

Hermeneutyka i egzystencja

Rec.: Michał Januszkiewicz, W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka. Poznań 2016. „Filozofia i Logika”. Nr 120.

Marek Błaszczyk

DOI: 10.18318/pl.2023.3.15

MAREK BŁASZCZYK Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

HERMENEUTYKA I EGZYSTENCJA

Michał Januszkiewicz, W POSZUKIWANIU SENSU. PHRONESIS I HERMENEUTYKA. (Recenzent: Andrzej Zawadzki). Poznań 2016. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, ss. 280. „Filozofia i Logika”. Nr 120.

Książka Michała Januszkiewicza podejmuje dość rzadko eksplorowaną w polskim piśmiennictwie naukowym problematykę mądrości praktycznej (*phronesis*). Czyni to przy tym niezwykle ciekawie, skłaniając do namysłu nad sensem ludzkiego życia, egzystencjalnym usytuowaniem człowieka oraz sposobem jego działania. Januszkiewicz jawi się tu jako wrażliwy, zaangażowany humanista, a zarazem wnikliwy badacz myśli hermeneutycznej.

Praca składa się z dwóch części, z których każda ma pięć rozdziałów. W części pierwszej, *Hermeneutyka i humanistyka*, autor zarysowuje hermeneutykę w ujęciu Hansa-Georga Gadamera i jej powiązanie z refleksją etyczną oraz zastanawia się nad statusem nauk humanistycznych. Jak pisze, istotnym komponentem humanistyki – myślenia zatroskanego o sprawy ludzkie – jest etyka, „humanistyka to szczególna postać *phronesis*” (s. 37). Badacz przekonuje, że przedmiotem humanistyki są zarówno materialne, jak i niematerialne wytwory ludzkiego ducha, a wszelka próba ich zrozumienia implikuje pytanie o ludzką podmiotowość i tożsamość,

rozwijaną w dialogicznej relacji z Innym. Mówiąc najogólniej, oznacza to, że pytanie o tożsamość nieuchronnie łączy się z pytaniem o samorozumienie człowieka jako egzystencji, co odsyła do pytania o „ty”, z którym „ja” współlistnieje i nawiązuje relacje etyczne. Januszkiewicz nie ma wątpliwości, że humanistyka w najgłębszym, najbardziej źródłowym sensie jest hermeneutyką, której przede wszystkim zależy na rozjaśnieniu dynamiki pomiędzy elementami „trójkąta hermeneutycznego” – tożsamością, rozumieniem i etyką¹.

Następnie autor przygląda się nowoczesnym i późnonowoczesnym komplikacjom *phronesis*, interpretując *Proces* Franza Kafki w duchu hermeneutyki radykalnej Johna D. Caputo. Podobnie jak Andrzej Skrendo², zauważa, że nihilizm to „najistotniejsze doświadczenie nowoczesności” (s. 56). Nihilizm, dodaje, jest dziś pojęciem nadużywanym, najczęściej niesłusznie redukowanym do rozumienia potocznego. Nihilistą nazywa się bowiem kogoś, kto z różnych powodów – poznawczych, politycznych, estetycznych czy egzystencjalnych – kwestionuje społecznie utrwalone wartości, dążąc do ich zniesienia. Tymczasem, zdaniem Januszkiewicza, takie ujęcie jest dużym uproszczeniem³. Po pierwsze dlatego, że „wszyscy jesteśmy nihilistami” (s. 56), bo egzystujemy w świecie pozbawionym trwałych, metafizycznych fundamentów. Po wtóre, nihilizm nie stanowi całkowitego przeciwieństwa moralności. Zarówno nihilista, jak i moralista myślą według wartości, ale dla nihilisty wartości uległy przewartościowaniu, tracąc obiektywny, ponadhistoryczny charakter. Mówiąc inaczej, człowiek nowoczesny (przypomnijmy rozpoznania Friedricha Nietzschego⁴) porzucił wiarę w nadnaturalny, absolutny porządek aksjologiczny. Zachwianiu uległa też wiara w teleologiczny wymiar ludzkiej egzystencji, co nasiliło namysł nad jej sensem i celowością. Mając to na uwadze, hermeneutyczna czy radykalnie hermeneutyczna interpretacja mądrości praktycznej nie może pominąć swoistego dla nowoczesnego *phronimos* doświadczenia niepewności, nihilizmu, „bojaźni i drżenia”⁵ czy osuwania się gruntu pod nogami.

