



„Analiza i Egzystencja” 66 (2024), 101-121
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2024.66-04

ARTYKUŁY

ALEKSANDER KRZYŻANEK

Uniwersytet Warszawski
ORCID: 0000-0003-4318-0120
email: a.krzyzanek@uw.edu.pl

Perspektywy badań nad językiem w oparciu na hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera

Słowa kluczowe: badania nad dyskursem, filozofia hermeneutyczna, filozofia języka, hermeneutyka filozoficzna, językoznawstwo

Keywords: discourse analysis, hermeneutic philosophy, linguistics, philosophical hermeneutics, philosophy of language

Language Research Perspectives Based on the Philosophical Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer

Abstract

In this paper I accomplish two goals: first, I briefly reconstruct Hans-Georg Gadamer's views on language, included foremost in *Truth and Method*. I discuss if and how can we analyse language in the hermeneutic way; what is Gadamer's view on philosophy of language and linguistics; what is *the hermeneutic priority of the question* and why choosing the logic of question may lead to a conflict between philosophical hermeneutics and analytic philosophy.

Then, on such base I show correlations, which can be traced between hermeneutic philosophy and other contemporary language research disciplines – generally understood linguistics, analytic philosophy of language and interdisciplinary discourse research. Taking a closer look at each of the mentioned disciplines I focus on trying

to answer the question regarding their ideological and methodological connections with the hermeneutic way of thinking. The article ends with a conclusion, that interdisciplinary discourse analysis produces the highest hopes to analyse language in a *non-objective* matter, which is the way that Gadamer favoured.

Wprowadzenie

W niniejszym tekście analizuję możliwości, jakie stwarza hermeneutyka filozoficzna Hansa-Georga Gadamera w odniesieniu do wybranych innych dziedzin podejmujących problem języka. Wpierw dokonam krótkiej syntezy poglądów Gadamera na temat języka, która posłuży za punkt odniesienia. Następnie poszukam odpowiedzi na pytanie, czy hermeneutyka filozoficzna może stanowić podstawę albo uzupełnienie innych ujęć języka, takich jak badania lingwistyczne, krytyczna analiza dyskursu czy szeroko rozumiana filozofia analityczna.

Stanowisko Gadamera w kwestii nauk o języku jest niejednoznaczne. Żył sceptyczny stosunek do językoznawstwa, któremu zarzucał przedmiotowe traktowanie języka oraz ograniczanie się w badaniach wyłącznie do jego formy (Gadamer, 2013, s. 544–546). Osobnym wątkiem jest jego stosunek do tego, co nazywa w *Prawdzie i metodzie* (dalej: *PiM*) filozofią języka (Gadamer, 2013, s. 591). Ciekawe jest, że pod tym pojęciem rozumie zupełnie inną filozofię języka, niż my zwykliśmy to robić współcześnie. Dla Gadamera filozofia języka to przede wszystkim dzieła Humboldta i Herdera, podczas gdy my prędzej skłonni byłibyśmy skojarzyć z nią Russella czy Wittgensteina. Gadamer był, przynajmniej w jakimś stopniu, zaznajomiony z dziełami współczesnych mu filozofów języka, niemniej to, że filozofię tę utożsamiał przede wszystkim z dziełami Humboldta i Herdera, nie pozostaje bez znaczenia dla wydźwięku niektórych fragmentów *PiM*.

Niezależnie od tego, czy rozważania Gadamera wpisują się w główny nurt współczesnej filozofii języka, warto rozważyć możliwości, jakie stwarzają dla rozwoju tej dziedziny. Zamierzam wykazać, że tezy Gadamera w owocny sposób mogą wpisywać się we współczesne wątki badawcze. Swój tekst zamierzam ustrukturyzować w następujący sposób. Najpierw dokonam syntezy najważniejszych założeń dotyczących języka w hermeneutyce filozoficznej Gadamera. Następnie rozważę punkt, w którym dokonuje się rozbrat hermeneutyki z analityczną filozofią języka. Na końcu zaś

wskażę na perspektywy hermeneutycznych badań nad językiem w trzech współczesnych nurtach.

Swoje rozważania będę opierał głównie na *PiM* oraz komentarzach do niej, ponieważ dzieło to wciąż pozostaje najważniejszym punktem odniesienia we wszelkich badaniach z obszaru hermeneutyki filozoficznej (zob. np. Dybel, 2004, s. 10–14; Przyłębski, 2016, s. 65). Dla pełniejszego obrazu poglądów Gadamera będę sięgał także po jego późniejsze teksty, przede wszystkim te zebrane w zbiorze *Język i rozumienie*.

1. Język jako ontologiczna podstawa hermeneutyki filozoficznej

a. Dialektyczny charakter badań nad językiem

Temat języka pojawia się *explicite* w *PiM* dopiero w ostatniej części. Najważniejsze tezy o języku zostają przedstawione na ostatnich 60 stronach tekstu, w rozdziale zatytułowanym *Język jako horyzont ontologii hermeneutycznej*. Ukazują język jako podstawę i warunek możliwości wszelkiego rozumienia, co wzbudza kontrowersje, na co zwrócił uwagę m.in. Andrzej Przyłębski (2006, s. 51). Gadamer o hermeneutyce pisze w sposób hermeneutyczny (co pokazuje struktura *PiM*, liczne wątki poboczne i analiza tematów, których znaczenie staje się jasne dopiero pod koniec tekstu). W dodatku nierzadko powołuje się na wręcz poetyckie stwierdzenia. Na przykład: „[...] byłoby trafniej powiedzieć dosłownie, że to język mówi nami, niż że to my nim mówimy” (Gadamer, 2013, s. 622) albo „To my mówimy, nikt z nas, a jednak my wszyscy – oto sposób bycia języka” (Gadamer, 2003, s. 22).

Możemy oczywiście potraktować to jako zarzut w stosunku do tego filozofa – idąc tropem tezy 4.116 z *Traktatu logiczno-filozoficznego* Wittgensteina: „Cokolwiek da się powiedzieć, da się jasno powiedzieć” (Wittgenstein, 2016, s. 28). Weźmy jednak pod uwagę poglądy Gadamera na temat roli języka poetyckiego w wypowiedaniu tego, co niewypowiedziane (Gadamer, 2003, s. 31), jego niechęć do klasycznej logiki opartej na zdaniach (Gadamer, 2003, s. 36) oraz ogólną trudność, jaką sprawia mówienie o języku (o czym poniżej). Dzięki temu łatwiej przyjdzie nam przyjąć taki sposób uprawiania filozofii, który poświęca jasność swoich tez na rzecz wypowiedzenia tego, czego (jasno i klarownie) wypowiedzieć się nie da. Jest to zupełnie inna wizja filozofii od tej, którą miał Wittgenstein w okresie *Traktatu*.

