Hans Georg-Gadamer: Sensus communis

Vico sięga raczej po starorzymskie pojęcie sensus communis w postaci znanej w szczególności rzymskim klasykom, którzy w obliczu greckiego sposobu kształcenia bronili wartości i sensu własnych tradycji państwowego i społecznego życia. A więc ton krytyczny, skierowany przeciw teoretycznej spekulacji filozofów, daje się słyszeć już w rzymskim pojęciu sensus communis, a Vico pozwala mu zabrzmieć z jego nowej pozycji frontu przeciw nowożytnej nauce (przeciw critica) – pisał Hans Georg-Gadamer w „Prawdzie i metodzie", której fragment publikujemy w „Teologii Politycznej Co Tydzień": „Vico. W cyklu historii".

W tej sytuacji rzeczywiście wypada zastanowić się nad tradycją humanistyczną i zapytać, jakiego sposobu poznania w humanistyce można się od niej nauczyć. Do tego celu dobry punkt zaczepienia stanowi rozprawa Vica *De nostri temporis studiorum ratione*[1]. Podjęta przez Vica obrona humanizmu czerpie, jak wskazuje sam tytuł, z jezuickiej pedagogiki i jest wymierzona zarówno przeciw Descartesowi, jak przeciw jansenistom. Ten manifest pedagogiczny Vica opiera się podobnie jak jego projekt „nowej nauki" na starych prawdach. Dlatego powołuje się on na *sensus communis*, wspólny zmysł, i na humanistyczny ideał *eloquentia* [wymowności], a więc na momenty zawarte już w starożytnym pojęciu mędrca. „Dobre mówienie" jest od dawna formułą dwuznaczną i w żadnym razie nie samym tylko ideałem retorycznym. Oznacza ono też mówienie tego, co słuszne, to znaczy prawdziwe, nie zaś tylko sztukę mówienia, sztukę powiedzenia czegoś dobrze.

Ideał ten był, jak wiadomo, głoszony w starożytności zarówno przez nauczycieli filozofii, jak przez nauczycieli retoryki. Ta ostatnia prowadziła od dawna wojnę z filozofią i wbrew jałowym spekulacjom „sofistów" głosiła, że zapewnia prawdziwą mądrość życiową. Vico, który sam był nauczycielem retoryki, reprezentuje więc tradycję humanistyczną zakorzenioną w antyku. Oczywiście tradycja ta ma

znaczenie także dla samorozumienia humanistyki – zwłaszcza pozytywna dwuznaczność ideału retorycznego, potępionego nie tylko przez Platona, ale również przez antyretoryczny metodologizm nowożytności. O tyle też u Vica pobrzmiewa już wiele z tego, co będzie nas zajmować. Jego nawiązanie do *sensus communis* zawiera jednak oprócz retorycznego jeszcze inny moment z tradycji starożytnej. Jest nim przeciwieństwo między szkolnym uczonym i mędrcem, które pierwszą postać uzyskało w obrazie Sokratesa stworzonym przez cyników, a pierwszą merytoryczną podstawę w przeciwieństwie pojęć *sofia* i *fronesis* [mądrość i wiedza praktyczna], opracowanym najpierw przez Arystotelesa i rozwiniętym przez *peripatos* [szkołę perypatetycką] w krytykę ideału życia teoretycznego[2]; w epoce hellenistycznej przeciwieństwo to współokreślało obraz mędrca, zwłaszcza po tym, jak grecki ideał kształcenia stopił się z samowiedzą politycznej warstwy rządzącej Rzymu. Także na przykład późnorzymska nauka prawnicza wyrasta jak wiadomo na tle sztuki prawnej i praktyki prawnej, bliższych praktycznemu ideałowi *fronesis* niż teoretycznemu ideałowi sofia2.

Od czasów renesansu starożytnej filozofii i retoryki obraz Sokratesa staje się symbolem opozycji wobec nauki, jak to pokazuje w szczególności postać „idiota", laika, która przejmuje całkiem nową rolę kogoś między uczonym a mędrcem[3]. Podobnie retoryczna tradycja humanizmu potrafi powoływać się na Sokratesa i sceptyczną krytykę dogmatyków. Można odnaleźć u Vica krytykę stoików argumentującą, że wierzą oni w rozum jako reguła *veri* [regułę prawdy], a z drugiej strony pochwałę starożytnych akademików, którzy głoszą tylko wiedzę niewiedzy, oraz nowych akademików, gdyż są znakomici w sztuce argumentacji (sztuce należącej do retoryki).

