

MIŁOSZ DUDEK

UNIwersytet Jagielloński

E-MAIL: MIŁOSZ.DUDEK@DOCTORAL.UJ.EDU.PL; MIŁOSZ.DUDEK@PROTON.ME

ORCID: 0009-0008-1046-5238

Problem rozumienia, czyli czy filozofia Gadamera prowadzi do konserwatyzmu

Abstract: This article presents the analysis of the practical and political implications of Hans-Georg Gadamer's hermeneutic philosophy. A key element of his thought – the theory of understanding – is identified both as the basis for many thinkers' accusations of conservatism against Gadamer, and also as the foundation on which he can be expected to formulate claims about the sphere of *praxis*. The presentation of this theory – by explicating key concepts of tradition, prejudice and authority, and emphasizing its dynamic, project-like character – is not only a way of refuting mentioned critiques, but also an indication of the possibility of developing a critical thought within the hermeneutic framework. Gadamer's philosophy thus proves to be open to interpretation from both conservative and critical perspectives.

Keywords: Hans-Georg Gadamer, hermeneutic philosophy, understanding, critique, conservatism

Wstęp

Hans-Georg Gadamer wchodził w liczne spory z filozofami drugiej połowy XX wieku, przez co narażał się na krytykę z ich strony. Bodaj najczęściej formułowano pod jego adresem zarzut konserwatyzmu. Nie chodzi tutaj o konserwatyzm sposobu uprawiania filozofii¹, gdyż dzięki zerwaniu przez Gadamera z tradycyjnymi pojęciami metafizyki możemy mówić o metodycznym radykalizmie jego koncepcji². Chodzi raczej o konserwatyzm rozumiany jako określona postawa społeczna i polityczna, do której ma prowadzić jego filozofia.

W niniejszym artykule postaram się przeanalizować myśl filozoficzną autora *Prawdy i metody* pod kątem jej konsekwencji – rozważę, czy z hermeneutyki filozoficznej da się i powinno się wyciągać konsekwencje praktyczne oraz polityczne. Spróbuję również przeanalizować myśl Gadamera, mając na uwadze jej potencjał krytyczny. Zastanowię się, czy w świetle uzyskanych wniosków można w jego filozofii rozpoznać zachętę do zajęcia konkretnego stanowiska politycznego.

Zarzut konserwatyzmu

Samo pojęcie konserwatyzmu w odniesieniu do myśli społecznej i politycznej nie jest jednoznaczne. Bardzo ogólnie można powiedzieć, że chodzi o postawę, która sprzeciwia się rewolucyjnym poczynaniom w polityce, w zamian zaś propaguje stopniowe przekształcanie rozwiązań, które zostały już wypracowane w przeszłości. W istniejącym porządku zostaje rozpoznany potencjał radzenia sobie z nowymi problemami. Natomiast gwałtowne zmiany społeczne legitymizowane przez sam rozum nie są uprawnione, prowadzą

¹ Choć i takie zarzuty się pojawiły (Derrida, Caputo). Jednak metodyka np. Habermasa czy Ricoëura w stosunku do gadamerowskiej jest bardziej tradycyjna.

² Paweł Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera* (Kraków: TAiWPN Universitas, 2004), 34.

do zaburzenia funkcjonowania społeczeństwa i zagubienia nierozpoznanych przez rewolucjonistów wartości, które niesie ze sobą tradycja³.

W jakim sensie stanowisko konserwatywne przypisują Gadamerowi inni filozofowie? Szczególnie ważny jest tutaj głos Jürgena Habermasa. Twierdzi on, że „Gadamer [...] postuluje kult tradycji dla niej samej, nie oferując podmiotowi rozumiejącemu żadnej możliwości wykroczenia poza nią”⁴. Konserwatyzm tej teorii ma być widoczny w „wyróżnionej roli autorytetu, tradycji i oddziaływania historii”⁵. Niemożliwe ma być legitymizowanie „[...] rewolucji społecznej, która podważałaby wszystkie elementy dawnego ładu społecznego”⁶. Habermas wskazuje, że życie społeczne nie jest złożone tylko z języka, lecz także z pracy i panowania⁷, a teoria hermeneutyczna musi stać się jego zdaniem krytyką ideologii. Ma demaskować „zwodzenie językiem” i dążyć do nowego ustanowienia zakłóconego porozumienia. Gadamer streszcza zarzut Habermasa w twierdzeniu, że rozumiemy „tylko wówczas, gdy przenikamy pozór oraz demaskujemy fałszywe roszczenia”⁸.

Habermas zwraca również uwagę na postawę życiową i intelektualną Gadamera, który nie angażował się w spory polityczno-światopoglądowe. „Ograniczył się on do propozycji zajęcia określonej postawy życiowej, lękając się mieszanina filozofii i polityki”⁹. Analogiczny zarzut pod adresem Gadamera będą podnosić przedstawiciele filozofii feministycznej¹⁰, argumentujący, że milczenie zawsze jest znaczące. Jacques Derrida z kolei twierdzi, że w myśli niemieckiego hermeneuty jest coś „aksjomatycznego i nieuwarunkowane-

³ Por. Andy Hamilton, „Conservatism”, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta (Spring 2020 Edition), dostęp 20.02.2024, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/conservatism/>.

⁴ Dybel, *Granice*, 394.

⁵ Andrzej Przyłębski, *Gadamer* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 2006), 102.

⁶ Tamże.

⁷ Hans-Georg Gadamer, „Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii”, w: Hans-Georg Gadamer, *Język i rozumienie*, przeł. Piotr Dehnel (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003), 85–87.

⁸ Tamże, 89.

⁹ Włodzimierz Lorenc, *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje* (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2019), 271.

