

PAWEŁ SZNAJDER

LOGOS WYŁANIAJĄCY SIĘ Z ROZMOWY.
INNY A PRAWDA W DIALOGU
W FILOZOFII HANSA-GEORGA GADAMERA

Artykuł podejmuje problem relacji między filozofią hermeneutyczną Hansa-Georga Gadamera a filozofią dialogu. Analizie poddano podstawowe problemy filozofii Gadamera – problem języka, tradycji czy prawdy – pod kątem obecności w nich tych samych intuicji, które były udziałem Ferdynanda Ebnera, Emmanuela Lévinasa czy Franza Rosenzweiga (zasady dialogicznej i krytyki idei jedności). Zaprezentowano w zarysie „filozofię dialogu” Gadamera, w sposób szczególnie ukazując warunki i podstawowe założenia, które w ogóle umożliwiają międzyludzkie porozumienie.

W tekście *Freundschaft und Selbsterkenntnis* z roku 1985 Hans-Georg Gadamer, znany głównie jako twórca filozofii hermeneutycznej, pisze, że od najwcześniejszych lat swojej działalności uniwersyteckiej interesował go problem innego¹. Wyznanie to jest nieco szokujące, gdyż Gadamer nie jest wprost kojarzony z nurtem filozofii dialogu. Zdajemy sobie oczywiście sprawę z dialogicznego ujęcia rozumienia w hermeneutyce, z wpływu retoryki na myśl Gadamera, nie ma jednak zbyt wielu tekstów, w których niemiecki filozof bezpośrednio podejmowałby zagadnienia centralne dla dialogików.

¹ Por. H.-G. Gadamer *Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik* [w:] *Gesammelte Werke* t. 7 *Griechische Philosophie*. 3. *Plato im Dialog* Tübingen 1991 s. 396.

Nie mam zamiaru udowadniać, że aktualne umiejscowienie Gadamera na mapie filozofii XX wieku jest błędne. Chcę jedynie wykazać bliskie związki łączące jego filozofię hermeneutyczną z filozofią dialogu, a także wskazać na główne punkty sporne. Nie chodzi tu tylko o luźne zainteresowanie, ale o głębokie przeniknięcie jego filozofii wątkami bliskimi Ferdynandowi Ebnerowi, Franzowi Rosenzweigowi, Martinowi Buberowi czy Emmanuelowi Lévinasowi.

Filozofia dialogu nie stanowi spójnego nurtu ani tym bardziej szkoły filozofowania. Trudno zatem całościowo porównać z nią myśl Gadamera. Chciałbym jednak, za Tadeuszem Gadaczem, wyróżnić dwa główne elementy wspólne wszystkim dialogikom. W pierwszej kolejności będzie to krytyka monizmu metafizycznego – idei całości i jedności. W dialogu, w spotkaniu z innym, niemożliwa jest żadna wyższa synteza, w której ja jako podmiot oraz inny stapiamy się w jedno. Ja i inny nie tworzymy w dialogu żadnej jedności.

Drugim fundamentem jest zasada dialogiczna. Oznacza ona, że człowiek staje się ja, osobą, tylko w spotkaniu z jakimś ty. Nie istnieje samotny podmiot, gdyż człowiek jest sobą tylko w odniesieniu do drugiego człowieka. To odniesienie nie może być jednak przedmiotowe, nie mogę przedstawić sobie drugiego, intencjonalnie go objąć i poznać, nie mogę nic powiedzieć o ty, gdyż mówię „do ty”. Nie ma tu relacji poznawczej, jest tylko etyczna².

Obydwa te problemy pojawiają się w filozofii Gadamera. Zasada dialogiczna stanowi podstawę głównych kategorii hermeneutyki: mowy, tradycji, dziejów, rozumienia. Wszystkie wymienione pojęcia, jak to postaram się przynajmniej pobieżnie wykazać, oparte są na zasadzie dialogicznej. Jaki jest jednak stosunek Gadamera do krytyki idei całości i jedności? Czy głęboki wpływ Platona i Hegla, obecność takich elementów jak założenie zupełności, dążenie do uniwersalizacji hermeneutyki nie wskazują na coś zgoła innego?

Gadamer u początków swej kariery, pozostając głównie pod wpływem starożytnej filozofii greckiej, szukał odpowiedzi między innymi w koncepcji przyjaźni Arystotelesa³. Później w *Prawdzie i metodzie* wysunął swoją własną propozycję możliwości stworzenia jakiegoś „my”

² Por. T. Gadacz *Historia filozofii XX wieku. Nurty t. 2 Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu* Kraków 2009 s. 506 i n.

³ We wspomnianym tekście – *Freundschaft und Selbsterkenntnis* – z roku 1985 Gadamer powołuje się na referat, który wygłosił w roku 1928. Miał już wówczas zastanawiać się nad problematyką innego w filozofii. Wspomina, że między innymi na te zainteresowania wpłynęły wczesne prace F. Gogartena, M. Bubera, F. Rosenzweiga, F. Ebnera, T. Haeckera i K. Bartha. Por. H.-G. Gadamer *Freundschaft und Selbsterkenntnis* wyd. cyt. s. 396.

w dialogu, jednocześnie próbując zachować radykalną inność innego. Jest to widoczne w opisaney przez niego figurze stapienia się horyzontów rozumienia. Propozycja ta jest próbą rozwiązania pojawiającej się w filozofii dialogu sprzeczności pomiędzy zupełną odmiennością innego i próbą dyskursu o relacji z innym.

Analizując przykładowo myśl Lévinasa, ostro krytykującego wszelkie próby poznania innego, zastanawiamy się, czy tak ujęta zasada dialogiczna, akcentująca obcość innego i moją etyczną odpowiedzialność za niego, nie usuwa jednak jakiegoś istotnego komponentu dialogu – jego treści. Choć nie mówię „o ty”, ale „do ty”, zawsze mówię „coś”. Intuicyjnie pojmujemy, że w dialogu musi zawsze pojawić się jakaś treść. Treść ta poddaje się hermeneutycznemu rozumieniu, jest jakąś prawdą, choć niekoniecznie oznacza to możliwość objęcia myślą tej rzeczywistości. Zdaniem Gadamera wyróżnikiem prawdy, która pojawia się w dialogu, jeśli w ogóle można o niej mówić, jest jej najściślejszy związek z dobrem. W tym miejscu Gadamer odrywa się od głównego nurtu myśli dialogików, akcentując logos wyłaniający się z rozmowy. Nie traktuje on jednak dialogu tylko jako narzędzia szukania prawdy. Ani prawda, ani dobro nie są bowiem, w jego oczach, jakimiś przedmiotami, które można osiągnąć na drodze jakichkolwiek celowych działań. Pojawiają się w dialogu mimochodem, jakby przypadkiem. Nie można w żaden sposób zmusić ich do zaistnienia, można się jednak na nie przygotować.

