

ANDRZEJ BRONK, STANISŁAW MAJDAŃSKI
Lublin

KATEGORIA DZIEJOWOŚCI W HERMENEUTYCE I W FILOZOFII KLASYCZNEJ

1. P r o b l e m. Przedmiotem naszych rozważań jest pojęcie dziejowości, rozpatrywane z punktu widzenia hermeneutycznej i klasycznej tradycji filozoficznej. Dla hermeneutyki dziejowość, a dla filozofii klasycznej właśnie klasycyzm jest kategorią kluczową. Chcemy zbadać, czy rzeczywiście pojęcia te należy zawsze rozumieć tak antagonistycznie, tak przeciwstawnie, jak to się zazwyczaj – i jak to usiłujemy pokazać, niesłusznie – czyni. Systematyczna analiza ujawnia podstawowy, pierwotny charakter porównywanych pojęć, w związku z czym ich dialektyczną (inter-)relację i sprzężenie zwrotne: „dziejowość” daje się zinterpretować klasycznie, a „klasycyzm” historyzująco. Dziejowość i klasycyzm niejako zakładają się wzajemnie – korelacyjnie i dynamicznie. Problem w tym – jeżeli wolno o to pytać – jaki tu główny, zasadniczy punkt odniesienia.

Pragniemy więc zapytać o ontyczny status i poznawcze roszczenia kategorii dziejowości i dochodzimy do wniosku o jej dialektycznym i transcendentalnym charakterze. Hipostazowana przez hermeneutykę kategoria ta ulega substancjalizacji, zaczynając funkcjonować jako *quasi*-substancja. Stawiamy również krótką diagnozę na temat współczesnej – uhistorycznionej – filozofii.

Pod hermeneutyczną tradycją filozofii (zauważmy, że pojęcie tradycji samo jest jedną z głównych kategorii hermeneutycznych) rozumiemy filozoficzną hermeneutykę (hermeneutyczną filozofię) Hansa-Georga Gadamera, pod klasyczną tradycją – filozofię uprawianą w lubelskiej szkole filozoficznej KUL. Powodem wyboru tych właśnie tradycji jest fakt, że właśnie ich pojęcia dziejowości i klasycyzmu są sobie – z punktu widzenia filozofii klasycznej – przeciwstawiane. W tym kontekście przyznajemy, że dajemy w naszych rozważaniach pierwszeństwo klasycznemu punktowi widzenia, aby zobaczyć, w jakiej mierze filozofia klasyczna może sprostać hermeneutycznej predylekcji do dziejowości.

Problem w tym, czy i jak dalece filozofia klasyczna może filozoficznie włączyć w siebie kategorię dziejów. Czy da się hermeneutyczną kategorię dziejowości potraktować klasycznie: uhistoryczniając klasyczność lub uklasyczniając historyczność? Wydaje nam się, że domniemana niespójność obu pojęć nie jest konieczna, jako że w pewnych filozoficznych dyskusjach i kontekstach dziejowość jest rozumiana klasycznie, a klasyczność historycznie. Chcemy też wskazać na pewne ważne konsekwencje dla filozofii, która – jako klasyczna – dystansuje się mocno od swej dziejowości lub – jako hermeneutyczna – zdecydowanie ją akceptuje. Co np. się dzieje z pojęciem prawdy w filozofii, która uważa filozofowanie w kategoriach historycznych za istotne? Tradycyjnie (klasycznie) traktuje się kategorię klasyczności jako absolutną, a dziejowości – jako relatywizującą.

2. *T r u d n o ś c i*. Temat okazuje się trudniejszy, niż się początkowo mogło wydawać. Chodzi wszak o samą naturę filozofii i filozofowania z odniesieniem do czasu („czas filozoficzny”). W tych dziedzinach rzadko uzyskuje się efektywne rezultaty. Z drugiej strony mamy przecież roszczenia mocnej filozoficznej *epistème*. Wierzymy jednak – być może naiwnie – że już samo postawienie problemu o dziejowość filozofii lub filozofowania oraz naszkicowanie możliwych odpowiedzi może się okazać ważne dla filozofii, a przynajmniej dla jej metodologicznych podstaw.

Uświadamiamy sobie również niebezpieczeństwa związane z mówieniem o pojęciu lub (trans-)kategorii dziejowości. „Pojęcie” i „kategoria” są zwykle rozumiane ekstensjonalnie, natomiast w obu typach filozofii, hermeneutycznej i klasycznej, „dziejowość” wydaje się funkcjonować intensjonalnie (transcendentalnie). Dodatkowo komplikuje sprawę dialektyczny i egzystencjalnie ważny charakter „dziejowości”. Potraktowanie „dziejowości” jak każdego pojęcia transcendentalnego grozi antynomiami, których unika jej kategoryzacja, ale która zarazem – dodajmy – ogranicza.

Jak więc ma ująć kategorię dziejowości (dziejów i czasu) filozofia, która nie chce być platonizująca? Być może za pomocą pojęcia czy *quasi*-pojęcia istnienia lub w relatywizacji do ludzkiego podmiotu? Tradycja arystotelesowska usiłowała definiować czas za pomocą innych (redukujących) pojęć, takich jak przestrzeń i ruch. Filozofii idealistycznej jest tutaj łatwiej: dzieje są pewną obiektywną rzeczywistością („duchem obiektywnym”), ale i ona walczy z „nie-dostatkiem języka”, uciekając od stagnacji języka w kierunku dynamiki metaforycznych pojęć. Dialektyczny charakter „dziejowości” jest również widoczny w sposobie jej badania. Z hermeneutycznego punktu widzenia wszelkie rozumienie, a więc również dziejowości, jest dziejowe. Klasyczne, ahistoryczne filozofowanie wierzy w możliwość historycznie neutralnej, obiektywnej analizy

problemów na podstawie pewnych konstant, ostatecznych odniesień. Chwilowo nie opowiadamy się za żadną z tych możliwości, lecz chcemy postępować analitycznie, preferując w tle klasyczny punkt widzenia, modulowany historyzująco.

3. D z i e j e. Ogólnie biorąc, zainteresowanie dziejami i kategorią dziejowości jest zjawiskiem typowo nowożytnym. W starożytności słowo „dzieje” (*historía*) oznaczało fakty współczesne (u Greków również badanie przyrody) w odróżnieniu od *annales*, które oznaczały fakty minione. Przypominamy, że w systemie arystotelesowskich kategorii (*predicamenta*) kategoria czasu znajdowała się na niskim ontologicznie poziomie. Poglądy zaś innych filozofów były dla Arystotelesa tylko punktem wyjścia czy odniesienia dla wykładni własnych poglądów, bez troski o historyczną wiarygodność danych. Św. Tomasz, dyskutując później z Arystotelesem, traktował go jak sobie współczesny autorytet, jak punkt oparcia dla wyłożenia własnego stanowiska, a raczej tego, jak jest obiektywnie (współgrało z tym niskie poczucie własności intelektualnej aż po czasy nam współczesne). Ludzkość mogła dopiero wówczas dojść do pewnej perspektywy historycznej, gdy posiadała już własne, utrwalone w tradycji (jako społecznej pamięci) dzieje. Wcześniej religia (m.in. żydowska) nadawała życiu ludzkiemu sens, powołując się na historię zbawienia; dopiero chrześcijaństwo jednak okazało w pełni historiozbawczą perspektywę.

Drugą połowę XX w., tak jak wcześniej XIX stulecie, można słusznie nazwać okresem historyczności, choć wydaje się, że chodzi tutaj o coś znacznie więcej niż przemijającą modę intelektualną. Po czasach oświeceniowej niechęci wobec kategorii dziejowości (w XX w. postawę agenetyczną zajmowały: logiczny pozytywizm, fenomenologia, strukturalizm i funkcjonalizm) obserwujemy wychylenie się wahadła w kierunku postawy bardziej przychylniej dziejom. Dzisiaj kategoria dziejowości cieszy się większą życzliwością niż kategoria klasyczności w jej różnych przejawach.

Prawdziwą inwazję historyzującego punktu widzenia obserwujemy we wszystkich dziedzinach związanych z człowiekiem: w naukach o języku, w religii, dziejach, etyce, teologii i oczywiście w naukach humanistycznych. Zwłaszcza filozofia współczesna, ze swoją perspektywą totalnie relatywizującą, w tym historyzującą, sprzeciwia się radykalnie normatywnemu wydzwiękowi kategorii klasyczności. Na pierwszy rzut oka jest to równoznaczne z odejściem od racjonalistycznego paradygmatu myślenia ahistorycznego, od filozofii kartezjańskiej, deprecjonującej kategorię tradycji, autorytetu i przesądów. Inna sprawa, że czas pragnie się jakoś ująć systematycznie, matematycznie, logicznie (analiza matematyczna, logiki: temporalne, dialogiczne, dialektyczne, zmiany itd.).

4. H e r m e n e u t y c z n a k a t e g o r i a d z i e j o w o ś c i. Pojęcia czasu i czasowości, dziejów i dziejowości wiążą się między sobą poprzez swoje pola znaczeniowe i jest sprawą konwencji, czy zdecydujemy się pracować za pomocą szerszego lub węższego pojęcia dziejowości (*respective* klasyczności). Dziejowość może się odnosić do poznającego podmiotu, poznawanego przedmiotu, czynności poznawania i jego rezultatów. Szeroko pojęta kategoria dziejowości każe się liczyć z historycznymi uwarunkowaniami własnych poglądów, choć może być wysoce wyidealizowana, zabsolutyzowana, jak w heglowskim ewolucjonizmie. W związku z tym różnie pojmuje się „dziejący się podmiot”: jako idealny, logiczny, transcendentálny, absolutny.

W każdym typie filozofowania historia filozofii odgrywa ważną rolę – pragmatyczną lub głębszą. Może ona heurystycznie dostarczać filozoficznie interesujących pytań i odpowiedzi, ostrzegać jako *ratio negativa* przed niebezpieczeństwami, jakie poczynili wcześniej inni filozofowie, umożliwiać intelektualny ogląd pewnego przedmiotu, jak również historyczne potwierdzenie własnych poglądów. Jednakże dla hermeneutyki dziejowość jest czymś znacznie więcej niż zwykłym nawiązaniem do zewnętrznych dziejów filozofii. Hermeneutycznie rozumiana (filozoficzna) tradycja jest tylko parafrazą dziejowości.

Pojęcie dziejowości ma u Gadamera co najmniej trzy wymiary: ontyczny (ontologiczny), humanistyczny i epistemiczny (epistemologiczny). Wraz z M. Heideggerem, u którego (*Sein und Zeit*, 1927) pojęcie dziejowości uzyskało po raz pierwszy swą fundamentalno-ontologiczną charakterystykę, przypisuje on dziejowość pierwszorzędnie człowiekowi, później rzeczom, poznaniu ludzkiemu i filozofowaniu. To człowiek na pierwszym miejscu, jako *ens contingens*, ma swoje dzieje. Nie chodzi więc tylko o to, że każdy człowiek ma swoją historię, ale co najmniej o jego sposób istnienia, który jest dziejowy. Dziejowość oznacza równocześnie przywiązanie do pewnej historycznie danej sytuacji, jak i przekraczający ją charakter ludzkiego istnienia. Człowiek istnieje dziejowo – a może raczej dzieje się, staje się – tylko o tyle, o ile wykracza poza swoją dziejowość i sytuacyjne przywiązanie, zachowując wobec nich pewien dystans. To przekraczanie własnej historii umożliwia również rozumienie innych historycznych sytuacji.

Dziejowa jest cała (materialna) rzeczywistość, jeżeli nie jest wprost samym działaniem się (mamy tu trudność ze stagnatyzującą funkcją języka), ponieważ rozumiana jest dynamicznie (procesualnie). Prawdziwie dziejowa jest tylko ta filozofia, która liczy się z dziejowością własnego punktu widzenia oraz własnych poglądów, i stąd nazywamy ją filozofią dziejowości; z tym że autorefleksyjnie i ona ma swoje dzieje, dzieje się, staje się, ma swe poznawczo-filozoficzne dzieje. Upraszczając pod filozofią dziejowości rozumiemy taką filozofię, która uznaje podstawową rolę dziejów odnośnie do filozofującego podmiotu

(który zdaje się ostatecznie rozplątać się w dziejach, w radykalnym historyzmie, procesualizmie), przedmiotu filozofowania, samego filozofowania i jego wyników. Odróżnienie tych relatywizacji następuje naturalnie z punktu widzenia filozofii klasycznej, ponieważ w tradycji hermeneutycznej idzie przede wszystkim o aktywność filozofowania, która jest pierwotnie dziejowa. Dziejowość uchyla ostrą dystynkcję między porządkiem ontycznym i epistemicznym i tym samym między podmiotem i przedmiotem, subiektywizmem i obiektywizmem, relatywizmem i obiektywizmem itp.

To, co powiedzieliśmy, nie pozwala uważać „dziejowości” za pojęcie czysto kategoriale (uniwersalne), lecz (*quasi*-)transcendentalne (to, co jest, istnieje dziejowo). Tak stranscendentalizowane pojęcie dziejowości, które w hermeneutyce jest identyczne z pojęciem rzeczywistości, odnosi się – nie powinniśmy o tym zapominać, podchodząc do tego klasycznie – tylko do rzeczywistości przygodnej (*ens contingens*), ale czy istnieje tu jeszcze inna? Tym samym nie jest to ta sama transcendentalność, o którą chodzi filozofii klasycznej. Rzeczywistość (świat), dzieje i język nie dają się u Gadamera odróżnić: świat jest za pośrednictwem języka, a język jest dziejowy czy raczej dziejowościowy.

5. H e r m e n e u t y c z n a k a t e g o r i a k l a s y c z n o ś c i. Badaniom nad kategorią klasyczności poświęca Gadamer osobny punkt: „Przykład klasyczności” (1975, s. 269-275). Wcześniej (s. 188 n.) omawia on poglądy W. von Humboldta na temat klasycyzmu, który traktuje dzieje jako „utrącenie i rozkład doskonałości greckiego sposobu życia”. Pytając o klasyczność, Gadamer chce postawić ogólne pytanie o uniwersalny charakter dziejowego wzajemnego zapośredniczenia między przeszłością i teraźniejszością. Uważa, że subtelniejsze rozważania hermeneutyczne ujawniają „napięty stosunek” między normatywno-wartościującą i historyczno-opisową stroną pojęcia klasyczności. W przeszłości „pojęcie klasycznej starożytności i klasyczności, tak jak opanowało ono od czasów niemieckiego klasycyzmu przede wszystkim myślenie pedagogiczne, połączyło w sobie stronę normatywną i historyczną” (s. 270).

Pomimo tezy o powszechnej dziejowości i historyzacji wszystkich pojęć („do skutków samorozumienia świadomości historycznej należy to, że wszelkie normatywne znaczenie przeszłości zostaje ostatecznie rozsądzone przez usamodzielniony rozum” (s. 270)) podkreśla Gadamer tradycyjne pierwszeństwo normatywnego sensu kategorii klasyczności. Przyznaje, że „kiedy dzisiaj używamy »klasyczności« jako historycznego pojęcia na określenie stylu”, to opisuje on „pewien okres w rozwoju dziejowym, lecz nie jakąś ponaddziejową wartość” (s. 271); z drugiej jednak strony „pierwszorzędny w pojęciu »klasyczność« (co odpowiada starożytnemu, jak i nowożytnemu sposobowi mówienia) jest sens normatywny” (s. 272).

Dodajmy inne jeszcze cytaty: „Słowo »klasyczny« wyraża właśnie to, że trwanie bezpośredniej mocy wymowy pewnego dzieła jest zasadniczo nieograniczone” (s. 274). „Klasycyzm, z samej swej istoty, jest czymś innym niż pojęciem opisującym, będącym do dyspozycji obiektywizującej świadomości historycznej; jest ona pewną historyczną rzeczywistością, do której należy i której podlega sama świadomość historyczna. To, co jest klasyczne, zostaje wyróżnione wśród zróżnicowań zmieniających się czasów i ich przemijających gustów [...] Kiedy nazywamy coś »klasycznym«, chodzi raczej o świadomość trwania, świadomość znaczenia, które nie podlega utracie, które jest niezależne od wszystkich czasowych okoliczności – jakiś rodzaj bezczasowej obecności, która dla każdej teraźniejszości oznacza równoczesność” (s. 272).

„Zapozśredniczenie między normatywnym i historycznym sensem pojęcia [klasycyzmu – A. B., S. M.] sięga już Herdera” – stwierdza Gadamer (s. 270). W jaki jednak sposób pojęcie klasycyzmu może być w równej mierze normatywne i historyczne, jeżeli dziejowość wydaje się uchylać wszelkie roszczenia do ahistorycznej normatywności? Rozwiązanie istniejącego napięcia dostrzega platonik Gadamer w tezie, że to, co klasyczne, jest jako klasyczne bezczasowe, natomiast jego konkretyzacje są zawsze historyczne: „Jeżeli jednak tylko norma ta zostaje odniesiona wstecz do pewnej minionej wielkości, która ją wypełniła i przedstawiła, nabiera ona tonu czasów, który ją historycznie artykułuje” (s. 272). „Tak więc to, co klasyczne, jest na pewno »bezczasowe«, ale owa bezczasowość jest sposobem bycia dziejowego” (s. 274). „Klasyczne jest to, co ostaje się krytyce historycznej, ponieważ jego dziejowe panowanie, tj. zobowiązująca moc przekazywanego przez tradycję i kontynuowanego znaczenia, wyprzedza wszelką historyczną refleksję i w niej trwa” (s. 271). Jest tak dlatego, że to, co klasyczne, „nie określa jakości, którą należy przypisać historycznym zjawiskom, lecz wyróżniony sposób bycia samej dziejowości, dziejową realizację trwania, które – ciągle na nowo potwierdzane – pozwala istnieć temu, co prawdziwe” (s. 271).

Jak wspomnieliśmy, rozważania nad pojęciem klasycyzmu służyły Gadamerowi do postawienia pytania o rzeczywisty substrat wszelkiego dziejowego zachowania i trwania. W ten sposób ostatecznie rozwiązanie podwójnego – normatywnego i historycznego – charakteru dziejowości znajduje on w pojęciu rozumienia, które jest równocześnie działaniem historycznym i ahistorycznym: „Samo rozumienie należy nie tyle pojmować jako działanie subiektywności, lecz wtargnięcie w pewien proces przekazywania tradycji, w którym przeszłość z teraźniejszością bezustannie się zapozśredniczają” (s. 274 n.). Osobny to problem, o jaką subiektywność tu chodzi.

6. **F i l o z o f i a k l a s y c z n a**. Chociaż filozofowie szkoły lubelskiej przyznają się otwarcie do tradycji filozofii klasycznej, rzadko wyjaśniają to pojęcie (por. Bronk, Majdański 1991-1992). Stanisław Kamiński, który poświęcił mu najwięcej systematycznej uwagi, charakteryzuje filozofowanie klasyczne w skrócie jako taki sposób, który „merytorycznie nawiązuje do tradycji, lecz pod względem metodologicznym stara się bardziej nowocześnie przedstawić swoją koncepcję” (1986, s. 5). W ścisłym sensie chodzi tutaj o filozofię, nazywaną także egzystencjalnym tomizmem (egzystencjalną wersją filozofii klasycznej), uznającą tylko jeden rodzaj filozofowania, mianowicie teorię bytu lub metafizykę (Kamiński 1992, s. 314, przyp. 62). Genetycznie nazywa się tak „filozofię ukształtowaną przez Platona i Arystotelesa, rozwijaną przez scholastyków oraz modyfikowaną w XVI i XVII w. tak, że w postaci zasadniczo nie zmienionej przechowała się przeważnie tylko jako tzw. filozofia chrześcijańska i w kierunkach kontynuujących istotnie tradycję perypatetycką. Jest odrębnym poznaniem racjonalnym rzeczywistości, wyjaśniającym ją ostatecznie i koniecznościowo” (Kamiński 1975, s. 5, przyp. 1).

Do najważniejszych wyznaczników tak rozumianej filozofii klasycznej należy uchylanie i transcendowanie wszystkich relatywizacji poznawczych lub innymi słowy, wykluczenie tych momentów w poznaniu, które zakłócają obiektywne ujęcie przedmiotu takim, jak się on sam przedstawia. Tutaj leży ważna różnica w stosunku do filozofii postkuhnowskich, które chcą uwzględnić wszystkie dziejowe relatywizacje. Również dla Gadamera dzieje, tradycja, przedsądy, język i autorytet są wstępnymi warunkami poznania.

Filozofia klasyczna przyjmuje, że istotne, pierwotne pojęcia filozoficzne to tzw. transcendentalia. Porządna – klasyczna – praca filozoficzna nie dokonuje się za pomocą pojęć kategorialnych, lecz właśnie transcendentalnych. Im mocniejsza transcendentalizacja, tym klasyczniejsza, tym bardziej filozoficzna jest dana filozofia. Transcendentalizacja pojęć filozoficznych nie polega na tworzeniu pojęć o coraz szerszym zakresie, lecz na wyjściu poza tylko zakresowe ograniczenia. Transcendentalia mają zakres najogólniejszy, a przy tym *convertuntur*, różniąc się treściowo i będąc egzystencjalnie doniosłe (z racji relatywizacji do określonych sądów). Myślenie transcendentalizujące polega na odejściu od myślenia ekstensjonalnego na rzecz myślenia intensjonalno-egzystencjalnego, gdzie istnienie – obok istoty – uważane jest za najważniejszy filozoficzny element rzeczywistości. Pojęcie dziejowości, jak można sądzić, ma właśnie taki charakter istotnie treściowy.

7. **K l a s y c z n e p o j ě c i e d z i e j o w o ś c i**. Szkoła lubelska wydaje się – zwłaszcza programowo – ahistoryczna. Zamierza uprawiać filozofię wieczystą i tak też pojmuje „filozofię klasyczną”. „Klasyczny” typ poznania

jest raczej parmenidejski, gdy tymczasem kategoria dziejowości bardziej harmonizuje z heraklitejską postacią filozofowania. Klasyczne rozumienie dziejowości przypisuje jej niską rangę wśród kategorii (*modi essendi*) jako jednej z charakterystyk substancji. Myśliciel klasyczny chce neutralizować w punkcie wyjścia dziejowe – i inne – uwarunkowania filozofowania, gdyż maksymalistycznie – i niekoniecznie po platońsku – wyjaśniając świat, szuka on tego, co trwałe w dziejach i rzeczach.

Także tomizm przedstawia się często jako filozofię statyczną; jego świat wydaje się statyczny. Opowiada się on też za pryncypializmem (tzn. uznaje konieczne zasady bytu i poznania) tak, że w filozofowaniu pozostaje niewiele miejsca na kategorię postępu. Z radykalnym zarzutem co najmniej pomijania kategorii dziejowości przez szkołę lubelską występuje J. Tischner: „W filozofii tomistycznej nie ma miejsca na pojęcie dziejowości. Tymczasem pojęcie dziejowości jest pojęciem kluczowym dla całej myśli chrześcijańskiej” ([w:] Heller, Michalik, Życiński (red.) 1987, s. 47).

Z drugiej strony, chociaż kategoria dziejów nie jest pierwszorzędnym narzędziem i tematem w szkole lubelskiej, to jeżeli przyjrzeć się dokładniej wypowiedziom jej przedstawicieli, zwłaszcza zaś uwzględnić ich własne postępowanie badawcze, ich praktykę poznawczą, to widać, że z wielu – zewnętrznych i wewnętrznych – powodów respektują oni kategorię dziejowości i dziejów, nawet jeżeli tych powodów wprost nie wymieniają. Synonimem stałości w filozofii klasycznej jest pojęcie substancji i istoty (*essentia*), natomiast dynamiki – kluczowe dla tej filozofii pojęcie istnienia (*existentia*), nie mówiąc o naczelnych, określających zmianę pojęciach aktu i możliwości.

Szkoła lubelska głosi zasadę historyzmu w postaci tzw. indukcji doksograficznej. Podkreślała ona zawsze pragmatycznie konieczność gruntownej znajomości dziejów filozofii. Pisane w jej ramach teksty pokazują, że filozofowanie dokonuje się przez nawiązanie do parametru czasu tak, że filozof musi być równocześnie dobrym znawcą dziejów filozofii (Krapiec 1978², s. 50, 63 n.). Historyzm oznacza, że filozof musi potrafić uporać się z wcześniejszymi poglądami filozoficznymi. Dzieje filozofii i jej problemy służą nie tylko jako heurystyczny punkt wyjścia własnych poglądów – filozof może w nich poniekąd znaleźć potwierdzenie lub korektę własnych swych tez. Przy interpretacji poglądów innych filozofów należy uwzględnić panujący w ich czasach obraz świata oraz pojęcie poznania i nauki. Oczywiście, nie jest to ideał dziejowości mocny, *sensu stricto*; owszem, poznanie i bycie są dziejowe, ale są również stałe bytowe – substancje – podmioty istniejące, poznające, zwłaszcza osoby.

Filozofowanie szkoły lubelskiej jest jednak także immanentnie dziejowe, ponieważ operuje ona dynamicznym pojęciem bytu (*existentia, creatio, potentia, actus entis, actio et passio, causa*), rozumie rzeczywistość pluralistycznie i

dynamicznie, poświęca wiele uwagi wyjaśnianiu zjawiska zmiany (powstawania, stawania się, przemijania w świecie) i dynamiki rzeczywistości oraz dopuszcza wiele postaci zmian w rzeczach (*creatio ex nihilo, generatio et corruptio, motus localis*), rozumie ponadto *Ens Absolutum* jako *dýnamis*, tzn. jako akt czysty (*actus purus*). Szkoła także przypisuje dziejowość na pierwszym miejscu człowiekowi, osobie ludzkiej. Dziejowość nie jest przy tym niczym innym niż przygodnością ludzkiej egzystencji: tylko byt przygodny ma swoje dzieje, ale nie stanowią go dzieje jak w procesualizmie. Zwracamy również uwagę na to, że opowiedzenie się przez szkołę lubelską za pewną historyczną – klasyczną – postacią filozofowania można także uważać za wyraz jej dziejowości.

Widać, że kategoria dziejowości nie ma w filozofii klasycznej tego samego charakteru, jak w filozofii dziejowości. Ma tu miejsce charakterystyczna zmiana znaczeń, a więc i waloru odnośnych tez, które przy uwzględnieniu owych zmian znaczeniowych należy porównać. Nie jest to łatwa praca, gdyż owe zmiany są trudno kontrolowalne, dialektyczne, czasem myląco enigmatyczne lub przewrotne. Są tu liczne niuanse, zacierające pierwotną kontrastywność pojęć. Usiłowaliśmy jednak pokazać, że radykalnie pojęty zarzut ahistoryczności wobec filozofii klasycznej nie jest słuszny. Jest ona statyczna jedynie w konkretnym filozofowaniu, ponieważ struktura poznawcza (niedoskonałego) człowieka jest taka, że potrafi on poznać dynamiczną rzeczywistość tylko wówczas, gdy ją „petryfikuje” i czyni – choćby tymczasem metodycznie – statyczną (paradoksy eleatów).

8. **D i a l e k t y c z n y c h a r a k t e r k a t e g o r i i d z i e j o w o ś c i i k l a s y c z n o ś c i.** Problem relacji między dziejowością i klasycznością jest zagadnieniem Heraklita i Parmenidesa, tzn. bytowych zmiennych i stałych. Relacja między dziejowością i klasycznością kształtuje się różnie, w zależności od mocnego lub słabego rozumienia obu pojęć. Mocno rozumiane pojęcie klasyczności przeciwstawia się „dziejowości” jako to, co niezmiennie i co w dokonywaniu się dziejów pozostaje stałe. Mocno rozumiane pojęcie dziejowości przeciwstawia się „klasyczności”, gdyż nie dostrzega ono niczego trwałego w dziejach. Zależnie od mocnego lub słabego rozumienia obu pojęć mamy do czynienia z całą gamą mocnych i słabych – mówiąc najogólniej – pojęć filozofii klasycznej i hermeneutycznej.

Być może pewne pojęciowe (choć nie tylko pojęciowe) „manipulacje” na obu kategoriach pozwolą na dostrzeżenie ich subtelnej, dialektycznej relacji i modyfikację lub nawet uchylenie ich opozycji. Dialektyka obu kategorii polega na tym, że klasyczność można rozumieć jako pewną historyczną fazę w dziejach, jako określony etap rozwoju w dziejach filozofii, ustalający obowiązujący paradygmat filozofowania. Z drugiej strony rozstrzygnięcia historyczne zależą

od rozstrzygnięć ahistorycznych, tzn. od założeń klasycznych. Można powiedzieć, że klasyczność filozofii klasycznej jest kategorią historyczną, a dziejowość hermeneutyki – klasyczną. Gadamer przyznaje: „Klasyczność jest właśnie dlatego kategorią rzeczywiście historyczną, że jest ona czymś więcej niż pojęciem epoki lub historycznym pojęciem stylu, chociaż nie chce być jakąś ponadhistoryczną oceną” (s. 271). Otóż jest tak, że w hermeneutyce dziejowość majoryzuje poniekąd klasyczność, a w filozofii klasycznej klasyczność (z jej wskaźnikami) przypisuje dziejowości mniej eksponowane miejsce.

W tym momencie pojawia się pytanie, o co tu właściwie chodzi: o dziejowość filozofowania czy filozofii? Chodzi również o *iunctim* zachodzące między nimi. Różnica między idealną filozofią a faktyczną czynnością filozofowania pozostaje w związku z dyskusją nad różnicą między dwoma kontekstami: odkrycia i uzasadniania (Th. S. Kuhn). Wszystko to są dość skomplikowane problemy związane z rolą dziejowości w obu kontekstach oraz idealizującym, a nawet idealistycznym rozumieniem dziejów (Hegla duch obiektywny). Kiedy np. twierdzimy, że tylko filozofowanie jest zanurzone w czasie, pojawia się pytanie o sposób istnienia pewnej (idealnej) filozofii. Gadamer zdaje się przyjmować pogląd, że nie istnieje filozofia, lecz tylko filozofowanie. Jeżeli mówimy o filozofii, to jako o nagromadzeniu problemów, a nie ich rozwiązań.

Filozof klasyczny będzie prawdopodobnie w tym miejscu twierdził, że dziejowe (dziejowościowe) relatywizacje nie dotyczą filozofii, lecz filozofów, ale przecież możliwe jest pojęcie idealnego filozofującego podmiotu. Gdyby o to zapytał św. Tomasz, to odpowiedziałby prawdopodobnie, że chociaż filozofowanie nie jest wieczyste (tak jak życie poszczególnego filozofa), to jednakże wieczysta jest ludzka potrzeba filozofowania. Obracamy się tu w kręgu różnych zmieniających się konwencji, nawet przyzwyczajęń w tym względzie. Jednakże nie ma tu relatywizmu, tylko relatywizacja pojęć, które umiejętnie stosowane są przezroczyste poznawczo na rzeczywistość, jaką zamierza się poznawczo osiągnąć. Trzeba umieć dobierać i zmieniać schematy pojęciowe stosownie do potrzeb *a parte rei*, nastawiając się na odpowiednią wrażliwość poznających podmiotów.

9. K o n s e k w e n c j e m o c n e j d z i e j o w o ś c i d l a f i l o z o f i i. Jakie niebezpieczeństwa grożą filozofii klasycznej, gdyby chciała ona inkorporować hermeneutyczną kategorię dziejowości? Nie mogłaby ona między innymi w żadnym wypadku realizować wyznaczników klasycznej koncepcji filozofowania jako poznania ogólnego, koniecznego i ostatecznego.

Mocne ukierunkowanie filozofii na hermeneutyczną kategorię dziejowości wiąże się z a) reorientacją w teorii bytu (co najmniej tematyczną, np. koncen-

tracją na bycie – byciu – ludzkim) oraz b) określonymi konsekwencjami w teorii poznania.

a) *Reorientacja w teorii bytu*

Szereg filozofii dystansuje się dzisiaj od radykalnie substancjalnego rozumienia świata, uważając go w najlepszym wypadku za wszechogarniającą substancję. Antysubstancjalistyczna jest filozofia spotkania i dialogu oraz procesualizm (A. N. Whitehead). Używają one sformułowań, które sprzyjają ewentystycznemu rozumieniu człowieka, próbując jednak niekiedy w wersji umiarkowanej godzić je z personalizmem. Są to subtelne zmiany sensu pojęć i tego, co głoszą tezy, gdy często umiar kłóci się z konsekwencjami. W egzystencjalizmie i w filozofii hermeneutycznej czas (dziejowość, życie) zaczyna jakby funkcjonować w zastępstwie istnienia (*esse*), np. u Heideggera, kiedy mówi on o *Dasein*, tzn. istniejącym byciu ludzkim, w którym jak w pryzmacie przełamuje się całość istnienia.

Współczesny ewentyzm wydaje się dalekim echem heraklitejskiego obrazu świata (przypominamy, że Heidegger i Gadamer chętnie sięgają do presokratyków): jedynym niejako stałym elementem w tym obrazie jest stawanie się i giniecie, a to, co stałe (w parmenidejskim sensie) jest tylko złudzeniem (Heraklit potrafił jednak znaleźć w wieczystym przemijaniu rzeczy ich *logos*). Jedną z tendencji towarzyszących tej filozofii jest pewien konkretyzm, łączący się osobiście z idealizmem. *Dasein*, o którym mówi Heidegger, jest tym oto konkretnym bytowaniem (przy tym w użyciu tego pojęcia zaciera się klasyczne odróżnienie bycia i poznania na rzecz tego ostatniego, co jest konsekwencją rozwoju określonych tendencji nowożytnych).

To procesualne ujęcie całej rzeczywistości dokonuje się w kontekście bezprzykładowego przyśpieszenia nowoczesnych społeczeństw i technomorficznej przeważnie kultury, tak jak myślenie klasyczne modelowane było niezmiennością i równocześnie powtarzalnością procesów przyrody dla przewyciężenia dostrzeżonych zmian w naturze. Filozofia klasyczna, mimo innych aspiracji i programowego wykraczania poza przyrodę, oddycha jeszcze kosmomorfizmem, który dopiero w ostatniej swej fazie usiłuje przewyciężyć. Ponadto kosmos filozofii klasycznej jest w pewnej mierze antropomorficzny, w każdym razie biomorficzny. Dziejowość świata kultury jest bardziej spektakularna od dziejowości świata przyrody.

Ewentystyczno-procesualna wizja rzeczywistości odnosiła się wcześniej zwykle do przyrody (Whitehead), rzadko kiedy do człowieka dla jego statusu bytu osobowego. Dopiero w XIX doszedł do światopoglądu ewolucjonistycznego; wcześniej tylko G. Vico podkreślał dziejowość kultury i świata życia

codziennego. Filozof nowożytny jest jednoznacznie antropocentryczny, usiłując dostrzec sens przygodnego bytu, jakim jest człowiek, w wykraczaniu poza jego wymiar dziejowy. Heidegger, jeden z głównych proponentów dziejowego widzenia filozofii, jak również człowieka, powiada, że człowiek (*Dasein*) jest projektem (*Entwurf*) rzuconym w świat (*Geworfenheit*). To ontologiczne dowartościowanie człowieka dokonuje się tu w inny sposób niż w filozofii klasycznej, gdzie człowiek zwrócony jest ku zasadom i wartościom wieczystym i absolutnym (ku Absolutowi).

Antropocentryczna filozofia dziejowości ma naturalnie także swoje dewiacje: stwierdzamy tu absurdalną deifikację człowieka; udziejowienie i humanizacja są często rozumiane ateistycznie. Próba nadania sensu bytowi ludzkiemu przez koncentrację na nim samym wydaje się już chociażby dlatego niezdrowa, że w przypadku człowieka – bytu z samej swej natury skierowanego na świat zewnętrzny – rodzi ona egzystencjalny egoizm, destruktywny pesymizm i fatalizm oraz – paradoksalnie – poczucie bezsensowności. Zwłaszcza egzystencjalizm (P. Sartre) – powtarzając starą dewizę Protagorasa, że „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy” – uświadomił człowiekowi jego istotną przygodność, którą opacznie rozumie, z jednej strony będąc pełen egzystencjalnej pychy, z drugiej popadając w beznadziejny pesymizm, z czego usiłuje się sam daremnie uwolnić.

Okazuje się, że samymi środkami filozoficznymi człowiek nie potrafi dostrzec sensu swego życia oraz wyłamać z zakłętego koła osobistych egzystencjalnych problemów. Filozofia może co najwyżej uświadomić człowiekowi fakt istnienia innych możliwości transcendowania swej własnej ograniczoności: że przygodność jest czymś korelatywnym, że nie zamyka ona człowieka w sobie samym, lecz wskazuje na perspektywy transcendentalne, których wypełnieniem może być religia, ale filozof jako filozof może o tym nic nie wiedzieć.

b) *Konsekwencje w teorii poznania*

1° Co najmniej od Kanta, jeżeli nie Descartes'a, filozofia odznacza się głęboko zakorzenionym *s u b i e k t y w i z m e m* oraz związanym z nim *e p i s t e m o l o g i z m e m* i – jak twierdzą filozofowie klasycy (poprawnie, chociaż upraszczająco) – jest ona dzisiaj raczej teorią poznania niż teorią bytu. Za tym „kopernikańskim zwrotem” w kierunku teorii poznania, interesującym się głównie warunkami poznania od strony poznającego podmiotu, idzie szereg innych przewrotów: transcendentalny, dialektyczny, semiotyczny, hermeneutyczny, pragmatyczny.

Wyrazem nowej sytuacji jest szczególnie przewrót (czy – być może – raczej „przewrotność”) i ambiwalencja wielu pojęć współczesnej filozofii: kiedy pojęcia metafizyczne grają rolę pojęć epistemologicznych, a epistemologiczne –

metafizycznych. Językoznawstwo określa to zjawisko mianem *change of meaning, displacement of meaning*. W związku z tym powstaje pytanie o pierwotność myślenia filozoficznego i jego zasadniczych zróżnicowań, które z trudem poddają się obiektywizacji i ujęciu w jednolitą teorię. Klasycznym przykładem tego przeformowania filozoficznych pojęć wydają się pojęcia dziejów, dziejowości i procesu, które w sposób prawdopodobnie niezamierzony zostają poddane substancjalizacji i przynajmniej funkcjonalnie zaczynają się zachowywać jak pojęcie substancji. Pytanie brzmi: które ze znaczeń pojęć filozoficznych – metaforyczne lub dosłowne – należy uważać za właściwe?

2° Jedną z konsekwencji hermeneutycznego nacisku na kategorię dziejowości jest rezygnacja z postawy realistycznej, a w związku z tym z klasycznego pojęcia prawdy na rzecz jej aleteicznej koncepcji (Heidegger: prawda jako „nieskrytość”). Prawdziwościowe „otwarcie” dokonuje się w nieskończonym, nigdy nie zakończonym procesie tak, że jest ono zdarzeniem, a człowiek może się tylko znajdować „w drodze do prawdy”. Procesualnie rozumiana prawda nie ma dziejów, nie dzieje się w historii, lecz jest dziejami, jest stawaniem się i wiecznym urzeczywistnianiem bytu, a raczej jest samym byciem. Dla filozofii hermeneutycznej prawda nie jest ani przedmiotem, ani celem, ani tym bardziej wynikiem poznania, lecz samym poznaniem, jest dokonywaniem się poznania, jest samym dzianiem się. Wszystko to są naturalnie wyrażenia metaforyczne i dosłownie wzięte nie mają w tej filozofii miejsca, gdyż i one sugerują, że dąży się do jakiejś – statycznej – prawdy w sobie, do której zmierza się poprzez przeróżne relatywizacje.

3° Filozofia dziejowości sprzeciwia się mówieniu uprzedmiotowiającemu, tj. filozofowaniu za pomocą języka ekstensjonalnego, podobnego do języka nauk szczegółowych. Tak więc mamy tu do czynienia z rodzajem *antytetykstenso-nalizm*: pojęcia filozoficzne są raczej rematyczne (treściowe) niż tematyczne. Stąd też m.in. teza, że filozofia nie ma żadnego przedmiotu i że istnieje tylko sama czynność filozofowania.

4° Teoria, że prawda jest „nieskrytością” i zgodnością (*consensus*), pozwala ją określić jako aktywno-pasywną z wyraźnym nachyleniem w kierunku *antytetykstenso-nalizm* (nawet teorii iluminacji). Według Gadamera człowiek nie poznaje niczego, czego by już wcześniej jakoś nie znał. To nie człowiek jest tutaj tym, który poznaje, lecz realizujący się w nim obiektywny duch (Hegel). Jest to jakieś nawiązanie do znanej neoplatońskiej metafizyki światła lub nawet do religijnej idei (mistycznego) objawienia.

5° Z punktu widzenia filozofii klasycznej filozofia dziejowości jest co najmniej relatywizująca, głównie w kierunku podmiotu i sfery subiektywności. Czy da się wobec tego, przyjmując zasadę dziejowości odnośnie do wyników poznania, uniknąć sceptycyzmu? Relatywizacja do dziejów wydaje się nieprzekraczal-

ną granicą poznania. Nie chodzi tutaj przecież o tradycyjne: historyczne, kulturowe, socjologiczne i psychologiczne relatywizacje, które ostatecznie zawsze jakoś da się przezwyciężyć. To byłoby zbyt naiwne rozumienie hermeneutycznej dziejowości. Zdaniem Gadamera człowiek nie potrafi się nigdy uwolnić od wszystkich dziejowych założeń (przedsądów).

Z hermeneutycznego punktu widzenia dziejowość jest – powiedzmy paradoksalnie – relatywizacją absolutną, której człowiek nigdy nie potrafi przezwyciężyć; przezwyciężenie zresztą takiej relatywizacji nie jest żadnym ideałem, gdyż pozostawanie w dziejach uważa się za pozytywny warunek możliwości poznania. Hermeneutyka zdaje się zgadzać z socjologią wiedzy co do tego, że dzieje są kolektywnym rozumem ludzkim, nagromadzonym w dziejach. Postawa taka jest równoznaczna z uchYLENIEM prawdy jako uzyskanego stanu. W hermeneutyce nigdy nie można powiedzieć, że się prawdę posiadało, lecz tylko – że jest się posiadającym przez prawdę.

Rozumiemy obecnie lepiej, że tak pojmowanej filozofii trudno postawić zarzut relatywizmu, gdyż ten jest możliwy z zewnętrznego punktu widzenia osoby, która sama nie jest zrelatywizowana. Filozofia hermeneutyczna – również na tym polega „zwrot” dzisiejszej filozofii – uchyla programowo rozróżnienie między filozofującym podmiotem i poznawanym przedmiotem. Uważa ona, że – ze swego punktu widzenia – unika w ten sposób zarzutu relatywizmu. Nie rozwiązuje to jednak problemu do końca, gdyż pozostaje pytanie o słuszność zamazywania granicy między podmiotem i przedmiotem. Wzajemne powiązanie obu pojęć – jak to zauważyli wcześniej Descartes i dzisiaj Heidegger i Gadamer – jest typowe dla humanistyki. Dziwi jednak, że ta sama filozofia dziejowości, która się tak troskliwie zajmuje uchylaniem klasycznego rozróżnienia między podmiotem i przedmiotem poznania, równocześnie poświęca tak wiele uwagi wszystkim podmiotowym uwarunkowaniom filozofowania: przedsądom, tradycji czy autorytetowi.

LITERATURA

- Bronk A., Majdański S., Klasycyzm filozofii klasycznej, „Roczniki Filozoficzne”, 39-40(1991-1992), z. 1, s. 367-391.
- Gadamer H.-G., Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen (1960) 1975⁴, 1986⁵ (w: Gesammelte Werke) – Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej, tł. [z jęz. niem.] B. Baran, Kraków 1993 (cyt. według wydania z 1975).
- Heller M., A. Michalik, J. Życiński (red.), Filozofować w kontekście nauki, Kraków 1987.
- Kamiński S., Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne, „Roczniki Filozoficzne”, 23(1975), z. 1, s. 5-18.
- Kamiński S., Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk, Lublin (1961) 1992⁴.

K a m i ń s k i S., O metodzie filozofii klasycznej, „Roczniki Filozoficzne”, 34(1986), z. 1, s. 5-20.

K r ą p i e c A. M., Metafizyka. Zarys teorii bytu, Lublin (1966) 1978².

DIE HERMENEUTISCHE UND KLASSISCHE KATEGORIE DER GESCHICHTLICHKEIT

Z u s a m m e n f a s s u n g

Im Vortrag wird der Begriff der Geschichtlichkeit vom Standpunkt der hermeneutischen und der klassischen Tradition der Philosophie untersucht. Für die Hermeneutik ist die Geschichtlichkeit und für die klassische Philosophie die Klassizität eine zentrale Kategorie. Wir wollen sehen, ob diese Begriffe wirklich immer antagonistisch – gegensätzlich – verstanden werden müssen, wie gewöhnlich – und wie diese Untersuchung zu zeigen versucht – oberflächlich behauptet wird. Eine systematische Analyse bringt die dialektische Relation und zirkuläre Rückkoppelung (gegenseitiges Bedingtsein) beider Begriffe ans Tageslicht. Die „Geschichtlichkeit“ läßt sich klassisch und die „Klassizität“ geschichtlich interpretieren.

Wir wollen nach dem ontischen Status und den kognitiven Ansprüchen der Kategorie der Geschichtlichkeit fragen und wir kommen zu der These von seinem dialektischen und transzendentalen Charakter. Die in der Hermeneutik hypostasierte Kategorie der Geschichtlichkeit erliegt einer Substanziierung (*Quasi*-Substanziierung) und fängt an als der ahistorische (klassische) Begriff der Substanz (als *Quasi*-Substanz) zu funktionieren. Zum Schluß wird eine kurze Diagnose zur Situation der gegenwärtigen – vergeschichtlichen – Philosophie gestellt.

Unter der hermeneutischen Tradition der Philosophie wird hier die philosophische Hermeneutik (hermeneutische Philosophie) von Hans-Georg Gadamer und unter klassischen Tradition der Philosophie die Philosophie wie sie in der Lubliner Schule der Philosophie der Katholischen Universität in Lublin praktiziert wird verstanden. Der Grund für die Auswahl dieser philosophischen Traditionen liegt darin, daß gerade sie und ihre Begriffe der Geschichtlichkeit und der Klassizität – vor allem vom Standpunkt der klassischen Philosophie – gegenübergestellt werden. In diesem Kontext wollen wir gleich wissen lassen, daß der Vorzug dem Gesichtspunkt der klassischen Philosophie und ihrer Sprache gegeben wird um zu sehen in welchem Umfang sie derzeitigen hermeneutischen Vorliebe zur Geschichtlichkeit gerecht werden kann.

Es soll untersucht werden ob und wie weit die klassische Philosophie die humanistische Kategorie der Geschichte ertragen und philosophisch inkorporieren kann, d.h. ob und wie weit die hermeneutische Kategorie der Geschichtlichkeit als eine klassische Kategorie – durch das Geschichtlichmachen der Klassizität oder durch das Klassischmachen der Geschichtlichkeit – behandelt werden kann. Wir hoffen zu zeigen, daß die vermutliche Inkohärenz beider Begriffe nicht notwendig ist, daß in einigen philosophischen Diskussionen und Kontexten die Geschichtlichkeit klassisch und die Klassizität geschichtlich verstanden wird. Wir wollen auch auf einige wichtige Konsequenzen zeigen für eine Philosophie, die sich stark – wie die klassische – von ihrer Geschichtlichkeit distanziert oder sie – wie die Hermeneutik – akzeptiert. Was geschieht z.B. mit dem Begriff der Wahrheit und der Philosophie, die das Philosophieren in geschichtlichen Kategorien für wichtig hält? Traditionsgemäß (klassisch!) hält man nämlich die Kategorie der Klassizität für eine absolute und der Geschichtlichkeit für eine relativierende Kategorie.

Zusammengefaßt von Andrzej Bronk