W dalszej kolejności Januszkiewicz omawia fenomen zwrotu lingwistycznego, zaznaczając, że rozwijał się on na gruncie wielu, nierzadko opozycyjnych tradycji filozoficznych, takich jak strukturalizm i semiotyka (F. de Saussure), etnostrukturalizm (E. Sapir, B. Whorf), neokantyzm (E. Cassirer, tradycja Humboldtowska), filozofia analityczna (B. Russell, G. E. Moore, L. Wittgenstein, R. Carnap), neopragmatyzm (R. Rorty⁶), dekonstrukcja (J. Derrida) czy hermeneutyka (M. Heidegger, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur) i hermeneutyka radykalna (J. D. Caputo). Zwrot lingwistyczny charakteryzuje rozmaite typy refleksji humanistycznej ogniskującej się wokół problemu języka jako „centralnej aktywności w rozumieniu, doświadczeniu

¹ M. Januszkiewicz, *Kim jestem ja, kim jesteś ty? Etyka, tożsamość, rozumienie*. Poznań 2012.

² A. Skrendo, *Poezja modernizmu. Interpretacje*. Kraków 2005, s. 14–15.

³ M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz, Borowski, Różewicz*. Poznań 2009.

⁴ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*. Przeł. L. Staff. Warszawa 2003, s. 110–111. Szerzej na ten temat zob. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*. W: *Drogi lasu*. Przeł. J. Gierasimiuk [i in.]. Warszawa 1997 (przeł. J. Gierasimiuk).

⁵ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Przeł. J. Iwaszkiewicz. Warszawa 1982.

⁶ Do popularyzacji określenia „zwrot lingwistyczny” przyczyniła się publikacja z 1967 roku *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (Ed. R. Rorty. Chicago 1992).

i kształtowaniu świata” (s. 78). Januszkiewicz w ślad za Andrzejem Przyłębskim⁷ twierdzi, że hermeneutyka nie tyle stanowi jeden z wielu nurtów zwrotu lingwistycznego, ile sama ten zwrot obejmuje: „zwrot lingwistyczny jest szczególną postacią zwrotu hermeneutycznego w filozofii” (s. 87). Nie chodzi tylko o to, że hermeneutyka od zawsze interesowała się rozumieniem przekazów językowych, a szerzej: wszelkich tekstów kultury, lecz przede wszystkim o to, że język – co *explicitie* wykażał Martin Heidegger⁸ – stanowi wyraz ludzkiego bycia (egzystencji). Innymi słowy, człowiek może rozumieć otaczający go świat i samego siebie wyłącznie poprzez język. Ten zaś jest wyróżnionym sposobem bycia-w-świecie. Badacz słusznie zauważa, że filozofia hermeneutyczna traktuje język nie jako narzędzie ekspresji czy komunikacji, ale jako zasadniczy *modus* ludzkiej egzystencji, której podstawowym egzystencjałem jest rozumienie. Owo rozumienie (a także interpretacja) domaga się właśnie języka, za pomocą którego dokonuje się samorozumienie i porozumienie z Innym. Autor zwraca uwagę na etyczny wymiar hermeneutyki, łącząc hermeneutyczny namysł nad językiem z kategorią *phronesis*.

