

RAFAŁ TOCZKO (UMK, Toruń)

POŻYTEK Z PLATONA DLA WSPÓŁCZESNEJ
KULTURY? PLATOŃSKIE PODSTAWY
HERMENEUTYKI HANSA-GEORGA GADAMERA

Platon jako inspiracja i przeszkoda

Przeszkoda – teoria języka w Kratylosie

Plato as impulse and obstacle in Gadamer's development of a hermeneutical theory („Platon jako inspiracja i przeszkoda w rozwoju teorii hermeneutycznej u Gadamera”) to tytuł eseju P. Christophera Smitha, amerykańskiego tłumacza, który znalazł się w książce *Gadamer and Hermeneutics*, będącej czwartym tomem uznanej serii *Continental Philosophy*¹. Tom ten jest ułożony dialektycznie: na każdy temat wypowiedzi się dwóch autorów, przy czym drugi autor polemizuje z tezą zawartą w tekście pierwszego. Z tezami Smitha dyskutuje R. Nicholas Davey, dowodząc, że większy wpływ na Hansa-Georga Gadamera wywarł Martin Heidegger, a nie Platon. Uchylając się od próby rozstrzygnięcia tak postawionej kwestii, spróbuję zadać pytanie implikowane przez artykuł Smitha: w jakim sensie Platon mógł być przeszkodą dla twórcy hermeneutyki filozoficznej?

„W odpowiedzi należy uwzględnić rolę *Sprache*, języka i mowy, w hermeneutyce Gadamera”². Wiemy, że *Sprache* jest właściwym tematem trzeciej części *opus vitae* tego długowiecznego filozofa. Odwołuje się on tam

¹ *Gadamer and Hermeneutics*, ed. introd. H.J. Silverman, New York–London 1991.

² P. Ch. Smith, *Plato as impulse and obstacle in Gadamer's development of a hermeneutical theory*, w: *Gadamer and Hermeneutics*, s. 23 (przeł. – R.T.).

właśnie do Platona jako autora *Kratylosa*. Jak wiemy, *Kratylos* jest dialogiem o języku, kończącym się *aporią*: pytanie o pochodzenie języka, to znaczy o to, czy język jest owocem konwencji, czy też nazwy nadane rzeczom są naturalne, czyli odzwierciedlają w sposób konieczny ich istotę, nie zostaje rozstrzygnięte. Zamiast tego Platon próbuje ucieczki od języka, jakby rozczarowany wynikiem dialogu.

Wydaje się, że grecki filozof w swej filozoficznej pracy starał się uporządkować wieloznaczność pojęć języka codziennego przez czynność *diairesis*, określania i definiowania poszczególnych słów. *Diairesis*, słowo używane w czasach Platona na określenie podziału badanych zagadnień, staje się podstawowym pojęciem jego metody dialektycznej³ wraz z *synopsis* czy *synagoge*⁴.

Przypomnijmy sobie, że Sokrates w większości wczesnych dialogów próbuje definiować jedną z cnót. W *Kratylosie* okazuje się, że procesu definiowania pojęć w celu osiągnięcia języka kompletnie jednoznacznego nie da się nigdy ukończyć⁵. Platon wie o dziejowym charakterze ludzkiego bycia, jak określiliby to za Heideggerem Gadamer, które charakteryzuje się przygodnością. Nasze rzucenie w świat jest przypadkowe, a to, co się w naszym życiu wydarza, jeszcze tę przypadkowość potęguje. Język jako narzędzie, ale też jako żywioł człowieka, jest na przygodność równie podatny. Platon, według Gadamera, wie o tym i dlatego nie próbuje budować takiego jednoznacznego języka, *characteristica universalis*⁶. Wiemy natomiast, że idąc za przykładem Leibniza⁷, neopozytywiści z Koła Wiedeńskiego (na

³ Już od pierwszej, opublikowanej w 1931 roku książki (ukończonej w 1928 roku pod okiem Heideggera) *Platos dialektische Ethik* (dalej: PDE), Hamburg 1968, s. 1–178. Gadamer stara się udowodnić, m.in. analizując *Fileba*, który był inspiracją *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, że dialektyka Platona nie może być pojmowana jedynie jako metoda, ale jest ona od razu etyką jako dialektyczna próba ogarnięcia egzystencjalnych możliwości działania *Dasein* w świecie. Etyka dialektyczna jest dziedziną formalną, która ma nas nauczyć zdawać sprawę (*Rechenschaftsgabe*) z naszego działania – to znaczy, że czyni przedmiotem naszego rozumiejącego namysłu nas samych. Zob. PDE, s. 3–7, 62.

