

Marcin Furman

Akademia Pomorska
w Słupsku

ROZUMIENIE JAKO DYSKURS HERMENEUTYKI

Niniejszy artykuł jest przedstawieniem metody hermeneutycznej, sposobu rozważań problemów filozoficznych, któremu obce jest myślenie w kategoriach pewności racjonalnej. Ukazując sylwetki kilku wybranych filozofów, którzy wpisali się w nurt hermeneutyki, pokażę cechy charakterystyczne, które określają jego oryginalność. Chodzi mi przede wszystkim o ukazanie, w jaki sposób objawia się jego otwartość i zapośredniczenie w rozumieniu.

Terminem „hermeneutyka” nie będę się posługiwał w znaczeniu tradycyjnym, które odwoływało się do rozumienia tekstów i języka. Zamierzam natomiast zwrócić uwagę na jego walor ontologiczny. Hermeneutyka nabiera tutaj sensu jako rozumienie samego rozumienia oraz rozumienie bytu. Stąd może być pojmowana jako swoiste przed-rozumienie bytu, które umożliwi interpretację poznania i w niej ujęcie przedmiotu.

Na przykładzie stanowiska Hansa-Georga Gadamera zilustruję, jak doświadczenie hermeneutyczne przedstawia i ujmuje przedmiot badania. Podstawową zasadą, z jaką mamy tutaj do czynienia, jest dyskurs wyrażający się następującymi słowami: „pomiędzy obcością a zażyłością”. Wypowiadając ją, Gadamer ma na myśli, że jakiegokolwiek ujmowanie świata w sposób ostateczny, ujmujący byt, jest w rzeczywistości zaprzeczeniem faktycznej sytuacji poznającego podmiotu. Albowiem byt – *rzecz sama w sobie* – jest dla naszego rozumienia niedostępny. Dlatego poznanie ma się zajmować przede wszystkim „rozumieniem” i wynikającym z niego zapośredniczeniem.

Z kolei filozofia życia Wilhelma Diltheya, która również wpisuje się w nurt hermeneutyczny, jest swoistym przeciwieństwem ujęcia Gadamera. Odwołuje się ona bowiem do bezpośredniości przeżyć. W tym sensie stanowi wyraz rozważań kulturowo-historycznych i wiąże je z analizą psychologiczną. Gadamer podejmuje problem metody fundamentalnej,

która odznacza się ahistorycyzmem i wolnością od psychicznych obciążeń. W świetle takiego przeciwieństwa Dilthey uważa, że przedmiot poznawania ma być dany w „zażyłości”, wyrażającej się w bezpośredniości przeżyć psychiki. A więc przede wszystkim w poznaniu należy odnieść się do tego, co psychiczne i bezpośrednio przeżyte.

Rozważę również „późną fazę” fenomenologii Edmunda Husserla, w której nie chodzi już o osiągnięcie w redukcji transcendentnej „rzeczy samej w sobie”¹. W „późnej fazie” fenomenologii Husserl bowiem zajmuje się przede wszystkim światem życia (*Lebenswelt*) oraz jego rozumieniem. W dalszej kolejności zamierzam zająć się filozofią *jestestwa* (*Dasein*) Martina Heideggera, która redukuje rzeczywistość do treści zmysłowości, do tego, co podmiot przez nie rozumie. Jest ona swoistą opozycją do transcendentalizmu Immanuela Kanta, który poznanie ograniczał do treści ujmowanych w kategoriach oraz formach naoczności zmysłowych, ale samą rzeczywistość uważał za szerszy obszar, obejmujący również transcendencję „rzeczy samych w sobie”.

Hans-Georg Gadamer – punkt wyjścia hermeneutyki ontologicznej

H.G. Gadamer w *Kole jako strukturze rozumienia* zwraca uwagę, że prawdziwym miejscem hermeneutyki jest stanowisko między obcością a zażyłością. Jego zdaniem w tym miejscu następuje przekaz pomiędzy odległą przedmiotowością historyczną a przynależnością do tradycji². Hermeneutyka nie zamierza więc dociekać bytu takiego, jakim on jest – „w sobie”. Właściwym przedmiotem jej badań jest rozumienie. Nie chodzi o to, żeby odczytać głos epoki, która już przeminęła, jej głosem, ale właśnie o opracowanie materiału poznania. Ilustracją takiej sytuacji jest jakikolwiek pomiar. Na przykład, kiedy odmierzamy miarką odcinek, wcale nie jest tak, że jest on nam dany empirycznie bez żadnych zapośredniczeń. Jego pomiar wymaga od nas pośrednika racjonalizacji w postaci wspomnianej miarki. Tak samo wygląda to w przedmiocie hermeneutyki: „[...] nie musimy przezwyciężać czasowego dystansu. To tylko historyzm naiwnie zakładał, że przenosimy się w ducha minionej epoki, że myślimy w jej po-

