

FRANÇOIS RENAUD

Gadamera powrót do Greków

Studia Hansa-Georga Gadamera dotyczące filozofii greckiej – w *Dzielałach zebranych* (*Gesammelte Werke*, dalej jako GW) są to tomy 5, 6 i 7 – tworzą obok hermeneutyki drugi punkt ciężkości jego pracy badawczej. Wedle jego własnej oceny studia te są „najbardziej własną częścią jego pracy filozoficznej”¹. Stanowią one ponadto znaczący naukowy wkład do badań nad myślą antyczną. Poniższy tekst podsumowuje Gadamerowską interpretację filozofii greckiej w jej głównych rysach. To syntetyczne przedstawienie rozpoczyna ekspozycja pierwotnej motywacji Gadamera i jej powiązania z hermeneutyką, koncentrując się na pracach późnych (po 1960 r.), ze szczególnym uwzględnieniem studiów znajdujących się w tomie 7 *Dzielał zebranych* (lata 1978-1990). W części drugiej rozważę – częściowo krytycznie, częściowo pozytywnie – niektóre aspekty podejścia Gadamera.

I.1. To, co greckie a żywy język

Gadamerowskiej hermeneutyki jako teorii rozumienia nie można oddzielać od jej odniesienia do filozofii greckiej. Jego zainteresowanie Grekami należy rozumieć w świetle Heideggerowskiej hermeneutyki faktyczności i jego programu destrukcji z lat dwudziestych. Wedle wczesnego Heideggera zadanie filozofii polega na tym, by zdestruować (tzn. poddać dekonstrukcji) tradycyjne pojęcia filozoficzne, po to, by uzyskać dostęp do źródłowej siły wyrazu pojęć greckich, a poprzez to także do podstawowego, niepojęciowego ludzkiego doświadczenia. Język grecki reprezentuje sobą nierozdzielność słowa i pojęcia,

¹ H.-G. Gadamer, GW 7: 121.

i tworzy model myślowy konkretności i bezpośredniości. Młody Gadamer przejmując Heideggerowski program destrukcji². Później jednak odrzuca Heideggerowskie ataki na „język metafizyki” i związaną z nim historię upadku³. Słowa, także gdy używa się ich jako pojęć, pozostają dla Gadamera stale związane z żywym językiem. Tak rozumiany powrót do Greków miał go doprowadzić do przyznania językowi rozległego znaczenia (GW 8: 408). Wedle jego hermeneutyki rozumienie nigdy nie jest czysto pojęciowe: wypowiedzi teoretyczne są skrajnym przypadkiem użycia języka (GW 8, 414). Świadomość hermeneutyczna to przede wszystkim świadomość granic języka i refleksji, krótko mówiąc – skończoności. Rozumienie dokonuje się pierwotnie nie poprzez kontrolującą się, metodyczną refleksję, lecz jest anonimowym działaniem się (*Geschehen*). Stąd też znacząca rola sztuki w myśli Gadamera.

Hermeneutyka filozoficzna sytuuje się w opozycji wobec nowożytnej wiary w metodę jako jedyne uprawomocnione odniesienie do rzeczy. Gadamerowska krytyka dotyczy także doksografii, historycznego, neutralnego podejścia do dzieł z filozoficznej tradycji. W podejściu pozytywistycznym brakuje wedle Gadamera czegoś istotnego, mianowicie refleksji nad zapośredniczeniem między nami i Grekami, tj. otwartości rozmowy⁴. Hermeneutyczna lektura Gadamera chce zrelatywizować podejście metodologiczne przez refleksję nad warunkami możliwości rozumienia historycznego w duchu historii efektywnej (*Wirkungsgeschichte*) i uzupełnić je poprzez poważne potraktowanie roszczenia do prawdy zawartego w przekazywanych dziełach.

1.2. Greckie przeciwieństwo (pendant)

Grecki model myślowy zostaje przez Gadamera uchwycony zarówno w ciągłości przekazu jak i w jego częściowej opozycji względem nowoczesności. Ciągłość i waga zasadniczych pytań Greków tworzą ich oczywistą aktualność. Aktualność ta polega także na tym, że Grecy mogą nam pomóc w skorygowaniu określonych aspektów nowocze-

² Por. GW 10; s. 30.

³ Por. GW 10, s. 132; a także J. Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer*, Darmstadt 2000.

⁴ Por. H.-G. Gadamer, *Die Gegenwartsbedeutung der griechischen Philosophie*, w: tenże, *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen 2000, ss. 97-103.

snego sposobu myślenia, przede wszystkim w odniesieniu do modelu nauk przyrodniczych. Właściwą osią nowoczesnego myślenia jest zasada samoświadomości (GW 6: 6). Prymat samoświadomości jako fundamentu pewności poznania jest także prymatem metody. Metodyczny sposób myślenia implikuje z kolei uprzedmiotowienie, tzn. taki rodzaj myślenia, który byt traktuje jako zewnętrzny wobec nas przedmiot i jako taki chce poddać kontroli. Od czasów Nietzscheańskiej krytyki nowożytnego subiektywizmu (nie mówiąc już o krytyce ideologii, psychoanalizie czy też świadomości ekologicznej) pierwszeństwo samoświadomości i uprzedmiotowienia wydaje się nam coraz bardziej problematyczne. Takiego prymatu samoświadomości i metody znaleźć u Greków nie podobna. Samoświadomość funkcjonuje u Greków jako zjawisko wtórne względem oddania się światu i otwartości świata (GW 7: 273). Świadomość jest dla nich zawsze świadomością czegoś (GW 7: 44). Wiedzieli oni, że nie jesteśmy dla siebie „przedmiotem” i że rozważamy wszelki byt w świetle jego ogólnej swojskości (*Vertrautheit*). Człowiek nie jest żadnym izolowanym podmiotem, przeciwstawionym równie wyizolowanemu światu jako obiektowi, lecz żyje zawsze już we wspólnotowym związku (czy też w *ethosie*), zanim jest w stanie doświadczyć siebie jako odizolowanej egzystencji. Stąd wyróżniona rola przyjaźni u Greków jako fundamentu intersubiektywności, oraz dialogu, w opozycji do monologizmu współczesnej nauki (GW 7: 397).

Gadamer opisuje swój zamiar jako próbę „innego odczytania klasyków myśli greckiej, nie z perspektywy krytycznej przewagi nowożytności (...), lecz wychodząc z przekonania, że filozofia jest ciągle tą samą sprawą (*Widerfahrnis*) człowieka, wyróżniającą go jako człowieka właśnie, nie istnieje w niej zatem postęp, lecz jedynie udział” (GW 7: 130). Z powodu ujęcia języka od strony rozmowy nie może u Gadamera pojawić się tak prosta opozycja między antykiem a nowożytnością, jak choćby u Leo Straussa; chodzi mu bowiem o dialog, możliwy na podstawie ciągłości tradycji (*Überlieferung*)⁵.

⁵ Por. H.-G. Gadamer, „Philosophizing in Opposition: Strauss and Voegelin on Communication and Science”, w: P. Emberley, B. Cooper B. (red.), *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*, University Park 1993, ss. 249-259.

I.3. Mieszanina mitu i logosu

Studia Gadamera obejmują wiele zasadniczych zagadnień filozofii greckiej, przede wszystkim relację między mitem i logosem, kosmologią i metafizyką logosu, dialogiem i etyką. Charakterystyczna dla jego hermeneutycznego podejścia jest poza tym wyraźna krytyka określonych ujęć, panujących we współczesnej doksografii, jak choćby rzekomego rozmyślania o *physis* u Parmenidesa i Heraklita, tzw. teorii dwóch światów u Platona oraz starej opozycji między idealistą Platonem a realistą Arystotelesem. Zgodnie ze swą zasadą „dostrzegania tego samego pośród różnic” Gadamer poszukuje przede wszystkim nici przewodniej wiodącej od presokratyków do Sokratesa i Platona oraz od Platona do Arystotelesa (GW 7: 403).

