

Mariusz Oziębłowski

Granica czy most? : o funkcjach rozumienia w hermeneutyce H.-G. Gadamera

Diametros nr 10, 65-77

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Granica czy most? O funkcjach rozumienia w hermeneutyce H.-G. Gadamera

Mariusz Oziębłowski

Tekst ten jest dyskusją z interpretacją myśli Hansa-Georga Gadamera przedstawioną przez Pawła Dybla w jego książce *Granice rozumienia i interpretacji*¹. Przedstawiona tam wnikliwa i obszerna analiza nie sprowadza się tylko do zreferowania poglądów autora *Prawdy i metody*. Identyfikuje również problemy kluczowe dla filozoficznej hermeneutyki Gadamera i będące przedmiotami wielu polemik. Omawiając dyskusję H.-G. Gadamera z J. Derridą, Dybel jako jej istotę wskazuje problem możliwości pojęciowych przedstawień tego, co nieprzedstawialne. Różnica pomiędzy Gadamerem a Derridą zostaje scharakteryzowana jako różnica pomiędzy zapoznaniem a rzetelnym poświadczeniem nieprzedstawialności nieprzedstawialnego. Rzecz dotyczy funkcji, jakie pełni rozumienie. Może ono służyć uchwyceniu niepoznawalnego² w jego prawdzie lub objawiać swą istotową ułomność, uniemożliwiającą wykonanie tego zadania. Przywołując metaforę samego Gadamera, której użył pytając o istotę języka³, powiemy o rozumieniu, które jest mostem ku nieprzedstawialnemu oraz o rozumieniu, które jest granicą oddzielającą od niego w sposób niepokonywalny.

Gdy zauważymy, że wszelka pojęciowa artykulacja nieprzedstawialności nieprzedstawialnego zawiera sprzeczność – „pułapkę performatywnego samozaprzeczenia”⁴ – okazać się musi, że most jest jedynie iluzją. Zarzuty wobec Gadamera można więc chyba streścić w tezie, iż podtrzymuje on wiarę w iluzję.

¹ Dybel [2004].

² W pracy tej utożsamiamy kategorie „niepoznawalnego” oraz „nieprzedstawialnego”. Czynimy opierając się na Gadamerowskiej teorii prezentacji, w której „istnieć”, „być danym w doświadczeniu” oraz „posiadać formę” jest tym samym (Gadamer [2004] s. 199 i n.). „Poznawalne” oznaczałoby więc: „zapośredniczone przez posiadającą znaczenie formę”.

³ Gadamer [2003b] s. 108.

⁴ Określenie Bernharda Waldenfelsa – por. Waldenfels [1999] s. 107.

Celem naszej pracy jest rekonstrukcja argumentacji Gadamera, wspierającej tezę, iż granica z konieczności musi być mostem. W oparciu o analizę Pawła Dybla wyróżnimy więc dwie funkcje rozumienia: „zapośredniczącą” („most”) i „różnicującą” („granica”). Następnie postaramy się pokazać, że funkcja różnicująca nie może być zrealizowana inaczej niż za pomocą środków zapośredniczających. Idzie nam więc o ukazanie, że hermeneutyka Gadamera nie redukuje niewspółmierności rzeczy i pojęcia do ich jedności, lecz jest próbą artykulacji niewspółmierności mowy i rzeczy w zapośredniczającym niewspółmierność medium języka.

Funkcje rozumienia

W ostatniej części swej książki Paweł Dybel pokazuje, że podłożem sporu pomiędzy Gadamerem a Derridą jest głęboka różnica pomiędzy dwoma sposobami odnoszenia się do metafizyki. Problematyczność myśli Gadamera ma brać się stąd, iż myśl ta należy do metafizycznej tradycji, poza którą Derrida wykracza⁵, podejmuje jednak te wątki, które bez wykroczenia poza ową tradycję, z tradycją tą pogodzić się nie dają. Problematyczność ową określa Dybel jako „dwoistość” albo „pęknięcie” Gadamerowskiego projektu hermeneutyki⁶.

