

JOANNA LUC
(Kraków)

CZYM JEST ROZUMIENIE W HUMANISTYCE? PRÓBA ODPOWIEDZI HANSA-GEORGA GADAMERA

1. Wstęp

Czym jest i na czym polega rozumienie? Mimo że całą książkę Hansa-Georga Gadamera pt. *Prawda i metoda* można uznać za jedną wielką odpowiedź na to pytanie, niełatwo orzec, jak brzmi jego rozwiązanie tego doniosłego filozoficznie problemu. Owa trudność ma kilka przyczyn – pierwszą i oczywistą jest złożoność i subtelność samego zagadnienia, drugą styl filozofowania Gadamera (liczne nawiązania do innych autorów, zarówno pozytywne jak i krytyczne, wieloznaczność i metaforyczność języka, gry słów¹), a trzeciej można by się doszukiwać w samej treści jego poglądów. Co do tego ostatniego punktu, zauważmy w tym miejscu tylko tyle, że hermeneutyka w ujęciu Gadamera z zasady jest otwarta, więc nie należy oczekiwać od niego ostatecznych rozstrzygnięć. Pomimo wspomnianych kłopotów, można u autora *Prawdy i metody* doszukiwać się całościowej i spójnej wizji natury rozumienia, przy czym będę tu traktować jego wywody jako dotyczące przede wszystkim poznania w humanistyce². Skupię się głównie na analizie wątków najważniejszego dzieła Gadamera, nawiązując także do niektórych pomniejszych jego tekstów.

¹ Por. charakterystykę stylu Gadamera przez A. Bronka, *Rozumienie, dzieje, język: filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 21–22.

² Zob. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 2007, s. 137, który całą *Prawdę i metodę* uznaje za odpowiedź na pytanie o sposób poznawania przez nauki humanistyczne.

Z uwagi na wymienione wyżej kwestie oraz wielowątkowość *Prawdy i metody*, zasadnym wydaje się wybranie pewnych elementów koncepcji Gadamera jako kluczowych i spojrzenie na pozostałe w ich świetle. Jakie pytania nasuwają się w sposób naturalny (współczesnemu, wychowanemu w zachodniej kulturze) czytelnikowi, który chciałby dokonać refleksji nad rozumieniem? Wydaje mi się, że są to przede wszystkim pytania o podmiot i przedmiot rozumienia humanistycznego³ oraz o jego strukturę i cechy charakterystyczne, odróżniające je od innych zjawisk czy ludzkich aktywności. Właśnie one wyznaczają mój horyzont recepcji dzieła Gadamera, przy czym dwa pierwsze uznaję za bardziej podstawowe, co oznacza, że „naturę” rozumienia potraktuję jako pochodną wobec konstytucji podmiotu rozumiejącego, a także, w jeszcze większej mierze, przedmiotu rozumienia humanistycznego.

2. Krytyka dotychczasowych koncepcji poznania i humanistyki

Gadamer, co w świetle jego koncepcji poznania jest oczywiste, nie formułuje swoich poglądów na rozumienie w próżni, ale głęboko osadza je we wcześniejszych dyskusjach. Aby dobrze zrozumieć jego intencje, warto na początku przyrzeć się, z jakimi ujęciami zamierza on polemizować, a co jest jego pozytywnym punktem odniesienia.

Autor *Prawdy i metody* tak mniej więcej widział⁴ sytuację intelektualną swoich czasów: z jednej strony istnieją nauki przyrodnicze, które zdaniem scjentyście zorientowanych filozofów wyczerpują zakres możliwego poznania; z drugiej strony są rozwijające się nauki humanistyczne, szukające swojej tożsamości i odrębności, ale w tych poszukiwaniach popadające w estetyzujący subiektywizm lub próbujące w sposób abstrahujący od ich specyfiki wzorować się na naukach przyrodniczych. Wszystkim trzem tendencjom jest on przeciwny⁵, co oznacza

³ „Rozumienie humanistyczne” występuje w tej pracy w dwóch sensach, przy czym większość jej stwierdzeń odnosi się do obu. Po pierwsze więc, jest to poznanie dokonywane w ramach nauk humanistycznych, ukształtowanych w XIX w., których przedmiotem są, jak ujmuje to Ritter (J. Ritter, *Zadanie nauk humanistycznych w społeczeństwie współczesnym*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] S. Czerniak i J. Rolewski (red.), „Studia z filozofii niemieckiej” t. 2, Szkoła Rittera, Toruń 1996, s. 28), historia, język, poezja, filozofia, religie i świadectwa życia osobistego. Po drugie zaś, są to problemy humanistyczne rozważane przez ludzi w ich codziennym życiu, takie jak dylematy etyczne, zagadnienie sensu życia i radzenia sobie z sytuacjami granicznymi, kwestia własnej tożsamości, itp.

⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 37–104, 179–255.

⁵ Por. przedstawienie celów filozofii Gadamera przez A. Bronka, dz. cyt., s. 63–76.

m.in., że będzie on szukał wizji humanistyki jakoś wymykającej się opozycji obiektywne-subiektywne.

Celem Gadamera nie było podważanie roszczenia do prawdy ani skuteczności poznawczej metod nauk przyrodniczych, lecz pokazanie, że scjentyistyczne pojęcie racjonalności, negujące możliwość prawdy poza metodą, jest zawężone. W ludzkiej działalności jest więc miejsce, które powinny zająć nauki humanistyczne – pytanie tylko, jak należy je pojmować. Ten temat miał przed Gadamerem długą tradycję rozważań, przy czym filozof nie ogranicza jej do dzieł poświęconych *stricte* naukom humanistycznym – ważna jest tutaj także np. ewolucja pojmowania sztuki, której analizą zajmuje pierwszą część *Prawdy i metody*.