Januszkiewicz podejmuje też kwestię zwrotu narratywistycznego w hermeneutyce. Konstatuje zrazu, że nie da się o nim mówić ani myśleć w oderwaniu od języka, w którym wyrażają się narracje i autonarracje, jawiące się jako sposoby odnajdywania i orientowania się człowieka w świecie. Narracje należą do porządku refleksji fronetycznej, dla której zasadniczy jest problem sensu życia. Badacz stoi na stanowisku, że „podmiot rozumiejący” – czy, jak powie Heidegger, podmiot rozumiejąco odnoszący się do własnego bycia – przekształca się w „podmiot opowiadający” przez wzgląd na historyczną, temporalną, czasującą się strukturę swego bycia. Pierwszy ważny krok w stronę bycia narracyjnego poczynił w *Byciu i czasie* Heidegger, porzucając bezczasowy, zdepersonalizowany i abstrakcyjny „podmiot poznający” na rzecz konkretnego „podmiotu rozumiejącego”, bez reszty zanurzonego w świecie. Przedstawiona przez niemieckiego filozofa analiza egzystencjalna, na której ustalenia Januszkiewicz chętnie się powołuje, okazała się niezmiernie inspirująca dla wielu czołowych narratywistów, takich jak Charles Taylor czy Paul Ricoeur⁹. Ten ostatni, zwłaszcza w trytomowym cyklu *Czas i opowieść* oraz w bodaj najbardziej znanej pracy *O sobie samym jako innym*, przekonująco pokazał, że między życiem a opowieścią, między historią a fikcją, zachodzi nierozzerwalny związek, którego rozpoznanie umożliwił człowiekowi uchwycenie własnej tożsamości (samorozumienie). Dokonuje się ono jednak nie tyle za pomocą apriorycznej analityki egzystencjalnej, ile na drodze „okrężnej”, zapośredniczonej przez rozliczne interpretacje symboliczno-metaforyczne.

Pierwszą część rozprawy zamyka rozdział poświęcony relacji między hermeneutyką a polityką. Autor zaznacza, że Arystotelesowskie myślenie o *polis* wydaje

⁷ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań 2005, s. 70.

⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 1994, s. 228–229.

⁹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Przeł. M. Gruszczyński [i in.]. Warszawa 2001, s. 94–95. – P. Ricoeur: *O sobie samym jako innym*. Przeł. B. Chęłstowski. Warszawa 2003; *Czas i opowieść*. T. 1: *Intryga i historyczna opowieść*. Przeł. M. Januszkiewicz; t. 2: *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*. Przeł. J. Jakubowski; t. 3: *Czas opowiadany*. Przeł. U. Zbrzeźniak. Kraków 2008.

się ściśle sprzęgnięte z problematyką *phronesis*. Życie społeczne (praktyka społeczna) nie daje się sprowadzić do wiedzy teoretycznej czy do wiedzy technicznej, dotyczy bowiem innego typu wiedzy – umiejętności odnajdywania się w różnych sytuacjach oraz właściwego się w nich zachowywania. Januszkiewicz dekonstruuje opozycję między nauką a polityką, wskazując humanistykę jako płaszczyznę ich spotkania. „Osłabienie” owej opozycji – w sensie, jaki nadał temu pojęciu Gianni Vattimo¹⁰ – jest możliwe wyłącznie pod warunkiem, że „nauka nie ześlizgnie się w politykę, a polityka wycofa się z roszczeń do wyznaczenia jedynie słusznej prawdy” (s. 125). Mówiąc inaczej, „osłabienie” nauki polega na postrzeganiu jej jako refleksji humanistycznej, „osłabienie” polityki natomiast na rozumieniu jej zgodnie z intencją Arystotelesa, jako „filozofii spraw ludzkich”¹¹. Tym samym Januszkiewicz utrzymuje, że hermeneutycznie zorientowana humanistyka może stanowić doskonałe miejsce do rozważania kwestii politycznych, społecznych i kulturowych, przestrzeń nieustannego przenikania się tego, co teoretyczne, i tego, co praktyczne.