Gadamerowska charakterystyka autentycznego dialogu

Respektowanie przez Gadamera zasady dialogicznej głęboko przenika całą jego koncepcję hermeneutycznego rozumienia. Odniesienie człowieka do świata zawsze dokonuje się w jakimś horyzoncie interpretacyjnym. Jest on wyznaczany przez dziejową sytuację interpretatora. Zdaniem filozofa podstawowymi wyznacznikami horyzontu rozumienia są język i tradycja. Pod pojęciem języka nie kryje się jednak semantyczno-syntaktyczna struktura, ale żywa mowa, zawsze skierowana do jakiegoś ty⁴. W pierwszej kolejności Gadamer szuka owego ty już na poziomie myślenia – pojawia się idea innego, który jest we mnie, który spiera się ze mną, który zawsze już jakoś rozumie, zanim ja zrozumie. Autor *Prawdy i metody* odwołuje się tutaj do doświadczenia, które w jego przekonaniu jest udziałem każdego człowieka – niemożliwości wyrażenia za pomocą zdań idei, którą mamy w umyśle. Za każdym razem, gdy usiłujemy wypowiedzieć coś, jakąś wewnętrzną, nieubraną jeszcze w pojęcia treść, dokonujemy

⁴ Por. A. Przyłębski *Gadamer* Warszawa 2006 s. 52–55.

pewnego jej zubożenia, okaleczenia. Ludzki intelekt nie jest w stanie ogarnąć jednym aktem głębi myśli, musi wydobyć z siebie wewnętrzne słowo i przedstawić ją sobie w wewnętrznej rozmowie. Tę głębię myśli-Słowa nazywa Gadamer za św. Augustynem *verbum interius* (słowem wewnętrznym). Jest ono tajemniczym słowem, którego nie znam, którego nie rozumiem i nie potrafię wyrazić. Jest innym, który jest we mnie. Napięcie pomiędzy wewnętrznym Słowem a zewnętrznym jego wyrażeniem Gadamer uznaje za podstawową przesłankę dialektyczności naszego myślenia. I tutaj czerpie z myśli świętego Augustyna, który omawiając tajemnicę wcielenia Chrystusa, odwołał się właśnie do tej dwoistej natury ludzkiej mowy, do napięcia pomiędzy niewyraźnym słowem wewnętrznym a słowem zewnętrznym wyrażonym w pojęciach⁵. Czy rzeczywiście można mówić o jakiejś dwoistości, która jest w samym człowieku, o innym, który jest wewnątrz mnie, z którym wchodzę w dialog? Problem ten nie dawał Gadamerowi spokoju⁶. „Człowiek staje się sobą na drodze prowadzącej poprzez innego, który jest wewnątrz mnie”⁷ – pisał. Pewną analogią tej myśli wydaje się być u Lévinasa, zaczerpnięta od Kartezjusza, „idea nieskończoności w nas”⁸.

Również tradycja, która w myśli Gadamera wyznacza strukturę ludzkiego rozumienia, nie oznacza przede wszystkim jakiejś spuścizny odziedziczonej po przodkach, dziedzictwa dokumentów, dzieł artystycznych i innych artefaktów, ale zakorzenienie interpretatora w pewnej ciągłości interpretacji, w pewnym idealnym świecie, będącym nośnikiem wielogłosowego dialogu dzieł i ich twórców. Ostatecznie tradycja oznacza tkwienie w pewnej wspólnotcie ludzkiej, tworzącej kulturę, oraz stanowi egzystencjał – jest tożsama z samym procesem rozumienia⁹. Gadamer właśnie na dziejowej tradycji i uniwersalności języka, której podstawą jest rozpoznana przez św. Augustyna dwoistość ludzkiego słowa¹⁰, opiera swoje

⁵ Por. J. Grondin *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej* L. Łysień (tł.) Kraków 2007 s. 149.

⁶ Por. H.-G. Gadamer *Freundschaft und Selbsterkenntnis* wyd. cyt. s. 401.

⁷ Tamże, s. 404.

⁸ Por. E. Lévinas *O Bogu, który nawiedza myśl* M. Kowalska (tł.) Kraków 2008 s. 43.

⁹ Por. P. Dybel *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera* Kraków 2004 s. 385.

¹⁰ W rozmowie z J. Grondinem Gadamer zapytany właśnie o uniwersalny aspekt hermeneutyki wskazuje na *verbum interius* – ideę słowa wewnętrznego. Uniwersalność oznacza, że nie wszystko da się powiedzieć, że nigdy do końca nie uda się nam wyrazić wewnętrznego słowa, które mamy w sercu. Ta interpretacja własnej myśli Gadamera znacząco wpływa na rozumienie jego hermeneutyki, pozwala bowiem odrzucić błędne przekonanie, iż Gadamer uważał, że świat jest językiem. Por. J. Grondin, wyd. cyt. s. 7 i n.

przekonanie, iż rozumienie, będące podstawowym odniesieniem się człowieka do rzeczywistości, jest dialogiczne. A zatem, jak mówi zasada dialogiczna, człowiek jest sobą tylko w relacji z drugim¹¹.

Interpretując teksty Arystotelesa, zawierające wątki dotyczące przyjaźni, Gadamer stwierdza, że każde ludzkie odniesienie do rzeczywistości jest ze swej istoty dialogiczne, wymaga bowiem obecności innego – odczuwanie jest zawsze „współ-odczuwaniem”, poznanie „współ-poznaniem”, myślenie „współ-myśleniem”, życie „współ-życiem” i w końcu bycie człowieka jest „współ-byciem” z innym. Człowiek jest sobą tylko w relacji z innym, a każde rozumienie jest dialogiem¹².

Obrona lub krytyka dialogiczności ludzkiego rozumienia w hermeneutyce Gadamera wymagałaby bardzo głębokiej analizy, na którą niestety nie ma tutaj miejsca. Powyższe, zdawkowe potraktowanie tak kluczowych dla Gadamera kategorii języka i tradycji miało na celu wyłącznie wskazanie na obecność dialogicznej intuicji również w jego myśli. Sam Gadamer przyznaje, że w pełni poprawne jest interpretowanie filozofii hermeneutycznej w kluczu dialogu¹³. Jest to jasne również dla krytyków jego myśli¹⁴.