Punktem centralnym tej ewolucji jest koncepcja Kanta, który odbierając sztuce walor poznawczy (jako przysługujący tylko naukom), zredukował jej wartość do subiektywnego upodobania. Część humanistów i artystów poszło tym tropem, o czym świadczy np. kariera pojęcia przeżycia estetycznego. Jednakże w XIX w. pojawiły się projekty stworzenia nauk humanistycznych na wzór przyrodoznawstwa, posiadających obiektywną i niezawodną metodę, którą to tendencję ucieleśniała przede wszystkim szkoła historyczna⁶. Obie te drogi są zdaniem Gadamera błędne – pierwsza dlatego, że jeśli humanistyka ma być czymś doniosłym dla człowieka, to musi nam dostarczać (w jakimś sensie ważnego) poznania, jakiejś sensownej treści; druga zaś dlatego, że człowiek jako zawsze osadzony w pewnym momencie dziejów, nie jest w stanie od tego abstrahować i spojrzeć na przeszłość jej oczami, ani tym bardziej z zupełnie neutralnego punktu widzenia⁷.

Jak widać z powyższej pobieżnej analizy, Gadamer odrzuca inne koncepcje poznania i humanistyki w oparciu o pewne założenia dotyczące konstytucji bądź potrzeb i celów człowieka. Warto zatem w tym miejscu bliżej przyjrzeć się, jaki jest zdaniem filozofa podmiot poznania humanistycznego.

⁶ Jak podaje H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 69–72, w rozwoju szkoły historycznej można wyróżnić dwa stadia, z których tylko drugie jest pozytywistyczne w pełnym tego słowa znaczeniu, natomiast pierwsze dąży nie tylko do opisu faktów, ale też przypisuje historii rolę normatywną. Nie podważa to trafności opinii Gadamera, o ile ograniczyć ją do terenu epistemologii, gdzie od początku tendencje przedstawicieli szkoły historycznej były pozytywizujące, np. w postulacie czystych opisów, nie zawierających konstrukcji (aczkolwiek nie dotyczy to wszystkich reprezentantów tego nurtu – wyjątkiem jest np. Droysen, świadom roli historycznie powstałych kategorii w poznawaniu historii).

⁷ Na tych dwóch postulatach zasadza się Gadamerowska krytyka tych koncepcji hermeneutyki, wedle których jej zadaniem jest docieranie do myśli bądź przeżyć autora.

3. Cechy poznania humanistycznego jako konsekwencja własności jego podmiotu

Zdaniem Gadamera nieodłączną charakterystykę człowieka stanowi jego skończoność i dziejowość. Skończoność powoduje, że nigdy nasze myśli i słowa nie wyrażają pełni sensu, lecz musimy go rozwijać dyskursywnie, tworząc kolejne odniesienia. Poznanie zawsze jest w drodze, nigdy nie osiąga będącego spełnieniem końca. Nie ma ono również początku, co wiąże się z drugą fundamentalną charakterystyką ludzkiego podmiotu. Człowiek jako istota dziejowa nie zaczyna myśleć w próżni, zawsze wychodzi od pewnego przedrozumienia, które bliższe jest sposobowi życia niż zbiorowi założeń, albowiem te ostatnie byłyby czymś przejrzytym i dostępnym podmiotowi, natomiast przedrozumienie, choć może i powinno być poddawane krytycznej refleksji, stanowi dla nas „horyzont”⁸ wszelkiej myśli, także krytycznej, poza który wyjść nie możemy (horyzont może się zmieniać, ale zawsze jakiś musi być). W tym miejscu pojawia się słynna Gadamerowska rehabilitacja „przesądów”⁹, których nie należy jednak rozumieć jako bezmyślnie przyjmowanych zabobonów, ale jako „przed-sądy” – coś obecnego przed świadomym wydaniem sądu, pewna ogólna orientacja, niezbędna do tego, by w ogóle zacząć bardziej precyzyjne poszukiwania poznawcze. Jest to, jak nietrudno się domyślić, projekt zwrócony przeciwko kartezyjańskiemu rozumieniu metody – wbrew niemu, bezzałożeniowość i posługiwanie się rozumem niezmaconym nieuzasadnionymi przekonaniem, nie mogłyby doprowadzić do żadnych wartościowych poznawczo efektów.

Źródłami szczególnie wartościowych „przesądów” są zdaniem Gadamera autorytety i tradycja. Nie oznacza to jednak, że powinniśmy im bezwolnie się poddać – filozof zaufanie do nich kojarzy raczej z aktem rozumu, który rozpoznając w krytycznym badaniu wyższość innego intelektu nad jego własnym, oddaje mu się pod kierownictwo (nie zapominając nigdy jednak o potrzebie uważności). Nie jest to więc manifest antyracjonalizmu ani tradycjonalizmu, lecz wskazanie, że podmiot poznania, aby w ogóle móc się rozwijać, musi być mocno osadzony w pewnej poprzedzającej go kulturze myślenia.

Fakt, że człowiek jest zawsze w jakiejś sytuacji, dziejowej i życiowej, oraz niezdolny jest do czystego poznania, przesądza o charakterze uzyskiwanej przez niego wiedzy, który szczególnie widać w humanistyce – mianowicie owa wiedza jest nieodłączna od swego zastosowania, wymiaru mądrościowo-praktycznego (sens bliższy greckiemu *phronesis*)¹⁰. W tym miejscu Gadamer sprzeciwia się części trady-

⁸ Tzn. jeśli cokolwiek się pojawia, to tylko w obrębie i na tle niego.

⁹ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i ...*, wyd. cyt., s. 256–277.

