

Paweł Sznajder*

Gadamer jako nihilista niespełniony? Głos krytyczny w sprawie Gianniiego Vattima nihilistycznej interpretacji hermeneutyki

Abstrakt

Artykuł jest próbą polemiki z tezą Gianniiego Vattima stwierdzającą ścisłe związki filozofii hermeneutycznej Hansa-Georga Gadamera z nihilizmem, co miałyby oznaczać odrzucenie pojęcia prawdy i sfery faktów. Staram się przeciwstawić tej tezie, ukazując, że jedna z fundamentalnych kategorii hermeneutyki — kategoria języka — nie implikuje, jak zwykło się uważać, nihilistycznej fabularyzacji świata, o której mówi Nietzsche, ale służy odsłanianiu prawdy. Badanie oparte zostało na wystąpieniu Gadamera *Cóż to jest prawda?*, pochodzącym z okresu klarowania się poglądów autora *Prawdy i metody* na hermeneutykę, w którym autor, powołując się na Nietzschego, daje do zrozumienia, że nie zamierza kontynuować jego radykalnego projektu. Dystans względem autora *Wiedzy radosnej* w pewnym stopniu poświadcza również korespondencja Gadamera z Leo Straussem, dotycząca znikomej roli Nietzschego w *Prawdzie i metodzie*. Gadamer, choć podejmuje krytykę pojęcia prawdy funkcjonującego w naukach przyrodniczych, nie odrzuca prawdy samej, lecz stara się ją odnajdywać w naukach humanistycznych. Hermeneutyka, w zamyśle jej twórcy, nie może być rozumiana jako destrukcja, ale jako odsłanianie logosu w języku, który nie jest narzędziem dopasowywania świata do własnych popędów czy kategorią implikującą odrzucenie sfery faktów, lecz medium zapośredniczającym kontakt bytu ludzkiego z prawdą z jednej strony i sposobem bycia *Dasein* z drugiej. Wedle Vattima dystans wobec nihilizmu i koncentrowanie się Gadamera na pojęciu logosu i prawdy muszą zostać w hermeneutyce przewyżnione. Wydaje się jednak, że hermeneutyka Gadamera, stawiająca nihilizmowi opór, może być filozofią, w której interpretacja nie jest konstruowaniem, lecz odkrywaniem sensu tekstu. To, nie zaś jej rzekome „nihilistyczne powołanie”, świadczy o aktualności i ważności tej myśli w naukach humanistycznych.

Słowa kluczowe

Gadamer, język, nihilizm, logos, prawda

* Instytut Filozofii i Socjologii
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
e-mail: pawel.sznajder196@gmail.com

Filozofia hermeneutyczna, zainicjowana przez Martina Heideggera (1994; 2007) i rozwinięta przez Hansa-Georga Gadamera (2007), przez niektórych uczniów, między innymi Gianniego Vattima (1996, 33), uważana jest za ostatni krok na drodze do postmodernizmu. Vattimo określa tę tendencję mianem „nihilistycznego powołania hermeneutyki”, wskazując na Nietzschego (Harris 2014, 57) jako najważniejsze źródło spajające rozmaite odłamy i koncepcje funkcjonujące w obrębie tego złożonego nurtu filozofii¹.

W moim artykule chciałbym krytycznie odnieść się do tezy, że hermeneutyka Gadamera implikuje nihilizm, dewaluuje wartość prawdy i odrzuca istnienie sfery rzeczy samej w sobie, co prowadzioby do ujęcia interpretacji jako wynajdywania, konstruowania, zamiast odkrywania sensu tekstu. Problem ten wymaga szczegółowej analizy wielu aspektów – w niniejszym artykule chciałbym skupić się jedynie na kategorii języka w rozumieniu Gadamera w okresie tworzenia zrębów filozofii hermeneutycznej. Język stanowi dla autora *Prawdy i metody* medium dostępu do nieskrytości prawdy (*aletheia*) i nie prowadzi do przyjęcia poglądu o fabularyzacji świata.

W celu uzasadnienia tej tezy poddam analizie tekst *Cóż to jest prawda?* Gadamera (1979a) poprzedzający ukazanie się *Prawdy i metody*, śledząc jego ewentualne odniesienia do nietscheańskiego nihilizmu.

Vattimo zauważa, że Heidegger i Gadamer interesują się myślą Nietzschego tylko w kontekście metafizyki, nie zaś koncepcji interpretacji, nie dostrzegając roli tego myśliciela w kształtowaniu się hermeneutyki. Tekst *Cóż to jest prawda?* w moim przekonaniu pokazuje, że Gadamer na tym etapie rozwoju swojej myśli brał Nietzschego pod uwagę i świadomie zrezygnował z kontynuowania jego wizji².

¹ Spór o rolę Nietzschego w hermeneutyce ma już obszerną historię. Na jego decydujące znaczenie dla tej myśli nacisk kładą m.in. Babich 2010, 218–243; Waite 2004, 169–211; Holub 2002, 111–134; Schrift 1990; Figl 1981, 408–441; Markowski 1997. Już Andrzej Bronk (1988, 37, 53, 60) w pierwszej polskiej monografii poświęconej Gadamerowi wskazuje na wpływ Nietzschego na poglądy autora *Prawdy i metody*, a jednocześnie zaznacza, że wiązanie samego Nietzschego z hermeneutyką prowadzi do zbędnej komplikacji i rozmycia znaczenia pojęcia hermeneutyki (Bronk 1988, 33). W późniejszych pracach, choć wymienia Gadamera jako przedstawiciela tradycji postnietscheańskiej (Bronk 1998, 24), nie przywołuje Nietzschego omawiając hermeneutykę (Bronk 1998, 116–144). Przeciwnikami wiązania Nietzschego z hermeneutyką Gadamera są: Grondin 2010, 105–122; 2002, 452–463; Derrida 2004; Dostal 2002, 27; Lawrence 2002, 179. Opór wobec wiązania myśli Nietzschego z hermeneutyką pojawia się również po stronie zwolenników jego myśli (Günter 1993).