⁴ O *synagoge* jako równoczesnej z *diairesis* pisze sam Platon, zob. *Fileb* 15d–17e, *Fajdros*, 265d–266, 277b–c. Gadamer był tego świadom, zob. PDE, s. 77. H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 87–90.

⁵ Stąd wniosek Gadamera, że kiedy Platon czyni z *diairesis* filar dialektyki „w dalszym ciągu ma na myśli w mniejszym stopniu metodę, a raczej praktyczne zadanie odróżnienia tego, czemu szczególnie zagraża pomieszanie i co jest w powszechnym użyciu”, zob. *ibidem*, s. 31.

⁶ *Ide m, Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 379.

⁷ Gadamer wskazuje Leibniza jako prekursora tego dążenia do stworzenia języka, będącego odwzorowaniem rzeczywistości, zob. *ibidem*, s. 380.

przykład Rudolf Carnap) poświęcali czas poszukiwaniu takiej *characteristica universalis* za pomocą narzędzi współczesnej logiki.

Platon zdawał się wiedzieć więcej o naturze języka, który jest zależny od *dynamis tōn onomatōn*, mocy słów. Mimo to dokonał on – według twórcy hermeneutyki – fałszywego kroku. W *Kratylosie*, jak to wynika z Gadamerowej interpretacji zakończenia tego dialogu, zszedł z postulowanej w *Fedonie* drogi do poznania przez język w kierunku poznania prawdziwego bytu bez pośrednictwa języka. Ma to być *theoria*, oglądanie wewnętrznym okiem duszy⁸ stałej, niezmiennej rzeczywistości idei, która nadaje sens światu stawania się. Platon wniosek ten zasugerował w zakończeniu *Kratylosa* jako pozytywne rozwiązanie *aporii* dialogu. Twórcy współczesnej hermeneutyki filozoficznej ta *euporia* nie zadowala. Przychyla się on do wyników krytycznej części dialogu i w niej widzi aktualność filozoficznego myślenia Platona.

Gadamer traktuje język jako obejmujący nas żywioł, który mówi przez nas. Idąc za Wilhelmem von Humboldtem i Johannem Gottfriedem Herderem, podkreśla naturalność ekspresji językowych i ich różnorodność⁹, wypływające z mocy duchowej człowieka. Język nie ma charakteru *mimesis* rzeczywistości, nie wpisuje się w model onomatopeiczny – jest to przesądzenie, które Gadamer widzi u Platona. Język nie jest narzędziem, wypowiedź nie jest tylko sądem, słowo nie jest tylko znakiem.

Język to nie tylko jedna z rzeczy, w jakie bytujący w świecie człowiek jest wyposażony, lecz podstawa i miejsce prezentacji tego, że ludzie w ogóle mają świat. Dla człowieka świat istnieje jako świat w sposób, w jaki nie prezentuje się on żadnej innej żywej istocie bytującej na świecie. Ten byt świata jest zaś ukonstytuowany językowo¹⁰.

Widzimy, że jest to pogląd skrajnie różny od poglądu Platona wyrażonego w *Kratylosie*¹¹. Nie ma wiedzy bez języka. Gadamer wie, że nawet „czyste” myślenie dokonuje się, w zasadzie, w języku. Poznanie, rozumienie są właściwymi *modi* bycia (*Dasein*). Człowiek wciąż „uchwytyje” świat, określa się w stosunku do niego poprzez akty rozumienia. Nie ma rozu-

⁸ Platon, *Państwo*, 532c–534e.

⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 399 nn.

¹⁰ *Ibidem*, s. 402.