¹ Trzeba pamiętać, że „rzecz samą w sobie”, którą Husserl rozważał we wczesnej fazie fenomenologii, nie jest tą samą rzeczą, którą miał na myśli Kant w swoim transcendentalizmie. Husserl wyznaczał jej bowiem miejsce transcendentalne w świadomości, podczas gdy Kant nadawał jej określenie transcendentne.

² Zob. H.G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia*. W: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 232.

jęciach i przedstawieniach, a nie w swoich własnych, i w ten sposób docieramy do historycznego obiektu”³. Gadamer zaznaczał tym samym, że skoro epistemologiczno-metodologiczne rozważania transcendentalne nie dawały szans na właściwą prezentację dziejowości w procesie dochodzenia do prawdy, to należy je zakwestionować. „W tym stanie rzeczy nie może być mowy o formułowaniu poznawczej pewności poza zakresem zdarzeń historycznych”⁴. W tym kontekście prawda roszcząca sobie prawo do ahistoryczności obiektywnego sensu jest chybiona. Dlatego podstawowym założeniem, z którym mamy tutaj do czynienia, jest to, że dziejowość i język są obiektywne. Zdarzenia nie podlegają władzy podmiotu i nie są wyrazem jego dominacji nad nimi. Jak pisze Hubert T. Mikołajczyk, „Władając człowiekiem, sprawiają, iż nie rozumie on żadnej rzeczy, zanim nie uprzytomni sobie ich znaczenia”⁵.

Wilhelma Diltheya filozofia życia

Swoistym przeciwieństwem⁶ hermeneutyki Gadamera jest punkt widzenia W. Diltheya, według którego dystans jest zaprzeczeniem właściwego rozumienia rzeczywistości. W dziele *O istocie filozofii* pisze on następująco: „Wszelako żadne pojęcie nie wyczerpuje treści tych indywidualnych całości; różnorodność tego, co w nich zawarte, można jedynie przeżyć, zrozumieć i opisać”⁷. Dilthey zatem – inaczej niż Gadamer – widział zasadę rzeczywistości i jej rozumienia w odwołaniu się do tego, co przeżyte. Dopiero na podstawie przeżyć można pojmować i opisywać rzeczywistość. Dalej Dilthey wskazuje, że „Nie ma opisu sytuacji choćby najprostszej, który jednocześnie nie starałby się jej objaśnić na drodze podporządkowania ogólnym wyobrażeniom bądź pojęciom funkcji psychicznych [...]”. W świadomości tej nie powinno tkwić żadne pojęcie, które nie ukształto-

³ Tamże.

⁴ H.T. Mikołajczyk, *Neokantyzm badeński i otwartość filozofii transcendentalnej na dziejowość*, Częstochowa 2004.

⁵ Tamże, s. 185.

⁶ O tym przeciwieństwie wspominam również na wstępie. Chodzi mi przede wszystkim o to, że Dilthey ujmuje doświadczenie hermeneutyczne w ramach analizy psychologicznej. Gadamer odwołuje się do szeroko pojętego rozumienia, które w hermeneutycznej perspektywie parafrazuje Kantowskie pytanie: jak są możliwe syntetyczne sądy priori? I pyta: jak jest możliwe „rozumienie”? W rezultacie Gadamer kontynuuje Kantowski transcendentalizm.

