

Phronesis: racjonalność hermeneutyczna

ABSTRACT. Januszkiewicz Michał, *Phronesis: racjonalność hermeneutyczna* [*Phronesis* – hermeneutic rationality]. „Przestrzenie Teorii” 25. Poznań 2016, Adam Mickiewicz University Press, pp. 81–94. ISSN 1644-6763. DOI 10.14746/pt.2016.25.4.

The paper is an attempt to rethink the problem of rationality in the humanities in the context of hermeneutics. The author argues that this concept of rationality must be founded on the Aristotelian concept of practical reason (*phronesis*). *Phronesis* is a need for discernment of the self or rather to find itself in its own, tangible, specific situation. This understanding concerns Being-in-the-world and belongs to what in Martin Heidegger's ontohermeneutics we can determine precisely as understanding in the hermeneutic sense.

Przeciwnicy hermeneutyki, przynajmniej w jej nowoczesnej wersji, pod znakiem zapytania stawiają problem jej naukowości. Zarzuty dotyczą tu przede wszystkim filozofii Martina Heideggera i Hansa-Georga Gadamera (w zdecydowanie zaś mniejszym stopniu Paula Ricoeura). Czy słabością hermeneutyki nie jest bowiem formułowany przez nią dystans w stosunku do metody, uchodzącej w nauce za uprzywilejowaną drogę do poznania prawdy? Czy jeżeli refleksja nie podąża za z góry wyznaczonymi regułami postępowania, to czy nie staje się ona zwyczajnie i po prostu jakąś nieugruntowaną spekulacją? Może i jest hermeneutyka rodzajem szczególnej erudycji, ale sprowadzającej się w gruncie rzeczy zaledwie do pozbawionego naukowej legitymizacji gawędziarstwa? Mówiąc jeszcze inaczej: być może hermeneutyka to język, nie odwołujący się do żadnej racjonalności? Takie wątpliwości pojawiały się już w wieku XVIII, kiedy oświeceniowa koncepcja racjonalności zakładała rozumność autonomiczną, samodzielną, obywatelską się bez tradycji i autorytetów. Hermeneutyka zdawała się już wówczas kwestionować ten oświeceniowy aksjomat, gdyż kierowała swą uwagę w stronę tekstów, autorów, historii¹. Siłą rzeczy oznaczać to musiało jeśli nie oskarżenie hermeneutyki o swoisty irracjonalizm, to przynajmniej podanie w wątpliwość tego myślenia jako ugruntowanego w jakiejś racjonalności. Hermeneutykę oskarżać więc można o „pięknoduchostwo”, oderwanie od świata, życia, tego, co praktyczne. W filozofii na przeciwległym do hermeneutyki biegunie znajduje się filozofia realistyczna w jej rozmaitych formach (można by tu wskazać

¹ Zob. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007, s. 82-83.

na przykład Vittoria Possentiego, nowy realizm Maurizia Ferrarisa, a w Polsce tak zwaną szkołę lubelską, której patronem jest Mieczysław A. Krąpiec), powołująca się przede wszystkim na tradycję Arystotelesa, a zwłaszcza św. Tomasza; krytykuje ona hermeneutykę za jej (rzekomy) idealizm, a nawet nihilizm, mające się przejawiać w lekceważeniu bytu, który ma (podobno) dochodzić do głosu głównie poprzez uprzywilejowanie języka jako nieusuwalnego pośrednika w sposobie rozumienia świata². Realiści myślą jednak, jak się wydaje, hermeneutykę z postmodernizmem, z którym jednak nie pozwala się ona utożsamić³, choć podziela niektóre jego rozpoznania (dotyczące np. wagi języka, krytyki scjentyistycznego modelu nauki ze zdepersonalizowanym podmiotem epistemologicznym na czele, odkryciem roli subiektywności). Hermeneutyka stanowi również przedmiot krytyki dla wielu literaturoznawców, zwłaszcza tych, którzy związani byli z paradygmatem literaturoznawstwa formalno-strukturalnego⁴. Oto znamieny przykład. Bożena Chrzastowska zauważa:

hermeneutyka nie wypracowała własnych metod badawczych i korzysta albo z tradycyjnego instrumentarium literaturoznawczego, albo z dorobku nowszych nurtów semiotycznych, albo – w działaniu powierzchownym, potocznym – w ogóle pomija etap analizy i roztopia proces interpretacji i „wyjaśniania” w powodzi uduchowionych i szlachetnych słów. Nie wiadomo, jak przebiega proces czytania u hermeneuty. Interpretacja hermeneutyczna zakłada uważne wnikanie w cudze racje; ale jak realizuje się postulowany ideał partnerskiej komunikacji? Co naprawdę czyni interpretator, którego działania przypominają „odświętny rytuał” celebrowany w „duchowym osamotnieniu”?⁵

² Zob. na przykład: V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć” metafizyki*, przeł. J. Merecki, Lublin 1998; tenże, *Filozofia po nihilizmie*, przeł. J. Merecki, Lublin 2003; M. Ferraris, *Hermeneutyka*, przeł. A. Zawadzki, [w:] *Mysł mocna, myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku*, wybór i tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Kraków 2015. W przypadku Ferrarisa chodzi wszak przede wszystkim o krytykę hermeneutyki postmodernistycznej. Godne uwagi są także dokonania szkoły lubelskiej, rozwijającej filozofię realistyczną (poza wspomnianym w tekście głównym Krąpcem wymieńmy tu m.in. Henryka Kieresia czy Andrzeja Maryniarczyka). Zob. na przykład: M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, [w:] tenże, *Dzieła*, t. 2, Lublin 1995; A. Maryniarczyk, *Człowiek wobec świata. Studium z metafizyki realistycznej*, Lublin 2009. Z kolei poglądy realistyczne na sztukę głosi w obrębie tej szkoły Henryk Kieries, zob. jego *Spór o sztukę*, Lublin 1996.