¹⁰ Zob. np. Lorraine Code, „Why Feminists Do Not Read Gadamer”, w: Lorraine Code, *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer* (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2003), 1–38.

go” – wola rozumienia, która musi wystąpić przed każdą interakcją, a która niszczy nieprzezwyciężalną obcość tego, co ma być rozumiane¹¹. Co więcej, Gadamer ma wprowadzać założenie o jednolitej postaci sensu odczytanego w rozmowie z tekstem czy drugim człowiekiem, uobecniając dążenie rozumiejącego do zapanowania nad obcością przez włączenie jej w to, co już rozumiałe. Dla francuskiego filozofa ważniejsza od samego zrozumienia tekstu jest troska o zachowanie różnicy, niespójności, pęknięć i wieloznaczności¹². Podobną troskę widać u Lorraine Code¹³. Zauważa ona, że Gadamer wiele mówi o zapytywaniu, a mało o nasłuchiowaniu, co rodzi obawę, że głosy osób marginalizowanych mogą w modelu rozumienia Gadamera przejść bez echa.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że polemika z koncepcją Gadamera jest znacznie szersza, jednak podane wyżej zarzuty pozwalają wyciągnąć pewne wnioski co do tego, dlaczego Gadamerowi przypisywany jest konserwyzm. Przede wszystkim zarzuty odnoszą się do jego teorii rozumienia. To z niej ma wynikać podejście przechowujące¹⁴ tradycję, wzmacniające pozycję autorytetów i zamykające na głos Innych w społeczeństwie.

Przed przyjrzeniem się temu, jak Gadamer ujmuje rozumienie, i rozważeniem, czy powyższe zarzuty są trafne, należałoby jednak zapytać, na ile uzasadnione jest oczekiwanie od niego i jego filozofii odpowiedzi na konkretne pytania związane z życiem codziennym.

Filozofia a tematyka społeczna

Porównując Gadamera do Paula Ricoëura, można zauważyć, że jedną z istotnych różnic między nimi jest stosunek do sfery ludzkich możliwości. Gadamer jest ukierunkowany na sferę ponadczasowości¹⁵, można dostrzec

¹¹ Przyłębski, *Gadamer*, 107–108.

¹² Zob. tamże; Dybel, *Granice*, 23–24.

¹³ Code, „Why Feminists”, 16.

¹⁴ Bogdan Baran termin *Bewahrung* oddaje jako „przechowywanie”. Dybel proponuje jednak tłumaczenie „zachowywanie”, aby nie sugerować konserwatywnych konotacji (Dybel, *Granice*, 305). W tym sensie mówię o „przechowywaniu”, aby oddać charakter zarzutów.

¹⁵ Włodzimierz Lorenc, *Filozofie skończoności* (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2016), 161–162.

u niego „małą otwartość na realia gospodarcze i polityczne”¹⁶. Co więcej, nie stara się on sprecyzować, „na ile jesteśmy związani z istniejącymi formami życia i praktykami kulturowymi”¹⁷.

Czy możemy oczekiwać od Gadamera zaangażowania w rozważanie powyższych problemów, skoro filozofia hermeneutyczna ma się zajmować przede wszystkim problemem rozumienia samego rozumienia?¹⁸ Andrzej Bronk zwraca uwagę na kluczowe w tym aspekcie zagadnienie:

[...] wydaje się, że u Gadamera funkcjonują co najmniej dwie, chociaż dopełniające się, koncepcje hermeneutyki. Wąska, przy której jest ona teorią rozumienia i poznania. [...] Przy drugim, szerokim, rozumieniu filozofia hermeneutyczna jest filozofią praktyczną, która pozytywnie usiłuje wskazać na cele warte realizowania przez człowieka i na środki potrzebne do ich osiągnięcia¹⁹.

Mimo że w *Prawdzie i metodzie*, która jest jedynie projektem jego filozofii²⁰, Gadamer nie rozwija hermeneutyki w szerokim rozumieniu, to podjęcie tego tematu pojawia się w późniejszych tekstach, a on sam zmienia poglądy pod wpływem dyskusji²¹. Paweł Dybel twierdzi, że przy lekturze jego teksty:

[...] prędkiej otwierają [...] jakąś przestrzeń niedopowiedzenia, pytań i wątpliwości, niż dopowiadają cokolwiek w sposób kategoryczny i ostateczny, ucinając już niejako z góry całą dyskusję nad tym, czego dotyczą²².

Niemiecki filozof zarówno *explicite*, jak i samą formą swoich tekstów formułuje więc zachętę do podejmowania problemów, które wydawały mu

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Włodzimierz Lorenc, „Filozofia hermeneutyczna: perspektywy jej rozwoju”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 21(3) (2012): 540.

¹⁹ Andrzej Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1988), 96–97.

²⁰ Zob. np. Lorenc, *Filozofie skończoności*, 148.

²¹ Zob. Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007), 757.

²² Paweł Dybel, „Wstęp”, w: Hans-Georg Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane* (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008), 9.

się istotne²³. Należy do nich włączyć filozofię praktyczną²⁴, o której pisze on, że:

jest [...] z pewnością „nauką”, tzn. pewną wiedzą ogólną, która jako taka jest wyuczana [...]. Od uczącego wymaga się tego samego, nierozzerwalnego odniesienia się do praktyki, co od nauczającego. [...] [Tym się różni od wiedzy *techné*], że stawia również pytanie o dobro, np. o najlepszy sposób życia, czy też najlepszy ustrój państwowy²⁵.

Etyka, jeśli ma być tworzona na sposób hermeneutyczny, musi służyć bezpośredniej praktyce²⁶, a skoro tak, musi odnieść się do realiów naszego istnienia w określonym miejscu, czasie i kulturze. Aspekt zastosowania jest też fundujący dla samego rozumienia²⁷ – nawet koncepcje ontologiczne nie są oderwane od praktyki; nie ma granicy między metafizyką bycia i filozofią moralną. Gadamer stwierdza, że metafizyka znajduje się już wewnątrz etycznego zapytywania, ponieważ bycie i jego sens są ważne tylko przez odniesienie do konkretnego *tu oto*, w którym się znajdujemy²⁸.

Wydaje się więc, że oczekiwanie od Gadamera pewnych rozstrzygnięć dotyczących życia praktycznego w konkretnych realiach jest uzasadnione szerokim rozumieniem filozofii hermeneutycznej i troską niemieckiego filozofa o etykę. Warto więc pochylić się nad konsekwencjami praktycznymi, które można wyciągnąć z jego filozofii, i rozważyć na jej gruncie głosy krytyki. Aby to zrobić, należy prześledzić gadamerowską teorię rozumienia.

²³ Zob. komentarz Gadamera odnośnie do samodzielnego rozwijania jego myśli. Lorenc, *Filozofie skończoności*, 160.

²⁴ Próbę rozwoju etyki hermeneutycznej podjął Andrzej Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki* (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010).

