

*Wojciech Torzewski*  
Bydgoszcz

## **Hermeneutyka a kwestia rozumu**

Dla filozofów ukształtowanych w poszanowaniu tradycji oświecenia, z jej kultem rozumu jako podmiotowej władzy poznania rzeczywistości i ukierunkowywania ludzkiej praktyki, wiązanie hermeneutyki z terminami „rozum”, „racjonalność” być może przywodzi jedynie negatywne skojarzenia i jeszcze raz wywołuje sprzeciw wobec tego nurtu w filozofii XX w., który często widziany jest jako pewna postać odejścia od racjonalizmu, rezygnacji z podstawowych dla tradycji filozoficznej kategorii i rozróżnień pojęciowych. Dla samej hermeneutyki natomiast związanie jej z tak podstawowym dla filozofii słowem, jakim jest „rozum”, również może być i czasami jest problematyczne, a nawet szkodliwe. Czy bowiem nie ożywiamy tym samym problemów, które hermeneutyka chce porzucić jako wyraz przeszłej już formy filozofii?

Pomimo jednak oporów z jednej, jak i z drugiej strony, wydaje się sensowne zaprezentowanie tego, co wydarza się w hermeneutyce w perspektywie dyskusji wokół rozumienia rozumu. Niniejszy tekst jest tego przekonania wyrazem i próbą jego uzasadnienia w perspektywie przede wszystkim tradycyjnie pojmowanej hermeneutyki filozoficznej (czyli głównie w perspektywie tradycji diltheyowsko-gadamerowskiej). Hermeneutyka zawiera w sobie ideę rozumu, który nie sprowadza się do bycia podmiotową władzą poznawczą, strukturą wiedzy czy zespołem procedur gwarantujących możliwość komunikacji i kooperacji. Zawarte jest w niej szersze pojęcie rozumu jako quasi-objektywnych treści zawartych w naszych praktykach. W tym świetle hermeneutyka zdaje się odświeżać to, co pod pojęciem *logos*, jak się wydaje, od początków ożywiało filozofię, mianowicie przekonanie, że rozum to, coś, co zastajemy i w czym uczestniczymy, a nie to, co możemy i musimy narzucać otoczeniu, by je rozumnym dopiero uczynić.

## I

Hermeneutyka jest w dużej mierze krytyką rozumu. Już znane postawienie znaku zapytania nad zasadnością oświeceniowego odrzucenia przed-sądów, z jakim spotykamy się w *Prawdzie i metodzie* pokazuje wyraźnie, że na gruncie hermeneutyki mamy do czynienia z istotną przemianą – przynajmniej wobec tradycji nowożytnej – w sposobie uznawania tego, co „dopuszczalne” w dziedzinie teorii. Krytyczny wymiar współczesnej hermeneutyki widoczny jest zresztą już w jej początkowej fazie, u Friedricha Schleiermachera, Wilhelma Diltheya czy Paula Yorcka von Wartenburga. Ich pisma są świadectwem nieprzejednanej krytyki tych form realizacji rozumności, jakie dominują, wedle nich, w ich epoce lub całej tradycji zachodniej, a które uznają oni za chybione, bo nieprzystające do właściwej „natury” człowieka. I tak Schleiermacher wskazuje na istotnie językowy charakter naszej wiedzy, a więc zrywa z ideą „czystego” rozumu.<sup>1</sup> Zdaje on sprawę z uwikłania rozumu we wspólnotę językową, ukazuje zatem niestosowność czynienia punktem wyjścia filozofowania zamkniętej w sobie subiektywności. W opozycji do tego rozwija Schleiermacher ideę dialektyki, na gruncie której podkreśla, iż zdobywanie wiedzy to nie dokonanie izolowanego podmiotu, lecz efekt dialogicznego spotkania z innym indywiduum, efekt wzajemnego rozumienia. „W pełnej znaczenia rozmowie”<sup>2</sup> dochodzi do głosu perspektywiczność naszego poznania, poprzez które w niekończącym się procesie rozumienia dochodzimy do wspólnoty prawd. Schleiermacher staje się w ten sposób krytykiem rozumu jako podmiotowej władzy, która charakteryzuje się autonomią, zdolnością osiągania fundamentów poznania czy też zdolnością odzwierciedlania ostatecznej metafizycznej struktury rzeczywistości. Jak pisze Jean Grondin: „Pokantowski rozum, którego aspirowanie do poznania uległo problematyzacji, stał się zasadniczo niestabilny, ponieważ ujawnił się ograniczony, perspektywiczny, hipotetyczny charakter jego wysiłków rozumienia.”<sup>3</sup> Dilthey z kolei poddaje krytyce racjonalizm zarówno w postaci klasycznej metafizyki, jak i nowożytnego stanowiska epistemologicznego, na gruncie którego, jak twierdzi, powstaje zniekształcony obraz człowieka, jakiego nie odnajdujemy w swym doświadczeniu, mianowicie jako istoty, w której żyłach „nie płynie rzeczywista krew, lecz rozwodniony sok rozumu”<sup>4</sup>. W ramach zachod-

<sup>1</sup> „Każde myślenie jest wyrażone w języku, który jest warunkiem koniecznym dokonania się myślenia” (F. Schleiermacher, *Dialektik*, Leipzig 1942, s. 127; cyt. za: M. Szulakiewicz, *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Rzeszów 1998, s. 120). Na istotną rolę, jaka przypada Schleiermacherowi w dziejach rozwoju filozofii hermeneutycznej, przede wszystkim z punktu widzenia zmiany pojęcia podmiotu, wskazuje M. Potępa w artykule *Problem podmiotu w filozoficznej hermeneutyce* („Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. III (1994), nr 1, s. 6-8).