³ Przekonująco pokazuje te kwestie Andrzej Przyłębski w swojej książce *Dlaczego Polska jest wartością*, Poznań 2013 (tu rozdział pt.: *Filozofia hermeneutyczna nie jest postmodernizmem*).

⁴ Te kwestie poruszałem już w swojej książce *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007 (w rozdziale pt. *I ty zostaniesz strukturalistą*).

⁵ B. Chrzastowska, S. Wyslouch, *Poetyka stosowana*, Warszawa 2000, s. 28-29. Z innych krytycznych wypowiedzi pod adresem hermeneutyki można wskazać choćby: J. Sławiński, *Miejsce interpretacji*, [w:] *Próby teoretycznoliterackie. Prace wybrane*, Kraków 2000, s. 70; J. Abramowska, *Jednak autor!*, „Teksty Drugie” 1994, nr 2, s. 51.

Powyższa wypowiedź jest znamienna, gdy chodzi o krytykę hermeneutyki. Ta ostatnia ma budzić nieufność z racji braku metody, ale i wspomniane już „pięknoduchostwo” („uduchowione” i „szlachetne” słowa), które nie może mieć żadnego zakotwiczenia w faktycznym świecie (tu: świecie tekstów). Ta niezasłużona krytyka bierze się nie tylko z niezrozumienia istoty hermeneutycznego namysłu, ale i stąd (i tu Chrzastowska ma trochę racji), że w nauce o literaturze za hermeneutów uchodzą (jak najbardziej niesłusznie!) często ci badacze, a dokładniej – historycy i krytycy literatury, którzy oddają się swobodnej i kapryśnej impresyjności eseistycznej i nie mający nawet większego pojęcia o hermeneutycznej tradycji filozoficzno-metodologicznej. W przytoczonej wypowiedzi pragnę jednak wskazać na coś innego, mianowicie na wyrażane tu i ówdzie przekonanie o negowaniu przez hermeneutykę metody (będącej dla wielu podstawą nauki) oraz na fakt, że hermeneutyka nie jest rzekomo zakotwiczona czy to w świecie faktycznym, czy to w świecie tekstów.

Dlatego istnieje potrzeba, by oddalić tę krytykę⁶ i pokazać, że rzecz z hermeneutyką ma się diametralnie inaczej, niż przedstawiają to jej adwersarze. Należy więc dowieść, że istnieje coś takiego jak racjonalność hermeneutyczna. Nie ma ona jednak wiele wspólnego z racjonalnością w sensie logiki formalnej czy tradycyjnie rozumianej metodologii. Aby zaznaczyć tę odrębność, przyjrzyjmy się pojęciu racjonalności, jakie sformułował Jerzy Kmita. Wybitny polski metodolog podkreśla, że chodzi tu o podejmowanie decyzji w warunkach pewności:

O czynności C podjętej przez X-a w warunkach pewności powiemy, że jest ona *racjonalna* (ze względu na X-a), wtedy i tylko wtedy, gdy czynność C prowadzi (na gruncie wiedzy X-a) do rezultatu maksymalnie preferowanego przez X-a⁷.

W kontekście tak pojętej racjonalności możemy powiedzieć, że z hermeneutycznego punktu widzenia nie jest ona do przyjęcia w związku z tym, że hermeneutyka zanurzona jest w faktyczności życia, w codzienności egzystencji, a więc w sytuacjach nie dających się bardzo często matematycznie skalkulować, bo związane są one z reguły z ryzykiem i nie-

⁶ Sam niejednokrotnie podejmowałem się apologii hermeneutyki, utożsamiając ją z istotą nauk humanistycznych *par excellence*. Odnosząc się do charakteru tych nauk, ukazywałem go poprzez krytykę założeń teorii naukowych sformułowanych w obrębie scjentyzmu. Nie widzę więc teraz powodu, aby powracać do tych zagadnień. Zob. moje książki: *W-koło hermeneutyki literackiej* – rozdział *Ku teoretycznej wielości (w stronę teorii „słabych”*, zob. też *Kim jestem ja, kim jesteś ty?* – rozdział *Czy mamy dziś kryzys humanistyki?*).

⁷ J. Kmita, *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, Warszawa 1973, s. 16.

pewnością, które dotyczą zarówno podmiotowych działań i wyborów, jak i ich skutków. Kmita rozważa wprawdzie także problem racjonalności w warunkach ryzyka. Można wszak sądzić, że nie zostaje on rozwiązany w sposób satysfakcjonujący, bo także przekłada się na kalkulację. Otóż, zdaniem Kmity, działanie w warunkach ryzyka tylko wtedy może być racjonalne, kiedy osoba podejmuje „czynność o maksymalnej użyteczności oczekiwanej”, którą może określić na podstawie rachunku prawdopodobieństwa, jaki ma przysługiwać takiej czynności⁸.

