

**Paweł Sznajder**

 <https://orcid.org/0000-0002-3857-9412>

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

 <https://ror.org/030mz2444>

## **Agon interpretacji. Rola walki i rywalizacji w hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera wobec „Rywalizacji Homera” Friedricha Nietzschego**

 <https://doi.org/10.15633/lie.30204>

## Abstrakt

### *Agon interpretacji. Rola walki i rywalizacji w hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera wobec „Rywalizacji Homera” Friedricha Nietzschego*

Artykuł podejmuje problem roli walki i rywalizacji (agonu) w filozofii hermeneutycznej Hansa-Georga Gadamera, który jako jedno z istotnych źródeł swojej koncepcji wskazał grecki ideał wychowania. Filozof, poddając analizie wybrane aspekty filozofii Platona oraz relację retoryki i sofistyki, wyraźnie uznaje walor walki, pod warunkiem, że jest ona samodoskonalącą walką z samym sobą lub walką o prawdę i dobro. Funduje tym samym alternatywny względem Nietzscheańskiego, dialogiczny model hermeneutyki. Nietzsche dostrzega bowiem główny czynnik kulturotwórczy świata antycznego w rywalizacji. Ostatecznie Gadamer w swojej analizie Hegłowskich kategorii panowania i niewoli odrzuca walkę jako przyczynę możliwego zakłamania interpretacji.

**Słowa kluczowe:** Hans-Georg Gadamer, Friedrich Nietzsche, filozofia hermeneutyczna, agon, rywalizacja, wychowanie

---

## Abstract

### *Agon of interpretation. The role of struggle and competition in Hans-Georg Gadamer's hermeneutics in relation to Friedrich Nietzsche's "Homer's Contest"*

The article discusses the role of struggle and rivalry (agon) in the philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer. The German philosopher identified the Greek ideal of education as one of the important sources of his concept. Analysing selected aspects of Plato's pedagogy and the relationship between rhetoric and sophistry, he clearly acknowledges the value of struggle, provided that it is a self-improving struggle with oneself or a struggle for truth and goodness. He thus proposes an alternative to Nietzsche's model, offering a dialogical model of hermeneutics. Nietzsche sees rivalry as the main culture-forming factor of the ancient world. Ultimately, Gadamer, in his analysis of Hegel's categories of domination and slavery, rejects struggle as the cause of a possible misinterpretation.

**Keywords:** Hans-Georg Gadamer, Friedrich Nietzsche, philosophical hermeneutics, agon, rivalry, education

---

Panuje dziś dość powszechne przekonanie, utwierdzone między innymi przez Tadeusza Kotarbińskiego, że retoryka stanowi szczególnie przypadkowy przypadek teorii walki<sup>1</sup>. Idąc tym śladem, mając też na uwadze ściśle związki retoryki z hermeneutyką — sztuką interpretacji, na co u samych początków tych szlachetnych dyscyplin wskazywał już Arystoteles<sup>2</sup>, można się zastanowić, czy szeroko rozumiana hermeneutyka, zarówno jako techniczna sztuka interpretacji, jak i filozofia hermeneutyczna, również stanowi taki szczególny przypadek teorii walki.

Wydaje się, że pomysł ten nie jest całkiem pozbawiony podstaw. Nie trzeba specjalnie poszerzać pojęcia walki, gdyż bez trudu można dostrzec, że wśród związanych z hermeneutyką twórców takie rozumienie sztuki interpretacji jest wyraźnie obecne. Już hermeneutyka biblijna postrzegała swoje zadanie jako zmaganie się interpretatora z niejasnymi, trudnymi fragmentami tekstu. Egzegezę luterzańską od katolickiej różni stosunek do Tradycji, do której zdaniem katolików należy odwoływać się przy wykładni miejsc niejasnych. Jeden i drugi nurt opiera na hermeneutyce swoje strategie apologetyczne służące zwalczaniu wrogiej herezji<sup>3</sup>. Friedrich Schleiermacher odwraca tę perspektywę, traktując nieporozumienia tekstualne nie jako wyjątek, ale jako punkt wyjścia wszelkiego rozumienia, będącego zmaganiem się czytelnika z autorem, którego interpretator chce zrozumieć lepiej, niż on sam siebie rozumiał<sup>4</sup>. Egzystencjalne ujęcie hermeneutyki, które zainicjuje Martin Heidegger, wiąże samorozjaśnianie *Dasein* z technicznym opanowaniem świata oraz troską o siebie, czy byciem ku śmierci *Dasein* — sytuacjami z natury konfliktogennymi. On również wprowadza do hermeneutyki rolę destrukcji zastanych sensów, demontażu tradycji w celu odsłonięcia źródłowych doświadczeń<sup>5</sup>. Paul

---

1 Zob. T. Kotarbiński, *Erystyka jako poszczególny przypadek teorii walki*, w: T. Kotarbiński, *Hasło dobrej roboty*, Warszawa 1984.

2 Zob. Arystoteles, *Retoryka*, 1354a, w: Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2008.

3 Zob. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007, s. 58n.

4 Por. H.-G. Gadamer, *Kolo jako struktura rozumienia*, tłum. G. Sowiński, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 227n.

5 Por. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, s. 127.

Ricœur pisze o konflikcie interpretacji powodującym wewnętrzne rozdarcie hermeneuty<sup>6</sup>.

Najsilniejszy nacisk na element walki w hermeneutyce zawdzięcza się recepcji Friedricha Nietzschego w obrębie hermeneutyki i posthermeneutyk<sup>7</sup>. Tu najważniejszym kryterium interpretacyjnym będzie wola mocy i perswazyjna siła wykładni. Richard Rorty oprze na tym założeniu swoje przekonanie, że w hermeneutyce chodzi o wygrywanie nowego, przeciwko staremu, bez jakichkolwiek roszczeń do słuszności, czy tym bardziej prawdziwości wykładni<sup>8</sup>, zaś Harold Bloom proces interpretacji opisze jako celową dezinterpretację i walkę autora z poprzednikami lub jako skutek błędu, popełnianego przez najzdolniejszych następców, czyli efekt leżącego u źródeł każdej twórczości literackiej „lęku przed wpływem”<sup>9</sup>.

Dzieje hermeneutyki są same w sobie areną konfliktów. Jeden z najważniejszych celów starożytnej hermeneutyki — zrozumienie Słowa Bożego, zostaje z czasem zastąpiony innym celem — zrozumieniem słowa ludzkich autorów, zrozumieniem autora lepiej, niż on sam siebie rozumiał. Z czasem „sens autora” zostaje wskazany jako nieistotny. Nietzsche grzebie Boga, a Michel Foucault człowieka — w tych symbolicznych aktach pozbawiając interpretację transcendentnych czy uniwersalnych punktów odniesienia. Na koniec deklaruje się nieodróżnialność sensu tekstu od pustej przestrzeni interlinii<sup>10</sup>. Można zatem spojrzeć na metody interpretacji jako na wyspecjalizowane narzędzia walki i ująć dzieje hermeneutyki jako arenę ścierania się meta-interpretacji hermeneutyki, bądź wreszcie ująć całą tradycję piśmienniczą i artystyczną jako konflikt interpretacji, dążenie do dominacji i władzy, grę lęków i roszczeń, czy wprost sytuowanie bohaterów literackich czy tekstów i autorów przeciwko sobie<sup>11</sup>.