¹¹ Ten sam Platon w VII księdze *Państwa* 534e nazwie dialektykę najwyższą z nauk, od której żadnej nie godzi się stawiać wyżej.

mienia bez języka. I choć wydaje się, że jest to myśl wyraźnie sprzeczna z intencją Platona widoczną w zakończeniu *Kratylosa*, Gadamer wiele lat życia poświęcił temu, by pokazać, że wcale tak być nie musi.

Inspiracja – praktyka pisarska Platona

Rozmowa u Gadamera jest środkiem pomiędzy rozmówcami, a to znaczy, że wciąż rozszerzające się kształtowanie pojęć ma miejsce początkowo nie w myśli człowieka, ale w rozmowie pomiędzy ludźmi. [...] Pokazuje to fakt, że nawet gdy przemyślowujemy nad czymś głęboko, musimy toczyć dyskusję ze sobą jakby z partnerem. Jesteśmy dalecy od zaprzeczania dialogicznej naturze mowy, jedynie ją uwewnętrzniamy – to coś, czego Platon był zupełnie świadomy, gdy mówił o rozmowie duszy z samą sobą (*Sofista* 263e; *Teajtet* 189e–190a)¹².

Skończoność ludzkiego rozumienia jest warunkowana przez medium języka. Dla filozofii jako tekstu znaczy to tyle, że zrozumienie filozoficznej wykładni zależy przede wszystkim od formy wykładu. Platon zdawał sobie z tego doskonale sprawę i Gadamer wiedział o tym. Powoływał się on na słynne autobiograficzne świadectwo Platona z *Listu VII*¹³, by pokazać, że dialogi platońskie były przeznaczone dla szerokiej publiczności i pomyślane jako wprowadzenie do filozofii, czyli miały charakter propedeutyczny. Starożytny filozof większość dialogów pisał po prostu tak, aby być zrozumianym przez wszystkich czytelników, również tych, którzy zupełnie nie znają jego myśli. Ale znaczy to też, że nie zawierał w dialogach całości filozoficznej wiedzy, którą zaintrygowany czytelnik mógł poznać z ustnego nauczania w Akademii¹⁴. Jakkolwiek *Fajdros*¹⁵ wskazuje na rezerwę Platona wobec pisma w ogóle, widzimy, że zarówno w piśmie, jak i w mowie, opowiadał się za dialogiem, rozmową jako medium nauczania i uczenia się. Elementy krytyki pisma z *Listu VII* i *Fajdrosa* oraz poświadczona w nich nieufność Platona wobec języka muszą być obecne w każdym doświad-

¹² P. Ch. Smith, *op. cit.*, s. 34. (przeł. – R.T.)

¹³ Platon, *List VII*, 340a i n.

¹⁴ Nie znaczy to, że Gadamer zgadzał się z tendencją, właściwą tybingerńskiej interpretacji Platona, do wyołbrzymiania roli nauk niepisanych. Z Tybingerńczykami prowadził pełną kurtuazji polemikę. Zob. H.-G. Gadamer, *Dialektik und Sophistik im VII platonischen Brief*, w: *PDE*, s. 227, oraz *idem*, *Platos ungeschriebene Dialektik*, w: *idem*, *Gesammelte Werke b. VI*, Tübingen 1986, s. 129–153.

¹⁵ Platon, *Fajdros*, 274c–275e.

czeniu filozoficznym nastawionym na trwałe wzajemne rozumienie¹⁶. Jego praktyka jako pisarza i jako nauczyciela-wykładowcy jest źródłem inspiracji dla hermeneutyki Gadamera.