²⁵ Przekład podaję za: Przyłębski, *Gadamer*, 84–85. Oryginał w: Hans-Georg Gadamer, „Hermeneutik als praktische Philosophie”, w: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (Freiburg, 1972), 37.

²⁶ Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, 85.

²⁷ Zob. Gadamer, *Prawda i metoda*, 421–465.

²⁸ Hans-Georg Gadamer, *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*, przeł. Jadwiga Wilk (Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum, 2009), 48. Naturalne są w tym miejscu nie tylko skojarzenia z Heideggerem, lecz także z Nietzschem.

Teoria rozumienia

Gadamer, jako uczeń Martina Heideggera, nawiązuje do jego myśli²⁹. U autora *Bycia i czasu* „rozumienie zostaje uznane za egzystencjał, pierwotne, podstawowe ukonstytuowanie ludzkiej egzystencji. Aby czegoś nie rozumieć, [*Dasein*] musi najpierw przedrozumieć, rozumieć-już-z-góry swoje bycie-w-świecie i wewnątrzświatowy byt”³⁰. Każde rozumienie jest nierozdzielnie związane z czasem, ale także językiem i epoką historyczną, w których się dokonuje. Pojawia się tutaj metafora horyzontu, który jest ograniczeniem dla rozumującego, przez co nie jest on w stanie krytycznie się do niego odnieść i podporządkować go sobie³¹. Horyzont ten umożliwia jednak w ogóle rozumienie i jednocześnie sam jest już jakoś rozumiany, co oznacza kółko samej struktury rozumienia, w niej zaś kryje się:

pozytywna możliwość najbardziej źródłowego poznania, która jednak tylko wtedy zostanie należycie uchwycona, gdy wykładnia zrozumie, że jej pierwszym, ciągłym i ostatecznym zadaniem pozostaje przeciwdziałanie podsuwaniu jej przez przypadkowe pomysły i pojęcia potoczne wstępnego zasobu, wstępnego oglądu i wstępnego pojęcia oraz utwierdzanie naukowego tematu przez opracowywanie ich na podstawie „rzeczy samych”³².

Dla Gadamera najważniejsze wyróżnione tu kwestie to³³: brak aspektu normatywnego; nacisk na skupienie się w rozumieniu i interpretowaniu na

²⁹ Odrębnym tematem pozostaje charakter stosunku Gadamera do myśli Heideggera. Z pewnością nie chodzi tu o prostą kontynuację, lecz o krytyczne podjęcie ważnych wątków. Krytyce podlega w nim abstrahowanie Heideggera od konkretnej sytuacji poszczególnych ludzi i absolutyzowanie statusu *Dasein*. Filozofia powinna natomiast podejmować problemy konkretnych ludzi, a nie tylko formułować pytania fundamentalne (por. Lorenc, *Filozofie skończoności*, 122–128). Podobny komentarz na temat Heideggera znajdziemy np. u Jaspersa. Por. Jacek Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku* (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003), 112.

³⁰ Bogdan Baran, „Wstęp”, w: Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007), XV.

³¹ Przyłębski, *Gadamer*, 27.

³² Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994), 217.

³³ Zob. Gadamer, *Prawda i metoda*, 368–375.

„rzeczach samych”³⁴; ujawnianie się sensu tylko przez to, że jest on czytany przez pryzmat oczekiwania na określony sens³⁵. To oczekiwanie – „przedprojekt” – jest ciągle zmieniane i przekształcane ze względu na to, co można odczytać przy dalszym wejściu w sens. Składające się na „przedprojekt”: „wstępny zasób, wstępny ogłód i wstępne pojęcie”³⁶ nie mogą być ostateczne, zawsze okazują się czymś przypadkowym i wymagającym modyfikacji. Nie ma jednak zrozumienia tekstu bez wyjścia „od własnych antycypacji, by tekst zaprezentował swoją inność i by mógł zyskać możliwość wygrania prawdy swojej treści wobec czyjegoś wstępnego mniemania”³⁷.

W rozumieniu brakuje jakiejkolwiek obiektywności poza potwierdzeniem wstępnego mniemania przez opracowanie go³⁸. Każde rozumienie okazuje się interpretacją, lecz nie ma tutaj mowy o dowolnym postępowaniu³⁹; dzięki konfrontacji z rzeczą samą ustanawiane wstępne mniemania nie mogą być dowolne, musi być zweryfikowane ich pochodzenie i znaczenie⁴⁰. Sama rzecz, o którą chodzi, stanowi obowiązującą miarę⁴¹.

Analityka *Dasein* domaga się jednak zdaniem Gadamera rozwinięcia i konkretyzacji w podjętym wątku horyzontu rozumienia. Wpływ będą miały na niego czasy, kultura, rasa, klasa, w końcu sam jednostkowy rozumiejący⁴². Rozwijając tę koncepcję, niemiecki hermeneuta wprowadza pojęcie przesądu, które oznacza „osąd wydany przed ostatecznym sprawdzeniem wszelkich merytorycznie decydujących momentów”⁴³. Zdaniem Gadamera przesady są

³⁴ Dla Gadamera rzeczy same będą ukazywane przez tekst, ponieważ to rozumienie tekstu jest paradygmatycznym przypadkiem rozumienia w ogóle.

³⁵ Gadamer, *Prawda i metoda*, 369.

³⁶ Wyjaśnienie tych pojęć – por. Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1978), 86.

³⁷ Gadamer, *Prawda i metoda*, 372.

³⁸ Tamże, 369.

³⁹ W tym sensie Bronk pisze o „odcięciu się [Gadamera] od czysto subiektywnego ujmowania rozumienia i podkreślenia jego obiektywności”. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język*, 124.

⁴⁰ Gadamer, *Prawda i metoda*, 369–370.

⁴¹ Hans-Georg Gadamer, „Hermeneutika klasyczna i filozoficzna”, w: Hans-Georg Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, przeł. Agata Mergler (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008), 91.

⁴² Zob. tamże, 90.

⁴³ Gadamer, *Prawda i metoda*, 373.

konstytutywnym momentem samego rozumienia. Są też rzecz jasna w wielu przypadkach źródłem rozumienia fałszywego⁴⁴, jednak rozum nie może obejść się bez warunków wstępnych, a przesady okazują się dziejową rzeczywistością bytu jednostki⁴⁵.

