienie jest osiąganе w rozmowie za pośrednictwem języka, jest trywialna. Gadamer ma na myśli coś poważniejszego, gdy stwierdza, że każde rozumienie, także poza sytuacją typowej rozmowy, odbywa się w języku (Gadamer 2003, 5). Wyrażone zostanie to w radykalnej tezie, iż: „bytem, który może być rozumiany, jest język (Gadamer 2007, 637)”. To słynne zdanie zostało poddane wielostronnej analizie i krytyce, której w tym miejscu nie będę przypominał. Na szczęście sam Gadamer rozwił wątpliwości, które zdanie to generuje. Co oznacza to stwierdzenie zdaniem samego niemieckiego filozofa? Byt, który może zostać doświadczony i zrozumiany, w jakiś sposób do nas mówi. Wbrew niektórym interpretacjom wcale nie oznacza to, że wszystko jest językiem, ani że wszystko w języku da się wypowiedzieć, ale że wszystko, co można zrozumieć, jest dostępne wyłącznie językowo (Gadamer i Grondin 1997, 286). W pierwszej kolejności oznacza to przeciwstawienie się instrumentalnemu potraktowaniu języka. Nie jest on narzędziem, które można wziąć do ręki, użyć do czegoś i odłożyć. To nie tylko system semantyczno-syntaktyczny (Przyłębski 2006, 55). Jeste-

śmy przez język ogarnięci – nie można w żaden inny sposób doświadczyć świata. Uczymy się świata poprzez naukę języka (Gadamer 1979, 55–56). Należy pamiętać, że język w myśli Gadamera (Gadamer 1992, 178–79) oznacza zwykle to, co w terminologii Ferdinanda de Saussure’a nazywamy mową – *parole* (de Saussure 1961, 29). Nie chodzi o system semantyczno-syntaktyczny, nawet nie chodzi tylko o słowo zwerbalizowane. Mowa obejmuje także język gestów, mimiki (Gadamer 2003, 25), a także symbolikę dzieła sztuki, melodię, doświadczenie emocjonalne czy nawet mistyczne, wszystko, co jest jakąś treścią, która może być zrozumiana. Oczywiście nie oznacza to, że mowa ta może za każdym razem zostać przełożona na język dźwięków lub pisma. Trudności te pojawiają się zwłaszcza wówczas, gdy ludzimy się, że można taką mowę przełożyć na sformalizowany język logiki (Gadamer i Grondin 1997, 289–90), ale także podczas każdego utrwalenia sensu w postaci tekstu, który jest zawsze „obcy i oschły” (Gadamer 1992, 179). Powstaje wówczas napięcie między tym, co jest do powiedzenia, a tym, co faktycznie udaje się powiedzieć. Aby uchwycić tę różnicę pomiędzy słowem wypowiedzi a słowem wewnętrznym, *verbum interius*, Gadamer odwołuje się do świętego Augustyna, gdyż – jego zdaniem – w pismach tego filozofa przetrwała w myśli zachodniej idea języka (Grondin 1995, 100).

Uniwersalność [hermeneutyki] tkwi w wewnętrznym języku, w tym, że nie wszystko można powiedzieć. Nie można wyrazić wszystkiego, co jest w duszy (Grondin 2007b, 5)

– napisze Jean Grondin, powołując się na rozmowę z autorem *Prawdy i metody*. Gadamer zauważa bowiem „zapomnienie” języka w myśleniu na przestrzeni dziejów. Sformułowana przez Arystotelesa definicja człowieka jako zwierzęcia posiadającego *logos*, w przekładzie na język łaciński (*animal rationale*) została pozbawiona części swego znaczenia akcentującego językowość. *Logos* oczywiście oznacza rozum, ale także, co umyka w łacińskim przekładzie, język. To właśnie zdolność mówienia wyróżnia człowieka w świecie zwierząt. Sygnały, którymi posługują się zwierzęta, były bowiem dla greckiego filozofa czymś zupełnie innym. Służą wskazaniu, gdzie znajduje się pokarm, lub ostrzegają o niebezpieczeństwie, nie są zaś zdolne do przekazywania idei i pojęć tak, by drugi osobnik miał je jakoś przed oczami (Gadamer 1979, 52–53). *Logos* dany człowiekowi umożliwia postawienie drugiemu przed oczami czegoś, co jest w danej chwili nieobecne (Gadamer 2003, 27). Cała filozofia po Arystotelesie, z wyjątkiem właśnie Augustyna, zapoznała prawdziwą istotę mowy. Również tak zwany zwrot językowy w filozofii języka i językoznawstwie XX wieku nie trafia, zdaniem Gadamera, w sedno (Gadamer 1992, 178). Tylko Augustyn dostrzegł, że prawdziwą naturę mowy udało się uchwycić teologii w nauce o wcieleniu Słowa Bożego. Abstrahując od religijnego znaczenia tej idei, Gadamer stwierdzi, że inkarnacja to ten jeden raz, kiedy Słowo doskonale stało się ciałem. Każda ludzka wypowiedź, w której chcemy wyrazić słowo wewnętrzne, jakąś doskonałą ideę, jest daleka od tego ideału. Cała kultura jest zmaganiem się z tą niewspółmiernością (Gadamer 2007, 564–576).

