

Michał PŁÓCIENNIK

(Nie?-)hermetyczna (nie?-)możliwość hermeneutyki?

[rec.] Mariusz Oziębłowski, *Hermetyczna możliwość hermeneutyki. Analiza funkcji filozofii hermeneutycznej w koncepcjach Wilhelma Diltheya i Hansa-Georga Gadamera*, Wydawnictwo «scriptum», Częstochowa – Kraków 2012, ss. 314

Chociaż wszyscy jesteśmy świadomi łączącej nas wspólnoty, i o tyle posiadamy wszyscy równe kompetencje, to przecież drogi tego, co nas łączy, nie wytycza żadna metoda, każdemu też na drodze, którą podąża, wspólny cel jawi się bardzo odmiennie. Toteż należało rozpocząć tak, jak bywa wśród różnie ukształtowanych ludzi, których łączą wspólne przekonania – prowadzimy te rozmowy pod szczęśliwą gwiazdą – w nadziei, że zdołamy przybliżyć się choćby o krok do celu, do którego wszyscy zdążamy jako członkowie jednej ludzkiej zbiorowości żyjącej na jednym świecie.

H.-G.Gadamer, *Słowo na drogę*¹

Hermeneutyka jest dzisiaj „w modzie” – co do tego nie ma wątpliwości. I nie mówimy tu jedynie o płaszczyźnie tego, co bywa określane mianem „nauki”, wszak moda na hermeneutykę odczuwalna jest właściwie w każdym wymiarze indywidualnej i społecznej egzystencji. Wszystko jawi się jako hermeneutyczne albo warte hermeneutycznego zainteresowania, co, zdaniem A. Bronka, skutkuje znaczeniową inflacją terminu hermeneutyka². Myślenie hermeneutyczne, wraz z centralnością takich kategorii jak rozumienie, dzieje-

¹ H.-G. Gadamer, *Słowo na drogę*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo 1983*, przygotował i przedmową opatrzył Krzysztof Michalski, Editions du Dialogue Société D’Editions Internationales, Paryż 1988, s. 18.

² Por. A. Bronk, *Wprowadzenie. Hermeneutyka – hermeneutyka filozoficzna – filozofia hermeneutyczna*, [w:] *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, red. H. Mikołajczyk, M. Oziębłowski, M. Rembierz, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2006, s. 23–26.

wość, interpretacja, język, doświadczenie, stanowi niezaprzeczalny wkład w dziedzictwo ideowo-kulturalne ludzkości, czy jednak słuszne są jego uniwersalne roszczenia?³ Szczególnie silnie jego obecność zaznaczyła się we współczesnej filozofii, począwszy od XIX w., i to zarówno w jej wersji kontynentalnej, jak i anglosaskiej⁴, mimo iż w tej pierwszej zdecydowanie silniej, święcąc tam wciąż trwające triumfy i znacznie oddziaływując na inne dyscypliny naukowe⁵. Z czasem to, co „hermeneutyczne”, zaczęło rościć sobie pretensje do bycia istotą tego, co „filozoficzne”, a więc do utożsamienia filozofii z hermeneutyką⁶. Czy jednak wobec takich roszczeń rozróżnianie pomiędzy hermeneutyką, hermeneutyką filozoficzną i filozofią hermeneutyczną ma jeszcze rację bytu?⁷ Więcej: skoro wszystko jest hermeneutyczne, czy można zatem jeszcze mówić o jakimś *specificum* hermeneutyczności? Czym, poza „wszystkością”, jest hermeneutyczność hermeneutyki? Czy konsekwentna hermeneutyka hermeneutyki nie prowadzi tym samym do jej „wszystkościowej” hermetyczności? Czy tym samym panhermeneutyczność nie staje się hermeneutycznie hermetycznym więzieniem?

Już choćby ze względu na dostrzeżenie i wyeksplikowanie powyższych wątpliwości wobec roszczeń, mimo wszystko nie tak jawnych, jak to powyżej przedstawiłem, a przez to znacznie trudniejszych do uchwycenia, myślenia hermeneutycznego, zwłaszcza na polu filozofii, warto sięgnąć po książkę dr. Mariusza Oziębłowskiego *Hermetyczna możliwość hermeneutyki. Analiza funkcji filozofii hermeneutycznej w koncepcjach Wilhelma Diltheya i Hansa-Georga Gadamera*.

Oziębłowski należy niewątpliwie do grona dobrze zapowiadających się polskich filozofów młodego pokolenia. Jego naukowa przygoda z filozofią rozpoczęła się podczas studiów filozoficznych na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, ukończonych w 1998 roku uzyskaniem tytułu magistra filozofii na podstawie pracy *O pojęciu przemiany w filozoficznej hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Podjęte następnie studia doktoranckie ukończył w 2003 roku, uzyskując tytuł doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii na podstawie rozprawy *Doświadczenie hermeneutyczne jako doświadczenie sztuki. Hansa-Georga Gadamera teoria doświadczenia hermeneutycznego*. W 1998 ro-

³ Warto w tym miejscu wskazać na konieczność (?) rozróżnienia pomiędzy uniwersalnością problemu hermeneutycznego a uniwersalnym roszczeniem hermeneutyki, choć otwartą pozostaje kwestia, czy problem hermeneutyczny nie jest hermeneutycznie genetywny – H.-G. Gadamer, *Uniwersalność problemu hermeneutycznego*, tłum. A. Przyłębski, [w:] A. Przyłębski, *Gadamer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006, s. 141–155; P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Universitas, Kraków 2012, s. 111–116.

⁴ Zob. J. Stelmach, *Co to jest hermeneutyka*, PWN, Wrocław 1989, s. 24–25.

⁵ Jasne jest, że myślenie hermeneutyczne nie wzięło się z próżni i samo w znacznej mierze warunkowane było przemianami zarówno na polu nauki – zwłaszcza filozofii, jak i życia indywidualno-społecznego. Zob. więcej w tej kwestii A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot w filozofii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005.

⁶ Zob. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2004.

