

DANIEL R. SOBOTA
ESEJ Z FILOZOFII DZIEJÓW



ESEJ Z FILOZOFII DZIEJÓW

DANIEL R. SOBOTA
ESEJ Z FILOZOFII DZIEJÓW

WARSZAWA 2018
WYDAWNICTWO IFIS PAN

Praca sfinansowana w ramach projektu badawczego
z dotacji podmiotowej na rok 2017

Recenzja wydawnicza
dr hab. Leszek Kopciuch, prof. UMCS

Projekt okładki
Kamil Kusy

Redaktor prowadzący
Barbara Gruszka

Copyright © by Author and Wydawnictwo IFiS PAN

ISBN 978-83-7683-175-6

Wszelkie prawa zastrzeżone.
Żadna część niniejszej publikacji nie może być reprodukowana,
przechowywana jako źródło danych i przekazywana w jakiegokolwiek
formie zapisu bez pisemnej zgody posiadacza praw.

Wydanie pierwsze
Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72
e-mail: publish@ifispan.waw.pl
www.ifispan.pl/wydawnictwo

Spis treści

Wprowadzenie.....	9
Doświadczenie dziejów	21
Aporie filozofii dziejów.....	39
Fenomenologia dziejów.....	55
Fenomenologia wobec świadomości kryzysu i problemu dziejów	67
(Bez)sens dziejów	77
Filozofia dziejów jako hermeneutyka	87
Ku metafizycznym źródłom dziejów	97
Krytyka czystych dziejów.....	111
Eroteryka dziejów	123
Ironia dziejów	137
Dzieje jako performans	149
Aktor dziejów	169
Zakończenie.....	179
Literatura cytowana.....	199
Indeks nazwisk.....	209
An Essay in the Philosophy of History. Summary.....	215

*Jest takie przeznaczenie,
że to, co nie jest w nim chwilowe, jest nietrwałe.*

Vladimir Holan, *Jest*
(tłum. Marian Grześczak)

Wprowadzenie

Wir geben vor allem keine Geschichtsphilosophie – możemy śmiało powiedzieć za Jacobem Burckhardtem – „przede wszystkim nie przedstawiamy żadnej filozofii dziejów”¹. Albowiem podejmowane od czasu do czasu próby uprawiania tego typu refleksji przypominają eksperymenty z wywoływaniem duchów. Nie tylko dlatego, że obie czynności odnoszą się do tego, co przeszłe, co w dodatku już nie istnieje i co, być może, nigdy nie istniało poza wyobrażeniem i wrażeniem uczestników rytuału. Nie tylko dlatego, że same należą do świata, którego już nie ma. Także dlatego, że niewielu traktuje tego rodzaju praktyki poważnie. Filozofia dziejów nosi w sobie odium czegoś, co zakończyło się spektakularną porażką, i jeśli prawdą są słowa o końcu metafizyki, to żaden z obszarów przypisywanej jej refleksji nie wydaje się bardziej zamknięty i skompromitowany niż właśnie filozofia dziejów. Paradoksalnie, kto chce dziś mówić o dziejach z perspektywy filozoficznej, musi w pierwszych słowach zapewnić, że jego własne próby niewiele mają wspólnego z tzw. filozofią dziejów. Być może też – jako „mit oświecenia”² – nie ma projektu bardziej nowoczesnego, dlatego wraz z proklamowanym końcem nowoczesności pierwszą jego ofiarą stała się

¹ J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Neske, bez daty i miejsca wydania, s. 24.

² O. Marquard, *Schwierigkeiten mit Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973, s. 14.

właśnie filozofia dziejów. Z tej perspektywy filozofia dziejów jawi się jako na wskroś dziejowa, albo lepiej, by przywołać na wstępie znane rozróżnienie: historyczna, tzn. naznaczona czasem i przemijalnością. Tak jakby została ona wchłonięta przez odkryte i prezentowane w jej ramach dzieje, które jednak jako dzieje filozofii dziejów nie mogą już biec dalej. Dzieje pojawiają się na końcu dziejów.

Z drugiej strony, czym innym jest to stałe przywoływanie tematu końca metafizyki i dziejów, końca projektu nowoczesności i pojawienia się jakiejś post-, a nawet postpostnowoczesności – jeśli nie jakąś filozofią dziejów? Być może z tego, co zostało z dawnej metafizyki, najlepiej ma się właśnie filozofia dziejów. Byłaby to filozofia dziejów uprawiana w chwili końca dziejów i końca filozofii dziejów, a mianowicie jako filozofia dziejów bez dziejów. Filozofia dziejów niepomna tego, że jest tym, czym jest, ukryta przed sobą albo też celowo się ukrywająca. Filozofia dziejów, która jest pewnym *memento*, pielęgnowaniem pamięci o sobie samej, rodzajem muzeum ufundowanego po to, aby przywoływać pamięć o muzeum...

O jakiej filozofii dziejów jest tu zatem mowa? Kiedy pojawia się temat filozofii dziejów, uwaga kieruje się automatycznie na ten typ refleksji, który znany jest od czasów świętego Augustyna i który osiągnął swoje apogeum u Hegla i jego dziewiętnastowiecznych spadkobierców. Filozofia dziejów znajduje się tutaj w centrum namysłu metafizycznego i jest tożsama z „twardą” metafizyką dziejów, która pragnie zamknąć proces historycznego stawania się w żelaznych prawach ekonomii losu, rozumu lub ducha. Prowadzi często do tego, co Karl Popper określa mianem historycyzmu. Oprócz niej istnieje coś, co można by nazwać mianem „miękkiej” wersji filozofii dziejów. Jest to filozoficzna refleksja nad doświadczeniem historycznym i naukami historycznymi. Re-

fleksja, która przynajmniej na poziomie deklaracji stara się unikać mocnych tez metafizycznych. Prowadzi ona często do takiego wyeksponowania historii, które dowodząc historyczności wszelkich ludzkich działań, kwestionuje istnienie powszechnych prawd i wartości (historyzm)³. Wreszcie można wyróżnić taką filozofię dziejów, która rezygnuje w punkcie wyjścia z przyjmowania jakiegoś obiektywnego bytu pod postacią czasowo uporządkowanej serii zdarzeń, w zamian zaś proponuje sięgnięcie do jednostkowych doświadczeń egzystencjalnych, w których znajdują się źródłowe motywacje doświadczania rzeczywistości jako na wskroś dziejowej. Na poziomie badań historycznych odpowiada jej takie rozumienie historii, które w przeciwieństwie do historii wielkich formacji kulturowych zwraca uwagę i docenia małe historie, tworzone, przeżywane i opisywane przez zwykłych ludzi. Dobrym przykładem tej egzystencjalnej filozofii dziejów są wybrane idee Martina Heideggera, np. te, znane z *Bycia i czasu*, pokazujące, jak na gruncie czasowego sposobu bycia *Dasein* rodzi się doświadczenie dziejów i historii, będących tematem dwóch pierwszych modeli uprawiania filozofii dziejów⁴.

A jednak – jak mówi jeden z najwybitniejszych uczniów Edmunda Husserla i Heideggera, Jan Patočka – u Heideggera nie ma właściwie rozumianej filozofii dziejów, albowiem jego filozofia dziejów pozostaje obojętna wobec tego, co ontyczne, a więc tego, co się naprawdę *dzieje*⁵. Pod koniec

³ K. Popper, *Nędza historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski, WN PWN, Warszawa 1999; H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1992, rozdz. 2.

⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, WN PWN, Warszawa 2004, §§ 72–77.

⁵ *Korespondencja Jana Patočki z Ireną Krońską i Krzysztofem Michalskim (wraz z listami Tadeusza Krońskiego)*, tłum. W. Starzyński, D.R. Sobota, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2018, s. 242.

życia, gdy Patočka podejmuje tragiczną w skutkach decyzję o jawnym zaangażowaniu się w ruch przeciwko władzom komunistycznej Czechosłowacji (*Karta 77*), stara się on także wypełnić ów brak Heideggerowskiej filozofii i dokonuje fenomenologicznego namysłu nad dziejami, wychodząc od dynamiki ludzkiego sposobu życia. Nie znaczy to wszak, że zamiast analiz dziejowości (*Geschichtlichkeit*) proponuje on jakąś materialną filozofię historii, która opisywałaby zdarzenia historyczne pod kątem wiążących je praw. Jest to wciąż formalna – „miękką” – filozofia dziejów, tyle że w miejscu Heideggerowskich analiz formalnych struktur ontologicznych proponuje fenomenologiczny namysł nad sposobem doświadczania i jawienia się dziejów. Jak pisze Patočka w liście do Ireny Krońskiej:

Filozofia historii, która wymaga, bym uznał, że rzeczy są takimi bez brania pod uwagę faktu, że prawda nie znajduje się jedynie i przede wszystkim w rzeczach, lecz w objawianiu, ujawnianiu się rzeczy i że właśnie to ujawnianie z konieczności transcenduje »rzeczy«, jest dla mnie czymś przeczącym samej naturze historyczności⁶.

Przyglądając się życiu i twórczości Patočki, można bez wahania stwierdzić, że filozofia nie była dla niego kwestią specjalistycznej uczoneści, kwestią „teorii”, zawodem, funkcją uniwersytecką itp., lecz stanowiła poważne zadanie jego indywidualnej egzystencji – zawsze istniejącej w jakimś świecie i w jakimś momencie historii. Życie duchowe rodzi się za sprawą problematyzowania owej zastanej sytuacji. To przekonanie o historyczno-egzystencjalnym znaczeniu aktywności filozoficznej Patočka podzielał niemal z wszyst-

⁶ Jest to fragment listu z dnia 15.01.1970 r. Tamże, s. 83.

kimi innymi członkami tzw. ruchu fenomenologicznego, z Husserlem i Heideggerem na czele. Od początku fenomenologia przedstawiała się zatem jako kwestia osobistej odpowiedzialności filozofującego przed sobą samym i historią. Jeśli prawdą jest to, co twierdzi Patočka, że mianowicie „fenomenologia jest namysłem nad kryzysem”, że jest ona odpowiedzią na problemy epoki późnej nowoczesności, to oznacza to, że jest ona z konieczności pewną postacią filozofii dziejów, która ma tyleż teoretyczny, co praktyczny sens.

Bogata twórczość Patočki prezentuje cały szereg interesujących wskazówek, w jaki sposób, w czasach spełnionej metafizyki, można uprawiać fenomenologiczną filozofię dziejów i zmagać się skutecznie z jej centralnymi pytaniami o początek, sens i przebieg historii. To właśnie tym zagadnieniom, w nawiązaniu do Husserla i Heideggera, czeski filozof poświęcił zarówno swoją wczesną pracę habilitacyjną, jak i wydane tuż przed śmiercią *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*⁷. Uprawiana przez niego fenomenologia dziejów była i jest filozofią czynu, zaangażowania politycznego i społecznego. Uwydatnia się tu wspomniany rys fenomenologii jako takiej. Wraz z inauguracją fenomenologii dziejów nie chodzi o wypracowanie jakiegoś rodzaju ontologii regionalnej, lecz o wglębnienie się w samo serce problematyki filozoficznej spod znaku fenomenologii.

Nawiązując do esejów Patočki, ale też przekraczając ich ustalenia, niniejsza próba stara się podjąć namysł nad dziejami z perspektywy duchowej sytuacji i podstawowych doświadczeń człowieka XX i XXI wieku. Chodzi o ponowne przyswojenie i przepracowanie pytań o istotę dziejów: ich

⁷ Pierwsze teksty z filozofii dziejów Patočka opublikował w połowie lat trzydziestych XX wieku. Por. E. Kohák, *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*, University of Chicago Press, Chicago 1989, s. 27.

sens, początek, przebieg, dynamikę, źródło itp., przy jednoczesnym uwzględnieniu perspektywy, z której wychodził Patočka i która stała się też udziałem wszystkich (jemu) współczesnych. Jest to mianowicie określająca człowieka współczesnego perspektywa powszechnej pytalności i problematyczności. Budowana z owej perspektywy filozofia dziejów nie może kończyć się jakimiś jednoznacznie i raz na zawsze ustalonymi „prawdami” na temat dziejów, nie może rościć pretensji do dawania absolutnej odpowiedzi na wymagania bieżącej sytuacji, lecz jako radykalna postać samoprzekraczającego się życia powinna pozostać pytaniem – pytaniem o dzieje. Jak mówi Patočka, problem dziejów musi pozostać problemem. Oznacza to jednak, że filozofia dziejów jest filozofią pytania: eroteryką (grec. *erotesis* – pytanie). Ów fakt przesądza o specyfice prowadzonych w jej ramach rozważań.

Najbliższa byłaby im forma *bricolage'u* – a więc dosłownie: majsterkowania⁸ – w której łączy się ze sobą różne, już istniejące fragmenty tekstów i skojarzeń, częstokroć tylko sugerując logiczną spójność, w istocie raczej po to, aby dokonać ilustracji i „uzasadnienia” krótkich wglądów, odsłaniających widoki tego, czym są dzieje. *Bricoleur* nie wymyśla nowych środków na miarę realizowanego projektu, lecz korzysta zawsze z już istniejących materiałów, by drogą kombinacji rozwiązać dany problem. Chodzi o to, aby wykorzystać to, co się ma pod ręką, a co pochodzi ze skarbnicy danej kultury, której *bricoleur* nie chce przekraczać – jak uczoney – lecz chce być w niej i z niej właśnie działać. *Bricolage* jest produktem *second-hand*. Postawienie problemu jest zawsze sposobnością dla *bricoleura* do „wyrażenia siebie”,

⁸ Por. C. Levi-Strauss, *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 30–36.

do opowieści o sobie. I wreszcie *bricolage* – odwrotnie niż przedsięwzięcie naukowe – otrzymuje strukturę ze zdarzeń. Do tego zbierania i wykorzystywania materiałów już istniejących dochodzi jeszcze jeden aspekt. Jak mówił Leszek Kołakowski, „praca filozofa ma wiele wspólnego z pracą zarówno śmieciarza, jak i clowna cyrkowego”⁹. Zgodnie z tym niniejsza próba miałaby więc nie tylko formę *bricolage’u*, ale także formą intelektualnego błazeństwa, gry, zabawy, świętowania, która zgadza się z przekonaniem Barbary A. Babcock, że „zarówno błazeństwo, jak i zajmowanie się filozofią są – we właściwych kontekstach społeczno-kulturowych – zjawiskami liminalnymi”¹⁰. Ponieważ liminalność, rozumiana jako „punkt pośredni w przejściu między dwiema pozycjami w sekwencji statusów”¹¹, łączy w sobie Tak i Nie, jest swego rodzaju pytałością, idąc za Victorem Turnerem, można powiedzieć, że, z jednej strony, zarówno tu, jak i tam mamy do czynienia z „dziedziną czystej możliwości, gdzie mogą pojawiać się n o w a t o r s k i e konfiguracje idei i relacji”¹², z drugiej strony, może w obu obszarach nastąpić też „rozkład kultury na czynniki i ich swobodne rekombinacje, tworzące najrozmaitsze możliwe wzorce, także dziwaczne”¹³. Myślenie filozoficzne byłoby z tej perspektywy

⁹ L. Kołakowski, *O zawodzie filozofa*, [w:] *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie*, (red.) I. R. Ziemiński, WN USZ, Szczecin 2005, s. 19.

¹⁰ B.A. Babcock, »Poukładaj mnie w nieporządek«: *fragmenty i refleksje na temat rytualnego błazeństwa*, [w:] *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, (red.) J.J. MacAloon, tłum. K. Przyłuska-Urbanowicz, WUW, Warszawa 2009, s. 162–163.

¹¹ V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. W. Usakiewicz, UJ, Kraków 2003, s. 200.

¹² Tenże, *Las symboli: aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, Nomos, Kraków 2006, s. 115.

¹³ Tenże, *Gry społeczne, pola i metafory*, dz. cyt., s. 214.

rodzajem poważnej zabawy. Niniejsze rozważania nie mają przy tym zamiaru zasłaniać naprawdę poważnej rzeczy, jaką są dzieje – być może, najbardziej poważnej, jaką znamy – maską błazenady. Jeśli już cokolwiek chce się tu ukryć, to raczej odwrotnie: to, co samo w sobie jest żartem i komedią, czyni się tu tematem poważnego namysłu. Dlaczego namysł filozoficzny nad dziejami może i powinien przyjąć postać gry zarazem poważnego, jak i niepoważnego zapytywania, ujawni się w ostatnich partiach tej książki.

Niniejszy esej jest *próbą* filozoficznego namysłu nad dziejami, którego główną inspiracją stały się *Esaje heretyckie z filozofii dziejów* Jana Patočki. Nie zamierza on jednak rekonstruować filozofii czeskiego myśliciela. Ma on z gruntu systematyczny, jednak nie systemowy, charakter, który, oczywiście, nie unika licznych nawiązań do już istniejących tekstów. Lub też – żeby uniknąć niezbyt fortunnego rozróżnienia na badania historyczne i systematyczne – niniejsze rozważania można określić jako próbę postawienia pytania o dzieje, która – zgodnie z tym, czym jest pytanie – dopuszcza w badaniach udział zarówno już istniejących prób, jak i nowych wglądów w „rzeczy same”. Można by go nazwać interludium na temat filozofii dziejów lub uwerturą. Gwoli przypomnienia: wyrastające ze świąt ostatekowych, a więc dziejących się na przecięciu dwóch wielkich czasów karnawału i postu, interludium (niem. *Zwischenspiel*) jest formą artystyczną, która powstała w teatrze średniowiecznym i która stanowiła komiczną wstawkę, odgrywaną w przerwach pomiędzy częściami misterium¹⁴. Uwertura zaś – od francuskiego ‘ouverture’: ‘otwarcie’, ‘rozpoczęcie’ – to krótki wstęp do wielkiego utworu muzycznego, jak opera, orato-

¹⁴ Por. F. Hammes, *Das Zwischenspiel im deutschen Drama von seinem Anfängen bis auf Gottsched, vornehmlich der Jahre 1500–1660*, Verlag von Emil Felber, Berlin 1911 (Reprint: Nendeln 1977), rozdz. 1.

rium czy balet. Ten przejściowy, komediowy charakter interludium oraz otwierająca, wstępna specyfika uwertury, która przygotowuje nadejście czegoś większego – a taki status niewątpliwie noszą dzieje – dobrze pasuje do prezentowanych tu rozważań.

Określający porządek poszczególnych rozdziałów ruch zapytywania o dzieje biegnie – jak to ujął Husserl w kontekście swoich wczesnych badań logicznych – zygzakiem (*Zickzack*)¹⁵: zaczynając się od opisu doświadczeń i fenomenów dziejowych, przechodzi – zgodnie ze specyfiką tego, co ujrane – do namysłu nad własną formą, by w kolejnym kroku powrócić do fenomenów i odsłonić kolejną ich warstwę, która powoduje nowe określenie towarzyszącego jej namysłu itd.

Wszyscy ci, którzy przywiązani są do sposobu rozumienia „filozofia dziejów” jako poszukiwania metafizycznych praw historii, będą musieli poczuć się zawiedzeni niniejszą próbą. Nie jest jednak wykluczone, że to, co zostało tutaj zaprezentowane, może służyć jako przyczynek do innego rodzaju poszukiwań. Zgodnie z prezentowanym poniżej wywodem wysiłek poszukiwania metafizycznych *praw* rządzących dziejami wydaje się raczej skazany na niepowodzenie; pozostaje jednak możliwość ustalenia otwierających dzieje *pytań*, które, być może, da się ułożyć w pewien chronologiczny porządek, wyznaczyć ich rodzaje i zależności (zob. poniżej: zagadnienie nr 8).

Przedstawiona tu koncepcja filozofii dziejów ma charakter formalny. Podobnie jak Heideggerowskie pytanie o bycie (*Seinsfrage*) – które nie tyle zmierza do ustalenia, czym rzeczywiście jest bycie, jaki faktycznie sens ma bycie,

¹⁵ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/I, tłum. J. Sidorek, WN PWN, Warszawa 2000, s. 24.

czym jest byt jako taki itp., ile raczej do tego, aby uczynić samo to metafizyczne pytanie przejrzystym, aby rozjaśnić, o co w ogóle pyta to pytanie, jaki jest jego sens, co znaczy bycie w pytaniu o bycie itp. – tak prowadzone tu rozważania o dziejach nie opowiadają z perspektywy filozofii o zaistniałych wydarzeniach i ich sensie – co czyni materialna filozofia dziejów¹⁶, lecz zastanawiają się nad istotą tego, czym w ogóle są dzieje, jakie są ich warunki możliwości, co znaczy, że dzieje mają lub tracą sens itp. Forma tych pytań nie tylko anonsuje, w jakim duchu poruszać się będą niniejsze rozważania, ale wskazuje też na ich „metodologiczny” pluralizm.

Najważniejsze, główne ustalenia, do jakich dochodzi ta próba, dadzą się zamknąć w następujących zagadnieniach:

1. Namysł nad dziejami jest możliwy tylko na gruncie żywego doświadczenia dziejów.
2. To ostatnie stanowi autonomiczne doświadczenie, które bynajmniej nie pokrywa się z doświadczeniem

¹⁶ Na temat formalnego i materialnego pojęcia dziejów zob. T. Zwenger, *Geschichtsphilosophie. Eine kritische Grundlegung*, WBG, Darmstadt 2008. Jako badania z zakresu formalnej filozofii dziejów niniejsze rozważania należą do tego podejścia, które Zwenger nazywa idealistyczną filozofią dziejów. Jej przeciwieństwem jest teoriopoznawcza refleksja nad poznaniem historycznym (co Zwenger określa jako formalną nieidealistyczną filozofię dziejów). Choć formalne, nasze badania nie unikają również podejścia materialnego (substancjalnego, spekulatywnego, metafizycznego), tzn. nie tylko są filozofią, która tematem czyni dzieje (*genitivus objectivus*), ale również taką, która sama należy do dziejów i daje się przez nie prowadzić (*genitivus subjectivus*) (s. 18). Tym samym poczyniona tu próba wychodzi (w sposób bardzo skromny i nieśmiały) naprzeciw wezwaniu Jörnera Rüssena, aby „wielość i heterogeniczność dzisiejszego myślenia o dziejach uczynić przejrzystym odnośnie do leżących u [ich] podstaw cech wspólnych i z powszechnego punktu widzenia” (J. Rüssen, *Sinn und Widersinn der Geschichte*, [w:] *Geschichtsphilosophie. Stellenwert und Aufgaben in der Gegenwart*, (Hrsg.) R. Langthaler, M. Hofer, „Wiener Jahrbuch für Philosophie”, Band XLVI/ 2014, s. 11).

tego, co przeszłe, z tzw. świadomością historyczną. Jest nim raczej świadomość radykalnej problematyczności i odczucie chwiejności sensu wszystkiego tego, co się wydarza w aktualnym świecie.

3. Źródłowe doświadczenie dziejów może wyrażać się jako filozofia dziejów, ale nie musi. Jeśli to czyni, natrafia na wewnętrzne i zewnętrzne trudności.
4. Autentyczna, zgodna z tym doświadczeniem filozofia dziejów nie jest ani metafizyką historii, ani metodologią nauk historycznych.
5. Najbardziej adekwatnym, filozoficznym wyrazem doświadczenia dziejów jest fenomenologia dziejów.
6. Ta ostatnia jest filozofią transcendentalną, która w kontekście dziejów przyjmuje kształt filozofii hermeneutycznej.
7. W swoich badaniach dociera ona do metafizycznych źródeł stawania się dziejów, którymi jest łączące miłość i śmierć rozstrzygnięcie (*krisis*) „jest czy nie jest”.
8. Ponieważ logosem dziejów jest pytanie, określenie czasu historycznego dokonuje się przez pryzmat różnych sposobów pytania, których założenia tworzy rozumienie bycia w jego różnych modalnościach.
9. Transcendentalno-hermeneutyczna fenomenologia dziejów jest ostatecznie filozofią praktyczną, której wzorem jest życie ironiczne.
10. Życie ironiczne jako bycie *hic et nunc* jest egzystencją fizyczną, cielesną, i to w wymiarze działania rozumianego jako performans, znajdują się najgłębiej leżące warunki praktykowania doświadczenia dziejów.

Rozjaśnieniu powyższych zagadnień, które nie są jakimiś zamkniętymi w sobie twierdzeniami, lecz mniej lub bardziej rozwiniętymi pytaniami, służą niniejsze rozważania. Ich

ostateczna forma zawdzięcza wiele uwagom, które poczynili moi przyjaciele i zarazem pierwsi czytelnicy tej książki, Jarosław Jakubowski oraz Robert Ignatowicz, którym z tego miejsca chciałbym serdecznie podziękować.

Doświadczenie dziejów

„Teza” pierwsza głosi, że podjęcie kwestii dziejów jest możliwe tylko na podstawie żywego doświadczenia dziejów. Nie uciekając się do jakichś wydumanych naprędce czy zapożyczonych z historii definicji, chcielibyśmy określić dzieje zrazu czysto formalnie. Ceną, jaką trzeba za to zapłacić, jest jałowość i ogólność uzyskanego w ten sposób wyniku. Spodziewamy się jednak, że dalsze badania napełnią te zrazu puste formuły treścią.

Otóż: punktem wyjścia doświadczenia dziejów jest to, że coś się dzieje.

W opozycji do tego prowizorycznego określenia dziejów można powiedzieć, że z perspektywy zmian zachodzących w świecie – przyrodniczych, społecznych, politycznych, kulturowych itd. – zawsze coś się dzieje, mimo to nie zawsze mamy do czynienia z doświadczeniem dziejów. Co zatem wyróżnia doświadczenie dziejów spośród innych doświadczeń dziania się?