Oczywiście powoływanie się Vica na *sensus communis* ma w tej humanistycznej tradycji pewne szczególne zabarwienie. Także w naukach istnieje *querelle des anciens et des modernes*. Vico nie ma już na myśli przeciwstawienia się „szkole”, lecz pewną szczególną opozycję wobec nowożytnej nauki. Nie kwestionuje on zalet nowożytnej krytycznej nauki, lecz ukazuje jej granice. Mądrości starożytnych, ich pielęgnowania *prudentia* [roztropności] i *eloquentia* nie może zabraknąć również teraz, w obliczu tej nowej nauki i jej matematycznej metody. Nadal w wychowaniu chodzi o coś innego: o kształcenie sensus communis, który nie żywi się tym, co prawdziwe, lecz tym, co

prawdopodobne. Ważna jest dla nas następująca rzecz: *sensus communis* najwyraźniej nie oznacza tu tylko owej ogólnej zdolności obecnej u wszystkich ludzi, lecz jest zarazem zmysłem, który ustanawia wspólnotę. Woli ludzkiej, uważa Vico, nie ukierunkowuje abstrakcyjna ogólność rozumu, lecz ogólność konkretna, przedstawiająca wspólnotę grupy, ludu, narodu czy całego rodzaju ludzkiego. Dlatego wykształcenie tego wspólnotowego zmysłu ma decydujące znaczenie w życiu.

Na tym wspólnym poczuciu prawdy i prawości, które nie jest wiedzą opartą na jakichś podstawach, ale pozwala odnaleźć to, co przekonujące (*verisimile*), opiera Vico znaczenie i prawomocność wymowności. Wychowanie nie może iść drogą krytycznego badania. Młodość wymaga obrazów dla swej wyobraźni i dla kształtowania swej pamięci. Tego zaś nie daje studiowanie nauk w duchu nowej krytyki. Dlatego Vico uzupełnia kartezjańską krytykę starożytnymi topikami. Są one sztuką znajdowania argumentów i służą wykształceniu zmysłu do rzeczy przekonujących, który pracuje instynktownie i ex tempore i właśnie dlatego nie daje się zastąpić przez naukę.

Te sformułowania Vica brzmią apologetycznie. Pośrednio uznają one nowe pojęcie prawdy naukowej, gdyż bronią jedynie prawa tego, co prawdopodobne. Vico idzie tu, jak widzieliśmy, za starą tradycją retoryczną, która sięga aż po Platona. To, o co mu naprawdę chodzi, wykracza jednak daleko poza obronę retorycznej *peitho* [perswazji]. Pod względem merytorycznym działa tu, jak już mówiliśmy, stare arystotelesowskie przeciwieństwo wiedzy praktycznej i wiedzy teoretycznej, które nie da się sprowadzić do przeciwstawienia tego, co prawdziwe, temu, co prawdopodobne. Wiedza praktyczna, *fronesis*, to wiedza innego rodzaju[4]. Oznacza to najpierw: kieruje się ona na konkretną sytuację. Musi więc uchwycić „warunki” w ich nieskończonej zmienności. Także Vico wyraźnie podnosi ten moment. Zwraca on uwagę tylko na to, że wiedza ta wymyka się pojęciu wiedzy racjonalnej. Nie jest to jednak tylko ideał oparty na rezygnacji. W arystotelesowskim przeciwstawieniu chodzi o coś jeszcze innego niż tylko o przeciwstawienie wiedzy płynącej z zasad ogólnych i wiedzy o konkrecie. Nie chodzi w nim też tylko o zdolność podciągania tego, co jednostkowe, pod to, co ogólne, którą zwiemy „władzą sądzenia”. Działa tu raczej pozytywny motyw, zawarty w nauce rzymskich stoików o *sensus communis*. Uchwycenie i moralne opanowanie konkretnej

sytuacji wymaga takiego podciągnięcia danych pod ogólność, tj. pod cel, do którego się dąży, by ujawniło się to, co słuszne. Uchwycenie to zakłada więc już pewne ukierunkowanie woli, a to oznacza pewien byt moralny. Dlatego fronesis jest, zdaniem Arystotelesa, „cnotą duchową". Widzi on w niej nie tyle po prostu pewną zdolność (*dynamis*), ile charakter określający byt moralny, który nie może istnieć bez całokształtu „cnót estetycznych", tak jak na odwrót one nie mogą istnieć bez niego. Choć urzeczywistnienie tej cnoty sprawia, że odróżniamy coś wykonalnego od tego, co niewykonalne, nie jest ona po prostu pewną praktyczną mądrością i ogólną pomysłowością. Odróżnianie czegoś wykonalnego od niewykonalnego zawsze obejmuje już odróżnienie rzeczy stosownych od niestosownych i tym samym zakłada pewną postawę moralną, która ze swej strony prowadzi dalej proces kształtowania.

