



NORBERT LEŚNIEWSKI

Retoryka i Etyka Nikomachejska Arystotelesa w interpretacji Heideggera

Aristotelian Rhetoric and Nicomachean Ethics in Heidegger's Interpretation

ABSTRACT: The paper describes the main topics of Heidegger's interpretation of Aristotelian selected practical writings. It is focused on *Rhetoric* and *Nicomachean Ethics*. The aim of the article is to show how the practical ideas of Aristotle were theoretically introduced into the basic terms of *Being and Time* through an analysis of early Heidegger's lectures. Within the Heidegger's interpretation, Aristotelian practical concepts indicate the consistency of classical rules and principles of the communication and persuasion. Finally, Heidegger's ontohermeneutics should be viewed as practical philosophy based on ethics and rhetoric.

KEY WORDS: Heidegger • Aristotle • ethics • rhetoric • hermeneutics • communication • virtue

Martin Heidegger nie stworzył żadnej substancjalnej (materialnej) teorii Etyki. W swym głównym dziele (*Bycie i czas*) opowiada się on jednak za pewną formalną koncepcją moralnego decyzyzjonizmu lub woluntaryzmu, zgodnie z którą wolne i zdecydowane wybory jednostek konstytuują ich najwyższy autorytet moralny. W zarysowanym już w 1924 roku 74§ *Bycia i czasu* Heidegger zestawia radykalny indywidualizm z kolektywistyczną wizją autentycznego życia z innymi. W rezultacie życie społeczne nie jest już postrzegane przez niego jako suma jednostkowych decyzji czy „losów”, lecz raczej jako przeznaczenie (dola [*Geschick*]) wspólnoty (ludu [*Volk*]). Intensywność życia społecznego, siła przeznaczenia czy: „moc doli wyzwala się dopiero w komunikowaniu się i w walce”¹. Abstrahując od pozafilozoficznego kontekstu zaangażowania Heideggera w narodowy socjalizm, w którym zastąpił on indywidualistyczny decyzyzjonizm znaną wersją wojującego autorytaryzmu, w rozważaniach niniejszych skoncentrujemy się na jego interpretacji fragmentów praktycznej filozofii Arystotelesa, ponieważ

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 536–537, (dalej w tekście jako: BiC, strona).

odnaleźć tam można ontologiczne źródła komunikowania się wraz z jego etycznymi zasadami.

Wczesna filozofia Heideggera (1919–1929)² obejmuje badania nad fenomenologią oraz jej swoistą, bo hermeneutyczną aplikacją głównie do myśli Arystotelesa i Kanta, a sporadycznie również do Natorpa, Rickerta, Platona, Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Diltheya i Hegla. W pierwszej połowie wczesnego okresu Heidegger planował napisanie książki o Arystotelesie, w której zamierzał przedstawić własną, fenomenologiczno-hermeneutyczną interpretację podstawowych pojęć jego filozofii. W związku z tym zamierzeniem, w latach 1921–1925, wygłosił on trzy cykle wykładów bezpośrednio nawiązujących do Arystotelesa, jeden dotyczący go pośrednio oraz wykład dla Kant-Gesellschaft³. Blisko połowa prowadzonych w tych latach seminariów Heideggera również poświęcona była Arystotelesowi, a dokładnie fragmentom *O duszy*, *Fizyki*, *Metafizyki* oraz *Etyki nikomachejskiej*.

Warto podkreślić, że swoje starania z 1922 roku o zatrudnienie w Marburgu wsparł Heidegger wykładem pt.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation* (znany powszechnie jako „Natorp Bericht”⁴), co poczytywać można za wyraz jego determinacji do przygotowania wspomnianej rozprawy o Arystotelesie. Biorąc bowiem pod uwagę znane powszechnie zainteresowania filozoficzne marburczyków, Heideggerowska propozycja opracowania fenomenologicznej interpretacji Arystotelesa nie od razu mogła spotkać się z ich pełnym zrozumieniem. Natorp sprowadzał filozofię do Platona i Kanta, natomiast Cohen (zgodnie z przekazem Heideggera z roku 1926) postrzegał Arysto-

² Periodyzację myśli Heideggera przyjmuję za T. Kisielem (*The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, Los Angeles, Londyn 1993, s. XIII). Omawiany okres wyznaczony jest przez pierwszy cykl wykładów Heideggera z tzw. semestru stanu wojny (*Kriegsnotsemester*) (od 7 lutego do 11 kwietnia 1919 r.) pt.: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* oraz publikację *Kant und das Problem der Metaphysik* z 1929 r.

³ Mowa tu o wykładach z semestru zimowego 1921–22 – *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Gesamtausgabe 61 [dalej GA], Frankfurt/M. 1985), semestru letniego 1922 – *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ontologie und Logik* (GA 62, Frankfurt/M. 2005), semestru letniego 1924 – *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18, Frankfurt/M. 2002), semestru zimowego 1924–25 – *Interpretation Platonischer Dialoge (Sophistes, Philebos)* (GA 19, Frankfurt/M. 1992) oraz wygłoszony trzykrotnie (w Elberfeld-Barmen [część dzisiejszego Wuppertalu], Kolonii i Dortmundzie) między 1 a 8 grudnia 1924 r. dla Kant-Gesellschaft, nieopublikowany dotąd, wykład pt.: *Dasein und Wahrsein nach Aristoteles. (Interpretation von Buch VI der Nikomach. Ethik)*. Fragmenty przytaczane z wydania zbiorowego Heideggera oznaczane będą dalej w tekście: (GA numer tomu, strona).

