

Włodzimirz Lorenec

Filozofia hermeneutyczna: perspektywy jej rozwoju

Słowa kluczowe: *filozofia hermeneutyczna, rozumienie, wyjaśnianie, doświadczenie hermeneutyczne, nauka*

Mówiąc o filozofii hermeneutycznej możemy mieć na myśli albo dość szeroki nurt współczesnego życia filozoficznego stanowiący, jak to kiedyś proponował Gianni Vattimo, *koiné* współcześnie prowadzonych dyskusji¹ (filozofia ta łączy wtedy sposób myślenia filozofów będących przedstawicielami wąsko rozumianej filozofii hermeneutycznej, jak też J. Habermasa, K.-O. Apla, R. Rorty'ego, J. Derridy czy M. Foucaulta), lub też chodzi nam głównie o twórczość W. Diltheya, M. Heideggera, H.-G. Gadamera, P. Ricoeura i ich późniejszych kontynuatorów. Z uwagi na to, że powyższa propozycja Vattima nie spotkała się z pozytywnym przyjęciem, tzn. znaczna część środowiska filozoficznego nie okazała się skłonna do potraktowania hermeneutyki jako tego, co miałoby łączyć współczesne poszukiwania filozoficzne, skłaniam się do ujmowania filozofii hermeneutycznej jako pewnego kierunku filozoficznego istniejącego obok innych współcześnie rozwijanych propozycji. Tym samym, moje rozważania będą się odnosiły do myśli zapoczątkowanej przez Diltheya i Heideggera, a rozwijanej przez ich bezpośrednich i pośrednich kontynuatorów, u których pojęcie hermeneutyki funkcjonuje jako pojęcie pierwszoplanowe.

Moim zamierzeniem jest wskazanie na dwa możliwe kierunki rozwoju filozofii hermeneutycznej, przewyżczające przynajmniej niektóre spośród jej dotychczasowych ograniczeń. Po pierwsze, możliwe jest treściowe poszerzenie tej filozofii, realizujące łagodny model myślenia całościowego, zaś po drugie, kierunkiem rozwoju tej filozofii może się okazać jej zradykalizowanie,

¹ Vattimo odnosił się do dyskusji prowadzonych w latach 80. XX wieku (por. G. Vattimo, *Hermeneutyka – nowa 'koiné'*, przeł. B. Stelmaszczyk, „Teksty Drugie” 1996, nr. 1).

a więc zawężenie kręgu interpretacyjnego i zrezygnowanie z prób poszerzania rozumienia. Omówienie tych możliwości poprzedzone zostanie wskazaniem na dokonywaną w tej filozofii korektę dotychczasowego rozumienia filozofii, co jest niejednokrotnie powodem licznych zarzutów formułowanym pod jej adresem.

1. Filozofia hermeneutyczna jako wyraz odchodzenia od wzorców dotychczasowego filozofowania

Tym, co łączy przedstawiciele filozofii hermeneutycznej, jest potraktowanie filozofowania jako czegoś związanego z praktycznym życiem człowieka. Filozofia ta dostrzega własną zależność od doświadczeń historycznych, kultury, a także od samego języka. Jak pisze Gunter Scholtz: „moim zdaniem filozofia w dokładniejszym sensie staje się *hermeneutyczną* wtedy, gdy rozważa *historyczność* swego każdorazowego przedmiotu i swego punktu widzenia, ponieważ dopiero poprzez to staje się [aktywnością] polegającą na rozumieniu i interpretowaniu”². Słowa te odpowiadają przekonaniu Gadamera, że „wychowani w jednej określonej tradycji językowej i kulturowej widzą świat inaczej niż należący do innej tradycji”³. Dlatego, jak to wyraża Vattimo, „dotąd filozofowie uważali, że należy opisywać świat, teraz nadszedł moment, by go interpretować”⁴.

W jednym z ujęć tej filozofii czytamy, że „tradycyjne przekonanie o uprzedniości (w sensie logicznym) poznania teoretycznego przed hermeneutycznym zastąpione zostało uprzednością doświadczenia hermeneutycznego przed poznaniem teoretycznym”⁵. Jak zaznacza Gadamer, w filozofii pierwotne jest to, co wynika z przepracowania rzeczywistości z uwagi na nasze cele. Nasza skończoność, która jest uwikłaniem w historię, wskazuje, że skończone i historyczne jest też wszelkie filozofowanie. Podobnie jak całe nasze bycie w świecie, stanowi ono wyraz przynależności do tradycji. Myślenie filozofów jest kontynuacją myślenia poprzedzającego aktywność filozoficzną⁶.

² G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje 'filozofia hermeneutyczna'?*, w: S. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Toruń 1994, s. 62.

³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 406.

⁴ G. Vattimo, *Beyond Interpretation. The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*, Stanford 1997, s. 14.

⁵ M. Januszkiewicz, *Hermeneutyka i nihilizm. Wokół 'myśli słabej' Gianniego Vattimo*, w: K. Kuczyńska-Koschany, M. Januszkiewicz (red.), *Hermeneutyka i literatura – ku nowej 'koiné'*, Poznań 2006, s. 148.

⁶ Paul Ricoeur pisze, że „rozważania, jakie prowadzą filozofowie, są (...) hermeneutycznym podejmowaniem zagadek, które ją poprzedzają, otaczają i żywią...” (P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*, przeł. E. Bieńkowska i in., Warszawa 1965, s. 86).

Dostrzeżenie zależności filozofii od ogólnej sytuacji kultury skłania reprezentantów filozofii hermeneutycznej do poszukiwania podstawowych wyznaczników nowoczesnego świata. Uznanie priorytetu skończoności przed nieskończonością i tego, co uwarunkowane, przed tym, co absolutne, wyraża się w przekonaniu, że nasze relacje ze światem są zawsze zapośredniczone kulturowo i językowo.