¹⁰ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i ...*, wyd. cyt., 291–319.

cji hermeneutycznej, reprezentowanej współcześnie między innymi przez E. Bettiego¹¹, uznającej za możliwe i pożądane oddzielenie aspektu poznawczo-teoretycznego wiedzy od jej aplikacji do konkretnej sytuacji. Skoro bowiem dopiero na gruncie naszej sytuacji cokolwiek w ogóle może mieć dla nas jakiś sens, to każde ujęcie treści musi być zarazem odniesieniem jej do nas; wiąże się z tym także fakt, że każde dążenie do poznania musi być motywowane jakimś pytaniem¹², wyznaczającym jego kierunek, a postawienie tego pytania dokonuje się zawsze w związku z aktualnie ważnymi dla nas problemami.

Kim jest więc podmiot poznania humanistycznego? Czy jest skoncentrowaną na sobie jednostką, instrumentalnie traktującą tradycję jako zasób możliwych rozwiązań jego życiowych problemów? Takie jego pojmowanie byłoby błędne, gdyż Gadamer jest równie daleki od neutralnego obiektywizmu jak i od „monadycznego” subiektywizmu. Człowiek istnieje i funkcjonuje w czymś, co go przekracza – kulturowej tradycji i języku. Autor *Prawdy i metody*, aby wyraźnie podkreślić swój antyindywidualizm, pisze wręcz, że rozumienie nie jest świadomym aktem podmiotu, ono raczej rozgrywa się, a my tylko w ten proces, zwykle nieświadomie, wchodzimy¹³. Należy jednak uważać, aby dobrze odczytać intencje Gadamera. Pewne fragmenty jego tekstów mogłyby sugerować, iż zbliża się on do idealizmu i postuluje jakiś ponadjednostkowy podmiot, który za naszym pośrednictwem urzeczywistnia w języku swoje samopoznanie. Sądzę jednak, że nie jest to właściwa droga interpretacji.

Mocna retoryka Gadamera wynika z silnej pozycji tendencji subiektywizujących, którym chciał się przeciwstawić; można mu zarzucić, że do uwarunkowań poznania zalicza głównie te dziejowe (charakterystyczne dla danego miejsca i czasu), zbyt mało uwagi poświęcając różnicom indywidualnym¹⁴, a także, że nie dostrzega doniosłej roli oryginalnych myślicieli w przemianach kulturowych. Jednakże nie ma wątpliwości co do tego, że filozofowi chodzi o konkretnego człowieka, o czym świadczą m.in. nieodłączne wiązanie przezeń wiedzy z zastosowaniem oraz jej praktyczno-etyczny charakter; ponadto postulat otwartości na to, co inne, związany z „daniem sobie coś powiedzieć” i przyznaniem, że ktoś może mieć lepsze zrozumienie niż ja¹⁵ (będący naczelną „cnotą” hermeneuty), niewątpliwie

¹¹ Tamże, s. 293–294. Por. J. Grondin, dz. cyt., s. 156–160.

¹² Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i ...*, wyd. cyt., s. 337–351.

¹³ Tamże, s. 277. Por. też metaforę gry w: tamże, s. 121–128.

¹⁴ P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004, s. 125–137.

¹⁵ Zob. np. H.-G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka* [w:] tegoż, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz i K. Michalski, Warszawa 1979, s. 124–125; H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, wyd. cyt., s. 336.

skierowany jest do poszczególnych osób. Jednostka ludzka nie jest tu instrumentem jakiegoś wyższego od niej podmiotu, ale też nie jest panem sytuacji, bowiem nie stworzyła języka i kultury, a nawet swojego przedrozumienia, tylko jest to coś gotowego, w czym się odnalazła. Gotowego nie w sensie dokończoności, gdyż zachodzi tu właśnie ciągła modyfikacja; ale czegoś zastanego i niemożliwego do całkowitej kontroli.

W omawianym kontekście interesująca i problematyczna jest obecna u Gadamera metafora rozumienia jako stopienia horyzontów¹⁶. Taki obraz sugeruje, że istnieją jakieś monadyczne podmioty poznawcze, które najpierw są izolowane, ale potem, wskutek ich wysiłków, dochodzi do utożsamienia ich perspektyw, a więc do pełnego zrozumienia. Nic jednak bardziej mylnego. Trudno mówić o wielości horyzontów, gdyż gdyby były one całkowicie izolowane, to niemożliwa byłaby jakakolwiek komunikacja między nimi – ją gwarantuje dopiero współistnienie podmiotów w przekraczającej je całości języka i kultury. Z drugiej strony, według Gadamera nie jest możliwe zupełne zrozumienie, raczej istnieją tylko ciągle wysiłki porozumienia się, przypominające bardziej szukanie trafnego słowa niż spełnione ujęcie poznawcze. Wreszcie, tym, co ma być rozumiane, nie jest wedle filozofa drugi człowiek, ale „rzecz”, którą proponuję tu pojmować jako sensowną (bardziej w znaczeniu egzystencjalnym niż semantycznym) treść, doniosłą dla istnienia człowieka danego miejsca i czasu.

Faktycznie, Gadamer rozważa modyfikację swojej metafory, zgodnie z którą w zasadzie istnieje tylko jeden horyzont, będący w nieustannym ruchu, ulegający ciągłym przemianom¹⁷. W tej wersji jednak również pojawia się problem – mianowicie skoro wysiłki rozumienia są potrzebne, to horyzont ten nie może stanowić jakiejś „aktualnej” i spójnej jedności, ani tym bardziej być dla siebie w pełni samoprzejrzysty. Ale wtedy czym ta nowa metafora różni się od wizji wielu horyzontów? Sądzę, iż w tym punkcie brakuje Gadamerowi zaakcentowania roli jednostkowych podmiotów. Moim zdaniem jego metafora miała wyrażać fakt, że rozumienie to pewien proces, który się rozgrywa niezależnie od nas (w „przestrzeni” kulturowej) i że pewne części tradycji, wchodząc w interakcję z innymi, tworzą nowe sensowne całości; pominął on natomiast tutaj fakt, że istnieją ludzie jako pewne centra rozumienia (choć, jak wspomniałam wyżej, w innych punktach swego dzieła to uwzględnia).