Ogólny stosunek Gadamera do języka został wyrażony w następującym fragmencie *PiM*:

Natura języka zaś to jeden z najbardziej mrocznych tematów ludzkiej refleksji. Język jest naszemu myśleniu tak niesłychanie bliski i w swym funkcjonowaniu tak nieprzedmiotowy, że sam ukrywa swój rzeczywisty byt.

(Gadamer, 2013, s. 514)

Powyższy fragment ilustruje zasadniczy problem z hermeneutycznymi badaniami nad językiem, mianowicie że wszelki opis lub analiza języka wymaga uczynienia go przedmiotem badań – uprzedmiotowienia go. Badając język, jesteśmy zawieszeni w dialektycznej relacji między przedmiotowym a podmiotowym traktowaniem języka. Przez podmiotowe rozumienie ujmowanie go *w jego właściwym byciu* lub, jak mówi Gadamer: „[...] od strony rozmowy, którą jesteśmy” (Gadamer, 2013, s. 514). Pojęcie dialektyczności ma tutaj wskazywać na dynamiczny charakter operowania między dwiema skrajnościami – przedmiotowym albo podmiotowym traktowaniem języka. Finalnie, analiza języka zawsze będzie rozwijać się gdzieś między nimi.

Jedną z kwestii, którą chcę rozważyć, jest *zasada nieoznaczoności* (by metaforycznie nawiązać do słynnej zasady Heisenberga, zgodnie z którą z określoną dokładnością możemy znać jedynie albo pęd, albo położenie cząstki, nigdy obie te własności naraz). Niemożliwość przekroczenia paradoksalnej sytuacji badawczej mimo wszystko wymaga, by na coś się zdecydować.

Zahaczamy tutaj o problem metajęzyka na gruncie hermeneutyki filozoficznej. Wagę tego zagadnienia podkreślał m.in. Andrzej Bronk (1988, s. 303–306). Problem dotyczy tego, w jaki sposób w ogóle można mówić o języku, kiedy ten niejako *zwraca się ku samemu sobie*. Jest to oczywiście stary i dobrze już dziś znany dylemat, który podjął m.in. Tarski w słynnym tekście o semantycznej teorii prawdy i metajęzyku (Tarski, 1995). Problem metajęzyka w hermeneutyce filozoficznej znajduje ciekawe rozwiązanie, ale wróć do tego wątku w dalszej części tekstu.

Podsumowując, Gadamer stara się ujmować język w jego naturalnym byciu, na sposób podmiotowy. Konsekwencją takiego podejścia jest m.in. posługiwanie się poetyckimi twierdzeniami, które same w sobie wymagają interpretacji. Możemy powiedzieć, że Gadamer stara się ująć istotę

języka mówiąc *z niego*, a nie mówiąc *o nim*. Wspomniałem o Wittgensteinie z okresu *Traktatu*, jednak podejście Gadamera znacznie bliższe jest jego późniejszej twórczości, tzn. poglądom zawartym w *Dociekaniach filozoficznych*, w których autor wyraża zalecenie, by *nie myśleć, lecz patrzeć* (Wittgenstein, 2012, s. 50). Dokładnemu zbadaniu relacji między poglądami tzw. późnego Wittgensteina i Gadamera trzeba by poświęcić natomiast osobną rozprawę, choć wątek ten jest niezmiernie ciekawy (zob. np. Lawn, 2005; Przyłębski, 2016, s. 17).

Wracając do głównego wątku i posługując się po raz kolejny metaforą zasady nieoznaczoności w badaniach nad językiem, możemy powiedzieć, że im bliżej chcemy zbadać język, tym bardziej go uprzedmiotawiamy, przez co tracimy możliwość uchwycenia go w jego właściwym byciu. Czy Gadamer, rezygnując z uprzedmiotowienia języka, jest w tym konsekwentny? Wydaje się, że nie do końca – ponieważ ostatecznie wypowiada się na jego temat, czyniąc go przedmiotem (por. np. Bronk, 1988, s. 305). Przedstawię teraz pokrótce najważniejsze założenia Gadamera o języku.

b. Język jako uniwersalne medium ludzkiego rozumienia

Jedna z najbardziej znanych tez, które znalazły się w *PiM*, brzmi: „Bytem, który może być rozumiany, jest język” (Gadamer, 2013, s. 637). Andrzej Pawelec (2013, s. 24) uważa, że cytowany tu przekład Bogdana Barana nie jest najbardziej fortunny, jeśli chodzi o oddanie rzeczywistych intencji Gadamera. Lepsza wydaje mu się propozycja Andrzeja Przyłębskiego: „Byt, który może zostać zrozumiany, jest językiem” (Przyłębski, 2016, s. 91). W pierwszym przypadku możemy to zdanie zrozumieć tak, że język jest jednym z bytów, które mogą być rozumiane. W wersji Przyłębskiego natomiast interpretacja zmierza ku podkreśleniu, że jakkolwiek byt, jeśli w ogóle da się zrozumieć, przyjmuje formę językową. Nie jest tak, że język jest jednym z bytów, które da się rozumieć, a poza nim istnieją jeszcze inne. Cokolwiek da się zrozumieć, da się to zrozumieć wyłącznie jako język. Tak radykalne stanowisko przyjmuje Gadamer w *PiM*. Później, pisząc esej *Granice języka*, Gadamer zdaje się łagodzić nieco swoje poglądy, rozważając także sfery przed- i pozajęzykowe (Gadamer, 2003).

Przypisywanie przez Gadamera językowi centralnej pozycji we wszelkim rozumieniu ma kilka przyczyn. Po pierwsze, pozostawał pod mocnym wpływem Martina Heideggera, który zarówno w *Ontologii faktyczności*,

jak i w *Byciu i czasie* nawiązał do hermeneutyki. O ile to Gadamera najczęściej uważa się za ojca współczesnej hermeneutyki filozoficznej, tak nie można zapominać, że ta nie powstałaby, gdyby nie dokonania Heideggera.

