

Hubert Mikołajczyk

Humanistyczne aspekty doświadczenia poznawczego Hansa-Georga Gadamera

Jeśli przyjmiemy, że jednym z istotnych postulatów świadczących o odejściu od kartezjańsko-kantowskiego modelu filozofii¹ było zawieszenie roszczeń do tworzenia wiedzy absolutnej, to z pewnością refleksję hermeneutyczną Hansa-Georga Gadamera sytuować można w zakresie samego życia.² Odwołanie się do jego przesłanek stanowiło bezpośredni dowód na to, iż szukanie inspiracji dla postromantycznych roszczeń filozofii w zakresie kategorii *Bildung* było koniecznym, choć z pewnością nie jedynym sposobem na rozwiązanie znanej już skądinąd dychotomii: *sophia* – *phronesis*. Stąd jego nowożytna wykładnia, propagująca konieczność wyzwolenia tradycji neokantowskiej z przyrodoznawczych ograniczeń, musiała w niedługim czasie powołać do życia nurt rozważań aksjologicznych. Nurt ten, dobrze znany, chociażby z rickertowskich i windelbandowskich prób historyczno-kulturowej weryfikacji kantowskiego transcendentalizmu, okazał się istotnym głosem w toczzonej od dłuższego czasu dyskusji nad statusem nauk nomotetycznych i idiograficznych.

Wpisując się w jej treść, próbowano tak ukierunkować właściwą dla niej tematykę, aby widoczne, zwłaszcza na gruncie heidelberskiego środowiska filozoficznego, otwarcie na problemy historyzmu było zwiastunem innego podejścia do klasycznej problematyki filozofii transcendentalnej. Nic więc dziwnego, że hermeneutyczna transformacja hegłowskiego pojęcia kształcenia rokowała nadzieję na opracowanie nowego programu filozoficznej naukowości. Wychodząc jej na przeciw, w ślad za Heideggerem i Jaspersem, uwzględniającym ontologiczne konsekwencje trzech kantowskich krytyk, doprowadził Gadamer do wyeksponowania filozoficznego waloru tradycji, jako czegoś wynikającego z postranscendentalnej modyfikacji pojęcia *Bildung*. Podkreślając w jego kontekście wartość, dalej przecież obowiązujących kategorii ważności i powinności, ostatecznie opowiedział się za fichteańskim ideałem wolności. Trudno zatem zaprze-

¹ Mam tutaj na uwadze nurt nowożytnych rozważań epistemologiczno-metodologicznych.

² Zob.: H.-G. Gadamer, *Hegel i duch dziejowy*, [w:] H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje: szkice wybrane*, przekł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, wyb., opr. i wstp. popr. K. Michalski, Warszawa 1975, s. 269.

czyć, aby decyzja ta nie była wyrazem powrotu do rozwiązań przez Hegla kwestionowanych.

To właśnie w ich kontekście kształtował Gadamer swoje nastawienie do szeroko pojętej problematyki transcendentalnej. Kwestionując zarazem epistemologiczny absolutyzm, nie wyrażał zgody na duchowe domknięcie heglowskiej tradycji historycznej. Jak bowiem niejednokrotnie w swej twórczości filozoficznej podkreślał, świadomość hermeneutyczna jest kategorią na tyle mocno uformowaną, iż „nie poszukuje w przeszłości przypadku ogólnej prawidłowości”.³ Nie jest więc żadnym przejawem ogólnej istoty ducha obiektywnego. Co najwyżej, prezentowana niekiedy sugestia idiograficznego charakteru rozumienia zmierzała do tego, aby wydobyć z przeszłości odrębność pewnej epoki i na jej podstawie budować poznawcze doświadczenie świata. Zatem wyłącznie w przeszłości, jako dobrze i jasno wyodrębnionym momencie tradycji, można było określać ontologiczny walor bytu ludzkiego. Jego szczególność w ogólnej panoramie dziejowego trwania była więc wyłomem w obszarze obiektywistycznych konkluzji Hegla.

Z drugiej jednak strony szczególność owa nie do końca potwierdzała aksjologiczne aspiracje filozofii w zakresie hermeneutycznej kategorii rozumienia. Należało więc — w przekonaniu Gadamera — odrzucić wszelkie absolutystyczne momenty konstytuujące kategorię obiektywnej wartości w zakresie nauk o duchu (*Geisteswissenschaften*). Niewiarygodne bowiem wydawało się to, aby pośród wielu możliwych interpretacji ducha historycznego można było wyodrębniać jeden, w dodatku powszechnie obowiązujący dogmat. Jedyne, co mógł nasz filozof uczynić, to wzorując się na diltheyowskiej krytyce fichteańskiej *Wissenschaftslehre*, odrzucić model monologiczno-metodologicznego myślenia i wskazać na niemożliwość teoretycznego konsensusu między przyrodoznawstwem a nauką o kulturze. I chociaż jego brak był już zakładany na gruncie transcendentalizmu Windelbanda, to z perspektywy filozofii hermeneutycznej Gadamera, inspirowanej refleksją Rickerta, okazał się zupełnie bezużyteczny. Niemniej, jeśli nawet potraktujemy rickertowską wersję statusu nauk nomotetycznych i idiograficznych jako niezbędne prelude dla gadamerowskiego modelu filozofii hermeneutycznej, to i tak trudno założyć, aby był on zgodny z późniejszą jego wykładnią, ustalającą warunki rozumienia w zakresie trafności odczytań sensu.⁴ Tego sensu — warto dodać — który wieńcząc sukcesem proces interpretacyjnego rozumienia tradycji, doprowadzał do końca specyficzną grę znaczeń, w której *cogito*, partycypując w świadomości dziejów, nie pozwalało wyjść poznaniu poza granice historii.