Następną kategorią jest autorytet. Podobnie jak oświeceniowa krytyka, odwołująca się do określonego pojęcia rozumu, nadała pojęciu przesady wyraźnie pejoratywny sens, tak też autorytet został w jej obrębie ujęty „jako przeciwieństwo rozumu i wolności: ślepe posłuszeństwo”⁴⁶. Autorytet jednak jest czymś innym, co ma podstawę:

[...] w akcie [...] poznania tego, że inny przewyższa czyjś osąd i pogląd, i że dlatego jego sąd ma pierwszeństwo, tj. dzierży prym wobec osądu tego kogoś. Wiąże się z tym fakt, że autorytetu się właściwie nie udziela, lecz się go zdobywa [...]. Polega on na uznaniu i w związku z tym na działaniu samego rozumu, który [...] uznaje lepszy wgląd innych⁴⁷.

Autorytet nie musi więc wiązać się z autorytaryzmem⁴⁸. Nawet w tych porządkach społecznych, w których autorytet jest powiązany z przemocą i panowaniem, nie możemy powiedzieć o przymusie siły. Gdyby faktycznie chodziło tu o narzucanie czegoś przemocą, niemożliwe byłoby, zdaniem Gadamera, wytłumaczenie, dlaczego w takich przypadkach mówimy o porządku, a nie o chaosie. Porządek zapewnia fakt, że fundującym elementem tych relacji społecznych jest uznanie, które co prawda ma charakter dogmatyczny, ale jest ufundowane w wolnym wyborze⁴⁹.

⁴⁴ Zob. np. Hans-Georg Gadamer, „Filozoficzne podstawy XX wieku”, w: Hans-Georg Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2022), 88.

⁴⁵ Gadamer, *Prawda i metoda*, 382.

⁴⁶ Tamże, 385.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Według Gadamera autorytet autentyczny jest przyznawany dzięki uznaniu wyższości wiedzy czy umiejętności, natomiast autorytaryzm opiera się na wyższości zapewnianej przez instytucje. Zob. Hans-Georg Gadamer, „Autorytet i wolność krytyczna”, w: Hans-Georg Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, przeł. Paulina Sosnowska (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008).

⁴⁹ Por. Gadamer, *Prawda i metoda*, 382–386; Gadamer, „Retoryka”, 89–90.

Kolejnym kluczowym pojęciem jest tradycja, w której Gadamer dostrzega niezbędny moment wolności oraz dziejów. Jest to widoczne w hasle zachowywania tradycji, które ze swej istoty jest czynne, choć nie zawsze zauważalne⁵⁰. Są w nim obecne uchwycenie, kultywacja oraz potwierdzenie tradycji. Nawet w przypadkach, gdy wydaje się, że tradycja zostaje całkowicie zanegowana przez ruch rewolucyjny, zachowuje się z niej bardzo wiele. Tradycja jest czymś żywym w takim znaczeniu, że ulega przekształcaniu, a jej aspekty zyskują w biegu historii wciąż nową wagę i znaczenie.

Rozumienie nie może funkcjonować samodzielnie czy być bezstronnym arbitrem zdolnym do odrzucenia tradycji. Trzeba je raczej postrzegać jako niezdolne do zdystansowania się od niej i traktowania jej przedmiotowo. To ona umożliwia jego aktywność choćby przez wskazanie zakresu problemowego, który zostanie przez nie rozpoznany⁵¹. Gadamer twierdzi, że „rozumienie jest wspólną grą ruchu tradycji i ruchu interpretatora [...] antycypacja sensu nie jest autonomicznym działaniem samoświadomego Ja, lecz określa się na podłożu wspólnoty, która wiąże nas z tradycją”⁵². Andrzej Przyłębski wskazuje wręcz, że jeśli u Gadamera można mówić o podmiocie, „to jest nim pierwsza osoba liczby mnogiej, pewne My”⁵³, które jest określane przez dzieje efektywne, czyli żywe oddziaływanie historii na współczesność⁵⁴.

Zastosowanie jest kolejnym aspektem rozumienia, które dążąc do zaistnienia sensu tekstu i przewyższenia jego wyobcowania⁵⁵, ma na celu „egzystencjalną konfrontację z prawdą przyswajanego sensu”⁵⁶. Interpretujący „współprzynależy do rozumianego przez siebie tekstu”⁵⁷. Sens wyłaniający się z tekstu nie jest czymś gotowym, co czeka na odkrycie, ale jest każdorazowo

⁵⁰ Wydaje się, że brak świadomości zachowywania tradycji, która występuje w niektórych przypadkach, mimo wszystko nie przeczy wolności. Zachowywanie wszak odbywa się poprzez konfrontację z kształtem rzeczywistości, z tym, jak sami rozumiemy dokonywane przez nas wybory. Zakładając, że te wybory znajdują się w sferze wolności, zachowywanie tradycji jest naznaczone wolnością, choćby pośrednio.

⁵¹ Gadamer, *Prawda i metoda*, 388–390.

⁵² Tamże, 403.

⁵³ Przyłębski, *Gadamer*, 27.

⁵⁴ Tamże, 31.

⁵⁵ Gadamer, *Prawda i metoda*, 427.

⁵⁶ Przyłębski, *Gadamer*, 43.

⁵⁷ Gadamer, *Prawda i metoda*, 464.

dookreślany przez interpretatora działającego w konkretnym przedrozumieniu. Wydobywane są przez niego kolejne aspekty rzeczy, którą ukazuje tekst, a aspekty te stanowią o dookreśleniu samego sensu, ale również „o rozszerzeniu naszego Ja [...] w spotkaniu z niezrozumiałym”⁵⁸. Aby do takiego zrozumienia doszło, rozumiejący musi pozwolić, by przemawiały do niego słowa samego tekstu. Aby zrozumieć, trzeba skierować do tekstu pytanie o jego sens, dzięki czemu pozwala się mu przemawiać. Chodzi o pytanie autentyczne, czyli takie, w którym to, o co pytamy, jest nieokreślone, wątpliwe, ma się dookreślić w rozmowie. Pytanie autentyczne musi być jednak istotne dla pytającego, znalezienie na nie odpowiedzi musi go żywo przejmować.