⁴ Na temat genezy i znaczenia Noty dla Natorpa zob.: P. Pasterczyk, *Znaczenie fenomenologicznych interpretacji Arystotelesa dla genezy fundamentalnej ontologii Martina Heideggera*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, vol. 55/2010.

teleasa jako „aptekarsza, który po prostu ponaklejał etykietki na wszystko, co istnieje”. Pomysł fenomenologicznej interpretacji Arystotelesa wsparł jednak Husserl, dzięki czemu Heidegger mógł przez trzy lata badać tradycję filozoficzną (i teologiczną) w znacznym stopniu odbiegającą od perspektywy marburskiej. Bezpośrednio po pierwszym cyklu wykładów marburskich, dotyczących fenomenologicznych badań nad źródłami filozofii, Heidegger ogłosił kolejny cykl pod prowokacyjnym tytułem *Aristoteles: Rhetorik*, zmienionym następnie na *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*.

Główną rolę w opracowywanej przez Heideggera fenomenologiczno-hermeneutycznej interpretacji Arystotelesa odgrywała szósta księga *Etyki...* oraz *Retoryka*, pierwsza omawiana w tym czasie w sumie czterokrotnie, druga przez cały semestr letni 1924 roku. Dostrzegany, choć rzadko omawiany przez Heideggera związek między *Etyką* a *Retoryką* Arystotelesa wynika ze swoistej definicji tej ostatniej. W okresie marburskim termin retoryka pojawia się w wykładach Heideggera w sumie siedmiokrotnie w następujących znaczeniach: „fundamentalna teoria *logosu* – logika źródłowa” („Dasein und Wahrheit...”), „wykładnia ludzkiego Dasein ze względu na podstawową możliwość mówienia z innymi” (GA 18, 103–267), „konkretne potwierdzenie źródłowości widzenia *logosu*” (GA 18, 61), „nic innego, jak wykładnia konkretnego Dasein, hermeneutyka samego Dasein” (GA 18, 110), „namysł nad mówieniem” (GA 18, 113), „pierwszy element właściwie rozumianej logiki” (GA 20, 346)⁵, by ostatecznie przyjąć postać znanej ogólnej formuły z *Bycia i czasu*: „pierwsza systematyczna hermeneutyka powszedniości wspólnego bycia (*Alltäglichkeit des Miteinanderseins*)” (BiC, 197).

Już w „Nocie dla Natorpa” Heidegger wskazał główną perspektywę swej interpretacji Arystotelesa, zestawiając szóstą księgę *Etyki...* z *Metafizyką* i *Fizyką*, kładąc przy tym silny akcent na *fronesis*, które charakteryzował później jako sumienie [Gewissen]. Tym samym zdyskredytował on tzw. rozum metafizyczny, który wraz z filozoficzną teologią wspierać miał jedynie samougruntowanie nauki, pomijając całkowicie codzienne życie pośród innych. Perspektywa interpretacyjna Heideggera przedkładała więc kontekst praktyczny nad teoretyczny, co umożliwiło mu dalsze fenomenologiczno-hermeneutyczne badania nad dwoma klasycznymi definiensami człowieka z Arystotelesowskiej definicji, tj. *zoon politikon* (*koinonia*) oraz *logon echein*. W klasycznym kontekście praktycznej filozofii Arystotelesa, wyznaczonym przez etykę i politykę oraz sztuki pomocnicze: retorykę i poetykę, Heidegger dokonał hermeneutycznego przekładu definicyjnych określeń odpowiednio

⁵ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt/M. 1994.

na „bycie mówiącym” (*Sprechendsein*) oraz „wspólne bycie” (*Miteinandersein*) (GA 18, 45). Pierwsze z określeń (*logon echein*) zinterpretował Heidegger w gramatycznej stronie zwrotnej: istota ludzka posiada i jest posiadana przez mowę, a drugie (*koinonia, zoon politikon*) wyrażać ma mówienie w i dla wspólnoty w harmonii z innymi. Ostatecznie obydwie cechy dystynktywne istoty ludzkiej rozpatruje on w perspektywie praktycznego bycia-w-świecie, którego działania zdominowane są przez mowę, ów najwyższy, wieńczący moment struktury otwartości. W przyjętej przez Heideggera perspektywie interpretacyjnej najbardziej podstawową charakterystyką ludzkiego sposobu istnienia w praktyce okazuje się dyskursywność (mowa), a najbardziej fundamentalnym rodzajem percepcji słuchanie. Zwierzę posiadane przez mowę jest więc z definicji zarazem polityczno-etyczne i retoryczne, czyli po prostu „stadne i gadatliwe”⁶.