<sup>2</sup> Wyrażenie Schleiermachera pochodzące z dzieła *Über den Begriff der Hermeneutik*, zamieszczonego w: *idem, Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt 1977, s. 315 (cyt. za: J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007, s. 99).

<sup>3</sup> J. Grondin, *op. cit.*, s. 95.

<sup>4</sup> W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. I, Leipzig/Berlin 1923, s. XVIII.

niego myślenia dokonuje się, wedle Diltheya, przede wszystkim nieuprawniona absolutyzacja teoretycznej władzy duchowej człowieka, najpierw pod postacią odkrywania i odzwierciedlania głębokiej struktury rzeczywistości, następnie (przede wszystkim od Kanta) w formie utożsamiającej ją z władzą konstrukcji przedmiotu poznania. Nauka, uprawniona w swych granicach, staje się jednak dezinterpretująca, gdy zostaje zabsolutyzowana (czego świadectwem w epoce Diltheya jest mechanicyzm, empiryzm, pozytywizm i naturalizm metodologiczny). Yorck wyraża swą krytykę w sposób obrazowy, przywołując dwie zasadnicze metafory mające, jego zdaniem, wskazywać na specyfikę krytykowanych przez niego form racjonalności: „oko” i „ręka” mają wskazywać specyfikę, po pierwsze, klasycznie uprawianej metafizyki, dla której podstawową cechą jest *Okularität*, tj. postawa teoretyczna wobec rzeczywistości, która abstrahując od jej czasowego, historycznego charakteru, czyni swym przedmiotem jedynie to, co można ująć zawsze w taki sam sposób. Niewątpliwie łączy się ten sposób przedstawiania istoty metafizyki z Heideggerowskim opisem przedmiotu myślenia, jakim jest *id e a*, a który charakteryzuje się przede wszystkim stałą obecnością. Najpełniej pojęcie *Okularität* można zrozumieć, odnosząc je do formy myślenia greckiego. „Określa ono – jak pisze Yorck – myślenie greckie, z czego wynika pojęcie substancji jako centralne pojęcie tamtego sposobu filozofowania.”<sup>5</sup> Zakłada ujmowanie bytu w formie kształtu, idei, wyglądu, formy. Pociąga w ten sposób za sobą ahisteryczne ujęcie bytu. Gdyby zastanowić się nad tym, co stanowi przyczynę podziału „między tym, co ontyczne, a tym, co historyczne”, trzeba by odpowiedzieć, że jest nią właściwa tradycji zachodniej filozofii i nauce, tendencja do uprzedmiotawiania, do ustatyczniania tego, co dynamiczne, do tworzenia nieruchomych obrazów rzeczy i ujmowania ich w formę pojęciową oderwaną od całości przeżywającego człowieka. Zarówno metafizyka, jak i nauka są umożliwiające przez „życiowość”, która właśnie dlatego, że stanowi element umożliwiający, jest też podstawą krytyki. „Ręka” jest metaforą nastawienia, którego centrum stanowi rozum konstruujący swój przedmiot i technicznie (właśnie za pomocą ludzkich rąk) przemieniający rzeczywistość. Jest metaforą aktywistycznego rozumienia poznania jako wytwarzania i uznania go za podstawową czynność teoretyczną człowieka, za „istotę” człowieka jako bytu racjonalnego.

Nie zagłębiając się w dalsze losy filozofii hermeneutycznej i znane motywy dzieła Heideggera czy Gadamera (np. krytyka zestawu metafizyka – nauka – technika czy krytyka filozofii refleksji i ogólniej paradygmatu nowożytnego myślenia zogniskowanego na pojęciu rozumu jako praktycznej czy teoretycznej władzy podmiotu), stwierdzić wystarczy, że u progu współczesnej hermeneutyki dostrzegamy te elementy krytyki rozumu, które będą jej towarzyszyć i określać ją również później. Krytyka rozumu to przede wszystkim krytyka metafizyki i krytyka nauki-techniki, a ogólniej jest to krytyka nastawienia do rzeczywistości, które

<sup>5</sup> P. Yorck von Wartenburg, *Bewußtseinstellung und Geschichte*, Hamburg 1991, s. 43.

wyraża się w ujęciu racjonalności człowieka przede wszystkim jako możliwości zajmowania pozycji zewnętrznego, zdystansowanego, obiektywnego obserwatora rzeczywistości, w którego umyśle odzwierciedla się byt oraz tego nastawienia, zgodnie z którym konstruując przedmiot wiedzy, człowiek jest w stanie transformować byt dla swych potrzeb i ustanowionych na ich podstawie celów.

