

## GENEALOGIA, SWOISTOŚĆ I ZADANIA HERMENEUTYKI FILOZOFICZNEJ

Andrzej Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*,  
Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2005, ss. 305.

Współczesna filozofia hermeneutyczna – bez względu na spory i kontrowersje, jakie stale i często wzbudza – stanowi w swojej strukturze złożony, wewnętrznie zróżnicowany, a w konfrontacji z dotychczasowymi sposobami filozofowania, zupełnie autonomiczny wzorzec. Autor monografii, poznański filozof Andrzej Przyłębski, nie po raz pierwszy podjął się zadania przybliżenia jego istotnych historycznie i współcześnie postaci oraz problemów (por. s. 294-295). W rezultacie powstała klarowna w swojej dychotomicznej strukturze praca obejmująca historyczny rozwój hermeneutyki filozoficznej od czasów oświecenia po współczesność oraz próbę systematyzacji jej podstawowych kwestii.

Kanwą historycznej części rozprawy A. Przyłębskiego stały się analizy roli twórczości Immanuela Kanta i Johanna Gottfrieda Herdera w rozwoju filozoficznej teorii rozumienia oraz analizy koncepcji bądź inspiracji hermeneutyki, rozwiniętych przez Friedricha Daniela Schleiermachera, Friedricha Nietzschego, Wilhelma Diltheya, Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera i Ferdinanda Fellmanna. Tym twórcom A. Przyłębski poświęcił odrębne rozdziały swojej monografii. Ów dobór wynikał z przekonania, iż genealogia i rozwój filozoficznej hermeneutyki łączy się nie tylko z łatwo rozpoznawalnymi dziś nazwiskami jej twórców, lecz wymaga również uwzględnienia wkładu m.in. Kanta, Herdera czy Nietzschego (tutaj przez wzgląd na jego perspektywizm, czyli interpretacjonizm, por. s. 17 i 30). Jednocześnie autor wyjaśnił istotniejsze powody, w wyniku których wśród analizowanych poglądów nie znalazły się stanowiska Jürgena Habermasa, Karla-Ottona Apela czy Richarda Rorty'ego (s. 21-24, 209). Uznając zastrzeżenia, jakie zostały sformułowane w stosunku do wymienionych tu koncepcji, należy jednak podkreślić, iż takie okrojone ujęcie traci walor pełnej, historycznofilozoficznej prezentacji kluczowych nurtów współczesnej hermeneutyki<sup>1</sup>. Przy okazji autor wskazał także alternatywnie ukształtowane lub aktualnie rozwijające się poglądy wspomnianego Ferdinanda Fellmanna oraz Olivera Scholtza i Volkera Gerhardta, stanowiące twórcze i nowatorskie rozwinięcie hermeneutyki

<sup>1</sup> Przykładem odmiennego spojrzenia na tę kwestię jest np. praca M. Szulakiewicza, *Filozofia jako hermeneutyka*, Wyd. UMK, Toruń 2004.

Gadamerowskiej (s. 24-25). Już na wstępie warto podkreślić, iż zaletą tej części pracy A. Przyłębskiego jest nie tylko rzetelność poszczególnych analiz, lecz także dążenie do ukazania złożonych relacji między poszczególnymi projektami filozofii hermeneutycznej, ich wzajemnego oddziaływania i jego następstw.

Obok walorów historyczno-analitycznych, publikacja zawiera również szczególnie wartościowe systematyzujące próby zarysowania paradygmatu filozofii hermeneutycznej, określenia jej stosunku do współczesnego poznania naukowego czy wyjaśnienia praktycznych (etycznych) aspektów hermeneutyki. Widziana jednak w szerszej perspektywie, praca A. Przyłębskiego obejmuje zdecydowanie bogatszą paletę problemów, idei, jak również liczniejsze grono postaci. Na wstępie trzeba podkreślić, że nie jest ona podręcznikiem (choć widoczne jest w niej dążenie do możliwie całościowego ogarnięcia kluczowych stanowisk nurtu hermeneutycznego), trudno ją także uznać za rodzaj jedynie „hermetycznej” monografii, poświęconej tylko jednemu wypreparowanemu zagadnieniu czy kwestii. Z jednej strony, autor dąży do ukazania hermeneutyki jako twórczego, nośnego intelektualnie, autonomicznego i historycznie ugruntowanego wzorca filozofowania, tłumaczącego egzystencjalną, poznawczą, aksjologiczną i społeczną sytuację człowieka. Z drugiej natomiast, ukazuje nieustanne hermeneutyczne uwikłanie (powszechność i konieczność rozumienia) we wszystkich ekstensjach istnienia i poznania człowieka.