Dyskursywność stanowi zatem część wspólną etyki i retoryki, oznacza ona wspólnotę w mowie, wspólnotę mowy, w której bycie-z jest tak samo źródłowe (równopierwotne), jak mówienie-z, a jej podstawowym celem jest dojść do rozumiejącej zgody (*Verständigung*). Źródłowa dyskursywność to nic innego, jak *hermeneia*, praktyka komunikacyjna, protologika wspólnoty, której *ethos* obejmuje zasady „powszedniości wspólnego bycia”. Z tego też powodu retoryka, rozumiana przez Heideggera jako interpretacja podstawowych fenomenów mówienia do siebie oraz podstawowych rodzajów współbycia, stanowi wspomniany „pierwszy element właściwie rozumianej logiki”. W takim znaczeniu retoryka dopuszcza stosowanie zarazem przedteoretycznych środków perswazyjnych, oddziałujących na sferę emocjonalną i wolicjonalną, jak również wyrażen akceptowanych przez uzus językowy z przedpredykatywnego wymiaru języka, których przedteoretyczna funkcja komunikacyjna nie ulega wątpliwości. Retoryka stanowi również „wykładnię ludzkiego Dasein ze względu na podstawową możliwość mówienia z innymi”, jest „hermeneutyką samego Dasein” w jego praktycznych, codziennych sposobach życia. Na poziomie codziennej, potocznej dyskursywności *logos* nie oznacza więc sądu, zdania, pojęcia czy nawet rozumu, lecz mowę, która obejmuje wszelkie formy artykulacji, w tym także przedjęzykowe i niewerbalne. Pełną charakterystykę Heideggerowskiego znaczenia *logosu*, przedstawioną w wykładzie „Dasein und Wahrsein nach Aristoteles”, przytacza Kisiel: mowa

jest publiczna, nie prywatna; jej sądy nie są naukowe, lecz praktyczne;
jej dyskursywność nie jest jedynie lingwistyczna, lecz rozszerza się

⁶ T. Kisiel, *Rhetorical Protopolitics in Heidegger and Arendt*, [w:] *Heidegger and Rhetoric*, red. D.M. Gross, A. Kemmann, New York 2005, s. 132.

na niewerbalne artykulacje działania i emocji; jej prawda nie zawiera się w jasnej i wyraźnej logice zdań, lecz w światłocieniu logosu *doxy*, częściowej prawdzie przesądów i opinii⁷.

Komplementarność retoryki i etyki ujawnia się również w zbieżności zachodzącej między strukturą sytuacji dyskursywnej, określanej w retoryce klasycznej przez trzy rodzaje perswazji, tj. oceniającą (*pathos*), doradczą (*ethos*) i osądającą (*logos*), a wskazanymi przez Heideggera trzema momentami struktury otwartości (bycia-w), tj. odpowiednio dyspozycję (*Be-findlichkeit*), rozumienie i dyskursywność (*Rede*). Innymi słowy, klasyczna reguła harmonii rodzajów, warunkująca skuteczność perswazyjną mowy retorycznej, przekłada się u Heideggera na hermeneutyczne warunki autentycznego bycia-tu-oto, co pozwoliło mu ontologicznie powiązać dyskursywność, a przede wszystkim jej wymiar perswazyjny, z „byciem prawdziwym” (*Wahrsein*), tj. egzystencjalną wiarygodnością. Tym samym dyskurs perswazyjny we właściwym sensie wspiera się u Heideggera na otwartości, której struktura jest tożsama ze strukturą troski, tj. intencjonalności.

Trzem rodzajom perswazji odpowiadają z kolei wyróżnione przez Arystotelesa trzy *modi* mowy retorycznej: okazjonalna (popisowa), doradcza (polityczna) i sądowa⁸, które Heidegger zinterpretował jako formy codziennych sposobów antycznego życia. Każdemu z rodzajów mowy przysługuje nadto określony środek lub możliwość wykazywania omawianej sprawy, a ich celem jest słuchacz. Przy czym, ogólnym sensem mowy nie jest pouczenie słuchacza o stanie rzeczy, lecz wywołanie postawy, w której pojawia się przekonanie. Perswazyjny sens mowy sytuuje ją poza wymiarem wiedzy pewnej i koniecznej, ponieważ jej przedmiotem, co podkreślał już Arystoteles, „jest ludzkie postępowanie; wszelkie zaś postępowanie należy [...] do tego rodzaju rzeczy, które nie są oparte na związkach konieczności”⁹. W interpretacji Heideggera wszystkie trzy rodzaje mowy związane zostały z wydarzeniami codziennego życia i z rzeczami, z którymi mają do czynienia ludzie w „powszedniości wspólnego bycia”, dlatego wiodącą tendencją mowy retorycznej nie jest dostarczenie właściwego oglądu samej rzeczy, lecz wytworzenie pożądanego poglądu na nią. Oczywista i nieskrywana tendencja mowy retorycznej do wywołania u słuchacza „częściowo prawdziwego przesądu i opinii” na temat tego, co jedynie prawdopodobne, mogłaby sugerować, że jest ona jawną dyskursywną manipulacją. Z tego powodu Heidegger, zgodnie z Arystotelesem, uzupełnił wiodącą tendencję mowy

⁷ *Idem*, *Rhetorical Protopolitics...*, *op. cit.*, s. 134.

⁸ Arystoteles, *Retoryka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 76.

