



PRETEKSTY UAM

DYSKURS NIEDOKOŃCZONY

Norbert Leśniewski in memoriam



UNIWERSYTET
IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU



Norbert Leśniewski 1969-2021

Redaktorzy Naczelni: *Damian Gruszczyński, Łukasz Piosik, Kamil Czaiński*

Skład/łamanie: *Sławomir Nazaruk*

Korekta: *Łukasz Piosik*

Adres redakcji:

Wydział Filozoficzny UAM

ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań

E-mail: preteksty@amu.edu.pl

Studenckie Czasopismo Filozoficzne KSF UAM ISSN 1642-2929

Roman Kubicki

PRZEDMOWA

Mój Norbert

Piszę o m o i m Norbercie, bo innego Norberta Leśniewskiego tak naprawdę nie znam. Pi-szę to słowo wstępne, bo jestem aktualnym dziekanem Wydziału Filozoficznego. Wcześniej byłem dyrektorem Instytutu Filozofii, a jeszcze wcześniej od 1996 r. zastępcą Dyrektora Instytutu Filozofii.

Mimo to, jak tylko sięgam pamięcią, prof. Norbert Leśniewski był dla mnie zawsze Norbertem. Norbert był ode mnie dwanaście lat młodszy. Bywa, że to dużo i wtedy za tą różnicą wieku kryje się dystans prawie całego pokolenia; ale bywa także inaczej, gdy i tym starszym, i tym młodszym wydaje się zgodnie, że dzielają to samo doświadczenie. Jak to było z nami? Musiałbym zapytać Norberta. Umawialiśmy się wprawdzie na spotkanie, na którym bym to na pewno zrobił, ale z jakichś powodów do spotkania nie doszło i odpowiedzi na to pytanie nigdy już nie poznamy. Był czas, kiedy spotykaliśmy się bardzo często. Kilka lat temu na zaproszenie doktorantów z poznańskiej polonistyki rozmawialiśmy wspólnie o przyszłości i witalności hermeneutycznego namysłu.

Przez wiele lat Norbert pomagał mi jako sekretarz w kierowaniu studiami niestacjonarnymi, których był niezwykle skutecznym współzałożycielem. Był bardzo dobrym współpracownikiem, aczkolwiek raz w trakcie układania planu zajęć zdarzyła mu się figlarna wpadka. Okazało się, że zajęcia mają się odbyć także w Wielką Sobotę i Niedzielę Wielkanocną. Nie mam wątpliwości, że tylko prawdziwie niebanalny umysł stać na naszkicowanie w polskim krajobrazie takiego dydaktycznego terminarza.

Norbert wspierał mnie nade wszystko jako twórca i wieloletni opiekun Koła Naukowego Studentów Filozofii. Pamiętam, jak przyszedł do mnie i powiedział, że są studenci, którzy mają pomysł na koło naukowe; to przecież dzięki nim wspominamy prof. Norberta Leśniewskiego w tym numerze Pretekstów.

Studentów urzekał głębią swojego głosu, a ponieważ za tym głosem kryły się zawsze niebanalne myśli, każde zajęcie z Norbertem stawało się w życiu studentów doniosłym wydarzeniem filozoficznym. Wykłady z filozofii współczesnej i filozofii hermeneutycznej to były w ich zgodnej opinii filozoficzne arcydzieła. Norbert uwielbiał spotkania ze studentami – zarówno te związane z dydaktycznymi obowiązkami, jak i te, które były owocem Jego osobistych pasji. W każdym rozpoznawał bowiem początek jakichś filozoficznych poszukiwań i niepewności. Wszak kiedyś uwiodła Go radykalna hermeneutyka, która podkreśla poznawczą i egzystencjalną doniosłość właśnie tych wartości i takiej postawy.

prof. dr hab. Roman Kubicki

polski filozof, profesor nauk humanistycznych, nauczyciel akademicki, niedysyjszy dyrektor Instytutu Filozofii Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, obecnie Dziekan Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN oraz Komisji Zarządzania Kulturą i Mediami Polskiej Akademii Umiejętności

Norbert Leśniowski

Semiological Hermeneutics. „Thinking between...”

... nothing, unfortunately, is meaningless; rather there are more meanings than we know to do with ...

Gerald L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern*

This is a text without end (ein Text ohne Ende) for thinkers.

F. Nietzsche, *Assorted Opinions and Maxims*, 212

Postmodernity as a time dominated by ambiguity can be put in its most characteristic dimension only because of its interpretive ability and activity. Traditional hermeneutical interpretation which has no possibility to approach the main thing, being or this „what is said about”, interpretation of not identical in meaning text claims a confrontation with interpretative strategies that operate in a space of not identical in meaning text, i.e. poststructuralistic semiotics and deconstruction. Hugh J. Silverman undertook the task of semiological radicalization of hermeneutics (i.e. to direct interpretation toward textuality)¹.

Silverman's semiological hermeneutics is based on „ontohermeneutics” (or existential hermeneutics) and „metahermeneutics” of Heidegger's, on Gadamer's work's interpretation, Ricoeur's text's interpretation and Barthes's semiotics². The presentation of Silverman's interpretive strategy will be preceded by characteristic of all its elements which will eventually make it possible to hold his idea in a wider context of contemporary philosophy.

Towards semiological hermeneutics

Silverman says that co-ordination both positions: semiological and hermeneutical refers to the basic problem with accessibility of the meaning in interpreted object; the space where semiological-hermeneutical interpretation operates will be open provided that the meaning compared with the act of interpretation is derivative. Contrary to phenomenological description, hermeneutics (or phenomenological interpretation) does not regard meaning as a condition of description but as a result of the act of interpretation - this is the integral part of understanding which is derived from interpretation. Silverman rejects Husserl's phenomenological description which takes „transcendental assumptions” and attributes a single „objective meaning” to the interpreted object - „the interpretative act must situate itself in the relation to Being, namely in the ontico-ontological difference (Differenz) between Being and beings”³. Interpretation which operates „between” must have the possibility of moving freely only then we can see meaning of the interpreted.

1 Hugh J. Silverman is Professor of Philosophy and Comparative Literature at the State University of New York at Stony Brook, he is also Executive Director of the International Association for Philosophy and Literature. Author of „Inscriptions: Between Phenomenology and Structuralism” (1987), „Textualities. Between Hermeneutics and Deconstruction” (1994) and also editor of many books about contemporary philosophy as well as the first five volumes of „Continental Philosophy”, namely *Philosophy and Non-Philosophy since Marleau-Ponty* (1988), *„Derrida and Deconstruction”* (1989), *„Postmodernism - Philosophy and the Arts”* (1990), *„Gadamer and Hermeneutics”* (1991) and *„Questioning and Foundations”* (1993).

2 The terms „ontohermeneutics” and „metahermeneutics” regarding Heidegger and also Husserl's „protohermeneutics” were introduced by John D. Caputo in his radical hermeneutics programme which coincide with the project of Silverman on consideration of undertaking the necessary transformation of hermeneutics. See: J.D. Caputo, *„Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutics Project”*, Bloomington and Indianapolis, 1987.

3 H. J. Silverman, *„Textualities. notwoon Hermeneutics and Deconstruction”*, Routledge, 1994, p. 15.

1. Heidegger's „ontohermeneutics” and „metahermeneutics”

Contrary to the phenomenological description, hermeneutics at the beginning attributes an existential status to interpreter but not the transcendental one. Existential hermeneutics as an understandable-interpretative activity of Heidegger's Dasein, is always based on a projective way of understanding. Heidegger wrote: „... the understanding has in itself the existential structure which we call ‚projection’. With equal primordially the understanding projects Dasein's Being both upon its, for-the-sake-of-which' and upon significance, as the worldhood of its current world"⁴. Therefore interpretation which places itself „between” or in the ontological difference, operates . as a projection of Being on its meaning. The ontological difference is double difference, because it emerges between being to understand and Being this being and between Being of being and meaning of Being this being. To put it another way, understanding that is followed by interpretation are always based on what is being projected (kin), on projection (Being) and on „for-the-sake-of-which” (Woraufhin) of projection' Heidegger's „ontohermeneutics” shows here antimetaphysical understanding of meaning. „Dasein is the Being-here (also Being-there) of a being in its relation to Being. Dasein exists in that it always has Being on the horizon. Interpretation is the act of bringing out of the fact of Dasein Being"⁵. It is no longer metaphysics because the process of projection, on which it is based, goes beyond the meaning of Being. The meaning of Being is time, and a kind of existence of Dasein is an effect of its meaning of Being, i.e. Being in the ecstatic time. „Ontohermeneutics” transforms itself into „metahermeneutics” because of the notion of time - meta-thesis of meaning. Silverman describes that change using the hermeneutical circle of understanding to the work of art: „Just as the interpretation of the difference between Being and a particular being can be understood in terms of Dasein, so too the difference between the work of art and the artist can be understood in the terms of Art. In each case, the hermeneutic circle discloses the truth (aletheia) of a being relation to Being and the work's relation to the artist"⁶. In the hermeneutic circle the artist is offered as the origin of the artwork and the artwork is announced as the origin of the artist. But Art is what makes both the artist and the work possible - the hermeneutic circle provides a context for situating oneself and one's thinking in the interpretative activity. The task of hermeneutics, the task of such an interpretative activity which occupies the space of difference, is the appropriation of that space - this is, a space of meaning, neither of the interpreter nor of the interpreted.

2. Gadamer and aesthetic „non-differentiation”

In Gadamer's „Truth and Method”, the notion of ontological difference is examined in terms of the recent history of aesthetic experience. „Aesthetic consciousness distinguishes the position of the interpreter from that of the work. The work is abstracted from its world and taken as the object of a consciousness in which an ‚aesthetic differentiation’ (Unterscheidung not Differenz) takes place between the interpreter and the work”⁷. In

4 M. Heidegger, „Being and Time”, Basil Blackwell, 1990, p. 185.

5 H. J. Silverman, „Textualities...” p. 15.

6 Ibid. p. 15.

7 Ibid. p. 24.

Gadamer's view, „aesthetic differentiation” which comes from Kant's tradition (dichotomy between the subjective and the objective, between a transcendental and an empirical realm), is the establishment of a difference in which interpretation situates itself and in which an aesthetic non-differentiation occurs, namely, the identity of difference. „The space of difference, which becomes aesthetic nondifferentiation, is the space in which ‚play’ occurs”⁸. Play as a movement of interpretation gives aesthetic meaning and understanding a possibility to arise. But for Gadamer, the play of linguistic experience is „goal-less” because it does not aim at a final meaning or understanding in which would he revealed the ultimate truth of things. in activity of interpretation, the player receives the meaning as a result of the play of understanding. „It is only the playing of the play, the interpreting of the interpretation; it is pure act with meaning as its non-differentiation and understanding as what it produces”⁹

According to Gadamer. the place of play. the place of interpretation, is also the place of language as the horizon of a hermeneutic ontology and as the medium of the hermeneutical experience. Language is the locus for the play and transformation of structure which occurs in interpretation. but the place of the language is the ontico-on-tological difference in which it is the opening up of the historical presentation of works in the interpretative space. But Gadamer says nothing of textuality, a fundamental feature of any hermeneutic semiology. His notion of language is not identical with text, text is not the work. Language sets the limits of aesthetic experience by placing itself in the space of interpretative difference and for this reason the text is the limit of the being of the interpretative activity. For Gadamer, the written structure is essentially an act of separation from the original language-event - the written texts present the real hermeneutical task. Gadamer argues that the text remains plural by virtue of the structure of interpretation itself and there it emerges in its performative character. This performative character of text takes its direction from what Gadamer calls „communicative situation” in which the text, as a hermeneutical concept and hermeneutical task, is located. This is why, as Silverman said. the substitution the term „text” for „work”, made by Gadamer in the end of his „Truth and Method”, seems to be entirely arbitrary, „The text is not identical with Gadamer's notion of language” - Gadamer does not make the move which Ricoeur proposes.

3. Ricoeur and hermeneutics of the text

The treatment of discourse as a written text is in traditional hermeneutics regarded as impoverishment of the form of speech - discourse, whose basic unit is the sentence, is realised as an event and understood as meaning, so when it is a text, it is preserved in impoverishment speech. For Ricoeur, language cannot simply refer to the world in the name of the text, this emancipation of the text from the oral situation interrupts the relations between language and the world. „...the text is an autonomous space of meaning which is no longer animated by the intention of its author. The author has pip been cut off from the text: this is why it seems odd to say that the works (which are not cut off

⁸ Ibid. p. 19.

⁹ Ibid. p. 19.

from their author) might be considered as texts¹⁰. The relation between the meaning of a text itself and the meaning of text for its author is torn off here, a written form of text is its semantic autonomy. Text is also autonomous for Ricoeur because of a possibility for an unlimited number of ways of reading it and its interpretation. Ricoeur's way of interpretation assumes, as it is known, two alternative and determining procedures - explication and understanding. Explication is to be explaining of particular sentences and meanings while understanding should hold and spread all of these meanings. In the same way that explication explicates the ways of existence showed by text, understanding should complete the interpretation process and at the same time appropriate and master the distance and strangers between the text and its reader. As Silverman says: „interpretative activity involves a dialectic of distanciation and appropriation. Distanciation concerns the way in which a text is addressed to someone... Appropriation involves a playful transposition of the text, in which the reader - who unlike the author is not cut off from the text - enters into the text and makes it his or her own"¹¹ Ricoeur's position is in a way an attempt of synthesizing hermeneutic and structuralist tradition. He intends to construct a theory of language which would overcome one-sidedness of these traditions: it would neither stop just at interpretation of tradition (as it is in Gadamer's hermeneutics) nor concentrate only on a description of the internal, systematic structure of language (as it is in structuralism). Ricoeur and other hermeneutists are trying to give wider philosophical context for consideration of language, text and interpretation - context which, according to Silverman, indicates the proximity of Ricoeur's position to that of a hermeneutic semiology. From Silverman's point of view, development of interpretative hermeneutic strategies - from Heidegger's „*ontohermeneutics*” (interpretation or existential analytics) and „*metahermeneutics*”, across Gadamer's aesthetic non-differentiation (on which work's - not text's - interpretation is based), to Ricoeur's explicable and understandable interpretation of text - leads to separate it from so called „*hermeneutical nostalgia for the author*” as origin and source of meaning in the text. Heidegger's antimetaphysical hermeneutics which refers to *Dasein* and not to „*pure ego*” (as it is in Husserl's phenomenology), Gadamer's antisubjectivistical hermeneutic experience and synthesizing interpretation of Ricoeur's means, for Silverman, the process of „*abdication of the throne*”. „The subject is forced to abdicate the throne. The self cannot simply prevail. The center cannot hold. The ego cannot speak for all its acts. The cogito can no longer proclaim itself supreme"¹². In hermeneutics, the self abdicates when it says that it is not the source of authority. Rather the interpreter operates in the „*between*”, in the space of difference which is neither that of subject nor of the object. „In hermeneutics, the ‚*in-between*’ is the place where the subject says that it is not supreme... knowledge and understanding are not the province of the knowing subject... Knowing and understanding occur (if they are to occur) in the relation of the self to its objects"¹³. Hermeneutics in opposition to the transcendental phenomenology, is located in the place between, in the place of difference - „*hermeneutics is a philosophy of go-betweenness. Hermeneutics does not speak from a throne*”. Meaning

10 Ibid. p. 27.

11 Ibid. p. 28.

12 Ibid. p. 32.

13 Ibid. p. 33

(or reference as says Ricoeur) is provided by interpretation, meaning itself is not a focus, an identity, a single unity - „meaning here is a practice, an activity, an elaboration of a field”. The space of „betweenness” is a structure of text - the text is located and operates at the intersection of semiotics and hermeneutics. „The text is neither strictly nuclear nor explicitly marginal. It is neither pure differential nor pure sign function. The text is active at the place of conjuncture between semiotics and hermeneutics, the place in which it elaborates its meaning structures, its textuality, whose features are the province of a hermeneutic semiology”¹⁴.

4. Text and deconstruction of subject in Barthesian semiotics

In his two essays, Barthes indicates the space of text of the intersection of movements: from author to reader and from work to text¹⁵. At the heart of the movement from work to text is the death of the author - text as written discourse is the destruction of every voice, of every point of the origin. The death of the author brings with it the birth of the reader, the author is excluded from consideration - unlike Ricoeur, there is no nostalgia for the author-artist-poet. But who really owns the text? Barthes responds that in the modern understanding „the author is regarded as the father and the owner of his work; literary research therefore learns to respect the manuscript and the authors declared intentions...”¹⁶. But according to Barthes, the Text, which is made of multiple writings, „is read without the father’s signature”. The Text can be read without its father’s guarantee. „It is not that the author cannot ‚come back’ into the Text, into his Text; however, he can only do so as a ‚guest’, so to speak... He becomes a ‚paper author’: his life is no longer the origin of his fable...”¹⁷. The Text is no longer the expression of one meaning, the meaning intended by the author to the reader; the author is certainly allowed to enter the text. Author’s life is no longer the origins of his fictions, but a fiction contributing to his work. Silverman says after Barthes, „the text is plural; its multiple meanings are neither centered nor closed off”¹⁸. Such a text, according both to Barthes and Silverman:

1. must not be thought of as a defined object - „the Text is a methodological field... While the work is held in the hand, the text is held in language: it exists only as discourse”. In the other words, the Text is experienced only in an activity, a production.
2. tries to situate itself behind the limit of doxa - „the Text is always paradoxical”.
3. is plural - „the Text might well take as its motto the words of the man possessed by devils: ‚My name is legion, for we are many”.
4. has none of the processes of filiation that prevail in the work and determined by world,

¹⁴ Ibid. p. 28.

¹⁵ Roland Barthes, *The Death of the Author* and *„From Work to Text”*.

¹⁶ R. Barthes, *„From Work to Text”*, in: *Textual Strategies. Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, ed. Josue V. Harari, Methuen&Co Ltd, 1979. In the *„Plato’s Pharmacy”* Derrida tries also in similar way to answer the question „what is a father?”, “only power of speech can have a father. The father is always father to a speaking-living being” Living beings, father and son, are announced to us and related to each other within the household of logos. „Logos is a son, then, a son that would be destroyed in his very presence without the present attendance of his father... Without his hill, Ise would be nothing but, in fact, writing”. See: *„A Derrida Reader. Between the Blinds”*. Harvester - Wheatsheaf, 1991, pp. 117-119.

¹⁷ R. Barthes, *„From Work to Text”*, p. 78.

¹⁸ Michel Foucault in essay *„What Is an Author?”* said: „All discourses, whatever their status, for m. value, and whatever the treatment to which they will be subjected, would then develop in the anonymity of a marmur... And behind all these questions (about authors - N.L.), we would hear hardly anything but stirring of an indifference: ‚What difference does it make who is speaking?”. In: *Textual Strategies* p. 160.

race, History, etc¹⁹.

Silverman claims that in semiology, the text would offer its own multiple readings in „atopic plurisignificational” dimensions, while hermeneutics semiology would „seek to offer a reading of the text in terms of its meaning structures as they relate to elements in the world and as they refer back not to a centered self but to the interpretive activity itself”²⁰. Such an activity operates in pluralistic space of textuality of the text.

The hermeneutic semiology and interpretive pluralism

In Silverman’s project of semiological hermeneutics, he suggests practical rather than ontological solution to the question of the text - going beyond the existential character of Heidegger’s „ontohermeneutics”, at the same time he rejects the ontological dimension of interpretation. Interpretative activity is here only a textual praxis and not ‚modi’ of Being. The text is not an independently existing object but the heuristic aggregate of all possible interpretations which can be imposed on it. Interpretive pluralism occurs because there are many meanings in the text. Silverman refers to Hugh of St. Victor’s fourfold method of interpretation, i.e. literally, allegorically, morally and anagogically readings of the text. Each of these levels indicates different dimension of meaning of text and although they concern the same one, they open an equivalent space of potential meaning independently of the fact whether it was the author’s intention or not.

Semiologico-hermeneutical interpretation is a reading of meaning structures in their plurisignificational character as a reading of the textuality (or textualities) of the text. And because of that, hermeneutic semiology has to accept the interpretive pluralism. „Interpretive pluralism” is a concept proposed by Alan Schrift in his „Nietzsche and Question of Interpretation”²¹.

According to Schrift, Nietzsche provides a conception of the text that will work in the context of the praxis of interpretive pluralism. „There is no ‚text-in-itself’ apart from the activity of interpretation, and a text freed from all interpretative relationships would no longer be a text”²². Nietzsche concludes that the texts, like truths, are not discovered but created, and they are created by means of a reciprocal interpretation of text and interpretation. What is reflected in the text is thus our own interpretative style as it is determined by how we respond to in the text. This conclusion is one of practical value and not ontological. „Given the rich ambiguity of the text/world, given the multiplicity of possible interpretations of the text/world, and given the absence of universally applicable criteriology for appraising such an infinite multiplicity of possible interpretations, no conception other than the reciprocal ‚determination’ and interpretation of text and interpretation will account for the necessity of interpretive pluralism while retaining a method for assessing the relative strengths and weaknesses of these competing interpretations”²³. There are two principles in the Nietzschean interpretive pluralism:

1. „nothing exceeds the scope of interpretive activity” - there are no objects that can escape

19 R. Bartens, „From Work to text”, pp. 74-81.

20 H. J. Silverman, „Textualities...”, p. 30.

21 Alan D. Schrift, „Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction”, Routledge, 1990.

22 Ibid. P. 195.

23 Ibid. P. 196.

such an activity, nor is there anything that can close the process of interpretation, and 2. „one should proliferate of competing interpretive perspectives” - there are no eternal horizons or perspectives, interpretation is the ordering of a chaotic aggregate of perspectival viewpoints into meaningful wholes.

Similarly, in Silverman's semiological hermeneutics interpretation is the only way of mediated but active encounter with the world. Only by meaning structures of the text can one approach the elements of reality whose meanings are not centered on interpreter but which occur in interpretative activity itself. Given the fact that interpretation is always referred to the meaning structures in their plurisignificational characters, interpretation in the absence of eternal perspective becomes a permanent process of „proliferation of competing interpretive perspectives” and is being realized in semiological hermeneutics as textuality, i.e. the indecidability of the text. Interpretation of the text must operate where the text is located, and must operate „between”: „the text is situated at the interface between visible/invisible, inside/outside, presence/ab-sence, text/context. The text is an indecidability... Its indecidability is its textuality... The textuality of the text is both a condition of the text and a practice of the text”²⁴. Textuality manifested and exhibited by many particular texts, says that text has not only one interpretation (Auslegung), that there is not only one text²⁵. Textuality protects from that, what Odo Marquard called „hermeneutical civil wars” which in the name of interchangeable understanding of text create the only and ultimate meaning of the world. Resignation of modern synonymity because of textual ambiguity, its interweaving through text is the expression of a need to make relationship with the world, the relationship which always has to be mediated by interpretative activity.

Semiological hermeneutics accepts deconstructive decentration of subject and concerns differentiated ‚self’ which can only be in its reifications; while the meaning expresses and depends on the context of ‚self’ in a process of differentiation²⁶. Interpretation which places itself between hermeneutics and semiology, between the world of things and reading a text about it is therefore a way of thinking without centered „I”, without reference to meanings mysteriously contained in the being itself. This is a way of thinking where only the interpretative activity reveals the system of signs of ‚self’. The „thinking between” is thinking in the postmodern world of ambiguity.

24 H. J. Silverman, „Textualities...” p. 86.

25 There is also no „absolute text” postulated by O. Marquard and Descombes, that is interpretative text which serves as the authority for a whole tradition. See: H. J. Silverman, „Interpreting the Interpretative Text”, p. 276.

26 Bogdan Baran, „Fenomenologia Amerykańska” (American Phenomenology), Kraków 1990.

Norbert Leśniowski

Ku Radykalno-Hermeneutycznemu ujęciu podmiotu

Każdy z nas podlega najmniej dwom kulturom, a nawet jest nimi. Ogólnie powiedzieć można, że jesteśmy częścią kultury retorycznej, gdzie odgrywamy pewne role - jest to kultura (Protagorasa, Gorgiasza, Nietzschego), która polega na samookreślaniu się poprzez krytykę podmiotu; ale jesteśmy też częścią filozoficznej kultury Ja - autobiografii, rozumu, *sophrosyne* i poznawczej tożsamości, gdzie kultuwujemy Sokratejską krytykę życia bezrefleksyjnego i Parmenidejski lęk przed błędną drogą niebytu. Zdaje się jednak, iż żadna z tych kultur nie zaspokaja naszych ambicji do samorozumienia, dlatego myślimy o sobie tak, jakbyśmy znajdowali się w stanie kryzysu, gdzie kryzys podmiotu byłby już nawet podstawową kategorią nowoczesnego myślenia¹. Podążając więc drogą ku sobie samym, ku tożsamości regulującej naszą rozumiejąco-interpretacyjną aktywność, odnajdujemy siebie w zapytywaniu. W tym miejscu pytamy więc o podmiot, a pytanie to pada w specyficznym polu możliwego rozumienia, wyznaczonym przez tradycję fenomenologiczno - hermeneutyczną, głównie przez Heideggera.

1. Nowoczesna sublimacja

Wspomniane już poczucie kryzysu filozofii podmiotu da się jednak wyprowadzić z kilku wcześniejszych jeszcze źródeł filozoficznych. Przede wszystkim wskazać należy na swoiste przesilenie historycznej linii, która apogeum swe znalazła w transcendentalnej egologii Husserla. Linia ta, poprzez Fitchego, Kanta i oczywiście Kartezjusza, sięga nawet Sokratesa. Jej cechą dystynktywną jest refleksja nad fundującą pewność wiedzy apodyktycznością podmiotowego myślenia, które utożsamiane jest z bezpośredniością i adekwatnością apercepcji. Jednakże, na co zwrócił uwagę P. Ricoeur,

[...] apodykowość nie jest bezpośredniością. Refleksja nie jest introspekcją².

To utożsamienie samowiedzy z istnieniem, myślenie z jestem, stanowi właśnie ponętne źródło późniejszych, estetycznych najczęściej, sublimacji podmiotu, które łatwo przeradzają się w narcyzm. Narcystyczna sublimacja nie jest bowiem niczym innym, jak tylko w pewności swej pięknym przekonaniem o jedności refleksyjnego cogito i samoświadomego ego. Narcyzm to pewność, iż jest się takim, jakim się siebie postrzega, bez względu na to, czy intelektualnie, czy zmysłowo (estetycznie). Najpierwszym błędem egotycznej sublimacji jest więc pewność myślenia, które odkrywając własne istnienie, czyni zeń odtąd trwałą i niezbywalną istotę jedynie osobistej samoświadomości. Nie dziwi więc, że w takim myśleniu jednostkowa podmiotowość, własne i samoświadome Ja - subiektywizm - staje się wartością w sobie, tj. immanentnym celem wszelkich indywidualnych działań.

Egotyczne Ja traci jednak swą estetyczną samopewność i samozrozumiałość, gdy tylko natrafia na równie samoświadome Ty. Klasycy filozofii podmiotowej refleksji dokładali oczywiście wszelkich starań, by konstrukcja podmiotu nie była tylko procesem este-

¹ Por. Gerald I. Brns, *Hermeneutics, Ancient and Modern*, Yale University Press, New Haven-London 1992, . 178

² Zob. Paul Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu*, tłum. E. Bieńkowska, [w:] *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Stanisław Cichowicz (red.), IW PAX, Warszawa 1985.

tycznym, ale by obejmowała sobą także przestrzeń międzypodmiotową. I tak, Sokrates stara się wytworzyć społeczną przestrzeń dyskursu, która byłaby dialogowym polem możliwego porozumienia. Intersubiektywność obecna jest także w Kantowskim projekcie czystej samoświadomości transcendentального ja. U Fichtego staje się ona nawet zasadą transcendentalizmu: nie ma Ja bez Ty, i odwrotnie. Transcendentalną zasadę intersubiektywności odnaleźć można również w filozofii Husserla, gdzie za sprawą kategorii *Lebensweltu* dokonał się słynny krytyczny zwrot fenomenologii ku historii i wspólnotocie. Tak oto samoświadomy podmiot wkroczył do sfery intersubiektywnej racjonalności, która wciąż jednak nie była dostępna dla myśli niewprawnej - abstrakcyjny surogat jedności i wspólnoty zrodził więc tęsknotę za prawem boskim i autorytetem. Egzystencjalny porządek ludzkiego życia przesłonięty został przez abstrakcyjny porządek logosu - tak powstał „niemiecki mit grecki” Winckelmannna i Schillera. Abstrakcyjna interioryzacja utraconej jedności podmiotu i świata stała się identyfikacją - utożsamianiem - myślenia i percepcji: proces ten, pisze Ricoeur, stanowi klucz sublimacji³. Tak oto kultura wkracza w strukturę osobowości, a historia staje się indywidualną własnością samoświadomości.

Dlatego historia, jak ją postrzegał Husserl, była „nadzwyczajnego rodzaju” - była to historia wysublimowana, pisana „ku pocieszeniu”, stanowiąca lek przeciwko kryzysowi - epistemiczne antidotum przeciw chorobie, która dotknęła *eidos* - początkowe intencje i telos - ostateczny cel Europy Zachodniej, tj. marzenie o uniwersalnej nauce.

Głównym zadaniem fenomenologii uniwersalnej, stanowiącej transcendentalny lek przeciw kryzysowi, ma być przywrócenie wolności i autonomii człowieka, który zatracił je wraz ze swoją europejską istotą. Tak więc ów emancypacyjny ruch wpisany w prosty akt teleologicznego pojmowania oraz w wewnętrzną świadomość czasu indywidualnego Ja przekształca się ostatecznie we wspólne dzieło wspólnoty transcendentalnej, jaką jest nie tylko wspólnota badaczy, ale cała (filozoficznie wykształcona) ludzkość. Zadanie fenomenologii Husserla ujawnia wspólne korzenie z tradycją klasycznego idealizmu niemieckiego. Przypomina ono uniwersalistyczną etykę Kanta albo nawet, jak dowodzi M. J. Siemek, jeszcze bardziej transcendentalnie radykalną filozofię Ja Fichtego⁴.

Egotyczna interioryzacja, identyfikacja i sublimacja wyzwalają pragnienia. W rozpoznanym rozumieniu omawianej tradycji filozoficznej wszelkie pragnienia mają jednak charakter wtórny względem refleksji. Egzystencjalne rozdarcie, nieprzystawalność abstrakcyjnej auto-refleksji do konkretności jednostkowego istnienia - logosu do życia - wymaga ponownego odnalezienia się, ale już w oparciu o inny logos.

Tu oto otwieramy odmienną tradycję filozoficzną - tradycję afektów, pragnień i dążeń, która rozwija się od Arystotelesa, przez Spinozę i Leibniza, do Hegla. Mimo jednak uznania priorytetu pragnień przed refleksją pierwszeństwo „jestem” przed „myślę” czy, jak mówi Ricoeur, prymatu planu ontycznego przed planem refleksyjnym, również i ta tradycja

³ Tamże, s. 248

⁴ W swoim artykule, wykazuje istotną zbieżność obydwu projektów transcendentalizmu, M. J. Siemek pisze: „Jednolity i sensowny świat - dla wszystkich jeden i ten sam - jest więc możliwy tylko jako intencjonalny wytwór rozumnej wspólnoty „współistniejących i w tym istnieniu ku sobie zwróconych podmiotów pierwszoosobowych”, z których jednak każdy podmiot indywidualny ze wszystkim tym, co przeżywa jako Moje, może się wyodrębnić tylko w horyzoncie tego, co dla wszystkich ma ważność jako wspólne „Nasze”. Marek J. Siemek, *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentalnej*, [i] *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, M. J. Siemek (red. nauk.), Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 284

nie jest wolna od sublimacji. Metafizyka podmiotu, bez względu to, czy jej logika jest kalkulatywna, czy uniwersalistyczna, analityczna, czy dialektyczna, nie daje odpowiedzi na głębokie pytanie Ricoeura:

[...] jak ukazać prospektywny porządek figur ducha, postępujący ciąg sfer kultury, będący w istocie sublimacją podstawowego pragnienia, rozumnym wykorzystaniem energii, której naturę zdemaskowała psychoanaliza za pośrednictwem archaizmów i regresji wykrytych w świecie ludzkich rojeń⁵?