Doświadczenie dziejów jako doświadczenie tego, że coś się dzieje, jest przede wszystkim doświadczeniem ruchu. Ale nie każdego ruchu. Ruch jednostajny, podobnie jak spoczynek, jest właśnie przykładem tego, że *nic* się nie dzieje. Chociaż zachodzi tu jakieś dzianie się, to jednak z racji braku zmian w samym ruchu trudno uznać, że coś się tutaj dzieje. Ale też ruch całkowicie chaotyczny, przewalanie się elementów z kąta w kąt, bez ładu i składu, nie pozwala zażnać, że *coś* się tutaj dzieje. Dzieje się między owym czymś

i niczym, przy czym zamiast o niczym mówimy jednak o czymś – a mianowicie, że *coś* się tutaj dzieje, co jednak nie jest wprawdzie do końca określone. Można powiedzieć, że między byciem czymś i niczym jest samo bycie – fakt, że coś jest. Nie jest to jednak fakt zupełnie bez znaczenia. Nie chodzi w tym przypadku o tylko-bycie, bycie-sobie. Raczej owo coś, choć nieokreślone, nie jest w żadnym razie puste, lecz nadaje znaczenie i ciężar faktowi bycia, „przygniata” bycie, ukazując je jako ważne. Doświadczeniem dziejów nie jest więc doświadczenie tego, *co* się dzieje – owo *co* jest właśnie niewiadomą – lecz tego, że się *coś* dzieje. Doświadczenie dziejów to doświadczenie owego pomiędzy „że” i „czymś”, a więc wydarzenia się czegoś bliżej nieokreślonego. Owo „pomiędzy że... czymś...” ma status czegoś, co wydarza się niejako na progu świata, wchodzi w świat, jest już w świecie, ale jeszcze nie pełni i we własnej osobie. „Już tak, ale jeszcze nie” wskazuje na trudno uchwytne – czasowy – moment doświadczenia dziejów, na pewien wymiar, który rozgrywa się między przeszłością i przyszłością, pozytywnością i negatywnością, losem i wolnością. Mówimy o wydarzeniu się tego, co się dzieje, nie zaś o wydarzeniu, dlatego że doświadczenie dziejów nie jest doświadczeniem czegoś punktowego. Aby mówić o dziejach, potrzeba zmian o charakterze fundamentalnym, tj. adekwatnym do pierwotności owego „że...coś”, które to zmiany przebiegają w nierozpoznanym kierunku. Owo podążanie dokonuje się w zmiennym tempie. Do tego dochodzi nieodwracalność i niepowtarzalność dziejowego ruchu oraz to, że dotyczy on nie jakiegoś wycinka rzeczywistości, lecz jej całości. Tworzy się wrażenie wszechobecności zmian, która wymaga także od podmiotu, czy chce tego czy nie, włączenia się, uczestnictwa – co odbierane jest jako wymóg zajęcia stanowiska, podjęcia decyzji, wzięcia na siebie odpowiedzialności.

Rozprawiając o dziejach w ten zobiektywizowany sposób, tworząc zręby jakiejś ontologii dziejów i wyliczając cechy ruchu dziejowego, takie jak nieokreśloność, zmiana tempa, ukierunkowanie, nieodwracalność, konieczność, wszechobecność itd., nie trafiamy jeszcze w to, co stanowi o dziejach jako takich. Dlatego że to, czy mamy do czynienia z dziejami, czy też nie, nie da się ocenić tylko na podstawie jakiś przedmiotowych treści. Potrzeba uwzględnienia podmiotowej strony dziejów. Stąd też stale powtarzana zwrotka o „doświadczeniu dziejów”, tak jakby dzieje i ich doświadczanie były ze sobą nierozzerwalnie związane. Jak mówi Wilhelm Schapp, „dzieje i bycie-uwikłanym-w-dzieje przynależą tak ściśle do siebie, że, być może, nie można ich obu rozdzielić nawet w myślach”¹. W podobnym duchu, choć w innym kontekście, pisze młoda Hannah Arendt w liście do Karla Jaspersa: „Rozumiem dzieje tylko na gruncie, na którym sama stoję”². I wreszcie współczesny Frank R. Ankersmit: „historyczne doświadczenie – chociaż stymulowane jest przez obiekt, który jest nam dany w doświadczeniu – ma jednocześnie charakter samodoświadczenia”³. Ta nierozzerwalna przynależność doświadczenia jako samodoświadczenia i dziejów odbierana jest w polu działania jako fenomen tragiczny: z jednej strony, jako ponadjednostkowy proces dzieje odbierane są jako to, z czym nie można nic począć, jako nieuniknione i konieczne, jako los i przeznaczenie, z drugiej strony, dane są one jako coś, co wymusza na nas wolną reakcję, co każe się zdecydować

¹ W. Schapp, *In Geschichte verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1985 (3), s. 1.

² List z 15. VII. 1926 r. H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926–1969*, Piper Verlag, München–Zürich 1985 s. 1.

³ F.R. Ankersmit, *Die historische Erfahrung*, tłum. V. Kiefer, Matthes & Seitz Verlag, Berlin 2012, s. 56.

i wziąć za nie, tzn. za dzieje, które się stają, odpowiedzialność.

Ażeby zrozumieć, na czym polega owo powiązanie doświadczenia i dziejów, zwróćmy najpierw uwagę na kilka istotnych cech tego, czym jest samo doświadczenie. Ażeby tego dokonać, należy w punkcie wyjścia zawiesić przyrodoznawcze pojęcia doświadczenia, które wyrosło na gruncie, ale też w pewnej opozycji do tego, w jaki sposób na co dzień się doświadcza. Należy też unikać sprowadzania pojęcia doświadczenia do percepcji zmysłowej. W doświadczeniu biorą udział nie tylko zdolności poznawcze człowieka ze spostrzeganiem na czele, lecz cały człowiek. Pierwsze, co charakteryzuje doświadczenie, to fakt, że jest ono bezpośrednim spotkaniem podmiotu z daną treścią, twarzą w twarz, jest doświadczeniem „na własnej skórze”. Możemy ów kontakt z rzeczą, który zgodnie z etymologią słowa ‘contactus’ oznacza w pierwszej kolejności ‘dotyk’, rozumieć w pewnej analogii do dotykania⁴. To nie ja jednak dotykam rzeczy, co bardziej rzeczy mnie dotykają (*contigere*): przydarzają mi się, są kontyngentne. Jeżeli w ogóle sens ma takie porównanie doświadczenia do jednego ze zmysłów – nawet jeśli ów zmysł uznać za Arystotelesem za podstawowy – wtedy przy okazji istoty doświadczenia dziejów warto podkreślić nie tylko jego bezpośredniość – co czyni cytowany wcześniej Ankersmit⁵ – ale także, a może przede wszystkim tkwiący w dotyku moment zawieszenia, ostrożności, gotowości do wycofania się. Nie ma tego elementu w doświadczeniu słuchowym czy wzrokowym. Dzieje się tak, ponieważ dotyk operuje na granicy podmiotu, którą podczas kontaktu

⁴ Na temat „dotykania” świata jako czynności typowo ludzkiej zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 71.

⁵ Ankersmit wprost porównuje doświadczenie historyczne do doświadczenia dotyku. Por. tenże, *Die historische Erfahrung*, dz. cyt., s. 69 i nast.

przedmiot może w każdej chwili naruszyć. Nie ma doświadczenia bez doświadczanego przedmiotu, ale też nie ma przedmiotu doświadczenia bez tego, który doświadcza. Hegel, na przykład, wyraża to następująco: „zasada *doświadczenia* zawiera nieskończenie ważne określenie, że aby przyjąć i uznać za prawdziwą jakąś treść, człowiek musi sam przy tym być, a dokładniej, że taką treść ma on znajdować jako pozostającą w jedności i zespoloną z jego *pewnością samego siebie*”⁶. Doświadczenie jest spotkaniem, w którym przedmiot dany jest wraz z wiedzą podmiotu o sobie samym. Hegel określa tę wiedzę jako pewność. Ale jest właśnie całkiem odwrotnie. Doświadczając czegoś, jesteśmy wystawieni na próbę. W obliczu przedmiotu, który nie jest do końca określony, podmiot doświadcza swej niewiedzy wobec niego, swej ograniczoności i skończoności⁷. Doświadczając siebie, doświadcza swej jednostkowości i niepowtarzalności („to ja tu jestem i to ja tego doznaję na własnej skórze”). Ta jednostkowość dotyczy zresztą zarówno tego, czego się doświadcza, jak i tego, kto doświadcza. W zgodzie z Arystotelesem określamy doświadczenie jako coś usytuowanego pomiędzy wrażeniami zmysłowymi i ogólnymi pojęciami⁸. Z tej też przyczyny, że doświadczenie nie daje się zamknąć w pojęciowej ogólności, jest ono tylko do pewnego stopnia przekazywalne innym. „Do pewnego stopnia” – a więc nie jest tak, że „gdzie jest opowieść, tam nie ma żadnego doświadczenia – i odwrotnie”⁹. Mimo swojej częściowej niekomunikowal-

⁶ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, § 7.

⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, s. 332–333.

⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, wyd. trójjęzyczne, tłum. T. Żeleźnik, RW KUL, Lublin 1996, t. 1, s. 3–8.

⁹ F.R. Ankersmit, *Die historische Erfahrung*, dz. cyt., s. 100–101, 8.

ności jest ono właśnie tym, o czym się najczęściej mówi. To, że rozmawiamy na temat swoich doświadczeń, ba, to, że mówienie spełnia wtedy „najbardziej” swoją funkcję, kiedy pozwala opowiedzieć komuś o jego własnym doświadczeniu, przywołuje klasyczny problem hermeneutyki, a mianowicie, w jaki sposób daje się w ogóle zrozumieć to, co w słowach zostało ujęte jako doświadczenie. Słuchający czyichś wypowiedzi na temat jego doświadczeń wzbogaca swoją wiedzę nie tyle na temat tego, czego ktoś inny doświadczał, ile o samym doświadczającym – kim jest, co preferuje, jakie podejmuje decyzje. Słowem, jakim jest człowiekiem. Na pewno można przyjąć do wiadomości, że ktoś ma takie a nie inne doświadczenie. Można się też z nim zgodzić. Ale nie można nie zgodzić się z czyimś doświadczeniem, skoro jest ono właśnie takie, jakie jest. Zgadając się z kimś, nie przyznajemy mu prawdy, lecz chcemy przez to powiedzieć, że nasze doświadczenia się pokrywają, co oznacza, iż wiele osób ma „to samo” doświadczenie. I tylko wtedy, gdy słowa, w których opowiada się o własnych doświadczeniach, są odbierane przez tych, którzy sami tego doświadczyli, mówi się o właściwym rozumieniu czy lepiej: zrozumieniu lub porozumieniu. Doświadczenie można „w pełni” przekazać innym tylko o tyle, o ile doświadczyli oni tego samego. Mówienie o doświadczeniu ma więc charakter „tautologiczny”: jest mówieniem o tym samym, o czym ten, który w pełni rozumie nasz przekaz, już wie. Dlatego nie można uczyć innych naszego własnego doświadczenia, jeśli go sami nie posiadają. Uczenie się czyichś doświadczeń polega na przypominaniu sobie własnego doświadczenia. Właściwie rzecz biorąc, w ogóle nie można uczyć się doświadczeń – ani swoich, ani czyichś. Raczej to doświadczenie uczy nas i innych, stając się w ten sposób naszym i cudzym doświadczeniem. To doświadczenie jest tu mistrzem. Przekaz doświadczenia ufun-

dowany jest zatem na istnieniu wspólnoty doświadczonych, życiowej „szkoły doświadczenia”, w której każdy uczeń doświadcza tego samego na swój sposób. Nie da się podobnie ująć wrażeń zmysłowych, które charakteryzuje skrajny subiektywizm. Doświadczenie nie jest w ten sam sposób subiektywne. Jest ono raczej – jak powiedzieliśmy – jednostkowe. Dotyczy to nie tylko tego, kto doświadcza, ale także tego, czego się doświadcza. Ktoś doświadcza czegoś w określonej sytuacji, która jest z istoty niepowtarzalna. Tym się chociażby różni doświadczenie w sensie potocznym od doświadczenia w sensie naukowym, że to ostatnie charakteryzuje się właśnie idealizowalną powtarzalnością, która ignoruje zarówno subiektywność doświadczającego, jednostkowość przedmiotu, jak i czasowy aspekt sytuacji doświadczenia. Można wprawdzie doświadczać czegoś, czego doświadczał ktoś inny, jednak ze względu na to, że mamy do czynienia z inną sytuacją, w innym czasie i z innym podmiotem, doświadczenie przebiega przecież za każdym razem inaczej. Czego i w jaki sposób uczy doświadczenie nas, jego uczniów? Co się tyczy przedmiotowej strony doświadczenia, język polski z trudem akceptuje udział słowa ‘doświadczenie’ w zwrotach odnoszących się do przedmiotów, zwierząt tudzież ludzi: nie doświadczamy stołów, kotów czy kelnerów. Podobnie jest także np. w języku niemieckim, gdzie czasownik ‘*erfahren etwas*’ używany bywa raczej w sensie ‘doświadczać czegoś (nieprzedmiotowego)’. ‘*Erfahren von/über*’ ma również znaczenie polskiego ‘dowiedzieć się’, ‘usłyszeć o czymś’, a więc odnosi się do sytuacji, o której powiedzieliśmy, że w niej raczej właśnie brakuje komuś bezpośredniego doświadczenia – dlatego korzysta z doświadczenia innych. Co jest wobec tego „przedmiotem intencjonalnym” doświadczenia? Do czego doświadczenie się odnosi? Pojęcie doświadczenia – o czym mówił cytowany wcześniej Hegel –

dotyczy czegoś ujętego *wraz z* jego wrażeniem, jakie zostawia w doświadczającym. Jest o tyle doświadczeniem przedmiotu, o ile jest ono doświadczeniem podmiotu przez ów przedmiot. Można by w tym sensie powiedzieć, że doświadczenie czegoś jest zarazem doświadczeniem samego siebie. Ale czego doświadczamy w sobie podczas doświadczenia? Doświadczamy mianowicie pewnego „doświadczenia”. Po pierwsze, doświadczą się pewnych stanów, które same są jakimiś „doświadczeniami”, mającymi z reguły emocjonalny charakter: doświadczą się bólu, straty, miłości, nienawiści, zdrady, radości, zimna. W tym sensie doświadczenie jest bardzo bliskie prerefleksyjnemu czuciu. To ostatnie bowiem – jak mówił Theodor Lipps – jest zawsze „Ja-uczuciem”¹⁰. Rozumienie doświadczenia jako czucia koresponduje z wcześniejszą uwagą, że doświadczenie znajduje się gdzieś pomiędzy wrażeniem zmysłowym i pojęciem oraz że nie daje się go potraktować czysto poznawczo. Doświadczenie jako współdoświadczenie własnego stanu jest z natury auto-referencyjne. Po drugie, doświadczą się nie czegoś jako takiego, lecz tego, czym coś jest, ewentualnie, co to znaczy. Nie doświadczą się rzeczy, rozumianych jako „byty w sobie”, lecz co najwyżej tego, jak są one „dla nas”, tego, w jaki sposób one funkcjonują w naszym otoczeniu, czym są, do czego służą, jakie mają dla nas znaczenie itp. Oczywiście, także i ten aspekt doświadczenia odsyła do podmiotu. Doświadczą się wygody, komfortu, użyteczności jakiegoś przedmiotu, pomocy, cierpienia ze strony czegoś lub kogoś.

Mówiąc o doświadczeniu, na uwagę zwraca jego czasowy aspekt. Przede wszystkim doświadczenie, będąc nastawione

¹⁰ Por. D.R. Sobota, *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2017, s. 391 i nast.

na to, co nowe, jest wychylone w przyszłość. Tzw. zbieranie i poszukiwanie doświadczeń, które jest synonimem poznawania świata, odnosi się do tego, co wcześniej nieznanne. Doświadczenie – jak mówi Gadamer – jest otwarte¹¹. Stosunek nowego doświadczenia do wcześniejszych doświadczeń ma przy tym swoisty – dialektyczny – charakter. Nowe doświadczenie ani nie neguje poprzedniego, ani go nie unieważnia (w taki – fałszywy – sposób próbowano niegdyś interpretować poznanie naukowe¹²). Jakże by miało podawać w wątplenie jego prawdziwość, skoro z racji swej bezpośredniości i bliskości to wcześniejsze doświadczenie ma dokładnie taki sam status poznawczy, jak to, które przychodzi po nim? Tym, co ewentualnie kwestionuje doświadczenie, są uprzednie – jak się okazuje w toku doświadczenia – fałszywe przekonania, nadzieje, oczekiwania, które podmiot żywił wobec doświadczanej rzeczy, a które powstały w toku opracowywania nabywanych doświadczeń. Gadamer: „Wszelkie doświadczenie zakłada strukturę pytania. Nie robi się doświadczeń bez aktywnego zapytywania”¹³. W toku pytania doświadczenie przynosi odpowiedź. Nie jest to jednak odpowiedź absolutna, która nie byłaby już możliwa do zakwestionowania. Jak mówi Enrico Berti, „doświadczenie jest uchwyceniem pewnej jedności, ale jest także i przede wszystkim poszukiwaniem dalszej jedności, pełnej organizacji i przez fakt, że jest poszukiwaniem, jest problematycznością, czyli pytaniem”¹⁴. Doświadczenie rozwija się zgodnie z tym, jaka jest sama

¹¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 329.

¹² Rola kontrprzykładu i falsyfikacji w poznaniu naukowym była u zarania filozofii nauki dość mocno przeceniana, co dowodnie wykazał swego czasu Thomas Kuhn.

¹³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 337.

¹⁴ E. Berti, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. D. Facca, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 89.

stojąca w pytaniu rzeczywistość. Kieruje się ono „zasadą rzeczywistości”. Nabywane doświadczenia nie negują siebie nawzajem, lecz, nie rezygnując ze swej odmienności, ulegają specyficznemu sumowaniu (choć nie zamknięciu), podczas którego każde nowe doświadczenie bardziej lub mniej zmienia *całość* nabytego wcześniej doświadczenia. Oznacza to, że doświadczenie otwarte jest także wstecz – ku temu doświadczeniu, które już zostało nabyte. Doświadczająca świadomość, przechodząc od jednego do drugiego doświadczenia, „odwraca się”¹⁵. To odwracanie natrafia na przychylność, ale też opór tego, ku czemu się odwraca. Kto posiada pewne doświadczenie, jest nim w jakiś sposób obciążony, tak że z trudem przychodzi mu doświadczyć czegoś nowego. Zwłaszcza ktoś doświadczony (np. przez wojnę, miłość czy los) to ktoś, kto „wie” i trudno go czymś zaskoczyć. A jednak człowiek doświadczony nie jest dogmatykiem, który wie już wszystko. Raczej jest on kimś, kto czerpie swoją wiedzę z samej istoty doświadczenia, zwłaszcza z tego jego aspektu, który scharakteryzowaliśmy jako otwartość. „Być doświadczonym” oznacza wiedzieć, że się wiele nie wie. Człowiek doświadczony to ktoś, kto ma dystans zarówno wobec powabu tego, co nowe, jak i oczywistości tego, co minione. Jest to ktoś, kto żyje w międzyczasie tego, co było i tego, co dopiero nadejdzie.

Dlatego – biorąc pod uwagę owo powiązanie doświadczenia z czasem – słusznie zauważa Gadamer, że „doświadczenie jest czymś, co przynależy do *dziejowej* [podkreśl. – D.R.S.] istoty człowieka”¹⁶. Można by powiedzieć, że jak dzieje są tym, co się właśnie dzieje, co przechodzi wraz z upływem czasu w dzieje, które już właśnie się nie dzieją („stare dzieje”), tak doświadczenie, rozumiane jako to,

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 331.

¹⁶ Tamże, s. 332.

co zrazu bezpośrednio i żywo odnosi nas do świata, pod wpływem czasu staje się naszym doświadczeniem, sprawia, że „jesteśmy doświadczeni”. Na tym m.in. polega ułomność Kantowskiej teorii doświadczenia, że nie uwzględnia ona – wbrew temu, co tak mocno podkreśla Heidegger¹⁷ – autentycznego oddziaływania tego, że się doświadcza, na stan doświadczonego podmiotu. Ściśle rzecz biorąc, podmiot transcendentálny niczego nie doświadcza, pozostaje zawsze taki sam – bez względu na to, ile doświadczeń przyjął¹⁸. Zarówno doświadczenie, jak i dzieje charakteryzuje ta sama pasywno-aktywna struktura – doświadczenie odkłada się w doświadczającym i tym samym decyduje o jego byciu doświadczone. Doświadczenie i dzieje przybliża do siebie również fakt, że tym, do czego odnosi się doświadczenie, nie jest jakiś stojący naprzeciwko podmiotu przedmiot, lecz samo oddziaływanie jednego na drugi. To oddziaływanie, to działanie się dzieje się pomiędzy podmiotem i przedmiotem.

Choć nie każde doświadczenie można nazwać doświadczeniem dziejów, uwagę zwraca fakt, że doświadczając tego, że coś się dzieje, doświadczenie jakby staje się tym, czym jest, niejako wypełnia swoją istotę, osiąga swoje ejde-tyczne optimum. Staje się tym, co można określić mianem „przeżycia”. Pojęcie przeżycia, które funkcjonuje w języku filozoficznym od niecałych dwustu lat (*Erlebnis*) i które od początku stanowiło kategorię w obszarze doświadczenia historycznego, estetyki i filozofii życia, w mowie potocznej związane jest z czasownikiem ‘przeżywać’, które oznacza, po pierwsze, „być nadal przy życiu, gdy coś się dzieje”, po drugie – jak mówi Gadamer – „zawiera ono ton bezpośred-

¹⁷ M. Heidegger, *Kant i problem metafizyki*, tłum B. Baran, PWN, Warszawa 1989, s. 32 i nast.

¹⁸ Por. F.R. Ankersmit, *Die historische Erfahrung*, dz. cyt., s. 91–92.

ności”: „to, co przeżyte, jest zawsze przeżyte osobiście”¹⁹. W tym znaczeniu ujawnia się ów otwarty, wystawiony na to, co nowe, charakter doświadczenia i dziejów. Ale „przeżycie” ma sens również czegoś, co powstało wskutek przeżywania, jako jego trwałe, niezacieraalne i niezapomniany rezultat²⁰. Ma ono więc tę samą co doświadczenie i dzieje tendencję do obumierania i reifikacji. Ponadto jako doświadczenie odnosi się ono raczej do sfery uczuć i emocji niż intelektu. W kulturze popularnej, która w XX wieku zgłasza zapotrzebowanie na „przeżycia”, która z przeżyć robi przemysł i gałąź gospodarki, która właściwie wszystkie zjawiska traktuje jako „przeżycie”, słowo to funkcjonuje nawet jako opozycja wobec tego, co rozumne i racjonalne. Fakt, że otwarcie dystansujemy się wobec tej banalizacji, nie przeszkadza nam docenić ów uczuciowy aspekt przeżycia i przyjąć jego powiązanie z życiem i przygodą, która „pozwala odczuć życie w całości, w jego rozległości i mocy”²¹. Wydaje się – choć nie jest to słuszne, o czym przekonują rozważania dotyczące święta (zob. dalej) – że doświadczenie tego, że coś się dzieje, jest przeciwieństwem nudy, będącej oznaką tego, że nic się właśnie nie dzieje, że nic nas nie porusza i nie dotyka. Oznaczałoby to, że nie każde doświadczenie jest doświadczeniem dziejów w sensie ścisłym. Potrzeba raczej pewnej specyfikacji, która w ruchu między czymś i niczym daje możliwość przeżycia sporu starego z nowym, tj. tego, że coś się tutaj dzieje. To, że coś się dzieje, choć nie wiadomo dokładnie co, dane jest w pewnym przeczuciu, tzn. jako niepokój, niepewność, entuzjazm, gniew lub lęk. W doświadczenie dziejów wpisana jest świadomość tego, że coś się tutaj dzieje, choć *nic*

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 86–87.

²⁰ Jak w zwrocie: ‘tych przeżyć nikt mi nie zabierze’.

²¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 92–94.

szczególnego o tym nie wiadomo. Jest to jakaś forma wiedzy-niewiedzy, którą dość łatwo daje się utożsamiać z postawą oczekiwania, nadziei, pytania. Wspomniane nastawienie stanowi subiektywny czynnik doświadczenia dziejów, który pozwala doznać dzieje także w totalnym bezruchu („cisza przed burzą”). Ruch dziejów nie musi przejawiać się w jakiś spektakularny sposób, choć najczęściej rzeczywiście zawiera on elementy spektaklu (zob. zagadnienie nr 10).

To powiązanie czasowej charakterystyki doświadczenia z jego otwartością stanowi o jego dziejowości do tego stopnia, że jak mówi Richard Schaeffler, „możliwość dziejów tkwi w zdolności doświadczenia”²².

Doświadczenie dziejów jest więc tyleż specyficznym ruchem, co pewną reakcją na niego. Używając języka fenomenologicznego, można by powiedzieć, że lokuje się w samym środku intencjonalnego wychylenia podmiotu w stronę rzeczywistości. Ów ruch mianowicie doświadczany jest jako jednocześnie „porywający” i „zawieszający”. Mówimy na tę okoliczność o „wichrze” i „wietrze” dziejów, który wdziera się do „zagród i domostw”, wymuszając zmianę dotychczasowego życia. Doświadczenie dziejów zbiega się z intensyfikacją odczucia konieczności orientowania się, z napięciem uwagi, świadomością zaangażowania się, podjęciem decyzji. W toku doświadczenia dziejów podmiot zmienia się, a zmiana ta przebiega w ramach ostrożnego rozeznawania się w sytuacji. Klucz do zrozumienia dziejowego nastawienia leży więc w przebadaniu tego, co oznacza owo bycie porwanym, bycie zdecydowanym, uczestnictwo w zmianach światowego porządku, umiejętność znalezienia się w sytuacji totalnego rozchwiania.

²² R. Schaeffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, s. 219.