² Należy w tym miejscu zaznaczyć, że Gadamera interpretacje pojęcia prawdy u Nietzschego, na które będą się powoływał, stanowią znaczne uproszczenie i są przykładem jednostronnej wykładni myśli autora *Genealogii moralności*. Gadamer

Nihilizm filozofii hermeneutycznej

Gianni Vattimo, mówiąc o nihilistycznym powołaniu hermeneutyki, wskaże na nietzscheańską proweniencję tego nurtu (Vattimo 1985, 6 i n.).

Zanim zastanowimy się nad ewentualnym miejscem nietzscheańskiego nihilizmu w filozofii hermeneutycznej, musimy przynajmniej w zarysie określić, na czym ów nihilizm polega. Według Vattima nihilizm to wyczerpanie się możliwości moralności i metafizyki (Vattimo 1985, 78), przewartościowanie najwyższych wartości, dewaluacja wszelkich fundamentów i pierwszych zasad, na których zbudowane jest ludzkie poznanie czy moralność. Ponadto, nihilizm polega na „fabularyzacji świata” opartej na negacji istnienia faktów czy dostępu do nich (Vattimo 2011b, 23).

Dewaluacja wartości, zdaniem włoskiego filozofa, w hermeneutyce widoczna jest w kilku kluczowych kategoriach. Po pierwsze, w samej kolistej prestrukturze rozumienia *Dasein* — kategorii, która jasno pokazuje brak możliwości oderwania się od własnych założeń i przesądów i oparcia się na jakichś transcendentálnych pewnikach, przez co zmusza do zerwania z klasyczną koncepcją prawdy jako adekwatności myśli i rzeczy czy z pojęciami podmiotu i przedmiotu (Gadamer 2003, 110 i n.; 1979b, 66). *Dasein* istnieje zatem tylko w formie nigdy nieukończonego projektu, świat (rzeczy, teksty) egzystuje zaś tylko na tyle, na ile stanowi część tego projektu.

Po drugie, jako nihilistyczny Vattimo interpretuje związek bycia i języka, który podkreśla Gadamer. Ograniczenie rozumienia świata tylko do sfery języka implikuje zerwanie z poszukiwaniem jakichkolwiek trwałych, transcendentálnych fundamentów tego związku. Uświadomienie sobie braku tych fundamentów jako konstytutywnej cechy kondycji człowieka nie jest niczym innym, jak nietzscheańską kategorią śmierci Boga.

W końcu znamiona nihilizmu widoczne są w byciu *Dasein* ku śmierci oraz w niekończącym się osłabianiu bycia, czyli końcu wszelkiej metafizyki Bycia, co wieszczy Heidegger (Vattimo 2006a, 106 i n.).

Fabularyzacja świata wiąże się z — jak się wydaje — najbardziej doniosłym dla Vattima sformułowaniem Nietzschego „nie ma faktów, tylko interpretacje” (Nietzsche 1994b, 211). Vattimo, choć nie porzuca pojęcia prawdy,

zasadniczo nie odwołuje się do konkretnych tekstów tego filozofa, można zatem odnieść wrażenie, że referuje jego poglądy w sposób nieco arbitralny. Potwierdza to pośrednio tezę, że nie u Nietzschego poszukiwał on źródeł własnej myśli. W konsekwencji ta jednostronna interpretacja może jednak budzić mylne przekonanie, iż w tym artykule podważa się rolę Nietzschego w kształtowaniu hermeneutyki w ogóle lub przypisuje się mu skrajny relatywizm i negację wszystkich wartości.

stwierdza, że pojęcie to obowiązujące w hermeneutyce jest niewspółmierne do pojęcia funkcjonującego w dyskursach metafizycznych. Ma się to potwierdzać między innymi w fakcie, iż Gadamer w *Prawdzie i metodzie* neguje prawdę nauk przyrodniczych i poszukuje jej w obszarze doświadczenia dzieła sztuki (Chiurazzi 2010, 15). Tym samym sens w hermeneutyce nie jest odkrywany, ale konstruowany w procesie interpretacji (Januszkiewicz 2013, 224).

Należy wyraźnie zaznaczyć, że Vattimo bynajmniej nie przestrzega przed nihilizmem. Jak słusznie podkreśla Andrzej Kobyliński, myśl słaba odrzuca metafizyczne konstrukcje rzeczywistości jako obiektywnego zbioru norm, praw, reguł czy idei z nadzieją i widzi w tym szansę na odzyskanie przez człowieka wolności i prowadzenie dyskursu bez przemocy (Kobyliński 2014, 21, 120 i n.). Już Nietzsche mówi o spełnionym, aktywnym nihilizmie, który rozumie jako pogodzenie się z brakiem wartości oraz przyjęcie go jako jedynej szansy dla człowieka (Vattimo 2006a, 15). Ma to być zatem wypełnienie autentycznego posłania Chrystusa i koniec historii chrześcijaństwa, „era Ducha Świętego” wyprorokowana przez Joachima z Fiore (Vattimo 2011a, 58 i n.), radosna świadomość, że wszelkie przekonania religijne czy polityczne są przygodne i skończone (Vattimo 2006b, 23). W tym duchu Vattimo rozpoznaje filozoficzną hermeneutykę jako propedeutykę nihilizmu.