6 Zob. P. Ricœur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bienkowska, S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 133.

7 Por. M. P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997, s. 166–170.

8 Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 108.

9 H. Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, tłum. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków 2002, s. 22.

10 Por. S. Rosen, *Hermeneutics as politics*, Oxford 1987, s. 161.

11 Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 116.

Z drugiej jednakże strony do samej istoty doświadczenia hermeneutycznego przynależy raczej nie konflikt i walka, lecz porozumienie, dialog i szukanie przestrzeni, w której możliwe jest spotkanie innego<sup>12</sup>. Tak kojarzy się, jak sądzę, myśl jednego z najważniejszych twórców związanych z hermeneutyką – Hansa-Georga Gadamera. Chciałbym w tym artykule postawić pytanie, na ile Gadamer w swojej filozofii hermeneutycznej uwzględnił wymiar agonu, czy był świadomy roli rywalizacji w interpretacji oraz czy, wywodząc swą hermeneutykę z ducha kultury Greckiej, nie zapoznał tego istotnego wymiaru.

W celu realizacji tego zadania należy przedstawić rolę klasycznego wychowania, z którego Gadamer zaczerpnął dla swej hermeneutyki element walki, a następnie porównać jego myśl z analizą helleńskiego wychowania agonistycznego zawartą w *Rywalizacji Homera* Nietzschedo, który jak wiemy ufundował zupełnie inny model hermeneutyki. Na końcu, niejako w kontrze, warto wrócić do Gadamera i przedstawić jego interpretację Heglowskich kategorii panowania i niewoli w celu obronienia tezy, że niemiecki filozof dostrzegł i przemyślał miejsce rywalizacji w doświadczeniu hermeneutycznym, po czym świadomie wybrał inną drogę dla swojej koncepcji rozumienia.

## Dialog i rywalizacja w helleńskim wychowaniu w ujęciu Gadamera

Słowo *agon* (ὁ ἀγών) w Grecji używane było w wielu znaczeniach. W zależności od formy można je przetłumaczyć jako: zgromadzenie czy miejsce, gdzie odbywają się zawody, same zapasy, zmaganie się, walkę, bitwę, czy zawody właśnie, ale również prowadzenie i przewodzenie, zwłaszcza prowadzenie dzieci w procesie wychowania<sup>13</sup>. We współczesnym rozumieniu tego terminu to znaczeniowe bogactwo, zwłaszcza związki z wychowaniem, zupełnie zaniżają na rzecz redukcjonistycznego, pragmatycznego ujęcia, wedle którego walka to splot działań osób, których cele są niezgodne i które usiłują przeszkodzić

12 Por. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*, tłum. J. Wilk, Wrocław 2009, s. 36.

13 Por. F. Biały, *Koncepcje demokracji agonistycznej*, Poznań 2018, s. 16.

sobie w działaniach<sup>14</sup>. W starożytności ten sposób rozumienia agonistyki był charakterystyczny jedynie dla sofistów, dla których atleta symbolizował osobę w pełni wychowaną, to znaczy potrafiącą bronić skutecznie swojej opinii i obalać argumenty przeciwnika. Inne szkoły filozoficzne szerzej rozumieją zarówno wychowanie, jak i obraz walki i atletyki. Sięgają do tych obrazów w celu podkreślenia doskonałości wewnętrznej, duchowej. Platon przywołuje obraz atlety, opisując walory strażników swojego państwa, ich wewnętrzną dyscyplinę, duchową czystość, zdrowie ciała i inne cechy konieczne do zdobycia wiedzy. U Seneki natomiast atleta jest symbolem filozofa wyćwiczonego w cnocie. Podobnie dla cyników jest to obraz doskonałości filozofa<sup>15</sup>. Warto przypomnieć, że obraz zwycięskiego sportowca zostaje również przywołany przez Pawła Apostoła w celu zobrazowania duchowego wysiłku: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiarę ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w oymym dniu odda Pan (2 Tm 4, 7–8)”<sup>16</sup>.

Do starożytnych wzorców wychowania sięgnie Gadamer, kształtując swoją filozofię hermeneutyczną, która rodzi się w czasie walki humanistyki o uniwersytecką pozycję wobec dominacji nauk przyrodniczych i technicznych. Gadamer nie próbuje deprecjonować przyrodoznawstwa, by leczyć kompleksy humanistów, ale chce pokazać, że humanistyka nie jest tylko dziedziną subiektywnych sądów smaku, lecz równie istotną jak nauki empiryczne sferą poszukiwania prawdy<sup>17</sup>. W jego przeświadczeniu humanistyczne kształcenie polega na włączeniu ucznia w tradycję i umożliwieniu mu podjęcia dialogu z literaturą, historią czy dziełami sztuki. Istotą takiego kształcenia nie jest tylko przekaz wiedzy i metod, ale długotrwałe nabywanie stosownego smaku i taktu, praktycznych zdolności rozumienia się na rzeczy, biegłości

14 Por. T. Kotarbiński, *Problematyka ogólnej teorii walki*, w: T. Kotarbiński, *Hasło dobrej roboty*, s. 127.

15 Por. T. Gacia, *Agonistyka jako topos w pismach Tertuliana*, „Vox Patrum” 38 (2000), s. 415, <https://doi.org/10.31743/vp.7266>.

16 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu: w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 1991.

17 Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 20n.

moralnej i władzy sądenia — wszystkiego, co przyczynia się do kształtowania człowieczeństwa<sup>18</sup>.