Pozytywna treść hermeneutycznej krytyki rozumu będzie się wyrażać w dystansowaniu się wobec tych dwóch wymienionych elementów: kontemplacji tego, co wieczne i niezmienne oraz, co się z tym wiąże, rozdzielenia tego, co teoretyczne od tego, co praktyczne, a ponadto ujmowania poznania jako działania (zarówno w sensie teoretycznym, jak i przede wszystkim technicznym). Powoduje to, że w rekonstrukcji rozumu w duchu filozofii hermeneutycznej należałoby opracować, z jednej strony, historyczny i praktyczny charakter rozumu (racjonalności), z drugiej natomiast, jego charakter kontemplacyjny i bierny. Czy jednak mówienie o „rozumie hermeneutycznym” („racjonalności hermeneutycznej”) jest w ogóle uprawnione? Czy nie należałoby może zrezygnować z używania tego pojęcia, chcąc zachować jego spójną treść, szczególnie wobec krytyki, z jaką spotyka się z kolei sama hermeneutyka, krytyki, która wskazuje na jej irracjonalistyczny charakter. Gdyby owi krytycy mieli rację, wprowadzanie terminu „rozum hermeneutyczny” („racjonalność hermeneutyczna”) byłoby wysoce mylące i oznaczałoby rozmycie granic znaczeniowych kategorii, która dla samoświadomości filozofii jest podstawowa. Za porzuceniem dyskursu odwołującego się do pojęcia rozumu (racjonalności) opowiadają się zresztą, jak się wydaje, również sami przedstawiciele hermeneutyki. Kategorii rozumu nie znajdziemy w sensie pozytywnym u Heideggera. Znajdujemy u niego wręcz takie oto wypowiedzi: „Myślenie zaczyna się dopiero wtedy, kiedy doświadczymy, że najbardziej zaciekłym przeciwnikiem myślenia jest od stuleci sławiony rozum.”<sup>6</sup> Rorty natomiast komentuje rzecz następująco: „Zagadnienia rozumu nie da się w ogóle postawić bez nawrotu do poglądów epistemologicznych, których zmartwychwstania nikt naprawdę sobie nie życzy.”<sup>7</sup>

## II

Hermeneutyka, zgodnie z jej krytykami, wydaje się odrzuceniem rozumu i nowoczesną postacią irracjonalizmu. Z zarzutem takim hermeneutyka spotyka się nieustannie, przynajmniej od słynnej książki Heinricha Rickerta *Die Philosophie*

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego "Bóg umarł"*, przeł. J. Gierasimuk, w: *idem*, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 216.

<sup>7</sup> R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 39.

*des Lebens*<sup>8</sup>, w której właśnie zarzut irracjonalizmu wydaje się pierwszoplanowy. Oczywiście, za irracjonalizmem filozofii hermeneutycznej nie przemawia przede wszystkim fakt, iż jest ona w swej treści krytyką rozumu. Nikt przecież nie formułuje takiego zarzutu np. pod adresem Kanta. Rozumna krytyka rozumu jest jak najbardziej do pomyślenia, więcej nawet, tylko taka krytyka może być sensowna, bo tylko taka może być przekonywająca dla istoty, która się rozumem posługuje. Krytykom hermeneutyki chodzi raczej o to, że jej stosunek do tradycji zachodniego racjonalizmu oparty jest na koncepcjach, twierdzeniach i pojęciach, które wprowadzają element irracjonalny, tj. nieweryfikowalny, nieoczywisty, szerzej – nieuzasadniony. Krytyka taka ciągnie się od wspomnianego dzieła Rickerta przynajmniej do książki Stanleya Rosena *Hermeneutyka jako polityka*<sup>9</sup>, która wyraża charakterystyczną postawę wobec filozofii hermeneutycznej postrzeganej przez pryzmat Nietzscheańskiego stwierdzenia „nie ma prawdy, są tylko interpretacje”.

Diltheya krytykowano za odwoływanie się do filozofii życia i zasadniczej dla niej kategorii przeżycia, Heideggera za wprowadzanie tajemniczego pojęcia bycia, które z definicji jest poza zasięgiem dyskursywnego myślenia, a w związku z tym za reaktywację mistycyzmu i sprowadzanie filozofii do poezji, Gadamera za odrzucanie ideałów oświecenia, rehabilitację przesądów, absolutyzację roli tradycji. Wszyscy oni wydawali się odwoływać w swych teoriach do pozaracjonalnych „sił” uprzedzających rozum i kształtujących to, co jest jego wytworem, „sił”, nad którymi rozum nie jest w stanie zapanować. Dyskurs hermeneutyczny, z perspektywy jego krytyków, przybiera więc formę nie tyle teorii, ile literatury. Utożsamiając – problematycznie zresztą – hermeneutykę z postmodernizmem, Rosen pisze:

„W dobie postmodernizmu patrzeć jest pisanem. Pisanie jest tym samym ślepe. Ślepy postmodernista słucha głosu Bycia; nie słyszy nic z wyjątkiem szelestu tekstu, który sam odwraca swe kartki.”<sup>10</sup>

Rozumienie natomiast, podstawowe pojęcie hermeneutyki, określone jest, nie bez wdzięku, jako „taniec znaków na balu semantycznej wyobraźni”<sup>11</sup>. Staje się zatem filozofia hermeneutyczna przede wszystkim retoryką, która jako retoryka właśnie i nic ponadto może służyć rozmaitym siłom, nad którymi człowiek raczej powinien panować (dzięki poddaniu ich władzy rozumu) niż się im poddawać. Rezygnując z nastawienia teoretycznego, ulegając historyzacji i filologizacji, hermeneutyka rezygnuje tym samym z bycia filozofią. Porzucenie idei autonomicznego (wobec

<sup>8</sup> Por. H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens, Darstellung und Kritik der Philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920. Co prawda w książce tej Rickert nie krytykuje wprost hermeneutyki, lecz „filozofię życia”, jednak jego krytyka stanowiska Diltheya może być pojęta jako krytyka wczesnej filozofii hermeneutycznej. U Diltheya bowiem szczególnie „filozofia życia” i hermeneutyka splatają się ze sobą i tworzą jedność.

<sup>9</sup> Por. S. Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 118.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 119.

świata doświadczenia i świata naszych praktyk) rozumu skutkuje retoryzacją dyskursu „teoretycznego” i „upolitycznieniem” dyskursu praktycznego. „Poprzez historyczno-filozoficzny i/lub uniwersalno-historyczny narratywizm powraca m i t [...]”<sup>12</sup>

### III

Czy zatem, wobec zaznaczonej krytyki hermeneutyki, może ona być uznana za filozofię rozumu? Jeśli odpowiemy pozytywnie na to pytanie, to co określa hermeneutyczną ideę rozumu i czy określenia te uprawniają do mówienia o jakiejś ciągłości tradycji filozoficznej, która się tym terminem posługiwała przez całe swe dzieje? Wydaje się, że podstawowe rysy racjonalności w świetle hermeneutyki, ujmując rzecz hasłowo, to: antymetafizyczność rozumu, antykonstrukcyjny charakter rozumu, historyczność rozumu, upraktycznienie rozumu (w sensie zniesienia podziału na rozum teoretyczny i praktyczny) oraz ujęcie rozumu jako uczestnictwa (w świecie, we wspólnocie-kulturze).

Czy tak zrekonstruowany rozum hermeneutyczny może określać tożsamość człowieka, tj. czy może stanowić istotny (niezbywalny?) element ludzkiej autointerpretacji, czy też staje się jedynie świadectwem tego, jak można przeinterpretować tradycyjną (i zasadniczą zarazem) kategorię filozoficzną, tak by opisywała pragmatyczne zdolności człowieka przystosowywania się do nowych warunków kulturowych, kiedy to upada wiara w trwałe, niezmiennie struktury bytu, w racjonalną naturę człowieka, kiedy to jednym z naczelných zadań, jakie stają przed człowiekiem jest ustalenie wspólnych zasad życia w spluralizowanym społeczeństwie, kiedy to wreszcie pod postacią „wśluchiwania się w bycie” nowoczesny człowiek otrzymuje ekwiwalent intymnej, bezpośredniej relacji z Bogiem?

Rozwijając pojęcie rozumu tak, jak można je zaprezentować z punktu widzenia hermeneutyki, podkreślić należy, że „rozum hermeneutyczny” przede wszystkim nie jest zdolnością oglądu tego, co naprzeciwko niego się pojawia (przedmiotu) i ujmowania tego w „obiektywne” formy opisu, lecz raczej jest tworzeniem i formowaniem. W tym znaczeniu rozum ten jest praktyczny. Ma on taki właśnie charakter, bo jego podstawowym korelatem nie jest świat rzeczy, przedmiotów, istot, faktów, „to” (bytu i wieczności), lecz świat ludzi, dóbr, relacji, wartości, sensów i znaczeń, „ty” (bycia i czasu). Rozum „praktyczny” w tym znaczeniu nie przeciwstawia się jednak, co nader istotne, rozumowi teoretycznemu. Nie przeciwstawiamy tu przecież działania poznawaniu: chodzi raczej o to, że poznanie dokonuje się poprzez zaangażowanie i uczestnictwo, a nie przez czysty ogląd w postawie niezaangażowanego obserwatora. Ujawnienie kategorii rozumu

<sup>12</sup> H. Schnädelbach, *Rozumieć coś, to rozumieć, jak to coś powstało – wariacje na temat pewnej maksymy hermeneutycznej*, w: *idem*, *Rozum i historia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 209.