⁷ Zob. A. Bronk, *Wprowadzenie...*; P. Dybel, *Oblicza...*, s. 30–37.

ku Oziębłowski podjął pracę w ówczesnej Wyższej Szkole Pedagogicznej w Częstochowie (obecnie Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie), gdzie do dzisiaj jest zatrudniony na stanowisku adiunkta w Zakładzie Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych. Od 2003 roku pełni funkcję Sekretarza Zarządu Częstochowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Jest także członkiem Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej w Częstochowie. Ponadto Oziębłowski pełni funkcję sekretarza redakcji rocznika „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza. Seria: Filozofia”. Analizowana przeze mnie dysertacja Oziębłowskiego jest pierwszą publikacją książkową w jego dorobku, na który składają się: współredakcja dwóch publikacji zbiorowych: *Hermeneutyczne dziedzictwo filozofii*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2006 (współredakcja z H. Mikołajczykiem i M. Rembierzem) oraz *W stronę filozofii autorskiej. Kolokwia filozoficzne*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2009 (współredakcja z M. Woźniczka i A. Zalewskim), oraz 13 artykułów (stan z dn. 10.05.2013), w tym m.in. *Pomiędzy milczeniem a niedorzecznością. Wittgensteinowskie próby wyrażenia tego, co niewyraźalne*, [w:] *Dylematy filozofii*, red. D. Probuca, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 1999, s. 111–122; *Koncepcja doświadczenia w historycznej filozofii życia Wilhelma Diltheya*, „Biuletyn Instytutu Filozoficzno-Historycznego WSP w Częstochowie” 2002, nr 31(9), red. H. Mikołajczyk, Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza Częstochowie, Częstochowa 2002, s. 77–100; *Granica czy most? O funkcjach rozumienia w hermeneutyce H.-G. Gadamera*, „Diametros”, grudzień 2006, nr 10, s. 65–77, (www.diametros.iphils.uj.edu.pl); *Antyfundamentalizm i warunki możliwości odpowiedzialności moralnej*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza Częstochowie. Seria: Filozofia”, z. 5, red. R. Miszczyński, Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza Częstochowie, Częstochowa 2008, s. 143–156; *Hermeneutyka hermetyczna w Kobercach Klemensa Aleksandryjskiego*, [w:] *Wiara i rozum człowieka XXI wieku. Międzyuczelniane Sympozjum Naukowe*, red. A. Kowalski, Częstochowa 2008, s. 22–55; *O funkcjach hermeneutyki hermetycznej u Orygenesusa*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza Częstochowie. Seria: Filozofia”, z. 7, red. R. Miszczyński, Częstochowa 2010, s. 47–66. Zainteresowania naukowe Oziębłowskiego skupiają się w znacznej mierze wokół problematyki hermeneutyki, filozofii politycznej, wcześniej także wokół historii mistyki (w tym alchemii).

Autor następująco określa cel główny swojej dysertacji: „zamierzeniem naszym jest konkretyzacja idei hermeneutyki hermetycznej”⁸, wskazując jednocześnie, że znajduje się on w pewnym sensie poza obrębem podejmowanego dzieła, które ma mieć raczej charakter przygotowawczego szkicu, oferującego zarys pewnej możliwości formuły hermeneutyki hermetycznej. I stąd do pewnego

⁸ M. Oziębłowski, *Hermetyczna możliwość hermeneutyki. Analiza funkcji filozofii hermeneutycznej w koncepcjach Wilhelma Diltheya i Hansa-Georga Gadamera*, Wydawnictwo «scriptum», Częstochowa – Kraków 2012, s. 9.

stopnia pierwszorzędny cel refleksji Oziębłowskiego, odsyłający jednak nieustannie poza siebie ku powyższemu, konkretyzuje się w tym, iż:

Właściwym polem analiz będą tutaj – pisze – dwie formy filozofii hermeneutycznej: hermeneutyczna filozofia życia Wilhelma Diltheya oraz filozofia hermeneutyczna Hansa-Georga Gadamera. Kontekstem, w którym analizy zostaną przeprowadzone, stanie się formuła antyfundamentalizmu. Zmierzać będziemy do wykazania, że tak Dilthey, jak Gadamer dopuszczają się niekonsekwencji względem fundamentów antyfundamentalizmu. Oczywiście cel taki musiałby zostać zdezawuowany jako trywialny, bo pierwszy z hermeneutów z antyfundamentalizmem utożsamiać się nie mógł, a drugi nie chciał. By przed takim dezawuowaniem się bronić, powiemy, że w istocie idzie nam o sprecyzowanie pewnej kluczowej niekonsekwencji hermeneutycznych projektów, którą wyraźniej ukazać można dopiero dzięki zestawieniu z perspektywą antyfundamentalistyczną⁹.

Oziębłowski ma świadomość, iż obecność perspektywy antyfundamentalistycznej w dyskursie dotyczącym filozofii hermeneutycznej jest silnym założeniem metodologicznym¹⁰, bynajmniej nie nieuprawnionym¹¹, stąd precyzując, stwierdza,

[...] że iść nam będzie o współobecność dwóch funkcji, które pełnić ma filozofia hermeneutyczna. Zostaje ona zamyślona zarówno jako narzędzie sensotwórczej integracji odmiennych horyzontów interpretacyjnych, jak i sposób poznawczej penetracji transcendentnego *a priori* wszelkiego rozumienia. Przywołanie antyfundamentalizmu winno tutaj być o tyle ciekawe, że kwestionuje on możliwość jednoczesnej realizacji tak określonych zadań. [...] Referując symptomy konfliktu funkcji [kolejno w myśli Diltheya i Gadamera – M.P.], postaramy się przedstawić owe symptomy jako przesłanki uprawdopodobniające formułę hermeneutyki hermetycznej¹².

Ostatecznie, konkluduje Oziębłowski:

[...] zamierzenie nasze oparte jest o założenie zasadniczej rozbieżności perspektyw: antyfundamentalistycznej i hermeneutycznej. Prawomocność takiego założenia wykazujemy, przywołując prace Marka Szulakiewicza przedstawiające filozofię hermeneutyczną jako antyfundamentalistyczną wersję transcendentalizmu. Przy czym nie zamierzamy rozstrzygać, która z perspektyw ma wyższość. Pragniemy jedynie zaanonsować pewną możliwość, która otwiera się przed filozofią hermeneutyczną wraz z uwzględnieniem jej w ramach postulatów głoszonych przez antyfundamentalistów¹³.

⁹ Tamże, s. 10.

¹⁰ O świadomości siły powziętych założeń metodologicznych, ale także stopniu trudności podejmowanego dzieła świadczą chociażby następujące słowa autora: „Biorąc pod uwagę, że zamierzamy przekonywać do idei już na pierwszy rzut oka wewnętrznie sprzecznej, uzasadnienia owe winny być nie byle jakie”, tamże, s. 9.

¹¹ Gdyż jak sam wskazuje: „hermeneutyka zaliczana bywa, wraz z neopragmatyzmem i postmodernizmem, do koncepcji antyfundamentalistycznych”, tamże, s. 13. Czy jednak definiowanie hermeneutyki w jej specyfice przez pryzmat antyfundamentalizmu jest zabiegiem adekwatnym, więcej, czy słuszne jest sprowadzanie specyfiki hermeneutyki jedynie do perspektywy antyfundamentalistycznej – pozostaje kwestią co najmniej otwartą, z czego zdaje sobie sprawę Oziębłowski; por. tamże, s. 89–92.

¹² Tamże, s. 10–11.

¹³ Tamże, s. 11.

Praca Mariusza Oziębłowskiego składa się z czterech rozdziałów, z których pierwszy i czwarty, a w gruncie rzeczy ostatecznie czwarty, okazuje się najbardziej twórczą częścią książki, zaś rozdziały drugi i trzeci, głównie ze względu na analizowaną w nich problematykę, mają charakter raczej referujący.