Należy zauważyć, że konflikt humanistyki i przyrodoznawstwa ma w pewnym sensie swoje korzenie w napięciu, które można dostrzec już w starożytności i które w jakiś sposób unaocznia się w wieloznaczej etymologii agonu. Chodzi o konflikt między ideałem życia praktycznego a ideałem życia teoretycznego. W tym duchu przypisywano sofistom pewien życiowy pragmatyzm, polegający na przekazywaniu uczniom wiedzy i praktycznych umiejętności służących zwyciężaniu sporów, podczas gdy filozofowie mieli zajmować się bezinteresownym poszukiwaniem prawdy. W przekonaniu Gadamera ta dychotomia jest równie poważnym uproszczeniem, jak dychotomia humanistyki i przyrodoznawstwa. Próbą jej zniesienia, do pewnego stopnia, zdaniem niemieckiego filozofa, udaną, była koncepcja Platona dotycząca kształcenia władców-filozofów czy myśl Arystotelesa, który cenił zarówno praktyczne, polityczno-etyczne dążenia, jak i bezinteresowne poszukiwanie prawdy, z natury przynależne każdemu człowiekowi<sup>19</sup>. Nie oznacza to jednak, że harmonia ta jest naturalna i wrodzona. Wręcz przeciwnie. Jak nas poucza metafora jaskini, którą Gadamer obszernie komentuje, ciemności jaskini są dla filozofów równie wrogie, jak światło słoneczne dla pragmatystów i empirystów. Dla tych pierwszych sprawowanie władzy politycznej będzie uciążliwym obowiązkiem, do którego trzeba ich przymuszać siłą, w przypadku drugich przygodny kontakt ze światłem prowadzi do spadku skuteczności<sup>20</sup>.

Ideał władcy-filozofa jest zatem paradoksalny. Zawiera się w nim esencjalna cecha władzy, jaką jest imperatyw pomnażania samej siebie, a zarazem cecha filozofii, którą winno być bezinteresowne poszukiwanie prawdy i dobra rozpoznanego dzięki dialektyce. Czy Platon chce powiedzieć, że taka rozdarta wewnętrznie istota nadaje się doskonale do sprawowania władzy? Sam zdaje sobie sprawę, że jest to rozwiązanie utopijne, ale ideał ten, choć nieosiągalny, musi w jakiś sposób przyświecać wychowaniu młodzieży. Jest to możliwe, gdyż między pragmatyzmem jaskini i filozofią światła nie ma

18 Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 35–79.

19 Zob. H.-G. Gadamer, *Pochwała teorii*, tłum. A. Mergler, w: H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Warszawa 2008, s. 21nn.

20 Zob. H.-G. Gadamer, *Pochwała teorii*, s. 22.



symetrii — wiedza i rozumność czują się bowiem świetnie nie tylko w idealnej utopii, lecz także w historycznym życiu, w którym w pewnych granicach możliwe jest przewidywanie biegu historii, dostrzeganie porządku w chaosie ludzkich spraw<sup>21</sup>. Dlatego ostatecznie nie ma konfliktu między życiem teoretycznym i praktycznym, o ile to pierwsze przewodzi drugiemu.

Ma to konkretne praktyczne konsekwencje. Strażnicy — klasa społeczna przeznaczona do obrony państwa i sprawowania w nim władzy — muszą oczywiście kształcić się w walce, czemu służy na przykład gimnastyka, szermierka i inne podobne sztuki, jednakże ważniejsza w ich wychowaniu jest dialektyka<sup>22</sup>, która z pragmatyczną stroną żołnierskiego rzemiosła nie ma przecież wiele wspólnego. Czyżby zatem dialektyka miała podnosić bojową sprawność żołnierza? Bynajmniej. Sokrates wprawdzie podaje przykłady zastosowania matematyki na wojnie, ale robi tak tylko z uwagi na Glaukona, i ma to wręcz ironiczny wydźwięk<sup>23</sup>. Ironia ta ma pokazać, że to nie dialektyka służy sztuce wojennej, ale sztuka wojenna jest przygotowaniem do filozofowania. Matematyka, astronomia i inne dziedziny teoretyczne, użyteczne zapewne w niewielkim stopniu z perspektywy taktyki i wojowania, pełnią istotniejszą funkcję przygotowawczą. Tak jak astronomia (sztuka widzenia) i muzyka (sztuka słyszenia) mają przygotować ucznia do odwrócenia się od tego, co widzialne i słyszalne, tak gimnastyka, zapasy mają służyć odwróceniu się od walki i wojny, której wydają się w pierwszej kolejności służyć<sup>24</sup>. Podobnie celem gimnastyki nie jest tylko zdrowe, sprawne i skuteczne ciało. W tej kwestii Gadamer przyjmuje za swoje Platońskie przekonanie, że zdrowie ciała warunkowane jest przez zdrowie duszy. Jego leczenie, a zarazem i doskonałenie musi przebiegać integralnie<sup>25</sup>. Niemiecki filozof podkreśla konsekwentnie

21 Por. H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 49n, 54.

22 Por. H.-G. Gadamer, *Idea dobra*, s. 55.

23 Zob. Platon, *Państwo*, 522 C–E, w: Platon, *Państwo. Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

24 Por. H.-G. Gadamer, *Idea dobra*, s. 61.

25 Zob. H.-G. Gadamer, *Doświadczenie cielesności a możliwość obiektywizacji*, tłum. A. Przyłębski, w: H.-G. Gadamer, *O skrytości zdrowia*, Poznań 2011, s. 94.

rolę harmonii ciała i duszy, a proces leczenia traktuje jako przywracanie tej harmonii, jeśli przez chorobę została ona zakłócona<sup>26</sup>.

Również kluczowe dla wojownika cnoty, takie jak odwaga czy męstwo, Gadamer za Platonem reinterpretuje. Odwaga nie będzie więc w pierwszej kolejności reakcją na strach i zdolnością jego przezwyciężania, lecz reakcją na ukryte zagrożenie tkwiące w tym, co uwodzicielsko przyjemne<sup>27</sup>. Strażnicy, kształcąc się w walce, uczą się przede wszystkim stawiać opór pokusie. Odwaga jest więc znowu formą wiedzy, cnotą, która służy rozpoznaniu zagrożenia i siłą do stawiania oporu pokusie. Nie można zatem męstwa oddzielać od pozostałych cnót, gdyż podobnie jak one jest ono rodzajem wiedzy o dobru<sup>28</sup>. Oznacza to, że próba rozwijania odwagi czy jakiegokolwiek innej „wojennej” cnoty czy umiejętności, bez całościowego kształcenia ku człowieczeństwu nie może się powieść. Strażnicy zatem nie tylko muszą ćwiczyć się w fizycznej walce, ale przede wszystkim praktykować różne nauki, by ich natura zdolna była uchwycić wiedzę o tym, co najważniejsze, czego w walce bronić należy. Wiedza o dobru musi stanowić fundament kształcenia się w walce<sup>29</sup>. Widoczne staje się zatem, że grecki ideał, któremu hołduje niemiecki filozof, w rzeczywistości nie stawiał działania w opozycji do kontemplacji czy mądrości. Gadamer przypomina bowiem o harmonii *logosu* i *ergonu*, mądrości i czynu, która odgrywała jego zdaniem istotną rolę w Platońskich dialogach<sup>30</sup>.