Ugruntowany w ramach historii status rozumienia rokował nadzieję na taką korektę epistemologizmu, w której wątek praktyczno-dziejowy tworzył fundamenty nowego podejścia do problemu świadomości historycznej. Wzorując się na nim, nie do końca nawet rezygnując z transcendentalnych reguł tworzenia sensu, mógł Hans Lenk zweryfikować dotychczas obowiązujące kanony naukowości.⁵ Wszak i one, w jakimś stopniu, podejmowały już próby określenia znaczenia, nie wychodząc poza obręb historii. Z tego głównie powodu dziejowy charakter świadomości z towarzyszącą mu indywidualną perspektywą rozumienia, był zdaniem Gadamera wystarczającym dowodem skuteczności interpretacji. W gruncie rzeczy, to właśnie ona, tworząc świadomość doświadczenia hermeneutyczne-

³ Zob.: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 335.

⁴ Zob.: A. Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu*, Warszawa 1997, s. 159.

⁵ Zob.: H. Lenk, *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu*, Warszawa 1995.

go, partycypowała w klimacie oddziaływań dziejowych. Toteż, jeśli nawet zdecydował się Gadamer odrzucić wszelkie absolutne rozstrzygnięcia, to wyłącznie w imię podkreślenia związku istniejącego między myśleniem, doświadczeniem i rozumieniem. Wykorzystując naturę owego związku, tak określał charakter świadomości dziejowej, aby można było przypisać jej rolę rozjemcy w zakresie sporu: *sophia* – *phronesis*.

Wiedzieć jednak należy, iż jeśli nawet rezultaty poznawcze typu *sophia* zyskują status naukowej obiektywizacji, to przecież nie znaczy to jeszcze, że dają się weryfikować ze względu na teoretyczno-metodologiczny punkt odniesienia. Inaczej zaś jest na gruncie wiedzy typu *phronesis*. Tam relacja typu: szczególne – ogólne nie może być znacząca pojęciową ogólnością. Dlatego w niej właśnie upatrywał Gadamer podstaw tego, co zwał doświadczeniem humanistycznym. Na czym ono polega i jakie treści sobą reprezentuje? Z pewnością, jak zauważa Paweł Dybel, rezygnując z elementu dedukcyjnej dowodliwości w zakresie kartezjańskiego kanonu prawdziwości, zdane było wyłącznie na estetyczny wymiar kategorii *Bildung*⁶. O tym należy pamiętać, albowiem treści dla niej właściwe, wpisując się w historyczną modyfikację kantowskiego transcendentalizmu, kwestionowały wszelkie rozwiązania analogiczne do ustaleń nauk nomotetycznych. Rezygnując przy okazji z wyraźnie zaznaczonej dominacji w stosunku do nauk humanistycznych, kształtowały charakter kulturowego nurtu refleksji pokantowskiej.⁷ Z tego chociażby powodu pojęcie tradycji uchodziło w świadomości Gadamera za kategorię przeczącą absolutności poszukiwań hermeneutycznych. Tym bardziej więc, odnosząc ją do historycznego sensu rozumienia, mógł o doświadczeniu humanistycznym mówić jako o podstawowym kryterium wiedzy prawdziwej. Ta z kolei do tego stopnia stanowiła element tradycji, do jakiego zakres jej obowiązywania wyznaczał granicę postępowania kulturowego.⁸ Innymi słowy, właśnie w tradycji autor *Prawdy i metody* upatrywał te walory, które dyscyplinom humanistycznym zapewnić miały pozametodyczne procedury badawcze. Rzecz jednak w tym, iż trudno przypuszczać, aby pozbawione one być mogły rudymenarnych znamion teoretyczności. Z pewnością takie posiadają, niemniej jednak antyfundamentalistyczna sytuacyjność, którą są obdarzone, na tyle mocno ugruntowuje rozumienie, na ile jest w stanie naruszyć ustalony porządek *sophia*.

Element historycznej kontekstowości, posiadający niekiedy mocne odniesienie do postmodernistycznej rewizji epistemologii transcendentalnej, nie był przez Gadamera rozumiany dosłownie. Chodziło bowiem o to, iż walor fundamentalnej obiektywności, często przez nastawienie typu *phronesis* kwestionowany, nie do końca stanowił przejrzystą negację rozumu w ogóle. Co najwyżej, zwłaszcza przez Wolfganga Welscha podkreślana⁹ próba racjonalnej gry znaczeniem wyznaczać miała pewien obszar podejmowania decyzji, w którym gadamerowskie wysiłki sformułowania natury doświadczenia życiowego odpowiadały specyfice historycznej sytuacji badawczej.¹⁰

⁶ Zob.: P. Dybel, *Uniwersalność rozumienia w naukach humanistycznych*, [w:] *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1987, s. 141.

⁷ Tamże, s. 145.

⁸ Zob.: H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften I*, Tübingen 1976, s. 42.

⁹ *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha*, red. R. Kubicki, Poznań 1998.

¹⁰ Jej istotę z jednej strony wyznaczała motywacja badacza przystępującego do interpretacji ukrytego w tradycji sensu, z drugiej zaś znaczenie zinterpretowanego wytworu.