Doświadczenie dziejów jest sytuacją braku orientacji, taką, jaka zachodzi, gdy pojawia się pytanie „co się tutaj dzieje?”. Pomimo silnego przekonania o tym, że coś się dzieje, nie wiadomo co. W celu bliższego rozeznania się, z jaką grupą fenomenów mamy tutaj do czynienia, rozpatrzymy sytuację przeciwną do tej przed chwilą omawianej, a więc zobaczymy, na czym polega doświadczenie orientowania się. Godną rozważenia (p)odповідź, w jakim kierunku można by rozwinąć powyższą intuicję, przynosi interesujący, choć rzadko omawiany esej Kanta z roku 1786 pt. *Was heißt: sich im Denken orientieren?* Odnosząc się do wypracowanych wcześniej założeń swojej krytycznej filozofii, potwierdza on w nim, że orientacja w świecie (zmysłowym czy ponadzmysłowym), która daje nam zrozumienie tego, co się dzieje, następuje zawsze na podstawie jakiejś subiektywnej zasady. Nie wystarczy wyliczenie samych własności rzeczy czy też ich położenia. Orientacja w przestrzeni (geograficzna i matematyczna) dokonuje się na podstawie poczucia i zdolności rozróżniania prawej i lewej strony naszego ciała. Natomiast orientacja w myśleniu (logiczna) zachodzi na podstawie „potrzeby rozumu”. Tam, gdzie rozum wykracza poza doświadczenie zmysłowe, „w niezmierzonej i wypełnionej nieprzeniknionymi dla nas ciemnościami przestrzeni tego, co nadzmysłowe” jedynym punktem orientacyjnym jest „poczucie właściwej rozumowi potrzeby”²³. Mówiąc o potrzebie rozumu, wyrażamy się nieścisłe, gdyż – jak mówi Kant – „rozum nie czuje”. Co najwyższe „za sprawą instynktu poznania” wywołuje on uczucie potrzeby, podobnie jak to ma miejsce w przypadku relacji

²³ I. Kant, *Co znaczy orientować się w myśleniu?*, [w:] I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, tłum. A. Banaszekiewicz, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 205.

pomiędzy wolną wolą i rozumem praktycznym²⁴. Potrzebę tę nazywa Kant także „wiarą rozumową”. W przypadku teoretycznej potrzeby rozumu zakładanie istnienia tego, co bezwarunkowe, tj. Boga, w przestrzeni tego, co nadzmysłowe, ma status „hipotezy rozumowej”: dla zrozumienia przygodności, porządku i celowości rzeczy istnieje potrzeba założenia tego, co bezwarunkowe, tj. istoty najwyższej, której idea zawiera ostateczną rację determinującą ów stan rzeczy. W przypadku praktycznej potrzeby jest to natomiast „postulat rozumu”. „Tak więc czysta wiara rozumowa jest przewodnikiem lub kompasem, za pomocą którego myśliciel spekulatywny może się orientować podczas błąkania się rozumem po obszarze przedmiotów nadzmysłowych”²⁵. Co jednak się dzieje, gdy brakuje tej wiary w to, co bezwarunkowe, gdy rozum sam siebie pozbawia odczuwania owej potrzeby i popada w „kłopotliwy stan ludzkiego umysłu”, nazywany „niewiarą rozumową” i wolnomyślicielstwem²⁶? Wtedy – powiada Kant – „wtrąca się władza zwierzchnia”, która w ogóle zabrania myśleć.

Chociaż odpowiedź Kanta na pytanie „co znaczy orientować się w myśleniu?” pozostaje zgodna z założeniami wypracowanymi w *Krytyce czystego rozumu*, jest ona mimo wszystko zaskakująca. Zdaniem Kanta poszukiwany punkt orientacyjny znajduje ona w potrzebie rozumu, nie zaś – jak można by przypuszczać – w czymś, co za każdym razem tę potrzebę właśnie zaspokaja. Potrzeba przecież jest wyraźnym brakiem czegoś. Jakże więc ów brak miałby stanowić zarazem swe własne zaspokojenie?

W omawianym eseju Kant nie wyjaśnia bliżej, czym jest owa potrzeba rozumu. Mając jednak w pamięci to,

²⁴ Tamże, s. 275 (przypis 23).

²⁵ Tamże, s. 210.

²⁶ Tamże, s. 215.

co przedstawił w swych głównych pismach krytycznych, można zdefiniować ową potrzebę jako wpisany w naturę rozumu interes. To on stale prowokuje rozum do zadawania pytań. Przypomnijmy: rozum dręczą pewnego rodzaju pytania, które zadaje mu jego własna natura. Większość z nich uzyskuje odpowiedź na drodze doświadczenia zmysłowego i odwołującego się doń poznania naukowego. Jest jednak także i taka grupa pytań, na które rozum nie może odpowiedzieć, nie wykraczając poza to, co w ogóle może być mu dane na drodze poznania. Wykraczając pytaniem ku temu, co ponadzmysłowe i odczuwając w tej materii dezorientację, rozum zadowala się odpowiedzią w postaci hipotezy lub postulatu (wiary rozumowej).

Odczucie dezorientacji, którego wyrazem mogą być różnego rodzaju pytania, rodzi się więc nie tyle na skutek całkowitego braku orientacji, tj. w wyniku zupełnego braku odróżniania lub też braku odczuwania potrzeby rozumu – bo to właśnie to ostatnie odpowiada za powstawanie pytań – ile raczej w wyniku pograżenia się w tej potrzebie. Rozum stale musi się orientować w sytuacji, albowiem z natury swej jest zdezorientowany. Orientowanie się w obrębie tego, co ponadzmysłowe, któremu odpowiada omawiane przez nas doświadczenie tego, że coś się dzieje (to „że” i „coś” nie są przecież niczym zmysłowo postrzegalnym), polega na uświadomieniu sobie natury rozumu, którego nieskończona potrzeba pytania powoduje, że jesteśmy zdezorientowani. Skoro rozum wszystko, co posiada, zawdzięcza samemu sobie, jego własne pytania muszą znaleźć odpowiedź w nim samym; odpowiedzi rozumu tkwią w jego pytaniach. Jak długo mamy poczucie własnego ciała oraz odczuwamy potrzebę rozumu, tak długo pojawia się pytanie „co się tutaj dzieje?”, które jest zarazem własną odpowiedzią. Dopóki mamy pytanie, dopóty mamy odpowiedź. Gdybyśmy nie

mieli wspomnianego poczucia i potrzeby, nie tylko nie posiadalibyśmy odpowiedzi na pytanie „co się tutaj dzieje?”, ale także nie moglibyśmy postawić samego pytania. Na tym właśnie polega „niewiara rozumowa”. Jej ostateczną konsekwencją jest zanik wszelkiego poznania – nie tylko koniec metafizyki, ale także koniec nauki. Albowiem w zgodzie z wynikami *Dialektyki czystego rozumu* hipoteza rozumowa Boga umożliwiła postęp wszelkiego poznania. Czy, odwołując się do wspomnianego eseju z roku 1786, oznacza to, że także poczucie różnicy pomiędzy prawą i lewą stroną własnego ciała, które umożliwia orientację w świecie zjawisk, możliwe jest za sprawą idei Boga? Gdyby interpretacja ta okazała się prawdą – co biorąc pod uwagę sens przewrotu kopernikańskiego jest więcej niż prawdopodobne, choć w obecnym momencie niemożliwe do wykazania – czy znaczyłyby to, że bez odczuwania potrzeby metafizycznej – bez metafizyki – nie jest możliwe nawet najbardziej elementarne doświadczenie własnej cielesności? Czy wówczas nie należałoby przyznać, że doświadczenie ciała jest zawężeniem doświadczenia metafizycznego? I czy, dalej, nie należałoby wówczas zgodzić się, że doświadczenie tego, że coś się dzieje, zależy od pierwotnego dziania się samego rozumu, który jest czystym pytaniem?

Jeśli tym, co pozwala się orientować w myśleniu i w rzeczywistości, jest ostatecznie potrzeba rozumu, która jest pewnym motywującym rozum do wykraczania poza siebie zainteresowaniem, a więc pytaniem, to możemy przyjąć, iż pytanie to jest w obliczu tego, co się dzieje, warunkiem zarówno naszej orientacji, jak i dezorientacji. Wiemy, że coś się dzieje, ale nie wiemy co. Dlatego też pytamy: co się tutaj dzieje? Doświadczenie dziejów jest doświadczeniem tej pytałości. Oznacza to jednak, że stawiane w obliczu dziejów pytanie „co się tutaj dzieje?” nie pojawia się tylko

czasami, wtedy mianowicie, gdy odczuwamy zagubienie co do sensu sytuacji, której jesteśmy świadkami lub w której bezpośrednio musimy uczestniczyć, ale jest ono wiecznie palącym pytaniem rozumu – także wtedy, gdy pewnym krokiem podążamy przez życie, nie przejmując się zupełnie tym, „że coś się tutaj dzieje”. Pytanie to jest nie tylko najbardziej źródłowe, bo tkwiące w samym rozumie, nie tylko najtrwalsze, ale nadto również najszersze, obejmujące zarówno doświadczenie zmysłowe, jak i ponadzmysłowe. Z tego powodu można więc bez zbytej przesady określić pytanie „co się dzieje?” jako pytanie podstawowe, które leży u podstaw wszelkiego doświadczenia (dziejów).

Aporie filozofii dziejów

Doświadczenie dziejów nie musi wcale przerodzić się w filozoficzny namysł nad dziejami, zwłaszcza zaś nie musi ono przybrać postaci tego, co określa tradycyjna nazwa „filozofii dziejów” (zagadnienie trzecie).

Jeśli „dzieje” można rozumieć dwojako: jako to, co się faktycznie wydarza i jako opowieść o tym, co się wydarzyło, ale czego już nie ma, to również filozofia dziejów ma podwójny sens: może ona oznaczać namysł nad tym, że coś jeszcze się dzieje, oraz namysł nad tym, co właśnie już się nie dzieje, a co zostało w jakiś sposób utrwalone w słowie lub obrazie. O ile ten ostatni namysł dochodzi – jeśli w ogóle dochodzi – do doświadczenia tego, że coś się dzieje, od strony dziejów, rozumianych jako „historia”, a więc od strony tego, co właśnie już się nie dzieje, a co jest jedynie tegoż ilustracją, o tyle ten pierwszy proponuje coś całkiem odwrotnego: do doświadczenia dziejów w sensie historycznym dochodzi on tylko od strony doświadczenia tego, że coś się dzieje. Abstrahując od tych różnic i biorąc pod uwagę wewnętrzne trudności tego typu refleksji filozoficznej, fakt, że doświadczenie dziejów staje się niekiedy podstawą filozofii dziejów (w podwójnym sensie) nie pozwala się łatwo zrozumieć. Jak wiadomo, tzw. filozofia dziejów jest dziedziną filozofii, której tematem jest rzeczywistość historyczna, a więc chronologicznie uporządkowany związek zdarzeń. Niegdyś wszechobecna i wpływowa, po dwóch wiekach świetności (XVIII–XIX) przestała cieszyć się szacunkiem

i zainteresowaniem, jakie miała wcześniej¹. Nie jest to kwestia mody, choć oczywiście, także i ona bardzo często spełnia rolę kryterium tego, o czym warto myśleć – nawet w filozofii. Zainteresowanie filozofią dziejów spadło – choć bynajmniej nie zniknęło całkowicie – z powodu odkrycia wewnętrznej niemożliwości tego typu refleksji. Chodzi o kwestię powiązania rozumu i historii, natury i wolności². W przypadku proponowanej tu filozofii dziejów, która próbuje namyślać się nie nad tym, co już się działo, lecz nad tym, co się właśnie dzieje, ta problematyczna kwestia nabiera jeszcze większej ostrości.

Z kilku co najmniej powodów filozofia dziejów wydaje się – by użyć częstego powiedzenia Heideggera pod adresem filozofii chrześcijańskiej – rodzajem „drewnianego żelaza”. Bynajmniej nie tylko i nie dlatego przytaczamy wobec filozofii dziejów to paradoksalne określenie, że wywodzi się ona z chrześcijańskiego sposobu myślenia o świecie. Pierwsza trudność jest o wiele starsza niż chrześcijaństwo i leży w pytaniu o możliwość myślowego i językowego uchwycenia tego, co pozostaje w ruchu. Skoro dzieje są swoistym rodzajem ruchu, w jaki sposób można je ująć, opisać i zrozumieć, nie zatrzymując go i nie petryfikując? Negatywna w tej kwestii odpowiedź starożytnych na długie wieki oddzieliła od siebie myślenie i dzieje. Problematyczny stosunek pomiędzy myśleniem i dziejami zachodzi zresztą nie

¹ Istnieje bogata literatura na temat dziejów filozofii dziejów. Przykładowo: A. Demandt, *Philosophie der Geschichte: von der Antike zu Gegenwart*, Böhlau, Köln 2011; J. Thyssen, *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, H. Bouvier und Co. Verlag, Bonn 1954.

² R. Schaeffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, s. 110 i nast. H. Schnädelbach, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 5 i nast.

tylko z tego powodu, że jedno z nich wymaga zatrzymania się³, gdy przeciwnie, drugie z nich zdaje się być synonimem czystej ruchliwości. Występuje on także i z tej przyczyny, że myślenie jako takie jest możliwe tylko na gruncie pewnego rodzaju wycofania się ze świata i z działania, podczas gdy dzieje do swojego wydarzania się wymagają właśnie uczestnictwa i zaangażowania się. Wydaje się, że dzieje są bez-myślne niejako z założenia. Jak mówił, wielokrotnie cytowany przez Hannah Arendt, Paul Valery, „czasami myślę, czasami jestem”⁴. Trzecia racja, która oddziela od siebie dzieje i myślenie, powiada, że dzieje, rozumiane jako to, co się aktualnie dzieje, dokonują się tu i teraz: w tym czasie i w tym świecie. Tymczasem „każda myśl jest, mówiąc ściśle, myślą o czymś wcześniejszym”, „każda myśl jest po-myślana”⁵. Dlatego też gdy myślenie kieruje się ku dziejom, zamienia terażniejszość w przeszłość, to, co się dzieje – w „dzieje”. Już sam wywiedziony z tradycji zwrot „filozofia dziejów”, który przywołuje na myśl metafizykę historii, sugeruje, że mamy tutaj do czynienia z czymś, co się właśnie już nie dzieje, co dzieje się ma za sobą. „Sowa Minerwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem”⁶. Myślenie i dzieje dzieli różnica czasów: rzecz myślenia dotyczy raczej przeszłości, historii, a nie tego, co tu i teraz. Jak mówił Platon, filozofia jest anamnezą; wtórował mu

³ H. Arendt, *Życie umysłu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2016, s. 80.

⁴ Por. też interesujące rozważania Tołstoja na temat bezmyślnego działania tych, którzy tworzą dzieje, przypomniane przez K. Löwitha w: tenże, *Jacob Burckhardt*, seria: *Sämtliche Schriften*, t. 7, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1984, s. 32 i nast.

⁵ H. Arendt, *Życie umysłu*, dz. cyt., s. 80, 87.

⁶ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 21.

Heidegger, twierdząc, że myślenie jest pamięcią⁷. I wreszcie czwarta racja, która odgradza myślenie od dziejów. Myślenie jest domeną „samotnego życia duszy”, tego, co wewnętrzne, tego, co nie z tego świata, co ukryte i ciemne itd., dzieje zaś, przeciwnie, rozgrywają się w przestrzeni publicznej, „na rynku”, pośród ludzi, jako teatr i widowisko, które wymaga światła. Pomiędzy nimi nie ma żadnego mostu, po którym można by przejść z jednej strony na drugą.

Wyliczając trudności, których bynajmniej nie wyczerpuje powyższe zestawienie⁸, wskazujemy, że projekt pod tytułem „filozofia dziejów” od początku najeżony jest poważnymi sprzecznościami, czyniącymi wątpliwym sensowność i powagę zajmowania się tego rodzaju kwestiami. Być może, „pożegnanie z filozofią dziejów” (Odo Marquard), które dokonało się (?) na początku ubiegłego wieku, ma w tym swoje racje. Także i my, przystępując do namysłu nad dziejami, nie chcemy ich ignorować. Z drugiej jednak strony, nie chcemy też ich po prostu „rozwiązać”. Sądzymy raczej, że wyżej wymienione aporie nie są li tylko kwestią znalezienia właściwego rozwiązania, lecz wynikają niejako z samej rzeczy, która z istoty jest problematyczna. Naszą intencją jest w nich raczej wytrzymać niż je unicestwić.

Wytrzymać w powyższych kwestiach oznacza potraktować je jako pytania właśnie, których stawianie zostaje rozłożone na wiele etapów. Dopiero ostatnim z nich jest odpowiedź.

Pierwsza trudność związana jest przede wszystkim z tym, że od czasów starożytnych przed myśleniem stawiano zadanie odkrycia prawdy, którą rozumiano jako system *od-*

⁷ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, WN PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s.100.

⁸ E. Voegelin, *Was ist Geschichte?*, tłum. D. Fischer-Barnicol, Matthes & Seitz, Berlin 2015, s. 23 i nast.

powiedzi na zadawane metodycznie pytania. W ten sposób unieruchomione w sądach myślenie prezentuje niezmienną treść, której odpowiada substancjalnie rozumiany byt. Inaczej jednak wygląda sytuacja, gdy pozostawimy myśleniu jego żywiołowość, jego wędrowny i poszukiwawczy charakter, jego błędzenie i wahanie się między wiedzą i niewiedzą, słowem, gdy zabezpieczymy jego *pytajność*. Czyż wówczas myślenie nie musi zdać się podobne do tej ruchliwości, która charakteryzuje same dzieje?

Druga trudność wynika wprost z istotowej odmienności dziejów i myślenia. Aby opisać ów odmienny od dziejów aspekt myślenia, Hannah Arendt przeciwstawiała perspektywę aktora perspektywie widza, przyznając temu ostatniemu ewidentny prymat: „tylko *widz* [podkr. H. A.], nie aktor, może znać i rozumieć oferujące się widowisko⁹”. Dzięki temu, że widzowie jedynie przyglądają się temu, co dzieje się na scenie (teatru i świata) i nie uczestniczą w tym, mogą uchwycić jego prawdę. Włączony w widowisko aktor jest nie tylko częścią tego, co się dzieje, ale również elementem zależnym od oceny widza, za sprawą którego albo zyskuje chwałę (*doxa*) albo popada w zapomnienie. Można jednak zapytać, czy jeśli rzeczywiście uzasadnione jest porównywanie dziejów do teatru, to czy musi być to (tradycyjny) teatr, w którym aktor gra (w sensie: udaje) pewną rolę *dla* siedzących na widowni widzów. Czy ów ostry podział na aktorów i widzów, i w ogóle rozumienie dziejów jako teatru, znanego z ubiegłych wieków, jest uzasadnione? Być może, nie podając w wątpliwość słuszności samego porównania, należałoby dokładniej zapytać, z jakim teatrem mamy tutaj do czynienia. Pomijając nawet i to pytanie, i odnosząc się do wyjaśnienia pierwszej ze wskazanych trudności, można

⁹ H. Arendt, *Życie umysłu*, dz. cyt., s. 92.

zauważyć, że jeśli myślenie jest ruchem zapytywania, to jako takie pozostaje ono dalekie od bierności czystego oglądania. Pytanie mianowicie ma to do siebie, że jest spontaniczną, wolną aktywnością podmiotu, zawierającą w sobie jednocześnie żądanie, prośbę i pozwolenie – aktywnością, która nie ingeruje jednak w rzeczywistość, o którą pyta, ani nie zatrzymuje jej, lecz wymaga jedynie jej jawności, tj. odpowiedzi.

Przechodząc do trzeciej trudności, która zwraca uwagę na to, że stosunek pomiędzy filozofią i dziejami jest analogiczny do stosunku pomiędzy przeszłością i terażniejszością, należy przede wszystkim przypomnieć (o czym mówiliśmy wcześniej), że dzieje nie są jakimś punktowym wydarzeniem, które można by zamknąć w jednym „teraz”, lecz są wydarzeniem, w którym coś – choć nie wiadomo co – *nadchodzi*. Doświadczenie dziejów jest przeczuciem dziejącej się teraz i tutaj przyszłości. Oczywiście jest zatem, że w obliczu specyfiki swego „przedmiotu”, myślenie dziejów nie może być myśleniem wstecz. Jeżeli myślenie jest z istoty po-myśleniem, to w celu dotknięcia nim terażniejszego wydarzenia winno być ono uprawiane z perspektywy przyszłości. Filozofia dziejów byłaby więc możliwa jedynie jako filozofia przyszłości. Cóż to jednak oznacza? Nie chodzi przecież o to, aby na podstawie historii i doświadczenia obecnego „stanu świata” snuć filozoficzne wyobrażenia na temat tego, co będzie. Tego rodzaju próby, porównywalne z wieszczbiarstwem, mogą wprawdzie być uprawiane jako rodzaj intelektualnej zabawy, jednak nie na tym przecież ma polegać filozofia dziejów, które obecnie się dzieją, tzn. aktualnie nadchodzą, że opisuje ona to, co dzieć się dopiero będzie. Filozofia przyszłości – ‘przyszłości’ należy tu odczytywać nie w sensie *genetivus objectivus*, lecz *genetivus subjectivus* – nie jest filozofią o przyszłości, lecz filozofią, która należy do przyszłości. Nie chodzi o tworzenie filozoficznej

utopii, ale raczej o wstawienie się w wymiar nieokreślonej przyszłości, by z jej perspektywy wstecznie mówić o tym, co jest. Filozofia dziejów jako filozofia przyszłości jest możliwa jedynie jako filozofia nie-wiedzy. W odróżnieniu od takiego rozumienia myślenia, które zaczyna się i kończy jako re-fleksja, które jest zawsze cofaniem się i powtarzaniem tego, co było, które jest spóźnione i prześcignięte przez to, o czym myśli (*Rückfrage*), myślenie dziejów winno zaczynać się od pytania uprzedzającego (*Vorfrage*): kończąc się znakiem zapytania i wychylając się ku przyszłości, wchodzi ono w stan aktywnego oczekiwania i nasłuchiwanie odpowiedzi, która ma dopiero nadejść. Jest pro-fleksją, odbiciem wprzód. Z tego oczekiwania spogląda w przeszłość, która dzięki temu z tego, co było i nie może już inaczej być, staje się przestrzenią możliwości.

Czwarta trudność popada w sprzeczność performatywną. Czy mówienie o niej i pisanie nie jest dostateczną oznaką opuszczenia zaciśnięcia własnych myśli? „Ileż w ogóle i w jakiej mierze słusznie myślelibyśmy, gdybyśmy nie myśleli niejako we wspólnocie z innymi, z którymi dzielimy się naszymi myślami i którzy dzielą się z nami swoimi”¹⁰? Człowiek jako istota myśląca pragnie od początku komunikacji¹¹. I choć, oczywiście, nie wszystko i nie w pełnym stopniu jest w stanie przekazać innym – w każdej myśli istnieje na pewno coś niewyraźnego – możliwość porozumienia między ludźmi jest bezspornym faktem. W każdym razie myślenie nie jest czarną dziurą, której nic nie może opuścić. A jeśli tak, to możliwe jest spotkanie myślenia z dziejami w przestrzeni mowy – która nie tyle jest „domem bycia”, ile

¹⁰ I. Kant, *Co to znaczy: orientować się w myśleniu?*, [w:] I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, tłum. A. Banaszkiewicz, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 213.

¹¹ H. Arendt, *Życie umysłu*, dz. cyt. s. 99.

raczej rynkiem pełnym ludzi – może nie zawsze dosłownej, ale na pewno metaforycznej, a więc takiej, która przenosi (*metaphorein*) słowem¹². I jeśli ponownie przywołamy rozumienie myślenia jako pytania, które tradycja określa mianem „rozmowy duszy samej z sobą”, to nietrudno uznać, że myślenie z natury potrzebuje Innego – czy to będzie mój własny Inny czy też obcy Inny, że zapytywanie musi mieć jakiegoś adresata. Będąc najdobitniejszym bodaj wyrazem ludzkiej skończoności, zadane w danej chwili pytanie wychyla się ku Innemu albo z prośbą o pomoc, albo z zamiarem krytyki i korekty jego lub naszego postępowania.

Jeśli w zetknięciu myślenia z dziejami natrafiamy na cały szereg trudności (z których jedynie *kilka* zostało wymienionych powyżej¹³), to otwarcie i udrożnienie połączenia między myśleniem i dziejami nie powinno za wszelką cenę dążyć do likwidacji tych trudności, lecz raczej szukać możliwości radzenia sobie z nimi. Tak, jak dajemy sobie radę z naszą skończoną naturą, której przypisane jest immanentne ograniczenie na wielu różnych poziomach¹⁴, tak winniśmy wytrzymać pewne trudności, które pojawiają się na linii filozofia–dzieje. Nie dlatego jednak, że tak jest wygodnie, albo że nie mamy innego wyjścia, lecz dlatego że te trudności wyrażają problematyczną naturę tego, z czym mamy tutaj do czynienia. W miejsce mocnego *rozwiązania* naszkicowane wyżej możliwości zmierzenia się z przedstawionymi wcześniej trudnościami za każdym razem odwołują się do tego, czym jest *pytanie*. Jak gdyby jedynym

¹² Tamże, s. 108–122.

¹³ Wiele innych problemów filozofii dziejów prezentuje np. T. Zwenger w: tenże, *Geschichtsphilosophie. Eine kritische Grundlegung*, WBG, Darmstadt 2008.

¹⁴ J. Jakubowski, *Skończoność egzystencjalna. Studium nad filozofią Paula Ricoeura*, Epigram, Bydgoszcz 2017.

rozwiązaniem było twierdzenie, że filozofia dziejów jest możliwa tylko w formie pytania o dzieje. Przyjąwszy takie podejście, nie chodzi, oczywiście, o to, aby wszystko, co mówi się o dziejach, ubierać w gramatyczną formę pytania. Dobrze znane są wypowiedzi w formie zdań pytajnych, które wcale nie pytają, albo pytają tylko na pozór. Chodzi raczej o postawę pytania, która respektuje otwarty i problematyczny charakter tego, że się coś dzieje, choć nie wiadomo co. Jeśli największym zarzutem przeciwko tradycyjnie rozumianej filozofii dziejów pozostaje twierdzenie, że próbuje ona osiąść „rzetelną” – najchętniej mającą postać systemu – wiedzę o tym, co nieuchwytnie i z natury swej nieznanne, że, innymi słowy, w chwili, w której z niewzruszoną pewnością wygłasza ona natchnione prawdy na temat dziejów powszechnych, ze wskazanego przed chwilą powodu, nie trafia ona w dzieje, lecz w próżnię – to wytrzymująca w pytaniu filozofia dziejów o tyle jest wolna od tego rodzaju zarzutów, iż – mówiąc o dziejach – właściwie ani nic o nich nie twierdzi, ani niczemu o nich nie przeczy. Hegłowska filozofia dziejów, która, z jednej strony, może zostać nazwana chwilą triumfu filozofii dziejów, z drugiej – dla wielu pozostaje synonimem jej racjonalistycznego wynaturzenia, została ufundowana na konstytuującej pozytywny system wiedzy serii negacji. Właściwe doświadczenie dziejów nie jest jednak ani twierdzeniem, ani przeczeniem. Te ostatnie przychodzą później i są już pewnymi odpowiedziami na to, co się dzieje i co posiada pierwotnie status pytania. Jak logicznym warunkiem możliwości twierdzenia lub przeczenia jest pytanie, na które one odpowiadają, tak stwierdzenie tego, co zachodzi, lub też jego negowanie, dokonuje się na gruncie czy raczej w otchłani dziejowego zapytywania. Pierwszym i ostatnim słowem dziejów jest pytanie o to, „co się tutaj dzieje”.

Pytanie i dzieje łączy zatem szczególny związek, który nie występuje pomiędzy dziejami i innymi formami wypowiedzi. Analizując powiązanie myślenia z czasem, Arendt zaproponowała diagram, który sugeruje, że wybuchające na styku przeszłości i przyszłości myślenie jest pewnego rodzaju wyrwą, przepaścią czy dziurą (*gape*) w czasie, otwierającą i przekraczającą jego przepływ w stronę tego, co nieskończone. Myślenie i dzieje łączy dynamiczny i dialektyczny związek. Z jednej strony – jak zauważa Marcin Moskalewicz – „ahistoryczną lukę związaną z myśleniem należy uznać za warunek możliwości przepaści w znaczeniu historycznym”¹⁵, z drugiej – można powiedzieć odwrotnie: rozstąpienie się historii jest warunkiem możliwości myślenia, tzn. pytania (o dzieje). Pytanie i dzieje są odwrotnymi stronami tej samej sytuacji. Pytanie o dzieje – to właśnie w owym „o”, które można potraktować jako graficzny symbol wspomnianej wyżej „dziury”, czy mówiąc nieco bardziej wykwintnie: otwartości dziejowego dziania się – rozgrywa się teatr dziejów.

Pytanie o dzieje nie jest prostym, bezpośrednim pytaniem. Pojawia się ono dopiero jako trzeci poziom zapytywania. Pierwsze piętro stanowią pytania, które występują w codziennej komunikacji. Zakładają one znajomość tego, czego pytanie dotyczy. Dopiero na drugim piętrze zapytywania to, co we wcześniejszym pytaniu zostało założone, ulega stematyzowaniu. Pytanie pyta teraz o istotę tego, czego dotyczyło pierwsze pytanie. W trzecim kroku pytanie o istotę zostaje pogłębione o refleksję nad dziejami. Okazuje się bowiem, że istota tego, czego dotyczyło pierwsze pytanie, ma z istoty dziejowy charakter: jest polem możliwych rozstrzygnięć. Żmudne, stopniowe odsłanianie tego pola

¹⁵ M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2013, s. 77.

Heidegger nazywał destrukcją¹⁶ – co jest o tyle nietrafne, że chcąc nie chcąc podkreśla ono element negacji, gdy tymczasem ów najwyższy poziom pytania jest jednocześnie spełnieniem idei pytajności jako takiej.

Dzieje odsłaniają się zatem w miarę pogłębiania procesu pytania. Weźmy dowolny przykład, jakim jest dom. Załatwiając codziennie różne sprawy, pytamy o dom w różnych kontekstach: w kontekście jego domowników, jego położenia, czasu jego budowy, układu pomieszczeń, własności, utrzymania, atmosfery itd. To zainteresowanie domem zakłada, że *implicite* wiemy, o czym mówimy, wiemy, czym jest dom. Gdy z jakiś względów jednak zaczynamy interesować się tym, czym jest właściwie dom, naszą uwagę przykuwa to, co w poprzednim pytaniu było już założone, a więc istota domu. Pytamy wówczas o to, co mamy na myśli mówiąc dom. Idąc za jakimś jednorazowym wglądem w istotę domu, możemy zaprzestać dalszego pytania i przejść do spraw, które pojawiają się na pierwszym piętrze naszego zainteresowania światem. Ponieważ działanie nie toleruje zbyt długiej zwłoki, najczęściej wystarcza jedna z pierwszych narzucających się odpowiedzi, aby zatrzymać proces pytania. Ale na tym bynajmniej nie kończą się jego możliwości. Możemy bowiem pozwolić wybrzmieć tym pierwszym pojawiającym się odpowiedziom w celu sprawdzenia, czy wytrzymują one konkurencję z innymi odpowiedziami, które nie są już tak oczywiste, jak te „pierwsze”, tłoczące się u wylotu pytania. Im dłużej wytrzymujemy w pytaniu, tym więcej pojawia się możliwych odpowiedzi i tym bardziej stają się one problematyczne. Pytanie biegnie w nieskończoność. Otwiera się scena dziejów, na której występują i ścierają się ze sobą różne odpowiedzi. Jedne z nich znalazły już swój wyraz w historii

¹⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., § 6.

idei, inne – nie. To, co stare, konkuruje z nowym – wszystkie jednak możliwości mają tę samą „aktualność”. Istota domu mieni się teraz bogactwem sensów, pośród których żaden nie jest w stanie na dłużej uzyskać prymatu i przerwać łańcucha pytania¹⁷.

A jednak proces pytania nie trwa w nieskończoność. Powrót do życia codziennego wydaje się kłaść kres każdemu pytaniu, szczególnie temu, które pojawia się jako zwykła prośba o informacje. Czy przez to jednak zostaje zatrzymany proces dziejowego pytania? Bynajmniej. Nie jest przecież tak, że dopiero wtedy, gdy pytający zanurza się w głębinę pytalności, wszystko na powrót ożywa i na nowo zaczyna się taniec dziejów. Pytający nie puszcza dziejów w ruch, lecz od czasu do czasu w nich uczestniczy. Pytanie nie tworzy dziejów, lecz dzieje otwierają się i ujawniają jako pytanie (o dzieje). Pytanie nie jest brakiem odpowiedzi, lecz ich nadmiarem, eksplozją i przesytem – jako pytanie właśnie.

Zawieszenie pytania i powrót do życia codziennego jest jak przejście przez wąski przesmyk. Filozofia dziejów jest raczej filozofią niedzieli niż filozofią dnia powszedniego. Jak mówi Max Scheler, „filozofia *niedzieli* przeciwstawia się filozofii dnia powszedniego. Niedziela rzuca swoje światło wprzód i wstecz na codzienność. Żyjemy od niedzieli do niedzieli. Troska jest tylko środkiem pomiędzy jedną i kolejną niedzielą”¹⁸. Jakże trudno ujrzeć w rutynie dnia powszedniego owe sensy znane ze sceny dziejów. Owszem,

¹⁷ Na temat natury pytania fenomenologicznego jako „pytania kołowego” zob. W. Płotka, *Redukcja fenomenologiczna jako zapytywanie. Fenomenologia Husserla a problem pytania*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, r. 22, 2013, nr 1 (85), s. 173–190.

¹⁸ M. Scheler, *Späte Schriften*, seria: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Francke Verlag, Bern–München 1976, s. 294. To określenie Schelera dobrze koresponduje z określeniem czasu dziejów jako święta (zob. zagadnienie dziesiąte).

spotyka się je na każdym kroku – jako znaczenia i wartości, stabilnie przytwierdzone do rzeczy, sytuacji, działań i ludzi – niemniej w porównaniu z owymi bachanaliami, w jakich uczestniczą na poziomie dziejów, wyglądają one rzeczywiście jak platońskie cienie. W obliczu niezmiernego ogromu i krzykliwej wszechobecności materii otulający ją sens jest niczym cienka skóra, skąpa zasłona, delikatne przebarwienie. A jednak ten wysoce oszczędny – wydawałoby się – udział sensu w morzu materii wystarcza do jej pełnego uporządkowania i orientacji.

Przywołane wcześniej wewnętrzne trudności filozofii dziejów należy uzupełnić szybkim wskazaniem na istniejące dziś trudności zewnętrzne. Chodzi o znany fakt korozji sensosfery. Gdybyśmy mieli opisać to językiem relacjonującym obecny „stan świata”, trzeba by powiedzieć, co następuje. Bardzo często powtarzają się dziś głosy, że w ostatnich stuleciach warstwa sensu znacznie się skurczyła, że w porównaniu do tego, co miało miejsce choćby w oświeceniu, nie mówiąc już o czasach bardziej odległych, „otulina” sensu jest obecnie w fatalnym stanie. Coraz częściej widać przez nią materię, której obsceniczność, surowość i nagość przypomina zimne powierzchnię odległych planet. Cóż bowiem pozostało z dawnego światooobrazu, kiedy to gęsta latorośl sensu oplatała bujnie każdy skrawek bytu? Dziś warstwa jest tak cienka, tak przezroczysta, tak idealnie stopiona z materią, że nie widać takiej możliwości, aby można było oddzielić jedno od drugiego. Niechże jednak ta niewielka grubość i brak właściwości okalającej byt warstwy sensu nie łudzi nas co do doskonałości jej funkcji i wytrzymałości. Być może, nigdy dotąd ludzkość nie napotkała niczego trwalszego, niczego bardziej elastycznego i niczego bardziej odpornego.

Mówiąc o sensie, celowo używamy języka na poły technicznego, chcemy bowiem zwrócić uwagę na powszechnie

znany stan rzeczy, jaki zaistniał za sprawą rozwoju technologii. Świat technicznych artefaktów niemal bez reszty zawładnął sceną bytu, nie pozostawiając żadnego już miejsca na pozostałe sensosfery. Skupisko pożytecznej materii zakrzywiło i pochłonęło istniejące wcześniej horyzonty. Utraciwszy swoje centralne miejsce, które generuje istnienie horyzontu, Ziemia stała się skrawkiem przestrzeni kosmicznej, posiadającej czysto ilościowe parametry. Jediną warstwą sensu, która oddziela rzeczy od siebie i łączy je na powrót ze sobą, tworzy dziś i udoskonala technonauka. Wytworzona przez nią otulina sensu jest tak idealnie stopiona z resztą rzeczy, iż zdają się one jednym i tym samym. Idee stały się materią, a materia – ideami.

Rozwój technologii stał się dziś domeną dziejów. Wszystko, o czym mówiliśmy wcześniej, charakteryzując dzieje, stało się w świecie technologii niesamowicie wyraziste i intensywne. Dotyczy to zarówno przedmiotowej, jak i podmiotowej strony dziejów. Nietrudno dostrzec, że, z jednej strony, wspomniane wyżej cechy dziejowego ruchu, takie jak zmiana tempa, ukierunkowanie, nieodwracalność, konieczność, wszechobecność, doskonale pasują do charakterystyki rzeczywistości technicznej, z drugiej strony, również stosunek podmiotu do technologii wykazuje cechy nastawienia dziejowego, a to przede wszystkim za sprawą wymogu interaktywnego i immersyjnego sposobu jej użytkowania. To stopienie się technologii i dziejów widać najbardziej okazale na przykładzie transhumanizmu. Co do zasady powtarza on zgrane oświeceniowe schematy myślenia utopijnego, które na swój sposób radykalizuje, a niekiedy odwraca. W każdym razie jest to pewna – dopasowana do skromnej wielkości, okrywającej rzeczywistość technologiczną warstwę sensu – odpowiedź na pytanie „co się tutaj dzieje?”.

Chociaż pytając o to, co się dzieje, kierujemy nasz wzrok w stronę technologii, mamy świadomość, że tworzy ona rzeczywistość, w obliczu której pytanie to wydaje się niemal niemożliwe do postawienia. Nie dlatego że poziom naszego zorientowania lub poziom zagubienia jest inny niż wcześniej. Raczej z tego powodu trudno nam postawić to pytanie, że w ogóle zdaje się dziś zanikać sam zmysł orientacji, dzięki któremu to pytanie może się pojawić. Pytanie „co się dzieje?” może niepokoić tylko tam, gdzie mamy do czynienia z nadmiarem sensu. Gdy sens natomiast zostaje sprowadzony do cienkiego wymiaru tego, co jednoznaczne, nic się już nie dzieje i nie ma potrzeby się orientować. Dotyczy to nie tylko poziomu metafizyki, ale również poczucia przestrzeni wokół nas i usytuowania w nim naszego ciała. Transhumanizm nie stawia pytań, lecz wylicza jedynie problemy, które muszą zostać rozwiązane, aby ziszczył się technologiczny sen o androidzie. W „epoce całkowitego braku pytań” (Heidegger) doświadczenie dziejów staje się coraz bardziej elitarne.

Fenomenologia dziejów

„Teza” piąta głosi, że najbardziej adekwatnym filozoficznym wyrazem doświadczenia dziejów jest fenomenologia dziejów. Doświadczenie dziejów wprawdzie nie musi się artykułować w języku filozofii, może jednak zostać w ten sposób uporządkowane i utrwalone. Zanim więc wyjaśni się, dlaczego akurat fenomenologia jest w stanie na poziomie intelligibilnym zachować to doświadczenie w sposób najbardziej jemu wierny, należy postawić bardziej ogólne pytanie o związek doświadczenia dziejów z myśleniem filozoficznym jako takim. Zdaniem Patočki ów związek jest bardzo ścisły. Odkrycie dziejów i powstanie filozofii dokonują się w tym samym momencie i na tej samej „zasadzie”, którą jest pytanie. Nawet jeśli odrzucimy eurocentryczną perspektywę Patočki, w zgodzie z którą dzieje wydarzają się tylko w Europie i za sprawą pytania są to dzieje na wskroś „filozoficzne”, wciąż utrzymuje się w mocy pytanie, czy stosunek filozofii do dziejów jest stosunkiem tylko przypadkowym. Nie wydaje się takim być. Jak zauważa słusznie Eric Voegelin,

filozofia nie jest przecież obojętnym wydarzeniem, które pojawia się raz kiedyś w strumieniu czasu, żeby w nim znowu zaniknąć, lecz jest wydarzeniem o specyficznym znaczeniu dla dziejów, o ile przez to wydarzenie filozofii dzieje trafiają do świadomości jako urzeczywistnienie wiecznego bytu w czasie. (...) Dlatego filozofii towarzyszy epokowa świa-

domość filozofów. (...) Filozofia jest czynnikiem konstytuującym dzieje¹.

Jeżeli nawet uznamy za zbyt problematyczną zaproponowaną przez Voegelina wykładnię doświadczenia dziejów jako doświadczenia transcendencji, jako doświadczenia „urzeczywistniania się wiecznego bytu w czasie”², to z pewnością reszta jego wypowiedzi pozostaje trafna, co potwierdzają także inni myśliciele różnych proweniencji. Ot, choćby młody Heidegger, dla którego „filozofia jest powrotem do źródłowej historii”³. Filozofia jest nie tylko czynnikiem konstytuującym dzieje, ale też, ponieważ „nie istnieje filozofia bez filozofów”⁴, dzieje są czynnikiem konstytuującym filozofię. Jako uzasadnienie powyższych tez Voegelin wskazuje na pewną zbieżność doświadczenia filozoficznego i doświadczenia dziejów. W naszym przekonaniu wspólnym elementem obu doświadczeń jest doświadczenie otwartości, czasowej pytałości. Na poziomie filozoficznego namysłu doświadczenie dziejów i doświadczenie filozoficzne spotykają się w dziejach filozofii (nie: w „historii filozofii”) jako dziejach na wskroś filozoficznych. Eurocentryzm Patočki nie jest więc aż tak niemożliwy do przyjęcia, jak to się zrazu wydaje – zwłaszcza dzisiaj: w dobie wzajemnego otwarcia i mieszania się kultur. Jeśli taka zbieżność jest faktem, to bez trudu daje się jednocześnie zauważyć, że nie każdy system filozoficzny artykułuje to doświadczenie dziejów w sposób trafny. Raczej jest tak, że choć doświadczenie filozoficzne

¹ E. Voegelin, *Was ist Geschichte?*, tłum. D. Fischer-Barnicol, Matthes & Seitz, Berlin 2015, s. 118.

² Na temat metafizycznych źródeł doświadczenia dziejów zob. zagadnienie siódme.

³ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 2002, s. 84.

⁴ E. Voegelin, *Was ist Geschichte?*, dz. cyt., s. 119.

i doświadczenie dziejów mają wspólny początek, to w toku filozoficznej artykulacji dochodzi najczęściej do poświęcenia źródłowej pytalności i kryzysowości doświadczenia dziejów na rzecz konceptualnego porządku, wiedzy, jasności i wyraźności twierdzeń, wiecznych prawd i ostatecznych odpowiedzi itp. Dlatego nie jest bezzasadne pytanie, czy istnieje taki typ artykulacji filozoficznego doświadczenia jako doświadczenia dziejów, który w toku konceptualnej i językowej wykładni jest w stanie uszanować i zachować jego dynamiczny i problematyczny status – nawet jeśli ceną, jaką będzie musiał za to zapłacić, jest rezygnacja z ambicji osiągnięcia poziomu „ścisłej nauki”. Otóż twierdzimy, że możliwość taką oferuje fenomenologia, rozumiana przez nas nie jako jeden z kierunków filozofii współczesnej, ale jako ruch czystego filozofowania. Zanim jednak potraktujemy fenomenologię w ten sposób, wyjdźmy od konkretnego urzeczywistnienia wzmiankowanej idei fenomenologii w tzw. ruchu fenomenologicznym.

Związek fenomenologii i historii, doświadczenia historycznego oraz dziejów doczekał się w toku rozwoju ruchu fenomenologicznego bogatego opracowania. Mało kto jest dziś w stanie poważnie twierdzić – co zdarzało się jeszcze kilka dekad temu – że fenomenologia jest z założenia nauką ahistoryczną i że to właśnie w doświadczeniu historyczności znajdują się jej granice. Być może tego rodzaju przekonanie mogło niegdyś nosić walory prawdopodobieństwa, biorąc pod uwagę to, że fenomenologia odbierana była w szerokich kręgach przede wszystkim przez pryzmat wczesnych prac Husserla, m.in. jego popularnego pisemka programowego z roku 1911 pt. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. To właśnie tutaj w polemice z Wilhelmem Diltheyem Husserl próbował „odciąć” fenomenologię od związków z myśleniem historycznym, które wydawało mu się osłabieniem czy

wręcz rezygnacją z charakteryzującej człowieka europejskiego naukowej dążności do ponadczasowej prawdy. Historia zajmuje się przecież tym, co jednostkowe, natomiast dla fenomenologii „to, co jednostkowe, stanowi na zawsze *apeiron*”⁵. Stwierdzenia Husserla, nawołujące gwoli radykalności zadania, przed jakim stoi filozof, rozumiany jako funkcjonariusz ludzkości, do badania istot jako czystych możliwości, zawieszenia całej tradycji i zaczynania wszystkiego od początku, dlatego że „w imię czasu nie wolno nam zrezygnować z wieczności”⁶, mogą naturalnie prowadzić do wniosku, że fenomenologia jest projektem całkowicie ahistorycznym, żeby nie powiedzieć antyhistorycznym. Tymczasem już same te stwierdzenia świadczą o czymś zgoła przeciwnym. Przemawia w nich autentyczna, głęboko przeżyta świadomość określonej sytuacji historycznej, w której fenomenologii dane było stawiać swe pierwsze kroki. I to właśnie w odpowiedzi na tę sytuację historyczną fenomenologia musiała zrazu – zgodnie ze swym historyczno-kulturowym zadaniem – wystąpić i przedstawić siebie jako instancja wroga odwoływaniu się do historii i poszukiwania w niej uzasadnienia. Ale właśnie w tym radykalnym akcie samozaparcia objawia się jej głęboko *dziejowy* sens. Nigdy fenomenologia nie była li tylko kwestią teorii, kwestią ambicji jakiegoś filozofa-matematyka, sprawą akademicką, zawodem itp., lecz od początku definiowała ona sens swojego zadania w odniesieniu do określonej diagnozy czasów, w których przyszła na świat. Diagnoza ta nie pozostawiała żadnych złudzeń co do oceny duchowej kondycji człowieka przełomu XIX i XX wieku: „duchowa nędza naszych czasów

⁵ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Wyd. Altheia, Warszawa 1992, s. 48.

⁶ Tamże, s. 73.

stała się faktycznie nie do zniesienia⁷. Jej zmysł historyczny nie objawiał się jednak tylko negatywnie: jako krytyka historyzmu i ujemna ocena czasów *fin de siècle*. Od początku miała ona również pozytywne odniesienie do historii. Przejawiało się ono w dwóch aspektach, które na pewnym poziomie rozważań, a mianowicie na poziomie opisu życia transcendentalnej subiektywności, ulegały skrzyżowaniu. Jest to, z jednej strony, kwestia tzw. ruchu fenomenologicznego, rozumianego jednocześnie jako socjologiczna formacja intelektualna, jak i duchowa wspólnota badaczy, którzy z pokolenia na pokolenia poświęcają się realizacji szeroko zakrojonego projektu badań fenomenologicznych; z drugiej strony, jest to kwestia tzw. fenomenologii genetycznej, transcendentalnej intersubiektywności, teleologii rozumu, świata życia – a więc wszystkie te tematy, które Husserl rozwijał w swoich manuskryptach i późnych pismach, a które mają jednoznacznie transcendentalno-fenomenologiczno-„historyczny” charakter⁸. Tak więc poszukiwanie transcendentalno-fenomenologicznych motywacji dla związków uzasadnienia nie odwraca się bynajmniej od historii, wręcz przeciwnie, zakłada ono historię jako jedyny horyzont możliwości postawienia uzasadniającego pytania (*Rechtsfrage*): „Pytanie »dlaczego?« jest źródłowo pytaniem o »dzieje»” (*Die Frage des Warum ist urspränglich Frage nach der »Geschichte«*)⁹. Badanie fenomenologiczne jest historyczne w tej mierze, w jakiej nigdy nie uda się być tzw. naukom

⁷ Tamże, s. 72.

⁸ D. Carr, *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston 1974.

⁹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, (Hrsg.) I. Kern, seria: *Husserliana*, t. XV, Springer 1973. s. 420.

historycznym. Chodzi mu bowiem nie o historyczne fakty, rozumiane jako jednostkowe wydarzenia na powierzchni bytu, nie o historię zewnętrzną, lecz o „historię wewnętrzną”, „historyczność głębokiego wymiaru”¹⁰. W przeciwieństwie do historii można to sięgające wymiaru transcendentального dzianie się określić mianem dziejów. „Transcendentalno-genetyczna fenomenologia jest jako taka transcendentalną teorią dziejów”¹¹. Ostatecznie więc, można powiedzieć, że tematyka dziejów nie tylko zostaje zrehabilitowana w ramach fenomenologii, ale staje się najważniejszym jej zagadnieniem. Na dowód słowa Husserla: „Dzieje są wielkim faktem absolutnego bycia; a ostateczne pytania, ostateczne pytania metafizyki i teleologii, są tym samym co pytania o absolutny sens dziejów”¹².

Fenomenologia dziejów, którą Husserl rozwijał na własną rękę w ramach badań transcendentalno-genetycznych, stała się rychło tematem zainteresowań także innych przedstawicieli ruchu fenomenologicznego. Najbardziej znane analizy, które okazały się punktem odniesienia dla wszystkich późniejszych fenomenologii dziejów, pochodzą przede wszystkim z prac Heideggera. Abstrahując od jego filozofii dziejów jako myślenia bycia, które Heidegger

¹⁰ Tenże, *O pochodzeniu geometrii*, tłum. Z. Krasnodębski, [w:] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, (red.) S. Czerniak, J. Rolewski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1991, s. 30.

¹¹ L. Landgrebe, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, [w:] *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 3, *Phänomenologie und Praxis*, 1976, s. 22.

¹² E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. (Hrsg.) R. Boehm. *Husserliana*, t. VIII, Springer 1959, s. 506: *Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins; und die letzten Fragen, die letztmetaphysischen und -teleologischen, sind eins mit den [Fragen] nach dem absoluten Sinn der Geschichte*.

zaczął rozwijać począwszy od lat trzydziestych XX wieku i które można oceniać w kategoriach narastającego dystansu wobec fenomenologii, najważniejsze jej wątki znajdują się w *Byciu i czasie*, zwłaszcza w rozdziale V części II (§§ 72–77). Przedstawione tam ustalenia dotyczące dziejów i dziejowości, które utrzymane są jeszcze całkowicie w duchu badań fenomenologicznych, Heidegger zaczął opracowywać tuż po pierwszej wojnie światowej, a nawet jeszcze wcześniej. W zakończeniu swojej pracy habilitacyjnej z roku 1915 wspomina o tym, że badania z zakresu logiki i teorii poznania nie mogą być odcięte od swych metafizycznych korzeni. Poznający podmiot jest ostatecznie żywym duchem, który „jako taki jest w istotnej mierze historycznym duchem w najszerszym sensie tego słowa”¹³. Dlatego też teoriopoznawczy problem kategorii musi zostać poddany kulturowo-filozoficzno-teleologicznej reinterpretacji, co wiąże się z wezwaniem do sporu z Hegłowską „filozofią żywego ducha i czynnej miłości”. Także wykład habilitacyjny Heideggera odnosi się wprost do tematyki dziejów, tym razem w kontekście problemu czasu w naukach historycznych¹⁴. Z kolei jego wykładom z „fenomenologii życia religijnego” (1920/1921) przyświeca wgląd w dziejowość jako „zasadniczy fenomen wśród fenomenów”. Zdaniem młodego Heideggera, „problematykę filozoficzną z samej zasady motywuje dziejowość”¹⁵. Oznacza to, że nie tylko ma ona za temat dzieje, ale sama musi rozumieć siebie dziejowo. Punkt przecięcia się tych dwóch spojrzeń znajduje się w „faktycznym doświadczeniu

¹³ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 1: *Frühe Schriften (1912–1916)*, (Hrsg.) F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1978, s. 407. Dalej cyt. jako GA 1.

¹⁴ Tamże, s. 413–433.

¹⁵ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt.

życiowym”, które jest z gruntu historyczne. Nie tylko stanowi ono istotowe źródło narodzin filozofii jako takiej, która czyni je swym tematem, ale także za sprawą swoistości czasu, w którym dana filozofia się rodzi, określa jej każdorazowo własny sposób odniesienia do historii. Powiązanie myślenia historycznego z religią, które stanie się później tematem znanego studium Karla Löwitha, Heidegger próbuje zgłębić w odniesieniu do chrześcijańskiego doświadczenia faktycznego życia jako życia oczekującego ponownego przyjścia Chrystusa.

Zarówno Husserl, jak i Heidegger, wywarli ogromny wpływ na samorozumienie fenomenologii jako filozofii na wskroś dziejowej. Dotyczy to zwłaszcza tak prominentnych przedstawicieli trzeciego pokolenia fenomenologów, jak wspomniany Karl Löwith, Eugen Fink, Ludwig Landgrebe czy Jan Patočka. Nie należy jednak zapominać o innych, nieco starszych członkach ruchu: Wilhelmie Schappie¹⁶, Hansie Lippsie, Fritzu Kaufmannie czy Arnoldzie Metzgerze – wszyscy oni zajmowali się filozofią dziejów z perspektywy fenomenologii. Na koniec trzeba wspomnieć o jednym z najważniejszych inicjatorów ruchu fenomenologicznego, mianowicie o Johannesie Daubercie. W jego *Nachlass* znajdują się obszerne notatki do kwestii dziejów, które pochodzą z pierwszej dekady XX wieku. W roku 1905, podczas pierwszej, jednosemestralnej wizyty monachijskich studentów Theodora Lippsa u Husserla w Getyndze ten ostatni prowadził ćwiczenia właśnie z filozofii dziejów¹⁷.

Dokonując tego pobieżnego przeglądu zainteresowań fenomenologów problematyką dziejów, wciąż pozostaje

¹⁶ W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Ding und Mensch*, Hamburg, Meiner 1953.

¹⁷ Por. D.R. Sobota, *Narodziny fenomenologii z ducha pytania*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2017, s. 204–206, 357–360.

niejasne, czy – a jeśli tak, to dlaczego – fenomenologia i dzieje muszą wchodzić ze sobą w związek. Nie chodzi, oczywiście, o związek przypadkowy: fenomenologia jako pewna formacja intelektualna jest elementem kultury, która jest zawsze kulturą daną w określonym czasie i miejscu. Pytanie dotyczy raczej związku na poziomie „ejdetycznym”. Podobnie, jak Heidegger, który szukał dostępu do kwestii doświadczenia religijnego na drodze metodycznego namysłu nad istotą fenomenologii i jej źródłem w faktycznym życiu, spróbujemy udzielić odpowiedzi na pytanie o istotowe powiązanie fenomenologii i dziejów, wychodząc od tego, czym jest fenomenologia. Jeśli związek pomiędzy fenomenologią a dziejami ma być czymś więcej niż li tylko stosunkiem pomiędzy określoną metodą badań filozoficznych zastosowaną wobec problematyki danej ontologii regionalnej, kwestia dziejów musi anonsować się już w jakiś sposób w obrębie istotowego określenia fenomenologii. Jak mówił Patočka, „jeśli fenomenologia chce widzieć w historii coś istotnego, uczynić ją jednym ze swych głównych przedmiotów, to musi tu dojść do głosu cała jej podstawowa koncepcja – zarówno pod względem metodycznym, jak i materialnym”¹⁸. Jak się okaże, fenomenologia musi niejako z natury swej być związana z problematyką dziejów, dlatego że wyrasta ona z tego samego co dzieje doświadczenia – doświadczenia radykalnej pytajności.

Nie wchodząc w szczegółowe rozważania na temat istoty fenomenologii, które przedstawiliśmy w innym miejscu¹⁹, powiedzmy tylko tyle. W swoim eseju pt. *Was ist Phänomenologie?* Patočka nazywa fenomenologię nauką poszu-

¹⁸ J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998, s. 64.

¹⁹ D.R. Sobota, *Narodziny...*, dz. cyt.

kującą, nauką prawdziwie pytającą, której pragnienia nie może zaspokoić żadna odpowiedź, pochodząca z tzw. nauk szczegółowych²⁰. Szerokie badania zarówno historycznych wypowiedzi na temat fenomenologii, jak i jej zawartości problemowej potwierdzają, że fenomenologia wykazuje analogiczną strukturę i dynamikę, co akt zapytywania²¹. Innymi słowy, fenomenologia jest filozoficznym zapytywaniem *par excellence*. Pytaniem pozostaje, w jaki sposób tak scharakteryzowana nauka filozoficzna, której powstanie związane jest ze wspomnianym wyżej doświadczeniem radykalnej pytajności, odsłania w swoim wnętrzu żywe zainteresowanie dziejami.

Aby na to pytanie odpowiedzieć, należy, po pierwsze, bliżej przyjrzeć się strukturze i dynamice samego pytania (co uczyniliśmy w skrócie powyżej), po drugie – przybliżyć specyfikę tego, co dziejowe. W tym też kontekście warto może odczytać interesujące wskazówki, jakich dostarcza rozumienie najważniejszego wyznacznika tego, co fenomenologiczne, a mianowicie fenomenologicznej metody. Próbując ją zdefiniować, Husserl często odwoływał się do specyficznie rozumianego aktu zapytywania, który określał też greckim mianem *epoché* lub słowem pochodzenia łacińskiego – ‘redukcją’. Oczywiście, w pierwszej kolejności *epoché* przywodzi na myśl sceptyczne pojęcie „powstrzymywania się (od wydawania sądu)”, ale też mimo wszystko zdradza odniesienie do czasu: ‘*epoché*’ jest przeciwieństwem ‘epoką’. ‘*Épéchein*’ oznacza: trzymać się czegoś, stać naprzeciw; dążyć, kierować; powstrzymać, zaniechać, odwlec, bawić. Podobnie redukcja: łacińskie *reduco*, *-ere* oznacza: przypro-

²⁰ J. Patočka, *Świat naturalny a fenomenologia*, tłum. J. Zychowicz, PAT, 1987, s. 168.

²¹ D.R. Sobota, *Narodziny...*, dz. cyt., część I.

wadzać na powrót, sprowadzać z powrotem; odprowadzać; wycofywać; ożywiać i przywracać; przywozić z powrotem; przypominać; wreszcie: uciekać, wycofywać się. Problematyka czasowości redukcji pojawia się w toku najważniejszych dyskusji, jakie członkowie ruchu prowadzili na temat jej zasadności i zasięgu oddziaływania. Chodzi m.in. o ustalenie momentu początkowego redukcji i tego, co następuje po jej przeprowadzeniu. Innymi słowy, chodzi o odpowiedź na pytanie „kiedy?”. Jeśli rzeczywiście jest tak, jak głosi teza piąta, że fenomenologia jest właściwym filozoficznym wyrazem doświadczenia dziejów, to na pierwszy plan badań winno wysunąć się określenie redukcji jako aktu o charakterze epokowym, tzn. właśnie dziejowym. Fenomenologiczna redukcja jest redukcją do czasu, który można rozumieć albo jako „wewnętrzną świadomość czasu”, albo też jako dzieje epokowych przemian świadomości. Idąc za przypominaną wyżej etymologią można też rozumieć podstawowy zabieg fenomenologiczny jako święto, w którym następuje specyficzne spowolnienie i uwolnienie czasu w *modus* wieczności, wytrzymanie w pytaniu oraz przekierowanie i wycofanie spojrzenia z rzeczy w obszar sensu.

Fenomenologia wobec świadomości kryzysu i problemu dziejów

Wspomnieliśmy wcześniej, że od chwili swego powstania fenomenologia rozumiała samą siebie nie tyle jako teoretyczną, lecz bardziej jeszcze jako egzystencjalną i filozoficzno-kulturową „reakcję” na wezwania i tendencje czasów, w których przyszła na świat. Chodzi o burzliwą – zwłaszcza w sensie kulturowym – epokę przełomu XIX i XX wieku. To związanie fenomenologii z pewną epoką historyczną nie przekreśla – jak powiedzieliśmy – jej dążeń do ponadhistorycznych ustaleń w zakresie idealnie rozumianej wiedzy, lecz w pewien – przewrotny – sposób je właśnie motywuje. Można by więc powiedzieć, że fenomenologia wyrasta z określonej świadomości kulturowej sytuacji, w której zawiera się pewne zrozumienie tego, co stanowi o specyfice danych czasów, pewna odpowiedź na pytanie, co to wszystko znaczy, jaki to ma sens, oraz pewna ocena tego, co zachodzi. Świadomość dziejów, która leży u podstaw egzystencjalno-kulturowych motywacji fenomenologii, nie ogranicza się tylko do historyczno-przedmiotowego zdania relacji z tego, jakie wydarzenia i fakty doprowadziły do ówczesnie zaistniałej sytuacji historycznej, lecz obejmuje sobą także – i jest to jej najbardziej znaczący komponent – aksjologiczne ujęcie tego, co się wówczas działo. Temu ostatniemu daleko do formy czystej konstatacji. To, co wówczas zostaje odczute w horyzoncie wartości, jako nędza, bieda, upadek,

kryzys itp., stanowi w oczach fenomenologów jednocześnie epokowe wyzwanie i pytanie, które kieruje się do nich jako istot odpowiedzialnych za swój los i dolę całej ludzkości.

W zakończeniu wspomnianego już eseju pt. *Co to jest fenomenologia?* Patočka mówi wprost, że fenomenologia „jest refleksją nad kryzysem”, w związku z czym „musi ona sięgnąć aż do pierwszych źródeł kryzysu ludzkości”¹, który w przypadku człowieka europejskiego jest równoznaczny z kryzysem rozumu i nauki. Oczywiście, są to tezy znane z ostatnich wystąpień Husserla i nie wymagają one tutaj szczegółowego omówienia. Przypomnijmy tylko, że – zdaniem Husserla – „nędza naszych czasów” stała się tak wielka nie za sprawą jakiegoś merytorycznego błędu – w aspekcie rozwoju wiedzy naukowej odnotowuje się aż po dziś dzień ogromny postęp – lecz za sprawą pogłębiającej się pauperyzacji życia duchowego, dewaluacji wszelkich wyższych wartości, zaniku punktów orientacyjnych, za sprawą doprowadzonego do absurdu relatywizmu i sceptycyzmu. Za ten stan rzeczy odpowiada zbląkana racjonalność nauk, która utraciła zakorzenienie w źródłach żywego ducha. Ponieważ nauka oddzieliła się od swych życiowych korzeni, nastąpiło niebezpieczne rozdwojenie kultury i samowyobcowanie człowieka, który właśnie w nauce widział jedyną możliwość samorozwoju. Filozoficzne źródła tego kryzysu znajdują się w myśli Kartezjusza i jego rozdzieleniu *res extensa* i *res cogitans*. Patočka mówi o „kartezjanizmie całej naszej epoki”². Także inni fenomenologowie wskazują jako na moment przełomowy historii europejskiej racjonalności myśl Kartezjusza. Przypadek Kartezjusza jest o tyle paradoksalny, że

¹ J. Patočka, *Świat naturalny a fenomenologia*, tłum. J. Zychowicz, PAT, 1987, s. 182.

² Tamże.

autor *Medytacji o pierwszej filozofii* był właśnie tym, który uważał, iż zanim przyjmie się cokolwiek za prawdę, należy to najpierw zweryfikować, sięgając do intuicyjnie uchwytanych, niepowątpiewalnych, prostych, jasnych i wyraźnych idei. Paradoks związany z myślą Kartezjusza obejmuje całą nowożytną naukę: roszcząc pretensje do bycia jedyną możliwą drogą poznania obiektywnego, tzn. empirycznie weryfikowalnego, w swym rozwoju przyjmuje kształt coraz bardziej abstrakcyjny i wyidealizowany, jej ustalenia stają się coraz bardziej hipotetyczne, funkcjonalne, symboliczne, formalne i konstrukcyjne – oraz coraz bardziej oddalone od codziennego świata życia³.

Receptą na kryzys jest – zdaniem Husserla – nie tyle odrzucenie kartezjańskiej drogi, ile raczej jej radykalne powtórzenie i transcendentalne pogłębienie. Chodzi o zanurzenie rozumu na powrót w jego żywych, bijących z podmiotowości źródłach. „Nędza pochodzi z nauki. Ale tylko nauka może ostatecznie przezwyciężyć nędzę, która pochodzi z nauki”⁴. Tam, gdzie rośnie niebezpieczeństwo, jest i ratunek. Chodzi jednak o wyraźne odróżnienie jednego od drugiego. Aby tego dokonać, należy – według Husserla – przeprowadzić namysł historyczny, który winien odsłonić źródłowy sens dziejów, rozumianych jako teleologiczna realizacja fundamentalnego zadania. To ostatnie jest „motywem pytania o ostateczne źródło powstawania wszelkiego poznania”, które jako takie jest pytaniem transcendentalnym „w najszerszym sensie”⁵. Pomimo tego że Husserl trafnie zdiagnozował źródła i charakter kryzysu człowieka europejskiego, jako spowodowaną

³ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. S. Walczewska, Wyd. Rolewski, Toruń 1999, s. 30 i nast.

⁴ Tenże, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Wyd. Aletheia, Warszawa 1992, s. 73–74.

⁵ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, dz. cyt. s. 105–106.

rozwojem nauk i techniki sytuację rozdzielenia i wyobcowania – zdaniem wielu jego uczniów – wskazana przez niego możliwość rozwiązania owego kryzysu dowodzi jednak, iż z racji swego przywiązania do pewnego modelu racjonalności, który pozostaje bliski krytykowanej przez niego racjonalności nauk nowożytnych, nie tylko nie był w stanie zapobiec dalszej dewaluacji sensu, ale także wejść na drogę źródłowo rozumianej filozofii dziejów. Husserlowska filozofia dziejów nie jest jeszcze prawdziwą fenomenologią *dziejów*, albowiem, pomimo dokonania *epoché* i tego, że Husserl tak radykalnie występował przeciwko wszelkiej niepodpartej naocznością spekulacji, wciąż jeszcze porusza się ona w ramach pewnej teoretycznej wizji sensu zmian historycznych. Jego własna filozofia dziejów pozostaje więc uwikłana w to, od czego chciała się uwolnić. Świadczy o tym już sam sposób rozumienia przez niego źródłowego motywu, który – jego zdaniem – przyświeca inauguracji, pochodowi i schyłkowi dziejów. Interpretuje on go mianowicie w kategoriach teoretycznego *zadania* i *problemu*, co ma niestety określone konsekwencje dla możliwości postawienia *pytania* o dzieje.

Myślenie zadaniowe i problemowe jest mianowicie takim sposobem widzenia świata, które nastawione jest na definiowanie i rozwiązywanie trudności w celu uzyskania niezawodnego poznania. „Zadanie” i „problem” – to kategorie teoretyczne, których korzenie – historycznie rzecz biorąc – tkwią w poznaniu matematycznym⁶. Proces problematyzacji rzeczywistości pokrywa się więc z tym, co Husserl opisywał jako charakteryzującą czasy nowożytne

⁶ Proklos, *Z komentarza do „Elementów” Euklidesa*, [w:] R. Murawski (red.), *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*, Wyd. UAM, Poznań 2003, s. 61–64.

matematyzację, idealizację i obiektywizację świata. Można powiedzieć, że kryzys europejskiej kultury wiąże się więc nie tyle z nagromadzeniem problemów, które nie znajdują swojego aktualnego rozwiązania, ile raczej z tym, że proces problematyzacji wszelkich aspektów faktycznego życia wkroczył w ostatni etap swej realizacji: po dokonaniu problematyzacji rzeczywistości fizycznej, problemem stał się sam człowiek i jego najgłębsze duchowe podstawy⁷. Wydaje się więc, że u progu XX wieku proces problematyzacji osiąga swoje apogeum: „wszelkie życie jest rozwiązywaniem problemów”⁸. Niemal każda sytuacja definiowana jest w kategorii problemu: rzeczywistość opanowują problemy naukowe, techniczne, rolnicze, klimatyczne, ekologiczne, społeczne, zdrowotne, edukacyjne, wychowawcze, gospodarcze, polityczne, międzynarodowe, religijne itp. Nie tylko prowadzi to do spektakularnego postępu, który przejawia się w czynieniu ludzkiego życia dłuższym, łatwiejszym, wygodniejszym i przyjemniejszym, ale ma to niestety także swoje negatywne konsekwencje. Z myśleniem w kategoriach problemu koresponduje powszechna biurokratyzacja, automatyzacja, standaryzacja, schematyzacja, uniwersalizacja, totalizacja itp. wszelkich aspektów życia. W tych kategoriach można także opisać tragedię Holocaustu⁹.

⁷ M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 47; J. Ortega y Gasset, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 1980, s. 55.

⁸ K. Popper, *Alles Leben ist Problemlösung. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*, Piper Verlag, 1996, s. 255–263.

⁹ „Dla mnie Eichmann jest zwyczajnym człowiekiem, społecznym idealistą. Pracuje dla społeczeństwa. Eichmann dzieli świat na problem i rozwiązanie. Nie definiuje on problemu! I jeśli się mu powie: istnieje problem z Żydami, wtedy pracuje on nad rozwiązaniem”. Są to słowa Eyal Sivan. Cyt. za: M.G. von Dufving, *Problemlösen und Philosophieren*.

Istotowe zapytywanie zostaje zastąpione przez procedurę stawiania problemu, dla którego szuka się rozwiązania w specjalistycznej wiedzy i umiejętnościach. Oznacza to, że epoka doświadczenia radykalnej pytajności staje się jednocześnie „epoką całkowitego braku pytań” (Heidegger) i epoką wszechobecných problemów. Paradoksalnie, im więcej, szybciej i efektywniej nauka, technika i polityka razem wzięte odkrywają i rozwiązują problemy, tym życie w swym najgłębszym wymiarze staje się jeszcze bardziej problematyczne, tzn. jeszcze bardziej pytajne. Jak mówi Wilhelm Weischedel, „podstawowym doświadczeniem współczesnego myślenia jest doświadczenie radykalnej pytajności”¹⁰.

Dla powstania świadomości dziejowej oznacza to, że wraz z opanowaniem całej rzeczywistości przez technonaukę, tj. wraz z problematyzacją wszelkich aspektów życia, rośnie nieuchronnie poczucie kryzysu, który jako taki interpretowany jest w kategoriach problemu, a więc w kategoriach tego, co niejako odpowiada za ów kryzys. Wyrazem tej problematyzacji sytuacji historycznej w XIX wieku jest, z jednej strony, szczegółowa nauka historii, z drugiej – metafizyka historii. Obie prowadzą ostatecznie do jeszcze większej intensyfikacji poczucia bezsensu, zwątpienia i zagrożenia (pytajności). Świadomość dziejów pojawia się dlatego, że życie za sprawą powszechnej problematyzacji zredukowało do minimum immanentny i transcendentny wobec niego wymiar sensu (*Sinn*). Świadomość utraty sensu szuka swego wyrazu w filozoficznym namyśle (*Besinnung*), ponieważ jednak ów namysł jako filozofia *dziejów* jest zrazu przede wszystkim *filozofią dziejów*, nie może ona na początku wyrazić się ina-

Eine zeichenphilosophische Kulturkritik, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2005, s. 161.

¹⁰ W. Weischedel, *Skeptische Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976, s. 38.

czej, jak tylko za pomocą środków, które tworzą ową sytuację, a mianowicie jako filozoficzne stawianie i definiowanie problemu dziejów oraz poszukiwanie jego rozwiązania. Zadaniem „filozofii dziejów” jest postawienie i rozwiązanie problemu dziejów. W toku stawiania tego problemu okazuje się, że w rzeczywistości jest on problemem nieskończonego problemu, *resp.* zadania, który stanowi ukryty motyw postępu dziejów. Problem dziejów przeobraża się w dzieje problemów (neokantyzm)¹¹. W oczach Husserla namysł nad dziejami służy temu, by odkryć właściwy sens filozofii, przez którą rozumie on nieskończony problem poznania¹². Dlatego też to, co się określa w XIX i na początku XX wieku mianem „filozofii dziejów”, w ramach czego też sytuują się jeszcze rozważania Husserla, nie kwestionuje samej idei problematyzacji i rozumienia kryzysu jako problemu – problem dziejów staje się nawet dziejami problemów – lecz poddaje je jedynie negatywnej (upadek) lub pozytywnej (postęp) ocenie. Jak długo jednak zadaniem namysłu jest *rozwiązanie problemu* dziejów – czy to w postaci nauk historycznych, czy to jako metafizyka historii – tak długo dzieje nie mogą objawić się jako to, czym same w sobie są: jako źródłowa, przekraczająca afirmację i negację *pytajność*.

Nie ma tutaj potrzeby szczegółowej prezentacji tego, w jaki sposób fenomenologowie odczuwali i opisywali ów kryzys czasów, w którym przyszło im żyć. Pokrywa się on po części z innymi świadectwami epoki *fin de siècle*. Ważne jest tutaj, że ta doprowadzona do stanu refleksji świadomość

¹¹ Nie odwołując się do neokantyzmu, w podobnym duchu będzie wypowiadać się także Barbara Skarga. Por. B. Skarga, *Granice historyczności*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.

¹² E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, tłum. Z. Krasnodębski, [w:] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, (red.) S. Czerniak, J. Rolewski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1991, s. 10.

dziejowa jest nie tylko punktem wyjścia ich rozważań, które w późniejszej swej realizacji – jak w przypadku wczesnych prac Husserla – mogą się wydawać całkowicie oderwane od swych duchowych motywacji, ale staje się również z biegiem czasu właściwie rozumianą ich „zasadą”. Gdyby pokusić się o jakąś prowizoryczną charakterystykę owej świadomości dziejowej, trzeba by powiedzieć, że nie oznacza ona bynajmniej posiadania jakiejś ponadprzeciętnej wiedzy na temat najnowszej historii (*historia rerum gestarum*). Jak mówi Heidegger, świadomość historyczna nie musi oznaczać, że zajmujemy się jakimś historycznym obiektem¹³. „Niehistoryczne epoki nie są jako takie również niedziejowe”¹⁴. Świadomość dziejowa nie jest tym samym co świadomość historyczna. To, że w XIX wieku obie świadomości się spotykają, że świadomość historyczna najpierw wyraża świadomość dziejową, która w następnej chwili jej się przeciwstawia, nie oznacza, że świadomość dziejowa nie jest możliwa bez świadomości historycznej. Historia filozofii dziejów dowodzi czegoś przeciwnego. Świadomość dziejowa oznacza świadomość kryzysu, duchowego rozstrojenia, utraty sensu, zagubienia, pytałości wszystkiego, co przeżywane jest w związku ze światem i czasem. Świadomość ta nie ma charakteru przedmiotowego, lecz dotyczy (świata) sensu, do której droga wiedzie przez zbiorową podmiotowość i jej wielkie pytania. Świadomość dziejowa, jako świadomość bycia w określonym świecie, jest jednocześnie samoświadomością; ma ona z gruntu refleksyjny charakter. W porównaniu jednak do refleksyjnej świadomości Kartezjusza czy Hegla nie zatrzymuje się ona w zamkniętym ruchu poszukiwania

¹³ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 2002, s. 37.

¹⁴ Tenże, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 496.

pewności i zabezpieczania wiedzy, lecz obejmuje ona całe bycie-w-świecie i wytrzymuje jej pozbawioną podstawy otwartość. Dziejowa świadomość pytajności nie jest ani negacją na modłę metodycznego wątpienia Kartezjusza czy też Heglowskiej dialektyki, ani afirmacją, rozumianą bądź to jako postęę ludzkości ku idealnemu celowi (oświecenie), bądź to w stylu radosnego, afirmatywnego otwarcia własnej zmysłowości na bogactwo życia (Nietzsche). Podniesiona na poziom fenomenologicznej filozofii dziejów świadomość kryzysu jest stanem wytrzymywania w pytaniu, otwartością sensu, cierpliwością, tolerancją (*tolere*). Jest ona sposobem przeżywania właściwego historyczności modusu pytajności, który podnosi do rangi „zasady” poznania i bytu. Nie szuka więc ona odpowiedzi na pytajność dziejów, która by tę pytajność ostatecznie „rozwiązała”, lecz trwa w niej i czerpie z niej, jako ze swego źródła, siłę. W epoce radykalnej pytajności fenomenologiczna świadomość dziejów nie tylko dostrzega tę pytajność, ale właśnie na niej i z niej tworzy własny teoretyczno-egzystencjalny byt, którym jest poszukująco-poszukiwana nauka. Można zaryzykować twierdzenie, że świadomość kryzysu, od której wychodzą badania fenomenologów – choć nie zawsze ujmują ją i wyrażają adekwatnie (*casus* Husserla) – jest prawdziwą świadomością dziejową, a sama fenomenologia jako taka stanowi jedyną „prawdziwą” filozofię – filozofię dziejów. Jak mówi Patočka, „historia jest najgłębszą płaszczyzną treściową, do której sięga fenomenologia”¹⁵.

¹⁵ J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998, s. 64.

(Bez)sens dziejów

Chociaż pewne elementy filozofii dziejów da się odnaleźć zarówno w myśli starożytnej Grecji, jak i w filozofii św. Augustyna – ta ostatnia dla wykształcenia późniejszego myślenia o dziejach ma chyba największe znaczenie – to jednak wszyscy badacze tej tematyki jednomyślnie podkreślają, że filozofia dziejów jest zjawiskiem typowo nowożytnym. Pojawia się ona wraz z zerwaniem ciągłości dziejów (Arendt). Zerwanie to jako pewien „stan chorobowy” wywołuje silną reakcję obronną: jest nim rodząca się z wolna świadomość historyczna, która najpierw w epoce oświecenia kulminuje w kategorii postępu, by kilka dekad później przyjąć postać doświadczenia kulturowego upadku i nihilizmu. Można powiedzieć, że filozofia dziejów jest ostatnią wielką odsłoną europejskiej metafizyki. Zgodnie z sensem pojęcia zniesienia (*Aufhebung*), z jednej strony, należy ona do metafizyki, zachowuje w sobie jej dziedzictwo, z drugiej – doprowadza metafizykę do paroksyzmu i nieskończonego potwierdzania siebie samej. Wyłaniając się u schyłku metafizyki i poświadczając zarazem jej potęgę, jak i ruinę, myślenie w kategoriach dziejów pokrywa się z narodzinami i kryzysem chrześcijańskiej świadomości religijnej¹. Dzieje zaczynają się wraz z dystansem wobec religii; hasło „śmierci Boga” ma z gruntu dziejowy wydzźwięk. Świadomość historyczna jest świadomo-

¹ Por. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, UMK, Toruń 2008.

ścią przejścia, ruchu, transgresji. „Dzieje to dzieje rozkładu”², w których pojawia się zwiastun tego, co nowe. Filozofia dziejów wyrasta z doświadczenia zła, rozdwojenia, cierpienia, wyobcowania³ – z jednej strony, z drugiej – z pozytywnej niezgody, poczucia godności, nadziei i oczekiwania. W tym sensie można powiedzieć, że nie ma innych dziejów niż dzieje apokalipsy, niż dzieje rewolucji. Dzieje zaczynają się wraz ze świadomością upadku i stanowią kadr, w którym następuje zatrzymanie obrazu ostatniego etapu tego opadającego lotu.

Dzieje to dzieje kryzysu. To nie przypadek, że wraz z powstaniem świadomości historycznej i jej przejściem w filozofię dziejów pojęcie kryzysu stało się kluczowym terminem myślenia o religii, państwie, gospodarce, społeczeństwie, a nawet przyrodzie. Słowo to, podobnie jak ‘krytyka’ i ‘kryterium’, pochodzi z języka greckiego, w którym κρίσις oznacza: rozłączenie, rozbrat, niezgodę, zwadę; oraz rozstrzygnięcie w sensie sądu, wyroku, odpowiedzi. Rzeczownik κρίσις pochodzi od czasownika κρίνειν: rozłączyć, rozróżnić; wybrać; osądzić, wyrokować, rozstrzygnąć, obwiniać, oskarżać⁴. W pojęciu tym na pierwszy plan wysuwa się moment decyzji pomiędzy mocno zarysowanymi alternatywami⁵. Słowem ‘κρίσις’ nazywano rozstrzygającą wojnę (Tukidydes), ostateczną polityczną decyzję (Arysto-

² H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 2000, s. 23

³ E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 101. Por. K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 7

⁴ *Słownik grecko-polski*, ułożył Z. Węclewski, Księgarnia Samuela Bodeka, Lwów 1929, s. 416–417.

⁵ R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 222.

teles), krytyczną fazę choroby (szkoła Hipokratesa), czy też Sąd Ostateczny (*Nowy Testament*). Poza alternatywnością ‘kryzys’ wskazuje jeszcze na dwie rzeczy: na czasowy moment, na to, że nadeszła chwila rozstrzygnięcia i nie ma już więcej czasu, że czas się wypełnił; oraz na niepewność co do skutków tego rozstrzygnięcia, na brak wiedzy o tym, jaka decyzja jest słuszna (stąd wyrasta, na przykład, potrzeba zasięgnięcia opinii u wyroczni). W odniesieniu do historii Reinhart Koselleck wskazuje na „trzy modele semantyczne” zastosowania pojęcia kryzysu: 1/ historia jest nieustannym kryzysem, a „dzieje świata są sądem nad światem” (Schiller); 2/ kryzys jest czasem w historii, po którym dochodzi do inauguracji nowej epoki, jest czasem przesilenia, który powtarza się od czasu do czasu (kryzys jako „iteratywne pojęcie periodyczne”); 3/ kryzys może oznaczać ostatnią epokę dotychczasowej historii, ostateczny kryzys, po którym nastąpi koniec dziejów (Sąd Ostateczny)⁶.

Nie wolno zapominać jednak, że w dziejach filozofii słowo to bodaj po raz pierwszy pojawia się nie w obrębie myślenia o historii i czasie, lecz właśnie w miejscu, które stanowi symbol największego odrzucenia czasu w imię wiecznej prawdy – w traktacie Parmenidesa. Udając się na drogę Prawdy, która „z dala leży od ludzkich ścieżek”, Parmenides dociera na wymagające rozstrzygnięcia rozdroże: ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἐστίν: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν („rozstrzygnięcie o nich [powstawaniu i ginięciu] w tym jest: jest czy nie jest”)⁷. Kryzys oznacza tu rozstrzygnięcie, ale – zwłaszcza w sytuacji najbardziej rudymenarnego rozstrzygnięcia między bytem a niebytem – nie należy przez

⁶ Tamże, s. 226.

⁷ Cytat w tłumaczeniu nieznacznie zmienionym podaję za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, PWN, Warszawa-Poznań 1999, s. 250 (fragment nr 8 w zbiorze H. Dielsa).

to rozumieć wyboru jednej z możliwości kosztem innej (wyboru w sensie *liberum arbitrium*). Kryzys „jest czy nie jest” nie przedstawia dwóch równorzędnych możliwości, lecz prezentuje samą istotę możliwości, której podstawą jest alternatywa bytu i niebytu. Istota rozstrzygnięcia jako kryzysu polega nie na tym, że jest on faktycznym wyborem, lecz że stanowi dopiero otwarcie przestrzeni możliwości dla każdego przyszłego wyboru. Wyznacza on, określa i rozdziela możliwości, które stoją od teraz otworem. Chodzi o to, co Heidegger na użytek analityki egzystencjalnej określa mianem zdecydowania (*Entschlossenheit*)⁸. Dziejów nie określa ślepy traf, lecz zasada wolności. Jak mówi Johann Droysen, „życiowym pulsem ruchu historycznego jest wolność”⁹.

Pokreślmy to jeszcze raz: wolność dziejowa nie jest wolnością wyboru. Jeśli mówimy o zdecydowaniu, to czynimy to w tym sensie, w jakim mówi się o „byciu zdecydowanym”. Jak mówi Eugenio Barba, „jest to wyrażenie gramatycznie paradoksalne, w którym strona bierna zyskuje znaczenie czynnej”¹⁰.

Fakt, że u Heideggera termin „zdecydowanie” związany jest z analizą sposobu bycia *Dasein*, nie oznacza, iż traci on występujące u Parmenidesa nawiązanie do decyzji między bytem i niebytem. Jak wiadomo, pojęcie zdecydowania Heidegger wiąże początkowo z fenomenem wybiegania ku śmierci, z egzystencją właściwą oraz otwarciem dziejów, później zaś, od lat trzydziestych – z dziejami metafizyki i różnicą

⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 375 (§ 60).

⁹ J.G. Droysen, *Zarys historyki*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Epigram, Bydgoszcz 2012, s. 45.

¹⁰ E. Barba, *Canoe z papieru. Traktat o antropologii teatru*, tłum. L. Kolkiewicz, D. Wiergowska-Janke, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2007, s. 57.

ontologiczną. Wszystkie te fenomeny wskazują na pewne napięcie pomiędzy owym „jest i nie jest”. Dla problematyki dziejów owo napięcie ma znaczenie nie tylko przez pojęcie kryzysu i pojęcie *ruchu*, ale także przez pryzmat oceny tego, co się pojawia. Doświadczenie dziejowe u swych źródeł jest doświadczeniem ważności czegoś, od czego zależy nasz obecny byt i co należy za wszelką cenę upamiętnić i uwiecznić, oraz jednocześnie nicości tego, co musi przeminąć¹¹. Można, oczywiście, próbować ratować to, co ważne, wyprowadzając je poza czas. Ale jest to właśnie ucieczka przed dziejami.

Ponieważ „wartość nie jest niczym innym niż sensownością bytu wyrażoną tak, jak gdyby szło o coś samodzielnego (...), gdy tymczasem tak naprawdę chodzi o to, że nic nie może się nam ukazywać inaczej, jak tylko w sensownym, zrozumiałym kontekście, w ramach naszej otwartości na świat”¹², owo wydarzające się jako kryzys otwarcie możliwości, które jest charakterystyczne dla struktury i funkcji pytania jako takiego¹³, pokrywa się z pojęciem sensu. Jak mówi Barbara Skarga: „Sens istnieje przede wszystkim dla poszukującej myśli, która pragnie zrozumieć świat”¹⁴. Sens „jest zawsze otwarty”¹⁵, „sens tkwi w samym problemie”¹⁶. Pytanie o dzieje nie pojawia się wtedy, gdy człowiek uświadamia sobie własną przemijalność, fakt, że narodził się, żyje i umrze, ale dopiero wtedy, gdy w owej przemijalności

¹¹ E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 21.

¹² J. Patočka, *Esaje heretyckie z filozofii dziejów*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1998, s. 76.

¹³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, s. 337–339.

¹⁴ B. Skarga, *Granice historyczności*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 170.

¹⁵ Tamże, s. 171.

¹⁶ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 228.

i skończoności zaczyna doszukiwać się sensu¹⁷. To, że coś się zaczyna, rozwija i kończy, jest faktem naturalnym, jest możliwą do skonstatowania historią, wydarzeniem. „Termin »filozofia dziejów« oznacza systematyczne wyjaśnianie historii powszechnej w świetle zasady, dzięki której historyczne zdarzenia i następstwa są ze sobą powiązane i odniesione do jakiegoś ostatecznego sensu”¹⁸. To właśnie pojęcie sensu stanowi jedno z kryteriów odróżniających dzieje od historii – różnica, której trzeba będzie się jeszcze bliżej przyjrzeć. Jak mówi Paul Ricoeur, chodzi o przejście od wydarzenia do sensu¹⁹. Tak jak u Diltheya, „refleksja podąża takim właśnie tropem: od czasowości ku znaczeniu, od skończoności do tragiczności”²⁰. W przeciwieństwie do pojęcia faktu, który od XIX wieku określa naukę historii i który stanowi zdezinterpretowaną na modłę nauk przyrodniczych, wprowadzoną po raz pierwszy przez Giambattistę Vica zasadę historyczności zdarzeń jako „*veritas et factum conventutur*”, kwestia dziejów dotyczy – w zgodzie z tą zasadą – nie samych materialnych zdarzeń, lecz ich sensu, tzn. czegoś, co staje się prawdą jako coś zdziałanego, dokonanego przez podmiotowość. Mówiąc słowami Hegla, prawda jest stawaniem się, prawda jest pamięcią o dokonaniach żywego ducha. Niewątpliwie słyhać w tym już ten sam swojski motyw, który rozbrzmi na nowo w fenomenologii.

W swoim eseju *Czy dzieje mają sens?* Patočka odróżnia kilka sposobów rozumienia pojęcia sensu. Odwołując się do

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje*, dz. cyt., s. 25.

¹⁸ K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 5.

¹⁹ P. Ricoeur, *Ekzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. zespół, IW. PAX, Warszawa 1985, s. 242.

²⁰ L. Brogowski, *Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 125.

znanego pisemka Gottloba Fregego, odróżnia on w pierwszej kolejności sens od znaczenia: sens jest sposobem ujęcia i pojmowania, znaczenie – relacją do przedmiotu²¹. Oznacza to, że na osi relacji podmiot–przedmiot, znaczenie jest bliższe przedmiotowi, sens natomiast jest bliższy podmiotowi²². Mówiąc o sensie, być może, jeszcze bardziej pouczające byłoby odwołanie się do pism Arystotelesa. Podążając za pierwszymi paragrafami jego *Hermeneutyki*, można to ująć w ten sposób, że przysługujący wypowiedzi sens jest niezależny od posiadania tudzież nieposiadania przedmiotowego odniesienia, tzn. wypowiedź jest sensowna bez względu na to, czy pozostaje zgodna, czy też niezgodna z rzeczywistością, do której się odnosi. Dlatego sens przysługuje wielu formom wypowiedzi, w tym zarówno prośbom, pytaniom, jak i rozkazom, a nie tylko oznajmującym coś twierdzeniom czy przeczeniom. Ponieważ za każdym razem sens stoi *przed wyborem* co do wartości prawdy bądź fałszu i ponieważ doprasza się on zwykle takiej decyzji, tj. weryfikacji, jego rozumienie jest tylko pewnym, przebiegającym *implicite* etapem podczas całego procesu komunikacji. „Sens jest genezą czy też wytwarzaniem prawdy” – powiada słusznie Gilles Deleuze²³. Oznacza to, że gdy mówimy *explicite* o sensie dziejów, to, co przebiega w ukryciu, wychodzi teraz na jaw, jednak nie w ten sposób, że mamy przy tym na myśli prostą konstatację tego, że dzieje mają sens lub go nie mają, lecz domniemujemy ich sens jako pewnego rodzaju otwartość możliwych realizacji, wymagającą jeszcze dalszej wery-

²¹ G. Frege, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN Warszawa 1970, s. 60 i nast.

²² To związanie sensu z podmiotowością stanie się jeszcze tematem naszego zainteresowania.

²³ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 225.

fikacji. Oznacza to, że sens nigdy nie jest dany w taki sam sposób, w jaki dana jest prawdziwa lub fałszywa wypowiedź. Sens wymaga swego odkrycia, rozjaśnienia, odsłonięcia²⁴, a to oznacza, że ma on z gruntu „problematyczny” charakter. Tylko z ukrycia i jako horyzont sens jawi się jako coś oczywistego, swojskiego i znanego. Gdy uwaga natomiast kieruje się na niego samego, pojawia się on zrazu w ambiwalentnej postaci czegoś „godnego pytania” (*fragwürdig*), problematycznego (*fraglich*). W takiej sytuacji sens przechodzi w bezsens, i odwrotnie. Dlatego można powiedzieć, że jako taki sens dziejów i *a fortiori* same dzieje wyłaniają się w sposób najbardziej odpowiedni w *pytaniu* o dzieje.

Ta ostatnia teza powtarza się – *mutatis mutandis* – w wielu tekstach Patočki. W cytowanej już pracy *Czy dzieje mają sens?* pyta on wprost: „Czy nie jest możliwe, że do sensowności we właściwym, niezubożonym, ale też niedogmatycznym znaczeniu należy właśnie to życie w atmosferze problematyczności?”²⁵. I dalej:

Tak naprawdę chodzi dopiero o odkrycie sensu, którego nie można nigdy ujmować jako rzeczy, który nie może zostać zawładnięty, ograniczony, pozytywnie uchwycony i opanowany, lecz który jest obecny tylko w *szukaniu* bycia. Dlatego nie możemy spotykać go – tak jak spotykamy sens względny i pozytywny – wprost w rzeczach, bezpośrednio wraz z nimi. Podstawą tego sensu jest, mówiąc słowami Weischedela, problematyczność, zaś mówiąc słowami Heideggera – skrytość bytu w całości jako podstawa wszelkiej otwartości i każdego otwierania. (...)

²⁴ J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, dz. cyt., s. 75.

²⁵ Tamże, s. 103.

Zarysowana tu problematyka – a jest to ważne dla naszego pytania o sens historii – odnosi się nie tylko do indywidualnego życia, lecz także do samych dziejów. Dzieje pojawiają się wraz z zachwianiem naiwnego i absolutnego sensu w niemal równoczesnym i wzajemnie się warunkującym procesie powstawania polityki i filozofii²⁶.

W epoce przeddziejowej – powiada Patočka – człowiek nie zna pytania o sens. Powstanie dziejów, filozofii i polityki rozgrywa się niemal równocześnie. Dzieje zaczynają się wówczas, gdy następuje uwolnienie i wzlot człowieka ponad naiwność faktycznego życia. Dzieje się to jako utrata sensu, ogołocenie, zdumienie światem, zapytywanie. Nie jest to jednak jakieś tylko subiektywne doznanie utraty poczucia pewności, lecz doświadczenie o charakterze zbiorowym. Polityka jako wolne negocjowanie sensu oraz filozofia jako kwestionowanie i nadawanie sensu tworzą wspólnie dzieje, które z tej perspektywy – co w szczególności rozwija Gadamer – można określić jako domenę dialogu i rozmowy²⁷.

Kiedy Patočka powiada, że „dzieje nie są niczym innym, jak tylko zachwianą pewnością danego sensu”²⁸, to nie oznacza to bynajmniej, że pojęcie dziejów wyklucza *wszelkie* poczucie sensu. Nie oznacza to też, że dzieje muszą mieć jakiś z góry dany sens, w który się wątpi. Przypisywanie takiego z góry rozstrzygniętego sensu jako zasady dziejów – obojętnie, czy będzie to sens pozytywny czy negatywny – należy jeszcze do metafizyki historii i w tym sensie jest

²⁶ Tamże, s. 105–106.

²⁷ Wskazując na dzieje przez pryzmat sensu i rozmowy, które są przecież fenomenami z gruntu językowymi, dostrzegamy, że pomiędzy dziejami i językiem musi istnieć silne powiązanie. Zajmiemy się tym problemem nieco później, wskazując na hermeneutyczną stronę filozofii dziejów.

²⁸ J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, dz. cyt., s. 161.

jeszcze quasi-dziejowe. Oświeceniowa wiara w postęp, Hegłowska filozofia dziejów jako dziejów rozumu, marksistowska filozofia rewolucji, Nietzschego pojęcie dziejów jako dziejów nihilizmu i wiecznego powrotu, Spenglerowska wizja dziejów jako serii narodzin, rozwoju i śmierci kultur, tak samo jak Heideggerowskie podejście do dziejów jako dziejów zapomnienia bycia – wszystkie te ujęcia pozostają jeszcze w okowach metafizyki historii. Nie wytrzymują one dziejów, rozumianych w perspektywie zawieszoności sensu jako nierozstrzygnięte możliwości, które wyprzedzają wszelkie „tak” i „nie”.

To doświadczenie dziejów jako (bez)sensu przywołuje jeszcze inny aspekt doświadczenia dziejów, nazwijmy go ontologicznym. Doświadczenie dziejów jako ruchu jest doświadczeniem przejścia, chwiania się, jest stanem zawieszenia pomiędzy bytem i niebytem. Choć wcześniej wspominaliśmy o nim jako o doświadczeniu otwartości, która kojarzy się z możliwościami, to jednak także to, co tradycyjna ontologia określa mianem modalności bytu, ulega tu dekonstrukcji. To, że coś się dzieje, doświadczane jest jako „nieprawdopodobne prawdopodobieństwo”²⁹, jako coś, co się nie dzieje naprawdę, a jednak jest rzeczywiste, co jest niemożliwe, a jednak realne, jako sen, po którym nastąpi przebudzenie...

²⁹ F. Ankersmit, *Die historische Erfahrung*, tłum. V. Kiefer, Matthes & Seitz Verlag, Berlin 2012, s. 42.

Filozofia dziejów jako hermeneutyka

Jeśli dla opisu doświadczenia dziejów w tym, co jawi się zrazu w jego obrębie, w jego pierwszej fenomenalności, najlepiej nadaje się fenomenologia, to wraz z odkryciem faktu jego silnego nakierowania na sens do filozoficznej gry wchodzi również hermeneutyka. „Teza” szósta niniejszej pracy powiada, że najbardziej adekwatną wobec doświadczenia dziejów filozofią jest transcendentalno-fenomenologiczna hermeneutyka. Powoływanie się na oczywiste historyczno-filozoficzne związki filozofii transcendentalnej, fenomenologii i hermeneutyki nie może służyć jako wystarczające uzasadnienie przekonania, że prezentowana tu filozofia dziejów jest hermeneutyką. Wprowadzenie do gry hermeneutyki musi wyrastać z samego doświadczenia dziejów. Pierwszą myślą, jaka pojawia się wobec dziejów, jest pytanie „co się dzieje?”, które otwiera pole ruchomego sensu. Jeśli przez hermeneutykę rozumieć teorię i sztukę interpretacji, a więc wydobywanie na wierzch ukrytego sensu, przechodzenie od jawnego do skrytego i z powrotem, to już ze względu na ów ruch, na ową dynamikę, która dotyczy sensu, można spodziewać się po hermeneutyce adekwatnej odpowiedzi wobec doświadczenia dziejów. To ostatnie można interpretować – zgodnie z ostatnimi naszymi rozważaniami – jako sytuację rozchwiania istniejącej sensosfery. To, oczywiście, nie wystarczy, aby uznać włączenie hermeneutyki w obręb naszych rozważań za rzecz raz na zawsze załatwioną. Potrzeba raczej szerokiego wsparcia

ze strony już istniejących hermeneutyk, które poruszają się tym samym torem refleksji.

Czym może być taka fenomenologiczna hermeneutyka, rozumiana zarazem jako filozofia rozumienia, dziejów, doświadczenia i pytania, przekonuje dwudziestowieczna powojenna myśl hermeneutyczna, której początek wyznaczają dwa dzieła o porównywalnej niekiedy zawartości i tematyce, ale nieporównywalnej głębi, zasięgu tematycznym i oddziaływaniu: *In Geschichten verstrickt* Wilhelma Schappa (1953) oraz *Wahrheit und Methode* Hansa-Georga Gadamera (1960).

Z pewnością praca Schappa pozostaje bliższa temu, co w filozofii drugiej połowy XX wieku przedstawiane jest jako narratywna filozofia dziejów niż np. jako „klasyczna fenomenologia”. Rozważania Schappa mają wprawdzie „fenomenologiczny” charakter, niemniej – jak przyznaje – to, co prezentuje, ma się np. do filozofii Husserla tak, jak opowieść o czerwonym kapturku do prawa Pitagorasa¹. Przede wszystkim Schapp kwestionuje „matematyczny”, idealizujący, obiektywizujący, naukowo-przedmiotowy i ejdetyczny charakter wczesnej fenomenologii. W swojej pracy najpierw wyklada ontologię dziejów (*Geschichte*), następnie przechodzi do opisu tego, czym są historie (*Geschichten*), które ludzie opowiadają na podstawie tego, co przeżyli lub usłyszeli. Pierwsze zdanie pracy ustawia całość dalszych rozważań: „My, ludzie, jesteśmy zawsze uwikłani w dzieje”². „Dzieje są zawsze tylko w byciu-uwikłanym”³. To uwikłanie (*Verstrickung*) powoduje, że nie tylko jesteśmy zanurzeni

¹ W. Schapp, *In Geschichte verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1985 (3), s. 172.

² Tamże, s. 1.

³ Tamże, s. 178.

w dziejach, że, mówiąc krótko, jesteśmy dziejami, ale że brakuje nam dystansu, z perspektywy którego można by traktować dzieje jako przedmiot. Pojęcie uwikłania niweczy możliwość opisywania stosunku człowieka do dziejów nie tylko jako stosunku podmiotowo-przedmiotowego, ale również jako relacji językowo-przedmiotowej. Dlatego tak samo, jak Gadamer, Schapp oponuje przeciwko możliwości dotarcia do dziejów za pomocą jakiejś metody i uczynienia ich przedmiotem badań⁴. Do dziejów dociera się tylko przez opowieść. Dzieje są tyleż samymi zdarzeniami, co opowieścią o nich⁵. Będąc uwikłanym w ten dziejowy świat rzeczy i innych ludzi (*Mitverstrickung*), człowiek żyje historiami, które opowiada i które opowiadają inni. „Historia oznacza człowieka” (*Die Geschichte steht für den Mann*) – jak głosi jedna z głównych tez Schappa⁶.

Choć koncepcja Schappa w wielu miejscach jest zgodna z teorią Gadamera, antycypując wiele z jej rozwiązań⁷, to jednak porusza się ona na innej płaszczyźnie – *In Geschichten verstrickt* można by określić jako dzieło z filozofii hermeneutycznej, a *Wahrheit und Methode* jako pracę z obszaru hermeneutyki filozoficznej⁸ – przede wszystkim jednak w teorii Schappa brakuje ważnego elementu, który eksponuje z kolei

⁴ Tamże, s. 85 i nast.

⁵ M. Pohlmeier, *Geschichten-Hermeneutik. Philosophische, literarische und theologische Provokationen im Denken von Wilhelm Schapp*, LIT Verlag, Münster 2004, s. 8–9.

⁶ Warto wspomnieć w tym miejscu, że Schapp był przez całe życie czynnym prawnikiem, zajmował się prawem także teoretycznie, stąd – z perspektywy biograficznej – nie dziwi, dlaczego właśnie opowiadane historie mają w koncepcji Schappa tak duże znaczenie dla rozumienia tego, kim jest człowiek.

⁷ Tym bardziej dziwi, że w *Wahrheit und Methode* nie znajdziemy ani jednego odniesienia do pracy Schappa.

⁸ Na temat tego rozróżnienia zob. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, UMK, Toruń 2004, s. 127–136.

hermeneutyka Gadamera i który, naszym zdaniem, stanowi rdzeń doświadczenia dziejów. Chodzi mianowicie o wymiar pytajności. Dlatego gwoli ścisłości przypomnijmy wybrane tezy koncepcji Gadamera, które prowadzą do tej pytajności i ją eksponują.

„Zadaniem hermeneutyki filozoficznej – powiada Gadamer – jest odsłanianie wymiaru hermeneutycznego w pełnym jego zasięgu oraz podkreślanie podstawowego znaczenia, jakie ma on dla naszego zrozumienia świata we wszystkich właściwych mu postaciach”⁹. W ten sposób możliwości poznawcze hermeneutyki obejmują wszystkie wytwory ducha, które możemy spotkać w dziejach. Będąc teorią dziejów jako dziejowych oddziaływań (*Wirkungsgeschichte*), stanowi ona jednocześnie jedną z najbardziej wpływowych sił, które twórczo oddziaływają na samorozumienie współczesności. W tym też sensie jest ona refleksją nad swym własnym działaniem, nie czyni jednak faktu tego samoodniesienia bezpośrednią treścią swych analiz, jak również nie przyznaje mu mocy samouzasadniającej. „Być dziejowym oznacza: nigdy nie osiągnąć samowiedzy”¹⁰. Nie oznacza to oczywiście, że rezygnuje ona z postulatu autorefleksji. Wręcz przeciwnie, realizacja postulatu refleksyjnego samoodniesienia pozwala hermeneutyce dać „świadectwo wyższej prawdzie”¹¹. Wiąże się to z hermeneutycznym rozpoznaniem w strukturze samoświadomości istnienia koniecznych, opóźniających moment

⁹ H.-G. Gadamer, *Retoryka, hermeneutyka i krytyka ideologii. Metakrytyczne rozważania wokół „Prawdy i metody”*, tłum. P. Dehnel, [w:] tenże, *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel i B. Sierocka, Aletheia, Warszawa 2003, s. 73.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, s. 286–287.

¹¹ Tenże, *Semantyka i hermeneutyka*, tłum. K. Michalski, [w:] H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 2000, s. 130–131.

utożsamienia, czasowych zapośredniczeń, które pozwalają w zawładniającym ruchu rozumu pozostawić miejsce dla tego, co obce. Dzieje się tak, ponieważ myślenie ma zawsze charakter językowy, a „język ma siłę chronienia oraz skrywania siebie samego, przez co to, co w nim się dzieje, chronione jest od wtargnięcia refleksji i pozostaje jakby ukryte w nieświadomym”¹². Czas i język mają tu wspólny charakter. „Granica języka – powiada Gadamer – to w rzeczywistości granica właściwa naszej czasowości”¹³.

Zwrócenie uwagi na językowość wszelkiej refleksji, a więc także i wszelkiego myślenia, stanowi o uniwersalnym wymiarze hermeneutyki¹⁴. Immanentne napięcie dyskursu hermeneutycznego między tym, co nierozpoznane jako własne, a tym co uświadomione, bycie wewnątrz zakrywająco-otwierającej (aletheicznej) istoty języka, napięcie między jawnością i skrytością, bliskością i obcością, polaryzacja, która wzrasta wraz z upływem czasu historycznego, jest – i tu hermeneutyka nawiązuje do *Fenomenologii ducha* – istotą doświadczenia jako takiego. Hermeneutyczna refleksja jest namysłem nad strukturą ludzkiego doświadczenia. Dlatego hermeneutyka jako teoria dziejowych oddziaływań jest nie tylko „teorią rzeczywistego doświadczenia, jakim jest myślenie”¹⁵, ale jako świadomość oddziaływająco-dziejowa (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) jest również teorią

¹² Tenże, *Język a rozumienie*, tłum. A. Przyłębski, [w:] *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, (red.) A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997, s. 150.

¹³ Tenże, *Granice języka*, tłum. B. Sierocka, [w:] tenże, *Język i rozumienie*, dz. cyt., s. 38.

¹⁴ Było to swego czasu jedno z najbardziej dyskutowanych zagadnień dotyczących *Prawdy i metody*. Zob. w tej sprawie: Z. Krasnodębski, *Rozumienie i emancypacja. Spór między teorią krytyczną i hermeneutyką*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1979, t. 25, s. 301–328.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 30.

doświadczającą, tzn. praktyką doświadczenia. Jest to filozofia doświadczająca, ucząca się, będąca stale w drodze. Owo bycie-między-samą-sobą hermeneutyki, stale zapośredniczający siebie ruch samoprzekraczania, definiuje przestrzeń jej działania w kategoriach *metaksy*¹⁶. Poruszając się na przecięciu teorii i praktyki, tego co ogólne i tego co konkretne, konieczności i przypadkowości, tożsamości i różnicy, terażniejszości i przeszłości, nie tylko kontynuuje długą tradycję uprawiania wiedzy typu *phronesis*, stanowiąc alternatywę dla naukowo-technicznej postawy wobec świata¹⁷, ale przede wszystkim podejmuje i rozwija najbardziej „fundamentalne” pytania, stając się jedną z bardziej reprezentatywnych spadkobierczyń dziedzictwa zachodnio-europejskiej filozofii. To, co wychodzi na plan pierwszy w tym dziedzictwie, znajduje w hermeneutyce swoje aktualne zwięźczenie. A zgodnie z zasadą hermeneutyczną jest również odwrotnie: to, co jest największym problemem (dla) hermeneutyki, daje się odczytać jako wyróżniająca tendencja dziejów filozofii.

Jednym z podstawowych problemów dziejów filozofii, a zatem i hermeneutyki, jest pytanie o rozum (*logos*)¹⁸. W ramach sporu o typ nowoczesnej racjonalności myślenie hermeneutyczne zbliża się do „rozumu transwersalnego”, którego zadaniem jest tworzenie przejść między wielością różnego rodzaju racjonalności¹⁹. Zarówno z perspektywy transwersalnej, jak hermeneutycznej (która „odpowiada

¹⁶ Tamże, s. 281.

¹⁷ O różnicy między wiedzą typu *phronesis* i *sophia* zob. P. Dybel, *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004, część II.

¹⁸ Zob. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, dz. cyt., rozdz. IV.

¹⁹ Na temat rozumy transwersalnego zob. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, rozdz. X i XI.

świadomości historycznej²⁰), chodzi o przejścia w porządku horyzontalnym, a nie – wertykalnym. Hermeneutyka pyta: jak przejść z aktualnej sytuacji do sytuacji minionej? Ten ruch między odległymi momentami czasu, a więc również różnymi modelami racjonalności, nazywa hermeneutyka rozumieniem, a jego strukturę określa jako zastosowanie (*Anwenden*). Pociąga to za sobą hermeneutyczny prymat pytania, który związane jest ściśle z doświadczeniem dziejów.

W hermeneutyce filozoficznej Gadamera interpretacja tekstu oznacza zawsze spotkanie z dziejami, które ma na celu porozumienie. Spotkanie z dziejami jest jak rozmowa między ludźmi²¹. Aby się porozumieć, rozmówcy muszą mieć jakieś wspólne odniesienie, jednocześnie jednak musi być również w nich coś obcego, co czyni porozumienie pewnym zadaniem. Warunkiem rozumienia jest więc „przedrozumienie”, „które rodzi się w »mieć-do-czynienia« z daną rzeczą²². Owa wcześniejsza znajomość danej rzeczy wiąże się z przynależeniem do tej samej tradycji, ze wspólnego uczestniczenia w niej. Jednocześnie istnieje jednak w tej tradycji coś obcego, coś niezrozumiałego, coś pozostającego do zrozumienia.

Istnieje rzeczywiście pewna polaryzacja na zażyłość i obcość, stanowiąca podstawę zadania hermeneutyki (...) Usytuowanie przekazu [– powiada Gadamer –] między obcością i zażyłością jest pewnym »pomiędzy« między historycznie pojętą, odległą przedmiotowością a przynależnością do pewnej tradycji. *W tym »pomiędzy« jest rzeczywiste miejsce hermeneutyki²³.*

²⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 292.

²¹ Tenże, *Problem dziejów w nowszej filozofii*, tłum. K. Michalski [w:] tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, dz. cyt., s. 33.

²² Tenże, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 280.

²³ Tamże, s. 281.

Owo „pomiędzy”, w żywole którego porusza się hermeneutyka, ma strukturę zastosowania i rozpoznania. W rozumieniu, które jest przyswajaniem tego, co obce, następuje zastosowanie interpretowanego tekstu do sytuacji interpretatora²⁴. Tożsamy ze sobą tekst stosuje się do zmiennej, każdorazowo innej rzeczywistości historycznej, w której jest interpretowany. Jest to problem stosunku tego, co ogólne, do tego, co szczegółowe. O tę przestrzeń „pomiędzy” toczył się niegdyś spór między Platonem i Arystotelesem²⁵. W rozumiejącym działaniu chodzi raczej o rozpoznanie sytuacji i zastosowanie właściwej miary. Życie to wiedza, która jest działaniem, i działanie, które jest wiedzą. Ażeby trafnie działać potrzeba właściwego rozpoznania problematyczności sytuacji i zastosowania doń adekwatnych rozwiązań. To jest jednak możliwe tylko wówczas, gdy nie będziemy się uparcie trzymać gotowych projektów i odpowiedzi, ale pozostaniemy stale otwarci na nowe możliwości.

Zadanie hermeneutyki polega więc na ciągłej rewizji warunków rozumienia. To zaś dokonuje się nie w jakiejś metateorii, ale w trakcie samego rozumienia. W akcie rozumienia jako procesie odbywającym się w dystansie czasowym dochodzi do oddzielenia uprzedzeń fałszywych od uprzedzeń właściwych. Tradycja, na której głos otwiera się rozumienie, wzywa do zawieszenia własnych uprzedzeń. „Wszelkie zaś zawieszenie sądów, a wraz z tym i uprzedzeń ma z logicznego punktu widzenia strukturę *pytania*. Istotą pytania jest otwarcie możliwości i utrzymanie ich w otwartości”²⁶. To otwarcie jest zawsze ograniczone przez konkretną, historyczną sytuację, w której znajduje się interpretator. Ro-

²⁴ Tamże, s. 291.

²⁵ Tenże, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Antyk, Kęty 2002,

²⁶ Tenże, *Prawda i metoda*. dz. cyt., s. 284.

zumienie dziejów samo należy do dziejów. Jest to tzw. zasada „dziejów efektywnych”. „Efektywnodziejowa świadomość (...) jest efektywna w *dochodzeniu do trafnego pytania*”²⁷. Pytanie ani nie jest tylko gramatyczną formą zdania, ani czystą wypowiedzią. Pytanie jest „zagadkowym fenomenem pośrednim (*Zwischenphänomene*)”. Do jego osobliwej natury należy to, „że jest ono bliższe wypowiedzi niż wszelkie pozostałe zjawiska językowe, a przecież nie dopuszcza logiki w sensie logiki wypowiedzi”²⁸. Każda wypowiedź zawiera pewne założenia, jest umotywowana, posiada pewien kontekst. Zrozumienie wypowiedzi zakłada więc zrozumienie owego kontekstu motywacji. Zdaniem Gadamera, formą logiczną takich motywacji jest pytanie. Z perspektywy materialnej oznacza to, że każda dziejowa postać życia duchowego jest już odpowiedzią na jakąś dziejową sytuację, którą charakteryzuje swego rodzaju pytajność (*Fraglichkeit*). Toteż zrozumienie dowolnego wyrazu zakłada rozumienie pytania, na które ten wyraz jest odpowiedzią²⁹. „W istocie zatem, tak w pytaniu, jak i w odpowiedzi kryje się nieskończona rozmowa”³⁰. Ponieważ tekst jest pewną wypowiedzią, jego rozumienie podlega tym samym uwarunkowaniom, co zrozumienie każdej innej wypowiedzi. Interpretowany tekst jest odpowiedzią na pewne pytanie. „Rozumieć tekst oznacza rozumieć to pytanie”³¹. Jednocześnie właśnie w pytaniu

²⁷ Tamże, s. 286.

²⁸ Tenże, *Język i rozumienie*, tłum. A. Przyłębski, [w:] *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, (red.) A. Przyłębski, Wyd. Fundacja Humaniora, Poznań 1997, s. 144.

²⁹ H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda?*, tłum. M. Łukasiewicz, [w:] tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, dz. cyt., s. 46.

³⁰ Tenże, *Człowiek i język*, tłum. K. Michalski, [w:] idem, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 2000, s. 60.

³¹ Tenże, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, s. 344.

dostrzega Gadamer ograniczenie metodycznego podejścia do tekstu. „Nie istnieje metoda nauki zapytywania, nauki dostrzegania tego, co godne pytania”³².

Reasumując ten wątek naszych rozważań, należy powiedzieć, że o ile fenomenologia jest tym rodzajem filozoficznej samoświadomości, który otwiera pojęciowy dostęp i adekwatnie opisuje doświadczenie dziejów jako anarchię sensu, o tyle hermeneutyka zwraca uwagę przede wszystkim na jego językowy wymiar. Dzieje są dziejami, tj. opowieścią, która się dzieje i która może, choć nie musi, znaleźć swój wyraz w jakiejś konkretnej historii. Obie formacje spotykają tę opowieść nie jako zewnętrzny przedmiot swoich badań, lecz jako podłoże/tło aktualnie spełnianej świadomości. Doświadczający dziejów doświadczą siebie jako uczestnika opowieści, która jest żywym dziełem – „dziełem otwartym” (U. Eco). Ma ona formę dialogu, jest grą pytań i odpowiedzi, które znów stają się pytaniami. Logos dziejów to *dia-logos*. Dzieje to dzieje pytania.

³² Tamże, s. 340. Por. E. Angehrn, *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdnken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, rozdz. 1.3. To wyekspozowanie motywu pytania w filozofii hermeneutycznej Gadamera ma swoje korzenie zarówno w myśli Heideggera, jak i Robina Collingwooda.

Ku metafizycznym źródłom dziejów

Mający świadomość historyczną człowiek nie tylko doświadcza siebie samego jako istotę zanurzoną w czasie, jako byt, który przemija, tak jak wszystkie inne rzeczy na tym świecie, ale jednocześnie jako istotę, która pozostaje do czasu w relacji „przyswajania”. Podobnie jak w stosunku do świata człowiek zarazem jest w świecie i ma świat, tak i w odniesieniu do czasu, człowiek jest jednocześnie w czasie i ma czas. I właśnie na tej temporalnej ambiwalencji ufundowana jest świadomość dziejów.

Mieć czas oznacza w pierwszej kolejności „mieć jakąś przeszłość”, być „ostatnim ogniwem” w łańcuchu zdarzeń. Jednak nie samo przywiązanie do historii jako czegoś przeszłego tworzy dzieje. Zwrot od historii ku dziejom wyraża dystans, jaki człowiek ma wobec swojej przeszłości – fakt mianowicie, że nie jest on tylko swoją przeszłością, że nie podlega prawu pełnej determinacji, że nie należy w całości do przeszłości, lecz właśnie odwrotnie, że przeszłość należy do niego jako tego mianowicie, który ma również przyszłość. Istotnym warunkiem pojawienia się pytania o dzieje jest świadomość wolności, tego, że to człowiek kształtuje historię. W miejscu pozbawionej refleksji tradycji, która stanowi substancję naszego historycznego bycia na co dzień oraz w miejscu nauki historii, która czyni z przeszłości uporządkowany, wymagający obiektywistycznego zerwania z naszym byciem tu-oto, przedmiot naukowego badania, pojawia się doświadczenie dziejów, które ani nie poddaje się

istniejącemu powiązaniu z przeszłością, ani też z nim nie zrywa, lecz wprowadza je w obszar źródłowego, przyszłościowo otwartego rozstrzygnięcia „jest czy nie jest”.

Odnosząc tę świadomość otwartej przyszłości do historii, tj. przesuwając akcent w stronę kształtującej dzieje wolnej podmiotowości, która w chwili czynu rozumie dzieje jako otwartość sensu, jako przestwór możliwości, pojawia się pytanie o miarę tego, co w dziejach się dzieje. Świadomość historii naznaczona jest przekonaniem, że takiej miary nie daje się łatwo znaleźć. Jak mówi Reinhart Koselleck, „powstanie historycznego relatywizmu tożsame jest z odkryciem świata dziejów”¹. Jak każde pytanie, także i pytanie o dzieje wytwarza pewien dystans do swego przedmiotu, zawiesza jego obowiązywanie i konfrontuje go z alternatywnymi rozwiązaniami. W ten sposób każda treść przeszłości ulega relatywizacji. Nie jest to jednak relatywizm nieograniczony, czysty historyzm. Zawiera on mianowicie ślepą plamkę – nie tyle w postaci resztek jakiejś absolutnej prawdy, ile w postaci absolutnego *pragnienia*.

Narodziny dziejów to narodziny pytania o sens w kontekście czasu i miejsca, w którym się znaleźliśmy. Pierwsze, co się daje zauważyć w kontekście ostatnich kilkuset lat, to fakt, iż pytanie o dzieje wzmaga się wraz ze wzrostem świadomości historycznej. To ona właśnie stoi zarówno za dziewiętnastowieczną filozofią dziejów – która w dużej mierze pozostaje jeszcze metafizyką historii – jak i za fenomenologią dziejów. Świadomość historyczna ma dwuznaczny sens: z jednej strony, jest ona świadomością historii, z drugiej – sama jest historyczna, jest świadomością własnej historyczności. Rozwój świadomości historycznej i jej

¹ R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwa Poznańskie, Poznań 2012, s. 193. Por. W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łągowska, PWN, Warszawa 1987, s. 119.

przejsię w świadomośc dziejów można opisać następująco. Zaczynając od porządkowania, opisywania i interpretowania wydarzeń z przeszłości, pozostawia siebie samą zrazu poza nawiasem swoich zainteresowań. Staje się wielkim przeglądem postaci przeszłości, panoptikum historycznych faktów, widzianym z lotu ptaka *theatrum mundi*. Za sprawą ciągłego przyspieszenia, które Koselleck opisuje jako pogłębiającą się lukę pomiędzy doświadczeniem i oczekiwaniem, historia staje się coraz bardziej wartką rzeką – jakby zbliżała się do progu wodospadu. To, co nadchodzi, nie może już zostać ani wywiedzione, ani wyprowadzone z tego, co było. Przyspieszenie powoduje spłaszczanie się przeszłości w jedną przestrzeń. Różne, sprzeczne doświadczenia, które kiedyś były od siebie oddzielone dystansem czasowym, zachodzą teraz niemal równocześnie, co wywołuje sprzeczności i konflikty². Diachroniczny kosmos staje się synchronicznym chaosem. „Kultura historyczna zyskuje teraz wygląd kultury wielorakości, barwności i heterogeniczności”³. „Historia staje się składnicą masek i kostiumów”⁴. Następuje estetyzacja dziejów (Ranke), zgodnie z którą u podstaw rozumienia dziejów kładzie się „humanistyczny ideał” w postaci „formalnej idei największej różnaitości”⁵. Odpowiada ona idei Boga: historia jest odbiciem Boga, stawaniem się Absolutu. I ta różnaitość wciąż przyrasta w tempie szybszym niż kiedykolwiek wcześniej. Dzieje są dziełem otwartym, w którym wyraża się wolność i twórczość. W końcu wszak spojrzenie historyczne zaczyna obejmować także samo siebie. Wydaje się, że wszelkie jej

² R. Koselleck, *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*, tłum. K. Krzemieniowa i J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 147–148

³ E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 117.

⁴ Tamże, s. 131.

⁵ H.-G. Gadamer *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 203.

ustalenia naznaczone są tą samą względnością, którą prezentuje historia. Następuje proces uhistorycznienia historii, w którym abdykuje się ze stanowiska boskiego obserwatora. A jednak to uprzedmiotowienie samego siebie nigdy nie jest absolutne – za każdym razem poza jego oddziaływaniem pozostaje nieokreślony bliżej punkt, nieusuwalna reszta, z perspektywy której lub/i w imię której wydarza się przeszłość. Jest to ahistoryczna aktualność terażniejszości. Tymczasem historia dzieje się, nabiera treści tak, że to, co „absolutne”, staje się przeszłością. W ten sposób model pozytywistycznego poznania historycznego spotyka się z metafizyką ducha absolutnego, który w historii znajduje drogę do samego siebie. Tutaj też znajduje się miejsce narodzin nowoczesnej świadomości i filozofii dziejów.

Świadomość dziejów znajduje się gdzieś pomiędzy świadomością historyczną i metafizyką historii. Z jednej strony, jako świadomość naznaczona doświadczeniem czasu, które stoi w opozycji do wizji wieczności, zdaje sobie ona sprawę z pluralizmu i otwartości, a to oznacza jednocześnie względności wszelkich historycznych wydarzeń. Z drugiej strony, doszukując się sensu tego, co się dzieje, kwestionuje ona każde historyczne dokonanie *w imię* czegoś jakby pozahistorycznego. Rezygnacji historycznego relatywizmu oraz absolutnemu roszczeniu metafizyki historii przeciwstawia ona *pragnienie*, które z natury swej – jak to opisywał Platon w *Uczcie* – dzieje się pomiędzy niedostatkiem i nadmiarem. To właśnie owo pragnienie jest elementem konstytuującym świadomość dziejową.

Przyjrzyjmy się bliżej metafizycznym podstawom tego pragnienia. W historii filozofii dziejów istnieją dwa fundamentalne przekonania dotyczące motywacji i sposobu stawiania się dziejów, które można by też przypisać owemu pragnieniu. Z jednej strony, dzianie się dziejów określone

jest przez walkę. Sposób rozumienia tej walki oraz tego, kto i o co walczy jest różny. U pierwszych greckich dziejopisów, u Herodota i Tukidydesa, dzieje rozgrywają się jako wielka wojna pomiędzy narodami. Także dzieje Izraela są przykładem nieustannej walki narodu wybranego o własne państwo. U Augustyna walka rozgrywa się pomiędzy dwoma królestwami: ziemskim i boskim. U Hegla walka ma charakter dialektyczny i toczy się w ramach wewnętrznego poróżnienia ducha z samym sobą. Dla Friedricha Schlegla historia jest tylko historią wojen i pokoju. W filozofii pohegłowskiej ów dialektyczny charakter dziejów doświadcza konkretyzacji: Marks, na przykład, definiuje dzieje jako walkę klasową. U Nietzschego całość bytu ma dynamiczny charakter, a u podstaw tej dynamiki znajduje się walka centrów sił jako przejawów woli mocy. Także Husserl mówi o dziejach jako walce o sens człowieczeństwa. U Heideggera, zwłaszcza w późniejszym okresie twórczości, dzieje to walka pomiędzy całością tego, co jest, i zasłanianym przezeń byciem. Wreszcie Patočka w swej filozofii dziejów, odwołując się do Heideggera, określa zasadę dziejów w nawiązaniu do heraklitejskiego *polemos*⁶.

Ale jest też i drugi nurt, który, w przeciwieństwie do pierwszego, szuka pozytywnego czynnika napędzającego ruch dziejów. Jest nim zasada miłości. Wiąże ona to, co najwyższe i to, co najniższe w człowieku. Z jednej strony, można dopatrywać się w dziejach przede wszystkim działania tego, co duchowe, w najczystszej postaci. W tej optyce największym wydarzeniem dziejów byłaby ofiara Chrystusa, która stanowi wielkie dzieło miłości Boga do człowieka⁷. Z drugiej

⁶ J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum A. Czibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998, s. 59 i nast.

⁷ E. Kaufmann, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, „Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung”, nr 9, 1928, s. 57.

strony, można ujmować dzieje, wychodząc od przeciwnego biegunu miłości: pochod dziejów możliwy byłby za sprawą wymiany pokoleń, a zatem rozmnażania się, rodzicielstwa i braterstwa⁸. Koselleck mówi o charakteryzującej dzieje generatywności⁹. W manuskryptach Husserla istnieją zapiski sugerujące, że u podstaw dziejowego życia transcendentnej świadomości znajduje się prainstynkt (*Urtrieb*) płciowy, tak że warunkiem możliwości dziejów byłby – wedle Husserla – akt płodzenia i wydarzenie narodzin¹⁰.

Zamiast przesądzać, które z tych podejść do dziejów jest słuszne, należy raczej potraktować je jako wyjaśnienia wobec siebie komplementarnie. Owe dwa przeciwstawne nurty interpretacji dynamiki dziejów odwołują się ostatecznie do dwóch wielkich fenomenów ludzkiego losu, jakimi są miłość i śmierć. W przestrzeni ludzkiego bycia nie są tylko fakty biologiczne, lecz najważniejsze momenty życia duchowego. Oba fenomeny razem odnoszą się bezpośrednio do doświadczenia bycia i niebycia. By przywołać znane słowa Augustyna, „Kocham Cię = chcę żebyś był” (*Amo = volo, ut sis*) albo wypowiedź Gabriela Marcela: „Kochać kogoś, to mówić: ty, ty nie umrzesz nigdy”. Nie dziwi więc, że chrześcijańska wizja wiecznego życia, z której wywodzi się „filozofia dziejów”, musi odwoływać się do miłości: kochać kogoś naprawdę, znaczy dać mu nie-śmiertelność. W miłości, przez którą dana jest śmierć, ukazuje się nagie istnienie, w całej jego kruchości i pytajności – a mianowicie jako zryw *tęsknoty*. Spotkanie miłości i śmierci w tęsknocie byłoby ostatecznym źródłem dziania się dziejów.

⁸ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, część IV.

⁹ R. Koselleck, *Warstwy czasu*, dz. cyt., s. 93–94.

¹⁰ L. Landgrebe, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte, Phänomenologische Forschungen*, Vol. 3, *Phänomenologie und Praxis*, 1976, s. 42.

Poszukiwaną tu zasadę dynamiki dziejów, owo napięcie między być i nie być, przywołany Droysen rozwija następująco: „Wszelki ruch w świecie historycznym dokonuje się, gdy z faktycznych stanów rzeczy wyłania się ich idealny obraz, myśl, jak powinny one wyglądać. Charaktery, przepelnione tą myślą, urzeczywistniają je”¹¹. W kolejnym paragrafie dodaje:

Idee stanowią krytykę tego, co jest, lecz co nie jest tak, jak być powinno. Przed krytyką wyrastają coraz to nowe wyzwania, gdy urzeczywistniające się idee dostosowują się do nowych okoliczności, popadają w rutynę, gnuśność oraz skostniałość. Ciągłość owych myśli – λαμπάδα ἔχοντες διαδῶσουσιν ἀλλήλοις¹² – to dialektyka historii (Hegłowska »filozofia dziejów«)¹³.

O ruchu dziejów przesądza relacja pomiędzy rzeczywistością i ideą: „Idee stanowią krytykę tego, co jest, lecz co nie jest tak, jak być powinno”. Ujmując to samo w formie zagadki: to, co jest – nie jest, to, co nie jest – jest. Pomiedzy nie wchodzi krytyka – a zatem zgodnie z wcześniejszymi naszymi wyjaśnieniami – rozstrzygnięcie, wolność do wolności (Kierkegaard, Heidegger).

Droysen przywołuje Hegla filozofię dziejów, jednak to z *Zasad filozofii prawa* pochodzi najslawniejsza wypowiedź Hegla dotycząca dziejów: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”¹⁴. Tak ujęte dzieje dobiegają swego końca, jako że tracą one źródłową motywację do dalszego ruchu. Wiadomo jest, że to, co się wydało Hegłowi

¹¹ J.G. Droysen, *Zarys historyki*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2012, s. 45.

¹² „Dzierżąc pochodnie przekazują je innym”. J. G. Droysen odwołuje się tutaj do miejsca w *Prawach Platona* (776 b).

¹³ J.G. Droysen, *Zarys historyki*, dz. cyt., s. 46, 116.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 17.

spełnieniem dziejów, dla postheglistów oznaczało niemal właściwy ich początek¹⁵. Zamiast pojednania poczucie rozdźwięku pomiędzy rzeczywistością i ideą ulega na przełomie XIX i XX wieku coraz większemu pogłębieniu. Zwłaszcza doświadczenia XX wieku uzmysławiają, że pomiędzy tym, co jest, a tym, czego nie ma, a co powinno być, straszy nie-dająca się przekroczyć przepaść¹⁶. W miejsce optymistycznej filozofii postępu pojawia się filozofia nihilizmu. Jednakże ani jedna, ani druga nie jest właściwym ujęciem świadomości dziejów, która doznaje historycznej sytuacji nie w kategoriach twierdzenia lub przeczenia, afirmacji lub legacji, lecz pytania i pytajności.

Źródła filozofii dziejów tkwią w owym „jest czy nie jest”. Ta alternatywa, która jest alternatywą wszystkich alternatyw, tym, co Antonin Artaud określał mianem „dramatu esencjalnego”, rozsypuje się pod własną pytajnością, pozostawiając królewskie miejsce metafizycznej zasady nieobsadzone. Dlaczego nie po prostu „być”? Ów dodatek „czy nie być” redukuje wszystkie quasi-alternatywy, które mogłyby wystąpić niczym jakieś fantomy wokół prostego bycia-w-sobie. Poza byciem, które zbiera wszystko to, co jest, jest tylko nic. Ale to „niebycie” nie jest przecież konkurującą z byciem możliwością, lecz właśnie brakiem wszelkiej możliwości. Jeśli tak, to samo bycie przestaje być możliwością – jako że ta jest możliwa tylko wraz z inną możliwością, z istoty możliwości nie istnieje jedna możliwość! – i wraz z tym kończy się pytanie. Owo najbardziej fundamentalne i najbardziej surowe pytanie „jest czy nie jest?” zamienia się w „słowo wibrujące”, które już nie pyta, ale też niczego nie stwierdza, niczego nie neguje, niczego nie wymaga i o nic nie prosi.

¹⁵ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

¹⁶ J. Patočka, *Eseje...*, s. 77 i nast.

Jest to mit, który jest jednocześnie opowieścią i myśleniem, działaniem i mocą¹⁷.