Uwzględnione powinny być oczywiście także najbardziej znaczące różnice. Stąd jego refleksja nad różnymi formami filozoficznego mówienia, w szczególności mitu i logosu, dramatu i pracy pojęciowej (GW 5:162-163; GW 7: 390). Przynależy tu także wedle Gadamera konieczność możliwie szerokiego uświadomienia sobie naszych podejść, przeniesionych z tradycji, byśmy mogli myśleć o Grekach w sposób bardziej swobodny i bardziej adekwatny. To zadanie uświadomienia zostaje podkreślone szczególnie w pracach po roku 1960, prawdopodobnie w reakcji na krytykę. Gadamer chce poprzez to z jednej strony wskazać na granicę metodologicznego sposobu myślenia, z drugiej zaś – na konieczność refleksyjnego uświadomienia.

Ogólnie rzecz ujmując, powinniśmy uwolnić się od oświeceniowego schematu „od mitu do logosu” (GW 7: 83). Historyczne przejście od przedfilozoficznego do filozoficznego myślenia nie jest tak antagonistyczne, jak się często przyjmuje. Odsłania się bowiem to, co mitowi i logosowi wspólne (GW 7: 8). Perspektywa wskazana przez Gadamera jest w badaniach coraz bardziej uwzględniana. Filozofia rozpracowuje (*hinterfragt*) wprawdzie mityczne formy myślenia (głównie u Homera i Hezjoda), sama jednak pozostaje, przynajmniej po części, odniesiona do tradycji religijnej. Podobnie jak poeci, także presokratycy pytają o początek i byt całości, i ujmują ją jako nieśmiertelną i nieprzemijającą, a więc jako boską (*theion*). Nowa astronomia, także u Platona i Arystotelesa, tworzy wprawdzie teorię racjonalną, zawiera jednak równocześnie religijne uwielbienie nieboskłonu, łatwo dające

się stopić z ludową wiarą (GW 7: 100). Poza tym filozofowie korzystają z form poetyckich i literackich, takich jak wiersz, proza gnomiczna, dialog, a przez to – z mieszaniny mitu i argumentacji. Do pojęciowości filozoficznej należy – mimo prób oczyszczenia – w sposób istotny metaforyka, zaświadczać również o wspólności filozofii i tradycji poetyckiej. Najjaśniejsze i najważniejsze *specificum* filozofii w zestawieniu z poezją odnaleźć można w jej domaganiu się argumentacyjnego uzasadnienia.

I.4. Parmenides i Heraklit: spekulatywny logos skończoności

Trzeba tu zaznaczyć, że poniższy fragment bazuje na dwóch obszernych studiach Gadamera dotyczących Parmenidesa i Heraklita, zawartych w tomie 7 *Dzieł zebranych*, a nie na treściowo uboższym wywodzie w *Początku filozofii* (1996), opartym na wykładach, które wygłosił po włosku. Na początku tych rozpraw o Parmenidesie i Heraklicie Gadamer rozważa obszernie metodyczne problemy podejścia do tych fragmentów, jak również dwuznaczną rolę dziejów ich oddziaływania (GW 7: 3-8 oraz 43-51). Platon i Arystoteles uchodzą w jego oczach za świadków koronnych (oczywiście wraz z niektórymi komentatorami Arystotelesa, szczególnie Sympliciuszem). Ponieważ ci ostatni czytają swych poprzedników z uwagi na swą własną myśl, pojawia się pytanie, jak w ogóle można pomyśleć dotarcie do autentycznej myśli wczesnych filozofów. Teksty Platona i Arystotelesa mają tę przewagę, że przekazane zostały w całości, co umożliwia nam całościowe zrozumienie problematyki ich koncepcji, a pośrednio umożliwia także – przynajmniej częściowo – interpretację presokratyków w obrębie tych koncepcji. Teksty Platona i Arystotelesa należą ponadto do tej samej tradycji duchowej co fragmenty presokratejskie, i te wspólne motywy i zasadnicze pytania stwarzają nam dostęp do presokratyków (GW 7: 46). U Gadamera Platon jako świadek otrzymuje pierwszeństwo przed Arystotelesem: filozofię Platona można rozumieć jako odpowiedź na pytania wielu presokratyków, w szczególności Parmenidesa (GW 6: 60). Platońskie przeciwstawienia *aisthesis* – *noesis* oraz *physis* – *psyche* pozwalają na drodze negatywnej rozpoznać osobliwości nauki eleackiej, a mianowicie poprzez brak tej pojęciowości, która pojawia się częściowo dopiero u Platona, przede wszystkim jednak u Arystotelesa (GW 7: 15 oraz 6: 66-68).

Nie istnieje jeszcze u Parmenidesa i Heraklita rozróżnienie między światem inteligibilnym i zmysłowym, ani też tkwiące u jego podstaw abstrakcyjne twory pojęciowe. Stąd się bierze metodologicznie hybrydalne podejście Gadamera, który zarazem zgodnie z oraz przeciwko dziejom recepcji (*Wirkungsgeschichte*) próbuje dotrzeć do tego, co źródłowe. Pisz on: „Stawiam (...) pytanie, czy można oddać sprawiedliwość temu początkowemu myśleniu, a zarazem nam samym, gdy będziemy je widzieć w świetle dziejów jego oddziaływania, które rozpoczyna się od Platona i Arystotelesa, a nie raczej »także« w świetle możliwości, które jeszcze nie zdołały oddziaływać” (GW 7: 14). (podkr. – F. R.). Ów „możliwy” sposób odczytania odsłania u obu filozofów myślenie o olbrzymiej sile naocznościowej, pewnego rodzaju mieszkankę mitu i logosu, która jest w stanie dostrzegać to, co do siebie współprzynależne.

Gadamer zwalcza przede wszystkim artystotelejską „fizjologizację” (*physiologische Konstruktion*) presokratyków, oddziałującą jeszcze dziś na doksografię. O tyle też jego podejście różni się od Heideggerowskiego, które obejmowało także pojęcie *physis*. Milezyjska kosmologia nie leżała w obszarze zamiarów wielu wczesnych myślicieli, włącznie z Heraklitem i Parmenidesem. Heraklit nie był rywalem jońskiej fizyki, lecz jej krytykiem (GW 7: 51). Fizyczna teoria ognia jest stoicką reinterpretacją (*Umdeutung*). Heraklitowi nie chodzi o kosmologię, lecz o metafizykę, dokładniej zaś – o spekulatywne ujęcie logosu. Nauka Heraklita głosi równoczesność przeciwieństw, paradoksalność przemiany, a przez to i tego, że byt jest jednością (*hen to sophon*, GW 7: 63-68). Nauka ta jest jednak nie tyle wyjaśnieniem, co rozpoznaniem zagadki bytu jako zmienności samej (GW 7: 35).