Gadamer znajdzie u Platona, w samej Sokratejskiej metodzie prowadzenia rozmowy, kolejny istotny element humanistycznego kształcenia. Należy bowiem podkreślić, że kształcenie dokonuje się przede wszystkim poprzez dyskusję, nie tyle jednak przez akademicki spór czy tym bardziej naukę kunsztu erystycznego, ile poprzez naukę zadawania pytań i wsłuchiwanie się w odpowiedzi. W wyniku takiego dialogu perspektywa ucznia stapia się z horyzontem badanego tekstu czy, szerzej, tradycji. Na czym polega ten proces? Interpretator włącza do gry, jaką jest interpretacja, swoje przesądowe

26 Zob. H.-G. Gadamer, *Apologia sztuki leczenia*, tłum. A. Przyłębski, w: H.-G. Gadamer, *O skrytości zdrowia*, s. 52n.

27 Zob. H.-G. Gadamer, *Idea dobra*, s. 47.

28 Zob. H.-G. Gadamer, *Idea dobra*, s. 46.

29 Zob. H.-G. Gadamer, *Idea dobra*, s. 48n.

30 Zob. H.-G. Gadamer, *Idea dobra*, s. 70.

uwarunkowania — język, którym mówi, wychowanie, które otrzymał, swoją religię, zwyczaje, tradycje, które konfrontuje z tekstem, czy też wypowiedzią innego, podobnie jak on sam dziejowo uwarunkowanego<sup>31</sup>. Dla powodzenia takiego dialogu konieczne jest założenie, że inny ma mi coś do powiedzenia. Przyjęcie, że będziemy jego pogląd zwalczać, z góry przekreśla możliwość zrozumienia tego, co on mówi. Czy jednak pogląd innego jest w tym momencie bardziej znaczący niż mój własny? Nie, gdyż w hermeneutycznej rozmowie również nie chodzi o treść wypowiedzi innego i jej przyswojenie. Nie chodzi o to, by porzucić własną tożsamość i przyjąć horyzont innego lub zmusić go, choćby siłą perswazji, do przyjęcia własnego horyzontu. Istotą dialogu jest wymiana, w wyniku której, czasami, w pewnych szczególnych, niezależnych od samych dyskutujących warunkach, ujawni się *logos*<sup>32</sup>.

Oczywiście dyskusyjne jest, czy Sokrates Platona może być uznany za dobrego nauczyciela takiej rozmowy. Choć trwa spór o tę postać, której zarzuca się despotyzm, fundamentalizm, ironię polegającą na udawaniu niewiedzy, jałowe zbijanie argumentów przeciwnika, Gadamer stawia go za wzór poszukiwacza prawdy. Jego zdaniem starożytny filozof potrafił postawić kwestię w otwartości, wytworzyć przestrzeń dla dyskusji oraz wykazać się tolerancją. Ironia Sokratesa nie była podstępem, ale szczerym wyznaniem, że nie posiadał prawdy, gdyż niczyj pogląd nigdy nie jest ostateczny<sup>33</sup>, co nie znaczy, że sama poszukiwana w dialogu prawda taka nie jest.

Gadamer jednocześnie podkreśla, że hermeneutyczna rozmowa to rzecz niezwykle poważna, wiążąca się z ryzykiem, gdyż rzuca się w niej na pastwę własny pogląd, własną tożsamość i ryzykuje się ich utratę. W pewnym sensie na rozmowę można spojrzeć jako na formę sportowych zapasów, trudów, w trakcie których rozmówcy, popełniając błędy i doznając porażek, podejmując ryzyko samodzielnego myślenia, rozwijają swoje „bojowe predyspozycje”. Gadamer uważa, że nauka stawiania pytań ma przede wszystkim kształtować odwagę, cnotę w sytuacji walki nieodzowną<sup>34</sup>. Ustawienie się w pozycji

31 Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 414–420.

32 Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 501; zob. także s. 493–502.

33 Por. J. Grondin, *Gadamer's experience and theory of education. Learning that the other may be right*, w: *Education, dialogue and hermeneutics*, ed. P. Fairfield, London 2011, s. 13.

34 Por. J. Grondin, *Gadamer's experience and theory of education*, s. 13n.

pytającego nie jest bynajmniej postawą rezygnacji z walki, lecz ma do niej właśnie przygotować. Ten moment walki pojawia się wówczas, gdy zdolny uczeń musi stawić opór systemowi kształcenia, w który został wrzucony, musi postawić pytania i zakwestionować uzyskiwane odpowiedzi. Ale przede wszystkim opór ten musi zostać stawiony własnej ignorancji, której system już nie jest w stanie zniwelować<sup>35</sup>. Choć Gadamer jawi się zwykle jako myśliciel konserwatywny, obrońca kanonu i tradycji, dostrzega on również konieczność stawienia oporu wytyczonemu przez kanon i tradycje horyzontowi, gdyż celem edukacji jest nie tyle podanie gotowej wiedzy, ile wsparcie ucznia w wykształceniu niezależnego osądu dotyczącego rzeczy<sup>36</sup>.

Tradycja nie jest bowiem konformistycznym, przystosowującym modelem kształcenia, ale głosem innego, który rzuca nam wyzwanie, prowokuje, testuje nasze siły twórcze. Przekaz tradycji zawiera w sobie zarówno elementy, z którymi interpretator może się utożsamić, jak i te obce<sup>37</sup>, a nawet wrogie, zagrażające samowiedzy ucznia. Zmusza w ten sposób do rozpoznania tego, co obce, i dookreślenia tego, co własne, wyrażenia zgody na pewne elementy i buntu wobec innych. W takiej konfrontacji to, co nasze, własne, rzucone jest na szalę toczącej się gry, ale tylko w ten sposób, w takiej właśnie walce może to zostać ocalone, jeśli zostanie poddane próbie rozmowy, w wyniku której czasami pojawia się *logos*. Dialog z innym, zarówno porozumienie, jak i spór, mogą służyć zbliżaniu się do tej transcendentnej rzeczywistości<sup>38</sup>.

To przekonanie o istnieniu idealnych prawdy, dobra i piękna, które Gadamer podziela z Platonem<sup>39</sup>, pozwala nam wrócić do istoty problemu. Daje się zauważyć, że dychotomia sofistyka–filozofia nie odpowiada dychotomii walka–zgoda. Gadamer wyrazi to również nieco innymi słowami, mówiąc, że nie ma sposobu na odróżnienie dialektyka (filozofa) od sofisty. Dla autora *Prawdy i metody* hermeneutyka i retoryka są nierozdzielnie splecione z etyką, tak jak splecione są ze sobą idee prawdy, piękna i dobra. Mówca swą siłą przekazu

35 Por. H.-G. Gadamer, *Wychowanie jest wychowaniem siebie*, tłum. P. Sosnowska, w: H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja*, s. 267.