Świadomość historyczna narzuca dystans względem dawnych wzorców filozofowania. Filozofia nie jest autonomiczna, gdyż upadła już dawna wiara w rozum. Okazuje się ona wyrazem kultury. Jej samodzielność była złudzeniem dawnych filozofów. Jak to wyraził Dilthey, celem współczesnego człowieka jest rozumienie życia tak, jak je przeżywamy⁷. Aktualna sytuacja duchowa wskazuje na potrzebę podjęcia namysłu nad problemami naszej egzystencji. Punkt widzenia absolutu nie jest dla nas możliwy. Myślenie, wbrew Heglowi, nie stanowi czegoś boskiego, gdyż myślimy my, ludzie i to przede wszystkim po to, aby żyć⁸.

Pytania filozoficzne odnoszące się do całości doświadczenia świata i życia nie są wymyślane przez filozofów, lecz biorą się raczej z uwikłania w czas naszego życia i trudności istnienia. Ze stronniczości poznającego podmiotu wynika relatywność wiedzy. „Znajdujemy się już zawsze w naszym życiu, «wrzuceni» w nasz świat i nie ma możliwości, by wymknąć się temu «już zawsze»”⁹. Jako istoty skończone, jesteśmy omylni. Relatywna jest sfera naszych doświadczeń, jak też i sama inteligencja. Dawne wzorce filozofowania, odnoszące się do skojarzeń z wiedzą matematyczną, okazują się fikcyjne, zaś zaufanie do filozofii opowiadającej o jakimś innym świecie już przeminęło.

Filozofia hermeneutyczna dokonuje pewnego odczarowania dotychczasowej filozofii. Jest w pełni świadoma swego dystansu względem tego, czym filozofia była dotąd. O ile filozofia zawsze była powiązana ze swą kulturą, niezależnie od tego, co na ten temat myśleli sami filozofowie, o tyle filozofia hermeneutyczna programowo związki te eksponuje i ujawnia przesłanki, na których się wspiera. Powiązanie filozofii ze światem i ograniczoność mocy filozofowania nie pozwala na jakiegokolwiek absolutyzowanie jej możliwości.

⁷ Już Dilthey pisał, że „rozumieć życie, tak jak je człowiek przeżywa – oto cel współczesnego człowieka” (W. Dilthey, *Gesammelte Werke*, t. VIII, s. 78), co łączy on z poczuciem „kruchości naszego istnienia” (t. VII, s. 72). Nie przypadkiem więc z jego ideami wiązany jest przełom spojrzenia na filozofowanie (por. Z. Kuderowicz, *Światopogląd a życie u Diltheya*, Warszawa 1966, s. 9).

⁸ Jak to wyraził Otto Friedrich Bollnow, „uczynić widocznym całe przeżyte przez człowieka życie w całej jego pełni, i to bez uprzednich założeń, rozumieć je czysto z niego samego, to cel filozofii życia – przynajmniej w moim rozumieniu” (O.F. Bollnow, *Krise und neuer Anfang. Beiträge zur pädagogischen Anthropologie*, Göttingen 1962, s. 118).

⁹ O.F. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1970, s. 22.

W ramach filozofii hermeneutycznej ranga filozoficznego oglądu zostaje mocno ograniczona.

Jak zaznaczają jej przedstawiciele, rozumiejący nie jest „panem bytu”. Filozofia ta nie chce panować w jakimkolwiek sensie tego określenia. Nie stara się monopolizować życia filozoficznego, gdyż zdaje sobie sprawę z faktu, że w niej samej zawiera się coś przypadkowego, coś związanego z określoną tradycją. Sama potrzeba rozumienia posiada przecież charakter dziejowy, gdyż nie w każdych warunkach historycznych ludzie ją odczuwają. W filozoficznym zapytywaniu ma udział tradycja, zaś filozof nie ma mocy pełnego przezwyciężenia oporu tego, co niezrozumiałe. Filozofia nie rości sobie nawet prawa wystąpienia w postaci samodzielnej teorii. To, czym się ona zajmuje, nie posiada charakteru przedmiotowego, co wskazuje, że nie można jej sytuować na tej samej płaszczyźnie, na której mieszczą się dotychczasowe postacie filozofowania.

Konsekwencją dokonywanych przez filozofię hermeneutyczną modyfikacji dawnego filozofowania jest zdecydowana zmiana jej charakteru. Gadamer pisze, że filozofowi „niezbyt (...) służy rola proroka, ostrzegającego, kaznodziei, czy choćby lepiej wiedzącego”¹⁰ Filozofia ta pozbawia wielu dawnych złudzeń. Nie tylko nie wyolbrzymia znaczenia i możliwości filozofii, ale wręcz opowiada się za pluralizmem interpretacji. Nie tworzy teoretycznych konstrukcji, gdyż występuje przeciwko filozoficznym abstrakcjom pojęciowym. Odchodzi od intelektualizmu, który dotąd dominował w filozofii. Nie aspiruje do przedstawiania bytu w sobie, gdyż jest za postępowaniem hermeneutycznym, tj. rozumiejącym ujmowaniem bytu dokonywanym w powiązaniu z podmiotem rozumienia, czyli związanym z jego życiem. Wszelka obiektywność może być bowiem osiągnąta jedynie w odwołaniu do sfery partykularnej subiektywności.