Czym są jednak te sensowne treści, „rzeczy”, o które w próbach rozumienia nam chodzi? W tym momencie dochodzimy do, w mojej opinii fundamentalnego dla Gadamerowskiej filozofii, zagadnienia „sposobu istnienia” tego, co badają

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, wyd. cyt., s. 285–291.

¹⁷ Tamże, s. 290.

nauki humanistyczne (ale także o czym często rozmawiają ludzie w codzienności swojego życia).

4. Przedmiot nauk humanistycznych

Sądzę, że dwie podstawowe charakterystyki przedmiotu badań humanistyki to dynamizm (istnienie tylko jako ruch) oraz coś, co można nazwać „nieokreślonością w sobie”. W dalszej części te kategorie powinny stać się jaśniejsze.

Co do pierwszego z tych określeń, zacznijmy od fragmentu, który pozornie mu przeczy¹⁸:

W porównaniu do innych przekazów językowych i niejęzykowych dzieło sztuki jest absolutną terażniejszością dla każdej terażniejszości, a zarazem ma gotowe słowa na każdą przyszłość.

Można te słowa łatwo zinterpretować jako uznanie jakiegoś pozaczasowego charakteru dzieła sztuki (będącego dla Gadamera paradygmatycznym przykładem przedmiotu humanistyki, z którego to powodu rozważania jego dotyczące umieszcza na początku swojego głównego dzieła¹⁹), czekającego na nas w gotowej postaci w przestrzeni sensów – a my jako czasowe podmioty poznajemy i rozwijamy w swoim skończonym poznaniu różne jego aspekty, w zależności od aktualnej wrażliwości epoki. W świetle innych fragmentów prac Gadamera taka interpretacja jawi się jednak jako nieuprawniona.

Wspomniana „teraźniejszość” dzieła sztuki nie polega na możliwości dotarcia do jego pierwotnego sensu, bo to jest niemożliwe, a poza tym jego „prawda” wykracza poza zamysł twórcy²⁰ – chodzi raczej o to, że dzieło nie interesuje nas jako wyraz swojej epoki (podejście czysto historyczne²¹), ale w tym, co może nam powiedzieć. „Teraźniejszość” nie polega też na pozaczasowym bycie przedmiotu estetycznego – owo słówko „gotowe” nie oznacza czegoś dokończonego, lecz pewien potencjał, który z uwagi na swą siłę oddziaływania²² pobudza nas do tworzenia nowych jego interpretacji:

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka*, wyd. cyt., s. 127

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Kwestia prawdy w doświadczeniu sztuki [w:] Prawda i metoda*, wyd. cyt., s. 37–178.

²⁰ H.-G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka*, wyd. cyt., s. 119

²¹ Tamże, s. 120–121.

²² Gadamer mówi w tym kontekście o zagadywaniu przez tradycję, lecz trzeba pamiętać, że nie jest to bierny odbiór, ale raczej sugestia istnienia pewnego sensu, którą dopiero my przekształcamy, zgodnie z naszym przedrozumieniem, w konkretne pytanie, jakie „zadajemy” tradycji”.

Można wręcz spytać, czy szczególna terażniejszość dzieła sztuki nie polega właśnie na tym, że pozwala ono na wciąż nowe integracje²³.

Zaczynamy tu już widzieć, jak istotne dla trwania dzieła są w ujęciu Gadamera jego zmienność i dynamizm. Dokładniej pisze on o tym we fragmencie *Prawdy i metody* poświęconym czasowości tego, co estetyczne. Porównuje on tam byt dzieła sztuki do bytu święta, którego jednakże nie rozumie np. na sposób Eliadowski²⁴ (jako corocznego uobecniania pewnego pozaczasowego, fundującego je „wydarzenia”), lecz następująco:

Jako święto nie jest ono czymś jednorazowym w sensie jakiegoś wydarzenia historycznego, ale też nie jest określone przez swe źródło w ten sposób, jakoby kiedyś miało miejsce to właściwe święto – obchodzone inaczej niż w późniejszym okresie. Raczej u swego źródła, np. przez ustanowienie lub stopniowe wprowadzanie święta, jest ono już tak określone, że obchodzi się je regularnie. A więc zgodnie ze swą najbardziej wewnętrzną pierwotną istotą jest ono stale czymś innym (nawet jeśli świętuje się je „dokładnie tak samo”)²⁵.

Widzimy tu odrzucenie czysto historycznego, a także „fundacjonistycznego” rozumienia święta oraz przyznanie, że jego trwanie polega na ciągłym asymilowaniu go (do naszego życia i kultury) na nowo, które zawsze będzie różne od wcześniejszych przyswojeń, bo dokonuje się w innym momencie i kontekście. W bardzo podobny sposób Gadamer pisze o innych fundamentalnych kategoriach humanistyki: rozumienie jest procesem²⁶, rozumiemy tylko o tyle, o ile rozumiemy inaczej²⁷, „życie przekazu polega na coraz to nowiej recepcji i interpretacji”²⁸, język ma naturę dialogiczną (swój właściwy byt ma w rozmowie²⁹ – jest jej warunkiem, ale też ciągle w niej się tworzy i poza nią nie istnieje), sens słowa ma charakter procesu i jest nieoddzielny od głoszenia go³⁰.

Na czym w takim razie polegać by miała tożsamość takich „bytów”? Wydaje się, że przede wszystkim na ciągłości ruchu – obecne wysiłki rozumienia miałyby inny kształt, gdyby nie te wcześniejsze, mimo że nie potrafimy już do nich dotrzeć

²³ H.-G. Gadamer, *Estetyka i hermeneutyka*, wyd. cyt., s. 120.

²⁴ Por. M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008, s. 69–120.

²⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, wyd. cyt., s. 139.