Pierwszy rozdział nosi niezwykle sugestywny tytuł: *Hermeneutyka jako projekt antyfundamentalistyczny*, w którym Oziębłowski podejmuje się zadania wskazania miejsca hermeneutyki w przestrzeni współczesnej myśli filozoficznej o proveniencji antyfundamentalistycznej, a więc filozofii, dla której „charakterystyczna ma być więc detranscendentalizacja myślenia”¹⁴. Rekonstruuje proces i formy, w jakich przebiegał detranscendentalizacyjny *Rückkehr* w filozofii, a więc historyzację, egzystencjalizację i językowy zwrot myślenia, które doprowadziły do zarzucenia idei podmiotu transcendentnego¹⁵, wskazuje na wstępie na dwuznaczny status hermeneutyki jako „koniunkcji transcendentalizmu i antyfundamentalizmu”¹⁶, którą za M. Szulakiewiczem określa mianem „antyfundamentalistycznego transcendentalizmu”¹⁷. Następnie, ekstrapoluje paradoks transcendentalizmu, będący w gruncie rzeczy aporią samozwrotności struktury procesu poznawczego opartą na ideach wiedzy bezzałożeniowej i samouzasadnialnej¹⁸, oraz wskazuje na zaistniałe próby jego przewyciężenia, względnie osłabienia i zminimalizowania¹⁹, by wreszcie wskazać odkrycie języka jako medium i założenia uniwersalnego wszelkich procesów poznawczych jako efektu zabiegów detranscendentalizacyjnych w odniesieniu do filozofii L. Wittgensteina i w napięciu pomiędzy jego wczesną myślą z okresu *Traktatu filozoficzno-logicznego*, a późniejszą jego filozofią obecną w *Dociekaniach filozoficznych*²⁰. Następnie, jako jedną z możliwości i zarazem konsekwencji wynikających

¹⁴ Tamże, s. 13. Zdaniem Oziębłowskiego, „istotą transcendentalizmu jest zatem transcendowanie granic doświadczenia” (tamże, s. 14), które w oparciu o ostateczne fundamenty ludzkiego poznania chce zbudować wiedzę powszechnie obowiązującą, niezmienną i pewną, dającą tym samym powszechnie i nieuchronnie przesłanki do porozumienia w języku (por. tamże, s. 13–14), zaś „istotą detranscendentalizacji – odrzucenie myśli, iż w efekcie owego transcendowania można dotrzeć do fundamentów procesu poznawczego gwarantujących powszechną obowiązywalność jego rezultatów” (tamże, s. 14), oraz zdezawuowanie powszechnych przesłanek porozumienia w języku.

¹⁵ Tamże, s. 14–17.

¹⁶ Por. tamże, s. 19.

¹⁷ Tamże, s. 23. Oziębłowski zaznacza przy tym, że „alternatywa transcendentalizmu i detranscendentalizacji nie pokrywa się z alternatywą fundamentalizmu i antyfundamentalizmu. Wprawdzie do wyróżników antyfundamentalizmu należą historyzacja, egzystencjalizacja i zwrot językowy znoszące możliwość poszukiwania fundamentów wiedzy powszechnie obowiązującej, a zatem możliwość perspektywy transcendentalnej, wprawdzie transcendentalizm należy do dziejów filozofii fundamentalistycznej, jednak hermeneutyka jawi się jako transcendentalizm antyfundamentalistyczny”, tamże, s. 22–23.

¹⁸ Por. tamże, s. 23.

¹⁹ Zob. tamże, s. 24–31.

²⁰ Zob. tamże, s. 31–42.

z przyznania językowi charakteru uniwersalnego medium wszelkich zabiegów poznawczych, Oziębłowski wskazuje ideę semantycznego solipsyzmu, którą prezentuje na podstawie myśli S. Fisha, z licznymi odwołaniami do uwag R. Rorty'ego, u którego miejsce języka w roli uniwersalnego medium zajmuje ponadindywidualna wspólnota interpretacyjna, w ramach której dla jednostki pozostaje miejsce na tworzenie jedynie iluzorycznej autokreacji sensów²¹. W końcu chcąc wskazać na kulturową funkcję hermeneutyki²², Oziębłowski dokonuje prezentacji innej zdetranscendentalizowanej drogi myślowej, a mianowicie stanowiska konstruktywizmu, opierając się w znacznej mierze na przemysłeniach A. Zybertowicza w tej kwestii²³, mając na celu wskazanie formuły hermeneutycznej jako odrębnej zarówno w stosunku do formuły założeniowej, jak i konstruktywistycznej. Prowadzi to do podkreślenia kategorii doświadczenia otwartego jako fundamentalnej dla myśli hermeneutycznej, która jako „antyfundamentalistyczny transcendentalizm [...] pozwala zachować równowagę pomiędzy efektywnością integracji i interakcji”²⁴ kulturowej poprzez uniknięcie opresywnych form integracji sensu, przynajmniej, wedle Oziębłowskiego, w zamierzeniach jej twórców – w tym przypadku W. Diltheya, a szczególnie H.-G. Gadamera. Przypisywanie takich intencji wyżej wymienionym autorom przez Oziębłowskiego jest kwestią dyskusyjną i w pewnym sensie rozstrzygającą dla wyników dalszych analiz, stąd z pewnością wymaga znacznej dozy krytycyzmu oraz bardziej szczegółowych badań. Jednak

[...] jak jest możliwe – pyta Oziębłowski – by hermeneutyczna integracja była wolna od opresji sensu? Okazuje się zatem, że postulat antyfundamentalistycznego transcendentalizmu prowadzi z konieczności do przyjęcia problematycznych idei: nieopresywnej integracji, jak i opresywnej dezintegracji wspólnot sensu²⁵,

stawiając jako punkt wyjścia i zarazem odniesienia dalszych rozważań zagadnienie możliwości urzeczywistnienia tak zamyślanej hermeneutyki²⁶.

Kolejne dwa rozdziały, którymi nie będę się dogłębnie zajmować, głównie ze względu na ich wspomniany referujący charakter, poświęcone są kolejno: rekonstrukcji zagadnienia aporii obiektywizacji bezpośredniego doświadczenia życia w hermeneutyce Wilhelma Diltheya, (poprzez wskazanie na transcenden-

²¹ Zob. tamże, s. 42–63

²² Należy odnotować w formie zarzutu brak w refleksji Oziębłowskiego odwołań do opracowań poświęconych analizowanej przez niego kulturowej funkcji hermeneutyki – zob. np. E. Kobylińska, *Hermeneutyczna wizja kultury*, PWN, Warszawa – Poznań 1985; K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, PIW, Warszawa 1991.

²³ Zob. tamże, s. 63–82. Swoją drogą zastanawia w tym miejscu chociażby brak odniesień do klasycznych już pozycji z nurtu nieklasycznej socjologii wiedzy, jak choćby fundamentalnej pracy T. Luckmana i P. Bergera *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, do której Oziębłowski nawiązywał przy okazji innych swoich prac.