Chciałbym teraz zastanowić się, jakie cechy, w przekonaniu filozofa z Heidelbergu, posiadać powinien autentyczny dialog. Omówione poniżej postulaty można traktować dwojako. W pierwszym, węższym znaczeniu będą one budowały wzorzec dialogu między dwiema osobami. Będą to podstawowe, etyczne wskazania dla uczestników dialogu. Wskazują one, w moim przekonaniu, na obecność w myśli Gadamera tych samych intuicji, które niezależnie u Ebnera, Rosenzweiga, Hermanna Cohena, Lévinasa i innych zaowocowały w filozofii ubiegłego wieku powstaniem filozofii dialogu.

W drugim znaczeniu cechy dialogu wyszczególnione poniżej stanowią kryterium interpretacji tekstów. Gadamer w *Prawdzie i metodzie* oraz w późniejszych pismach bronił się przed podaniem jakichkolwiek technicznych kryteriów prawidłowej wykładni. Jedynym kryterium, na które wskazuje, jest zawsze kryterium etyczne – dobra wola, którą musi wykazać się interpretator, chcąc właściwie zrozumieć tekst. Tylko w perspektywie dobra może odsłonić się prawda. Kierując się dobrem, możemy osiągnąć, jakby mimochodem, poznanie.

¹¹ Por. T. Gadacz, wyd. cyt. s. 507.

¹² Por. H.-G. Gadamer *Freundschaft und Selbsterkenntnis* wyd. cyt. s. 405.

¹³ Por. tenże *Prawda i metoda* wyd. cyt. s. 514.

¹⁴ H. Ineichen *Hermeneutika jako teoria wykładni tekstów* G. Sowiński (tł.) [w:] *Wokół rozumienia* G. Sowiński (red.) Kraków 1993 s. 238 i n.

Można wskazać u Gadamera trzy aspekty dialogu. Pierwszy dotyczy współrozmówcy, drugi – mojego odniesienia do samego siebie. Chciałbym, aby z tych rozważań wyłonił się kształt relacji pomiędzy ja a innym. Trzeci zaś dotyczy tego, co w tej relacji się rodzi, prawdy, która ujawnia się w dialogu.

Filozofowie dialogu, zwłaszcza Lévinas, deprecjonowali wartość poznawczą dialogu, a nawet uważali, że poznanie wyklucza się z prawdziwym dialogiem. Gadamer, podejmując próbę rehabilitacji poznania w dialogu, próbuje przełamać opozycję pomiędzy wymiarem etycznym a poznawczym spotkania.

Inny w dialogu

Filozofia dialogu koncentruje się na przewyciężeniu błędnego odniesienia do innego, takiego, które ma swoje oparcie w idei tożsamości. Podejście to polega na próbie sprowadzenia innego do samego siebie, do *alter ego*, bez względu na jego rzeczywistą odrębność. Wychodzi się wówczas z założenie, że drugi człowiek jest kimś do mnie bardzo podobnym. Dlaczego zatem mielibyśmy mieć jakieś problemy z jego zrozumieniem? Z góry zatem wiadomo, co drugi ma na myśli, co czuje, czego potrzebuje, kim jest. Jednakże wszystkie tego typu próby zrozumienia innego kończyły się niepowodzeniem, gdyż radykalna odmienność drugiego wymyka się wszelkim zabiegom przyswajającym. Przykładowo, wprowadzona przez Franza Brentano i Edmunda Husserla koncepcja intencjonalności nie jest w stanie pokazać tego, co obce jako obce. Intencjonalność oznacza, że coś zostaje przede mną przedstawione, pomyślane jako coś, i w tym sensie zrozumiane. Ten typ badania nie nadaje się do relacji z innym, gdyż próbując dokonać redukcji, zawieszając własne sądy i wyobrażenia o innym, nie pozostaje nic, co byłoby nam na sposób poznawczy dostępne. Takie badanie innego to odkrycie pustki i wypełnienie jej zniekształconymi obrazami samego siebie. Wydaje się, że te zarzuty w równym stopniu dotyczą fenomenologii, jak i wywodzącej się z niej filozofii hermeneutycznej¹⁵.

Husserlowski opis przedmiotu intencjonalnego nie jest w stanie wykroczyć poza wprowadzoną przez Bubera kategorię „to”. Jeżeli w ten sposób wchodzimy w relację z innym, to uprzedmiotawiamy i podporządkowujemy go sobie, zamiast ujmować go w jego jedności, niepowtarzalno-

¹⁵ Por. B. Waldenfels *Odpowiedź na to, co obce. Główne rysy fenomenologii re-sponsywnej* J. M. Spychała (tł.) [w:] *Studia z filozofii niemieckiej t. 3 Współczesna fenomenologia niemiecka* S. Czerniak, J. Rolewski (red.) Toruń 1999 s. 106 i n.

ści, wyjątkowości. Inność jest tu nieosiągalna, jej poznanie jest tylko pozorem¹⁶. Inny w ujęciu Husserla jest konstytuowany przez myślenie, nie zaś doświadczenie etyczne. Dlatego Lévinas domagał się przekroczenia klasycznej fenomenologii i rozszerzenia jej o horyzont etyczny¹⁷.

Czy zarzuty postawione fenomenologii rzeczywiście w równym stopniu dotyczą także filozofii hermeneutycznej? Gadamer doskonale zdaje sobie sprawę z tego, iż to co inne, obce stanowi w dialogu nieprzekraczalną granicę. Ta świadomość szczególnie wychodzi na jaw w jego krytyce hermeneutyki romantycznej, która za swoje zadanie uważała dochodzenie do sensu, który chciał zawrzeć w tekście sam autor¹⁸. Postulat rozumienia autora lepiej, niż on sam mógł siebie rozumieć, jest z gruntu błędny. Taka daleko idąca intersubiektywność jest zupełnie niemożliwa ze względu na nieprzekraczalny dystans historyczny pomiędzy autorem a interpretującym jego dzieła czytelnikiem¹⁹. Czas, przestrzeń, różnice kulturowe, językowe i w końcu radykalna odmienność każdego człowieka, wobec której błędą wszystkie inne różnice, sprawiają, że pomiędzy autorem i czytelnikiem ziele przepaść, która nie pozwala na zrozumienie innego. Jednak mowa innego, w której wypowiada on jakiś sens, może być mostem przerzuconym nad tą przepaścią. Jeżeli inny tego zapragnie, może powiedzieć mi coś, co pozwoli nam wejść w relację. Oczywiście dystans nie pozwala mi w doskonały sposób odtworzyć tego sensu, tym bardziej nigdy nie będę mógł nim zawładnąć bez ryzyka jego utraty, mowa jednak sprawia, że dialog jest w ogóle możliwy. Nie zostaje w nim jednak zniesiona odmienność innego²⁰. Porozumienie jest rzeczywistością niezwykle kruchą i w każdej chwili może zostać ponownie zerwane²¹. Pojęcie dystansu czasowego w szerokim znaczeniu być może ma wiele wspólnego z pojęciem diachronii u Lévinasa.