Z charakterem owej sytuacji wiązała się nieobiektywność doświadczenia humanistycznego. Tworząca ją sytuacyjność i niestandardowa powtarzalność pewnych treści historycznych powodowała bowiem, iż rozumienie sensu tradycji musiało być poprzedzone historycznie motywowanym pre-sądem. To właśnie on pozwalał przypuszczać, iż sens doświadczenia hermeneutycznego był sensem utworzonym w wyniku konfliktu interpretacji, często przeciwstawnych sobie nastawień. On także powodował, iż dwupoziomowa struktura tego, co teoretyczne, i tego, co praktyczne, gromadziła w sobie całą zawartość problemową momentu tradycyjnego, szczegółowego i sytuacyjnego¹¹. Trojaki wydźwięk doświadczenia humanistycznego był więc ostatecznym dowodem wykazującym błędność rozwiązań metodologiczno-epistemologicznych. Wyrażając swój wobec nich sprzeciw, eksponował Gadamer pogląd, w myśl którego świat ludzkiej kultury był światem oderwanym od świata przyrody. Problem rozumienia, właściwy przecież naukom idiograficznym, nie mógł być zatem problemem li tylko metodologicznym, lecz co najwyżej problemem ontologicznym. Stąd ontologiczna radykalizacja rozumienia, znacznie przecież odbiegająca od postulatu „trzeciej zasady” fichteańskiej *Wissenschaftslehre*, potwierdzała się jako głęboko metafizyczne (ontologiczne) narzędzie poznawcze. Głównie więc z tego powodu zawarte na łamach *Prawdy i metody* twierdzenie, iż „poznanie jest wyrazem samego bytu (...), a to, co istnieje, jest z istoty prawdziwe”¹², uznać było można za rzetelnie motywowaną wykładnię historycznego kontekstu poznania. Z podobnego zresztą względu, poznanie, stając się „zdarzeniem” (*Ereignis*) tego, co człowiek może napotkać, przybiera zdaniem Andrzeja Bronka charakter „zapożyczonej bezpośredniości”¹³.

Ona to sprawia, iż problem obiektywności, rozpatrywany w kontekście szeroko pojętej świadomości oddziaływań dziejowych, nie stanowił jeszcze o tym, aby antypozytywistyczne nastawienie do owego problemu było dla Gadamera całkowicie do przyjęcia.¹⁴ Uznawał bowiem, że hermeneutyczne odrzucenie metodycznego charakteru poznania nie rokowało większej nadziei na właściwe uchwycenie sensu dziejowej prawdy. Należało więc, kwestionując zarówno scjentystyczną obiektywność wniosków, jak i podmiotowo-transcendentalną naturę konkluzji, sięgnąć do pewności sankcjonowanej historycznie. Tylko ta wszelkie roszczenia do ahisterycznej obiektywności sądu traktowała jako zwyczajnie niemożliwe. Dlatego zdawać się mogło, iż sytuacyjny punkt widzenia był tym przesądem, który umożliwiał tworzenie właściwego klimatu dla funkcjonowania hermeneutycznej kategorii rozumienia. Oparte zaś na nim poznanie tym silniej zaczęło napierać na filozofię, im mocniejsze były próby wykluczenia go poza ramy filozofii naukowej. Z tego głównie względu przedmiot filozofii, sytuujący się w dziedzinie sztuki, religii, czy nawet nieświadomości, o czym świadczą stosunkowo niedawne próby hermeneutycznego odczytania freudowskiej psychoanalizy¹⁵, dla transcendentalnej metodyczności okazał się nie do przyjęcia. W pewnym sensie było to nawet zrozumiałe, jako że próba wypracowania nowego doświadczenia poznaw-

¹¹ Zob.: P. Dybel, *Uniwersalność rozumienia w naukach humanistycznych...*, s. 150.

¹² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 430.

¹³ Zob.: A. Bronk, *Filozoficzna hermeneutyka a kategoria obiektywności*, [w:] *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, red. A. Przyłębski, Poznań 1997, s. 22.

¹⁴ Zob.: G. Hakmann, *Hermeneutics and Sociology of Knowledge*, Notre Dame 1986.

¹⁵ Zob.: P. Dybel, *Dialog i represja. Antynomie psychoanalizy Zygmunta Freuda*, Warszawa 1995 oraz H. Mikołajczyk, *Wolność i sens. Próba filozoficznej interpretacji psychoanalizy Z. Freuda*, Częstochowa 1998.

czego wiązać się musiała z obszarem kulturowych penetracji. I dopiero wraz z wejściem na ich teren kategoria rozumienia miała szansę uzyskać rangę filozoficznie znaczącą.

W przypadku Gadamera kategoria ta znaczona była refleksją korygującą dotychczasowe problemy poznania humanistycznego. Były to jednak problemy, które nie po raz pierwszy gościły w obszarze filozofii. Zapewne także nie ostatni. Musimy bowiem mieć świadomość, iż zarówno diltheyowska, jak i heideggerowska weryfikacja transcendentalizmu, nie do końca potrafiła otworzyć się na wszystkie kwestie doświadczenia hermeneutycznego.¹⁶ Dlatego postulując rozszerzenie refleksji filozoficznej na estetyczne walory poznania, stawiał Gadamer pytania odnośnie do problemu jedności metody obowiązującej na gruncie nauk humanistycznych. Jak zatem ma wyglądać doświadczenie, w którym dotychczasowe granice nauki zostały przekroczone? Z pewnością nie inaczej niż wyobrażał to sobie Heidegger.¹⁷ On bowiem, wyprowadzając ze swej filozofii ontologiczne konsekwencje, tak radykalizował rozumienie człowieka, iż nic już nie mogło stać na przeszkodzie, aby powołać do życia kategorię dziejowości.¹⁸ Wpisując się w jej rozumienie, bez istotnych już przeszkód, formułował Gadamer pogląd o ontologicznym charakterze tradycji.

