

MACIEJ POTĘPA

HERMENEUTYKA: POZNANIE TEGO, CO JUŻ POZNANE

Frithjof Rodi: *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts.*, Suhrkamp 1991, 190 s.

Książka Frithjofa Rodiego *Erkenntnis des Erkannten* należy niewątpliwie do jednych z najciekawszych, jakie ukazały się na temat filozofii hermeneutycznej 19 i 20 wieku w Niemczech w ostatnich latach. Sam autor jest znany jako twórca w 1983 roku na Uniwersytecie w Bochum, placówki do badań nad filozofią Diltheya, zorientowanej przede wszystkim na uprawianie filozofii nauk humanistycznych. Frithjof Rodi wyszedł ze „szkoły Diltheya”, której tradycję próbuje twórczo kontynuować. Po śmierci najsłynniejszego współczesnego badacza filozofii Diltheya, Otto Friedricha Bollnowa należącego do starszej grupy badaczy, w latach 60., 70. i początkach lat 80., Rodi wraz ze skupioną wokół siebie grupą badaczy, zajmuje się wydawaniem kolejnych tomów *Pism* Wilhelma Diltheya, oraz próbuje twórczo analizować i rozwijać jego filozofię. Książka *Erkenntnis des Erkannten* jest zbiorem artykułów napisanych przez Rodiego w ostatnich latach, w których daje on wyraz swoim zainteresowaniom filozoficzną „teorią wiedzy” nauk humanistycznych w formie, w jakiej została ona wypracowana w „szkole Diltheya”, przede wszystkim przez Georga Mischa i Hansa Lippsa. Autor nie ogranicza się wyłącznie do problemów z obszaru tzw. „historycznej filozofii życia” Diltheya, czy wynikających z „logiki hermeneutycznej” Mischa oraz Lippsa, ale interesuje go również znaczenie filozofii Diltheya dla powstania koncepcji *Sein und Zeit*, w polu wczesnej twórczości Heideggera z lat 1920-1925. Również mało znanej hermeneutyce Augusta Boeckhsa, kontynuatora hermeneutyki Schleiermachersa, z którego prac nad podstawami filozoficznymi nauk filologicznych zaczerpnął Rodi tytuł dla swojej książki, poświęcony jest jeden z artykułów. Do mało znanych lub prawie nieznanych filozofów hermeneutycznych, którego hermeneutykę Rodi omawia, należy wybitny rosyjski filozof języka dwudziestego wieku — Gustaw Śpet, którego praca w tłumaczeniu na język niemiecki pt. *Die Hermeneutik und ihre Probleme* ukazała się w druku w roku 1991, w wydawnictwie Alberta.

Już z samego przeglądu tytułów dziewięciu rozdziałów książki Rodiego wynika, że jej zasadniczym tematem jest filozoficzna hermeneutyka i filozofia hermeneu-

tyczna. Jeśli przyjąć za Güntherem Scholtzem, niemieckim filozofem z Bochum, podział historii hermeneutyki na hermeneutykę techniczną, hermeneutykę filozoficzną i filozofię hermeneutyczną, to filozofia życia historycznego Diltheya, rozwijana później przez Mischa i Lippsa, w której można odkryć filozofię hermeneutyczną, jest głównym tematem książki Rodiego. Nie chodzi mu zatem o hermeneutykę jako dyscyplinę specjalistyczną w ramach logiki i filologii, czy filozoficzną hermeneutykę, u której podstaw leży pytanie o zasady filozoficzne rozumienia, lecz o fundamentalną filozofię, która odsłania ostateczny, niesprowadzalny do niczego fundament filozofowania, jakim jest ludzkie życie. Autor sugeruje takie ujęcie hermeneutyki współczesnej w artykule zawartym w omawianym tomie — *Traditionelle und philosophische Hermeneutik. Bemerkungen zu einer problematischen Unterscheidung* (s. 89-102).

W wielu artykułach horyzont teoretyczny, często ukryty za szczegółowymi problemami należącymi do historii hermeneutyki 19 i 20 wieku, stanowi sposób interpretowania przez Rodiego filozofii życia Diltheya. Idzie tu przede wszystkim o jego zaprzeczenie szeroko rozpowszechnionej w Niemczech tezy o radykalnym przełomie, od psychologii do hermeneutyki, dokonany w filozofii Diltheya około roku 1900. Rodi charakteryzuje filozofię Diltheya za pomocą pojęcia „krytyka rozumu historycznego” i za datę kluczową w jego rozwoju filozoficznym traktuje lata 1886-1887, kiedy to zmienił on plan zamierzonej, wieloletniej pracy nad książką *Einleitung in die Geisteswissenschaften* i wprowadził do swojego słownika filozoficznego pojęcie „struktury” oraz rozpoczął pracę nad teorią kategorii życia.