Dialogicy, radykalizując obcość innego, jego odrębność, niepoznawalność, nieprzekraczalny dystans poznawczy dzielący uczestników dialogu, chcieli przenieść relację z poziomu poznawczego na poziom etyczny. W ten sposób jednak traci się coś dla dialogu równie istotnego jak dobro innego. Tym czymś jest treść dialogu, to, „o czym” w dialogu się mówi. Absolutna odmienność innego byłaby nieprzekraczalną przeszkodą w rozmowie, w której mamy coś sobie do powiedzenia, w której o coś w końcu

¹⁶ Por. E. Lévinas *Imiona własne* J. Margański (tł.) Warszawa 2000 s. 26.

¹⁷ Por. T. Gadacz, wyd. cyt. s. 584.

¹⁸ E. Mikoś *Empatia w hermeneutycznej interpretacji tekstu literackiego* „Horyzonty Polonistyki” 2008 nr 2 s. 10.

¹⁹ Por. H.-G. Gadamer *Prawda i metoda* wyd. cyt. s. 406 i n.

²⁰ Por. D. di Cesare *Atopos. Hermeneutyka i miejsce poza rozumieniem* A. Przyłębski (tł.) [w:] *Dziedzictwo Gadamera* A. Przyłębski (red.) Poznań 2004 s. 61.

²¹ Por. tamże, s. 65.

chodzi. Gadamer, świadomy bardzo głębokich różnic, zwraca uwagę, że w dialogu konieczne jest minimum podobieństwa, tożsamości, jakaś podstawowa płaszczyzna porozumienia. Podkreśla to podobieństwo, mówiąc o wspólnym języku i wspólnej tradycji, w której uczestniczymy. Oczywiście także na tej płaszczyźnie istnieją różnice (w samą istotę języka i tradycji wpisana jest przecież niewyraźność augustiańskiego *verbum interius*), jednakże nie są one nieprzekraczalne i zawsze możliwy jest przekład z jednego języka na inny. Przekład zawsze jest już pewną interpretacją, jednak zawarty jest w nim pierwotny sens tekstu²². Znamienna jest tu zatem interpretacja mitu o wieży Babel. Wydawałoby się, że dialogikom należy przypisać tę interpretację, w której pomieszanie języków było tak głębokie, iż nastąpiło zupełne rozdzielenie jednostek, całkowita separacja, tak głęboka, iż już nikt nikogo nie może zrozumieć i poznać, można tylko świadczyć dobro drugiemu. Pomieszanie języków w interpretacji Gadamera nie jest na tyle głębokie, żeby nie mogła nastąpić komunikacja. Każde słowo da się przełożyć, choć przekład ten zawsze będzie zubożony²³.

W jednej ze swoich prac Isaiah Berlin opisuje hipotetyczną sytuację, w której wędrowcy napotykają grupę tubylców spełniających rytualne czynności pod wielkim, rozłożystym dębem. Zapytani o sprawowany kult odpowiadają, że modlą się do drzewa, ponieważ jest drewniane. Berlin zauważa, że taka odpowiedź nie mieści się w naszym rozumieniu. Mimo różnic kulturowych i religijnych wyobraźalny byłby kult drzewa jako manifestacji bóstwa lub sił przyrody, ale nie z powodu faktu, że jest ono drewniane²⁴. Przykład ten doskonale ilustruje sytuację nieporozumienia w dialogu. Możliwe są różnice, akceptujemy je i rozumiemy. Istnieje jednak pewne podłoże, pewien fundament, pewne minimum tożsamości, które jest niezbędne do zaistnienia dialogu. Jeżeli ten minimalny warunek nie będzie spełniony, jakiegokolwiek porozumienie nie będzie możliwe. W myśli twórcy filozofii hermeneutycznej dialog zakłada oczywiście odmiennosc innego, ale również pewną podstawową tożsamość, która jednak nie może zawładnąć innym. Próba takiego zawładnięcia byłaby zerwaniem porozumienia i powrotem do przedmiotowej relacji.

W praktyce dla Gadamera oznacza to przede wszystkim szacunek dla odmiennosci innego, dla jego sposobu myślenia, którego nie da się zredukować do myślenia własnego. Przejawia się to dążeniem do jak

²² Por. H.-G. Gadamer *Prawda i metoda* wyd. cyt. s. 543 i n.

²³ Por. tenże *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte* [w:] *Gadamer Lesebuch* J. Grondin (ed.) Tübingen 1997 s. 287.

²⁴ Por. I. Berlin *Dwie koncepcje wolności i inne eseje* M. Tański (tł.) Warszawa 1991 s. 33.

najgłębszego wzajemnego porozumienia. W pierwszej kolejności oznacza to uzyskanie pewności, że partner rozmowy nadaża za moim tokiem wypowiedzi²⁵. Nie będę go próbował zwodzić, stosując erystyczne chwyt, ale przeciwnie, będę formułował swoje myśli jasno i zrozumiale, dając mu możliwość odrzucenia mojego stanowiska. Chęć przekonania innego do swojego zdania, bez względu na prawdę i dobro, jest również przejawem dążenia do podporządkowania go sobie. Jacques Derrida, mylnie interpretując myśl Gadamera, zrozumiał dobrą wolę porozumienia z innym w kategoriach woli mocy Nietzschego. Gadamer bardzo mocno się temu przeciwstawił, zaznaczając, że w dialogu dobra wola oznacza brak uprzedzeń do innego, szacunek, konsensus, a nie chęć jakiegokolwiek zawładnięcia innym²⁶.