Wraz z nim dotychczas obowiązujący rodzaj doświadczenia naukowego zatracał swą teoriopoznawczą schematyzację.¹⁹ W rezultacie stopniowego, aczkolwiek konsekwentnego jej odrzucenia, destrukcji uległ również wyznaczony na gruncie kantowskiego transcendentalizmu stosunek nauki do doświadczenia. Nauka bowiem, nie będąc w stanie wyznaczyć odpowiedniego zakresu doświadczenia, samo to doświadczenie czyniła warunkiem swego funkcjonowania. Mając więc pewność, iż elementem konstytutywnym doświadczenia była kategoria dziejowości,²⁰ uznał Gadamer, iż destrukcji ulec musiał teoretyczny charakter sensu legitymującego nasze poznanie. Tego rodzaju konkluzja, daleko przecież wybiegająca poza kantowskie rozumienie nauki, jasno formułowała praktyczne konsekwencje stosunku *sophia* do *phronesis*.²¹ Toteż jakby mało tego, horyzont poznawczy: przedmiot-podmiot, stając się z wolna horyzontem historycznym, porzucał perspektywę aprioryczną i szukał swego sprzymierzeńca w dziejowej przeszłości.²² Bowiem tylko tam sięgając, doświadczenie hermeneutyczne do tego stopnia było w stanie kwestionować podstawowe kanony teoretyczności, metodologiczności, a co za tym idzie także ahistoryczności, do jakiego odniesienie kategorii rozumienia do sfery kultury nie kolidowało z wartościami poznania humanistycznego.²³

¹⁶ Zob.: H.-G. Gadamer, *Klassische und philosophische Hermeneutik*, [w:] tenże, *Gesammelte Werke*, Bd II, Tübingen 1986.

¹⁷ Zob.: J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadammers*, Königstein 1982.

¹⁸ Zob.: M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł., przedm. i przyp. opatr. B. Baran, Warszawa 1994.

¹⁹ „Ponieważ doświadczenie pełni przewodnią rolę w indukcji przyrodznawstwa zostało poddane teoriopoznawczej schematyzacji, która jak się wydaje ogranicza jego pierwotny zakres” (zob.: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 324).

²⁰ Powiada o niej Gadamer, iż należy „do najmniej wyjaśnionych pojęć” (zob.: tamże, ss. 324 – 336).

²¹ Zob.: A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozofia hermeneutyczna H.-G. Gadamera*, Warszawa 1988, s. 152.

²² Zob.: H.-G. Gadamer, *Wahrheit in den Geisteswissenschaften*, [w:] tenże, *Gesammelte Werke*, Bd II, Tübingen 1986, s. 40.

²³ Tamże, s. 21.

Jego walory nie tyle odnosiły się do konkretnego podmiotu historycznego, co do jego uwikłania w całokształcie dziejów. Świadczyły zatem o tym, że przedmiot nie mógł być obiektem jakiegokolwiek doświadczenia. Jeśli bowiem podmiot zmuszony był pełnić funkcję scalającą horyzonty (*Horizontverschmelzung*) poznania, to oddziaływanie na niego samej rzeczy musiało nosić znamiona jej doznawania.²⁴ I to właśnie, zdaniem Gadamera, wykluczało poznawanie czegoś „jako raz już gotowego”. Musiało więc zostać zastąpione całością oddziaływań egzystencjalnych, wynikłych z uwarunkowań praktycznych. Im przeto przypisywał formę komunikacji, której dialogowy wyraz determinował językową funkcję poznania świata. Język bowiem był podstawowym czynnikiem gwarantującym zbieżność horyzontu interpretowanego i interpretującego.²⁵ W jakimś sensie tłumaczyło to fakt, dlaczego doświadczenie hermeneutyczne wyznaczone zakresem rozmowy było doświadczeniem otwartym. Otwartość, o której wspomniał Gadamer, była otwartością nie tyle nastawioną na gromadzenie coraz to nowych doświadczeń, ile na zweryfikowanie istniejącej już prawdy. W konsekwencji pozwoliła więc ukształtować pewną postawę, która kwestionując aktualnie obowiązujące odpowiedzi, szukała pytań następnych. Czyniła to w sposób, który umożliwiał zarówno preferowanie, jak i kwestionowanie danych faktów, we wciąż przecież powracającym nurcie ludzkiej mądrości.

Widać zatem wyraźnie, iż językowy charakter doświadczenia hermeneutycznego pozostawał w bezpośrednim związku z dialektyczną naturą pytań i odpowiedzi. I choć początkowo sytuował ją Gadamer w kartezjańskim momencie zwątpienia,²⁶ to z biegiem czasu doszedł jednak do wniosku, iż wszelka wiedza zależy od prawidłowo postawionego pytania. Ono wszak nie tylko wyznacza kierunek poszukiwań odpowiedzi, ale samo wymaga wpiętych uprzedniego zrozumienia. Dlatego, jeśli uznajemy, że prawidłowo postawione pytanie jest warunkiem zasadniczym zrozumienia odpowiedzi, to samo to zrozumienie musi być uzależnione od tak zwanego pre-sądu.