zaangażowanego (praktycznego) jest więc polemiczne wobec tradycji, która zobrazowana została już w znanej opowieści Pitagorasa o igrzyskach, w której pojawia się termin *theoria*, a bardziej bezpośrednio jest polemiczna wobec Husserlowskiej idei „nastawienia teoretycznego”, dzięki któremu możliwa ma być realizacja wiedzy bezzałożeniowej. Kołowy charakter rozumienia oznacza, iż jest ono zaangażowaniem:

Nie ma myśli bez założeń, nie ma i rzeczywistości samej w sobie. Myśl nie może zrezygnować ze swego zaangażowania w to, co nas otacza, rzeczywistość bowiem to jedynie pole tego zaangażowania. Rezygnacja z założeń, eliminacja koła w rozumieniu, a zatem przyjęcie postawy niezaangażowanego obserwatora, rozpoczęcie od absolutnego początku – byłoby po prostu rezygnacją z dotarcia do bytu, jakim jest.<sup>13</sup>

Tym samym prymat rozumu praktycznego wymuszony jest sposobem działania się tego, co jest (stawianiem się), a jednocześnie zmianie ulega sens praktyczności owego rozumu: różnica pomiędzy tym, co praktyczne a tym, co teoretyczne nie opiera się na różnicy pomiędzy powinnością właściwą sferze działań (podmiotu) a faktycznością właściwą sferze tego, co jest (przedmiotem). Opiera się ona na różnicy pomiędzy uczestnictwem a niezaangażowaną obserwacją.

O ile jednak Kant rozpoznaje konstrukcyjny charakter owej „niezaangażowanej obserwacji”, o tyle też odwołanie się do pojęcia uczestnictwa oznacza polemikę z aktywistyczną koncepcją poznania, ujmującą je jako konstruowanie przedmiotu wiedzy. Ten drugi „front” zmusza do podkreślenia, iż rozum praktyczny jako uczestnictwo nie polega na możliwości oddziaływania na rzeczy (technicznie bądź epistemicznie), lecz że oznacza on zarazem poddanie się oddziaływaniu. Zaangażowanie więc nie jest tworzeniem w sensie kreacji alternatywnej wobec zastanej rzeczywistości, np. urzeczywistnianiem prawa moralnego w świecie przyrody. Jest ono raczej wejściem w krąg oddziaływania rzeczy. Innymi słowy: nie stwarzamy rzeczywistości, ale i nie obserwujemy jej z zewnątrz. Poddajemy się raczej, chcąc nie chcąc, jej oddziaływaniom. W ten sposób ją również „poznajemy” – gdy w niej współuczestniczymy. Przypomnijmy, że jedną z podstawowych kategorii określających specyfikę rzeczywistości jest to, iż ujawnia się ona, zarówno u Diltheya, jak i u Gadamera, jako „związek oddziaływań” (*Wirkungszusammenhang*).<sup>14</sup>

Z jednej więc strony rozum hermeneutyczny i jego „praktyczny” charakter oznacza zaangażowanie i uczestnictwo (wbrew ideałowi niezaangażowanego obserwatora), z drugiej jednak niesie w sobie rys pasywności, dzięki któremu człowiek nie spotyka się jedynie ze swymi własnymi projekcjami i wytworami,

<sup>13</sup> K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1986, s. 37.

<sup>14</sup> „Definicja” życia wyrażona w *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtliche Welt in den Geisteswissenschaften*, jest pod tym względem wiele mówiąca: „Życie jest układem, istniejących pośród warunków zewnętrznego świata, wzajemnych oddziaływań pomiędzy osobami [...]” (W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Leipzig/Berlin 1927, s. 228).

lecz pozwala dojść do głosu temu, co inne: drugiemu, tradycji. W tym kontekście rozumiemy zresztą późniejsze mówienie Heideggera o „pasterzowaniu” i „chronieniu” bycia oraz uznanie metafory słuchania jako lepiej zdającej sprawę ze specyfiki myślenia niż metafora oglądania.<sup>15</sup>

#### IV

Idea hermeneutycznego rozumu praktycznego musi jednak uporać się z pewnymi zarzutami, które można by sformułować następująco:

W związku z tezą o nieuchronnie historycznym charakterze rozumu narzuca się problem relatywizmu, podnoszony zresztą już (a może nawet przede wszystkim) u początków współczesnej filozofii hermeneutycznej, kiedy to zmagala się ona z kwestią historyzmu. Otóż wedle samych hermeneutów, problem ten został rozwiązany wraz z porzuceniem perspektywy epistemologicznej<sup>16</sup>. Problem relatywizmu, można by jednak twierdzić, nie zostaje rozwiązany, lecz oddalony poprzez zmianę perspektywy, tj. odejście od prymatu pytań epistemologicznych na rzecz dyskursu ontologicznego. Czyż bowiem pytania o prawdę (a zatem o to, co wydaje się być z definicji ahistoryczne) można się pozbyć „zmieniając temat”? Tym bardziej, że – jak pokazuje Habermas – określający obecną sytuację filozofii jako kontekstualizm, interpretować go można jako powrót klasycznego historyzmu końca XIX w.<sup>17</sup> Czy dotychczasowe dzieje filozofii uprawniają nas do zaakceptowania takiej zmiany wzorca uprawiania filozofii? Czy istotnie paradygmat epistemologiczny się wyczerpał? Czy rezygnując z pytań o „obiektywną” rzeczywistość, nie tracimy tym samym ważnego narzędzia rozróżniania prawdy i fałszu? Czy porzucenie greckiego ideału *theoria* nie jest równoznaczne z negacją tradycji Zachodu (zachodniej racjonalności), a zatem właśnie zaprzeczeniem tego rysu hermeneutycznej koncepcji dziejowości, który ona sama podkreśla (mianowicie dialogu z tradycją)? Czy wreszcie rehabilitacja filozofii praktycznej ma oznaczać porzucenie podstawowych tematów filozofii teoretycznej?