⁷ W. Dilthey, *O istocie filozofii*. W: *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, s. 6.

wało się na podstawie całej pełni historycznego przeżywania odtwórczego, nie powinno być w niej niczego ogólnego, co nie wyrażałoby pewnej rzeczywistości historycznej⁸. Stąd wynika, że Dilthey jest w opozycji do założeń hermeneutyki, która zadaje transcendentalne pytanie o struktury właściwego rozumienia. On poszukuje ich w psychice, a to, co przeżywane, ma stanowić uprawomocnienie wszelkiego poznania. Tym samym pojęcia i struktury rozumienia, aby były spełnieniem rzeczywistości, mają mieć odzwierciedlenie w historii jednostki. Można powiedzieć, że nie chodzi o dystans i rozumienie, ale o uczucie i bezpośredniość przeżywania. W rezultacie dystans jest wypaczeniem właściwego przedmiotu rozważań.

Hermeneutyczne stanowisko rozumienia

Program hermeneutyki, którą zamierzam się zajmować, mówi o tym, że przede wszystkim mamy rozumieć. Domeną rozumienia jest zaś dystans, dlatego nie może być mowy o jakimkolwiek zaangażowaniu w bieżącą materię badań. Obiektywność ma możliwość pojawienia się dopiero wtedy, gdy zostaną opracowane metody badań i pomiarów. Inaczej mówiąc, przedmiot badania ukazuje się we własnej autentycznej postaci dopiero wtedy, kiedy zanikną wszelkie aktualne odniesienia do przedmiotu badania. To właśnie taki czasowy dystans ma służyć lepszemu rozumieniu. H.G. Gadamer w *Prawdzie i metodzie* potwierdza zasadniczość dystansu w rozumieniu i pisze, że: „[...] obiektywne poznania daje się osiągnąć dopiero z pewnego dystansu historycznego. To prawda, że to, co stanowi o jakiejś rzeczy, właściwa jej treść, wyodrębnia się dopiero w dystansie do aktualności ukształtowanej przez ulotne warunki. Możliwość przeglądu całości, względna zamkniętość historycznego procesu, jego oddalenie od wypełniających współczesność poglądów – oto w pewnym sensie naprawdę pozytywne warunki rozumienia historycznego⁹. Wszelkie warunki towarzyszące bieżącemu doświadczeniu są tyleż tymczasowe, ile jeszcze nieutralne w teorii. Inaczej mówiąc, jeśli w doświadczeniu czujemy „rzecz samą w sobie”, to nie jesteśmy w stanie nic o niej powiedzieć. Dlatego poznanie ma być ugruntowane w rozumieniu. Werner Heisenberg, fizyk i odkrywca teorii nieoznaczoności, pisze, że w rzeczywistości napotykamy takie właśnie struktury rozumienia: „stałe natykamy się na struktury spowodowane przez

⁸ Tamże.

⁹ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 409.

człowieka, stale więc spotykamy niejako tylko siebie samych¹⁰. Człowiek z istoty nie może być zatem niezaangażowanym obserwatorem, któremu rzeczy jawiłyby się we własnej osobie. Rozumiemy świat i tylko w takim rozumieniu możemy go poznawać.

Stanowisko fenomenologii Edmunda Husserla¹¹

W podobnym tonie wypowiada się fenomenologia. W niej również został odzwierciedlony hermeneutyczny rys rzeczywistości. Znaczenie oraz logika świata odniesione są tutaj do danego w konkretnym doświadczeniu zmysłowego sensu. E. Husserl w *Ideji fenomenologii* zastrzega, że empiryczność doświadczenia nie określa jego obiektywności. Dlatego „Tym, co transcendentne (tym, co nie jest efektywnie immanentne) posługiwać się nie mogę, muszę przeto dokonać fenomenologicznej redukcji, wykluczenia wszelkich transcendentnych doznań w bycie¹². W dziele późniejszym, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, stwierdza, że doświadczenie rzeczywistości nie polega na odgradzeniu się od niej przy pomocy redukcji fenomenologicznej, ale na przeżywaniu świata. Redukcja ma jedynie umożliwić dotarcie do pełni jawiącego się w ten sposób sensu świata. Husserl pisze, że: „Zatem jak zawsze świat jest świadomy jako uniwersalny horyzont, jako jednolite uniwersum przedmiotów. My, Ja [jako człowiek – M.F.] i my razem, należymy do świata jako po prostu razem w świecie żyjący. Tak samo jest on w naszej »wspólnocie-życia« naszym świadomie istniejącym-ważnym światem¹³. W *Ideach*, oddając charakter świadomości, stwierdza, że jest ona „nulla »re« indiget ad existendum¹⁴, czyli czymś, co w swojej istocie jest poza egzystencją. Stąd

¹⁰ W. Heisenberg, *Obraz natury w dzisiejszej fizyce*. W: *Ponad granicami*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1979, s. 121. „[...] nauka jest tylko ogniwem w nie kończącym się przewodzie rozprawy człowieka z naturą i że nie dane jej jest mówić po prostu o naturze »samej w sobie«” – tamże, s. 113.