⁹ *Ibidem*, s. 70.

o jej równie oczywiste i nieskrywane motywy, których wyrazem jest dobór środków perswazyjnych (*pistis*) o wyraźnie deontologicznym charakterze. Tak więc perswazja w „dobrym sensie” nakłada na mówcę trzy podstawowe powinności:

1. brać pod uwagę emocjonalną postawę słuchacza, jego dyspozycję (*Stimmung*, *Befindlichkeit*), tj. *pathos*;
2. oddać się omawianej sprawie i wykazać się znanstwem oraz rzetelnością, jak Heidegger rozumie grecki *ethos*;
3. argumentować (*logos*) przy użyciu takich przykładów, z których wnioski słuchacz „bierze sobie do serca”, jak Heidegger przekłada grecki termin *enthymem* (GA 18, 128).

Harmonijna realizacja powyższych powinności, zwana w klasycznym systemie retoryki regułą jedności funkcji, nadaje mowie retorycznej w pełni transparentny sens intencjonalny, gdyż łączy jej perswazyjną tendencję z *ethosem* mówcy, czyli z etycznie waloryzowanymi motywami mowy. W mowie retorycznej w „dobrym sensie perswazyjnym” zawiera się zatem podstawowa relacja intencjonalna, którą Heidegger dostrzegał początkowo (1919) między motywem i tendencją działań (w tym językowych), a ostatecznie (1927) uznał za uniwersalny eksplikat ludzkiej egzystencji, łączący rzucenie z projekcją¹⁰. W odniesieniu do „powszedniości wspólnego bycia” relacja intencjonalna zawarta w mowie retorycznej, czyli zwrotna relacja między motywem i tendencją mowy, stanowi etyczny warunek zawiązania się *koinonii*. Otwiera ona etyczny wymiar sytuacji mowy, gdyż *ethos* nie oznacza już jedynie charakteru mówcy, w tym jego charakteru moralnego, ale swym zakresem znaczeniowym obejmuje zarazem egzystencjalny kontekst, z którego mówca pochodzi (motyw, rzucenie), jak i przede wszystkim sposób, na jaki się w nim projektuje. Tak więc cała egzystencja mówcy przemawiać ma za tym, o czym on mówi, czyli: wykazać ma właściwe nastawienie wobec słuchaczy, obeznanie z tematem i uzasadnienie, tj. wiarygodność.

Klasyczna reguła jedności funkcji retorycznych stanowi więc warunek możliwości skutecznego porozumiewania się, czyli perswazyjnej (w dobrym sensie) skuteczności mowy retorycznej, a zarazem warunkuje też ludzkie bycie z innymi, tj. *koinonię*, która konstytuowana jest ostatecznie przez dyskursywność. Z tego powodu codzienne ludzkie bycie z innymi charakteryzowane jest przez Heideggera jako bycie z innymi w najbardziej bezpośrednim fenomenie mowy: w plotce, pogawędce i gadaniu (*Gerede*). W konsekwencji Heidegger

¹⁰ Szerzej na ten temat: T. Kisiel, *The Genesis...*, *op. cit.*, Appendix D, oraz N. Leśniewski, *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”*. *Studium wczesnej filozofii Martina Heideggera (1916–1929)*, Poznań 2010.

zmodyfikował utarte znaczenie klasycznej definicji człowieka. Skoro w przyjętej interpretacji fenomenologiczno-hermeneutycznej *logos* Arystotelesa nie oznacza już rozumu, lecz mowę, to definicja człowieka nie może sprowadzać się do *animal rationale*, lecz wskazywać musi żywą istotę przebywającą w języku potocznym, która na co dzień nie ma czasu ani potrzeby, by wypowiadać się „źródłowo” o samych rzeczach. W filozoficznie krytycznym stosunku Sokratesa i Platona do opinii publicznej, tj. *doxy* dostrzegł Heidegger oznakę rewolucji, która polegać miała na zerwaniu związku między opinią a „samą rzeczą” i ujawniła najbardziej podstawową, bo codzienną i niezbywalną odtąd językową formę zakrycia prawdy. Zgodnie z przytaczaną już rekonstrukcją wykładu „Dasein und Wahrsein...”¹¹, Heidegger po raz pierwszy przedstawił listę trzech form zakrytości, której ostateczną postać odnaleźć można w *Byciu i czasie* (BiC, 51). Wyróżnia on:

1. zakrycie poprzez opinię, mniemanie, pogląd;
2. zakrycie całkowite, któremu odpowiada niewiedza oraz brak obeznania ze źródłową domeną bycia, oraz
3. najbardziej niebezpieczną formę zakrycia, w której odkrycia wiedzy źródłowej tracą podstawę i rozplywają się w „tym, co się wie, o czym się mówi, co się powtarza i co obowiązuje”.

Każdej formie zakrycia przeciwstawiony jest jeden z trzech sensów odkrywania:

1. odkrywanie bycia poprzez przeważające opinie na jego temat, które obejmują najbardziej podstawowe i powszechne elementy wiedzy;
2. wejście w dotąd nieznaną źródłową domenę bycia, o której nie istnieje żadna wiedza;
3. ciągła walka z gawędziarstwem i gadaniną, które uchodzą za wiedzę naukową.