Nietzsche w korespondencji Gadamera i Straussa

Przeświadczenie o kluczowej roli Nietzschego w kształtowaniu filozofii hermeneutycznej nie znajduje potwierdzenia w tekstach. Ani Heidegger, ani Gadamer czy Ricoeur nie przypisują mu tej roli. Markowski zauważa pierwsze ślady recepcji Nietzschego „hermeneutycznego” dopiero w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia (Markowski 1997, 38). Nieobecność Nietzschego w *Prawdzie i metodzie* bardzo szybko zwróciła uwagę czytelników. Leo Strauss już w lutym 1961 roku, a zatem krótko po ukazaniu się książki, w liście do Gadamera wyraził swoje zdziwienie, że autor, podejmując dyskurs o hermeneutyce za Heideggerem, jednocześnie ukazując szeroki historyczny kontekst powstania filozofii hermeneutycznej, poświęcając tak wiele miejsca myśli Diltheya, zupełnie ignoruje autora *Zmierzchu bożyszczy*. Odpowiedź Gadamera w żaden sposób nie zaspokaja naszej ciekawości w tym względzie. Stwierdza on jedynie, że rzeczywiście nie wywodzi hermeneutyki od Nietzschego, dodając przy tym, że nie podziela Heideggerowskich obaw związanych z zapomnieniem bycia czy „nocą bycia”, czyli interpretacją, w której myśl Nietzschego stanowi zwieńczenie metafizyki i procesu zapomnienia bycia w dziejach filozofii (Strauss, Gadamer 1978, 5, 8). Według

Geoffa Waite'a dystans Gadamera wobec Nietzschego, objawiający się w korespondencji ze Straussem, w rzeczywistości ujawnia ściśle związki zachodzące pomiędzy filozofami (Waite 2004, 169, 172), jednakże taka podejrzliwość wydaje się nadużyciem.

Choć Vattimo nie podziela takich paradoksalnych podejrzeń, twierdzi, że Gadamer nie był zupełnie świadomy roli Nietzschego w kształtowaniu się hermeneutyki, podobnie jak nie był świadomy nihilistycznych konsekwencji, które jego własna hermeneutyka implikuje (Vattimo 2007, 339)³. Należy zatem dokładnie rozpatrzyć ten zarzut.

Nietzschego i Gadamera krytyka pojęcia języka w nauce

Czy rzeczywiście Gadamer nie był świadomy czy wręcz zataił rolę Nietzschego w kształtowaniu filozofii hermeneutycznej, czy raczej świadomie zrezygnował z jego wizji interpretacji i perspektywizmu, pisząc *Prawdę i metodę*? Aby rozstrzygnąć tę kwestię, chciałbym dokonać krótkiej analizy wystąpienia *Cóż to jest prawda?* wygłoszonego w 1955 roku w Arnolds-hain i opublikowanego w 1957 roku (Gadamer 1979a), a zatem trzy lata przed publikacją *opus vitae* Gadamera.

W tekście tym Gadamer utożsamia Nietzschego z Piłatem, wkładając niejako w jego usta pytanie zapisane w Ewangelii, stanowiące tytuł tego tekstu — „Cóż to jest prawda?”. Piłat jest tu przedstawiony jako sceptyk, który broni się przed fanatyzmem Chrystusa. W interpretacji Gadamera fanatyzm nie leży jednak po stronie religii, filozofii czy światopoglądu. Sceptyk broni się przed fanatyzmem nowożytnej nauki. Piłat-Nietzsche wobec bezwzględного przekonania o słuszności i pewności naukowej metody, wobec odrzucenia przez naukę całej sfery najważniejszych dla człowieka pytań jako pytań bezsensownych, pozostaje symbolem wątpliwości i braku zaufania⁴.

Może się zatem wydawać, że Nietzsche jest patronem całego projektu filozofii hermeneutycznej, który — jak pamiętamy — bierze za punkt wyjścia krytykę hegemonii nauk przyrodniczych oraz pozytywizmu, który jedyny cel filozofii widzi w sformalizowaniu języka nauki (Gadamer 2007, 19; 2003, 111). Walka z takim scjentyistycznym nastawieniem, w przeświadczeniu

³ Podobnie na tę kwestię zapytuje się Michał Paweł Markowski (1997, 38).

⁴ Odpowiedź Nietzschego na pytanie Piłata, tak inspirująca dla Vattima, jest znana: „Prawda to ruchomy zastęp metafor, metonimii, antropomorfizacji, krótko mówiąc: suma relacji, poetycko czy retorycznie zintensyfikowanych, przetransferowanych, przyozdobionych, które dany naród po długim użytkowaniu uznaje za coś ustalonego, kanonicznego i obowiązującego — prawdy to iluzje, o których zapomniano, że są iluzjami” (Nietzsche 2011, 228).