Także hermeneutyczna figura stapienia się horyzontów wskazuje na próbę zachowania jednocześnie idei odmienności współrozmówcy oraz poznawczego elementu w dialogu. Horyzont to pewien krąg widzenia, który ogarnia wszystko, co widoczne jest z punktu, w którym znajduje się obserwator. Gadamer odwołuje się do tej figury, chcąc pokazać, w jaki sposób rozumiemy rzeczywistość. Znajdujemy się w pewnym punkcie. Ten punkt wyznaczony jest przez naszą sytuację, nasze wcześniejsze doświadczenia, wiedzę, język, tradycję. Uwarunkowania te wyznaczają nasz horyzont rozumienia – niemożliwe jest myślenie w jakimś nieusytuowanym, bezzałożeniowym początku. Jak zauważa Martin Heidegger, „ja” zawsze istnieje jako wrzucone w pewną faktyczność, wobec bytu i drugiego człowieka²⁷. Hermeneutyczna świadomość jest właśnie świadomością takiego usytuowania. Punkt, w którym się znajdujemy, wyznacza pole naszego „widzenia”. Musimy być świadomi możliwości poznawczych, które nam to stwarza, ale również ograniczeń. Mieć szerokie horyzonty oznacza moc spojrzeć dalej niż tylko na to, co znajduje się bezpośrednio przed nami²⁸. Horyzont wskazuje na jakiś początkowy punkt rozumienia, a jednocześnie zaprasza do jego przekroczenia²⁹. Nasz współrozmówca również posiada swój horyzont poznawczy. Dialog to właśnie stapienie się takich horyzontów. Nie polega ono na połączeniu się horyzontów w jeden wspólny horyzont ani tym bardziej na przyjęciu przez któregoś z interlokutorów horyzontu drugiego. To ani nie jest możliwe, ze względu na odmienność sytuacji i radykalną odrębność każdego człowieka, ani pożyteczne. Celem dialogu jest nowe, wspólne spojrzenie

²⁵ Por. H.-G. Gadamer *Prawda i metoda* wyd. cyt. s. 499.

²⁶ Por. tenże *Wiek filozofii* J. Wilk (tł.) Wrocław 2009 s. 83.

²⁷ Por. J. Tischner *Myślenie według wartości* Kraków 2002 s. 23 i n.

²⁸ Por. H.-G. Gadamer *Prawda i metoda* wyd. cyt. s. 414 i n.

²⁹ Por. tenże *Wiek filozofii* wyd. cyt. s. 86.

na daną sprawę, będące efektem fuzji przekonań wszystkich uczestników rozmowy³⁰. Nie chodzi o to, by zapanować nad drugim, ale zrozumieć jego pogląd, to, co on mówi³¹. W świetle jego horyzontu rozszerzyć własny. To, co się pojawia w dialogu, nie należy do żadnego spośród jego uczestników, nie ma tu obezwładniającego poznania drugiego, piętnowanego przez Lévinasa, ale pojawia się jakaś nowa, trzecia rzeczywistość, jakaś treść. Prawda wydarzająca się w dialogu nie jest sumą przekonań osoby A i osoby B, nie jest też tylko częścią wspólną. Pojawia się tu jakiś nadmiar – logos³².

Prawdziwy dialog okazuje się być zatem rzeczywistością paradoksalną. Spotykamy się tu z odrębnością innego, tak radykalną, że niemożliwą do ujęcia za pomocą jakiegokolwiek języka – o innym w ogóle nic nie możemy powiedzieć, żadne słowo nie trafia w sedno. A zatem każda pojawiająca się tu treść jest uzurpacją, gwałtem popełnionym na odmienności, zerwaniem dialogu. Z drugiej zaś strony treść rozmowy stanowi przecież jej istotę. Partnerzy rozmowy nie tylko mówią do siebie, ale również mówią „coś”. Rezygnacja z treści w zasadzie również oznaczałoby stwierdzenie niemożliwości dialogu³³. Czy możliwe jest wyjście z tego impasu?

Podstawowe nastawienie dialogiczne

Tajemnica uratowania inności innego zaczyna się od mojego własnego nastawienia do samego siebie. Jak pisze Gadamer: „Należy starać się zrozumieć innego, co oznacza, że trzeba być nastawionym na to, że samemu jest się w błędzie”³⁴. Dialog wymaga więc otwartości, która oznacza gotowość do zawieszenia własnej opinii, przekonania o własnej wiedzy. Wstępnym założeniem, nie tylko w przypadku międzyludzkiej rozmowy, ale w przypadku każdej interpretacji tekstu, jest przekonanie, że to, co mówi partner lub tekst, jest spójne, sensowne, a nawet prawdziwe. Zakładając z góry, że inny kłamie lub myli się, w ogóle nie wchodzi

³⁰ Por. tenże *Prawda i metoda* wyd. cyt. s. 525.

³¹ Por. tamże, s. 521.

³² Por. tamże, s. 501.

³³ Paradoks ten zyskuje w myśli Gadamera oparcie w jego interpretacjach filozofii starożytnej – zwłaszcza fragmentów o jedności przeciwieństw Heraklita – oraz w myśli Hegla. Dostrzegając jednak dialogiczną opozycję, Gadamer unika rozwiązania jej za pomocą heglowskiej syntezy, pozostawiając ją niejako w zawieszeniu. Por. tenże *Prawda i metoda* wyd. cyt. s. 16; tenże *Hegel und Heraklit* [w:] *Gesammelte Werke* t. 7 *Griechische Philosophie*. 3. *Plato im Dialog* Tübingen 1991 s. 35 i n.

³⁴ Tenże *Język i rozumienie* P. Dehnel, B. Sierocka (tł.) Warszawa 2003 s. 151.

w dialog. Warunek ten Gadamer nazywał założeniem pełni. Założenie to ma dwa wymiary. Pierwszy to wymiar formalny. Zakładam, że to, co inny mówi do mnie, jest sensowną, dającą się zrozumieć treścią, że jest logiczne i spójne³⁵. Szczególnie widoczne jest to w przypadku badania tajemniczych, niezrozumiałych tekstów minionych kultur. Archeolog, odnajdując tabliczkę z wyrytymi na niej znakami, wstępnie zakłada, że jest to pismo, że jest możliwe do odszyfrowania, że zawiera jakąś treść, nie zaś tylko przypadkowe znaki³⁶.

Drugim aspektem założenia pełni jest jego wymiar treściowy. Oznacza to wstępne przekonanie, że to, co inny mówi, jest prawdą. Nie oznacza to jednak rezygnacji z krytyki tego, co drugi mówi, a tylko początkowy kredyt zaufania dla jego wypowiedzi. Moment krytyki przychodzi później, gdy jego wypowiedź nie spełni założonego ideału. Jednak bez wstępnego założenia, że inny posiada również prawdę, dialog z góry skazany jest na porażkę. Wstępne uchwycenie pełni nie jest bezmyślnym przyjmowaniem poglądu drugiego, ale wypływa z dobrej woli porozumienia, o której wspomina Gadamer. W rozmowie nie chodzi o podtrzymywanie własnych racji i wyszukiwanie słabości w poglądzie partnera, ale właśnie o umacnianie jego pozycji, mające na celu uczynienie jego wypowiedzi bardziej czytelną i przekonującą po to, by mogła przez nas być dobrze rozumiana³⁷.