Ludzkie odniesienie do rzeczywistości jest spekulatywne – byt „odbija się” w języku jak w lustrze. Sam obraz nie jest bytem samym w sobie, ale ukazuje, odzwierciedla byt (Przyłębski 2006, 60).

Coś odzwierciedla się w czymś, na przykład zamek w stawie, co oznacza, że staw daje obraz zamkowi. Odbicie zwierciadlane z istoty wiąże się przez medium obserwatora z widokiem danej rzeczy. Nie ma ono bytu dla siebie, lecz istnieje jako „przejaw”, który nie jest nim samym, ale pozwala pojawić się owemu widokowi w postaci zwierciadlanego odbicia. Odbicie to jakby podwaja, pozostając jednak istnieniem czegoś jednego. Tajemnica odzwierciedlania polega właśnie na nieuchwytności obrazu, na nierealnym charakterze czystego oddania (Gadamer 2007, 625).

Metafora ta ukazuje w pewnej mierze naturę języka – jest on zarówno granicą, jak i mostem. Jedyne on prowadzi do bytu, a jednocześnie jego możliwości są ograniczone, w jakiś sposób zawsze wypacza poznanie. Tak właśnie tłumaczy Gadamer słynne zdanie, że bytem, który można zrozumieć, jest język – w wyrażeniu tym zawiera się zarówno świadomość możliwości porozumienia, jak i jego ograniczeń (Gadamer 2003, 105). Ludzkie mówienie jest więc skończone i okazjonalne – wprowadza do gry całość nieskończonego sensu, choć nie jest w stanie wypowiedzieć go w całości (Gadamer 2007, 615). Jeszcze raz widoczna jest tutaj różnica między logiką a retoryką. Wypowiedź logiczna jest jednoznaczna, zatem jednostronna i jednoaspektowa, nie jest w stanie oddać złożonej rzeczywistości bytu. Rzeczywisty język odzwierciedla byt w sposób pełniejszy – nie wypowiada pewnej prawdy, ale ją prezentuje (Gadamer 2007, 626–27).

Pomiędzy rzeczą, która jest zawsze rzeczą sporną (Gadamer i Grondin 1997, 285), a obserwatorem (bardziej graczem niż kontemplatykiem) pośredniczy trzecia rzeczywistość – rzeczywistość języka. Mowa ta, w powyższym ujęciu, proponowanym przez Gadamera, zawsze jest rozmową (Gadamer 2007, 619) – retoryka jest dialogiem z innym. W ten sposób, w momencie, kiedy pojawia się inny, konieczne zostaje włączenie w obszar retoryki również etyki – namysłu nad dobrem. Retorykę w sposób negatywny definiuje bowiem Gadamer jako sztukę dowodzenia bez możliwości dowiedzenia, gdyż jest ona obszarem dążenia do prawdy, lecz nie opartej na procedurach opierających się na sile dowodu (Gadamer i Dottori 2002, 61). W sposób pozytywny natomiast, także wychodząc od pojęcia *phronesis* z *Etyki Nikomachejskiej*, ujętej jako wiedza moralna, Gadamer dochodzi do wniosku, że cała retoryka jest etyką. To przekonanie dziwi, zwłaszcza, jeśli pamiętamy, że Gadamer zetknął się zarówno z przewrotną retoryką fałszywstwa, jak i socjalizmu (Grondin 2007a, 163–268). Riccardo Dottori w wywiadzie z Gadamerem ostro krytykuje utożsamienie retoryki z etyką (Gadamer i Dottori 2002, 60). Wskazuje wyraźnie, że często przemawia się tylko we własnym interesie, nie zaś szukając prawdy. Gadamer chce odróżnić tego typu mowy od mów mających na celu porozumienie. Te pierwsze, służące tylko własnym interesom, nazywa sofistyką. Teza, że retoryka jest etyką nie oznacza jeszcze, że