²⁴ Tamże, s. 91.

²⁵ Tamże, s. 91–92.

²⁶ Por. tamże, s. 101–103.

talną funkcję doświadczenia życia w myśli niemieckiego filozofa²⁷, następnie analizę hermeneutyki życia jako typologii struktur między bezpośredniością doświadczenia a jego pojęciowej obiektywizacji²⁸, wreszcie refleksję nad kwestią relacji między hermeneutyką a obiektywizacją w odniesieniu do jej funkcji integrującej i dezintegrującej zarazem²⁹) oraz ukazaniu zasadniczych elementów Gadamerowskiej koncepcji doświadczenia hermeneutycznego w następujących etapach: wskazanie kryteriów hermeneutyczności doświadczenia³⁰, wyeksplikowanie językowego charakteru doświadczenia bytu, wraz z centralną kategorią *aletheicznej* prawdy³¹, wreszcie wskazanie doświadczenia estetycznego w jego złożoności jako paradygmatu istotności doświadczenia hermeneutycznego, a więc formuły myśli hermeneutycznej³².

Czwarty rozdział zatytułowany: *Antynomiczność doświadczenia hermeneutycznego* składa się z dwóch części. Pierwsza poświęcona jest kwestii doświadczenia hermeneutycznego jako realizacji projektu fundamentalistycznego. Oziębłowski konstatuje, iż „filozofia hermeneutyczna Gadamera zostaje skonstruowana jako antyteza hermeneutyki fundamentalistycznej, której przykładem w *Prawdzie i metodzie* ma być hermeneutyczny projekt Wilhelma Diltheya”³³, a następnie podejmuje się wykazania, że mimo koncentracji na hermeneutycznym doświadczeniu otwartości bytu jako elemencie fundującym paradygmat antyfundamentalistyczny³⁴, hermeneutyczny projekt Gadamera podpada pod analogiczne zastrzeżenia do tych, jakie zostały wysunięte z jego perspektywy w stosunku do projektu Diltheya³⁵. Zdaniem Oziębłowskiego, antyfundamentalistyczny w swych zamierzeniach charakter doświadczenia hermeneutycznego w ujęciu Gadamera okazuje się – jako sygnujący bezpośrednie doświadczenie zapośredniczenia³⁶ – przybierać formę antynomiczną³⁷ (co wynika z jednoczesnej obecności pozytywnej i negatywnej formy doświadczenia), mającą być znoszoną w tymże doświadczeniu jako *coincidentia oppositorum*³⁸, dla której to formuły analogonem ma być doświadczenie sztuki, w którym jako motyw centralny zo-

²⁷ Zob. tamże, s. 105–110.

²⁸ Zob. tamże, s. 110–133.

²⁹ Zob. tamże, s. 134–176.

³⁰ Zob. tamże, s. 177–189.

³¹ Zob. tamże, s. 190–209.

³² Zob. tamże, s. 210–249.

³³ Tamże, s. 251.

³⁴ Por. tamże, s. 256.

³⁵ Mamy tu zatem do czynienia z pewną formą radykalizacji hermeneutyki filozoficznej H.-G. Gadamera – zob. N. Leśniewski, *Czy możliwa jest radykalizacja hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*, [w:] *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, red. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 69–79.

³⁶ Zob. M. Oziębłowski, *Hermetyczna...*, s. 256–259.

³⁷ Zob. tamże, s. 259–262.

³⁸ Zob. tamże, s. 262 i nn.

staje wskazana przemiana gry w wytwór (*Verwandlung ins Gebilde*) znosząca przeciwieństwo pomiędzy nieskończonym, autotelicznym obszarem prezentacji gry a skończoną, zrelatywizowaną kulturowo-historycznie, zobiektywizowaną formą wytworu³⁹, a tym samym będąca „ukazaniem symboliczności i alegoryczności rzeczy”⁴⁰, co prowadzi Oziębłowskiego do wniosku, iż „doświadczenie hermeneutyczne, zamiast być przeciwieństwem procesu obiektywizacji, samo obiektywizacji ulega”⁴¹, a zatem ulega fundamentalizacji. Jako genezę antynomiczności doświadczenia hermeneutycznego skutkującą jego fundamentalistyczną obiektywizacją wskazuje autor jednoczesną współobecność funkcji poznawczej i kulturowej⁴² w ich ufundowaniu na dwóch formach – negatywnej i pozytywnej – doświadczenia w ich zamyślanej komplementarności⁴³, co ostatecznie prowadzi do transcendentualno-dialektycznego paradoksu samoodniesienia w formie koła hermeneutycznego⁴⁴, jako że „doświadczenie hermeneutyczne realizuje się więc jako obiektywizująca krytyka zobiektywizowanego”⁴⁵, wskutek czego „wysiłek Gadamera skazany jest na znamienne dwuznaczność: jako prowadzona ze zobiektywizowanej perspektywy krytyka obiektywizacji skazany jest na nieuchronną ułomność i istotową niekompletność, będąc jednocześnie krytyką ułomności i niekompletności wszystkiego tego, co było przed nim”. Jak jednak zaznacza Oziębłowski, „alternatywą dla zarzutu niekonsekwencji, podającego w wątpliwość wysiłki Gadamera, może być wskazanie na istotową niekonsekwencję próby zlikwidowania obiektywizacji w drodze krytycznej samoanalizy myśli”, co też w pewnej mierze przypisuje Gadamerowi, podkreślając, że

Posłowie do trzeciego wydania Prawdy i metody kończy [Gadamer – przyp. M.P.] wskazaniem na nieuchronną niekompletność wszelkiego poznania: „Zły to hermeneuta, który sobie wyobraża, że może lub że musi mieć ostatnie słowo”⁴⁶.

³⁹ Tamże, s. 259.

⁴⁰ Tamże, s. 281.

⁴¹ Tamże, s. 264.

⁴² Zob. tamże, s. 265–268.

⁴³ Zob. tamże, s. 268–276.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 277–281 i nn.

⁴⁵ Tamże, s. 282.