Wszystko to prowadzi do zerwania z dotychczasową filozofią¹¹, gdyż próbowała ona abstrahować od perspektywy skończoności. W filozofii niemożliwa jest zaś pozycja neutralnego obserwatora. Będąc wyrazem zaangażowania, wyrastającego z uwarunkowań ludzkiego życia, filozofia nie może być neutralna, a tym samym uniwersalna. Odwołuje się do określonej tradycji kulturowej, zaś wszelkie doświadczenie dziejowe jest zawsze skończone. Uzależnienie tego, kto filozofuje, od ogólnej sytuacji kultury uniemożliwia jakiegokolwiek nadzieje na uniwersalność jej rzeczowych rozstrzygnięć. W skrajnych ujęciach, do których czasem dochodzą przedstawiciele omawianej filozofii, prowadzi

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, dz. cyt., s. 32.

¹¹ Por. G. Figal, *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problem-aufriß*, w: G. Figal, J. Grondin, D.J. Schmidt (red.), *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, Tübingen 2000, s. 338.

to do odejścia od samej idei prawdy obiektywnej. Nawet nie idąc tak daleko, filozofia ta wskazuje na nieprzekraczalne granice wszelkiego filozofowania¹². Wspólnota ludzkiego rozumu nie pozwala na powszechne ludzkie porozumienie, gdyż rozum ten nie jest na tyle autonomiczny, by mógł się oderwać od uwarunkowań historyczno-kulturowych i zapewnić filozofii uniwersalność jej idei.

Filozofia hermeneutyczna w sposób otwarty występuje w naszym imieniu¹³, a więc jej przesłanką jest pewna wiedza na nasz temat. To, co dotąd w filozofowaniu było niejawne, wyraża w sposób otwarty. Nie tylko z góry wie, czego szuka, lecz także nie ukrywa tego, w imię kogo występuje i w czym będzie się zawierało jej znaczenie dla filozofującego podmiotu. Jej troska o nasze istnienie ma charakter bezpośredni, podczas gdy filozofia metafizyczna dochodziła do wiedzy na temat człowieka w sposób bardzo okrężny. Dlatego właśnie, co zauważył już Dilthey, filozofii metafizycznej nie w pełni udaje się doprowadzenie do tego, byśmy odbierali swe życie jako zadomowione czy bezpieczne. Skłaniając nas do różnorodnych modyfikacji naszego sposobu istnienia, filozofia hermeneutyczna nie pragnie zmieniać nas w sposób zasadniczy, wbrew Nietzschemu, Marksowi czy Heideggerowi. Tym samym rezygnuje z aspirowania do pełnienia funkcji kulturotwórczych. Jest najwyraźniej przekonana, że przeminął już czas, w którym filozofia mogła przewodzić kulturze dzięki proponowaniu całkowicie nowych wzorców myślenia i życia, nieodpowiadających bezpośrednim oczekiwaniom jej odbiorców. Różni to ją dość zasadniczo od wielkich filozofii minionych epok.

Najwidoczniej, jak ujął to Gadamer, przeminęły już czasy mędrców i proroków (tzn. słowa ludzi aspirujących do takiej pozycji docierają do niezbyt licznych odbiorców, usytuowanych poza głównym nurtem współczesnej kultury) i nie taką rolę przypisujemy obecnemu filozofowaniu. Może ono doprowadzać do tworzenia wiedzy o całości świata i życia, ale wiedzy jedynie o charakterze hermeneutycznym, a więc niebędącej dobrze ugruntowanym poznaniem. Wszelkie próby uniwersalizowania filozofii hermeneutycznej musiałyby prowadzić do narzucania innym wzorców naszej kultury.

¹² Gadamer pisał o tym w sposób następujący: „Skończoność własnego rozumienia to sposób, w jaki daje o sobie znać realność, opór, absurd i niezrozumiałość. Kto bierze poważnie tę skończoność, musi też brać poważnie rzeczywistość dziejów” (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, dz. cyt., s. 30).

¹³ Jeden z badaczy tej filozofii pisze, że „w hermeneutyce ożywa antyczna cecha filozofii, która znowu staje się poszukiwaniem mądrości, a jej podstawowym celem jest doskonałość sztuki życia” (L. Kleszcz, *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, Toruń 2007, s. 380).

2. Przesłanki krytycznego dystansu względem filozofii hermeneutycznej

W zaprezentowanej wizji filozofii hermeneutycznej niepokoić może skłonność do prostego odwracania dotychczasowych poglądów. W dużym uproszczeniu można powiedzieć, że o ile filozofia metafizyczna w poznawczym ujmowaniu rzeczywistości starała się nas otwierać na coś, czego dotąd nie znamy, o tyle filozofia hermeneutyczna twierdzi, że stykamy się wyłącznie z tym, co jest już jakoś znane. Dotąd poznanie było tym, co pierwsze, zaś teraz tym czymś okazuje się rozumienie. Dawna filozofia starała się mówić przede wszystkim o tym, co nieskończone i wieczne, natomiast filozofia hermeneutyczna każe zaakceptować radykalną skończoność i czasowość. Kiedyś absolutyzowaliśmy możliwości filozofowania, teraz ma nas cechować radykalna skromność, wynikająca z uskrajnienia czasowego charakteru myślenia i ukonkretnienia jej przedmiotu zainteresowań. Dotąd filozofia oczekiwała abstrahowania od sfery indywidualnego istnienia, a obecnie mamy programowo wiązać się z nim w trakcie filozofowania. Jeszcze do niedawna język nie przyciągał nadmiernej uwagi filozofów, teraz zaś mówi się (np. u Gadamera) o pierwotnej językowości ludzkiego bycia w świecie. Upřednio filozofia jawiła się jako dziedzina autonomiczna, natomiast w ramach filozofii hermeneutycznej autonomii tej zostaje prawie całkowicie pozbawiona.

Jest więc rzeczą oczywistą pytanie, które staje przed badaczem tej filozofii: Czy odwracając dotychczasowe przekonania, nie absolutyzuje ona tego, co sama głosi? We wszelkim odwracaniu odnaleźć można pewną zależność od tego, co podlega tej procedurze. Dlatego właśnie przesłanki, na których wspiera się ta koncepcja filozofowania, wymagają pewnego namysłu.