Heidegger, opisując w *Byciu i czasie* ontologiczną pre-sturkturę rozumienia, która ma kolisty charakter, wydobywa z niej trzy momenty czy elementy składowe: *wstępny ogląd*, *wstępny zasób* i *wstępne pojęcie* (Heidegger, 2008, s. 192–193). W kontekście niniejszych rozważań najbardziej istotne jest oczywiście *wstępne pojęcie*, które możemy opisać jako pierwotną siatkę pojęciową, którą posługujemy się, kiedykolwiek cokolwiek rozumiemy. Jesteśmy wyposażeni w dany zestaw pojęć, który modyfikuje to, jak rozumiemy, i jest modyfikowany przez to, co rozumiemy – stąd m.in. bierze się kolistość rozumienia. Gadamer czerpie ogromną inspirację z dokonań Heideggera (Gadamer, 2013, s. 367–375), jednak jego własną zasługą jest rozwinięcie rozważań na temat *rzuconego projektu*, jakim jest ludzka egzystencja, o rozważania nad tradycją.

Poza tym, że *Dasein* jest rzucone-w-świat, jest także rzucone-w-tradycję. Mówiąc inaczej – u podstaw naszej egzystencji leży to, że jesteśmy w świecie, lecz ponadto – jesteśmy także w tradycji. Gadamer podkreśla, że rodzimy się i jesteśmy wychowani w określonej kulturze. Język, którym mówimy, jest nośnikiem tradycji, w którą zostaliśmy rzućeni. Świadczą o tym dzieje konkretnych pojęć, ich etymologia. Nie bez powodu spora część *PiM* poświęcona została analizie historii rozwoju pojęcia *języka* (jako starożytnego *logos* czy średniowiecznego *verbum*).

Gadamer opisuje ściśle ludzkie rozumienie, patrzy na człowieka jako na *zoon logon echon* – zwierzę posiadające język, mowę rozumną. W *PiM* pada stwierdzenie: „Kto ma język, ten ma świat” (Gadamer, 2013, s. 609). Tym, co odróżnia człowieka od zwierząt, jest posiadanie języka, a zarazem – posiadanie świata. Człowieka charakteryzuje ponadto wolność od otoczenia, gdzie otoczenie jest rozumiane jako przestrzeń życia każdej istoty. Nie oznacza to oczywiście, że człowiek nie jest w otoczeniu i nie jest przez nie uwarunkowany, natomiast tylko człowiek ma możliwość odnoszenia się do świata. Ma tę możliwość dzięki posiadaniu języka – to w języku i poprzez język byt daje się zrozumieć. Nie chodzi o to, że język *uprzedmiatawia świat*. To świat staje się dostępny rozumieniu dzięki językowi. Gadamer nazywa to *przybieraniem-postaci-językowej* (Gadamer, 2013, s. 605, 636). Byt przybiera postać językową i tym samym staje się dostępny rozumieniu. Taki jest sens płynący ze zdania, że byt, który może być rozumiany,

jest językiem. I tym samym staje się jasne, dlaczego język jest uniwersalnym medium wszelkiego ludzkiego rozumienia. Następny argument na rzecz takiego poglądu dotyczy logiki.

c. Hermeneutyczna logika pytania

Gadamer chce ująć język w jego naturalnym byciu i uważa, że logika zdań, tzn. analiza treści językowych, których jednostką jest zdanie, uprzedmiotawia język i pozbawia go jego naturalności. W związku z tym wszelkie badania językowe, filozoficzne czy językoznawcze, które opierają się na logice zdania, są według Gadamera nieadekwatne. Oczywiście nie są całkowicie pozbawione sensu, jednak pamiętajmy, że *PiM* to w dużej mierze atak na myślenie nastawione na ideał racjonalnej metody naukowej. W związku z tym jeśli językoznawstwo zbliża się do tej kategorii, to Gadamer widzi w nim wroga.

Swoją koncepcję języka Gadamer buduje w oparciu na hermeneutycznym fenomenie rozmowy. Tekst, otwierając się przed interpretatorem, zaprasza do rozmowy. Proces uzyskiwania rozumienia ma dynamiczny charakter, podlega dialektyce pytania i odpowiedzi. Zdaniem Gadamera każdy tekst jest odpowiedzią na jakieś pytanie, a rozumieć dany tekst oznacza znać pytanie, na które jest on odpowiedzią (Gadamer, 2013, s. 503). Zadaniem interpretatora, którego spełnienie jest warunkiem koniecznym uzyskania rozumienia, jest rekonstrukcja tego pierwotnego pytania: „Kto chce zatem rozumieć, musi cofnąć się z pytaniem poza to, co wypowiedziane” (Gadamer, 2013, s. 503).

Gadamerowi nie chodzi w tym miejscu o przedstawienie *reguł poprawnej interpretacji* – wszak hermeneutyka filozoficzna podejmuje kwestie tego, czym są rozumienie i interpretacja w ogóle, a nie jak należy interpretować, by robić to dobrze (zob. np. Dybel, 2012, s. 20–21). Gadamerowi zdarza się pisać także i o tym, czym jest i jak powinna przebiegać „wszelka poprawna interpretacja” (Gadamer, 2013, s. 368–372). Może to świadczyć, jak sądzę, o pewnej niekonsekwencji autora.

Pytanie, które wyznacza sens każdego tekstu, jest zawsze bardziej obszerne niż konkretna odpowiedź (czyli sam tekst), ponieważ to pytanie zawiera już w sobie wszystkie możliwe odpowiedzi (Gadamer, 2013, s. 503). Uzyskiwanie rozumienia dokonuje się na gruncie interpretacji i ma charakter językowy. Staje się jasne, dlaczego Gadamer zwraca się w stronę

logiki pytania przeciwko logice zdania. Jasny staje się *hermeneutyczny prymat pytania*. Przenosząc rozważania dotyczące rozumienia sensu danego tekstu na obszar ogólnych, ontologicznych rozważań nad językiem, jasny staje się sens zdania, zgodnie z którym to *my jesteśmy rozmową* – ponieważ wszystko, co możemy rozumieć, staje się *tekstem*, przyobleka się w język. *Bytem, który można rozumieć, jest język*. Zaś naturalnym sposobem bycia języka jest bycie w rozmowie (Gadamer, 2013, s. 525). Wyabstrahowywanie części języka, takich jak zdania, by poddać je analizie, wyobcowuje język. Zatem należy patrzeć na język w tym aspekcie, w którym się naturalnie realizuje, tj. w rozmowie. Ilustruje to cytat z eseju *Język i rozumienie*:

Jeżeli fenomenowi języka nie ujmuje się z perspektywy izolowanego zdania, lecz z perspektywy całości naszego bycia w świecie, które jest zarazem życiem w rozmowie, wówczas lepiej można zrozumieć, dlaczego fenomen języka jest tak zagadkowy, zarazem przyciągający i odpychający.

