

PIOTR GLINKOWSKI

HERMENEUTYCZNY WYMIAR FILOZOFII

Studia z filozofii niemieckiej. Pod redakcją
Stanisława Czerniaka i Jarosława Rolewskiego.
Toruń, UMK Instytut Filozofii, 1994, 172 s.

Ośrodek Toruński—dzięki staraniom i merytorycznemu patronatowi Stanisława Czerniaka i Jarosława Rolewskiego — wystąpił z wartościową inicjatywą wydawniczą. Nicią wiążącą zebrane w książce teksty jest potraktowanie hermeneutyki jako obiektu dociekań filozoficznych i metodologicznych. Już na wstępie, uzasadniając celowość podjęcia powyższej problematyki, Czerniak uwypukla cechy charakterystyczne współczesnej filozofii niemieckiej. Jednym z jej wyróżników w okresie ostatnich dwóch dziesięcioleci jest priorytet „praktycznej filozofii”, wyznaczającej problematyce ludzkiego działania i międzyludzkiej komunikacji miejsce centralne w filozoficznym dyskursie.

Docelowo zadaniem *Studiów...* jest uprzystępnienie polskiemu odbiorcy najnowszych dokonań niemieckich filozofów, a zwłaszcza: 1. Monograficzne ujęcie poszczególnych zjawisk składających się na współczesną myśl niemiecką („hermeneutyka”, szkoła Rittersa, trzecie pokolenie szkoły frankfurckiej, szkoła erlangenńska i in.); 2. Prezentacja prac autorów polskich nawiązujących do odnośnej problematyki; 3. Utworzenie na łamach tej serii wydawniczej działu informacyjnego (recenzje, noty bibliograficzne, aktualia dotyczące życia filozoficznego w Niemczech).

Tom pierwszy *Studiów...* jest poświęcony hermeneutyce filozoficznej. Nie sposób w tym tekście ustosunkować się do wszystkich artykułów zamieszczonych w książce, podjąć z należytą skrupulatnością wszystkie, tak kompetentnie rozwijane przez autorów wątki. Skoncentruję się jedynie na tych, które w sposób znaczący wydają mi się wzbogacać współczesne rozważania nad hermeneutyką. Za szczególnie doniosłą uznałbym interpretację filozofii Diltheya dokonaną przez Bollnowa.

Punktem wyjścia filozofii Diltheya, zakładającej „rozumienie życia z niego samego, bez odwoływania się do ustaleń transcendentálnych”, jest zawarte w ludzkim życiu znaczenie. Życie, ów świat codzienności, w naturalny sposób otaczający człowieka — określany później (przez Husserla i Schütza) terminem *Lebenswelt* — stanowi dla Diltheya tekst do zinterpretowania. Bollnow porównuje Diltheyowską kategorię przeżycia — najmniejszy element, w jakim dane nam jest życie — z Husserlowską intencjonalnością. Kategorie opisujące życie, odwołujące się do

przeżyć człowieka i bazujących na nich wyższych wytworów świata duchowo-historycznego, odróżnia Dilthey od kategorii przyrody. Dla Bollnowa Dilthey nie jest przedstawicielem irracjonalizmu, który w koncepcji życia odwoływałby się do tajemnicy ostatecznej niezgłębialności jego fenomenu. Życie jest wprawdzie „niezgłębialne” (*unergründlich*), ale jednocześnie obiektywizuje się w formach, które później Misch — kontynuator filozofii Diltheya — nazwie wyrazem (*Ausdruck*). Z jednej strony, z niezgłębialności życie czerpie swą wewnętrzną dynamikę, z drugiej — dąży do ekspresji, obiektywizacji, wyrazu. Dlatego też Diltheyowski program zbudowania filozoficznej nauki o kategoriach życia można odbierać jako program budowy logiki hermeneutycznej. Niezwykle cenną poznawczo wydaje mi się otwierana przez Bollnowa perspektywa interpretacji filozofii Diltheya, w którym Bollnow dostrzega nie psychologizm, lecz psychologa, jako że fundamentem nauk humanistycznych uczynił Dilthey hermeneutykę, a nie psychologię.