<sup>15</sup> Ten podwójny „front”, wobec którego określa się właściwe hermeneutyczne ujęcie rozumu, dostrzegamy również u Yorcka. Przeciwstawia on mianowicie „Ucho” (słuchanie), „Oku” (niezaangażowanemu oglądowi) i „Ręce” (konstrukcyjnemu charakterowi poznania, którego celem jest teoretyczne i techniczne opanowanie rzeczywistości).

<sup>16</sup> Por. np. Gadamer: „Wydaje mi się teraz, że podobny sens ontologiczny przyznano w XX wieku pojęciu historyczności, zarówno przez młodego Heideggera, jak i Jaspersa. Historyczność nie jest już określeniem granicy rozumu i jego rozszczenia, aby osiągnąć prawdę, lecz przedstawia raczej pozytywne warunki poznania prawdy. W ten sposób argumentacja relatywizmu historycznego traci wszelki rzeczywisty fundament. Kryterium wymagane dla absolutnej prawdy odsłania się jako abstrakcyjno-metafizyczny idol i traci swoje metodologiczne znaczenie. Historyczność kończy z wzywaniem upiórów historycznego relatywizmu, przed którym tak namiętnie ostrzegał Husserlowski esej programowy *Filozofia jako nauka ścisła*.” (H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka klasyczna i filozoficzna*, przeł. A. Mergler, w: *idem*, Teoria, etyka, edukacja, Warszawa 2008, s. 83.)

<sup>17</sup> Por. J. Habermas, *Kłopoty z przygodnością: powrót historyzmu*, w: Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej, przeł. i opr. J. Niżnik, Warszawa 1996, s. 13.



Kolejne wątpliwości rodzi właśnie podkreślenie znaczenia hermeneutyki jako filozofii praktycznej. Rehabilitacja filozofii praktycznej jest podjęciem Kantowskiego uznania prymatu rozumu praktycznego. Podczas gdy Kant rozgraniczał jednak kompetencje rozumu praktycznego i teoretycznego, hermeneutyka wraz z teorią historyczności wydaje się stanowić zatarcie granicy przeprowadzonej przez Kanta. Prymat filozofii praktycznej nad teoretyczną uzasadniony był u myśliciela królewieckiego tym, że rozum praktyczny był w stanie w sposób konieczny i powszechny ukierunkowywać naszą praktykę. Stanowił on przeto płaszczyznę autonomiczną wobec faktyczności i umożliwiał jej krytykę. Warunkował on etykę jako „metafizykę moralności”. Teoria historyczności, przecząc wyraźnemu podziałowi pomiędzy tym, co teoretyczne, a tym, co praktyczne, doprowadza, jak można by twierdzić, do zanegowania możliwości uniwersalnego dyskursu na temat podstaw budowania wspólnoty ludzkiej niezależnie od *etosu*.<sup>18</sup> Oznaczać to może uwikłanie światopoglądowe wszelkich rozstrzygnięć dotyczących „wspólnych wartości”, a w związku z coraz większą pluralizacją społeczeństw nowoczesnych, brak argumentów przeciwko władzy reprezentującej tylko pewne partykularne interesy.<sup>19</sup> Czy zatem rezygnacja z ostatecznego uzasadnienia moralności nie jest zbyt pochopna i czy tym samym nie ujawnia się tylko niemoc sformułowania jakiegokolwiek wiążącej koncepcji rozumu na gruncie hermeneutyki? Tu wskazać można na krytykę Teodora Adorna Heideggerowskiej „nabożności wobec bycia”, „uległości wobec bycia”<sup>20</sup> jako afirmacji panowania. Z kolei Jacques Derrida zarzuca hermeneutyce, że jest uwikłana w interes panowania bardziej wprost, bowiem dla niego już wola porozumienia jest „dobrą wolą mocy” i służy panowaniu.<sup>21</sup> Przyznanie prymatu racjonalności praktycznej przy jednoczesnym uznaniu historyczności rozumu, a zatem jego niemocy w formułowaniu etyki niezależnej od *ethosu*, naraża więc dyskurs filozoficzny na utratę autonomii na różnych płaszczyznach. Wedle Schnädelbacha najgroźniejszą konsekwencją hermeneutycznego ujęcia racjonalności praktycznej jest „neoarystotelizm”, który w swych konsekwencjach staje się „etyką wybitnie polityczną”<sup>22</sup>.