²⁶ Tamże, s. 293. Zob. też J. Grondin, *Rozumienie jako rozmowa [w:] tegoż, dz. cyt., s. 144–147.*

²⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, wyd. cyt., s. 282.

²⁸ Tamże, s. 365.

²⁹ Tamże, s. 405. Zob. też J. Grondin, *Język wylaniający się z rozmowy [w:] tegoż, dz. cyt., s. 147–150.*

³⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, wyd. cyt., s. 389.

w ich pierwotnej postaci. Intuicyjnie mamy skłonność sądzić, że jest tu coś więcej, jakaś stałość treści. Do tej sugestii można się jednak odnieść krytycznie, zważywszy na drugą cechę, którą uznałam za kluczową dla Gadamerowskiego pojmowania przedmiotu humanistyki, nazwaną przeze mnie „nieokreślonością w sobie”. Jej obecność u autora *Prawdy i metody* poświadcza następujący fragment:

Badanie historyczne opiera się więc na historycznym ruchu, który jest udziałem samego życia, i nie daje się pojmować teleologicznie od strony przedmiotu tego badania. Taki przedmiot sam w sobie rzecz jasna w ogóle nie istnieje. To właśnie odróżnia humanistykę od przyrodoznawstwa. Podczas gdy przedmiot badań przyrodoznawstwa daje się z powodzeniem określić *idealiter* jako coś, co zostałyby poznane w spełnionym poznaniu przyrody, to bezsensowne jest mówienie o spełnionym poznaniu dziejów, i właśnie dlatego nie można również mówić o przedmiocie w sobie, którym to badanie by się zajmowało³¹.

Stwierdzenie, że przedmiot humanistyki, w przeciwieństwie do przedmiotu badań przyrodoznawstwa, nie istnieje, brzmi mocno i trzeba uważać, by nie zrozumieć go opacznie. Przede wszystkim na pewno nie znaczy to, że humanistyka jest „o niczym” – niewątpliwie określone rozstrzygnięcia w jej kwestiach spornych mają wpływ na nasze realne postępowanie, a nasze rozmowy na humanistyczne tematy mają jakąś swoją treść; gdyby autor *Prawdy i metody* tak nie uważał, to nie napisałby tego dzieła. Dlatego w swojej charakterystyce stanowiska Gadamera pisałam o „nieokreśloności w sobie”, a nie o nieistnieniu. Jest jakaś treść, o którą się spieramy, ale ona powstaje i istnieje tylko w tym sporze, więc nie może być dla niego zewnętrznym arbitrem – tak można podsumować powiązanie dwóch analizowanych kategorii.

Dokładniej rozważymy tę sprawę na przykładzie historii³². Jak można stwierdzić, zarówno analizując szkolne podręczniki, jak i profesjonalne prace z tej dziedziny, w historii chodzi o ustalenie, czy pewne fakty zaszły, czy nie oraz jakie były ich przyczyny. W tej ostatniej kwestii paradygmatyczny jest Tukidydes wskazujący, że powody bezpośrednio poprzedzające zdarzenie nie muszą być tymi naprawdę istotnymi dla jego zaistnienia³³. Gadamer dostrzega tu możliwość powstania pewnego paradoksu:

³¹ Tamże, s. 272.

³² Gadamer najwyraźniej w tych rozważaniach zakłada realistyczne rozumienie nauk przyrodniczych, w opozycji do np. instrumentalistycznego, traktującego je tylko jako skuteczne narzędzia przewidywania, a nie odzwierciedlenie struktury rzeczywistości. Pamiętając o filozoficznej sporności takiego ich pojmowania, będę je w dalszych wywodach, za autorem *Prawdy i metody*, traktować jako obowiązujące.

³³ Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1988, s. 17.

Starą zasadą poznania przyrody jest równość przyczyny i skutku, w doświadczeniu dziejów jest zaś odwrotnie – małe przyczyny miewają wielkie skutki³⁴.

Czy oznacza to, że człowiek dysponuje jakimiś odrębnymi mocami przyczynowymi, np. wynikającymi z jego wolności? Gadamer odrzuca taką ewentualność:

Również te działania, które podejmujemy mając świadomość naszej odpowiedzialności, [związanej z wolnością – J.L.], mogą zostać teoretycznie wyjaśnione jako działania zdeterminowane przez czynniki naturalne (...) ³⁵.

Skoro „z punktu widzenia przyrody” realne przyczyny ważnych zdarzeń historycznych nie różnią się istotnie od przyczyn naturalnych jakichkolwiek innych zdarzeń, to skąd bierze się wspomniana wcześniej odmiennność przyczynowości dziejowej? Gadamer pisze o tym w sposób brzmiący dość tajemniczo, jeśli wyrwać ten fragment z kontekstu, ale w świetle wcześniejszych uwag powinien on stać się jasny:

(...) historia nie powtarza się. Na tym właśnie polega rzeczywistość dziejów; są i określają nas, ale nie dają sobą ovladnąć przy użyciu analizy przyczynowej. Znaczy to, że „przyczyny”, jakie w nich działają, powiązane są ze sobą teleologicznie³⁶.

Wywód Gadamera podsumowałabym (nieco go przy tym uzupełniając) w następujący sposób: każde zdarzenie ma jakieś przyczyny przyrodnicze i ich podanie jest wystarczające do wyjaśnienia jego zaistnienia. Jednakże poza kategoryzacją przyrodniczą są też inne sposoby klasyfikacji zjawisk, angażujące pojęcia z jednej strony dużo nam bliższe i niosące dla nas istotny życiowo sens, ale z drugiej strony nie odzwierciedlające struktury rzeczywistości. W przypadku obiektu tak złożonego jak zdarzenie historyczne, dysponujemy niemal wyłącznie kategoriami tego drugiego typu. Jednakże dzieje są czymś, co nas ukształtowało i niezajmowanie się nimi to zatrata własnej tożsamości i człowieczeństwa, skutkująca wyjałowieniem i pustotą życia. Próbujemy zatem o nich mówić, a dobór pojęć uzależniony jest od naszego aktualnego widzenia samych siebie. Stąd bierze się teleologia – najpierw zgodnie z pewną wizją współczesności wybieramy niektóre zdarzenia z przeszłości jako istotniejsze od innych, a potem, szukając ich przyczyn, z góry

³⁴ H. G., Gadamer, *Przyczynowość w historii?* [w:] *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz i K. Michalski, Warszawa 1979, s. 80.