Czy entelechia Arystotelesa - ten ruch zmierzający do czystej formy, albo afekt pierwotny Spinozy ów popęd do samozachowania, stanowiący „istotę człowieka”, albo zasada dążności Leibniza *appetitus*, który nigdy nie może być zaspokojony, gdyż przestałby być sobą, czy też wreszcie zasada „immanencji negatywności” Hegla, która stanowi istotę dynamiki dialektycznej *Aufhebung*, są czymś więcej niż tylko sublimacją podmiotowego istnienia? Czy takie właśnie osadzenie podmiotu w bycie, które nie dokonuje się już w teorii wiedzy, lecz w teorii istnienia, nie jest w rzeczywistości inną, bo metafizyczną odmianą tego samego procesu sublimacji, gdzie zawsze dochodzi do identyfikacji podmiotu z tym, co jest jego prawdą? Tradycja metafizyczna zdaje się destruować jedynie złudzeni filozofii świadomości, a odkrywając metafizycznie „pierwszą” prawdę podmiotu, przekracza esetyczną subiektywność i zwraca się ku obiektywności. Sublimacja metafizyczna tym głównie różni się od refleksyjnej, że ustanawia już nie tyle czystą samoświadomość podmiotu, ile jego absolutne pojęcie zapośredniczone we wszystkim, co „inne”. Temu służyć miał monizm Spinozy identyfikujący atrybut z substancją i w tym właśnie wyraża się totalizująca moc Heglowskiej dialektyki, której dynamiką jest przekroczenie (sublimacja) i zachowanie (identyfikacja).

Wysublimowany podmiot obydwu tych tradycji spotkał się, jak wiadomo, z żywiołową krytyką Nietzschego. W tym miejscu jednak filozofia Nietzschego potraktowana będzie jedynie jako główne źródło inspiracji dla ponowoczesnej krytyki podmiotu⁶, którą (za Siemkiem) nazywam krytyką totalną, a to ze względu na jej transcendentny, zewnętrzny wobec krytykowanego przedmiotu charakter⁷.

2. Ponowoczesna totalizacja

Transcendentny charakter krytyki totalnej wymaga oczywiście przyjęcia jakiegoś zewnętrznego punktu oparcia, z którego przedmiot krytyki widoczny byłby w całej swej okazałości. Myśl ponowoczesna, zwłaszcza ta, która legitymizuje się strukturalistycznym rodowodem, za punkt taki uznała szeroko rozumianą tekstualność nadbudowaną nad nowym pojęciem tekstu. Już w głośnych tezach strukturalno-tekstualnych R. Barthes'a (1971) oraz o rok wcześniej powstałej tzw. epistemologicznej definicji tekstu J. Kristevej problem podmiotu opisany został w sposób typowy dla większości poststrukturalistycznych rozważań.

W semiotyce Barthes'a i dekonstrukcji Derridy tekstualność, najogólniej rzecz ujmując,

5 P. Ricoeur, *Wyzwanie...*, dz. cyt., s. 254

6 O roli myśli Nietzschego w filozofii współczesnej pisałem w pracy *O hermeneutyce radykalnej*, Wyd. Nauk. IF UAM, Poznań 1998.

7 Por. M. J. Siemek, „Posłowie” do *Dialektyki oświecenia* M. Horkheimera i T. Adorna, tłum. M. Łukaszewicz, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1994.

stanowi złożoną przestrzeń wielorakich odczytań tekstu w jego plurisygnifikacyjnie atopicznych wymiarach. Barthes wyznaczył radykalną teorię tekstu, z którego nie ma drogi wyjścia, nie istnieje możliwość ucieczki poza tekst. Tekst (w postaci gazet, książek, a nawet telewizji) nadaje życiu znaczenie nie tylko na sposób jawnego oddziaływania, ale również poprzez subtelną infiltrację. Tekstualność, jako przestrzeń aktywności czytania, regulowana jest pewnymi zewnętrznymi tekstami - intertekstami. Czytelnik, Ja podchodzące do tekstu, jest już wielością innych tekstów (intertekstów) i nieskończonych kodów - jego rozplątanie się tekstualności jest już tylko kwestią czasu. Wielość i różnorodność intertekstów nadaje im, według Barthes'a, dwojakie znaczenie: po pierwsze, intertekst jest historyczną kryptą, czyli ściśle określoną formacją kulturowej ideologii; po drugie, jest taktycznym narzędziem krytycznej dekonstrukcji. W pierwszym przypadku intertekstualność działa represyjnie, jest ideologicznym więzieniem podmiotu, w drugim staje się podkopem i daje możliwość wyzwolenia, jest bowiem instrumentem zwalczania ścisłych praw kontekstu ustanawiających granice rozpraszania. Czytanie, w odróżnieniu od interpretacji, staje się więc jedyną aktywnością emancypacyjną, która (poprzez swe fetyszystyczne, obsesyjne, paranoiczne i histeryczne postaci) prowadzi do polimorfizacji podmiotu (czytelnika) i tekstu. Pomiędzy polimorficznym czytelnikiem i polimorficznym tekstem toczy się wolna gra znaczeń, która otwiera czytanie na całkowitą wolność. Ostatecznie, tekstualność rozumiana jest tutaj jako nieskończony wymiar równie nieskończonego (bo nie ograniczonego podmiotowym bagażem) czytania tekstów, które jako swobodna gra znaczeń i kodów dopuszcza dowolne stosunki z tekstem – dopuszcza tekstualność erotyczną.

Taka nieograniczona wolność wynika z nieobecności referenta⁸. Tekst do niczego się już nie odnosi, nie ma też swego autora, tak więc nikt przezeń nie mówi⁹. W konsekwencji, świat stał się nieskończonym bezgranicznym tekstem, kosmiczną biblioteką, której głównym konstruktorem jest Derrida. W popularnym manifeście tzw. szkoły krytyków z Yale Derrida scharakteryzował pojęcie tekstualności. Wyróżnił tam dwa rodzaje tekstów. W pierwszym pojęciu tekst stanowi:

[...] założony koniec i początek dzieła, jedność korpusu, tytuł, marginesy, sygnatury, referencyjną rzeczywistość poza jego ramą itd¹⁰.

Jest to tekst stary o określonej treści opisującej zewnętrzną rzeczywistość, a więc odróżnialny od tego, co opisuje - jest opisem odgraniczonym od opisywanego. Wszystkie jego wewnętrzne granice czynią zeń łatwo odróżnialny przedmiot, wydzielają dlań odrębną dziedzinę rzeczywistości, konstytuują jego bytową obecność. Natomiast nowe pojęcie tekstu, jakie pojawia się w późnych latach sześćdziesiątych, burzy stare granice, przekra-

8 W swej głośnej książce *Deconstructive Criticism. An advanced introduction*, Hutchinson, London-Melbourne-Sydney-Johannesburg 1983, Leitch poszukuje „złotdzia referenta” i przesłuchuje Barthes'a, de Mana, Derridę, Heideggera, Huserla, Lacana, Lévi-Straussa, Hillis-Millera, de Saussure'a, Spanosa, a nawet ślepego Hektora i Homera. Śledztwo jest bardzo poważne, dotyczy bowiem statusu rzeczywistości świata, jego granic i podstaw. Referent nie został w końcu odnaleziony, nikt nie wie, co się z nim stało, „wieść niesie, że podczas kąpeli rozpuścił się w ateistycznym kwasie” (s. 116). Nikt nie wie, gdzie spoczywa, ale wszyscy wskazują na Derridę - „Derrida skradł referenta [...] Derrida stektualizował świat” (s. 118)

9 W podobnie ironiczno-elegijnym tonie brzmi wypowiedź M. Foucaulta: „Wszelkie dyskursy, jakkolwiek byłby ich status, forma, wartość i jakkolwiek stosunek do nich byłby najodpowiedniejszy, popadają odąd anonimowość marmuru [...] A poza wszelkimi tego typu pytaniami [o autora] nie daje się słyszeć nic oprócz poruszającej obojętności: „Co za różnica, kto mówi?””. M. Foucault, *What Is an Author?*, [w:] *Textual strategies, Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, Josue V. Harari (ed.), Methuen & Co. Ltd., London 1980, s. 160 [dop. w nawiasach - N. L.].

10 Ten i następnne fragmenty omawianego manifestu cytuję za: V. B. Leitch, *Deconstructive...*, dz. cyt., s. 118-120.

cza je i wykracza poza skończony korpus pisma.

Tak więc tekst przekracza [...] wszystkie granice, wszystko, co zostało ustanowione jako opozycja pisma (mowa, życie, świat, rzeczywistość, historia [...] ciało, umysł, świadomość lub nieświadomość, polityka, ekonomia itd.).

Owo przejście do nowego pojęcia tekstu dokonało się przede wszystkim w celu wypracowania jakiejś możliwości podważenia dominującego, teoretycznie i praktycznie, systemu arbitralnie ustanowionych granic. Jak podkreśla Leitch, Derrida twierdzi, że nigdy nie chciał rozciągać starego pojęcia tekstu na cały świat; nie chciał też, zacierając wszelkie granice, przekształcać ponadtekstualnej rzeczywistości w pismo. Problematyzował jedynie granice, multiplikując je, a nie niwelując.

Warto w tym miejscu jednak dodać, że Derrida wykazał coś więcej - wykazał, że granica jest kwestią różnicy. Granica oddziela to, co różne, granica odróżnia, sama nie będąc prawomocna, co w odniesieniu do tekstu oznacza, że ostatecznie nie istnieje żaden zasadny tekst paradygmatyczny, a tylko relacje. Nie istnieją więc granice intertekstualności - po referencie (czyli zarówno świecie, jak i podmiocie) pozostał tylko ślad - nieograniczone ekscesy tekstualności przenikają do rzeczywistości referencyjnej. Wraz z granicami Derrida zniósł więc także rzeczywistość ponadtekstualną. To raczej tekst jest odniesieniem świata, nie odwrotnie. Każdy kontekst polityczny, ekonomiczny, społeczny, psychologiczny, historyczny, a nawet teologiczny, okazuje się być już zawarty w tekście, okazuje się intertekstem. Zamiast literatury mamy tekstualność, w miejscu tradycji rozciąga się intertekstualność, podmiot zostaje całkowicie zniesiony. Prawda nie jest już własnością tekstu, żaden tekst nie wyraża swojej prawdy - prawda leży wszędzie - w czytaniu. Reasumując, dekonstrukcyjna czy szerzej poststrukturalna teoria tekstu wsparta na epistemologicznej definicji tekstu Kristevej stanowi więc:

- 1) naukę o rozkoszy, jaka płynie z utraty świadomości, czyli samounicestwienia się podmiotu w przeżyciu erotycznym (wspomniana już tekstualność erotyczna), oraz
- 2) naukę o stawianiu się, które skutecznie skrywa się za formalną procedurą ujmowania istot rzeczy, a przecież za formą, pointuje poststrukturalizm, nie ma żadnych stałych istot.

Tekstualna totalizacja, jakiej na referencie dokonał namysł poststrukturalny, znosi więc kwestię podmiotu zarówno w znaczeniu wspomnianej już tradycji filozofii świadomości, jak i tradycji metafizycznej. Barthes wyznaczył przestrzeń tekstu na przecięciu dwóch ruchów: od dzieła do tekstu i od autora do czytelnika¹¹. W samym środku ruchu od dzieła do tekstu leży martwy autor - tekst, jako dyskurs w formie pisanej, destrukuje wszelki głos, uniemożliwia dialog ze swym autorem, wymazuje źródło jako punkt swego pochodzenia. Ta tekstualna śmierć autora niesie ze sobą narodziny czytelnika - autor został na stałe wykluczony z pola metodologicznego, które wypełnia już teraz aktywność czytelnika. Złożony z wielorakich pism tekst czytany jest już, bez podpisu ojca, bez jego gwarancji i opieki. Według Barthes'a nie oznacza to, iż autor nie może już powrócić do swojego tekstu, może to zrobić jednak tylko jako gość (i to jeden z wielu gości), autor staje się „papierowym

11 Roland Barthes, *From Work to Text*, [w:] *Textual Strategie...*, dz. cyt.

autorem”: jego życie nie jest już źródłem fabuły. Przeprowadzona przez Barthes'a charakterystyka pozwala więc uznać tekst za otwarty system znaków o wielu znaczeniach, za produkt znaczącego łańcucha, który doskonale obywat się bez podmiotu. Tekst jest więc siecią wielu wzajemnie krzyżujących się związków, które przecina ją źródłową przestrzeń wyznaczaną dotychczas przez relację autor i dzieła. Sam tekst oferuje wiele możliwych odczytań, gdyż produkuje multiplikujące się znaczenia. Zerwanie ciągłości znaczeń poprzez podkreślenie łańcucha znaczących, wyzwala wielość znaczeń ku wolnej wzajemnej grze, a ich odczytanie stanowi część gry, która nie odbywa się już wokół centrum odniesień - Ja, lecz pomiędzy liniami, kołami czy zygzakami wzajemnych relacji.

Z kolei w przestrzeni pomiędzy dwoma członami relacji Derrida usytuował czytanie pisma i pisanie czytania - aktywność dekonstrukcji polega więc, najogólniej rzecz ujmując, na jednoczesności pisania i czytania, czyli pisania przy równocześnie wymazującym odautorskie znaczenia czytaniu, skoku poza to znaczenie. Innymi słowy, w dekonstrukcyjnym modelu czytelnik sam konstruuje tekst, w swej ontologicznej nie-odpowiedzialności dokonuje intertekstualnej gry ze znaczeniem. Ową nieodpowiedzialność dekonstrukcji implikuje refutacja wszelkiego odniesienia przedmiotowego - nie ma nic po za tekstem, a ilustruje ją znana powszechnie Apteka Platona. Derridiańską dekonstrukcją pisma Platona można skrótowo wyrazić w dwóch podsumowujących wnioskach.

1. Dekonstrukcyjna refutacja prymatu mowy (logosu) odbiera również mówiącemu jego wyróżnione miejsce - „logos bez ojca” jest pismem, które wymyka się sytuacji dialogicznej.
2. Dekonstrukcja prymatu mowy ujawnia również, że świat języka jest tylko jednym z efektów i to tylko jednej z wielu możliwych mediacyjnych reprezentacji, które współkonstruują świat.

Reprezentacja w modelu Platońskim okazuje się być procedurą przedstawiania w równym stopniu wytwórczego i arbitralnego, co najwierniejsza nawet i najbardziej zgodna z istotą tego, co reprezentowane imitacja. Założona jedność jest przy tym jednością wytwarzaną, czyli konstruowaną w procesie mediacji, i to wytwarzaną arbitralnie. Zgodność między członami dialektycznego przeciwieństwa zachodzi zatem u Platona w wyniku redukcji nadwyżki znaczenia, jest to adekwatność represyjna względem wewnętrznej polisemii pojęcia, ponieważ jego zgodność z tym, co obecne, wymazuje równocześnie obecność tego, co z nim niezgodne - każda re-prezentacja jest jednocześnie de-prezentacją.

Zdaniem Derridy prawdziwie platońskie pojęcie imituje więc tylko obecność ponadpodmiotową i w tym podrzędnym względem logosu stosunku podważa jednostkową prawdę samego podmiotu.

Ujmując rzecz ogólniej, dla Derridy oraz dla większości ponowoczesnych myślicieli idea zjednoczonej jaźni, czyli idea samotożsamego *Ja*, pomija fakt, że tożsamość jest funkcją różnicy. Przestrzenią tej totalnej różnicy jest, według Derridy, właśnie pismo czy ogólnie tekst. Lacan, w przeciwieństwie do Freuda, zaoferował *Ja* bez jedności. Foucault, Lyotard i Derrida przyłączyli się do tego ruchu wykraczania poza jedność świadomości i w duchu Nietzschego zdefiniowali *Ja* jako zadanie wielorakie, zawsze w trakcie realizacji

i zawsze bez ogólnego wzorca. Zadanie to stawia się tutaj w przepisanej od Nietzschego figurze napięcia między dionizyjскими ekscesami pragnień (które można odczytywać jako metaforyczną krytykę metafizycznej tradycji myślenia o podmiocie) a apollińską zasadą porządku i własnego samostanowienia (odpowiednio - krytyka tradycji filozofii świadomości). Przy czym, Lacan, Bataille, Deleuze i Guattari doprowadzili dionizyjskie ekscesy do ekstremalnych rozmiarów. Ich podkreślanie cielesności, seksualności, żądz, gry i różnicy wykluczają możliwość mówienia o jakiegokolwiek podmiotowości. Nowoczesna podmiotowość, zdaniem Deleuze'a i Guattariego, zbyt fanatycznie podkreślała apolliński porządek, w efekcie czego była paranoiczna, a jej najbardziej wymownym wyrazem musiał być faszyzm, stanowiący kulminację kapitalizmu i protestanckiej etyki pracy. Ponowoczesność wymaga odkrycia lub stworzenia jakiejś praktyki dokładnie przeciwstawnej nowoczesnemu dyscyplinowaniu ciała i podporządkowaniu sobie jaźni. Deleuze, Guattari i Bataille mają nadzieję na taką nową ogólną ekonomię Ja, ekonomię afirmacji, która byłaby pozbawiona przemocy, lecz irracjonalna, mniej represyjna, lecz schizoidalna.

Jak widzieliśmy, zadania tego nie można podjąć bez założenia totalnej tekstualności, w której podmiot byłby płynny i określony tylko na czas jakiś, zawsze aktywnie afirmatywny i nigdy nie dostrzegający braku. W wypracowanym przez poststrukturalizm pojęciu tekstu nie ma już bowiem „pozatekstu”, nie ma więc wnętrza / zewnątrz, a tym samym nie ma też „miejsca”, w którym by podmiot mógł się określić wobec tego, co inne. Taki podmiot nie jest już obecny, ale czy to znaczy, nie istnieje? W programowo irracjonalnym ujęciu podmiotu, jak rozsądnie stwierdza Welsch, ponowoczesności chodzi o podmiotowość, która nie obawia się wielości, ale potrafi jej sprostać. Fakt jednak, że poza autorem koncepcji rozumu transwersalnego trudno znaleźć ponowoczesną propozycję, która nie powielałaby, w taki czy inny sposób, Heideggerowskiej krytyki podmiotu Kartezjańskiego, pozwala w rezultacie uznać, iż mamy do czynienia z powszechną totalizacją krytyki transcendentnej. Jeśli, jak wykazaliśmy, każda aktywność podmiotowa rzeczywiście tkwi już w tekście, jako intertekst, wówczas poststrukturalistyczna tekstualność nie ma szans dostrzec podmiotu rozumianego w znaczeniu jedności aktywności. I w tym sensie stanowi względem podmiotu nowoczesnego wymiar zewnętrzny, a krytyka przeprowadzana w wymiarze wszechobjemującej tekstualności musi być zawsze totalna. I jakkolwiek ponowoczesna krytyka podmiotu właśnie dzięki nowemu pojęciu tekstu jest już poza tym, co krytykowane, to jednak nie jest radykalna - sięga bowiem do źródeł krytykowanego stanu, nie rozpoznając w nich źródeł własnego myślenia. Źródła te, jak pisze przytaczany już Siemek,

[...] są zarazem własnymi korzeniami samej krytyki - dlatego myśl radykalnie krytyczna jest przede wszystkim immanentną samokrytyką myślenia¹².

Ponowoczesna totalizacja krytyki zewnętrznej równie totalnie przeciwstawia się temu, co odkrywa - za logiczną formą myślenia dostrzega aporie i paralogie, za autonomicznym i samookreślającym się podmiotem widzi podmiot atomistyczny i jednorodny¹³. Za dekonstrukcją podmiotu stoi więc ponowoczesna totalna krytyka myślenia, a jako zewnętrzna - krytyka ta sięga już poza myślenie (logos) i przeradza się w dionizyjską afirmację jego

12 M. J. Siemek, „Postowie” ..., dz. cyt., s. 287.

13 Por. Terry Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Spacja, Warszawa 1998, s.127

braku, w cielesną, erotyczną, estetyczną i paradoksalną namiętność (pathos).

Przytaczany na początku Ricoeur pointuje swój esej o filozofii refleksyjnej następująco:

[...] [przyszłość ma] tylko taka filozofia refleksyjna, która w pełni [...] wejdzie na długą i okólną drogę interpretacji znaków jednostkowych i zbiorowych, psychicznych i kulturowych, w których wyrażają się i odsłaniają, stanowiące nas, pragnienie bycia i wysiłek istnienia¹⁴.

Jedynie myślenie zgodne z pragnieniem ma więc, według Ricoeura, szansę pogodzenia afirmacji „jestem” z wątpliwością „kim jestem?”, bo tylko ono łączy egzystencję podmiotu ze światem interpretowanych znaków.

3. Hermeneutyczna radykalizacja

Hermeneutyczna krytyka podmiotowej świadomości oraz jej uobecnionego przedmiotu, jaka leży u podstaw destrukcyjnego podejścia Heideggera do metafizyki obecności w ogóle, a do podmiotu Kartezjańskiego w szczególności, ma już w samym dziele Heideggera dosyć długą genezę. Heideggerowska analityka Dasein stanowi złożoną propozycję odpowiedzi na pytanie, co (lub kto) jest podstawą (lub źródłem) świadomości. W *Byciu i czasie* Heidegger pisze:

[...] jednym z pierwszych zadań analityki będzie wykazanie, że wprowadzenie jakiegoś od razu danego ja oraz podmiotu z gruntu rozmija się z fenomenalną treścią jestestwa [...]. Dlatego też nie jest bynajmniej terminologiczną samowolą, że unikamy stosowania tych terminów - podobnie jak wyrażeń „życie” i „człowiek” - na oznaczenie bytu, którym sami jesteśmy¹⁵.

Zadanie wskazania źródeł myślenia o podmiocie, które bytyby zarazem źródłami Heideggerowskiego Dasein, wskazuje więc od razu, że w tym ontohermeneutycznym projekcie mamy do czynienia z radykalną krytyką koncepcji podmiotu zawartej w metafizyce obecności. Aby więc przyrzeć się radykalizmowi tej krytyki, która jest zarazem autohermeneutyką głównego dzieła Heideggera, proponuję prześledzić genezę powstawania i rozwoju interesującego nas tu pojęcia *Dasein*.

Po raz pierwszy pojęcie *Dasein* pojawiło się podczas kursu pt.: „Phenomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung”, jaki Heidegger prowadził w letnim semestrze 1920 roku we Freiburgu. W tym wczesnym ujęciu Heidegger rozważa „faktyczność konkretnego *Dasein*”, które ma być źródłem żywego oraz indywidualnego doświadczenia, rozważania swe prowadzi on jednak w opozycji tak do tradycji neokantowskiej (głównie Natorpa), jak i Diltheya. Zarzut Heideggera, iż w obu tych ujęciach jażń staje się albo x-em uniwersalnego kontekstu determinacji podmiotowej (Natorp), albo absolutną postacią harmonijnej duszy (Dilthey), zmusza go do poszukiwań bardziej pierwotnych korzeni indywidualności. Faktyczność przyjmuje więc znaczenie odmienne niż w rozumieniu neokantowskim - nie jest już rozpoznawanym miejscem konstytucji transcendentalnej ani absolutną świadomością, lecz raczej pierwotną i zawsze doświadczaną realnością, która zorientowana jest na własny świat jażni. Wszelkie pojęcia

14 P. Ricoeur, *Wyzwanie...*, dz. cyt., s. 275

15 Martin Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 64

filozoficzne określane są i rozumiane wobec faktyczności, dlatego aktualne *Dasein*, jako faktyczność konkretnego bycia tu oto, jest również źródłowością pozbawioną jakichkolwiek pojęciowych i świadomościowych określeń, jest więc radykalnie niepewna.

Pojęcie to zostaje w tym samym roku dookreślone w odniesieniu do dominującej wówczas tradycji filozofii życia przy okazji Heideggerowskiej recenzji z *Psychologie der Weltanschauungen* Jaspersa. Z bogatej wieloznaczności pojęcia życia Heidegger wyprowadził dwa główne sensy odnoszące się do fenomenu egzystencji:

- 1) życie jako obiektywizacja w znaczeniu twórczego kształtowania i dokonania, które samo z siebie wychodzi i jest tu-oto (Da sein) w tym życiu oraz jako życie;
- 2) życie jako żywe doświadczanie (*Er-leben*) i bycie tu-oto w takim doświadczaniu¹⁶.

Dasein jest więc po raz pierwszy wyróżnione wektorowo - jest aktywnością osadzoną w życiu i wyznaczającą jego zakres sensu (1) oraz pierwotnym napotykiem (2). Jakkolwiek to ujęcie *Dasein* dalekie jest od dostatecznej jasności, to jednak warto podkreślić, że już w 1920 roku Heidegger świadom był konieczności wypracowania takich podstaw podmiotowości, które przybliżą jej aktywny charakter do etymologicznie rozumianego sensu egzystencji.

W roku 1923 *Dasein* jest już stosowane jako termin techniczny, jest już formalnie wyznaczone w odniesieniu do czasowej partykularności (Jeweiligkeit) tego, co faktyczne. W „*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*”¹⁷ Heidegger używa pojęcia *Dasein* zamiast „faktycznego życia” - faktyczność jest alternatywą dla *Dasein*, przy czym to ostatnie pojęcie gwarantuje neutralność ontologiczną, której brak pierwszemu. *Dasein* odnosi się więc do tej części ludzkiej sytuacji, która jest bezosobowa, co pozwala Heideggerowi zdestruować takie wyrażenia, jak „osoba” czy „racjonalne zwierzę”. *Dasein* określa więc bycie zawsze to-oto, a więc przed i poza wszelkim posiadaniem - źródło podmiotowości nie jest już substancją (ousia), nie jest metafizyczną podstawą (subjectum) żadnych przypadkowych lub koniecznych własności. Rok później ousia oznaczać będzie wprost bycie (*Dasein*).

W ostatnim przed *Byciem i czasem* ujęciu z lipca 1924 r., gdy Heidegger wygłosił w Marburgu wykład dla teologów pt.: „*Pojęcie czasu*”¹⁸, *Dasein* przyjęło już znaczenie właściwie ostateczne, co pozwoliło Gadamerowi uznać, że wykład ten jest „źródłową formą” *Bycia i czasu*. Charakterystyka nadana omawianemu pojęciu obejmuje kluczowe określenia:

- 1) *Dasein* jest „byciem-w-świecie”;
- 2) *Dasein* jest „byciem-ze-sobą”;
- 3) *Dasein* posiada świat w mówieniu, przez co jest „byciem-z-innymi”;
- 4) w każdej chwili *Dasein* jest zawsze własne, jest sobą;
- 5) *Dasein* jest w „powszedności”;
- 6) *Dasein* odnosi się do siebie, rozumie własne bycie;
- 7) *Dasein* nie reflektuje nad sobą, rozumie to, cło czego się odnosi;

16 Por. Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, London 1993, s. 141.

17 M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 63, Klostermann, Frankfurt 1988; por. też: Włodzimierz Lorenc *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej*, Scholar, Warszawa 1998.

18 M. Heidegger, *Pojęcie czasu*, [w:] *Drogi Heideggera*, J. Mizera (red.), Principia, t. XX, 1998

8) Dasein nie jest bytem, mamy do niego dostęp „będąc nim”.

Pojęcie Dasein rozpatrywane jest więc już tutaj jako najbardziej podstawowe ontologicznie i egzystencjalnie pierwotne bycie, które zawsze Test w czymś osadzone i które określa się w odniesieniu do siebie i innych. Samookreślenie Dasein dokonuje się jako mówienie wyrażające własne rozumienie w tym, co najbliższe (powszedniość) - rozumieć siebie oznacza więc pytać o to, w czym się jest. Pierwotnie nie istnieją żadne określenia pochodzące spoza autowykładni, czyli rozumiemy siebie, będąc przy tym, co dla nas najbliższe.

W *Byciu i czasie* (1927) podstawowy ontohermeneutyczny egzystencjał bycia-w-świecie charakteryzowany jest z kolei od strony każdego z jego strukturalnych momentów (które nie są jego częściami składowymi):

- 1) w-świecie - idea światowości i struktura świata;
- 2) bycie-w, czyli otwartość ujmowania od strony bytu będącego-w-świecie; oraz
- 3) bycie bytu będącego-w-świecie¹⁹.

Pierwszy moment analizy bycia-w-świecie wyznacza zakres, czyli pole możliwego rozumienia, moment drugi podaje i opisuje warunek (otwartość) oraz modi rozumienia, trzeci wskazuje ukonstytuowany już sens, czyli punkt docelowy analityki egzystencjalnej.

Podana przez Heideggera etymologia przyimka w akcentuje zasadniczą bliskość Dasein względem tego, w czym jest ono zadomowione lub z czym jest obeznane („in” [w] pochodzi od „innan-”, mieszkać, habitare - zamieszkiwać²⁰), stąd bycie-w, jako otwartość, oznacza bycie tu-oto [Da-sein]. Samo tu-oto w modi własności jest tym, o co Dasein jego byciu chodzi - otwartość tu-oto konstytuuje się jako bycia-w-świecie w położeniu, rozumieniu oraz mowie. Rozumienie jako otwartość dotyczy całości egzystencjału bycia-w-świecie: jako możliwość bycia, każde bycie-w jest już jakąś możliwością bycia-w-świecie - rozumieć zatem to w znanym sformułowaniu Heideggera: projektować możliwość bycia. Wzajemne uzupełnianie się rozumienia i wykładni (interpretacji) umożliwia artykulację sensu tu-oto, lecz jeszcze go nie wypowiedza, jest to wciąż wstępny moment uchwycenia sensu bycia Dasein, który dopiero zostanie odniesiony do tego, co posiada znaczenie - co jest już oznaczone, by znaleźć ostateczny wyraz w języku. Finalnym efektem rozumienia jest więc sens wsparty na sposobie obchodzenia się z tym, co napotkane w najbliższym tu-oto, innymi słowy, sens bycia *Dasein* jest sensem troski.

Troska stanowi więc pierwotną strukturę, w której byt ujęty jest jako coś, o co trzeba się troskać. Ta najszersza forma otwartości obejmuje sobą:

- 1) warunek otwartości (z e-w z g l ę d u-n a-c o);
- 2) przestrzeń otwartości (tu-oto, czyli w-czym) jako pole możliwego rozumienia; oraz
- 3) projekcję - odniesienie tego, co zrozumiane (sensowne) wraz z własnym byciem, do możliwości bycia.

Jak widać, struktura troski obejmuje te same momenty, które składały się również na otwartość jako całość bycia-w-świecie, troska jest więc jednością rzucenia, upadania

¹⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt. par. 12, s. 75.

²⁰ Tamże, par. 12, s. 76

i projektu. Być zawsze już w czymś, poddawać się innym i rozumieć na tej podstawie własną przyszłość, oto jedność rozwijającego się w czasie sensu bycia *Dasein*. Natomiast antycypujące wykraczanie ku sobie w przyszłości ujawnia aktywny charakter tego sensu, zbliżając znaczenie *Dasein* do etymologicznego znaczenia egzystencji.