¹¹ Zob. M. Furman, *Hermeneutical sphere between familiarity and strangeness*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2011, nr 10, s. 106-108.

¹² E. Husserl, *Idee fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 13.

¹³ Tenże, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1962, s. 110.

¹⁴ Tenże, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 87.

można skonstatować, że świat ma mieć status ważności, która swoją podstawę czerpie nie z transcendencji, ale ze świadomości i rozumienia świata, w którym żyjemy. Jak podkreśla Iwona Lorenc: „Zawsze [...] u Husserla jesteśmy w świecie już znaczącym, w świecie, który ujawnia swoje znaczenie w intencjonalnych aktach zwracania się ku niemu. Interpretacja znaczeń tego świata może być potraktowana jako doświadczenie fundującego sensu”¹⁵. Oznacza to, że poznanie uzyskuje odniesienie bytowe dopiero wtedy, kiedy jest dla niego przygotowany grunt epistemiczny. Wówczas to wszelkie procesy poznawcze mogą zostać zinterpretowane i potraktowane jako odniesione do tego, co może być przedmiotem poznania. Poznanie musi mieć dla nas sens. Tym samym ontologia zostaje uprawomocniona analizą epistemologiczną. To właśnie istota świadomości – jej rozumiejąca natura – może odnieść nas do przedmiotu, który możemy poznawać. Dalszą konsekwencją jest oddzielenie tego, co należy do poznania, od tego, co stanowi przedmiot metafizyki.

Warto dodać, że Husserlowskie odniesienie świadomości do świata niesie ze sobą opozycję tego, co znaczy, i co za jego pomocą oznaczone. W tym sensie fenomenologia zakłada ukrytą za takim podziałem istotę. W rezultacie uświadomienie świata życia i jego „znaczenia” ma podmiotowi wskazać drogę do transcendentalnej sfery świadomości. Autor *Die Krisis* twierdzi, że taka droga ma uświadomić nam, że świat życia jest jedynie etapem wstępnym do dalszych właściwych badań fenomenologicznych, których przedmiotem jest redukcja transcendentalna i w niej ujawniająca się transcendentalna świadomość¹⁶. W tym kontekście „późne” rozważania Husserla były próbą określenia nowego paradygmatu. Próba ta „[...] polegała na tematyzacji tego, co pre-refleksyjne, a co stanowi fundament epistemiczny wszelkiego myślenia”¹⁷. Wynika z tego, że świat życia codziennego jako to, co właśnie pre-refleksyjne, zadaje podmiotowi ostateczne zadanie redukcji transcendentalnej. Inaczej mówiąc, właściwy przedmiot dociekań fenomenologicznych jest dopiero wyznaczony. Na szczególne podkreślenie zasługuje to, że podstawą, która wyznacza taki właśnie kierunek badania fenomenologicznego, jest świat życia.

Stąd fenomenologiczne dociekania świata życia, jeśli się do nich będziemy ograniczać, wskazują obszar hermeneutyki. Należy jednak zazna-

¹⁵ I. Lorenc, *Między sensem i znaczeniem. Hermeneutyczny wyraz fenomenologii genetycznej*. W: *Horyzonty fenomenologii*, red. D. Bęben, A. Leder, C.J. Olbromski, Toruń 2008, s. 8.

¹⁶ Zob. E. Husserl, *Die Krisis...*, s. 177.

¹⁷ W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, Lublin 1995, s. 315.

czyć, że Husserlowi nie o to chodzi, aby swoje rozważania ograniczyć do przedmiotu świata życia, ale o to, żeby poszukiwać fundamentu wszelkiego poznania w transcendentальной świadomości. W tym sensie Husserl przekracza hermeneutykę.