Zaskakujące jest, na co już niejednokrotnie wskazywano, że peryferyjna dziedzina, jaką była dawna hermeneutyka, nagle uzyskuje podstawowe znaczenie dla filozofii, przyczyniając się do jej filologizacji. Zuniwersalizowanie hermeneutyki prowadzi do takiego rozszerzenia jej zakresu, w którym interpretowanym tekstem okazuje się ludzkie życie i ludzki świat. Przeniesienie metod stosowanych dotąd wobec tekstów na całą rzeczywistość nie jest, samo z siebie, czymś oczywistym. Dyskusyjne w ujęciu rozumienia proponowanym przez filozofię hermeneutyczną jest potraktowanie go jako „cudu”, którego nie daje się wyjaśnić, choć jest ono zarazem naturalną zdolnością. Rozumienie, w zwykłym sensie tego określenia, stało się już przedmiotem rozważań naukowych i w jakimś sensie może ono zostać wyjaśnione. Tymczasem w ramach filozofii hermeneutycznej zostaje ono potraktowane jako zjawisko nie z tego świata. Stanowiąc fenomen źródłowy, nie może ono zostać wyjaśnione. Przekonanie, że o rozumieniu można mówić jedynie na gruncie rozumienia i za pomocą kategorii odnoszących się do rozumienia, nasuwa pewne skojarzenia

z chrześcijańską koncepcją duszy. Sprawą tajemniczą pozostaje zatem to, dlaczego jesteśmy istotami rozumiejącymi. Na pytanie takie nie można w każdym razie odpowiedzieć przy odwołaniu do relacji wewnątrzświatowych. Pozostaje przyjąć, że rozumienie zawdzięczamy temu, co przerasta zdolność rozumienia, co nasuwa z kolei pewne skojarzenia z chrześcijańską koncepcją relacji Boga i duszy.

Osobny problem stanowią wstępne przesłanki filozofii hermeneutycznej odwołujące się do sytuacji naszej kultury i jej relacji względem innych kultur. Jak już to dostrzeżono w toku dyskusji nad filozofią hermeneutyczną, sądy na temat aktualnej sytuacji kultury są zawsze czyimiś sędziami, dokonywanymi w danym czasie i miejscu. Tymczasem „pytanie «kto mówi?», pytanie żądające identyfikacji źródła, jak w każdej zwykłej rozmowie (...), tu jakby nie ma racji bytu, zostaje trwale zawieszono, z racji nieokreślonej bliskości owego *Zeitgeist*, który jest wszędzie i nigdzie, wydaje się całkiem oczywisty, a jednocześnie zupełnie nieuchwytny”¹⁴. Zamiar filozofii hermeneutycznej świadomego związania się z naszą tradycją sam może być przecież zinterpretowany w sposób kulturowy. Określone procesy kulturowe mogą też być odpowiedzialne za negatywny osąd możliwości myślenia przedmiotowego. Natomiast faktem bezdyskusyjnym jest to, że myślenie takie w coraz większym stopniu określa życie duchowe współczesnych ludzi.

Sytuacja, do której dochodzimy na gruncie filozofii hermeneutycznej, jest w pewnym stopniu niepokojąca z tego względu, że wbrew początkowym sugestiom, napotykamy w niej coś, co nabiera jak gdyby wymiaru absolutnego. Jeśli bowiem rozumienia nie można wyjaśnić w sensie, w jakim pojęcie to pojmują nauki, to w pewnym stopniu wykracza ono poza sferę skończoności, stając się absolutnym wyróżnikiem naszego człowieczeństwa. Podobnie jest np. z językiem u Gadamera. Jeśli wszelka rzeczywistość, już zanim zaczniemy o niej myśleć, ma sens językowy, to i język okazuje się czymś nadnaturalnym, czymś spoza naszego doświadczenia poznawczego, w czym mamy pewien udział, ale czego zwykłymi metodami nauki nie daje się badać. Być może staje on na miejscu dawnego absolutu, zaś nasza relacja z nim przypomina chrześcijańską relację z Bogiem.

Poruszając na koniec sprawę podstawową, należałoby odpowiedzieć na pytanie, jak zostaje ugruntowana teza dotycząca interpretacyjnego odniesienia do świata. Kwestia ta domaga się przemyślenia, gdyż czymś zupełnie niezrozumiałym może się okazać samo interpretowanie. Interpretacja jest przecież zawsze czyjąś interpretacją, dokonywaną z jakiegoś punktu widzenia

¹⁴ A. Bielik-Robson, *Ciasno, ciemno, duszno: metafizyka końca po Heideggerze i Vattimo*, w: A. Kuczyńska-Koschany, M. Januszkiewicz (red.), *Hermeneutyka i literatura. Ku nowej 'koiné'*, Poznań 2006, s. 126–127.

i w jakimś celu. Niemożność przełamania kręgu interpretacji sugerują, że na przytoczone pytanie można odpowiedzieć wyłącznie w sposób interpretacyjny, co może prowadzić do absolutyzowania różnic dzielących poszczególne tradycje i kultury. Doświadczenia życiowe wskazują natomiast, że w odniesieniu do pewnych kwestii udaje się uzyskanie porozumienia i uzgodnienie perspektyw ludzi wywodzących się z różnych kręgów, co może sugerować, iż różnice pomiędzy ludźmi nie są wcale tak duże.