Dasein nie jest więc „podmiotem teoretycznym”, który należałoby uzupełnić „od strony praktycznej w jakiejś dołączanej etyce”²¹ - *Dasein* obca jest sublimacja, bo ono jeszcze nie reflektuje nad sobą. Z tego samego powodu obca mu jest identyfikacja, bo nie jest tym, z czym przestaje - sens, jaki rodzi się w relacji do tego, co najbliższe, nie jest bowiem pojęciem, jakie można by poznać bez rozumienia. *Dasein* jest dziejowe, a dzieje to czas „bycia-w-świecie” - dlatego, nawet gdy *Dasein* poddaje się innym (ulega nadawanym przez nich znaczeniom), to nie jest przez to „podmiotem ogólnym” tożsamym z gatunkiem czy rodzajem ludzkim²².

Dasein jest ontohermeneutycznym warunkiem możliwości podmiotu: jako ontologiczny - jest pierwotny, ale jako hermeneutyczny - jest warunkiem rozumienia siebie jako podmiotu - nie jest więc transcendentnym warunkiem poznania. Analityka *Dasein* sięga zatem radykalnych źródeł myślenia o podmiocie, dociera do myślenia ontologicznie pierwotnego, w którym nie ma refleksji, nie istnieje więc też możliwość oddzielenia myśli od pragnień. Takie rozróżnienie przychodzi później, kiedy powszechne i totalne znaczenie zrywa już z rozumianym sensem, traci kontakt z rozumiejącą aktywnością. Radykalna krytyka podmiotu obnaża wtórność wysublimowanych i totalnych określeń, narcyzm zastępuje niepewnością, która aktywizuje myślenie rozumiejące, a pathos łączy na powrót z logosem. Krytyka radykalna nie jest poza przedmiotem krytyki, sytuuje się co najwyżej przed nim, w rozważanym przypadku *Dasein* poprzedza nawet metafizycznie pierwotną substancję. Rodzaj myślenia o podmiocie wyraża więc nie tylko stosunek do myślenia, ale również do metafizyki - dekonstrukcyjna krytyka totalna w ponowoczesności pozostaje konsekwentnie antymetafizyczna, podczas gdy krytyka radykalno-hermeneutyczna jest post-metafizyczna w źródłowym znaczeniu *Verwindung*. Heideggerowska radykalna krytyka podmiotu poszukuje zatem nowych możliwości źródłowego myślenia, które nie będzie musiało podmiotu uobecniać, a odkryje jedynie korzenie jego obecności.

21 Tamże, s. 63, 443

22 Tamże, s. 27, 183

PYTANIA

WIOLETTA DZIARNOWSKA: Sądzę, że Heideggerowską analitykę *Dasein* można, przynajmniej z dwóch względów, uznać za kontynuację Husserlowskiego projektu fenomenologii transcendentальной. Z jednej strony, ujmuję ją jako próbę opisu relacji podmiot-przedmiot (w specyficznym Heideggerowskim ujęciu) w kontekście wyróżnionego przez Husserla (obok nastawienia teoretycznego), acz nie scharakteryzowanego nastawienia praktycznego. Istnieje jednak inny wątek koncepcji Husserla, który nie doczekał się, moim zdaniem, realizacji w jego fenomenologii - projekt egologii transcendentальной. Śledząc bowiem myśl Husserlowską, można zauważyć, iż wyróżnia on dwa obiekty badawcze fenomenologii: czyste Ja i czystą świadomość. Jego analizy dotyczą jednak głównie sfery czystej świadomości, przy badaniach której, jak wskazuje filozof, zagadnienia dotyczące czystego Ja można pominąć. Sądzę, że postać, którą przyjęła fenomenologia wynika z niejasnego zdawania sobie sprawy ze związków Ja ze świadomością. O ile Husserl przyjmuje, iż intencjonalność aktów świadomości nie implikuje zawierania się przedmiotu w przeżyciu, przedmiot-noemat jest bowiem nieefektywną składową przeżycia (jest z nim sprzężony lecz nie in-egzystuje w przeżyciu) tak w kwestii czystego Ja sytuacja ta nie znajduje rozstrzygnięcia. Wobec tego uważam, iż Heideggerowska analiza *Dasein* może być wynikiem wykluczenia podmiotu ze sfery świadomości (zaprzeczenia jego in-egzystencji) i stąd - stanowić rozwinięcie Husserlowskiej fenomenologii. Jak, zdaniem autora, można widzieć możliwe powiązania pomiędzy tymi dwiema koncepcjami filozoficznymi?

PIOTR ORLIK: Ricoeur w rozprawie *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu* pisze: „[...] o ile psychoanaliza stanowi archeologię podmiotu, zadaniem filozofii refleksyjnej po Freudzie jest uzupełnić dialektycznie tę archeologię – teleologią. Dwubiegunowość arche i telos, początku i celu, gleby popędowej i projektu kulturowego, uwalnia filozofię cogito od abstrakcji, idealizmu, solipsyzmu, słowem – od wszystkich patologicznych odmian subiektywizmu, które zanieczyszczają akt ustanowienia podmiotu”¹. Czy analizy *Dasein* Heideggera mogą się wpisywać w projekt nakreślony przez Ricoeura? Czy da się powiązać analizy *Dasein* z tradycją psychoanalityczną?

BARBARA SZCZEPAŃSKA-PABISZCZAK: Czy „odkrycie jedynie korzeni obecności podmiotu” może wystarczyć jednostce partycypującej we współczesnym *Lebenswelcie*?

AMELIA KORZENIEWSKA: Interesuje mnie konfrontacja rozumienia w sensie Heideggerowskim z (po)rozumieniem jako efektem właśnie myślenia pojęciowego. Czy możliwa jest komunikacja pomiędzy *Dasein*, czy porozumiewanie się jest automatycznie obciążone popadaniem w „się”? A może dla *Dasein*, które nie traci możliwości indywidualnego „kontaktu” z byciem, porozumienie staje się zbędne? Czy *Dasein* bytujące w świecie, pomiędzy innymi bytami pozostaje źródłowo samotne? Pragnę także zapytać o związek dziejowości z rozumieniem.

SŁAWOMIR SPRINGER: Z ludzką egzystencją łączy się idea transcendencji, gdyż człowiek ze swej natury przekracza siebie i może wychodzić poza otaczający go świat i poza aktualną egzystencję. Czy można u Heideggera dostrzec trzy typy transcendencji: transcendencję świata względem *Dasein*, transcendencję *Dasein* względem siebie oraz transcendencję nicości

1 Paul Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, PAX, Warszawa 1985, s. 253

względem *Dasein*? Jeżeli na transcendencję składają się trzy elementy: sam akt transcendencji, podmiot tego dokonujący oraz terminus ad quem - ku czemu kieruje się transcendencja, to czy transcendencja może się kierować ku Absolutowi? Czy transcendencja zamyka się w immanencji bytu ludzkiego? Czy neutralność przysługująca myśleniu bycia, które transcenduje byt, może odpowiadać i wystarcza transcendencji boskiej?

SŁAWOMIR SPRINGER: Z ludzką egzystencją łączy się idea transcendencji, gdyż człowiek ze swej natury przekracza siebie i może wychodzić poza otaczający go świat i poza aktualną egzystencję. Czy można u Heideggera dostrzec trzy typy transcendencji: transcendencję świata względem *Dasein*, transcendencję *Dasein* względem siebie oraz transcendencję nicności względem *Dasein*? Jeżeli na transcendencję składają się trzy elementy: sam akt transcendencji, podmiot tego dokonujący oraz terminus ad quem - ku czemu kieruje się transcendencja, to czy transcendencja może się kierować ku Absolutowi? Czy transcendencja zamyka się w immanencji bytu ludzkiego? Czy neutralność przysługująca myśleniu bycia, które transcenduje byt, może odpowiadać i wystarcza transcendencji boskiej?

MAREK KWIECIŃ: Studium zaprezentowane nam przez autora jest według mnie nie tylko interesującym, ale i ważnym dla każdego, kto chciałby posiadać w miarę klarowny obraz – zwłaszcza współczesnej tzw. kulturowej debaty na temat filozoficznej kondycji podmiotu jakoś obecnego na różne sposoby w tym, co tradycyjnie (i dość często arefleksyjnie) przyjęliśmy nazywać światem. Na ile koncepcja *Dasein* Heideggera może stanowić pomost pomiędzy filozoficznym a teologicznym, dodajmy – autentycznym, poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, którym jest sam człowiek.²

² Tak określił człowieka między innymi K. Rahner w pracach: *Ryzyko chrześcijanina*, PAX, Warszawa 1979 oraz *POdstawowy wykład wiary*, PAX, Warszawa 1987, s. 26 i nast.

Norbert Leśniewski

O hermeneutyce doświadczenia (na przykładzie Diltheya i Heideggera)

I. Ogólnofilozoficzne pojęcie doświadczenia

1. Pamięć i percepcja

W tradycji filozoficznej pojęcie doświadczenia wiąże się ściśle z pamięcią. Relacja taka zachodzi dzięki temu, że pamięć rozumiana jest zazwyczaj jako całkowita suma tego, co znane, akumulowane w toku życia, czyli nabyte. W przeciwieństwie więc do zdolności pamięci, sama pamięć nie jest dana - stanowi ona swoisty zbiór nabytego materiału. Arystoteles mówi, że

z pamięci tworzy się u ludzi doświadczenie. Z wielokrotnych bowiem wspomnień tej samej rzeczy powstaje w końcu możliwość pojedynczego doświadczenia. Wydaje się zatem, że doświadczenie jest czymś podobnym do wiedzy i umiejętności, ale w rzeczywistości wiedza naukowa i umiejętności praktyczne wyphywają u ludzi z doświadczenia¹.

Doświadczenie zatem nie jest wiedzą teoretyczną, dlatego zachodzi wskazywana już przez Locke'a konieczność rozróżnienia pomiędzy materiałem, do którego odnosimy się w naszej wiedzy, a samą wiedzą, która formuluje pojęcia. Tak więc w przypadku doświadczenia związanego z pamięcią podkreśla się najczęściej bardziej to, co nabyte i zakumulowane, niż to, co jest materiałem rozumowania i poznawania - takie doświadczenie może być wiedzą tytko w życiu praktycznym, czyli tam, gdzie chodzi o działania².

Jednakże oprócz pamięci, pojęcie doświadczenia odnosi się również do medium nabywania danych, czyli percepcji, która tym jest doskonalsza, im mniej ulega wpływowi tego, co już nabyte - im bardziej jest czysta. Główna różnica między doświadczeniem związanym z pamięcią a doświadczeniem związanym z percepcją leży w tym, że pierwsze dotyczy zawsze czyjejs przeszłości, czyli przeszłych doświadczeń, podczas gdy drugie działa tu i teraz. Pierwsze jest reproduktywne, odtwórcze i zdeterminowane przez przeszłość, drugie zaś bezpośrednio i skierowane ku terażniejszości. Zmysłowo spostrzeżony materiał można sobie przypomnieć, ale nie można postrzegać zmysłowo materiału zapamiętanego. Percepcja pozwala napotykać najbliższe otoczenie, pamięć natomiast minione doświadczenia. Percepcja, czyli doświadczenie zmysłowe, nie jest wiedzą, ale dostarcza jej, zgodnie z powszechnym uznaniem, bezpośrednio uzyskanych, jednostkowych danych, które stanowią pewną podstawę indukcyjnych uogólnień. Również z doświadczenia w znaczeniu zmysłowej percepcji wyphywa więc wiedza naukowa, lecz wówczas obserwacja ściśle wiązać się musi z eksperymentem. Idąc tropem Arystotelesa, stwierdzić trzeba, że ze względu na doświadczenie praktyczno-życiowe istotniejsza jest pamięć, stosując się natomiast do nowożytnych ustaleń Bacona i Locke'a, uznać można, że ze względu na doświadczenie naukowe najistotniejsza jest percepcja.

¹ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983, A, 1, s.3

² *Ibidem*, s.4

2. Praktyka doświadczenia

Istnieje także inny jeszcze kontekst, w jakim stosujemy pojęcie doświadczenia, mianowicie ten, w którym mówimy o doświadczonej osobie, o ekspercie doświadczonym w pewnej dziedzinie. Kiedy, na przykład, doświadczony lekarz wykorzystuje nabyte doświadczenie, w konkretnym przypadku choroby, mamy wówczas do czynienia z pojęciem doświadczenia rozumianym jako wypadkowa pamięci i percepcji. Lekarz nie doświadcza bowiem tylko jednostkowego pacjenta, ale również jego choroby, tak więc to, co wykracza tu poza zmysłową percepcję (objawów) ma ścisły związek z nabytym doświadczeniem (chorób). Doświadczona osoba charakteryzuje się swoistą otwartością doświadczenia, która uwiadacza się nie tylko w przeszłym, ale też w teraźniejszym stosowaniu wiedzy - to, co nabyte, otwiera na to, co nowe.

Nabywanie danych to także ich systematyzacja, gdzie obok porównywania dokonuje się również abstrakcja i selekcja, które ująć można jako milczącą interpretację zestawianych ze sobą elementów. Interpretacyjny charakter doświadczenia, ze względu na jego wybiórczy charakter, potocznie nazywany jest najczęściej zawodnością pamięci, poznawczo natomiast jej aspektem selektywnym. Doświadczenie rozumiane jako akumulacja (pamięć) jest więc efektem interpretacji danych ze względu na ich skuteczność w odniesieniu do szczególnego przypadku ich stosowalności. W odniesieniu do doświadczonej osoby okazuje się ostatecznie, że jego zależna od nabytych doświadczeń percepcja wspiera się na uprzedniej interpretacji danych. Skuteczność, ale także i zawodność (percepcji) najbardziej nawet doświadczonych fachowców biorą się więc z interpretacyjno-selektywnego charakteru doświadczenia (pamięci).

3. Zadanie

Obecny w przypadku doświadczonej osoby związek wzajemnych oddziaływań między pamięcią i percepcją, gdzie z powodów praktyczno-życiowych akcentowana jest bardziej pamięć, nazywamy otwartością doświadczenia, a zawarta w niej interpretacja stanowi podstawowe rozpoznanie hermeneutyki doświadczenia. Tym samym, na hermeneutycznym poziomie rozważań nie może być mowy o percepcji w znaczeniu czystego, niezapośredniczonego i pierwotnego aktu poznawczego. W dalszym ciągu rozważań poszukiwać będziemy zatem hermeneutycznej wersji związku wzajemnych oddziaływań, jaki zachodzi w przypadku 'doświadczonej osoby'.

II. W stronę hermeneutyki doświadczenia

1. Moment wstępnej krytyki

W *Przyczynkach do filozofii*³ Heidegger przedstawił krótką, lecz dogłębną wykładnię hermeneutyczną pojęcia doświadczenia, w której wykazywał, że rozwój greckiej *empeiria*, poprzez łacińskie *experimentum*, aż do nowożytnego eksperymentu wyznaczył ramy, w jakich doświadczenie ujmowane jest na sposób ogólnofilozoficzny i naukowy. Jak wiadomo, istotną cechą nowożytnego pojęcia doświadczenia był wymóg powtarzalności eksperymentu, jednakże w doświadczeniu jako takim nie konstruuje się czegoś, co by się następnie

3 M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszyński, Kraków 1996.

dało dowolnie rekonstruować - każde doświadczenie jest wyjątkowe, podobnie jak jego konsekwencje. Ponadto, w tak pojętym eksperymencie abstrahowano też właśnie od tego, co czyniło doświadczenie czymś doświadczeniem - powtarzalność we współczesnym sensie zakłada więc wymienialność osoby, o której doświadczenie w ogóle chodzi.

Dopiero więc kiedy znowu odzyskamy wyraźne przedstawienie pełnego i całościowego doświadczenia, stanie się zrozumiałe, co zostało utracone w eksperymencie. Tym, co różni doświadczenie od eksperymentu, jest metoda - eksperyment musi być metodyczny, doświadczenie zaś żadnej metody praktycznie nie wymaga. W doświadczeniu doświadczonej osoby nie ma wyczonej świadomie stosowanej metody. Heidegger wskazuje nawet, brak ścisłej metody nie jest żadną wadą, a wręcz przeciwnie, gdy: to, co metoda pozwala uchwycić z badanych fenomenów i doświadczeń, równocześnie całkowicie dewaluuje nasze doświadczenie życiowe.

Co jest „bardziej pewne”: bezpośredni, naiwny opis czy ścisły eksperyment? – pyta Heidegger i odpowiada – Ten pierwszy, ponieważ zakłada „mniej” teorii⁴!

Ostatecznie, w wyróżnionych przez Heideggera poziomach doświadczenia eksperyment sytuuje się jako ostatni, gdyż najdalszy jest od doświadczenia życiowego. Doświadczenie dla Heideggera oznacza:

trafiac na coś, mianowicie na coś, co się następuje; odbierać od czegoś, co kogoś trafia i coś mu robi, co nas „pobudza”, co nas spotyka bez naszego współudziału⁵.

Mowa więc o całkowicie wyjątkowym napotkaniu tego, co najbliższe w otoczeniu, czego pobudzeniom zmysłowo i emocjonalnie podlegamy i na co nie mamy wpływu. W tak rozumianym doświadczeniu dokonuje się więc gra zmysłowości i pamięci - tego, co się następuje i co musimy przyjąć - takie doświadczenie jest więc otwarte.

Jednakże powtarzalność doświadczeń zmienia rozglądanie się w obserwację, która śledzi coś napotkanego, poszukuje się tu już prawidłowości, których pewność wymaga coraz bardziej określonych warunków widzenia. W rezultacie uzyskujemy więc określone doświadczenia poprzez określone ingerencje - tak oto powstaje eksperyment, który zamyka doświadczenie w formę antycypowanej prawidłowości. Tak oto faktyczne doświadczenie ma niewiele wspólnego ze ściśle określoną obserwacją, w której zmysły podporządkowane są regułom eksperymentu.

2. Moment wstępnego określenia

Powszechnie znany krytycyzm Heideggera, zwłaszcza „późnego”, wobec naukowości, teorii i eksperymentu nie wyczerpuje jednak hermeneutycznego sensu doświadczenia. W nieco mniej znanym, lecz hermeneutycznie równie nośnym ujęciu Bollnowa czytamy, że słowo doświadczenie (*Erfahrung*) oznacza źródłowo „ruch miejsca” (*Ortsbewegung*), ale wiąże się również ze słowem „niebezpieczeństwo” (*Gefahr*). Historyczne poszukiwanie znaczenia pojęcia doświadczenia Bollnow podsumowuje, stwierdzając, że słowo „doświadczać”

pochodzi od prostego „jechać” [fahren]. A skoro przedrostek ‘er’ oznaczał ogólnie wytrwanie aż do osiągnięcia celu, [...] to „erfahren” w całkowicie konkretnym sensie oznaczało: docierać

⁴ Ibidem, s. 159.

⁵ Ibidem, s. 153.

do celu jazdy [...] lub też przejechać okolicę. Z tego wynika przeniesione znaczenie z ‚erfahren‘ w sensie: coś poznać w taki sposób, że podczas jazdy, w czasie podróży [im ‚Fahren‘, auf der ‚Fahrt‘] ma się z tym styczność⁶.

Nauka płynąca z doświadczeń nie gromadzi jednak obiektywnego poznania w sensie wiedzy, jaką ma do dyspozycji na przykład doświadczony lekarz. Według Bollnowa, byc doświadczonym w czymś oznacza raczej, że to, z czym doświadczony lekarz ma wielokrotny kontakt, wykształca w nim nie do końca świadomą, przez co nie stanowiącą też przedmiotu wiedzy, umiejętność natychmiastowego przeglądu wielu możliwości i bezrefleksyjnego wyboru najwłaściwszej z nich. Umiejętność ta przypomina doświadczenie, o którym w cytowanym już fragmencie Arystoteles mówił, że powstaje z wielokrotnych wspomnień tej samej rzeczy, jest więc efektem interpretacyjnej selekcji danych, jaka dokonuje się na poziomie pamięci. Złożona z nabytych doświadczeń umiejętność stanowi więc przedrozumienie, pod którego wpływem wprawiamy w ruch nasze pytania, określenia i opisy. Bollnow silnie przy tym podkreśla, że przedrozumienia nie można odtworzyć w poznaniu, nie jest to więc struktura świadomych przesądów, których można by uniknąć. Przedrozumienie, jako wypadkowa doświadczeń - bezpośredniej styczności z tym, co napotkane - jest nieusuwalną otwartością selektywnej pamięci, która stanowi jedyny horyzont rozumienia oraz wystawia na niebezpieczeństwo złych doświadczeń. Otwartość doświadczenia, o której mówi Bollnow i z perspektywy której Heidegger krytykuje eksperyment, wchodzi w skład szerszej struktury otwartości, gdzie wiąże się ściśle z podstawowym hermeneutycznym pojęciem rozumienia. Aby jednak bliżej przyjrzeć się tej strukturze i w miarę systematycznie ująć jej główne momenty, należy dokonać przynajmniej skrótowego przeglądu hermeneutycznych wersji pojęcia doświadczenia.

III. Dilthey i metodyczna hermeneutyka doświadczenia

Za fundamentalne heurystyczno-hermeneutyczne zagadnienie obecne w myśli Diltheya z całą pewnością uznać można postulat, by życie rozumieć z jego własnej perspektywy. Z postulatami tym wiąże się z kolei konieczność ufundowania filozofii na empirycznej faktyczności. Jak wiadomo, w ujęciu Diltheya zarówno pojęcie życia, jak i pojęcie doświadczenia rozumiane są odmiennie niż we współczesnym mu pozytywizmie. Głównym zarzutem Diltheya wobec pozytywistycznego empiryzmu było wskazanie na jego redukcjonizm: pozytywizm odrzucał wpływ emocji i woli na poznanie. Dla pełnej realizacji głównego postulatu konieczne jest jednak, by zupełna struktura życia stała się logicznie pierwotnym warunkiem poznania. Pozytywistycznej i skrajnie empirycznej (sensualizm Comte'a) koncepcji doświadczenia przeciwstawia więc Dilthey antynaturalistycznie rozumiane doświadczenie życiowe o społecznym i historycznym charakterze, na które składają się zarówno bezrefleksyjnie przyjmowane i logicznie nieuzasadnione przekonania pochodzące ze stosunków społecznych oraz z zastanej społecznej struktury duchowej, jak też intersubiektywnie ustalone znaczenia przekazów tradycji, czyli, ostatecznie, zobiektywizowana historia ducha. To, co empirycznie faktyczne, wynika więc z połączenia doświadczenia i duchowej rzeczywistości życia - doświadczenie dotyczy wydarzeń z życia duchowego

⁶ O. F. Bollnow, *Philosophie der Erkenntnis. Das Vorverständnis und die Erfahrung des Neuen*, Stuttgart 1970, s. 129.

i jest efektem kontaktu z utrwaloną ich obiektywizacją, którą Dilthey nazywa 'przeżyciem'. Faktyczność, określająca doświadczenie, rozumieć więc należy przede wszystkim zgodnie ze znaczeniem łacińskiego 'facio'; factum; factus' - czynić, robić; czyn, dzieło; zrobiony, stworzony - od którego określenie to pochodzi. Wówczas doświadczenie dotyczyć będzie tego, co stanowi zobiektywizowany wyraz duchowej aktywności człowieka.

Z kolei dla przeżycia centralne znaczenie ma znane metodologiczne rozróżnienie Diltheya na wyjaśnianie i rozumienie, w przeżyciu działają bowiem razem wszelkie procesy ludzkiego umysłu. W przeżyciu każda pojedyncza operacja umysłu ujmowana jest w kontekście całości życia duchowego. Ma to określać, zdaniem Diltheya, naturę rozumienia nas samych i innych:

wyjaśniamy przez procesy czysto intelektualne, ale rozumiemy poprzez współdziałanie wszelkich zdolności umysłowych w pojmowaniu⁷.

W przeżyciu obejmuje się samego siebie jako związek i całość, lecz już nie życia, które jest kategorią ogólną, ale sytuacji, tak że przeżycie, jako sytuacja, staje się pierwotnym elementem całości życia. W takim przeżyciu dokonuje się rozumienie, które w jednostkowym przeżyciu czegoś jednorazowego przewyższa jego ograniczenia i obejmując szerszy od jednostkowego horyzont życia, nadaje „osobistym przeżyciom charakter doświadczenia życiowego”⁸. Rozumienie pozwala zatem jednostkowym przeżyciom przejść do ogólności życia duchowego, tak więc doświadczenie jest zrozumianym przeżyciem. Relacja między rozumieniem i przeżyciem wpisuje się w szerszy kontekst związku wzajemnych oddziaływań, czyli otwartości, która charakteryzuje całościową strukturę doświadczenia w naukach humanistycznych⁹.

Empiryczna faktyczność, do której Dilthey dotarł w swych poszukiwaniach źródeł doświadczenia, wyznacza ‚pole możliwego rozumienia’, jakim objęte są wszelkie dotychczasowe przeżycia i w którym dokonają się wszystkie następne. Innymi słowy, ‚pole możliwego rozumienia’ to duchowa lub po prostu humanistyczna wersja kantowskiego ‚pola możliwego doświadczenia’. W ujęciu Diltheya pole to obejmuje zrozumiane przeżycia, a więc w jego terminologii: wyrazy i manifestacje obiektywizacji ducha¹⁰.

Totalność ‚pola możliwego rozumienia’ sięga ponadto również fizycznego wymiaru świata zewnętrznego, a więc porządku praw i faktów fizycznych, które są całkowicie niezależne od ludzkiej aktywności. I jakkolwiek wszelkie próby wyjaśnienia świata zewnętrznego i uświadomienia sobie przez to własnego istnienia, w równym stopniu, co i próby zrozumienia działalności podmiotowej, uzasadnione są przez doświadczenie życiowe, to jednak te pierwsze wynikają z całkowicie odmiennego nastawienia niż drugie. Świat zewnętrzny i podmiot w nim istniejący mogą być uchwycone jedynie w spostrzeżeniu, przez co stanowią fizyczny przedmiot nauk przyrodniczych, a ogólnie poznawczą konsekwencją tej percepcji okaże się zdeterminowanie człowieka przez środowisko i właściwości przyrod-

7 W. Dilthey, Ideen Über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, [w:] Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Gesammelte Schriften V, G. Misch (red.), Stuttgart-Göttingen 1990, s. 172.

8 W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, opr. M. Riedel, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1993, s. 170-171.

9 Ibidem, s. 173.

10 Szerzej na ten temat zob. N. Leśniński, O hermeneutycę radykalnej, WN IF UAM, Poznań 1998.

nicze. Wyjaśniające procedury przyrodoznawstwa Diltheya uznaje za jednostronne, gdyż nastawione na odkrycie przyczyn i ogólnych prawideł ignorują one przedracjonalny charakter przeżyć - brak w nich elementów emocjonalnych i wolicjonalnych - oraz konstruuje wyabstrahowane hipotezy czysto intelektualnie. Konstytutywna dla wyjaśniającego przyrodoznawstwa i rozumiejącej humanistyki funkcja przeżycia potwierdza metodologiczny, a nie przedmiotowy charakter znanego podziału Diltheya, ale równocześnie podkreśla również silny i konsekwentny związek między przeżyciem i rozumieniem, który - jako związek wzajemnych oddziaływań - nazwalibyśmy powyżej otwartością doświadczenia. Aby przedstawić hermeneutyczną wersję otwartości w ujęciu Diltheya, należy przeanalizować całościowy kontekst życia rozpisany między pojęciami: przeżycie - ekspresja - rozumienie. Przedtem jednak konieczna jest krótka uwaga. Jedność trzech momentów struktury życia uchwytana jest dzięki hermeneutycznej figurze koła, gdzie moment ostatni - zobiektywizowane rozumienie - generuje pierwszy - nowe przeżycia subiektywne, a te z kolei, znajdując swój intersubiektywny wyraz, mogą zostać zrozumiane i tym samym zobiektywizowane, i od-wrotnie. Procesualny charakter Diltheyowskiej struktury życia to hermeneutyczna wersja związku wzajemnych oddziaływań, której zwieńczeniem jest wykładnia. Sam ten proces, tak jak rozumie go Dilthey, stanowi zaś odbicie faktycznie dokonującego się w życiu doświadczenia, którego zadaniem jest pogłębienie i poszerzenie pola możliwego rozumienia'. W obawie jednak przed groźbą popadnięcia humanistyki w irracjonalność (pod wpływem irracjonalności jej źródła - życia) Dilthey rezygnuje z antropologii i psychologii opisowej (lub rozumiejącej, jak chce Schnadelbach¹¹) na rzecz hermeneutyki. Hermeneutyka ta jest przez Diltheya rozumiana, zgodnie z dokonaniem już podziałem na przyrodoznawstwo i humanistykę, jako metodologicznie spójna podstawa nauk o duchu. Hermeneutyka, z jednej strony, stanowi więc metodologiczną alternatywę dla wyjaśniających procedur przyrodoznawstwa, z drugiej jednak, co jest ceną za próbę okiełznania irracjonalności życia, umetodycznia interpretowany przez siebie proces życiowego doświadczenia. Ze względu zatem na metodyczny charakter hermeneutyki doświadczenia, można w przypadku Diltheya mówić też o doświadczeniu metodycznym, w którym związek wzajemnych oddziaływań między przeżyciem, ekspresją i rozumieniem odbywa się na metodologicznie odrębnym 'polu możliwego rozumienia'. Biorąc nadto pod uwagę, że choć między przyrodoznawstwem a humanistyką zachodzi genetyczna jedność (życie jest wspólnym źródłem odnośnych nastawień), to jednak tylko metodycznie rozumiejąca humanistyka zdolna jest, zdaniem Diltheya, wyprowadzić znaczące konsekwencje z przeżyć, przez co same te konsekwencje, czyli doświadczenia jako zrozumiane przeżycia, również muszą dać się metodycznie uchwycić. Ostatecznie, pojęcie „doświadczenia metodycznego” oznacza uzyskiwaną w procesie doświadczenia jedność metodycznie odrębnionych (przez wykładnię) i metodycznie koniecznych (dla owej jedności) momentów struktury życia: przeżycia - ekspresji - rozumienia i ostatecznie wykładni.

1. Moment pierwszy - przeżycie - to nieuchwytny jeszcze pojęciowo efekt równocześnie intelektualnego, emocjonalnego i wolicjonalnego kontaktu z jednostkową obiektywizacją życia.

11 Zob. H. Schnadelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, tłum. K. Krzemionowa, PWN, Warszawa 1992, s. 201

2. Moment drugi - ekspresja - to jednostkowy i zewnętrzny (zmysłowo postrzegalny) wyraz ogólności i wnętrza (życia duchowego). Dilthey wyróżnia trzy klasy ekspresji, od których zależeć będzie rodzaj rozumienia:
 - 2.1. klasa pojęć, sądów i większych tworów myślowych;
 - 2.2. klasa działań;
 - 2.3. klasa ekspresji przeżyć.
3. Moment trzeci - rozumienie - to przyswojenie tego, co przeżyte, czyli przejście od zewnętrznie manifestowanego wnętrza do własnego wnętrza: operacja odwrotna niż proces oddziaływania¹². Dilthey wyróżnia dwie formy rozumienia:
 - 3.1. elementarne formy rozumienia - wnioskowanie przez analogię, czyli takie, które odnosi się do stałych i regularnych stosunków między ekspresją i wyrażanym w niej przeżyciem;
 - 3.2. wyższe formy rozumienia - wnioskowanie przez indukcję, czyli od pojedynczej ekspresji do całości układu życia, przy czym układ życia to życie duchowe rozumiane w kontekście jego otoczenia i zmiennych okoliczności. Odkrywanie układu życia w tym, co dane, możliwe jest z kolei na dwa sposoby:
 - 3.2.1. wczuwanie się (*Hineinversetzen*) - to wewnętrzny kontakt z wyrażonym przeżyciem, gdzie dochodzi do przeniesienia samego siebie w dane ucieleśnienie manifestacji życia;
 - 3.2.2. odtwarzanie lub przeżycie odtwórcze (*Nachbilden oder Nacherleben*) - gdzie skutkiem rozumienia jest totalność życia duchowego.
4. Wieńczący proces doświadczenia moment wykładni lub interpretacji, czyli metodyczne rozumienie utrwalonych ekspresji życiowych¹³.