Jednym z ważniejszych motywów publikacji jest poszukiwanie trwałego fundamentu filozofii hermeneutycznej. Jego odkrycie – jak uważa A. Przyłębski – możliwe się staje wtedy, gdy człowiek uświadamia sobie szczególny wymiar własnego istnienia, podejmuje trud rozumienia swojej sytuacji egzystencjalnej – „[...] ludzka skończoność, »faktyczność« ludzkiego bycia, rozpięta między »rzuceniem« w pewną epokę, kulturę, społeczność, a troską o kształt własnej egzystencji, [...] wysuwa na plan pierwszy to rozumienie filozofii, w którym jest ona »rzeczą człowieka« – zapytywaniem bytu skończonego” (s. 10). Tym samym przeciwstawia się m.in. czysto epistemologicznemu rozumieniu i uprawianiu filozofii, zachowuje dystans wobec przekonania o absolutystycznym i ostatecznym charakterze samego poznania. W przeciwieństwie do tego, filozofia – pojęta jako rzecz samego człowieka – nie symbolizuje myślenia fundamentalistycznego czy absolutystycznego. Pozostaje otwarta poznawczo i wyraża dążenie do porządkowania ludzkiej wiedzy. Jej poznawcze zaangażowanie wyraża się m.in. w uznaniu roli i miejsca nauki wśród innych dróg poznania i form kultury, jednak hermeneutyka krytycznie się odnosi do filozoficznej prymarności epistemologii, do „kultu filozofii nauki” oraz do przekonania o fundamentalności metodologii nauk empirycznych. Jak pisze A. Przyłębski, „chodzi jej [hermeneutyce – A.K.] jedynie o to, by naukę odnieść do życia jako jej witalnego źródła, pozbawiając ją rangi instancji ponadludzkiej, obiektywnej prawdziwości. Wszelkie ludzkie poznanie jest przykrojone na ludzką miarę, tzn. nosi pierwotnie hermeneutyczny cha-

rakter [...]” (s. 15). Sam autor deklaruje zarazem, iż bliska jest mu postawa zaangażowana, sprawiająca, że hermeneutyka i jej dzieje stanowią nie tylko neutralnie ujmowany przedmiot poznania. Staje on po stronie zwolenników hermeneutycznego sposobu filozofowania. Jak dodaje, za ważną ideę jego pracy – przy licznych autokrytycznych zastrzeżeniach – należy uznać próbę przejścia od filozoficznej hermeneutyki do filozofii hermeneutycznej. „W książce tej chodzi zatem o hermeneutyczny zwrot filozofii” (s. 31-32) – o to, że filozofia hermeneutyczna stanowi dopełnienie czy nawet zwieńczenie filozofii nowożytnej. Staje się zatem czymś więcej niż tylko ewolucyjną kontynuacją dotychczasowych, historycznych (antycznych i średniowiecznych, por. s. 32 i 36) wzorców filozofowania. Jej właściwymi punktami odniesienia są m.in. wzorce kantowskie i heglowskie. W nich bowiem rozwijała się krytyczna świadomość podmiotowych uwarunkowań poznania oraz fenomenologicznie zorientowana filozofia ducha, ujawniająca zupełnie nowe obszary hermeneutycznego namysłu (s. 33). Wypada jednak zastrzec, iż tak jednostronne deklaracje o hermeneutycznym dopełnianiu się filozofii nowożytnej przynajmniej z dwóch powodów wydają się problematyczne. Po pierwsze, historycznych – wystarczy bowiem przypomnieć metafizycznie uchwytny sens np. heglowskiego idealizmu, w którym dokonywała się synteza tego co subiektywne, obiektywne i absolutne. Filozofowanie osiągało punkt kulminacyjny. Innym tego rodzaju przykładem było zadeklarowane przez Heideggera spełnienie całej zachodniej metafizyki w Nietzscheańskiej koncepcji woli mocy, będącej zamknięciem myślenia bytu na rzecz bycia (stawiania się). Po drugie, wśród wielości wzorców współczesnego filozofowania ujawnia się wielość inspiracji oraz szczególnie zadań filozofii jako takiej. Przypisanie jej nawet szeroko rozumianej funkcji hermeneutycznej jest równoznaczne z pewnego rodzaju samoograniczeniem. Nie chcę przez to kwestionować słusznego – jak sądzę – przekonania o powszechności, a tym samym konieczności uznania sytuacji hermeneutycznej w całokształcie wysiłków poznawczych człowieka, lecz nadaje ona samej hermeneutyce sens metafizyczny.