Druga część książki, *Egzystencja i transcendencja*, koncentruje się na kluczowych dla hermeneutyki wątkach egzystencjalnych. Jak podkreśla autor, hermeneutyka to nie tyle narzędzie zdobywania wiedzy przedmiotowej, obiektywnej i niezaangażowanej, ile sam sposób ludzkiego bycia. Zadaniem hermeneutyki nie jest więc wypracowanie ahistorycznego systemu wiedzy, tylko pogłębiony namysł nad egzystencjalną sytuacją człowieka w świecie. Innymi słowy, centralnym zagadnieniem hermeneutyki nie jest np. pytanie o instrumentalną funkcję języka czy mowy, o reguły rządzące sztuką interpretacji tekstów czy wreszcie o teorię skutecznego działania, lecz właśnie o sens ludzkiego życia (jak czytamy na s. 261: „hermeneutyka to namysł otwierający przed nami pytanie o sens”). Tę część badacz rozpoczyna od ukazania nihilistycznych formuł nowoczesności: „Bóg umarł” (F. Nietzsche), „jeżeli Boga nie ma, to wszystko wolno” (F. Dostojewski), „odczarowanie świata” (M. Weber), „wszystko, co stałe, ulatnia się w powietrzu, a to, co święte, desakralizuje się” (K. Marks), „anomia” (É. Durkheim). Jak nietrudno zauważyć, hasła te pochodzą z różnych dyscyplin myśli humanistycznej: filozofii, literatury, socjologii i nauk społecznych. Januszkiewicz nadmienia, że nie wyczerpują one wszystkich możliwych ujęć nihilizmu. Lista formuł jest otwarta – co zarazem koresponduje z Gadamerowskim projektem hermeneutyki¹² – i nie można zapisać na niej ostatniego słowa. Co interesujące, wszystkie wyróżnione hasła niezbitnie świadczą o tym, że wraz z nadejściem nowoczesności rozpadły się fundamenty, na których zbudowana była cała kultura europejska. Warto zdać sobie sprawę – o czym przypominają Nietzsche i Heidegger – że nihilizm jest nie tyle wynikiem życia w świecie pozbawionym metafizyczno-aksjologicznych fundamentów, ile ruchem dziejowym kultury Zachodu, kulminującym w epoce nowoczesności. Jawi się więc jako problem *stricte* egzystencjalny, ściśle łączący się z codziennym uwikłaniem człowieka w świat, ontologia bycia-w-swiecie.

¹⁰ G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*. Przeł. M. Surma, A. Zawadzki. „Teksty Druge” 2003, nr 5.

¹¹ Arystoteles, *Zachęta do filozofii*. Przeł., wstęp, koment. K. Leśniak. Warszawa 1988.

¹² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Przeł. B. Baran. Kraków 1993, s. 507.

Następnie, nawiązując do rozpoznai Heideggera z *Bycia i czasu*, Januszkiewicz omawia specyfikę ludzkiej egzystencji, polegającą na „wrzuceniu” w świat, określonym historycznym usytuowaniu, (samo)rozumieniu oraz poszukiwaniu własnej tożsamości („bycia sobą”). Podażając za sugestią Przyłębskiego, autor konstatuje, że *Bycie i czas* „odślania warunki możliwości etyczności”¹³. Etyczność, o której mowa, rozumiana jest tutaj jako autentyczność, „właściwy”, swoiście ludzki sposób egzystowania. Januszkiewicz przekonująco interpretuje główne dzieło Heideggera w duchu etyki, a dokładniej – etyki autentyczności. Przedmiotem namysłu czyni hermeneutyczny problem rozumienia jako ciągłego powracania do samego siebie („bycia sobą”). Rozumienie jest zawsze samorozumieniem, które stanowi najważniejsze zadanie człowieka. Zadanie to można uznać za kluczowe, ponieważ powszednie ludzkie bytowanie najczęściej zatracą się w anonimowym Się, uciekając od „bycia sobą”. To właśnie Się, niwelując problematyczne pytania natury egzystencjalnej, daży do rozmycia autentyczności, do której realizacji człowiek winien być powołany.

