

Kamil Sipowicz

Neoplatonizm w hermeneutyce Paula Ricouera i Martina Heideggera

Studia Philosophiae Christianae 14/1, 175-182

1978

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Z ZAGADNIENÍ HISTORII FILOZOFII

KAMIL SIPOWICZ

NEOPLATONIZM W HERMENEUTYCE PAULA RICOEURA I MARTINA HEIDEGGERA

1. Wstępne określenia hermeneutyki.
2. Hermeneutyka Paula Ricoeura.
3. Hermeneutyka jako ontologia fundamentalna Martina Heideggera.

1. Wstępne określenia hermeneutyki

„Hermeneutyka jest teorią poznania tekstu, którego znaczenie jest pod jakimś względem ukryte. Jej podstawowym zamiarem jest uchwycenie tego, co tekst naprawdę mówi i o czym naprawdę mówi” — to określenie hermeneutyki pochodzi z artykułu Józefa Tischnera pt. *Perspektywy hermeneutyki*¹. Jest na tyle szerokie, że obejmuje prawie wszystko to, co do dziś nosi miano hermeneutyki. Zatem hermeneutyką jest teoria interpretacji tzw. pism wielkich (głównie chodzi o Pismo święte oraz o wielkie pomniki literatury). Wszelkie egzegezy biblijne, filologiczne i historyczne traktuje się jako tzw. hermeneutykę klasyczną. Za hermeneutykę uważa się także tzw. szkoły podejrzeń czyli teorię psychoanalizy Freuda, marksowską krytykę religii i nietscheańską krytykę moralności. Dopiero jednak tacy filozofowie, jak Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer i Paul Ricoeur stworzyli hermeneutykę dążącą do ontologii lub będącą w swej istocie ontologią. Obok stopnia zontologizowania teorii hermeneutycznych można je podzielić jeszcze ze względu na cel jaki sobie stawiają, metodę interpretacji, przy pomocy której do tego celu zmierzają, oraz tekst, który obrały sobie za przedmiot. Szczególnie tekst w historii hermeneutyki był rozmaicie rozumiany. Mógł to być jakiś konkretny tekst pisany, symbol, język, mowa, kultura traktowana jako obiektywizacja ekspresji człowieka, nauka jako jeden ze sposobów bycia człowieka, oraz sam człowiek. Mniejsze zróżnicowania tkwiły w samej metodzie interpretacji. Prawie wszystkie

¹ J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, „Znak” 200—201 (1971), s. 145—172.

hermeneutyki zmierzały do tego, aby z sensu danego naocznie, poprzez odpowiednie zabiegi, uzyskać sens ukryty. Chcąc opisać jakiś przedmiot muszę wskazać na inny, aby ten pierwszy był dla mnie zrozumiały. Skoro nie mogę znaleźć racji dostatecznych w samym przedmiocie, dążę do umieszczenia go w sieci innych, motywujących go bytów, gdyż inaczej sens jego byłby nieczytelny. Na wstępie zatem już widać, że z samej swej istoty każda hermeneutyka jest typem myślenia neoplatonickiego².

Zajmę się głównie dwoma teoriami hermeneutycznymi: tym, co zwykle się określać mianem hermeneutyki hermeneutyk czyli myślą Paula Ricoeura oraz tzw. fundamentalną hermeneutyką³ Martina Heideggera. Przyczyna tego, że spośród wielu współczesnych filozofów wybrałem Ricoeura, jest prosta. Myśliciel ten w swej metahermeneutyce w sposób mistrzowski a zarazem karkołomny łączy, a raczej próbuje stopić w jedno wybitne i bardzo doniosłe dla rozwoju myśli ludzkiej teorie hermeneutyczne: psychoanalizę Freuda, fenomenologie religii Eliadego oraz heglowską fenomenologię ducha. Cel jaki mu ostatecznie przyświeca to osadzenie hermeneutyki na gruncie ontologii.⁴ Natomiast Heideggera wybrałem dlatego, gdyż jego myśl od początku do końca jest ontologią, jak również dlatego, że w swym dziele *Kant und das Problem der Metaphysik* wskazuje on wyraźnie na hermeneutyczny rys dzieła Immanuela Kanta *Krytyka czystego rozumu*.