W związku z tym, co zostało wyżej powiedziane, należy stanąć na stanowisku, że hermeneutyka ugruntowana być musi na zgoła odmiennej racjonalności. Ktoś może jednak zapytać o to, czy istnieć może jakaś inna racjonalność niż ta, która dana jest nam w obszarze logiki? Odpowiedź na to pytanie nie może budzić wątpliwości: racjonalność, o której może tu być wyłącznie mowa, to *phronesis*. W jakim sensie jednak zjawisko to uznać winniśmy za rdzeń hermeneutyki, a w konsekwencji także to, co uzasadnia hermeneutykę jako refleksję naukową; odbiegającą wprawdzie wyraźnie od nauk ścisłych czy przyrodniczych, lecz nie dającą sobie najmniejszego prawa do nierzetelności czy namysłu pozbawionego rygoru.

Podobnie jak dla filozofii realistycznej, tak i dla hermeneutyki (choć w odmiennym sensie) punktem wyjścia jest Arystoteles. Ale nie Arystoteles jako autor *Hermeneutyki* (pracy dotyczącej przede wszystkim znaczeń słów, a której tytuł nie pochodzi na dodatek od samego filozofa⁹), lecz jako autor *Etyki nikomachejskiej*¹⁰. To tu właśnie dokonał Arystoteles bardzo istotnego rozróżnienia trzech różnych mądrości, czy – ujmując rzecz prościej – rodzajów racjonalności: *sophia*, *techne* i *phronesis*. Pierwsza z nich – *sophia* – to racjonalność teoretyczna (*theoria*), która dotyczy rzeczy niezmiennych, tego, co nie może być inaczej – wskazuje ona na to, co przez Greków uważane było za naukę (matematyka, fizyka). Druga – *techne* – dotyczy wszelkiego wytwarzania (*poiesis*) opartego na regułach (sztuka w greckim sensie słowa, a więc np. sztuka rzemieślnicza, medyczna). Trzecia wreszcie – *phronesis* – scharakteryzowana być może w odniesieniu do *praxis*, życia, praktyki, codziennej egzystencji. Pojęcie *phronesis* tłumaczone jest na język polski jako mądrość praktyczna lub rozsądek. *Phronesis* jest szczególnym rodzajem racjonalności, bo jej istotę stanowi namysł, dotyczący działania w określonej konkretnej i niepowtarzalnej

⁸ Tamże, s. 18-20.

⁹ Zob. Arystoteles, *Hermeneutyka*, [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, t. 1, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 66.

¹⁰ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, [w:] tenże, *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1996.

sytuacji. Ów namysł polegać ma na tym, że do owej konkretnej sytuacji człowiek (*phronimos*) podejmuje próbę zastosowania (choć nie jest to zbyt fortunne słowo) pewnej wiedzy ogólnej, ogólnych schematów, które oparte są na doświadczeniu i nawykach oraz pozostają w nierozzerwalnym związku z wiedzą moralną. Trzeba jednak podkreślić, że ta wiedza nie jest ani wiedzą pewną w sensie *sophia* (mądrości „matematycznej”), ani, tym bardziej¹¹, wiedzą typu *techné*. *Phronesis* to bowiem wiedza, której nie można się wyuczyć (*sophia* i *techné* są wyuczalne); nie opiera się ona również – tak jak *techné* – na żadnych regułach. Dlatego *phronesis* określić możemy – za Andrzejem Wiercińskim – jako racjonalność nietechniczną¹². Specyfikę tej racjonalności ujrzeć możemy wyraźnie wtedy, gdy powrócimy do logicznej koncepcji racjonalności sformułowanej przez Kmitę. Racjonalność oznaczała tu podejmowanie działań – czy to w warunkach pewności (pewnej wiedzy – *sophia*), czy to w warunkach ryzyka, jednak, w obu przypadkach, w odniesieniu do kalkulacji, obliczeniowości, prawdopodobieństwa. Działanie i jego skutki wiążą się więc w logicznej koncepcji racjonalności – z matematyką. Dokładnie na odwrót rzecz ma się z *phronesis*. Wiedza, do której odnosi się *phronimos*, to zatem wiedza, która dotyczy rzeczy zmiennych (tych, które mogą być inaczej – mówiąc językiem Arystotelesa), a więc wiedza nie dająca pewności i która prowadzi przeto do podejmowania działań, skutkujących nie zawsze maksymalnie preferowanymi rezultatami bądź też rezultatami, które przynajmniej dają się przewidzieć na podstawie rachunku prawdopodobieństwa. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, namysł dotyczący podjęcia wyboru działania (*proairesis*), który skutkować ma decyzją (konkretnym zaangażowaniem w świat), odnosi się do zmienności i dynamiki faktycznego życia, egzystencji, bycia-w-świecie, które nigdy nie są, lecz podlegają procesowi nieustannego stawania się. Po drugie, namysł ma ścisły związek ze sferą etyczną. Oparte na *proairesis* i decyzji działanie powinno, zdaniem Arystotelesa, odnosić się do perspektywy całości życia jako życia dobrego. Także jednak i w tej sferze człowiek nie jest wyposażony w żadną matematyczną pewność. W tym miejscu warto jednak zauważyć, że Arystoteles, jako przedstawiciel kultury przednowoczesnej, mógł wierzyć jeszcze w to, że pomimo braku tej matematycznej pewności, za sprawą wychowania, dobrych nawyków i doświadczenia, a także na mocy ówczesnych przekonań, że ludzkie szczęście i dobro re-

¹¹ Sens owego „tym bardziej” niebawem zostanie wyjaśniony.