Przeciwstawiając Parmenidesa i Heraklita jońskiej fizyce, dostrzega Gadamer zasadniczą jedność u obu wielkich myślicieli – Heraklit podziela Parmenidejskie myślenie bytu jako całości, jako jedni. Parmenidesa teoria bytu musi być przy tym widziana w świetle jej literackiej artykulacji. Gadamer zwraca uwagę na to, że ta teoria bytu zostaje obwieszczona przez boginię. Nie chodzi tu o właściwe objawienie, lecz o pewną fikcję literacką, której uzasadnieniem jest to, że Parmenidesowi brakuje niezbędnych pojęć (GW 7: 24). Figura bogini ma uzmysłwić kontrast między boską konsekwencją logiczną a konfuzją ludzkiego błędzenia. Ludzie dają się stale zaślepić bezmyślnymi mniemaniami (*doxai*, w l.mn., co Gadamer podkreśla), tzn. bezsen-

sem (*der Ungedanke*) nicości, bo nie są w stanie utrzymać wewnętrznej konsekwencji myślenia logicznego (GW 7: 9). Ów „inny” świat bytu pozostaje zatem perspektywą bogów.

Podobnie jak u Heraklita, właściwy problem Parmenidesa stanowi nie *physis*, lecz nieuniknione ludzkie zbłądzenia. Myślenie ich obu zakorzenione jest w religijnej świadomości ludzkiej skończoności, zapowiada więc sokratyzm⁶. Można tutaj rozpoznać pewne zdystansowanie się od Heideggera: tematem nie jest kwestia bytu, lecz ludzki świat po „drugiej stronie bytu” czy też skończoność. Z drugiej strony jednak interpretacja Gadamera o tyle czerpie z Heideggera, iż uważa on, że Parmenides i Heraklit byli bliżej „rzeczy myślenia” (sąsiadowanie z sobą *to eon* oraz *me on*, bytu i niebytu), niż przyjmuje się to w tradycji metafizycznej (GW 7: 14, 16, 27, 29).

1.5. Model dialogu sokratejskiego

Trzeba zrazu wskazać na to, że Gadamer uważa „problem Sokratesa” (tzn. to, czy i w jakim stopniu Platon oddaje w tzw. „dialogach sokratejskich” poglądy historycznego Sokratesa) za błędnie postawiony. Wszystkie dialogi Platona należą według niego do gatunku literackiego *sokratikoi logoi*, i należy je czytać przede wszystkim jako fikcje portretysty i poety Platona. Dialogi tworzą zatem pokazy (*Darstellung*) żywej rozmowy, a przez to – pewnego rodzaju mieszkankę sztuki (lub mitu) oraz filozofii (GW 7: 374). Gadamerowska interpretacja Platona wnosi wartościowy wkład do głównej kwestii współczesnych badań nad Platonem, daje bowiem pewne jednolite stanowisko przeciwko teorii rozwoju, głoszące nierozdzielność dramatycznej formy i filozoficznej treści oraz ujęcie dialektyki jako dialogicznej, a nie dogmatycznej, formy wiedzy.

Sokratyzm stanowi wedle Gadamera zwrot w dziejach greckiej filozofii, dokonany poprzez odwrócenie się od kosmologii i zwrócenie się ku etyce. W swych ostatnich pracach (głównie w tomie 7 GW) Gadamer podkreśla ciągłość sokratejskiego przeorientowania filozofii z Heraklitem, Parmenidesem i innymi wczesnymi myślicielami w kontekście religijnej świadomości ludzkiej skończoności. Sokratejski odwrót od

⁶ Por. J. Grondin, „Gadamer's sokratische Destruktion der griechischen Philosophie”, w: tenże, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt 1994, s. 62.

milezyjczyków oznacza zwrot ku językowi (*Fajdros* 99a-101b). Gadamer tłumaczy *logoi* (w l.mn., co ponownie podkreśla) nie jako „teorie”, lecz jako „sposób, w jaki mówimy o rzeczach”. Należy podkreślić, że związek tekstualny dotyczy rozróżnienia między tym, co zmysłowe oraz tym, co inteligibilne. Wedle Gadamera, droga ku temu, co inteligibilne jest równocześnie drogą języka, rozumianą jako jedność i stabilność słowa. Żyjemy w rzeczywistości zapośredniczonej przez język; można powiedzieć, że „jazda prawie najlepsza” (*zweitbeste Fahrt*) jest, o ironio, właściwie jedyną możliwą (GW 5: 53).

Właściwą nowością u Sokratesa jest wedle Gadamera metoda pytania i odpowiedzi. Metoda ta nie jest czysto negatywna czy też elenktyczna, jak się to czasami przyjmuje. Bowiem poprzez odparcie wsparte zostaje wspólne poszukiwanie rzeczywistej wiedzy. Sokratejskie zapytywanie o to, co dobre zawiera przez to także pewną etykę. Właściwą odpowiedzią na sokratejskie pytanie jest niewiedza – życie niepoddawane ciągłym sprawdzianom nie jest warte życia, tzn. filozoficzne poszukiwanie samo tworzy najwyższe dobro⁷. O tyle też filozofia jest nie tylko troszczeniem się o argumentatywną rzetelność, lecz także podstawą pewnej formy życia. W przeciwieństwie do sofistycznego, technicznego pragnienia wiedzy sokratejska rozmowa zmierza do uzyskania jedności mowy i czynu, wiedzy i bycia, czy też – jak woli to nazywać sam Gadamer – harmonii logosu i ergonu, harmonii słowa i czynu⁸.

Ów ideał harmonii odzwierciedla się już w istocie platońskiego dialogu. Przedstawia on bowiem zawsze pewną konkretną sytuację, w której nie da się oddzielić wypowiedzi i myśli uczestników od ich charakterów i działań. Ujęcie dialogu platońskiego jako fikcji literackiej, opartej na dialogicznej i praktycznej koncepcji filozofii, ma wedle Gadamera bezpośrednie konsekwencje dla tego, jak powinno się czytać Platona: treści argumentacyjnej nie da się oddzielić od dramatycznej formy (inscenizacja, akcja, postaci) (GW 7: 273). Poprzez to metoda dialektyczna zostaje powiązana nie tylko z etyką, ale i z retoryką: argumentacja Sokratesa zmienia się w zależności od intelektualnej i moralnej dyspozycji jego rozmówców. Dlatego chodzi bardziej o ludzką siłę przekonywania, a mniej o logiczną spójność (GW 7: 274).

⁷ Por. H.-G. Gadamer, GW 7: 106; Platon, *Obrona Sokratesa*, 38a.

⁸ Por. np. Platon, *Charmides*, 173e.

Filozofii wedle Platona nie da się wprawdzie zredukować do retoryki, nie da się jej jednak pomyśleć całkowicie bez wymiaru retorycznego, bowiem filozofia troszczy się według niego nie tylko o wiedzę, lecz także o zgodny z nią rozwój, zakorzenienie wiedzy w życiu praktycznym. Ta dialogiczna i etyczna orientacja zachowuje ważność dla całego literackiego dzieła Platona, dla jego rozumienia filozofii w ogóle. Filozofia nie jest dlań aktywnością wyłącznie intelektualną, ale także praktyczną czy też „egzystencyjną” (*existentiell*)⁹. Stąd też jego ciągle określanie *philosophia* nie jako mądrości, lecz jako dążenia do niej (GW 7: 26; np. w: *Uczta* 203e-204a; *Fajdros* 278d). Dialektyka Platona pozostaje o tyle aporetyczna czy też otwarta, że stawia problemy i je bada, nie roszcząc sobie prawa do dawania na nie ostatecznych odpowiedzi. Innymi słowy: Platon na zawsze pozostał sokratykiem¹⁰.