W swojej wcześniejszej pracy *Morphologie und Hermeneutik* Rodi utrzymywał, że stanowisko Diltheya w kwestii uzasadnienia psychologicznego czy hermeneutycznego nigdy nie było jednoznaczne; że skłaniał się raz ku jednej, raz ku drugiej stronie. Rodi kończy swoje studium sądem pełnym rezygnacji: „tak oto zagadkowy starzec do końca pozostaje w półmroku” (*Morphologie und Hermeneutik*. Stuttgart 1969, s. 112). Autor skłaniał się w swoje interpretacji do twierdzenia, że Dilthey raz przychylił się ku uzasadnieniu psychologicznemu, raz ku hermeneutycznemu. Czyli, że uzasadnienie psychologiczne i uzasadnienie hermeneutyczne występują obok siebie. Tym samym Rodi kwestionował tezę Bollnowa, który za centralny problem ewolucji poglądów Diltheya uznał przejście przez niego od psychologicznego do hermeneutycznego sposobu ugruntowania nauk humanistycznych. Od czasu ukazania się siódmego tomu *Pism* Diltheya teza o przeprowadzonym przez niego zwrocie hermeneutycznym uzyskała daleko idące uznanie.

Sądzę jednak, że teza ta nie jest prawdziwa, a bliższa prawdy jest taka interpretacja filozofii Diltheya, do której zresztą skłania się, jak mi się wydaje, Bollnow pod koniec życia, a wedle której problemy hermeneutyki nie występują jako nowe dopiero w późnym okresie, lecz że zajmują Diltheya od początku jego twórczości, od czasów jego pracy nad Schleiermacherem. Z drugiej strony, Dilthey jest psychologiem, aż po okres ostatni, co jednak nie znaczy, że w uzasadnieniu podstaw nauk humanistycznych jest psychologią. Wykazała to w sposób przekonujący w swoich pracach na ten temat Elżbieta Paczkowska-Łagowska, wytrawna znawczyni filozofii Diltheya

Antypsychologizm Diltheya jest widoczny w jego krytyce introspekcji jako drogi do samopoznania, którą często oznacza on przez pojęcie „Selbstbesinnung”. Wiedza

o sobie samym nie jest, wedle niego, uzyskiwana przez doświadczenie wewnętrzne, lecz jedynie na drodze okrojonej: przez rozumienie ekspresji życia. Samego siebie poznajemy za pośrednictwem rozumienia ekspresji swych przeżyć, a więc za pośrednictwem własnych wytworów istniejących poza psychiką. Rozumienie ekspresji życia ujmuje własną rzeczywistość wedle jej znaczenia. Rozumienie odnosi się więc do wytworów ducha ludzkiego, które ujmowane są pod względem znaczenia, a nie ze względu na psychiczno-genetyczny rodowód. Wynika z tego, że odwoływanie się do psychologii w wyjaśnianiu genezy przeżyć życia psychicznego człowieka nie wyklucza konieczności odwoływania się w naukach humanistycznych do hermeneutyki, która ujawnia znaczenie struktur kulturowo-społecznych wyłanianych z życia psychicznego. Hermeneutyka jako droga samorozjaśniania życia jest obecna od początku do końca twórczości Diltheya.

Jeszcze mocniej wychodzi to na jaw w życiu historycznym: jest ono właściwie dla Diltheya permanentną samoobiektywizacją ducha. Model eksterioryzacji ducha zakłada, że obiektywizacje, w których przejawia się aktywny duch, są konglomeratem celów, wartości i znaczeń. Zatem są one strukturą sensowną, którą można uchwycić i zanalizować w hermeneutycznym rozumieniu, które ów obiektywny związek symboli, w jaki jesteśmy uwikłani, rozumie przez rekonstrukcję jego sensu na podstawie własnego przeżycia. Z tego właśnie względu autobiografii przypada, wedle Diltheya, szczególne znaczenie w rekonstrukcji sensu życia historycznego. Jeśli z tego punktu, który jest obcy Rodiemu, spojrzeć na Diltheya, to jest on właściwie neoheglistą, ponieważ u postaw jego modelu rozumienia, który na miejsce naiwnej teorii wczucie (*Einfühlen*) przyjmuje metodologiczny związek przeżycia, przedstawienia i rozumienia (*Erleben, Ausdruck, Verstehen*), leży model heglowskiej filozofii refleksji, mianowicie życie ducha polega na tym, że się on eksterioryzuje w obiektywizacjach i jednocześnie powraca do siebie za pośrednictwem refleksyjnego ujęcia tych eksterioryzacji życia.