¹² Zob. A. Wierciński, *Phronesis as the Mediation Between Logos and Ethos: Rationality and Responsibility*, [w:] *Hermeneutic Rationality. La rationalité herméneutique*, red. M.L. Portocarrero, L.A. Umbelino, A. Wierciński, Berlin 2012.

alizować się mogą w odniesieniu i w obrębie *polis*, koncepcja dobrego i opartego na *phronesis* życia może być urzeczywistniona.

Najwyższy czas odpowiedzieć sobie jednak na pytanie, w jakim sensie pojęcie *phronesis* stanowić ma sam rdzeń hermeneutyki? Odpowiedź na to pytanie jest prosta. Po pierwsze, do istoty *phronesis* należą rozumienie i interpretacja, a więc to, co stanowi zarazem istotę hermeneutyki. *Phronesis* oznacza konieczność rozeznania się albo raczej odnalezienia się we własnej, konkretnej, poszczególnej sytuacji. To rozeznanie ma charakter jak najbardziej praktyczny, dotyczy ludzkiego tu-i-teraz i należy do tego, co w Heideggerowskiej ontohermeneutyce określić możemy właśnie rozumieniem. Przy czym owo rozumienie konkretnej sytuacji okazuje się nieuchronnie samorozumieniem. Nie ma ono jednak – jak Kartezjańskie *Cogito* charakteru samotransparencji, pełnej obecności, lecz jest tym, co znajduje się zawsze w drodze. Oznacza to, że nie istnieje definitywne rozumienie/interpretacja. Dlaczego? Dlatego, że odnoszą się one zawsze do faktyczności, skończoności ludzkiego życia. Zauważmy zarazem, że tak pojmowane rozumienie (*phronesis*) odnosić możemy nie tylko do faktycznego życia, ale i do rozumienia i interpretacji tekstów literackich czy kultury. Lecz ich tyczy to samo: nie mają one charakteru definitywnie transparentnego, nie można ich więc interpretacyjnie wyczerpać¹³. Po drugie, strukturę *phronesis* opisać możemy jako strukturę koła hermeneutycznego. Jeżeli przez koło hermeneutyczne pojmujemy strukturę rozumienia, która przebiega na ruchu od całości (tego, co ogólne) do części (tego, co poszczególne) i od części do całości, to *phronesis* zakłada właśnie ruch podobny: stanowi proces przebiegający pomiędzy ogólnym a poszczególnym, w którym to, co ogólne, stanowi nasze życiowe doświadczenie, wychowanie i nawyki, i co musi zostać przełożone drogą namysłu na to, co poszczególne, czyli konkretną i niepowtarzalną sytuację, w której się znaleźliśmy. Ponownie zwrócić tu trzeba uwagę na to, że owa kolistość rozumienia dotyczy nie tylko praktyki życiowej rozumianej potocznie, ale i rozumienia i interpretacji tekstów literackich czy tekstów kultury. Po trzecie wreszcie, zarówno do istoty *phronesis*, jak i do istoty hermeneutyki należy fakt, że namysł, który dokonuje się w odniesieniu do jakiejś sytuacji (czy myślimy tu o jakimś problemie natury egzystencjalnej, czy tekście), jest zawsze czyjś: rozumienie i interpretacja zawsze wikłają już, angażują, samego rozumiejącego. Co to wszakże znaczy? Ano to, że podstawowym zadaniem fronetycznie pojętej hermeneutyki nie jest wskazy-

¹³ Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutics as Practical Philosophy*, [w:] tenże, *Reason in the Age of Science*, przeł. F.G. Lawrence, Cambridge–London 1981, s. 105.

wanie przedmiotowych (obiektywizujących czy neutralnych) sensów danych zjawisk w określonych zdaniach (sądach, definicjach czy twierdzeniach o postaci „S jest P”). Podstawowe zadanie hermeneutyki dotyczy tego, co najbardziej praktyczne, wiąże się bowiem z pytaniem o to, co najważniejsze: jaki jest sens mojego życia?¹⁴

Po tych wstępnych i najogólniejszych uwagach warto zobaczyć, w jaki sposób problematyka *phronesis* znalazła się w samym centrum hermeneutycznego zainteresowania. Za odkrywcę owej szczególnej koincydencji *phronesis* i hermeneutyki, a tym samym hermeneutycznej racjonalności należy uznać Martina Heideggera. Jak zdradził Theodore Kisiel, jeden z najwybitniejszych jego badaczy, Heidegger miał nawet zamiar zatytułować pierwszą część *Bycia i czasu*, dotyczącą analizy fundamentalnej jestestwa, właśnie jako *Phronesis*¹⁵. Wspomniany właśnie Kisiel w swojej najważniejszej pracy na temat Heideggera, zatytułowanej *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, twierdzi, że już od roku 1922, jeśli nie od semestru letniego 1919, odwołuje się Heidegger do Arystotelejskiej praktycznej sytuacji działania. We *phronesis* dostrzega on ujawnienie się faktu, że człowiek w żadnej sytuacji nigdy nie jest przygotowany ani gotowy, lecz że wciąż się staje¹⁶. *Phronesis*, którą tłumaczy filozof jako „rozważny wgląd”, i którą utożsamia ze świadomością, dochodzi do głosu w „kajrotycznym” momencie¹⁷, momencie krytycznym i decydującym, a więc zarazem za pośrednictwem czasu, w którym rozpoznana zostaje nieautentyczność egzystencji, w którym Dasein staje przed sobą