Poszczególne momenty struktury życia, odzwierciedlające kolejne etapy procesu doświadczenia, pochodzą z niedokończonej pracy Diltheya, w której znaleźć można również stwierdzenia podważające metodyczny charakter doświadczenia. Dilthey stwierdza tu bowiem, że wykładnia jest metodycznym rozumieniem, rozumienie stanowi więc swoistą technikę, w jaką przerodził się osobisty geniusz pozwalający na przeżywanie odtwórcze. To metodyczno-techniczne rozumienie uznaje Dilthey za podstawę nauk historycznych. Kilka akapitów dalej mówi jednak o tym, że całość rozumienia jest irracjonalna, jak samo życie. Mamy zatem do czynienia z następującą alternatywą:

1. albo istnieją tu dwa rodzaje rozumienia: irracjonalne i metodyczne, gdzie pierwsze nie może być podstawą nauk humanistycznych, ale gwarantuje dostęp do ekspresji przeżyć, dzięki czemu należy do doświadczenia; drugie zaś przeciwnie – funduje humanistykę, nie dociera do przeżyć i nie należy do doświadczenia. Samo doświadczenie nie byłoby więc metodyczne, spełniałoby się bowiem już w trzecim momencie struktury życia i dopiero wykładnia (czwarty moment) mogłaby usystematyzować i metodycznie opracować irracjonalne rozumienie przeżyć,

¹² Zob. ibidem, s. 194.

¹³ W. Dilthey, *Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen*, [w:] *Der Aufbau...*, op. cit.

2. albo jedno rozumienie, które jest zarazem irracjonalne i metodyczne, przy czym irracjonalność oznaczałaby jedynie, że nie można rozumienia podporządkować żadnej formule logicznej. Świadczy o tym fakt, iż Dilthey pojmuje rozumienie jako indukcję, która pod wieloma względami przypomina koło hermeneutyczne, przecząc tym samym bezzałożeniowemu charakterowi wniosku indukcyjnego. Cytowany już Schnadelbach stwierdza nawet, że

teoria Diltheya o hermeneutycznym wnioskowaniu indukcyjnym jest tylko werbalnym ustępstwem na rzecz dominującego wtedy [za sprawą J. S. Milla] indukcyjnego rozumienia nauki¹⁴.

W takim przypadku rozumienie metodyczne należałoby do doświadczenia, stanowiącego jego wieńczący (czwarty) moment - wykładnia zatem, jako metodyczne rozumienie ekspresji przeżyć, byłaby systematyzującym rozwinięciem irracjonalnego rozumienia. Gdyby hermeneutyka nie należała do doświadczenia (jak w wypadku pierwszym), wówczas nie można by doświadczyć obiektywizacji życia duchowego, ponieważ w postaci ekspresji (mowy) wymagają one rozumienia i metodycznej interpretacji, czyli właśnie obiektywizującej wykładni. Jednak hermeneutyka, czyli rozumienie metodyczne, musi należeć do doświadczenia, a to z powodu zadania, jakie jej postawił Dilthey: odnaleźć w doświadczeniu środki pozwalające urzeczywistnić spójną wiedzę o historycznym życiu duchowym. Hermeneutyka zdolna jest to zadanie zrealizować właśnie dlatego, że uczestniczy w doświadczeniu - wszelkie rozumienie, zdaniem Diltheya, jest zarazem wartościowaniem - hermeneutyczna wykładnia jest metodą nadawania sensu ze względu na obiektywną (a więc zrozumianą) wartość. Metodyczność gwarantuje doświadczeniu jego sensowność.

IV. Heidegger i radykalna hermeneutyka doświadczenia

Metodycznie rozumiane przez Diltheya doświadczenie stało się głównym punktem krytycznego odniesienia Heideggera. Był on zdania, że Dilthey bardzo zbliżył się do motywu 'bycia-w-świecie', jednakże opisując związki życia przy pomocy tak żywotnych kategorii, jak życie, przeżycie i odtwarzanie życia, pozostał jedynie metodykiem życiowego doświadczenia¹⁵. Jednak mimo to Heidegger dostrzega, że w przeciwieństwie do wysiłków neokantowskiego transcendentalizmu Natorpa, by ludzkie poczynania wesprzeć normatywnie, problem nauk społecznych był u Diltheya wyrazem radykalnie filozoficznego postulatu: zinterpretować życie źródłowo, czyli z niego samego. Dilthey starał się więc dotrzeć do życiowych źródeł filozofowania, lecz - zdaniem Heideggera - jego źródłowy ogląd był nieco spaczony, głównie poprzez pozo-stałości momentu konstytucji, jakie przedostały się do jego myśli z filozofii transcendentalnej, oraz za sprawą tradycyjnej terminologii, która uniemożliwiła dotarcie do autentycznych źródeł. Pierwszy zarzut potwierdza Diltheyowskie pojęcie przeżycia jako wstępnej formy rozumienia, które okazuje się być koniecznym, a więc konstytutywnym warunkiem możliwości samego rozumienia. W drugim przypadku

¹⁴ H. Schnadelbach, *Filozofia w Niemczech*, op. cit., s. 196 (dop. w nawiasie - N. L.)

¹⁵ Stosowane przez Heideggera pojęcie życia wypracowane zostało oczywiście w toku polemiki głównie z P. Natorpem, K. Jaspersem i W. Diltheyem, jednak dla podtrzymania przyjętej w tym artykule linii interpretacyjnej skupimy się jedynie na ostatniej z nich. Szerzej na ten temat zob. m.in.: G. Imdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neuman, Würzburg 1997; Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1993; A. Beelman, *Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Eine Analyse seiner Vorlesung 'Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit'*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.

Heidegger wskazuje na pojęcie psychicznej rzeczywistości, które zdradza uległość wobec dominującego wówczas biologizmu, oraz na typowo estetyczny kontekst, w jakim Dilthey sytuuje centrum życia psychicznego ('idealna harmonia duszy')¹⁶.

Jednak najpoważniejszy zarzut postawił Heidegger Diltheyowi dopiero w roku 1925 podczas wykładów w Kassel:

*dla Diltheya autentycznym dziejowym byciem jest ludzkie Dasein. Dilthey podniósł życie do określonych struktur, ale nie postawił pytania o rzeczywisty charakter samego życia, nie postawił pytania: jaki jest sens bycia naszego autentycznego Dasein? Skoro nie postawił tego pytania, to nie mógł też dać odpowiedzi na pytanie o bycie dziejowe*¹⁷.

Pytanie o sens bycia Heidegger rozumie oczywiście na ontologiczny, a nie egzystencjalny sposób, jest to więc pytanie o to, jakiego rodzaju rzeczywistością jest życie? Od odpowiedzi na to pytanie zależeć będzie również sposób doświadczenia rzeczywistości życia. Życie jest zawsze już w świecie, głosi Heidegger, rozwijając myśl Diltheya, a otaczający je świat nie jest dlań czymś obok niego, otoczenie jest przestrzenią otwartości samego życia. Rzeczy tej rzeczywistości nie są przedmiotami wiedzy teoretycznej, lecz materiałem, którym mamy do dyspozycji i którym się praktycznie zajmujemy. Inni nie stoją przed nami, lecz z nami w owej otwartości świata. Tak więc u Diltheya właśnie znalazł Heidegger możliwość wypracowania sposobu przekroczenia Kartezjańskiego podmiotu, który zmuszony jest wykraczać poza siebie, by poznać zewnętrzny względem siebie świat. Holistycznie zorientowane doświadczenie Diltheya dało Heideggerowi bezpośredni impuls do podjęcia projektu ontologii fundamentalnej, w której doświadczenie wpisane będzie głęboko w strukturę otwartości „bycia-w-świecie”. Prześledźmy najpierw wstępne rozumienie doświadczenia, jakie Heidegger sformułował podczas wykładów letniego semestru 1922 roku¹⁸.

Przytoczony na wstępie naszych rozważań fragment z *Metafizyki Arystotelesa* pochodzi z pierwszej księgi, która rozpoczyna się następującym zdaniem: „wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”. Heidegger w typowy dla siebie sposób dokonuje interpretującego przekładu tego zdania, naturę tłumacząc jako ‚jak-bycie‘, a poznanie jako ‚widzenie‘. Poszukując dalej korzeni znaczeniowych słowa ‚widzieć‘, dociera do sensu powszechnie stosowanego przed Homerem i ostatecznie tłumaczy je jako ‚wyglądać lub zjawiać się‘ (gr. idea). ‚Wyglądanie‘ opisuje zaś jako: ‚zaczynać coś robić, ukształtować‘, co wiąże się z jakimś założonym celem, dlatego wyglądanie jako ‚kształtowanie‘ dokonuje się zawsze ‚ze względu na coś‘ (*Hinsicht*). Przytaczany fragment będzie więc brzmieć mniej więcej tak: „bycie każdego człowieka jest takie, że zawsze czegoś wygląda i stara się widzieć jak najwięcej, ze względu na przedmiot jako taki”. Proces rozpoznawania i zdobywania wstępnej orientacji zmysłowej (estetycznej) to rozglądanie się wokół, a punktem wyjścia dla tego procesu, rozumianego jako rozwój ludzki, jest prawdziwa *empeiria*, czyli doświadczenie, które tworzy się u ludzi z pamięci. Fuzja wiedzy praktycznej i rozumowania obecna

16 M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, Frankfurt/Main 1993.

17 Cyt. za: G. Imdahl, *Das Leben Verstehen...*, op. cit. s. 121.

18 W związku z tym, że wykład pt. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ontologie und Logik* nie zostały jeszcze opublikowane (zaplanowane są na 62 tom GA), wykorzystuję tutaj streszczenie podane przez T. Kisiela w: *The Genesis...*, op. cit., s. 238-245.

w doświadczeniu, pisze Kiesel, pociąga za sobą podwójny charakter empirii: obchodzenie (*Umgehen*) jako przechodzenie obok, dookoła, oraz orientacja (*Auskennen*) jako radzenie sobie. Samo doświadczenie zaś o tyle nie jest pasywnym i mimowolnym przechodzeniem obok, o ile jest ‚obchodzeniem‘ przepełnionym swym własnym rodzajem wiedzy praktycznej. Wszelkie inne poziomy ludzkiej aktywności rozumiane będą odąd jako doskonalenie i rozwój tego pierwszego poziomu, którego tym samym nigdy naprawdę nie da się opuścić. Życiowy ruch doświadczenia jest także powodem, dla którego Heidegger tłumaczy naturę za pomocą określenia ‚jak-bycie‘. Owo ‚jak‘ istnieje człowiek ‚ze swej natury‘, przeciwstawi Heidegger utrwalonej przez tradycję filozoficzną substancjalizacji tego, ‚czym jest ludzka natura („co-bycie“). W omawianym przekładzie Heidegger zakłada, że dla Arystotelesa, i w ogóle w doświadczeniu Greków, podstawową cechą natury jest kinesis. W kontekście greckiej fuzji bycia i stawania się życie polega na specyficznej aktywności i wzroście ze względu na własne bycie.

*Życie ludzkie musi dojść do widzenia, by być. Jest się w widzeniu. Widząc więcej, bardziej jest się człowiekiem*¹⁹.

Człowiek żyje więc najbardziej i dociera do doskonałości (*arete*), gdy widzi najwięcej, i na tym polega mądrość (*sofia*), czyli źródłowe rozumienie, którego celem jest filozofia. Ostatecznie, owo ‚jak‘ ludzkiego bycia - ‚natura‘ człowieka - to znajdowanie się w ruchu zmierzającym do rozumienia. Ruch ludzkiej aktywności zawarty w doświadczeniu jest troską, która w Byciu i czasie odzwierciedlać będzie strukturę otwartości.

Pierwotne rozglądanie się, obchodzenie się z otoczeniem na sposób troski to proces doświadczenia, którego źródłowy charakter pozwala Heideggerowi uznać (zgodnie zresztą z przytaczaną myślą Arystotelesa), że życie teoretyczne wspiera się pierwotnie na autentycznym życiu praktycznym. Wiedza, w przeciwieństwie do nowożytnej tradycji epistemologicznej, jest bowiem ruchem życia, sposobem widzącego i rozumiejącego obchodzenia się ze światem. Zawarta w ruchu życiowego doświadczenia percepcja nie jest więc czystym, oderwanym od praktyki życiowej postrzeganiem i uświadamianiem sobie czegoś, jest raczej aktywnym kształtowaniem otoczenia, czyli wchodzenia z nim w związek rozumienia, które Heidegger nazwie później egzystencjalnym stanem zrozumiałości własnego bycia, czyli sensem.

Faktyczne doświadczenie życiowe gwarantuje więc sens istnienia, ponieważ widzenie ściśle wiąże się z aktywnością rozumienia. Heidegger twierdzi, że można zrozumieć siebie jedynie w tym, co się robi, co się narzuca i co jest podejmowane. Samo-doświadczenie to doświadczenie własnego świata, dlatego doświadczenie ma światowy charakter i wiąże się ze znaczeniem - wszystko, co doświadczone, cała treść doświadczenia ma charakter czegoś znaczącego. Doświadczenie jest definiowane przez znaczenie i dla doświadczającego znaczy cokolwiek tak długo, jak długo nie ma znaczenia epistemologicznego. Wszelkie zatem teoretycznie rozwinięte pojęcia filozofii, które służyć miały uchwyceniu istoty doświadczenia, jak psychika, dusza, koherencja aktów doświadczenia, świadomość transcendentalna, a nawet, zdaniem Heideggera, Diltheyowska koncepcja przeżycia, pomijały

¹⁹ Ibidem, s. 240.

ontologicznie pierwotny fakt, że źródłowe doświadczenie to wyraz tendencji konkretnej sytuacji życia.

Faktyczne życie ma bowiem, zdaniem Heideggera, określony kierunek, jakąś tendencję, której nigdy do końca sobie nie uświadamia. Życie jest sekwencją tendencji wynikających z określonych motywów - rozumiejące widzenie (doświadczenie) własnego świata. Relacja motywu i tendencji to sens relacyjny życia (*Bezugssinn*), w którym przeżywane jest ono powierzchownie lub głęboko. W momencie utożsamienia się z określoną tendencją życie uzyskuje własne określenie - spontaniczne samookreślenie się życia to, sens jego aktualizacji (*Vollzugsinn*). Ostatecznie tendencja nabiera treści, a jej zawartość obejmuje pewien świat życia, który staje się motywem dla samego siebie - jest to zawartość sensu faktycznego życia (*Gelassenheit*)²⁰.

Siła pewnych tendencji może jednak doprowadzić do deformacji życia, z których najpoważniejszą jest obiektywizacja (jakiej uległ również Dilthey), wówczas konieczna staje się destrukcja tradycyjnych pojęć filozofii porządkujących doświadczenie życia. Pojęcia porządkujące ustępują miejsca pojęciom ekspresywnym, które uchwytyują rytm faktycznego życia w określonej sytuacji. Ten destrukcyjny moment negatywności nie jest jednak dialektycznym wymogiem syntetycznego ustanowienia pojęć na wyższym poziomie ogólności, lecz aktem przywracania życia jego faktyczności, który Heidegger nazywa dla odmiany ‚diahermeneutyką‘. Diahermeneutyka, najogólniej rzecz ujmując, służy rozpraszeniu ustrukturuwanego ‚co‘ (metafizycznej substancjalizacji - obecności) w nieustrukturuwane ‚jak‘ faktycznego życia, jak na przykład w omawianym już przypadku ‚ludzkiej natury‘.

Jednym z najistotniejszych efektów diahermeneutycznego, czyli destrukcyjnego podejścia Heideggera do pojęć porządkujących, jest zastąpienie triady Diltheya: ‚przeżycie - rozumienie - artykulacja‘, pierwotną strukturą otwartości: ‚położenie - rozumienie - mowa‘. Podobnie jak Dilthey, również Heidegger ujmuje otwartość doświadczenia holistycznie, zupełnie inaczej jednak rozumie jego realność. To, co realne, jest u Diltheya opisywane w odniesieniu do świadomości stawiającego opór bytu. W Byciu i czasie Heidegger napisze:

*realność jest ‚oporem‘, a ściślej opornością wobec świadomości, ale stosunek świadomości do tego, co realne [...] wymaga ontologicznego określenia. Ostatecznie brak go z tej przyczyny, że ‚życie‘, ‚poza‘ które nie można się rzecz jasna cofnąć, Dilthey pozostawił wraz z całą ontologią w sferze indyferencji*²¹.

W kontekście źródłowości doświadczenia świadomość realności sama okazuje się sposobem bycia-w-świecie, przy czym jest to bycie o tendencji do koncentrowania się na świecie zewnętrznym czy, jak mówi Heidegger, na „wewnątrzświatowym byciu”, a nie na samym świecie, który zawsze jest światem własnego życia (w języku *Bycia i czasu* mowa będzie o różnicy wymiaru ontycznego i ontologicznego). Faktyczne doświadczenie życia sprowadza realność do fenomenu troski - troskliwe obchodzenie się z tym, co realne, to doświadczenie źródłowo wpisane w strukturę otwartości.

Ostatecznie, ontologiczny sens doświadczenia odnaleźć można w ontologii fundamental-

20 M. Heidegger, *Grundprobleme der Phanomenologie*, [w:] GA 58, Frankfurt/Main 1993.

21 M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 296

nej Heideggera w podstawowym egzystencjalnym byciu-w-świecie. Dlatego chcąc uchwycić podstawowe momenty doświadczenia, należałoby prześledzić całą analitykę egzystencjalną - doświadczenie zatem, to właśnie pierwotne bycie-w-świecie. Otwartość doświadczenia zawarta jest w pierwszym momencie podstawowego egzystencjału - ,byciu-w', o którym Heidegger mówi, że stanowi jedność trzech wspomnianych momentów: położenia - rozumienia - mowy. Położenie, nastroszenie, znajdowanie się lub, po prostu - dyspozycja (*Befindlichkeit*) to specyficzny dla *Dasein* sposób bycia, czyli omawiane już ,jak-bycia'. Rozumienie obejmuje z kolei tzw. ,przed-strukturę', czyli wszystko to, co już jakoś dane (*Vorhabe*), widziane (*Vorsicht*) i wstępnie, choć przedartykulacyjnie pojęte (*Vorgriff*). Jedność przed-struktury rozumienia odpowiada więc dokładnie ,kształtującemu widzeniu', które jest Heideggerowskim przekładem ,poznania' z omawianego fragmentu *Metafizyki Arystotelesa*. Mowa natomiast obejmuje to, co już zrozumiane, a więc treść doświadczenia. Odwołując się do wcześniejszych ustaleń Heideggera, strukturę otwartości i troski, czyli ontologiczny sens doświadczenia, sprowadzić można do sensu poszczególnych momentów procesu samego doświadczenia (które ze swej strony odwzorowują też momenty bycia-w-świecie). I tak, położeniu (nastroszeniu, znajdowaniu się, dyspozycji) odpowiada relacyjny sens życia, rozumieniu (kształtującemu widzeniu) - sens aktualizacji życia, a mowie (jedności intelektualnej, emocjonalnej i wolicjonalnej aktywności *Dasein*) - zawartość sensu faktycznego życia.

Na koniec powiedzieć jeszcze trzeba o równie pierwotnej co otwartość charakterystyce temporalnej doświadczenia. Jak wiadomo, poszukiwanym w analizie egzystencjalnym sensem bycia, a więc także doświadczenia, jest czas. Czas jest metatezą bycia - tak brzmieć może podstawowe rozpoznanie Bycia i czasu. Jednakże już w 1924 roku, w głośnym wykładzie marburskim, Heidegger, wskazując na czasowy charakter doświadczenia, dokonuje bardzo interesującego przekładu fragmentu *Wyznań Augustyna Aureliusza*²².

Biorąc pod uwagę temporalność doświadczenia, najbardziej wymowna jest konwencja przekładu, której wyjątkowość polega na uznaniu ,wrażenia' za ,dyspozycję' (*Befindlichkeit*). Dyspozycja, czyli położenie, nastroszenie, znajdowanie się jest miarą czasu - „samo moje własne położenie mierzę, kiedy mierzę czas”²³. To bezpośrednie samo-doświadczenie w otwartości położenia, to dysponowane lub nastroszone kształtowanie otoczenia jest więc sposobem, na jaki *Dasein* ma siebie i bezrefleksyjnie znajduje się w sobie. Skoro zatem samo bycie tu-oto, czyli *Dasein*, jest swoim czasem, to znaczy że sposobem, na ,jaki' *Dasein* doświadcza świata ,z własnej natury' (w sensie zdestruowanej substancjalności „co-bycia”), jest czas.

Ontologicznym sensem otwartości doświadczenia jest więc u Heideggera wzajemny związek oddziaływań między ,przestrzennym' wymiarem tego, co rozumiejąco ,widziane' (u Arystotelesa ,poznawane', a powszechnie ,percypowane”), i pierwotnie ,czasowym' sposobem ludzkiego bycia (‘natura' Arystotelesa, a powszechnie ,pamięć'). Taka jest też

22 Chodzi o następujący ustęp: „W tobie, umyśle mój, mierzę czas. Nie próbuj mi przeszkadzać, nie próbuj samemu sobie przeszkadzać zamętem wrażeń, jakie odbierasz. W tobie - powtarzam - mierzę czas. Wrażenie, jakie mijające rzeczy na tobie wywierają, pozostaje w tobie, gdy one przemieniały. To wrażenie, jako obecne, mierzę, a nie owe rzeczy, dzięki których przemianieniu ono powstało. To wrażenie mierzę, kiedy mierzę czas”, Św. Augustyn, Wyznania, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 1994, s. 279.

23 t. XX, s. 31

odpowiedź Heideggera na pytanie o dziejowe bycie, którego nie odnalazł on u Diltheya. W takim samym więc stopniu, w jakim metodyczny sens doświadczenia jest pochodny względem ontologicznie ugruntowanej otwartości doświadczenia w czasie, wtórna jest także metodyczno-techniczna hermeneutyka Diltheya względem radykalnej hermeneutyki Heideggera, o której on sam mówi, że jest samoeksplicacją rozumienia doświadczenia życiowego, „a metodologią historii dopiero w pochodnej formie”²⁴.

Hermeneutyka doświadczenia otwiera więc zupełnie nowe „pole możliwego rozumienia”, na którym z troską kultywowane jest to, co najbliższe. Niewątpliwą zasługą Diltheya było ujawnienie głębszych poziomów doświadczenia, na gruncie których pamięć i percepcja zyskały nowe określenie i zadania. Metodyczne rozumienie doświadczenia pozwoliło Diltheyowi na wprowadzenie dwóch kanonicznych dla dalszego rozwoju hermeneutyki (a wykorzystywanych przez niego w teorii światopoglądów) ustaleń: relacjonalny, a nie substancjalny charakter ludzkiego istnienia oraz prymat praktycznej jedności intelektualno-emocjonalno-wolicjonalnej wobec poznania teoretycznego. Ustalenia Diltheya dawały już wystarczające podstawy, by Heidegger mógł podjąć radykalno-hermeneutyyczny namysł nad ontologicznymi źródłami ludzkiej aktywności. Radykalne rozumienie faktycznego doświadczenia życiowego doprowadziło Heideggera do przyjętej implicity już u Diltheya retorycznej genezy autentycznej hermeneutyki. Tak więc dopiero radykalna hermeneutyka Heideggera pozwoliła mu stwierdzić to, co Dilthey tylko przeczuwał, że mianowicie:

nie jest przypadkiem, że pierwsza przekazana przez tradycję, systematycznie przeprowadzona interpretacja emocji nie powstała na terenie „psychologii”. W drugiej księdze swej „Retoryki” Arystoteles bada „pathe”. Tę rozprawę trzeba uznać [...] za pierwszą systematyczną hermeneutykę powszedniości wspólnego bycia²⁵.

Dopóki jednak doświadczenie rozumiane jest metodycznie w kontekście psychologii, dopóty retoryka postrzegana będzie jako jeden z przedmiotów nauczania, a jej wspólnotowe, deliberatywne i przedteoretyczne źródła niedostępne będą dla doświadczenia hermeneutycznego. Dopiero dzięki radykalnemu podejściu do problemów ontologii i faktyczności Heidegger mógł więc zauważyć, że organizująca retorykę antyczną reguła jedności funkcji (intelektualnej, emocjonalnej i wolicjonalnej) to poszukiwana i postulowana przez hermeneutykę otwartość faktycznego doświadczenia życiowego.

²⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 556.

²⁵ *Ibidem*, s. 197.



Jubileusz Pretekstów (16.11.2019)
na zdj. Norbert Leśniewski



Jubileusz Pretekstów (16.11.2019)
na zdj. od lewej od dołu: Norbert Leśniewski, Roman Kubicki,
I rząd: Marcin Trydeński, Dawid Wiener, Cezary Kościelniak, Michał Wendland, Damian Gruszczyński, Karol Zamojski, Tomasz Albiński, Tomasz Turowski, Krzysztof Przybyszewski,
II rząd: Maria Lewandowska, Tomasz Zarębski, Przemysław Puternicki, Radosław Krzyżański, Jacek Kołtan, Sebastian Sliwieński,
III rząd: Patrycja Sznajder, Kamil Czaiński, Grzegorz Chmiel, Katarzyna Szopa, Mikołaj Pokorski

Martin Heidegger

Ontologie

(Hermeneutik der Faktizität)

[die Existenz]

(...) In der Fraglichkeit und in ihr allein ist die Standnahme ergriffen, in der und für die es so etwas geben könnte wie: ein Ende »fest« machen. Das nur, wo Festmachbares, Ungefestigtes, als Wie des Daseins, Sein hat! Wie steht in diesem Zusammenhang das Problem des Todes?

In der Hermeneutik wird erst der Stand ausgebildet, radikal, ohne überlieferten Leitfaden der Idee Mensch, zu fragen. (Fraglich haben, wie Anlageproblem und ob überhaupt zu stellen. Wird nicht von der Fraglichkeit das Mögliche sichtbar als eigenständig konkret existenziell?)

[die Philosophie]

Der Grundgehalt dieser Selbstverständigung der Philosophie über sich selbst muß heraushebbar sein, un er ist im Vorhinein anzuzeigen. Er sagt für diese Hermeneutik: 1.) Philosophie ist die im faktischen Leben selbst seiende Weise des Erkennens, in der faktisches Dasein sich rücksichtslos zu sich selbst zurückreißt und unnachsichtlich auf sich selbst stellt. 2.) Philosophie hat als diese keinen Auftrag, für die allgemeine Menschheit und Kultur zu sorgen und gar kommenden Geschlechtern die Sorge um das Fragen ein für allemal abzunehmen oder auch nur durch verkehrte Geltungsansprüche zu beeinträchtigen. Sie ist, was sie sein kann, nur als Philosophie ihrer »Zeit«. »Zeitlichkeit«. Im Wie des Jetztseins arbeitet das Dasein.

Martin Heidegger

Ontologia

(hermeneutyka faktyczności)

[egzystencja]

(...) W problematyczności, i tylko w niej, uchwycone jest dokładnie to zajęcie stanowiska, w którym i dla którego może zaistnieć coś takiego jak „ustalenie” końca. Tylko to posiada bycie, w czym to, co daje się ustalić, a przy tym nie jest utrwalone, funkcjonuje jako „jak” Dasein! Jak w tym kontekście sytuuje się problem śmierci?

Dopiero w hermeneutyce zostaje wypracowane stanowisko, które pyta radykalnie, poza tradycyjnymi ujęciami idei człowieka. (Problematyczne, jak i czy w ogóle stawiać inicjujący problem. Czyż bycie możliwością nie staje się dzięki problematyczności widoczne jako samodzielne, konkretne i egzystencjalne?)

[filozofia]

Należy wydobyć zasadniczą zawartość tego samozrozumienia filozofii przez nią samą, i można ją z góry wskazać. Dla hermeneutyki oznacza to: 1. Filozofia jest bytującym w samym faktycznym życiu sposobem poznawania, w którym faktyczne Dasein bezwzględnie powraca do samego siebie i nie oglądając się na nic, stawia na siebie. 2. Filozofia, jako hermeneutyka, nie ma żadnej misji troskania się o całą ludzkość i kulturę, a już zwłaszcza o to, by przyszłym pokoleniom raz na zawsze odjąć trudu zapytywania albo i też uwłaczać opaczynymi roszczeniami do ważności. Jest ona, czym być może, jedynie filozofią swojego „czasu”. „Czasowość”. Dasein pracuje w „jak” bycia teraz.

[die Hermeneutik]

Die Hermeneutik selbst bleibt so lange, als das Wachsein für die Faktizität, das sie zeitigen soll, nicht »da« ist, unwichtig; alles Reden darüber ist grundsätzliches Mißverstehen ihrer selbst. Ich meinerseits vermute, wenn diese persönliche Bemerkung gestattet ist, daß die Hermeneutik gar nicht Philosophie, sondern etwas recht Vorläufiges ist, mit dem es allerdings seine eigenste Bewandnis hat: Es kommt nicht darauf an, möglichst schnell damit fertig zu werden, sondern möglichst lange darin auszuhalten.¹

[hermeneutyka]

Sama hermeneutyka pozostaje tak długo nieważna, o ile „tu-oto” nie ma bycia przytomnym wobec faktyczności (które powinna ona wytworzyć); wszelkie mówienie o tym jest zasadniczym nierozumieniem jej samej. Ze swej strony przypuszczam, jeśli dozwolona jest taka osobista uwaga, że hermeneutyka w ogóle nie jest filozofią, lecz czymś słusznie prowizorycznym, z czym rzecz ma się tak: nie chodzi o to, by możliwie szybko się z tym uporać, lecz by możliwie długo w tym wytrwać.¹

¹ M. Heidegger „Gesamtausgabe” II. Abteilung: Vorlesungen, Band 63 Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). (1988) Vittorio Klostermann : Frankfurt am Main, s. 17-20.

¹ M. Heidegger „Ontologia (hermeneutyka faktyczności)”, przekład: Mateusz Bonecki, Jakub Duraj; redakcja naukowa przekładu: Stanisław Czerniak; konsultacja naukowa: Norbert Leśniewski. (2007) Wydawnictwo Rolewski: Złotoria, s. 23-26.

Bolesław Andrzejewski

Dyskurs niedokończony

Wysoki, mierzący nieco ponad 180 cm wzrostu, o przyciemnionej karnacji, z krótko przyszytymi włosami. Smukły i proporcjonalnie umięśniony, bez, pojawiającego się często tłuszczu u mężczyzn w średnim wieku. Dostrzegało się w nim fizyczną sprawność oraz intelektualny potencjał. Dysponował niskim, męskim głosem, którego brzmienie mogło się podobać słuchaczom. Jak to się mówi – typowy przystojniak. Słabo dbał o elegancję, biegał po Uniwersytecie oraz Instytucie Filozofii w swetrze i dżinsach, których tylna kieszeń służyła często za schowek dla wykładowego materiału, także na poważnych konferencjach. Wiedza i erudycyjne umiejętności pozwalały z tych, pomiętych niekiedy, kartek z dżinsowej kieszeni stworzyć składne wystąpienie, merytorycznie głębokie i logicznie spójne. Dostojności przydawały Mu z czasem okulary, dyskretnie podkreślające emploi intelektualisty.