36 Por. J. Grondin, *Gadamer's experience and theory of education*, s. 13n.

37 Por. J. Grondin, *Gadamer's experience and theory of education*, s. 14n.

38 Por. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii*, s. 54n, 103.

39 Zob. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii*, s. 52, 56.

czierpie nie z wyuczonych technik, lecz z przekonania o prawdzie, sofista zaś, któremu chodzi tylko o nakłonienie innych do własnej opinii, na prawdę nie zważa. Jednakże zewnętrznie, na podstawie tylko tego, co mówią, nie widać żadnej różnicy. Tylko samoświadomość różni jednego od drugiego. Filozof zdaje sobie sprawę z ogromu własnej niewiedzy, wie, jak trudno poznać prawdę i dobro, sofista traktuje prawdę jako wytwór, a retorykę jako narzędzie jej wytwarzania<sup>40</sup>. Jeśli filozof rozpozna coś jako prawdę, będzie tego bronił, nakłaniał do niej innych, dlatego, że wierzy w to, co mówi. Musi posłużyć się retoryką, gdyż jest to sztuka przekonywania innych, bez podawania dowodu. A przekonywać trzeba tylko tam, gdzie dowodu przedstawić się nie da. Sofista nie ma takich dylematów. Nie skupia się na prawdzie, natomiast chce przekonać innych do tego, co sam uznaje za lepsze, zapoznając, że „to, co lepsze, jest właściwie lepsze jedynie w odniesieniu do celu ostatecznego”<sup>41</sup> – jak to ujmie Gadamer w rozmowie z Riccardem Dottorim. Co więcej nie oznacza to, że przy filozofie jest prawda, a przy sofistcie nie. Ten, kto uważa, że posiadał prawdę, jest bardzo niebezpieczny<sup>42</sup>. Jedynie dialog i otwarcie się na innego i jego pogląd, który sofista z góry wyklucza, może służyć rozpoznaniu prawdy.

Przyczyn tej nieodróżnialności filozofa od sofisty upatruje Gadamer w tym, że między światem idei, w którym wszelkie konflikty rozwiązują się same i żaden konflikt nie zakłóca politycznej harmonii, a światem rzeczywistym, życiem społecznym i politycznym nie zachodzi tożsamość. Dlatego będzie twierdził, że pragmatyzm jako taki w naszym, zmysłowym świecie i naszej historii musi nam wystarczyć. Pod warunkiem jednak, że staramy się uwzględnić odległy horyzont dobra i prawdy, i nie deprecjonujemy go z uwagi na racje, interesy czy konwencje i kompromisy<sup>43</sup>.

Jak zatem widzimy, Gadamer, konstruując swoją filozofię hermeneutyczną, wraca do klasycznych ideałów kształcenia, uznając walkę o dobro, rozumianą przede wszystkim jako walkę z samym sobą. Może się jednak wydawać, że w ten sposób ujęty agon uległ pomniejszeniu, a nawet „oswojeniu” czy „ugrzeczniczeniu”. Gadamer, jak się wydaje, zatracił całą energię, którą

---

40 Zob. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii*, s. 60n.

41 H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii*, s. 64.

42 Zob. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii*, s. 70.

43 Zob. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii*, s. 64.

rywalizacja i walka mogłyby wprowadzić w teorię interpretacji. By skompensować ten brak, należy sięgnąć do myśli Nietzschego.

## **Dominująca rola agonu w kształceniu starożytnym w ujęciu Nietzschego**

Gadamer zawsze odczuwał pewne duchowe pokrewieństwo z autorem *Tako rzecze Zaratustra*<sup>44</sup>, jednocześnie jednak odrzucał radykalizm jego hermeneutyki, który kształtował się już we wczesnych tekstach, takich jak *Rywalizacja Homera*. Choć Gadamer nie odwoływał się bezpośrednio do tego tekstu, sądzę, że warto skonfrontować jego hermeneutykę z wyrażonymi w nim przez młodego Nietzschego ideami. W czasie powstania tego tekstu Nietzsche pozostawał w bliskich relacjach z Jacobem Burckhardtem, którego rozumienie ducha Grecji wyraźnie wpłynęło na tego wybitnego filozofa. Z tego względu warto w tym miejscu krótko przypomnieć myśl Burckhardta dotyczącą z roli agonu w kształtowaniu hellenizmu.

Ten szwajcarski badacz starożytności, znany pod koniec XIX wieku ze swoich odważnych, choć kontrowersyjnych koncepcji, podkreśla, że niezwykle istotnym elementem wykształcenia zdobywanego w polis był oparty o rywalizację sport, zwłaszcza boks, zapasy czy wyścigi konne. Od rywalizacji nie były wolne również dyscypliny artystyczne, występy oratorskie, mowy sądowe, teatr, występy chórów. Zawody i widowiska nie pełniły tylko funkcji rozrywkowej, ale przede wszystkim wychowawczą, kształtując niespotykane w innych kulturach prócz helleńskiej cechy charakteru. Późniejsze badania etnograficzne pokazują raczej uniwersalność agonu; nie ulega jednak wątpliwości, że Burckhardt nie mylił się, wskazując, że rola widowisk, walki i współzawodnictwa była w wychowaniu obywatela polis niezwykle istotna — odpowiadała za rozwój motywującej żądzy sławy, dążenie do przewyższenia innych i bycia pierwszym, zdobycia doczesnego podziwu i nieśmiertelnej chwały,

---

44 Zob. H.-G. Gadamer, *Dramat Zaratustry*, tłum. G. Sowiński, w: *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybyłowski, Kraków 1997, s. 118.

przestrzegania zasad współzawodnictwa i reguł gry, sprawiedliwego sędziowania, prymatu sfery publicznej nad prywatną<sup>45</sup>.

Podobnie jak Burckhardt, Nietzsche dostrzega istotną rolę walki i rywalizacji w starożytności, rolę konstytutywną dla całej kultury. Niemiecki filozof zajmował się tym zagadnieniem przede wszystkim we wczesnych etapach swojej twórczości, gdy dominowały w niej filologiczne zainteresowania, choć jak sugerują niektórzy badacze, w świetle pojęcia agonu można dokonać interesującej reinterpretacji całej jego twórczości<sup>46</sup>. Nietzschego interesuje przede wszystkim to, w jaki sposób rywalizacja wpływała na kształtowanie się kultury antycznej, w jaki też sposób później idea ta została wypaczona przez platonizm i chrześcijaństwo<sup>47</sup>. W *Rywalizacja Homera* stwierdza, że Grecy, których uznajemy słusznie za najbardziej humanistycznych ludzi starożytności, mają w sobie pewien rys okrucieństwa, rządzą unicestwiania, którą współczesny humanizm próbuje całkowicie rozmiękczyć<sup>48</sup>. Przedhomerycka Grecja ukazana jest w tym krótkim tekście jako świat żądz, złudy, starości i śmierci. Nietzsche stwierdza, że dla Greków walka, rywalizacja i związane z nimi okrucieństwo były wyzwoleniem z tej dusznej atmosfery. Greckie prawo rozwinęło się z morderstwa i pokuty za zbrodnię, ale i szlachetna kultura „swoją pierwszy wieniec zwycięstwa bierze z ołtarza pokuty za mord”<sup>49</sup>.