Martina Heideggera ontologia fundamentalna („znaczące” – „znaczone”)

Z kolei M. Heidegger w *Byciu i czasie* odstepuje od schematu Husserlowskiego, jakoby za relacyjną opozycją „znaczące” – „znaczone” miało być coś jeszcze, co wymyka się w ten sposób ustanowionemu światu. Heidegger wprawdzie mówi o *byciu* jako o czymś, co najbardziej źródłowe i co ma warunkować wszelki byt, jednakże, jak się okazuje, jest to jedynie deklaracja, której w swoim systemie nie potrafi zrealizować. Zdaniem Heideggera w celu objęcia źródłowości bytu – *bycia* – należy w ramach rozważań filozoficznych wyjść poza logikę.

Przy tym przekraczanie logiki i szukanie bardziej pierwotnego wyrazu rzeczywistości nie oznacza końca myślenia, a w konsekwencji zasady, której wyrazem będą uczucia. Dotychczasowe myślenie utożsamiało się z bytem, natomiast to, na co należało przede wszystkim zwrócić uwagę, pozostawało całkowicie poza zakresem myślenia. Dlatego, zdaniem Heideggera, należy myślenie przyporządkować czemuś bardziej źródłowemu, a mianowicie byciu¹⁸. Bycie ma bowiem odsłaniać bardziej pierwotną siłę ducha, a nie rozumu. Okazuje się jednak, że to, co pierwotne, zostaje przypomniane i wyrażone tymi samymi kategoriami, którymi do tej pory posługiwała się filozofia europejska. Czyli dzieje się to wbrew pierwotnym zamierzeniom Heideggera. Barbara Skarga pisze, że „Wraz z pojęciem tożsamości, do której przynależy bycie, której głos słyszymy gdzieś w otchłani, wkraczają kategorie jedności i totalności [...] Heidegger jest więc filozofem, który nie uciekł od [...] tradycji metafizyki europejskiej”¹⁹. Tym samym to, co źródłowe, musi być projektowane i już założone w ramach dotychczasowych rozważań. Co więcej, w nich również musi być wyrażone. Jak pisze H.T. Mikołajczyk: „I jeśli nawet charakterystyka bycia w całości wymyka się metodologicznym projektom nowoczesnej nauki, to i tak nihilistyczny prafenomen historii odpowiada warunkom *dziejowości* bycia”²⁰. Dlatego „[...] powstać może wątpliwość,

¹⁸ Zob. B. Skarga, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 2009, s. 50.

¹⁹ Tamże, s. 125.

²⁰ H.T. Mikołajczyk, *Neokantyzm badeński...*, s. 251.

czy słuszne było zastąpienie bytu jako bytu, prawdą bycia²¹. Można by nawet powiedzieć, że prawda bycia wobec niewyraźności albo wyrażenia za pomocą bytu tak naprawdę nic nie znaczy. Wszak prawda bycia wymyka się projektom nowoczesnej nauki. W konsekwencji odnalezienie tego, co pierwotne, ma następować drogą już ustanowioną, samo zaś *bycie*, które w zamierzeniu miało być czymś duchowym, wyraża się w formie racjonalnej. W tym sensie w ramach rozważań Heideggera filozofia odzyskała kolistą strukturę rozumienia. Przez to odzyskała swój treściowy sens. Autor *Bycia i czasu* o tego typu pozytywnym wydzwiku rozumienia pisze następująco: „Koła tego nie można sprowadzić do jakiegoś *vittiosum* – choćby z konieczności tolerowanego. Kryje się w nim pozytywna możliwość najbardziej źródłowego poznawania, która jednak tylko wtedy zostanie należycie uchwycona, gdy wykładnia zrozumie, że jej pierwszym, ciągłym i ostatecznym zadaniem pozostaje przeciwdziałanie podsuwaniu jej przez przypadkowe pomysły i pojęcia potoczne wstępnego zasobu, wstępnego oglądu i wstępnego pojęcia oraz utwierdzanie naukowego tematu przez opracowywanie ich na podstawie »rzeczy samych«²².