3. Perspektywy rozwoju filozofii hermeneutycznej

Jedną z istotnych trudności, na jakie natrafia filozofia hermeneutyczna, jest odniesienie do wiedzy naukowej, a więc wiedzy odwołującej się do poznawczego kontaktu ze światem. Skrajną postawę zdawał się przyjmować pod tym względem Heidegger, który sugerował, że nauki przyrodnicze raczej zaciemniają prawdę, niż ją odsłaniają¹⁵. Jego stanowisko nie było, co prawda, do końca jednoznaczne, gdyż w toku wykładów, w których odnosił się w końcu lat 20. do stanu współczesnej biologii, wcale nie wykluczał możliwości dochodzenia na gruncie tych nauk do elementów poznania ontologicznego. W niczym to jednak nie podważa przekonania Gadamera i Ricoeura, że związki filozofii z nauką są znacznie mocniejsze, niż to ujmował Heidegger.

Gadamer zauważa, że oczywistą naszą skłonnością jest chęć rozszerzania zakresu rozumienia, gdyż wiąże się to ze skończonością naszego istnienia. Nie ma więc powodu, by filozofia miała się ograniczać do jakiegoś szczególnego rodzaju rozumienia (do rozumienia bycia, jak u Heideggera). Do rozszerzania tego powołana jest zaś nie tylko filozofia (ta zajmuje się, według Gadamera, przede wszystkim rozumieniem samego rozumienia). Píše on, że pytanie o rozumienie stawiane jest całości ludzkiego doświadczenia świata i praktyki społecznej. Tym samym filozofia nie może ignorować rezultatów nauki, gdyż to przede wszystkim one umożliwiają rozumienie¹⁶. Gadamer zaznacza, że winniśmy także rozumieć język, którym mówią do nas rzeczy,

¹⁵ Mogą one być formą ucieczki przed sobą, gdyż dążąc do pewnego poznania starają się unikać czasowości cechującej nasze istnienie. Jak to ujmuje Jean Grondin, „w nauce istnieje oczywiście «obiektywne» przedstawienie świata, lecz jest ono abstrakcją, konstruktem polegającym na wyłączeniu pierwotnie zatroskanego, hermeneutycznego odniesienia do świata” (J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Biografia*, przeł. J. Wilk, Wrocław 2007, s. 16).

¹⁶ W niczym nie zmienia to jednak faktu, że odniesienie Gadamera do nauk pozostaje bardzo niejasne. Z jednej strony, okazuje on im pewien sceptycyzm i od początku swej twórczości aż po ostatnie wywiady niepokoje go niemożność przewidzenia konsekwencji odkryć nauk przyrodniczych. Z drugiej strony, jak zauważa Jean Grondin, „swej nieufności Gadamer nigdy nie kieruje przeciw nauce...” (J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, dz. cyt., s. 292), gdyż wyniósł z domu uznanie dla ich etosu, a ponadto jego pierwsze inspiracje filozoficzne odwoływały się do wzorców filozofowania, które umożliwiały godzenie jej z nauką (tamże, s. 76)

a więc to, co daje się rozumieć, uzależnione jest od stanu wiedzy naukowej. Dlatego filozofia musi być otwarta na to wszystko, co dzieje się w obszarze wiedzy naukowej, nawet jeśli skierowana jest na samorozumienie człowieka. Jak zaznacza to jeden z polskich badaczy jego twórczości, „zgodnie ze spekulatywnym charakterem rozumienia, interpretatora nie zainteresuje rzecz, jeśli nie ukaże prawdy dotyczącej jego bezpośrednio w danej sytuacji hermeneutycznej”¹⁷. Trzeba zatem zaznaczyć, że w poglądach Gadamera trudno jest odnaleźć ślady wspomnianego otwarcia (odnoszą się one wyłącznie do wiedzy antropologicznej). Nie wprowadza on przecież żadnego rozróżnienia pomiędzy rozumieniem teoretycznym a praktycznym. W *Prawdzie i metodzie* przestrzega raczej, byśmy nie nadawali filozoficznego sensu jej osiągnięciom (dotyczy to współczesnych teorii fizykalnych). Dlatego na jego ujęciu relacji pomiędzy filozofią a nauką nie można poprzestać, gdyż rozumienie u niego odnosi się do całokształtu naszych relacji ze światem, w związku z czym „nie posiada zewnętrznego kryterium swojej prawdziwości”¹⁸.

Nieco inna sytuacja występuje w poglądach Paula Ricoeura. Filozof ten przypomina, że filozofia zawsze towarzyszyła nauce i zachowywała jej wyniki. Jest powiązana z myślą naukową i w trakcie dochodzenia do swych tez musi „prześć przez naukę”. Nie oznacza to jednak dla niego, że wszystkie rezultaty wiedzy naukowej były równie istotne dla filozofii. W obecnej sytuacji, sądzi Ricoeur, szczególnie istotna okazuje się sfera humanistyki. Opowiada się on za znacznie głębszym, niż to było u Gadamera, związkiem filozofii z dyscyplinami rozwijającymi praktykę interpretacji (np. psychoanalizą, semiologią). Filozofia ma przejmować przede wszystkim dorobek tych nauk, które okazują się czymś znaczącym dla hermeneutyki.

Zasługą Ricoeura jest też rozważenie relacji pomiędzy rozumieniem a wyjaśnianiem. Nie wchodząc w szczegóły jego ujęcia, można powiedzieć, że rozwija on ideę ich progresywnych mediacji. Podobnie do dotychczasowych ujęć filozofii hermeneutycznej, rozumienie zachowuje u niego przewagę nad wyjaśnianiem, gdyż stanowi wyłącznie mediację pomiędzy dwiema fazami rozumienia. Trzeba jednak zaznaczyć, że wyjaśnianie, o którym mówi, ma niewiele wspólnego z wyjaśnianiem na gruncie przyrodoznawstwa¹⁹. Myśl o konieczności wykorzystania wiedzy wypracowanej w tej ostatniej grupie nauk pojawiła się u Ricoeura dopiero w ostatnich latach jego twórczości i, o ile wiem, nigdzie jej nie rozwinął.