³⁵ Tamże, s. 88.

³⁶ Tamże, s. 89.

traktujemy inne fakty jako to, co doprowadziło do owych istotnych dla nas wydarzeń. „Z punktu widzenia przyrody”³⁷ nie ma sytuacji bardziej lub mniej istotnych, ale my wprowadzamy takie rozróżnienie (bo inaczej nie byłibyśmy w stanie w ogóle nic powiedzieć) i stąd pochodzi niewspółmierność przyczyn i skutków, wspomniana w pierwszym z trzech cytatów dotyczących historii. Ma to daleko idące konsekwencje. „Z punktu widzenia przyrody” ludzie spierając się to, która przyczyna była istotniejsza (lub jaki sposób życia jest bardziej wartościowy), niekiedy *de facto* nie spierają się o nic w tym sensie, że odpowiedź na ich pytanie nie jest określona obiektywnym stanem rzeczywistości³⁸.

Czy zatem jest ona arbitralna? Jeśli tak, to dlaczego Gadamer używa tak często słowa „prawda”? Będzie to przedmiot refleksji ostatniej części mojej pracy.

5. Prawda w humanistyce?

R. Rorty zalicza Gadamera do grupy myślicieli rozwijających romantyczną ideę autokreacyjności człowieka, związaną z tzw. przez niego „filozofią budującą”, którą przeciwstawia koncepcji filozofii systematycznej (dążącej do poznawczego odzwierciedlenia rzeczywistości) jako pragnącą tylko tworzyć (z jakichś względów porywające) obrazy nas samych, bez roszczenia do „prawdy”³⁹. Trudno się zgodzić z łączeniem Gadamera z tradycją romantyczną, gdyż usilnie walczył on z jej indywidualizmem – jego zdaniem nawet najbardziej oryginalny artysta w swojej twórczości korzysta ze społecznych środków wyrazu⁴⁰, więc powstawanie owych obrazów człowieka nie jest swobodną kreacją wolnego ducha, lecz nie dającym się objąć przez nikogo z osobna procesem kulturotwórczym. Fundamentalną rolę odgrywa w nim dialog oraz „rzeczowa”⁴¹ argumentacja, o czym świadczy duży szacunek Gadamera dla retoryki⁴² – i to ona wydaje się ważniejsza niż jakakolwiek autoekspresja. Wcześniejsze rozważania tej pracy sugerują jednak, że Rorty był dość bliski uchwycenia przesłania Gadamera tak, jak ono jest tutaj rozumiane.

³⁷ Dyskusyjnym i bardzo interesującym zagadnieniem, którego nie będę tu poruszać, jest wątpliwość, czy w ogóle mamy prawo cokolwiek mówić o tym „punkcie widzenia”, skoro z zasady nie jest on nam dostępny.

³⁸ Oczywiście nie wszystkie rozważania ramach historii i innych nauk humanistycznych mają taki charakter. Wydaje się jednak, że Gadamer odnosił to do większości zagadnień, które uważał za właściwe dla humanistyki.

³⁹ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1994, s. 317–319.

⁴⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, wyd. cyt., s. 147.

⁴¹ W Gadamerowskim, powyżej wyłożonym sensie słowa „rzecz”.

⁴² Zob. J. Grondin, dz. cyt., s. 163–164.

Nie wszyscy interpretatorzy zgodziliby się z Rortym. Kontrowersja relatywizm-absolutyzm, subiektywizm-objektywizm jest być może najczęściej poruszana w pracach dyskutujących dorobek filozoficzny Gadamera. Nie ma wątpliwości co do tego, że wedle autora *Prawdy i metody* niemożliwe jest poznanie absolutnie pewne. Trudno również zaprzeczyć temu, że nie chciałby on uznawać wszystkich ludzkich pomysłów (także w humanistyce) za równie dobre. Tu jednak kończy się zgodność komentatorów.

Zdaniem G. Scholtza⁴³, skoro według Gadamera sens za każdym razem konstruuje się na nowo w dialogu, rozumienie jest historyczne (więc nie ma obiektywnych standardów) i za każdym razem tylko inne (a nie lepsze – brak postępu), to nie jest on w stanie uniknąć konsekwencji relatywistycznych. Inny znawca hermeneutyki, J. Grondin uważa⁴⁴, że autor *Prawdy i metody* nie głosi relatywizmu (w sensie tezy, że wszystko jest równie dobre), argumentując to powszechnością i nieusuwalnością roszczenia do prawdziwości naszych wypowiedzi (nawet jeśli jego potwierdzenie jest nieosiągalne), o którym świadczy etyczna doniosłość kłamstwa oraz ciągle ulepszanie przez nas naszych argumentacji. Pojawia się również u niego teza, że Gadamerowskie „rozumienie inaczej” to wyrażanie w inny sposób tej samej prawdy. Polski badacz P. Dybel bliski jest⁴⁵ widzeniu u Gadamera kryterium słuszności oceny (oczywiście nie niezawodnego) w dystansie czasowym, zaś u A. Bronka pojawia się⁴⁶ nawet w tym kontekście wzmianka o kumulatywistycznej koncepcji wiedzy u Gadamera. W innym miejscu pisze on natomiast, że analizowana filozofia hermeneutyczna jest relacjonizmem, ale nie relatywizmem⁴⁷. Jeszcze inny polski badacz, M. Oziębłowski twierdzi⁴⁸, że zgodnie z wizją poznania autora *Prawdy i metody* ma miejsce ciągła niewspółmierność pojęcia i rzeczy, ale nie jest ona statyczna, tylko dynamiczna i w konsekwencji lokuje on prawdę w samym ruchu myślenia.