Bollnow podkreśla rangę stosowanej przez Diltheya historyczności życia człowieka, z której wynika, że „istota” człowieka pozbawiona jest natury dającej się zdefiniować, czy to na drodze badania empirycznego, czy też w formie jakiegoś jej założenia (np. jako podmiot transcendentalny). Należy zgodzić się z autorem, że u Diltheya rozważania psychologiczne i hermeneutyczne (służące uzasadnieniu nauk humanistycznych i badaniu ich obiektywności), przez cały okres twórczej aktywności filozofa stanowią o dwutorowości jego naukowych poczynań. A chociaż Dilthey wzbraniał się przed ostatecznym zdefiniowaniem pojęć i podjęciem rozstrzygających decyzji, to jednak zdaje się nie ulegać wątpliwości, że hermeneutyka, jako teoria wykładania ekspresji życia, obecna jest w całej twórczości filozofa, a nie tylko u „późnego” Diltheya. Jest on psychologiem, ponieważ analizuje strukturę doświadczenia wewnętrznego człowieka, danego mu w przeżyciach. Tylko w psychologicznych przeżyciach dany jest człowiekowi sens i znaczenie takich form życia historycznego jak: religia, państwo, prawo, światopogląd i innych. Ale należy pamiętać także o tym, że „namysł człowieka nad samym sobą” (*Selbstbesinnung*) dokonuje się nie na drodze introspekcji, lecz interpretacji obiektywizacji życia. Hermeneutyka jest więc dla Diltheya niezbędna i wykazywanie (jak czyni to F. Rodi), że Dilthey był najpierw psychologiem, by później stać się hermeneutą, trzeba uznać za nieporozumienie.

Artykuł G. Scholtza (*Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*) należy do szczególnie interesujących z uwagi na proponowany przez autora podział hermeneutyki na hermeneutykę techniczną filozoficzną i filozofię hermeneutyczną. Podział ten stanowi owocną próbę wprowadzenia porządku metodycznego w dziedzinę określania pojęcia hermeneutyki. Tam, gdzie hermeneutyka jest sztuką interpretacji tekstu (pisanego czy mowy), mamy do czynienia z hermeneutyką techniczną. Hermeneutyka filozoficzna pyta o zasady rozumienia; stawia u swych podstaw kwestię: jak jest możliwe rozumienie? Obok hermeneutyki technicznej i filozoficznej autor wyróżnia filozofię hermeneutyczną która w swym centrum teoretycznym umieszcza problem rozumienia i interpretowania. Filozof hermeneutyczny sądzi, że świata nie można ująć poznawczo „w jego rzeczywistości” i zadowolić się musimy wyłącznie jego interpretacjami. Dobrą tego wykładnię odnajdujemy u Nietzschego, który „powiadał, że świat stał się dla nas jeszcze bardziej «mieskoń-

czony», gdyż zawiera w sobie możliwości nieskończonych interpretacji (...); nie istnieją fakty, lecz tylko interpretacje” (s. 56). Poszukiwanie „prawdziwego” sensu świata, tekstu, komunikatu i próba odróżnienia go od sensu „fałszywego” nie ma w tej filozofii jakiegokolwiek racji bytu.

Scholtz wyraża opinię, że jeszcze nawet u Schleiermachera — który co prawda wychodzi od zasad filozoficznych i dąży do ich „systematycznego uporządkowania” — hermeneutyka wciąż pozostaje sztuką, gdzie nacisk kładzie się na zagadnienie prawidłowego odczytywania sensu tekstów, a nie na problem rozumienia w jego ogólności i swoistości (wyróżnienie — P. G.). Swój filozofii Schleiermacher nie rozwija na gruncie hermeneutyki, lecz w obszarach takich dyscyplin, jak etyka i dialektyka. W odróżnieniu od technicznej, hermeneutyka filozoficzna, jako filozoficzna teoria interpretacji i rozumienia, pyta o „możliwość rozumienia i interpretowania ekspresji językowej, a także znaków i symboli w ogóle” (s. 47); dlatego też nie implikuje ona norm czy wskazań mających służyć interpretacji.