W takim projekcie rozumienia rzeczywistości *hiatus*, określający poznawczy stosunek podmiotu i przedmiotu, zostaje zlikwidowany. Podmiot poznania nie może dystansować się od swojego przedmiotu, gdyż jego najbardziej podstawowa struktura wyraża się w *byciu-w-świecie*. Innymi słowy, podmiot w takim schemacie epistemicznym nie musi się przygotowywać do poznawania przez osiągnięcie źródłowej świadomości w redukcji transcendentalnej. Sytuacja wygląda zupełnie odwrotnie niż w fenomenologii Husserla, a mianowicie doświadczenie jest światowe. Transcendencja również do świata należy. Warto dodać, że Heidegger definiuje podmiot jako *jestestwo*, które w swojej istocie jest bytem wyróżnionym, ponieważ ona wyznacza mu miejsce szczególne. Podmiot jako istota aktywna jest już przy bycie. Stąd „Jestestwo to byt, który nie tylko występuje pośród innego bytu. Wyróżnia je ontycznie raczej to, że temu bytowi w jego byciu chodzi o samo to bycie. [...] Swoiste dla tego bytu jest to, że wraz z jego byciem i poprzez nie bycie to zostaje mu otwarte. *Rozumienie bycia samo jest określeniem bycia jestestwa*”²³. Dlatego *jestestwo* jest bytem ontologicznym. Z natury ma dostęp do bytu, który nie skrywa się za relacją „znaczącego” podmiotu i „znanego” świata, ale jest podmiotowi dostępny w sposób źródłowy²⁴.

²¹ Tamże.

²² M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2005, s. 196.

²³ Tamże, s. 16.

²⁴ Zob. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 45.

W kontekście powyższych rozważań warto zwrócić uwagę na to, że Dasein ma jedynie znaczenie negatywne. Wojciech Chudy pisze: „Tak więc Dasein charakteryzowany w filozofii Heideggera wyłącznie negatywnie jest konstrukcją z założenia mającą przekroczyć zarówno płaszczyznę obiektywności, jak i subiektywności”²⁵. W tym sensie Heidegger chce odkryć to, co jest „wcześnie” i „głębiej” wszelkich analiz filozoficznych. Przy czym takie przekroczenie, ufundowanie bytu w *byciu*, które stanie poza racjonalnością, może być tylko negatywnym wyznacznikiem ludzkiej perspektywy poznawania. Dzieje się tak, albowiem poznanie jest racjonalne i dlatego nie ma możliwości, aby wyrazić to, co pierwotne – a więc bycie.

Problem „rzeczy samej w sobie”

Warto zaznaczyć, że sposób bycia podmiotu Heidegger definiuje jako „poręczność”. Przez nią mamy możliwość odnoszenia się do jakiegokolwiek bytu. Podmiot właśnie jako byt, który poręcznie odnosi się do każdego innego bytu, zajmuje miejsce rudymentalne. Chodzi mianowicie o to, że to z jego punktu widzenia byt może coś oznaczać. Innej zależności nie ma. Autor *Bycia i czasu* pisze o niej następującymi słowami: „Poręczność jest ontologiczno-kategorialnym określeniem bytu takiego jakim jest »w sobie«”²⁶. Widzimy zatem, że to nie byt ma znaczenie zasadnicze względem podmiotu poręczności, ale że to podmiot, a raczej jego ontologiczna natura ma możliwość wejścia z nim w symbiotyczny kontakt. Podkreślmy, że podmiot zdaniem Heideggera nie jest dlatego skończony, że poznaje przez zmysły, ale dlatego, że jest podmiotem skończonym, musi poznawać za pomocą zmysłów. Dlatego czysty rozum musi być zmysłowy w sobie, a więc nie przez to, „[...] że jest powiązany z ciałem. Przeciwnie, to raczej człowiek jako skończona istota rozumna może w transcendentalnym, tzn. metafizycznym sensie »posiadać« ciało tylko dlatego, że transcendentja jako taka jest *a priori* zmysłowa”²⁷. W związku z tym transcendentja nie jest tutaj określona za pomocą problematyczności granicznego pojęcia „rzeczy samej w sobie”. Transcendentja, z jaką możemy mieć do czynienia, jest transcendentją zmysłową.

Tym samym można powiedzieć, że Heidegger w swoich rozważaniach filozoficznych odwraca się od tego, co miał na myśli twórca *Krytyki czystego rozumu*. Zdaniem Immanuela Kanta „rzecz samą w sobie” można

²⁵ W. Chudy, *Rozwój filozofowania...*, s. 319.

²⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 92.