Gadamer, szukając reprezentanta dla swojej myśli dialogicznej, sięga po postać Sokratesa. Wybór ten jest wyjątkowo kontrowersyjny. Można przecież tak wiele Sokratesowi zarzucić: sterowanie dialogiem, pewien dogmatyzm, ironię, a nawet kpinę pod adresem współrozmówców, słowem – bardzo silną asymetrię dialogu. Podstawowe pytanie brzmi: Czy Sokrates autentycznie chciał wraz ze swymi rozmówcami odnajdywać prawdę? Czy przeciwnie, uważał się za wiedzącego i chciał swą wiedzę swoim uczniom jedynie przekazać?

Także na tym tle wychodzą na jaw różnice w rozumieniu dialogu pomiędzy twórcą filozofii hermeneutycznej a przykładowo Lévinasem. Dla filozofów dialogu dysputy Sokratesa z mieszkańcami Aten były zaprzeczeniem tego, czym powinien być autentyczny dialog, który zakłada pewną wspólnotę osób, spotkanie, dar siebie. Sokrates zaś miałby traktować swoich rozmówców instrumentalnie – albo jako uczniów, którym wykłada prawdę lub których wyśmiewa, gdy wiedzy tej pojąć nie potrafią, albo narzędzia, za których pomocą sam dochodzi prawdy. Zdaniem

³⁵ Por. tenże *Prawda i metoda* wyd. cyt. s. 404 i n.

³⁶ Por. P. Dybel, wyd. cyt. s. 298.

³⁷ Por. P. Dehnel, B. Sierocka *Posłowie* [w:] H.-G. Gadamer *Język i rozumienie* wyd. cyt. s. 179 i n.

Lévinasa to poznawcze nastawienie Sokratesa przesłaniało nastawienie etyczne wobec innego. Poznanie oznacza u Greków czynienie przedmiotu poznania obecnym, tożsamym. Lévinas tropi i piętnuje każdą antyczną tezę sprowadzającą to co inne do tożsamego. Krytykuje również, podobnie jak Platon w *Fajdrosie*, antyczną retorykę za mówienie z pozycji kogoś, kto chce oszukać bliźniego, przechytrzyć go. Retoryka nie traktuje innego jako innego, ale chce nim zawładnąć. Dialog Sokratesa jest odpersonalizowany, bo jego celem jest oglądanie bezosobowych idei, nie zaś sam inny, osoba. Jednocześnie jednak Lévinas podkreśla, że w Platońskiej idei dobra obecne jest pragnienie transcendencji³⁸.

Gadamer zdecydowanie opowiada się przeciwko rozumieniu Sokratesa jako dogmatycznego nauczyciela. *Dialogi* są prezentacjami żywej rozmowy, pewną mieszanką sztuki, dramatu i filozofii, z których wyłania się wizja dialektyki jako dialogicznej formy wiedzy, nie zaś dogmatycznego wykładu³⁹. Jednak już sam Platon rozmaicie przedstawia swojego nauczyciela: raz jako gorącego przeciwnika sofistycznego, teoretyczny wzorzec życia społecznego, innym razem jako lubiącego się w mitach narratora snującego barwne opowieści, wreszcie dialektyka, czyniącego ze swych rozmów model poznania prawdy i dobra⁴⁰. Sokrates w pismach Platona jest żywą, barwną postacią, człowiekiem z krwi i kości, nie zaś nieomylnym, niedosięglym mędrcom.

Do istoty rozmowy należy to, że przystępujące do niej osoby są przez nią tak ogarnięte, iż pomiędzy nimi rodzi się coś nowego – jakaś prawda, której nie wniósł żaden z nich, ale która narodziła się pomiędzy nimi. Logos, który pojawia się w dyskusji, nie jest ani mój, ani twój⁴¹. To nastawienie cechowało Sokratesa, który swoją metodę filozofowania porównywał z zawodem, jaki wykonywała jego matka – ze sztuką położniczą, czyli majeutyką. Nie jest to metoda służąca przekazywaniu wiedzy uczniom. Sam Sokrates wielokrotnie podkreślał, że nie posiada wiedzy, którą mógłby przekazać. Jedyne, czego może nauczać, to wiedza o własnej niewiedzy. To właśnie czyni go mędrcom, który wyrasta ponad innych: świadomość własnej niewiedzy wśród głupców przekonanych o własnej mądrości. Metoda majeutyczna polega na wydobywaniu mądrości z tych, którzy już ją posiadają. Tak jak położna pomaga ciężarnej wydać na świat dziecko, tak Sokrates wydobywa prawdę z tych dusz, które już ją w sobie

³⁸ Por. B. Skarga *Lévinas i Grecy*, „Znak” 2006 nr 12 (619) s. 102–105.

³⁹ Por. F. Renaud *Gadamera powrót do Greków* A. Przyłębski (tł.) [w:] *Dziedzictwo Gadamera* A. Przyłębski (red.) Poznań 2004 s. 91.

⁴⁰ Por. H.-G. Gadamer *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem* Z. Nerczuk (tł.) Kęty 2002 s. 25.

⁴¹ Por. tenże *Prawda i metoda* wyd. cyt. s. 501.

noszą. Jednocześnie jego sztuka pozostaje bezradna wobec tych, którzy nie mają mądrości, tak jak akuszerka nie może pomóc urodzić kobiecie, której łono jest puste⁴². W przypadku człowieka, któremu błędnie wydaje się, że posiada wiedzę, Sokrates stosuje ironię i metodę elenktyczną, polegającą na zbijaniu argumentów swego rozmówcy. Nie służy to jednak jego pognębieniu czy poniżeniu, ale ma prowadzić do „zbudzenia ze snu”, oczyszczenia z mniemań wiodących na manowce. To zachęta: odrzuć pozory prawdy, poznaj swą własną niewiedzę i wraz ze mną szukaj prawdziwego poznania. Takie wyjście poza przekonanie o własnej wiedzy jest możliwe tylko w pewnej konfrontacji – w dialogu z innym lub samym sobą⁴³.

Dialog wcale zatem nie musi być symetryczny. Również relacja mistrza i ucznia może być dialogiczna. Nie należy nie doceniać roli autorytetu w dążeniu do prawdy⁴⁴, pod warunkiem, że współrozmówców cechuje podstawowe przekonanie, że nie posiadają monopolu na prawdę. Dialog, zdaniem Gadamera, nie jest naszą własnością, nie możemy go opanować, zawładnąć nim, ani przez żaden dialektyczny kunszt, ani wiedzę, ani doświadczenie – dialog jest czymś, co nam się przydarza. Jedyne, co możemy zrobić, to dać mu szansę zaistnienia, stworzyć podatny grunt, poprzez dobrą wolę rozumienia. Do tego kryterium sprowadzają się wszystkie inne – jeżeli obydwie strony dialogu kierują się pragnieniem zrozumienia drugiego i zrozumienia prawdy, nie zaś chęcią manipulowania słowem dla własnej korzyści, wtedy, być może, stworzona zostanie pomiędzy nimi dialogiczna więź, w której wyłoni się prawda. Asymetria dialogu, choć może polegać na asymetrii posiadanego autorytetu, nie może polegać na braku głębokiego pragnienia porozumienia u którejkolwiek ze stron. Także tu poglądy Gadamera radykalnie rozbiegają się z myślą Lévinasa, który zaznaczał, że odpowiedzialność za innego nie wiąże się z odpowiedzialnością innego za mnie⁴⁵.