W dalszym kroku Januszkiewicz analizuje przekształcenia podmiotowości (tożsamości), uwyrażniając przejście od „ja” solipsystycznego (monadycznego) do „ja” dialogicznego. Powiada, że historia kultury europejskiej, począwszy od źródeł antycznych, jest w istocie historią ugruntowywania indywidualizmu. Sokrates, dla przykładu, postulował zwrot ku jednostkowej duszy, będącej miejscem podejmowania decyzji o charakterze moralnym. Protagoras postrzegał natomiast człowieka jako „miarę wszystkich rzeczy” (*homo mensura*). Augustyn, dzieląc Sokratejską maksymę „poznaj samego siebie”, wnosil z kolei, że należy troszczyć się jedynie o własną duszę, w niej bowiem mieszka Bóg. Pomimo niewątpliwie indywidualistycznego wydźwięku owych spostrzeżeń nieporozumieniem jest widzieć w nich dowód na „panowanie subiektywizmu” (s. 186). Z prymatem stanowiska subiektywistycznego mamy bowiem w pełni do czynienia w dobie nowoczesnej. Wtedy właśnie wykryształizowało się przekonanie o istnieniu samowystarczalnego królestwa świadomości, „substancjalnego, samoobecnego i samoupewnionego w sobie podmiotu” (s. 186–187), które szybko urosło do rangi aksjomatu zachodniej filozofii (Kartezjusz, I. Kant, G. W. Hegel, wczesny E. Husserl).

Mówiąc inaczej, filozofia nowożytna dokonała epistemologicznego zawłaszczenia podmiotowości. Oznacza to, że wszystko, co człowiek postrzega i poznaje, machinalnie zostaje przezeń uprzedmiotowione, zredukowane do tego-samego. Co osobliwe, rzecz dotyczy również drugiego człowieka. Takie myślenie o podmiotowości Januszkiewicz proponuje nazwać solipsyzmem epistemologicznym. Echa tego typu refleksji – obok Husserlowskiej fenomenologii oraz Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej – znajdziemy w egzystencjalnie zorientowanej filozofii Maxa Stirnera, Friedricha Nietzschego czy Jeana-Paula Sartre’a. Sytuacja zmienia się wraz z pojawieniem się szeroko rozumianej filozofii dialogu (spotkania), związanej z twórczością takich myślicieli jak Martin Buber, Emmanuel Lévinas czy Gabriel Marcel. Filozofowie dialogu, krytykując silnie zakorzenioną w tradycji intelektualnej Zachodu tendencję do marginalizacji problemu Innego, dażą do przezwyciężenia monadycznego (solipsystycznego) rozumienia człowieka. Podkreślają, że najwyższą

¹³ A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*. Warszawa 2010, s. 69.

zasadą filozofii jest autentyczne spotkanie Ja i Ty, „jedność człowieka z człowiekiem” (cyt. s. 193). Januszkiewicz nie tylko celnie opisuje te zjawiska, przyglądając się kwestiom odpowiedzialności, współbycia oraz osobowej tożsamości, ale i eksponuje etyczne (dialogiczne) implikacje myśli hermeneutycznej, skoncentrowanej na zagadnieniach dialogu i języka (H.-G. Gadamer, M. Bachtin).

Dwa ostatnie rozdziały ukazują *phronesis* „w działaniu”. Autor interpretuje twórczość Michela Houellebecqa w kontekście „kryptoteologii”, tropiąc ukryte w niej wątki religijne. Badacz woli mówić o „teologii ukrytej”, a nie, jak np. Agata Bielik-Robson, o „kryptoteologii”¹⁴, ponieważ sformułowanie to żywo koresponduje z pojęciem Boga ukrytego (*Deus absconditus*), odnosząc się do sposobu Jego przejawiania się – lub może lepiej: nieprzejawiania, skrywania się – w świecie. Teologia ukryta należy do dyskursu, w którym mówiąc o religijności czy duchowości, podkreśla się przede wszystkim to, co przemilczane, niedopowiedziane, aluzyjne oraz metaforyczne; to, co uniemożliwia jednoznaczne uchwycenie sensu.