Tekst jest więc zawsze odpowiedzią na pewne pytanie. Jego rozumienie sprowadza się do zrozumienia tego pytania, które musi dokonać się przez uzyskanie horyzontu, w jakim określa się kierunek sensu tekstu⁵⁹. Zgodnie z collingwoodowską logiką pytania i odpowiedzi pytanie ujawnia się przez tekst, więc „adekwatność odpowiedzi stanowi metodologiczną przesłankę odtworzenia pytania”⁶⁰. Prawda, o której mówi tekst, jest niezależna od intencji autora i dookreślana w każdorazowym przypadku rozumienia. Gadamer twierdzi, że „[...] rzeczywiste rozumienie cechuje dążenie do takiego odzyskania pojęć [...], by objęły one zarazem nasze własne pojmowanie”⁶¹. Prawda przenoszona przez tekst ma więc charakter spekulatywny. Same pojęcia, w których się wyraża, nigdy nie są do końca określone, mają potencjał do bycia rozumianymi inaczej na gruncie innych horyzontów. Każde kolejne odczytanie ukazuje inny aspekt sensu tekstu. Nie oznacza to jednak relatywizmu rozumianego jako odejście od ponadhistorycznego i bezkontekstowego „sensu samego w sobie”. Przeciwnie – to, czym sens jest, nie różni się od interpretacji, w postaci których się on prezentuje⁶². W takim ujęciu rozumienia rozmowa z tekstem nigdy się nie kończy. Żadne rozumienie nie jest ostatecz-

⁵⁸ Hans-Georg Gadamer, „Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej”, w: Hans-Georg Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. Krzysztof Michalski (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2022), 36.

⁵⁹ Gadamer, *Prawda i metoda*, 503.

⁶⁰ Tamże, 504.

⁶¹ Tamże, 509.

⁶² Zob. tamże, 601.

ne, ponieważ jego próba powoduje zmianę horyzontu interpretującego, przez co pozostaje otwarte na kontynuację⁶³.

Raz jeszcze o zarzutach

Po zarysowaniu gadamerowskiej koncepcji rozumienia możemy się przyrzec formułowanym pod jego adresem zarzutom. Jeśli chodzi o rzekomy kult autorytetu – nie ma podstaw, aby się go dopatrywać. Sam Gadamer⁶⁴ podkreśla, że Habermas nie zrozumiał początkowo tego aspektu jego koncepcji, a autorytet jest budowany przez ciągłą krytykę samego siebie⁶⁵, co odsuwa skojarzenia z autorytaryzmem.

Jeśli chodzi o przechowywanie tradycji w niezmienniej formie, ten zarzut również okazuje się nietrafiony. Gadamer podkreśla zmienny charakter tradycji. Nie można o niej mówić, że jest żywa w tym sensie, iż będzie zawsze aktualna w niezmienniej postaci, ale że każdorazowo jest ożywiana przez nowe problemy i decyzje, przed którymi stają ludzie. Takie podejście zakłada także krytykę poszczególnych rozwiązań stworzonych w przeszłości. Ze „starego” przetrwa tylko to, co okaże się aktualne, z czego wyciągnie się coś „nowego”, co dostarczy świeżych rozwiązań stojących przed nami problemów⁶⁶.

Prawdą natomiast jest to, że autor *Prawdy i metody* zaprzecza, jakoby możliwa była całościowa krytyka tradycji czy rewolucja społeczna podważająca wszystkie elementy dotychczasowego porządku. Każda krytyka musi poruszać się w ramach tradycji warunkującej i umożliwiającej rozumienie⁶⁷. Nie znaczy to, że niemożliwe jest przeprowadzenie radykalnej krytyki konkretnych elementów tradycji. Sam Gadamer podkreśla, że traktuje o problematyce rozumienia opisowo, a nie normatywnie. Skoro więc znamy z historii przypadki rewolucji, to jego koncepcja musi być w stanie wysłowić możliwość

⁶³ Ten aspekt stawia Gadamera w roli obrońcy heglowskiej „złej nieskończoności”.

⁶⁴ Zob. Gadamer, *Wiek filozofii*, 116.

⁶⁵ Zob. Gadamer, „Autorytet i wolność krytyczna”, 163.

⁶⁶ Zob. Hans-Georg Gadamer, „To, co stare, i to, co nowe”, w: Hans-Georg Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, przeł. Paulina Sosnowska (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2008), 216–219.

⁶⁷ Por. Gadamer, „Retoryka”.

ludzkiego rozumienia deklaratywnego zerwania z tradycją; jednak wszystkie takie zerwania są niepełne, wynikają z rozumienia odbywającego się na gruncie tradycji i przesądów. Na przykład ruchy feministyczne, krytykujące pewne aspekty tradycji, równocześnie budowane są na zrozumieniu idei podmiotowości, ukształtowanej w ramach tradycji europejskiej⁶⁸. Może więc na gruncie filozofii hermeneutycznej lepiej byłoby mówić o próbach „radikalnego przeobrażenia” tradycji niż jej rewolucyjnego zniesienia. Nie zmienia to faktu, że u Gadamera możemy mówić o wyjściu poza tradycję.

Co jednak z zarzutami Derridy i Code? Czy rzeczywiście Gadamer przedstawia dążenie do zapanowania nad obcością, która jest zagłuszana zapytywaniem? W *Prawdzie i metodzie*, szczególnie przy omawianiu logiki pytania i odpowiedzi, pojawia się zadawanie pytania, jednak nie znaczy to wcale, że w rozumieniu tekstu albo Innego pytający nadaje rytm i pozwala przemawiać do siebie tylko o tyle, o ile odpowiada się na jego pytanie. W prawdziwej rozmowie nie ma zamknięcia się we własnym wstępnym mniemaniu. Jest raczej tak, że chcący rozumieć:

[...] postara się możliwie najbardziej konsekwentnie i uparcie nasłuchiwać poglądu tekstu – aż pogląd ten da się dobitnie słyszeć i zburzy pozorne zrozumienie. Kto chce zrozumieć [...] jest raczej gotów na przyjęcie tego, co tekst ów ma do powiedzenia. Dlatego hermeneutycznie wykształcona świadomość musi już z góry być wrażliwa na inność tekstu⁶⁹.