Widzimy zatem, że rozpiętość poglądów na temat stosunku Gadamera do prawdy jest dość znaczna. Ich rozważenie zaczniemy od zestawienia dwóch fragmentów *Prawdy i metody*:

⁴³ G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje „Filozofia hermeneutyczna”?* [w:] S. Czerniak i J. Rolewski (red.), „Studia z filozofii niemieckiej”, t. 1, Hermeneutyczna tożsamość filozofii, Toruń 1994, s. 52–55.

⁴⁴ J. Grondin, dz. cyt., s. 173–177.

⁴⁵ P. Dybel, dz. cyt., s. 210.

⁴⁶ A. Bronk, dz. cyt., s. 174.

⁴⁷ Tamże, s. 174.

⁴⁸ M. Oziębłowski, *Granica czy most? O funkcjach rozumienia w hermeneutyce H.-G. Gadamera*, „Diametros”, 10, 2006, s. 74.

Upředzenia i wyjściowe mniemania, które tkwią w świadomości interpretatora, nie są dlań jako takie do swobodnej dyspozycji. Nie potrafi on sam z siebie odróżnić z góry produktywne upředzenia, które umożliwiają rozumienie, od przesądów, które rozumieniu przeszkadzają i prowadzą do nieporozumień⁴⁹.

Tym, co ma pomóc w odróżnianiu dobrych i złych upředzeń⁵⁰, jest wedle Gadamera dystans czasowy, gdyż pozwala on wygasnąć partykularnym uwarunkowaniom danego zdarzenia dziejowego i wydobyć jego rzeczywisty sens. Pisze on jednak dalej:

Rozumienie nie jest w istocie lepszym rozumieniem, ani w sensie merytorycznej lepszej wiedzy, dzięki bardziej wyraźnym pojęciom, ani w sensie zasadniczej wyższości, jaką to, co świadome, ma nad nieświadomą twórczością. Wystarczy powiedzieć, iż rozumie się *inaczej, gdy się w ogóle rozumie*⁵¹.

Te dwie wypowiedzi, jeśli nie stoją ze sobą w sprzeczności, to przynajmniej zdają się wyrażać dwie różne tendencje. Z jednej strony wskazuje się nam jakieś kryterium wartościowania rozumień, z drugiej zaś mówi, że nie da się ich podzielić na lepsze i gorsze. Sądzę, iż sprawę może wyjaśnić tylko zobaczenie, czym jest według Gadamera prawda w humanistyce. Oddajmy więc mu głos:

Rzecz jednak w tym, że wypowiedź zawiera prawdę tylko o tyle, o ile jest skierowana do kogoś. Albowiem *horyzont sytuacji*, który *ustanawia prawdę* wypowiedzi, obejmuje także tego, komu tą wypowiedzią coś się mówi [podkr. – J.L.]⁵².

Potraktujmy tę wypowiedź dosłownie – tym, co *stanowi* o prawdziwości wypowiedzi w humanistyce jest „horyzont sytuacji”, który obejmuje człowieka dokonującego prób zrozumienia, wraz z jego ważnymi życiowo pytaniami. Sugeruje to, że prawdy nie należy tutaj pojmywać korespondencyjnie, jako zgodności z obiektywnym stanem rzeczywistości, niezależnym od jego rozważania, ale jako coś w rodzaju „doniosłej egzystencjalnie treści”⁵³. Potwierdzają to dalsze rozważania Gadamera, który przywołuje Jaspersa i jego koncepcję sytuacji granicznych, mających tę własność, że wiedza naukowa w żaden sposób nie pomaga nam w radzeniu

⁴⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, wyd. cyt., s. 281.

⁵⁰ Sens tego słowa u Gadamera nie pokrywa się z potocznym, lecz chodzi tu o „przesady” w znaczeniu „przed-sądów”, o czym pisałam we wcześniejszej części mojej pracy.

⁵¹ Tamże, s. 282.

⁵² H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda*, [w:] *Rozum, słowo, dzieje*, wyd. cyt., s. 43.

⁵³ Jest to termin zaproponowany przeze mnie. Nie należy tego wiązać z egzystencjalizmem z uwagi na jego indywidualizm; treści doniosłe egzystencjalnie to takie, które są istotne dla mojego własnego, ale też dla naszego wspólnego życia.

sobie z nimi⁵⁴. Co prawda dystansuje się on nieco od egzystencjalisty, ale tylko po to, by zniwelować indywidualistyczne nachylenie jego propozycji⁵⁵.

Teraz możemy już zobaczyć, że z jednej strony nowe rozumienia nie są lepsze ani gorzej od wcześniejszych, bo inne są już kryteria ich wartościowania, gdyż zmieniła się sytuacja. Z drugiej jednak strony, nie wszystkie obecne „uprzedzenia” wytrzymają próbę czasu – Gadamer, moim zdaniem trafnie mówi tu o produktywności, a nie o prawdziwości. Niektóre z nich rozwiną się w nowe, interesujące wizje człowieczeństwa, zaś inne, jako pozbawione tego potencjału, pójdą w zapomnienie.