Pierwsza opublikowana praca Gadamera nosi tytuł *Platos dialektische Ethik*. Składa się z dwóch równych części: pierwsza to przedstawienie zagadnienia dialektyki platońskiej, druga – interpretacja *Fileba*. Problemem dialektyki platońskiej Gadamer zajmował się przez całe życie, a i w decydującej części *Prawdy i metody* znajdziemy rozdział zatytułowany *Wzorzec platońskiej dialektyki*. Można sądzić, idąc za świadectwem tych tekstów, że autor upatruje w platońskiej dialektyce, wypływającej z sokratejskiej rozmowy, paradygmatycznego sposobu rozumienia w ogóle. Bo wszelkie myślenie dokonuje się na drodze pytań i odpowiedzi – tak jak w dialogach Platona. Nie chodzi przy tym o to, by w tej rozmowie wygrać. Aby rozmawiać, trzeba pytać, a nie umie pytać ten, kto sądzi, że już wie. Niewiedza Sokratesa nie jest tylko ironiczną grą literacką z sofistami, jest ona pełna filozoficznego znaczenia. Niewiedza skłania do poszukiwania, a to poszukiwanie odbywa się zawsze w rozmowie, obojętnie czy z samym sobą, czy z innymi, czy z tekstem. Co więcej, to, że Sokrates nie wie, oznacza też, że *logos* odkryty w rozmowie przerasta nawet jego¹⁷. Niemniej jednak, gdy zmierza się do rozumienia, trzeba otworzyć się na to, co inne. Dialektyka platońska niesie przykłady takiej otwartości poprzez to, że wszystkie problemy prezentowane w dialogach pozostają w końcu nierozstrzygnięte¹⁸. Nie dają one odpowiedzi, a skłaniają do dalszych pytań. Pytanie ma uprzywilejowane miejsce nie tylko w dialogu Platona, ale i we współczesnej hermeneutyce. Gadamer nazwie to hermeneutycznym prymatem pytania, ale trudno powiedzieć, czy w tej koncepcji więcej jest Gadamera czy Platona:

Każda wypowiedź ma założenia, których nie wypowiada. Uwzględnienie tych założeń jest warunkiem zgłębienia prawdy wypowiedzi. Otóż twierdząc, że ostateczną formą logiczną takiej motywacji wypowiedzi jest pytanie. Pierwszeństwo w logice ma nie sąd, ale pytanie, czemu historyczne świadectwo dają

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Dialektik...*, s. 232: „To podstawowe doznanie każdego filozoficznego wysiłku, każdej filozoficznej rozmowy: słowa, słowa, tylko słowa, a niemniej jednak te słowa, które są tylko słowami, nie powinny być tylko pustą gadaniną. Powinny być w stanie tę rzecz, o której jest rozmowa zbudować, wnieść w drugiej osobie, tak żeby tam już została” (przeł. – R.T.).

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 342.

¹⁸ Por. P. Ch. Smith, *op. cit.*, s. 36.

platoński dialog i dialektyczne źródła greckiej logiki. Prymat pytania wobec odpowiedzi oznacza jednak, że wypowiedź jest ze swej istoty odpowiedzią. Toteż kryterium zrozumienia wypowiedzi musi być zrozumienie pytania, na które ona odpowiada¹⁹.

Jest jeszcze jeden ważny pożytek z Platona dla Gadamera. Nie jest on zawarty w jego dziele *expressis verbis*, ale pośrednio możemy go zauważyć. Chodzi o sposób, w jaki podchodzi on do twórczości starożytnego filozofa. To właśnie interpretując jego dialogi, wśród znamienitych marburskich klasyków (Paula Friedlaendera), neokantystów²⁰ (Paula Natorpa, Nicolaia Hartmanna) i oczywiście Martina Heideggera, zdobył on zarówno filologiczne jak i filozoficzne ostrogi. Sadzę, że przy okazji tego spotkania z pismami Platona ustalał się jego stosunek do tekstu tradycji w ogóle. Po pierwsze tekst ten, co Gadamer zawsze podkreśla, w czynności interpretowania musi ukazać się we własnym dziejowym kontekście, ale przede wszystkim musi pozostać aktualny dla nas²¹. Jeśli tak się nie dzieje, nie jest to wina autora, lecz interpretatora. W Gadamera obcowaniu z Platonem widać zaufanie do starożytnego filozofa. Poznawszy, kim ów Ateńczyk jest, niemiecki filozof stara się z nim rozmawiać i tego dokładnie wymaga od interpretatora: „pojmwowanie zadania hermeneutycznego jako wdawania się w rozmowę z tekstem jest czymś więcej niż metaforą – jest przypomnieniem tego, co źródłowe”²².