Pytanie, na które odpowiedzią jest wypowiedź Innego, nie jest ustalone przy wejściu z nim w dialog. Dopiero w toku rozmowy pytanie to należy znaleźć. Gadamer wprost podkreśla moment nasłuchiwania, poszukiwania w wypowiedzi Innego tej rzeczy, która jest przekazywana. Następnie konieczne jest jej przedstawienie we własnym języku, wszak „bytem, który może być rozumiany, jest język”⁷⁰. To oznacza, że zadanie rozumienia nigdy się nie kończy; język zawsze będzie wykraczał poza to, co może przybrać formę zdania⁷¹. In-

⁶⁸ Zob. Dybel, *Granice*, 256.

⁶⁹ Gadamer, *Prawda i metoda*, 371–372.

⁷⁰ Tamże, 637.

⁷¹ Hans-Georg Gadamer, „Tekst i interpretacja”, w: Hans-Georg Gadamer, *Język i rozumienie*, przeł. Piotr Dehnel (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003), 105.

interpretacja będzie trwała tak długo, jak długo podejmowany będzie wysiłek rozumienia, każde sformułowane zdanie będzie pociągało następne w konfrontacji z rzeczą, o której mowa, konstytuując jej sens. Nie może więc być mowy o „panowaniu nad obcością”. Jest raczej tak, że to obcość, której próbą zrozumienia jest wysiłek interpretacji, panuje nad rozumiejącym, stając się miarą uchwytywanego sensu.

Aspekt krytyczny filozofii hermeneutycznej

W odniesieniu do krytycznego aspektu filozofii hermeneutycznej Gadamer zaznacza, że filozoficzną podstawą wieku XX jest konieczność „sięgnięcia pod powierzchnię tego, ku czemu kieruje się intencja świadomości”⁷². Projekt Gadamera ma odsłaniać podstawowe znaczenie wymiaru hermeneutycznego dla zrozumienia świata we wszystkich jego postaciach, także w emancypacyjnej refleksji świadomości rewolucyjnej⁷³. Krytyka ideologii, której celem jest „uświadomienie i obalenie z pomocą refleksji historycznej i społecznej panujących w społeczeństwie przesądów, [...] zniesienie zakrycia, którego skutkiem jest [ich] niekontrolowane działanie”⁷⁴, stanowi formę hermeneutyki uznającej, że całkowite przezwyciężenie przesądów jest naiwnością. Teoria hermeneutyczna obejmuje również obszary pracy i panowania, nie może jednak stać się społeczną psychoanalizą, jak chciałby Habermas. Psychoanalityk bowiem przyjmuje wobec pacjenta rolę zewnętrzną, kwestionuje jego powierzchowne interpretacje i odsłania ukrytą wiedzę o sobie⁷⁵, przez to zaś wychodzi poza zakres gry językowej na równych zasadach. W kontekście praktyki społecznej podobne podejście wymagałoby wydzielenia obszarów świadomości społecznej oraz wykroczenia poza nie w celu ich zakwestionowania.

⁷² Gadamer, „Filozoficzne podstawy XX wieku”, 82–83.

⁷³ Gadamer, „Retoryka”, 73.

⁷⁴ Hans-Georg Gadamer, „Semantyka i hermeneutyka”, w: Hans-Georg Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. Krzysztof Michalski (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2022), 145.

⁷⁵ Zob. Gadamer, „Retoryka”, 87–98.

Czy filozofii hermeneutycznej nie grozi, jak obawia się Habermas, obrona zastanego porządku rzeczy? Pewne aspekty tego zarzutu rozważyliśmy wcześniej, tutaj zaś rysuje się jego druga strona związana z samym językiem. Problem wydaje się wynikać z konstatacji, że „nie da się dziś znaleźć słowa, które nie wiodłoby do zgody na panujące kierunki myślenia”⁷⁶. Oznaczałoby to, że język przybrałby taką postać, w której niemożliwe jest nawet sformułowanie opinii krytycznej. Gadamer zauważa ten mechanizm, pisząc o odgórnym i celowym regulacjach językowych, które mogą zmienić społeczne postrzeganie danych sytuacji, a przez społeczny konformizm, spotykany w sferze komunikacji, dany sposób opisu może dominować, zakrywając pewne problemy tak, że nie będą wysławiane⁷⁷. Po pierwsze jednak, język nie jest zasobem, z którego człowiek może czerpać i który można ograniczyć. Nie ma on takiej natury jak języki sztuczne, nie ma obszaru, który byłby „poza” nim. Język jest wszechobejmujący i tak samo uniwersalny jak sam rozum. Zawsze jest tak, że razem z tym, co wypowiedziane, w komunikacie zawarte są kontekst i motywacja mówiącego⁷⁸. Ten aspekt powoduje, że wszelkie regulacje językowe wymagają refleksji, której przez jej językową naturę nie da się nigdy doprowadzić do końca. Niemożliwa jest więc inżynieria pozbawiająca język w całości pewnego potencjału, w szczególności potencjału krytycznego. Po drugie, język nie ma charakteru statycznego, lecz dynamiczny i kumulatywny, co jest obecne już w refleksji Georga Wilhelma Friedricha Hegla, którego komentarze na temat rozstrzygnięć Immanuela Kanta przywołuje Gadamer. Kant wyróżnia władzę sądenia określającą (która szczegółowe podciąga pod dane pojęcie ogólne) oraz refleksyjną (która dla szczegółowego szuka pojęcia ogólnego)⁷⁹. Natomiast Hegel:

⁷⁶ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1994), 12.

⁷⁷ Zob. Hans-Georg Gadamer, „Język i rozumienie”, w: Hans-Georg Gadamer, *Język i rozumienie*, przeł. Beata Sierocka (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003), 12–13.

⁷⁸ Zob. Hans-Georg Gadamer, „Człowiek i język”, w: Hans-Georg Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. Krzysztof Michalski (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2022), 67.

⁷⁹ Por. Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. Jerzy Gałęcki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004), 24–25. W przekładzie Gałęckiego dla oddania *bestimmend* użyte jest określenie *determinujący*, tutaj zaś trzymam się tłumaczenia *Prawdy i metody*.

pokazał, że rozdzielenie tych dwu funkcji władzy sądenia jest czystą abstrakcją i że władza sądenia jest w rzeczywistości obiema nimi naraz. Coś ogólnego, pod co podciągamy coś szczegółowego, samo właśnie przez to się dookreśla⁸⁰.

