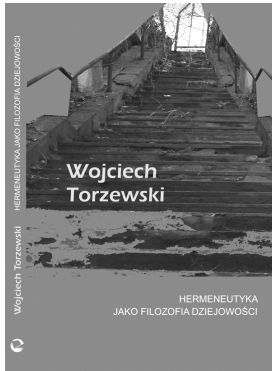


## BOOK REVIEWS / RECENZJE KSIĄŻEK

**Wojciech Torzewski: *Hermeneutyka jako filozofia dziejowości. Studium myśli Diltheya, Yorcka, Heideggera, Gadamera i Vattima***

Wydanie pierwsze, oprawa miękka. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2012, 238 s. ISBN: 978-83-7096-850-2



Monografię Wojciecha Torzewskiego *Hermeneutyka jako filozofia dziejowości. Studium myśli Diltheya, Yorcka, Heideggera, Gadamera i Vattima* uważam za jedną z najlepszych monografii na temat hermeneutyki, jakie ostatnimi laty ukazały się w Polsce. Osiąga ona poziom rozpraw niemieckich, co w moim przekonaniu jest najlepszą dla niej rekomendacją. Jej przedmiotem jest dziejowość, jedno z centralnych pojęć współczesnej hermeneutyki.

Po *Wprowadzeniu*, którego przedmiotem jest kwestia świadomości historycznej w jej relacji do problemu dziejowości, w części pierwszej autor przedstawia poglądy na dziejowość Wilhelma Diltheya, Yorcka von Wartenburga, Martina Heideggera, Hansa Georga Gadamera i Gianniego Vattimo. W części drugiej rozważa natomiast problem teoretycznego statusu filozofii dziejowości, jej uzasadnienia, stosunek do epistemologii i ontologii oraz kwestię prawdy. Taka struktura publikacji jest logiczna i przejrzysta.

Monografia poświęcona jest zasadniczo współczesnej hermeneutyce niemieckiej, pojawiają się w niej jednak także tacy myśliciele, jak Gianni Vattimo i Richard Rorty, którzy inspirując się poglądami Friedricha Nietzschego i Martina Heideggera, usiłowali dokonać ponowoczesnego przełomu w paradygmacie hermeneutyki klasycznej. Analiza ich poglądów służy autorowi do uwyrażnienia tożsamości dziejowości w klasycznej hermeneutyce niemieckiej i do ukazania jej ponowoczesnych losów.

Monografia Torzewskiego nie ma jednak jedynie czysto historycznego charakteru. Jej celem jest nie tylko rekonstrukcja pojęcia dziejowości, lecz także diagnoza współczesnej kondycji filozofii z jej odwiecznym pytaniem o rozum

i prawdę. Dlatego stwierdzenie autora zawarte we *Wprowadzeniu*: „Chodzi raczej o rekonstrukcję podstawowych rysów tego, co można by nazwać filozofią dziejowości” (s. 8), brzmi nader skromnie.