Przekonanie to, jakkolwiek Gadamerowi nieobce, posiadało uprzednie wzory w tradycji sokratejsko-platońskiej. Z niej przeto czerpał przekonanie, iż trudności na drodze do osiągnięcia mądrości tkwią w sądzie wzorowanym na sile *doxa*. Starał się więc wykazać, iż pytanie nie jest ograniczone aktualnie obowiązującą opinią, lecz czymś, co przypominać może naturę wolności. Z tego względu trudno uznać, aby człowiek, pytając, nie był już zobligowany jakąś wiedzą na temat samego pytania. Sztuka pytań jest bowiem sztuką dziwienia się w stosunku do już zadanego pytania. Jest więc sztuką rzeczywistej rozmowy, sztuką myślenia.²⁷ Ta zaś, o ile tylko skłonna była zwać się dialektyką, zakładała, że dojście do prawdy nie polegało na prostym zestawieniu czasami nawet odmiennych stanowisk, lecz nade wszystko na uchwyceniu czegoś, co do tej pory było nieosiągalne. Sugerowała tym samym, że cechą istotną wszelkiego pytania było dotarcie do sensu tej kwestii, o którą pytamy. Nie istnieje zatem w prze-

²⁴ Zob.: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 432.

²⁵ „Podczas analizy procesu hermeneutycznego stwierdziliśmy, że uzyskanie horyzontu interpretacyjnego ma charakter stopienia się horyzontów.” (Zob.: tamże, ss. 364 – 365.)

²⁶ Wiemy teraz, „co się tym samym postuluje; zasadnicze zawieszenie własnych uprzedzeń. Wszelkie zaś zawieszenie sądów, a tym samym uprzedzeń, są z logicznego punktu widzenia strukturą pytań.” (Zob.: tamże, s. 284.)

²⁷ Chodzi tu „o sztukę myślenia, która coś wypowiedzianego potrafi wznosić na podstawie samej rzeczy”. (Zob.: tamże, s. 342.)

konaniu Gadamera żadna wypowiedź nie przyjmująca swego znaczenia.²⁸ Każda z nich niejako z natury swej jest wypowiedzią progresywną, antycypującą różne warianty rozwiązań centralnego zagadnienia prawdy.

Doświadczenie hermeneutyczne, biorąc pod uwagę kwestie prawdy, nie mogło dłużej już uchylać się od określenia swego antropologicznego profilu. Z jednej bowiem strony kwestie te odsłaniały dziejowy status rozważań hermeneutycznych, z drugiej zaś umożliwiały takie opracowanie ich założeń, które byłyby w stanie spełnić wszelkie roszczenia kierowane w stronę problematyki humanistycznej. Toteż, na co już w pewnym stopniu wskazywałem, gadamerowskie uwarunkowanie heideggerowskim poziomem rozważań filozoficznych²⁹ musiało w końcu ulec ontologicznej stabilizacji.³⁰ W jej wyniku nowy wariant pytań kierowanych w stronę dotychczas obowiązujących transcendentálnych kwestii przybierał formę przedmiotowych odpowiedzi. Oznaczało to, iż warunki doświadczenia hermeneutycznego dostosować się musiały do problemowych treści samego bycia. A te, jak wiadomo, zakładały, że jeśli nawet transcendentálna standardowość dalej funkcjonowała w słowniku filozoficznym, to tylko jako wyraz bytowej formy świadomości filozoficznej. I choć ontologiczna wersja krytycyzmu inaczej już ujmowała naturę doświadczenia poznawczego, to jednak nie do końca potrafiła odrzucić pewne kwestie z kręgu dotychczas obowiązujących problemów filozoficznych.

Nieuchronnie więc pojawić się musiało pytanie o związki hermeneutyki z myśleniem transcendentálnym. Próbując na nie odpowiedzieć, zauważmy wpierw, iż gadamerowska sugestia człowieka „jakby z góry w pewien sposób upatrzonego” podsuwała możliwość istnienia uniwersalnego wymiaru kategorii rozumienia. To właśnie ta kategoria chronić miała hermeneutykę przed zgubnym dla niej posądzeniem o relatywizm.³¹ Dlatego samo rozumienie należało tak zdefiniować, aby pojawiające się gdzieś niedługo podejrzenia o historyczny uniwersalizm³², nie mogły w żadnej mierze prowadzić do li tylko transcendentálnej interpretacji poznania hermeneutycznego. Jego status, mimo oczywistych koneksji z obszarem językowego uniwersum prawdy, nie wyrzekał się określonego spectrum wartości kulturowych. Co najwyżej, o czym zresztą niejednokrotnie zapewniał Gadamer, partycypując w klimacie powszechności rozumienia, wybiegał poza obszar obiektywności metody naukowej.³³ Tym samym poznanie historyczne nie mogło być dalej kojarzone z immanentną logicznością, lecz bardziej z czymś, co Bernard Weyh skłonny był określać jako antropologiczny sposób interpretacji.³⁴ Potwierdzając tego rodzaju nastawienie, formułowano następnie tezę, iż „pyta-

²⁸ Zob.: H.-G. Gadamer, *Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wehrheit*, Bd IV, Tübingen 1987, s. 219.