**Problem genezy oraz kierunków rozwoju hermeneutyki.** Obok ugruntowanych dotychczasowymi badaniami poglądów o pochodzeniu i inspiracjach filozofii hermeneutycznej, A. Przyłębski usiłuje dokonać pewnej korektury i wskazać jej istotne źródła, tkwiące w osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych sporach, jakie toczyły się wokół filozofii Kantowskiej i jej późniejszej recepcji (szczególnie z udziałem m.in. J. G. Herdera<sup>2</sup>, J. G. Hamanna i W. Humboldta). Szczególnie ważny wydaje się w tym miejscu – co akcentuje także autor książki – postulowany przez Herdera zwrot do języka, który w założeniu miał krytycz-

---

<sup>2</sup> Rozwinięciem i uzupełnieniem tych rozważań może być artykuł A. Przyłębskiego, *Herder jako pionier filozofii życia*, (w:) *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, pod red. M. Heinz, M. Potępy i Z. Zwolińskiego, Genesis, Warszawa 2004, s. 263-286.

nie rozwinąć Kantowską ideę apriorycznych uwarunkowań poznania. Autor *Rozprawy o pochodzeniu języka* uważał, że język jest środkiem, który umożliwia niejako aprioryczne przyswojenie utrwalonych form kultury, a w nich m.in. historycznie ugruntowanych sposobów odnoszenia się do zewnętrznej rzeczywistości (s. 41). W ocenie A. Przyłębskiego, ów zwrot ku językowi oraz sposób jego pojmowania sytuują Herdera wśród zwolenników i twórców filozofii życia oraz – co tutaj istotniejsze – przesądzają o jego dostrzeganej współcześnie kluczowej roli w rozwoju filozofii hermeneutycznej. Twórcza polemika Herdera z Kantem zainicjowała również rozwinięcie modelu świadomości historycznej, a co za tym idzie – ujmowanie języka oraz form i sposobów poznania rzeczywistości w perspektywie historycznej, a więc zmiennej i wymagającej nieustannej wykładni i rozumienia. Innym i raczej odległym echem tej polemiki stało się również przekonanie o nie tylko naturalnych, lecz również o językowych i społecznych fundamentach ludzkiej rozumności (s. 44-46). Tym samym całkowitemu odwróceniu ulega stosunek Herdera do problemu aprioryczności, abstrakcyjności oraz absolutności poznania. Ich miejsce zastępuje historyczność, zmienność, skończoność oraz rudymetarna siła życia i człowieczeństwo (idea *Humanität*, s. 49-50). Osiągnięciem Herdera staje się zatem prekursorskie splecenie typowego dla filozofii życia „pełnego autentyzmu” stosunku do jednostki i rzeczywistości oraz znamienne dla hermeneutyki, towarzyszącego samemu życiu i stale rozwijającego się rozumienia.

W dalszej części pracy A. Przyłębski omawia uwarunkowania, założenia i następstwa poglądu F. D. Schleiermachera. Jego koncepcja – pozostająca w opozycji do transcendentalistycznego, tzn. kantowskiego i fichteńskiego wzorca filozofii – rozstrzygała fundamentalną kwestię poznania w sposób antyapriorystyczny. Za jedyne źródło wiedzy uznawała autentyczne doświadczenie, w którym w jednolitej strukturze ujawniało się indywidualne i społeczne poznanie oraz działanie. Głoszony przez Schleiermachera antropologiczny indywidualizm akcentował podstawową, atrybutywną rolę samoświadomości człowieka (formuła „Ja”). „Ty” – jako jego przeciwieństwo powstające w rezultacie doświadczenia – warunkowało zaś zewnętrzny, społeczny, związany ze wzajemną komunikacją wymiar istnienia. Fundamentalna rola języka w indywidualnie pojętym rozwoju, myśleniu i społecznej komunikacji przesądzała o charakterze najważniejszych wartości, np. prawdy. Jako „poznanie intersubiektywnie ważne” powstawała ona w wyniku dialektycznego (dialogicznego) uzgodnienia indywidualnej i społecznej świadomości.

Analiza, jakiej poglądy Schleiermachera poddaje A. Przyłębski, służy zrekonstruowaniu rozważań nad warunkami samego rozumienia. Ujawniają one zasadniczą odmienność stanowiska od wszelkich wcześniejszych hermeneutyk, lecz także ukazują jego niejasność (s. 68-69). Wynika ona z przyjęcia tezy o wielostopniowości rozumienia: obok rozumienia podstawowego, zwykłego, niejako