¹⁷ M. Sołtysiak, *Rozumienie i tradycja w hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004, s. 122.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. P. Ricoeur, *What Is a Text? Explanation and Understanding*, w: M.J. Valdés (red.), *A Ricoeur's Reader: Reflection and Imagination*, New York, London, Toronto, Singapore 1991, s. 56.

Można zatem powiedzieć, że w klasycznych ujęciach filozofii hermeneutycznej nie rozpoznano rangi poznania nauk przyrodniczych. U Gadamera niektórzy doszukują się, co prawda, możliwości rozszerzenia rozumienia na obszar przyrody udostępniany przez nauki, ale dopiero późniejsi reprezentanci filozofii hermeneutycznej próbowali nadać tej idei konkretny kształt²⁰. Dotąd znaczna część odczytań poglądów autora *Prawdy i metody* dostrzegała w jego ujęciu wyraz rozdzielenia sfer prawdy i metody. Wydaje się, że podobnie jak Ricoeura, sfera metody nauk przyrodniczych niezbyt go interesowała, i to dopiero Vattimo okazuje się bardziej związany z całokształtem współczesnej wiedzy. Dopiero on nie wyklucza zastosowania hermeneutyki do wiedzy o przyrodzie.

Wydaje się zatem, że filozofowie hermeneutyczni nie wyjaśnili tego, dzięki czemu ustalenia tej ostatniej grupy nauk znacznie łatwiej uzyskują status wiedzy obiektywnej, niż dzieje się to w przypadku humanistyki. Można sądzić, że przedstawiciele omawianej filozofii nie w pełni uświadomili sobie, jak bardzo nasze współczesne myślenie pozostaje pod presją ustaleń przyrodoznawstwa i jak głęboko przenika ono do myślenia potocznego, stając się punktem odniesienia dla pytań stawianych przez współczesnego człowieka (np. w związku z dominacją znaczenia rezultatów tego poznania w programach kształcenia czy też w związku z popularyzacją jego rezultatów w środkach masowego przekazu).

Dokonaniem Ottona Bollnowa, który miał za sobą wykształcenie fizyczne i stale pozostawał otwarty na dokonania grupy nauk, do których należy fizyka, było bardziej ogólne przedstawienie relacji pomiędzy rozumieniem a wyjaśnianiem, niż udało się to Ricoeurowi. Mówiąc o wyjaśnianiu miał on bowiem na względzie to, co funkcjonuje jako wyjaśnianie na gruncie przyrodoznawstwa. Bollnow, zdecydowanie protestujący wobec prób sprowadzania czy to rozumienia do wyjaśniania, czy wyjaśniania do rozumienia, skłania do życia w napięciu pomiędzy nimi. Wbrew Ricoeurowi, który opowiadał się za dialektycznym przenikaniem się rozumienia i wyjaśniania, dostrzega on, że takiego przenikania nie możemy być z góry pewni. I jemu jednak nie udaje się wyjść poza ogólnikowe sugestie dotyczące charakteru ich relacji.

Aktualne pozostaje zatem pytanie, które Vattimo postawił pod adresem Heideggerowskiego bycia-ku-śmierci, czy ono „koniecznie musi być czytane w rygorystycznie ontologiczny sposób, bez związku z *ontyczną* rzeczywistością śmiertelnych, albo z naturalnymi, biologicznymi i zwierzęcymi wymiarami *Dasein* jako żywych istot?”²¹. Mówiąc inaczej, problemem, który staje we

²⁰ Znacząca jest pod tym względem praca Franza Josefa Weta *Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen*, Stuttgart 1994.

²¹ G. Vattimo, *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, Cambridge 1993, s. 155.

współczesnej filozofii hermeneutycznej, jest to, czy powinna ona głębiej związać się z badaniami dotyczącymi rzeczywistości ontycznej, czyli tego, czego dotyczy nauka. Zgodnie z ukazaną intencją tej filozofii związania się z dominującymi charakterystykami życia współczesnych ludzi, filozofia ta winna uzależnić swe badania od rezultatów aktualnej nauki, bez określania z góry, które z nich będą się dla niej bardziej liczyły (czy humanistyki, czy przyrodznawstwa).

Dlatego wydaje się, że przed współczesnymi przedstawicielami filozofii hermeneutycznej stanęła alternatywa domagająca się zdecydowanego opowiedzenia po jednej ze stron. Po pierwsze, możemy dążyć do treściowego rozszerzenia tej filozofii, będącego równocześnie rozluźnieniem jej dotychczasowych idei. Filozofia taka, będąc wyraźnym nawiązaniem do koncepcji Gadamera, realizowałaby łagodny model myślenia całościowego²² (zgodnie z tym, że rozumienie jest wiązaniem w całość), występującego w sposób programowy w naszym imieniu, tj. stanowiącego wyraz uznania naszej formy kulturowego istnienia, choć zarazem opowiadającego się za stopniowym rozszerzaniem sfery owego „my” tak, by w dalszej perspektywie mogło ono nabrać charakteru uniwersalnego. Opowiadając się za ujmowaniem nieskończonego związku, czyli za integrowaniem poznania i wiedzy w jedną całość, Gadamer był jednak bardzo daleki od realizacji tego zadania. Ukierunkował swą filozofię na całość i wskazywał, że służy ona ruchowi totalizacyjnemu, choć zarazem konkretem było dla niego jedynie to, co dzieje się w świecie kulturowo-historycznym.