– Norbert Leśniewski, doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Urodził się 11 kwietnia 1969 w Szamotułach (w roku moich narodzin dla tytułu magistra). W dwadzieścia lat później miał mi przypaść w udziale zaszczytny obowiązek bycia Jego akademickim nauczycielem, potem promotorem i długoletnim naukowym opiekunem. Można zakładać, że już od wczesnych etapów edukacyjnych drzemało w Norbercie usposobienie humanistyczne. W kwietniu 1988 w deklarował w podaniu na studia: „Po zdaniu egzaminu maturalnego pragnę kontynuować naukę na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu na kierunku filozofia. Chciałbym rozwijać nadal moje zainteresowania, które zmierzają w kierunku przedmiotów humanistycznych”. W latach 1988 – 1993 studiował filozofię w Instytucie Filozofii UAM. Podjął także równoległe studia polonistyczne, które z jakichś względów przerwał po trzech latach – mimo widniejących na karcie egzaminacyjnej samych ocen „bardzo dobrych”. Prośbę o przyjęcie na drugi kierunek motywował „chęcią pogłębienia zainteresowań z zakresu polonistyki w odniesieniu do zdobytej dotychczas wiedzy filozoficznej”...

Napisał pod moim kierunkiem naukowym pracę magisterską, zatytułowaną Język w ontologii fundamentalnej, którą obronił cum laude 18 stycznia 1993 roku, uzyskując tytuł magistra. W swojej recenzji pisałem między innymi: „Autor słusznie rozpoczyna od rekonstrukcji Heideggerowskiej ontologii... Kolejne rozdziały dotyczą prawdy oraz tytułowego języka. Autor podejmuje ich pomysłową interpretację”. Podobnie pozytywną opinię wyraził Profesor Buksiński: „Praca rekonstruuje poglądy Heideggera na język i Dasein. Jest to rekonstrukcja poprawna i przejrzysta”. Wiedziałem już wtedy, że wyrasta u mego boku niepośledni kandydat na uniwersyteckiego dydaktyka oraz badacza naukowego – i to z dwóch przyczyn: śmiało podejmuje rekonstrukcję i interpretację filozoficznych guru, zarówno dawnych (np. Arystoteles) jak i współczesnych (choćby Heidegger), jak również nie stroni od tematów trudnych, przy tym współcześnie niezwykle ważnych i palących (zwłaszcza szeroko pojęta komunikacja społeczna).

Został niebawem magister Leśniewski członkiem *Zakładu Historii Filozofii Współczesnej*. Zakładowa przynależność zgadzała się z Jego badawczymi zainteresowaniami, aczkolwiek z drugiej strony, co trzeba podkreślić, podejmował z pasją tematy, które nabrzmiewały w istniejącej strukturze Instytutu, niejako je rozsadzały oraz wiodły konsekwentnie ku organizacyjnej rekonstrukcji. Prawdą jest bowiem to, że młody badacz zawsze i chętnie podejmował zagadnienia związane z filozofią współczesną, zwłaszcza, choć nie tylko, niemiecką, ale również i to, że coraz częściej sięgał po problemy związane z hermeneutyką, retoryką czy sztuką argumentacji. Uczestniczył tedy aktywnie w procesie przemianowania ZHFW w nowy, o zmienionej nazwie: *Zakład Teorii i Filozofii Komunikacji*. Funkcjonujący od 1 lutego 2004 roku ZTiFK oddawał swoją nazwą lepiej realizowane w nim treści programowe oraz wychodził naprzeciw aktualnym potrzebom praktycznym i teoretycznym.

Dużą była w tym dziele zasługa Norberta Leśniewskiego, który zmierzał zdecydowanie i nie zwlekając ku doktoratowi. Włączył się w swój ulubiony obszar tematyczny, jakim są dociekania hermeneutyczne, tym razem w światowych, także poza europejskich kontekstach. Został ustalony tytuł planowanego opracowania: „De(kon)struktywistyczna radykalizacja hermeneutyki”. Brzmi on nieco prowokacyjnie, jako że Autor, wspominając o hermeneutycznej dekonstrukcji przestrzega jednocześnie przed interpretacyjną dowolnością. We „Wstępie” czytamy: „Wyodrębniona radykalna wersja filozofii hermeneutycznej może stać się poważną alternatywą... dla anty-metafizycznych ambicji dekonstrukcji...”. Powyższy zamysł został wyrażony w głównej tezie: „Wyznaczając ontologiczne pole rozumienia, w którym zachowane zostaje specyficznym odniesienie przedmiotowe, hermeneutyka radykalna przeciwstawia się nieograniczonej swobodzie (frywolności) dekonstrukcyjnego czytania...”. Doktorant nawiązał do „magisterskich” przemyśleń odnośnie do ontologii fundamentalnej Heideggera, aby w następnych fragmentach rozciągnąć je, z wielką erudycją i bez kompleksów wobec potężnej myśli amerykańskiej, na hermeneutyczną twórczość Johna Caputo i Hugh'a Silvermana. Dysertacja przesycona jest ponadto teoriami i nazwiskami wielu innych badaczy-hermeneutów: Gadamer, Derrida, Barthes, Ricoeur, a także – z przeszłości – Heraklit, Spinoza, Hegel czy Nietzsche. Opracowanie świadczy o znakomitym rozeznaniu i rozumieniu istoty hermeneutyki. Autor połączył historię tej dziedziny z najnowszymi propozycjami interpretacyjnymi w Europie i Ameryce, nade wszystko dostarczył czytelnikowi kompendium wiedzy o światowych osiągnięciach w zakresie hermeneutyki.

W roku 1998 maszynopis rozprawy doktorskiej ukazał się drukiem pod zmodyfikowanym tytułem: *O hermeneutyce radykalnej*.

W tymże roku, po obronie dysertacji, już doktor Norbert Leśniewski zostaje zatrudniony na stanowisku adiunkta w Zakładzie Historii Filozofii Współczesnej (przemianowanym kilka lat później na *Zakład Teorii i Filozofii Komunikacji*). Pojawiają się kolejne publikacje, książkowe oraz w postaci artykułów, pisane w kilku językach – polskim, niemieckim, angielskim, chorwackim. Co interesujące – dominują w nich nadal akcenty hermeneutyczne, wyraźne w artykułach naukowych oraz w redagowanych pracach zbiorowych: *Die Zeit Heideggers* (Frankfurt am Main 2002), *Heidegger w kontekstach* (Bydgoszcz 2007), *Kant a metafizyka* (Toruń 2010).

Hermeneutyczne wątki dominują także w książce, przedstawionej do oceny w ramach pro-

cedury habilitacyjnej: *Hermeneutyczny kontekst wiedzy źródłowej*. Studium wczesnej filozofii Martina Heideggera (1916-1929), Poznań 2010. Jest to próba ukazania genezy oraz metodologicznej funkcji pojęć podstawowych, pozwalających dostrzec w ontologii fundamentalnej system narzędzi, umożliwiający interpretację przejawów kultury („historii duchowej”). Autor stawia i broni tezę, iż Heidegger występuje już we wczesnych swoich pracach przeciwko logicznemu idealizmowi swoich mistrzów z Marburga, kierując się w stronę „hermeneutyki faktyczności”, wręcz ku „faktycznemu sposobowi bycia”. Heidegger wypracował tzw. „ontologię fundamentalną”, dającą możliwość ontologicznej interpretacji kantowskiego transcendentalizmu. Poprzez logikę „bycia-w-świecie” dociera on do „praktycznych” źródeł wypowiedzi, lub właśnie do tytułowej „wiedzy źródłowej”. Idzie tu nie tyle o przeciwstawianie „fenomenowi” jakimś bytowi „samemu w sobie”, ile raczej o ustalenie relacji, w ramach których tenże byt staje się podmiotowi dostępny jako przedmiot.

W habilitacyjnej recenzji wyraziłem, podobnie zresztą jak dwaj pozostali opiniodawcy, wysoce pozytywną ocenę sylwetki intelektualnej Doktora Leśniewskiego. Publikował na dobrym poziomie merytorycznym i warsztatowym. Oprócz wielu artykułów naukowych był autorem bądź redaktorem czterech publikacji zwartych. Uczestniczył czynnie w szeregu konferencji w kraju i zagranicą, realizował stypendia naukowe w Niemczech.

Różnił nas jeden badawczy wątek, który dotyczył głównie filozofii Heideggera i który generował pogłębione dyskusje. „Uczeń” kojarzył chętnie Heideggera z Kantem, sięgał po metodologię analityczną i po narzędzia logiki; w mojej natomiast ocenie Marburczyk bywa wręcz niekiedy określany mianem neoromantyka. Już Heidegger wczesny, ten w *Byciu i czasie*, pisze o próbie identyfikacji podmiotu z otoczeniem, o „nasłuchiwanie” bytu, które „tworzy wręcz pierwotną i właściwą otwartość bycia na swą najwłaściwszą możliwość bytowania”. W tych i podobnych wypowiedziach, dotyczących „słowa” czy „poetów” nasuwają się, moim przynajmniej zdaniem, w sposób wyraźny odniesienia do romantycznych propozycji Schellinga, Novalisa czy Hölderlina.

Pięknie się różniliśmy w detalach z Doktorem Norbertem, a wymiana poglądów pojawiła się także na kolokwium habilitacyjnym, w maju 2011. Ożywiła atmosferę tego ważnego wydarzenia, bez wpływu rzecz jasna na uszczerbek w globalnej ocenie. Oby więcej takich sporów, bez nich przecież nauka traciłaby nudą i jałowością.

Urwała się nasza wymiana zdań; nie możemy, tu i teraz, kontynuować wzajemnych perswazji odnośnie do metodologicznych podstaw Heideggerowskiej hermeneutyki. Doktor habilitowany Norbert zabrał – nazbyt wcześnie i niespodziewanie – swoje przekonania w inną czasoprzestrzeń. Do tamtej też krainy przeniesiemy z konieczności i dokończymy kiedyś naszą twórczą dyskusję.

Z pozycji starszego współpracownika oraz naukowego mentora łączę spotkania z Profesorem Leśniewskim z jak najlepszymi wspomnieniami. Dzieliłiśmy wspólne zainteresowania zagadnieniami komunikacyjnymi, zaś w aspekcie historycznym filozofią niemiecką. Był dla mnie jak „Syn” – tak tłumaczy się z języka niemieckiego określenie relacji promotorsko-doktoranckiej, Doktorvater-Doktorsohn. Przy całej swej badawczej pasji i rozległej wiedzy przejawiał jakby wyciszenie w koleżeńskich odniesieniach, z subtelną wręcz nutą nieśmiałości. Z Jego osobo-

wości promieniował szacunek do kolegów, z wzajemnością zresztą. Nie wykonał wobec nich nigdy niefortunnego gestu ani nie przejawiał złej myśli.

Przed kilkoma laty rozstawaliśmy się organizacyjnie, kiedy doktor habilitowany Norbert Lesniński opuszczał współzajmowany długo gabinet 222 i kiedy zgłosił chęć powołania własnej komórki badawczej. W Jego zamyśle miała ona stanowić kontynuację dotychczasowych dociekań nad „filozofią nowożytną i współczesną”, z których przecież wyrastał. Przez kilka lat kierował Zakładem tak właśnie nazwanym.

Profesorze Norbercie – choć przedwcześnie odszedłeś w obszary nieskończonej i wiecznej egzystencji, jesteś i będziesz nadal z nami. „Non omnis moriar” – nie umiera ten, kto pozostaje w pamięci potomnych. Jesteś częścią naszej wspólnej świadomości. Współtworzysz historię umiłowanego przez Ciebie Instytutu, obecnie Wydziału Filozoficznego.

prof. dr hab. Bolesław Andrzejewski

Bolesław Andrzejewski (ur. 1946 w Grójcu), filolog, filozof, teoretyk komunikacji społecznej. Profesor zwyczajny-senior dr habil. na Wydziale Filozoficznym UAM. 1981-1984 prodziekan Wydz. Nauk Społecznych. 1990 – 1993 członek Senatu UAM. 1987-1989 vice dyrektor Instytutu Filozofii. 2004 – 2016 współzałożyciel i dyrektor Instytutu Neofilologii i Komunikacji Społecznej w Politechniki Koszalińskiej. 2004 współzałożyciel i rektor Wyższej Szkoły Pedagogiki i Administracji w Poznaniu. Zainteresowania naukowe – historia filozofii nowożytnej i współczesnej, zwłaszcza niemieckiej, polskiej, szwedzkiej, angielskiej oraz amerykańskiej. Problematyka badawcza - filozofia języka, filozofia i teoria komunikacji, antropologia filozoficzna. Autor bądź redaktor 32 książek oraz 200 artykułów naukowych w języku polskim, niemieckim, angielskim, hiszpańskim, rosyjskim, chińskim oraz chorwackim. Tłumacz książek i artykułów z języka niemieckiego i szwedzkiego. Członkostwo w kilkunastu towarzystwach naukowych w kraju i za granicą. Założyciel i redaktor naczelny trzech periodyków naukowych. Stypendysta (od 1978) Fundacji im. Aleksandra von Humboldta w RFN – wielokrotne pobyty. Profesor wizytujący na dwu Uniwersytetach (Katolicki i Narodowy) w Buenos Aires (1987). Stypendysta Instytutu Szwedzkiego w Sztokholmie (1989). Udział w licznych Kongresach naukowych oraz wykłady w Europie, Azji i obu Amerykach. Za działalność naukową i edukacyjną odznaczony w kraju i za granicą.



Spotkanie znajomych 2019 - Norbert Leśniewski z Damianem Gruszczyńskim i Marcinem Trydeńskim



Norbert w trakcie wykładu pt. Egzystencjalna geneza sensu w trakcie konferencji „Człowiek wobec pytań o sens życia” (08-09.06.2018 r.), Instytut Filozofii UAM

Damian Gruszczyński

Preteksty Norberta Leśniewskiego

Najlepszym wstępem do mojego wspomnienia o prof. Norbercie Leśniewskim niech będzie fakt, że był pierwszą osobą, z którą się zetknąłem się w poznańskim Instytucie Filozofii UAM. Zetknąłem – dodajmy – w sytuacji nadzwyczaj stresującej, czyli w trakcie ustnych egzaminów wstępnych. Pamiętam dokładnie przenikliwe spojrzenie i równie przenikliwe pytania, które dla ówczesnego absolwenta Liceum Ogólnokształcącego z małego miasta, Wągrowca, nie mającego większych doświadczeń z filozofią uniwersytecką, były mocnym wstępem do intelektualnej przygody życia.

Rozmawialiśmy wtedy m.in. o koncepcji śmierci boga w myśli Fryderyka Nietzsche'go i właśnie odmiennie niż zwykłoby się myśleć o sytuacji egzaminu była to rzeczywiście prawdziwa rozmowa, w trakcie której zrozumiałem „Wiedzę radosną” w sposób zupełnie odmienny niż po wielokrotnej indywidualnej lekturze. Nie wiem, na ile moje odpowiedzi były równie przenikliwe, jak pytania i spojrzenie egzaminującego, ale wedle pokątnie uzyskanej wiedzy zostałem pierwszym przyjętym w naborze roku 1996 kandydatem (mniemam, że to raczej zasługa nazwiska rozpoczynającego się na jedną z pierwszych liter alfabetu). Studiowanie filozofii pod koniec ubiegłego wieku różniło się bardzo od dzisiejszego zarówno pod względem dostępności lektur (cudem było zdobycie własnego egzemplarza „Krytyki czystego rozumu” I. Kanta czy „Bytu i czasu” M. Heideggera) czy braku szybko działających źródeł informacji i sposobów komunikacji, takich jak internet czy media społecznościowe. Nie brakowało nam, mówię oczywiście o grupie osób zaangażowanych w studiowanie, zapału odkrywania filozofii po swojemu. Otoczenie Wielkich polskiej filozofii: twórców tzw. „poznańskiej szkoły metodologicznej” w osobach prof. Leszka Nowaka, prof. Jerzego Kmity, protoplasty polskiej filozofii kognitywistycznej – prof. Andrzeja Klawittera, ojców poznańskiej filozofii nauki – prof. Jana Sucha i prof. Pawła Zeidlera, a także prof. Romana Kubickiego – wybitnego filozofa kultury czy prof. Tadeusza Buksińskiego znanego z rozważań o filozofii społecznej i politycznej, wpływało na nas niezwykle inspirująco. Funkcjonowała wtedy między nami żywa legenda dawnego Koła Naukowego, w którym działali wspomnieni już Leszek Nowak i Roman Kubicki, a także Piotr Przybysz, Marek Kwiek i Piotr Juchacz. Słyszeliśmy również o czasopiśmie wydawanym przez trzy ostatnie z wymienionych osób o wdzięcznej nazwie „Viel-o-Sophie”. Zapragnęliśmy kolektywnie reaktywować studenckie koło naukowe oraz przy tej okazji stworzyć własne czasopismo, które umożliwiłoby członkom zrzeszonym publikowanie pierwszych tekstów. Jedno i drugie stało się faktem w roku 1998, kiedy to powstało Studenckie Koło Naukowe Filozofów, które bardzo szybko powołało do życia czasopismo pod równie wieloznaczną nazwą „Preteksty”. Skąd nazwa? „Preteksty były w zamierzeniu czasopismem, w którym publikuje się „pre-teksty”, czyli pierwsze prace – swoiste wprawki filozoficzne młodych badaczy. One z kolei miały stać się pretekstem do wspólnych dyskusji i rozmów.

Obserwując skład osób zaangażowanych w tworzenie niegdysiejszego koła i „Viel-o-sophie”, którzy prowadzili w naszych studenckich czasach swoje kariery akademickie w ramach Instytutu Filozofii UAM i nie tylko, wielu z nas widziało w tej działalności początek podobnej drogi. Patrząc z perspektywy ponad 20 lat można stwierdzić, że nie były to czcze przewidywania, gdyż nasze Koło i pierwsze „Preteksty” tworzyły takie osoby jak m.in. prof. Krzysztof Przybyszewski (obecny Kierownik Zakładu Filozofii Społecznej i Politycznej WF UAM), dr Tomasz Turowski (pracujący w Zakładzie Etyki IF Uniwersytetu Zielonogórskiego), dr Tomasz Albiński (Dziekan Wydziału Nauk Społecznych Wyższej Szkoły Millenium w Gnieźnie), prof. Cezary Kościelniak (pracownik Zakładu Etyki Gospodarczej Instytutu Kulturoznawstwa UAM), dr Jacek Kołtan (obecny zastępca ds. naukowych dyrektora Europejskiego Centrum Solidarności w Gdańsku) czy dr Jarosław Boruszewski z Zakładu Logiki i Metodologii Nauk WF UAM.

Aby nadać jednej i drugiej organizacji – kołu i czasopismu – powagi a przede wszystkim osadzić je w strukturach akademickich potrzebowaliśmy jednak opiekuna, ale takiego z prawdziwego zdarzenia. Nasz wybór padł oczywiście na dr. Norberta Leśniowskiego. Nie był to wybór przypadkowy. Każdy ówczesny student drugiego roku filozofii, rozpoczynając ćwiczenia z filozofii niemieckiej, stykał się dzięki osobie Norberta z zupełnie niezwykłym sposobem uprawiania tej dziedziny. Zajęcia, podczas których czytaliśmy i interpretowaliśmy dosłownie, zdanie po zdaniu, teksty Leibniza, Kanta, Hegla, Fichte’go obudziły w wielu z nas ponownie, a w wielu po raz pierwszy, pasję filozofowania. Choć z racji ograniczeń czasowych i metodologicznych, nie udawało nam się w ten sposób przepracować na zajęciach z Norbertem całych pozycji wskazanych autorów, to jednak ziarno zostało zasiane i wielu z nas już nigdy inaczej nie podchodziło do tekstu. Wrażliwość hermeneutyczna na wielość znaczeń i odczytań tekstów filozoficznych pozostały z nami na kolejne lata.

Dr Norbert Leśniowski był osobą idealnie pasującą na opiekuna naszego koła naukowego. Przyjął na siebie brzemień uważnego czytania i recenzowania naszych pierwszych tekstów, wykazując przy tym wiele cierpliwości i zrozumienia dla osób rozpoczynających swoją drogę w świecie poważnych publikacji. Patronował w ten sposób pierwszym krokom wielu młodym filozofom i filozofkom zaczynającym dopiero myśleć o karierze naukowej. Czy zainspirował kogoś do wybrania tej drogi – o to należałoby zapytać wszystkie osoby, które w Kole pod jego opieką po raz pierwszy zaprezentowały swoje przemyślenia w postaci odczytów, czy opublikowały swoje teksty na łamach „Pretekstów”, Jak sądzę, z przekonaniem granicznym z pewnością mogę stwierdzić, że znam właściwą odpowiedź. Najbardziej inspirujące rzeczy w naszym gronie działy się jednak już po oficjalnych spotkaniach Koła, poza murami macierzystego Instytutu Filozofii, kiedy to przenosiliśmy nasze dyskusje i dociekania najczęściej w okolicy poznańskiego Starego Rynku, goszcząc w ulubionym miejscu spotkań studentów i wykładowców IF UAM oraz pobliskiego ASP, czyli w nieistniejącym już Pubie Pod Koroną. To tam naprawdę dogłębnie poznawaliśmy myśl Kanta, Hegla, Heideggera czy Nietzsche’go, w czym prowadził nas właśnie Norbert Leśniowski.

Podczas jednego z takich spotkań Norbert wpadł w „wieszczą nastrój” i zaczął przewidywać przyszłość wszystkich zgromadzonych. Wtedy wielu osobom wywróżył (a może zaprojektował w ten sposób) kariery akademickie. Z perspektywy lat mogę ocenić, że wszystkie

przewidywania się sprawdziły. Co usłyszałem wtedy od Norberta? Że droga akademicka nie jest dla mnie, że bardziej sprawdzę się, prowadząc własne przedsiębiorstwo i zajmując się edukacją. Nie pomylił się. Przedtem jednak miałem zaszczyt zostać pierwszym redaktorem naczelnym „Pretekstów”, które ku mojej, a wiem, że i jeszcze niedawno Norberta radości, istnieją do dziś. Jeszcze niedawno...Żegnaj Norbercie.

Damian Gruszczyński

Pierwszy Redaktor naczelny „Pretekstów” w latach 1999-2001, współzałożyciel Studenckiego Koła Naukowego Filozofów, obecnie partner zarządzający w firmie *Sans Souci Konferencje*, na kanale *Sekielski Brothers Studio* prowadzi program autorski „Z innej strony”.

Jacek Kołtan

To był wspaniały czas.

Po przeczytaniu wykładu Heideggera „O pojęciu czasu”, wygłoszonego w 1926 roku, zainspirowany wizją autentycznej egzystencji, postanowiłem nie nosić więcej zegarka, by stawić czoła uprzedmiotawianiu czasu i zacząć wreszcie żyć właściwym życiem. Uniwersytecka filozofia w Poznaniu otwierała namiętne przestrzenie do takich przedsięwzięć, a Norbert Leśniński, który był tuż po obronie doktoratu z hermeneutyki radykalnej, stawał się najlepszym możliwym adresem dla spragnionych pogłębionej rozmowy o istocie naszego Dasein.

To były zaledwie trzy lata moich studiów filozofii w Poznaniu, spotykaliśmy się na korytarzu Instytutu Filozofii i podczas zachwycającego kursu z filozofii niemieckiej. Nie byłem – jak wielu innych – uczestnikiem wielogodzinnych nocnych rozmów. Szybko też wyjechałem do Niemiec, by uwolnić się od ograniczeń rodzimych heideggerowskich przekładów, czemu Norbert bardzo dopingował. Pamiętam jego zdecydowaną, ale i przenikliwą przestrożę przed naiwną wiarą w żywioł religijnego myślenia, które było mi wtedy bardzo bliskie. Podczas mojego pierwszego studenckiego wystąpienia o ateizmie jako bliźniaczym bracie wiary, wyraził swoją obawę, by figura wiary nie okazała się ostatecznie figurą Kaina – profetyczny dla mnie gest z perspektywy dwóch dekad, które od tamtego czasu minęły.

Poznałem go wyłącznie jako dydaktyka, zabrakło czasu, by połączyły nas relacje prywatne, nie należałem też do kręgu osób, na które oddziaływał bezpośrednio. Później nie było już okazji do spotkań. Moje wspomnienie może odnosić się jedynie do tamtego bardzo krótkiego okresu studiów. Norbert zdążył jednak zostawić intensywny ślad nie tylko swoją obecnością – była ona czymś w rodzaju magnetycznego przyciągania tych, którzy uwierzyli w filozoficzny żywioł. On wnosił swoim interpretacyjnym talentem jakieś niezwykle i zaskakujące życie. Podczas jego seminariów wszystko wirowało od sensów, wszystko iskrzyło od napięć. Milczeliśmy, zaskoczeni tym, co potrafiło okazać się nie-skryte, albo intensywnie dyskutowaliśmy, odślanając ukryte wcześniej sensy. Byliśmy jak dzieciaki pochłonięte zabawą – zabawą odkrywania świata na serio.

Tak pamiętam wspólne czytanie kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* – przypominało odprawianie rytuałów, wskutek których do słowa dochodził zadziwiający swoją mocą żywioł myślenia. Logosowi zawsze już towarzyszył *pathos*, Norbert, który o tym wciąż przypominał, miał wyjątkowy dar odkrywania tej prawdy przed innymi i dla nich. Był wtedy – tak go pamiętam – bardzo hojnym nauczycielem. Wspomnienie tego wyjątkowego daru jest nieodłączne od wspomnienia jego osoby. Myślę też, że kształt mojej dydaktycznej praktyki wiele zawdzięcza temu doświadczeniu. On odkrywał, jak uczenie może stać się istotne dla nas samych, na etapie odkrywania własnej drogi, krótko po przekroczeniu dwudziestu lat życia. Wiem, że był sceptyczny wobec moich własnych rekonstrukcji, w których krytykowałem słabości heideggerowskiej ontologii fundamentalnej. Jemu Martin Heidegger posłużył, by zradycalizować projekt hermeneutyki, mi zaś, by uwolnić ontologię od jej monologizującego języka. Kilka lat po studiach w Poznaniu spotkaliśmy się na konferencji. Opowiadałem wtedy

o chrześcijańskich uwikłaniach *Bycia i czasu*, do lektury którego Norbert inspirował podczas studiów. Wspominałem, że imperatyw wyrażony w tej pracy tezą o ludzkim byciu, które „jest i ma być”, pozostaje uwikłany w chrześcijańską teologię. Wsparciem dla mnie był Karl Löwith, uczeń Heideggera, którego biografię naznaczyła katastrofa wojny i samobójcze próby. To on właśnie stwierdzał polemicznie, że ludzkie bycie-przy-życiu nie jest w sposób konieczny powiązane z koniecznością bycia. Innymi słowy, że człowiek może „w pewien określony sposób żyć, o ile chce być”. I że moc egzystencji polega także na zdolności zanegowania własnego *Dasein*. Wtedy nie chciał się zgodzić. Nigdy jednak nie było nam dane o znaczeniu tej mocy rozmawiać ponownie. Reszta pozostaje dla mnie tajemnicą.

dr Jacek Kołtan

Studiował filozofię, nauki polityczne oraz teologię na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu i Uniwersytecie Humboldtów w Berlinie. Doktorat z filozofii społecznej obronił na Wolnym Uniwersytecie w Berlinie. Zawodowo związany jest z Europejskim Centrum Solidarności jako zastępca dyrektora (2014–20), a obecnie jego pełnomocnik ds. naukowych. Był stypendystą niemieckiej fundacji KAAD w Berlinie i visiting scholar CUA w Waszyngtonie. Opublikował m.in. *Przesilenie. Nowa kultura polityczna* (red., 2016), *Solidarność i kryzys zaufania* (red., 2014), *Obywatele ACTA* (współred., 2014), *Wystawa Stała Europejskiego Centrum Solidarności. Antologia* (współred., 2014), *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths* (2012), *Solidarność. Pokojowa rewolucja* (współred., 2009).

Karol Zamojski

Myśląc Norbertem...

Nie umiem napisać tego tekstu. Nie umiem też określić przyczyn swojej niemocy. Jest raczej tajemnicza. Pojawia się w momencie, w którym siadam do komputera. Odchodzę zatem. I wracają pomysły.

Damian już czwarty raz pisze, że więcej nie zapyta, czy tekst powstanie.

Może, po prostu, nie umiem napisać tego tekstu.

Bo Norbert pisał w sposób niezrównany. Gdzieś w połowie lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku (tak, to było już dawno po wojnie ale jeszcze długo przed Facebookiem) po którychś z kolei zajęciach z nim, podczas którejś z kolei rozmowy, przyniósł wydruk. Zbindowany na zielono. Był ciemny wieczór, jak to w listopadzie. Nie dawał łatwych zadań. Ani na sali wykładowej, ani w życiu wieczornym. A tam między innymi: "Z kolei Dasein - ów zdekonstruowany podmiot metafizyczny - które zawsze jest byciem-w-świecie, czyli zawsze pośród (pomiędzy) bytu w całości, nie sięga poza to, co jest, wręcz przeciwnie, w perspektywie ontohermeneutycznej pod-lega on (stoi przy ['Ver-steht'] lub pod ['under-stands']) swemu położeniu, rozumie je i trwoży się tym, co mu zagraża. Trwoga trwoży się niczym - trwoga ujawnia nicość (...)"¹

Bo, kiedy w tych latach, zaniósłem mu swój pierwszy artykuł, pisany ręcznie, potraktował go niezwykle. Właściwie do czasu, kiedy zacząłem uczyć, nie rozumiałem dlaczego aż tak. Wiłem się jak w ukropie, poprawiając wszystko na coś innego, tak, żeby myśl była czytelna. I to była szkoła.

1. Rozmawialiśmy dużo, spacerując: Szamarzewskiego, Przybyszewskiego, Staszica, Szamtułska... Już dziś nie sposób przypomnieć sobie wszystkich nazw. Pamiętam jednak, że rozmowy były sensowne. Aż do nieprzytomności. "Sens można przyrównać do cienia prawdy: sensowność umożliwia bowiem zrozumienie tego, co zostało napotkane w otwartości, czyli w prawdzie właśnie."² Do czego przyjdzie mi jeszcze się odnieść.
2. Bo nigdy nie zostałem filozofem akademikiem, choć długo wydawało mi się, że to jedyna sensowna ścieżka. Ileż bezsensu i gadaniny podczas tych złudzeń... Więc kiedy po kilkunastu latach (już był Facebook, ale nie było jeszcze Messengera) przeczytałem na czacie, że "sprawdzam potencjał komunikacyjny egzystencjału", bez zastanowienia wyruszyłem do Poznania. Jeszcze jedna ścieżka, która wytyczyła drogę. Ten "drugi" raz, w powtórzeniu, pozbawił mnie złudzeń. Tych złudzeń. Kolejny obrót spraw. "Jako radykalne konsekwencje onto-hermeneutyki Heideggera można więc traktować uznanie niestabilności sensu i prawdy, a zwłaszcza znaczeń (o czym świadczy analiza fenomenu gadaniny), uznanie sytuacji zachwiania się metafizycznych podstaw dla stabilnych sensów i stabilnej prawdy, i wreszcie uznanie, że interpretacja i rozumienie w stanie drżenia zawsze są do pewnego stopnia niedookreślone - nigdy ostatecznie się nie skończą i nie obowiązują raz na za-

¹ Norbert Leśniński, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998, s. 228

² Tamże, s. 230

wsze.”³

3. Bo kiedy sięgnąłem, dzień przed pogrzebem, do książki, która powstała na podstawie tego wydruku w zielonym bindowaniu, to wróciło wszystko. Więcej niż wszystko. I w tym kontekście propozycja zamknięcia wpływu w kilku, lub nawet kilkunastu stronach, ujawniła się jako niemoc.
4. Bo nie umiałbym bez patosu, którego nie cierpię.