¹⁴ Jak zauważa Andrzej Wierciński: „Hermeneutyka nie jest abstrakcyjną teorią, lecz związana jest z faktycznym przeżytym doświadczeniem i ludzkim zachowaniem. Zadaniem hermeneutyki jest odpowiedzieć na ludzkie doświadczenie w świecie po to, by pomóc nam zrozumieć lepiej (racjonalność) i dobrze żyć razem (*ethos* jako zwykle miejsce spotkania, miejsce dzielone z innymi). Dlatego związek pomiędzy racjonalnością i etyką jest rdzeniem hermeneutyki filozoficznej. Hermeneutyczna *praxis* to rodzaj działania, które pragnie osiągnąć swój cel, który składa się na *ei prattein*, dobre działanie. Przyszłą rolą hermeneutyki jest towarzyszyć człowiekowi w pogłębianiu jego samorozumienia w nowoczesnej epoce nauki. Przez hermeneutyczne odczytywanie na nowo historii filozofii możemy odkrywać wagę *phronesis* jako sztukę odpowiedzialnego bycia-w-świecie, stającą naprzeciw konkretnych wyzwani naszego faktycznego życia”. Zob. A. Wierciński, *Phronesis as the Mediation...*, s. 73.

¹⁵ Tę bardzo ciekawą informację przekazał mi wybitny heideggerysta prof. Norbert Leśniewski, który z kolei dowiedział się tego w rozmowie od samego Kisielea.

¹⁶ Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley–Los Angeles–London 1993, s. 342.

¹⁷ Niezwykle inspirującą interpretację pojęcia *kairos* w kontekście myśli Heideggera i poezji Celana przedstawia Cezary Wodziński w swojej książce pt. *Kairos. Konferencja w Todtnaubergu Celan – Heidegger*, Gdańsk 2010.

w swojej prawdzie. Ta prawda odkryta zostaje nie za pośrednictwem światła rozumu teoretycznego, ale czasu, uczasowionej egzystencji¹⁸.

W ten sposób dochodzimy zarazem do innego momentu refleksji Heideggerowskiej, który z punktu widzenia ugruntowania hermeneutyki w racjonalności *phronesis* jest bardzo istotny. Chodzi tu mianowicie o zaproponowane przez Heideggera egzystencjalne pojęcie nauki (§ 69a *Bycia i czasu*)¹⁹, które odróżnia on od ujęcia logicznego²⁰. Nauka rozumiana egzystencjalnie nie jest, bynajmniej, jak mogłoby się wydawać, odrzuceniem teorii. To raczej swoista koincydencja teorii i praktyki, bo każda teoria ma swoją praktykę. W logicznym rozumieniu nauki, powiada Heidegger, najistotniejsze znaczenie mają zdania formułowane jako sądy logiczne, to znaczy takie, które podlegają prawdziwościowej weryfikacji (zdania prawdziwe i zdania fałszywe). Poprzez ten typ zdań zrozumiała staje się natura nauk ścisłych. Formułują one bowiem zdania, które określić moglibyśmy jako przedmiotowe czy obiektywizujące. Znaczenie tych zdań dane jest bez reszty w formułowanej przez nie eksplicytnie treści. Tymczasem Heidegger pokazuje, że problem rozumienia należy widzieć w perspektywie hermeneutycznego „jako” (rozumieć, to zawsze pojmować coś *jako* coś), w odróżnieniu od „jako” apofantycznego, które dotyczy wypowiedzi asertorycznych. „Jako” hermeneutyczne to zawsze „jako” usytuowane: jeśli coś rozumiem, to rozumiem to już zawsze w jakiejś sytuacji (Heidegger pisze o tych sprawach także w § 33). Co więcej, jeśli coś rozumiem, to rozumiem to już także na gruncie czasowości (a nie bezczasowości, ahistoryczności). Przypomnijmy słynny z *Bycia i czasu* przykład „ciężkiego młotka”²¹. Zdanie „Młotek jest ciężki” w logicznym ujęciu nauki sprowadza się do asytuacyjnego, bezczasowego i bezosobowego ujęcia młotka jako narzędzia, którego własnością jest ciężar. Młotek ujęty zostaje od strony bytu (*Seiende*). Inaczej rzecz się ma w ujęciu hermeneutycznym. Tu młotek „dochodzi do głosu” jako narzędzie, jako to, co ma miejsce i odniesiony zostaje do czasowości. Struktura rozumienia („jako”) w sensie ontologicznym ugruntowana jest w czasowości: rozumiem coś jako coś, „po to, ażeby”, „do tego, by”. Zarazem: rozumienie dotyczy tego, co zawsze nas już jakoś obchodzi. Obchodzi nas przecież ciężar

¹⁸ Zob. Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, s. 343.

¹⁹ Na problem też wyraźnie zwraca uwagę John D. Caputo, który mówi tu o „produktywnej” czy „nowej” logice. Zob. D. Caputo, *More Radical Hermeneutics. On not Knowing Who We Are*, Bloomington–Indianapolis 2000, s. 155.

²⁰ W sprawie Heideggerowskiego pojmowania logiki zob. znakomite studium Norberta Leśniewskiego *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”. Studium wczesnej filozofii Martina Heideggera (1916–1929)*, Poznań 2010.

²¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994 (tu: zob. §§ 33 i 69).

młotka, którego sens sprowadzić się może do tego, że jest „zbyt ciężki”; a skoro zbyt ciężki, to znaczy, że może należy użyć innego młotka albo porzucić trud posłużenia się nim i odłożyć czynność na później. Tego wszystkiego nie odnajdziemy w sformułowanej treści zdania „Młotek jest ciężki”. Egzystencjalne (hermeneutyczne) pojęcie nauki, którego rdzeniem jest *phronesis*, jest też zatem nierozzerwalnie związane z samym językiem²². Z językiem, w którym fundamentalną rolę odgrywa to, co eksplicytnie niewypowiedziane.