każda mowa jest etyczna, tak samo, jak każde postępowanie nie jest etyczne, choć wiedzę, jak postępować, nazywamy nadal etyką. Oznacza to tylko, że w przypadku każdej mowy należy pytać o dobro i z tej perspektywy mowę oceniać. Retoryka służy do przekonywania o prawdzie, której nie potrafi się dowieść – uczciwy retor nie będzie jednak przekonywał do czegoś, czego za dobro nie uznaje. Sofistyka, choć posługuje się podobnymi środkami, nie dba o prawdę, a nad dobro przedkłada pożytek i skuteczność. Szuka własnego interesu, czasami, by go osiągnąć, umiejętnie posługuje się prawdą, jednakże nie ona jest jego ostatecznym celem. Retoryka kończy się tam, gdzie przestaje się poszukiwać prawdy, a zaczyna się ją konstruować. Sofista nie chce szukać prawdy, gdyż uważa, że ją posiadał, że wszystko pojął, zrozumiał i może bezbłędnie osądzić. Sofista, choć porusza się na gruncie opinii, usurpuje sobie prawo do wydawania sądów absolutnych (Gadamer i Dottori 2002, 68). Nie wchodząc głębiej w istotę sporów o powiązania i różnice pomiędzy retoryką, sofistyką i etyką, zwróćmy uwagę, że wskazując na etyczny ideał komunikacji, co bez wątpienia jest rozwinięciem definicji retoryki jako sztuki dobrego mówienia, Gadamer chce wykazać, że retoryka zawsze dotyczy relacji ja–ty. Tam, gdzie pytamy o prawdziwość mowy, pytamy jednocześnie o dobro. Zawsze ilekroć mówimy, chcemy zawiązać z kimś wspólnotę, stworzyć jakieś „my” (Gadamer i Dottori 2002, 61–66).

Podsumowanie

Może się wydawać, że da się zauważyć u Gadamera pewną skłonność do dość pochopnego utożsamiania ze sobą ważnych i mających długą filozoficzną tradycję pojęć. Czyni tak, jak widzieliśmy, chociażby utożsamiając retorykę, dialog, hermeneutykę i etykę. Sprawia to, że umykają nam istotne różnice między tymi terminami. Jednocześnie jednak podkreślane są podobieństwa, a dzięki temu odśłania się pewien ideał, który przyświecał niemieckiemu filozofowi. Mowa i rozumienie mowy nie są dwoma różnymi aktami człowieka, ale raczej egzystencjami, które warunkują jego byt w świecie. Jako takie są praktycznie nierozróżnialne. Po drugie, zarówno w czynności interpretacji, jak i przemawiania, nie da się rozdzielić poszukiwania prawdy od dążenia do dobra, co wskazuje na wyraźne platońskie znamię filozofii hermeneutycznej i rolę splecenia idei prawdy, dobra i piękna w klasycznej filozofii, do ideału którego Gadamer wciąż nawiązuje, wbrew tym, którzy uparcie zarzucają mu ciężenie ku postmodernizmowi. Wreszcie, wychodząc od tożsamości retoryki i hermeneutyki, można wykazać uniwersalność tych dziedzin i fundamentalną dla nich rolę międzyludzkiego dialogu. Dialogu, w którym poznanie prawdy uwarunkowane jest otwarciem się na dobro innego.