Ponadto pojawia się kolejna kwestia. Jeśli celem racjonalności praktycznej jest „budowanie wspólnoty” (Gadamer) czy „podtrzymywanie rozmowy” (Rorty), a rozum pojęty jest nie tyle jako narzędzie poznania, ile jako sposób uczestnictwa we wspólnym świecie, w świecie kultury oraz narzędzie budowy owego świata,

<sup>18</sup> Odwołać się tutaj można do zarzutów wysuniętych przez Schnädelbacha wobec tego, co nazywa on „neoarystotelizmem”. Por. H. Schnädelbach, *Co to jest neoarystotelizm?* w: *idem*, *Rozum i historia*, s. 160-189.

<sup>19</sup> Jako przykład zmagania się z tym problemem por.: J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukaszewicz, Warszawa 2003.

<sup>20</sup> Por. H. Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, przeł. M. Herer, R. Marszałek, Warszawa 1999.

<sup>21</sup> Por. P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja*, Kraków 2006, s. 96.

<sup>22</sup> Por. H. Schnädelbach, *Co to jest neoarystotelizm?*, s. 182.

to czy ujawniając jako pierwszorzędny taki cel rozumu, filozofii, nie tracimy podstawy, na której można by tę wspólnotę budować? Podstawy, która miałaby swój obiektywny charakter, wymiar „pozaludzki”?

## V

Pomimo jednak różnorodnych zarzutów formułowanych pod adresem teorii hermeneutycznej, pozostaje ona, jak chcę twierdzić, jedną z ciekawszych prób określenia tego, czym jest rozumność człowieka. Jej walorem wydaje się być dążenie nie tyle do zerwania z tradycją filozofii rozumu, ile jej przeformułowanie pod wpływem refleksji zamykającej epokę nowożytną, uznaniem konsekwencji doświadczenia świadomości historycznej i problemów związanych z ujęciem człowieka jako istoty historycznej, egzystującej i rozumiejącej.

Upraktycznienie rozumu nie oznacza przecież pogrążenia się w bezrefleksyjnej akceptacji zastanego stanu rzeczy i bezkrytycznego stosunku do zastanych praktyk. Natomiast ukazanie relatywnej ważności problemu relatywizmu (historyzmu) stanowi, jak się wydaje, coś więcej niż tylko ucieczkę od problemu.

Ta ostatnia kwestia nie jest obca szczególnie Gadamerowi, który na jej temat obszernie się wypowiadał.<sup>23</sup> W jednym z artykułów Gadamer pisze: „Uważam więc, że problem historyzmu, z którym bezskutecznie zмага się metodyczna samoświadomość nowoczesnej, zorientowanej na naukę teorii poznania oraz metodologii, może zostać rozwiązany jedynie przez powrót do najstarszych pytań o bycie i czas.”<sup>24</sup> Ujawnia się w tym fragmencie istotne zamierzenie Gadamera: problem relatywizmu ujawniający się szczególnie w obrębie narastającej świadomości historycznej nie ma swego epistemologicznego rozwiązania. Być może w ogóle nie jest to problem przede wszystkim epistemologiczny, czy wręcz metodologiczny, lecz problem tożsamości w obliczu doświadczenia czasowości, dziejowości, nieciągłości, skończoności. Albo inaczej: to, co istotnie niepokoi nas w problemie relatywizmu, to nie niemożliwość prawdy w obliczu zmienności historycznej wespół z naszą tęsknotą za nią, lecz możliwość myślenia tego i rozmawiania o tym, co stanowi jedno z podstawowych doświadczeń naszego bycia w świecie: transcendowanie własnej kontyngencji. Sprowadzenie tego podstawowego „doświadczenia” do postaci problemu relatywizmu jest uproszczeniem i nadużyciem interpretacyjnym, którego warunkiem jest absolutyzacja perspektywy teoriopoznawczej i metodologicznej. Posłuchajmy Gadamera:

---

<sup>23</sup> Por. np. H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka i historyzm*, w: *idem*, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 453-482. *Idem*, *Historyczność i prawda*, przeł. A. Przyłębski, w: A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, s. 174-186.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 185.