⁴⁶ Tamże, s. 283. Z pewnością warte byłoby przemyślenie, czy i na ile paradoks samoodniesienia, wraz ze stanowiącą go dialektyką permanentnego transcendowania/immanentyzowania *resp.* nieprzekraczającego przekraczania pociągający za sobą w jakiejś mierze hermetyzację procedur poznawczych, dotyczy poszczególnych projektów filozoficznych, w tym hermeneutyki, w jej poszczególnych odmianach projektowych (z uwzględnieniem jej uniwersalistycznych rozszczeń, a zarazem z abstrahowaniem od nich), a na ile jest mimo wszystko transcendentualnym *apriori* wszelkiej filozofii, a więc filozofii jako filozofii, czy też bardziej źródłowo, aktywności poznawczej (egzystencjalnej?) człowieka, w jego indywidualno-społecznym wymiarze. Wydaje się zatem zasadne zapytać, na ile wnioski wyciągnięte ostatecznie przez Oziębłowskiego, wobec projektu hermeneutycznego jako takiego, warunkowane są doborem analizowanych przez niego myślicieli, a zatem jaki jest zakres ich obowiązywalności w odniesieniu do hermeneutyki? Czy odnoszą się w równej mierze do hermeneutyki np. Heideggera, czy też

Z kolei druga część owego rozdziału poświęcona jest wskazaniu destrukcji hermeneutyki w kierunku jej hermetyczności (umożliwienia w jej formie hermetycznej) jako logicznej konsekwencji przeprowadzonych analiz. Wskazana zostaje w ramach doświadczenia hermeneutycznego jednak pewna prymarność negatywnej formy doświadczenia i funkcji poznawczej, co wydaje się pociągać za sobą „możliwość nowego typu postępowania hermeneutycznego” o charakterze antyhermeneutycznym: „kontestacja obiektywizacji musi być kontestacją zapośredniczenia, a więc procedurą nie hermeneutyczną, lecz hermetyczną”⁴⁷. A zatem „negatywna postać doświadczenia hermeneutycznego skazana jest na artykulację swego antyhermeneutycznego charakteru”, zaś

[...] punktem dojścia antyfundamentalistycznej procedury interpretacyjnej staje się wówczas Nietzscheańska konstatacja: „fakty nie istnieją, tylko interpretacje”. [...] Hermetyczny proces interpretacyjny okreśmy zatem wstępnie jako somoeksplicację zapośredniczenia zmierzającą do doświadczenia niemożliwości bezpośredniości,

co sprawia, że „indywiduum zostaje zamknięte w granicach własnej indolencji poznawczej”. A zatem:

Zachowanie ściśle negatywnego charakteru doświadczenia hermeneutycznego skutkuje w takim razie przekształceniem hermeneutyczności w hermetyczność⁴⁸,

czego ostateczne konsekwencje ukazuje Oziębłowski, analizując wynikające z tego relacje między sensem realnym a iluzorycznym⁴⁹. Reasumując: doświadczenie hermetyczne staje się doświadczeniem hermeneutycznym *à rebours*, otwierając możliwość dla wydobycia zeń formuły (filozofii) hermeneutyki hermetycznej.

Parę słów należy wreszcie poświęcić stronie technicznej książki Oziębłowskiego i tu chciałbym zwrócić uwagę przede wszystkim na dwie rzeczy. Po pierwsze, na hermetyczne piękno i stopień trudności/skomplikowania języka, jego zawilóść i nieprzejrzystość. Wydawać by się mogło, że powinno to stanowić zarzut, ale w moim przekonaniu jest bardzo silnym atutem. Tekst jest sporym wyzwaniem dla podejmującego się jego lektury czytelnika, zmuszającym do wysiłku nie tylko intelektualnego, ale i koncepcyjnego, a także sporego wykorzystania wyobraźni, pozostając niezrozumiałym dla niezaangażowanej i „nieprzetrawionej”, także w wymiarze egzystencjalnym, próby (z)rozumienia, a zarazem ujawniającym swe najgłębsze pokłady niczym Heideggerowski prześwit w formie bliskiej tekstom ezoterycznym o charakterze formacyjnym⁵⁰; jego

w tym przypadku, a być może także innych, musiałyby ulec znacznej modyfikacji, a niekiedy wręcz zakwestionowaniu?

⁴⁷ Por. tamże, s. 290–291.

⁴⁸ Por. tamże, s. 292–293.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 293–309.

⁵⁰ Byłoby to wszak zgodne z tym, że „roszczenie hermeneutyki do uniwersalności [choćby w formie hermeneutyki hermetycznej postulowanej jako możliwość przez Oziębłowskiego –

hermetyczność okazuje się sposobem jego samowykładni. Po drugie, pewnym zaskoczeniem jest dość niska liczba wykorzystanych pozycji bibliograficznych, bo zaledwie 48 w 314-stronicowej książce, a także fakt, że autor przy prezentacji głównych elementów myśli hermeneutycznej Diltheya i Gadamera powołuje się w zasadzie (poza jednym przypadkiem, jaki stanowi niemieckie wydanie *Prawdy i metody*, w dodatku dosyć stare, bo z 1960 r.) na polskie przekłady dzieł tychże autorów. I znów to, co mogłoby uchodzić za zarzut, w mojej ocenie jest wielką wartością dysertacji Oziębłowskiego, bodajże największą od strony metodologicznej. Otóż książka Oziębłowskiego w znacznej mierze idzie w poprzek trendom współczesnej humanistyki, w tym niestety także filozofii, sprowadzającym się do referowania cudzych poglądów, a więc tzw. znawstwa, co na gruncie filozofii skutkuje zastąpieniem jej przez filozofioznawstwo. Oczywiście, w książce nie brakuje także elementów owego znawstwa w formie referującej, ale istotna perspektywa jest moim zdaniem inna, a jest nią filozofowanie *in statu nascendi*, a więc próba zmierzenia się z konkretną aporią filozoficzną, nie tylko od strony krytyczno-dekonstrukcyjnej, ale wraz z własną propozycją jej rozwiązania. Mamy zatem do czynienia z filozofowaniem, a nie tylko opowiadaniem o filozofowaniu innych w myśl kapitalnej sentencji św. Tomasza z Akwinu, iż „celem uprawiania filozofii nie jest to, abyśmy wiedzieli, co myśleli filozofowie, lecz jaka jest rzeczywistość”⁵¹! Nie znaczy to oczywiście, że książka nie mogłaby zostać wzmocniona w swej metodologiczno-technicznej warstwie, ale moim zdaniem tylko pod warunkiem pogłębienia powyżej wskazanej perspektywy, nie zaś jej kosztem.

Na koniec chciałbym wskazać, jako pewną propozycję do dyskusji, alternatywną w stosunku do Oziębłowskiego, próbę odczytania myśli Gadamera, mimo wszystko wskazującą na pewną możliwość zachowania formuły hermeneutycznej (e)nie-hermetycznej hermeneutyki. Chcę zdecydowanie zaznaczyć, iż ocena myśli filozoficznej Gadamera, moim zdaniem, zależy w dużej mierze od konwencji, w jakiej filozof zdecyduje się ją odczytywać. Zostaną zatem wyodrębnione dwie możliwe drogi interpretacyjne⁵² i na nich postaram się tutaj skoncentrować.

przyp. M.P.] można właściwie pojąć tylko na podstawie nauki o *verbum interius*, przekonania pochodzącego od Augustyna i na wskroś przemyślanego przez Heideggera, które mówi, że wypowiedziana mowa nieustannie pozostaje w tyle za tym, co do wypowiedzenia, za «wewnętrznym słowem», oraz że to, co wypowiedziane, można zrozumieć tylko wówczas, kiedy wsłuchujemy się w stojący poza tym wewnętrzny język”, J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, WAM, Kraków 2007, s. 7–8.