W naszej rozmowie z tekstem chodzi nie o to, by „przeskoczyć” dzielący nas czas, bo jest to niemożliwe, ale by zrozumieć się na wspólnej podstawie świata przeżywanego, który, chociaż różny od naszego, musi zostać z naszym porównany, to znaczy, że celem naszych zabiegów musi być stopienie horyzontów. Tak jak w praktyce pisarskiej Platona Gadamer dojrzał pomysły filozoficzne sięgające bliżej nas niż koncepcje filozoficzne przez Platona

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda*, w: idem, *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 2000, s. 46.

²⁰ Jak zauważa J. Grondin, *The philosophy of Gadamer*, transl. K. Plant, Chesham 2003, s. 4: „młody Gadamer nie całkiem podzielał założenia neokantyzmu, które dotyczyły myśli filozoficznej jako zależnej od nauki. Główną oznaką tej niepewności było to, że, od czasu swojego doktoratu, interesował się Platonem” (przeł. – R.T.). O tym jak marburscy neokantysty interpretowali Platona, zob. M. Czarnaawska, *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*, Białystok 1988.

²¹ H.-G. Gadamer, *Cóż to jest...*, s. 47: „Rozumieć przeszłość, to słyszeć, co chce nam ona powiedzieć jako prawdę”.

²² *Idem*, *Prawda i metoda...*, s. 342.

wyrażane, tak też obejmując refleksją własne czynności jako interpretatora Platona, mógł sformułować pewne hermeneutyczne prawa dotyczące tego, kto spotyka się z tradycją i próbuje wejść z nią w dialog.

Kultura jest rozmową

Zobaczmy teraz, jak inspiracje platońskie wpłynęły na stosunek hermeneutyki do kultury. Tym, co określa miejsce hermeneutyki we współczesnym filozoficznym dyskursie nie tylko w sensie genetycznym, jest jej stosunek do nauki. Gadamer, przełamując uniwersalistyczne roszczenia nauki, które podbudowali jego nauczyciele ze szkoły neokantowskiej (czerpiący inspirację, co ciekawe, również właśnie z Platona²³), stara się ukazać konkluzywność i sensowność ludzkiego rozumienia również poza nauką – w literaturze, sztuce, filozofii, religii. W ten sposób, pośrednio, wpisuje on naukę i te „nie-naukowe” dziedziny w szerszą całość, jaką jest kultura. Kultura ma charakter ciągły. Jak litosfera nawarstwia się w czasie, a gdy badamy ją dokładnie, widzimy tę jej warstwową strukturę, jaką jest tradycja²⁴. Tradycja w dużym stopniu odpowiada za nasze rozumienie kultury – obecnej czy tej przekazanej przez nią samą. Dla Gadamera nie był to banał, ale wyzwanie. Ponieważ dzięki studiom w zakresie filologii klasycznej oraz świetnej znajomości literackiej i filozoficznej tradycji niemieckiej i europejskiej miał dostęp do tradycji, potrafił przeciwstawić się dominacji nauki we współczesnej mu kulturze. Zobaczmy, że jego akcja hermeneutyczna polegała głównie na pokazaniu historycznej ciągłości tradycji nauk humanistycznych – o tym mówi cała długa pierwsza część *Prawdy i metody*²⁵ – a następnie na sformułowaniu wniosków, wykrystalizowanych w tym historycznym badaniu. Akcja ta ma na celu odtworzenie europejskiej wspólnoty kulturowej, ale nie jako wspólnoty specjalistów od nauki-techniki,

²³ Por. *idem*, *Dialektik ist nicht Sophistik – Theätet lernt das im „Sophistes”*, w: *idem*, *Gesammelte Werke*, b. 7, Tübingen 1991, s. 340–341.

²⁴ Ta metafora geologiczna jest parafrazą podobnej, którą posługuje się E.R. Dodds w książce pt. *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.

²⁵ Oczywiście w pierwszej części *Prawdy i metody* jest szereg innych wątków, które nie są bezpośrednio związane z przewodnim tematem, takich jak krytyka kantowskiej subiektywizacji estetyki, problem świadomości efektywnodziejowej, krytyka filozofii refleksji w duchu heglowskim etc.

ale wspólnoty ludzi rozumiejących to, co inne. Celem hermeneutyki jest otwarcie nas na odmienne *logoi*²⁶.