To właśnie do tego motywu rozwiniętego przez Arystotelesa przeciw Platona „idei dobra" odsyła merytoryczne nawiązanie Vica do *sensus communis*. W scholastyce, na przykład dla Tomasza, *sensus communis* jest – w nawiązaniu do *De anima*[5]– wspólnym korzeniem zmysłów zewnętrznych, względnie zespalającą je władzą, która wydaje sądy o tym, co dane, zdolnością daną wszystkim ludziom[6]. Dla Vica natomiast jest to zmysł tego, co słuszne, zmysł powszechnej pomyślności, który żyje u wszystkich ludzi, a nawet jest nabywany dzięki wspólnemu życiu, określany przez jego porządek i cele. Pojęcie to ma wydźwięk prawa przyrody, tak jak wspólne zmysły stoików. *Sensus communis* nie jest w tym sensie pojęciem greckim i wcale nie oznacza wspólnej mocy, o której Arystoteles mówi w *De anima*, gdy naukę o specyficznych zmysłach stara się pogodzić z fenomenologicznym ustaleniem ukazującym wszelkie postrzeganie jako rozróżnianie i intendowanie czegoś ogólnego. Vico sięga raczej po starorzymskie pojęcie *sensus communis* w postaci znanej w szczególności rzymskim klasykom, którzy w obliczu greckiego sposobu kształcenia bronili wartości i sensu własnych tradycji państwowego i społecznego życia. A więc ton krytyczny, skierowany przeciw teoretycznej spekulacji filozofów, daje się słyszeć już w rzymskim pojęciu *sensus communis*, a Vico pozwala mu zabrzmieć z jego nowej pozycji frontu przeciw nowożytnej nauce (przeciw *critica*).

Narzuca się, by studia filozoficzno-historyczne i sposób pracy nauk humanistycznych oprzeć na tym pojęciu *sensus communis.* Ich przedmiot bowiem, moralna i dziejowa egzystencja człowieka w postaci, jaką uzyskuje ona w jego uczynkach i dziełach, jest sam w sposób decydujący określony przez sensus communis. Nie wystarczy więc wywód z ogólnych przesłanek ani dowód oparty na jakichś racjach, gdyż wszystko w sposób decydujący zależy od warunków. Jest to jednak sformułowanie tylko negatywne. Wspólny zmysł zapewnia własne pozytywne poznanie. Sposób poznania właściwy poznaniu historycznemu nie wyczerpuje się wcale w konieczności „zawierzenia cudzemu świadectwu" (Tetens[7]) zamiast „samoświadomego wnioskowania" (Helmholtz). Nie jest też w ogóle tak, że takiej wiedzy przysługiwałaby tylko osłabiona wartość prawdziwości. D'Alembert[8] słusznie pisze:

> „La probabilité a principalement lieu pour les faits historiques, et en général pour tous les evenements passes, presents et a venir, que nous attribuons a une sorte de hasard, parce que nous n 'en demelons pas les causes. La partie de cette connaissance qui a pour objet le pre'sent et le passe, quoi-qu'elle ne soit fondde que sur le sitnple te'moignage, produit souvent en nous une persuasion aussi forte que celle qui nait des axiomes".

Historia jest właśnie źródłem prawdy całkowicie odmiennym niż rozum teoretyczny. Już Cycero to dostrzegał, gdy nazywał ją *vita memoriae* [życie pamięci][9]. Jej racja bytu płynie stąd, że ludzkimi namiętnościami nie mogą kierować ogólne przepisy rozumu. Potrzebne są raczej do tego przekonujące przykłady, których dostarczają tylko dzieje. Dlatego przynoszącą takie przykłady historia Bacon nazywa wręcz inną drogą filozofowania (*alia ratio philosophandi*[10]).

Także tu mamy sformułowanie raczej negatywne. Zobaczymy jednak, że we wszystkich tych sformułowaniach daje o sobie znać rozpoznany przez Arystotelesa sposób bycia wiedzy moralnej. Przypomnienie tego będzie ważne dla odpowiedniej samowiedzy humanistyki.

Powrót Vica do rzymskiego pojęcia *sensus communis* i obrona humanistycznej retoryki przed nowożytną nauką są dla nas szczególnie istotne, natrafiamy tu bowiem na moment poznania humanistycznego, który autorefleksji dziewiętnastowiecznych nauk humanistycznych nie był już dostępny. Vico żył wśród nieprzerwanej tradycji kultury retoryczno-humanistycznej i potrzebował tylko przywrócić obowiązywanie jej nieprzedawnionych praw. I wreszcie – wiadomo było od dawna, że możliwości racjonalnego dowodu i nauczania nie wyczerpują w pełni sfery poznania. Nawiązanie przez Vica do sensus communis należy więc, jak widzieliśmy, do rozległego kontekstu, który sięga aż po starożytność, a jego oddziaływanie na współczesność stanowi temat naszych rozważań[11].

My natomiast musimy z wysiłkiem torować sobie drogę powrotu w tę tradycję, jako że ukazujemy najpierw trudności płynące ze stosowania do nauk humanistycznych nowoczesnego pojęcia metody. W tym celu podejmujemy pytanie, jak doszło do wygaśnięcia tej tradycji i jak wraz z tym prawda poznania humanistycznego znalazła się pod władzą obcego jej z istoty kryterium metodycznego myślenia nowożytnej nauki.

Dla tej przemiany w zasadniczy sposób określonej przez niemiecką „szkołę historyczną" Vico i w ogóle nieprzerwana retoryczna tradycja włoska nie są bezpośrednio decydujący. Wpływ Vica na osiemnaste stulecie jest ledwie zauważalny; Vico jednakże nie był samotny w nawiązaniu do *sensus communis*. Istotnym jego odpowiednikiem był Shaftesbury, który wywarł przemożny wpływ na wiek XVIII. Swoje uznanie dla społecznego znaczenia *wit* i *humour* [poczucie humoru] Shaftesbury wyraża pod hasłem „sensus communis" i powołuje się explicite na rzymskich klasyków i ich humanistycznych interpretatorów[12]. Z pewnością pojęcie *sensus communis* ma dla nas, jak wspominaliśmy, również pewien stoicki wydźwięk prawa naturalnego. Równocześnie jednak nie można odmówić słuszności interpretacji humanistycznej, która opiera się na rzymskich klasykach i za którą postępuje Shaftesbury. Jego zdaniem, humaniści przez sensus communis rozumieli zmysł wspólnej pomyślności, ale także *love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness* [miłość wspólnoty lub społeczeństwa, naturalne uczucie, człowieczeństwo, obowiązkowość]. Nawiązywali do słowa Marka

Aureliusza[13], „wzgląd na innych”. Nadzwyczaj rzadkie i sztuczne słowo – i to w zasadzie potwierdza, że pojęcie sensus communis wcale nie wywodzi się z greckiej filozofii, lecz stoicki wydźwięk pobrzmiewa w nim tylko jakby w tle. Humanista Salmasius opisuje sens tego słowa jako

> „moderatam, usitatam et ordinariam hominis mentem, que in commune quodam modo consulit nec omnia ad commodum suum refert, respectumque etiam habet eorum, cum quibus versatur, modeste, modiceque de se sentiens”.

Shaftesbury ma więc na myśli nie tyle naturalne, wszystkim ludziom dane uposażenie, ile pewną cnotę społeczną, cnotę serca raczej niż głowy. I gdy od tej strony pojmuje wir i humour, to i w tym postępuje za starorzymskimi pojęciami, które w humanitas zawarły subtelny sposób życia, postawę mężczyzny, który rozumie żarty i sam je czyni, gdyż jest pewien głębszej solidarności ze swym partnerem. (Shaftesbury *explicite* ogranicza wit i humour do życia towarzyskiego pośród przyjaciół). Choć *sensus communis* jawi się tu niemal jak społeczna cnota bycia z ludźmi, w istocie jest w nim jednak zawarta pewna moralna, a nawet metafizyczna podstawa.

Shaftesbury ma na myśli duchową i społeczną cnotę *sympathy*, na której, jak wiadomo, oparł on nie tylko etykę, ale całą metafizykę estetyczną. Jego następcy, zwłaszcza Hutcheson[14] i Hume, rozbudowali tę inspirację w naukę o *moral sense* [zmyśle moralnym], która posłużyła później za tło kantowskiej etyce.

Prawdziwie centralną funkcję systematyczną pojęcie common sense [wspólnego zmysłu, także zdrowego rozsądku] zaczęło pełnić w filozofii Szkotów, która jest nastawiona polemicznie zarówno do metafizyki, jak i do jej likwidacji przez sceptycyzm, i na podłożu pierwotnych i naturalnych sądów common sense buduje swój nowy system (Thomas Reid[15]). Bez wątpienia zadziałała tu arystotelesowsko-scholastyczna tradycja pojęcia *sensus communis*. Badanie zmysłów i ich dokonań poznawczych opiera się na tej tradycji i ma ostatecznie służyć korygowaniu nadużyć filozoficznej spekulacji. Równocześnie jednak głoszone jest przy tym odniesienie *common sense* do *society:* „They

serve to direct us in the common affairs of life, where our reasoning faculty would leave us in the dark" [Kierują nami we wspólnych sprawach życia, wśród których nasza władza rozumowania pozostawiłaby nas w mroku]. Filozofia ludzkiego zdrowego rozsądku, *good sense*, jest w ich oczach nie tylko lekarstwem na „księżycową" metafizykę, lecz zawiera także podstawę filozofii moralnej, która rzeczywiście oddawałaby sprawiedliwość życiu społeczeństwa.

Motyw moralny w pojęciu *common sense* lub bon sens [zdrowy rozsądek] pozostał żywy do dziś i odróżnia te pojęcia od niemieckiego pojęcia „ludzkiego zdrowego rozsądku" („gesunden Menschenverstandes"). Jako przykład chciałbym podać piękną mowę o bon sens, którą Henri Bergson wygłosił w roku 1895 na Sorbonie z okazji uroczystości wręczenia nagrody[16]. Jego krytykę przyrodoznawczych abstrakcji, jak i abstrakcji języka i myślenia prawnego, jego pełen pasji apel do „énergie intérieure d'une intelligence qui se roconquiert à tout moment sur elle-meme, eliminant les ideées faites pour laisser la place libre aux idees qui se font" (88) [energii wewnętrznej umysłu, który w każdym momencie odradza się sam z siebie, odrzucając idee utworzone, by pozostawić wolne miejsce ideom, które się tworzą], można było we Francji ochrzcić mianem bon sens. Określenie tego pojęcia nawiązuje wprawdzie, co naturalne, do zmysłów, ale dla Bergsona jest najwyraźniej rzeczą oczywistą, że w odróżnieniu od zmysłów bon sens odnosi się do *milieu social* [sfery społecznej]. „Tandis que les autres sens nous mettent en rapport avec des choses, le bon sens preside a nos relations avec des personne (85) [Podczas gdy inne zmysły odnoszą nas do rzeczy, zdrowy rozsądek przewodzi naszym relacjom z osobami]. Jest on swego rodzaju geniuszem praktycznego życia, mniej jednakże darem niż stałym zadaniem „ajustement toujours renouvele des situations toujours nouvelles" [ciągle odnawianym dopasowywaniem się do ciągle nowych sytuacji], pracą dostosowywania ogólnych zasad do rzeczywistości, przez którą urzeczywistnia się sprawiedliwość, „tact de la vérite pratique" [wyczucie prawdy praktycznej], „rectitude du jugement, qui vient de la droiture de l'ame" (88) [uczciwość sądu płynąca z prawości duszy]. Bon sens to zdaniem Bergsona jako wspólne źródło myślenia i woli *sens social* [zmysł społeczny], który unika błędów zarówno naukowych dogmatyków poszukujących praw społecznych, jak i metafizycznych utopistów. „Peut-etre n'a-t-il pas de méthode à proprement parler, mais plutot une certaine manière de

faire” [Być może nie istnieje metoda we właściwym sensie, lecz tylko pewien sposób działania]. Wprawdzie Bergson mówi także o znaczeniu studiów klasycznych dla kształcenia tego bon sens – widzi w nich wysiłek kruszenia „lodu słów” i odkrywania pod nim swobodnego strumienia myśli (91) – ale nie stawia oczywiście odwrotnego pytania, na ile same studia klasyczne wymagają bon sens, tj. nie mówi o hermeneutycznej funkcji tego ostatniego. Jego pytanie nie kieruje się zupełnie ku naukom, lecz ku samoistnemu zmysłowi bon sens do życia. Podkreślamy tu tylko oczywistość, z jaką jemu i jego słuchaczom przewodzi moralno-polityczny sens tego pojęcia.

Bardzo znamienne, że w XIX wieku autorefleksji nowożytnej humanistyki nie określała moralistyczna tradycja filozofii, do której należeli Vico i Shaftesbury i którą reprezentuje przede wszystkim Francja, klasyczny kraj bon sens, lecz niemiecka filozofia epoki Kanta i Goethego. Podczas gdy w Anglii i krajach romańskich pojęcie *sensus communis* jeszcze dziś oznacza nie tylko hasło krytyczne, lecz i pewną ogólną wartość obywatela, w Niemczech zwolennicy Shaftesbury’ego i Hutchesona już w wieku XVIII nie przejmowali polityczno-społecznej treści zawartej w „sensus communis". Osiemnastowieczna szkolna metafizyka i popularna filozofia, choć tak nastawione na pobieranie nauk u krajów będących ojczyzną oświecenia: Anglii i Francji, nie mogły się przeobrazić, gdyż absolutnie brakowało społecznych i politycznych warunków po temu. Wprawdzie przyjęto pojęcie *sensus communis*, ale po zupełnym odpolitycznieniu utraciło ono właściwe sobie znaczenie krytyczne. Przez sensus communis pojmowano teraz jedynie pewną zdolność teoretyczną, teoretyczną władzę sądzenia, która występowała obok świadomości moralnej (sumienia) i smaku. Został on więc przypisany pewnej scholastyce władz podstawowych, których krytykę przeprowadził potem Herder (w czwartym krytycznym gaiku skierowanym przeciw Riedlowi); dzięki niej został on także na polu estetyki prekursorem historyzmu. Istnieje jednak pewien znamienny wyjątek: pietyzm. Nie tylko człowiekowi tak światowemu jak Shaftesbury musiało w obliczu „szkoły” zależeć na ograniczeniu uroszczeń nauki, tj. *demonstratioy* i na nawiązaniu do *sensus communis*, lecz także kaznodziei, który chciał dotrzeć do serc swej gminy. I tak szwabski pietysta Oetinger wyraźnie opiera się na obronie *sensus communis* przez Shaftesbury’ego. Na „sensus communis" znajdujemy przekład „serce” i następujące omówienie: „Sensus communis ma do czynienia (...) wyłącznie z rzeczami, które wszyscy na

co dzień widzą przed sobą, które utrzymują we wspólnocie całą społeczność i które dotyczą zarówno prawd i twierdzeń, jak sposobów i form ujmowania tych twierdzeń”[17]. Oetinger chciałby przy tym pokazać, że chodzi nie tylko o wyraźność pojęć – ona „nie wystarcza do żywego poznania”. Muszą raczej być obecne „pewne praodczucia i skłonności”. „Ojcowie bez potrzeby dowodu troszczą się o swe dzieci: miłość nie dowodzi, lecz w obliczu umiłowanego przedmiotu targa za serce często wbrew rozumowi”. Powoływanie się Oetingera na *sensus communis* dla przeciwstawienia się racjonalizmowi „szkoły” jest dla nas szczególnie interesujące dlatego, że występuje ono u niego w wyraźnym hermeneutycznym zastosowaniu. Prałatowi Oetingerowi chodzi o zrozumienie Pisma św. Ponieważ zawodzi tu metoda matematycznego dowodu, domaga się on innej, „generatywnej metody”, tj. „wykładu Pisma przez zaszczepienie, aby sprawiedliwość można było krzewić jak roślinę”.

Oetinger uczynił pojęcie *sensus communis* również przedmiotem wyczerpującego i erudycyjnego badania zwróconego zarazem przeciw racjonalizmowi[18]. Widzi on w nim źródło wszelkich prawd, właściwą ars inveniendi, w przeciwieństwie do Leibniza, który wszystko opiera na samym tylko calculus metaphysicus (*excluso omni gusto interno* [wyłączenie wszelkiego smaku wewnętrznego]). Prawdziwą podstawą *sensus communis* jest, zdaniem Oetingera, pojęcie *vita*, życia (*sensus communis vitae gaudens* [afirmujący życie]). W przeciwieństwie do brutalnego szatkowania natury przez eksperyment i rachunek pojmuje on naturalne rozwinięcie tego, co proste, w rozmaitość jako ogólne prawo wzrostu Bożego stworzenia, a wraz z nim i ludzkiego ducha. Powołuje się w kwestii źródła wszelkiej wiedzy w *sensus communis* na Wolffa, Bernoullego i Pascala, na badania Maupertuis nad źródłem mowy, na między innymi Bacona i Fenelona i definiuje *sensus communis* jako „vita et penetrans perceptio objectorum toti humanitati obviorum, ex immediato tactu et intuitu eorum, quae sunt simplicissima" [żywe badawcze postrzeganie przedmiotów wszelkich ludzkich oczywistości przez bezpośredni ich dotyk i intuicję, które są najprostsze].

Już z tego drugiego zdania widać, że Oetinger łączy humanistyczno-polityczne znaczenie terminu „sensus communis” z pojęciem perypatetyckim. Definicja powyższa brzmi momentami (immediato tactu et intuitu) jak Arystotelesowska nauka o *vou*; [umyśle];

Arystotelesowska kwestia wspólnej siły, która jednoczy widzenie, słyszenie itd., zostaje przezeń przyjęta i służy mu do poświadczenia właściwej, boskiej tajemnicy życia. Boską tajemnicą życia jest jego prostota – choć człowiek utracił ją przez grzech, może odnaleźć powrotną drogę do jedności i prostoty dzięki łasce Bożej „operatio λόγος s. praesentia Dei simplificat diversa in unum" (162) [działanie λόγος pod Bożą obecnością upraszcza różność w jedność]. Obecność Boga występuje wręcz w samym życiu, w tym „wspólnym zmyśle", który wszystko, co żywe, odróżnia od wszystkiego, co martwe – nieprzypadkowo wspomina Oetinger polipa i rozgwiazdę, które rozcięte odradzają się w nowe indywidua. W człowieku ta sama moc Boża działa jako instynkt i wewnętrzne pobudzenie do odczucia śladów Bożych i do poznania tego, co najbardziej pokrewne ludzkiemu szczęściu i życiu. Oetinger wyraźnie odróżnia wrażliwość na użyteczne wszystkim ludziom w każdej epoce i w każdym miejscu powszechne prawdy jako prawdy „zmysłowe" od [wrażliwości] na prawdy rozumowe. Wspólny zmysł to zespół instynktów, tj. naturalny pęd ku temu, na czym polega prawdziwe szczęście życia, i w tym sensie działanie Bożej obecności. Instynktów nie należy jak u Leibniza uważać za uczucia, tj. *confusae repraesentationes* [niejasne przedstawienia], gdyż nie są one czymś chwilowym, lecz stanowią głęboko zakorzenione tendencje i mają dyktatorską, boską, niezwalczoną moc[19]. *Sensus communis*, który się na nich opiera, ma dla naszego poznania szczególne znaczenie[20] z tej właśnie racji, że są one darem Bożym. Oetinger pisze: ratio (rozum) rządzi się za pomocą reguł często i bez Boga, zmysł zawsze z Bogiem. Tak jak natura odróżnia się od sztuki, tak zmysł od ratio. Bóg przemierza naturę w jednym równoczesnym postępie wzrostu, który rozprzestrzenia się równomiernie po całości – sztuka natomiast rozpoczyna się od jakiejś określonej części. Zmysł naśladuje naturę, ratio sztukę (247). Stwierdzenie to w interesujący sposób wchodzi w pewien kontekst hermeneutyczny: jak w ogóle w tej uczonej rozprawie „sapientia Salomonis" stanowi ostateczny przedmiot i najwyższą instancję poznania? Chodzi o rozdział o użyciu (usus) *sensus communis.* Zwraca się tam Oetinger przeciw hermeneutycznej teorii szkoły Wolffa. Ważniejsze od wszelkich reguł hermeneutycznych jest, by być „sensu plenus" [pełnym sensu]. Taka teoria to oczywiście spirytualistyczna skrajność, ale ma ona logiczną podstawę w pojęciu *vita* względnie *sensus communis*. Hermeneutyczny sens tej teorii można zilustrować stwierdzeniem: „Idee zawarte w Piśmie św. i w dziełach Bożych są tym bardziej owocne i czyste, im bardziej to, co jednostkowe, jest rozpoznawalne we wszystkim, a wszystko w tym, co

jednostkowe”[21]. Tutaj to, co wiek XIX i XX chętnie zwie intuicją, zostaje sprowadzone do swej metafizycznej podstawy, mianowicie do struktury bytowej życia organicznego, która polega na byciu całością w każdej jednostce: „cyclus vitae centrum suum in corde habet, quod infinita simul percipit per sensum commimem" [cykl życia ma swój ośrodek w sercu, które to, co nieskończone, postrzega równocześnie przez wspólny zmysł] (Praef).

Wszelką mądrość reguł heremeneutycznych przewyższa zastosowanie do samego siebie: „applicentur regulae ad se ipsum ante omnia et tum habebitur clavis ad intelligentiam proverbiorum Salomonis" (207[22]) [reguły są stosowane przede wszystkim do samego siebie i w tym tkwi klucz do przysłowiowej mądrości Salomona]. Oetinger potrafi na tej podstawie nawiązać do idei Shaftesbury’ego, jedynego, jak stwierdza, który pisał o sensus communis jako takim. Powołuje się on jednak i na innych, którzy dostrzegli jednostronność metody racjonalnej, a więc na Pascala odróżnienie „esprit geometriąue” [umysł geometryczny] i „esprit de finesse” [umysł subtelny]. U szwabskiego pietysty jednak wokół pojęcia *sensus communis* wykrystalizowały się zainteresowania raczej teologiczne niż polityczne czy społeczne.

Także inni pietystyczni teologowie eksponowali w takim samym sensie jak Oetinger applicatio [zastosowanie], przeciwstawiając się panującemu racjonalizmowi, jak o tym poucza przykład Rambacha, którego bardzo wpływowa wówczas hermeneutyka opracowuje także zastosowanie. Zanik tendencji pietystycznych pod koniec XVIII wieku sprowadził hermeneutyczną funkcję sensus communis do roli zwykłego środka korygującego: coś, co się sprzeciwia *consensus* w uczuciach, sądach i wnioskach, tj. sprzeciwia się owemu *sensus communis*, nie może być słuszne23. W porównaniu do znaczenia dla społeczeństwa i państwa, jakie Shaftesbury przyznaje *sensus communis*, w tej negatywnej funkcji *sensus communis* przejawia się treściowe wyjałowienie i intelektualizacja, jakich owo pojęcie zaznało ze strony niemieckiego oświecenia.

Hans Georg-Gadamer

Fragment pochodzi z książki Hansa George'a-Gadamera „Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej" wydanej przez Wydawnictwo Naukowe PWN w 2007 roku.

Przypisy:

[1] J. B. Vico. *De nostri temporis studiorum ratione,* z przekładem W. F. Otta, Darmstadt 1947.
[2] W. Jaeger, *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, materiały z posiedzeń Pruskiej Akademii Nauk, Berlin 1928.
[3] Por. Nicolaus Cusanus, który cztery rozmowy: *Idiota de sapientia,* I, II, de mente, de staticis experimentis podaje jako pisma pewnego idiota (Heidelberger Akademie-Ausgabe, t. V, Heidelberg 1937).
[4] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1956, VI 9, 1141b33: [tamto zaś spostrzeganie jest innego rodzaju].
[5] Arystoteles, *O duszy*, przel. P. Siwek, Warszawa 1972, 425a, 14 nn.
[6] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, London 1975, l q. 1, 3 ad 2. et q. 78, 4 ad 1.
[7] J. N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur undihre Entwicklung,* Leipzig 1777, nowe wydanie przez Kant-Gesellschaft, s. 515.
[8] J. Le Rond D'Alembert, *Wstęp do encyklopedii*, przeł. J. Hartwig, Warszawa 1954, s. 45 n. [„Prawdopodobieństwo zachodzi głównie przy faktach historycznych, ogólnie biorąc przy wielkich zdarzeniach minionych, obecnych i przyszłych, które przypisujemy jakiemuś przypadkowi, nie orientując się w ich przyczynach. Ta część naszej wiedzy, której przedmiotem jest teraźniejszość i przeszłość, jakkolwiek oparta li tylko na zwykłych świadectwach, budzi w nas często przeświadczenie równie silne jak to, które się rodzi z aksjomatów"].
[9] Cicero, *De oratore*, II. 9. 36.
[10] Por. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago 1963, r. VI.
[11] Oczywiście ważną rolę w przeniesieniu tego arystotelesowskiego motywu odegrał Castiglione; por. Erich Loos, Baldassare Castigliones „Libro del cortegiano", „Analecta romanica" 2 (1955).
[12] Shaftesbury, *Characteristics, Treatise II*, zwłaszcza Part III, Section I.

[13] Marek Aureliusz, *Comm.,* I, 16.
[14] Marek Aureliusz, *Comm*., I, 16.
[15] Th. Reid, *Philosophical Works,* W. Hamilton (red.), wyd. 8, Edinburgh 1895. W tomie trzecim, s. 774 nn., znajduje się obszerna nota Hamiltona o *sensus communis*, która jednak bogaty materiał raczej klasyfikuje, niż opracowuje historycznie. Jak wspomniał mi życzliwie Guenther Pflug, *sensus communis* po raz pierwszy pełnił systematyczną funkcję w filozofii u Buffiera(1704). To, że poznanie świata poprzez zmysły przekracza wszelkie teoretyczne problemy i uzasadnia się pragmatycznie, stanowi stary motyw sceptyczny. Buffter jednakże podnosi *sensus communis* do rangi aksjomatu, który ma służyć za podstawę poznaniu świata zewnętrznego, res extra nos, tak samo jak kartezjańskie cogito świata świadomości. Buffier oddziałał na Reida.
[16] H. Bergson, *Ecrits et paroles*, Paris 1957, t. 1, s. 84 nn.
[17] Cytuję z *Die Wahrheit des sensus communis oder des allgemeinen Sinnes, in den nach dem Grundtext erklärten Sprüchen und Prediger Salomo oder das beste Haus und Sittenbuch für Gelehrte und Ungelehrte,* przez M. Friedricha Christopha Oetingera (nowe wydanie Ehmanna z 1861 roku). Oetinger w swej metodzie generatywnej powołuje się na tradycję retoryczną i cytuje ponadto Shaftesbury'ego, Fénelona, Fleury'ego. Wedle tego ostatniego (*Discours sur Platon*) zaletą metody mówców jest „pokonywanie uprzedzeń", a Oetinger przyznaje rację Fleury'emu, że mówcy dzielą tę metodę z filozofami (125). Wedle Oetingera oświecenie popełnia błąd uważając, że się od tej metody uwalnia. Nasze rozważania pozwolą nam potwierdzić ten pogląd Oetingera. Gdy bowiem zwraca się on przeciw formie *mos geometricus*, tj. przeciw oświeceniowemu ideałowi dowodu, a więc formie dziś już nieaktualnej lub może właśnie dopiero odzyskującej aktualność, to przecież to samo dotyczy nowoczesnej humanistyki i jej stosunku do „logiki".
[18] F. C. Oetinger, *Inquisitio in sensum communem et rationem…*, Tübingen 1753. Por. Oetinger als Philosoph, w moich Kleine Schriften III, s. 89-100.
[19]*radicatae tendentiae* (…) *Habent vim dictatoriam divinam, irresistibilem.*
[20] *in investigandis ideis usum habet insignem.*
[21] *sunt foecundiores et defaecatiores, quo magis intelliguntur singulae in omnibus et omnes in singulis.*
[22] Właśnie tu przypomina sobie Oetinger wątpliwości Arystotelesa w kwestii zbyt młodego wieku słuchaczy jego refleksji o filozofii moralnej.

Również to dowodzi, jak bardzo leży mu na sercu problem zastosowania. Por. niżej s. 427 n.

[23] Nawiązuję tu do Morusa, *Hermeneutica* I, II, XXIII.