(Gadamer, 2003, s. 24)

Rezygnacja z logiki zdania na rzecz logiki pytania pozwala także odpowiedzieć na pytanie o *nadwyżkę znaczenia*, tzn. na nieskończone możliwości interpretacji każdego tekstu. Trzymając się logiki zdania, jesteśmy zamknięci na to, co w nim powiedziane – o ile rzeczywiście wyabstrahujemy to zdanie z kontekstu. Natomiast hermeneutyczna logika pytania w oczywisty sposób włącza do analizy szeroki kontekst. Jak pisze Gadamer w *PiM*:

Tak więc sens zdania jest relatywny do pytania, na które jest odpowiedzią, to zaś oznacza, że z konieczności wykracza poza to, co w nim samym powiedziane. Logika humanistyki, jak to ukazują już niniejsze refleksje, jest logiką pytania.

(Gadamer, 2003, s. 503)

Wspomniałem wcześniej o rozbracie koncepcji Gadamera z filozofią analityczną – i ma on miejsce właśnie tu, tzn. w uznaniu prymatu hermeneutycznej logiki pytania nad logiką zdania. Jest to jednak wniosek być może na wyrost – w trakcie rozwoju badań nad językiem, w szczególności w dziedzinie filozofii języka potocznego, filozofowie również, jak sama nazwa wskazuje, zwracają się ku językowi w jego „naturalnym” sposobie bycia. Filozofia języka potocznego była Gadamerowi znana,

ponieważ powołuje się w jednym miejscu *PiM* na Johna L. Austina, rozważając akt mowy, jakim jest rzucanie kłuty (Gadamer, 2013, s. 576). W związku z tym stwierdzenie, że koncepcja Gadamera bierze daleko idący rozbrat z filozofią analityczną, jest przesadzone i opiera się na błędnym rozumieniu samej filozofii analitycznej. O ile rozważania nad formą języka idealnego, jak u wczesnego Wittgensteina w *Traktacie*, różnią się znacząco od filozofii Gadamera, to filozofia analityczna znacznie się od tego czasu zmieniła – żeby przypomnieć chociażby zwrot w poglądach samego Wittgensteina (por. np. Bronk, 1988, s. 301).

Podsumowując, język staje się ontologiczną podstawą hermeneutyki filozoficznej, ponieważ pełni centralną funkcję we wszelkim ludzkim rozumieniu. Dlatego hermeneutyka może stać się *uniwersalnym aspektem filozofii*, a nie tylko metodologiczną podstawą nauk humanistycznych (Gadamer, 2013, s. 638)¹.

2. Możliwości hermeneutycznych badań nad językiem

a. Problem metajęzyka

Wróćmy do problemu, w jaki sposób możemy mówić o języku na gruncie hermeneutyki filozoficznej, czyli do kwestii metajęzyka – języka, którego używamy, by mówić o języku. Na gruncie Gadamerowskiej hermeneutyki problem ten znajduje ciekawe rozwiązanie – nie istnieje mianowicie coś takiego jak metajęzyk. „Całe nasze doświadczenie świata, a w szczególności doświadczenie hermeneutyczne, rozwija się z wnętrza języka” (Gadamer, 2013, s. 614). W szczególności doświadczenie tego, czym jest język, odbywa się z jego wnętrza. Chcąc wyrazić to inaczej: porównajmy do tego, w jaki sposób nauka opisuje dowolne przedmioty swoich badań: drzewa, minerały, prawa i procesy fizyczne itd. Robi to zawsze za pomocą języka. Natomiast w przypadku badań nad językiem nie dysponujemy czymś, co mogłoby stanowić takie narzędzie. Musimy język opisywać za pomocą języka. Nawet jeśli wydaje nam się, że wchodząc na poziom meta-językowy, wychodzimy poza język, którym mówimy – to jest to jedynie pozór.

¹ Więcej na temat współczesnych aspiracji filozofii hermeneutycznej pisał m.in. Andrzej Przyłębski (2016, s. 7–29).

Metajęzyk nie jest wszak żadnym osobnym językiem względem swojego języka naturalnego. Hermeneutyka filozoficzna pokazuje nam, że dążenie do wyjścia poza język jest niemożliwe. Jesteśmy domknięci w języku.

Do podobnych wniosków doszedł Andrzej Bronk, wskazując jednocześnie na niekonsekwencję u Gadamera, który stara się nie mówić o języku jako przedmiocie (wchodząc na meta-poziom), co nie w pełni mu się udaje (Bronk, 1988, s. 303–306). Należy pamiętać jednak o celu, jaki przyświeca Gadamerowi – jest nim krytyka myślenia o języku jako wyłącznie o narzędziu poznania. Język w perspektywie hermeneutycznej należy rozważać jako element ludzkiego bycia-w-świecie, a nie wyłącznie narzędzie podporządkowane myśleniu naukowemu.

b. Hermeneutyczne postulaty badań nad językiem

Reasumując, możemy powiedzieć, jakie założenia przyświecają hermeneutycznemu podejściu do badań nad językiem w duchu gadamerowskim. Zaczniemy od pozycji badacza. Po pierwsze, badając język, musimy mieć wzgląd na dziejowość zarówno języka, jak i nas samych – jego użytkowników. Język nosi w sobie ślady tradycji, do której przynależy, tak samo jak do danej tradycji przynależy badacz. W związku z tym należy porzucić marzenia o uniwersalizmie badań językowych. To nie oznacza, że hermeneutyka popada w skrajny relatywizm – wszak Gadamer wypowiada pewne ogólne tezy na temat relacji ontologicznej języka i świata. Tutaj jednak uwidacznia się różnica między hermeneutyką a fenomenologią (zob. np. Grondin, 1995, s. 35–46).

Musimy pamiętać, że badamy język z jego wnętrza. *Wstępne pojęcie* jest jednym z elementów składowych warunkujących nasze rozumienie. W praktyce, w zależności od celu naszych badań, będzie to oznaczało, że nie możemy zrealizować postulatu „obiektywności” względem badanego przedmiotu. Nie możemy rościć sobie pretensji, by opisać język zgodnie z ideałem pozytywistycznym. W gruncie rzeczy taki właśnie jest sens *PiM* – metoda naukowa ma swoje istotne ograniczenia. Dlatego badając język na sposób hermeneutyczny świadomie nie będziemy dążyć do realizacji postulatów metody naukowej (co znacząco oddala hermeneutykę filozoficzną od badań językoznawczych, o czym dalej).

Użycie słów „badany przedmiot” idzie w zasadzie na przekór myśleniu hermeneutycznemu, które dąży do ujmowania języka na sposób podmiotowy.