naturalnego, wyodrębnia on rozumienie pełne, tzn. takie, które powstaje w następstwie koniecznego i pełnego ujęcia oraz odsłonięcia przez odbiorcę wszystkich komponentów i wewnętrznych powiązań wypowiedzi. W następstwie tego uchwytne staje się nie tylko jej sens, ale również pełnia życia wewnętrznego nadawcy. Rozumienie jawi się tutaj jako pewien konstrukt, następstwo pewnego procesu, wiodącego od tego co niejasne ku pełnej zrozumiałości. Jego przedmiotem są wypowiedzi, zaś środkiem – język. Jako dynamiczna całość język nie jest skończonym zbiorem możliwych wypowiedzi i ich znaczeń. Jest środkiem służącym zarówno do artykulacji niepowtarzalności indywidualnego istnienia, jak i do społecznej komunikacji. W tej ostatniej i w jej wytworach – wypowiedziach i dziełach - ujawnia się ponadindywidualny i uniwersalny rozum. Świadomość kolistego splotu wszystkich tych elementów nabiera prekursorskiego znaczenia w obliczu tzw. koła hermeneutycznego, choć u Scheiermachersa – co podkreśla A. Przyłębski – charakterowi owego wzajemnego powiązania oraz rozwoju rozumienia lepiej odpowiada idea spirali niż koła (s. 73). Za istotne osiągnięcia tej koncepcji dla późniejszego rozwoju hermeneutyki autor *Hermeneutycznego zwrotu filozofii* uznał m.in. zerwanie z koncepcją apriorystycznie uwarunkowanego podmiotu poznawczego na rzecz koncepcji ujmującej historyczny, społeczny i językowy kontekst istnienia człowieka i jego rozumności (s. 75-77).

W części pracy poświęconej F. Nietzschemu głównym wątkiem rozważań jest kwestia zasadności i „protohermeneutycznego” znaczenia przekonania o rudymenarnym sensie interpretacji w stosunku do rzeczywistości (bytu). Istotne jest przy tym zastrzeżenie A. Przyłębskiego, iż choć współcześni badacze filozofii Nietzscheańskiej (G. Vattimo czy J. Figl) nie mają wątpliwości co do słuszności takiej tezy, to jednak starsze pokolenie (m.in. Heidegger, Jaspers, Löwith czy Fink) było pod tym względem powściągliwe i właściwie pomijało ten kontekst interpretacyjny (s. 80-81). Na marginesie i tytułem uzupełnienia warto tu wspomnieć, iż dzieje recepcji oraz interpretacji filozofii Nietzschego mają w pewnym sensie charakter ewolucyjny i postępowy. Wyraża się on w stopniowym odkrywaniu i odczytywaniu twórczości Nietzschego w coraz to innych wymiarach i warstwach znaczeniowych (od literatury, poezji, sztuki, przez idee moralne po filozofię *par excellence*). Wątek hermeneutyczny ujawnia się w niej stosunkowo późno, lecz na podobnej zasadzie.

Hermeneutyczny wymiar Nietzscheańskiego filozofowania wyraża się nie w rozwiniętej i wyłożonej *explicite* teorii, lecz w trwałym nastawieniu na interpretacyjny charakter wszelkiego (w tym także własnego) filozofowania. Z tego względu właściwy stosunek do naczelnych pojęć i idei jego poglądu wymaga trwałego uznania ich hermeneutycznego charakteru. Pod tym względem często radykalna w językowych formach ekspresji filozofia Nietzschego nie jest wyrazem dążenia do obalenia dotychczasowych poglądów i zastąpienia ich nowym, własnym, ale w pierwszym rzędzie do ujawnienia narracyjnego i interpretacyj-

nego sensu wszelkich sposobów myślenia o świecie. Nietzsche – co podkreśla A. Przyłębski – posiada głęboką świadomość, iż jego własna filozofia jest jedynie kolejną wykładnią, w której wyraża się stosunek człowieka do rzeczywistości. Natura istnienia – w przeciwieństwie do naszych fragmentarycznych, statycznych sposobów jego ujmowania – polega na nieustannym stawaniu się, na dynamicznej grze mnogich sił, ukierunkowanych wolą mocy. Usiłowanie uchwycenia świata jako rudymenarnego splotu znoszących się wzajemnie sił stawia pod znakiem zapytania wszelką tradycyjną metafizykę. Autor monografii doskonale rozumie osobliwość Nietzscheańskiego sposobu filozofowania oraz stanowisko autora *Zaratustry* w kwestii poznawczej, a przede wszystkim praktycznej wartości naszych metafizycznych wykładni bycia. Jej formalno-teoretyczne (m.in. językowe, logiczne) i praktyczne uwarunkowania kierują rozważania nad rezultatami poznania m.in. ku zagadnieniu naczelnych wartości i ich uzasadnienia, hierarchii i znaczenia. Tutaj zroszowały się staję konwencjonalny, myślowy, historyczny, zmienny i względny charakter zasadniczych aksjologicznych koordynatów. Podobnie rzecz się ma z wartością dotychczasowych metafizycznych wykładni bytu – w żadnej nie tylko nie osiągnięto absolutnego poznania, lecz dokonano jedynie koniecznego z rozmaitych względów pragmatycznych „upozorowania” autentycznego istnienia. Nietzsche, ujawniający tę sytuację, staję w roli prekursora myślenia hermeneutycznego, pojęciu interpretacji przypisuje najszerze z możliwych znaczeń (s. 93). Ów fakt sprawia, że A. Przyłębski widzi w Nietzscheańskim filozofowaniu antycypację późniejszej Heideggerowskiej hermeneutyki (za G. Vattimo określa ją „intymnym pokrewieństwem”).