Wzajemność sugeruje jeszcze to, że tak jak ja, wchodząc w relacje z innym, zagrażam jego odmienności, tak samo on zagraża mojej. Również ja rzucam na szalę dialogu cały swój pogląd, swoje ja – bez tego rozmowa staje się jednostronnym przesłuchaniem⁴⁶. Być może właśnie ratunek przed totalizacją innego tkwi właśnie w owej wzajemności.

⁴² Por. I. Krońska *Sokrates* Warszawa 2001 s. 69 i n.

⁴³ Por. H.-G. Gadamer *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem* wyd. cyt. s. 31.

⁴⁴ Por. P. Dybel, wyd. cyt. s. 323.

⁴⁵ Por. E. Lévinas *O Bogu, który nawiedza myśl* wyd. cyt. s. 46.

⁴⁶ Por. H.-G. Gadamer *Prawda i metoda* wyd. cyt. s. 416.

Logos

Człowiek, będąc w świecie, próbuje go oswajać, sprowadzać to, co nieznanne, obce i być może niebezpieczne, do tego, co znane i bliskie. Poznanie polega na usuwaniu różnic, zamienianiu obcości na swojskość⁴⁷. Takie odniesienie do świata rzeczy jest całkowicie odpowiednie, jednakże w spotkaniu z innym chodzi o coś zupełnie innego.

Posługując się językiem Bubera, mówienie „ja – ty” to ustanawianie świata relacji. Dotyczy to relacji osobowej z drugim. Zostaje tu zupełnie wyłączony element poznania innego⁴⁸. W relacji „ja – ty” nie chodzi o prawdę, ale o dobro. Gadamer próbuje znaleźć możliwość fuzji prawdy i dobra w dialogu, przywrócić dialogowi jego treść, ocalić odmienność innego i treść poznawczą wypowiedzianych do siebie nawzajem w relacji, spotkaniu z innym, słów. Twierdzi zatem, że w wyniku spotkania osób, które wykazały dobrą wolę zrozumienia innego, na miarę własnych możliwości, rezygnując z szukania własnego egoistycznego interesu, także wydarcia jakiejś prawdy z innego lub obezwładnienia go własnymi przekonaniem, czasami, w tajemniczy, niemethodyczny sposób ujawnia się pomiędzy nimi zupełnie nowa rzeczywistość, logos, niebędący własnością żadnej ze stron dialogu, lecz wyrażeniem wewnętrznego słowa, idei nieskończoności, która jest w każdym z nas, ale która ujawnić się może dopiero w relacji z innym⁴⁹. Szukając dobra, czyli wychodząc z poziomu etycznego, niejako mimochodem pojawia się w dialogu również prawda.

Logos nie jest jednak pojęty w sposób statyczny. Nie jest to jakiś obiektywny zbiór zdań o rzeczywistości, który stopniowo, krok za krokiem jest odkrywany. Gadamer oczywiście zgadza się z klasyczną definicją prawdy, ujętej jako zgodność rzeczy i myśli, zauważa jednak, że rzecz jest zawsze rzeczą sporną⁵⁰, a sama prawda to nie wartość logiczna zdania, ale pewna nie-skrytość, *aletheia*. Dlatego rozumienie prawdy jako adekwatności rzeczy i myśli jest wtórne wobec prawdy pojętej jako prawda bytu. Pierwotne pojęcie prawdy, które Gadamer przejął od Greków za pośrednictwem Heideggera – ujęte jako *aletheia*, jest utożsamiane z samym bytem, takim, jaki się on ukazuje, z rzeczą samą. Prawda to rzecz. Prawdą jest zatem sam byt, taki, jaki nam się jawi, zaś prawda

⁴⁷ Por. M. Kozak *Lévinasowska krytyka kultury immanencji jako wyraz tęsknoty za pragnieniem „Mêlée”* 2002 nr 2–3 (2–3) s. 112.

⁴⁸ M. Buber *O Ja i Ty* J. Doktor (tł.) [w:] *Filozofia dialogu* B. Baran (red.) Kraków 1991 s. 41.

⁴⁹ Por. H.-G. Gadamer *Prawda i metoda* wyd. cyt. s. 501.

⁵⁰ Por. tenże *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte* wyd. cyt. s. 285.

wypowiedzi, sądu, jest orzekana wtórnie. To byt jest pierwotnie prawdą⁵¹. Prawda jest ze swej istoty dialogiczna – myślenie o rzeczy jest dialektycznym spieraniem się z sobą samym lub z innym, wysiłkiem oczyszczenia przesądów, odrzucania tych, które prowadzą do nieporozumień. Gadamer stara się dochodzić prawdy inną drogą, nie jak Heidegger – od strony bytu, ale od strony filozofii praktycznej. Jedności prawdy i dobra, logosu i ethosu szuka zatem w starożytnym pojęciu *fronesis*, wiedzy praktycznej⁵². Grecy odróżniali trzy rodzaje wiedzy. Pierwszym rodzajem jest wiedza typu *episteme*, wiedza o niezmiennych prawdach, które mogą być udowodnione, na przykład prawa matematyki⁵³. Drugim – wiedza typu *techne* – sztuka wytwarzania według reguł. Na przykład wiedza rzemieślnicza⁵⁴.