To oznacza, że nie należy patrzeć na język jako na obiekt, który można zbadać, zmierzyć i opisać – tego typu badania są po prostu nieadekwatne względem tego, czym język naprawdę jest w ramach ludzkiej egzystencji. Napisałem o tym więcej w drugiej części niniejszego tekstu, dlatego nie będę powtarzał zawartych tam uwag – natomiast wciąż problemem jest pytanie, czy tego typu podejście daje się w ogóle zrealizować na gruncie praktyki, którą chcemy mianować jakkolwiek pojętą nauką. Powstaje tutaj wyraźny rozłam między nauką a filozofią (ściśle – hermeneutyką). Dla filozofów hermeneutycznych nie jest to problem, ponieważ w tradycji hermeneutycznej sięgającej Diltheya oddziela się przecież nauki ścisłe od humanistycznych.

By spełnić postulat podmiotowego traktowania języka, należy wziąć pod uwagę różne typy mówienia, różne języki i sposoby ich używania: język poezji, język potoczny, język filozofii itd. Każdy z tych języków ma swój specyficzny charakter, któremu należy oddać sprawiedliwość, nie sprowadzając każdego z nich do jednej, uniwersalnej formy. Na podobną kwestię zwracał uwagę Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych*, pisząc o rozmaitych grach językowych, takich jak rozkazywanie, opisywanie, opowiadanie historyjek, przekład z jednego języka na drugi itd. (Wittgenstein, 2012, s. 20–21). Język realizuje się w różnych formach. A przecież Gadamer powie, że „język to uniwersalne medium, w którym dokonuje się rozumienie” (Gadamer, 2013, s. 526). Zatem mimo wskazanych wielości form języka przysługuje im wszystkim przynajmniej jedna wspólna cecha: są uniwersalnym medium rozumienia.

Filozofia hermeneutyczna podkreśla dynamiczny, procesualny charakter języka (Gadamer, 2013, s. 619–620), który wynika z charakteru samego rozumienia. Nie bez powodu Gadamer posługuje się pojęciem *gry*, uczestnictwa w rozmowie jako uczestnictwa w *grze językowej* (Gadamer, 2013, s. 620). Jest to o tyle ciekawe, że budzi skojarzenia z koncepcją języka późnego Wittgensteina. Z punktu widzenia badań natomiast wymusza to konieczność traktowania każdego przejawu języka jako wydarzającego się procesu – nawet wtedy, gdy mowa o słowach wrytych w skałę – tekst wchodzi w rozmowę z interpretatorem. Gadamer wprowadza pojęcie *gry* początkowo w analizie doświadczenia estetycznego. Przeniesienie tych rozważań na kwestię języka oraz prawdy ma pozwolić pokonać perspektywę subiektywizmu (Gadamer, 2013, s. 655–656). Gra jest rozgrywana ze względu na samą siebie: „Gra jest tym, co gra, wciąga ona bowiem grającego i w ten sposób sama staje się *subiectum* postępu gry” (Gadamer, 2013, s. 656).

Odnosząc się do logiki pytania i kwestii kontekstu, trzeba zwrócić uwagę na dwie sprawy (posługując się pojęciami zaczerpniętymi od Teuna van Dijka): lokalną i globalną strukturę kontekstu (van Dijk, 2001, s. 29). Analizując w sposób hermeneutyczny tekst na poziomie mikro, tzn. konkretnego tekstu, musimy wziąć pod uwagę kontekst, w jakim ten tekst się jawi. Gadamer podkreśla to wielokrotnie – wyobcowanie tekstu z jego kontekstu pozbawia go jego naturalnego sposobu bycia (np. Gadamer, 2013, s. 655). Natomiast na poziomie makro, tzn. w globalnej strukturze kontekstu, trzeba wziąć pod uwagę cały kontekst dziejowy, w którym dany tekst się znajduje.

Tak przedstawiają się najważniejsze *postulaty metodologiczne* (jakkolwiek paradoksalnie by to nie brzmiało w kontekście *PiM*), które należy zastosować, jeśli chce się prowadzić badania nad językiem w sposób hermeneutyczny. Tym, co z całą pewnością wychodzi na pierwszy plan, jest sprzeciw wobec rozumianej pozytywistycznie metody naukowej. Trzeba mieć na uwadze, że od czasu opublikowania *PiM* wiele wydarzyło się w nauce. Być może częściowo za sprawą krytyki ze strony filozofów hermeneutycznych, być może za sprawą krytyki postmodernistycznej, a może poprzez zachodzące wewnątrz środowisk naukowych kryzysy – to wszystko doprowadziło do zmian w paradygmacie nauk o języku. Krytyka dokonywana przez Gadamera nie wybrzmiewa już dziś tak mocno, ponieważ jej cele zostały, przynajmniej częściowo i być może pośrednio, osiągnięte.

Nie uważam jednak, że badania hermeneutyczne stały się przez to anachroniczne. Poniżej zamierzam pokazać, w jaki sposób wskazane postulaty badań hermeneutycznych mogą wpisać się w inne dziedziny badań nad językiem.

c. Stosunek hermeneutyki Gadamera do językoznawstwa

Stosunek Gadamera do językoznawstwa na gruncie *PiM* wydaje się jasny. Trzeba jednak zaznaczyć różnicę między filozofią języka a lingwistyką – dla Gadamera, o czym wspominałem, filozofami języka byli przede wszystkim Humboldt i Herder. Im też, a szczególnie temu pierwszemu, Gadamer zawdzięcza inspirację w kwestii uznania języka za rzecz szczególnie ludzką (Gadamer, 2013, s. 595). Niemniej o ile tak pojęta filozofia języka zajmuje się relacją między myśleniem (jako światopoglądem) a językiem, tak językoznawstwo zajmuje się systematyczną i porównawczą analizą różnych języków.

Trudno precyzyjnie określić, jakie językoznawstwo, wywodzące się z której szkoły, Gadamer ma konkretnie na myśli (choć odwołuje się niekiedy wprost do Oświecenia). Z całą pewnością XX wiek w językoznawstwie staje pod znakiem silnego wpływu strukturalizmu de Saussure'a, który następnie przekształca się w poststrukturalizm². O ile znany jest spór Gadamera z Derridą (reprezentantem poststrukturalizmu), to są to dzieje późniejsze od *PiM*. W niej natomiast Gadamer w żadnym miejscu nie odwołuje się *explicito* do strukturalizmu lub de Saussure'a.