W części pierwszej Torzewski rekonstruuje pojęcie dziejowości. Nie jest to jedno z wielu pojęć filozoficznych, lecz pojęcie dla filozofii kluczowe. Pozostaje ono bowiem w istotnym związku z doświadczeniem całości życia, ludzką naturą, krytyką rozumu spekulatywnego, problemem prawdy, krytyką relatywizmu i rozumieniem. Hermeneutyczna kategoria dziejowości odsłania zatem kluczowe dla współczesnej filozofii spory, które stanowią kontynuację wielu dawnych sporów filozoficznych. W tej części monografii najciekawszy wydaje się rozdział drugi poświęcony problemowi dziejowości u Diltheya i Yorcka. Szczególnie poglądy tego drugiego są w Polsce mało znane i mało zbadane, a miał on duży wpływ na Diltheya. Autor zatem rozpoczyna od krytyki rozumu historycznego u Diltheya, by poprzez kwestię dziejowości jako związku oddziaływań przejść do dziejowości jako *Urteilung* w „historyce filozoficznej” Yorcka. Analizuje z jednej strony różnicę między dziejowością a historycznością: „Dziejowość to nie historyczna zmienność, lecz pewien sposób bycia polegający na perspektywicznym odkrywaniu życiowej pełni” (s. 47), z drugiej zaś różnicę między dziejowością a Heglowską filozofią dziejów: „W dziejach właśnie przejawia się «cały człowiek». Innymi słowy, nie znajdujemy, ani u Yorcka, ani u Diltheya, tej «intelektualizacji» dziejowości, z jaką mamy do czynienia u Hegla” (s. 49). Autor ukazuje zarówno podobieństwa, jak i różnice w pojęciu dziejowości u obydwu wzajemnie inspirowanych się myślicieli, dotyczące między innymi ich stosunku do metafizyki. Pisz: „zarówno u Diltheya, jak i u Yorcka, dokonuje się proces przekształcania świadomości historycznej właściwej «szkole historycznej» (jednej z wielkich inspiracji filozofii Diltheya) do świadomości historycznej, która rozpoznaje swą własną historyczność w kontekście dziejowości życia” (s. 56). W analizach Torzewskiego Yorck jawi się jako myśliciel oryginalny i nowoczesny. Szczególnie interesujące są u tego filozofa krytyczna funkcja dziejowości oraz jego pojęcie *Okularität*. Zdumiewają zbieżności jego poglądów z innymi wybitnymi myślicielami XX wieku. Gdy czytam stwierdzenie autora: „Dla religijnie nastawionego Yorcka przyjęcie konsekwencji rozpoznania dziejowości możliwe jest tylko poprzez przyjęcie stanowiska uznającego pierwszeństwo postawy religijnej wobec metafizycznej. Świadomość religijna przeciwstawia owej «samoobronie» ruch ku «samopoświęceniu». Dlatego też postawa religijna będzie dla Yorcka tą, która stanowi o możliwości wyzwolenia się spod konieczności tworzenia zabezpieczających konstrukcji” (s. 63), to mam wrażenie, jakbym czytał nie Yorcka, tylko Levinasa. Podobnie, gdy czytam: „Położenie nacisku na «dziejowość» oznacza w kontekście prezentowanej krytyki zakaz ustatyczniania tego, co dynamiczne i przede wszystkim redukcjonowania tego, co wewnętrzne (przeżywane) do postaci formy pojęciowej, petryfikującej rzeczywistość” (s. 67), to odnoszę wrażenie, jakbym czytał Bergsona, a nie Yorcka. *Nota bene*, interesujące jest to, czy rzeczywiście Yorck używa takich określeń, czy autor charakteryzuje jego poglądy

za pomocą języka Bergsona. Lektura tego rozdziału monografii Torzewskiego zachęca do głębszych studiów oryginalnych tekstów Yorcka, w tym szczególnie dotyczących kwestii religii.

Kolejny interesujący rozdział poświęcił autor teorii światopoglądów u Diltheya, ich związków z życiem i krytyką metafizyki. Szkoda jedynie, że wspominając na stronie 79 teorię światopoglądów Diltheya, nastawienia świadomości Yorcka oraz sposoby odkrywania bycia u Heideggera, nie wspomniał także o stylach myślowych Georga Simmla.

Kolejnym rozdziałom monografii analizującym pojęcia dziejowości u Heideggera i Gadamera nie poświęcę tu szczególnej uwagi. Lepiej zainteresowanych odesłać do monografii Torzewskiego niż streszczać tok jego jasnych i precyzyjnych wywodów. Warto jedynie wspomnieć, że w rozdziale poświęconym Gadamerowi autor rekonstruuje argumenty krytyczne Franka Ankersmita, ukazuje zasadnicze różnice między stronami sporu i sam w tym sporze Gadamer – Ankersmit zajmuje własne stanowisko. Pisze:

Widać u Ankersmita pewne nabożeństwo w odniesieniu do bezpośredniości tego co rzeczywiste i związaną z tym nieufność wobec myślenia, które zawsze jest konstrukcyjne, sztuczne itd. oraz romantyczne dążenie do rozplynięcia się w bezpośredniości wydarzenia i bycia, do zniknięcia w absolicie itd. (s. 147).