Chciałbym wysunąć zastrzeżenie, nie tyle wobec wprowadzonego przez Scholtza podziału hermeneutyki na trzy typy, ile wobec faktu klasyfikowania hermeneutyki Schleiermachera — jako technicznej. Na podstawie tekstów Franka i Potępy (także zawartych w niniejszym zbiorze ich artykułów poświęconych myśli Schleiermachera), można wysunąć zasadny wniosek, że Schleiermacher był co najmniej w równym stopniu hermeneutą technicznym, co filozoficznym. Jeśli zgodzić się z Frankiem i Potępą, a uważam że obaj autorzy wykazali to w sposób dostatecznie jasny, to Schleiermachera z jednej strony interesuje nie tyle problem ustalenia przez hermeneutykę kanonu norm interpretacyjnych, co ugruntowanie tych różnorodnych norm w analizie fenomenu rozumienia, a z drugiej, chce on wykazać, że sam proces rozumienia należy do sfery *techne* (kunsztu), a to właśnie znaczy, że ostatecznie nie da się go sprowadzić do żadnego wyraźnego systemu reguł interpretacyjnych, ponieważ sam wybór jakiejś określonej reguły interpretacyjnej, nie podlegając żadnemu algorytmowi, odwołuje się do doświadczenia i kunsztu interpretatora.

Taki sposób postrzegania przez Schleiermachera hermeneutyki czyni ją (a zwłaszcza jego teorię języka) aktualną do dziś, i o tyle cenną (co wykazuje w swoim tekście Frank), że przyczynia się do zbudowania pomostu między współczesnymi stanowiskami strukturalistycznymi (poststrukturalistyczną semiologią francuską) a współczesną niemiecką hermeneutyką proveniencji Heideggerowsko-Gadamerowskiej. Odwołanie się Franka do hermeneutyki Schleiermachera — zwłaszcza jego koncepcji podmiotu i języka — ma na celu wykazanie, że owa koncepcja podmiotu może być, także dzisiaj, płodną propozycją teoretyczną pozwalającą uniknąć trudności związanych zarazem z perspektywą strukturalistyczną i hermeneutyczną. W obu bowiem perspektywach podmiot ulega, zdaniem Franka, radykalnej anihilacji. W perspektywie poststrukturalistycznej rozumienie tekstu w ogóle obywa się bez podmiotu, który zdaje się być anachroniczną nikomu niepotrzebną metafizyczną resztą. Z kolei u Heideggera i Gadamera podmiot rozpląta się w „dziejach bycia” lub w tradycji. U Gadamera (pokazał to przekonująco w swoim artykule M. Potępa) rolę podmiotu przejmują takie kategorie, jak: „tradycja”, „język”, „stapianie się horyzontów” (*Horizontverschmelzung*), „historia oddziaływań” (*Wirkungsgeschichte*), „gra”. Trafną wydaje się również postawiona przez Potępę teza (autor w tym

miejscu powołał się na wybitnego współczesnego niemieckiego filozofa Waltera Schulza), iż rozwój filozofii od Hegla do Gadamera przebiegał pod znakiem narastającej dominacji kategorii dziejów. Autor konkluduje: „Po Heideggerze nie można już hermeneutyki konstruować z perspektywy filozofii subiektywności. Ale ta niesotosowność (...) znajduje akurat podstawę w tym, że proces subiektywizacji stał się obecnie procesem absolutnym. Nie ma już żadnego bytu, który znajdowałby się poza dziejami, same dzieje stały się podmiotem. Dzieje — język — gra to są zasadniczo wymienne pojęcia. We współczesnej hermeneutyce wszelkie sytuujące się poza historią metafizyczne pojęcia (np. duch u Hegla) zostają ostatecznie usunięte, ponieważ dzieje stały się podmiotem absolutnym. Tym samym problem historycznego relatywizmu zostaje tu ostatecznie rozwiązany” (s. 149).

Nietrudno zauważyć, że teza o konieczności optowania w hermeneutyce za kategorią podmiotu, który zarazem wytwarza jak i wykląda sens znaków językowych sytuuje się w radykalnej opozycji do filozofii postmodernistycznej. Ale podjęcie tego problemu wyprowadzałyby nas już poza problematykę poruszaną w książce.