Badacze wskazują natomiast, że jego łagodny model całości, polegający na stopniowo rozszerzającym się kontekście rozumienia, może prowadzić do uwzględnienia także sfery przyrodniczej. Wspomniane rozszerzenie filozofii hermeneutycznej o zakres treści, których dotąd nie brała pod uwagę, musiałoby naturalnie łączyć się z innym potraktowaniem możliwości poznawczych. Byłoby to wyrazem odejścia od przekonania, że zawsze stykamy się tylko z tym, co jest już jakoś znane, a więc od tezy, że rozumienie jest głównym sposobem doświadczania świata, powodującym, iż poruszamy się wyłącznie pośród ludzkich wytworów. Prowadziłoby to do wspomnianego wyżej rozluźnienia jej dotychczasowych przekonań, niebędącego jednak powrotem do idei dawnej metafizyki.

Trudno byłoby w tym miejscu w sposób wyraźny określić strukturę tej filozofii po jej ewentualnym rozszerzeniu i rozluźnieniu. Być może musia-

²² Łagodnego w tym sensie, że filozofia hermeneutyczna nie jest w stanie, w odróżnieniu od filozofii Hegla, wchłaniać w swoje treści zawartości nauk, choć z drugiej strony nie może też ignorować ich rezultatów. Zgodnie ze stanowiskiem Gadamera, wszelkie rozumienie jest, co prawda, ostatecznie rozumieniem siebie, ale nie wszelkie dokonania nauk posiadają bezpośredni związek z rozumieniem siebie. Właśnie z tego względu filozofia hermeneutyczna nie może traktować ich rezultatów jako własnych treści.

łaby ona w ogóle zrezygnować z przyjęcia jakiejś gotowej formy²³, będąc jedynie postacią rozwijania się naszego myślenia, świadomego wychodzenia od problemów, które są stale modyfikowane w toku historii. Filozofia hermeneutyczna z zasady nie mogłaby wtedy zostać wyłożona jako coś gotowego²⁴. Takie procesualne istnienie filozofii znajdowałoby się w zdecydowanej opozycji w stosunku do dotychczasowych form jej istnienia.

Istnieje jednak również druga możliwość rozwoju filozofii hermeneutycznej, tym razem prowadząca w stronę jej radykalizacji, oznaczającej zawężenie kręgu interpretacyjnego. Możliwość ta jest pewnym powrotem do idei obecnych u wczesnego Heideggera²⁵. Zradykalizowanie takie byłoby zaostreniem jej dotychczasowych idei w tym sensie, że występując w naszym imieniu, można nie aprobować kierunku zmian współczesnej duchowości, a więc i kierunku przemian samej kultury, czyli nie okazywać troski o nas, jakimi się już staliśmy w jej ramach.

Radykalizacja taka łączy się z pragnieniem zasadniczej zmiany naszego aktualnego sposobu istnienia, abyśmy mogli powrócić do sposobu przeżywania swego życia odwołując się do dawnych wzorców duchowości (podobnie jak wczesny Heidegger, Caputo sięga do radykalnych wzorców duchowości

²³ Możliwość wtargnięcia tego, co nowe, wskazuje na granice rozumienia. Z drugiej zaś strony, twórcze moce człowieka umożliwiają mu transcendowanie swego otoczenia. Mówiąc ogólniej, filozofia hermeneutyczna traktuje filozofowanie jako postać rozwijającego się myślenia. Występująca w nauczaniu filozofii potrzeba systematycznego wykładania jej treści jest czymś drugorzędym i nie powinna określać jej całokształtu, gdyż czymś pierwszorzędym okazuje się dyskusja, jaką prowadzą filozofowie pomiędzy sobą. Nie mogąc opuścić sfery skończoności, nie możemy też dążyć do nadania filozofii systemowej formy.

²⁴ Podobny wniosek sformułował już Otto Pöggeler, nakazujący nam stawianie pytań wyprowadzanych „z własnej, zmieniającej się sytuacji” (O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, München 1983, s. 69). Myśl tę rozwija Leszek Kleszcz, piszący, że „filozofia hermeneutyczna na dziele żadnego filozofa nie osiąga zamkniętej postaci. Nie tylko nie kończy się ona na Heideggerze czy Gadamerze lub Ricoeurze, ale także nie kończy się na Habermasie, Derridzie, Rortym, Marquardzie, Fellmannie, Vattimo czy Silvermanie. Nie kończy się, gdyż w istocie jest ona odmianą *philosophia perennis* (czy też *philosophia perpetualis*), polegającej na ciągłym powtarzaniu «nainnych pytań»: Skąd? Dokąd? Po co? Na te pytania nie ma «ostatecznych», «definitywnych» odpowiedzi. Każde pokolenie i każdy człowiek musi je na nowo zadawać i próbować jako sobie odpowiedzieć” (L. Kleszcz, *Przełom hermeneutyczny...*, dz. cyt., s. 418).

²⁵ Wskazuje na to przykład takiego zradykalizowania będący dziełem Johna Caputo. Warto natomiast zaznaczyć, że w swej filozofii w równym stopniu korzysta on z inspiracji Derridy, którego twórczość bywa traktowana czasem jako wyraz zradykalizowania hermeneutyki. Natomiast u Vattimo, który opowiada się za nieco odmiennym sposobem radykalizacji hermeneutyki, powrót do myśli Heideggerowskiej nabiera charakteru wręcz programowego. Pisze on o aktualnej hermeneutyce, że musi się ona „na nowo określić w sposób bardziej koherentny i rygorystyczny, odnajdując swą własną, źródłową inspirację, czyli heideggerowską medytację o metafizyce i jej przeznaczeniu” (G. Vattimo, *Hermeneutyka – nowa ‘koiné’*, dz. cyt., s. 125).

chrześcijańskiej). Rezygnujemy wtedy z prób obejmowania świata i życia w ich całości, gdyż absolutyzacja pewnych wzorców duchowości przesuwana na dalszy plan potrzebę rozszerzania kręgu rozumienia i wiązania w całość różnych aspektów naszego doświadczania świata i życia. Na dalszy plan odchodzi również konieczność zdawania sprawy z tego, kim jest sam filozof i co uprawomocnia jego słowa, gdyż bezwarunkowe zaufanie okazywane tradycyjnym wzorcom duchowości zwalnia z takiego obowiązku²⁶.