Podobnie można opisać działanie prawa. Sam wyrok rozwija i kształtuje prawo, po jego wydaniu dany akt prawny nie jest już taki jak przedtem. Prawo zostaje skonkretyzowane w konkretnych przypadkach jego zastosowania⁸¹.

Tak samo jest z językiem. Wątek ten pojawia się wyraźnie u Wilhelma von Humboldta⁸². Każde użycie języka dookreśla sens jego pojęć, pokazuje nowy wymiar danego słowa, wiąże z nim kolejne skojarzenia. U Gadamera na poziomie jednostkowym dzieje się to poprzez stopienie horyzontów hermeneutycznych w rozmowie z drugą osobą⁸³, na poziomie ogólnym zaś przebiega to bardziej subtelnie⁸⁴. Pojęcia nie są czymś sztywnym, określonym, lecz:

[...] naoczny ogląd rzeczy wzbogaca pojęcie ogólne, wskazane przez znaczenie słowa, i w efekcie powstaje nowa, bardziej specyficzna postać słowa, która lepiej odpowiada specyfice tego oglądu rzeczy. Choć mówienie bez wątpienia zakłada korzystanie z danych już z góry słów o ogólnym znaczeniu, to życie znaczeń językowych rozwija się dzięki stałemu procesowi konceptualizacji⁸⁵.

⁸⁰ Gadamer, *Prawda i metoda*, 727–728.

⁸¹ Zob. tamże, 74–75, 436, 443–451.

⁸² Zob. np. Wilhelm von Humboldt, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, przeł. Elżbieta Kowalska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002), 201–225. „To, co odpowiednie użycie wydobywa [...] z dziedziny pojęć, **wzbogaca [...] i kształtuje** języki” (tamże, 209–210; wyróżnienia własne), a człowiek, który „przez język jest uwarunkowany, ponownie nań **oddziałuje**” (tamże, 220; wyróżnienie własne). Każde użycie języka wprowadza zmianę w utartym sposobie używania danego słowa i dookreśla jego znaczenie, co pozwala Humboldtowi przekształcić językoznawstwo w prehistorię ludzkiego ducha (por. Gadamer, „Człowiek i język”, 61).

⁸³ Przez rozmowę z Drugim jego rozumiane poglądy są stapiane z naszym horyzontem, co nie oznacza ich przyjęcia za swoje, a zmianę tego, co znaczą dla nas poszczególne pojęcia. Prawidłowe ich zrozumienie sprawia, że ściśle rozróżnienie poglądów „moich” i „Drugiego” nie będzie wykonalne.

⁸⁴ Gadamer powołuje się w tym kontekście na przykład z *Analitik wtórych* (zob. np. Gadamer, „Człowiek i język”, 63–64). Kształtowanie się pojęć jest analogiczne do sposobu, w jaki uciekające wojsko zatrzymuje się i na powrót staje się posłuszne dowódcy – nie jesteśmy w stanie podać ścisłego kryterium, jak powszechne musi być to użycie, aby mówić o zmianie znaczenia.

⁸⁵ Gadamer, *Prawda i metoda*, 578.

Pojęcia z natury rzeczy zmieniają więc swoje znaczenia razem z doświadczeniem. Języka naturalnego nie można wtłoczyć w konkretne ramy, które będą go ograniczać. Nie jest możliwe „zamrożenie” pojęć tak, aby zabić ich potencjał krytyczny, ponieważ przy ponawianym wysiłku refleksji każde z tych pojęć zmienia sens, czasem na zupełnie przeciwny. Za przykład niech służy wszystkie te pojęcia, które zostały narzucone i rozpropagowane jako nośnik konkretnej narracji, które przybrały zabarwienie ironiczne. Dodatkowo język zawsze będzie posiadał moc tworzenia nowych pojęć – to ich poszukiwanie jest „dramatem filozofii” widocznym od Parmenidesa po Heideggera⁸⁶.

Teoria hermeneutyczna nie popada na własnym gruncie w obronę zastanego *status quo*, czego obawiał się Habermas, opisuje jednak, że krytyka nie przychodzi automatycznie. Jest raczej tak, że „język nie pamięta o sobie”, a rodzący nowe znaczenia „głód języka” wymaga uważności i aktywności ze strony jego użytkowników. Gdy te elementy zostają zaniedbane, faktycznie może się okazać, że regulacje językowe w skali społecznej uciszają głosy krytyki. Tutaj jednak nie ma prostego rozwiązania. Być może dlatego Gadamer przyznaje rację autorom *Dialektyki oświecenia* w ich analizach⁸⁷.

Postawa życiowa Gadamera

Ostatni z przytoczonych zarzutów mających wskazywać na konserwatyzm Gadamera nie jest *stricte* filozoficznej natury, lecz dotyczy jego konkretnej postawy i milczenia w sprawach społecznych. Ten zarzut z pewnością trafia w sedno. Komentarze Gadamera, takie jak np. przemówienie na początku kadencji rektorskiej w Lipsku⁸⁸ czy apele o dialog wielkich religii⁸⁹,

⁸⁶ Zob. Hans-Georg Gadamer, „Historia pojęć jako filozofia”, w: Hans-Georg Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. Krzysztof Michalski (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2022), 121–132.

⁸⁷ Zob. Gadamer, *Prawda i metoda*, 378.

⁸⁸ Gadamer stwierdził tam, że należy spoglądać w stronę „tego, co nowe, właśnie dlatego, że siła tradycji kulturowej okazała się niezdolna do obrony kraju przed barbarzyństwem i ludobójczym szaleństwem narodowego socjalizmu”. Gadamer, *Wiek filozofii*, 22.

⁸⁹ Temat poruszony w książce *Dziedzictwo Europy*, Warszawa 1992. Por. Gadamer, *Wiek filozofii*, 156–157.

nie są regułą. Nie ma jednak podstaw, aby tę postawę tłumaczyć usatysfakcjonowaniem Gadamera istniejącym porządkiem społecznym. Raczej chodzi tu o jego podejście do polityki; jasno zaznaczał on, że filozofia nie jest kompetentna w jej obszarze⁹⁰. Może, rzecz jasna, podejmować krytykę, jednakże polityka nie jest dziedziną, w której da się coś osiągnąć za pośrednictwem nauki. Pojawia się sceptyczny wniosek, że jako filozof „nie ma sensu wchodzić w politykę, aby zmieniać świat [...] Można udzielać rad, można wstawiać się za czymś konkretnym, ale jako obywatel, jako członek społeczeństwa”⁹¹. To tłumaczenie może powodować niedosyt, lecz nie powinno prowadzić do wniosku o konserwatyzmie filozofa.