We wszystkich trzech przypadkach odkrywanie stanowi możliwy sposób bycia ludzkiego Dasein i ściśle wiąże się z pięcioma różnymi sposobami bycia prawdziwym, jakie Dasein ma do dyspozycji. W szóstej księdze *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles wymienia pięć trwałych dyspozycji, „dzięki którym dusza poznaje prawdę”¹², a Heidegger zinterpretował je jako ontologiczne możliwości *aletheuein*, czyli „bycia prawdziwym w greckim sensie odkrywania”. Zarówno cnoty praktyczne (sprawność techniczna – *techne* i rozsądek – *fronesis*), jak i cnoty teoretyczne (wiedza naukowa –

¹¹ T. Kisiel, *Rhetorical Protopolitics...*, *op. cit.*, ss. 133–140 oraz *The Genesis...*, *op. cit.*, ss. 281–286.

¹² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, [w:] *idem*, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 195.

episteme i mądrość filozoficzna – *sofia*) stosują się u Arystotelesa do języka, natomiast piąta: myślenie intuicyjne – *nous*, leży poza językiem. W fenomenologiczno-hermeneutycznej interpretacji Heideggera *techne* oznacza nie tyle techniczną umiejętność majstrowania (*Hantieren*), ile sztukę orientowania się w majstrowaniu, *fronesis* oznacza roztropny ogląd, *sofia* czyste rozumienie, *episteme* wiedzę, a *nous* czystą naoczność. Ostatecznie cnoty teoretyczne realizować się mają w pierwszym sposobie odkrywania prawdy, cnoty praktyczne w trzecim, a *nous* w drugim.

W przypadku pozajęzykowego, transcendentnego i wiecznego *nous*, Heidegger podkreśla, że w odniesieniu do ludzkiego Dasein pojęcie to przyjmuje postać ograniczonej, skontekstualizowanej przez ekstatyczną jedność tu-oto-bycia, a więc skończonej czasowości. Ludzki *nous* jest dianoetyczny, gdyż określany jest poprzez człowieka, a właściwie przez jego dyskursywność, która nigdy nie jest czystą naocznością, lecz uważaniem czegoś za coś. Ostatecznie *nous*, cnota nadrzędna i wiodąca, możliwa jest jedynie w powiązaniu z pozostałymi czterema sposobami odkrywania prawdy i potwierdza się ona pośród cnót dianoetycznych jako zdolność naocznego ujmowania najwyższych zasad. Tak więc naoczność, *nous*, w odmiennym od myślenia intuicyjnego znaczeniu, nie odnosi się ani do bytów zmiennych, ani do niezmiennych, lecz do tych, które są tu-oto, czyli „pod ręką”, jak Heidegger przekłada greckie *archai*. Pośród najwyższych zasad Heidegger wymienia te elementy wytwarzania przedmiotów, które nie są wytworzone, jak drewno, woda, kamień, ziemia itd. Brak potrzeby wytwarzania stanowi również kryterium, wedle którego pierwszeństwo pośród sposobów odkrywania prawdy przypisane zostało naocznemu ujmowaniu *arche*, a więc elementu sprawiającego, że byt staje się widzialny w jego byciu, o którym nie istniała dotąd żadna wiedza.

Z kolei cztery cnoty dianoetyczne uporządkowane są przez Heideggera zgodnie z ontologicznym założeniem Arystotelesa: *episteme* i *sofia* odnoszą się do bytu, który jest zawsze, a *techne* i *fronesis* do bytu, który może być inaczej. Systematyzacja cnót dianoetycznych przyjmuje u Arystotelesa postać dwudzielną: dwie pierwsze obejmują zdolność ujmowania wiedzy naukowej (*epistemonikon*) o bytach niezmiennych, a drugie zdolność ujmowania prawd o zmiennym świecie (*logistikon*). W ujęciu Heideggera doskonałości etyczne zorientowane na byt, który może być inaczej, mają charakter przedpredykatywnych cnót praktycznych, gdzie *techne* stanowi orientację w postępowaniu przy wytwarzaniu rzeczy, a *fronesis* to roztropny ogląd ludzkich działań. Znajomość technik wytwarzania oraz zdolność praktycznej naoczności stanowią protopraktyczne argumenty krytyczne wobec trzeciej z przytoczonych wyżej form zakrycia, a zarazem są też kryteriami

trzeciego sensu odkrywania. Odpowiadająca *fronesis* cnota teoretyczna, czyli filozoficznie autentyczne rozumienie – *sofia*, w wyniku temporalnej kontekstualizacji czystej naoczności (*nous*), staje się czasową wiedzą o każdej unikalnej sytuacji ludzkiej. Natomiast wiedza naukowa – *episteme* – przekształca się z nauki o stałej obecności w „ekstremalną wiedzę o minionym samoodnajdywaniu się i przyszłym projektowaniu”¹³. Czyste rozumienie oraz wiedza naukowa nie stanowią już ani generalizacji pierwszego sposobu odkrywania, ani dokonywanych *ex post* abstrakcji od opinii powszechnej, lecz praktycznie z nich wynikają.