Akceptacja okrucieństwa i przemocy, pozytywna ocena uczuć zawiści i zazdrości, ambicji, żądz chwały diametralnie odróżniają Greków od dzisiejszego człowieka. Rywalizacja służyła podtrzymaniu zdrowia państwa i odgrywała decydującą rolę w kształtowaniu talentów. Jednocześnie jednak społeczeństwo poprzez cykliczność rywalizacji, na przykład cykliczność olimpiad, dążyło do tego, by zapobiegać bezwzględnemu i ostatecznemu zwycięstwu, co wiązało się z instytucjonalnym ostracyzmem zwycięzców, dyskredytowaniem najwybitniejszych jednostek oraz kontestacją nadmiernego indywidualizmu, a to

45 Por. F. Biały, *Koncepcje demokracji agonistycznej*, s. 21nn.

46 Por. C. D. Acampora, *Contesting Nietzsche*, Chicago 2013, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226923918.001.0001>; Y. Tuncel, *Agon in Nietzsche*, Milwaukee, Wisconsin 2013.

47 Por. C. D. Acampora, *Contesting Nietzsche*, s. 18.

48 Por. F. Nietzsche, *Rywalizacja Homera*, tłum. B. Baran, w: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, Kraków 1993, s. 85.

49 F. Nietzsche, *Rywalizacja Homera*, s. 85.

przejawiało się na przykład w idei reprezentowania nie tylko samego siebie, ale również polis, z której sportowiec się wywodził. Dlatego w poezji i mitach opowieści o wielkim zwycięstwie często towarzyszy dalszy ciąg w postaci ukazania pohańbienia i upadku zwycięzcy, gdyż człowiek bez żadnego rywala na wyżynach sławy wzbudza zawiść bogów, którzy srogo karzą zuchwalca. Takie ukazanie rywalizacji miało więc zapobiegać walce ostatecznej, wyrównywać szanse poprzez mechanizm wykluczania zwycięzców oraz wytwarzać miarę doskonałości stanowiącą wzorzec wychowawczy<sup>50</sup>. To „humanizowanie” mordu, okrucieństwa i walki dostrzega Nietzsche już w eposie *Prace i dni* Hezjoda, który w swoim dziele wprowadza figurę podwójnej Eris. Pierwsza Eris wspiera złą wojnę, wyniszczające konflikty i niekonstruktywną waśń. Z drugiej natomiast strony, druga, dobroczynna Eris skłania ludzi — poprzez złość, zawiść, zazdrość, ambicję, honorowość czy pożądanie — do wytężonej pracy, konkurencji z innymi, współzawodnictwa, bogacenia się i samorozwoju, dając w efekcie człowiekowi szczęście<sup>51</sup>. Każdy więc talent musi się rozwijać w walce, a współzawodnictwo przede wszystkim rozwija jaźń obywatela tak, by był dla państwa najbardziej użyteczny. Upolitycznienie agonu sprawia, że ambicja, egoizm, żądza sławy, waleczność znajdują swoją miarę, przez co stają się siłami twórczymi, nie destrukcyjnymi<sup>52</sup>. Co jednak ciekawe, Nietzsche z żalem pokazuje, że Platon, który kunszt rywalizacji opanował w najwyższym stopniu — w dialogach znajdziemy przecież najwspanialsze mity i najcudowniejsze mowy — odrzuca agon jako sztukę mimetyczną, nic niewarty pozór<sup>53</sup>. Widzimy więc, że w *Rywalizacji Homera* zaczyna powoli dojrzewać krytyka platonizmu jako filozofii tłamszącej wolę mocy wybitnych jednostek. Nie da się w tym miejscu szerzej omówić tego wątku. Warto jednak wspomnieć, odwołując się do pracy Michała Pawła Markowskiego, że to właśnie wola mocy jest radykalnym żywiołem różnicującym, próbą przemocowego opanowania tego, co obce, dążeniem do panowania<sup>54</sup>. Zwieńczeniem tej krytyki, wyprowadzonej z helleńskiej agonistyki przez Nietzschego, będzie ponowoczesny

50 Por. F. Biały, *Koncepcje demokracji agonistycznej*, s. 24nn.

51 Zob. F. Nietzsche, *Rywalizacja Homera*, s. 86.

52 Zob. F. Nietzsche, *Rywalizacja Homera*, s. 89.

53 Zob. F. Nietzsche, *Rywalizacja Homera*, s. 90n.

54 Zob. M. P. Markowski, *Nietzsche*, s. 169n.



paninterpretacjonizm. Nietzsche bowiem, ponownie odczytany pod koniec ubiegłego wieku przez związanych z posthermeneutyką twórców, ukształtuje model konstruktywistycznej interpretacji, której głównym kryterium będzie właśnie wola mocy interpretatora. Harold Bloom, nawiązując do Nietzschego i pragmatyzmu Rorty'ego, wskaże najważniejsze cechy takiego mocnego czytania (*strong reading*, a nawet *strong misreading*), będącego antytezą Gadamerowskiej dialektyki pytań i odpowiedzi. Mocne czytanie zakłada pytanie, co tekst może mi dać, co mogę poprzez tę lekturę wyrazić, dla kogo ten tekst może być dobry. Natomiast nie pyta, o czym tekst mówi, a tym bardziej, czy dobrze zrozumiałem tekst. Jeśli sam masz wątpliwości, czy dobrze zrozumiałeś — powie Bloom — nie zwracaj innym głowy swoją wykładnią<sup>55</sup>.

Warto jednakże nadmienić, że Gadamer niezwykle cenił Nietzschego, choć w swej koncepcji wykształcenia nawiązuje do jego myśli, jedynie przypominając o roli omawianego przezeń w *Niewczesnych rozważaniach* zapominania, dzięki któremu ludzki duch zyskuje możliwość odnowy, zdolność świeżego spojrzenia na wszystko<sup>56</sup>. Nie rozumie jednak zapominania jako zastępowania jednych poglądów lepszymi. Według niego zapominanie jest w hermeneutycznym dialogu związane z nabywanym w trakcie humanistycznego kształcenia taktem. Takt polega między innymi na „taktownej mowie”, w której zawsze subtelnie pomija się, „zapomina” to, czego dopowiedzenie byłoby właśnie nie-taktem, gdyż naruszałoby intymną sferę współrozmówcy<sup>57</sup>. Taka delikatność nie mieści się, jak się zdaje, ani w optyce Nietzschego, ani w nawiązujących do niego hermeneutykach.