Przechodząc do próby podsumowania, pragnę wyrazić przekonanie, że nie da się z góry rozstrzygnąć, która z możliwości rozwoju filozofii hermeneutycznej²⁷ weźmie górę. Zdając sobie sprawę z tego, że życie filozoficzne nie jest w pełni autonomiczne, pozostaje pogodzić się z faktem, że o zasadniczym kierunku rozwoju filozofii przesądzi sytuacja kultury, zaś filozofom pozostaje nadanie konkretnej formy jej ogólnym ideom. Nie można oczywiście z góry wykluczyć możliwości pojawienia się warunków, w których filozofia w większym stopniu nadawałaby kształt swej kulturze, co jednak wcale nie jawi się jako wariant optymistyczny. Musiałoby się to bowiem łączyć z jakimś totalnym przeobrażeniem istniejącej kultury, z jej kryzysem lub klęską, gdyż w innym przypadku trudno sobie dziś wyobrazić możliwość odrotu od fundamentalnych charakterystyk nowoczesności.

Warto jeszcze raz powrócić do kwestii powiązania filozofii hermeneutycznej z uwarunkowaniami kulturowymi i do jej związania z określoną wizją ludzkiej podmiotowości. Sytuacja ta wskazuje, że filozofia hermeneutyczna występuje w imię określonej tradycji. Jean Grondin, komentując poglądy

²⁶ Przekonanie jednej z autorek, że „wyzwalając się od tyranii mocnych tożsamości i silnych istnień, nie daje nam w zamian nic, albo właśnie – **daje nic**” (A. Bielik-Robson, *Ciasno, ciemno, duszno...*, dz. cyt., s. 128), jest oczywiście wyrazem aprobaty dla innego sposobu widzenia zadań stojących przed filozofią. Gdyby jednak filozofia ta nie miała zupełnie niczego do zaferowania, to zupełnie niezrozumiała byłaby pewna jej popularność.

²⁷ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że mówiąc o perspektywach rozwoju filozofii hermeneutycznej ograniczyłem się jedynie do pewnego aspektu. Innym możliwym kierunkiem rozwoju tej filozofii jest kierunek wskazany przez Habermasa i Vattima, prowadzący do podjęcia zagadnień emancypacji. Jean Grondin, porównując perspektywy hermeneutyki i krytyki ideologii, zauważa, że „pragnieniem hermeneutyki było zrozumieć świat, krytyce ideologii chodziło o to, aby go zmienić” (J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, dz. cyt., s. 314). Nie wchodząc jednak w analizy różnic dzielących te stanowiska, można powiedzieć, że podjęcie wskazanej możliwości byłoby wyrazem odejścia od nastawienia transcendentálnego i od nacisku na indywidualny wymiar przeżywania życia dotychczasowych postaci filozofii hermeneutycznej. W poglądach Vattima odnajdujemy np. opinię, że „*Prawda i metoda* wydaje się (...) za mało radykalna, by pojęciowo ogarnąć nowoczesną cywilizację techniczno-naukową” (G. Vattimo, *Hermeneutyka – nowa koiné*, dz. cyt., s. 129). Już Heidegger stawiał zresztą pytanie, czy hermeneutyka „dorosła do wyzwania, jakie stanowi szerząca się wokół cybernetyka” (przypatrzam te słowa za: J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, dz. cyt., s. 302). Najwidoczniej Gadamerowi nie udało się rozpoznać własnego usytuowania w ramach historii.

Gadamera, wyraża następujące przekonanie: „Sztuka, nauki humanistyczne i filozofia przekazują prawdę, do której należy ten, kto jej doświadcza. Nie chodzi więc o zdobycie jednej obiektywnej prawdy, obowiązującej go po wsze czasy niezależnie od miejsca i interpretatora, lecz o współudział w prawdzie, która jest zasadniczo prawdą historyczną”²⁸. W fakcie tym tylko na pozór jest coś niepokojącego. W naszej tradycji obecne są bowiem treści uniwersalne, których ewidentnym świadectwem są nauka i technika. Pewna afirmacja tej tradycji wydaje się zatem w pełni usprawiedliwiona, gdyż wiele jej osiągnięć posiada już wymiar gatunkowy. Niektóre z perspektyw, jakie otwiera ta tradycja, wyrażają, jak się wydaje, nadzieje całej ludzkości. Dlatego wiązanie filozofowania z tradycją tej właśnie kultury nie jest niczym nagannym, niczym, co należałoby odbierać jako wyraz jej ograniczoności.

Streszczenie

Zamierzeniem artykułu jest wskazanie na dwa możliwe kierunki rozwoju filozofii hermeneutycznej, przewyższające przynajmniej niektóre spośród jej ograniczeń. Po pierwsze, możliwe jest treściowe poszerzenie tej filozofii, realizujące łagodny model myślenia całościowego. Po drugie, kierunkiem rozwoju tej filozofii może się okazać jej zradykalizowanie, a więc zawężenie kręgu interpretacyjnego i zrezygnowanie z prób poszerzania rozumienia. Omówienie tych możliwości poprzedzone zostaje wskazaniem na dokonywaną w tej filozofii korektę dotychczasowego rozumienia filozofii, co jest niejednokrotnie powodem licznych zarzutów formułowanych pod jej adresem.

²⁸ J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, dz. cyt., s. 216.