²⁹ Zob.: J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit...*

³⁰ Dotyczyła ona nie tylko tego, jak zmienia się horyzont samego doświadczenia, ale również tego, w jakim stopniu samoświadomościowy charakter podmiotu poznawczego ustępuje miejsca rozumieniu bytu.

³¹ „Dzięki transcendentálnej interpretacji rozumienia dokonanej przez Heideggera, problem hermeneutyki zyskuje pewien «uniwersalny kształt, a nawet pewien nowy wymiar».” (Zob.: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 255.)

³² Zob.: J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, s. 36.

³³ Kwestia uniwersalności hermeneutyki „nie tyle wyróżnia pewne nauki jako hermeneutyczne, ile oświeśla pewien wymiar poprzedzający wszelkie stosowanie metody naukowej”. (Zob.: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 501.)

³⁴ Zob.: B. Weyh, *Vernunft und Verstehen. Hans-Georg Gadamer antropologische Hermeneutikkonzeption*, Frankfurt am Main 1995.

nia Gadamera nie są zagrożeniem dla wewnętrznej logiki nauki, lecz służą jedynie ujmowaniu momentów, które je wyprzedzają i umożliwiają”.³⁵ W ich kontekście rezygnował autor *Prawdy i metody* z określenia prymatu filozofii wobec nauki, w sensie, w jakim model transcendentalnej filozofii mógłby być wzorem postępowania naukowego. Określenie „momentu wspólnego” filozofii, nauki i antropologii nie tylko skutecznie zabezpieczało przed preferencją poznania teoretycznego, ale umożliwiało także określenie prawdy, w zakresie odniesienia podmiotu rozumiejącego do całości tego, co rozumiane. Nie oznaczało to jeszcze subiektywizacji nastawienia poznawczego.

Jedną z przyczyn utrudniających jej realizację okazał się motyw „ogólności konkretnej”. Wraz z nim ginęło przekonanie o istnieniu argumentu, nie spełniającego rygorów sensu ostatecznego.³⁶ W takim względzie sens ten był niemożliwy, w jakim interpretacja hermeneutyczna w zakresie formułowanych przez siebie wniosków nie odwoływała się do transcendentalnej dedukcyjności. Wyraźnie z niej rezygnując, powołał Gadamer do życia zastępczą względem kantowskiej teoretyczności formę refleksji retorycznej. To głównie dzięki niej sygnalizowane zbliżenie hermeneutyki do historycznej perspektywy sensu mogło przybrać postać historycznej partycypacji podmiotu i przedmiotu w jednej perspektywie horyzontu dziejowego.

Trudno jednak przypuszczać, aby posiadała ona charakter ostateczny. Tego Gadamer nie oczekiwał. Spodziewał się natomiast, iż hermeneutyczny sposób rozumienia bycia-w-świecie nie mógł prowadzić do określenia względem niego wyraźnie eksponowanego stanowiska. Nie dość zatem, że nie akceptował transcendentalnej konkluzywności, to jeszcze zrywał z towarzyszącą jej metafizycznością wniosków.³⁷ Dlatego hermeneutyka, będąc przykładem „doświadczenia typu *praxis*”, powinna, „wskazując na pierwotne usytuowanie człowieka w jego naturalnym i społecznym środowisku”³⁸, rezygnować z formułowania wniosków podług z góry ustalonych reguł naukowości. Nic więc dziwnego, że retoryczne ujęcie świata w niewielkim tylko stopniu przypominać mogło teorie w dawnym transcendentalnym sensie. Nie zmieniało to jednak faktu, iż niektóre współrzędne hermeneutyki Gadamera, wspólnie z centralną dla nich kategorią rozumienia, w dalszym ciągu pozostawały w obszarze wyznaczonym przez Kanta.³⁹ Można więc przypuszczać, iż osadzenie ich w perspektywie kantowskiego krytycyzmu nie tylko sprzyjało wewnętrznej modyfikacji pola transcendentalnego, ale także kreowaniu warunków rozumienia. Stąd wzorując się na heideggerowskiej ontologizacji transcendentalizmu, przypominał Gadamer o konieczności sformułowania takiego narzędzia, które zdolne byłoby odnieść „stare” transcendentalne pytania do „nowej” sytuacji hermeneutycznego doświadczenia.⁴⁰

Otwarcie doświadczenia na dziejowy charakter poznania w oczywisty sposób zmieniło analizy podmiotowych form świadomości. W konsekwencji doprowadziło do tego, iż zarówno świadomość, jak i przedmiot, w równej bodaj mierze, uzasadnień swych

³⁵ Zob.: A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*..., s. 64.

³⁶ Zob.: A. Sica, *Introduktion*, [w:] *Hermeneutics Questions ad Prosoects*, Amherst 1984.

³⁷ Zob.: E. Zakrzewska, *Ricoeur, Gadamer. Czy istnieje szkoła hermeneutyczna?*, „Przegląd Filozoficzny” 1994, 1.

³⁸ Zob.: H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka i filozofia praktyczna*, „Studia Filozoficzne” 1985, 1, ss. 21 – 22.

³⁹ Zob.: M. Cota, *Das Problem einer transzendentalen Hermeneutik in Wahrheit und Methode von H.-G. Gadamer*, Frankfurt am Main 1977, s. 40.