Dilthey ze swoim programem rozumienia życia i poszukiwaniem dla tego rozumienia hermeneutycznego fundamentu, „którego źródłem jest samo życie”, był w hermeneutyce, na co trafnie zwraca uwagę Rodi, prekursorem Heideggera. Należy szczególnie podkreślić zasługi Rodiego na polu zbadania wpływu Diltheya na filozofię „wczesnego” Heideggera. Rodi w sposób przekonujący dowodzi, że Dilthey nie należał do filozofów przewyżczonych w jednej z wcześniejszych prac Heideggera, powstałych przed *Sein und Zeit*. Także w samym *Sein und Zeit* są widoczne ślady filozofii Diltheya, bowiem jak Heidegger poprzez fundamentalną dla swojej filozofii kategorię „bycia przytomnego” (*Dasein*) człowieka wychodzi poza Kartezjańską filozofię świadomości, tak Dilthey czyni to poprzez wprowadzenie do filozofii kategorii życia. Kategoria świadomości zostaje zastąpiona u Diltheya poprzez pojęcie życia ujętego w perspektywie heideggerowskiej jako sposób istnienia człowieka.

Nie tylko antykartezjanizm łączy filozofię Heideggera z filozofią Diltheya, która koncentruje się na rozumieniu życia w kontekście, w jakim się ono rozwija, oddziałuje i podlega oddziaływaniom, ale samo określenie hermeneutyki jako samorozjaśniającego rozumienia życia, budzi skojarzenie z Heideggerowską analizą rozumienia wyłożoną w *Sein und Zeit*. W dziele tym Heidegger, w egzystencjalnej analizie *Dasein* nie rozwija uniwersalnej teorii hermeneutyki, ujętej nie jako sztuka

rozumienia tekstu czy mowy, lecz wykląda interpretacyjny charakter samego życia. Ze względu na samointerpretujące się życie Heidegger analizuje dynamikę *Dasein*, jego struktury — czyli tzw. „egzystencjalna”. Również Dilthey sądzi, że życie należy poddać hermeneutycznemu rozumieniu, oraz dodaje, że aby poprawnie wyłożyć jego sens, trzeba użyć kategorii, które same się z niego wywodzą, a więc nie są narzuconymi mu z zewnątrz konstrukcjami pojęciowymi.

Zarówno w filozofii Diltheya jak i Heideggera, znika rozszczepienie rzeczywistości na podmiot i przedmiot: na *facta bruta* i nieuprzedzone poznanie. Duch i przyroda są jednością. Rodi twierdzi, że Heidegger dystansuje się od Diltheya właściwie dopiero pod wpływem wydanej w roku 1923 korespondencji Diltheya z jego przyjacielem Grafem York von Wartenberg. Heidegger opowiada się w sporze między przyjaciółmi po stronie Yorka, który zarzuca Diltheyowi, iż za mało w swoich badaniach podkreśla opozycję: ontyczne — historyczne. To, co Heidegger zarzuca w *Sein und Zeit* Diltheyowi, jest właściwie powtórzeniem zarzutu Yorka von Wartenberg wobec Diltheya.

Nie mogąc z natury rzeczy bliżej wdawać się tu w analizę tego problemu, chciałbym tylko zwrócić uwagę na to, że Heidegger jest zdania, iż Diltheyowi udało się tylko ukazać prawdziwą historyczność sensu każdej ekspresji ludzkiej. Tego, czego mu się nie udało — na co zwrócił uwagę najpierw York von Wartenberg, a później, jeszcze dobitniej, Heidegger w *Sein und Zeit*, mimo niezwykle silnego przekonania o niezbywalności w filozofii kategorii historyczności — to ukazać, na czym właściwie polega samo bycie dziejowości i uświadomienie skończoności i dziejowego charakteru samej świadomości interpretującej. Świadomość skończoności nie jest u Diltheya ograniczeniem świadomości—ukazaniem skończoności samej świadomości. W tym właśnie miejscu rozchodzą się drogi Diltheya i Heideggera.