Zakończenie

Wydaje się, że filozofia Gadamera niesłusznie jest uznawana za prowadzącą do stanowiska konserwatywnego. Jak pokazaliśmy, jego teoria rozumienia w podkreśleniu roli autorytetu, tradycji i przesądu nie zmierza do obrony zastanego stanu rzeczy. Wręcz przeciwnie, poprzez rozpoznany dynamiczny aspekt rozumienia widzimy ciągle zmiany w obrębie tych sfer, co na pewno nie pozwala mówić o cementowaniu zastanego porządku rzeczywistości. Raczej mamy tutaj do czynienia z oceną jego filozofii nie na podstawie jej sensu, lecz skojarzeń, które budzą główne pojęcia używane przez Gadamera.

Rozpoznaliśmy również obecny w filozofii hermeneutycznej autora *Prawdy i metody* aspekt krytyczny. W językowej naturze naszego rozumienia można dostrzec niezbywalny potencjał do zmian zarówno w obrębie języka, jak i społeczeństwa. Jeśli zaś chodzi o brak zaangażowania Gadamera w sprawy polityczne, wydaje się on wynikać z rozpoznania niemocy nauki w sferze polityki, a nie ze zgody na panujący porządek społeczny.

Filozofia Gadamera nie ma więc inklinacji politycznych. Stara się jedynie „zrozumieć samo rozumienie” w całej jego subtelności. Opierając się zaś na rozumowaniu hermeneutycznym, można budować zarówno światopogląd

⁹⁰ Zob. Hans-Georg Gadamer, „On the Political Incompetence of Philosophy”, *Diogenes* 46(182) (1998): 3–11.

⁹¹ Gadamer, *Wiek filozofii*, 128.

konserwatywny, jak i progresywny z uwzględnieniem krytyki społecznej. Wnioski na temat możliwych kierunków rozwoju hermeneutyki (poszerzenie realizujące łagodny model myślenia całościowego lub jej radykalizacja⁹²) znajdują więc analogię w stanowiskach politycznych, które można uzasadniać, opierając się na refleksji hermeneutycznej, w szczególności zaś na myśli Gadamera. Jej bogactwo z pewnością daje o sobie znać również w dialogu o tematach społecznych, w których jednak, zgodnie z zamysłem autora, nigdy nie będzie ona rościła sobie prawa do ostatniego słowa.

Bibliografia

- Baran Bogdan. 2007. „Wstęp”. W: Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, IX–XXI. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bronk Andrzej. 1988. *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Code Lorraine. 2003. „Why Feminists Do Not Read Gadamer”. W: Lorraine Code, *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, 1–38. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Dybel Paweł. 2004. *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Dybel Paweł. 2008. „Wstęp”. W: Hans-Georg Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, 7–19. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Filek Jacek. 2003. *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gadamer Hans-Georg. 1998. „On the Political Incompetence of Philosophy”. *Diogenes* 46(182): 3–11.
- Gadamer Hans-Georg. 2003. „Język i rozumienie”. W: Hans-Georg Gadamer, *Język i rozumienie*, przeł. Beata Sierocka, 5–24. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Gadamer Hans-Georg. 2003. „Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii”. W: Hans-Georg Gadamer, *Język i rozumienie*, przeł. Piotr Dehnel, 73–98. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Gadamer Hans-Georg. 2003. „Tekst i interpretacja”. W: Hans-Georg Gadamer, *Język i rozumienie*, przeł. Piotr Dehnel, 99–142. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Gadamer Hans-Georg. 2007. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

⁹² Zob. Lorenc, „Filozofia hermeneutyczna: perspektywy jej rozwoju”: 533–546.

- Gadamer Hans-Georg. 2008. „Hermeneutyka klasyczna i filozoficzna”. W: Hans-Georg Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, przeł. Agata Mergler, 68–101. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gadamer Hans-Georg. 2008. „Autorytet i wolność krytyczna”. W: Hans-Georg Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, przeł. Paulina Sosnowska, 157–164. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gadamer Hans-Georg. 2008. „To, co stare i to, co nowe”. W: Hans-Georg Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, przeł. Paulina Sosnowska, 211–219. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gadamer Hans-Georg. 2009. *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*, przeł. Jadwiga Wilk. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum.
- Gadamer Hans-Georg. 2022. „Człowiek i język”. W: Hans-Georg Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. Krzysztof Michalski, 58–69. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gadamer Hans-Georg. 2022. „Filozoficzne podstawy XX wieku”. W: Hans-Georg Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, 70–97. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gadamer Hans-Georg. 2022. „Historia pojęć jako filozofia”. W: Hans-Georg Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. Krzysztof Michalski, 112–132. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gadamer Hans-Georg. 2022. „Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej”. W: Hans-Georg Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. Krzysztof Michalski, 24–38. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gadamer Hans-Georg. 2022. „Semantyka i hermeneutyka”. W: Hans-Georg Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, przeł. Krzysztof Michalski, 133–147. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hamilton Andy. 2020. „Conservatism”. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta (Spring 2020 Edition). Dostęp 20.02.2024. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/conservatism/>.
- Heidegger Martin. 1994. *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Horkheimer Max, Theodor W. Adorno. 1994. *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Humboldt Wilhelm von. 2002. *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, przeł. Elżbieta Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant Immanuel. 2004. *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. Jerzy Gałęcki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lorenc Włodzimierz. 2012. „Filozofia hermeneutyczna: perspektywy jej rozwoju”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 21(3): 533–546.

- Lorenc Włodzimierz. 2016. *Filozofie skończoności*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lorenc Włodzimierz. 2019. *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Michalski Krzysztof. 1978. *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Przyłębski Andrzej. 2006. *Gadamer*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Przyłębski Andrzej. 2010. *Etyka w świetle hermeneutyki*. Warszawa: Oficyna Naukowa.