Gadamerowska rehabilitacja Platona zbiega się z jego własną rehabilitacją filozofii praktycznej oraz retoryki. Wedle Gadamera dialog sokratejsko-platoński jest paradygmatem dialogu w ogóle, jako dialektyki pytania i odpowiedzi (GW 1: 368-375). Platońska rozmowa zmierza także do tego, by wywrzeć wpływ na czytelnika. Od tego ostatniego żąda się, by uczestniczył w rozmowie: „Dialog filozoficzny nie jest tylko do oglądania, lecz także do uczestniczenia w nim” (GW 5: 223). Czytelnik winien tedy wyjść poza dialog, rozważając nieskończone następstwa postawionego pytania. Gadamerowska sokratejska interpretacja Platona i filozofii w ogóle znajduje interesujące paralele choćby w koncepcji Pierre Hadota filozofii (greckiej) jako sposobu życia¹¹.

I.6. Dobro: granice uprzedmiotowienia

Najgłębsze filozoficzne „intencje”, tzn. zagadnienia Platona, można rozpoznać wedle Gadamera nie tylko w koncepcji harmonii *logosu* i *ergonu*, obecnej w dialogach sokratejskich, lecz także na podstawie

⁹ Autor nawiązuje tu do wprowadzonego przez Heideggera w *Byciu i czasie* rozróżnienia między tym, co „egzystencjalne” (fundamentalno-ontologiczne) i tym, co „egzystencyjne”, życiowe (tzn. ontyczne, w świetle aprioryczno-transcendentalnej struktury fundamentalno-ontologicznej) (przyp. tłum.).

¹⁰ Por. F. Renaud, *Die Resokratiesierung Platons. Die platonische Hermeneutik* Hans-Georg Gadamer, St. Augustin b. Bonn 1999.

¹¹ P. Hadot, *Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?*, Frankfurt/M. 1999.

arystotelejskich świadectw, dotyczących w większości niespisanej nauki o zasadach (*hen* oraz *aoristos dyas*, jedno oraz nieokreślona dwojść) (GW 5: 160). Gadamerowska interpretacja Platona od strony Arystotelesa pociąga za sobą pewną nową interpretację Arystotelejskiej krytyki Platońskiej teorii idei oraz samej nauki o zasadach.

Arystotelejska krytyka Platona da się wedle Gadamera wyjaśnić odmiennością modeli myślowych u obu filozofów. Dla Platona tym modelem jest liczba (*arithmos*), dla Arystotelesa zaś *fysis*, tzn. to, co żywe. W etykach utożsamia on ideę dobra z jedną z nauki o zasadach. Wskazanie przez Arystotelesa na model matematyczny u Platona, zwłaszcza zaś na zasady, jest wedle Gadamera decydujące dla jego rozumienia Platona. Matematykę uważa Platon za nieempiryczną, rozumową naukę *par excellance* (GW 6: 77). Do najważniejszych analogii między ideą a liczbą należą: liczba jest czysto noetyczna; jako wytworzona jedność jest ona czymś więcej niż tylko sumą swych składników; ponieważ możliwe jest tworzenie coraz to nowych liczb, szereg takich liczb czy też jednostek jest nieskończony. Gadamer interpretuje modelową funkcję matematyki dialektycznie, jako ilustrację pewnej teorii relacji. Istnienie idei zostaje przez Platona po prostu założone jako konieczny postulat wszelkiego rozumienia. Właściwym jego problemem jest stosunek pomiędzy ideami, a nie istnienie idei czy też oddzielenie (*chorismos*) idei i ich zmysłowych przejawów (*Erscheinungen*). „Platon nie był platonikiem”, stwierdza (GW 7: 281, 331). Ma zaś na myśli mieszkankę zmysłowego i inteligibilnego. Świadczy o tym wedle Gadamera nauka o zasadach. Nauka o jednym i o nieokreślonej dwojści (interpretowanej jako wielość) oznacza równopierwotność istoty i rzeczywistości (GW 6: 80). Jedno nie zostaje wyniesione ponad dwojść, jak twierdzi szkoła z Tybingi. Metoda *dihairesis* z późnych dialogów nie prowadzi do systemu metafizycznego, lecz do niezakończalności dialektyki. Bowiem *dihairesis* nie pozwala nigdy na ogłęd całości, jest zatem z konieczności niewykonalna (GW 6: 112-113). Teorię niezakończalności dialektyki wyprowadza Platon jako adekwatną względem rzeczy konsekwencję z podstawowego doświadczenia wczesnej myśli greckiej (GW 6: 79).

Skierowana przeciwko sofistyce idea dobra wykracza wprawdzie poza czysto ludzkie konwencje, nie można jej jednak uchwycić pojęciowo. Dobro w „żaden sposób nie da się ująć tak, jak inne pozna-

nia”¹². Wiedza o dobru nie jest ani uogólnieniem empirycznych danych ani zastosowaniem ogólnych reguł. Sokrates nie daje żadnego pojęciowego wyjaśnienia dobra: jest ono po prostu „poza bytem” (*epekeina tes ousias*, *Państwo* 509b9). Dobro jest pozaświatowe, i jako takie – nieuchwytnie. Nie można w odniesieniu do niego dostarczyć ani naukowego dowodu, ani bezpośredniego – intelektualnego lub mistycznego – wglądu. Określenie dobra niesie z sobą trudności zarówno pojęciowe, jak i moralne: z jednej strony dialektyka stale wystawiona jest na niebezpieczeństwo sofistyki, z drugiej zaś filozof musi stale zwalczać w sobie siłę przyciągania władzy. O tyle też określenie dobra włącza w siebie niespełnialną harmonię logosu oraz ergonu i zakłada zasadniczy wybór dotyczący sposobu życia¹³. Dobro ma coś z charakteru obecności *neutrum*, które w myśleniu greckim często używane jest dla oddania tego, co boskie: jest zarazem Wszechobejmującym (*Umgreifendes*) oraz Nieokreślonym, którego istotę każdy jednak zna jako obecną (GW 7: 87). Gadamer interpretuje zatem dobro jako motyw kantowski u Platona. Wedle niego wspinanie się jest – jak pisze Jean Grondin – „mniej drogą ku jakiemuś określoneemu przedmiotowi czy królestwu idei, co drogą odwrotu od błędzeń”¹⁴.

Mimo swej krytyki Arystoteles dzieli z Sokratesem i Platonem zasadnicze nakierowanie na logos. Wedle Arystotelesa to, co rzeczywiste jest zawsze czymś partykularnym (*tode ti*), mieszkanką idei i materii, żadną ogólnością. Owa partykularność jest jednak rozumiana w świetle zrozumiałej uniwersalności logosu. O tyle też także dla Arystotelesa charakterystyczna jest filozofia logosu (czy też zwrot ku językowi w *Fedonie*): trzeba się zawsze refleksyjnie pytać, jak dochodzimy do wiedzy, a przez to uświadamiać sobie sposoby, w jakie mówimy o rzeczach (*endoxa, pos legetai*, GW 6: 83-87). Wspólnota między Platonem i Arystotelesem w filozofii logosu włącza także etykę (*ethos*): pomyślmy choćby o zorientowaniu na dobro jako *telos* oraz o *phronesis*, którą znaleźć można już w *Filebie* i w *Polityku*. Etykę

¹² Por. GW 7: 243, gdzie Gadamer odwołuje się do słynnego *Siódmego listu* Platona (341c-d).

¹³ GW 7: 182-185; por. też: Ch. Gill, „Critical response to the hermeneutic approach from an analytic perspective”, w: G. Reale, S. Scolnicov (red.), *New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin 2002, ss. 213-219.

¹⁴ Por. J. Grondin 1994, „Gadamer's sokratische Destruktion...”, s. 66.

Arystotelesa uznać zatem można za realizację Sokratejskiego pytania o dobro (GW 7: 121).