Mimo różnych podejść do hermeneutyki, czego wyrazem mogą być teksty prezentowane w książce, sądzę że dałoby się wymienić ogólne warunki podejścia w filozofii do hermeneutyki, wspólne większości autorom. Podstawowy z nich został *expressis verbis* wyłożony przez Potęgę, a jako ukryte założenie występuje on także w tekstach Franka i Scholtza. Otóż autorzy ci upatrują w załamaniu się refleksyjnego modelu samoświadomości warunku rozwoju filozofii hermeneutycznej. Istnienie absolutnego podmiotu, który byłby „przejrzysty dla siebie samego” jest iluzją. Nie istnieje, wbrew przekonaniom idealistów, transcendentálny podmiot, zdolny do generowania dedukcyjnej wiedzy o rzeczywistości. Krytyka refleksyjnej koncepcji podmiotu miała fundamentalne znaczenie dla późniejszego rozwoju filozofii hermeneutycznej, ponieważ podmiot musi dochodzić „prawdziwości” swojego stanowiska w rozmowie (*Gespräch*). W sytuacji niedostępności dla człowieka prawdy absolutnej, jest on skazany na prawdę „relatywną”—w formie każdorazowo krystalizującej się podczas rozmowy i odwołującej się do konsensusu przyjmowanego przez jej uczestników. Z tego punktu widzenia mówienie o prawdzie absolutnej i relatywnej traci sens, jako że „relatywność” czegoś (twierdzenie, że coś dane jest w sposób relatywny) lokować się musi w opozycji do „obiektywności” czegoś innego, danego absolutnie. Traci więc rację bytu, jakże często wysuwany pod adresem Heideggera czy Gadamera zarzut, że w swojej hermeneutyce relatywizują pojęcie prawdy. Istnieje natomiast niezgodność między hermeneutyką posiłkującą się w rozumieniu pojęciem „obiektywności” (Dilthey, Bollnow, Rodi), a hermeneutyką broniącą tezy, iż sens tekstu (epoki) jest każdorazowo „produkowany” przez podmiot, określony przez dzieje i do końca dziejom przynależny, jako tym, które w pewien sposób predeterminują jego „projekt”, decydujący o „odkrywanym” przezeń w tekście sensie (Heidegger, Gadamer).

Druga fundamentalna przesłanka możliwości rozwoju filozofii hermeneutycznej (zwrócił na to uwagę Scholtz), związana jest z załamaniem się transcendentalnej filozofii dziejów, najpełniej uobecniającej się w koncepcji Hegla. Z chwilą odrzucenia w filozofii teleologiczno-logicznej wizji dziejów, na miejsce absolutu, z nieodwołalnie wpisanym weń człowiekiem, wkracza wielość i kontyngentność dziejów

ukazujących skończony charakter bycia człowieka i jego uwikłanie w różne historie, których sens można jedynie wyłożyć za pomocą hermeneutycznego wysiłku.

W artykule Potępy wnikliwej analizie poddano kategorię rozumienia, funkcjonującą w hermeneutyce Heideggera i Gadamera. Obaj filozofowie, zrywając z Husserlowską koncepcją aktów świadomości intencjonalnej, podkreślają rolę antycypacji rozumienia (przed-rozumienie Heideggera, przed-sądy Gadamera) warunkujących pojawienie się rozumienia jako całości. Rozumieniu sensu przypada szczególnie miejsce w dynamice *Dasein* — skończonej i dziejowej. Ale o ile dla Heideggera „sens jest horyzontem projektu, dzięki któremu coś staje się zrozumiałe”, o tyle Gadamer, mówiąc o rozumieniu, sięga ku przyszłości dzierżącej władzę nad człowiekiem poprzez „historię oddziaływań”. Gadamer pyta, jak jest możliwe i jak dokonuje się przyswojenie przekazu tradycji czy tekstu — których pierwotny sens stał się dla nas bezpowrotnie obcy. A wskazując na dialog, jaki wciąż prowadzimy z tradycją, akcentuje Gadamer rolę języka, czyli uniwersalnego medium doświadczania świata — przy czym wraz z próbą wpisania języka w krąg problematyki nauk humanistycznych, porzuca jego wymiar metafizyczny, eksponowany w *Sein und Zeit*. Podczas dialogu z rzeczami język ulega przeobrażeniom towarzyszącym językowej artykulacji świata, w który wchodzimy. Nie tyle jest więc on aktywnością podmiotu, co raczej doświadczanym przez nasze myślenie „procesem, w jakim same rzeczy wychodzą na jaw”.

Pragnę jeszcze ustosunkować się do tekstu A. Bronka poświęconego hermeneutyce Gadamera. Autor omawia anty fundamentalizm Gadamera, dla którego rozumienie jest tyle sposobem poznania, co sposobem istnienia człowieka. Hermeneutyka Gadamera posiada, wedle Bronka, charakter antropologiczny, bowiem dąży ona do opisanego i wyjaśnienia faktycznych sposobów, w jakich człowiek poznaje swoje życie (a pośrednio siebie samego). Ma to być filozofia dbająca o przywrócenie człowiekowi zapoznanej umiejętności rozumienia kultury (własnej, która odeszła, oraz kultur pozaeuropejskich), ale przy jednoczesnym odrzuceniu tradycji kartezjańsko-kantowskiej. Ta hermeneutyka jest odpowiedzią na potrzebę przerzucenia mostów porozumienia między tradycją kartezjańską a postmodernizmem, co jednak lokuje ją, zdaniem autora, bardziej w sferze postulatów niż systematycznych realizacji.

Jej antyfundamentalizm wyraża się natomiast nieprzyjmowaniem jakiegokolwiek początku-fundamentu poznania, ani też jego ostatecznego kresu, dającego się zamknąć w zdaniach koniecznych. Błędem dawnej metafizyki były, według Gadamera, próby znalezienia dla poznania stałych, absolutnych punktów odniesienia, z konieczności zniekształcających wszelkie oczekiwania co do roli podmiotu w poznaniu. Inaczej u Gadamera: dzięki przyjętemu holizmowi (konceptualizmowi), poznanie dane jest „od razu” w dziejach i w języku, zaś człowiek, rozumiejąc, pozostaje zawsze pośrodku rzeczy pozbawionych absolutnego początku i końca. Powyższa hermeneutyczna perspektywa jedności przedmiotu i podmiotu czyni bezzasadnymi próby przeciwstawienia obiektywizmu lub absolutyzmu poznawczego, relatywizmowi czy subiektywizmowi.

O ile należy się zgodzić z tezą Bronka o antyfundamentalnym statusie hermeneutyki Gadamera, o tyle przypisywanie jej charakteru antropologicznego oraz upatrywanie w niej łącznika pomiędzy tradycją kartezjańską a postmodernizmem, uważam

za nietrafne. Hermeneutyka Gadamera nie zmierza do poznania i opisanego życia, ponieważ rozumienie nie ma nic wspólnego z poznaniem. Rozumieniu nie przysługuje żadna ogólna ważność, a zatem nie może rościć sobie pretensji do obiektywności. Przekonaniu temu daje wyraz Gadamer już w tytule swego dzieła—gdzie prawda jest przeciwstawiona metodzie nauk przyrodniczych czy historycznych, o ile ostatnie zmierzają do obiektywności względnie ważnych twierdzeń.

Wątpliwości budzi też twierdzenie o budowaniu przez Gadamera pomostu między tradycją kartezjańską a postmodernistyczną. Nieodłącznie przynależna pierwszej z nich teza o samoprzejrzystym podmiocie, oraz wiara w możliwość ostatecznego ugruntowania podstaw filozofii za pomocą refleksji — są przecież przez Gadamera zakwestionowane.

Wobec niemożliwości wyczerpującego omówienia wszystkich artykułów zawartych w pierwszym tomie *Studiów...*, wypada jednoznacznie stwierdzić, że podjęcie przez znawców przedmiotu trudu objaśniania niełatwych przecież tekstów, zasługuje na uznanie. Zamieszczone w książce artykuły mogą okazać się przydatne zarówno studentom, podczas zajęć seminaryjnych, jak również sprzyjać zgłębianiu refleksji nad hermeneutyką w trakcie samodzielnej pracy badawczej.