Januszkiewicz rozpatruje także problematykę doświadczenia religijnego w kontekście hermeneutyki radykalnej Johna D. Caputo. Słusznie zauważa, że łączy ona tradycję teologiczną (teologia negatywna, św. Augustyn, Mistrz Eckhart) i filozoficzną (S. Kierkegaard, M. Heidegger, J. Derrida), nie zamykając się na myśl postmodernistyczną. Caputo nie tylko jednak „nie kwestionuje religii w duchu ateizmu” (s. 231), ale i zaznacza, że nie można sprowadzać religii do etyki. Ponadto religijność traktuje jako kategorię uniwersalną, obejmującą religie konfesyjne i pozwalającą przedstawić „strukturę ludzkiej egzystencji” (s. 232). Inaczej mówiąc, religia wydaje się wpisana w egzystencję człowieka niezależnie od tego, jakiego jest on wyznania. Caputo pisze o „religii bez religii”, wskazując nie tyle na brak, ile na różnorodność i nadmiar doświadczenia religijnego¹⁵.

Autor książki w inspirujący sposób pokazuje, że *phronesis* stanowi „zasadniczą podstawę racjonalności w hermeneutycznym pojmowaniu” (s. 17). W ujęciu hermeneutycznym postrzega racjonalność nie jako wyjaśnianie w kategoriach przyczynowo-skutkowych, jak ma to miejsce w naukach przyrodniczych, ani nie jako wyjaśnianie w kategoriach pilnie wykoncypowanego matematycznego schematu wnioskowania, jak w metodologii nauk i logice, lecz jako rozumienie, które wymyka się ścisłym procedurom badawczym. Owo rozumienie, powiada Januszkiewicz, jest sposobem ludzkiego bycia-w-świecie, co oznacza, że zawsze jest egzystencjalnie zaangażowane, odniesione do faktycznego życia konkretnego człowieka¹⁶. Racjonalność hermeneutyczna nie polega na tym, że w warunkach pewności podejmujemy określone działanie, prowadzące do maksymalnie preferowanego przez nas rezultatu, lub inaczej: że stosujemy odpowiednie, właściwe środki do osiągnięcia danego celu¹⁷, lecz na tym, że w biegu codziennej egzystencji nierzadko musimy

¹⁴ A. Bielik-Robson, „Na pustyni”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Kraków 2008.

¹⁵ Zob. Ł. Czajka, *Święta anarchia. Wprowadzenie do radykalnej hermeneutyki Johna D. Caputo*. Poznań 2014.

¹⁶ Zob. M. Januszkiewicz, *Być i rozumieć. Rozprawy i szkice z humanistyki hermeneutycznej*. Kraków 2017.

¹⁷ Zob. J. Kmita: *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*. Warszawa 1971, s. 27; *Wykłady z logiki i metodologii nauk*. Warszawa 1973, s. 16. – J. Such, M. Szcześniak, *Filozofia nauki*. Poznań 1999, s. 14–15.

wybierać sposób postępowania w sytuacjach, w których nie mamy matematycznej pewności co do tego, czy nasz wybór jest słuszny. Mówiąc precyzyjniej, w sytuacjach niepewności i ryzyka, gdy próżno szukać obiektywnych, „jasnych” i „wyraźnych” kryteriów działania, zdani jesteśmy jedynie na własne rozeznanie egzystencjalne, na to, co nazwać można właśnie roztropnością, rozsądkiem czy mądrością praktyczną (*phronesis*).