⁴⁰ „My natomiast badamy kwestię, jak hermeneutyka uwolniona od naukowego pojęcia obiektywności mogłaby zdać sobie sprawę z dziejowości rozumienia.” (Zob.: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*..., s. 256.)

szukać musiały w zakresie rozumienia. Był to więc jedyny sposób, który poprzez wskazany przez Fischera, Windelbanda i Rickerta motyw historycznego transcendentalizmu uniemożliwiał dalszy rozwój klasycznego krytycyzmu. Wszak w tym właśnie sposobie widać było wszystkie te braki, które Heidegger skłonny był kłaść na karb metodologiczno-epistemologicznego celu filozofii nowożytnej.⁴¹ Ale pozyskanie historycznego certyfikatu dla nowej wersji doświadczenia nie do końca kładło kres pytaniom o jego warunki. Te bowiem nawet wtedy, gdy reprezentowały odmienny od czystego przyrodoznawstwa model uprawomocnienia naukowego, tak radykalizowały kwestię samego doświadczenia, aby mogło ono, pomimo właściwych sobie cech uniwersalności, reprezentować obszar ontologiczno-językowego rozumienia. W tym więc sensie rozumienie, w taki sposób modyfikowało strukturę oświeceniowego rozumu, ażeby logiczne kryteria doświadczenia naukowego mogły zostać zastąpione jego historyczną i kulturową wykładnią. Przeto dopiero na jej podstawie zanikały wszelkie przeszkody ku temu, aby hermeneutyczny sposób legitymacji doświadczenia prowadził transcendentalizm od ahistoryzmu do kulturowego działania.

Nie wystarczało jednak prozaiczne zakwestionowanie litery pism kantowskich, aby program „nowej filozofii” mógł przejąć zadania dotychczas zarezerwowane dla transcendentalizmu. Co prawda, od czasu do czasu próby takie były podejmowane, lecz ani nihilizm, ani tym bardziej postmodernizm nie stanowił poważnej alternatywy dla postkrytycznych dociekań kulturowych. Zarówno bowiem relatywistyczny dogmatyzm, jak i nietzscheański antyfundamentalizm, nie mieścił się w kanonie myślenia hermeneutycznego. Z prostego bodaj względu, tak jedno, jak i drugie nastawienie eliminowało z zakresu swej intelektualnej aktywności pytania o warunki rozumienia. Hermeneutyka zaś, wychodząc im naprzeciw, oprócz tego, że owych warunków poszukiwała, to jeszcze dowodziła, że desymbolizująca funkcja świadomości była w stanie zsyntetyzować strukturalizm z transcendentalizmem.⁴² O czym to świadczyło? Z pewnością o odejściu od nowożytnego postulatu nauki. Lecz porzucenie jego ideału nie dostarczało jeszcze przekonującego dowodu na flirt Gadamera z filozofią narracji cząstkowych. I nie mogło dostarczać, albowiem specyfika myślenia hermeneutycznego pragnęła „związek znaczenia (*Sinnzusammenhang*) przenieść z innego świata do świata własnego”.⁴³

Z jednej strony jesteśmy więc świadkami hermeneutycznego „czyszczenia” transcendentalizmu, z drugiej zaś transcendentalnej „kosmetyki” myślenia hermeneutycznego. Tak czy inaczej, nie przeszkadzało to Gadamerowi postawić pytanie o warunki rozumienia w sensie, w którym hermeneutyka mogła stać się wyrazem dziedzictwa transcendentalnego. I jeśli już je stawiał, to nie w znaczeniu pozwalającym biernie odwoływać się do tradycji współczesnej mu myśli postmodernistycznej. Rozumiał bowiem, iż posttranscendentalna kwalifikacja hermeneutyki więcej miała wspólnego z historyzmem Rickerta niż przykładowo dekonstruktywizmem Derridy. Dlatego upatrując w niej „rzecz do dyskusji”, zgłaszał postulat takiego mówienia o człowieku, który bardziej zbliżałby go do kulturowego rozumienia tradycji niż do epistemologicznej wersji nowożytnej podmiotowości.

⁴¹ Zob.: M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Gesamtansgabe, Frankfurt am Main 1988.

⁴² Zob.: P. Ozdowski, *Teoria kultury wobec hermeneutyki P. Ricoeura*, Warszawa 1984.

⁴³ Zob.: H.-G. Gadamer, *Hermeneutik*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd III, s. 1061, cyt. za: M. Szulakiewicz, *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Rzeszów 1998, s. 265.

W związku z tym nie unikniemy określonych odniesień aksjologicznych. Właśnie ze względu na nie wspominał Gadamer o pewnym wyobrażeniu człowieka, który „jest sam sobie i swemu historycznemu losowi obcy w zupełnie innym sensie, niż jest mu przyroda, która o nim nic nie wie”.⁴⁴ Potwierdzał tym samym fakt, iż odniesienie człowieka do ontologicznie uchwytnych form bycia było możliwe wyłącznie w zakresie postawy wartościującej.⁴⁵ Dopiero w jej zakresie problem dobra, jako rezultat określonego rodzaju działania, w którym motywem przewodnim była refleksja nad praktyką ludzkiego postępowania, stawał się argumentem potwierdzającym etyczny wymiar hermeneutyki.⁴⁶ Zgodnie więc z jego założeniami należało odejść od rozumienia jestestwa, jako li tylko rzeczowego wymiaru bytu. Dlatego też kwestionując wszelkie próby „rzeczowania świadomości”, bez większych już przeszkód mógł Heidegger opowiedzieć się za takim kształtem hermeneutyki, w której problem rozumienia kojarzony był z metodą interpretacji.⁴⁷ Stąd, jak można przypuszczać, rola doświadczenia hermeneutycznego sytuowała się w zakresie takiego wymiaru, w którym metodologiczna enumeracja wiedzy o jestestwie musiała ustąpić miejsca historycznej strukturze przeżycia antropologicznego.