Norbert jest planem strategicznym. Kiedy zastanawiam się, na co zwrócić uwagę, to nieustannie wraca (nomen omen) motyw powrotu, jako ciągłego ruchu, pozwalającego wytwarzać w przeglądzie słabą podstawę codzienności. Ciągłego nie w trybie przywileju. Czy też planu na życie. Ciągłego, bo koniecznego. Nie da się nie interpretować. I tylko interpretując, wytwarza się grunt życia. Jednak interpretacyjne stanie na słabych nogach możliwe jest tylko w pamięci nicości jako stanu beznożnego. Powiada Vattimo: “I w końcu, również nihilizm jest interpretacją, a w każdym razie nie jest opisem stanu rzeczy.”⁴, kiedy chce wskazać, że jest on logicznie konieczną konsekwencją.

Planem strategicznym w takim znaczeniu, że warunki formalne i ontologiczne filozofii hermeneutycznej, zaczęły przybierać rangę reguł budowania działań. Dość skomplikowane jest praktykowanie hermeneutyki radykalnej poza akademią. Trzeba z niej wydobyć estetyką potoczną, “metodologię” pozwalającą na współpracę całkowicie pozafilozoficzną. Innymi słowy, przełożyć to na język zrozumiały dla ogółu i jeszcze wykazać przydatność. Nigdy nie traktowałem tego jako swojego zadania. Zawsze tylko jako warunek działania. Ileż nieudanych prób, aż wreszcie jedna ze ścieżek zaczęła pozwalać na powroty. Wreszcie nie dominowało lethe. Począwszy od konstruowania strategii obecności na rynku, przez relacje pracownicze, aż po (zwłaszcza przyjemne) budowanie relacji z klientem, można zbudować rynkowo aktywne przedsięwzięcie, uwzględniając wyłącznie założenia hermeneutyki radykalnej. “Kiedy powtórzymy rozumienie (a nie tylko przypomnimy sobie to, co raz już pojęliśmy), wówczas przywrócimy otwartość, czyli prawdę, której cieniem będzie zrozumienie.”⁵

W tamtych latach, pierwszych, spędziliśmy setki godzin. Rozmowy były istotne. Te rzeczy najważniejsze, intymne zostaną między nami. Reszta powinna/musi stać się otwartością.

Kilka lat temu zaczęliśmy rozmowę o uczeniu. Zaproponowałem słaboontologiczną interpretację podstawy programowej szkoły średniej. Było nieco spotkań. Projekt zaczął przybierać nazwę banalną w swej codzienności: Liceum Filozoficzne. Pokrążyło wokół niego nieco myśli, przedprojektów, nadziei, kpin. Norbert miał przekonanie do projektu, ale po cichu nie wierzył, że powstanie. W co wierzył Norbert...? Przyszła pandemia, a z nią śmierć. Nie zdążyłem mu pokazać, że jego książka jest otwartością projektu szkoły. “Otwartość konstrytuuje horyzont, w którym dopiero wtórnie możliwe są wszelkie weryfikacje i falsyfikacje”.⁶

“‘Gelassenheit’ to wolność, która pozwala być rzeczom tym, czym są – prawda jako otwartość jest w hermeneutyce radykalnej otwartym wysiłkiem kierowanym ku od-kryciu tego,

3 Tamże, s. 235

4 Gianni Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, Kraków 2011, s. 24

5 Norbert Leśniński, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998, s. 234

6 tamże, s. 242.

co nie-nazwane.”⁷

To krótkie wspomnienie jest zaledwie świadectwem początku życia nowego projektu. Czy będzie miał szanse na przeglądy w powrotach? Z teorii wynika, że tak.

“A-letheia jest jednak także egzystencjalnie skończona: to, co wchodzi w grę jest na tyle niepewne i ryzykowne, iż samo jego bycie daje się zrozumieć jedynie jako otchłń, jako słaba podstawa ontologiczna, na której od-krywamy również swoje zamieszkiwanie w pobliżu śmierci, stanowiącej u Heideggera skrajną możliwość wszelkiej aktywności interpretacyjnej.”⁸

Norbert, wciąż czekam na odpowiedź na ostatnie pytanie. Mimo, że już ją znam...

Karol Zamojski

absolwent filozofii na UAM. Od samego początku zajmują go hermeneutyczne konsekwencje bycia człowiekiem: czytającym, rozmawiającym, smutnym, uczącym się... Nauczyciel filozofii. Założyciel autorskiej szkoły podstawowej dla dzieci wysokowrażliwych oraz liceum (filozoficznego) dla pasjonatów. Większość czasu na lekturę przeznacza na próby rozumienia sytuacji dydaktycznej w kontekście konsekwentnego rozpadania się wszystkiego co stałe.

⁷ tamże, s. 249.

⁸ tamże, s. 251.

Jarosław Boruszewski

Wycinki¹ (z) notatek²

22.II

Interpretację adekwatnościową cechuje poprawność, adekwatność oraz totalność; interpretację konstruktywistyczną – efektywność, twórczość i atotalność.

29.II

Sposób ustrukturyzowania zasad metafizycznych wpływa na praktykę interpretacyjną.

Im silniejsze zasady metafizyczne, tym interpretacja hermeneutyczna uboższa.

Dylemat: zasięg albo głębia, jedno kosztem drugiego.

Obok zbieżności i rozbieżności występuje też wieloznaczność 'tego samego', która nie pozwala na totalność.

07.III

Scholastyczna dialektyka powstaje w obronie spójności znaczeniowej (jednoznaczności) tego, co czwór-znaczne.

Multiplikacja sensu to motor reformacji.

Hermeneutyka oświeceniowa to świadomość hermeneutyki technicznej.

Nie chcemy poznawać prawdy tekstu, tylko jego sens. Nie chcemy poznawać tekstu, tylko go rozumieć.

Pełne rozumienie autora nie oznacza pełnego rozumienia tekstu, intencje nie są istotne.

04.IV

Jeżeli coś jest rozumiane jako coś, to jest ono sensowne.

Jeżeli rozumienie nie zachodzi, to mamy tylko znaczenie.

18.IV

Rozumieamy nie znaczenie, lecz sens.

¹ W 2013 roku Norbert Leśniewski był recenzentem pracy licencjackiej poświęconej semiotycznej analizie stroju i symboliki wybranych subkultur młodzieżowych przygotowanej pod moim kierunkiem. Bardzo chętnie zgodził się zrecenzować pracę o takiej tematyce, był tym autentycznie ucieszony, co wprost wyraził. Zauważył zarazem, że zbyt rzadko taka problematyka podejmowana jest w pracach filozoficznych, że zbyt często i zbyt łatwo redukuje się ją do kwestii socjologicznych. Jedno z zagadnień, które było poruszone w recenzowanej pracy oraz stanowiło treść pytania egzaminacyjnego, dotyczyło igrania z interpretacją w subkulturze punkowej (David Muggleton *Wewnątrz subkultury. Ponowoczesne znaczenie stylu*, Kraków 2004). Konkretyzacją tego pytania było stosowanie kolażowej techniki cut-up, a jak słusznie zwrócił uwagę Recenzent, dobrym polskojęzycznym odpowiednikiem jest słowo „wycinki”. Zauważył także, że stosowanie tej prostej techniki twórczej, poprzez zabiegi rekontekstualizacyjne, może być efektywnym sposobem na wymykanie się standardowym interpretacjom. Przedstawione poniżej wycinki nie są motywowane chęcią igrania z interpretacją, choć mają postać myśli zdekontekstualizowanych. Przekształcają się wtedy w swoiste tezy lub nawet aforyzmy o niedookreślonym sposobie użycia (przyj. J.B.).

² Notatki z wykładu, wówczas fakultatywnego, „Wprowadzenie do filozofii hermeneutycznej”, realizowanego w Instytucie Filozofii UAM w semestrze letnim roku akademickiego 1999/2000, przez dra Norberta Leśniewskiego. Notujący, ówczesny student, uczestniczył w tym wykładzie właściwie jako wolny słuchacz, do egzaminu z przedmiotu nie podchodził. Wycięte fragmenty są w oczywisty sposób selektywne, a ich wybór – arbitralny. Można zaryzykować hipotezę, że wiele z nich słuchacz wyniósł z wykładu nie tylko na papierze, lecz także w umyśle, choć nie może zagwarantować ich poprawnego zrozumienia. Zachowane zapiski z pewnością nie są ani dokładne, ani kompletne. Tym bardziej więc wycinki nie mogą stanowić wierniej dokumentacji formułowanych w trakcie wykładu wypowiedzi. Być może tylko zapisy dat są prawdziwe – zgodne z rzeczywistością zgodnie z klasycznym rozumieniem prawdziwości. Są one jednak śladem słów i myśli o dużej sile oddziaływania i autentycznej treści; mocnych jak głos oryginalnie je artykułujący (przyj. J.B.).

Znaczenie to medium, przez które to, co sensowne jest rozumiane.

Gra między sensem a znaczeniem.

Są słowa znaczące, lecz wytarte z sensu, nierozumiane.

09.V

Przedmiot interpretacji adekwatnościowej jest autonomiczny (niezależny od historii) i obiektywny (semantycznie niezależny). Przedmiot interpretacji konstruktywistycznej cechuje brak autonomii – intertekstualność – oraz pluralizm – para-doksalność.

Atotalność interpretacji konstruktywistycznej – jest albo koherentna, albo zupełna. Zupełność to uwzględnienie różnic, a więc brak koherencji. Koherencja pomija różnice, nie jest więc zupełna.

23.V

Sens tekstu nie tkwi w nim, lecz przed nim.

Sens to nie-ostensywne odniesienie do świata.

Sens projektuje świat.

Rozumieć tekst to poruszać się od sensu do referencji.

Spisał w roku 2000 i wybrał dwadzieścia jeden lat później.

dr Jarosław Boruszewski

doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, adiunkt w Zakładzie Logiki i Metodologii Nauk Wydziału filozoficznego UAM. Aktualnie intensywnie zajmuje się semiotyką Stanisława Lema (Investigations of an anti-semiote. Stanisław Lem's semiotic ideas in light of semiotic functionalism of Jerzy Pelc, "Semiotica" 240, 2021). Debiutował jeszcze w XX. wieku, w pierwszym numerze "Pretekstów" (1999), tekstem o koncepcji czasu Davida Hume'a, którego recenzentem był Norbert Leśniński.

Marcin Trydeński

Norbert Leśniewski - wspomnienia

Umysty bywają wielkie, sprawnie rachujące, ale wśród tych wielkich umystów tylko wybrane sprawnie rachując, potrafią prowadzić innych po drogach myślenia, zachęcać do wysiłku, do odwagi stawiania pytań, zmagania się ze swoją intelektualną słabością. Tak właśnie zapamiętam Profesora Norberta Leśniewskiego.

Ćwiczenia z filozofii niemieckiej

Był ciepły majowy dzień. Kończył się już powoli semestr letni, a tym samym ćwiczenia z filozofii niemieckiej u dra Norberta Leśniewskiego. Właśnie na nich pierwszy raz jako student poznałem tego cenionego już przez wcześniejsze pokolenia żaków młodego wykładowcę Instytutu Filozofii UAM. Pamiętam dokładnie atmosferę skupienia, zasłuchania – na przekór wpadającemu przez okna słońcu i śpiewowi ptaków, które już od rana zachęcały do korzystania z innych zupełnie aktywności. Wydaje mi się, że akurat tego dnia mówiliśmy o „Fenomenologii ducha”. Choć sądzę, że niewielu z nas rozumiało Hegłowską dialektykę pana i niewolnika, to wszyscy wsłuchiwalismy się w skupieniu w możliwe ścieżki myślenia, jak zwykle u dra Norberta zmagaliśmy się z tekstem i z samymi sobą, by nadażać. O tak! Łatwo na pewno nie było! Ja się go po prostu intelektualnie bałem – wiedziałem to już wtedy i wiem na pewno dzisiaj. W tym tylko na poły zrozumiałym dla mnie trudzie interpretacji Norbert raptem wyjrzał za okno i jakby wrzucony w codzienność rzucił mimochodem o swojej rodzinie mniej więcej: „Moje dziewczyny już korzystają z tej pięknej pogody. Wkrótce pewnie wszyscy z niej skorzystamy.” Było coś wyjątkowego w tym wejściu w świat codziennego życia. Ten prawie pomnikowy już wtedy dla mnie Doktor tak płynnie przeszedł od zawiłości filozofii Hegla do konkretnego życia. Niby nic wyjątkowego, drobna uwaga, ale pamiętam ją dziś bardzo wyraźnie. Może dlatego, że znalazłem w niej oddech od trudu interpretacji, a może dlatego, że poza wykładowcą dostrzegłem wtedy w Norbercie po prostu człowieka. Jakież było moje zdumienie, gdy na koniec semestru ten właśnie człowiek ocenił pozytywnie moją pracę pt. „Filozofia religii Kanta a socynianizm”. Poczuję się doceniony.

Czytanie „Krytyki czystego rozumu”

Zapamiętam też prof. Norberta Leśniewskiego jako oddanego opiekuna Koła Naukowego Studentów Filozofii oraz czasopisma „Preteksty”. Już wtedy zachęcał nas do rzetelności w pisaniu naszych pierwszych tekstów – „pretekstów”. Właśnie między innymi ta grupa uczestniczyła w specjalnym seminarium zorganizowanym przez dra Norberta oraz prof. Jarosława Rolewskiego z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Odbywaliśmy wzajemne wizyty i strona po stronie czytaliśmy wspólnie Kanta. To była doskonała szkoła uważnej, metodycznej filozoficznej lektury. Był późny jesienny lub zimowy wieczór. Wracaliśmy ze spotkania w Toruniu z głowami pełnymi wrażeń i świeżych myśli związanych z seminarium. Pociąg zatrzymywał się na każdej możliwej stacji, więc mieliśmy dużo czasu, by kontynuować rozmowę. Mówiliśmy jednak nie o filozofie z Królewca, a o Martinie Heideggerze. Norbert prowadził wówczas również fakultet dotyczący wczesnej myśli tego niemieckiego filozofa. Zajęcia cieszyły się bardzo dużą popularnością. Mała sala, w której się odbywały zawsze

wypełniona była po brzegi. Norbert mówił głównie o krytyce Jaspersowskiej „Psychologii światopoglądów”. Myśl była gęsta, pełna niezrozumiałych terminów i struktur, ale wszystkich niezwykle pociągała. Nie wiedziałem jeszcze wtedy, że moja filozoficzna droga zwiąże się właśnie z tym filozofem, którego pisma Martin Heidegger recenzował tworząc jednocześnie podstawy swojej filozofii. Na zajęciach rozumiałem niewiele – nie znając jeszcze myśli obu wieloletnich przyjaciół – Karla Jaspersa i Martina Heideggera. Momentami nie zgadzałem się też w duchu z koniecznością budowania tak zawiłej terminologii, neologizmów, nieprzystępnych formatów. Nie wiedziałem też wtedy, że Jaspers również krytykował Heideggera właśnie za taki styl filozofowania. Dopiero później, gdy poznałem Jaspersa, zrozumiałem, że mówienie z fundamentalnie nowej perspektywy wymaga nowego języka – czego przykładem jest zresztą również filozofia Jaspersa. Wtedy w pociągu Norbert jednak otwierał nam oczy, nie był już znów tym pomnikowym wykładowcą, ale traktującym nas po partnersku nauczycielem, który odpowiadał z uwagą i zaangażowaniem nawet na najmniej trafne pytania. Wtedy też uchylił mi nieco drzwi do świata Heideggera polecając książkę Krzysztofa Michalskiego „Heidegger i filozofia współczesna”. Ceniłem go i cenię za tę właśnie otwartość.

Obrona rozprawy doktorskiej

Na studiach doktoranckich kontakt z Norbertem miałem już raczej sporadyczny. Pamiętam go jednak doskonale z dnia obrony mojej rozprawy doktorskiej. Nie zadał mi pytania, nie dyskutował, wiem jednak, że słuchał uważnie. W pewnym momencie, po jednym z pytań z sali, znacząco spojrzął na mnie i bez słów pomógł mi odnaleźć wątek, uporządkować myśli i pójść odpowiednią drogą. To oczywiście mogło dziać się jedynie w mojej głowie, ale na tyle ta nasza niewerbalna komunikacja miała dla mnie znaczenie, że bardzo żywo ją do dziś pamiętam.

Ostatni raz spotkałem prof. Norberta Leśniewskiego na konferencji związanej z jubileuszem wydania „Pretekstów”, do której współorganizacji zaprosił mnie Damian Gruszczyński – założyciel pisma i redaktor jego pierwszych numerów. Możliwość spotkania, już w zupełnie innym momencie życiowym, przyniosła mnóstwo wrażeń i przemyśleń. Dzień po konferencji Norbert zadzwonił do mnie i zaprosił do wspólnej pracy nad artykułem dotyczącym Martina Heideggera i Karla Jaspersa, a w zasadzie ich „Psychologii światopoglądów”. To było dla mnie ogromne wyróżnienie, ale też źródło onieśmienia – potencjalna współpraca z jedną z najbardziej cenionych przeze mnie nie tylko na studiach osób wydawała mi się z perspektywy obecnej chwili bardzo odległa. Niestety, tego wspólnego przedsięwzięcia nie udało się już nam zrealizować.

dr Marcin Trydeński

Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii i specjalista ds. komunikacji społecznej; absolwent Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Wyższej Szkoły Umiejętności Społecznych. Jest założycielem i partnerem zarządzającym agencji LTM Communications, a także sekretarzem Wielkopolskiej Izby Przemysłowo-Handlowej oraz Polskiego Towarzystwa Antropologii Filozoficznej. Członek Polskiego Towarzystwa Karla Jaspersa. Zawodowo specjalizuje się w budowaniu i realizowaniu zintegrowanych strategii komunikacji, zarządzaniu kryzysowym oraz media relations. Jego zainteresowania filozoficzne koncentrują się na filozofii Karla Jaspersa, antropologii filozoficznej, filozofii komunikacji oraz filozofii społecznej.

Tomasz Turowski

Pro Memoria. Ecce Homo – ślady pamięci

Ślad I – spotkanie. Filozofia

Trudno uwierzyć, że minęło już 26 lat, gdy w 1995 roku rozpocząłem studia na Szamarszewie. Ówczesny WNS, cały ten campus, był Arkadią ludzi wolnych, ludzi poszukujących, ludzi przede wszystkim różnych i kolorowych. Były to czasy, gdy z papierosem można było wejść na korytarz i nikt nie zwracał na to uwagi – paliło się wszędzie, a na trawniku, który był centralną częścią dziedzińca w przerwach żywo dyskutowano o rzeczach ważnych. Na drugim piętrze, gdzie mieścił się Instytut Filozofii, dziś Wydział Filozoficzny wśród wielu studentów pojawił się ktoś, kto przykuwał uwagę. Było w nim coś szczególnego, choć wyglądał jak jeden z nas i długo byłem przekonany, że jest starszym kolegą z wyższego roku. Norbert Leśniewski, a jak się miało niebawem okazać, mgr Norbert Leśniewski wyglądał jak student, młody, wysoki, oczy piwne i od pierwszego spotkania przykuwające uwagę. Nigdy wcześniej ani nigdy potem nie spotkałem kogoś, kto miałby taką głębię w oczach, kto byłby tak skoncentrowany na rozmówcy.

Rok później mieliśmy ćwiczenia z historii filozofii angielskiej i niemieckiej, oba przedmioty z mgr. Leśniewskim, i poznaliśmy jakim głosem filozofia mówi, a przynajmniej usłyszeliśmy głos filozoficzny. Ależ on uwodził tym głosem, tymi pojęciami, które wykładał, a gdy to robił, odnosiliśmy wrażenie, że przedmioty są realne, widzialne, fenomenalne – dobra szkoła hermeneutyczna, lub lepiej fenomenologiczna. To się zjawiało studentowi bezpośrednio, naocznie. Nigdy nie zapomnę, że mgr. Norbert Leśniewski przychodził na zajęcia tylko z tekstem, żadnych notatek, dodatkowych materiałów, tekst i epoché. Być może dlatego nie był lubiany przez nasze kujonki z roku, ponieważ trudno było notować cokolwiek, by potem wryć na pamięć. Szybko okazało się, że nie można zanotować dialogu z tradycją.

Młody Leśniewski (trudno uwierzyć, ale w momencie spotkania miał tylko 27 lat) uczył nas filozofować, to znaczy nie tylko przyswajać sobie wiedzę historyczną, rozwój poglądów danego filozofa, czy filozoficznego nurtu, ale pokazywał jak doszło do takiej a nie innej koncepcji. Co ją ufundowało, dlaczego jest właśnie taka, co daje i czemu jest uniwersalna. Przede wszystkim Norbert uczył aktualności myśli tego, że poglądy Hume'a czy Kanta to nie tylko „historia”. To się dzieje nadal. Dzieje – słowo klucz w hermeneutycznej interpretacji myśli historycznej, kontyngentność historii, jej ważność i każdorazowa aktualizacja problemów oraz dialog z największymi. Tego nas studentów uczył Norbert Leśniewski. Pamiętam, jak czekaliśmy na jego obronę doktorską, a potem na wykłady autorskie z hermeneutyki radykalnej, na które przychodziły tłumy.

Leśniewski nauczył przyszłych filozofów, że pytanie „po co filozofia?”, jest skandalem, na który może sobie pozwolić laik, ale nie filozof. Że filozof nie pyta po co, nie zadaje pytań o cel w tym znaczeniu, ale żyje i egzystuje w filozofii, że w gruncie rzeczy jest spadkobiercą Stagiryty, który podkreślał boskość filozofii jako *bios theoretikos*. Była to też trawestacja powiedzenia Heideggera: „z filozofią nic się nie da zrobić, nic uczynić. To raczej ona czyni coś z tymi, którzy się jej oddają”.

Nie zapomnę jakim wydarzeniem – dla nas studentów – było powstanie *Koła Naukowego Studentów Filozofii*, dla mnie szczególnie *Sekcji Filozofii Hermeneutycznej*. Norbert został opiekunem naukowym i pilnował naszych wystąpień i tekstów, które trafiały do istniejącego do dziś pisma *Preteksty*. Zawsze miał czas, nigdy się nie spieszył, nie był typem zalatanego człowieka. Cechował go spokój i rozważa oraz niesamowita cecha słuchania rozmówcy. Choć przewyższał nas wszystkich, nigdy nie dał do zrozumienia, że jest wyżej.

Ślad II – Mistrz i przyjaciel

Kiedy jeszcze w trakcie zajęć semestralnych, podczas jednej z przerw na papieros przeszliśmy na Ty, długo nie mogłem przejść nad tym do porządku dziennego, był takim autorytetem, że trudno było „przestawić się” na zwykły dialog. Myślę, że Norbert nie budował murów i dystansu, ale jednocześnie był tak wielki, że one stawały się jakby samorzutnie i potrzeba było czasu, by przyzwyczaić się do tego, że nie jesteśmy oficjalni. Z perspektywy czasu myślę, że musieliśmy od siebie co jakiś czas odpocząć, by znaleźć czas na zwykłą nudę, ponieważ gdy tylko przebywaliśmy razem, poza murami naszego akademickiego getta, na mieście, w knajpie, w naszych domach, wówczas byliśmy w takim napięciu, że można było paść na twarz i już się nie podnieść. Tak intensywne były nasze rozmowy, biesiady i spotkania.

Truizmem będzie powiedzieć, że Norbert nie był tylko wykładowcą, tylko uczonym akademikiem – on był filozofem par excellence. Nawet teraz, już z dystansu, nie jestem w stanie przypomnieć sobie żadnej rozmowy, która nie byłaby filozoficzna. Zarówno moim, jak i jego ulubionym filmem był *Potop*, który nieraz oglądaliśmy, analizując scenę po scenie, a wejście Kmicica do karczmy, gdzie wymordowano jego oficerów cofaliśmy w nieskończoność. Padało tam przepiękne światło, które było przyczynkiem do interpretacji *lichtung*, nieskrytości, prawdy. Nawet taki drobiazg był elementem interpretacji zdarzeń, ponieważ każdy najmniejszy problem Norbert potrafił uchwycić od strony miłości mądrości. Była to wspaniała szkoła myślenia. Tego przede wszystkim mnie nauczył, to przekazywał studentom – jak myśleć. Reszta była tylko głosem, tylko marginesem. To współbycie w myśleniu, w sporze, było najważniejszym momentem mojego życia. Norbert był jedynym, którego nazywam Mistrzem i nie waham się tak mówić, nawet jeśli to brzmi sztucznie i zanadto patetycznie, czego On sam nie lubił.

Ślad II – hermeneutyka, Heidegger, Niemcy

Mój wybór kierunku studiów nie był przypadkowy, już na początku LO wiedziałem co chcę robić, zafascynowany Nietzschem. Moje pierwsze próby wniknięcia w *Narodziny tragedii*, czy *Zaratustrę* były wówczas nieporadne, ale były też motorem napędowym by poświęcić temu studia. Chciałem się dowiedzieć czegoś więcej o filozofii woli mocy, o tradycji i przede wszystkim czytać, a filozofia i jej studiowanie dawały mi taką możliwość. Gdy spotkałem Norberta dowiedziałem się o Heideggerze i hermeneutyce, co ukierunkowało mnie już na zawsze. Potem były chwile odchodzenia od Heideggera, sporu z nim, niezgody, ale zawsze wracałem do jego filozofii. Sein und Zeit zaś czytałem od czasu do czasu w całości, a często we fragmentach. Norbert nauczył mnie rozumieć strukturę otwartości i hermeneutykę faktyczności *Dasein* i nawet teraz brzmi mi w uszach jego głos, gdy przesiadywaliśmy w dawnym Zakładzie Historii Filozofii Współczesnej i debatowaliśmy nad każdym zdaniem i fragmentem.

Uczył też czytać, ponieważ posiadanie tej umiejętności na gruncie filozofii wcale nie jest takie proste i oczywiste.

Po habilitacji i publikacji książkowej, Norbert uważał, że Heidegger został przez niego prze-wartościowany, że choć hermeneutyka nadal jest istotą myślenia, to sama fundamental-na ontologia została przez niego przewyciężona. Bardzo się dziwił, że nadal czytam jego *O hermeneutyce radykalnej*, ponieważ jak uważał „nic tam już nie jest aktualne”. W ostatnim okresie Norbert wrócił do Kanta, a stawiany przez filozofa z Królewca problem metafizyki odżył u niego z nową siłą. Pytanie o warunki możliwości doświadczenia świata stały się dla Norberta nowym wyzwaniem, co miało znaleźć swe odzwierciedlenie w postaci publikacji. Niestety Norbert nie zdążył...

Ślad III – człowiek

Tak trudno pisać o Nim w czasie przeszłym. Tak trudno rozstać się i pogodzić, że została tylko pamięć: o Nim i wspólnych doświadczeniach, chwilach, śladach. Zastanawiam się jaki był? Jakim był człowiekiem? Każdy kto go znał ma pewnie inny obraz Norberta Leśniewskiego. Mój jest być może wyidealizowany, ale inny nie staje mi przed oczami. Potrafilimy się pokłócić i zerwać kontakty, by po kilku dniach wyciągnąć ręce i dalej żyć w napięciu. Potrafił przedzwonić i przeprosić. Z mojej pamięci nigdy nie ujdą chwile jak ta, gdy podczas ważnej konferencji naukowej, zamiast siedzieć na pokonferencyjnym raucie z resztą naukowców, poszliśmy po prostu w miasto, by ze sobą pobyc i rozmawiać po błądy świt. Nasze wędrówki po mieście były śladem człowieczeństwa, radości z rzeczy zwykłych, drobnych, które dla filozofa urastały do spraw najważniejszych, bez precedensu. Z Nim wiedziałem, że wszystko może być elementem zdziwienia, że często czujemy brak, tkwimy w nim, żyjemy w jego cieniu i po prostu tęsknimy, ale też, że nie ma tu nic trwałego poza tęsknotą za trwałością.

Norbercie! Cześć Twej pamięci. Na zawsze!

dr Tomasz Turowski, dnia 15 X 2021, Zielona Góra

ur. w Poznaniu, absolwent filozofii UAM. Główne zainteresowania filozoficzne dotyczyły klasycznej filozofii niemieckiej, hermeneutyki współczesnej, ze szczególnym uwzględnieniem propozycji Martina Heideggera oraz wartościującej filozofii życia Fryderyka Nietzschego. Zasadniczo zainteresowa-niom tym jest wierny do dziś. Od 2000 roku pracownik Zakładu Etyki Uniwersytetu Zielonogórskiego. W swych obecnych badaniach koncentruje się na metaetyce i współczesnej filozofii anglosaskiej, ze szczególnym uwzględnieniem bioetyki oraz relacji między animal welfare a animal rights. Bada etyczne (teoretyczne i filozoficzne) aspekty praw zwierząt. Opracowuje własną koncepcję moralnego statusu istot pozaludzkich, czemu poświęcone są jego publikacje.

Weronika Wronecka

Teoria Leśniewskiego

Człowiek bez skazy to kiepski materiał na bohatera. Bohater przywoity powinien mieć coś na sumieniu. Kto nie zgrzeszył, ten o niewinności może mieć co najwyżej mgliste pojęcie, istnieje ponadto ryzyko, iż okaże się druzgocącym nudziarzem. To raczej los tego, kto upada, lecz walczy, może stać się godnym uwagi i namysłu przykładem: pouczającym, a przy okazji urzekająco sensacyjnym.

Słuszności tej tezy dowiedziono niedawno na poznańskim Wydziale Filozofii (w skrócie WF), na tonie którego rozkwitła bogata i obiecująca pod względem literackim mitologia. Jednym z jej centralnych bohaterów stał się Norbert Leśniewski, urodzony pod Szamotułami przed około pięćdziesięcioma laty. Swoją pozycję zawdzięczał doskonałej proporcji wzniosłości i pikanterii wyłaniających się z tej części jego życia, która obywatelom wydziału była dana do wglądu. Z jednej strony budził podziw wszechstronnym wykształceniem, które, co należy podkreślić, wydawało się wiarygodne. Z drugiej posiadał Leśniewski renomę ekscentryka, być może, kto wie, niestroniącego od używek. Jakich – trudno było ustalić, ale wszystkiego się można spodziewać po człowieku, który traktat ze słowem „radykalny” w tytule wieńczy paragrafem: *Kto naprawdę potrafi zrozumieć kobiety?*. Wiadomo, że choćby i domniemane, doświadczenie w sprawie kobiet – które w uogólnieniu można nazwać obyciem antropologicznym, a w uszczegółowieniu romantycznym – stanowi wraz z natogami i tytułami naukowymi doskonałą kombinację: żywi się nią tradycja powieści uniwersyteckiej, żywi się nią także mitologia wewnętrzna większości szanujących się wydziałów, od czego nasz nie stanowi wyjątku.