Vattimo, wskazuje właśnie na współgranie hermeneutyki z nihilizmem (Vattimo 2011b, 25). Jednakże dalsza część artykułu Gadamera nie rozwija poznawczego sceptycyzmu Nietzschego, lecz przywołuje koncepcję prawdy (*aletheia*) Heideggera, o którym Gadamer powie:

[...] nauczył nas, co to znaczy dla myślenia o byciu, że właśnie ze skrytości i niejawności rzeczy trzeba niejako gwałtem wydobyć prawdę. [...] Rzeczy same z siebie trzymają się w ukryciu (Gadamer 1979a, 35).

Nie ulega wątpliwości, że Gadamer, podobnie jak Nietzsche, jest sceptyczny wobec hegemonii naukowej metody i logiki. Jednakże nie wobec prawdy samej, ale wobec ograniczania przestrzeni jawienia się jej w nauce:

Nauka uwolniła nas od wielu przesądów i zdemaskowała wiele złudzeń. Wysuwane przez naukę roszczenie do prawdy polega zawsze na kwestionowaniu niesprawdzonych presupozycji, a tym samym na lepszym rozpoznaniu tego, co jest. Ale jednocześnie, w miarę jak postępowanie nauki rozszerza się na wszystko, co jest, wątpliwe staje się, czy założenia nauki dopuszczają w ogóle pytanie o prawdę w jej niepełnym wymiarze. Pytamy z troską, w jakiej mierze z samego postępowania nauki wynika, że jest tyle pytań, na które musimy znaleźć odpowiedź, a których nauka nam zabrania? Nauka zabrania pytań dyskredytując je, to jest ogłaszając je za bezsensowne. Uczucie niezadowolenia wobec zgłaszanego przez naukę roszczenia do prawdy rodzi się zwłaszcza w dziedzinie religii, filozofii i światopoglądu (Gadamer 1979a, 33 i n.).

Widząc ograniczenia pojęcia prawdy na gruncie pozytywizmu, Gadamer inaczej niż Nietzsche nie odrzucił jej, ale tym bardziej będzie jej poszukiwał:

Nie chodzi w nim [doświadczeniu hermeneutycznym] wcale przede wszystkim o gromadzenie niepowtarzalnej wiedzy spełniającej naukowy ideał metody — a jednak i tu chodzi o poznanie i prawdę (Gadamer 2007, 19).

Logicy, a ma tu na myśli Gadamer zapewne przedstawiciele empiryzmu logicznego, byli przekonani, że nauka powinna przezwyciężyć wieloznaczność symboliki naturalnego języka (Gadamer 1987, 144). To znaczy, że filozofia powinna stworzyć ścisły „system znaków niezależny od metafizycznej wieloznaczności języków naturalnych”, w którym możliwe byłoby „tak dokładne formułowanie wypowiedzi, by mogły one rzeczywiście jednoznacznie wyrażać to, co ma się na myśli” (Gadamer 1979a, 38). Tymczasem Nietzsche uważa, że cała sfera wypowiedzi jest po prostu przestrzenią manifestowania się woli — nie istnieje żadna jednoznaczność, gdyż język nie jest środkiem wyrażania stanów rzeczy zachodzących w jakimś „prawdziwym świecie”, ale służy realizowaniu sprowadzalnych do fizjologii potrzeb uwikłanego w otaczający go świat człowieka (Nietzsche 1910, 331). Język dla Nietzschego jest prawodawcą, który w sposób dowolny ustala, czym jest

prawda, a czym kłamstwo (Nietzsche 2011, 225). Jest natomiast bezużyteczny, jeśli próbuje się nim posłużyć i za jego pomocą wyrazić nieustannie zmieniający się świat tekstu (Nietzsche 1994b, 239) lub opanować w nauce zmieniającą się nieustannie przyrodę (Nietzsche 2009, 209; za: Markowski 1997, 274). Gadamer, poszukując dla siebie miejsca pomiędzy tymi dwoma kresami, wyznaczonymi przez metodę naukową z jednej a myśl Nietzschego z drugiej strony, stwierdzi, że sceptycyzm poznawczy zostaje przewyższony dzięki samemu językowi. Język jest wyłącznie ludzką predyspozycją, jednakże wbrew Nietzschemu nie wikła człowieka w popędowe uwarunkowania, ale pozwala mu je pokonać. To dzięki językowi człowiek jest w stanie przekroczyć własny poznawczy horyzont i stopić go z horyzontem innego lub tekstu w rozmowie (Gadamer 2007, 514). W tym kontekście stają się jasne słowa Gadamera z *Prawdy i metody*, w których przywołuje równocześnie Nietzschego, Schelera, Gehlena i Plessnera:

Uwalniać się od nacisku tego, co spotykane w świecie, oznacza: mieć język i mieć świat. W tej formie nowsza antropologia filozoficzna w sporze z Nietzschem przyznała szczególnie stanowisko człowiekowi i pokazała, że językowa konstytucja świata wcale nie oznacza uwięzienia ludzkiego odniesienia do świata w językowym schematyzmie otoczenia (Max Scheler, Helmut Plesner, Arnold Gehlen). Przeciwnie, ta wolność oznacza nie tylko uwolnienie się od presji świata wszędzie tam, gdzie istnieje język i istnieją ludzie — ta wolność od otoczenia jest też wolnością od nazw nadawanych przez nas rzeczom, jak mówi głęboka opowieść z Księgi Rodzaju, wedle której Adam otrzymał od Boga moc nadawania nazw (Gadamer 2007, 597).