W egzystencjalistycznym znaczeniu nauki Heideggera, której główną zasadę można sformułować następująco: myślenie jest idealnym sensem działania (a jej założenia krytyczne odnoszą się zarówno do koncepcji czystej świadomości [*nous*], jak i do idei ostatecznego uzasadnienia¹⁴), *episteme* przyjmuje bowiem znaczenie wiedzy wraz z umiejętnością jej realizacji. W wymiarze egzystencjalnym, który obejmuje również sferę działań, związek między *episteme* i *techne* wydaje się oczywisty: wiedza, w tym naukowa, opiera się na protopraktycznej orientacji w działaniu i jest jej derywatem. Heidegger wskazał jednak dodatkowy powód tego związku, przywołując za Arystotelesem cechę charakteryzującą *episteme* i przypisując ją również *techne*. Ze stwierdzenia Arystotelesa, że „wszelka wiedza naukowa jest [...] czymś, czego można nauczyć, a jej treść – czymś, czego można nauczyć się”¹⁵, Heidegger wyprowadził wniosek, iż zarówno *episteme*, jak i *techne* są komunikowalne w języku naturalnym, czyli w bezpośrednio danej dyskursywności, jaką posługują się retorzy przed sądem lub zgromadzeniem ludowym (GA 19, 35–37). Dyskursywność taka powołuje się na ogólne rozumienie rzeczy, którą każdy zna, dlatego nie wymaga ona żadnego naukowego dowodu, lecz wywołuje przekonanie u słuchaczy na podstawie „poprzednio już zdobytych wiadomości, ponieważ operuje bądź indukcją [przykładem – dop. N.L.], bądź sylogizmem [retorycznym, tj. entymematem – dop. N.L.]”¹⁶. Jednak *episteme* i *techne* Arystotelesa nie dają możliwości zobaczenia bytu w pełni, nie wydobywają go z jego zakrycia, ponieważ nie docierają do *arche*. Co prawda *episteme* zakłada *archai*, jak matematyka aksjomaty, ale ich nie odkrywa, w czym Heidegger dostrzegł najpoważniejszy jej niedostatek i przyznał za Arystotelesem, że najwyższą możliwością odkrywania prawdy pośród wiedzy naukowej (*epistemonikon*) o rzeczach niezmiennych jest *sofia*.

¹³ T. Kisiel, *Rhetorical Protopolitics...*, *op. cit.*, s. 139.

¹⁴ Por.: C.F. Gethmann, *Egzystencjalne pojęcie nauki. Odnośnie do § 69 b Bycia i czasu*, tłum. J. Duraj, [w:] *Heidegger w kontekstach*, red. N. Leśniewski, Bydgoszcz 2007, s. 95.

¹⁵ Arystoteles, *Etyka...*, *op. cit.*, s. 195.

¹⁶ *Ibidem*, s. 195.

Z kolei najwyższą możliwością odkrywania prawdy o świecie bytów, które mogą być inaczej (*logistikon*) jest *fronesis*. I choć *sofia*, skierowana na byt niezmienny, jako jedyna dostępna ludzkiemu Dasein dyskursywna postać *nous*, uznana została przez Arystotelesa za możliwość odkrywania prawdy wyższą od *fronesis*, to Heidegger starał się wykazać porządek odwrotny, tj. nadrzędność fronetycznego oglądu względem mądrości kontemplatywnej, czyli czystego rozumienia. Konkluzja Heideggerowskiej interpretacji *fronesis*, w której zrównał on ogląd fronetyczny z sumieniem, poprzedzona jest analizą (GA 19, 48–57), rozpoczynającą się od apelu do naturalnej dyskursywności. Arystoteles stwierdza, że „co się tyczy rozsądku, możemy istotę jego ująć, rozważając, o jakich to ludziach mówimy, że są rozsądni”¹⁷. Naturalna dyskursywność, czyli rozumienie zawarte w języku potocznym (*doxa*), pozwalała Arystotelesowi uznać, że za cechę charakterystyczną *fronesis* powszechnie uchodził wówczas „trafny namysł” nad tym, co dla takich ludzi dobre i pożyteczne. Heidegger stwierdził zaś, że fronetyczny ogląd ma za swój przedmiot, który zawsze może być inaczej, ludzkie Dasein, gdyż ono jest *arche* namysłu nad celem praktyki, natomiast „*telos* we *fronesis* jest sam *antropos*” (GA 19, 51). Ludzkie Dasein, jako przedmiot i cel naoczności fronetycznej, okazuje się zatem zakryte dla niego samego, dlatego *fronesis* znajduje się w „ciągłej walce przeciwko tendencji do skrywania się, która leży w samym Dasein” (GA 19, 52). Ludzkie Dasein, jak ujmuje to Heidegger, wymaga na każdym kroku pomocy ze strony naoczności fronetycznej, również w poznaniu naukowym (*epistemonikon*). Jednakże związek między *epistemonikon* i *fronesis* wykluczony został przez Arystotelesa w zdaniu zamykającym piąty rozdział VI księgi *Etyki*...: „nie jest jednakże rozsądek tylko trwałą dyspozycją opartą na trafnym rozumowaniu; dowodzi tego fakt, iż taka dyspozycja może pójść w zapomnienie, rozsądek zaś – nie może”¹⁸.