Związki Heideggera z filozofią życia pojawiają się również w kolejnych artykułach Rodiego, które za główny temat mają filozofię Georga Mischa i Hansa Lippsa — najważniejszych kontynuatorów filozofii Diltheya. Rodi przedstawia bliżej czytelnikowi filozofię hermeneutyczną przede wszystkim Mischa — filozofa mało znanego w Niemczech, a w Polsce, poza opublikowanym jego artykułem *Idea filozofii życia w teorii nauk humanistycznych* (w przekładzie E. Paczkowskiej-Łagowskiej), oraz poza artykułem teje tłumaczki na temat „mowy ewokującej” u Georga Mischa, prawie w ogóle nie znanego. Niedawno ukazały się wreszcie długo oczekiwane wykłady Mischa z *Logiki i ogólnej teorii wiedzy* pochodzące z lat trzydziestych. Misch, który zmierzał w kierunku zbudowania kategorii życia, zdolnych do odtworzenia jego struktury, nie zadając przy tym gwałtu jego naturze, był w filozofii życia kontynuatorem Diltheya. Rodi przedstawił w sposób jasny i wyraźny fascynujący program Mischa poszerzenia logiki tradycyjnej, w taki sposób, aby stworzyć w niej miejsce dla tych form ekspresji językowej, które, wyrażając naturę życia, pozostawały zarazem poza granicami postaci dyskursywności, uznawanych w teorii wiedzy. Rodi solidaryzuje się z Mischa wykładnią filozofii Diltheya, wedle której nie jest ona irracjonalizmem; refleksja nad życiem świata przeżyć” bowiem zasadniczo daje się wyrazić w języku.

Mischowski program „poszerzenia fundamentów logicznych” odnosi się nie tyle do znanej jedynej formy dyskursywności znanej z logiki, co do dyskursywności

odmiennego rodzaju, którą Misch określił mianem ewokującej Diltheyowskie ujęcie „niezglębialności życia” (*Unergründlichkeit*), decydujące o jego wewnętrznej dynamice, oraz to, że dąży ono do wyrazu i daje się ująć przez myśl (*Gedankenmäßigkeit*) — odsyła, zdaniem Mischa, do mowy ewokującej. Otóż mowa ewokująca, której teoria, jak sądzę, stanowi główne osiągnięcie Mischa, występuje zawsze tam, gdzie mamy do czynienia z niezglębialnością życia. Misch jest przekonany, że w naukach humanistycznych mowa ewokująca — dla której jest charakterystyczne, że w wypowiedzi to, co domniemane nie pokrywa się z tym, co wyrażone — stanowi swoisty środek ekspresji. Także w filozofowaniu nie można się obejść bez środków ewokowania. Nie będąc w stanie zająć się tu bliżej koncepcją mowy ewokującej Mischa i jej fundamentalnym znaczeniem dla filozofii, chciałbym się tylko ustosunkować do zarzutu, jaki Misch, a za nim Rodi, wysuwa pod adresem filozofii Heideggera. Rodi podziela z Mischem, sformułowany przez niego, po raz pierwszy w dziele *Lebensphilosophie und Phänomenologie* w roku 1931, krytykę filozofii Husserla i Heideggera. Misch zalicza tu filozofię obu filozofów do logiko-ontologii.

Sądzę, że o ile można zgodzić się z tezą Mischa, iż rzeczywiście u Husserla idea poznania jest logocentrycznie ukierunkowana na logikę apofantyczną, dającą pierwszeństwo sądowi, o tyle twierdzenie, że u podstaw Heideggerowskiej koncepcji bytu leży również idea logiko-ontologii logiki apofantycznej i „pojęcie pierwotnej idei bytu”, uważam za twierdzenie głęboko nietrafne. Przecież Heidegger był jak najdalej od przyjęcia koncepcji bytu Platona czy Arystotelesa już w latach 1920-1925, a w okresie *Sein und Zeit* sam stawia zarzut wobec koncepcji bytu Platona i Arystotelesa, iż filozofowie ci w miejsce bycia postawili byt ujęty jako to, co obecne (*anwesend*) dla świadomości. Heidegger u podstaw koncepcji bycia w filozofii postsokratejskiej odsłania hermeneutyczne ujęcie bytu jako obecności i koncepcję czasu redukującą go do terażniejszości.