Myślę więc, iż problemy teoretyczne nie mogły warunkować rozwiązań praktycznych. Człowiek nie był zobowiązany do korzystania z raz już przyjętych reguł postępowania. Mógł natomiast sytuować się w dziejowym i kulturowym środowisku swego życia, które — zdaniem naszego filozofa — stanowiło podłoże ludzkiego doświadczenia.⁴⁸ Samo w sobie było zatem wystarczającym powodem ograniczającym zasięg nowożytnej nauki. Wiadomo wszak, iż świat przez nas doświadczany jest światem pierwotnym, światem w przeżyciu indywidualnym jeszcze nie do końca skatalogowanym. Toteż pokartezjańska nauka, operująca pojęciem świata skategoryzowanego, wcześniej bądź później musiała rozminąć się z dziejowym doświadczeniem człowieka. Nie odwołując się przeto do źródłowo pierwotnego fenomenu rozumienia, nie potrafiła wznieść się do poziomu doświadczenia otwartego. Był to już wystarczający powód, aby w imię wartości antropologicznych poddać krytyce idealistyczno-romantyczną wersję filozofii.⁴⁹ Nie czekając zbytnio na jej szczegółowe rezultaty, kładł Gadamer akcent na moment rozumienia, jako na coś specyficznie kształtującego stosunek świadomości do bytu. I jeśli ruch przedrozumienia sprawiał, iż nie było możliwe, ani tym bardziej konieczne, uświadomienie sobie granic obszaru życia, to tym bardziej powinien zwrócić uwagę na fakt pozajednostkowego wymiaru rozumienia.⁵⁰

Podkreślając istotne związki hermeneutyki Gadamera z neotranscendentalizmem Heideggera, należy utwierdzać rozumienie „jako sedno wszystkich sposobów poznania i doświadczenia. (...) Nie jest ono bowiem niczym innym, niż pierwotną formą realizacji

⁴⁴ Zob.: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 265.

⁴⁵ Zob.: J. Grondin, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt 1994.

⁴⁶ Zob.: O. Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, München 1994.

⁴⁷ Zob.: H. Dreyfus, *Holism and Hermeneutics*, „Review of Metaphysics” 1980, I.

⁴⁸ „Pojęcie świata życia przeciwstawia się wszelkiemu obiektywizmowi. Pojęcie to jest z istoty dziejowe, chodzi w nim nie o uniwersum bytu, ale o bytowy świat.” (Zob.: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 241.)

⁴⁹ Zob.: H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamers*, [w:] tenże, *Gesammelte Werke*, Bd II, Tübingen 1986, s. 495.

⁵⁰ Tamże, s. 290.

samego życia ludzkiego”.⁵¹ Stąd jedną z możliwych konsekwencji, wynikłą ze ścisłego powiązania poznania z charakterem rozumienia, okazało się zburzenie fałszywej świadomości. W ostatecznym rezultacie było ono na tyle skuteczne, na ile przyczyniło się do „ujawnienia faktycznej struktury rozumienia (...) i wyrobienia postawy otwartości i gotowości do przyjęcia prawdy”.⁵² Drugą zaś konstituowało zapewnienie o praktycznym wydźwięku tego rodzaju przedsięwzięcia. W tym zatem względzie całkiem świadomie oddzielał Gadamer znaczenia wynikłe z rozumienia tradycji. Mówił, co prawda, iż tradycja stanowi podłoże kształtowania się sądów o świecie, ale dodawał zarazem, iż „poglądy są wprawdzie płynną mnogością możliwości, (...) ale w obrębie tej mnogości (...) nie jest jednak możliwe wszystko i kto nie słyszy, co inny naprawdę mówi, ten ostatecznie nie będzie mógł źle zrozumianego przeżycia włączyć we własne zróżnicowanie oczekiwanego sensu”.⁵³

Zgodnie więc z przekonaniem Gadamera rozumienie, otwierając się na akceptację osobistych uprzedzeń i przesądów, mogło ukazywać źródło sensowności w ogóle. W istocie potwierdzało to przekonanie o efektywnym charakterze historii. Bez większych problemów przekładało się zatem na założenie, iż o jej sensie można było mówić jako o czymś ukształtowanym na konkretnym przesądzie. Słowem, chodziło o to, żeby sugerowany związek teraźniejszości z tradycją mógł tak profilować warunki rozumienia, aby dziedzictwo historyczne człowieka stało się w końcu spełnieniem jego kulturowych aspiracji. W tym więc sensie związek przeszłości z przyszłością określał zasadnicze warunki stawiania pytań dotyczących sposobu sensownego argumentowania.⁵⁴

⁵¹ Zob.: A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język...*, s. 123.

⁵² Tamże, s. 97.

⁵³ Zob.: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, ss. 258 – 259.

⁵⁴ Zob.: K.O. Apel, *Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen*, [w:] A. Wüsthube, *Pragmatische Rationalitätstheorien*, Würzburg 1995.