Komentarza – jak sądzę - wymaga jedna z ocen, jaką autor *Hermeneutycznego zwrotu filozofii* kieruje przeciwko filozofii Nietzschego. Uznając jej wkład w rozwój hermeneutycznego filozofowania, zauważa zarazem (s. 96-97), iż zasadniczą wadą tego poglądu było uproszczenie obrazu „ludzkiego bycia w świecie”. Polegało ono na niedostatecznym uznaniu roli czynników świadomych w określeniu złożonego stosunku człowieka do rzeczywistości. Istotnie, głoszonej przez Nietzschego filozofii życia można zarzucić pewną jednostronność w naturalistycznym wyjaśnianiu czynników i dróg rozwoju człowieka oraz kultury, lecz jednocześnie z góry założona asystemowość, a także perspektywistyczny charakter sprawiają, iż jej odczytywanie wymaga dystansu do zasadniczych tez i ich zasięgu. Nietzsche wielokrotnie autokrytycznie podkreślał, że jego stanowisko wyraża jedną z możliwych narracji ludzkich sposobów bycia w świecie.

Badania nad genezą współczesnej hermeneutyki, które otwierają się na transcendentalizm i dziewiętnastowieczną filozofię życia, istotnie poszerzają obraz jej źródeł i inspiracji. Ujawniają otwartość, złożoność i intelektualną nośność hermeneutycznego punktu widzenia w odniesieniu i do herderowsko-kantowskiej polemiki wokół podmiotowych i językowych uwarunkowań poznania, i do nietzscheańskiego interpretacjonizmu (perspektywizmu).

W dalszej części swojej publikacji A. Przyłębski analizuje rozwój hermeneutycznej koncepcji Wilhelma Diltheya. Jednym z ważniejszych celów tego rozdziału jest uzasadnienie tezy, iż w Diltheyowskiej hermeneutyce skupiają się wszystkie istotne wątki jego filozofii (ontologiczny, antropologiczny, epistemologiczny czy metodologiczny, por. s. 99). Ich wielość sprawia zarazem, że dzięki Diltheyowi hermeneutyka zyskuje trwałą więź z filozofią życia, filozofią świadomości, filozoficzną refleksją nad dziejami, filozofią dialogu, filozofią nauki czy nawet metafizyką. Tak szerokie spektrum relacji przesądza o kluczowej pozycji autora *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*<sup>3</sup> w stopniowej metodologicznej uniwersalizacji filozofii hermeneutycznej.

Badania nad hermeneutycznym wymiarem ontologii fundamentalnej Martina Heideggera A. Przyłębski rozpoczyna od zastrzeżenia, że kojarzenie jej przez wielu komentatorów z filozofią hermeneutyczną *par excellence* jest przedwczesne i nieco przesadzone (nie odpowiada to również intencjom samego autora *Sein und Zeit*). Poznański filozof daleki jest jednak od negowania tego rodzaju powinowactwa. Zamiast niego usiłuje zebrać i skomentować zasadnicze wątki twórczości Heideggera, istotne z hermeneutycznego punktu widzenia. Podkreśla przy tym fakt, iż w jego filozofii sprzed „zwrotu” pojawia się istotne założenie o konieczności wnikania w świat sensu wszystkiego, co ma się stać przedmiotem poznania (sądzenia, s. 120). Charakterystyczne jest tu przekonanie o konieczności zwrotu abstrakcyjnej, czystej, fenomenologicznej teorii świadomości w stronę skonkretyzowanej dziejowo i światowo podmiotowości. Rezultatem tego zwrotu stała się z czasem koncepcja hermeneutyki faktyczności jako właściwej ontologii, czyli zwróconej ku samemu byciu ontologii fundamentalnej. Jej hermeneutyczny charakter – co podkreśla A. Przyłębski – wyraża się nie w tradycyjnym, interpretatywnym „uwikłaniu” hermeneutyki w kulturę i jej wytwory, lecz w dążeniu do interpretatywnego ujęcia egzystencjalnych struktur bytu (s. 124). Innym skutkiem ontologii fundamentalnej stało się stopniowe i konsekwentne uwolnienie od jej pierwotnego, skierowanego na poznanie fenomenologicznego źródła (zakwestionowanie m.in. ideału bezzałożeniowości, przydatności relacji podmiotowo-przedmiotowej, *resp.* relacji noeza-noemat [s. 125] czy postulatu zawieszenia tezy o realności świata [s. 131]).