„Problem relatywizmu nie pojawia się tu w ogóle. U jego podstaw tkwi bowiem pojęcie prawdy wywodzące się z nauki oraz uprzedmiotowienie wszelkich obszarów badawczych.”<sup>25</sup>

Hermeneutyka spełnia tutaj niejako rolę metateorii wobec, jeśli tak to można określić, ludzkiego dążenia do prawdy, przy czym pokazuje, że dążenie owo jest realizowane zawsze w pewnych granicach, w pewnej formie. Uświadomienie sobie tych granic jest podstawowym elementem dezabsolutyzacji perspektyw ujmowania prawdy. W obliczu pytania o prawdę nie możemy pojmować jej jedynie jako przedmiotu, który można określić i który można jednoznacznie wyeksplikować. Jej „treść” nie jest takim trwałym zasobem, który mógłby stanowić opozycję wobec „relatywnych” i zmiennych historycznie prób jej odczytania czy wyrażenia. Tak jak sens pytania o Boga<sup>26</sup> nie polega na pragnieniu zdobycia o nim użytecznych informacji, lecz na realizacji zadania praktycznego „bycia z...” czy „bycia przy...”, tak również pytanie o prawdę nie jest pytaniem o jedyny i ostateczny zasób informacji na temat świata, lecz ukierunkowaniem się na współbycie we wspólnym świecie.

„Obiektywność oznacza uprzedmiotowienie, oznacza zawężający przesąd wszędzie tam, gdzie nie chodzi o łamanie oporu oraz o zapanowanie nad czymś, lecz o wspólnotę oraz o współdziałanie w hermeneutycznym uniwersum, w którym współżyjemy.”<sup>27</sup>

Na gruncie więc tego ujęcia rozumu jako kierowanego interesem praktycznym (interesem komunikacji i wspólnoty) to, co jest zarzutem pod jego adresem (groźba relatywizmu i uprządkowanie rozumu) wydaje się być uzasadnioną konsekwencją celu, w jakim rozumu zamierzamy (zmuszeni jesteśmy) używać.

## VI

Świadectwem tego, że kwestia rozumu w hermeneutyce pozostaje wciąż aktualnym problemem jest myśl Gianniego Vattima. W jego ujęciu kwestia rozumu przybiera postać pytania o racjonalność hermeneutyki. Wprost podejmuje on ją w pracy *Rekonstrukcja racjonalności*<sup>28</sup>, której stara się wykazać, iż hermeneutyka jako filozofia interpretacji i dziejowości (w tym również dziejowości prawdy) zachowuje swój teoretyczny charakter i nie staje się, bynajmniej, rodzajem manifestu

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 186.

<sup>26</sup> Nieprzypadkowo Gadamer porównuje kwestię powszechnej ważności i obowiązywalności prawdy wobec świadomości historycznej z pytaniem, jak w adekwatny sposób filozof może mówić o tym, co boskie. Por. *ibidem*, s. 186.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Por.: *Rekonstruktion der Rationalität* opublikowane zostało po niemiecku jako dodatek do pracy pt. *Jenseits der Interpretation* (v.: G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*, Hrsg. M. Kempter, Frankfurt/New York 1997, s. 140-158).

obwieszczającego nastanie epoki, w której literatura zastępuje dyskurs teoretyczny. Racjonalizm hermeneutyki, jej legitymizacja zawiera się, jak mówi Vattimo, w „argumentacji narracyjno-interpretacyjnej”<sup>29</sup>. Oznacza to, że hermeneutyka osiąga stopień racjonalności i przeciwstawia się estetyzmowi, irracjonalizmowi i relatywizmowi, gdy pokazuje swój własny, nieprzypadkowy związek z dziejami filozofii. Pomijając szczegółowe przedstawienie pojęcia i podstaw „argumentacji narracyjno-historycznej”, zauważmy jednak, że samo podjęcie się teoretycznego usprawiedliwienia, racjonalnego uzasadnienia hermeneutyki jest próbą mediacji z tradycją filozoficzną, z „racjonalizmem”. Vattimowi zależy na tym, by odróżnić filozofię od innych dziedzin kultury, od nauki i od literatury, by zachować tożsamość filozofii jako działalności teoretycznej.<sup>30</sup> Tym samym ujawnia się bardzo istotna rola pojęcia rozumu (racjonalności) dla samorozumienia filozofii oraz to, że filozofia jako hermeneutyka, czy to krytykowana za „irracjonalizm”, czy też podejmująca krytykę „racjonalizmu”, zmuszona jest niejako podjąć problematykę rozumu w kontekście próby określenia samej siebie.

Wojciech Torzewski

### **Hermeneutics and the Question of Reason**

#### *Abstract*

This article is an expression and an attempt to justify the belief that hermeneutic philosophy is an interpretation of the rationality's concept. Although hermeneutics itself is a critique of a certain form of rationalism, and therefore falls under charges “irrationality”, the concept of reason is an essential component of its identity as a philosophy.

**K e y w o r d s :** hermeneutics, rationality, interpretation.

---

<sup>29</sup> : „Hermeneutyka – pisze Vattimo – ‘udowadnia’ swą ważność jako teoria filozoficzna tylko wtedy, gdy odnosi się do procesu historycznego. Proponuje ona rekonstrukcję tego procesu, która ukazuje, jak dalece ‘opowiedzenie się’ za hermeneutyką – w przeciwieństwie na przykład do opowiedzenia się za pozytywizmem – jest wyróżnione czy usprawiedliwione.” (Por. G. Vattimo, *Rekonstruktion der Rationalität*, s. 153.)

<sup>30</sup> Por. *ibidem*, s. 140-141.