Problematyka *phronesis*, w sensie użycia samego pojęcia, najwyraźniej zarysowała się jednak w hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera, choć, trzeba zauważyć, najważniejsze rozpoznania co do wagi tego zjawiska jako szczególnej hermeneutycznej racjonalności były udziałem Heideggera, czemu zresztą Gadamer nie zaprzeczał. To Heidegger na jednej z prywatnych lekcji w swej chatce w Todtnaubergu wyłożył Gadamerowi koncepcję *phronesis* w opozycji do wiedzy teoretycznej jako wiedzę nierozzerwalnie związaną z troską (*Sorge*) i indywiduum, zaabsorbowanego własną egzystencją²³. Problematyka *phronesis* zainspirowała zresztą Gadamera na początku lat dwudziestych pod wpływem wykładów Heideggerowskich na temat Arystotelesa. Z uwagi na to, że Gadamerowskiemu ujęciu *phronesis* poświęcony jest pierwszy rozdział książki, zwrócę w tym miejscu uwagę na kilka najogólniejszych kwestii. Po pierwsze, autor *Prawdy i metody* zreinterpretował Arystotelejskie ujęcie *phronesis*, osłabiając różnicę pomiędzy *phronesis* a *sophia*²⁴, wyostrowając natomiast różnicę pomiędzy *phronesis* i *techne*. Zdaniem Dottoriego, które w tym miejscu podziela²⁵, owo osłabienie różnicy między *sophia* i *phronesis* można uzasadnić wypowiedzią samego Arystotelesa z dziesiątego rozdziału *Zachęty do filozofii*, gdzie refleksja filozoficzna ujęta zostaje jako *phronesis*, a nie jako *sophia*²⁶. Z kolei *phronesis* i *techne* dzieli przepaść. *Phronesis* nie jest bowiem sztuką (*techne, ars*), lecz *areté*. Owo rozróżnienie ważne jest dla hermeneutyki z dwóch powodów. Po pierwsze, hermeneutyka Gadamerowska (zakorzeniona w Heideggerowskiej) oznacza definitywne rozstanie z hermeneutyką techniczną, wyznaczającą określony zbiór reguł interpretowania. Odtąd więc hermeneutyka dystansuje się od meto-

²² Zob. A. Wierciński, *Phronesis as the Mediation...*, s. 73.

²³ Zob. R. Dottori, *The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy*, „*Etica & Politica / Ethics & Politics*” 2009, nr 1, s. 306.

²⁴ Wydaje się wszakże, że dokonał już tego Heidegger w przywołanym § 69 *Bycia i czasu*. W przypisie 11 antycypowałem już kwestię osłabienia relacji pomiędzy *sophia* i *phronesis*.

²⁵ R. Dottori, *The Concept of Phronesis...*

²⁶ Zob. Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1988.

dy, co wszakże uzasadnia teoretycznie (czy raczej: teoretyczno-praktycznie). Po drugie, pomimo niejasnych czasem sformułowań Gadamera, który poszukuje inspiracji w hermeneutyce prawniczej z jej *applicatio* (zastosowaniem, aplikacją), hermeneutyka *phronesis* nie daje się sprowadzić do prostej aplikacji ogólnego do szczególnego. Nie działa to jak matryca czy szablon²⁷. Dobre życie nie daje się bowiem sprowadzić do wypełniania reguł. Obrazową ilustracją tego, o czym mowa, jest ewangeliczna opowieść o młodzieńcu. Zapytuje on Jezusa o to, jak wstąpić do Królestwa Niebieskiego. Gdy dowiadyuje się, że ma przestrzegać przykazań, odpowiada, że to właśnie czyni. Wtedy Jezus mówi mu, że powinien porzucić wszystkie swoje bogactwa i rozdać ubogim. Młody człowiek odchodzi ze smutkiem, bo ma świadomość, że ma wiele dóbr²⁸. Życie według zasad jest więc warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym, by uznać je można za życie dobre. Jeśli tak jest, to dlatego, że życie faktyczne (*praxis*) nie daje się sprowadzić do jakiejś instrumentalnej formy wiedzy²⁹.

W hermeneutyce Gadamerowskiej skoncentrowanej wokół *phronesis* czy filozofii praktycznej uwagę zwraca w sposób szczególny atencja, jaką filozof darzy problem interpretacji tekstu (tym sprawom Heidegger nie poświęca właściwie miejsca). Interpretacja tekstu stanowi zawsze pewne ryzyko i nie ma w niej miejsca na zwykłą aplikację reguł do zdań (*statements*, sądów), z których tekst jest zbudowany. Jak powiada filozof:

Rozumienie jest przygodą i, jak wszystkie inne przygody, jest [przygodą] niebezpieczną. Zwyczajnie dlatego, że rozumienie nie jest usatysfakcjonowane prostym pragnieniem zarejestrowania tego, co jest lub zostało powiedziane, lecz powraca do przewodnich zaciekawień i pytań, w związku z którymi trzeba przyznać, że hermeneutyka doświadczenie posiada dużo niższy stopień pewności niż ten, który osiągany jest za pośrednictwem nauk przyrodniczych. Jeśli wszak pojmiemy, że nasze rozumienie jest przygodą, okaże się, że daje ono również jedyne w swoim rodzaju możliwości. Jest ono w stanie w szczególny sposób wnieść wkład w poszerzenie naszych ludzkich doświadczeń, naszej samowiedzy, naszego horyzontu, ponieważ wszystko, co rozumienie przekazuje, jest przekazywane wraz z nami³⁰.