W zestawieniu z tworzeniem pojęć przez Arystotelesa, zarówno w obszarze etycznym, jak i teoretycznym, poglądy Platona mogą się wydawać pojęciowo nieostre. Z drugiej strony jednak Gadamer, szczególnie w swych późnych pracach, zwraca uwagę na granice tworzenia pojęć. Subtelne rozróżnienia pojęciowe Arystotelesa między podobnymi formami wiedzy (*techné, epistémé, sophia, nous* i *phronesis*) pokazują niewątpliwie uzyskanie pewnej jasności. Oznaczają jednak także straty, wynikłe z wyłączenia ich wewnętrznej współprzynależności, horyzontu językowego świata życia, w którym zakorzenione są jako częściowe synonimy (GW 7: 377-388).

Najwyższą ceną tworzenia pojęć jest pewnego rodzaju hipostazowanie, pojęciowe oddzielenie tego, co zmysłowe od tego, co inteligibilne. O tyle też sposób myślenia Arystotelesa okazuje się w pewnej mierze pojęciowym „dualizmem”, skierowanym przeciwko źródłowej mieszaneczce. Wyróżnione miejsce, które w zestawieniu z Arystotelesem zajmuje u Gadamera Platon, wynika właśnie z pokrewieństwa mitu i logosu, poezji i filozofii, przechowanego w sokratejskim dialogu. Dlatego, jak sam pisze, to Platon pozostawał „w centrum jego badań” (GW 2: 487).

* * *

II.1. Metoda, przyswojenie i krytyka

Hermeneutykę Gadamera krytykowano często za to, że w niewystarczającej mierze uznaje ona historyczną inność. Jednak dla jego prac dotyczących Greków, szczególnie tych po 1960 r. (w których słowo „metoda” jest często używane pozytywnie), charakterystyczne jest właśnie podkreślanie konieczności refleksji metodycznej. Przedsady (*Vorurteile*) pochodzące z historii efektywnej (*Wirkungsgeschichte*), określane w *Prawdzie i metodzie* najczęściej jako warunki rozumienia, zostają w późnych rozprawach Gadamera na temat Greków potraktowane raczej jako przeszkoda, którą trzeba przezwyciężyć (GW 7: 65). Poprzez rosnące podkreślanie uświadomienia Gadamer chce pokazać, że w hermeneutyce ważne jest uświadamianie sobie własnych przed-

sądów, by tekst w swej inności mógł wyeksponować swą prawdę względem naszych antycypacji (*Vorgriffe*)¹⁵. Zostaje przez to zmieniony akcent w jednej z głównych tez Gadamerowskiego *opus magnum*. Oznacza to, że już w roku 1960 rozróżniał on między dwoma rodzajami sądów: takimi przedsadami czy też mniemaniami pochodzącymi z tradycji, które zostały przechowane i które umożliwiają rozumienie, oraz – z drugiej strony – takimi, które rozumienie utrudniają, tzn. między przedsadami uzasadnionymi i nieuzasadnionymi (GW 1: 275). Trzeba będzie jeszcze do tego powrócić.

Wedle Gadamera metoda historyczna jest wprawdzie nieodzowna, nie można jej jednak oddzielać od zadania filozoficznego. Nierozdzielność tkwi z jednej strony w ciągłości tradycji (przekazu), która w ogóle umożliwia rozumienie, z drugiej zaś w roszczeniu dzieła filozoficznego do prawdy, które trzeba uszanować (*würdigen*). Aby na przykład zrozumieć Platona, trzeba to, co wypowiedziane poddać badaniom w jego bezpośrednim, tekstualnym związku oraz szerszym historycznym, a także sprawdzić jego spójność z innymi fragmentami.

Do zadania hermeneutycznego należy jednak wedle Gadamera także pytanie o prawdziwość, co z kolei wymaga większego filozoficznego zaangażowania w tekst. Jak to próbuje robić sam Gadamer – poglądy Platona należy rozwinąć dalej, niż on sam to uczynił lub mógł uczynić. Takie filozoficzne ujęcie zadania odpowiada zapewne Platonowi oczekiwaniom względem czytelnika¹⁶. Jeśli chcemy zrozumieć filozoficzne teksty z tradycji, musimy je – podkreśla Gadamer – ująć jako odpowiedzi na pytania. Zaś by zrozumieć te pytania, musimy poddać w wątpliwość swój własny sposób myślenia. Ujmując to nieco inaczej: do tego, byśmy rozszerzyli własny horyzont, nie wystarczy po prostu stwierdzenie różnic między nami a przekazanym dziełem; musimy ponadto zintegrować te różnice z naszym rozumieniem. O to właśnie chodzi w Gadamerowskim pojęciu „stopienia horyzontów”. Gadamerowskie domaganie się od czytelnika refleksji dotyczącej własnych założeń odpowiada Sokratesowemu domaganiu się namysłu nad samym sobą oraz uczciwości intelektualnej.

¹⁵ GW 1: 274; por. G. Figal, „Platonforschung und hermeneutische Philosophie”, w: Th. A. Szlezak, K.-H. Stanzel (red.), *Platonisches Philosophieren: zehn Vorträge zu Ehren von Hans Joachim Krämer*, Hildesheim-Zürich-N.York 2001, s. 26.

¹⁶ Por. tu zgadzającego się z tym Burnyeata: M. Burnyeat, „Plato”, w: „Proceedings of the British Academy” 111/2002, ss. 3-7.

W znaczeniu jeszcze ogólniejszym ta koncepcja odpowiada pojęciu rozumienia większości greckich koncepcji filozoficznych. Jeśli się nie mylimy, filozoficzne prawdy, które mają zostać odsłonięte, nie są dla filozofów antycznych (i ich komentatorów) własnością autorów (lub *mens auctoris*), zaś aktu interpretowania nie da się oddzielić od aktu filozofowania¹⁷. O tyle też antyczne ujęcie prawdziwości i interpretacji odrzuca, podobnie jak Gadamerowskie, przyjmowane w nowożytności rozróżnienie między prawdą historyczną i prawdą filozoficzną.

Jeśli – co Gadamer podkreśla – czytać Platona znaczy z nim filozofować, to krytyka, zarzuty itd. muszą zostać włączone. Otwarta krytyka jest jednak u Gadamera rzadkością. Sądzi on, że wzmocnienie analizowanego stanowiska jest czymś bardziej produktywnym i bardziej filozoficznym; ugruntowane jest bowiem we wspólnym poszukiwaniu rzeczy, o którą chodzi. Także tutaj Platon okazuje się wzorcem: „Wielkim wzorem wszelkiej szczerej rozmowy, która rozwija pogląd rozmówcy nie w jego słabych, lecz w mocnych elementach, jest właśnie Platon”, powiada (GW 7, 380). Praktyka, która ma skłonność do wykluczania krytycznego wymiaru rozmowy, znajduje swe ugruntowanie w teorii Gadamera, wymagającej jednak w tym względzie – na co wskazują niektórzy uczniowie Gadamera¹⁸ – jeszcze pewnych korekt i uzupełnień. Trzeba bowiem zróżnicować jednorodne Gadamerowskie pojęcie zastosowania (czy też przyswojenia). Należałoby odróżniać między dwoma odmiennymi momentami aplikacji czy też przyswajania: momentem receptywności, gdy zostajemy przez jakieś pytanie zagadnięci, i momentem właściwej refleksji, gdy próbujemy sami odpowiedzieć na to pytanie. Dzięki temu w pewnej bardziej kompletnej hermeneutyce byłoby możliwe sprostanie wymogom krytyki jako momentowi odmiennemu od przyswojenia.