⁵¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Sententia super librum Deo caelo et mundo* 1, lec. 22, za: Św. Tomasz z Akwinu, *Modlitwy i myśli*, wybrał i przełożył Mirosław Wylęgała, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2005, s. 98. Co prawda myśl Oziębłowskiego porusza się w perspektywie możliwościowej, jednakowoż mierzy się z konkretnym zagadnieniem-aporią w jego zagadnieniowości-aporetyczności zgodnie z najlepszą tradycją klasycznofilozoficzną, niejako wbrew szeroko rozpowszechnionym współcześnie tendencjom filozofioznawczym!

⁵² T. Bartoś wskazuje na istnienie „hermeneutycznej alternatywy, [w której – przyp. M.P.] wybór pierwszej opcji, owego ruchu bez kresu, czy też bezkresnego następstwa, oznacza zamknięcie

Pierwszą z nich określiłbym jako hermeneutyczną hermetycznie, gdyż w jej centrum znajduje się konstytutywne dla tego sposobu prowadzenia refleksji filozoficznej zagadnienie koła hermeneutycznego. Jak wiadomo, nasz autor próbuje przełamać aporie absolutyzmu i historyzmu – czy jednak w pewnym sensie idealistycznie skażony punkt wyjścia hermeneutyki może tu przynieść jakiegokolwiek rozwiązanie? Czy tego typu rozwiązanie nie prowadzi w gruncie rzeczy do absolutystycznie ujętego historyzmu albo problematycznej jedności całości danej jednocześnie absolutystycznie i historycznie (dialektyka odsłonięcia i przesłonięcia)? Wydaje mi się, że można by wtedy mówić co najwyżej o zlanii w jedno absolutyzmu i historyzmu. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na fakt, iż jednym z zarzutów kierowanych przeciwko Gadamerowskiej hermeneutyce jest jej brak kontaktu z pozapodmiotową *resp.* pozajęzykową(?) rzeczywistością⁵³. Zastanawiające jest, czy w związku z tym w oddali nie pobrzmiewa problem wchłonięcia realistycznego historyzmu (a przynajmniej w moim rozumieniu taki powinien on być, wszak wydarzenia historyczne dokonują się w realnej rzeczywistości – wszelkie inne rozumowanie prowadzi z góry do idealistycznie pojmowanej historii, co sugeruje absolutyzm historyczny) przez idealizm o konotacjach absolutystycznych.

Z pewnością należałoby powyższe rozważania kontynuować i rozszerzyć, nie chciałbym jednak dłużej zagłębiać się w subtelności tkwiące w hermeneutycznej interpretacji myśli Gadamera, nie tylko dlatego, że nie bardzo odpowiadają one moim osobistym preferencjom filozoficznym, ale przede wszystkim dlatego, że nie jestem pewien, czy takie odczytanie jego wywodów jest zgodne z intencją autora tekstu. Skłaniałbym się raczej ku nieco innej wykładni. Dlaczego? Przede wszystkim dlatego, że wydaje mi się, iż sam Gadamer nie kończy

w symbolicznej szczelnej «klatce świata», co jest realistycznym opisem niepokonalnej słabości ludzkich zdolności poznawczych, które niezdolne do przekroczenia swoich przedzałożeń w toku interpretacji, wracają bezustannie do wypowiedzenia tego, co dane było immanentnie od samego początku w sposób niewypowiedziany. W stylizacji metafizycznej, *toutes proportions gardées*, podobny sposób widzenia świata charakterystyczny jest dla systemów panteistycznych, dla których absolut, punkt końcowy ruchu, nie różni się od tego, co dane w punkcie wyjścia. W takim ujęciu zrozumieć świat nie jest niczym więcej, aniżeli zrozumieć siebie. Stanowiskiem będącym na antypodach opisywanego tu immanentnego zatopienia w niekończącej się definitywności, której w żaden sposób nie można oddalić, jest arystotelesowski model niezgody na nieskończony ruch przyczynowości. Wyrwa, jaką czyni w takim «szczelnie zamkniętym» świecie brak ciągłości wirującego koła interpretacji, domaga się zupełnie innego spojrzenia. Niemożliwość nieskończonego koła interpretacji każe umieścić poza światem interpretacji głównego interpretatora: «myśl myśląc siebie»⁵³; tegoż, *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, W.A.B., Warszawa 2010, s. 102–103. Bartoś jest przy tym świadom, iż owa alternatywa nie musi mieć z konieczności charakteru rozłącznego; właśnie ów nierozłączny charakter w formie rozróżniającego współprzenikania przybiera ona w jakiejś mierze w zaproponowanej przeze mnie poniżej interpretacji Gadamerowskiego doświadczenia hermeneutycznego.

⁵³ Por. J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo „M”, Kraków 2006, s. 268.

swojej refleksji „hermeneutycznie hermetycznie skołowany”, ale przełamuje koło w jego hermetyczności, otwierając szeroko drzwi ku hermeneutyce zorientowanej metafizycznie⁵⁴. Uważam, iż w takiej optyce jego przekonanie o znalezieniu drogi pośredniej nie tylko między absolutyzmem i historyzmem, ale absolutyzmem i formami dogmatyzmu a sceptycyzmem i relatywizmem byłoby co najmniej uzasadnione.

Kluczem do zrozumienia kreowanej przez niemieckiego filozofa rzeczywistości byłyby zatem dwa pojęcia: tytułowa prawda i skończoność. Dzieje (*Geschichte*) to nic innego jak dialog „ja” ponadhistorycznej prawdy z zanurzonym w historii (*Historie*) (to, że prawda wydarza się w dziejach, nie oznacza, że w nich się roz-poczyna i wyczerpuje) „ty” skończonego człowieka⁵⁵. Inicjatorem tego dialogu⁵⁶ jest stojąca nie tyle na początku dziejów, co ponad dziejami prawda, która, zagadnąwszy skończoną rzeczywistość, uruchomiła bieg dziejów, w której staje się dostępną dla skończoności człowieka. Ludzka działalność poznawcza, realizująca się w rozmowie, jawi się jako wtórna wobec biernej postawy zasłuchania (w sensie Heideggerowskiego nasłuchiwanie bycia)⁵⁷. Prawda nie tylko jest ponadhistoryczna jako początek i twórca dialogu, ale także pociąga człowieka, objawiając mu się w dziejach, oczekując go jako finalizacja jego wysiłków. Jawi się więc nie tyle jako przyczyna sprawcza dialogu, ale jako przyczyna celowa. Jako że poznanie skończoności jest możliwe jedynie w jej odniesieniu do nieskończoności, a więc w swoistego rodzaju poznaniu dialektycznym, człowiek uświadamia sobie w warunkującej jego skończoność perspektywie

⁵⁴ „[...] hermeneutyka metafizyczna stawia problem samej prawdy tego, co rzeczywiste. Wychodzi ona z faktu, że prawda ukazuje się w inteligencji ludzkiej i poprzez nią, w taki sposób, że w świetle inteligencji ludzkiej ukazuje się sama prawda o rzeczywistości”, mimo iż sama „prawda jest [i pozostaje – przyp. M.P.] zawsze większa i głębsza od każdego jej wyrażenia i każdego pojęcia, uwarunkowanych przez historię i kulturę, które w oparciu o nie tworzymy”, Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Interpretacja dogmatów*, tłum. J. Królikowski, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Wydawnictwo Księży Sercanów „SCJ”, Kraków 2000, s. 275. Używam terminu metafizyka prowizorycznie, chcąc wskazać jedynie pewien kierunek refleksji, mając oczywiście świadomość, że w dalszej perspektywie wymagałoby to zmierzenia się z problematyką relacji między ontologią a metafizyką w kontekście postheideggerowskim – zob. w tej kwestii np. P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011.