Krytykę językoznawstwa wyrastającego ze strukturalizmu z punktu widzenia hermeneutyki filozoficznej Gadamera można prowadzić na kilku polach. Bardzo dobrze podsumował ją Paweł Dybel, wskazując na punkty, w których te dwa sposoby myślenia trudno pogodzić. Na gruncie strukturalizmu oddziela się znaczące od znaczonego. Znaczone, jak pisze Dybel, jest znaczone tylko o tyle, o ile jest „znaczone” przez znaczące. Natomiast znaczące jest „znaczące” tylko o tyle, o ile pozostaje w relacji (w strukturze) z innymi znaczącymi (Dybel, 2012, s. 44). W przeciwieństwie do tego, na gruncie hermeneutyki dominuje pytanie o „sens”. Sens tekstu jest ważny sam przez siebie. Choć jest modyfikowany poprzez kontekst, wciąż pozostaje tym, co samo przez siebie jest dla interpretatora ważne. „Ów sens bowiem na swój sposób nas dotyka, porusza w tym, jak rozumiemy siebie, będąc dla nas wyzwaniem, na które powinniśmy odpowiedzieć” (Dybel, 2012, s. 45).

Kolejnym punktem spornym, który zaznacza Dybel, jest źródło „sensowności” każdego tekstu. W hermeneutyce filozoficznej najważniejsza jest „autonomia”, którą ma tekst. Sięgająca jeszcze Husserla reguła *powrotu do rzeczy samych* na gruncie hermeneutyki prowadzi interpretatora zawsze w kierunku samego tekstu. Natomiast myślenie strukturalistyczne kieruje poza tekst, który musi być rozpatrywany w odniesieniu do szerszej struktury (Dybel, 2012, s. 48). Podsumowując, Dybel pisze tak:

Wynika stąd, że te dwa typy podejść są ze sobą zasadniczo niewspółmierne, co ma swoje źródło w radykalnej odmienności ich wyjściowych założeń dotyczących pre-ontologii samego języka.

(Dybel, 2012, s. 48)

² W interesujący sposób pisze na temat relacji między strukturalizmem, (post)strukturalizmem a hermeneutyką Dybel w książce *Oblicza hermeneutyki* (Dybel, 2012, s. 40–44).

Owa pre-ontologia dotyczy różnicy między prymatem znaczących tworzących system względem sensu tekstu samego w sobie. Na gruncie strukturalizmu znaczone nabiera „sensu” dopiero poprzez szereg znaczących. Na gruncie hermeneutyki filozoficznej sens tekstu jest dostępny dzięki swojej własnej „tożsamości”, która przemawia dzięki interpretatorowi. „Tekst przyobleka rzecz w język, ale że tak się dzieje, jest ostatecznie dokonaniem interpretatora” (Gadamer, 2013, s. 525). Z kolei dla de Saussure’a rozumienie i interpretacja nie stanowią na łamach *Kursu językoznawstwa ogólnego* właściwego tematu. A postać interpretatora jest dla hermeneutyki filozoficznej kluczowa.

I dlatego jest jasne, dlaczego językoznawstwo nie znajduje uznania u Gadamera. Zarzuca mu, że zajmuje się wyłącznie *formą* języka, a nie językiem jako takim (Gadamer, 2013, s. 545–546). Owszem, jak stwierdza, także i dla hermeneutyki różnorodność form językowych jest pewnym problemem lub nawet *skandalem* (Gadamer, 2013, s. 543). Językoznawstwo jest zainteresowane tym, „jak dany język pomimo całej odmienności od innych języków potrafi wypowiedzieć wszystko, co zechce” (Gadamer, 2013, s. 543). Zainteresowanie hermeneutyki jest natomiast odwrotne: jak to jest, że pomimo różnorodności różnych języków, wszędzie panuje „ta sama jedność myśli i mowy, która zasadniczo pozwala zrozumieć każdy pisemny przekaz” (Gadamer, 2013, s. 544).

Sądzę jednak, że językoznawstwo zostało przez Gadamera potraktowane niesprawiedliwie. Przemawia za tym kilka argumentów. Po pierwsze, nawet de Saussure wskazuje na historyczność języka. Zwróćmy uwagę na poniższy cytat:

[...] jedyny realny przedmiot językoznawstwa – to normalne i regularne życie języka. Dany stan języka jest zawsze wytworem czynników historycznych, które wyjaśniają, dlaczego znak jest niezmienny, to znaczy, dlaczego opiera się wszelkim dowolnym substytucjom.

(de Saussure, 2002, s. 96)

A celem hermeneutyki filozoficznej jest ujęcie języka od strony jego normalnego sposobu bycia – od strony życia języka właśnie.

Po drugie, choć Gadamer nie widział szans na budowanie mostu między hermeneutyką a językoznawstwem, to zrobili to jego następcy. Dybel wymienia m.in. Paula Ricoeura (Dybel, 2012, s. 188–189) czy Hugh J. Silvermana (Dybel, 2012, s. 53). A zatem istnieje potencjał do rozwoju tego kierunku.

Po trzecie, dzisiejsze językoznawstwo uległo znaczącym zmianom, które nastąpiły od czasów opublikowania *PiM*. Językoznawcy, choć może nie odnoszą się *explicite* do Gadamera i jego hermeneutyki, to niekiedy myślą na sposób hermeneutyczny. Jak pisze Renata Grzegorzczkova we *Wstępie do językoznawstwa*:

Język jest bowiem nie tylko sposobem zachowania społecznego (formą przekazywania myśli i przeżyć, formą nacisku na drugiego człowieka), ale także formą myślenia i poznania świata.

(Grzegorzczkova, 2007, s. 12).

Uniwersalność (języka – A.K.) polega więc na tym, że za pomocą języka można powiedzieć o wszystkim, co zostało myślowo wyróżnione i utrwalone w słownictwie.

(Grzegorzczkova, 2007, s. 28)

Widać tu podobieństwo do Gadamerowskiej tezy o ontologicznym fundamencie wszelkiego rozumienia, którym jest język. Oczywiście trzeba zdawać sobie sprawę także z istotnych różnic, które zachodzą między językoznawstwem a hermeneutyką u ich podstaw, natomiast skłaniam się ku wnioskowi, że zamknięcie tej drogi nie musi być tak jednoznaczne, jak chciał tego Gadamer. Szczególnie wartą dostrzeżenia jest coraz większa popularyzacja badań interdyscyplinarnych, łączących np. badania socjologiczne z lingwistycznymi, oraz analizy typu dyskursów multimodalnych (o czym niżej). Być może tego typu nieortodoksyjne podejścia lingwistyczne zdolne byłyby oprzeć się niechęci Gadamera.

d. Hermeneutyka filozoficzna a badania nad dyskursem

Być może najbardziej obiecującym wnioskiem, jaki wyłania się z dotychczasowych rozważań, jest związek między podejściem hermeneutycznym a współczesnymi metodami badań nad dyskursem. Stało się to dla mnie jasne po zapoznaniu się z pracami Teuna van Dijka. Okazuje się, że krytyka logiki zdania oraz opartej na niej filozofii języka, dotycząca przedmiotowego, nie-naturalnego traktowania języka, może znaleźć sojusznika w postaci badań nad dyskursem. Trop wydaje się obiecujący z dwóch powodów: teoretycznego, co zaraz wskażę, oraz historycznego, dotyczącego dalszego rozwoju i powiązań filozofii hermeneutycznej, o czym później.