Idąc dalej, autor *Hermeneutycznego zwrotu filozofii* rekonstruuje zręby i komponenty Heideggerowskiej ontologii, wskazując jej destruktywne (w stosunku do tradycyjnej metafizyki) oraz pozytywne (egzystencjalne i hermeneu-

---

<sup>3</sup> Na marginesie warto zauważyć drobną „niezręczność”. W nawiązaniu do tej podstawowej rozprawy hermeneutycznej Diltheya A. Przyłębski tłumaczy jej tytuł jako *Wytwarzanie się świata historycznego w naukach humanistycznych* (s. 112). Myślę, że w tym miejscu uzasadnione wydaje się nawiązanie do tytułu jej polskiego przekładu Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej (W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004).

tyczne zarazem) zadania. Zawarte w tej części pracy analizy tłumaczą zarówno „rzeczowy”, jak i historyczny rozwój stanowiska autora *Sein und Zeit*. Jednocześnie A. Przyłębski rozważa istotę oraz skutki krytycyzmu, znamiennego dla późnej twórczości Heideggera. Jednym z następstw tej postawy było odstępianie od analiz hermeneutycznych zadań filozofii, zaś jednym z bezpośrednich, językowych symboli tego zwrotu stało się zastąpienie *Sein* przez staroniemieckie *Seyn*. Jak pisze A. Przyłębski o historyczno-filozoficznym znaczeniu tej metamorfozy (s. 149): „Heidegger przeszedł z pozycji kantowskich (tj. transcendentálnego poszukiwania struktur apriorycznych) na heglowskie (tropienie odsłaniania się Bycia w dziejach)”. Sens tej zmiany, widziany w szerszej perspektywie, pozwala na ujęcie całej twórczości Heideggera w formule kolistej drogi, jaką przebywa jego myślenie od młodzięcej teologicznej inspiracji po swoistą późną negatywną teologię. Na jej tle A. Przyłębski wskazuje na najistotniejsze osiągnięcia Heideggerowskiej filozofii, istotne z hermeneutycznego punktu widzenia (s. 151-153).

Kluczowe znaczenie w strukturze *Hermeneutycznego zwrotu filozofii* ma rozdział poświęcony twórczości Hansa-Georga Gadamera. A. Przyłębski omawia w nim zasadnicze inspiracje tego najbardziej rozległego projektu hermeneutyki, uwzględniając szczególnie złożone relacje między ideami Heideggera i samego Gadamera (por. s. 156-160), rekonstruuje kluczowe elementy tej koncepcji (pojęcie i znaczenie przesądu oraz sens prestruktury rozumienia, problem obecności historii i tradycji, uwarunkowania rozumienia wytworów humanistycznych czy pojęcia dziejów efektywnych (*Wirkungsgeschichte*)). Analizując komponenty hermeneutycznego stanowiska, A. Przyłębski skupia się na kluczowej idei koła hermeneutycznego i rozważa ją jako „produktywny warunek rozumienia” (s. 173). Zgodnie z takim ujęciem, rozumienie kształtuje się jako wynik zapośredniczenia teraźniejszości i przeszłości odzwierciedlonej w języku. Sprawia ona, że interpretator jest zarazem częścią interpretowanego tekstu (s. 174). Z czasem to rozumienie zostało zmodyfikowane konstrukcją „wstępnego uchwycenia pełni” (*Vorgriff der Vollkommenheit* lub *Vorurteil der Vollkommenheit*), tłumaczącą sposób przejawiania się sensu i jego rozumienia. To ostatnie w relacji z językiem i ujmowane w perspektywie swoistości oraz uniwersalności języka, wiedzy i doświadczenia oraz krytyki instrumentalnej redukcji języka staje się kolejnym celem analiz poznańskiego filozofa. Obok rekonstrukcji idei Gadamerowskich dokonuje on także ich krytycznej oceny. Rozważa m.in. charakter samej filozoficznej koncepcji języka, określając ją mianem idealizmu w wariacie „słabym”, jak również usiłuje wskazać jej niedostatki (s. 187-188).