W takim działaniu hermeneutyka okazuje się w pełni filozoficzną działalnością, w antycznym, a ściślej platońskim rozumieniu działalności jako harmonii *logos* i *ergon* – zmierzając ku mądrości, wypływając z jej umiłowania. Gadamer chce się przeciwstawić nie tylko nauce. Krytykuje on wszechobecną w kulturze współczesnej złą „kulturę rozmowy”, opierającą się na polemice, która faworyzuje odpowiedź. Zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że w polemice naturalnym nastawieniem, przesądzeniem jest nieufność wobec poglądów oponenta, a pewność słuszności własnego mniemania. Dyskusja dialektyczna, wypływająca ze źródła sokratejskiej rozmowy, której literacką *mimesis* są dialogi Platona, jest czymś zgoła innym. Przeciwstawia się ona sofistyce, z ducha polemicznej, w ogólności nastawionej na przemawianie, która, gdy jest zmuszona do rozmowy, lubuje się jedynie w odpowiadaniu. W dyskusji prymat ma pytanie²⁷. Sztuka rozmowy polega przede wszystkim na umiejętności stawiania pytań²⁸.

Prymat pytania to podstawowe założenie hermeneutyki Gadamera i jako takie jest znane. Artykuł ten ma pokazać, że ma ono swoje źródła w dialogach Platona, co ma znaczenie dla problematyki współczesnej kultury. Po pierwsze, Gadamer inspirowany przez Platona uczy nas, że wszelki dyskurs jednostronnie zawłaszczający całość „przeżywanego świata” człowieka jest fałszywy, wszystko jedno, czy to będzie sofistyka, czy nauka. Po drugie, w miarę biegu dziejów, nasze spojrzenie obejmuje coraz szerszy horyzont. Równocześnie z powiększaniem się naszej optyki zdobywa ono umiejętność coraz lepszego różnicowania elementów obrazu świata. Ta perspektywa może obezwładniać i łatwo prowadzi do pozycji sceptycznych, do których można zaliczyć też ruch duchowy nazywany postmodernizmem. Można odnieść wrażenie, że jego przedstawiciele głoszą, że jeśli abstrahujemy od praktycznych skutków dyskursu, dyskurs w sensie metafizycznym – jako dążenie do prawdy bytu, czyli jako próba narracji „większych” – jest pusty. A więc nie tylko nie obejmujemy nigdy całości – na co zgodziłby się Gadamer, ale całości w ogóle nie ma.

²⁶ Por. H.-G. Gadamer, *Różnorodność Europy. Dziedzictwo i przyszłość*, [w:] *idem, Dziedzictwo Europy*, przeł. A. Przyłębski, Warszawa 1992, s. 22.

²⁷ *Idem, Prawda i metoda...*, s. 341–343.

²⁸ Por. P.Ch. Smith, *op. cit.*, s. 37.

Gadamer przeciwstawiałby się takiej argumentacji „leniwego rozumu”²⁹. Filozof zakłada otwartość człowieka na dyskurs rozumiany jako sposób wypowiedzania się innego człowieka, a nie jako dyskurs w jakimkolwiek absolutnym sensie. Zauważa, że jeśli w tradycji mamy z takimi większymi od dzisiejszych narracjami do czynienia, to nie jest to sprawa błaha oraz że to nasze współczesne, na nauce zbudowane przesądzenia mogą warunkować nasz sceptycyzm. Zdanie sobie sprawy – w odruchu otwartości – z własnych przesądzeń uczyni nas otwartymi na doświadczenie innych i na samopoznanie, które nie jest do końca racjonalne³⁰. Prawda „powstaje” w rozmowie między ludźmi i jest jakby skupieniem ich perspektyw w „czymś” jednym. Jednak ma to być prawdziwy dialog, a nie sofistyczne starcie. Rozmowa taka ma zmierzać do rozwiązania postawionych w jej toku problemów, a nie służyć jako pretekst do ekspresji własnego ego, czy, co gorsza, do intelektualnych popisów³¹. Prawdziwy dialog zakłada otwartość na to, co mówi nam inny, również przez tradycję. Współczesna kultura jest zbudowana na nauce i przesądzie racjonalności, ale nie jest to jakiś szczytowy punkt rozwoju duchowości ludzkiej i musimy o tym pamiętać. Co gorsza, ten przesąd czyni ją niezdołną do odczytania pewnych treści tradycji.