Bibliografia

- Arystoteles (1978), *Topiki. O dowodach sofistycznych*, przeł. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Arystoteles (2008), *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Arystoteles (2012), *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Bronk A. (1988), *Rozumienie, dzieje, język: filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Burke K. (2008), *Tradycyjne zasady retoryki*, przeł. K. Biskupski, [w:] M. Skwara (red.), *Retoryka, Słowo/Obraz Terytoria*, Gdańsk, 35–85.
- Dybel P. (2004), *Granice rozumienia i interpretacji: o hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków.
- Gadamer H.-G. (1979), *Rozum, słowo, dzieje: szkice wybrane*, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Gadamer H.-G. (1992), *Hermeneutyka podejrzana*, przeł. P. Czapliński, „Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej” 83 (1), 172–181.
- Gadamer H.-G. (1993a), *Koło jako struktura rozumienia*, przeł. G. Sowinski, [w:] tegoż, *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Wyd. Nauk. Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków, 227–234.
- Gadamer H.-G. (1993b), *Rhetorik und Hermeneutik*, [w:] tegoż, *Gesammelte Werke*, t. 2: *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen*, Mohr Siebeck, Tübingen, 276–291.
- Gadamer H.-G. (2002), *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Antyk, Kęty.
- Gadamer H.-G. (2003), *Język i rozumienie*, przeł. P. Dehnel, B. Sierocka, Alet-heia, Warszawa.
- Gadamer H.-G. (2006), *Historyczność i prawda*, przeł. A. Przyłębski, [w:] tegoż, *Gadamer*, Wiedza Powszechna, Warszawa, 174–186.
- Gadamer H.-G. (2007), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa.
- Gadamer H.-G. (2008), *Początek filozofii*, przeł. J. Gajda-Krynica, IFiS PAN, Warszawa.
- Gadamer H.-G., Dottori R. (2002), *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein Interview von Riccardo Dottori*, LIT, Münster.
- Gadamer H.-G., Grondin J. (1997), *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte*, [w:] H.-G. Gadamer, *Gadamer-Lesebuch*, Mohr Siebeck, Tübingen, 280–295.
- Grondin, J. (1995), *Sources of Hermeneutics*, State University of New York Press, New York.

- Grondin J. (2007a), *Hans-Georg Gadamer. Biografia*, przeł. J. Wilk, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Grondin J. (2007b), *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, WAM, Kraków.
- Grzybowski J. (2006), *Konsekwencje rozumienia filozofii jako gry i interpretacji językowej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 19, 373–384.
- Heidegger M. (1994), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa.
- Perelman C. (2004), *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, przeł. M. Chomicz, PWN, Warszawa.
- Platon (2005), *Fajdros*, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Antyk, Kęty, 106–186.
- Podbielski H. (2008), *Wstęp*, [w:] Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, przeł. H. Podbielski, PWN, Warszawa, 8–43.
- Przyłębski A. (2006), *Gadamer*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Saussure F. de (1961), *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa.
- Sznajder P. (2018a), *Gadamer jako nihilista niespełniony? Głos krytyczny w sprawie Gianniego Vattima nihilistycznej interpretacji hermeneutyki*, „Estetyka i Krytyka” 48 (1), 27–40; <https://www.orcid.org/10.19205/48.18.2>.
- Sznajder P. (2018b), *Spór o rozumienie pojęcia dziejów efektywnych w filozofii hermeneutycznej i postmodernizmie*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 18, 75–89; <https://www.doi.org/10.15584/sofia.2018.18.5>.
- Sznajder P. (2019), *Postmodern ethics in the hermeneutical approach*, [w:] D. Probuska (red.), *Contemporary Moral Dilemmas*, Peter Lang, Berlin, 109–128.
- Ziomek J. (1990), *Retoryka opisowa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków.

The Hans-Georg Gadamer’s hermeneutics as rehabilitation of the ideal of rhetoric as the good-speaking art

Summary

The article presents Hans-Georg Gadamer’s hermeneutics as an attempt to return to the classical ideal of the art of good speaking, in which the purpose of speech is seen as an intertwining of truth and goodness. Rhetoric understood in this way opposes its sophistic antithesis, which is directed at defending the speaker’s individual ratios and interests, ‘truth’ constructing, manipulating the audience’s beliefs and seductive qualities of style. The text analyzes selected issues of hermeneutics – truth taken as *aletheia*, the hermeneutic circle and language, relating them to the classical stages of speech preparation – *inventio*, *dispositio* and *elocutio*. In this way, rhetoric and hermeneutics will be shown as disciplines founded on ethics.

Keywords: hermeneutics, rhetoric, ethics, Hans-Georg Gadamer, language, truth, hermeneutic circle.