Zdaniem wspomnianych antropologów filozoficznych, Nietzsche błędnie rozpoznaje język jako wyraz popędowej natury człowieka. Gadamer podziela ich obawy przed traktowaniem języka tylko jako narzędzia przystosowania się człowieka do życia:

Przekształcenie teorii ewolucji w teorię poznania prowadzi, jak sadzę, do klasycznego błędnego koła. Nie da się w ten sposób uprawomocnić poznania jako poznania i błędem jest przypuszczenie, jakoby możliwe było uniknięcie Nietzscheańskiej konkluzji, w myśl której poznanie — jako warunek utrzymania i wzrostu woli mocy — nie ma już nic do powiedzenia o byciu i prawdzie (Gadamer 2003, 29).

Oczywiście język stanowi przeszkodę, granicę, uwikłanie człowieka w świat, w który został wrzucony — co oznacza, że nigdy nie można dotrzeć do tajemnicy drugiego człowieka lub tekstu (Gadamer 2003, 99), lecz to ograniczenie może zostać przewyżnione. Istnieje jednak wspólny wszystkim ludziom logos, który umożliwia komunikację i rozumienie — stanowi więc most pomiędzy mną a innym czy tekstem (Gadamer 2003, 108). Para-

doksem jest to, że otwieranie się na ów logos możliwe jest tylko w perspektywie skończoności ludzkiego *Dasein*, nie zaś w oderwanym od tego, co ludzkie, naukowym poznaniu. W swojej krytyce nauki zbliża się Gadamer do Nietzschego, jednakże w języku widzi nie narzędzie dopasowywania świata do własnych popędów i instynktów, ale fundament międzyludzkiej komunikacji i sposób bycia człowieka w świecie (Gadamer 2003, 24).

Należy jednak zauważyć, że rozumienie Nietzscheańskiego perspektywizmu jako fizjologicznego czy ewolucyjnego usytuowania człowieka, co przedstawia w tym miejscu Gadamer, choć uzasadnione (Nietzsche 1994a, 103 i n.), jest bardzo wąskie. Nie uwzględnia innych aspektów myśli Nietzschego, w których perspektywizm wiąże się ze społecznym, instytucjonalnym czy historycznym uwarunkowaniem jednostki (Schrift 1990, 146–151). Perspektywizm, jakkolwiek chciałoby się go rozumieć, wydaje się wykluczać z przyjmowaniem jakiejś jednej, transcendentalnej rzeczywistości, stanowiącej fundament rozmaitych perspektyw, fundament, który gwarantuje lub chociażby daje nadzieję na jakieś odniesienie do siebie rozmaitych dyskursów. W moim przekonaniu Gadamer poszukuje takiego transcendentalnego oparcia, nazywając je bądź to rzeczą samą (Gadamer 1993b, 229), bądź prawdą bytu (Gadamer 2000, 138; 2007, 174, 203), bądź logosem (Gadamer 2007, 501, 555). Wydaje się, że mamy tu do czynienia ze sprzecznością bądź brakiem konsekwencji w myśli Gadamera.

Dostrzega to również Vattimo, według którego Gadamer sam zastawia na siebie pułapkę, posługując się pojęciem logosu. Z jednej strony chce bowiem wskazać na jakąś jedność, którą to pojęcie funduje, z drugiej zaś wciąż akcentuje to, że prawda — ów logos — jest wyartykułowaniem i rozwinięciem dziedziczonych wraz z tradycją i językiem przedrozumień:

Gadamerowska teza zdaje się jednak nie uwzględniać faktu, że taka koncepcja *logosu* nie posiada cech idealnej jedności, niezbędnych dla uznania jej za normatywny punkt widzenia. Oznacza to, że jednostki żyjące w określonej społeczności językowej wciąż stają wobec problemu (bardzo wyraźnie zarysowanego przez Heideggera w *Byciu i czasie*) polegającego na „podejmowaniu decyzji” odnośnie prawdy. To dlatego hermeneutyka nie może tak po prostu identyfikować *logosu* z historycznym językiem danej społeczności; także prawda i *logos* muszą odwoływać się do wewnętrznej oczywistości świadomości. Wspomniana sprzeczność łączy wiele analogii z obecną w myśli Nietzschego sprzecznością pomiędzy uniwersalizacją czystej gry sił (a więc społecznych reguł prawdy i fałszu) a „transcendentną” siłą *Übermensch* (Vattimo 2007, 345).

Gadamer miałyby zatem ulegać pokusie metafizycznej prawdy, to znaczy hamować w swojej własnej filozofii jej dążenie do nihilizmu i destrukcji, wprowadzając zaczerpnięte z innych dyskursów pojęcie logosu.

Vattimo postanawia zatem osłabić pojęcie logosu w myśli Gadamera, wiążąc je z lokalnym, niepretendującym do uchwycenia jakiejś całości dyskursem. Logos to wspólna racjonalność, język, fakt gramatyczny pewnej społeczności, nośnik znaczeń, warunkujący pierwotne otwarcie danej wspólnoty i jednostki na prawdę (Vattimo 2011b, 31). Nie ma zatem sensu mówić o jednym logosie, ale o wielości logosów. Dla Vattima jest to jednak pojęcie zupełnie wyeksploatowane i należałoby je usunąć z hermeneutyki.

W moim przekonaniu diagnoza Vattima jest nieuzasadniona. Gadamer nie przez przypadek wraca do pojęcia logosu i nie przez przypadek mówi o jedności wynikającej z tego pojęcia, równocześnie wciąż naciskając na otwartość, nieskończoność i wielość interpretacji. Siła hermeneutyki Gadamera polega na podtrzymaniu tej różnicy i powstrzymaniu się od zredukowania jej tylko do absolutyzmu albo relatywizmu.