⁵⁵ Zob. H.-G. Gadamer, *Historyczność i prawda*, tłum. A. Przyłębski, [w:] A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 174–186.

⁵⁶ Na temat hermeneutycznego wymiaru filozofii dialogu i *mutatis mutandis* dialogalnym/dialogicznym wymiarze filozofii hermeneutycznej zob. J. Stelmach, *Co to jest...*, s. 58–59. Na temat dialogalnego/dialogicznego sensu prawdy zob. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1992, s. 212–214. Zob. także P. Walczak, *Od monologu do dialogu. Dialog jako kategoria filozoficzna*, „Studia Paradyskie” 2007–2008, nr 17–18, s. 31–38.

⁵⁷ Zob. w tej kwestii J. Grondin, *Wprowadzenie do...*, s. 7–9.

prawdy, iż ma do czynienia z tajemnicą, wymykającą się jego pełnemu poznaniu. Ilekroć się do niej zbliża przez jej dziejowe przejawy, tylekroć jawi mu się ona jako *semper maior*.

Ów dialog nie odbywa się pomiędzy niezależną od niczego jednostką, ale obecną na przestrzeni całej historii ludzkością, w której byt jednostkowy człowieka nie zostaje zagubiony(?), jednakże zdecydowanie większy nacisk kładzie Gadamer na wspólnotowy wymiar tego dialogu. Wspólnotowy głos ludzkości to nic innego jak tradycja przekazywana w medium języka. Gadamer postuluje na wskroś pozytywny wymiar tradycji jako drogi przybliżającej wraz z każdą swoją cegiełką ludzkość do prawdy. Tradycję należałoby także rozpatrywać od wewnątrz, a mianowicie jako dialog wewnętrzny ludzkości dążącej do ustalenia wspólnego głosu w dialogu z prawdą. Wydaje się, że jego celem jest przezwyciężenie różnego rodzaju błędnych doświadczeń, mniemań, które hamują bieg ku prawdzie. Ten wewnętrzny dialog ludzkości nigdy nie ma miejsca poza owym wspólnotowym dialogiem z prawdą, ale jest w nim niejako zawarty, a mianowicie ludzkość, dążąc do uzyskania swojego wspólnego głosu, zawsze natrafia na przemawiającą wewnątrz niej prawdę.

Owo zapośredniczone w historycznie kształtowanej tradycji poznanie ma w ujęciu naszego autora zawsze wymiar pozytywny i jest nakierowane na prawdę. To niesamowicie ważny wniosek: ludzkość w swojej skończoności jest nakierowana na prawdę (wszak to sama prawda wyznacza jej ten kierunek) i nie może zaprzestać poznawania prawdy. Nawet jeśli odbywałoby się to na zasadzie prób i błędów, co miejscami zdaje się sugerować Gadamer – przez weryfikację doświadczeń w kolejnych doświadczeniach – poznanie zawsze posuwa się do przodu. Nawet błędne poznanie jest poznaniem prawdziwym, o tyle, o ile ujawniając swój błąd, odsyła ku właściwemu kierunkowi poznawania. Inna sprawa, czy przyjmując metodę prób i błędów jako naczelną zasadę epistemologiczną, Gadamer nie popada w zasadzkę relatywizmu (ratowałoby go przed tym uznanie możliwości poznania prawd pewnych, czasem zwanych absolutnymi, a więc przyjęcie, przynajmniej elementarnego, prawdziwego i niezmiennego wglądu w istotę rzeczy, które staje się następnie tym, co weryfikuje prawdziwość poznania, samemu nie podlegając już w istocie weryfikacji, chyba że jedynie w kwestiach nieistotowych – przypadłościowych). Zdaje się, że mimo wszystko należy się w tej koncepcji dopatrywać przywrócenia przynajmniej w pewnym wymiarze obiektywności poznania, przy jednoczesnym uznaniu jego historycznej, skończonej aspektowości – to nie prawda jest dziejowa (nie powstaje w dziejach, ale się w nich niejako przegląda), ale ludzkie poznanie-rozumienie⁵⁸.

⁵⁸ O tyle istotne wydają się następujące uwagi R.J. Woźniaka: „Istnieje szczególnego rodzaju różnica znaczeniowa pomiędzy pojęciami *interpretacji* i *rozumienia*. Pojęcie interpretacji samo w sobie może być – i w rzeczywistości jest – wieloznaczne. Równie dobrze może służyć usprawiedliwieniu «radosnej i spontanicznej twórczości ludzkiego ducha absolutnie wyemancypowanego od wszelkiej prawdy». Konsekwencje takiego rozumienia hermeneutyki jako in-

Pozostaje jeszcze jedna kwestia: czy w metafizycznym spojrzeniu na myśl Gadamera jest jeszcze miejsce na coś specyficznym hermeneutycznego, czy można tu mówić o kole hermeneutycznym?⁵⁹ A jeśli tak, to gdzie miałyby ono o sobie dać znać?

Na pierwszy rzut oka odpowiedź wydaje się banalna: prawda i jej historyczne uobecnianie się w tradycji tworzą koło hermeneutyczne, dialog pomiędzy ludzkością a prawdą ma strukturę koła hermeneutycznego. Wszak od owej pierwotnej inicjatywy zagadnięcia prawda jest zawsze zwrócona ku ludzkości i jest prawdą dla ludzkości i z ludzkością. Jest warunkiem jej „bycia pytaniem” skończoności ludzkości, a także wypełniającą odpowiedzią na jej „bycie pytaniem”. Prawda jednocześnie tworzy koło pomiędzy swoim wymiarem sprawczym (warunkującym) i celowym, angażując w swoją strukturę koła ludzkość na mocy poznawczej i uczestniczącej partycypacji. Zatrzymajmy się w tym miejscu, nie idźmy dalej, gdyż grozi to ucieczką w być może ciekawą i twórczą spekulację, ale jednak chyba zbyt mocno abstrahującą od rozważań spadkobiercy Heideggerowskiego ontologicznego patrzenia na hermeneutykę. Wspomnijmy jeszcze tylko, że drugim miejscem, a może drugim poziomem, na którym można by doszukiwać się koła hermeneutycznego, jest urzeczywistniany w tradycji wewnątrzludzki dialog, dokonujący się między wczoraj a dziś z jednoczesnym ciągłym przewyższeniem w kierunku jutra. Jednakże w przypadku obu tych kół hermeneutycznych można dostrzec wyraźne przełamanie „kołowacizny”, nie tyle w kierunku prawdy, ile bardziej ze strony warunkującej i odpowiadającej prawdy. Tak więc istota filozofii hermeneutycznej zostaje zachowana, ale jednocześnie przewyższającą rozsadzona we wszystkich swych wymiarach: od zewnątrz i od wewnątrz, gdyż to transcendentna prawda napędza koło i skierowuje je ku właściwym torom.