Gadamer odwołuje się do trzeciego typu wiedzy – do *fronesis*, wiedzy praktycznej, rozsądku, który nie służy rozpoznaniu wiecznych i niezmiennych praw przyrody, ale tego, co zmienne⁵⁵. Dotyczy namysłu nad tym, co dla człowieka dobre i pożyteczne, a co złe i szkodliwe, w odniesieniu do sposobu życia. Rozsądek pozwala w konkretnej, niepowtarzalnej sytuacji etycznej podjąć właściwą decyzję, rozpoznać to, co będzie lepsze, jak należy postąpić. Wymaga to nie tylko wiedzy na temat prawa czy normy moralnej, ale umiejętności aplikacji normy do konkretnego, życiowego przypadku, zarówno w sferze osobistych wyborów, jak i w polityce⁵⁶. Gadamer dostrzegł tu uniwersalny problem interpretacji. Ta sama praktyczna zdolność leży u podstawy osądu moralnego i interpretacji tekstu⁵⁷. Podobnie jak w przypadku etyki, gdzie nie wystarczy teoretyczna wiedza na temat tego, co jest dobre, a co złe, by postępować słusznie, tak w hermeneutyce i dialogu nie ma pewnych metod, logicznych reguł prowadzących do celu, jakim jest rozumienie⁵⁸. W dialogu i rozumieniu nie ma miejsca na prawdę w znaczeniu *episteme*, obezwładniającą siłą bezwzględного dowodu i niepozostawiającą miejsca na to co inne, osobiste decyzje, na sferę opinii i to co tylko prawdopodobne, a nie logicznie prawdziwe. *Fronesis* to sposób postępowania, który wiąże się z pewnym wyczuciem taktu, delikatnością związaną z kruchą materią, jaką jest przestrzeń ludzkiego życia, zarówno podejmowaną od strony sensu, rozumie-

⁵¹ Por. M. Heidegger *Bycie i czas* B. Baran (tł.) Warszawa 1994 s. 309 i n.

⁵² Por. H.-G. Gadamer *Wiek filozofii* wyd. cyt. s. 32 i n.

⁵³ Por. tenże *Rozum, słowo, dzieje* M. Łukaszewicz, K. Michalski (tł.) Warszawa 2000 s. 40.

⁵⁴ Por. W. Tatarkiewicz *Wybór pism estetycznych* Kraków 2004 s. 38.

⁵⁵ Por. Arystoteles *Etyka nikomachejska* D. Gromska (tł.) Warszawa 2008 s. 193.

⁵⁶ Por. tamże, s. 197.

⁵⁷ Por. H.-G. Gadamer *Wiek filozofii* wyd. cyt. s. 34.

⁵⁸ Por. tenże *Prawda i metoda* wyd. cyt. s. 64.

nia, jak i od strony etycznego dobra i szczęścia osoby. Nie ma tu miejsca na radykalne oddzielenie etyki od poznania prawdy, gdyż na płaszczyźnie *fronesis* stanowią one jedność. To jest właśnie punkt wyjścia poznania dialogicznego – oparcie się na rozsądku, który orientuje się nie tylko na dociekanie prawdy, ale również na wycucie tego, co dobre.

Na czym ostatecznie polega próba ponownego przywrócenia treści dialogu, którą podejmuje Gadamer? Przede wszystkim mamy tu do czynienia z zachowaniem odmienności innego dlatego, że to nie on jest w dialogu przedmiotem poznania, ale to, co do nas mówi. Jego słowa są dla nas sensowną wypowiedzią, ale nie łudzimy się, że poprzez nie w pełni poznamy ich autora. Oddala to groźbę zawładnięcia innym, dążenie do tożsamości, przed którym ostrzega Lévinas.

Ponadto, Gadamer stara się podważyć pogląd, w myśl którego w dialogu chodzi tylko o spotkanie innego, nie zaś o to, co w toku rozmowy zostaje powiedziane. Zauważa, że choć etyka i hermeneutyka mogą mieć odmienne cele – etyka orientuje się na dobro drugiego, podczas gdy w hermeneutyce chodzi o rozumienie, to jednak ich droga jest wspólna. Prawda zostaje osiągnięta niejako mimochodem tylko wówczas, gdy na pierwszym miejscu postawimy dobro drugiego. W obydwu wypadkach jesteśmy na tym samym gruncie, na gruncie *fronesis*. Jeżeli w dialogu chodzi mi tylko o poznanie, bez względu na drugiego, to moje poznawcze akty trafią w pustkę, a ich rezultaty będą tylko fikcją na temat innego. Wydaje mi się, że Gadamer i Lévinas byliby zgodni w tym punkcie, że droga do innego prowadzi tylko poprzez etykę. Jednakże, w przekonaniu tego pierwszego, w wyniku owego spotkania pojawia się również, mimochodem, poznanie.

W końcu ostatecznym gwarantem możliwości zjednoczenia dobra i prawdy w dialogu ma być jego wzajemność. Nie tylko ja chcę poznać pogląd innego, ale także dopuszczam go do mojego własnego poglądu. Tak jak on zostaje wystawiony na ryzyko, tak i ja je podejmuję. Prawdziwa rozmowa stanowi zagrożenie dla każdej z uczestniczących w niej stron. Nie chodzi tu nawet o to, że moja odmiennność zostanie w jakiś sposób zawładnięta przez innego, ale że pod wpływem tego, co wyłoni się w rozmowie, już nigdy nie zdołam wrócić do mojego pierwotnego poglądu. Wchodząc w dialog, nie jestem w stanie przewidzieć jego konsekwencji. Jeżeli naprawdę się weń zaangażuję, ryzykuję, że nie wyjdę z niego jako ta sama osoba, że moje mniemania mogą zostać wywrócone do góry nogami. Nie mogę wiedzieć, co pojawi się w rozmowie, bo nie wiem, co powie inny, a on nie wie, co ja powiem. Logos wyłaniający się z rozmowy rozbija od wewnątrz nasze mniemania i opinie. Moja pierwotna otwartość na innego może zachwiać nie tylko jego, ale również

moją własną tożsamością⁵⁹. Podejmując z Gadamerem tematykę dialogu, należy pamiętać, że porozumienie w jego przekonaniu nie jest owocem refleksji filozoficznej, choć refleksja ukazuje nam możliwość porozumienia. Dialog, choć zaczyna się w refleksji, jest ostatecznie rzeczywistością mistyczną⁶⁰. Ta świadomość pozwala odrzucić, skierowane ewentualnie pod adresem myśli dialogicznej filozofa z Heidelbergu, oskarżenia o brak konkluzywności.

Logos Emerging Out of a Conversation. Other and the Truth in the Dialogue of Hans-Georg Gadamer

This article takes into consideration the problem which occurs between the relations of Hans-Georg Gadamer's philosophical hermeneutics and the philosophy of dialogue, analyzing basic problems of Gadamerian philosophy – the problem of language, tradition or the truth in terms of the presence of the same intuitions, which were part of Ebner's, Levinas', or Rosenzweig's (the principles of dialogical and the criticism of the idea of unity). It presents an outline of Gadamerian 'philosophy of dialogue' and peculiarly features the conditions and basic assumptions, which make interpersonal communication possible.

Pawel Sznajder – e-mail: pawel.sznajder196@gmail.com

⁵⁹ Por. tenże *Język i rozumienie* wyd. cyt. s. 10.

⁶⁰ Por. R. Dottori *Wprowadzenie* [w:] H.-G. Gadamer *Wiek filozofii* wyd. cyt. s. 29.