Ta dwuznaczność w przypadku języka jest szczególnie widoczna. Z jednej strony stwierdza bowiem Gadamer, że: „nieskrytość tego, co jest, dochodzi do głosu w jawności wypowiedzi” (Gadamer 1979a, 38), w sposób oczywisty przywołując tutaj starożytną koncepcję prawdy bycia, ujęcie prawdy jako nieskrytości — *aletheia*, którą to myśl przywraca w XX wieku Heidegger (1994, 309). Przyjęcie tej koncepcji prawdy prowadzi do stwierdzenia, że język:

[...] ma moc zasłaniania i samozasłaniania, w więc to, co w nim się zdarza, jest chronione przed własną refleksją i pozostaje niejako ukryte w tym, co nieświadome. Rozpoznanie tej odsłaniająco-zasłaniającej istoty języka zmusza do wykroczenia poza wymiar logiki zdań (Gadamer 2003, 24).

Kwestia prawdy, tak jak za Heideggerem rozumie ją Gadamer, wydaje się zatem centralna dla jego filozofii języka.

Z drugiej jednak strony powie przecież Gadamer: „bytem, który może być rozumiany, jest język” (Gadamer 2007, 637). Na zdanie to powołują się niemal wszyscy zwolennicy wiązania Gadamera z postmodernizmem (Grondin 2002, 455), uważając, że dobitnie świadczy ono o odrzuceniu obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Sformułowanie to wydaje się sugerować, że świat jest tekstem, że nie istnieje żadna pozajęzykowa sfera, do której interpretacje się odnoszą, że panuje dowolność dyskursu, a postmetafizyczna egzystencja bycia nie jest niczym innym, jak językiem (Kobyliński 2014, 125). Komentując jednak zdanie utożsamiające byt z językiem, sam Gadamer odwoła się do zaczerpniętej z myśli stoików i Augustyna nauki o słowie wewnętrznym (*verbum interius*), które stanowi domyślany do końca stan rzeczy (Gadamer 2007, 570), do którego interpretator może jedynie zbliżać się

poprzez język, ale nie może go opanować. Uniwersalizm językowy jest dla Gadamera uniwersalizmem tego, co nie może być wypowiedziane do końca⁵.

Wedle Nietzschego za językową wypowiedzią nie kryje się żadna inna rzeczywistość niż subiektywne odczucia i fizjologiczne popędy mówiącego, względnie interes pewnych grup społecznych. Słowo jest tylko „odbiciem fonicznym bodźca nerwowego”, który sam dla siebie jest racją (Nietzsche 2011, 226). Język, interpretacja nie skrywają sfery faktów, ta bowiem zwyczajnie nie istnieje. Istnieją tylko interpretacje (Nietzsche 1994b, 211).

W jednym ze swoich ostatnich tekstów, pt. *Nietzsche und die Metaphysik*, Gadamer, porzucając interpretację Nietzschego, którą można by nazwać „ewolucjonistyczną”, wraca do jego sformułowania o faktach i interpretacjach i stara się, wbrew Vattimowi i postmodernistycznej wykładni, powiązać negację istnienia sfery faktów z koncepcją prawdy jako nieskrytości. W jego przeświadczeniu sformułowanie Nietzschego nie neguje prawdy, ale w sposób pełny wyraża jej sens, w którym zawiera się zarówno rozjaśnianie, jak i ukrywanie, zasłanianie i tajemnica. Skrytość chroni prawdę, nie pozwala jej sprofanować, trywializować, jak czynią to nauki przyrodnicze. Prawda oznacza jedność zakrycia i odkrycia, tworzenia i destrukcji (Gadamer 2003, 153 i n.). Tylko uwzględnienie kategorii *aletheia* pozwala poprawnie wiązać hermeneutykę Gadamera z myślą Nietzschego. Nie można myśli Nietzschego zredukować do wiedzy radosnej, której chodzi o porzucenie wywołujących cierpienie pytań metafizycznych (Gadamer 2000, 139 i n.). Każda próba redukcji czy to jednoczącej, czy różnicującej roli prawdy i słowa mija się z intencją Gadamera.

Ta refleksja nad myślą Nietzschego pojawi się jednak u Gadamera znacznie później, długo po napisaniu *Prawdy i metody*.

Podsumowanie

Po wielu latach Gadamer dostrzeże jakiś tajemniczy związek łączący go z Nietzschem. Napisze, że w roku 1900, w którym zamknęły się na zawsze oczy Nietzschego, jego własne się otworzyły (Gadamer 2000, 133). Czy oznacza to, że widzi w sobie kontynuatora dzieła (czy może destrukcji), które Nietzsche rozpoczął, czy też dostrzega w tym pokrewieństwie przerażające fatum, które determinuje jego własną drogę, wbrew woli i wysiłkom wiodącą hermeneutykę w stronę nihilizmu?

⁵ Interpretację tę zawdzięczamy rozmowom Gadamera z Jeanem Grondinem, w których naświetlił on kategorię *verbum interius* — słowa wewnętrznego, pełni prawdy bytu, do której człowiek ma dostęp w swoim sercu (Grondin 2007, 7 i n.).