Sceptycyzm jest odruchem rozumu, którego doświadczenie jest zbyt heterogeniczne, choć naturalnie dąży do syntezy tej różnorodności. Nie mogąc zaś jej osiągnąć, porzuca swoje dążenie, konstatując, że taka synteza jest niemożliwa. Dla twórcy hermeneutyki taka obejmująca całość perspektywa, doskonałe rozumienie także nie są możliwe do osiągnięcia. Jednak dążenie do nich jest koniecznością. Tym dla Platona była filozofia. Gadamer chce pokazać, że postawą konkurencyjną w dzisiejszej dobie nie musi być fundamentalizm, ale zmierzanie do mądrości poprzez pełną otwartości i samoświadomości rozmowę z innym. W ten sposób nasz horyzont będzie się rozszerzał i nie pozostawał w ciasnych granicach racjonalności.

Hermeneutyka, tak jak dialektyka platońska, jest zamierzona jako rozwiązanie impasu w kulturze, w który wpędzili ją ludzie uparcie trzymający

²⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 323.

³⁰ *Ibidem*, s. 336.

³¹ Dobrym przykładem takiego postępowania jest postać Trazymacha z pierwszej księgi *Państwa*. Gdy widzi on, że zaczyna w dyskusji przegrywać, przestaje interesować go jej temat, zajmuje się żartami i pokazywaniem tego, jak bardzo ta rozmowa go nie obchodzi. Ta jego postawa jako dyskutanta prowadzi Sokratesa, a właściwie prowadzi całą rozmowę do fałszywego rezultatu. Fałsz ten jest wynikiem postawy Trazymacha w dyskusji. Platon wyraźnie nam to pokazuje w słowach Sokratesa na końcu tej księgi.

się swoich prawd. Zrodzona z podobnej potrzeby, mierząc się z rzeczywistością nieporównanie bardziej zawłaszczaną przez różne dyskursy, hermeneutyka Gadamera udziela innych odpowiedzi niż filozofia Platona. Jest ona bowiem odpowiedzią na inne pytania.

Każdy z nas ma swój własny język. Nie ma problemu jednego wspólnego dla wszystkich języka, jest tylko cudowność faktu, że jakkolwiek każdy z nas ma odmienny język, możemy rozumieć się nawzajem ponad granicami indywidualności, narodów i czasów. [...] Ale najbardziej zdumiewające w istocie języka i rozmowy jest to, że kiedy z kimś o czymś rozmawiam, nie jestem wcale związany z tym, co sędzę, że nikt z nas nie obejmuje swoim sądem całej prawdy, ale, że niejako cała prawda obejmuje nas obu, w tym, co każdy z osobna sądzi³².

Summary

In the first part of the paper, the author copes with the problem of Plato's influence on the Hans-Georg Gadamer's project of philosophical hermeneutics. It appears that Plato was both an obstacle and an inspiration for the German philosopher. The former is to be observed in his interpretation of Plato's *Cratylus*. Gadamer takes pains to avoid its conclusion that one can study the reality without the mediation of language. But, on the other hand, Plato's *Cratylus* seems to contradict his own practice of thinking through language – says Gadamer. Clearly, one may discern it easily in his choice of dialogue as a means to express his ideas, and in emphasizing the priority of questions while struggling to overcome the sophistic answering culture. This practice was an endless and obvious inspiration for Gadamer's hermeneutics.

In the second section, the author shares his conviction that Gadamer rightly approached the problems of the modern culture by translating the achievements of Plato's dialogic practice into our reality. The dialogue is seen as paradigmatic for every human experience, because it is exemplary for any act of understanding. Gadamer shows how to find a way through the current skepticism and pluralism. The truth, though it may be elusive, is yet to be pursued *dia logon*. We cannot forget about the need to ask questions because only thus we can stay open to understanding. Our task is to continue the dialogue with tradition and we ought not to limit ourselves to the narrow scientific rationality or else we will cease to understand others, even in ourselves.

³² H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda...*, s. 50–51.