O *phronesis* jako istocie hermeneutyki zaświadcza również filozoficzna twórczość Paula Ricoeura, dla którego rozumieć, to rozumieć siebie samego – na różne sposoby – w obliczu tekstów, symboli, pamięci czy narracji. Francuski filozof eksploruje rozmaite ścieżki rozumienia siebie,

²⁷ Zob. H.-G. Gadamer, *Hermeneutics as Practical Philosophy*, s. 109-110.

²⁸ Łk, 18, 18-23.

²⁹ Zob. A. Wierciński, *Phronesis as the Mediation...*, s. 78.

³⁰ H.-G. Gadamer, *Hermeneutics as Practical Philosophy...*, s. 109-110.

przemierzając kulturę, psychoanalizę i metody naukowe. Nawet jednak wtedy, gdy podkreśla Ricoeur wagę metody (np. fenomenologicznej czy strukturalistycznej), to jedynie po to, by wskazywać na jej przygotowanie czy w stosunku do interpretacji charakter. Interpretacja jest już bowiem obszarem, któremu przewodzi *phronesis*, to, co wymyka się naukowemu oglądowi, a przechodzi w doświadczenie nierozzerwalnie związane z pytaniami o sens i życie dobre. Problematykę *phronesis* najwyraźniej tematyzuje Ricoeur w dziele zatytułowanym *O sobie samym jako innym*³¹, w którym podejmuje problem tożsamości narracyjnej, którą sytuuje na zetknięciu teorii działania i teorii moralnej. Filozof zestawia z sobą dwa zagadnienia: etykę i moralność. Tę pierwszą wywodzi z Arystotelejskiej tradycji dążenia do życia dobrego; ma więc ona charakter teleologiczny. Drugą wiąże z tradycją Kantowską, opartą na obowiązku i normie – ma więc ona charakter deontologiczny. Ricoeur usiłuje rozwikłać dylematy, jakie niosą ze sobą te zjawiska, traktowane zwykle rozłącznie, jako dwa różne i nieprzystające do siebie porządki – praktyk życiowych, tego, co jest (w etyce), i tego, co być powinno (w moralności). Filozof ukazuje słabość tego opozycyjnego rozumienia etyki i moralności. Etyka jako dążenie do dobrego życia stać się może załedwie nieskoordynowanym poszukiwaniem spełnienia niejasnych często marzeń czy ideałów. Z kolei moralność oznacza najczęściej kurczowe trzymanie się zasad, spoza których nie widać życia; zasad, które nie są zdolne otworzyć się na indywidualne, historyczne, psychologiczne, społeczne czy egzystencjalne uwarunkowania sytuacji życiowych. Dlatego postuluje Ricoeur, by dążenie do życia dobrego przechodziło w rozumienie moralnych zobowiązań, zaś moralny punkt widzenia zdolny był dostrzegać wspomniane uwarunkowania praktyki życiowej. Ostatecznie przyznaje Ricoeur rację nie danej z góry normie czy prawu, lecz *phronesis*, racjonalności hermeneutycznej, która zakotwiczona jest w życiowym doświadczeniu oraz intuicji. Wiążąc z sobą ściśle pojęcia *phronesis* i *phronimos* (a więc podmiotu fronetycznego), filozof zauważa:

w nieustannym wysiłku interpretacji działania i siebie samego trwa poszukiwanie zgodności między tym, co się nam wydaje najlepsze dla całokształtu naszego życia, a preferencyjnymi wyborami (postanowieniami), które rządzą naszymi praktykami. Istnieje kilka sposobów, by wprowadzić na tym [...] etapie hermeneutyczny punkt widzenia. Przede wszystkim między naszym dążeniem do „życia dobrego” a naszymi konkretnymi wyborami rysuje się rodzaj hermeneutycznego koła wskutek wahadłowej gry między pojęciem „życia dobrego” a najbardziej znaczącymi postanowieniami naszej egzystencji (kariera, miłość, zajęcia czasu wolnego etc.). Rzecz się ma tak jak z *tekstem*, w którym całość i część są ro-

³¹ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, Warszawa 2003.

zumiane poprzez siebie wzajemnie. Następnie pojęcie interpretacji dodaje do zwykłego pojęcia znaczenia pojęcie znaczenia dla kogoś. Interpretować tekst działania to w przypadku sprawy interpretować samego siebie³².