**Ferdinand Fellmann.** Współczesnym współtwórcą filozofii hermeneutycznej, którego A. Przyłębski przybliży polskiemu czytelnikowi, jest Ferdinand Fellmann, autor m.in. prac: *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey* (Reinbek b. Hamburg 1991) i *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung* (Reinbek b. Hamburg 1993). Znamienny dla jego ujęcia her-



meneutyki jest – przeciwstawiony w części koncepcji Gadamera – zwrot do heideggerowskiego problemu projektu i powiązane z nim pragmatyczne znaczenie hermeneutyki. W takim ujęciu F. Fellmann postuluje wzbogacenie hermeneutyki czytelnika (odbiorcy) hermeneutyką użytkownika (*Hermeneutik des Users*). Już samo określenie wskazuje na pragmatyczną inspirację tej koncepcji (por. s. 192). Innym jej źródłem jest stanowisko W. Diltheya, poddane jednak dość istotnej reinterpretacji. Zgodnie z Fellmannowskim odczytaniem, pojęcie rozumienia wyraża pierwotny stosunek podmiotu do rzeczywistości. Autor *Symbolicznego pragmatyzmu* przeciwstawia się przy tym nieco psychologizycznej interpretacji stanowiska Diltheya, zakładającej dążenie do ostatecznego wnikięcia w sferę czyjejs podmiotowości. W szerszej perspektywie, Fellmann zmierza do wykazania, że hermeneutika wymaga wyjścia poza samą sferę języka i zwrócenia się ku obrazowi, jako temu co pierwotne, w każdym razie poprzedzające czysto językowe formy rozumienia. Stąd – obok *linguistic turn* (jak u R. Rorty’ego) – bierze się postulat uznania w hermeneutyce *iconic turn*, czyli zwrotu ku temu, co obrazowe (s. 195). Jego znaczenie wyraża się w tendencji rozwojowej współczesnego filozofowania, które w wymiarze teoretycznym w coraz mniejszym stopniu jest epistemiczne, a w coraz większym – hermeneutyczne. Ta przemiana wydaje się Fellmannowi charakterystyczna, nieodwracalna i mająca fundamentalne znaczenie dla powiązania życia, rozumienia i działania (s. 198-199).

Znamiennym rysem Fellmannowskiej hermeneutyki jest przekonanie o jej pragmatycznym znaczeniu, polegającym na powiązaniu znaczenia tego, co pozostaje przedmiotem rozumienia, z praktyką szeroko ujmowanego życia. Nabiera ono charakteru źródła form symbolicznych, a także interpretatywnej zasady, pozwalającej na ich rozumienie. W rezultacie – nawiązując do inspiracji diltheyowskich – Fellmann uznaje, że rozwijany teoretycznie symboliczny pragmatyzm dokonuje przejścia od nowoczesności do ponowoczesności lub, innymi słowy, hermetycznego przekroczenia języka w stronę źródłowo pojmowanej obrazowości (s. 206). Przykład tej koncepcji tłumaczy twórcze inspiracje, które tkwią w samej hermeneutyce i przesądzają o jej rozwoju.

**Synteza i paradygmat.** Próbę zarysowania paradygmatu filozofii hermeneutycznej A. Przyłębski rozpoczyna od zakreslenia właściwej perspektywy historycznej, odpowiadającej dziejom nowożytnego filozofowania. Ujmowana w nich hermeneutika jawi się jako rezultat zbiorowego wysiłku filozofów, poczynszy od czasów oświecenia, a skończywszy na współczesnych stanowiskach, w których wyraża się rozmaicie interpretowane doświadczenie ponowoczesności. Rozważana w tak szerokiej perspektywie swoistość hermeneutycznego sposobu filozofowania w skrócie daje się uchwycić w kilku kluczowych założeniach:

- 1) uznaniu fundamentalności pojęcia rozumienia (szczególnie w konfrontacji z ontologiczną orientacją filozofii);

- 2) pojmowaniu rozumienia nie w kontekście poznawczym, lecz antropologicznym i egzystencjalnym zarazem, co przesądza o trwałej więzi hermeneutyki oraz filozofii życia<sup>4</sup>;
- 3) przekonaniu, że rozumienie zawsze jest perspektywiczne, sytuacyjne i ma strukturę założeniową;
- 4) tezie, iż podstawowym źródłem i warunkiem rozumienia jest doświadczenie (pojmowane jednak odmiennie od wąsko rozumianej metody naukowego eksperymentu);
- 5) uznaniu, że kolejnym elementem konstytutywnym filozofii hermeneutycznej jest język, będący środkiem i przedmiotem rozumienia;
- 6) twierdzeniu, że filozofia hermeneutyczna jest odmianą „fenomenologicznej de-skrypcji ludzkiego istnienia” i jako taka nie zawiera elementów normatywnych – jej orientację wyraża otwartość oraz dążenie do konceptualizowania ludzkiej egzystencji;
- 7) przekonaniu, że celem filozofii hermeneutycznej jest kształtowanie takich warunków, w których rozumienie w sensie społecznym i dialogicznym służy porozumieniu (s. 242-244).