²⁷ Tenże, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 192.

bowiem wprawdzie pomyśleć, ale ujmować należy tylko w ramach podmiotowych warunków poznawania, to jest w przestrzeni i czasie, oraz kategoriach. Wszelkie zaś ich pominięcie miałyby doprowadzić do zafałszowania przedmiotu poznawania, którego właściwym spełnieniem jest zjawisko. Kant w *Krytyce czystego rozumu* o niepoznawalności „rzeczy samej w sobie” pisze w sposób następujący: „[...] czym mogą być rzeczy same w sobie, tego nie wiem i nie potrzeba mi też tego wiedzieć, ponieważ przecież nigdy rzecz nie może mi się pojawić inaczej niż w zjawisku”²⁸. Zauważa jednak, że „Przedmiot transcendentálny leżący u podłoża zjawisk [...] nie jest ani materią, ani istotą myślącą samą w sobie, lecz nieznaną nam podstawą zjawisk, które dostarczają nam empirycznego pojęcia [...]”²⁹. Problematyczność pojęcia „rzeczy samej w sobie” wynika więc z tego, że podmiot ma możliwość poznawania tylko w ramach zmysłowych naoczności przestrzeni i czasu. Tymczasem czysty rozum dąży do przekroczenia takich warunków ujmowania przedmiotów poznania. Uznaje, że u podłoża jawiącego się w ten sposób poznania musi znajdować się „rzecz sama w sobie”, której w jego ramach ująć nie sposób.

Z kolei z punktu widzenia Heideggera problem „rzeczy samej w sobie” znika, gdyż rozum nie może przekraczać bariery zmysłowości. Jak pisałem wyżej, jest on z istoty zmysłowy, dlatego wszelka transcendencja może być jedynie określona jako wyraz niedostatku percepcji zmysłowej. Przykładowo: gdy spostrzegam bryłę, przypuścmy, że jest to sześcian, widzę go z pewnej perspektywy, która ujawnia jedną jego stronę. To znaczy przód względem mnie. Jednocześnie mam świadomość, że to, czego nie widzę, jest tyłem sześcianu. Tył więc jest dla mnie w danym momencie niewidoczny. To jednak wcale nie przeszkadza mi go poznać, ponieważ kiedy figurę obejdę, będę mógł zająć względem wspomnianego „tyłu” właściwą perspektywę poznania. Podmiot ma zatem świadomość swojej zmysłowości oraz jawiącego się w jej ramach świata. O jakimkolwiek innym przekraczaniu rzeczywistości w ujmowanym w ten sposób poznaniu nie może być mowy.

Podsumowanie

Wobec powyższych rozważań widzimy, że Heidegger próbuje przywrócić funkcję bytową relacji „znaczący” – „oznaczany”. To w niej po-

²⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, A277, B333.

²⁹ Tamże, t. 2, A379, A380.

przez wskazywanie ma się spełnić właściwa natura obecności bytu. Nie chodzi więc o transcendencję pojmowaną jako *res* i w niej pojawiający się metafizyczny margines. Sytuacja wygląda inaczej. Podmiot w poznaniu sięga do bytu i ujmuje go istotowo na zasadzie rozumienia. Można powiedzieć, że myślimy za pomocą języka i byt również ma dla nas znaczenie dyskursywne. Wszelkie rozważania przekraczające racjonalne ujęcie świata są nonsensowne. Chodzi zatem o hermeneutyczne wżycie w świat, którego ostatecznym wyrazem będzie właściwe jego odczytywanie, to znaczy dyskurs rozumienia. W rezultacie świat się pojawia jako spełniająca się w znaczącym oznaczaniu przywołanie obecności. Z takiej bytowej obecności, zdaniem Heideggera, może korzystać tylko podmiot, którego szczególność określona zostaje aktową strukturą *Dasein*.