Przedstawiona w ten sposób orientacja filozoficzna nie powinna być uważana za antytetyczną względem metody historycznej. Wprost przeciwnie – przewaga zadania krytycznego pozwala na odsłonięcie historycznych i merytorycznych różnic między tekstem a interpretatorem. Gadamerowska – przede wszystkim wzmacniająca i przyswajają-

¹⁷ Por. H. Tarrant, *Plato's First Interpreters*, New York 2000, ss. 66-67.

¹⁸ Patrz np. art. A. Przyłębskiego, „Die Grenzen der hermeneutischen Vernunft. Über die vermeintlichen und die wirklichen Begrenzungen der Hermeneutik Gadamera”, w: W. Högge (red.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie*, Bonn 2002, ss. 224-226.

ca – hermeneutyka Greków niepostrzeżenie skłania się ku temu, by uwypuklać elementy wspólne między tekstem i interpretatorem, a nawet je przerysowywać. Problematiczna jest przy tym jego skłonność do czytania Greków z własnej perspektywy, prowadząca do niedoceniania ich historycznej odmienności¹⁹. W następnej części chciałbym wskazać na niektóre jednostronności czy też „prześwietlenia” Gadamerowskiej lektury, nie omieszkając przy tym wspomnieć o pewnych jego mocnych stronach.

II.2. To, co teoretyczne i to, co kosmologiczne

„Z drugiej strony nie wolno zapominać, że filozofia grecka nie jest filozofią w tym sensie, który dziś łączymy z tym słowem. Filozofia oznaczała całość zainteresowań teoretycznych, a zatem i naukowych” (GW 6: 3). Słusznie podkreśla tu Gadamer spekulatywny element w filozofii greckiej. Jej celem jest *sophia*, rozumiana jako teoretyczna wiedza o całości i o człowieku, jako jej części. Filozof miłuje, jak powiada Platon, nie część mądrości, lecz „całą mądrość” (*sophia pases: Państwo* 475b8-9). Nawet jeśli *sophia* okazuje się nieosiągalna, to pozostaje jako cel. Na tym polega właśnie daność i otwartość świata, charakteryzująca grecką filozofię, przeciwstawiana przez Gadamera nowożytnej subiektywności.

Nie jest jednak pewne, czy Gadamerowska lektura oddaje w pełni sprawiedliwość teoretycznym i kosmologicznym wymiarom greckiego myślenia. Rozpoznaje on wprawdzie, w przeciwieństwie do większości współczesnych badaczy, wagę zasadniczych greckich pytań metafizycznych. Jego w dużym stopniu kantowska interpretacja tych pytań musi jednak prowadzić do zniekształceń. Poza tym, filozofia jako *theoria* określona jest nie tylko przez aktywność, ale także poprzez swe przedmioty. Jedyne przedmioty, co do których wedle Platona możemy mieć rzeczywistą wiedzę, są niezmiennie i wieczne. Świat praktyki natomiast cechuje się tym, że mógłby także istnieć inaczej (GW 7: 225). Gadamer uznaje idee jako czysto noetyczne, jednak jego ujęcie pozostawia na boku zagadnienie istnienia prawd wiecznych lub

¹⁹ Por. Y. Lafrance, „Notre rapport a la pensee grecque: Gadamer ou Schleiermacher?”, w: C. Collobert (red.), *L'avenir de la philosophie grecque est-il grec?*, Montreal 2002, ss. 44-54.

idei. Bowiem wierzy on, że nie musi dać się wciągnąć w kwestię treści filozofii teoretycznej. Słusznie przy tym podkreśla, że teoria i praktyka zbiegają się w filozoficznym sposobie życia: filozofia jest przede wszystkim pewną aktywnością (albo praktyką), w odróżnieniu od doktryny jako rezultatu tej aktywności. Trzeba jednak także podkreślić, że filozofia jest aktywnością, która ma swój cel w samej sobie. Dlatego Gadamer może przyjąć, że ideał *theorii* oznaczał u Platona i Arystotelesa zawsze udział, tzn. przynależność do *ethosu*, i że *theoria* nigdy nie jest neutralna aksjologicznie: orientuje się ona na dobro (*Państwo* 505d-e). Stąd się bierze jednolity światobraz Greków (w przeciwieństwie do tego, który wiąże się z nowoczesnymi naukami przyrodniczymi), którzy myśleli całość i jego części w świetle Dobra, tzn. teologicznie. Niejasne pozostaje jednak to, jak hermeneutyka abstrahująca od „zaświatów” (*diesseitige Hermeneutik*) – a co za tym idzie: cała współczesna myśl – potrafi włączyć w siebie ten wszechobjmujący, teleologiczny obraz świata²⁰.

Gadamer wskazuje jednak umiejętnie także na świadomość skończoności ludzkiego życia jako wspólny fundament tradycji religijnej oraz filozofii. Słynne słowa wyroczni delfijskiej „Poznaj samego siebie” mają wszak przypominać także o ograniczoności i kruchości człowieka, w przeciwieństwie do boskiej niezmienności i doskonałości. Postać Sokratesa wskazuje także często na duchową ograniczoność człowieka i jego wiedzy, przez co pozostaje odniesiona do wyobrażeń starogreckich²¹. Z drugiej jednak strony u Platona i Arystotelesa istnieje inna, mocniejsza wykładnia tych słów: człowiek powinien postrzegać swoje Ja (czy też swe wyższe Ja) w swej władzy rozumnej i zgodnie z tym dążyć do tego, by w pełni realizować swą duchową naturę, stając się równy bogom²². Przez swe ujęcie relacji teorii i praktyki lektura Gadamerowska skłania się do tego, by odrzucać nie tylko osiągalność, ale także ważność ideału teoretycznego.

²⁰ Por. C. H. Zuckert, „Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy”, w: R. J. Dostal (red.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge 2002, s. 220.

²¹ Por. np. Platona: *Obrona Sokratesa* 23b; *Charmides* 164c=172c.

²² Np. *Alcybiades I* (129b-133c) i *Teajtet* (176a-b) Platona oraz *Etyka nikomachejska* (1177b) Arystotelesa.

II.3. Osobliwości dialogu sokratejskiego

Zdaniem Gadamera dialog sokratejski charakteryzuje nie tylko tzw. „dialogi wczesne”, ale całą spuściznę Platona. Problem chronologii (datowania i kolejności dialogów), podobnie jak „kwestia Sokratesa”, nie odgrywają u Gadamera niemal żadnej roli. Akceptuje on wprawdzie w głównym rysie tradycyjną chronologię jako osadzoną, stawia jednak słusznie pytanie o jej znaczenie dla rozumienia poszczególnych dialogów. Tę sceptyczność zaczyna podzielać coraz większa grupa badaczy Platona. Jeśli argumentacja Sokratesa we wczesnych dialogach – a możliwe, że i w innych – jest w dużym stopniu związana z sytuacją, tzn. odniesiona do partnera rozmowy, to różnice czy też sprzeczności między dialogami nie muszą konieczności, jak się to często przyjmuje, wskazywać na rozwój Platona. Ponadto nie jest oczywiste, że Platon zapisał wszystko, co myślał i wiedział w momencie pisania. Przecież nie wiemy nic pewnego o uwarunkowaniach i formach publikacji platońskich dialogów. Nie da się tak całkiem wykluczyć tezy o powtarzanych rewizjach dialogów w dłuższym okresie. Wszystko to relatywizuje znaczenie chronologii i przemawia raczej za poważnym potraktowaniem unitarnego sposobu czytania Platona w formie, którą reprezentuje Gadamer lub w wariantach nieco mniej radykalnych (GW 7: 280).