Pomimo iż van Dijk nie jest pierwszym autorem, który zdefiniował badania nad dyskursem, jest bez wątpienia współcześnie jednym z najistotniejszych. Jego zasługą jest systematyczne uporządkowanie zarówno zaplecza teoretycznego, jak i metodologii analizy dyskursu – tej nastawionej lingwistycznie, jak też krytycznej, zwanej w skrócie KAD, która okaże się szczególnie interesująca z punktu widzenia związków z hermeneutyką.

Problemem, który pojawia się w kontekście badań nad dyskursem, jest już samo podanie jego definicji. Najpopularniejsza jest ta zaproponowana właśnie przez van Dijka: „przedmiot analizy dyskursu to wypowiedź i tekst w kontekście” (van Dijk, 2001, s. 11). Sądzę, że skojarzenia z hermeneutycznym podejściem do tekstu są tu wyraźne. Pytanie, jakie należy postawić, dotyczy różnic między tym, czym jest kontekst na gruncie analizy dyskursu, a czym jest w podejściu hermeneutycznym.

Dla Gadamera kwestia kontekstu jest ważna, choć napomyka o niej raczej mimochodem. Wydaje się jednak, że sens hermeneutycznej analizy tekstów jest właśnie taki, by w szczególności brać pod uwagę ich kontekst, przede wszystkim historyczny. Gadamer pisze:

Niewątpliwie wszelkie rozumienie cechuje to, że wyrażona treść zyskuje na określoności dzięki okazjonalnemu uzupełnieniu sensu. To dookreślenie przez sytuację i kontekst, które uzupełnia jakąś wypowiedź do całości sensu, a wypowiedzianej treści pozwala dopiero być wypowiedzianą, nie przypada jednak w udziału mówiącemu, lecz temu, co wypowiedziane.

(Gadamer, 2013, s. 655)

„Okazjonalne uzupełnienie sensu” jest czymś istotnym również na gruncie filozofii analitycznej, w szczególności przy zagadnieniu tzw. okazjonalizmów, o czym później. Natomiast dziejowość każdego tekstu, *zasada dziejów efektywnych*, przekaz tradycji itp. – te hermeneutyczne pojęcia wyraźnie wskazują na kluczową rolę, jaką odgrywa kontekst w rozumieniu na gruncie hermeneutyki filozoficznej. Podobnie w analizie dyskursu – badając dany tekst, koniecznie należy brać pod uwagę jego kontekst.

W badaniach van Dijka nad dyskursem możemy mówić o lokalnej oraz globalnej strukturze kontekstu (van Dijk, 2001, s. 29). Lokalna dotyczy bezpośredniego tła komunikowania się: czasu, miejsca i okoliczności, lecz także uczestników oraz ról, które w danej chwili przyjmują.

O wiele ciekawsza z hermeneutycznego punktu widzenia wydaje się struktura globalna – uwikłanie uczestników komunikacji w kategorie, grupy i instytucje społeczne, których są częścią.

W tym miejscu możemy podjąć drugi obiecujący trop w relacji Gadamerowskiej hermeneutyki z krytyczną analizą dyskursu. KAD skupia się na tropieniu w dyskursach struktur przemocy, problemów społecznych i przejawów różnego typu nierówności (van Dijk, 2001, s. 32). Także i prace Gadamera możemy rozpatrywać w kategoriach ostrzeżenia przed zagrożeniem płynącym z uprzedmiotowienia i funkcjonalnego traktowania języka – o czym pisze m.in. Bronk (1988, s. 303).

Jednym z najwybitniejszych filozofów zajmujących się tematyką dyskursu był Michael Foucault, który bywa zaliczany w poczet filozofów hermeneutycznych (por. Lorenc, 2019, s. 17). W świetle powyższych rozważań o zagrożeniach płynących z funkcjonalizacji języka oraz analizy dyskursu postać Foucaulta wydaje się dobrym punktem odniesienia. Foucault poświęcił wiele pracy badaniom nad przemocą i kontrolą dyskursów (np. Foucault, 2002). Jednocześnie sam siebie zaliczał do post-strukturalistów, co jest problemem w kontekście tego, o czym napisałem w poprzedniej sekcji.

Ten problem przyjmuje następującą ogólną formułę pytania: jak istotny jest kontekst (struktura) dla sensu tekstu? Na ile autonomiczny jest sam tekst? Uważam, że hermeneutyka Gadamera nie odpowiada na to w sposób jasny, o czym świadczy chociażby przytoczony wyżej fragment *PiM*. Wciąż pozostaje pole do rozwoju myślenia hermeneutycznego w krytycznych badaniach nad dyskursem. Jest to nowy kierunek, na którego efekty w postaci badań będzie trzeba jeszcze poczekać – jest jednak niewątpliwie interesujący zarówno dla filozofów hermeneutycznych, jak i socjolingwistów. Przyszłość pokaże, czy temat zostanie podjęty i rozwinięty.

e. Hermeneutyka filozoficzna a filozofia analityczna

O źródłach rozbratu analitycznego podejścia w filozofii języka i hermeneutyki filozoficznej napisałem w poprzednich częściach. Trzeba jeszcze odpowiedzieć na pytanie praktyczne, tj. czy niechęć Gadamera do analitycznej filozofii języka stwarza istotną barierę między tymi dwoma sposobami uprawiania filozofii. Jestem gotów zaryzykować tu odpowiedź

negatywną – różnice, które tak mocno podkreślał Gadamer, nie są faktycznie aż tak istotne, jak chciał to przedstawić. Być może na wczesnym etapie rozwoju filozofii analitycznej zarzuty te były uzasadnione. Natomiast od czasu publikacji *Traktatu logiczno-filozoficznego* upłynęło nieco ponad sto lat i wiele się w tym czasie zmieniło.

Gadamer był świadomy swojego może zbyt radykalnego potraktowania filozofii analitycznej, czemu daje wyraz powołując się np. na wspomnianego wcześniej Austina, a także zwracając uwagę na podejście kontekstualistyczne w odniesieniu do okazjonalizmów, o czym pisze w eseju *Język i rozumienie* (Gadamer, 2003, s. 20–21). Jednak filozofia języka potocznego jest jedynie jedną z gałęzi analitycznej filozofii – odchodzącą dość daleko od filozofii chcącej badać idealną formę języka (w wydaniu Fregego, Russella czy wczesnego Wittgensteina).