2. Hermeneutyka Paula Ricoeura

Stwierdzenie, że Heidegger dąży do tego samego w swej filozofii, co Paul Ricoeur, zawdzięcza raczej ten pierwszy temu drugiemu. Ricoeur w artykule pt. *Egzystencja i hermeneutyka* mówi o tym, że obaj zmierzają do tego samego, lecz jakby dwiema drogami. Droga Heideggera ma być drogą krótką, natomiast jego własna jest długa. Dlaczego droga niemieckiego filozofa miałaby być krótka? Dlatego — mówi Ricoeur — że jakby za jednym zamachem, od razu umieszcza się na płaszczyźnie ontologii bytu skończonego, że rozumienie nie jest traktowane jako sposób poznania, lecz jako sposób bycia. Ricoeur także pragnie umieścić swą hermeneutykę na poziomie ontologii, lecz ma zamiar dążyć do tego długą drogą. „Długość” jej polega na tym, że kolejno musi przejść przez etapy: semantyczny, refleksyjny i egzystencyjny.

² Zob. M. Gogacz, *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasa z Akwinu*, Studia wokół problematyki Esse, Seria Opera Philosophorum Medii Aevi, Warszawa 1976, t. 1, s. 74—75.

³ Por. Paul Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1974, s. 128—148. Termin fundamentalna hermeneutyka jest wprowadzony przez Ricoeura w wyżej wymienionym dziele.

⁴ Tamże, 130—136.

Wymaga tego tekst, którym się będzie zajmowała. Jest nim symbol religijny.

Etap semantyczny określa wewnętrzną strukturę symbolu i odróżnia go od innych form języka, takich jak metafora, metonimia, alegoria itp. Skoro, jak okazuje się, symbol zawiera pewien sens bezpośredni odsyłający do innego głębszego sensu pośredniego, wymagana jest odpowiednia metoda interpretacyjna mogąca ten pierwotny sens wydobyć na światło dzienne. Symbol i interpretacja tworzą parę korelatywną⁵.

W płaszczyźnie semantycznej filozof dokonuje jeszcze innych badań językowych wykorzystując do tego odkrycia językoznawstwa strukturalnego, a także zdobycze fenomenologii Husserla dotyczące znaczeń⁶.

Następnym etapem jest refleksja, czyli „związek między rozumieniem znaków a rozumieniem siebie”⁷ jak pisze sam Ricoeur. Celem jej jest to, aby przez zrozumienie symboli — ekspresji zapośredniczonych i zobiektywizowanych w wytworach kultury odzyskać i pojąć zagubiony sens własnego istnienia, odzyskać własną egzystencję. Drugim zadaniem refleksji jest „dezinterpretacja” świadomości bezpośredniej jak nauczyli nas tego tzw. mistrzowie podejrzeń: Freud, Nietzsche i Marks. Ricoeur mówi, że *cogito* kartezjańskie jest puste, a jego pewność jest jałowa. Trzeba je zdemaskować chcąc odzyskać prawdziwie żywe *cogito* niezafałszowane⁸.

Ostatnim etapem jest etap egzystencyjny. Tu myśliciel francuski dokonuje konfrontacji wymienionych już przeze mnie hermeneutyk. Najpierw psychoanaliza Freuda. Badając sny, urojenia, mity i symbole Freud odkrywa, że „mowa jest zakorzeniona w pragnieniu, w popędach życia”⁹. Tę sferę popędów i pragnień, sferę egzystencji człowieka, która jak każda egzystencja jest nosicielem sensu, można by nazwać pewną *arche* człowieka.

Analizując inny sposób badań hermeneutycznych, mianowicie heglowską fenomenologię ducha, Ricoeur wskazuje na to, że w tym przypadku sens wysuwa się jakby przed człowieka, jest jego celem, gdyż poprzednie figury ducha znajdują swe uzasadnienie w figurach następujących po nich, a kresem tego dialektycznego ruchu jest Duch Absolutny. Owa hermeneutyka wskazuje na pewne *telos* człowieka.

Następnie filozof rozpatruje fenomenologię religii Miracea Eliadego. Odsłania się nam tutaj najbardziej fundamentalna sfera egzystencji —

⁵ Tamże, 136—140.

⁶ Tamże, 139—140.

⁷ Tamże, 142—143.

⁸ Tamże, 142.

⁹ Tamże, 145.

sacrum. Ono jakby zamyka wszystko inne w sobie i pokazuje zależność człowieka od Niego w jego egzystencji i rozumieniu bytu.¹⁰

Zabieg ten jest o tyle nieuprawniony, gdyż Ricoeur przerzuca tu most ze sfery czystego opisu jakim jest fenomenologia *sacrum* do sfery zależności ontologicznych. Świadczy to o wątku teologicznym w jego filozofii.

Tak, oczywiście w wielkim skrócie i uproszczeniu pomijającym wiele ważnych momentów, wyglądałaby hermeneutyka Paula Ricoeura. Stapiają się w niej trzy hermeneutyki: psychoanaliza będąca w rezultacie archeologią podmiotu, fenomenologia ducha, która okazuje się być teleologią człowieka i fenomenologia religii, dzięki której objawia się nasza eschatologia. Stapiają się, aby wskazać na fundamentalną ontologię człowieka. Jak jawi się w tej koncepcji byt ludzki? Kim jest człowiek? Wyznaczony jest on przez pewną *arche*, która go wyprzedza, przez pewne *telos*, do którego dąży i *sacrum*, od którego w całym swym bycie jest zależny. Dowiaduję się prawdy o sobie nie dzięki temu, jaki jestem i jaki jestem teraz. Dowiaduję się tego porzez refleksyjne odczytanie pewnej zapośredniczonej w kulturze ekspresji, pewnego nie-ja, kogoś innego. Interpretując go dowiaduję się ja sam, jaka jest moja egzystencja, jaki jest jej sens. Ów obraz człowieka — jak można by się wyrazić językiem metafizyki klasycznej — jest wyznaczony przez relacje: relację do Boga, relację do popędów oraz relację do pomników kultury, w których obiektywizuje się duch¹¹. Całość wyraźnie wskazuje na neoplatońskie pochodzenie.

3. Hermeneutyka jako ontologia fundamentalna Martina Heideggera

Hermes był bogiem zwiastowania, przynoszenia wiadomości. Źródło-słów greckiego słowa *hermeneia* wskazuje, że pierwotnie oznaczało ono wyjawianie, wydobywanie czegoś na światło dzienne. Heidegger sięgnął do owych starożytnych źródeł i pokazał, że hermeneutyczne jest to, co odkrywa coś co było zakryte, co rozjaśnia i prześwietla. Ludzkie bytowanie wyróżnia się tym, że to ono właśnie „wprowadza byt w tę otwartą przestrzeń, w ten prześwit, w którym byt staje się bytem”¹². Sam człowiek jest hermeneutyczny. Celem filozofii zatem jest analityka człowieka, analityka *Desein* — bytu przytomnego. Tischner mówi, że dla Heideggera sam człowiek jest tekstem¹³.

¹⁰ Tamże, 147.

¹¹ Por. na temat relacyjnej teorii człowieka i osoby w: M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 37—39.

¹² K. Michalski, *Hermeneutyka*, „Kultura” 26 (628), s. 4.

¹³ J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, „Znak” 200—201 (1971), s. 148.

Spróbuję pokazać, w jaki sposób Heidegger przeprowadza analizę hermeneutyczną w pierwszym okresie swej działalności filozoficznej, w czasach, gdy stworzył *Sein und Zeit* i *Kant und das Problem der Metaphysik*. Szczególnie to drugie dzieło będą miało na względzie, gdyż w nim Heidegger pokazuje hermeneutyczny charakter teorii Immanuela Kanta w pierwszym tomie *Krytyki czystego rozumu*. Heidegger uprawia hermeneutykę w tym okresie przynajmniej w trzech znaczeniach¹⁴. Po pierwsze dokonuje swoistej interpretacji *Krytyki czystego rozumu*. Traktuje to dzieło jako najdonioślejsze w filozofii nowożytnej. Od niego zaczyna się nowa era w filozofii. *Krytyka* jest dla Heideggera tekstem wielkim. Próbuje przebrnąć przez sens literalny dzieła Kanta, chce wyrwać, wydobyć na światło dzienne prawdziwy sens filozoficzny skrywający się za przestarzałym, zawierającym mnóstwo psychologicznych terminów językiem. Po drugie, przykłada Heidegger dużą wagę do sensów terminów języka. Przykładem może być analiza niemieckich słów: *Entstand* i *Gegenstand*. *Entstand* to przedmiot poznania nieskończonego. *Entstehen* znaczy powstawać, być wytworzonym, łacińskie *origo*. To co wytworzone, *Entstand*, wytworzone jest przez byt, który poznaje w sposób nieskończony. Bóg stwarzając ogląda w pełni. Natomiast *Gegenstand* jest przedmiotem poznania skończonego, ludzkiego, jest bytem napotkanym i już zastanym. *Gegenstehen* znaczy stać na przeciw — *gegen* (na przeciw) — *stehen* (stać). W trzecim znaczeniu badania Heideggera są hermeneutyczne, gdyż wychodzą od sensu tego co jest dane, próbują ten sens przeświecić, aby zbadać warstwy sensów motywujące go. W tym znaczeniu Heidegger wychodząc od analizy bytu danego dochodzi do problemu bycia, gdyż byt (*das Seiende*) skrywa bycie (*das Sein*).

Należy tu wspomnieć o podobnych badaniach przeprowadzonych przez Edmunda Husserla w okresie następującym po jego *Ideach*¹⁵. Husserl wyszedł najpierw od nastawienia opisowego, w którym dokonał szczegółowych analiz noematyczno-noetycznych pogłębionych przez badania eidetyczne. Następnie, gdy pokazał dokładnie sferę jawności, przeszedł od fenomenologii opisowej do tzw. fenomenologii genetyczno-konstytutywnej. Badań tych dokonał metodą uniesprzeczeń czyli implikacji wstecznych. Oczywiście wszystkie jego analizy odbywały się pod ogólną klauzulą tzw. przewrotu kopernikańskiego, który można podać w formule zasady konstytucji brzmiącej następująco: *każdy przedmiot*

¹⁴ Należy odróżnić w tym miejscu rozumienie terminu hermeneutyka w podanych niżej trzech znaczeniach od rozumienia tego terminu przez Heideggera w późniejszym okresie jego filozofii, w okresie ontologii mowy.

¹⁵ Analizy te Husserl zaczął robić w *Medytacjach kartezjańskich*, w *Logice formalnej i transcendentnej*, w *Kryzysie nauk europejskich* oraz w dziełach wydawanych w kolejnych *Husserlianach*.

jest przedmiotem jakiejś świadomości. Praca Husserla pokazała ostatecznie konstytutywne warstwy przedmiotu i jego warunki transcendentálne.

Powróćmy jednak do Heideggera. *Dasein* znaczy bycie-przy-czymś, taki byt, który patrzy na coś, rozumie i wyłania z siebie pytanie. Stosunek *Dasein* do bytu Heidegger określa mianem poznania ontycznego. Znaczy to, że ja stoję na przeciw świata, że ja ów świat rozumiem, że ja jestem w świecie. Heidegger zapytuje o istotę tego stosunku, czyli o jego możliwość, o *a priori*. Bowiem to, że ja stoję wobec przedmiotu jest rezultatem poznania uprzedniego, które muszę hermeneutycznie przeświecić. Po wielu dokładnych analizach okaże się, że tym poznaniem fundującym i uniesprzeczniającym stosunek ontyczny będzie poznanie ontologiczne czyli wstępne rozumienie bycia.

Heidegger uważa, że pierwszym filozofem, który rozszerzył pojęcie świadomości na życie prerefleksywne był Kant. Kant za punkt wyjścia swej analizy bierze jeden ze sposobów życia w świecie — naukę. W geometrii i matematycznym przyrodoznawstwie odkrywa zdania, które mówią coś o świecie, a jednocześnie nie są to zdania empiryczne. Nazywa te zdania *syntetycznymi a priori*. To co jest w przedmiocie jest zacydowane *a priori* przed wszelkim stosunkiem jawności, jest uprzednio zaprojektowane. Ze sfery jawności trzeba zejść do sfery tego, co nie jawne, co ukryte. Kant analizuje najpierw podstawowe składniki tego poznania, które Heidegger nazwał ontycznym. Składniki te to naczność empiryczna i empiryczne myślenie. Następnie rozważa ich właściwości w modus, już nie empirycznym, lecz czystym. Odkrywa sferę czystego czasu, czystej przestrzeni oraz czystego myślenia. Jest to sfera transcendentálna. Wskazując na źródła czystego czasu i czystej przestrzeni Kant mówi, np. że czysta przestrzeń na tym pierwotnym poziomie jest źródłem samej siebie, nie można odróżnić jej jako aktu i jako przedmiotu tego aktu. Jest nietematyczna, jest równocześnie tym co widziane i tym co ogląda. Źródłem czystej przestrzeni i czystego czasu jest samopobudzenie. Można od razu wskazać w tym miejscu na parmenidejsko-platońskie utożsamienie bytu z poznaniem. Jednakże owa sfera transcendentálna nie jest tematyczna, jest to teren głębi, w której nie napotyka się jeszcze bytu. Stąd dopiero byt się wyłoni. Władzą, która w trzech syntezach czasotwórczych konstytuuje czas, jest transcendentálna wyobraźnia. Jest ona władzą czystego Ja. Ja poprzez samopobudzenie wytwarza czas wypełniony. Owo samopobudzenie to trzy syntezy, których efektem są trzy warstwy przedmiotu: czasowo-przestrzenna, formalno-kategorialna i zmysłowo-empiryczna. Heidegger wyżej wymienione syntezy nazywa syntezą ontologiczną. Kant według niego zatrzymał się na pewnym stopniu swych badań herme-

neutycznych, nie odsłonił najbardziej fundamentalnej sfery czyli sfery bycia, która jeszcze wyraźniej motywuje czas. Heidegger mówi, skoro Ja nie przysługują predykaty czasowe, a również samemu czasowi te predykaty nie przysługują, zatem Ja to czas i Ja jako czasowe staje się *Dasein*. Heidegger wiąże zagadnienie bycia z zagadnieniem czasu, źródło świata to czas, wobec tego poznanie ontologiczne polega na syntezach czasotwórczych dających w rezultacie trzy wymiary czasu: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Wstępne rozumienie bycia i zaprojektowanie bytu polega na tworzeniu się horyzontu czasowego. Do istoty człowieka należy czas i Ja to właśnie czas.

Heidegger po dokonaniu tego odkrycia przeprowadza swą analizę z powrotem w górę. Mówi, że również na poziomie ontycznym, gdy spotykamy byt, do naszej istoty należy czas, lecz tu ma on postać troski. Troski czyli przezwyciężania, walki, zabiegania itd. Parmenidejskie połączenie zagadnienia bycia z zagadnieniem czasu doprowadziło Heideggera do problematyki troski, a także odwrotnie troska jako nasza sytuacja egzystencjalna przeświecona hermeneutycznie wskazała na pierwotną tożsamość bycia i czasu. Jednakże nie należy sądzić, że poznanie ontologiczne jest czymś zasadniczo różnym od poznania ontycznego. My wytwarzamy coś, czego sens poznamy dopiero w poznaniu ontycznym. Poznanie ontyczne jest stwórcze a raczej quasistwórcze, lecz zarazem my przecież byt napotykamy, jesteśmy weń rzuceni, nie możemy go zmienić — i to właśnie jest źródłem naszej troski. Człowiek to taki byt, który jest zarazem wolny, gdyż *Dasein* rozumiejąc bycie konstytuuje siebie i świat, a równocześnie *Dasein* jest ograniczone, gdyż uwikłane jest w poznanie skończone. Konstytucja świata nie polega na jego konstrukcji, lecz na rozumieniu bycia, bez którego nigdy nie mielibyśmy danego świata w ten sposób w jaki mamy go na przeciw siebie, twarzą w twarz.

Podsumowując te teorie należy wskazać na ich ogólnofilozoficzny charakter. Pierwszym schemat, tkwiący w podstawach konstytutywnych świata, którym się posługują Kant i Heidegger (ten drugi modyfikuje go i pogłębia) wykazują duże analogie ze schematem neopłatońskim, a w szczególności z teorią Awicenny. W teorii Kanta Ja transcendentalne pobudzone przez rzecz samą w sobie tworzy fenomen czyli świat, zaś gdy to Ja samo się pobudza konstytuuje się Ja empiryczne. Natomiast teoria stwarzania Awicenny pokazuje, jak w świecie nadksiężycowym pierwsza uprzyczynowana Inteligencja poznając Pierwszą przyczynę tworzy Inteligencję oddzieloną, następnie zaś pojmując siebie samą jako konieczną tworzy duszę odpowiedniej sfery niebieskiej¹⁶. Podobieństwo między teologią Awicenny a teoriami Kanta i Heideggera wy-

¹⁶ Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 208—214.

daje się być głównie formalne. Główna różnica polega na tym, że konstytucje kantowska i heideggerowska są „mikrokosmosowe”, zaś awicennańska jest „makrokosmosowa”. Używając jeszcze innej metafory można powiedzieć, że świat u Awicenny tworzy się „w niebie”, a u Kanta i Heideggera „na ziemi”. Wskazuje to na emanacyjny charakter filozofii obu niemieckich myślicieli. Oprócz tego, heideggerowska filozofia jest monistyczna. Dowodzi tego fakt, że między elementami wydobytymi przez hermeneutyzną analizę nie ma żadnych przedziałów ontologicznych, wszystkie posiadają swe zasady źródłowe, wszystkie zawsze z czegoś wypływają. Kant natomiast jest bardziej platoński niż neoplatoński. W jego filozofii istnieje przepaść bytowa między rzeczą samą w sobie a fenomenem podobnie jak w metafizyce Platona istniała przepaść bytowa między ideą a odbitką. U Kanta i Heideggera na poziomie, który ten pierwszy nazywa transcendentalnym, a drugi ontologicznym, byt i poznanie są tożsame. Ontologia jest zarazem epistemologią.

Zatem takie cechy hermeneutyki fundamentalnej Heideggera, jak monizm, emanacjonizm, definiowanie jednego elementu przez drugi, a także jedność bytu i poznania na poziomie głębi wskazują wyraźnie na neoplatoński sposób myślenia niemieckiego filozofa. Również Kant poprzez pryzmat interpretacji heideggerowskiej jawi się nam jako myśliciel neoplatoński, z tą tylko różnicą, że monizm zastąpiony jest przez dualizm.

Na końcu pragnąłbym powiedzieć, że ów motyw neoplatoński w filozofii Heideggera został przewyciężony w późniejszych jego pracach. Już w dziele *Von Wesen der Wahrheit* niemiecki filozof mówi, że problem bycia można interpretować tylko poprzez samo bycie i nie można niczym innym go uzasadnić. Pozostaje kwestią otwartą czy przekroczenie przez Heideggera granic transcendentalizmu pozwalało mu przekroczyć myślenie, które nazywamy neoplatońskim?¹⁷

JOLANTA ZIELIŃSKA

AWERROES — KOMENTATOR CZY FILOZOF

Awerroes jest znany jako ten z filozofów, którego poglądy interpretowano w ciągu wielu lat bardzo różnie. W uwagach tych omówione zostanie jedno z najoryginalniejszych ujęć, a mianowicie opracowanie Ernesta Renana dotyczące Ibn Roszda (Awerroesa) i jego filozofii. Podstawę niniejszych rozważań stanowią fragmenty rozprawy doktor-

¹⁷ Por. K. Michalski, *Granice filozofii transcendentalnej*, w: *Dziełactwo Kanta*, Warszawa 1976, s. 333—351.