Znacząca siła Gadamerowskiej lektury tkwi właśnie w jego literackim podejściu: metoda sokratejska i w ogóle przedstawienie Platona nie dadzą się sprowadzić do eksplicytnej argumentacji. Metoda ta operuje nawet często tym, co niewypowiedziane, a mianowicie sugestią i aluzją. Nie wystarczy zatem postawienie logicznego pytania o to, czy argument jest zasadny (*gultig*) czy też nie, musi bowiem zostać współpomyślane hermeneutyczne pytanie o to, dlaczego Platon w określonym momencie danemu uczestnikowi rozmowy wkłada w usta określony argument, niezależnie od tego, czy jest zasadny, czy nie.

Ponadto Gadamer uważa sokratejski dialog, jak widzieliśmy, za paradygmat rozmowy i w ogóle wszelkiego rozumnego uzasadnienia. To przyswajające ujęcie można napotkać także u innych współczesnych myślicieli, choćby u Hannah Arendt i Karla-Otto Apla²³. Trzeba jednak

²³ H. Arendt, „Das Sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie”, w: D. Krohn, D. Horster, J. Heinen-Tenrich (red.), *Das Sokratische*

wskazać na pewne istotne ograniczenia tego entuzjastycznego utożsamienia dialogu sokratejskiego z dialogiem w ogóle. Chodzi o pewne ważne formalne – dotąd mało podkreślane – osobliwości dialogu sokratejskiego, uwidaczniające się szczególnie wyraźnie właśnie w dialogach wczesnych. Interpretacja Gadamera wskazuje – być może mimo woli – na nierówność Sokratesa względem jego rozmówców, oraz na jego strategię argumentacyjną (przy czym problematycznie brzmiących słów „nierówność” i „strategia” Gadamer w tym kontekście nie używa).

Oba te aspekty trudno uzgodnić ze zrównaniem dialogu sokratejskiego oraz rozmowy w ogóle. Z pewnością prawdą jest, że Sokrates określa logos jako jedyne kryterium dyskusji, jako jej (naj)wyższą instancję, za którą trzeba iść tam, dokąd nas prowadzi (por. np. *Menon* 74d). Akcentowanie ponadosobowego czy też ponadindywidualnego wymiaru sokratejskiego dialogu nie powinno przesłaniać znaczenia strategii Sokratesa. Strategie te najlepiej zrozumieć w powiązaniu z „regułami” rozmowy. Te najczęściej niewypowiedziane reguły zakładają jasne odróżnienie między rolą pytającego i odpowiadającego. Jak wiadomo, Sokrates gra niemal wyłącznie rolę pytającego, bo przecież nic nie wie i chciałby się od innego uczyć. Odpowiadający natomiast musi odpowiadać na pytania tak, jak są one sformułowane. Zasadniczo ma prawo przejąć rolę pytającego, ale dzieje się to bardzo rzadko, po części dlatego, że sądzi, że wie, ale także dlatego, że Sokrates odwołuje się do strategii, które umożliwiają mu zachowanie roli pytającego i dalszego sterowania rozmową, często aż do spodziewanego odparcia interlokutora.

Do strategii tych należą (częściowo) ironiczne przyznawanie się do niewiedzy, zdarzające się często w krytycznych momentach rozmowy, wtedy mianowicie, gdy rozmówca ze strachu lub utraty cierpliwości grozi przerwaniem dyskusji. Poza pytaniami rozłącznymi (a lub b; tak lub nie) ucieka się Sokrates do pytań fikcyjnych (w rodzaju: „gdybyś mnie zapytał...”, „gdyby ktoś zechciał nas spytać...” itp.). Dzięki takim pytaniom Sokrates wnosi konstruktywny wkład do przebiegu i struktury rozmowy. Tak czy owak, nie da się zaprzeczyć, że Sokrates jako pytający (w szczególności poprzez pytania fikcyjne) uzyskuje pewną

niezależność i przewagę wobec partnera rozmowy²⁴. W tym też sensie dialog sokratejski jest nastawiony pedagogicznie, co nie dopuszcza prawdziwej symetrii między jego uczestnikami. Pełne filozoficzne wykształcenie (*Bildung*) rozmówcy (będące prawdopodobnie ostatecznym celem dialogu) nigdy nie zostaje zademonstrowane²⁵. Rozmówca zostaje wprawdzie odparty, ale „harmonia między logosem i ergonem” nigdy nie zostaje osiągnięta.

Gadamer rozpoznaje tę trudność nie wprost, w swym porównaniu Platona z Ksenofonem. Ksenofon przedstawia wyłącznie korzystne działanie Sokratesa: dydaktyczna rozmowa kończy się u niego zawsze osiągnięciem dobra. Natomiast dialogi Platona służą ujawnieniu niewiedzy wielu sofistów i zakończenie mają najczęściej aporetyczne, co czyni zrozumiałą niechęć i nienawiść do Sokratesa, o której mówi się w *Obrobie* (GW 7: 104-106). Mimo tego celnego (ale jednorazowego) porównania Gadamer wydaje się przeceniać pozytywność sokratejskich dialogów. Harmonia logosu i ergonu jest u Platona założeniem dla idealnej, nie zaś dla przez niego przedstawionej, faktycznej rozmowy. Etyczny wymiar sokratejskiej rozmowy polega wedle Gadamera na uprawnionym odkrywaniu siebie i budowaniu siebie: poprzez dialektykę powinniśmy odkryć kim jesteśmy i co jest dla nas dobre. „Dialektyka nie jest tak bardzo jakąś *techné*, umiejętnością i wiedzą, co pewnym byciem, pewną postawą (*hexis* w arystotelejskim sensie), która odróżnia prawdziwego filozofa od sofisty” (GW 7: 148-149). Dialektyka zmierza zatem nie tyle do konkretnej wiedzy, co do tworzenia charakteru. To zaś z kolei implikuje, że rozmówca stale wypowiada własny pogląd²⁶.

Nie jest jednak jasne, jak szeroka jest właściwie tak rozumiana, etyczna podstawa dialogów. Abstrahując od wspomnianych wyżej, problematycznych strategii, nie jest łatwo pokazać, na ile sam Sokrates uwzględnia reguły etyczne, zgodnie z którymi jego rozmówca ma wyrażać swe osobiste zdanie. Bo oto czasami zdarza się, że rozmówca Sokratesa te wymogi ignoruje [np. Kallikles, Trazymachs czy Protagoras w *Gorgiaszu* (505d-e), w *Państwie* (350d) i *Protagorasie* (333c-d)], nie

²⁴ A. Longo, *La tecnica della domanda e la interrogazione fittizie in Platone*, Pisa 2000, ss. 93-140.

²⁵ Por. Th. A. Szlezak, „Platons »undemokratische Gespräche«”, w: „Perspektive der Philosophie” 13/1987, s. 366.

²⁶ Np. Lach. 187e-188a; por. G. Vlastos, „The Socratic Elenchos”, w: „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 1/1983, ss. 36-37.

natrafiając na sprzeciw Sokratesa ani też nie uniemożliwiając tym kontynuacji rozmowy. A ponieważ etyczny wymiar sokratejskich dialogów polega w przeważającej mierze na tych regułach, narzuca się pytanie, na ile teza o etycznym (czy też zgoła egzystencjalnym) wymiarze w ogóle da się obronić.

Ta ostatnia uwaga prowadzi do następnego, dla naszej dyskusji ważnego aspektu, który Gadamer podkreśla, nie omawiając wszystkich jego implikacji. Wychodzi z tego, że pedagogiczna argumentacja Sokratesa zawiera wiele zamierzonych błędów logicznych (błędów w dowodzeniu, logicznych nieścisłości, argumentów *ad hominem*). Nie oznacza to dlań wielkiego problemu, bowiem właściwym zamiarem Sokratesa nie jest wypowiadanie wiedzy, lecz pokazywanie niewiedzy rozmówcy, tzn. odłanianie nieobecnej u niego harmonii między logosem i ergonem (GW 7: 114-117).