Problematyka *phronesis* jest tak fundamentalna dla hermeneutyki, że znalazła swe istotne miejsce nawet w obrębie hermeneutyki radykalnej, stanowiącej dekonstrukcyjną odmianę hermeneutyki. W książce za-tytułowanej *Radical Hermeneutics* John D. Caputo zastanawia się nad problemem nauki w dobie świata ponowoczesnego³³. Akcentując w filozofii nauki ważną cezurę, jaką było wydanie pracy Thomasa S. Kuhna *Struktura rewolucji naukowych*³⁴ w roku 1962, pokazuje filozof kryzys nauk ścisłych i akcentuje wagę rewolucyjności i transgresyjności, które zmuszają do rewizji paradygmatów naukowych. W swej narracji o nauce Caputo sytuuje *phronesis* po stronie nauki normalnej: *phronesis* działa, jego zdaniem, znakomicie, ale tylko w obrębie ustalonych ram danego paradygmatu. Filozof zauważa, że *phronesis* jest pojęciem konserwatywnym, ale w pozytywnym sensie tego słowa: wie, jak co utrzymywać przy życiu czy odnawiać w podlegających zmianom okolicznościach – zawsze jednak za pomocą „kompasu ustanowionego porządku”³⁵. Caputo przypomina, że zgodnie z wyobrażeniem Arystotelesa *phronesis* ma rację bytu w obrębie stabilnego *polis*, gdzie stosunkowo łatwo aplikować własne doświadczenie, nawyki i to wszystko, co zinternalizowaliśmy w procesie socjalizacji czy enkulturacji, do nowej, poszczególniej sytuacji, z którą chcemy sobie poradzić. Problem pojawia się jednak wtedy – zauważa amerykański filozof – gdy mamy do czynienia ze współczesną *polis* czy raczej – *megapolis*, którą charakteryzuje kulturowa i światopoglądowa różnorodność. Jeżeli w *polis* tradycyjnej młody człowiek wiedział, kogo ma naśladować i jak ma żyć, to w (późno)nowoczesnej *megapolis* człowiek traci orientację; nie wie, dokąd iść (Durkheim mówił w tym kontekście o społeczeństwie anomicznym) ani kogo naśladować. Nie wiadomo więc, jaki właściwie kulturowy wzorzec aplikować do nowych sytuacji, skoro młody człowiek dysponuje dziś tak wielką ofertą wzorców, praktyk i pomysłów na życie. Jak mówi Caputo:

Phronesis nie może funkcjonować, jeżeli panuje konflikt w związku z tym, kim jest człowiek rozważny [*phronimos* – dopisek mój – M.J.]. Młodzi ludzie (sic!) przynależący do *polis* nie uczynią żadnego postępu we *phronesis*, jeśli nie wiedzą,

³² Tamże, s. 297.

³³ J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington–Indianapolis 1987.

³⁴ Th.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostrołęcka, Warszawa 2001.

³⁵ J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics...*, s. 217.

którego rozważnego człowieka naśladować, jeśli jest zbyt wielu ludzi rozważnych. I stan nauki rewolucyjnej, polegający na konflikcie paradygmatów, jest jak niewiedza co do tego, kim jest człowiek rozważny³⁶.

Refleksja hermeneutyczna, zwłaszcza w jej nowoczesnym wydaniu, bywała (i bywa jeszcze) przedmiotem rozmaitych podejrzeń i wątpliwości, dotyczących charakteru podejmowanych przez nią działań czy naukowych podstaw. Na gruncie tego, co powiedziane zostało wyżej, zasadnie można sądzić, że wątpliwości te muszą być oddalone. Hermeneutyka wytrwale broni własnego rodzaju racjonalności, ugruntowanego we *phronesis*. Postawić należałoby jednak pytanie: czy *phronesis* nie stanowi zarazem wzoru racjonalności dla nauk humanistycznych jako takich? A może należałoby pójść jeszcze dalej i uznać, za Martinem Heideggerem i jego postulatami „nowej logiki”, że racjonalność hermeneutyczna, a tym samym hermeneutyka, stanowi charakter wszelkich nauk – choćby w tym sensie, że wszystkie nauki, nawet najbardziej teoretyczne, mają swoją praktykę, *phronesis*³⁷?

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Hermeneutyka*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, [w:] Arystoteles, *Etyka nikomachejska. Etyka wielka. Etyka eudemejska. O cnotach i wadach*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1996.
- Caputo J.D., *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington–Indianapolis 1987.
- Chrzastowska B., Wysłouch S., *Poetyka stosowana*, Warszawa 2000.
- Dottori R., *The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy*, „*Etica & Politica / Ethics & Politics*” 2009, nr 1.
- Ferraris M., *Hermeneutyka*, przeł. A. Zawadzki, [w:] *Mysł mocna, myśl słaba. Hermeneutyka włoska od połowy XX wieku*, wybór i tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Kraków 2015.
- Gadamer H.-G., *Hermeneutics as Practical Philosophy*, [w:] H.-G. Gadamer, *Reason in the Age of Science*, przeł. F.G. Lawrence, Cambridge–London 1981.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- Januszkiewicz M., *W-koło hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.
- Kiesel Th., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley–Los Angeles–London 1993.
- Kmita J., *Wykłady z logiki i metodologii nauk*, Warszawa 1973.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tę kwestię bardzo ciekawie interpretuje John D. Caputo w książce *More Radical Hermeneutics...*

- Kuhn Th.S., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostrołęcka, Warszawa 2001.
- Leśniewski N., *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”. Studium wczesnej filozofii Martina Heideggera (1916–1929)*, Poznań 2010.
- Possenti V., *Filozofia po nihilizmie*, przeł. J. Merecki, Lublin 2003.
- Possenti V., *Nihilizm teoretyczny i „śmierć” metafizyki*, przeł. J. Merecki, Lublin 1998.
- Przyłębski A., *Dlaczego Polska jest wartością*, Poznań 2013.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, Warszawa 2003.
- Wierciński W., *Phronesis as the Mediation Between Logos and Ethos: Rationality and Responsibility*, [w:] *Hermeneutic Rationality. La rationalité herméneutique*, red. M.L. Portocarrero, L.A. Umbelino, A. Wierciński, Berlin 2012.