Czy właściwy jest zatem wniosek, że Nietzsche i Gadamer wprowadzają dwie, alternatywne względem siebie hermeneutyki — agonistyczną i dialogiczną, które odpowiadają również dwóm stylom czytania, nauczania i w ogóle uprawiania filozofii? Czy też, tak jak uważają zwolennicy konstruktywizmu, Gadamer również w tym aspekcie nie był świadomy nihilistycznych implikacji swojej własnej filozofii?<sup>58</sup>

55 Zob. H. Bloom, *Agon. Towards a theory of revisionism*, New York 1982, s. 19n.

56 Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 43.

57 Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 44.

58 Por. G. Vattimo, *Nietzsche i hermeneutyka współczesna*, tłum. A. Zawadzki, M. Surma-Gawłowska, „Przestrzenie Teorii” (2007) nr 7, s. 339, <https://doi.org/10.14746/pt.2007.7.21>; P. Sznajder, *Gadamer jako*

## Odrzucenie agonu w hermeneutyce – Gadamera rozumienie dialektyki pana i niewolnika

Wydaje się, że Gadamer zdał sobie sprawę z hermeneutycznej roli walki i świadomie odrzucił ten element w swojej hermeneutyce. Chcąc naświetlić ten problem, należy nie tylko sięgnąć do jego hellenśkich inspiracji, ale również do drugiego ważnego dla autora *Prawdy i metody* źródła – Geoga W. F. Hegla. Gadamera uwagi do dialektyki panowania i niewoli z *Fenomenologii ducha*<sup>59</sup> wyraźnie odzwierciedlają bowiem jego stanowisko w kwestii roli walki w hermeneutyce.

Niemiecki hermeneuta dokonuje swoistej dialogicznej reinterpretacji *Fenomenologii ducha*, podkreślając, że w ujęciu Hegla samowiedza potwierdza swoją prawdę w konfrontacji z prawdą drugiej samowiedzy, co można uznać za formę dialogu. Istotne jest tu to, że „dialog” ten dokonuje się w walce o uznanie, w wyniku której między samowiedzami ustala się relacja panowania i niewoli. Gadamer zwraca uwagę na szczegól, który często umyka komentatorom Hegla – warunkiem istnienia samowiedzy jest uznanie innej samowiedzy jako wolnej. Uznanie samowiedzy możliwe jest tylko wtedy, gdy jest wzajemne. Ten stan wzajemnego uznania poprzedza walkę, w wyniku której relacja pana i niewolnika się ustali. Co powinno być dla nas ciekawe, Gadamer jako przykład takiego wzajemnego uznania podaje honorowy pojedynek, którego istotą jest wzajemne uznanie własnej wartości, przywracanie czci w wyniku walki<sup>60</sup>.

Samowiedza podejmuje konfrontację z innym w celu uznania własnej prawdy. Musi zatem podjąć ryzyko, wykazać gotowość do anihilacji samej siebie. Tylko w ten sposób ja może stać się prawdziwym ja – prawda samowiedzy może zostać potwierdzona wobec absolutnego pana, którym jest śmierć. Przegrywa ten, kto się zawaha, kto pierwszy okaże przesadną troskę

nihilista niespełniony? Głos krytyczny w sprawie Gianniego Vattima nihilistycznej interpretacji hermeneutyki, „The Polish Journal of Aesthetics” (2018) nr 1, s. 27–40.

59 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2003, s. 132–159.

60 Zob. H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, Tübingen 1980, s. 57.

o życie i ulegnie lękowi przed śmiercią. Ten bardziej gotowy umrzeć, zyska życie. Kto o życie troszczy się za bardzo, powinien umrzeć<sup>61</sup>.

Czy jednak zwycięstwo oznacza wolność w dalszej realizacji celów zwycięzcy oraz poznanie prawdy? Przeciwnie, paradoks walki polega na tym, że zwycięzca wcale nie realizuje celu lepiej, niż ten, kto poległ. Nie może być uznania, jeśli zginął ten, kto miał uznawać. W walce totalnej zatem w ogóle nie może być mowy o zwycięstwie. To samo jednak dotyczy i innych, mniej radykalnych przypadków walki. Hegel zauważa, że musi być jakaś inna forma podporządkowania sobie innego niż jego całkowita anihilacja. Tym ma być panowanie nad innym. Jednak i podporządkowanie sobie innego jako rzeczy, przedmiotu satysfakcji nie zadowala pragnienia zwycięskiej samowiedzy. Już wcześniej obcowała ona bowiem z rzeczami i nie znalazła w tym satysfakcji dla swego pragnienia<sup>62</sup>. Dlatego relacja pana i niewolnika, która ustali się w wyniku walki, ostatecznie okaże się równie niesatysfakcjonująca. Świadomość pana okazuje się świadomością fałszywą. W wyniku walki sługa musi wprawdzie dostarczać panu przedmiotów jego rozkoszy, ale w ten sposób uzależnia pana od siebie. Pan przestaje być panem, traci wolność i prawdę, a nie zdając sobie z tego sprawy, naraża się przez to na śmieszność. W ten sposób jego świadomość wchodzi na nieznaną mu wcześniej poziom zakłamania. Osiągnął wszystko, co zamierzał, zaryzykował życie i posiadał życie drugiego, a jednocześnie poniósł klęskę, mówi, w przekonaniu Gadamera, Hegel. Sługa natomiast, jako ten, który swe życie cenił wyżej niż honor, wolność i bycie dla siebie, zmuszony zostaje do pracy, do wytwarzania dóbr, którymi rozkoszować się nie będzie on sam, ale pan, któremu musi oddawać swoje wytwory. Jednakże poprzez pracę, formowanie rzeczy sługa zyskuje świadomość własnych zdolności. Dlatego właśnie dzięki szeroko rozumianej sztuce wytwórczej fatalność walki może zostać zniesiona<sup>63</sup>. Ciekawe jest właśnie to odniesienie do wytwórczości. Nietzsche powie przecież w *Rywalizacji Homera*: „Jakiż problem nam się tu otwiera, gdy postawimy kwestię stosunku rywalizacji do

61 Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 135–136.

62 H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik*, s. 58n.

63 H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik*, s. 60–63.

genezy dzieła sztuki<sup>64</sup>. Gadamer, jak widzimy, upatruje źródeł sztuki raczej w samorozumiejącej sobie, ale pokonanej świadomości niewolnika.

Należy zatem podkreślić, że w wyniku walki zarówno świadomość pana, jak i świadomość niewolnika są nieszczęśliwe i zakłamane, choć w inny sposób i nie w tym samym stopniu. Czy jednak dla człowieka istnieje jakaś alternatywa? Krytyczna analiza relacji międzyosobowej jako walki, panowania i niewoli znajduje swoje pozytywne dopełnienie w pojęciu przyjaźni, które Gadamer analizuje w tekście *Przyjaźń i poznanie siebie. O roli przyjaźni w greckiej etyce*, będącym jak się zdaje aluzją do *Fenomenologii ducha*. Przyjaźń można uznać za inną niż walka podstawę koegzystencji osób oraz inną podstawę samoświadomości i kształcenia<sup>65</sup>. Nie sposób jednak w tym miejscu szerzej rozwinąć tego wątku, jak i kilku innych myśli Gadamera, które mogłyby rzucić więcej światła na zagadnienie walki w interpretacji.