Gadamer zakłada przy tym, że błędy logiczne są celowe. Zasadnicze zainteresowanie wstępными osądami (*Vormeinungen*) danej osoby odpowiada – uważa Gadamer – spleceniu retoryki i dialektyki, tak jak przedstawiono to w *Fajdrosie* (GW 7: 110). Pytanie o etyczną miarę takich celowych błędów nie zostaje przezeń postawione. A pytanie to narzuca się tym silniej, że pedagogiczny cel Sokratesa dałby się znakomicie połączyć z argumentacją logicznie poprawną, a nawet służyłaby mu ona lepiej. Częściowej odpowiedzi dostarcza, jak sądzę, pośrednio literacki i filozoficzny sposób odczytania, a mianowicie poprzez zasadne (choć w badaniach jeszcze często nieuwzględniane) odróżnienie między tym, co Sokrates mówi i tym, co chce przez to powiedzieć sam Platon: dialog spisany przeznaczony jest koniec końców dla czytelnika, jedyne, który może zauważyć te błędy. Poprzez to immanentny błąd w dialogu staje się maieutycznym środkiem kształcenia czytelnika²⁷.

*Z języka niemieckiego przełożył
Andrzej Przyłębski*

NORBERT LEŚNIEWSKI

Retoryka w hermeneutycznym ujęciu H.-G. Gadamera

Projekt hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera uznać można za jedną z prób ujawnienia tego, co leży poza świadomością naukową stronnictwo zorientowaną na ideę metody. Jest to więc, tym samym, próba odkrycia źródeł pochodzenia świadomości naukowej, podejmowana oczywiście nie po to tylko, by ją odrzucić, lecz by przywrócić właśnie to, co ona sama odrzuciła. Innymi słowy, projekt Gadamera zaangażowany jest w realizację hermeneutycznego zadania, by zastąpić (przy odczytaniu radykalnym) lub poszerzyć (przy odczytaniu totalnym) prawdę nauki przez prawdę humanistyki. Pierwotnym żywiołem humanistyki nie jest wyłącznie logika formalnie demonstratywna, lecz logika dialektyczna i retoryczna. W perspektywie hermeneutyki filozoficznej humanistyka właśnie dlatego nie jest nauką, że nie podlega dominacji scjentystycznej wiary w metodę dowodzenia, która najczęściej pozostaje monologiczna i apofantyczna – uwidacznia prawdę bez „wdawania się w zbędne dyskusje” (bo przecież dwa plus dwa jest cztery poza wszelką dyskusją). Humanistyka podlega całkowicie specyficznej logice konwersacji i konsultacji, dialogu i debaty, dialektyce i retoryce, czyli źródłowej logice pytania i odpowiedzi. Na tej podstawie retoryka i hermeneutyka, jak zauważa Grondin, mogły „w tej samej walce, choć przy różnych okazjach, rywalizować z jednostronnym i zorientowanym na metodę pojęciem nauki (Isokrates z platonizmem, Vico z kartezjanizmem, Dilthey z pozytywizmem,

²⁷ Dziękuję Thomasowi Zinsmaierowi za wskazówki przyczyniające się do poprawy jakości tego tekstu.

STUDIA HERMENEUTYCZNE 1

Dziedzictwo Gadamera

Redakcja naukowa

Andrzej Przyłębski



Wydawnictwo Fundacji Humaniora
Poznań 2004

RECENZENT: prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu oraz Fundację Współpracy Polsko-Niemieckiej
i Instytut Goethego w Warszawie

© Copyright by Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2004

PROJEKT OKŁADKI: Dorota Bojkowska

REDAKCJA I KOREKTA: Michał Staniszewski

ISBN 83-7112-000-1



WYDAWNICTWO FUNDACJI HUMANIORA

Spis treści

„Ostatni z Heidelbergu”. Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera (ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI)	7
RICCARDO DOTTORI Jaka filozoficzna lekcja dochodzi do nas z XX wieku?	17
ANDRZEJ WIERCIŃSKI Źródłowa przynależność myślenia i mówienia	27
ANDRZEJ BRONK H.-G. Gadamera krytyka rozumu naukowego	45
DONATELLA DI CESARE Átopos. Hermeneutyka i miejsce poza rozumieniem	61
MARIAN WESOŁY Gadamer i Grecy	71
FRANÇOIS RENAUD Gadamera powrót do Greków	85
NORBERT LEŚNIEWSKI Retoryka w hermeneutycznym ujęciu H.-G. Gadamera	105
HANS INEICHEN Gadamer o filozofii praktycznej. Kilka uwag krytycznych	119
PAWEŁ DYBEL Neoplatońska metafora źródła a teoria dziejowości rozumienia w hermeneutyce H.-G. Gadamera	127
MARIUSZ BRYL Historia sztuki wobec hermeneutyki H.-G. Gadamera	151
ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI O fenomenologii w hermeneutyce, czyli Gadamerowska krytyka Husserla	169
GEORG W. BERTRAM Język i rozumienie w hermeneutyce i dekonstrukcji	189

JAROMIR BREJDAK	
<i>Hermeneutyczne i dyferencyjne pojęcie rozumienia: Gadamer – Luhmann</i>	207
FRANZ JOSEF WETZ	
<i>Trudny dialog. Między hermeneutyką a przyrodoznawstwem</i>	225
REINER WIEHL	
<i>Poza teorią poznania i filozofią egzystencji. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera</i>	255

„Ostatni z Heidelbergu”

Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej
Hansa-Georga Gadamera

Drogi Czytelniku!

Książka, którą trzymasz w dłoni jest owocem wysiłku zbiorowego. Tzw. prace zbiorowe nie mają ostatnio dobrej prasy, i nietrudno zrozumieć tego powody. Tkwią one zazwyczaj w nieprzystających do siebie, przyczynkarskich niekiedy tekstach, zgromadzonych luźno wokół jakiegoś hasła czy pojęcia. Opasłe najczęściej tomy zawierają zwykle 2-3 teksty wybitnych autorytetów bądź znawców tematu, dla których opłacałoby się książkę kupić, gdyby nie to, że zazwyczaj teksty te znaleźć można w innych publikacjach tych autorów. Tu sprawa ma się zgoła inaczej.

25 lutego 2002 r. zmarł w wieku 102 lat w Heidelbergu wybitny niemiecki myśliciel Hans-Georg Gadamer. Wraz z jego śmiercią w filozofii europejskiej dobiegła końca pewna epoka, naznaczona obecnością wybitnych umysłowości, ogarniających filozoficznym oglądem rzeczywistość w jej istotowej całości i wyznaczających przez to sposoby jej ujmowania i myślenia o niej. Można by ich określić mianem nauczycieli ludzkości, stających w szeregu takich znakomitości, jak Platon, Arystoteles, Leibniz, Kartezjusz, Kant i Hegel. W XX wieku byli to z całą pewnością Wittgenstein i Heidegger, oraz – jak sądzę – Jaspers, Husserl, Popper i właśnie Gadamer.

Dar długiego życia uczynił z Gadamera nie tylko nestora światowej filozofii, ale także świadka minionego stulecia. Mimo że pisanie nie przychodziło mu łatwo – *Prawdę i metodę*, swe główne dzieło, które uczyniło go sławnym, napisał w wieku 60 lat – pozostawił po sobie 10 tomów *Dzieł zebranych*, przygotowanych do druku jeszcze za życia. Jest to bogactwo nie do ogarnięcia dla pojedynczego umysłu. Może