Powyższe zdanie, zgodnie z przekazem H.-G. Gadamera, Heidegger miał skomentować już w roku 1923 następująco: „Moi Panowie, co to znaczy? [że w przypadku *fronesis* nie istnieje żadne *lethe* – dop. N.L.] To jest sumienie”¹⁹. Natomiast w wykładach z zimowego semestru 1924/25 w odniesieniu do powyższego fragmentu Heidegger stwierdza:

wprawdzie wyjaśnienie, jakie tu podał Arystoteles jest skąpe, to w całościowym kontekście jest jednak jasne, że interpretacja nie odbiega

¹⁷ *Ibidem*, s. 197.

¹⁸ *Ibidem*, s. 198.

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, „Dilthey-Jahrbuch“, Bd. 4/1986–87, s. 23 oraz *idem*, *Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer*, [w:] *idem*, *Gesammelte Werke*, Tübingen 1993, t. 2, s. 485.

zbyt daleko, gdy stwierdza, iż Arystoteles natknął się tu na fenomen sumienia. *Fronesis* to nic innego, jak sumienie poruszone w celu uczynienia działania przejrzystym. Sumienia nie da się zapomnieć [...]. Sumienie odzywa się wciąż od nowa. A skoro *fronesis* nie ma możliwości *lethe*, to nie jest też żadnym sposobem *aletheuein* [odkrywania prawdy – N.L.], które wyraża się jako wiedza teoretyczna. Nie jest więc *arete* dla *episteme* lub *techne* (GA 19, 56).

Rozpatrując stosunek *fronesis* do *techne*, Heidegger wykazał wcześniej, że choć naoczność fronetyczną i orientację w działaniu łączy wspólne odniesienie do bytu, który może być inaczej, to dzieli je wyraźnie sposób ich realizacji – w odróżnieniu od *techne*, *fronesis* nie może być w pełni dokonana (GA 19, 54). Dlatego naoczność fronetyczna nie ma żadnej cnoty, lecz sama jest cnotą. Z kolei w odniesieniu do *episteme* naoczność fronetyczna stanowić może cnotę pod tym warunkiem, że wiedzę ujmuje się na jej źródłowym poziomie. Wynika z tego, że w wiedzy zawiera się określony sposób odkrywania prawdy, który dokładnie tak samo, jak naoczność fronetyczna dotyczy bytów, które mogą być inaczej, a który Heidegger rozpoznał jako *doxa*. *Doxa* w pewnym sensie również ma charakter poznawczy, oznacza bowiem mniemanie czy pogląd na temat codziennych rzeczy, które mogą się zmienić, ale nie mówi nic na temat określonych działań. Tę funkcję przejmuje *fronesis*, którą Arystoteles uznał za dzielność zdolności do wytwarzania mniemań, z czym fenomenologiczno-hermeneutyczna interpretacja Heideggera pozostaje zgodna: *fronesis* jest *arete doxy* (GA 19, 55). Ostatecznie naoczność fronetyczna, w odróżnieniu od czystego rozumienia (*sofia*), nie jest spekulatywnym ujęciem *arche*, nie stanowi cnoty ani wiedzy teoretycznej, ani orientacji w działaniu i leży poza kontekstem czystej naoczności.

Naoczność fronetyczna aktywizuje się raczej w kontekście pierwotnej, źródłowej dyskursywności, gdzie oznacza zdecydowaną otwartość na wymagania stawiane przez sytuacje działań, a którą w *Byciu i czasie* Heidegger scharakteryzuje jako zdolność słyszenia wezwań sumienia. W źródłowej dyskursywności, jak i w ogóle w życiu praktycznym, słucho się głównie nie po to, aby się czegoś nauczyć na temat bytów niezmiennych, ale aby otrzymać wskazówki pomocne przy rozwiązywaniu określonych praktycznych problemów i zadań. Słyszenie stanowi drugą stronę relacji wspólnego bycia, znajduje się na jego rudymenarnym poziomie (*orexis*), jaki zawiera się w intencjonalnej praktyce dyskursywnej: „widzimy jasno, że zatroskane życie, w którym zawiera się też mówienie, mówi [ono – N.L.] w taki sposób, że wraz z tym siebie słyszy” (GA 18, 105). Tym samym każda intencjonalna praktyka dyskursywna, w której słyszenie należy do audytorium, a mówienie do retora, wymaga od tego ostatniego właściwego oszacowania krytycznej sytuacji

mowy, w jakiej wszyscy wspólnie się znajdują (GA 18, 104). Doświadczony retor to *fronimos*, którego odpowiedzialnością za i odpowiedzią na sytuację kryzysową jest „roztropna rada” właściwa dla wspólnej sytuacji działania. Wykazując swoją wiarygodność przed audytorium, doświadczony retor demonstrowa naoczność *fronetyczną*, czyli wspomnianą otwartość na elementy sytuacji retorycznej i realizuje trzy podstawowe powinności, intencjonalnie kierując się w mowie na *pathos*, *ethos* i *logos*. Dyskursywność wsparta na naoczności *fronetycznej*, rozumianej jako dzielność zdolności do wytwarzania mniemań, nie jest więc jedynie racjonalna, ale raczej emocjonalna i zarazem etyczna w swej racjonalności: „*ethos* i *pathe* są konstytutywne dla samego *legein*” (GA 18, 165).