Po raz pierwszy spotkałam Leśniewskiego na wykładzie z retoryki. Siedział skromnie, w skromnym stroju, w ubożutkiej salce wykładowej. Czasy były chude, a miejsce mizerne: komunistyczne ławki, rozświetlone pierwszoroczne głupty, ogólnoszkolna bieda. Nie uciszając podopiecznych – czego nie miał w zwyczaju robić – Leśniewski zaczął mówić, gdy tylko wybiła godzina wykładu. Rozmowy powoli ucichły i kiedy wszyscy zorientowali się, że lekcja trwa od dawna, gwar głosów ustąpił gwarowi jęków i westchnień wyrażających dezaprobatę, w którą Norbert wpędzał studentów bezwzględnie zawrotną prędkością wywodu. Przemawiał bowiem w stylu konferansjera wyliczającego na licytacji bądź wyścigach konnych dynamicznie zmieniające się wyniki lub wartości w taki sposób, że wszystkie dźwięki zlewają się w jedno niekończące się na niemiecką modłę słowo. Zwykły śmiertelnik nie miałby szans wytrzymać w takich warunkach dłużej, niż kwadrans. Norbert za każdym razem uwijał się z całym materiałem w czterdzieści pięć minut i dystrybuował w tym czasie dwa razy więcej treści, niż przeciętny wykładowca zdąży przekazać podczas półtoragodzinnego kazania. Na szczęście nie jestem zwykłym śmiertelnikiem, tylko wytrawną stenotypistką, dlatego cieszyłam się powodzeniem u kolegów, którzy gorliwie zabiegali o moje względy, chcąc w ten sposób zapewnić sobie dostęp do moich rzetelnie prowadzonych notatek. Przyznaję, że zawdzięczam Leśniewskiemu nieoczekiwany pik na giełdzie towarzyskiej. Należałoby dodać, że słowo notatki jest niezupełnie stosowne, kiedy mowa o produktach mojej szkolnej ak-

tywności. W przebłytkach protokolarskiego geniuszu, który ujawnia się u mnie nierzadko, wzbogacałam zapiski o wtręty beletrystyczne, rysopisy i studia psychologiczne. Treść wykładu rejestrowałam z paranoiczną wiernością, uwzględniając chrząknięcia, przejęzyczenia, tonację, akcenty, rytm i niemerytoryczne dygresje. Miałam w tym pewien interes – na studia przyszłam jako agentka i każdy typ danych wydawał mi się w toku śledztwa bezcenny. Ponadto jako paranoiczna protokolantka znajdowałam w paranoicznym wykładowcy godnego konkurenta. Niestety nawet mnie nie udało się nigdy nie uronić choćby słówka z onieśmiałącego potoku jego całkiem dorzeczej mowy.

Norbert spieszył się nie bez powodu. Wiedział, że ma raczej mało czasu i nie chciał go marnować. W szkole pojawiał się średnio czterokrotnie rzadziej, niż przewidywał harmonogram, dlatego każde jego nadejście wiązało się z nadrabianiem solidnych zaległości. We wszystkie pozostałe dni wyczekiwaliśmy go, bez specjalnej nadziei, na korytarzu. Rzadko fatygował się, by odwołać zajęcia z wyprzedzeniem. Zwykle nie mógł zresztą tego uczynić, ponieważ sam był swoją niedyspozycją zaskoczony, czy też oszołomiony. Dobre intencje bądź niezłomna wiara kazały mu trzymać nas w niepewności do ostatniej chwili. Moi biedni koledzy nie mogli nawet obstawiać zakładów (przyjdzie, czy nie przyjdzie?), bowiem w przeciwieństwie do przełożonego dawno stracili już wiarę, której hazard wymaga. Jeżeli, ku zdziwieniu wszystkich, Norbert się wreszcie pojawiał, to w osobliwej glorii, jako człowiek, który najwyraźniej upada, lecz wciąż walczy.

Jego niefrasobliwość i skromna ilość rzetelnych informacji na jego temat sprzyjały gorliwej działalności mitotwórczej wśród studentów. Wiele powstało teorii Leśniewskiego, a dzięki temu po raz pierwszy filozofia zaistniała na moim wydziale w praktyce, w życiu uczniowskim, na korytarzu. Studenci spierali się, czy taki mądry człowiek może być upadły, a jeśli tak, to czy można go za to winić. Wiele wzruszających sądów na jego temat wypowiedziano i słuchałam ich z żywym zainteresowaniem. Najsumienniejsi liberałowie zajmowali niejednokrotnie w sprawie Leśniewskiego stanowiska radykalne – wywalić na zbity pysk. Wzorowi uczniowie z kolei, w tym formalisci, ku ogólnemu zdziwieniu stawali w jego obronie. Problem polegał jednak na deficycie danych pozwalających jednoznacznie orzec, czy trzeba go usprawiedliwiać – i dlaczego. W tym miejscu etyka zamieniała się w monumentalną teorię spiskową. Niektórzy uważali, że Leśniewski jest pijakiem lub, co gorsza, ćpunem, w związku z czym powinno się go usunąć z naszej szlachetnej instytucji. Inni twierdzili, że to oszczerstwo, a biedak jest poważnie chory, trzeba więc tolerować jego osobliwość. Jeszcze inni powiadali, że jest chory, dlatego jest pijakiem, albo że jest chory przez pijaństwo, albo że jest zdrow, ale dziwak etc. Mnie było w tej materii raczej wszystko jedno, ale podobało mi się to autodafe, którego wszyscy moi koledzy dokonali w reakcji łańcuchowej na prastarą wydziałową legendę. W sprawie Leśniewskiego trzeba było mieć jakiś pogląd i ten przymus popychał młodych filozofów do dostrzeżenia świata życia. Być może był to jedyny prawdziwy egzamin, jaki odbył się w historii naszego wydziału.

(...)

Mieszkanie Norberta było niewielkie, ani czyste, ani brudne: książki, duże łóżko, drzwi do kuchni wypadające z zawiasów, w których architektonikę gospodarz przepraszał, choć

i kokieteryjnie nas wprowadzał. Bardzo duże secesyjne okna, przysłonięte latem od strony ulicy rozrzutnie rozzielenioną koroną drzewa. Pośrodku pomieszczenia stał fotelik, na którym siedział Leśniewski. Był uprzejmym gospodarzem, chociaż przemawiał z egzaltacją, z którą zdążyłam się oswoić przy Tomaszu. Czułam się raczej onieśmielona i krążyłam po mieszkaniu, oglądając przedmioty, jak w muzeum. Stan onieśmielenia nowym miejscem jest dla mnie – ze względu na wędrowny styl życia – czymś tak swojskim, że zarazem czułam się, jak u siebie. Pamiętam żółtka lamp ulicznych, w które wpatrywałam się, wsparta na obszernym parapecie, słuchając poważnego wywodu na temat różnicy między przedmiotem a obiektem prowadzonego za moimi plecami. W tamtym okresie bardzo frapował mnie problem gustu – tak bardzo, że nie byłam w stanie stwierdzić, czy sama takowy posiadam. Z największym trudem przychodziło mi rozstrzygnięcie, czy taką a taką rzecz lubię, dlaczego ją lubię i co to dokładnie oznacza. Zbyt pochłonięta teorią gustu, wypadłam z wprawy praktycznej, a zapytana o upodobania, najczęściej milczałam skrępowana myślą, że nic bardziej nie zbliża człowieka do głupoty, niż kaprys (co także nie było najmądrzejsze na świecie). Przerosło mnie w związku z tym zleczone przez Leśniewskiego zadanie wskazania ulubionej piosenki, co zrzucono na karb mojej dziewczęcej kapryśności, na mocy której (skoro już zostałam o nią pomówiona) postanowiłam zrezygnować z polemiki i pozwolić radykalnemu hermeneucie żywić jego cokolwiek konserwatywne przeświadczenie. Sąd to pod pewnymi względami także kwestia gustu, szczególnie kapryśnie stanowczy. Uznałam, że moja kapitulacja wpisze się w nastrój gorzkiego spokoju, który panował wśród domowników.

(...)

Na konwersatoriach u Leśniewskiego wstydziłam się strasznie za głupotę kolegów, pisania o której sobie oszczędzę. Ani na prywatce, ani na zajęciach nie zawiązała się między nami najdrobniejsza nić porozumienia czy sympatii, którą jednak ze swojej strony go darzyłam. Po studiach pojawił się w moim życiu jeszcze dwukrotnie. Raz na obronie dyplomu, jako mój recenzent. Obrona przebiegła w ufoatmosferze. Działo się to latem, kiedy ze złamanym sercem uciekałam z Poznania do Krakowa i zamieszkałam z Tomaszem w kawalerce. Życie w Poznaniu było mi wówczas takim piekłem, że przeprowadzka do drugiego piekła, równie, choć nieco odmiennie rozszalałego, wydała mi się wspaniałym pomysłem. Zmiana stylistyczna przyniosła mi pewną ulgę. Spędziłam kilka miesięcy, pocąc się w aneksie kuchennym nad książkami, usiłując zdać trzy sesje egzaminacyjne i rozwiązać wszystkie problemy świata w traktacie o teatrze, podczas gdy Tomasz przeżywał wzloty i upadki na matrymonialnej giełdzie (świeżo rozpoczęty romans przynosił krach za krachem) i w półliterackim półświatku, którego stolicą stała się nasza bursa. Rozgorączkowany, łysy i chudy wówczas Tomasz raczył swoich gości niekończącymi się wyjątkami z dramatu, który pisał zapamiętane, odmawiając snu i pożywienia. Ja zaszywałam się koszarach wzniesionych z książek i brudnych naczyń, które stanowiły symboliczną granicę oddzielającą moje biuro od tomaszowego pola bitwy.

Tomasz boi się brudnych naczyń, a ponieważ jest odważny, każdego dnia wytwarza niezliczone ich ilości. Pewnego razu w przypiływie wiary i nadziei zaprowadziłam generalne porządki i wyszorowałam wszystko, z naczyniami włącznie, co do spodeczka. Była to sytuacja bezprecedensowa. Czyste naczynia ułożyłam w niewielkiej szafce zawieszzonej nad zlewem. Okazało się, że mebel nie był przystosowany do dźwignia takiego obciążenia, ale

nikt tego nie wiedział, ponieważ nikt dotychczas nie považył się naruszyć tomaszowego nieładu. Błaszane mocowanie jęknęło, szafka odpadła od ściany i wylądowała z hukiem na podłodze. W ten sposób postradałam na chwilę zmysły i pozbawiłam nas wszelkiej porcelany i wszystkich szkieleł, wyjąwszy słoik po gołąbkach. Chwilkę później, trzęsąc się jeszcze, odebrałam telefon od mojego promotora, który uprzejmie mnie poinformował, że obrona mojego dyplomu zaczęła się jakiś czas temu i komisja niecierpliwie mnie oczekuje. Podziękowałam mu basem, żeby nie poznał, że zapomniałam. Nie jest nowością, że uleciało mi z głowy ważne wydarzenie. Być może po to życie mi się ściele tłuczonym szkłem, żebym nie zapomniiała umrzeć. Uruchomiłam komputer i nawiązałam połączenie z gremium w składzie: promotor gawędziarz, prorektor komediant i recenzent deliryk. Ten ostatni tylko incydentalnie pojawiał się na wizji, większość czasu spędzając poza kadrem. O jego obecności zaświadczał wymowny kaszel, stanowiący dominantę pejzażu akustycznego. Recenzja była krótka, ale treściwa: wszystko jest na swoim miejscu i czyta się dobrze. Po kwadransie byłam filozofem, a nazajutrz dostaliśmy nakaz eksmisji za nieumyślną dewastację kwaterki.

Rok później Tomasz odwiedzał mnie na Grochowie. Wybraliśmy się na przejażdżkę na obrzeża Warszawy, żeby załatwić interesy. Dostałam wtedy informację o pogrzebie Norberta. Koledzy z wydziału zdążyli się już pokłócić, kiedy jeden z nich skomentował nekrolog czarnym – całkiem niezłym – żartem. Jak za starych dobrych czasów pośród studentów wykształciły się dwa obozy – strażników przyzwoitości i tolerancyjnych empatyków: także po śmierci wskrzeszał Norbert w swoich uczniach żywioł moralności, choćby i tak ordynarnie dualistycznej. Wróciliśmy na Gdecką, zjedliśmy chińszczyznę i o wszystkim zapomnieliśmy. Czternastego lipca obudziłam się w pociągu do Poznania, oszołomiona samowładztwem nóg, które najwyraźniej mnie tam wcześniej poniosły pomimo nieprzychylności rozsądku. Z Poznania zostałam odeskortowana autem do Szamotuł, a z Szamotuł do Obrzycka. Pogoda była prześliczna, w przeciwieństwie do przebrzydłej okolicznościowej stylizacji, jakiej poddali się członkowie instytutu, jak to żałobnicy. Nie spotkałam na pogrzebie nikogo, kogo chciałam spotkać, za to naraziłam się na konfrontacje, których wolałabym uniknąć. W połowie imprezy zorientowałam się, że miejsce na tyłach konduktu, na obrzeżu łączki, które wybrałam sobie na kryjówkę, wcale nie zapewnia mi dyskrecji, wprost przeciwnie: starzy ćwierćznajomi wykręcają sobie karki, żeby dojrzeć, co to za młódka w kapeluszu stara się umknąć ich spojrzeniu. Świat był nadzwyczajnie żywy, a Leśniewski nadzwyczajnie martwy. Ucieszyłam się, że był związany z Szamotułami, w których lektor PKP dostaje chrypki. Wróciłam do Poznania, koleżanki płakały, rozpadał się deszcz, a telefon wyslizgnął mi się z dłoni i roztrzaskał na chodniku. Byłam zmęczona, postanowiłam więc zrezygnować z planów na nostalgiczną przechadzkę i poszłam do domu. Nie miałam kluczy, ale liczyłam, że zastanę lokatorów. Przeliczyłam się; ktoś jednak wspaniałomyślnie otworzył mi bramę oraz drzwi do korytarza. Nie mogąc zidentyfikować sprawcy założyłam, że to pewnie Leśniewski, dla którego sprawstwo i nieuchwytność były przecież atrybutami już od dawna. Wykorzystałam ów pretekst, by podziękować mu w duchu za tę i inne przysługi. Poczułam także ulgę, że mogę go teraz bezgranicznie lubić, ponieważ nie tylko go nie znam, ale i nigdy nie poznam. Tego rodzaju znajomości mogą w najwyższym stopniu zbliżyć się do ideału. Skuliłam się na podłodze korytarzyka, pozbawiona wstępu do mojego niegdysiejszego mieszkania, w którym

nie obowiązują prawa fizyki. Panował nastrój gorzkiego spokoju.

Pomyślałam dziś o tym wszystkim, ponieważ obchodzę urodziny, które łatwo skojarzyć z umieraniem. Swoją drogą położyć się do grobu we własne urodziny to ładna kłamra kompozycyjna, której jednak nie spieszy mi się domykać. Leśniewski umarł zgrabnie, jakby na odwrót: najpierw grzebano go za życia, później wskrzeszano po śmierci. Dwuznaczność jego bytu i niebytu pasuje do wizerunku łajdaczącego się erudyty, jaki wynikał z wypadkowej wszystkich jego tożsamości, opracowywanych sumiennie przez kolejne pokolenia studentów. Nie do końca potrafię ustalić, czy namaszczenie, z jakim plotkowano na temat Leśniewskiego – rodzaj pietyzmu, który nadawał plotce status hipotezy niemalże naukowej, współwystępujący z dyskrecją, a nawet onieśmieniem – wynikało z koniunkturalnej przyzwoitości, czy też stanowiło zagadkową odpowiedź na zagadkowe pytanie wybrzmiewające z wyimkowej obecności Leśniewskiego – im oszczędniejszej, tym przemożniejszy wywierającej wpływ. Trzeba przyznać, że choć tajemniczy, był to człowiek, który wiedział, czym jest styl i jak go obsłużyć. Młodym filozofom najczęściej brakowało jednak wyczucia, by to docenić, a młodzi artyści, dla których spotkanie z Leśniewskim mogłoby być pouczające, nie mieli o jego istnieniu pojęcia, bowiem międzywydziałowe stosunki są w naszym mieście raczej ograniczone. Może to i dobrze.

dr Weronika Wronecka, dnia 13. 01. 2022, Kraków

- urodzona w 1993. Mieszka i pracuje w Polsce. Absolwentka Uniwersytetu Artystycznego w Poznaniu (Fotografia, Intermedia, Międzywydziałowe Studia Doktoranckie) i Uniwersytetu Adama Mickiewicza (Filozofia). Zajmuje się literaturą, rysunkiem i filmem. Redaktor naczelna magazynu „Postmedium”.



Zakład Teorii Filozofii Komunikacji Poznańska Szkoła Komunikacji Społecznej. Instytut Filozofii WNS UAM w Poznaniu.

I rząd: prof. Norbert Leśniewski, dr Karina Kozłowska (wówczas doktorantka), prof. Bolestaw Andrzejewski, dr Magdalena Filipiak, dr Magdalena Gilicka (wówczas doktorantka)

II rząd: prof. Wendland, dr Jarosław Boruszewski, prof. Mikołaj Domaradzki, dr Mateusz Karaś (wówczas doktorant) - dr Jan Wasiewicz



Przekazanie księgozbioru po Norbercie do Biblioteki Kampusu Ogrody 2021

Michał Januszkiewicz

Pamięci profesora Norberta Leśnińskiego,
wędrowca po ścieżkach autentyczności

PRAWDA I SUBIEKTYWNOŚĆ

Kierkegard i romantyczne źródła hermeneutyki nowoczesnej

1. Hermeneutyka wobec problemu indywiduum

Hermeneutyka ma swoje korzenie w starożytności. Przez wiele wieków związana ściśle z interpretacją tekstów świętych, Biblią (hermeneutyka biblijna), pojmowana była jako dyscyplina pomocnicza, dyscyplina filologiczna. W tym znaczeniu traktowana była technicznie: jako zbiór reguł, których stosowanie prowadzić miało do usuwania miejsc ciemnych tekstów, rozjaśniania ich sensu. Dopiero jednak w okresie romantyzmu odnaleźć możemy źródła hermeneutyki na wskroś nowoczesnej. Ars explanandi, sztuka wykładania, wyparta zostaje przez ars intelligendi, sztukę rozumienia. Hermeneutyka staje się dyscypliną filozoficzną. Długo by wymieniać to, co składa się na romantyczne dziedzictwo hermeneutyki: w jej sporze z oświeceniem przywraca ważność problemu autorytetu, a przede wszystkim – tradycji; dochodzi też tu do tego, co nazwać by można, za Hansem-Georgem Gadamerem, rehabilitacją przesądów (zwalczanych przez oświecenie); miejsce abstrakcyjnego rozumu, głoszącego prawdę obiektywną i niezmienną, zajmuje historyczne rozumienie zmienności świata. We wczesnoromantycznej hermeneutyce Chladeniusa pojawia się więc na przykład pomysł interpretacji perspektywicznej – z różnych punktów widzenia¹. Szczególnym momentem przełomowym okazuje się hermeneutyka Friedricha Schleiermachera, którego ważnych dokonań nie da się sprowadzić jedynie do wyprowadzenia hermeneutyki z kontekstu badań Biblii ku wszelkim możliwym tekstom, lecz fundamentalne rozpoznanie dotyczące samych zadań hermeneutyki. Chodzi tu już nie tylko o interpretację gramatyczną, związaną z samą naturą tekstu i nie o rozumienie zawartości treściowej tekstów, co o rozumienie innego (rozmówcy czy autora), to, co nazwał Schleiermacher interpretacją subiektywną (psychologiczną). Pomimo, że wyróżniał on te dwa typy interpretacji, to jednak ten drugi okazał się prawdziwie nowym odkryciem. Odkrycie innego, odkrycie indywiduum to z całą pewnością moment szczególny w hermeneutyce romantycznej. Choć Schleiermacher nieustannie stara się poruszać po hermeneutycznym kole od ogółu do szczegółu, od tego, co powszechne, do tego, co indywidualne, to jednak właśnie indywiduum, indywiduum nie w pełni wyrażalne (individuum est ineffabile), wyposażone w residuum nieusuwalnej samotności i obcości, stoi w punkcie wyjścia tej hermeneutyki. Dowodem na to może być radykalne odwrócenie obowiązującego dotąd w hermeneutyce przekonania, że zasadniczo wszystko jest zrozumiałe, że wszystko jest „pełne” rozumienia, a zadaniem hermeneutyki jest jedynie usuwanie przygodnych miejsc „ciemnych”; odtąd ma być inaczej: nic zrazu nie jest zrozumiałe; więcej: źródłowym doświadczeniem człowieka nie jest nawet nierozumienie, ale – nieporozumienie! Skoro tak, to cel hermeneutyki jawi

¹ Zob. Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2013, s. 260 nn.

się odtąd jako negatywny: hermeneutyka to sztuka unikania nieporozumień². Nieporozumienie jako doświadczenie źródłowe świadczy zaś przede wszystkim o tym, że człowiek to indywiduum, naznaczone zawsze odmiennością, innością, czy różnicą.

2. Pomiędzy Kierkegaardem a Heideggerem

Można by dyskutować o tym, czy Sorena Kierkegaarda uznać można zasadnie za typowego przedstawiciela romantyzmu – zdania w tej kwestii są podzielone, a sprawa nierozstrzygnięta. Nie chodzi mi jednak o to, aby w ten spór o Kierkegaarda się wdawać. Wystarczy przyjąć to, co do czego zgodzić bez wątpienia się można: filozof przynależał historycznie do formacji romantycznej (zmarł w tym samym roku, co Adam Mickiewicz – 1855) i w istotny sposób wypowiedział się w duchu radykalnie pojętego indywiduum i subiektywności, choć sprzeciwiał się jej wybujałym romantycznym formom³. Można by również dyskutować o tym, czy jest rzeczą zasadną umieszczanie myśli Sorena Kierkegaarda w świetle hermeneutyki? W czasach mu współczesnych, gdy hermeneutyka podejmowała namysł nad sztuką interpretacji, duński filozof nie był takim sprawami, przynajmniej wprost, zainteresowany. Mimo to chcę postawić sobie zadanie umieszczenia Kierkegaarda w kontekście refleksji na wskroś hermeneutycznej. Po pierwsze, można Kierkegaarda uznać za jednego z prekursorów hermeneutyki egzystencjalnej, której twórcą jest Martin Heidegger. Po drugie, Kierkegaard znakomicie funkcjonuje już od lat w ramach tak zwanej hermeneutyki radykalnej (John D. Caputo)⁴. Przez hermeneutykę egzystencjalną pragnę rozumieć myśl, której istotnymi tradycjami są filozofia życia i filozofia egzystencji. To hermeneutyka, która odsuwa na dalszy plan pytania o interpretację tekstów, a uprzywilejowuje wymiar egzystencjalny człowieka, któremu (by sparafrazować Heideggera) chodzi w jego byciu o niego samego. Wszelkie rozumienie jest przeto samorozumieniem, a rozumiejącego podmiotu nie sposób już dłużej oddzielać od przedmiotu rozumienia. Sam dualizm podmiotu i przedmiotu okazuje się w tym miejscu pozbawiony uzasadnienia. Celem mojej wypowiedzi jest pokazanie, że nowoczesna hermeneutyka egzystencjalna rozpatrywana być może w kontekście indywidualistycznie zorientowanego „romantyzmu” Kierkegaardowskiego. Interesować przy tym będzie mnie tylko pewien wybrany moment twórczości Kierkegaarda: zagadnienie nierozzerwalnego związku prawdy z subiektywnością (indywiduum). Wskazany problem pozwala, jak można sądzić, uchwycić zasadnicze rysy nowoczesnej hermeneutyki egzystencjalnej Heideggera i szerzej pojętej hermeneutyki nowoczesnej. Chodzi tu zasadniczo o kilka podstawowych kwestii wiążących Kierkegaarda i Heideggera. Po pierwsze, rozważania Kierkegaarda umieścić można po stronie mądrości *phronesis* (to, co związane ze sferą *praxis*, to, co praktyczne), przeciwstawionej mądrości *sophia* (teoria). Na gruncie tego przeciwstawienia, człowiek Kierkegaarda to „człowiek pojedynczy”, *phronimos*, który usiłuje odnaleźć odpowiedź na pytanie: co robić? Po drugie, sposobem poszukiwania tej odpowiedzi, a tym samym poszukiwania drogi do rozumienia siebie samego, jest „ujednostkowanie”, indywidualizacja. Pojawić może się ona dopiero wtedy, gdy możliwe będzie oderwanie się od tego, co owo samorozumienie wstrzymuje: u Kierkegaarda jest to tłum,

2 Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism. And Other Writings*. Ed. By Andrew Bowie. Cambridge, s. 21.

3 Zob. Edward Kasperski, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*. Pultusk 2003, s. 263-307.

4 Obszerny i pierwszy rozdział swej ważnej pracy poświęca Kierkegaardowi John D. Caputo – *Repetition and Kinesis: Kierkegaard on the Foundering of Metaphysics*. Zob. John D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington and Indianapolis 1987, s. 11-35.

u Heideggera – „Się”. Po trzecie, dopiero wtedy, gdy człowiek potrafi zobaczyć się jako indywiduum, możliwe jest zrozumienie tego, czym jest prawda. Nie chodzi tu jednak o prawdę pojętą jako adekwację (zgodność myśli i rzeczy, sądu i faktu itp.), ale o prawdę pojętą jako autentyczność, to, co Heidegger określił mianem autentyczności (*Eigentlichkeit*). Po czwarte, Kierkegaard, wcześniej, niż uczynił to Heidegger, wprowadza do filozofii to, co można by określić mianem egzystencjalnie rozumianej wiedzy. Sytuuje się ona w opozycji do wiedzy obiektywnej. O ile ta druga dąży do neutralnego i jednoznacznego uchwycenia „tego, co jest”, o tyle ta pierwsza rozpoznaje to, że egzystencja nie jest, lecz „się staje”. Tak rozumiana wiedza egzystencjalna powołana jest nie do poszukiwania neutralnego wobec podmiotu stanu rzeczy, lecz do poszukiwania sensu życia.

3. Prawda i subiektywność

Kierkegarda określić można jako twórcę subiektywistycznej koncepcji prawdy. I w związku z tym stajemy od razu przed istotną kontrowersją: czy odwoływanie się do subiektywizmu nie jest dyskredytujące dla tego, kto to robi? Wszelkie odwołania do subiektywizmu zdają się zrazu nie tylko uderzeniem w klasyczną i jedyną obiektywistyczną koncepcję prawdy, ale i, z racji tego, narażają się na poważne zarzuty, odnoszące się do dowolności, arbitralności, emocjonalizmu, wreszcie – o zgrozo – relatywizmu. Co zatem głosi klasyczna (adekwacyjna, korespondencyjna) teoria prawdy i co właściwie Kierkegaard chciałby jej przeciwstawić? Klasyczna koncepcja prawdy zaproponowana została przez Arystotelesa w *Metafizyce*, a sformułowana w postaci definicji przez św. Tomasza z Akwinu w *Summie filozoficznej*. Arystoteles ujmował prawdę opisowo jako – mówiąc w uproszczeniu - orzekanie o czymś co jest, że jest, a o czymś co nie jest, że nie jest; i analogicznie, przez fałsz rozumiał orzekanie o czymś co nie jest, że jest, bądź o tym, co nie jest, że jest⁵. Św. Tomasz formułuje już jednak samą definicję: prawda to odpowiedniość pomiędzy rzeczą (stanem rzeczy) i myślą (sądem, wypowiedzią): *Veritas est adequatio rei et intellectus*⁶. Bardzo ważne jest także to, że obaj filozofowie sytuowali prawdę w myśli (intelekcie), a nie w samych konkretnych rzeczach (bytach)⁷. Przez długie wieki korespondencyjna koncepcja prawdy była właściwie bezkonkurencyjna, a to dlatego, że była jedynym obiektywistycznym ujęciem prawdy, ponadto traktowała prawdę jako jedyną, niezmienną i niestopniowalną. Stąd też zastrzyżono na miano klasycznej, podczas gdy inne alternatywne teorie prawdy (jak np. teoria oczywistości Kartezjusza, teoria zgody powszechnej, teoria koherencyjna itp.) uznano za nieklasyczne. W świetle korespondencyjnej i obiektywistycznej koncepcji prawdy, odwoływanie się do subiektywizmu nieuchronnie skazuje proces poznawczy na błąd i fałsz – z wielu powodów. Po pierwsze, z powodu irracjonalności poznania (pseudo-poznanie, zerwanie z regułami logiki); po drugie, z powodu obiekcji co do istnienia samego przedmiotu poznania (czy nie może być on po prostu wymyślony?); po trzecie, z powodu nieadekwatności poznania; wreszcie, po czwarte, z powodu nieweryfikowalności (nie-sprawdzalności) poznania.

Nasuują się teraz dwa pytania, pierwsze: czy zatem Kierkegaard neguje i odrzuca kla-

⁵ Arystoteles, *Metafizyka*. W: *Dzieła wszystkie*. Tłum. Różni. Warszawa 1990, T.2., s. 681-682 (ks. Γ, IV).

⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*. Tłum. Z. Włodek, W. Zega. Kraków 2003, s. 158-159.

⁷ Zob. Arystoteles, *Ibidem*, s. 717; Tomasz, *Ibidem*, s. 158.

syczną teorię prawdy? I pytanie drugie: czy można go uznać za zwolennika radykalnego subiektywizmu? Na oba pytania trzeba odpowiedzieć przecząco. Kierkegaard nie odrzuca ani nie neguje klasycznej koncepcji prawdy. Wyraża jednak przekonanie, że taki sposób ujmowania prawdy dostępny być może jedynie Bogu, bo to Bóg tylko zdolny jest pochwytywać pełną zgodność myślenia i bytu. Dla człowieka (pojmowanego jako egzystencja) jest to po prostu niemożliwe, bo egzystencja polega na nieustannym stawianiu się. Abstrakcyjnej prawdzie przeciwstawia się prawda, wyrażająca w otwartych pytaniach⁸. Nie oznacza to jednak, że Kierkegarda uznać należy za radykalnego wyraziciela subiektywizmu. Katarzyna Krawerenda-Wajda w swej wnikliwej i bardzo ciekawej pracy na ten temat⁹, idąc zresztą za ujęciem tego problemu przez Merolda Westphala i dokonując rozróżnienia na subiektywizm i subiektywność, interpretuje subiektywność jako wewnętrzność¹⁰. Autorka rozwija swoje rozumienie wewnętrzności jako czytelności egzystencji w myśleniu i zdolność do rozumienia samej egzystencji w aktach myślenia¹¹. Warto zauważyć, że w to ważne rozpoznanie znakomicie wpisuje się jedna z najważniejszych prawd hermeneutyki egzystencjalnej Martina Heideggera, że rozumienie jest zawsze samorozumieniem, to znaczy, że nie sprowadza się ono do poznania przedmiotowego, ale ma charakter podmiotowy: rozumieć coś to zawsze już rozumieć siebie na nowo. W tym sensie zrozumiały jest Kierkegaardowski sprzeciw wobec klasycznej koncepcji prawdy, gdzie zgodność pomiędzy myślą i rzeczą wiąże się nierozzerwalnie z abstrahowaniem od konkretnej rzeczy, do której ta ma się przeciwieś odnosić. Oznacza to, że konstruowana przez klasyczną koncepcję prawdy zgodność (tożsamość) dokonuje się jedynie w abstrakcyjnym, spekulatywnym myśleniu. Mówiąc prościej: prawdy podawane na gruncie teorii korespondencyjnej to prawdy niczyje, nieosobiste. Tymczasem subiektywne dociekanie prawdy polega na egzystencjalnym związku rozumiejącego nie tylko z tym, co (przedmiotowe „co”) chce rozumieć, ale i z własnym stosunkiem („jak”) do swojego myślenia. Jeśli więc nawet egzystencja nie potrafi ująć czegoś takim, jakim jest, to sam ów reflektujący i subiektywny stosunek do tego, co rozumiane, pozwala sądzić, że egzystencja jest w prawdzie¹². W tym kontekście zupełnie innego znaczenia nabiera prawda pojmowana subiektywnie (egzystencjalnie), prawda, która zawsze jest czyjaś i ma wymiar osobisty. Polega ona, po pierwsze, na tym, co w hermeneutyce nazywamy przyswojeniem. Chodzi tu o przyswojenie czegoś rozumianego za pośrednictwem własnego doświadczenia. Sytuacja taka oznacza zarazem zdwojenie, bo nie chodzi tu tylko o rozumienie czegoś zewnętrznego i przedmiotowego, ale zarazem o internalizację tego, co rozumiane. Prawda zinternalizowana (przyswojona, uwewnętrzniona) implikuje nową sytuację rozumiejącego, który staje osobiście wobec tego, co rozumiał i wobec pytania o to, co z tego dla niego stąd wynika. Jak słusznie zauważa jeden z najwybitniejszych znawców Kierkegarda, Edward Kasperski:

„Refleksja subiektywna (...) podążała wytrwale w stronę podmiotu. Dla niej prawda znaaczyła subiektywne przyswojenie prawdy przez jednostkę, podwojenie tej prawdy w eg-

8 Soren Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające post scriptum do <Okruchów filozoficznych>*. Tłum. K. Toeplitz, Kety 2011, s. 203-204.