Na końcu rozdziału, pisząc, że Gadamer przywołuje grecką ideę rozumu jako logosu, autor mógł odnieść się także do wątku, o którym wspomniał uczeń Gadamera, Jean Grondin. Stanowi on wyjaśnienie metafizycznych założeń przedstawionej przez autora tezy: „Można zatem powiedzieć, że u Gadamera w języku wydarza się otwarcie bytu w naszym skończonym i dziejowym jego doświadczeniu” (s. 156).

Słowa, które wypowiadamy, nie mogą, według Gadamera, wyczerpać tego, co mamy w duszy. „To, co wypowiedziane, nie jest wszystkim. To, co niewypowiedziane, prowadzi wypowiedziane do słowa, które może nas osiągnąć” (Gadamer, 1985–1995a: 504; przekł. T.G.). To, co niewypowiedziane, to wewnętrzne Słowo (*verbum interius*). W nim, jak oznajmił Gadamer Grondinowi, tkwi uniwersalny charakter hermeneutyki (Grondin, 2007a: 11). Grondin tak skomentował tę wypowiedź Gadamera:

Przez kilka miesięcy pozostawałem bezradny w tej kwestii, dopóki nie przeczytałem ponownie książki *Prawda i metoda* oraz jej przechowywanej w heidelberskiej bibliotece uniwersyteckiej pierwotnej wersji. Wówczas zrozumiałem, że w rzeczywistości roszczenie hermeneutyki do uniwersalności 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 wewnętrznym język. Brzmi to staromodnie oraz bardzo metafizycznie (Grondin, 2007a: 7–8).

Słowo ludzkie, w odróżnieniu od słowa Bożego, nie jest jednak doskonałe.

Żadne ludzkie słowo nie wyrazi w pełni naszego ducha. [...] To raczej niedoskonałość ludzkiego ducha sprawia, że nigdy nie jest on w pełni sobie współczesny, lecz rozprasza się na myślenie o tym czy owym. Ta jego istotowa niepełność powoduje, że słowo ludzkie nie jest, jak Boże, jedno jedyne, lecz z konieczności musi istnieć wiele słów. Wielość słów nie oznacza więc wcale, że pojedyncze słowo zawiera jakąś usuwalną wadę, gdyż nie wyraża w sposób doskonały, co duch ma na myśli; raczej ta wielość jest potrzebna dlatego, że nasz intelekt jest niedoskonały, tzn. nie jest w pełni współczesny sobie w tym, co wie. W rzeczywistości nawet nie wie, co wie (Gadamer, 1993: 573–574).

Szósty rozdział poświęcił autor radykalizacji dziejowości u Gianniego Vattimo. Analizując poglądy Vattimo w świetle jego inspiracji filozofią Nietzschego i Heideggera, Torzewski pisze:

Pojęcie dziejowości zachowuje zatem dla niego swój antymetafizyczny charakter, jaki był widoczny już we wcześniejszej tradycji hermeneutycznej, ale eksponuje on ten jego moment, który daje się opisać jako odejście od klasycznej koncepcji prawdy i antyfundamentalizm w sensie odkrycia nietrwałości, tymczasowości i relatywności wszelkich podstaw, wszelkiego *Grund*. Wyrazem tego typu myślenia jest Nietzscheańskie stwierdzenie: „istnieją tylko interpretacje”. Pojęcie dziejowości w tym ujęciu zostaje powiązane z nihilizmem i dziejami filozofii w takim stopniu, w jakim kulminują one w nihilizmie (s. 165–166).

Za Vattimo autor wskazuje na dwie linie rozwoju hermeneutyki: Nietzsche – Heidegger – Gadamer oraz Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer. „Pierwsza nosi znamiona nihilistyczne, radykalnie podejmuje dziejowość, uwidacznia, czym jest przełom ponowoczesny, druga jest pozytywną teorią rozumienia, uwypukla związki z tradycją, trzyma się idei podmiotu bądź jakiegoś fundamentu (a przez to pozostaje jeszcze w epoce metafizycznej)” (s. 169). Można mieć zasadnicze wątpliwości, o czym jeszcze wspomnę, czy Gadamera można umieścić w tej pierwszej linii rozwoju hermeneutyki i czy jest ona jeszcze hermeneutyką. Autor też wyraża podobne wątpliwości:

Pytanie, jakie w tym miejscu można zadać, dotyczy tego, czy dla ujęcia dziejowości istotnym jest Nietzscheańsko-Heideggerowskie radykalne zerwanie i skok w „Bezgrund”, czy też poszukiwanie sensu i ład całości, co ujawniłoby się w wątku Diltheyowsko-Gadamerowskim. [...] Okazuje się więc, że tam, gdzie Gadamer mówi o „poszukiwaniu sensu w samej skończoności”, Vattimo wyraża wątpliwości, czy poszukiwanie to nie jest wciąż jeszcze ludzeniem samego siebie, co do własnej kondycji i próbą uniknięcia radykalnych konsekwencji nihilistycznego ujęcia dziejowości (s. 170–171).

Podsumowując pierwszą część monografii, trudno nie stwierdzić, że stanowi ona dogłębną i niezmiernie rzetelną próbę rekonstrukcji problemu dziejowości i wielu istotnych związanych z nią kwestii, szczególnie historyczności, w tradycji hermeneutyki niemieckiej, od Wilhelma Dilheya i Grafa Yorcka zaczynając,

poprzez Martina Heideggera i na Hansie-Georgu Gadamerze kończąc. Jedyną postacią, która nie jest związana z niemiecką tradycją hermeneutyczną, jest Gianni Vattimo, który odwołując się do poglądów Nietzschego, dokonał radykalizacji problemu dziejowości. Jest to pierwsza znana mi tak solidna polska monografia poświęcona problemowi dziejowości.

W drugiej części autor zajął się teoretycznym statusem filozofii dziejowości. W tym celu skonfrontował ze sobą liniową i kołową koncepcję uzasadnienia. Píše:

„Liniowa” koncepcja uzasadnienia sprowadza się więc właściwie do twierdzenia o istnieniu wiedzy bezałożeniowej oraz możliwości bezpośredniego dostępu do rzeczywistości. „Kołowa” koncepcja uzasadnienia, przeciwnie, wskazuje na to, iż nie jesteśmy w stanie pokazać takich sądów, których przyjęcie nie byłoby oparte na przyjęciu innych sądów (s. 179).

Teoria dziejowości zrywa ze schematem liniowym. Słusznie przyjmując „kołową” koncepcję uzasadnienia w hermeneutyce, autor stanął wobec problemu obrony hermeneutyki przed zarzutami irracjonalizmu, relatywizmu i sceptycyzmu. W gruncie rzeczy obrony prawdy i ciągłości tradycji filozofii zachodniej:

Dziejowe, czyli zarazem pośrednie, (zapośredniczone w obyczajach, kulturze, języku itd.) nie oznacza jedynie tego, co przypadkowe i dowolne. [...] Prawda nie istnieje „przed” dziejami i bez koniecznego związku z nimi. Jest ona wydarzeniem, którego „materią” są tylko i wyłącznie dzieje (s. 188).

Autor rozpatruje dalej, w związku z pojęciem przeżycia, które jest źródłem wiedzy, kwestię uzasadnienia u Diltheya, zarówno we wczesnym i późnym okresie jego filozofii, w którym przeżycie wpisane jest we wspólnotę znaczeń i sensów świata kultury. U Gadamera natomiast źródłem uzasadnienia jest język, który w dziejach ujawnia same rzeczy. Torzewski stwierdza w podsumowaniu: „Dzieje jawią się jako rozmowa skończonych horyzontów, w których otwiera się świat, ujawnia się rzecz” (s. 199). Pisząc o ontologicznej perspektywie ujmowania dziejowości, autor mógł poświęcić więcej miejsca metafizyce języka, o czym już wspomniałem. Język pojmowany jak źródło jest bowiem według Gadamera warunkiem prawdy.

W ostatnim fragmencie zajął się autor uzasadnieniem dziejowości u Vattimo: „Dziejowość wedle niego [Vattimo] nierozzerwalnie wiąże się z tezą «nihilizmu» wyrażoną przez Nietzschego: «nie ma prawdy, są tylko interpretacje»” (s. 200). Vattimo odwołuje się do historyczno-interpretacyjnej narracji. Autor, w moim przekonaniu słusznie, odrzuca Vattimowskie uzasadnienie. Stwierdza:

Vattimo chce „radykalizować” doświadczenie dziejowości, wyciągając jego konsekwencje, jakie obejmują samą hermeneutykę. Okazuje się jednak, że w swej „radykalizacji” pozostaje on bardziej pod wpływem historyzmu niż Gadamer i w istocie nie radykalizuje „dziejowości”, lecz „świadomość historyczną” (s. 212).

Ostatni fragment monografii poświęcił autor analizie różnic między Gadamerem i Rortym.

Zgadając się zupełnie z wnioskami autora, z jego obroną uzasadnienia dziejowości i krytyką Vattimo, żałuję tylko, że Torzewski nie uwzględnił niezmiernie ważnej kwestii, sporu Gadamera z Nietzsche, któremu niemiecki hermeneuta poświęcił także fragment ostatniej książki–wywiadu udzielonego Riccardowi Dottoriemu pt. *Wiek filozofii*. Postać Nietzschego pojawiła się w rozważaniach Gadamera na temat różnicy między retoryką a sofistyką. Retoryka nie jest sofistyką, nie jest wolą mocy (Gadamer, 1979: 71). Retoryka jest dobrą wolą, która w sytuacji dialogu dąży do wzajemnego zrozumienia i solidarności (Gadamer, 1979: 66). Dlatego Nietzschego uznał za sofistę, a za jego poprzedników Prodikosa i Protagorasa (Gadamer, 1979: 57). W sporze z Nietzsche bronił Gadamer obiektywności sensu. Pisał: „Jego [Nietzschego] pojęcie interpretacji nie oznacza odkrywania sensu, który jest, ale jego ustanowienie w służbie w o l i m o c y” (Gadamer, 2003: 103). Podobną myśl wypowiedział w debacie z Derridą. Nietzsche postawił fundamentalne pytanie: „czy interpretacja oznacza w ł o ż e n i e sensu, czy jego odnalezienie”? (Gadamer, 2003: 34). Według Gadamera Nietzsche wybiera pierwszą możliwość, wykluczając się z kręgu hermeneutycznego. Będąc zgodny z Nietzscheańskim perspektywizmem interpretacji, bronił Gadamer ostatecznej jedności prawdy: „Jeśli jednak dobrze rozumiem Heideggera, jest to właśnie to, czego Nietzsche nie uczynił, tak, że metafory jego ostatnich wizji wydają się nam igrającymi odbłaskami, za którymi nie kryje się żadna jedność” (Gadamer, 2004: 36). Swemu stanowisku dał także następujący wyraz:

Nie chcę podążać [...] za Nietzsche, według którego wszelka domniemana prawda jest rodzajem kłamstwa, i to rzeczywistego kłamstwa, to znaczy zakłamania, które nie może inaczej, lecz musi, ponieważ życie chce żyć. Musi jednak w każdym bądź razie coś znaczyć to, że wola mocy, która wszystko przenika, odnajduje w człowieku zagadkową zdolność odkrywania symboli, wskazywania i nazywania, i zdolność językowa bierze ją na służbę, aby utrzymać się jako życie. Śpiew ptaka i ludzka pieśń pozostają całkowicie odmienne, jeśli nawet obydwa przenika wola mocy. Różnice pozostają. Wydobywać ciąg tonów z doskonałą harmonią to co innego, niż śpiewać głębokie pieśni. Oczywiście także u człowieka występują fałszywe tony, kłamstwa, a przede wszystkim samookłamywanie, i wszystko co rzekome i domniemane, krótko, wszystko to, co wydaje się dawać, ale nie istnieje. Czy oznacza to jednak, że nie ma w ogóle rzeczywistego daru? Chciałbym powiedzieć, istnieje inny. Nie jest to wynajdywanie woli mocy. W nim znajduje ona swoją granicę. Mowa oznacza innego. Mowa chce odpowiedzi (Gadamer, 1985–1995b: 417).

Hermeneutyczna prawda ukazuje się w perspektywie dziejów efektywnych. Nie jest to klasyczna koncepcja prawdy, zgodność pojęć i rzeczy. Nie jest to ostateczna prawda, absolutna pewność. Ostatecznej prawdy nie może osiągnąć samotny, transcendentalny podmiot. Odślania się ona bowiem w dialogu poprzez dzieje. Jeśli przyznaję, że inny może mnie przekonać, stwierdził Gadamer, to o czym może mnie przekonać, jeśli nie o prawdzie (Gadamer, 2002: 54)?

Podstawowym założeniem hermeneutycznego dialogu jest zatem roszczenie do prawdy (Gadamer, 2002: 55). „Wszyscy jesteśmy uwarunkowani historycznie, a nasza efektywnodziejowa świadomość zawiera owo roszczenie do prawdy, które nazwałem także antycypacją doskonałości, do której wszyscy dążymy, jeśli nawet nigdy jej nie osiągniemy” (Gadamer, 2002: 55; przekł. T.G.). Z takiej perspektywy można uznać Nietzschego za prekursora filozofii ponowoczesnej, ale nie hermeneutyki. Gadamera i Nietzschego różni także, o czym autor nie wspominał wyraźnie, stosunek do dziedzictwa filozofii Platona.

Można by postawić autorowi jeszcze jeden zarzut: dlaczego w swej monografii nie uwzględnił hermeneutyki Paula Ricoeura? Co prawda nie należy on do hermeneutyki niemieckiej i nie zarysował wyraźnie kwestii dziejowości, nie mniej jednak jego poglądy na prawdę są bardzo zbieżne z poglądami Gadamera i mogłyby stanowić wzmocnienie jego argumentacji.

Te uwagi krytyczne w niczym nie zmieniają jednak mojej bardzo wysokiej oceny monografii Wojciecha Torzewskiego *Hermeneutyka jako filozofia dziejowości*. Stanowi ona istotny wkład w rozwój badań nad hermeneutyką współczesną.

## BIBLIOGRAFIA

- Gadamer, H.-G. (1979). *Rozum, słowo, dzieje* (Przeł. M. Łukasiewicz i K. Michalski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gadamer, H.-G. (1985–1995a). *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, H.-G. (1985–1995b). *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej* (Przeł. B. Baran). Kraków: Inter Esse.
- Gadamer, H.-G. (2002). *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori*. Münster–Hamburg–London: Lit Verlag.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Język i rozumienie* (Przeł. P. Dehnel i B. Sierocka). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Gadamer, H.-G. (2004). Destrukcja a dekonstrukcja (Przeł. P. Dehnel). *Odra*, 1, 290–237.
- Grondin, J. (2007a). *Hans-Georg Gadamer. Biografia* (Przeł. J. Wilk). Wrocław: Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Grondin, J. (2007b). *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej* (Przeł. L. Łysień). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Ricoeur, P. (1993). *Metaxù*. Pomiędzy tym a tamtym. Ewa Mukoid rozmawia z Paulem Ricoeurem. *Logos i Ethos*, 2, 297–316.

Tadeusz GADACZ\*

---

\* Profesor filozofii, Instytut Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie.  
E-mail: tgadacz@ifispan.waw.pl.