Od początku historii filozofii analitycznej wielu było filozofów, którym twarde podział na filozofię analityczną i hermeneutyczną wydał się kontrproduktywny. Można tu wymienić filozofów świadomie przekraczających ten podział (jak np. Richard Rorty albo Marcin Poręba) albo takich, których sposób myślenia uległ zmianie i odszedł od ścisłych reguł analitycznych (np. późny Wittgenstein). Moim celem nie jest dowodzenie, że podział filozofii na analityczną i nieanalityczną jest błędny. Lepiej, jak radzi Poręba, skupić się po prostu na konkretnych problemach, zamiast wikać się w walkę o to, po której stronie barykady się wyląduje (Poręba, 2017, s. 11). Przykładem takiego myślenia jest filozofia Paula Ricoeura. Był to filozof piszący przede wszystkim w nurcie tradycji kontynentalnej, jednak bardzo dobrze obeznany i odwołujący się nierzadko do filozofii analitycznej. Ta droga przyniosła wiele owocnych efektów, w szczególności właśnie w rozważaniach nad językiem (zob. np. Ricoeur, 1989).

Idąc tym tropem, można by spróbować podjąć na nowo, w sposób hermeneutyczny, klasyczne problemy filozofii języka, takie jak kwestia znaczenia. Sam Gadamer napomyka niekiedy o tych sprawach zarówno w *PiM*, jak i w tekstach późniejszych, zbliżając się ku stanowisku kontekstualizmu. Sięgając głębiej, również u Heideggera znajdziemy ciekawe rozważania na temat języka i znaczenia. Z kolei z zakresu filozofii anglosaskiej interesujące w tym kontekście będą na pewno dzieła Austina, Grice’a, a nawet Quine’a (teoria radykalnego przekładu) czy Davidsona (teoria radykalnej interpretacji). Na szczególną uwagę zasługują tutaj prace

Jeffa Malpasa, który patrzy na filozofię Davidsona z perspektywy hermeneutycznej (zob. np. Malpas, 1992). Pełne opracowanie tej kwestii wymaga jednak osobnej rozprawy, którą właśnie przygotowuję.

Podsumowanie

Chcąc wskazać najważniejszy postulat hermeneutycznych badań nad językiem, byłoby to z pewnością *dążenie do nieprzedmiotowego ujmowania języka*. Ten warunek może się jednak okazać trudny do spełnienia – dlatego też większość zarzutów pod kątem omawianych tu dziedzin badań nad językiem (lub dyskursem) opierała się właśnie o to – o uprzedmiotawianie języka, pozbawianie go jego naturalnego sposobu bycia. Niemniej hermeneutyka filozoficzna stwarza możliwości dalszego rozwoju badań, czego dowiodłem poprzez przedstawione przeze mnie argumenty w odniesieniu do konkretnych dziedzin. Najbardziej obiecujący wydaje mi się trop ugruntowania badań nad dyskursem w hermeneutyce filozoficznej, tym bardziej że pewna bliskość ideowa Gadamera i Foucaulta mogłaby okazać się w tym przedsięwzięciu niezwykle owocna.

Na zakończenie dodam, że oddziaływanie hermeneutyki filozoficznej na inne dziedziny badań, jak i oddziaływanie tych dziedzin na hermeneutykę filozoficzną, jest procesem wpisującym się w ideę tego, czym hermeneutyka filozoficzna powinna w ogóle być. Jestem przekonany, że takie wzajemne oddziaływanie ma ożywiający wpływ na filozofię i zwiększa szansę na pogłębienie wiedzy o tajemniczym i skrytym bycie, jakim jest język.

Bibliografia

- Bronk, A. (1988). *Rozumienie, dzieje, język: filozoficzna hermeneutyka H-G. Gadamera*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Dybel, P. (2004). *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Kraków: Universitas.
- Dybel, P. (2012). *Oblicza hermeneutyki*. Kraków: Universitas.
- Foucault, M. (2002). *Porządek dyskursu*. Tłum. M. Kozłowski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

- Gadamer, H.-G. (2003). *Język i rozumienie*. Tłum. P. Dehnel, B. Sierocka. Warszawa: Aletheia.
- Gadamer, H.-G. (2013). *Prawda i metoda*. Tłum. B. Baran. Warszawa: PWN.
- Grondin, J. (1995). *Sources of Hermeneutics*. New York: State University of New York Press.
- Grzegorzczkowska, R. (2007). *Wstęp do językoznawstwa*. Warszawa: PWN.
- Heidegger, M. (2008). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: PWN.
- Lawn, C. (2005). *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*. London-New York: Continuum.
- Lorenc, W. (2019). *Filozofia hermeneutyczna: inspiracje, klasycy, radykalizacje*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Malpas, J. (1992). *Donald Davidson and the Mirror of Meaning: Holism, Truth, Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pawelec, A. (2013). Kontynentalna filozofia języka: wybrane stanowiska. W: P. Stalmaszczyk (red.), *Współczesna filozofia języka. Inspiracje i kierunku rozwoju* (16–28). Łódź: Wydawnictwo Primum Verbum.
- Poręba, M. (2017). *Wolność i metafizyka*. Warszawa: PWN.
- Przyłębski, A. (2006). *Gadamer*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Przyłębski, A. (2016). *Krytyka hermeneutycznego rozumu: preliminaria*. Kraków: Universitas.
- Ricoeur, P. (1989). *Język, tekst, interpretacja: wybór pism*. Tłum. P. Graff, K. Rosner. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- de Saussure, F. (2002). *Kurs językoznawstwa ogólnego*. Tłum. K. Kasprzyk. Warszawa: PWN.
- Tarski, A. (1995). Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki. W: A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I: *Prawda*. Tłum. J. Zygmunt. Warszawa: PWN.
- van Dijk, T. (2001). Badania nad dyskursem. Tłum. G. Grochowski. W: T. van Dijk (red.), *Dyskurs jako struktura i proces* (s. 9–45). Warszawa: PWN.
- Wittgenstein, L. (2012). *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.
- Wittgenstein, L. (2016). *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.

Nota o autorze

Aleksander Krzyżanek – doktorant w dziedzinie filozofii, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego.

Address for correspondence: Wydział Filozofii UW, Krakowskie Przedmieście 3, 00-047 Warszawa.

Cytowanie

Krzyżanek, A. (2024). Perspektywy badań nad językiem w oparciu na hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera. *Analiza i Egzystencja*, 66 (2), 101–121. DOI: 10.18276/aie.2024.66-04.