Heidegger pyta o byt i ustala, że może się on pojawić jedynie w perspektywie wyróżnionego bytu *Dasein*. Gadamer uważa natomiast, że zawsze poruszamy się w obszarze świata i w ten sposób hermeneutyka ma być refleksją nad doświadczeniem. Przede wszystkim należy zadawać transcendentne pytanie o rozumienie. Przy tym rozumienie doświadczenia, jego odniesienie do świata nie może ograniczać się jedynie do funkcji rozumu. W tym sensie Gadamer chce określić wszelkie możliwości doświadczenia świata. Nie chodzi bowiem o afirmację tego, co jest określone kryteriami naukowości, i eliminację każdego innego doświadczenia, które z nimi się nie zgadza. Stąd skonstatować można, że „rozumienie” w hermeneutyce ma funkcję o wiele szerszą niż tylko intelektualna. Rozumienie jest warunkiem odsłaniania się bytu, ale trzeba pamiętać, że może być on również rozumiany poza nauką. Na przykład, kiedy obserwuję, jak słońce podnosi się znad widnokregu i rozpoczyna swoją dzienną wędrówkę po niebie, to jednocześnie mam świadomość trwającego właśnie poranka. Nie ustalam tego wedle ściśle określonych kryteriów naukowości. Jednakże jednocześnie wykorzystuję to do zrozumienia świata i jego natury – wiem, że właśnie spostrzegam początek dnia.

Podkreślmy więc, że byt ujmowany w hermeneutyce jest bytem problematycznym, albowiem jest określony w sferze rozumienia. W *Pochwale teorii* Gadamer wskazuje, że teorią jest widzenie tego, co jest. Nie oznacza to jednak konstatacji obecności i stwierdzenia tego, co jest. Zaznaczmy, że w nauce nie definiujemy faktyczności jako czegoś po prostu obecnego, ustalonego przez mierzenie, wrażenie, liczenie. Fakt jest pojęciem hermeneutycznym, to znaczy ciągle odniesionym do sytuacji przekraczania i oczekiwania. Przede wszystkim odnosimy się tutaj do rozumienia. Teoria i z nią związana praktyka polega na tym, że wciąż „osta-

tecnie oznacza coś, co sięga poza nią³⁰. Dlatego zdaniem Gadamera poznanie tylko wtedy może być obiektywne, kiedy jego metody mają na celu uchwycenie szerszego kontekstu rozumienia, który nie będzie się ograniczał do postrzegania. Przy tym samo rozumienie ma wyźwięk krytyczny, albowiem uświadamiać ma jedynie przypuszczalny charakter poznawania; tym samym jego zapośredniczenie. Przede wszystkim chodzi zatem o zrozumienie sytuacji poznawania³¹. Jak już wspomniałem, poznanie jest nieokreślone. Nigdy nie możemy do końca być pewni, co tak naprawdę wpływa na jego ostateczny rezultat. Dlatego to, co na pierwszy rzut oka, na początku badania wydaje się czymś zupełnie nieistotnym, na końcu może się okazać czymś niezbędnym.

W tym kontekście mamy sobie uświadomić, że podstawowa zasada metodologiczna, jaką hermeneutyka ma sobą prezentować, wyraża się w tym, że dystans przestrzenny czy historyczny umożliwia lepsze zrozumienie badanego przedmiotu, a w konsekwencji poznanie. I tylko w takim zapośredniczeniu, które wykracza poza aktualność badania, możemy poznać. Nadmienię jeszcze, że rezultat poznawania ma tutaj wyraz jedynie przypuszczalny i określony jest w o wiele szerszym kontekście. Z tej perspektywy niezwykle ważny jest jego aspekt historyczny, który wbrew pozorom nie zaciemnia obrazu rzeczywistości. W opozycji do ahistorycznych tendencji ujmowania prawdy jako czegoś obiektywnego dziejowość poznania jest właściwym jego spełnieniem. Wobec tego możemy ustalić, że nigdy nie można dysponować ostatecznym kryterium prawdy i prawdziwego poznania.

Understanding as a hermeneutical discourse

The article is to outline some chosen philosophical theories, which in lesser or higher degree were inspired by hermeneutical thought. This is not hermeneutics in traditional meaning, which refers to text and language understanding. My intention is to turn the attention to its ontological quality. Hermeneutics in such an approach focuses on understanding existence and understanding itself. Hence it can be comprehended as a specific pre-understanding of existence, which enables interpretation of cognition, and within it – grasping an object.

In the article I am referring to thoughts of the following philosophers: H.G. Gadamer, W. Dilthey, E. Husserl, M. Heidegger, and in a few issues to I. Kant.

³⁰ H.G. Gadamer, *Pochwała teorii*, tłum. A. Mergler. W: tenże, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, red. P. Dybel, Warszawa 2008, s. 38.

³¹ Zob. tenże, *Kant und philosophische Hermeneutik*, „Kant-Studien” 1975, s. 395-403.