Wzajemna wymiennność, czy (w terminologii Heideggera) „równopierwotność”, elementów definiujących perswazyjną sytuację dyskursywną, czyli wspomniana wyżej klasyczna reguła jedności funkcji retorycznych, stanowi konieczny warunek wyjściowy skuteczności perswazyjnej. O skuteczności tej świadczy podjęcie lub zaniechanie przez audytorium perswadowanych działań, co możliwe jest z kolei przy spełnieniu wystarczającego warunku etycznego. Mówcy przekonują skutecznie „w dobrym sensie”, jeśli kierują się (oprócz dowodów) motywami etycznymi, które pozwalają wierzyć ich wypowiedziom. Arystoteles wymienia następujące motywy:

rozsądek, szlachetność i życzliwość. Jeśli więc fałszywie przemawiają lub udzielają złych rad, czynią to z jednego lub ze wszystkich powyższych powodów: albo ze względu na brak rozsądku wypowiadają nieprawdziwe sądy, albo znając prawdę mówią nie to, co myślą, ze względu na niegodziwość, albo też są szlachetni i rozsądni, lecz nieżyczliwi, i dlatego, chociaż wiedzą, co jest najlepsze, nie doradzają tego. Żadnych innych powodów nie ma²⁰.

Biorąc pod uwagę dalsze ustalenia Arystotelesa, zgodnie z którymi życzliwość jest afektem (bliskim przyjaźni), przez co nie stanowi ona cnoty, lecz usposobienie, etyczna charakterystyka mówcy obejmować musi ostatecznie dwa pierwsze motywy. W interpretacji Heideggera drugi z nich – szlachetność (*arete*) – tłumaczony jest jako powaga (*Ernst*), której brak sprawia, iż mówca, w sposób ewidentny dla audytorium, nie traktuje poważnie (godziwie) tego, co do niego mówi, przez co wyklucza też *fronesis* (GA 18, 166).

W omawianej fenomenologiczno-hermeneutycznej interpretacji Heideggera etyczna zasada klasycznej retoryki głosi, iż poważne traktowanie przez mówiącego własnych działań językowych ściśle wiąże się z sumien-

²⁰ Arystoteles, *Retoryka*, *op. cit.*, s. 145.

nością ich realizacji. Z tego powodu *ethos* mówcy rozumiany jest w *Byciu i czasie* jako zdecydowanie (*Entschlossensein*), które wynika nie ze skrywanej tendencji perswazyjnej komunikowania się, czego chcieli sofści, lecz z jawnej motywacji przekonywania opartej na naoczności fronetycznej. Tym samym retoryki wspartej na etyce, czyli *Retoryki* Arystotelesa w fenomenologiczno-hermeneutycznej interpretacji Heideggera, nie można rozumieć zgodnie z tradycyjnym zorientowaniem jej pojęcia na pewien „przedmiot nauczania” (BiC, 197) w znaczeniu dyscypliny naukowej (*episteme*). Z tego też powodu Heidegger stwierdza, wyraźnie wbrew Arystotelesowi, że określenie retoryki jako sztuki (*techné*) jest niewłaściwe (GA 18, 114). Trafniejszym ma być określenie jej poprzez kultywowaną w praktyce dyskursywnej moc (*dynamis*) nie tyle już perswazji, ile oglądu zawsze czasowo partykularnej sytuacji działań, który dostrzega i słyszy „to, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonywające”²¹. W ujęciu Heideggera retoryka jest możliwością wychwytywania tych elementów każdorazowo-chwilowej (*jeweilige*) sytuacji komunikacyjnej, które przemawiają na rzecz tematu mowy. Możliwość tę daje naoczność fronetyczna, która jako cnota *doxy* sprawia ostatecznie, że retoryka nie stosuje się do jednego, szczegółowo określonego rodzaju przedmiotu, lecz do ogólnie twierdzących i/lub przeczących opinii na swój własny temat.



NORBERT LEŚNIEWSKI – dr hab. prof. UAM, Kierownik Zakładu Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej IF UAM. Zajmuje się historią filozofii, hermeneutyką, filozofią niemiecką i amerykańską. Autor m.in.: *O hermeneutyce radykalnej* (Poznań 1998), *Hermeneutyczny kontekst ‘wiedzy źródłowej’. Studium wczesnej filozofii Martina Heideggera (1916–1929)* (Poznań 2010).

NORBERT LEŚNIEWSKI – Ph.D. (habil.), Associate Professor at Adam Mickiewicz University in Poznań, Head of a Chair of History of Modern and Contemporary Philosophy, Institute of Philosophy UAM. Research interests: history of philosophy, hermeneutics, German and American philosophy. He published (*inter alia*): *O hermeneutyce radykalnej* (Poznań 1998), *Hermeneutyczny kontekst ‘wiedzy źródłowej’. Studium wczesnej filozofii Martina Heideggera (1916–1929)* (Poznań 2010).

²¹ *Ibidem*, s. 66.