W moim artykule starałem się pokazać, że Nietzsche w filozofii hermeneutycznej zajmuje miejsce marginalne. Nie jest to jednak przypadek, ale świadomy wybór Gadamera, który nie zamierza podążać radykalną drogą nihilizmu, potwierdzając to zarówno na etapie pisania *Prawdy i metody*, w samym tym dziele, jak i w tekstach tworzonych pod koniec swego długiego życia. Od początku do końca potwierdza myśl, że choć nauki przyrodnicze wypaczyły pojęcie prawdy, droga negacji i odrzucenia tej kategorii, droga nihilizmu, nie jest jego drogą.

Gadamer dla Vattimo będzie zatem przykładem nihilisty niespełnionego. Jego zdaniem nie dostrzega on powołania własnej myśli i broni się przed upadkiem metafizyki, który myśl ta z konieczności powoduje, uciekając w wyprane ze znaczenia i zużyte pojęcia logosu, prawdy, rzeczy samej. Filozofia Gadamera nie służyłaby zatem rozjaśnianiu bycia, ale jego zaciemnianiu — ukrywa fakt nieistnienia pewnej rzeczywistości, jest przejawem nostalgii za utraconą jednością i całością (Kobyliński 2014, 126). Starałem się pokazać, że celem, który przyświeca Gadamerowi, przynajmniej na etapie rodzenia się koncepcji filozofii hermeneutycznej, jest odkrywanie nowej drogi doświadczania prawdy w języku. Jego hermeneutyka jest próbą odpowiedzi zarówno naukom opartym na fundamencie logiki, jak i Nietzschemu i jego nihilistycznej propozycji. Każdej z tych skrajnych wizji prawdy i języka Gadamer stawia wyraźne granice.

Element filozofii Gadamera, który można określić jako nietzscheański, nie służy niszczeniu prawdy, ale odślanianiu jedyne go logosu, który nie może być wyrażony tylko w jednym języku, ale wymaga wielu, nieskończenie wielu dyskursów, by dać się wypowiedzieć. Doskonalszy wzór dla Gadamera stanowią jednak Sokrates i jego elenktyczno-majeutyczna metoda prowadzenia dialogu (Gadamer 2007, 49; 2002, 25–45) oraz dialektyka Hegła (Gadamer 1980, 23 i n.), które oprócz elementu destrukcji i negacji szukają możliwości pozytywnego zbliżania się do prawdy (Gadamer 2007, 623 i n.).

Pytanie o kierunek, w jakim zmierza hermeneutyka, znajduje zatem ostatecznie odpowiedź w *Prawdzie i metodzie*:

Hermeneutyka nauk humanistycznych, która początkowo zjawia się w postaci tematyki drugorzędnej i pochodnej, skromnego rozdziału dziedzictwa idealizmu niemieckiego, prowadzi nas, jeśli chcemy być w zgodzie z istotą sprawy, na powrót ku problemom klasycznej metafizyki (Gadamer 2007, 618).

Odpowiedź ta wyznacza hermeneutyce zupełnie inny kierunek niż ten, który chciałby jej nadać Vattimo.

Gadamer as Unfulfilled Nihilist? A Critical Voice in the Case of Gianni Vattimo's Nihilistic Interpretation of Hermeneutic

Abstract

The paper is an attempt to argue with Gianni Vattimo's thesis according to which philosophical hermeneutics by Hans Georg Gadamer is closely connected with nihilism. It would mean destruction of the notion of truth and the sphere of facts by his philosophy. I am striving to overturn this thesis by showing that one of the fundamental categories of hermeneutics—the category of language—does not imply, as most think, the *fictionalization of the world* of which Nietzsche speaks, but serves to unveil the truth of being. The study was based on Gadamer's speech *What is truth?*, published when Gadamer's hermeneutic outlook was percolated. In this text, the author invokes Nietzsche to make it clear that his aim is not to continue the philosopher's radical project. This distance toward Nietzsche is witnessed somewhat by correspondence of Gadamer and Leo Strauss concerning lack of references to Nietzsche's thought in *Truth and Method*. Although Gadamer undertakes a critique of the concept of truth which exists in natural sciences, he strives to find it in human sciences. Hermeneutic, in his conception, cannot be understood solely as destruction, but as unveiling of logos in language, which is not a tool used to conforming the world to one's own urges, or category which implies rejection of the sphere of facts, but a medium mediating human being's connection with the world on the one hand, and the way of *Dasein* existence on the other. For Vattimo, Gadamer's distance to nihilism and his concentration on the idea of logos and truth should be overcome in hermeneutics. But it seems that Gadamer's philosophical hermeneutics, resisting nihilism, could be a philosophy, in which the interpretation is not constructing, but discovering the sense of the text. That, not the 'nihilistic vocation' of hermeneutics, is what makes it actual and important in humanities.

Keywords

Gadamer, language, nihilism, logos, truth

Bibliografia

1. Babich Babette (2010), *Thus spoke Zarathustra, or Nietzsche and hermeneutics in Gadamer, Lyotard, and Vattimo*, [w:] J. Malpas et al. (eds.), *Consequences of hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, Evanstone: Northwestern University Press, s. 218–243.
2. Bronk Andrzej (1988), *Rozumienie, dzieje, język: filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
3. Bronk Andrzej (1998), *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
4. Chiurazzi Gaetano (2010), *The Experiment of Nihilism: Interpretation and Experience of Truth in Gianni Vattimo*, [w:] S. Benso, B. Schroeder (eds.), *Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, "Contemporary Italian Philosophy", Albany: SUNY Press, s. 15–32.