Jak zatem odpowiedzieć na wyjściową kontrowersję? Opozycja absolutyzm-relatywizm, o ile jest teoriopoznawcza (a tak ją tu traktujemy) ma sens tylko wtedy, gdy przyjmujemy istnienie jakiejś określonej w sobie rzeczywistości, którą możemy różnorako ujmować (inaczej bowiem nie można w ogóle mówić o poznaniu, skoro nie ma tego, co poznawane)⁵⁶. W przypadku, gdy przedmiot badań (w pewnym sensie) nie istnieje, ale dopiero tworzy się w rozmowach, nie ma sensu przyrównywać go do treści tych rozmów, gdyż właściwie nie jest od nich różny. Ponieważ jednak pewne uzyskane w takich rozmowach „rozumienia” będą bardziej owocne, w sensie inspirowania i wzbogacania życia ludzi, a inne mniej, można nazwać te pierwsze – o tyle – prawdziwymi.

Czy jednak takie użycie słowa „prawdziwy” nie wnosi więcej zamętu niż wartościowej treści? Oczywiście, można mieć co do tego wątpliwości i zarezerwować ten termin dla korespondencyjnego rozumienia prawdy. Spór o to, czy w humanistyce (tak, jak ją rozumie Gadamer) mamy do czynienia z prawdą (tyle że w szerszym sensie), czy z czymś może nawet bardziej doniosłym, ale jednak różnym od prawdy, wydaje się być w pewnej mierze czysto werbalny. Na usprawiedliwienie wyboru tej pierwszej opcji można przytoczyć fakt, iż często ludzie mówiący, że jakaś dziedzina nie wieździe do prawdy sugerują tym samym, że nie warto się nią zajmować, nie ma w niej nic dla nas istotnego, a w najgorszym razie – że rodzi tylko majaki. Jednakże kwestie rozważane przez humanistykę – problemy etyczne, ideały człowieczeństwa, zagadnienia tożsamości kulturowej i dziejowej – są dla nas jak najbardziej realne i palące, a życie bez ich rozważania byłoby nie tylko puste, ale wręcz niemożliwe⁵⁷.

⁵⁴ Można tu zaprotestować, że dzięki wiedzy mamy większe szanse urzeczywistnić swoje zamiary. Jednakże wciąż pozostaje problem tego, jakie cele warto wybrać – i na ten temat wiedzy obiektywnej być nie może.

⁵⁵ Tamże, s. 43–44.

⁵⁶ Por. A. Bronk, dz. cyt., s. 169–170, gdzie postawiona jest podobna teza – że zarzut relatywizmu można postawić tylko w oparciu o klasyczną koncepcję prawdy, czyli mając jakąś pozadziejową i pozadyskursową instancję, której dyskurs dotyczy.

⁵⁷ Por. przypis 53.

6. Zakończenie

Podsumowując przedstawioną tu interpretację Gadamera, zgodziliśmy się z Rortym, że humanistyka raczej kreuje niż odkrywa, lecz wbrew niemu nie chodzi tu tylko o autoekspresję, ale o racjonalny, społeczno-kulturowy dialog. Zarzut relatywizmu odrzuciliśmy nie tyle jako niesłuszny, co źle postawiony. Teza o wyrażaniu przez humanistykę ciągle tych samych prawd, tyle że na różne sposoby, okazała się – na gruncie przedstawionego tu rozumienia autora *Prawdy i metody* – nie do utrzymania, z uwagi na „sposób istnienia” przedmiotu badań humanistyki. Za kluczowe jego aspekty zostały uznane: brak określoności w sobie oraz dynamizm polegający na tym, że nie ma go nigdzie poza ruchem przyswajania go przez ludzi (w którym jednak nie jest on tożsamy – da się tu mówić co najwyżej o jakiejś ciągłości). W związku z tym można się zgodzić z tezą Oziębłowskiego o dynamicznej niewspółmierności pojęcia i rzeczy, pamiętając jednakże, że owa rzecz nie jest czymś naprzeciw pojęcia, co ono próbuje ująć. Skoro nie ma tu odzwierciedlenia, to skąd bierze się niewspółmierność? Chyba z wiecznego zmagania się i niezadowolenia człowieka z tego, co ma i nieustannego poszukiwania lepszych, wyrazistszych słów, które doprowadzą do bardziej zadowalających wizji-kreacji nas samych.

Summary

The aim of this article is to extract from Gadamer's writings his view about understanding in the humanities and to confront the results of this research with analyses of other interpreters. The key to the epistemology of the humanities is the ontology of its subject and, above all, its object. The former has been characterized by its finiteness, historicity and irremovable assumptionism of cognition. To the latter two basic features have been ascribed: dynamism (it exists only as the motion of thinking) and indefiniteness in such, which is connected with the fact that it is not given, but created by the subject. In the humanities understood in such a way we can only have the existential, and not classic, concept of truth. The very humanistic activity is more about creation than cognition.

Bibliografia

- A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język: filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*, Lublin 1988.
- P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004.

- M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2008.
- H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.
- H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. M. Łukasiewicz i K. Michalski, Warszawa 1979.
- J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, Kraków 2007.
- M. Oziębłowski, *Granica czy most? O funkcjach rozumienia w hermeneutyce H.-G. Gadamera*, „Diametros”, 10, 2006, s. 65–77.
- E. Paczkowska-Łagowska, *Hermeneutyka – metoda czy filozofia? Gadamer w sporze z Diltheyem*, Kraków 1990.
- P. Ricoeur, *Zadanie hermeneutyki*, w: *Język, tekst, interpretacja*, 1989.
- J. Ritter, *Zadanie nauk humanistycznych w społeczeństwie współczesnym*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] S. Czerniak i J. Rolewski (red.), „Studia z filozofii niemieckiej” t. 2, Szkoła Rittersa, Toruń 1996.
- R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1994.
- H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992.
- G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje „Filozofia hermeneutyczna”?* [w:] S. Czerniak i J. Rolewski (red.), „Studia z filozofii niemieckiej”, t. 1, Hermeneutyczna tożsamość filozofii, Toruń 1994.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Warszawa 1988.
-

Joanna Luc, Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński, ul. Grodzka 52, 31–044 Kraków, e-mail: joanna.luc90@gmail.com