## Podsumowanie

Powyższe analizy pozwalają uznać, że choć Gadamer orientuje swoją hermeneutykę na porozumienie, jest świadomy roli rywalizacji i walki w interpretacji. Przemyślał te kwestie, rozumie, że interpretacja jest grą różnicy i zgody, ale dostrzegł jałowość opartej na sporze retoryki czy hermeneutyki. Gadamer zdecydowanie jest filozofem porozumienia, nie zaś sporu czy walki. Nie oznacza to jednak, że dąży do zniesienia różnicy. Wręcz przeciwnie — rozumienie możliwe jest wówczas, gdy wsłuchujemy się w głos innego i pozwalamy mu pozostać innym. Choć Gadamer nie przekreśla roli walki w dialogu, krytyki czy dekonstrukcji w hermeneutyce, sam zwykle wybiera drogę porozumienia, poszukiwania wspólnych interesów, wspólnoty poglądów, a przede wszystkim wspólnego poszukiwania całości sensu, prawdy i dobra w dialogu. Jego rozmowy i sposób lektury cechuje otwartość, antycypowanie racji drugiego, gotowość do zrozumienia. Nie wyklucza jednakże roli walki w dialogu, retoryce

64 F. Nietzsche, *Rywalizacja Homera*, s. 90n.

65 Zob. H.-G. Gadamer, *Przyjaźń i poznanie siebie. O roli przyjaźni w greckiej etyce*, tłum. A. Mergler, w: H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja*, s. 143–156.

i hermeneutyce, pod warunkiem, że jest to walka o prawdę. Sam wybiera jednak, tam gdzie to możliwe, inną drogę.

Niezależnie od drogi dialogu, z kultury greckiej wywieść można drugą drogę hermeneutyki — drogę walki, panowania i rywalizacji, na którą wskazuje Nietzsche. Należy zaznaczyć, że ani walka, ani porozumienie same w sobie nie warunkują wartości interpretacji. Walka może być walką o prawdę, porozumienie może być niezadowolającym kompromisem, daleką od prawdy konwencją. Nasuwa się wniosek, że wartość interpretacji określają cele. Czy jednak wystarczą cele pragmatyczne — to, co słuszne, godziwe, lepsze? Gadamer jest tutaj bezkompromisowy. By wiedzieć, co jest lepsze, słuszniejsze, trzeba znać dobro samo i prawdę samą<sup>66</sup>. Te zaś idee „zamieszkują dusze” i jedynie samopoznanie i poznanie prawdy innego może do nich zbliżyć. Każdy może posiadać tylko częśćkę prawdy. Dialog, zwłaszcza w sokratejskim wydaniu, musi przybliżać do jej poznania.

## Bibliografia

- Acampora C.D., *Contesting Nietzsche*, Chicago 2013, <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226923918.001.0001>.
- Arystoteles, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 2008.
- Biały F., *Koncepcje demokracji agonistycznej*, Poznań 2018.
- Bloom H., *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, tłum. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków 2002.
- Bloom H., *Agon. Towards a theory of revisionism*, New York–Oxford 1982.
- Gacia T., *Agonistyka jako topos w pismach Tertuliana*, „Vox Patrum” 38 (2000), s. 415–426, <https://doi.org/10.31743/vp.7266>.
- Gadamer H.-G., *Apologia sztuki leczenia*, tłum. A. Przyłębski, w: H.-G. Gadamer, *O skrytości zdrowia*, Poznań 2011, s. 47–60.
- Gadamer H.-G., *Doświadczenie cielesności a możliwość obiektywizacji*, tłum. A. Przyłębski, w: H.-G. Gadamer, *O skrytości zdrowia*, Poznań 2011, s. 91–105.

<sup>66</sup> Zob. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii*, s. 62nn.

- Gadamer H.-G., *Dramat Zaratusztry*, tłum. G. Sowinski, w: *Nietzsche 1900–2000*, red. A. Przybysławski, Kraków 1997, s. 118–135.
- Gadamer H.-G., *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, Tübingen 1980.
- Gadamer H.-G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002.
- Gadamer H.-G., *Koło jako struktura rozumienia*, tłum. G. Sowinski, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowinski, Kraków 1993, s. 227–234.
- Gadamer H.-G., *Pochwała teorii*, tłum. A. Mergler, w: H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Warszawa 2008, s. 20–38.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007.
- Gadamer H.-G., *Przyjaźń i poznanie siebie. O roli przyjaźni w greckiej etyce*, tłum. A. Mergler, w: H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Warszawa 2008, s. 143–156.
- Gadamer H.-G., *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*, tłum. J. Wilk, Wrocław 2009.
- Gadamer H.-G., *Wychowanie jest wychowaniem siebie*, tłum. P. Sosnowska, w: H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, Warszawa 2008, s. 258–270.
- Grondin J., *Gadamer's experience and theory of education. Learning that the other may be right*, w: *Education, dialogue and hermeneutics*, ed. P. Fairfield, London 2011, s. 5–20.
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2003.
- Kotarbiński T., *Erystyka jako poszczególny przypadek teorii walki*, w: T. Kotarbiński, *Hasło dobrej roboty*, Warszawa 1984, s. 137–147.
- Kotarbiński T., *Problematyka ogólnej teorii walki*, w: T. Kotarbiński, *Hasło dobrej roboty*, Warszawa 1984, s. 125–136.
- Markowski M. P., *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Kraków 1997.
- Nietzsche F., *Rywalizacja Homera*, tłum. B. Baran, w: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, Kraków 1993, s. 81–92.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu: w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 1991.
- Platon, *Państwo. Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Ricœur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. S. Cichowicz, E. Bieńkowska, Warszawa 1985.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996.

Rosen S., *Hermeneutics as politics*, Oxford 1987.

Sznajder P., *Gadamer jako nihilista niespełniony? Głos krytyczny w sprawie Gianniiego Vattima nihilistycznej interpretacji hermeneutyki*, „The Polish Journal of Aesthetics” (2018) nr 1, s. 27–40.

Tuncel Y., *Agon in Nietzsche*, Milwaukee, Wisconsin 2013.

Vattimo G., *Nietzsche i hermeneutyka współczesna*, tłum. A. Zawadzki, M. Surma-Gawłowska, „Przestrzenie Teorii” (2007) nr 7, s. 335–346, <https://doi.org/10.14746/pt.2007.7.21>.