terpretacji *ad hoc*, interpretacji tworzącej prawdę są aż nadto widoczne w dwudziestym wieku i w jego «okroponościach» (A. Bensaçon). W swej najgłębszej istocie *le malhereux de siècle* było przekleństwem fałszywej i z gruntu kłamliwej hermeneutyki tworzącej uśmiercającą prawdę. Pojęcie zrozumienia nie kryje w sobie wspomnianej w przypadku interpretacji wyjściowej wieloznaczności. Zrozumienie kojarzy się zawsze z poszukiwaniem, odkrywaniem, z relacją do jakiejś już jakoś od zawsze obecnej prawdy rzeczy”, tenże, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, WAM, Kraków 2007, s. 91, przyp. 34. Więcej na temat powyższej problematyki zob. A. Bronk, *Filozoficzna hermeneutyka i kategoria obiektywności*, [w:] *Uniwersalny...*, s. 11–35; zob. także zmienioną wersję tegoż artykułu – A. Bronk, *Filozoficzna hermeneutyka w sporze o obiektywność poznania*, [w:] tegoż, *Zrozumieć świat współczesny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1998, s. 115–144.

⁵⁹ Do pewnego stopnia idea koła hermeneutycznego stanowi rekapitulację innych wyznaczników specyfiki myślenia hermeneutycznego – zob. w tej kwestii J. Stelmach, *Co to jest...*, s. 39–49; P. Dybel, *Oblicza...*, s. 37–48.

Warto jeszcze podkreślić, że takowa hermeneutyka metafizyczna jest możliwa jedynie w przypadku realistycznego oparcia na rzeczywistości⁶⁰ wraz z radykalnym uznaniem ontologicznej kategorii inności/transcendencji⁶¹ – chyba że mamy tu do czynienia ze swoistego rodzaju metafizyką bytu idealnego (czyż nie byłby to jednakowoż przywoływany już wcześniej powrót do absolutyzmu historycznego w tym przypadku o zabarwieniu metafizycznym? Pomijam już fakt, że klasyczne pojmowanie metafizyki – w ujęciu arystotelesowskim, choć i w platońskim, wszak świat idei jest jak najbardziej realny – z istoty zakłada kontakt z realną rzeczywistością).

Myślę, że rozważania Gadamera można w skrócie przedstawić jako próbę opisaną ciągłego dążenia historycznej, skończonej, rzeczywistości ludzkości, aby zamknąć bieg swoich (czy tylko swoich?) dziejów w warunkującej je i dialogującej z nią nieskończoności, co dokonuje się za pośrednictwem dziejowo kształtowanej tradycji jako pytająco-dialogującego głosu ludzkości (bytu pytającego), pod przewodnictwem nieustannie aktywnej sprawczo i celowo nieskończonej prawdy. Jak? To prawda wyznacza i warunkuje metody, gdyż, jak podkreśla Gadamer, żadna skończona metoda nie może jej objąć⁶².

Paradoksalnie, nawet gdyby moja interpretacja hermeneutyki Gadamera okazała się całkowicie błędna, to wedle zaproponowanej przez Oziębłowskiego formuły idei hermeneutyki hermetycznej, będąc tylko/aż interpretacją, podlega co najwyżej kolejnym interpretacjom, a z racji nieistnienia niczego, poza interpretacjami nie wychodzącymi nigdy poza nie same, będąc fałszywa, jest zarazem prawdziwa. Ale to także interpretacja. Bo czyż nie do tego właśnie prowadzi konsekwentne zastosowanie formuły hermeneutyki hermetycznej do niej samej? A być może także filozofii, nie tylko hermeneutycznej, do samej filozofii. Czy w końcu jednak słowa Gadamera, iż: „Zły to hermeneuta, który sobie wyobraża, że może lub że musi mieć ostatnie słowo”⁶³ – nie odnoszą się w rów-

⁶⁰ A więc wbrew H. Ineichenowi, jedynie w oparciu hermeneutyki na gruncie ontologii – zob. tenże, *Hermeneutyczne roszczenie do uniwersalności bez ontologicznego ugruntowania hermeneutyki*, tłum. A. Przyłębski, [w:] *Uniwersalny...*, s. 47–53. Zob. w tej kwestii D. Oko, *W poszukiwaniu pewności. Próba transcendentalnego ugruntowania metafizyki w filozofii Emericha Coretha i Bernarda Lonergana*, Wydawnictwo Naukowe UPJP II, Kraków 2010, s. 300–339.

⁶¹ Zob. E. Lévinas, *Hermeneutyka i transcendencja*, s. 185–197; *Myślenie bytu i problem Innego*, s. 199–213 – obydwie teksty [w:] tegoż, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Homini, Kraków 2008.

⁶² W związku z tym, wedle niektórych komentatorów, właściwe odczytanie tytułu *opus magnum* Gadamera brzmi: prawda (która) jest metodą. W.G. Jeanrond ujmuje wręcz ową tytułową aporię w formie antagonistycznego zapytania „Prawda czy metoda?”, tenże, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, tłum. M. Borowska, WAM, Kraków 1999, s. 83 i nn. Zob. w tej kwestii także D. Kaegi, *Prawda jako metoda- hermeneutyka u Heideggera*, tłum. A. Przyłębski, [w:] *Uniwersalny...*, s. 55–67.

⁶³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda, Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Kraków 1993, s. 507.

nej mierze do jego myśli, do koncepcji Oziębłowskiego i wreszcie mojej? Czy nie odnoszą się do wszelkiej myśli? Bycie dziejów bycia wciąż się toczy i pozostaje sprawą otwartą... a „toczącej się rozmowy nie można podsumować”⁶⁴. Zaś hermeneutyka, „oczekując na swe pełne urzeczywistnienie, staje się [...] filozofią przyszłości”⁶⁵, być może w formie hermeneutyki hermetycznej autorstwa Mariusza Oziębłowskiego jako „spodziewanej dalszej części dzieła”⁶⁶, której solidna deklaracja przyszłościowego zaistnienia została złożona wraz z ukazaniem się niniejszej książki.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ J. Stelmach, *Co to jest...*, s. 62.

⁶⁶ M. Oziębłowski, *Hermetyczna...*, s. 9.