

ARTUR NYCZAK

ORCID: 0000-0003-3209-8877

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## Przyczynowość i celowość w dziejach w hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera i Odo Marquarda

### Causality and Finality in History in the Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and Odo Marquard

**Abstract:** The aim of the paper is to determine to what extent the concepts of causality and finality are theoretically applicable in interpreting history from the perspective of hermeneutic philosophy of Hans-Georg Gadamer and Odo Marquard. The author demonstrates that causality and finality, in their metaphysical and epistemological sense, are subject to explicit criticism by these two authors. He also shows that, despite their explicit repudiation, the senses of those concepts are reappropriated, thus revealing their key importance in their hermeneutical conceptions. The cause-and-effect relationship is being transformed into a game occurring in-between the present and the past. The finality expresses itself in three interrelated ways in: the autotelic nature of historical tradition, the task of understanding a specific tradition, and the interpretation of the current historical situation.

**Keywords:** hermeneutics, historicity, history, Gadamer, Marquard

### Wprowadzenie

Przedmiotem niniejszego artykułu jest zagadnienie rozumienia dziejów w ramach hermeneutyki filozoficznej Gadamera oraz hermeneutyki sceptycznej Marquarda. Ar-

tykuł ma na celu prześledzenie hermeneutycznego ujęcia dziejów w kontekście kategorii przyczynowości i celowości oraz udzielenie odpowiedzi na pytania, w jakim stopniu i w jaki sposób pojęcia te zachowują swoją teoretyczną ważność w odniesieniu do dziejów na gruncie filozofii hermeneutycznej. Wstępne rozpoznanie stanowi to, iż żadna z tych dwóch kategorii nie może być bezwarunkowo stosowana do dziejów w swym metafizycznym sensie, gdyż zapoznaje on istotowe charaktery naszego doświadczenia dziejów, ale znajdują one zastosowanie poprzez hermeneutyczne przekształcenie ich sensu. Zaś fundamentalnego pojęcia wyrażającego istotę ludzkiej dziejowości i dziejów należy szukać nie w przyczynowości i celowości, lecz w ciągłości oddziaływania.

Ujęcie problematyki rozumienia dziejów z perspektywy filozofii hermeneutycznej podyktowane jest centralnym miejscem zagadnienia dziejowości i dziejów w namyśle przeprowadzanym w ramach tej tradycji oraz swoistym stanowiskiem, jakie ona w tym kontekście zajmuje, wykraczającym poza metafizyczną i transcendentną perspektywę myślową. Jest ona możliwością wyjścia poza konflikt opozycyjnych względem siebie kategorii przyczynowości sprawczej i celowości oraz determinizmu i (do)wolności. Koncepcje filozoficzne Gadamera i Marquarda *explicite* podejmują namysł nad pojęciami będącymi przedmiotem zainteresowania artykułu w kontekście fenomenu dziejów. Podzielając fundamentalne założenia filozofii hermeneutycznej, akcentując rolę tradycji w egzystencji człowieka i wzajemnie się uzupełniając, dostarczają jednolitej płaszczyzny ujęcia problematyki artykułu.

Uczynienie osiłą rozważań właśnie tych kategorii i ich teoretycznego miejsca w ramach filozofii hermeneutycznej wiąże się z tym, że stanowią one podstawowe pojęcia w dyskursach dotyczących dziejów, od których filozofia hermeneutyczna zdecydowanie się dystansuje i wobec których zajmuje postawę krytyczną. Tak jest w wypadku teoriopoznawczej perspektywy podmiotowo-przedmiotowej, traktującej dzieje jako obiekt (Leopold von Ranke, Droysen), oraz teleologicznej filozofii dziejów, w szczególności religijnym i społeczno-rewolucyjnym teleologiom zbawienia, na przykład chrześcijańskiej koncepcji sądu ostatecznego, czy marksistowskiej idei bezklasowego społeczeństwa, a także filozofii Hegla. Ponieważ pozytywny hermeneutyczny namysł dokonuje się zawsze w dialogu z dziejami filozofii i jego wymiar krytyczny nie może sprowadzać się do prostego odrzucenia stosowania idei przyczynowości i celowości jako teoretycznych błędów zastępowanych obiektywnie prawdziwszym opisem, takie podejście zapewnia nie tylko perspektywę pozwalającą wyraźnie uchwycić istotowe elementy wykładni fenomenu dziejów w ramach filozofii hermeneutycznej (w tym obecność w niej rozważanych dwóch pojęć), ale też zwrócić pośrednio uwagę na metafizologię wyznaczającą hermeneutyczny sposób filozofowania.

## **Wstępne wskazanie hermeneutycznej perspektywy ujmowania dziejów**

Realizacja podjętego tematu wymaga, zgodnie z ideą kołowości rozumienia, wstępnego określenia horyzontu wykładania dziejowości i dziejów na gruncie filozofii hermeneutycznej, który następnie będzie poszerzany i uzupełniany. Wspólnym rdzeniem filozofii hermeneutycznej jest uznanie dziejowości jako fundamentalnego

wymiaru dziania się całości egzystencji w ramach jej projektująco-rzuconego charakteru (w szczególności momentu ustosunkowania się do odziedziczonych, byłych możliwości), jak i wykraczającego poza indywidualną egzystencję procesu zapośredniczania się współczesności i przeszłości<sup>1</sup>. Dziejowość oznacza, że struktura egzystencji charakteryzuje się procesualnością, czyli brakiem niezmiennej, transcendentally-apriorycznej podstawy, która z góry i jednoznacznie wyznacza sposób bycia w świecie. Zamiast tego odznacza się otwartymi, ogólnymi charakterami, które dookreślają się dynamicznie w konkretnym doświadczaniu świata i relacyjnością, czyli konstytuuje się ona w zmiennych, pierwotnych relacjach, umożliwiających poszczególne człony relacji, które poza nimi nie mają swego bytu. Dziejowość nie stanowi *modus* bycia danym dla poznającej świadomości polegającego na byciu przedmiotowo obecnym w przeszłości, w tym potwierdzalnym na gruncie nauk humanistycznych. Dzieje zaś nie są poznawczym obiektem badania, całością tego, co przeszłe i już nieobecne lub jeszcze trwające w ramach czasu ujętego jako następstwo kolejnych chwil Teraz. Dzieje są tym w sytuacji hermeneutycznej człowieka, co przekazane przez tradycję i interpretacyjnie przyswojone jako dziedzictwo, a więc w tym sensie współczesne i tworzące aktualny świat.

Dla bardziej szczegółowego ujęcia relacji między dziejowością a dziejami w filozofii Gadamera i Marquarda istotne jest zestawienie ich z tym, jak kształtują się one w znajdującym się u początków filozofii hermeneutycznej myśleniu Heideggera z *Bycia i czasu*. Na gruncie ontologii fundamentalnej dziejowość jest transcendentnym modusem realizacji najbardziej fundamentalnej ontologicznej struktury egzystencji, czyli czasowości — jako podstawowy sposób uczasowiania się czasowości wskazuje na całość dynamiki egzystencji, jaką jest dzianie się człowieka w rozpostarciu między narodzinami i śmiercią, poprzez rzucenie w określone możliwości bycia i ich nieustanne rozumiejące projektowanie<sup>2</sup>. Człowiek nie bytuje w czasie dzięki temu, że jego egzystencja realizuje się w dziejach, ale jest dziejowy, ponieważ jego bycie wyznacza struktura czasowości — wyraża się w tym prymat czasowości nad dziejowością i dziejami<sup>3</sup>. Dziejowość stanowi warunek możliwości dziejów, które w skutek tego są koniecznym aspektem egzystencji. Będąc, człowiek jest już zawsze dziejowy i dziejowy jest jego świat i napotykanie w nim byty<sup>4</sup>. To przekładanie się dziejowości na dzieje ma postać jednostronnego i wertykalnego stosunku ugruntowywania między ontologiczną podstawą a ugruntowywanym bytem, w którym dziejowość stanowi bycie dziejów, określające „czym-są” (*was-sein*) i „jak-są” (*wie-sein*) dzieje, a one w żaden sposób zwrotnie nie ugruntowują czy wyznaczają ontologicznego poziomu dziejowości.

<sup>1</sup> Zob. G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*, tłum. D. Domagała, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1. *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, S. Czerniaj, J. Rolewski (red.), Toruń 1994, s. 58–64; oraz W. Torzewski, *Hermeneutyka jako filozofia dziejowości. Studium myśli Diltheya, Yorcka, Heideggera, Gadamera i Vattima*, Bydgoszcz 2012, s. 28–32.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 471, 480–485.

<sup>3</sup> O relacjach między dziejowością a czasowością w *Byciu i czasie* zob. szerzej H. Ruin, *Enigmatic Origins: Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Works*, Stockholm 1994, s. 145–175.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, s. 479, 487–489.

W ramach hermeneutyki Gadamera i Marquarda dokonuje się wyraźne przesunięcie miejsca dziejowości w ontologicznej strukturze rzeczywistości będące wynikiem wykroczenia poza transcendentalny horyzont Heideggera z okresu ontologii fundamentalnej<sup>5</sup>. Po pierwsze, dziejowość zastępuje czasowość jako najbardziej źródłowa struktura człowieka i jego świata, stając się pierwotną czasowością jako taką. Po drugie, dziejowość nie jest już tylko fundamentalnym wyznacznikiem egzystencji człowieka, ale płaszczyzną procesualności ontologicznej gry obejmującej rozumiejącego, to, co rozumiane i to, o czym rozumiane rzeczy mówią. Równie pierwotne jak człowiek dziejowe są rozumiane przez niego byty, wspólnota, w której człowiek żyje i całość świata. W myśli Gadamera i Marquarda dokonuje się względem ontologii fundamentalnej przesunięcie z perspektywy pierwotnej egzystencji i czasowości oraz wtórnych dziejów na perspektywę pierwotności procesu dziejowego (zapośredniczenia przeszłości i współczesności), w który człowiek jest wrzucony. W następstwie tej zmiany nie jest możliwe zapanowanie nad dziejowym wymiarem doświadczenia poprzez jego ugruntowanie w ramach transcendentальной struktury, jak ma to miejsce w *Byciu i czasie*. Ponadto nie jest możliwe wyczerpujące zrozumienie i pojęciowe ujęcie dziejowego oddziaływania, które kształtuje daną sytuację hermeneutyczną — człowiek nie może nigdy jednoznacznie określić, w jaki sposób jest przez nie uwarunkowany<sup>6</sup>. Toteż ontologiczne wyłożenie własnej sytuacji dziejowej nie pozwala filozofii, wbrew temu, co głosi Heidegger w *Byciu i czasie*, „w pełni zawładnąć najbardziej własnymi możliwościami pytania”<sup>7</sup>.

Wiąże się z tym zmiana w zakresie relacji między ontologicznym poziomem dziejowości i ontycznym poziomem dziejów z porządku jednoznacznie i jednostronnie wertykalnego na dwustronny i bliższy horyzontalności. Dziejowość i dzieje nie odnoszą się do siebie jak to, co fundujące do tego, co ufundowane. Oba poziomy dziejowego wymiaru doświadczenia warunkują się wzajemnie tak, że dziejowość konstytuuje się i dookreśla zawsze w konkretnej sytuacji rozumienia, w konfrontacji z partykularnym przekazem dziejów. Model schematu tych relacji stanowi dla Gadamera stosunek *verbum interius–verbum exterius* i zagadnienie wyrazu (*Aus-*

<sup>5</sup> Dla Gadamera myśl Heideggera z okresu ontologii fundamentalnej naznaczona jest wpływem Husserla, a późniejszy zwrot w myśli autora *Bycia i czasu* oznacza wykroczenie poza transcendentálne samorozumienie — zob. H.-G. Gadamer, *Heidegger's Ways*, tłum. J.W. Stanley, New York 1994, s. 73–74, 142, 155.

<sup>6</sup> Związane jest to z wyjściem przez filozofię hermeneutyczną poza paradygmat refleksyjności, rozpoczynającym się w filozofii Heideggera z lat dwudziestych, a dokonano zdecydowanie w jego myśli po zwrocie z lat trzydziestych i czterdziestych oraz w myśli Gadamera, Marquarda czy Vattimo. Hermeneutyka Gadamera uderza w podstawowe założenia tego paradygmatu, między innymi samo-przeźroczystość świadomości, to jest możliwość adekwatnego ujęcia przez świadomość siebie samej oraz przekonanie o możliwości uwolnienia się poprzez refleksję od tego, co jest jej przedmiotem (ujęcie refleksji jako ruchu wykraczania, który pozwala zyskać panowanie nad sobą i własnym poznaniem tak, że nie jest ono określane przez niezależne od samoświadomości poznającego czynniki; przykładowo refleksja nad dziejami pozwalałaby zniwelować oddziaływanie zreflektowanych dziejów w procesie poznania) — zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013, s. 465–493. Na temat paradygmatu refleksyjności i pojęcia refleksji zob. szerzej R. Gasché, *The Tain of The Mirror*, Cambridge-Massachusetts-London 1997, s. 13–54.

<sup>7</sup> M. Heidegger, *op. cit.*, s. 27.

*druck*)<sup>8</sup>: to, co się wyraża, nie jest w swym wyrazie częściowo, ale całkowicie, choć nigdy w jedyny możliwy i w pełni wyczerpujący sposób, zawsze w kontekście swoich pozostałych, wcześniejszych wyrazów i w otwartym nieskończonym horyzoncie sensu, niosącym za sobą niedające się z góry ująć i przewidzieć potencjalne inne jego możliwości. Odpowiednio dzieje wyrażające dziejowość nie są pochodną swego ontologicznego źródła, ale przeciwnie — dziejowość dopiero w swym różnorodnym wyrażaniu się w dziejach staje się tym, czym jest i konstytuuje się jako taka, choć żadna sytuacja dziejowa i wykładnia całości dziejów nie może jej wyczerpać. Dziejowość nie jest bowiem gotowym fundamentem wyznaczającym strukturę dziejów i na różne sposoby się w nich przejawiającym, ale pozostaje zawsze ontologicznie niedookreślona i nieomknięta. Ze względu na to nie można sprowadzić dziejowości do sumy jej dotychczasowych i potencjalnie możliwych przyszłych wyrazów i wykładni, które z różnych stron miałyby opisywać to samo.

Wskazane różnice w ujęciu przez Gadamera i Marquarda dziejowości niosą za sobą jej określenie jako rozmowy z tradycją oraz zaakcentowanie wiążącej mocy przekazanego z przeszłości sensu — przed-sądów (*Vor-urteil*) w koncepcji Gadamera i zastanych praktyk (*Üblichkeiten*) w koncepcji Marquarda<sup>9</sup>. Rozmowa ta jako pierwotna forma dziejowości polega na przyswajaniu tradycji. W jej ramach tradycja w znaczeniu ontycznym odnosi się do wyłożonych w konkretnej sytuacji dziejowej treści przekazywanych przez świadectwa kulturowe danej epoki, narodu, wspólnoty itp. Natomiast w swym znaczeniu ontologicznym tradycja po pierwsze, stanowi ogólną strukturę dziejowego procesu dialogu z tradycją w znaczeniu ontycznym, polegającą na aktualizującym zachowywaniu przekazu tradycji w procesie wykładania jego nowego sensu wraz z potwierdzaniem sensu przekazanego w jednoczącym zapośredniczaniu się horyzontu współczesności i przeszłości oraz po drugie, wskazuje na niewyczerpywalną tożsamość i jedność rzeczy tradycji, konkretyzującą się w partykularnym procesie jej rozumienia.

## Przyczynowość a hermeneutyczne pojęcie dziejowego oddziaływania

Przez pojęcie przyczynowości rozumie się zasadę rządzącą rzeczywistością, zgodnie z którą każdy stan rzeczy może być opisany jako skutek pewnej przyczyny sprawczej, sam ten związek zaś charakteryzuje się koniecznością następowania po sobie i prawidłowością, to znaczy te same przyczyny w tych samych okolicznościach dają te same skutki. Z perspektywy przyczynowości dzieje stanowią ciąg przebiegających w czasie zdarzeń powiązanych z sobą związkiem przyczynowo-

<sup>8</sup> Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 564–576, 669–671. P. Dybel proponuje ontologiczne-ontyczne odczytanie wskazanej charakterystyki relacji w myśli Gadamera za pomocą neoplatońskiego pojęcia emanacji — P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004, s. 371–391.

<sup>9</sup> Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 367–389, 487–492; oraz O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 121–124; *idem*, *Szczęście w nieszczęściu*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 57–64.

-skutkowym. Sama zasada przyczynowości, jak pokazał to przekonująco Heidegger, ma swoje źródło w bardziej podstawowej zasadzie racji<sup>10</sup>: przyczyna stanowi dostateczną rację wyjaśniającą jednoznacznie obecny lub przeszły stan danej rzeczy, odpowiadając na pytanie, dlaczego jest on tym, czym jest. Myślenie w ramach tak ujętej przyczynowości właściwe jest nie tylko nowożytnemu zmatematyzowanemu przyrodoznawstwu, lecz także teoriopoznawczej perspektywie zakładającej możliwość obiektywnego poznania dziejów poprzez zachowanie dystansu i bezstronności względem poznawanego przedmiotu oraz metafizycznemu poszukiwaniu ostatecznej racji bytu. W szczególności poza ujmowanie dziejów poprzez tak rozumiane pojęcie przyczyny nie wychodzi rozwijająca się w XIX wieku szkoła historyczna i stanowisko historyzmu, w takim zakresie, w jakim orientują się one na opracowanie metodologii historii, pozytywistyczne poznanie faktów historycznych i opis natury dziejów<sup>11</sup>. Dzieje, ujęte jako obszar wolnego ludzkiego działania i dziejotwórczych sił niepoddanych prawom przyrody, nie stają się automatycznie wyłączone z perspektywy myślenia przyczynowego. Sens przebiegu dziejów zostaje wyjaśniony przez innego rodzaju konieczne przyczyny, odwołujące się do indywidualnej wolności, czy oddziaływania większych całości, jak kultury, narody czy epoki. W ramach dokonanego przez Diltheya rozróżnienia na nauki ścisłe, których metoda polega na wyjaśnianiu, i posługujące się rozumieniem nauki o duchu, przyczynowość nie ogranicza się do tych pierwszych, ale stanowi ich wspólną podstawę jako nauk starających się obiektywnie poznać swoją dziedzinę przedmiotową.

Na gruncie myśli Gadamera i Marquarda ujmowanie dziejów za pomocą kategorii przyczynowości jest tylko jedną z wielu możliwych perspektyw interpretacyjnych i to perspektywą zapoznającą istotowe aspekty fenomenu dziejów. Dzieje nie są doświadczane wyłącznie ani pierwotnie jako zewnętrzna wobec podmiotu dziedzina przedmiotowa o wyraźnych granicach i ustalonej nieziennej naturze, do której ustosunkowuje się on poznawczo, a więc możliwie jak najbardziej neutralnie, abstrahując od własnego dziejowego uwarunkowania. Nie są one również istniejącym niezależnie od człowieka obiektem, który może być z różnych stron oglądany i interpretowany w zależności od historycznego i kulturowego usytuowania poznającego podmiotu. Dla filozofii hermeneutycznej zakładane w ramach przyczynowości stabilne metafizyczne residuum leżące u podstawy dynamiki przebiegu dziejów ma w istocie procesualny charakter przekazu tradycji realizujący się w ramach otwartego i nieograniczonego horyzontu interpretacji. Ponadto ze względu na swoje roszczenie do podania racji kategoria przyczynowości dopuszcza zasadność tylko jednego wyjaśnienia przebiegu dziejów, nawet jeśli jest ono zrelatywizowane do danego horyzontu kulturowego czy historycznego. Wyjaśnienie w adekwatny, spójny i poparty empirycznymi dowodami sposób opisuje, co się wydarzyło lub też ujmuje sens wydarzenia z perspektywy całości dziejów powszechnych. Tym samym wyklucza się zasadność wszystkich innych interpretacji i zamyka na otwarty dialog

<sup>10</sup> Zob. M. Heidegger, *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001, s. 34–38.

<sup>11</sup> Na temat uwikłania szkoły historycznej w teoriopoznawcze i metafizyczne założenia oświecenia i romantyzmu zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 249–338, 672–719; i H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 60–109; oraz W. Torzewski, *op. cit.*, s. 14–32.



z przekazem tradycji, która jest jednoznaczna i istotne jest w niej tylko to, co jest przydatne ze względu na dążenie do uzyskania przyczynowego wyjaśnienia i co mieści się w jego horyzoncie.

Myslenie oparte na przyczynowości wikła się ponadto w problematykę determinizmu i wolności w dziejach. Konieczny przyczynowy porządek przyrody, którego człowiek jest częścią, zakłada deterministycznie uwarunkowany naturalny bieg rzeczy także w odniesieniu do dziejów, wykluczając swobodne tworzenie dziejowej rzeczywistości przez człowieka. Zarazem wiedza o niezmiennych związkach przyczynowo-skutkowych w dziejach, analogicznie do wiedzy przyrodniczej, byłaby potencjalnie czymś, co zapewnia człowiekowi możliwość manipulacji i kontroli nad dalszym przebiegiem dziejów, wyswabdzając go z konieczności owych związków. Jednocześnie jeśli dzieje ujmujemy się jako porządek odrębny od przyrody i przynajmniej współtworzony przez swobodne ludzkie decyzje, sama wolność staje się metafizyczną racją wchodzącą w miejsce przyrodniczej przyczyny i uzasadniającej dziejowe wydarzenia. W efekcie fenomen dziejów jest ujmowany w ramach myślenia na gruncie przyczynowości dwutorowo, na podstawie pozostających w sprzeczności z sobą perspektyw: właściwego przyrodzie, koniecznego związku przyczynowo-skutkowego i ludzkiej wolnej woli, która się z niego wyłamuje, współtworząc dzieje powszechne:

Wielkim osiągnięciem filozofii Kanta jest nie tyle teoria możliwości wolności, ile właśnie wykazanie, że teoria, która wyjaśniałaby zadowalająco w jaki sposób ludzka wola i ludzka wolność interweniują w bieg przyrody, jest niemożliwa. [...] Linia losu pokazuje niejako dwa oblicza, w zależności od tego, czy oglądać ją od wewnątrz, jako rezultat naszych uczynków i postanowień, czy od zewnątrz jako prosty rezultat danych czynników (albo rządzącej wszystkim opatrności). Jedno i drugie byłoby „przyczynowością”<sup>12</sup>.

Podsumowując, metafizyczna kategoria przyczyny, wykładana jako dające się jednoznacznie zidentyfikować uwarunkowania, które w pełni wyjaśniają dane dziejowe zdarzenie, co do okoliczności jego zajścia i sensu jest nie do utrzymania w ramach hermeneutycznego rozumienia dziejów. Czy oznacza to w konsekwencji niemożność wskazania na jakiegokolwiek powiązanie między wydarzeniami w dziejach? Jak można by uzasadnić wtedy podzielane przez Gadamera i Marquarda przekonanie o kształtowaniu naszego rozumienia przez przekaz tradycji? Czy wobec tego hermeneutyczne koncepcje autora *Prawdy i metody* oraz autora *Apologii przypadkowości* proponują inne ujęcie związku tworzącego ciągłość przebiegu dziejów?

Odpowiedź na te pytania stanowi zaproponowane przez Gadamera pojęcie oddziaływania (*Wirkung*) i idea dziejów efektywnych (*Wirkungsgeschichte*)<sup>13</sup>. Oddziaływanie oznacza kształtowanie sytuacji hermeneutycznej człowieka, dokonujące się w relacji między współczesnością a docierającym do niej przekazem tradycji. W przeciwieństwie jednak do relacji przyczynowo-skutkowej nie jest możliwe jednoznaczne rozdysponowanie ról między tym, co poddane oddziaływaniu (współczesnością) i tym, co oddziałujące (dziejami). Relacja dziejowego oddziaływania jest obustronna, co oznacza, że kształtowanie przez dzieje aktualnej sytuacji hermeneu-

<sup>12</sup> H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000, s. 98.

<sup>13</sup> Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 412–421.

tycznej nie jest nigdy tylko tym, co nam z góry przeznaczone w postaci spełnionych i identyfikowalnych efektów czekających na odkrycie, ale tym, co jest zawsze przez nas już jakoś rozumiane, a więc otwarte na różne możliwości interpretacyjnego dookreślenia. Tak ujęte oddziaływanie dziejów w przeciwieństwie do przyczyny będącej metafizyczną racją nie zawiera w sobie z góry wszystkich swoich potencjalnych efektów i ulega nieustannym przekształceniom wraz z transformacjami przekazu tradycji i hermeneutycznej sytuacji. Ponadto jego rola nie wyczerpuje się w wywołaniu pierwszego bezpośredniego efektu, ale trwa i oddziałuje dalej, tak długo jak długo współokreśla przed-sądy, od których wychodzi rozumienie. Oddziaływanie nie realizuje się bowiem między dwoma różnymi od siebie bytami lub odrębnymi stanami rzeczy, połączonymi jedynie następstwem przyczynowo-skutkowym, które wyklucza, by skutek zarazem współtworzył swoją przyczynę, gdyż dopiero dzięki niej zaistniał. Oddziaływanie między przeszłością a współczesnością zachodzi w ramach jednego wspólnego horyzontu tego, co obecne i aktualnie oddziałujące oraz jednocześnie współkonstruuje ten horyzont<sup>14</sup>. Tym, co podlega oddziaływaniu nie jest coś różnego od niego, ale to, co składa się na samo to oddziaływanie.

Rzeczywistość dziejów jest wobec tego całością dziejowego związku oddziaływań i interpretacji, w sposób niejednoznaczny warunkującego współczesność. Trwałość i jedność horyzontu na linii współczesność–dzieje tego związku oddziaływań zapewnia ciągłość przebiegu dziejów. Jest to ciągłość zawsze już człowiekowi z góry przekazana, gdyż wynikająca z dziejowego oddziaływania tradycji, nad którym człowiek nie panuje. Jednakże nie jest ona nigdy dana w pełnej i gotowej postaci, ale zawsze jest współtworzona w konkretnym ludzkim rozumieniu, w ramach aktualizującego zachowania tradycji. Marquard pisze w tym kontekście o średnioterminowych przebiegach zdarzeń (*mittelfristig ablaufende Zwangsläufigkeiten*) i średnich koniecznościach (*mittleren Notwendigkeiten*), które tworzą dziejowy proces z perspektywy doświadczenia człowieka<sup>15</sup>. „Średniość” dziejowych związków oddziaływań polega na tym, że nie tworzą one całości zamkniętego i absolutnego przebiegu wydarzeń, która może zostać ujęta w ramy systematycznego porządku („długodystansowe pojęcie systemu”<sup>16</sup>), ale też nie rozpadają się na faktyczność autonomicznych przypadków („krótkodystansowe pojęcie zdarzenia”<sup>17</sup>). Zamiast tego stanowią oddziałujący na człowieka, zmienny i możliwy do zakłócenia los, który ten nieustannie interpretując podejmuje. Mają więc strukturę „uzupełnień i ponownych uzupełnień, [...] uzupełnień bez całości”<sup>18</sup>. Bycie dziejów jest tożsame z tą ciągłością, to znaczy, dzieje są dziejami, o ile charakter ciągły, o tyle problem tego, jak można uzasadnić ciągłość dziejów, jeśli nie czyni się tego na podstawie związku racji/przyczyny i tego, co ona ugruntowuje, jest źle postawiony. Zakłada on bowiem, iż ciągłość jest czymś z zewnątrz dziejom nadanym, czymś, co trzeba

<sup>14</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>15</sup> O. Marquard, *Aesthetica i anaesthetica. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2007, s. 118.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 119.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.



w nich dopiero poznawczo odnaleźć, gdyż inaczej pozostaną one strumieniem przypadkowych i niepojmowalnych wydarzeń<sup>19</sup>.

## Celowość dziejów

Kategoria celowości należy do horyzontu wyjaśniania przyczynowego. Cel stanowi jedną z czterech przyczyn wyróżnionych przez Arystotelesa i, jak pokazuje Gadamer, dopiero w nowożytnej nauce dokonuje się w odniesieniu do przyrody ograniczenie przyczynowości do przyczyny sprawczej<sup>20</sup>. Na gruncie fenomenu dziejów oznacza ona, iż istnieje pewien dany z góry i zewnętrzny względem dziejów *telos*, którego realizacji one służą i który nadaje procesowi dziejowemu sens. W świetle tego celu dzieje charakteryzują się określonym porządkiem i linearnym przebiegiem wynikającym z przenikającej je instrumentalnej racjonalności nakierowanej na realizację ich *telosu*. Cel umożliwia wyjaśnienie i ocenę dziejowych wydarzeń ze względu na kryterium przyczyniania się do jego spełnienia. W takim horyzoncie filozofia hermeneutyczna sytuuje wszelkie formy filozofii dziejów, w szczególności system filozoficzny Hegla<sup>21</sup>. Marquard zalicza do niej także rewolucyjne teleologie postępu i doskonalenia się ludzkości, postrzegające dzieje jako narzędzie, którym posługuje się człowiek do osiągnięcia powszechnego dobrostanu<sup>22</sup>. To, czy ujmuje się cel jako rzeczywistość realizujący się w dziejach, czy też tylko jako ideę regulatywną lub metodologiczny schemat służący poznaniu i zrozumieniu oraz to, czy cel postrzega się jako coś, do czego prowadzi ponadludzki mechanizm rządzący dziejami, czy też świadome i wolne działanie człowieka, ma znaczenie drugorzędne.

Podobnie jak w wypadku kategorii przyczynowości, także w perspektywie celowości dzieje stanowią uporządkowany i jednoznacznie identyfikowalny łańcuch zdarzeń. W związku z powyższym krytyka stosowania kategorii celowości w rozumieniu dziejów ma charakter analogiczny do krytyki przyczynowości i dotyczy przede wszystkim utrzymania fenomenu dziejów w horyzoncie poznawczej relacji podmiotowo-przedmiotowej.

W szczególności należy uwzględnić podkreślany przez Gadamera moment zastosowania w procesie rozumienia dziejów, czyli immanentnego odniesienia tego, co rozumiane do konkretnej sytuacji hermeneutycznej, w której wykładnia się dokonuje. Poprzez zastosowanie dokonuje się zrozumienie czegoś ogólnego. To, co ogólne w dziejach — w krytykowanej tutaj metafizyczno-poznawczej perspektywie jest to przede wszystkim sens/cel całości dziejów, a dla Gadamera i Marquarda jest to jedność przekazu tradycji — nie jest dane jako wyabstrahowany z życiowych związków konkretnej gry interpretacji i w pełni określony co do swej treści, w sposób aprioryczny lub poprzez wywiedzenie z empirii, obiekt poznania.

<sup>19</sup> Analogicznie do rozwiązania problemu jedności rozpiętości Dasein między narodzinami i śmiercią w *Byciu i czasie* — zob. M. Heidegger, *Bycie...*, s. 469–473, 488–491.

<sup>20</sup> H.-G. Gadamer, *Rozum...*, s. 93–95

<sup>21</sup> H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 22–23, 70–71; oraz O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 56–61, 78–79; także *idem*, *Rozstanie...*, s. 103–108.

<sup>22</sup> O. Marquard, *Apologia...*, s. 58–65; oraz *idem*, *Szczęście...*, s. 152–154.

W konsekwencji to, co partykularne i szczegółowe nie może stanowić jedynie przypadku podpadającego pod tak rozumianą ogólność i do niej sprowadzającego się pod względem tego, czym istotowo jest. Nie jest więc tak, że najpierw uchwytuje się ogólny i niezmienny sens dziejów, a następnie wtórnie stosuje się go w interpretacji do danej sytuacji dziejowej. Obecność momentu zastosowania w każdym doświadczeniu dziejów oznacza, że ogólność i partykularność są do siebie zawsze wzajemnie odniesione i dopiero w tym powiązaniu oba człony relacji konstytuują się. To, co ogólne ujawnia się i określa zawsze za pośrednictwem tego, co partykularne i tylko w nim istnieje, choć zarazem nigdy się w nim nie wyczerpuje. Podobnie to, co partykularne charakteryzuje się jednostkowością, która wykracza poza to, co ogólne, choć zawsze ujmowane jest w jego kontekście. Na gruncie hermeneutyki Gadamera i Marquarda skończona egzystencja człowieka i otwarty proces dziejowy wykluczają możliwość absolutnego, niezmiennego i ponaddziejowego celu wyznaczającego bycie dziejów bądź dziejowych praw lub mechanizmów o takim charakterze. Przyjęcie takiej perspektywy dokonuje się za cenę zapoznania istotowego ukonstytuowania dziejów.

Pojęcia celowości i celu dziejów nie zostają jednakże w myśli Gadamera i Marquarda całkowicie porzucone, ale znajdują teoretyczne zastosowanie, podobnie jak w wypadku przyczynowości, poprzez ich nie-metafizyczne rozumienie i powiązanie z ciągłością dziejów. Mianowicie ogólnym celem dziejów stają się same dzieje jako takie, to znaczy trwanie i przyswajanie tradycji. Innymi słowy, dzieje to proces autoteliczny i nie ma w dziejach celu wykraczającego poza nie same. Jest to cel, którego nie można osiągnąć, jeśli rozumieć przez to spełnienie, w którym pewna potencjalność przekształca się w aktualność, a więc w którym cel przestaje być celem, do którego realizacji można dążyć, a staje się rzeczywistością. Nie chodzi tu jednak tylko o istnienie możliwości urzeczywistnienia celu dziejów. W takim wypadku mógłby on być nadal pojmowany jako określona co do swej treści idea regulatywna lub idealny stan, który można, choćby częściowo i niedoskonale, urzeczywistnić. Hermeneutycznie rozumiany cel dziejów nie ma charakteru stanu-do-realizacji, do którego prowadzi określona droga, nie jest bowiem czymś jeszcze niezrealizowanym i należącym do przyszłości. Cel dziejów realizuje się cały czas i osiągnany jest nieustannie wraz z procesem oddziaływania przekazu tradycji, gdyż jest z nim tożsamy. Nie oznacza to, że dzieje charakteryzują się jakąś uniwersalną wewnętrzną racjonalnością, która czuwa nad ich ciągłością i jednoznacznie wyznacza ich przebieg w kierunku zapewniającym trwanie tradycji. Byłoby to równoznaczne z powrotem do teleologicznego myślenia o dziejach. Tradycja pozostaje otwarta na różne możliwości jej kontynuacji i nie determinuje, która z nich zostanie zrealizowana ani nie pozwala z góry jednoznacznie ocenić, która będzie najbardziej owocna dla dalszego zachowania jej przekazu. Między innymi dlatego tak istotną wartością jest dla Marquarda pluralizm interpretacji, w którym żadna z poszczególnych wykładni nie ma roszczenia do ustanawiania absolutnej racji<sup>23</sup>. Stan pluralizmu, odpowiadając ontologicznej otwartości dziejów i współtworząc ich różnorodność, zwiększa szanse na pojawienie się i utrzymanie w dyskursie interpre-

<sup>23</sup> Zob. O. Marquard, *Szczęście...*, s. 116–123.

tacji płodnie przyswajającej przekaz tradycji. Wskazuje to na jeszcze inny aspekt celowości w dziejach, mianowicie to, że w procesie dziejowym występują także pomniejsze cele powiązane z sytuacją hermeneutyczną, w której człowiek egzystuje, i dążeniem do zrozumienia otaczającego go świata. Polegają one na wyzwaniu aktualizującej interpretacji przekazu kulturowego, który oddziałuje i współtworzy tę sytuację. Oczywiście także te poszczególne cele nie mają charakteru z góry wyznaczonego i jednoznacznego stanu do spełnienia — sens do zrozumienia i horyzont, w którym się on mieści ujawnia się dopiero po stopieniu horyzontów rozumiejącego i tradycji, a wyniku tego procesu nie sposób przewidzieć — i nie żądają ostatecznego zrozumienia przekazu tradycji, usuwającego dalszą potrzebę jego wykładania. To właśnie w ramach podejmowania wynikających z danego momentu dziejowego szczegółowych celów wyłożenia konkretnej tradycji autoteliczny charakter procesu dziejowego realizuje się i dookreśla swoją treść, to znaczy, okazuje się, na czym polega w danym wypadku przyswojenie i kontynuacja tradycji. Zarazem zgodnie z przedstawioną wyżej relacją ogólne–partykularne tylko na gruncie tej ogólnej autoteliczności można podejmować celowy, czyli prowadzący do zrozumienia, dialog z tradycją w jej konkretnej postaci.

### Oddziaływanie i celowość tradycji a wolność w dziejach

Nieuchronność oddziaływania tradycji na rozumienie i wewnętrzna teleologia procesu zachowywania tradycji rodzi pytanie o wolność w ramach interpretacyjnej aktywności. Czy nie przywracają one w innej odsłonie problemu relacji między porządkiem przyczynowości a porządkiem wolności? Zakorzenie w tradycji nie jest ograniczeniem ludzkiej wolności rozumienia i działania w dziejach, a uznanie obojętowania wiedzy płynącej z jej autorytetu nie jest rezygnacją ani z rozumności, ani z krytycznego stosunku do aktualnej rzeczywistości. Tak może się wydawać jedynie z perspektywy postrzegającej tradycję jako zagrożenie dla autonomii samoświadomego rozumu i dążenia do wolności absolutnej. Dla Gadamera i Marquarda przedstawia się to zupełnie odwrotnie — oddziaływanie tradycji jest pozytywnym warunkiem rozumienia, dostarczającym zarówno niezbędnego kontekstu motywacyjnego, na którym musi się oprzeć nasze zapytywanie i udzielanie odpowiedzi, jak i tego, co może być rozumiane<sup>24</sup>. Innymi słowy, jako istoty skończone i rzucone w świat swobodę rozumienia mamy tylko tam, gdzie to, co ma być rozumiane, jest już dla nas jakoś wstępnie określone i zabarwione przesądami wynikającymi z ogólnej rozumiałości świata, w którym się znajdujemy. Coś całkowicie obcego, do czego nasz stosunek byłby absolutnie wolny od oddziaływania tradycji, byłoby dla nas nieprzeniknienie bezsensowne, pozbawione jakiegokolwiek punktu wyjścia,

<sup>24</sup> Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 388–390; oraz O. Marquard, *Apologia...*, s. 125–131. Uznanie pozytywnej roli tradycji dla rozumienia było asumptem do krytyki stanowiska Gadamera jako konserwatywnego i niedostatecznie krytycznego wobec zastanej rzeczywistości, która znalazła wyraz szczególnie w dyskusji między Gadamerem i Habermasem (chronologiczne sprawozdanie z dyskusji zawiera artykuł G. Nicholson, *Answer to Critical Theory*, [w:] *Gadamer and Hermeneutics*, H.J. Silverman (red.), New York-London 1991, s. 151–162).

który pozwalałby wyłożyć jego sens. Jak pisze o tym Marquard w swoisty dla siebie sposób: „To, że nie trzeba robić wszystkiego, że zatem — mówiąc inaczej — większość spraw już »od zawsze« bez naszego udziału toczy się i musi się toczyć: owo – fatum zatem, los — jest warunkiem możliwości działania w takim zakresie, w jakim ludzie działać mogą”<sup>25</sup>.

W ramach problematyki wolności kluczowe znaczenie ponownie ma trzeci z wyróżnionych przez Gadamera oprócz rozumienia i interpretacji aspektów rozumienia, czyli zastosowanie, polegające na zapośredniczeniu ogólności rzeczy, o której tradycja mówi i jej partykularnego sensu kształtującego się w danej dziejowej sytuacji<sup>26</sup>. Docierający do nas przekaz tradycji i zawarte w nim przed-sądy nie pozbawiają nas wolności, gdyż nie są one automatycznie i bezkrytycznie akceptowane i powielane w niezmienionej formie. W zastosowaniu do aktualnej dziejowej sytuacji są zawsze wykładane inaczej, niż miało to miejsce wcześniej, a zarazem weryfikowane, co do swej zasadności, pozostając otwartymi na ich nowe rozumienie. Zachowywanie tradycji nie jest więc biernym powtarzaniem odkrytego w przekazie z przeszłości sensu, ale takim wzajemnym zapośredniczaniem przeszłości i współczesności, w którym konstytuuje się nowa możliwość sensu, a tym samym dokonuje się przyrost bycia (*Zuwachs an Sein/Seinszuwachs*) rzeczy tradycji. Jednocześnie w procesie tym utrwała się rzecz, o której tradycja mówi wraz z płynącymi z tradycji jej sensami, które są twórczo odczytywane w innej, od tej właściwej ich powstaniu, perspektywie, należącej do dokonującego się rozumienia<sup>27</sup>. Jest to wolność polegająca na konieczności nieustannego wykraczania poza horyzont dziejowej tradycji.

Oczywiście możliwy jest skrajny przypadek skostnienia przekazu tradycji, w którym staje się on nie tylko oczywisty, lecz także martwy, to jest nieprzystający już do aktualnej sytuacji dziejowej, nieprzemawiający do nas sam z siebie z normatywną siłą kształtującą naszą codzienność i dostarczającą orientacji w świecie. W takiej sytuacji jest on utrzymywany w nieziennej postaci jako obowiązujący jedynie za pomocą zewnętrznego względem niego przymusu posłuszeństwa, którego odcienie sięgają od przemocy aparatu państwowego przez promującą konformizm dyktaturę opinii publicznej do bezrefleksyjnego przyzwyczajenia<sup>28</sup>. Nie jest to jednak efekt praktykowania hermeneutycznego nastawienia do tradycji, ale raczej wynik jego zaniechania i sytuacja wymagająca rozumienia, które przywróci żywotność przekazu tradycji. Dla Gadamera i Marquarda o wiele większym zagrożeniem we współczesnym świecie, w związku z przyspieszeniem zmian w nim zachodzących i dominacji naukowo-technicznego stosunku do rzeczywistości, jest coraz dalej

<sup>25</sup> O. Marquard, *Rozstanie...*, s. 84.

<sup>26</sup> Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 421–443.

<sup>27</sup> Por. P. Dybel, *op. cit.*, s. 306–309.

<sup>28</sup> Sytuację, w której przekaz tradycji staje się martwy i biernie powtarzany należy odróżnić od oczywistości żywej tradycji, z którą łączy nas stosunek zażyłości i powszechnej akceptacji. Jako przykład tej ostatniej podaje Gadamer oddziaływanie tradycji chrześcijańskiej-humanistycznej — zob. H.-G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Warszawa 1992, s. 43–44.

postępująca utrata żywego związku z tradycją myślową zachodnich dziejów<sup>29</sup>. Dlatego właśnie Marquard formułuje dwie „zasady” dotyczące świadomego zmieniania rzeczywistości i przed-sądów rządzących naszym myśleniem, które uwzględniają naszą dziejowość i obowiązywanie wiedzy płynącej z autorytetu tradycji: regułę ciężaru dowodu (*Beweislastregel*) oraz przeciwzasadę nawiązywania (*Antiprinzip Anknüpfung*)<sup>30</sup>. Pierwsza z nich głosi, że ponieważ życie ludzkie jest zbyt krótkie, aby wszystko zakwestionować i wszystko uzasadnić należy uzasadniać kwestionowanie i zmienianie. Tym samym to, co już obowiązuje jest wystarczająco uzasadnione na mocy swego obowiązywania i zachowuje ważność dopóki nie zostanie podważone, a ciężar dowodu spoczywa na zmieniającym. Natomiast przeciwzasada nawiązywania mówi, iż każda dokonywana przez ludzi zmiana rzeczywistości, jak określa to Marquard: „wyjście w transfaktyczność”<sup>31</sup>, jest ograniczona tym, że musi nawiązywać do tego, co już faktycznie istnieje. W konsekwencji nie można zmienić wszystkiego i rzeczywistość po zmianie zawsze pozostaje w większej części taka sama jak przed zmianą.

Wolność w myśli Gadamera i Marquarda opiera się na stale obecnej możliwości transcendowania poza aktualny horyzont samorozumienia, włączenia w niego nowych sensów pojawiających się w rozmowie z innymi i przekazem tradycji, dostrzeżenia nowych pytań i nowych dróg rozwiązania starych problemów, a więc na pierwotnej otwartości zarówno ludzkiej egzystencji, jak i dziejów. To, że sami nie wyznaczamy tego, kim jesteśmy i że nie poznajemy siebie naprawdę i najlepiej za pośrednictwem samoświadomości, ale w rozmowie z innymi nie ogranicza naszej wolności. Wręcz przeciwnie — poszerza ją, otwierając nas na „niezmierzone bogactwo” stanowiące „powiew owych wspólnot które my — nieświadomie dla nas samych — stanowimy jako dzieci naszych rodziców, członkowie naszej kultury i jej form życia, jako dzieci naszego czasu — a być może nawet, ostatniej ze wszystkich wspólnot, wspólnoty każdego jako jednego ze śmiertelnych”<sup>32</sup>. Warunkiem tej wolności jest swoboda dialogu i brak przemocy interpretacyjnej. Oznacza to po pierwsze, nieobecność dogmatycznie narzucanego, jedynie słusznego sensu. Hermeneutyczna wolność jest również wolnością od absolutnej interpretacji. Realizuje się więc w pluralizmie interpretacji i władz określających świat człowieka, które relatywizują i równoważą się wzajemnie — każda z władz, oddziałując determinująco, zarazem częściowo uwalnia od nacisku innej determinanty<sup>33</sup>. Po drugie, wystawienie swoich przed-sądów do gry, jaką jest autentyczna rozmowa, a więc uznanie

<sup>29</sup> Zob. H.-G. Gadamer, *Wybór pism*, tłum. A. Przyłębski, [w:] A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, s. 142–153, 218–239; oraz O. Marquard, *Apologia...*, s. 81–98; także *idem*, *Rozstanie...*, s. 10–13, 43–44.

<sup>30</sup> Zob. O. Marquard, *Rozstanie...*, s. 128–131; oraz *idem*, *Szczęście...*, s. 60–64. Termin „zasada” umieszczony został w cudzysłowie, gdyż nie należy go tutaj rozumieć dosłownie (na co wskazuje również użyta przez Marquarda formuła „przeciwzasady”). Reguły te mają dla Marquarda sens właśnie antypryncypialny — ujmują konsekwencje skończoności egzystencji, dając wyraz niemożności odkrywania i formułowania absolutnych zasad rzeczywistości.

<sup>31</sup> O. Marquard, *Szczęście...*, s. 63–64.

<sup>32</sup> H.-G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, tłum. P. Dehnel *et al.*, Warszawa 2008, s. 212.

<sup>33</sup> Koncepcję wolności ujętej jako pluralizm władz określających bycie człowieka rozwija w swoich pracach O. Marquard — zob. *idem*, *Apologia...*, s. 137–142; oraz *idem*, *Rozstanie...*, s. 20–21.

ograniczoności własnego rozumienia i otwarcie się na możliwość zasadności słów innego, nie sprowadzając ich z góry do własnego przedrozumienia. Ta ostatnia sytuacja zachodzi w szczególności, gdy uważa się, że całkowicie rozumie się drugą osobę, jej bycie i poglądy tak, że wyprzedza się swoimi przedsądami wszystko, co mówi partner rozmowy<sup>34</sup>.

## Wykładnia dziejów w filozofii hermeneutycznej

Rozważenie roli kategorii celowości w hermeneutycznym rozumieniu dziejów wymaga podjęcia zagadnienia statusu wykładni dziejów filozofii zawartych w rozważaniach Gadamera i Marquarda. Oba myśliciele ujmują swoją refleksję jako usytuowaną w pewnym momencie dziejowym, a więc jako efekt określonego dziejowego związku oddziaływań. Filozofia hermeneutyczna nie może więc stanowić wydarzenia pojawiającego się znikąd, opierającego się na nagłym wglądzie w istotę rzeczy lub nadzwyczajną radykalność zapytywania, które nie mają oparcia w dokonaniach wcześniejszych myślicieli, ale musi być częścią całego ciągu namysłu nad ludzkim doświadczeniem. W konsekwencji dzieje zostają ujęte jako proces prowadzący do rozpoznania tego, co podejmowane w systematycznym aspekcie danej refleksji filozoficznej, którego najnowszym, ostatnim, ale nie ostatecznym etapem jest właśnie ta refleksja. Z tego względu, omawiając dzieje hermeneutyki, Gadamer ukazuje, jak uwzględniała ona dziejowość rozumienia w coraz szerszym zakresie i w coraz bardziej źródłowy sposób, prowadząc wreszcie do powstania świadomości historycznej i na jej bazie do wykształcenia się świadomości dziejów efektywnych, która jest horyzontem hermeneutyki filozoficznej autora *Prawdy i metody*<sup>35</sup>. Podobnie Marquard pokazuje, jak nasilająca się w XVIII wieku trybunalizacja rzeczywistości życia oraz wzrastająca pozycja nauk przyrodniczych prowadzą do rozwoju strategii kompensacyjnych, w tym pluralistycznej hermeneutyki, do której należy również jego hermeneutyka sceptyczna<sup>36</sup>. Rodzi to pytanie o to, na ile takie wykładnie dziejów oznaczają powrót do teleologicznego myślenia o dziejach właściwego filozofii historii?

W celu sformułowania odpowiedzi na to pytanie właściwe będzie rozpatrzenie konkretnego *casusu* Marquardowskiego pojęcia kompensacji. Kompensacja ze względu na swój wymiar antropologiczny, polegający na właściwej człowiekowi tendencji do wyrównywania odczuwanych przez niego braków i niedostatków w świecie życia, jest dla Marquarda także figurą przebiegu procesów dziejowych (*Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse*)<sup>37</sup>. Pozwala ona ujmować konkretne dziejowe wydarzenia i kierunki myślowe jako wyobcowania ze świata życia lub kompensujące odpowiedzi na nie, a całość procesu dziejowego jako liczne związki niedostatek–kompensacja. To właśnie ten dziejowy wymiar pojęcia kompensacji jest potencjalnie problematyczny, rodząc pytanie o to, na ile kompensacja staje

<sup>34</sup> Zob. H.-G. Gadamer, *Rozum...*, s. 32–33; oraz *idem*, *Teoria...*, s. 98–100.

<sup>35</sup> Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda...*, s. 249–420; oraz *idem*, *Rozum...*, s. 22–33, 63–79.

<sup>36</sup> Zob. O. Marquard, *Rozstanie...*, s. 40–56, 133–145; oraz *idem*, *Szczęście...*, s. 119–120.

<sup>37</sup> Zob. O. Marquard, *Aesthetica...*, s. 119–123, 143–148; oraz *idem*, *Rozstanie...*, s. 43–45, 49–50.



się w myśli Marquarda nowym prawem rządzącym przebiegiem dziejów, na mocy którego powstanie i rozwój filozofii hermeneutycznej okazuje się przeznaczeniem dziejów. Pytanie to znajduje swój wyraz także w zastrzeżeniach komentatorów wobec tego fragmentu koncepcji Marquarda. Pojęciu kompensacji zarzuca się, że poprzez jego uniwersalizację na całość kultury staje się ono redukującym złożoność dziejowych zjawisk pojęciowym schematem, stanowiącym wytrych do zrozumienia współczesnego świata, oraz że stanowi ono powrót do odrzucanej *explicite* przez autora *Apologii przypadkowości* filozofii historii<sup>38</sup>. Jak twierdzi S. Czerniak, filozoficzne założenia koncepcji kompensacji są sprzeczne z antyfundamentalizmem epistemologicznym i założeniem kontyngentności człowieka, skutkując zderzeniem pojęcia o konotacjach deterministycznych z pojęciami o konotacjach indeterministycznych<sup>39</sup>. Kompensacja ma być ugruntowaną w naturze człowieka i wyrastającym z niej fenomenie dziejów koniecznością powracania świata do równowagi, wymuszającą taki, a nie inny kierunek przebiegu dziejów<sup>40</sup>.

Aby uchronić myśl Marquarda przed zarzutami wewnętrznej sprzeczności i kontynuacji filozofii historii należy pojęcie kompensacji i jej zastosowanie do procesu dziejowego konsekwentnie sytuować w hermeneutycznym horyzoncie jego filozofowania, a więc ujmować jako wykładnię mającą pozwolić nam na zrozumienie naszej przeszłości, w której klaruje się dopiero, czym są dla nas dzieje. Na tym gruncie figura kompensacji nie oznacza istnienia automatycznego i działającego niezależnie od człowieka, w sposób analogiczny do praw przyrody, mechanizmu wyrównywania braków. Pojęcie kompensacji nie posiada nawet jednoznacznej definicji, czy z góry ustalonej treści, która byłaby wtórnie odnoszona do występujących w dziejach przykładów. Po wskazaniu ogólnego sensu pojęcia kompensacji Marquard od razu dodaje: „Również ta definicja — która nie jest dobra, ale nie ma dobrej definicji kompensacji — wydaje się o czymś świadczyć: że mianowicie definicje czasami dają niewiele wglądu w to, co definiują. Dlatego definicje — zwłaszcza jako dowody ważności — wystarczają tylko rzadko lub wcale”<sup>41</sup>. Treść pojęcia kompensacji jest zarazem istotowo otwarta, jak i określona przez dzieje jego poszczególnych zastosowań oraz samo stosowanie tego pojęcia przez Marquarda.

Perspektywa kompensacji nie ujmuje więc dziejów w ich totalności, tak aby można na jej podstawie traktować całość procesu dziejowego jako uniwersalną dialektykę wyobcowania i kompensowania oraz wyjaśniać konkretne dziejowe wydarzenia jako momenty tej dialektyki i przypadki podpadające pod ogólne prawo dziejowego kompensowania. Idea kompensacji nie wskazuje również żadnego celu, który miałyby się w dziejach realizować i decydować o kierunku ich przebiegu. Nie pozwala też na przewidywanie dalszego biegu dziejów, który dałoby się wywieść z teraźniejszości poprzez identyfikację braków i określenie koniecznych przyszłych form ich zrównoważenia. Powstawanie możliwych do podjęcia kompensacji

<sup>38</sup> Zob. S. Czerniak, *Pomiędzy kontyngencją a kompensacją*, [w:] O. Marquard, *Szczęście...*, s. XX–XXI; oraz A. Zeidler-Janiszewska, *O pożytkach z filozoficznego kaskaderstwa. Szkic do portretu Odo Marquarda*, [w:] O. Marquard, *Rozstanie...*, s. XIV–XV.

<sup>39</sup> Zob. S. Czerniak, *op. cit.*, s. XX–XXI.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> O. Marquard, *Aesthetica...*, s. 123.

jest zawsze dziejowo uwarunkowanym wysiłkiem człowieka — stanowi jego istotową, zawsze obecną możliwość bycia, która może nie zostać podjęta i która może też odnieść porażkę w przywracaniu życiowej równowagi. Nie wyklucza to zarazem procesów kompensacji wykraczających poza jednostkową świadomość, to znaczy kompensacji warunkujących indywiduum bez jego świadomości, a płynących z tradycji i wspólnoty, w której człowiek żyje.

Zarzut S. Czerniaka, dotyczący sprzeczności między kontyngencją człowieka i dziejowej rzeczywistości a koniecznością zachodzenia kompensacji można odeprzeć, przywołując dokonaną przez Marquarda wykładnię pojęcia przypadkowości<sup>42</sup>. Na jej gruncie nie wydaje się zasadne przeciwstawienie przypadku i konieczności. To, co przypadkowe w sposób losowy, a więc to, co mogłoby być także inne, i co nie posiada jednoznacznie determinującego ugruntowania w metafizycznych racjach lub zasadzie dziejów, może stanowić z perspektywy człowieka konieczność, w znalezieniu czegoś, czym nie można swobodnie dysponować. Taki status ma na przykład odziedziczona tradycja. Zarazem konieczność kompensacji nie ma charakteru czegoś, co musiało powstać w dziejach, ale odpowiedzi na palący problem, którym trzeba się koniecznie zająć, jeśli chce się dobrze żyć. Dlatego też, jako zadanie podejmowane przez człowieka, jest w aspekcie „czy” i „jak” swojej realizacji zawsze czymś przypadkowym, także w sposób dowolny, a zatem leżącym w obszarze wolnej decyzji człowieka.

Słowo „kompensacja” nie stanowi dowolnie obranego terminu, na podstawie którego konstruuje się schemat narzucany na rzeczywistość dziejów, ale pojęcie wyrastające z egzystencjalnego doświadczenia nierównowagi i potrzeby jej przywrócenia oraz posiadające swoje dzieje oddziaływania. Podniesienie kompensacji do rangi figury przebiegu procesów dziejowych jest równoznaczne z podjęciem istniejącej tradycji myślowej, która ze względu na obecność różnych form wyobcowania pozostaje stale aktualna. Spojrzenie na dzieje z perspektywy idei kompensacji jest uzasadnione przez Marquarda poprzez dokonanie wykładni dziejów samego pojęcia kompensacji, pokazującej jak narodziło się ono w ramach stosunków handlowych, znalazło pierwsze filozoficzne zastosowanie u Tertuliana i nabrało doniosłości w ramach problemu teodycei<sup>43</sup>. Wpisując podjęcie w swym namyśle pojęcia kompensacji w same jego dzieje, austriacki filozof stwierdza, iż:

Kompensuje ona [kategoria kompensacji — A.N.] załamanie się i wstrząs fundamentalnych pojęć historiozoficznych, jak postęp, ewolucja, królestwo wolności, bezklasowe społeczeństwo. Tam, gdzie tym pojęciom już się dobrze nie wiecie, gdzie znika zaufanie do owej bezwarunkowej totalnej kompetencji, tam poszukuje się — różnorodnych i wielobarwnych lub wykonalnych — kompensacji częściowych. I tam kompensacja staje się aktualna jako kategoria<sup>44</sup>.

Odnosząc poczynione rozważania do horyzontu hermeneutycznej wykładni dziejów filozofii, jest ona jedynie interpretacją faktycznej sytuacji dziejowej, w której formułowane są koncepcje Gadamera i Marquarda oraz składających się na nią oddziaływań, czyli próbą zrozumienia horyzontu, w którym poja-

<sup>42</sup> Zob. O Marquard, *Apologia...*, s. 120–122, 132–137.

<sup>43</sup> Zob. przykładowo O. Marquard, *Aesthetica...*, s. 126–137.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 143.

wiła się możliwość hermeneutycznego filozofowania. Filozofia hermeneutyczna jest pojawiającą się w sposób nieprzewidywalny, ale możliwy do zrozumienia, możliwością, a nie teleologicznie zdeterminowaną koniecznością. Można powiedzieć, że stanowi cel, ku któremu prowadziły dzieje, jedynie w tym sensie, iż jest faktycznością wykładaną jako efekt oddziaływania tego, co dziejowo było. Cel dziejów jako aktualna sytuacja dziejowa stanowiąca efekt oddziaływania dziejów jest trzecim sensem kategorii celowości funkcjonującym w koncepcjach Gadamera i Marquarda, oprócz autoteleologicznego charakteru procesu dziejowego i szczegółowych celach w postaci przyswojenia konkretnego przekazu tradycji. Wzajemnie z sobą powiązane ontologiczną ramą ciągłości tworzą jedno pojęcie celowości, odpowiednio w jego aspekcie ogólnie-ontologicznym, konkretnie-ontycznym oraz w ramach wykładania dziejów.

## Zakończenie

Pojęcia przyczynowości i celowości odniesione do rozumienia dziejów wchodzi w zakres problematyki dziejowości rozumienia, a więc między innymi tego, co oznacza usytuowanie rozumienia w dziejach i jak kształtuje ono wykładanie fenomenu dziejów. Na gruncie filozofii hermeneutycznej Gadamera i Marquarda uwzględnienie dziejowości człowieka wyklucza zasadność metafizycznego zastosowania tych kategorii jako opisujących istotę dziejów i przebiegu procesu dziejowego. Zarazem zgodnie z hermeneutycznym postulatem budowania ciągłości z tradycją myślową Zachodu i otwartością na to, co przekaz tradycji nam mówi, nie oznacza to ich całkowitego porzucenia jako nieadekwatnych na rzecz zupełnie nowych kategorii. Autor *Prawdy i metody* oraz autor *Szczęścia w nieszczęściu* dokonują takiego przyswojenia tradycyjnego sensu przyczynowości i celowości, które umożliwia ich inne zastosowanie do fenomenu dziejów, zgodne z wymogami stawianymi przez dziejowość i zakorzenione we współczesnej sytuacji dziejowej, wyznaczonej przez rozstanie z filozofią pierwszych zasad i świadomość efektywno-dziejową, zastosowanie do fenomenu dziejów. I tak jednoznaczna relacja przyczynowo-skutkowa między następującymi po sobie stanami rzeczy przekształca się w konstytuującą dziejową sytuację rozumienia sieci niejednoznacznych i otwartych na interpretacje relacji oddziaływania między współczesnością i przeszłością. W ramach tej relacji obie czasowe ekstazy występują we wzajemnym zapośredniczeniu jako jednocześnie oddziałujące i poddane oddziaływaniu. Natomiast hermeneutyczny sens celowości w kontekście dziejów okazał się trojaki, oznaczający kolejno: autoteleologię zachowywania tradycji, konkretne zadanie przyswojenia przekazu tradycji w danej sytuacji hermeneutycznej oraz ujęcie w ramach wykładni dziejów aktualnego momentu w dziejach jako celu, ku któremu prowadził związek efektywnego oddziaływania.

W przeprowadzonych rozważaniach można było ukazać tylko w sposób pośredni, jak filozofia hermeneutyczna Gadamera i Marquarda ustosunkowuje się do skrajności sytuującej się względem metafizycznie wykładanej kategorii przyczynowości i celowości na drugim biegunie ujmowania dziejów, czyli perspektywy

dowolności. Obejmuje ona po pierwsze, stanowisko głoszące istotową dowolność przebiegu procesu dziejowego, to znaczy jego całkowite niezdeteminowanie, przypadkowość i chaotyczność tak, że wszelka interpretacja dziejów jest sztuczną konstrukcją narzucaną z zewnątrz na dziejowy materiał. Po drugie, dotyczy stanowisk uznających dowolność na poziomie interpretacji dziejów, w ramach których rozumienie dziejów jest pozbawioną reguł grą dowolnych wykładni, z których każda jest równie sensowna i równie wartościowa, a o wyborze jednej z nich decyduje przede wszystkim irracjonalna czysta wola i siła w narzucaniu swojej wykładni innym<sup>45</sup>. Podkreślenie w artykule krytycznego stosunku hermeneutyki do myślenia poszukującego pierwszych zasad oraz poruszającego się w płaszczyźnie poznawczej relacji podmiot–przedmiot, obejmującego również krytykę metafizycznej tezy o istotowej chaotyczności dziejów i koncepcji subiektywności arbitralnie wykładającej dzieje, a także podkreślenie znaczenia oddziaływania tradycji miało służyć wskazaniu na środkową pozycję filozofii hermeneutycznej między skrajnością metafizyki i stanowiska dowolności.

Wspólnym horyzontem dla ujęcia sensu kategorii przyczynowości, celowości, a także dowolności w rozumieniu dziejów jest dla myśli hermeneutycznej Gadamera i Marquarda wykładnia bycia dziejów jako ciągłości. Ciągłość dziejów nie stanowi ani pojęcia opisującego obiektywną strukturę procesu dziejowego, ani kategorii apriorycznej struktury rozumu historycznego. Wskazuje ona na faktyczną skończoność ludzkiej egzystencji, to jest na usytuowanie człowieka we wspólnym świecie, który nie stanowi dla niego przedmiotu wyboru, ale narzucony mu los i na to, że przeszłość wciąż ten świat aktywnie kształtuje w sposób wymykający się wyczerpującemu i jednoznaczному określeniu. Hermeneutyczne pojęcie ciągłości dziejów ma dla aktywności interpretacyjnej praktyczne znaczenie. Pozwala z jednej strony na otworenie się na to, co mówi do nas przeszłość, a więc nieprzysłoczne dogmatycznymi i subiektywnymi przed-sądami zachowanie bogactwa przekazu tradycji, a z drugiej na takie przyswojenie tradycji, w którym staje się ona żywa, to znaczy mówi coś o oddziaływaniach i sensach pojęć składających się na świat, w którym się znajdujemy. Innymi słowy, perspektywa ciągłości umożliwia nam przypomnienie tego, co już zawsze jakoś wiemy: kim jesteśmy i skąd pochodzimy. Przypomnienie to nie jest ani powtarzającym przywróceniem tego, co zapomnieliśmy, ani podniesieniem do poziomu świadomości tego, co nieświadome, ale „odzyskiwaniem poznania”, które jest „podróżą, u celu której to, co znajome łączy się z nowym poznaniem w trwałą wiedzę”<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Stanowisko opowiadające się za dowolnością i arbitralnością rozumienia dziejów jako skrajność ma przede wszystkim charakter modelowy, służący dookreśleniu stanowiska hermeneutycznego i podkreśleniu, iż nie popada ono w relatywizm. Nie oznacza to, że nie można wskazać myśli sytuującej się dla zwolenników filozofii hermeneutycznej w jego pobliżu — przykładem byłaby filozofia Nietzschego w tych jej odczytaniach, w których jej radykalny interpretacyjny perspektywizm podważa jej hermeneutyczność (zob. J. Grondin, *Must Nietzsche be Incorporated into Hermeneutics? Some Reasons for a Little Resistance*, „IRIS European Journal of Philosophy and Public Debate” 2(3), 2010, s. 105–122) oraz myśl Derridy (zob. G.B. Madison, *Beyond Seriousness and Frivolity: A Gadamerian Response to Deconstruction*, [w:] *Gadamer and Hermeneutics...*, s. 119–135; oraz G. Vattimo, *Poza interpretacją*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011, s. 22).

<sup>46</sup> H.-G. Gadamer, *Dziedzictwo...*, s. 74.

## Bibliografia

- Czerniak S., *Pomiędzy kontyngencją a kompensacją*, [w:] O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. VII–XXVII.
- Dybel P., *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Kraków 2004.
- Gadamer H.-G., *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Warszawa 1992.
- Gadamer H.-G., *Heidegger's Ways*, tłum. J.W. Stanley, New York 1994.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013.
- Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, Warszawa 2000.
- Gadamer H.-G., *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, tłum. P. Dehnel, A. Mergler, A. Przyłębski, P. Sosnowska, Warszawa 2008.
- Gadamer H.-G., *Wybór pism*, tłum. A. Przyłębski, [w:] A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006.
- Gasché R., *The Tain of The Mirror*, Cambridge-Massachusetts-London 1997.
- Grondin J., *Must Nietzsche be Incorporated into Hermeneutics? Some Reasons for a Little Resistance*, „IRIS. European Journal of Philosophy and Public Debate” 2 (3), 2010, s. 105–122.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *Zasada racji*, tłum. J. Mizera, Kraków 2001.
- Madison G.B., *Beyond Seriousness and Frivolity: A Gadamerian Response to Deconstruction*, [w:] *Gadamer and Hermeneutics*, H.J. Silverman (red.), New York-London 1991, s. 119–135.
- Marquard O., *Aesthetica i anaesthetica. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2007.
- Marquard O., *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
- Marquard O., *Szczęście w nieszczęściu*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Nicholson G., *Answer to Critical Theory*, [w:] *Gadamer and Hermeneutics*, H.J. Silverman (red.), New York-London 1991, s. 151–162.
- Ruin H., *Enigmatic Origins: Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Works*, Stockholm 1994.
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992.
- Scholtz G., *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*, tłum. D. Domagała, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1. *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, S. Czerniaj, J. Rolewski (red.), Toruń 1994, s. 41–67.
- Torzewski W., *Hermeneutyka jako filozofia dziejowości. Studium myśli Diltheya, Yorcka, Heideggera, Gadamera i Vattima*, Bydgoszcz 2012.
- Vattimo G., *Poza interpretacją*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011.
- Zeidler-Janiszewska A., *O pożytkach z filozoficznego kaskaderstwa. Szkic do portretu Odo Marquarda*, [w:] O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. IX–XXIV.