Przypomnijmy, że w szóstej księdze *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles wyróżnił trzy podstawowe typy wiedzy, czyli racjonalności: *sophia*, *techne* i *phronesis*¹⁸. *Sophia* to racjonalność (mądrość) teoretyczna (*theoria*) lub teoretyczno-instrumentalna¹⁹. Dotyczy rzeczy niezmiennych (tych, które nie mogą być inaczej) i w greckim myśleniu uchodzi za naukę *sensu stricto* (fizyka, matematyka). *Techne* odnosi się do wszelkiego wytwarzania, które opiera się na ogólnych, jasno określonych regułach (zasadach, przepisach). Jest to więc sztuka rzemieślnicza, kucharska czy medyczna. *Phronesis* z kolei jawi się jako szczególny typ racjonalności, jej istotę stanowi bowiem działanie w niepowtarzalnej, konkretnej sytuacji. Co więcej, wiedzy typu *phronesis* – inaczej niż pozostałych rodzajów racjonalności – nie można się wyuczyć, ponieważ nie wspiera się ona na logicznych zasadach czy regułach. Jest raczej racjonalnością nietechniczną, dotyczącą rzeczy zmiennych²⁰. *Phronesis*, jak słusznie podkreśla Januszkiewicz, odnosi się do „zmienności i dynamiki faktycznego życia” (s. 19), do „życia praktycznego w jego wymiarze moralnym” (s. 58). Mądrość praktyczna (fronetyczna) polega jednak nie tylko na „zdolności do trafnego namysłu nad sposobem działania w konkretnej sytuacji” (s. 263), lecz także – a może przede wszystkim – na dążeniu do zrealizowania ideału dobrego życia²¹. *Phronesis* zaciera granice między teorią a praktyką bycia-w-świecie. Namysł nad sposobem działania w danej sytuacji to bowiem zawsze namysł konkretnego człowieka. Ten zaś jest nie tyle biernym obserwatorem swego życia, ile kimś nieustannie w nie uwikłanym i zaangażowanym w proces jego rozumienia i interpretacji²². Publikacja Januszkiewicza nie tylko więc doskonale pokazuje, że *phronesis* stanowi „rdzeń hermeneutyki”, ale i dowodzi, że jest ona ważnym przedmiotem refleksji szeroko pojmowanej filozofii egzystencjalnej. To właśnie problematyka *phronesis*

¹⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*. Przekł., wstęp, oprac. D. Gromska. Warszawa 1956.

¹⁹ Zob. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Kraków 2004, s. 104: „wiedzę typu *sophia* należałoby określić jako wiedzę teoretyczno-instrumentalną. Przybiera ona postać różnych naukowych teorii, na które składa się spójny system założeń oraz wywiedzionych w oparciu o nie metod, technik czy technologii postępowania, które w sposób jednoznaczny określają reguły jej zastosowania. Zastosowanie owej wiedzy odbywa się ze względu na intersubiektywną ogólność reguł czy praw, jakie dana teoria uznaje za obowiązujące, bez uwzględnienia osobowości badacza czy jednorazowego charakteru sytuacji, w której tę teorię stosuje”.

²⁰ Zob. R. Dottori, *The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy*. „*Etica & Politica / Ethics & Politics*” 2009, nr 1. – A. Wierciński, *Phronesis as the Mediation between Logos and Ethos: Rationality and Responsibility*. W zb.: *Hermeneutic Rationality / La Rationalité herméneutique*. Ed. M. L. Portocarrero, L. A. Umbelino, A. Wierciński. Berlin 2012.

²¹ Zob. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 297. – H. G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*. Przel. Z. Nerczuk. Kęty 2002, s. 121.

²² Zob. R. Palmer, *Manifest hermeneutyczny (fragmenty)*. Przel. M. Król, W. Lubowiecki. „Pamiętnik Literacki” 1992, z. 1, s. 151-154.

zdaje się łączyć namysł hermeneutyczny z egzystencjalnym, uwyrażniając koincydencję bycia (egzystencji) i rozumienia.

Abstract

MAREK BŁASZCZYK Nicolaus Copernicus University, Toruń
ORCID: 0000-0001-5518-0115

HERMENEUTICS AND EXISTENCE

In his critical assessment of Michał Januszkiewicz's book *W poszukiwaniu sensu. Phronesis i hermeneutyka (In Search of Meaning. Phronesis and Hermeneutics, 2016)*, the reviewer describes the fundamental theses formulated by the author, presents the connections between hermeneutics and broadly understood existential philosophy, and simultaneously invites to ponder over the problems of practical wisdom (*phronesis*).