Misch, a za nim Rodi, jakby w ogóle nie brali także pod uwagę tego, że sens tzw. „zwrotu” w filozofii Heideggera daje się sensownie ująć tylko z perspektywy odejścia Heideggera od transcendentalizmu Husserla, który jeszcze, zdaniem Heideggera, był obecny w *Sein und Zeit*. Sądzę więc, że nie daje się zasadnie utrzymać określenie „logiko-ontologia” w odniesieniu zarówno do filozofii Husserla jak i Heideggera.

Ostatnia kwestia, którą chciałbym poruszyć w związku z książką Rodiego, dotyczy stosunku hermeneutyki filozoficznej do hermeneutyki tradycyjnej. Pod pierwszym pojęciem Rodi rozumie hermeneutykę Gadamera, a drugie określenie odnosi się do hermeneutyki Schleiermachera, Boeckhsa, a przede wszystkim Diltheya. Swoją analizę koncentruje na dwóch kwestiach: po pierwsze, na pytaniu, czy interpretacja hermeneutyki Schleiermachera i Diltheya, jako hermeneutyk operujących pojęciem metody gwarantującej w procesie rozumienia jego obiektywny charakter, jest interpretacją poprawną. Rodi nie zgadza się z Gadamerowską interpretacją hermeneutyki Schleiermachera i Diltheya, wykazując przekonująco, że Gadamer operuje zniekształconą wykładnią obu hermeneutyk. Interpretacja Schleiermachera i Diltheya w *Wahrheit und Methode* wynika, według Rodiego, z samej konstrukcji tego dzieła, w którym Gadamer radykalnie przeciwstawia hermeneutykę Heideggera oraz swój własny dorobek romantycznej hermeneutyce Schleiermachera i hermeneutyce Diltheya.

Otóż sądzę, że Rodi ma rację: u podstaw Gadamerowskiej wykładni hermeneutyki Schleiermachera i Diltheya leży niewłaściwe odczytanie obu tych filozofii. Nie jest bowiem prawdziwym twierdzenie Gadamera, że proces rozumienia u Schleiermachera i Diltheya jest procesem skończonym, w którym interpretacja osiąga poziom obiektywnej ważności. Chociaż rzeczywiście celem hermeneutyki Schleiermachera jest osiągnięcie obiektywnego rozumienia tekstu czy mowy, to w rzeczywistości Schleiermacher mówi o aproksymacji, czyli stopniowym przybliżaniu się do rzeczywistości. Wynika to z tego, że każdy tekst, czy mowa jest dlań podwójnie odniesiona do języka: z jednej strony należy do systemu językowego (do języka ujętego jako ogólny system znaków), ujawniając „totalność języka”, który przypisuje w identyczny sposób wszystkim uczestnikom rozmowy syntaktykę i semantykę, z drugiej zaś — do języka, który staje się tak naprawdę językiem dzięki mowie, nadającej indywidualny sens znakom językowym w niej wytwarzanym. Zawarta w każdym tekście czy mowie niezdeteminowana ostatecznie nieokreśloność znaków językowych wskazuje na kreatywność, indywidualną wolność, która odciska się w interpretacji sprawiając, że jest ona procesem nieskończonym.

Również dla Diltheya rozumienie ujęte jako proces rozumienia życia, a tym samym tych form, w jakich obiektywizuje się w świecie zmysłowym wspólnota istniejąca między jednostkami — prawo, państwo, religia, nauka i filozofia — jest procesem, w którym nie ma zagwarantowanej ostatecznie obiektywności. Rozumienie u Diltheya jako proces „reprodukcji pierwotnej produkcji”, Rekonstrukcja procesu kreacji sensu” świata duchowego jest również, podobnie jak u Schleiermachera, procesem nieskończonym, polegającym na zbliżeniu się do obiektywności w rozumieniu indywidualnego i historycznego momenty w obiektywizacjach ducha. Do zrozumienia wszystkich obiektywizacji ducha można zbliżyć się, wedle Diltheya, tylko w nieskończoności. Zatem należy zgodzić się z twierdzeniem Rodiego, że już u Schleiermachera, oraz u Boeckhsa, a najpóźniej od czasów Diltheya, humanistyczna refleksja charakteryzuje się uznaniem zasady produktywnej niemożliwości ostatecznego ugruntowania życia przez refleksję. Odnosi się to zarówno do wszelkiej wiedzy, jak i jej metodycznego korelatu, mianowicie aproksymatywnie ujętego, nieskończonego zadania rozumienia.