5. Derrida Jacques (2004), *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Warszawa: Wydawnictwo KR.
6. Dostal Robert J. (2002), *Gadamer. The Man and his Work*, [w:] R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge–New York: Cambridge University Press, s. 13–35.
7. Figl Johann (1981), *Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers*, "Nietzsche-Studien Berlin", Vol. 10 (408), s. 408–441.
8. Gadamer Hans-Georg (1979a), *Cóż to jest prawda?*, tłum. K. Michalski, [w:] idem, *Rozum, słowo, dzieje: szkice wybrane*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
9. Gadamer Hans-Georg (1979b), *Rozum, słowo, dzieje: szkice wybrane*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
10. Gadamer Hans-Georg (1980), *Hegels Dialektik: sechs hermeneutische Studien*, Tübingen: Mohr Siebeck.
11. Gadamer Hans-Georg (1987), *Die phänomenologische Bewegung*, [w:] idem, *Gesammelte Werke. [2] 1: Neuere Philosophie Hegel, Husserl, Heidegger*, Tübingen: Mohr Siebeck.
12. Gadamer Hans-Georg (1993a), *Aktualność piękna: sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa.
13. Gadamer Hans-Georg (1993b), *Koło jako struktura rozumienia*, tłum. G. Sowinski, [w:] G. Sowinski (red.), *Wokół rozumienia: studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, s. 227–234.
14. Gadamer Hans-Georg (2000), *Nietzsche und die Metaphysik*, [w:] idem, *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, Tübingen: Mohr Siebeck.
15. Gadamer Hans-Georg (2002), *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
16. Gadamer Hans-Georg (2003), *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel, B. Sierocka, Warszawa: Fundacja Aletheia.
17. Gadamer Hans-Georg (2007), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, „Biblioteka Współczesnych Filozofów”, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
18. Grondin Jean (2002), *Vattimo's Latinization of Hermeneutics Why did Gadamer resist Postmodernism?*, "Common Knowledge", No. 8, s. 452–463.
19. Grondin Jean (2007), *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków: Wydawnictwo WAM.
20. Grondin Jean (2010), *Must Nietzsche be Incorporated into Hermeneutics? Some Reasons for a Little Resistance*, "IRIS. European Journal of Philosophy and Public Debate", No. 3, s. 105–122.
21. Günter Abel (1993), *Interpretationswelten Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
22. Harris Matthew (2014), *Vattimo, nihilism and secularisation: the trojan horse effect of christianity*, "Parrhesia", No. 19, s. 51–64.
23. Heidegger Martin (1994), *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, „Biblioteka Współczesnych Filozofów”, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
24. Heidegger Martin (2007), *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
25. Holub Robert C. (2002), *Understanding Perspectivism: Nietzsche's Dialogue with His Contemporaries*, [w:] J. Malpas et al. (eds.), *Gadamer's Century: Essays in Honor*

- of Hans-Georg Gadamer, Cambridge–Massachusetts–London–England: The MIT Press, s. 111–134.
26. Januszkiewicz Michał (2013), *O interpretacji*, „Przestrzenie Teorii”, nr 20, s. 219–233.
 27. Kobyliński Andrzej (2014), *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
 28. Lawrence Fred (2002), *Gadamer, the Hermeneutic Revolution, and Theology*, [w:] R. J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge–New York: Cambridge University Press, s. 167–200.
 29. Markowski Michał Paweł (1997), *Nietzsche: filozofia interpretacji*, „Horyzonty Nowoczesności”, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
 30. Nietzsche Friedrich (1910), *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studya i fragmenty)*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
 31. Nietzsche Friedrich (1994a), *Das Hauptwerk*, Bd. II, *Morgenröte. Die Fröhliche Wissenschaft*, München: Nymphenburger.
 32. Nietzsche Friedrich (1994b), *Pisma pozostałe: 1876–1889*, tłum. B. Baran, Kraków: Inter Esse.
 33. Nietzsche Friedrich (2009), *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 11, *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*, München: Dt. Taschenbuch-Verlag.
 34. Nietzsche Friedrich (2011), *Narodziny tragedii*, tłum. G. Sowinski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
 35. Schrift Alan D. (1990), *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York: Routledge.
 36. Strauss Leo, Gadamer Hans-Georg (1978), *Correspondence Concerning Wahrheit und Methode*, „Independent Journal of Philosophy”, No. 10, s. 5–12.
 37. Vattimo Gianni (1985), *Introduzione a Nietzsche*, Roma: Laterza.
 38. Vattimo Gianni (1996), *Nihilizm i postmodernizm w filozofii*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 5, s. 33–45.
 39. Vattimo Gianni (2006a), *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, „Horyzonty Nowoczesności”, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
 40. Vattimo Gianni (2006b), *Społeczeństwo przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, „Biblioteka Współczesnej Myśli Społecznej”, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
 41. Vattimo Gianni (2007), *Nietzsche i hermeneutyka współczesna*, tłum. A. Zawadzki, M. Surma-Gawłowska, „Przestrzenie Teorii”, nr 7, s. 335–346.
 42. Vattimo Gianni (2011a), *A Farewell to Truth*, trans. W. McCuaig, New York: Columbia University Press.
 43. Vattimo Gianni (2011b), *Poza interpretacją: znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
 44. Waite Geoff (2004), *Radio Nietzsche, or, How to Fall Short of Philosophy*, [w:] B. Krajewski (ed.), *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, s. 169–211.