9 Katarzyna Krawerenda-Wajda, *Prawda jako subiektywność czy subiektywność prawdy. Problem poznania w filozofii Duńczyka*. W: „Logos i etos” 2017, nr 1 (44).

10 Katarzyna Krawerenda-Wajda, *ibidem*, s. 160; Zob. też: M. Westphal, Kierkegaard and Hegel, w: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by A. Hannay, G. D. Marino, Cambridge 1988, s. 112.

11 *ibidem*, s. 160.

12 Soren Kierkegaard, *Nienaukowe...*, op. cit., s. 209.

zystowaniu i samym egzystowaniu jednostki. Równało się to w rezultacie podwojeniu egzystencji, zachowaniu jej ciągłości i dzięki przyswojonej prawdzie – powtórzenie w „po-
tędze wyższej”. Kierkegaard wprowadzał tu oryginalne, antropologiczne i egzystencjalne rozumienie prawdy. W odróżnieniu od prawdy przedmiotowej, obiektywnej, naprawdę antropologiczno-egzystencjalną składało się poznanie, które człowiek przyswaja i które za pośrednictwem działania zmienia jego egzystencję¹³.

4. Kierkegaard a hermeneutyka egzystencjalna

4.1 Wobec *phronesis*

Twórczość Kierkegaarda sytuuje się w obrębie tego, co nazwać by można mądrością fronetyczną. Mądrość fronetyczna jest zarazem obszarem, który można by określić mianem rozumu hermeneutycznym (i racjonalności hermeneutycznej)¹⁴. *Phronesis*, jak wiemy od Arystotelesa, to mądrość, która odzywa się w osobliwej sytuacji, w której nie wiemy jak postępować, bo nie istnieją żadne reguły czy dyrektywy postępowania¹⁵. Dlatego mądrości fronetycznej nie można się nauczyć. Jedynym możliwym odwołaniem jest tutaj doświadczenie. Doświadczenie nie stanowi jednak jakiegoś narzędzia, czy szablonu, które dałoby się zaaplikować do sytuacji, w której się znaleźliśmy. *Phronesis* to mądrość, która uzmysławia nam, że nigdy nie jesteśmy gotowi (bo wciąż się stajemy) ani przygotowani. Przeciwnością *phronesis* jest mądrość, którą Arystoteles określa mianem *sophia*. To mądrość teoretyczna (matematyczna), która dotyczy rzeczy, „które nie mogą być inaczej” - rzeczy niezmiennych. To mądrość matematyczna i związany z nią kalkulujący, instrumentalny, rozum. Przeciwnością *phronesis* jest również mądrość techné, oparta na regułach i dyrektywach działania. *Phronesis* nie ma nic wspólnego z tymi dwiema mądrościami. To mądrość życia, które nie pozwala się kierować ani zasadami matematycznymi, ani wypracowanymi regułami. Gdy tak się jednak czasem dzieje, że zasady matematyczne i reguły techniczne wyłaniają się na pierwszy plan, życie nie tyle umiera, co poddane zostaje swoistej eutanazji. Człowiek, *phronimos*, to ten, którego doświadczeniem źródłowym jest doświadczenie dezorientacji, niepewności i niepokoju, z których nigdy nie wybawi go żadna wiedza pewna ani reguły działania. Dzieje się tak dlatego, że człowiek to indywiduum. Ale nie o potocznie rozumiany indywidualizm Kierkegaardowi chodzi. Filozof nie z każdą formą indywidualizmu się godzi. W *Stadiach na drodze życia* mówi on o trzech postawach: estetycznej, etycznej i religijnej. Można z nich wywieść trzy odmiany indywidualizmu. Indywidualizm estetyki pozwala się opisać w kategoriach kapryśnego skupienia na zmysłowych doznaniach bądź (w wyższej formie), na rozważaniu możliwości, których nie wolno przekuć na żadną postać urzeczywistnienia. Wyżej ceni filozof indywidualizm etyki, który dochodzi do rozumienia norm i utożsamienia się z nimi poprzez ich internalizację, uwewnętrznienie. Chciałoby się powiedzieć, że życie etyczne najbardziej adekwatnie ukazuje osadzona w romantyzmie powieść roz-

13 Edward Kasperek, *Kierkegaard. Antropologia i dyskurs o człowieku*. Pułtusk 2003, s. 331.

14 Zob. Michał Januszkiewicz, *Phronesis – racjonalność hermeneutyczna*. W: Tenże, *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka*. Poznań 2017.

15 Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*. W: Tenże, *Dzieła wszystkie*. Tłum. Zb. Warszawa 2000 (problematyce *phronesis* poświęcona jest księga VI).

wojowa (Bildungsroman, czy Entwicklungsroman), gdzie bohater, zrazu buntując się przeciw światu społecznemu i jego normom, stopniowo do tego świata powraca, godzi się z nim i opowiada za normami etycznymi. Jego postawa wynika jednak nie z jakiegoś zewnętrznego narzucenia tych norm, co z ich wewnętrznego wyboru. Trzeba podkreślić, że rangę indywidualizmowi etycznemu nadaje powaga decyzji, wybór, który rodzi się w napięciu albo-albo¹⁶. Najwyższą formą indywidualizmu, i tu należy dopiero widzieć istotę egzystencjalnej filozofii (hermeneutyki) Kierkegaarda, jest indywidualizm religijny, polegający na radykalnie wewnętrznym (to jest niezależnym od rytuałów i form religijnych) stosunku do Boga. To tu dopiero, w religijnym stadium egzystencji, dokonuje się radykalizacja pytania o sens życia. W zapiskach z Dziennika z pierwszego sierpnia 1839 filozof notuje:

„To, czego naprawdę mi brak, to wyjaśnienia sobie, c o p o w i n i e n e m c z y n i ć, (...) a nie tego, co powinienem wiedzieć (...). Chodzi o zrozumienie swojego celu, by dostrzec, czym w istocie jest to, co Bóg chce, abym czynił; chodzi o znalezienie prawdy, która byłaby prawdą dla mnie, (...) o znalezienie i d e i, d l a k t ó r e j c h c i a ł b y m ż y ć i u m i e r a ć”¹⁷.

Przytoczona wypowiedź jest niezmiernie ważna, mówi ona bowiem o trzech fundamentalnych dla hermeneutyki romantycznej Kierkegaarda sprawach. Po pierwsze, mowa tu o zdecydowanym przeciwstawieniu postawy hermeneutycznej (fronetycznej) wiedzy obiektywnej. Nie chodzi tu bowiem o wiedzę, ale o to, co czynić. A do tego, po drugie (postulat hermeneutyczny), potrzeba (samo)rozumienia, wglądu we własne wnętrze. Rozumienie tym różni się od wiedzy, że posiada wymiar fronetyczny, czyli etyczny (co robić?). Dla Kierkegaarda prawda subiektywna posiada wymiar etyczny, bo nierozzerwalnie wiąże się z egzystencjalnymi decyzjami. Znamienne jest tu przywołanie przez Kierkegaarda Piłata. Ponosi on fiasko, bo jego poszukiwanie prawdy jest obiektywne. Z tego powodu nie potrafi on podjąć właściwej decyzji. Jedynie subiektywny stosunek do prawdy jest tu właściwy i autentyczny. Filozof zauważa:

„aprosymowanie obiektywnej prawdy obrazowo wyraża się umyciem rąk; albowiem obiektywnie nie ma czegoś takiego jak podjęcie decyzji, rozstrzygnięcie (...), podjęcie decyzji leży w gestii subiektywności”¹⁸.

Po trzecie, chodzi o prawdę. Ale nie o prawdę w sensie adekwacyjnym, a więc odniesioną do jakiegoś obszaru zewnętrznych faktów czy jakiegoś obiektywnego stanu rzeczy, lecz o prawdę, która polega na tym, że poznanie (rozumienie) nie może być oderwane od poznającego (rozumiejącego). Mówiąc prościej: prawdą jest to, co człowieka egzystencjalnie obchodzi. Tylko taka prawda ma wartość, bo tylko za nią można umierać.

16 Soren Kierkegaard, *Albo-albo*. Tłum. K. Toeplitz. Warszawa 1976, t. 2, s. 216-219.

17 Soren Kierkegaard, *Dziennik* (wybór). Tłum. A. Szwed. Lublin, s. 41.

18 Soren Kierkegaard, *Nienaukowe...*, op. cit., s. 238.

4.2 Ujednostkowanie (subiektywizacja)

Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie „co robić?”, nierozzerwalnie związane z pytaniem bardziej źródłowym – „kim jestem? – domaga się zdaniem Kierkegaarda ujednostkowania, subiektywizacji. Tekst zatytułowany *Jednostka zamieszczony* został jako dodatek do pisma filozofa zatytułowanego *Synspunktel for min Forfaller (Punkt widzenia dla mojej działalności pisarskiej)* i stanowi jedną z najważniejszych wypowiedzi na temat jednostki, która przeciwstawiona zostaje tłumowi. Kierkegaard buduje tu wykluczające napięcie pomiędzy jednostką a tłumem, dla którego podstawą jest ponownie przywołanie problemu prawdy, który w tych rozważaniach jest kluczowy. Chodzi bowiem właśnie o prawdę. Kierkegaard podejmuje w tym miejscu ostrą polemikę z jedną z koncepcji prawdy, która w filozofii określana jest teorią zgody powszechnej¹⁹. Zakłada ona, że sądy prawdziwe to te, które podzielane są przez większość ludzi. Uzasadnieniem tej teorii jest przekonanie, że ogół nie może się mylić. Teoria zgody powszechnej presuponuje jednocześnie, że prawda nigdy nie stoi po stronie jednostki. Kierkegaard głosi zdecydowanie odmienny pogląd, dowodząc, że jest zgoła przeciwnie. Prawda nie może być traktowana jako wyraz zgody powszechnej, bo to, czym ona w istocie jest to „prawda” tłumy. Filozof nie posługuje się przy tym pojęciem ogółu, lecz używa określeń nacechowanych negatywnie: tłum, wrzask, zgiełk. To „prawda”, która nabiera znaczenia tylko dlatego, że jest głośna. To „prawda” wiecowych wrzasków i manifestacji. Wyróżnioną przez Kierkegaarda negatywnie odmianą tej „prawdy” jawi się prawda partyjna, polityczna, której wartość wyznacza głosowanie większości. Filozof sprzeciwia się zarazem pogładowi (także potwierdzającemu wyższość tłumy/ogółu nad jednostką), jakoby człowieka należało rozpatrywać jako egzemplarz gatunku, który stawiany jest ponad tym, co indywidualne. W tym sensie Kierkegaard kwestionuje myślenie o człowieku w kategoriach przyrodniczych, wyznaczanych przez światopogląd deterministyczny. To światopogląd zakładający wyjaśnianie spraw ludzkich na podstawie procesu przyczynowo skutkowego i negujący wolność człowieka. Jeśli ujmować człowieka w kategoriach tłumy (ogółu), to nie tylko odbiera się człowiekowi wolność, ale i odpowiedzialność, zwalnia się więc zarazem człowieka z poczucia winy i związanej z nią skruchy – „tłum jest abstrakcją, która nie ma rąk”²⁰. Przecistawiając się tłumowi, opowiada się więc Kierkegaard za jednostką, rozumianą nie jako egzemplarz, lecz jako indywiduum. Na poparcie swego stanowiska powołuje się filozof na słowa św. Pawła, że „tylko Jeden osiąga cel”. Gdy Kierkegaard przeczy tłumowi, powtarzając po wielokroć, że „tłum jest nieprawdą”²¹, to czyni tak dlatego, że tylko indywiduum może stanąć w prawdzie. Że człowieczeństwo (ludzka godność) nie da się pojąć inaczej niż w kategoriach indywidualnych. W związku z tym tłum wyłącznie przesłania możliwość samorozumienia i odkrycia siebie samego takim, jakim się jest. Zasadnie sądzić można, że rozważania Kierkegaarda trzeba uznać za prekursorskie wobec postawionego wiele lat później przez Heideggera w *Byciu i czasie* (1927) napięcia pomiędzy indywidualizacją *Dasein* a „Się”. „Się” to anonimowa opinia

19 Soren Kierkegaard, *Jednostka i tłum*. W: *Filozofia egzystencjalna*. Wybór L. Kołakowski, K. Pomian. Warszawa 1965, s. 52.

20 *Jednostka i tłum*, s. 53.

21 *Jednostka i tłum*, s. 52, 53, 54

publiczna, „Się” to miejsce upadania ja, które stale się weń ześlizguje. Na poziomie socjologicznym moglibyśmy powiedzieć, że tłum Kierkegarda i „Się” Heideggera uosabiają konformizm życia społecznego, ale i przede wszystkim bezosobową i anonimową siłę uniemożliwiającą człowiekowi dostęp do samego siebie. Kierkegaard, wcześniej niż Heidegger poświęca uwagę właśnie temu mechanizmowi i wcześniej niż Heidegger posługuje się pojęciem „czczej gadaniny”, której fenomenologiczny opis zawdzięczamy Heideggerowi. Kierkegaard, mówiąc o tłumie, określa go mianem „anonimowego trybunału”, co także pozostaje w zgodzie z późniejszą wykładnią Heideggerowską. Najwyrazistszymi manifestacjami tłumy/Się są u Kierkegarda nie tyle zbiegowiska, co świat polityki, prasa i „publiczność”. Polityka oddala indywiduum od prawdy, w jej miejsce proponując parodię myślenia – myślenie partyjne (którego wartość wyznacza głosowanie). Przekaz, płynący z prasy codziennej staje się pokarmem tłumy, bez zastrzeżeń w ten przekaz ufajacemu. „Publiczność” (nie tylko odbiorcy prasy, ale ci wszyscy, którzy podzielają mniemania powszechne) pragnie być „trybunałem prawdy”²². Tymczasem „świadkiem prawdy” może być wyłącznie indywiduum²³. Warto w tym miejscu zauważyć, co pokazał w swej wnikliwej interpretacji problemu Edward Kasperski, że tak ważne dla Kierkegarda pojęcie jednostkowości, czy człowieka pojedynczego, nie oznacza osobowej jedności czy prostoty. Przeciwnie, człowiek pojedynczy to człowiek podwojony, rozdarty przeciwieństwami, naznaczony ironią i chowający się za maskami i – co jest znakiem szczególnym dla pisarstwa samego filozofa – pseudonimami. Kasperski powiada:

„Nieustanne iskrzenia lub zwarcia przeciwieństw stanowiły, zdaniem Kierkegarda, obronę jednostki przed utożsamieniem własnej egzystencji z rodzajową (gatunkową) ogólnością oraz przed wtopieniem się w masę społeczną i stłoczeniem w demograficzną cizbę”²⁴.

4.3 Prawda i autentyczność

Kierkegaard, o czym była już mowa, kwestionuje dwie koncepcje prawdy: klasyczną, tzn. korespondencyjną czy adekwacyjną i teorię zgody powszechnej. W gruncie rzeczy obie te koncepcje krytykuje za to samo: za ich abstrakcyjność. Jak powiada filozof w *Nienaukowym zamykającym postscriptum*:

„prawda jako coś abstrakcyjnego została określona jako coś gotowego; albowiem zgodność myślenia i bytu potraktowana abstrakcyjnie jest zawsze gotowa”²⁵.

Filozof opowiada się po stronie subiektywistycznej teorii prawdy. Trzeba tu jednak poczynić istotne zastrzeżenia. Nie chodzi tu bowiem, jak można by sądzić, o wybujałe i eks-centryczne ja, które przyznaje sobie prawo do samowoli. Jeśli Kierkegaard polemizuje z romantykami, to właśnie w tej kwestii. Tym bardziej nie zajmuje on stanowiska relatywistycznego, wyrażającego akceptację dla wielu prawd dowolnych. Nie chodzi mu również o tolerancję dla różnorodności przekonań. Przede wszystkim trzeba pamiętać, że subiektywnie rozumiana prawda jest u Kierkegarda nierozzerwal-

²² Jednostka i tłum, s. 56.

²³ Jednostka i tłum, s. 54-55.

²⁴ Edward Kasperski, *Kierkegaard...*, op. cit., s. 291.

²⁵ Soren Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające postscriptum*, op. cit., s. 201

nie związana z poszukiwaniem siebie samego w obliczu Boga. Poszukiwanie siebie, własnej tożsamości rozumianej jako pojedynczość, otwiera z kolei na pytanie o to, co robić, czyli jak żyć. Indywidualizm (subiektywizm) ma tu zatem charakter stricte religijny, a w związku z tym ja nie ma tu wymiaru eks-centrycznego, lecz do-centryczny (wewnętrzny). Jak zauważa filozof:

„Wszelkie istotne poznanie dotyczy egzystencji (...). Poznanie, które nie jest skierowane do wewnątrz [człowieka] i w refleksji tego, co wewnętrzne nie dotyczy egzystencji, jest z istoty swej przypadkowym poznanie, jego stopień i zakres jest w swej istocie obojętny. To, że istotne poznanie odnosi się do egzystencji nie jest jednak równoznaczne z (...) abstrakcyjną tożsamością myślenia i bytu i obiektywnie nie oznacza także, że poznanie odnosi się do jakiegoś występującego w istnieniu przedmiotu, lecz głosi raczej, że poznanie odnosi się do poznającego, który z istoty swej jest kimś egzystującym i że z tego powodu wszelkie istotne poznanie z istoty swej odnosi się do egzystencji i egzystowania. Dlatego też tylko poznanie etyczne i etyczno-religijne jest istotnym poznanie”²⁶.

W tej perspektywie egzystencja pojęta subiektywnie nabiera charakteru troski o samego siebie – postulatu wyraźnie sformułowanego przez filozofa²⁷. I ponownie jesteśmy wśród problemów Heideggerowskiej hermeneutyki egzystencjalnej, którą Kierkegaard niejako wyprzedza. Warto jednak zauważyć, że postulat troski o samego siebie sięga aż do antyku (Sokrates, Platon, stoicy, św. Augustyn)²⁸, zaś do głosu dochodzi wyraźnie w okresie sentymentalizmu (Jan Jakub Rousseau) i przede wszystkim – romantyzmu, gdzie głosicielem rozumienia człowieka w kategoriach indywiduum był przede wszystkim Johann G. Herder. Zarówno dla Herdera, jak i Kierkegaarda, człowiek jest istotą jedyną i niepowtarzalną, dlatego powołany jest do tego, by odkryć, kim naprawdę jest. Owo odkrywanie sobości jest właśnie przedmiotem troski, której pozytywny charakter polega na tym, że indywidualizuje. O ile Heideggerowska troska ujmowana jest w obliczu trwogi (*Angst*), o tyle troska Kierkegaardowska porusza się w napięciu „bojaźni i drżenia”²⁹, a jej stawką jest zbawienie. Subiektywność prawdy Kierkegaarda polega na poważnym potraktowaniu romantycznego i sformułowanego zresztą przez filozofa ideału: „Stań się tym, kim jesteś!”. Formuła ta brzmi paradoksalnie, lecz nie można jej zredukować do dyrektywy „bądź sobą”. „Stań się tym, kim jesteś!” stanowi drogę w głąb subiektywności, której celem ma być odkrycie prawdziwego siebie. Nie chodzi tu po prostu o przyzwolenie na bycie takim, jakim się jest, lecz przeciwnie. Przed człowiekiem postawione zostaje zadanie (samo)rozumienia siebie, to rodzaj etycznego imperatywu, którego podstawą jest przekonanie, że człowiek to istota nieustannie transcendująca swoją faktyczność, poza porządek „jest” ku sferze „stawania się”³⁰. Nie oznacza to jednak, podkreślmy to raz jeszcze, postulatu bycia kimś innym, niż się jest, ale przeciwnie: chodzi o to, by stać się tym, kim się jest. Jak

26 Nienaukowe zamykające postscriptum, s. 208.

27 Nienaukowe...op.cit., s. 141.

28 Zob. Michel Foucault, *Techniki siebie*. W: Tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa-Wrocław 2000, s. 247-275.

29 Soren *Bojaźń i drżenie*. Tłum. J. Iwaszkiewicz. Warszawa 1995.

30 Soren Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające...*, op. cit., s. 141-143.

zauważa Kierkegaard:

„(...) chrześcijaństwo protestuje przeciwko wszelkiej obiektywności; ono chce, by podmiot zatroszczył się nieskończenie silnie o samego siebie. To, o co [chrześcijaństwo] pyta, to subiektywność; dopiero w subiektywności tkwi prawda chrześcijaństwa, jeśli w ogóle istnieje; obiektywnie w ogóle jej nie ma. (...) Na ogół sądzi się, że bycie subiektywnym nie stanowi żadnej sztuki. No cóż, rozumie się samo przez się, że człowiek jest odrobiną podmiotem. Ale teraz stać się tym, czym się w sposób oczywisty już jest: ktoś chciałby na to tracić czas? (...) w człowieku tkwi silnie wrodzona skłonność do stania się kimś innym i kimś więcej, niż się już jest”³¹.

Należałoby zatem ponownie podkreślić fakt, że rozumienie prawdy subiektywnej u Kierkegarda należy przenieść z perspektywy czysto poznawczej (epistemologicznej) na etyczną. Podzielając stanowisko Krawerendy-Wajdy i Merolda Wetphala, którzy, jak pamiętamy, interpretują subiektywność jako wewnętrzność, chciałbym wskazać inną jeszcze interpretację: subiektywność oznacza u Kierkegarda autentyczność. Prawda subiektywna to w gruncie rzeczy nic innego, jak postulat dążenia do autentyczności. W tym sensie prawda to pojęcie o wymiarze nie tyle epistemologicznym czy logicznym, ale etycznym. Pojęcie autentyczności czy etyki autentyczności ma swoją ugruntowaną w kulturze europejskiej historię. Charles Taylor jej początków upatruje w preromantycznym sentymentalizmie (Rousseau) i romantyzmie (Herder). Istotną przesłanką etyki autentyczności, jest (nieznane przed wiekiem XVIII) rozpoznanie, że różnice pomiędzy ludźmi mają określone konsekwencje moralne: każdy człowiek egzystuje na tylko dlań własny oryginalny sposób. Powiada Taylor:

„Istnieje pewien sposób bycia człowiekiem, który jest m o i m sposobem. Jestem powołany, by przeżyć moje życie w taki właśnie sposób, a nie naśladować życie kogoś innego. To jednak nadaje nowy sens wierności samemu sobie. Jeśli nie będę sobie wierny, przegapię sens mojego życia, przegapię to, czym człowieczeństwo jest dla m n i e”³².

W pełni zgadzając się z Taylorem, można wyrazić jedynie wątpliwość co do tego, że cezurę etyki autentyczności wyznacza on na koniec wieku XVIII. To, co filozof zdaje się przeoczać (a może po prostu bagatelizować) to obecność problemu autentyczności w literaturze pięknej, traktującej o miłości – począwszy od Platońskiej *Ucztu i Fajdrośa* oraz poezji prowansalskiej i historii Tristana i Izoldy, historii Heloizy i Abelarda, czy Romea i Julii. Wydaje się, że w wymienionych przykładach (nie tylko zresztą po prostu literackich – jak w przypadku Heloizy i Abelarda) istotnym komponentem etyki autentyczności jest miłość pojmowana jako *Eros*. Bowiem to właśnie *Eros*, w przeciwieństwie do uspołecznionej *Agape*, stanowi wyraz zarówno czegoś wszechogarniającego, jak i indywidualizującego, upodmiotowiającego człowieka. To właśnie w miłości erotycznej kochający rozpoznaje siebie jako siebie w wymiarze wewnętrznym, rozpoznaje siebie jako autentycznego i prawdziwego.

Gdy mowa o autentyczności, nie sposób pominąć ujęcia Heideggerowskiego, któ-

³¹ Ibidem, s. 141.

³² Charles Taylor, *Etyka autentyczności*. Tłum. A. Pawelec. Kraków 2002, s. 34.

re pozwala wydobyc szersze znaczenie tego pojęcia. Heidegger, mówiąc o autentyczności, posługuje się słowem *Eigentlichkeit*, które należałoby wywieść z *Eigentlich* („w rzeczywistości”) oraz z *Eigen* (własny, właściwy, posiadany). Literalny przekład *Eigentlichkeit* wskazywałby zatem na własność, bycie własnym, czy – w bardziej swobodnym tłumaczeniu – bycie u siebie. Odwołanie do Heideggera pozwala powrócić do Kierkegarda, u którego właśnie takie rozumienie prawdy subiektywnej może być skorelowane z autentycznością jako własnością czy bycia u siebie. A mówiąc jeszcze inaczej: prawda subiektywna (autentyczność) to prawda, która polega na przyswojeniu. Nie jest to więc już prawda ogólna czy abstrakcyjna, ale taka prawda, która mnie osobiście obchodzi. By sparafrazować słowa filozofa z *Dziennika*: chodzi o prawdę dla której chciałoby się żyć i za którą można umierać.

5. Zakończenie

Problem subiektywności i subiektywistycznej koncepcji prawdy to, w moim przekonaniu, nie tylko jedna z najciekawszych i na wskroś oryginalnych koncepcji duńskiego filozofa, ale – niech mi wolno to powiedzieć – jeden z najważniejszych problemów nowoczesnej formacji kultury. Odegrał on istotną rolę nie tylko w szeroko rozumianej myśli romantycznej, filozofii egzystencjalnej (której ojcem jest właśnie Kierkegaard), ale i w nowoczesnej hermeneutyce filozoficznej, wreszcie – w naukach humanistycznych, przede wszystkim w literaturoznawstwie, gdzie znalazł wyraz w określeniach takich jak literaturoznawstwo subiektywne i literaturoznawstwo osobiste³³. To, co mnie interesowało, to miejsce przecięć pomiędzy filozofią Kierkegarda a nowoczesną hermeneutyką egzystencjalną. Wydaje się, że trudno wyobrazić sobie nowoczesną hermeneutykę od Heideggera począwszy, bez tych istotnych inspiracji, które płyną z myśli duńskiego filozofa. Kierkegardowi udało się pokazać, że problemu rozumienia (poznania) nie da się oddzielić od tego, co subiektywne i osobiste, a przecież bynajmniej, ani nie irracjonalne, ani nie relatywistyczne. Subiektywistyczna koncepcja prawdy zawiera w sobie etyczną i egzystencjalną powagę, a nie moralne *laissez-fair*. Niech świadczą o tym słowa Alberta Camusa, który swój słynny cykl esejów *Mit Syzyfa* zaczyna właśnie od rozważań na temat subiektywnie rozumianej prawdy, to znaczy prawdy, którą należy rozumieć w kategoriach wewnętrzności, hermeneutycznego przyswojenia, czy internalizacji. A mówiąc prościej: gdy mowa o prawdzie subiektywnej, to mowa o prawdzie, która człowieka obchodzi:

„Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii. (...) Nie widziałem nigdy nikogo, kto umierałby dla argumentu logicznego. Galileusz, który był w posiadaniu ważnej prawdy naukowej, zaparł się jej najłatwiej w świecie, ledwie zagroziła jego życiu. W pewnym sensie zrobił dobrze. Ta prawda nie była warta stosu. Jest rzeczą głęboko obojętną, czy ziemia kręci się wokół słońca, czy na odwrót. W gruncie rzeczy to kwestia błaha. Widzę natomiast, że wielu ludzi umiera, ponieważ ich zdaniem życie nie warte jest trudu, by je przeżyć”³⁴.

³³ Zob. Michał Januszkiewicz, *Literaturoznawstwo osobiste*. W: tegoż, *Być i rozumieć. Rozprawy i szkice z humanistyki hermeneutycznej*. Kraków 2017, s. 101-117.

³⁴ Albert Camus, *Absurd i samobójstwo*. W: tegoż, *Esaje*. Wybór i tłum. J. Guze. Warszawa 1971, s. 91.

prof. dr hab. Michał Januszkiewicz

zajmuje się filozofią literatury, fenomenologią i hermeneutyką, a także takimi zagadnieniami, jak egzystencjalizm, nihilizm czy antybohater. Autor książek: *Tropami egzystencjalizmu w literaturze polskiej XX wieku* (1998), *Stanisław Dygat* (1999), *W-koło hermeneutyki literackiej* (2007), *Lata 70. Przewodnik po wydarzeniach kulturalnych w Polsce i na świecie* (2008, wraz z M. Wesołowskim), *Lata 80. Przewodnik po wydarzeniach kulturalnych w Polsce i na świecie* (2008, wraz z M. Wesołowskim), *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz – Borowski – Różewicz* (2009, Nagroda Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego 2010), *Odpukać w niemalowane. Antologia przesądów* (2011), *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie* (Poznań 2012, Nagroda Rektora UAM), *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka* (2016). Współredagował książki: *Hermeneutyka i literatura. Ku nowej koiné* (2006, z K. Kuczyńską-Koschany), *Kulturo-znawstwo: dyscyplina bez dyscypliny?* (2010, z W.J. Bursztą; wyróżnienie w kategorii najlepszy podręcznik akademicki 2011), *Nihilizm i nowoczesność* (2012, z E. Partygą). Wykładał gościnnie na Państwowym Pomorskim Uniwersytecie im. M.W. Łomonosowa w Archangielsku (2007, 2008, 2014), Petersburskim Uniwersytecie Państwowym, Petersburskim Państwowym Uniwersytecie Ekonomicznym (2014) oraz na Uniwersytecie Karola w Pradze (2007, 2010). W 2015 roku odbył staż na Albert-Ludwigs-Universität we Fryburgu Bryzgowijskim. Wyróżniony w konkursie K. i M. Górskich (1999), stypendysta Fundacji Nauki Polskiej (2000). Jest członkiem International Institute for Hermeneutics.

<i>Przedmowa</i> Roman Kubicki	3
<i>Semiological Hermeneutics. „Thinking between...”</i> Norbert Leśniewski	4
<i>Ku Radykalno-Hermeneutycznemu ujęciu podmiotu</i> Norbert Leśniewski	11
<i>O hermeneutyce doświadczenia (na przykładzie Diltheya i Heideggera)</i> Norbert Leśniewski	24
<i>Ontologia (hermeneutyka faktyczności)</i> Martin Heidegger	38
<i>Dyskurs niedokończony</i> Bolesław Andrzejewski	40
<i>Preteksty Norberta Leśniewskiego</i> Damian Gruszczyński	45
<i>To był wspaniały czas</i> Jacek Kołtan	48
<i>Myśląc Norbertem...</i> Karol Zamojski	50
<i>Wycinki (z) notatek</i> Jarosław Boruszewski	53
<i>Norbert Leśniewski - wspomnienia</i> Marcin Trydeński	55
<i>Pro Memoria. Ecce Homo – ślady pamięci</i> Tomasz Turowski	57
<i>Teoria Leśniewskiego</i> Weronika Wronecka	60
PRAWDA I SUBIEKTYWNOŚĆ	66
<i>Kierkegard i romantyczne źródła hermeneutyki nowoczesnej</i> Michał Januszkiewicz	



UNIwersytet
IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU