

Krzysztof Sołoduha

Antropologiczne podstawy logiki hermeneutycznej Georga Mischa. Pojęcie Logosu

Problem uchwycenia cech wyróżniających człowieka spośród innych bytów porusza umysły od zarania dziejów filozofii, a antropologiczne rozstrzygnięcia stanowiły często mniej lub bardziej uświadomiony azymut badań filozoficznych. Podczas gdy za czasów Arystotelesa człowiek był określany jako myślące zwierzę, które wznosi się ponad zoologię rozumnością i dążeniem do czystej wiedzy, to dzisiaj nowy, techniczny punkt odniesienia spowodował, że współcześni filozofowie zwracają uwagę na nieprzewidywalność, innowacyjność i twórczą spontaniczność człowieka, które dane mu są przez to, iż posiada ograniczającą, ale i innowacyjnie otwierającą cielesność. Dostępny człowiekowi dzięki cielesności sposób „wprowadzania danych” oraz ich, często niemożliwego do znormalizowania, „przetwarzania”, nie są dostępne komputerom i w decydujący sposób zawężają też ich możliwości twórcze¹.

Logika hermeneutyczna Georga Mischa opiera się na tym, bliskim współczesnemu, „ekologicznym” podejściu do problemów antropologicznych. Człowiek jest tam rozpatrywany jako istota biologiczna, w behawioralnym podłożu blisko spokrewniona ze zwierzętami, ale jednocześnie wykraczającą poza sferę behawioralną dzięki zdolności posługiwania się „mową”, uchwytowania przy jej pomocy napotykaných, tożsamyh przedmiotów dzięki możliwości zdystansowania się do rzeczywistości, wyjścia ponad praktyczne oraz emocjonalne uwarunkowania i uzyskania, częściowej przynajmniej, autonomii potrzebnej do teoretyzowania.

Dla przedstawienia tych treści posługuje się Misch pojęciem Logosu. Definiuje człowieka jako jedyną istotę żywą (*ein Lebewesen*), która jest posiadaczem Logosu. To, zaczerpnięte od Heraklita, starogreckie słowo posiada korzystną tu wieloznaczność, która jest nieobecna w jego łacińskim tłumaczeniu – *ratio*. Jest to, jak pisze, *ein weitstrahlsinniges Wort* – słowo reflek-

¹ Refleksje te zaczerpnąłem z wykładu prof. dr Kaete Meyer-Drawe pt. *Mensch und Maschine*, którego słuchałem w ramach cyklu wykładów „Phaenomenologie und Hermeneutik” na Uniwersytecie w Bochum, w semestrze zimowym 1992/1993.

torowe, które przy bliższej analizie nadanego mu przez Heraklita znaczenia ujawnia treści rzucające nowe światło na podstawowe problemy ogólnej teorii wiedzy.

Logos jako „mowa”

Zasadnicze znaczenie słowa Logos, zaczerpnięte przez Heraklita wprost ze starogreckiego języka potocznego, tłumaczy Misch na niemiecki przy pomocy używanego tylko w liczbie pojedynczej rzeczownika *die Rede* (mowa). „Mowa” odróżniana jest zdecydowanie od języka (*die Sprache*). Czysto gramatycznie różnica polega na tym, że rzeczownik *die Sprache* używany może być w liczbie mnogiej. Zasadnicza zaś odmienność zakresowa zasadza się na tym, że mowa przynależy tylko człowiekowi, język zaś posiadać mogą i posiadają faktycznie także zwierzęta. Nie jest żadną antropologizacją powiedzieć, że zwierzęta potrafią się ze sobą komunikować. Komunikacja ta odbywa się wprawdzie na bardzo elementarnym, sytuacyjnym poziomie, ale wystarcza, by wyrazić przy pomocy „języka”, tj. w sposób artykułowany (uporządkowany)², praktyczne informacje lub stany emocjonalne. Gaworzenie noworodka czy też komunikacyjne zachowania małych czelakształtnych są przejawami tych wspólnych człowiekowi ze zwierzętami elementarnych form porozumiewania się. I nie idzie tu wyłącznie o podobieństwa we wczesnym stadium ludzkiego rozwoju ontogenetycznego, ale i o obecne w „dorosłej” komunikacji wyrażenia wykrzyknikowe i gesty wskazujące. „Zwierzęta potrafią wytwarzać uporządkowane, rozwinięte ruchy językowe (*geordnet entfaltete Sprachbewegungen*), i poprzez to są w stanie zademonstrować jednoznacznie określone emocje, afekty i pragnienia, tak, że członkowie tego samego gatunku rozumieją je i potrafią się nimi jednoznacznie kierować”³.

Tym, co zasadniczo niedostępne dla zwierząt, a właściwe tylko człowiekowi, jest mowa. Intencje terminologiczne Mischa wydają się tu bliskie propozycji Ferdinanda de Saussure’a, który odróżnia *langue* i *parole*, słownikowy język leksykalny i żywą mowę potoczną, która charakteryzuje się niepożądaną z punktu widzenia leksykalnego dynamiką i wewnętrzną produktywnością⁴. Podstawową własnością mowy jest posiadanie struktury. I to w dwojakim

² Misch utożsamia: *Artikulation* = *geordnet entfaltete Sprachbewegungen*. Wykłady, s. 32. Podstawę tych rozważań stanowią przygotowywane do druku wykłady Mischa z lat dwudziestych i trzydziestych *Goettinger Vorlesungen: Grundlinien fuer den Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*. Cytuję je wedle posiadanej przeze mnie wersji roboczej udostępnionej mi przez wydawców: prof. dr Frithjofa Rodiego i dr Gudrun Kuehn-Bertram.

³ Tamże, s. 33.

⁴ F. de Saussure: *Kurs językoznawstwa ogólnego*. Warszawa 1961.

wymiarze. W linii horyzontalnej jest ona jednością w wielości względnie samodzielnych elementów (zdań i słów), wertykalnie zaś rozczłonkowana jest na fizyczny nośnik (*Laut*), znaczenie i sens (*Sinn und Bedeutung*) oraz odniesienie przedmiotowe (*die gegenstaendliche Auffassung*).

Horyzontalnie mowa nie jest ani *continuum*, stałym, jak strumień czasu, ani też zlepkiem dyskretnych – istniejących samodzielnie elementów, które, jak składniki sumę, poprzedzają całość⁵. Mowa to uporządkowana całość, w której poszczególne elementy, zdania i słowa, istnieją tylko relatywnie samodzielnie, ze względu na pozostającą wobec nich w dialektycznej relacji całość. „Mowa nie jest *compositum*, ale też nie jest prostym *continuum*. Jest jedną uporządkowaną całością w której poszczególne elementy zdania i słowa, są tylko relatywnie samodzielne i dyskretne”⁶. Tę horyzontalną strukturę mowy określa Misch, jako jej ogólny, dyskursywny charakter⁷.

Odbywająca się na elementarnym poziomie komunikacja możliwa jest tylko dzięki łączącemu jej produktywny i receptywny składnik elementowi – sensowi⁸. Sens nie jest więc czymś ograniczonym tylko do ludzkiej mowy. Tam, gdzie występuje komunikacja, występuje też sens, jako warunek jej możliwości. Sens przynależy do *Ausdruck* – wyrazu, w jego uniwersalnym ujęciu. Gdy jednak Misch pyta o wertykalną strukturę mowy, składającą się, jak wyżej, z fizycznego nośnika (*Laut*), znaczenia i sensu (*Sinn und Bedeutung*) oraz odniesienia przedmiotowego (*die gegenstaendliche Auffassung*), to chodzi mu o sproblematyzowanie specyficznego sposobu występowania w mowie sensu, jako jej centrum organizacyjnego.

Sens jako centrum organizacyjne mowy w strukturze wertykalnej

Po analizie różnorodnych znaczeń słowa „sens” (*Sinn*), w której sensem działania okazał się cel, ku któremu ono zmierza, sensem dzieła sztuki – idea,

⁵ *Wykłady*, s. 34.

⁶ Cyt. za: O. Bollnow: *Studien zur Hermeneutik*, 2: *Zur hermeneutischen Logik von Georg Misch und Hans Lipps*. Freiburg-Muenchen 1983, s. 62.

⁷ Ogólna dyskursywność dotyka bardzo ważnego dla Misch problemu sukcesyjności mówienia i wewnętrznej dialektyki mowy. Używając mowy rozwijamy produktywnie pewną pierwotną koncepcję (*Konzeption*) czy też myśl (*Gedanke*), zacieśniając ją w wypowiedzianych zdaniach i słowach. Ta pierwotna koncepcja — myśl pochodzi z horyzontu rozumienia, z leżącego przed mową intuicyjnego kontaktu z rzeczami, który później precyzowany jest w mniejszym lub większym stopniu w twórczej eksplikacji dzięki dobieranym z żywej mowy słowom, których potoczne znaczenie zacieśniane jest w zdaniu do precyzyjnego, kontekstowego znaczenia. Dokonuje się tu wahadłowy, dialektyczny proces oscylacji od całości „myśli” ku jednostkowemu, zastanemu znaczeniu słowa i odwrotnie.

⁸ Misch używa tu ze względu na strukturę wertykalną synonimicznie dwu określeń: *Bedeutung* i *Sinn*. Później, łącząc w jedność strukturę wertykalną i horyzontalną, przypisuje *Bedeutung* (znaczenie) – słowu (*Wort*), a sens, (*Sinn*) – zdaniu (*Satz*).

która łączy w całość jego elementy, sensem zdania zaś to, o czym to zdanie mówi, dochodzi Misch do wniosku, że tym, co wspólne dla wszystkich znaczeń jest nakierowanie na coś, odniesienie do czegoś zewnętrznego. „Wspólnym rdzeniem jest moment nakierowania poprzez coś względnie na coś *Gerichtetsein durch irgendetwas bzw. auf etwas hin* dla czego istnieje także sztuczne określenie (*Kundsatusdruck*) – intencjonalność”⁹. To, że mowa posiada sens, znaczy więc, że jest ona odniesiona do czegoś, nakierowana na coś, „o” czym jest mowa.

Nie jest przypadkowe, że w powyższym cytacie Misch charakteryzuje termin „intencjonalność”, jako „określenie sztuczne” (*Kunstausdruck*). Uwidacznia się w tym jego sprzeciw wobec teorii intencjonalności Brentano i Husserla. Misch docenia w pełni zasługi obu tych filozofów w przełamaniu asocjacyjnej psychologii empirycznej XIX wieku i zbudowanej na tym podłożu teorii poznania. Jednakże szkoła ta wypełniła już, zdaniem Mischa, swe zadanie krytyczne, a będące jej podstawą pojęcie „intencjonalności” skostniało w filozoficzny termin, który w swym intelektualistycznym nakierowaniu na świadome zachowanie teoretyczne nie pozwala postawić podstawowego pytania o inne, oprócz przedmiotowo-podmiotowej, będącej rezultatem fenomenologicznej redukcji, warstwy świadomości. To wąskie znaczenie terminu „intencjonalność” nie uwzględnia pytania o to, jak możliwe jest przedmiotowo-podmiotowe odniesienie do rzeczy. Nie jest tam stawiane pytanie o źródło intencjonalności, a więc pytanie o przejście od wcześniejszych form odniesienia do świata w sferze behawioralnej – gdzie nie ma jeszcze odniesienia przedmiotowo-podmiotowego, lecz jest się „przy” rzeczach (*Dabeisein*) lub „w rzeczach” (*Darinnensein*) – do „mowy”. „...Nie możemy poprzestać na tym, że nagle intencjonalność występuje jako cecha podstawowa aktów duchowych, lecz musimy pytać, jak można zrozumieć pojawienie się intencjonalności, wykraczanie aktów poza siebie”¹⁰.

Po raz kolejny stawia więc Misch genetyczny problem wskazania momentu, w którym pojawia się odniesienie przedmiotowo-podmiotowe. Zagadnienie to nie może być, zdaniem Mischa, rozwiązane przez posłużenie się redukcją fenomenologiczną i proste przejście od „nastawienia naturalnego” do przedmiotowo-podmiotowego nastawienia „teoretycznego”. Ażeby jednak problem ten mógł być rozwiązany potrzeba precyzyjnego określenia sposobu występowania sensu w obrębie „mowy”, wskazania istotnych cech, które związane są ze wskazywaniem „mowy” przy pomocy słów poza siebie na relatywnie tożsame, pomimo dynamiki języka potocznego, przedmioty, „o” których jest mowa. Dopiero to pozwoli na poszukanie w leżących poniżej „Rede” warstwach „życia” źródeł przemiotowości.

⁹ *Wykłady*, wyd. cyt., s. 36.

¹⁰ Tamże, s. 228.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, sięga Misch do niemieckiego odpowiednika filozoficznego terminu „intencja”. „Meinen” – to niemieckie słowo służące do określenia tego, co ma się na myśli, wypowiadając jakieś słowa. „Was meinst du damit” – pytają Niemcy, gdy proszą o dookreślenie wypowiedzi, która nie jest do końca jasna, nie jest w pełni zrozumiała dla odbiorcy. „Meinen” nie posiada w sobie intelektualistycznego zawężenia, które jest udziałem terminu „intencja” i które doprowadziło do sztucznej intelektualizacji zagadnienia przejścia pomiędzy *Lebensverhalten*, a „Rede”¹¹. „Meinen” pochodzi mianowicie od starogermańskiego słowa „minnen”, które znaczy „być pożądanym” (*gewillt sein*), mieć na celu (*beabsichtigen*), dążyć do (*trachten*). Dzięki temu też jego pole znaczeniowe jest dużo szersze niż pole znaczeniowe łacińskiego pierwowzoru i pozwala na włączenie także innych typów wypowiedzi do grona tych posiadających „przedmiotowe odniesienie”.

Zgodnie z intelektualistycznym zawężeniem obecnym w terminie „intencja” za jedyny zbiór wypowiedzi, które są „sensowne”, czyli posiadają przedmiotowy odnośnik, są wypowiedzi orzekające, a w skrajnym przypadku – sądy. Wszystkie inne elementy „Rede” są tu traktowane jako nie posiadające wartości przedmiotowej, a więc prawdziwościowej, ekspresje emocji lub afektów oparte na subiektywnym „odpłynięciu w świat wewnętrzny”. Ten rozpowszechniony za pośrednictwem pozytywizmu, ale posiadający już swoje korzenie w logice Arystotelesa przesąd spowodował też poznawczą deprecjację literatury, jako „ekspresywnego”, a nie „opisowego” posługiwania się językiem. Z tego podłoża wyrasta też gloryfikacja języka opisowego, a także próby stworzenia leżącego u podstaw wszelkiego języka „teoretycznego”, języka „obserwacyjnego”, pozwalającego przeprowadzić weryfikację „sensowności” poprzez redukcję wszelkich wypowiedzi do podstawowych wypowiedzi protokolarnych.

Misch całkowicie nie zgadza się z tym sztucznym poglądem redukcjonistycznym. Jego zdaniem nie można mówić w obrębie „Rede” o bezsensowności. Z definicji każda wypowiedź jest sensowna, gdyż posiada, o ile przynależy do „Rede”, strukturę, której organizacyjnym centrum jest „sens”. Przynależne do „Rede” wypowiedzi mogą być co najwyżej przedmiotowo sprzeczne lub absurdalne, ale *ex definitione* są one na coś nakierowane, a więc sensowne¹².

„Nakierowanie na coś” wyrażane przy pomocy niemieckiego słowa „Meinen” pozwala rozbić jeszcze jeden intelektualistyczny mit. Misch stanowczo sprzeciwia się utożsamianiu „myślenia” w sensie wąskim, przeciwstawianego aktom wolicjonalnym i emocjonalnym, z mówieniem. Takie postawienie sprawy także gwałci sformułowaną przez niego i dookreśloną przy pomocy słowa

¹¹ Tamże, s. 39.

¹² Tamże, s. 38.

„Meinen” definicję „Rede”. Jeżeli posiadanie struktury, w tym struktury wertykalnej, uznać za jej podstawową cechę, to jest tak, że wszystkie wchodzące w skład „Rede” elementy, także okrzyki, zdania pytające, rozkazy mają odniesienie przedmiotowe. „Myślenie” w sensie wąskim i odpowiadające mu zdania orzekające są w tej sytuacji tylko jednym, obok sfery emocjonalnej i wolicjonalnej, z elementów składających się na „Rede”. Nie jest też uprawnionym zabiegiem sprowadzanie zdań wyrażających rozkaz czy pragnienie do zdań orzekających¹³. Dzięki temu może Misch przejąć antyczną definicję zdania, jako „manifestacji myśli” (*Definition des Satzes als eines Gedankenausdrucks*)¹⁴. „Myśl” w tym szerokim znaczeniu obejmuje swym zasięgiem całe bogactwo życia podmiotowego. Nie jest jego fragmentem wyróżnionym, przeciwstawionym innemu, co prowadzi do poglądu, że wszelka obiektywizacja mająca wartość poznawczą musi być skrajną intelektualizacją.

Niemożliwość oddzielenia „sensu” od fizycznego nośnika – krytyka idealizmu i pozytywizmu

Centralna pozycja „sensu” w wertykalnej strukturze „Rede” nie sprawia jednak, że jest on elementem posiadającym jakąkolwiek, względną nawet, niezależność. Jak widać było powyżej, mieć „sens” znaczy „być nakierowanym na coś”, a więc posiadać przedmiot „o” którym jest mowa. Także trzeci element tej wertykalnej struktury, fizyczny nośnik (*Laut*), jest jej nierozdzieloną częścią i niemożliwe jest, by „sens” istniał bez nośnika.

To przekonanie o pierwotnej nierozdzielności struktury wertykalnej dostarcza Mischowi argumentów do przekonującej krytyki idealizmu i pozytywizmu, stanowisk egzemplifikujących dwie skrajne koncepcje „sensu” i tym samym „języka”¹⁵.

W teorii języka i pozytywistycznej logice w końcu wieku XIX panowało przekonanie, że jedyne „naukowe” rozwiązywanie problemów dokonuje się na drodze od „dołu” do „góry”, od tego, co „obserwowalne” i „namacalne”, ku temu, co stanowi tajemnicę komunikacji, ku sensowi. Zgodnie z tym metodologicznym założeniem przyjmowano, że tym, co prymarne w języku jest dźwięk, fenomen akustyczny, który zostaje wydobyty przy pomocy narządów mowy. Od nieartykułowanych dźwięków dostępnych zarówno człowiekowi, jak i zwierzętom przechodzi się następnie ku „artykułowanym”, od sylaby do słowa, a od słowa do zdania, jako *unitas composita*, jedność poprzez zestawienie. „Dźwięk”,

¹³ Tamże, s. 42.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 41, 42.

fizyczne zjawisko, jest tam uważane za materiał języka, który wypełniony jest tajemniczym „sensem” umożliwiającym komunikację¹⁶.

Misch uznaje ten sposób stawiania problemu za „dogmatyczny”, narzucający na zagadnienie z góry przyjęte sensualistyczne konstrukcje o pierwszeństwie tego, co „obserwowalne”, nad tym, co niedostępne bezpośrednio zmysłom i utożsamiające spostrzeżenie zmysłowe z wiedzą. Jeśli podejść holistycznie do problemu „Rede” i uznać jedność elementu produktywnego i receptywnego w komunikacji, to wydzielenie „czystego” nośnika fizycznego jest nieuprawnioną abstrakcją, która wyrывa dźwięk (*Laut*) ze strukturalnej jedności mowy.

Misch posługuje się tu argumentacją Platona, który w „Teajtecie” zadając pytanie „czym jest wiedza” sprowadza utożsamiający wiedzę ze spostrzeżeniem sensualizm do absurdu. Platon podaje przykład zetknięcia się z nieznanym, obcym językiem. Jeżeliby trafne było przekonanie o tym, że „wiedzieć” pociąga za sobą „wiedzieć”, to fakt, że nie rozumiemy nie znanego nam języka powodować też powinien, że nie możemy go słyszeć. I na odwrót. Skoro słyszymy obcy język, to powinniśmy go też rozumieć¹⁷.

Uznając trafność argumentacji Platona nie zgadza się Misch jednak z konsekwencjami, które wyciągane są z tego przykładu. Platon argumentuje bowiem na korzyść swej teorii idei. „Widzenie” i „słyszenie” to według niego psychiczno-cieleśne procesy, ale nie „wiedza”. Dla zdobycia „wiedzy” potrzeba czegoś więcej, czegoś idealnego, idealnego sensu zaczerpniętego ze świata idei. „Wiedzę” zdobywa się więc przez „przypomnienie” sobie wiedzy, którą zdobyła dusza przebywając kiedyś w świecie idealnym. Platon także rozbija więc strukturalną jedność „Rede”, tyle tylko, że na rzecz czynnika niezmysłowego.

Stanowisko Misch jest pośrednie. Czy to rozpatrując „mowę” od strony receptywnej – rozumiejącego odbiorcy, czy to od produktywnej – nadawcy, mamy w niej do czynienia z integralnym związkiem wszelkiego sensu z nośnikiem materialnym i odniesieniem przedmiotowym.

Od strony receptywnej słyszany język obcy nie jest tylko zespołem wyższych lub niższych dźwięków czy bazgrołów na papierze. Już w samym fenomenie zmysłowym dana jest odbiorcy wiedza o tym, że ma do czynienia z „Rede”, z komunikacyjnym aktem przekazania sensu. „... To, co słyszane i napisane prezentuje się nam prymarnie i wprost jako sensowne i wypełnione znaczeniem, jako wyraz czegoś duchowego, co poprzez obraz dźwiękowy lub pisemny uchwytyjemy jako widoczne”¹⁸.

Podobnie od strony produktywnej. Nie jest tak, jakoby tworząc jakiś komunikat miało się najpierw „myśl” (*Gedanke*), która ubierana jest dopiero

¹⁶ Posługuję się tutaj zakorzenionym już w literaturze filozoficznej terminem, który nie uwzględnia poczynionych wcześniej za Mischem rozróżnień na „język” i „mowę”.

¹⁷ *Wykłady*, wyd. cyt., s. 62.

¹⁸ Tamże, s. 65.

wtórnie w wyraz językowy, jak w suknię. Stająca się „myśl” (*der werdende Gedanke*) kształtuje się wraz z wyrazem, uwyrażnia siebie samą dopiero w ucieleśnieniu, poprzez wyraz. „Wypowiedzenie (*die Verlautbarung*) jest produktywno-obiektywizującym uporządkowaniem (*Gliederung*) sensu, który kształtuje się wraz z wypowiadaniem słów (*Wortwerdung*). I jest tak nie tylko w przypadku słowa poetyckiego, lecz także w przypadku poznania”¹⁹. Nierozdzielna jedność struktury „mowy” powoduje, że jedność „materialnego nośnika” i „sensu” nie jest jedynie subiektywnym „uświadomieniem” przez nadawcę i odbiorcę swoich intencji, lecz poprzez „odniesienie przedmiotowe” związane jest ze światem. Związek ten obecny jest w każdej wypowiedzi językowej. Cała „Rede” ma ten przynależny jej strukturze moment. Misch podkreśla tu pierwszeństwo słowa (*Wort*) nad pojęciem (*Begriff*), zdaniem orzekającym lub sądem, a tym samym opowiada się za niedogmatycznym spojrzeniem na „Rede”, jako naturalnie związaną w całej swej strukturze z przedmiotowością. „Przedmiotowe odniesienie obecne jest już w słowie, a nie tylko w sądzie, czy w zdaniu orzekającym. Istnieje wewnętrzna jedność słowa i rzeczy. W słowie nie dokonuje się tylko uświadomienie (*Bewusstwerdung*), lecz jest tak, jakby ciemne siły świata pchały się do słowa, jak do źródła, jakby otrzymywały przez słowa postać”²⁰.

„Mowa” odnosi się więc zawsze do świata i ma charakter hermeneutyczny, nadaje przedmiotom ich postać, „wydobywa” ze świata przedmioty dzięki wyjściu ponad „naturalny”, „praktyczny” stosunek do świata i uzyskaniu dystansu wobec niego.

Logos jako rozum — metafizyczne znaczenie Logosu

Oprócz omawianego powyżej, zaczerpniętego wprost z mowy potocznej znaczenia Logosu jako „mowy”, Heraklit nadał temu rzeczownikowi nowy, niepotoczny sens.

Zbudował jego metafizyczne znaczenie, które na niemiecki Misch tłumaczy przy pomocy rzeczownika „Vernunft” (rozum). Jest to „rozum”, który odnaleźć można w rzeczywistości o której Heraklit mówił, że jest ona w ciągłej zmianie. Stanowi jej lepiszcze, podtrzymuje jej całość pomimo rozrywającej ją wewnętrznej dynamiki i zmienności. Jest ukryty, ale tylko dla tych, którzy nie nasłuchują za nim. Ci, którzy to czynią, potrafią go uchwycić (*vernehmen*)²¹. Niemiecki termin „Vernunft” pochodzi od „vernehmen” i wskazuje na zachowanie receptywne nastawione na wsłuchanie się w przemawiający „rozum”.

¹⁹ Tamże, s. 67.

²⁰ Tamże, s. 68.

²¹ Tamże, s. 69.

Misch używa tu tego terminu w sensie obiektywnym, kosmicznym. Nie jest to wyłącznie ludzka dyspozycja, lecz szeroko ujęty rozum obejmujący swym zasięgiem zarówno aspekt skończoności, dostępności myślowej i przejrzystości (*Gedankenmaessigkeit*) dzięki któremu możliwa jest nauka i filozofia w nurcie oświeceniowym; jak i aspekt nieskończoności, zamkniętości przed czysto dyskursywnym (w wąskim sensie) sposobem artykulacji treści (*Unergruendlichkeit*). Misch posługuje się tu po raz kolejny opozycją pomiędzy wypowiadalnością i wyrażalnością. Logos w jego metafizycznym znaczeniu obejmuje zarówno treści, które są wypowiadalne (tak, że sens wypowiedzi może być niejako z niej wyjęty), jak i treści, które nie są wypowiadalne, ale dają się wyrazić (np. przy pomocy wyrażen ewokujących). „...Rozum w znaczeniu obiektywnym i rozum, jako coś wykraczającego ponad zwykłe *ratio*, a jednak uchwytywalne, wyznacza dopiero metafizyczny sens Logosu”²².

Misch zwraca tu za Heraklitem uwagę na wewnętrzną produktywność obecną w tak rozumianym Logosie, co oddaje też wewnętrzną produktywność, dynamikę i nieskończoność obecną obok regularności, zasady i miary w „życiu” — szeroko pojętym doświadczeniu. Tym samym produktywna dynamika „życia” staje się zobowiązująca dla teorii wiedzy, która musi wypracować środki dla językowego oddania obecnych w doświadczeniu treści. Odpowiednio też musi być dookreślone pojęcie „wiedzy”.

Dzięki językowej innowacyjności Heraklita może Misch uzupełnić powyżej postawioną definicję człowieka o nowe, przejęte od Schopenhauera określenie: człowiek jest jedyną istotą żywą, która posiada Logos — mowę, a więc jest „animal metaphysicum”, zwierzęciem metafizycznym²³, które zdolne jest do uprawiania filozofii — nastawionego na całość wsłuchiwanie się w rządzącą dynamiczną rzeczywistością rozumność.

Powyższe, niekiedy nieco mistycznie pobrzmiewające sformułowania, stają się zrozumiałe, gdy wziąć pod uwagę poglądy Mischa dotyczące filozofii i jej genezy wyłożone w propedeutyce filozoficznej pt. *Droga do filozofii. Elementarz filozoficzny*²⁴.

Misch przyznaje filozofii w jej „metafizycznym” wydaniu uprzywilejowaną pozycję. Uważa, że jest to najbardziej bliski życiu ruch myśli, która posiada dystans wobec świata i jednocześnie nie jest wyzbyty podłoża religijno-swiatopoglądowego leżącego w egzystencjalnych momentach granicznych będących inspiracją metafizycznej aktywności. O tyle uprawiana w odmianie metafizycznej filozofia dokonuje w sposób świadomy tego samego aktu, który w nie-

²² Tamże, s. 44–45.

²³ G. Misch: *Der Weg in die Philosophie, Die philosophische Fibel*. Bern 1950, s. 97.

²⁴ Dzieło to jest wynikiem podróży Mischa po Dalekim Wschodzie. Ukazało się w dwóch wydaniach różniących się od siebie znacznie. Pierwsze ukazało się w roku 1926, drugie, mocno rozszerzone, w 1950. Posługuje się tutaj głównie drugim wydaniem.

świadomy sposób dokonuje się przez wkroczenie na poziom „mowy”, zdystansowanego stosunku do rzeczywistości wyrażającego się w umiejętności „nazywania” rzeczy. Podstawą obu tych zdarzeń jest bowiem uzyskanie wolności, swobody i dystansu.

Decydujący krok dokonuje się przez wyrwanie się z myślowego podporządkowania potrzebom życia, przez uwolnienie się z czysto praktycznego stosunku do rzeczywistości w prafilozoficznym afekcie — zdziwieniu²⁵.

Misch przejmując tu platońskie poglądy na genezę filozofii, ale poddaje ją znaczącej modyfikacji w oparciu o Schopenhauera. Odróżnia bowiem zdziwienie intelektualne i zdziwienie egzystencjalne²⁶.

To pierwsze jest zamyśleniem nad harmonią i przejrzystością (*Gedankenmaessigkeit*) kosmosu, nad sposobami poznania tej harmonii i wartością ludzkiego poznania. Zdziwienie to prowadzi do nauki oraz do filozofii w jej, jak nazywa to Misch, „oświeceniowym” wydaniu — teorii poznania, metodologii nauk i namysłu nad prawomocnością poznania. Filozofia tu jest, jak u Arystotelesa, uważana za szczytowy punkt rozwoju ludzkiej wiedzy, za ukoronowanie procesu postępującego od spostrzeżenia zmysłowego przez sztukę (*technē*), naukę aż do filozofii jako „najczystszej” formy wiedzy²⁷. Filozofia jest tu uzupełnieniem innych, prymitywniejszych dziedzin ludzkiej aktywności poznawczej, a przekonanie to wyrasta z poglądu, że przeznaczeniem człowieka „z natury” jest dążenie do wiedzy w jej „czystej” postaci, całkowicie pozbawionej jakiegokolwiek praktycznego uwarunkowania.

Inne zupełnie korzenie ma „zdziwienie egzystencjalne”. Wyrasta z namysłu nad potęgą przypadku, tymczasowością wszystkiego, co posiadamy, nad stałą obecnością śmierci w ludzkim życiu²⁸. Ten typ zdziwienia określić należy raczej nie terminem „Staunen” (zdziwienie), lecz „Schaudern” (drżenie). Jego podstawą jest doświadczenie „immanencji transcendencji”, a wykwitem – metafizyczny biegun filozofii udokumentowany w wielkich systemach metafizycznych.

Misch dotyka tu odwiecznego problemu relacji pomiędzy filozofią w jej odmianie „metafizycznej” a religią. Oba te elementy kultury wyrastają z doświadczenia immanencji transcendencji, z obcowania z tym, co absolutne i nienazywalne, pojawiają się tam, gdzie ludzki duch odnajduje się naprzeciwko tajemnicy i nieskończoności, gdzie stawia sobie podstawowe pytania egzystencjalne. Oba powstają w obliczu wielkich „zagadek życia”.

Pomimo tych niewątpliwych podobieństw w typie pytań, które leżą u podstaw religii i filozofii w „metafizycznym” wydaniu, nie zgadza się Misch ani na jakiegokolwiek próby podporządkowania filozofii dogmato wiary, ani na sprowa-

²⁵ G. Misch: *Der Weg...*, wyd. cyt., s. 94.

²⁶ Tamże, s. 99.

²⁷ Tamże, s. 57.

²⁸ Tamże, s. 100.

dzenie różnicy pomiędzy filozofią, a religią do odmienności form wyrażania leżącego u podstaw obu dziedzin kultury światopoglądu²⁹.

Misch twierdzi stanowczo, że filozofia pojawia się w walce z religią. „Potrzebę metafizyczną” człowieka łatwo jest zaspokoić przez religię, przez dogmatyczny kult dający łatwe i jednoznaczne odpowiedzi na podstawowe pytania, ale wyrrywający ze sfery wolności. Filozofia leży o szczebel wyżej i jej podstawą jest „wolność”. Wkracza ona na dużo późniejszym stadium rozwoju ludzkości niż światopogląd czy religijność. Można mówić o światopoglądzie lub religijności ludów pierwotnych, ale nie można mówić o ich filozofii.

Filozofia w nurcie „metafizycznym” jest produktem abstrakcyjnego myślenia, które nie jest wprawdzie pozbawione wpływów „konkretności” ludzkiej egzystencji, ale znajduje się na jakościowo zasadniczo nowym poziomie — na poziomie „mowy”, a zatem wolności.

W tym obszarze posiada ona jednak uprzywilejowaną pozycję. Jest najbliższa naturalnej wiedzy praktycznej wykorzystywanej w sferze behawioralnej, ale wykracza w odpowiedziach na „egzystencjalne”, pojawiające się w doświadczeniu „zagadki życia” poza sferę zachowania życiowego (*Lebensverhalten*). Jest ona, jak „mowa” tworem historycznym, związanym z konkretnym podłożem, ale nie sprowadzalnym do niego. „Filozofia nie jest ustaloną z góry formą, która życiowo rozwija się. Jej stawanie się nie jest organicznym procesem rozwoju (*kein organisches Sichentfalten*), lecz historycznym procesem życiowym, który łączy w sobie w całość heterogeniczne siły, występuje nieciagle, skokowo”³⁰.

Środowiskiem sprzyjającym, choć niewystarczającym, zdaniem Mischa, dla powstania filozofii w sensie metafizycznym, są wstrząsy dokonywane na starej, obowiązującej dotychczas kulturze, rozpad moralności, społeczny ferment, polityczna walka o władzę, kryzysy religijne. Takie procesy miały miejsce w ósmym wieku na dalekim i środkowym Wschodzie, w Chinach, Indiach i Grecji. Dokonało się tam uwolnienie ducha, które określane jest w Europie greckim terminem filozofia.

Tam trysnęły źródła filozofii i tam też należy szukać pierwotnego sensu terminu „metafizyka”. Misch nie akceptuje „bibliotekarskiego”³¹ znaczenia, które utrwaliło się w europejskiej tradycji filozoficznej i przeciwstawia mu pierwotne znaczenie tego słowa, które odnaleźć można odwołując się do filozoficznych praszów — *brahman*, *tao* i *logos*.

²⁹ Tak uważał m.in. Dilthey, który filozofię, religię i poezję zaliczał do tzw. nośników światopoglądu.

³⁰ G. Misch: *Der Weg...*, Leipzig 1926, s. 108.

³¹ Dzieło znane dzisiaj jako „Metafizyka” zostało, jak wiadomo, usytuowane w planie wydawniczym pism Arystotelesa w kolejności po fizyce. To „bibliotekarskie” określenie zostało z czasem przeniesione na przedmiot zawartych tam rozważań.

Metafizyka tam była bliskim poezji „wyrażeniem” egzystencjalnego doświadczenia dynamiki i nieskończoności „życia” dzięki wkroczeniu w sferę „wolności”.

Ekscentryczna pozycjonalność człowieka jako warunek „mowy” i „metafizyki”

Uzyskane dzięki analizie znaczeń nadanych przez Heraklita słowu Logos antropologiczne określniki człowieka, jako istoty posługującej się „mową” i uprawiającej metafizykę są, jak sądzę, teoretycznie spokrewnione z antropologią filozoficzną Helmutha Plessnera,

Ten twórca, obok Maxa Plessnera i Arnolda Gehlena nowoczesnej teorii człowieka wprowadził do słownika filozoficznego nowy termin, który dobrze oddaje warunkującą pojawienie się zarówno „mowy”, jak i „metafizyki” własność przynależną człowiekowi.

Plessner rozwinął swą filozofię w oparciu o nowy punkt widzenia, mianowicie o analizę stosunku ciała fizycznego do jego granic. Sposób odnoszenia się do własnych granic nazywa Plessner pozycjonalnością (*Positionalität*). Pojęcie to jest podstawowym pojęciem jego antropologii, dzięki niemu może on uchwycić różne formy życia ze względu na przysługujące im różne rodzaje pozycjonalności. Wszystkie formy życia znajdują się w dynamicznym odniesieniu (*in dynamischer Bezogenheit*) do swego środowiska (*Umwelt*). Ta dynamika powoduje, że sposobem życia istot żywych (*Lebewesen*) jest proces, zwrócenie zarówno na otoczenie, jak i przeciwko niemu. Podobnie jak u Arystotelesa są trzy formy istot żywych: roślina, zwierzę i człowiek. Plessner ustawia je w porządku hierarchicznym, od najniższej, ku najwyższej w tym sensie, że szczebel niższy umożliwia wyższy i zostaje w nim zachowany³².

Roślina jest formą otwartą, nie odnosi się do swej pozycjonalności, tj. nie ma w niej centrum koordynującego reakcje na przychodzące z zewnątrz bodźce. W odróżnieniu od niej zwierzę ma strukturę zamkniętą, odnosi się do swej pozycjonalności, jest centryczne. Występuje w nim aktywny sposób oddziaływania na otoczenie. Brakuje mu jednak refleksywności, która przysługuje wyższej formie życia – człowiekowi.

Człowiek jest „ciałem” w podwójnym sensie, jako ciało fizyczne (*Koerper*) oraz ciało ożywione (*Leib*) i poprzez to dwuaspektowe ciało znajduje się w świecie zewnętrznym (*Aussenwelt*) pośród innych ciał fizycznych i w środowisku (*Umwelt*) pośród innych istot żywych. Człowiek znajduje się „w ciele” (*im Leib*) jako „dusza” (*Seele*), która może przeżywać stany własnego ciała i tym samym znajduje się w świecie wewnętrznym (*Innenwelt*). Człowiek wreszcie, co

³² Z. Krasnodębski: *Wstęp. Ekscentryczność człowieka. O idei antropologii filozoficznej*. W: H. Plessner: *Pytanie o conditio humana*. Warszawa 1988, s. 21.

jest też warunkiem dwu powyższych aspektów, potrafi wykroczyć poza siebie jako ciało i duszę oraz odnaleźć siebie jako osobę (*Person*) pośród innych osób w świecie „ducha” (*die Sphaere des Geistes*) lub też we „wspólnotowym świecie” (*Mitwelt*). „Świat społeczny (*die Mitwelt*) nie otacza osoby, jak czyni to przyroda (choć nie w ścisłym sensie, gdyż własne ciało przynależy także do niej). Nie wypełnia on także osoby, co dotyczy w równie nieadekwatnym sensie świata wewnętrznego. Świat społeczny niesie (*traegt*) osobę będącą jednocześnie przez nią niesionym i tworzonym. Pomiędzy mną, a mną (*mir und mir*), mną, a tobą, mną, a nim leży sfera ducha (*Sphaere des Geistes*)³³.

Tak to dzięki ekscentrycznej pozycjonalności, zdystansowaniu wobec siebie samego człowiek wkracza do sfery leżącej ponad psychicznością, fizycznością i biologicznością, do świata kultury, do „trzeciego świata”, jak można by powiedzieć za Popperem. Zdystansowane odniesienie człowieka do siebie samego, jego ekscentryczna pozycjonalność, jest źródłem jego licznych problemów z samym sobą, co jest też podstawą powstania różnych obszarów „świata ducha”. Plessner ujmuje te dylematy przy pomocy „praw antropologicznych”, które zgodnie ze swoim dialektycznym zacięciem wymienia jako; „prawo naturalnej sztuczności”, „prawo zapośredniczonej bezpośredniości” oraz „prawo utopijnego usytuowania” (*Das Gesetz des utopischen Standorts*).

Ekscentryczna pozycjonalność jest, moim zdaniem, głęboko związana z pojęciem „freie Ferne” – „wolnego dystansu” u Mischy. Obie kategorie podkreślają dostępną tylko człowiekowi umiejętność refleksyjnego, zdystansowanego spojrzenia na siebie samego i wkroczenia w będącą podstawą wszelkiej kultury i „ducha” sferę wolności, gdzie występuje swoboda wyrazu, „mowa”, oraz gdzie pojawia się kultura w swych wszelakich formach. Misch powołuje się w wielu punktach swej pracy na Plessnera i w swych pojęciach „freie Ferne” i „Distanzierung” *explicite* nawiązuje do tego autora³⁴. Ich powinowactwo teoretyczne ma też przesłanki biograficzne. Współpracowali oni ze sobą w latach dwudziestych i twórczo na siebie oddziaływali³⁵.

Rozumienie jako warunek możliwości prawdy

Ażeby jednak egzystencjalne „drżenie” prowadzące do metafizyki mogło uzyskać adekwatne dla siebie środki wyrazu musi być obalona tradycyjna, klasyczna koncepcja prawdy. Opiera się ona na fałszywie postawionej koncepcji

³³ H. Plessner: *Mit anderen Augen, Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart 1982, s. 14.

³⁴ *Wykłady...*, wyd. cyt., s. 170.

³⁵ Pisze na ten temat m.in. Kim Eui Soo: *Anthropologie und Hermeneutik. Die Explikation einer Fragestellung W. Diltheys in den Schriften von Georg Misch, Helmuth Plessner und Otto Friedrich Bollnow*. Bochum 1985.

wolności. U starożytnych Greków „wolność” to umiejętność podporządkowania się rozumowi. Przekonanie to wyrasta z poglądu, że człowiek włączony jest w kosmos i zdeterminowany jego prawami, że nie może się wybić na „niezależność”, a jedyne co mu pozostało, to umieć świadomie przyłączyć się do nieuchronnego biegu rzeczy i dać się „nieść” przez bieg wydarzeń. To rozstrzygnięcie zdeterminowało też odpowiedź na pytanie o to, na czym polega prawdziwość i fałszywość wypowiedzi.

Jeśli byt jest widziany i wypowiedzany takim, jakim jest, obowiązuje prawdziwość. Jeśli nie jest widziany i wypowiedzany takim, jakim jest, mamy do czynienia z fałszem³⁶. Stąd wypływa definicja prawdy: prawda polega na zgodności myśli i rzeczy *adaequatio rei et intellectus* czy też *confirmatio intellectus cum re*³⁷. Definicja ta przenosi prawdę na stronę podmiotu poznającego, człowieka, który w swych wypowiedziach odbija byt. Przedmiotowa trafność wypowiedzi opiera się zaś na przekonaniu, że to, „o” czym mowa, może być w wypowiedzi całkowicie zamknięte, tak, że może być *quasi* wyjęte z tego, co powiedziane. Stąd też ograniczenie Arystotelesa do wypowiedzi apofantycznych – orzekających, jako jedynych, co do których można rozstrzygać o prawdzie i fałszu.

W klasycznej koncepcji prawdy nie jest jednak stawiane pytanie o możliwość spotkania się z bytem, o to, dzięki czemu jest on dostępny. Misch podziela tu wątpliwości, które nasunęły się Heideggerowi³⁸.

Jeżeli człowiek ukazuje byt w wypowiedzi, to jest to możliwe o ile, „człowiek z natury rzeczy wprowadzony jest w całość bytu, w poprzek kosmiczny [...], nie ma żadnej oddzielonej od kosmosu i jego racjonalnego porządku, subiektywnie wolnej egzystencji”³⁹.

Na tym procesualnym „byciu w świecie” polega możliwość prawdy i fałszu. Misch przejmując tu od Heideggera definicję prawdy, jako nieskrytości. Prawdziwa jest nie tylko wypowiedź, lecz także, i to pierwotniej niż ona, „życie” w swej nieskrytości, „odkrytości”, w tym, że jest *Gedankenmaessig*. Odkrytość ta ujawnia się w pierwotnym fenomenie rozumienia naturalnego, jako pierwotnego, niezreflektowanego obcowania z „życiem”. I fenomen ten nie jest dostępny tylko człowiekowi, lecz także i zwierzętom. Człowiek jednak tylko jest w stanie przekroczyć ten pierwotny stosunek do świata i zdać sobie sprawę także z drugiej strony *Logosu*, z *Unergruendlichkeit*. Odbywa się to w poznaniu metafizycznym. Tylko człowiek jest w stanie wkroczyć w sferę wolności, w sferę „Rede” przez umotywowane egzystencjalnym „drzeniem” zerwanie ze światem naturalnego nastawienia.

³⁶ *Wykłady...*, s. 52.

³⁷ Tamże, s. 52.

³⁸ Tamże, s. 53.

³⁹ Tamże.