Istotą „pęknięcia” jest współobecność obcych względem siebie elementów: „momentu jedności rzeczy”, która ma być „identyfikowalna w tym, co znaczy” i jako taka stanowić „rzeczowy” fundament porozumienia rozmówców, oraz „momentu różnicy” – dziejowego różnicowania się form rozumienia rzeczy⁷.

Paweł Dybel wskazuje przejawy „pęknięcia” również w Gadamerowskiej koncepcji rozumienia. Istotą rozumienia ma być „wykraczanie poza siebie”. Wykraczanie to dokonuje się na dwa sposoby. Pierwszy sposób odsyła do „momentu jedności rzeczy”: wówczas rozumienie przyjmuje formę „stapiania horyzontów” – uogólniającego, opartego o „jednoczące” działanie samej rzeczy wykraczania rozumiejącego ku nieskończonym możliwościom innego rozumienia rzeczy. Drugi sposób „wykraczania poza siebie” opiera się na momencie różnicy: rozu-

⁵ Gadamer [2004] s. 421.

⁶ Dybel [2004] s. 87.

⁷ *Tamże*, s. 88.

mienie wykracza tu ku formie różnej od dotychczasowej, porzuca stary zestaw przesądów i podlega działaniu nowego⁸.

W pierwszym przypadku mamy do czynienia z wykraczaniem ku integrującej partykularne formy rozumienia nieskończonej i ogólnej całości sensu, w drugim z wykraczaniem ku różnej od wszystkich innych, konkretnej, historycznej formie rozumienia⁹.

Stosownie do powyższego Dybel odróżnia u Gadamera dwa poziomy znaczeniowe świadectw tradycji: znaczenie „ogólne”, wyznaczone przez „rzecz” rozumianą i otwierającą rozumiejącego na nieskończoną całość sensu, oraz znaczenie „konkretne”: partykularną formę rozumienia wyznaczoną przez konkretny kontekst historyczny i określony zestaw przesądów¹⁰. Odróżnia również dwa aspekty tradycji: tradycję w sensie ontologicznym – całość samotranscendującego się procesu rozumienia konkretnych tradycji¹¹ stapiającego je w uniwersalnym horyzoncie języka¹² oraz tradycję w sensie ontycznym – konkretną tradycję, z którą ma do czynienia rozumiejący¹³, różnicującą się względem innych konkretnych tradycji (partykularnych horyzontów)¹⁴.

W oparciu o powyższe rozróżnienia zasadne będzie wskazanie dwóch odmiennych ról, w jakich wystąpić może rozumienie:

- funkcji zapośredniczającej, która jednoczy partykularne formy rozumienia (stapia horyzonty) w obszarze ogólnej, nieskończonej całości sensu;
- funkcji różnicującej, która określa tożsamość partykularnej formy rozumienia w oparciu o konkretny zestaw przesądów i w opozycji do innych form rozumienia.

⁸ *Tamże*, s. 365.

⁹ *Tamże*, s. 412.

¹⁰ *Tamże*, s. 312.

¹¹ *Tamże*, s. 385.

¹² *Tamże*, s. 390.

¹³ *Tamże*, s. 385.

¹⁴ *Tamże*, s. 390.

Unifikacja funkcji rozumienia

Współobecność odmiennych funkcji rozumienia nie stanowi jeszcze o słabości hermeneutyki Gadamera. Według Pawła Dybla, istotną trudnością jest dopiero unifikacja obu aspektów rozumienia, oznaczająca *de facto* unifikację „rzeczy” i sposobu jej rozumienia.

Rzeczywiście: Gadamer pragnie wykroczyć poza klasyczny przedmiotowo-podmiotowy schemat procesu poznania¹⁵. W ścisłym sensie nie istnieje u niego ani różnica pomiędzy językowym obrazem rzeczy i samą rzeczą¹⁶, ani podmiotem i przedmiotem procesu poznawczego (doświadczenia hermeneutycznego). Wszystkie te różnice giną w uniwersalnym medium języka. Język jest podmiotem i przedmiotem procesu hermeneutycznego¹⁷, a rzeczy nie istnieją poza nim¹⁸.

Formą unifikacji „rzeczy” i rozumienia jest sposób, w jaki Gadamer określa zadanie interpretatora. Zadaniem tym ma być przewyciężenie obcości tego, co niezrozumiałe¹⁹. Gadamer określa rozumienie jako wysiłek, podejmowany przez człowieka w celu pokonania pierwotnego dystansu pomiędzy „rzeczą” i „rozumieniem rzeczy”. Przewyciężenie obcości niezrozumiałego dokonuje się w rozmowie – poprzez „ogólną” formę pojęciową i dzięki jednoczącemu działaniu samej „rzeczy”, o którą w rozmowie idzie. Zrozumienie „rzeczy” ma być jej zapośredniczeniem pojęciowym. Unifikacja dwóch funkcji rozumienia staje się problemem dopiero w obliczu tezy, iż elementy, które Gadamer pragnie zapośredniczyć, nie poddają się zapośredniczeniu.

Według Pawła Dybla, „rzecz” i jej rozumienie są istotowo nieprzystawalne, „niewspółmierne”. Dybel (wskazując w tym względzie na Derridę, jako na protagonistę)²⁰ twierdzi, iż to, co niewspółmierne, nie daje się ująć jako para uzupełniających się przeciwieństw i poddać procesowi dialektycznego zapośredniczenia²¹.

¹⁵ *Tamże*, s. 185. Por. również: Bronk [1988] s.184.

¹⁶ Gadamer [2004] s. 601.

¹⁷ *Tamże*, s. 656.

¹⁸ *Tamże*, s. 600.

¹⁹ Dybel [2004] s. 432.

²⁰ *Tamże*, s. 446.

²¹ *Tamże*, s. 435.

Konsekwencją tezy o niewspółmierności rzeczy i pojęcia musi być odrzucenie opartego o „rzecz” porozumienia rozmówców²². Dziejowe różnicowanie się form rozumienia nie daje się pogodzić z ideą „stopienia horyzontów”. Dziejowe różnicowanie się form rozumienia zostaje pojęte jako rezultat pre-ontologicznej przepaści pomiędzy „rzeczą” a rozumieniem rzeczy. Istnienie owej przepaści oznaczać musi po prostu niepoznawalność „rzeczy rozumienia”.

Okazuje się, iż sednem sprawy jest relacja pomiędzy formą pojęciową a niewspółmiernością „rzeczy” i pojęcia. Gadamer z jednej strony przyjmuje założenie o niewspółmierności „rzeczy” i pojęcia. Traktuje również dziejowy proces różnicowania się form rozumienia jako sposób przejawiania się niewspółmierności „rzeczy” i pojęcia. Równocześnie jednak, jako istotowy dla rozumienia wskazuje moment „stopienia horyzontów” – zniesienia owej niewspółmierności na skutek działania samej „rzeczy”.

Oznacza to, że forma pojęciowa z jednej strony jest niewspółmierna z rzeczą, z drugiej zaś ową niewspółmierność zapośrednicza. Dybel pokazuje, że to pozorne przeciwieństwo funkcji w gruncie rzeczy jest ich unifikacją, a dokładniej – zredukowaniem funkcji różnicującej do ślepej na różnicę pomiędzy myślą a „rzeczą” funkcji zapośredniczającej. Wobec niepoznawalności rzeczy, wszelkie pojęciowe zapośredniczenie owej niepoznawalności musi być iluzją. A więc most jest złudzeniem; i to złudzeniem zakłamującym prawdę „rzeczy”.

Obiektywizacja nieobiektywizowalnego

Uzupełniając uwagi Pawła Dybla odnajdującego w hermeneutyce Gadamera strukturę dychotomiczną, chcemy zwrócić uwagę, iż Gadamer odróżnia dwie postaci doświadczenia: doświadczenie zobiektywizowane i doświadczenie hermeneutyczne.

Zobiektywizowana postać doświadczenia oparta jest przede wszystkim o korespondencyjną teorię prawdy. Pojęciowa forma pojmowana jest jako obraz rzeczy, natomiast jej prawdziwość zależy od jakości odwzorowania²³. Ku

²² *Tamże*, s. 450.

²³ Gadamer [2000] s. 40.

doskonałości prowadzi eliminacja czynników zniekształcających odzworowanie. Czynnikiemami tymi są elementy, które decydują o неповtarzalności doświadczenia, o jego wewnętrznej dziejowości²⁴.

Zobiektywizowanej postaci doświadczenia Gadamer przeciwstawia doświadczenie hermeneutyczne. Istotą doświadczenia hermeneutycznego jest moment, kiedy w obliczu doświadczanego pod znakiem zapytania staje cała dotychczasowa wiedza doświadczającego, wiedza, w świetle której to, co doświadczane, jawi się jako problematyczne²⁵.

Właściwym przedmiotem doświadczenia hermeneutycznego jest nieskończony²⁶ i niewypowiadalny²⁷ proces bytowy. W procesie tym byt otwiera się na swą nieokreśloną, niejednoznaczną istotę²⁸. Owo dokonujące się poprzez symbol otwieranie się bytu na swą istotę Gadamer określa jako bytowy proces (*Seinsvorgang der Darstellung*)²⁹ prezentacji³⁰ – dokonujący się poprzez prezentację proces przyrostu bytu³¹ (*Zuwachs an Sein*)³². Oznacza to, że proces interpretacyjny jest sposobem bycia bytu. To w nim językowo „wydarza się” bycie.

Odróżniając doświadczenie zobiektywizowane od doświadczenia niepoddanego obiektywizacji, Gadamer w gruncie rzeczy odróżnia dwa obszary: język oraz to, co się ujęciu językowemu nie poddaje. Jako że forma pojęciowa z natury swej musi być ogólna (bo abstrahuje od momentów historycznych swego przedmiotu), więc też wszystko to, co zapośredniczone przez pojęcia, stanowi efekt obiektywizacji. Można stąd wysnuć wniosek o zobiektywizowanej naturze języka (myślenia pojęciowego) lub też inaczej: o jego nieuchronnie obiektywizującej istocie.

²⁴ Gadamer [2004] s. 472.

²⁵ *Tamże*, s. 485.

²⁶ *Tamże*, s. 609.

²⁷ *Tamże*, s. 615.

²⁸ *Tamże*, s. 493.

²⁹ Gadamer [1960] s. 111.

³⁰ Gadamer [2004] s. 494.

³¹ *Tamże*.

³² Gadamer [1960] s. 133.

Perspektywa poznającego podmiotu to perspektywa ze swej istoty obiektywizująca. A doświadczenie niezobiektywizowane to doświadczenie czegoś innego niż byt – doświadczenie warunku możliwości wszelkiego bytu. Jednak żadne doświadczenie nie jest możliwe bez obiektywizującej perspektywy konkretnego podmiotu poznającego. Wskazując jako swój cel niezobiektywizowaną formę doświadczenia³³, a jednocześnie formułując tezę o językowym charakterze wszelkiego bytu³⁴, Gadamer zdaje się popadać w sprzeczność.

Znaczenie owej sprzeczności pozwala zrozumieć Gadamerowska teoria doświadczenia sztuki. W teorii tej, wprowadzając ideę przemiany (*Verwandlung ins Gebilde*)³⁵ gry w wytwór, Gadamer stwierdza, iż to, co niezobiektywizowane (gra), dane być może tylko w zobiektywizowanej formie (jako wytwór), a wszelka forma zobiektywizowana z konieczności odsyła do swego warunku możliwości – obszaru niezobiektywizowanego³⁶.

Oznacza to, że niezobiektywizowana postać doświadczenia możliwa jest wyłącznie jako doświadczenie zobiektywizowanego. To, co warunkujące, dostępne jest tylko poprzez to, co uwarunkowane. Warunek wszelkiego pojęciowego myślenia nie może być dany sam w sobie, a jedynie poprzez to, co warunkuje. Istota rzeczy dostępna jest więc wyłącznie jako różny odeń językowy przejaw.

Różnicująca funkcja zapośredniczenia

Taki wydaje się być sens idei „całkowitego zapośredniczenia” (*totale Vermittlung*) . Zapśredniczenie polega na tym, że to, co prezentowane, „[...] w pośrednictwie osiąga [...] swój właściwy byt”. „Totalne pośrednictwo oznacza, że element pośredniczący jako pośredniczący znosi sam siebie”. Zobiektywizowana postać doświadczenia staje się symboliczną prezentacją niemożliwej do zobiektywizowania nieskończonej całości bytowego procesu autoprezentacji. Na przemianę składają się dwa przeciwstawne sobie momenty. Z jednej strony mamy

³³ Gadamer [2004] s. 477.

³⁴ *Tamże*, s. 651.

³⁵ Gadamer [1960] s. 105.

³⁶ Gadamer [2004] s. 178.

do czynienia z ujawnieniem się istoty rzeczy – a więc ujrzeniem rzeczywistości jako gry, jako nieskończonej całości bytowego procesu, z drugiej, wobec faktu, że owa istota rzeczy jest z perspektywy indywiduum nieobejmowalna, stanowiąc jej zaprzeczenie, istota rzeczy ulega „przemianie w wytwór”, a więc dana jest w postaci zobiektywizowanej formy pojęciowej. „Rzecz” dochodzi do głosu, ale jest dana jako rzecz. Momentowi ujawnienia się istoty odpowiada moment jej urzeczowienia. Oba aspekty są nieoddzielne.

Dybel doskonale zdaje sprawę z owego paradoksalnego utożsamienia:

[...] o tym, co „ogólne” w rozumieniu, możemy mówić jedynie z perspektywy jego konkretnych dziejowych manifestacji: poza nimi nie istnieje ono jako takie. Jedynie zatem poprzez swoisty „przyrost” tego, co partykularne (przesady), to, co ogólne, może ujawnić się w ludzkich dziejach i zostać w nich zidentyfikowane jako pewna „idea” – czyli to, o czym traktuje dana wypowiedź czy dany wytwór kulturowy. Zarazem jednak to, co „ogólne”, nie sprowadza się do tego, co partykularne, jest w pewnym sensie zawsze „czymś więcej” niż jego konkretną manifestacją³⁷.

Z jednej strony zatem rozumiana „rzecz” jawi się w swej ogólności jedynie poprzez „przyrost” tego, co dziejowo-partykularne, w świetle określonych przesądów, z którymi zdaje się tworzyć organiczny splot, z drugiej strony te ostatnie nigdy nie są w stanie wyczerpać (wypowiedzieć) jej do końca. I właśnie też ten ciągle odnawiający się rozziw między tym, co „ogólne” (rozumiana „rzecz”), a tym, co dziejowo-partykularne (przesady) w ludzkim rozumieniu, sprawia, że staje się ono w stosunku do siebie nieustannie innym rozumieniem: rozumiana „rzecz” wykracza w nim zawsze w otwartym horyzoncie przyszłości poza swoją określoną dziejową wykładnię, „stapiając” się zarazem na podobnej zasadzie co dotychczas z nowymi przesadami. W rezultacie rozumiana „rzecz” nigdy nie jest możliwa do wyodrębnienia jako taka, w swej czystej ponaddziejowej postaci, ale – paradoksalnie – jedynie w świetle różnicy między dwoma odmiennymi dziejowo horyzontami rozumienia, za którymi stoją innego rodzaju przesady³⁸.

³⁷ Dybel [2004] s. 411.

³⁸ *Tamże*, s. 412.

Interpretuje jednak tę tożsamość wykluczających się aspektów jako dominację momentu jedności nad momentem różnicy. I zauważa, że:

nieustanne wyobcowywanie się dziejowej tradycji w stosunku do rozumiejącego nie daje się po prostu pojąć jako dialektyczne przeciwieństwo w stosunku do procesu stapienia się jej w jego samowiedzy, gdyż wówczas właśnie cały ten proces utraciłby swój otwarty, permanentnie samo-transcendujący się charakter³⁹.

Konsekwencją dominacji momentu jedności nad momentem różnicy, a więc funkcji zapośredniczającej nad różnicującą, musiałaby być utrata przez ruch myśli swego procesualnego charakteru – zatrzymanie dziejowego ruchu różnicowania się form rozumienia. Gdyby rozumienie istniało tylko w swej postaci zapośredniczającej, niewyjaśnialny byłby fakt pojawiania się kolejnych – różnych od wcześniejszych - jego form.

Wydaje się jednak, że Gadamer w swej koncepcji przemiany gry (obszaru niezobiektywizowanego) w wytwór (obiektywizację) miał na widoku właśnie dynamiczny, samotranscendujący się charakter rozumienia. Otóż jest on świadom, że sięgając ku temu, co warunkujące i przedjęzykowe, nie może tego wskazać inaczej, jak tylko używając języka. Ta nieuchronność uwikłania w formę - wtórną i z istoty nieadekwatną – nadaje procesowi hermeneutycznemu krytyczny i dynamiczny charakter. Ruch ku bezforemnemu i warunkującemu okazuje się być możliwy tylko jako krytyka nieautentyczności tego, co ujęte w formę i uwarunkowane.

Im radykalniej uprzedmiotowiające myślenie dokonuje namysłu nad sobą i rozwija doświadczenie dialektyki, tym wyraźniej odsyła do tego, czym samo nie jest⁴⁰.

Objawienie zapośredniczającej niewspółmierność „rzeczy” i pojęcia ułomności myślenia zobiektywizowanego (obiektywizującego) może być dane jedynie w ramach partykularnej perspektywy indywiduum i okazuje się uwikłaną w paradoks samoodniesienia, pojęciową artykulacją ułomności myślenia pojęcio-

³⁹ *Tamże*, s. 417.

⁴⁰ Gadamer [2003] s. 71.

wego. Wiedza dialektyczna ma charakter podwójnie negatywny: jest ułomnym uchwyceniem swej własnej ułomności. Z jednej strony ukazuje istotowe zobiektywizowanie perspektywy indywiduum, z drugiej zaś staje się punktem wyjścia dla nieskończonego ruchu krytyki obiektywizacji.

Doświadczenie hermeneutyczne realizuje się więc jako obiektywizująca krytyka obiektywizacji. Oznacza to, że myśl staje się przedmiotem dla samej siebie, a niepoznawalna „rzecz” przestaje być przedmiotem procesu poznawczego i może „ujawnić się” w całej swej nieuchwytności. Paradoks samoodniesienia jest związany z nieskończonością procesu hermeneutycznego. Dokonujący się ruch myśli jest wymuszany tendencją do zniesienia swej obiektywizującej istoty, ale wyłania wciąż nowe obiektywizacje. Obiektywizacje te z jednej strony stają się „stopieniami” partykularnych horyzontów interpretacyjnych w obliczu niepoznawalności przedmiotu interpretacji, z drugiej zaś stają się przedmiotami kolejnych krytyk skierowanych przeciwko ich zobiektywizowanej formie. Na tym polega mechanizm procesu różnicowania się form rozumienia.

Niewątpliwie prawdą jest, że wiedza powstała w wyniku „stopienia horyzontów” zapośrednicza niewspółmierność „rzeczy” i pojęcia – jednak Gadamer pokazuje, że świadomość owej zapośredniczającej ułomności jest skutkiem symbolicznej manifestacji niepoznawalności „rzeczy”. „Stopienie horyzontów” jest możliwe tylko dlatego, że żaden horyzont z osobna nie oddaje „rzeczy” w jej prawdzie. Prawda „rzeczy” dokonuje się w ruchu myślenia, a „stopienie horyzontów” jest koniecznym etapem tego procesu. „Stopienie horyzontów” dokonuje się w oparciu o doświadczenie ułomności wszelkiej wiedzy. Na tym polega jego wyższość nad doświadczeniem niewspółmierności „rzeczy” i pojęcia – sytuacją statycznej współobecności hermetycznych względem siebie perspektyw, zamkniętych nie tylko na siebie, ale i na różnice pomiędzy każdym z nich a „rzeczą” samą.

Z pewnością Paweł Dybel ma rację, gdy zauważa, że:

[...] ruch myśli rozwija się [...] na zasadzie permanentnej konfrontacji ze swym radykalnym innym i zamiast się z nim „zapośredniczać” w pojęciu, jest przede

wszystkim postępującym coraz dalej doświadczeniem tej nieredukowalnej różnicy oraz jej poświadczeniem w języku filozoficznych metafor⁴¹.

Wypada jednak wskazać, że elementem ruchu jest nieustanna petryfikacja filozoficznych metafor poświadczających różnicę. Konfrontacja myśli z „radykałnym innym” musi ujawniać ułomność językowych poświadczeń różnicy, a więc ich zobiektywizowany, zapośredniczający charakter.

Tak jak „stopień horyzontów” dokonuje się w momencie objawienia rozmówcom ułomności ich obiektywizujących perspektyw, tak też będące skutkiem hermeneutycznej krytyki objawienie ułomności „stopionej perspektywy” otwiera ją na to, co pozostaje poza jej zasięgiem, ale skutkować może tylko kolejnym „stopieniem”.

„Stopiona perspektywa” nie jest tylko zapośredniczeniem, zapoznaniem niepoznawalności rzeczy, jest też wspólną formą rozumienia owej niepoznawalności przez rozmówców. Otwarcie perspektyw nie oznacza zniesienia istotowej niewspółmierności rzeczy i pojęcia. Przeciwnie: zjednoczenie perspektyw jest sposobem realizacji owej niewspółmierności.

Dla Gadamera ostateczną – niepoznawalną – rzeczywistością jest integrujący partykularne formy rozumienia nadsubiektywny ruch samoprezentacji bytu. Modele sytuacji hermeneutycznej nie oddające dynamiki owego ruchu będą niepełne. Stąd odrzucenie modelu statycznej współobecności hermetycznych względem siebie perspektyw na rzecz objawiającego ułomność myślenia pojęciowego dialektycznego modelu *coincidentia oppositorum*.

Wnioski

Według Pawła Dybla punktem wyjścia rozmowy jest brak porozumienia rozmówców⁴². Efektem rozmowy jest niewspółmierność perspektyw, niewspółmierność słowa i rzeczy i multiplikacja różnic⁴³. Tymczasem – według Gadamera – punktem wyjścia rozmowy jest nie tyle „milczące porozumienie co do rzeczy”

⁴¹ Dybel [2004] s. 428.

⁴² *Tamże*, s. 450.

⁴³ *Tamże*, s. 451.

czy wspólne przesady, ale przede wszystkim porozumienie rozmówców co do ułomności własnej wiedzy. Punktem dojścia zaś nie będzie multiplikacja istotowej [pre-ontologicznej] różnicy w różnicach pomiędzy kolejnymi formami rozumienia. Punktem dojścia rozmowy jest jednoczące rozmówców objawienie się niepoznawalności „rzeczy”. Czy fakt, że objawienie to odbywa się za pośrednictwem formy pojęciowej uprawnia do twierdzenia, że element pośredniczący znosi zapośredniczane? W każdym razie – według Gadamera – istotą „totalnego zapośredniczenia” jest sytuacja odwrotna.

Być może kwestia jest czysto akademicka: czy wiedza o niewspółmierności horyzontów łączy rozmówców, czy też dzieli? Czy staje się punktem wyjścia dla ruchu krytycznej samoanalizy myślenia, otwierającej je na to, co poza nim, czy też potęguje izolację partykularnych perspektyw interpretacyjnych?

Dybel z faktu, iż Gadamer odrzuca możliwość pokonania obiektywizującej ułomności myślenia, wyciąga wniosek o zapoznawaniu niewspółmierności. Pragniemy jednak zwrócić uwagę na fakt, iż wysiłek Gadamera jest skierowany właśnie przeciw obiektywizującej mocy myślenia zakłamującej niewspółmierność. Jest świadomą własnej obiektywizującej ułomności krytyką tej ułomności.

O ile więc nie jest możliwe wyrażenie niewyraźnego, to możliwa jest wiedza o owej niemożliwości. O ile dla istot ludzkich niemożliwe jest porozumienie co do „rzeczy myślenia”, to przynajmniej możliwe jest porozumienie się w kwestii ułomności własnych form myślenia o niej.

Podsumowanie

Hermeneutyce Gadamera zarzucano, że przyznając prymat zapośredniczającej funkcji rozumienia, zapoznaje niewspółmierność pojęcia i „rzeczy”.

Pokazaliśmy, że:

- (a) Gadamer jest świadom zakrywającej niewspółmierność słowa i „rzeczy” ułomności myślenia.
- (b) Wyprowadza stąd wniosek, iż wiedza o niewspółmierności nie może nie być zapośredniczona.

- (c) Wskazuje na proces krytycznej samoanalizy myślenia odkrywającego własną ułomność jako źródło wiedzy o niewspółmierności słowa i „rzeczy”.
- (d) Jako istotę, punkt wyjścia i dojścia do porozumienia wskazuje (zapośredniczoną pojęciowo) wspólną rozmówcom konstatację poznawczej ułomności myślenia.
- (e) Jako istotę procesu różnicowania się horyzontów interpretacyjnych wskazuje dążenie myślenia zapośredniczającego niewspółmierność „rzeczy” i pojęcia do zniesienia swej zapośredniczającej istoty

Pokazaliśmy zatem, że dzięki zapośredniczającej funkcji rozumienia realizuje się funkcja różnicująca. A tym samym, że prymat funkcji zapośredniczającej jest pozorny.

Bibliografia

- Bronk [1988] – A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, RW KUL, Lublin 1988.
- Dybel [2004] – P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, TAIWPN Universitas, Kraków 2004.
- Gadamer [1960] – H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960.
- Gadamer [2000] – H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda?*, tłum. M. Łukasiewicz, w: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, PIW, Warszawa 2000, s. 35-51.
- Gadamer [2003a] – H.-G. Gadamer, *Idea logiki Hegłowskiej*, tłum. B. Sierocka, w: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 41-71.
- Gadamer [2003b] – H.-G. Gadamer, *Tekst i interpretacja*, tłum. P. Dehnel, w: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003, s. 99-141.
- Gadamer [2004] – H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2004.
- Waldenfels [1999] – B. Waldenfels, *Odpowiedź na to co obce. Główne rysy fenomenologii responsywnej*, tłum. J. M. Spychała, w: *Studia z filozofii niemieckiej. T 3. Współczesna fenomenologia niemiecka*, red. S. Czerniak i J. Rolewski, Wydawnictwo UMK, Toruń 1999, s. 101-116.