Uzupełnieniem tych dociekań są zamykające pracę dwa rozdziały. Autor rozważa w nich znaczenie hermeneutyki w stosunku do współczesnej nauki oraz w odniesieniu do etyki jako filozofii praktycznej. W obu przypadkach – jak się okazuje – obecność hermeneutyki istotnie przeobraża (a przynajmniej stawia w nowym świetle) zarówno tradycyjne wzorce naukowości w sferze metodologii czy aksjologicznych przesłanek poznania naukowego, jak i determinanty świadomości moralnej. W przypadku kluczowych koncepcji etycznych schyłku nowożytności i współczesności A. Przyłębski wskazuje na upowszechniające się hermeneutyczne „uwikłanie” *ethosu* oraz wynikającą z tego zmianę optyki i charakter podejmowanych dociekań (m.in. odejście od formalizmu etycznego czy etyki norm na rzecz rozumienia i argumentacji, s. 271). Na tym tle kluczowego znaczenia nabiera pojęcie zuniwersalizowanego *ethosu*, który przeciwstawia się skonkretyzowanej, wąsko pojmowanej etyce, jak np. u Gadamera. Jednocześnie znamienne nastawienie hermeneutycznie zainspirowanej etyki sprawia, że nie jest ona zwrócona ku czysto uchwyconym wartościom, lecz kieruje się ku praktyce, czyniąc z nich środki interpretacyjne (B. Irrgang, s. 275).

Niewątpliwie pozytywny obraz całej publikacji mogłaby dodatkowo wzmocnić próba rozważenia zewnętrznych zarzutów, jakie w stronę hermeneutyki kierują jej antagoniści. Tymczasem praca A. Przyłębskiego jest skoncentrowana na

---

<sup>4</sup> Autor otwarcie deklaruje swoje stanowisko, które zakłada, że w ogólnym ujęciu hermeneutyka jest „pewną dojrzałą postacią filozofii życia”, lecz przy tym nie jest ani irracjonalna, ani antynaukowa. Jej właściwym zadaniem jest refleksja nad sytuacją człowieka, którego rozwój przebiega w warunkach uznania prymatu nauki i racjonalności (s. 259-260).

możliwie wnikliwym i kompletnym podejściu analityczno-syntetycznym, w którym dominuje optyka „hermeneutocentryczna”. Myślę, że świadoma próba wyjścia poza ów wzorzec filozofowania w celu rozważenia argumentów jego przeciwników, szczególnie w rozdziałach poświęconych uniwersalności hermeneutyki w nauce i etyce, nadałaby dociekaniom pewnej symetrii, ujawniłaby kontrowersyjne tezy filozoficznej teorii rozumienia.

\*

Praca A. Przyłębskiego ukazuje istotne składniki hermeneutycznego wzorca filozofowania, jego wewnętrzne bogactwo i historyczne zróżnicowanie. W pierwszej kolejności należy podkreślić fakt, iż *Hermeneutyczny zwrot filozofii* jest kolejnym, ważnym dowodem trwałej popularności i intelektualnej nośności filozofii hermeneutycznej, której różnorodna obecność we współczesnym filozofowaniu uzasadnia sens wysiłków w celu jej autonomizacji jako odrębnego wzorca filozofii. Znamienna jest też – co także wyraziście pokazuje publikacja poznańskiego filozofa – trwała więź hermeneutyki z filozofią życia, jej charakterystyczne dążenie do uprawomocnienia szeroko ujmowanego rozumienia w konfrontacji (polemice) z czysto epistemologicznym modelem filozofii oraz przyrodoznawczym wzorcem poznania i jego monistyczną metodologią.

Za szczególnie wartościowy element pracy Andrzeja Przyłębskiego należy uznać próbę syntetycznego i systematyzującego ujęcia hermeneutycznego wzorca filozofii. Tego rodzaju usiłowania dowodzą nie tylko pozytywnych rezultatów historycznych studiów nad rozwojem filozofii hermeneutycznej, lecz także teoretycznej dojrzałości tego sposobu filozofowania i uzasadniają sens dociekań nad formułą jego tożsamości. Na marginesie warto zaznaczyć, iż w ostatnich latach nie jest to próba odosobniona. Wynikiem podobnych poszukiwań i inspiracji wśród polskich filozofów były publikacje wspomnianego już M. Szulakiewicza, lecz również W. Lorenza, P. Dybla, N. Leśniewskiego czy L. Kleszcza<sup>5</sup>. Ugruntowują one przekonanie o istotności filozoficznej hermeneutyki nie tylko z historycznego punktu widzenia, lecz przede wszystkim z powodu świadomości interpretatywnej sytuacji współczesnego człowieka.

*Andrzej Kucner*

---

<sup>5</sup> Por. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka...*; W. Lorenz, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, WN Scholar, Warszawa 2003; P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004; N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, WNIF UAM, Poznań 1998; L. Kleszcz, *Boczne drogi. Z genealogii filozofii hermeneutycznej*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2004.