Mówiąc w ten sposób, dotykamy najgłębiej położonego punktu dziania się dziejów. Ale też niechybnie przywołujemy klasyczny schemat niemal całej zachodniej metafizyki: ów dualizm rzeczywistości i idei, bycia i powinności, rzeczywistości i wartości, bytu i sensu, bytu i bycia itd. I faktycznie krótki wgląd w to, w jaki sposób największy reprezentant tego modelu myślenia, a mianowicie Platon, wyjaśniał naturę rzeczywistości i jej rozdwojenie – chociaż sam nie uprawiał *explicito* filozofii dziejów – przekonuje, że w naszej odpowiedzi na pytanie o istotę dziejów powtarza się tylko znany od dwóch i pół tysiąca lat schemat jego myślenia. Te same zwroty, których Platon używał do opisu relacji pomiędzy światem zjawisk a ideami, da się bez problemu odnaleźć w sposobach rozumienia pojedynczych wydarzeń w odniesieniu do dziejów: uczestniczyć w dziejach, naśladować (np. w nawiązaniu do naśladowania Chrystusa), być obecnym, być przyczyną. Najbardziej chyba zgodna z powszechnym rozumieniem dziejów jest ta wykładnia Platona relacji pomiędzy zjawiskiem i ideą, która występuje w jego późnych dialogach; w jednym z nich wprowadza on mianowicie trzeci rodzaj bytu (*genos*): „napój życia” to mieszanina idei

¹⁷ Używamy tutaj słowa ‘mit’, mając na względzie jego złożone i szerokie znaczenie, które obejmuje mówienie, opowiadanie, myślenie, działanie i władzę. Por. *Power and Speech. Mythology of the Social and the Sacred*, (ed.) M. Lisiecki, L. Milne, N. Yanchevskaya, Eikon, Toruń 2016, s. 11 i nast. A.P. Kowalski, *Hermeneutyczna paradoksalność mitu*, [w:] A.P. Kowalski, *Antropologia zamierzczłych znaczeń*, Polskie Towarzystwo Historyczne, Toruń 2014; M. Lisiecki, *Myth and Mythologization in Ideology and Politics. The Mythologization of Japanese Identity in the Meiji Period*, [w:] „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa”, 2016, 47, s. 135–137.

i zjawisk¹⁸. Także Patočka odwołuje się do metafizyki Platona, kiedy mówi o dziejach. Te ostatnie stają się za sprawą wprowadzonego przez Platona pojęcia *horismos*, którego Patočka nie interpretuje jednak jako horyzontalnej linii dzielącej dwa królestwa, lecz jako zasadę wolności, czyli absolutnego dystansu wobec każdej historycznie zastanej treści, zasadę odprzedmiotowania, odrealniania i możliwości wprowadzania tego, co nowe. Jest to doświadczenie „drugich narodzin”¹⁹. Jeśli zrezygnujemy z odwoływania się do terminologii Platona, nie porzucając jednak jego sposobu myślenia, można tę różnicę między ideą a zjawiskiem odczytać także w kategoriach Heideggerowskiej „różnicy ontologicznej”. Z tej perspektywy dzieje to właśnie miejsce wydarzania się tej różnicy, „prawda ontologiczna” (*aletheia*), prześwit (*Lichtung*). Ruch dziejów nie dokonuje się w porządku przyczynowo-skutkowym, a więc horyzontalnym, lecz w porządku wydarzania się, czyli wertykalnym. Bycie (*Sein*) obdarza sobą (*es gibt*) będące (*Seiendes*), dokonując jednoczesnego uniku (*Entzug*) i wycofania się w to, co skryte i zapomniane (*Verborgenheit, lethe*). Sięgając do tej Heideggerowskiej różnicy między byciem i będącym, Cezary Wodziński przywołuje pojęcie transu jako przejścia, przechodzenia, transcendowania, transpozycji itp.²⁰ Chodzi o pewien moment „pomiędzy”, który zawiera w sobie zarazem element cięcia, skoku, różnicy, jak i element ciągłości,

¹⁸ Chodzi przede wszystkim o Platońskiego *Fileba*. Por. H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Antyk, Kęty 2002, s. 82 i nast.

¹⁹ J. Patočka, *Negatywny platonizm. O genezie, problematyce i zaniku metafizyki oraz pytaniu, czy filozofia może istnieć bez niej*, tłum. M. Borys, „Kwartalnik Filozoficzny”, T. XLIII, Z. 4, 2015, s. 196.

²⁰ P. Augustyniak, *Trans. Filozofia Cezarego Wodzińskiego*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2017, s. 26–53. To pojęcie transu nabierze w dalszych rozważaniach pełnej konkretyzacji.

tożsamości, kontynuacji. Dzieje bowiem, jak wszystkie inne formy ruchu, przynoszą to, co nowe, w nawiązaniu do tego, co stare; są one połączeniem zerwania i ciągłości. Zasadą dziejów jest przejściowość²¹, „bycie pomiędzy” (*metaksy*)²², interesowność (*inter-esse*). To ostatnie pojęcie, bardzo często używane dla określenia pierwotnych motywacji, które posuwają dalej dzieje, wprowadza do gry jeszcze (inne) znaczenie, fakt mianowicie, że komuś o coś chodzi.

Nie przypadkiem więc w ramach refleksji nad dziejami pojawia się też pojęcie ducha (*Geist*). Od czasów Herdera dostrzega się w nim właściwy sposób bycia tego, co dziejowe. W tradycji niemieckiej występuje ono najpierw u Leibniza, potem Kanta, u którego wiąże się z namysłem nad pojęciem życia i geniuszu. Jest zasadą ożywiającą i mocą twórczą, a więc natchnieniem²³. Jego ontologiczną strukturę tworzy fenomen „bycia-pozza-samym-sobą”, który określa także czas i dzieje²⁴.

Ażeby jeszcze bliżej opisać tę źródłową dynamikę dziejów, owo „pomiędzy”, można odwołać się do pojęcia, które tym razem bliższe jest raczej Platonowi niż Heideggerowi. Chodzi o pojęcie obrazu czy też obrazowości. Jak mówi Wilhelm Schapp, „jeśli chcemy wyjaśnić, czym są właściwie

²¹ K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 236 i nast.

²² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 281.:

²³ A. Przyłębski, *Duch czy życie. Studia i szkice z filozofii niemieckiej*, UAM, Poznań 2011, s. 25–43.

²⁴ D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1: *Neokantyzm i fenomenologia*, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2012, s. 23; t. 2: *Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, Bydgoszcz 2013, s. 509–517; A. Patkul, *Das außer-sich-selbst bei Schelling und Heidegger*, „Horizon. Studies in Phenomenology”, 4 (2), 2015, s. 121–130.

dzieje, musimy wniknąć w stosunek dziejów i obrazu”²⁵. Między ideą a zjawiskiem istnieje relacja obrazowania: idea odzwierciedla się w zjawisku. Dlatego w *Timajosie* na określenie czasu używa Platon pojęcia *eikon*²⁶. W jakim sensie można określać źródłowy trans dziejów jako obraz? Gadamerowska ontologia obrazu przekonuje, że obraz, rozumiany jako prezentacja, stanowi pewien „przyrost bytu”²⁷, jest – by użyć częstego w filozofii francuskiej określenia – pewną zmarszczką na skórze bytu. Zgodnie z judaistyczno-chrześcijańską teologią stworzenia, Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, co oznacza, iż u podstaw dziejów tkwi rozumienie człowieka jako *imago dei*. Ten sposób myślenia pojawia się dość często wśród filozofów historii, którzy traktują poszczególnych ludzi i kultury jako „obrazy człowieka”, za którymi, być może, skrywa się bardziej lub mniej niezmienna „ludzka natura”. Abstrahując od teologicznych źródeł tego określenia istoty człowieka, można też obraz rozumieć jako swoisty sposób odnoszenia się istoty ludzkiej do czasu: do przeszłości mianowicie odnosi się ona za pomocą śladów pamięci, przyszłość zaś jest jej dana jako utopia, jako wyobrażenie dobrej lub złej przyszłości. Nie przypadkiem to właśnie wyobraźnię uczynił Kant władzą odpowiedzialną za realizację schematyzmu transcendentalnego, który jest „określeniem czasu” (*Zeitbestimmung*). Jeśli zadaniem transcendentalnej wyobraźni jest łączenie pojęć intelektu z materiałem zmysłowym na drodze tworzenia

²⁵ W. Schapp, *In Geschichten verstrickt*, dz. cyt., s. 96.

²⁶ Platon, *Timajos*, [w:] tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, t. 2, s. 686–687 (37d). Por. G. Mouroutsou, *Eikon bei Platon: Metaphysik des Bildes*, [w:] *Das Bild als Denkfigur: Funktionen des Bildbegriffs in der Geschichte der Philosophie*, (Hrsg.) S. Neuber, R. Verresov, Wilhelm Fink Verlag, München 2010, s. 33–49.

²⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 153.

schematów jako „określeń czasu”, to w jej działaniu odnajdujemy poszukiwany sposób stawania się dziejów: dzieje to określone czasem przechodzenie od idei do rzeczywistości i z powrotem. Tak rozumiana wyobraźnia już za czasów Kanta była przypisana pracy ducha (*Geist*), który stanie się kilka dekad później podmiotem i przedmiotem dziejów. Czy można więc zaproponowane przez Kanta rozwiązanie zadania dedukcji transcendentalnej, będącej kluczowym miejscem całej *Krytyki czystego rozumu*, uznać – *mutatis mutandis* – za odpowiedź na pytanie o ostateczne źródło stawania się dziejów? Transcendentalna filozofia Kanta jako wzór fenomenologii dziejów?

Krytyka czystych dziejów

Wskazanie na Kanta i jego filozofię krytyczną daje okazję do postawienia pytania o *charakter* poczynionych w poprzednich punktach ustaleń. Mowa o „metafizycznych źródłach dziejów” z pewnością oddala nas od filozofii Kanta, chyba że potraktować rozważania poprzedniego rozdziału jako „metafizykę metafizyki”¹. Jeżeli świadomości dziejów i wyrastającej z niej fenomenologii dziejów nie należy utożsamiać ani z poznaniem historycznym, ani z metafizyką historii, to jakiemu jeszcze innemu *filozoficznemu wymiarowi* można je przypisać? Trzeba przyznać, że wyżej poczynione powołanie się na filozofię Kanta (schematyzm transcendentálny) było dość przypadkowe, dlatego jeśli przypuszczenie, jakoby to właśnie wymiar tego, co transcendentálne, był właściwym wymiarem tego, co fenomenologiczno-dziejowe, ma być czymś więcej niż tylko domniemaniem, należy je teraz bliżej uzasadnić. Tym samym wyjaśnieniu zostanie poddane zagadnienie szóste.

Historycznie rzecz biorąc, rozwój fenomenologii i filozofii hermeneutycznej nie byłby możliwy bez odkrycia tego, co transcendentálne. Wprowadzenie myślenia historycznego w obręb tego, co transcendentálne, znane jest w literaturze przedmiotu jako zjawisko historyzacji wymiaru apriorycznego. Skutkuje ono ostatecznie inicjacją czegoś, co Andrzej

¹ W ten sposób również Kant określa swoją krytykę w liście do Marcusa Herza z maja 1781. Por. I. Kant, *Korespondencja*, tłum. zespół, UMK, Toruń 2018, s. 185.

Przyłębski nazwał „zwrotem hermeneutycznym” w filozofii współczesnej².

Chociaż powiada się, że historyzacja Kantowskiego rozumu, której dokonali jako pierwsi Johann Herder i Johann Hamann³, była sprzeczna z intencjami Kantowskiego projektu filozofii transcendentalnej, to jednak trzeba jednocześnie zauważyć, że sama możliwość powiązania tego, co transcendentalne, z problematyką dziejów nie wydaje się – przynajmniej nam – bynajmniej niczym osobliwym i „nienaturalnym”. To, że Kant w swoich *Krytykach* nie rozwinął filozofii dziejów, nie znaczy przecież, iż, po pierwsze, nie miał świadomości dziejowej⁴, a po drugie, iż nie wskazał ku temu żadnej możliwości⁵. Nie ma w tym przypadku, że kontynuatorzy filozofii transcendentalnej Kanta rozwinęli ją właśnie w tym kierunku. Mowa o przedstawicielach klasycznego idealizmu niemieckiego, neokantyzmu, mowa o Diltheyu, Husserlu czy Heideggerze. W nowszej filozofii o takim powiązaniu mówi Gadamer i Herbert Schnädelbach. Można wskazać na co najmniej kilka momentów, które wiążą to, co transcendentalne, z dziejami i to wcale nie w odwołaniu do Kantowskich pism „dziejowych”⁶, co raczej w odwołaniu do jego pierwszej *Krytyki*⁷.

² A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, UAM, Poznań 2012.

³ Tenże, *Duch czy życie. Studia i szkice z filozofii niemieckiej*, UAM, Poznań 2011, s. 82, 97.

⁴ Jako wyraz tej świadomości należy uznać *Przedmowy* do dwóch pierwszych wydań *Krytyki czystego rozumu* oraz esej *Czym jest oświecenie?*

⁵ Kantowski projekt filozofii dziejów przedstawia przede wszystkim jego krótkie pismo z roku 1784 pt. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*). Por. I. Kant, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. różni, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.

⁶ Tamże.

⁷ R. Schaeffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, s. 145.

Po pierwsze, filozofia transcendentalna Kanta ma formę *krytyki*, tzn. ma dokonać rozstrzygnięcia co do możliwości metafizyki jako nauki. Dokonane na końcu poprzedniego rozdziału badanie ontologicznych źródeł dziejów zaprowadziło nas wprawdzie do metafizyki i charakterystycznych dla niej schematów myślowych, jednak prawdziwa świadomość dziejów, z których winna wyrastać autentyczna, fenomenologiczna filozofia dziejów, jawi się – zgodnie z tym, co powiedzieliśmy wcześniej – jako doświadczenie *kryzysu* metafizyki. Filozofia dziejów jest filozofią kryzysu, który winien zostać przezwyciężony za pomocą krytyki. Krytykę czystego rozumu określa Kant także jako *phenomenologia generalis*⁸. To, co jest fenomenologiczno-transcendentne, przeciwstawia on temu, co metafizyczno-transcendentne. Świadomość dziejów i przezwyciężenie metafizyki, a dokładniej to, co Heidegger określał jako jej wytrzymanie (*Verwindung*), okazują się ze sobą tożsame.

Po drugie, szczególnie pożyteczne dla możliwości wypracowania filozofii dziejów wydaje się Kantowskie odkrycie tego, co transcendentne. To ostatnie niejako z definicji oznacza przekraczanie i wykraczanie, a więc przejściowość, trans, ruch. Tego, co transcendentne, nie można ująć w postaci definicji, której odpowiadałaby jakaś substancja, jakieś Ego lub statyczna władza (*Vermögen*). Wymiar transcendentalny jest wymiarem nieustannych ruchów i napięć, jest wymiarem możności i mocy (*Vermögen, Macht*).

Po trzecie, jak to, co transcendentne, zajmuje wymiar pomiędzy tym, co psychologiczne i metafizyczne, tak dzieje rozgrywają się pomiędzy tym, co empiryczne i historyczne, oraz tym, co istotowe i wieczne, pomiędzy tym, co irracjonalne i racjonalne, pomiędzy tym, co pasywne i sponta-

⁸ I. Kant, *Korespondencja*, dz. cyt., s. 94.

niczne, pomiędzy determinizmem i wolnością. Jeśli właściwa filozofia dziejów nie jest ani historią, ani metafizyką historii, to czy jako fenomenologia może być ona czymś innym niż filozofią transcendentálną – skoro ta ostatnia – odpowiednio zradikalizowana – jest, zdaniem Husserla, ostatnim etapem realizacji dziejowego zadania „ujawniania uniwersalnego rozumu »wrodzonego« ludzkości jako takiej”⁹?

Po czwarte, o tym, że propozycja Kanta może nam wiele powiedzieć w kwestii dziejów, przekonuje wspomniane wyżej zagadnienie wyobraźni i schematyzmu transcendentálnego. Przejściowość i tranzytywność tego, co transcendentálne, odpowiada dynamicznemu charakterowi rozumu, który jest pracą zapośredniczania zmysłowości i intelektu, przedmiotu i podmiotu. Dokonując fenomenologicznej interpretacji tej dynamiki, Heidegger pokazał, że wyobraźnię, czas i podmiotowość łączy źródłowe powinowactwo¹⁰.

Po piąte wreszcie, to, co transcendentálne, określa swego rodzaju spekulatywna refleksyjność: warunki możliwości doświadczenia są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia. Albo inaczej: „to tylko z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami weń wkładamy”¹¹. Podmiot i przedmiot są tu tym samym¹². Jeżeli – zdaniem Kanta – ta formuła stosuje się do świata przyrody, to tym bardziej – co Kant zauważył, ale czego nie ujął w pełni – stosuje się ona do historii. Jak mówił już Fichte, „w całych dziejach powszech-

⁹ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, tłum. S. Walczewska, Wyd. Rolewski, Toruń 1999, s. 18.

¹⁰ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28), (Hrsg.) I. Görland, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1977.

¹¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 1, s. 86.

¹² R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwa Poznańskie, Poznań 2012, s. 546.

nych nigdy nie znajdziemy czegoś, czego byśmy tam sami najpierw nie włożyli”¹³. Pojęcie dziejów ma więc charakter spekulatywny: jest zarazem ciągiem realnych wydarzeń, jak i opowieścią o nich. Droysen ujmuje to w znanej formule: „historia jest wiedzą ludzkości o sobie samej, jej samopewnością”¹⁴. Patočka z kolei stwierdza: „od początku dzieje są przedmiotem refleksji o dziejach”¹⁵. I wreszcie Richard Schaeffler: „Warunki możliwości doświadczenia są jednocześnie historycznymi warunkami i warunkami historii”¹⁶.

W celu ukazania pełnego związku tego, co transcendentne, z dziejami, każdy z powyższych punktów wymagałby z pewnością osobnego omówienia. Na obecnym etapie naszych badań źródeł stawania się dziejów chcielibyśmy jednak wykorzystać strukturalną specyfikę tego, co transcendentne, sięgając jednocześnie do tego, co w autentycznym doświadczeniu dziejów i *a fortiori* w fenomenologii wychodzi na pierwszy plan, a co nie zostało uwzględnione w powyższym zestawieniu. Powiedzieliśmy wcześniej, że jest nim doświadczenie kryzysu jako źródłowej pytajności. Pytamy więc: co to znaczy, że autentyczna filozofia dziejów, która – zgodziwszy się na pewne rozstrzygnięcia Kanta, Husserla i Heideggera – wychodząc od doświadczenia radykalnej pytajności i stale do niego powracając, musi przy-

¹³ Cyt. za: B. Markiewicz, *Kant o rewolucji francuskiej, czyli dzieje a filozofia transcendentna*, [w:] *Filozofia transcendentna a dialektyka*, (red.) M.J. Siemek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 50.

¹⁴ J.G. Droysen, *Zarys historyki*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2012, s. 48. Zgodnie z prezentowanym tu podejściem do dziejów heglowską z ducha tezę Droysena należałoby zapisać nieco inaczej: historia jest wiedzą ludzkości o sobie samej, jej problematycznością.

¹⁵ J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998, s. 139.

¹⁶ R. Schaeffler, *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, dz. cyt., s. 225.

jąc ostatecznie kształt transcendentalno-fenomenologicznej eroteryki dziejów?

Naszą uwagę przykuwa moment pytajności, który został wyżej wskazany jako najważniejszy wyznacznik zarówno tego, co dziejowe, jak i rodzącej się na jego kanwie fenomenologii. Obecnie chodzi o odkrycie udziału pytajności w tym, co transcendentalne, jako tym, co wyznacza charakter *resp.* wymiar fenomenologicznego namysłu nad dziejami. Nie jest to rzecz trudna, biorąc pod uwagę istniejące już badania na ten temat. Jak mówi Marek J. Siemek, rewolucyjność Kantowskiego stanowiska nie mieści się w porządku odpowiedzi, lecz właśnie w porządku pytań¹⁷.

W pierwszej kolejności można by się odwołać do ustaleń Herberta Schnädelbacha, który w Kantowskim „myśle”, będącym „motorem wszelkich pojęć w ogóle” i towarzyszącym z konieczności „wszelkim naszym przedstawieniem”, dostrzegł możliwość odpowiedzi na kluczowe dla filozofii dziejów pytanie o to, co stałe i rozumne w przebiegu historycznych zdarzeń¹⁸. Schnädelbach odwołuje się tutaj do nauki o paralogizmach czystego rozumu, będącej działem dialektyki transcendentalnej. W *Krytyce czystego rozumu* paralogizmy te, podobnie jak antynomie czystego rozumu i fałszywe dowody na istnienie Boga, zostają rozwiązane na drodze rozważań o ideach transcendentalnych.

Spróbujmy rozwinąć pomysły Schnädelbacha w kierunku wyznaczonym przez ostatnie nasze pytanie, dotyczące powiązania tego, co transcendentalne z pytajnością jako taką. Gilles Deleuze nazywa Kanta „głębką teorię

¹⁷ M.J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, seria: *Dziela*, WUW, Warszawa 2017, s. 43–44.

¹⁸ H. Schnädelbach, *Rozum i historia.. Odczyty i rozprawy 1*, tłum. K. Krzemińska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 55 i nast.

idei” – „problematyzującą i problemową” zarazem¹⁹. Nauka o ideach jest – jak wiadomo – bezpośrednią odpowiedzią na pytanie, które stanowi źródłowy motyw całej *Krytyki*. Jest to pytanie o „główne pytanie transcendentalne”: „jak możliwa jest metafizyka?”; pytanie o owe „dręczące pytania, których nie można uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, albo na które nie można również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość”²⁰; pytanie o to, „skąd biorą się transcendentalne *questiones*?”²¹. Pytania metafizyczne, o które pyta krytyka, wyrastają z „ogólnego ludzkiego zainteresowania”²². Kant wylicza trzy najbardziej podstawowe pytania, które rozum sam sobie stawia powodowany swą naturą. Są to pytania o wolność woli, nieśmiertelność duszy i istnienie Boga²³. Badając te pytania, krytyka czystego rozumu przyjmuje postać eroteryki, tj. krytyki czystego pytania²⁴. To, co transcendentalne, równa się temu, co eroteryczne. Jako taka filozofia transcendentalna jest w swej naturze „badawcza (*zetetisch*), sceptyczna, problematyczna”²⁵. Analiza warunków możliwości pytań rozumu prowadzi do nauki o ideach transcendentalnych, które stanowią o źródłowej motywacji wszelkiego zapytywania.

¹⁹ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 234.

²⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 1, s. 7 (A VII).

²¹ Tenże, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, tłum. A. Banaszkiewicz, Wyd. Aureus, Kraków 2003, s. 117 (uwaga 4873).

²² Tenże, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., t. 1, s. 45 (B XXXIII).

²³ Tamże, s. 542 (A798, B 826).

²⁴ D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1, *Neokantyzm i fenomenologia*, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2012, s. 85–98.

²⁵ I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, dz. cyt., s. 91 (uwaga 3957).

Nie konstytuują one poznania, lecz go regulują. Funkcja regulatywna zaś polega na otwieraniu przed poznającym nowych dróg, stawianiu hipotez, zakładaniu, projektowaniu, problematyzowaniu tego, co dane, określaniu warunków dla szukania i wynajdywania rozwiązań (heureka), umożliwieniu rozszerzania poznania oraz zakreślaniu „widnokągu”, pola możliwego poznania, tzn. zapewnieniu systematycznej jedności różnorodności poznać²⁶. Kant mówi:

Tego rodzaju pojęć rozumowych nie czerpie się z przyrody, przeciwnie, to my zadajemy przyrodzie wedle tych idei pytania i uważamy, że nasze poznanie jest dopóty obciążone brakami, dopóki im w zupełności nie dorówna. (...) Hipotetyczne użycie rozumu zmierza więc do [uzyskania] systematycznej jedności poznań intelektualnych, ta zaś jedność jest probierzem prawdziwych prawideł. Odwrotnie zaś systematyczna jedność (jako jedynie idea) jest tylko jednością projektowaną, którą samą w sobie należy uważać nie za daną, lecz tylko za zagadnienie (*Problem*)²⁷.

„Owa funkcja »wykraczania pytaniem poza« (*Hinausfragen*) – interpretuje myśl Kanta Ernst Cassirer – stanowi właściwą i istotową funkcję podstawową (*Grundfunktion*) rozumu²⁸. Innymi słowy, u podstaw rozwoju poznania, które dokonuje się zarazem w kierunku coraz większej jedności, jak i różnorodności – albowiem „problem czy też Idea jest zarówno konkretną jednostkowością, jak i prawdziwą

²⁶ Por. tenże, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 2, *Dodatek do dialektyki transcendentalnej*.

²⁷ Tamże, t. 2, s. 386, 388 (A645, B673 – A646, B674, A647, B675).

²⁸ E. Cassirer, *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, P. Parszutowicz, „Przegląd Filozoficzny”, nr 1 (61), 2007, s. 322–333.

powszechnością²⁹ – żarzy się pierwotne zapytywanie i pragnienie przekraczania.

Kantowska nauka o ideach rozumu tłumaczy więc, jak dokonuje się postęp w poznaniu. Opisuje dzieje wiedzy, stawanie się wiedzy w porządku teleologicznym. Takie samo teleologiczne wyjaśnienie, tyle że w wymiarze praktycznym, proponuje Kant wobec swojej filozofii historii. Tymczasem w źródłowym doświadczeniu dziejów nic nie wiadomo na temat celowości zmian historycznych. Odwrotnie, to właśnie załamanie się idei celowości, dane jako odczucie utraty sensu tego, co się dzieje, rodzi świadomość dziejów.

A jednak utrata sensu nie musi koniecznie oznaczać odrzucenia wszelkiej celowości. „Totalność, do której odsyła myślowo interpretacja teleologiczna, jest regulatywną wielkością – otwartą, nigdy realnie obecną całością”³⁰. Świadomość dziejów jest świadomością rozkładu tej totalności, przy jednoczesnym pragnieniu jej odnowienia. Chociaż sens, którego chwiejność jest tak żywo odczuwana w świadomości dziejów, jest czymś innym niż cel, rozumiany jako jakiś ostateczny, wartościowy punkt na mapie stawania się, to jednak nie da się zaprzeczyć, że samo odczucie utraty sensu zawiera jeszcze pewne minimalne odniesienie do idei celu jako czegoś nieokreślonego i nieskończonego. Jest to mianowicie intencjonalność absolutnego pragnienia. Świadomość dziejów nie jest przecież równoznaczna ze stwierdzeniem totalnego bezsensu, tj. z cynizmem. Znacznie bliżej jej natomiast do ironii – w tym kształcie, w jakim opisywał to młody Kierkegaard³¹.

²⁹ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz.cyt., s. 234.

³⁰ E. Angehrn, *Filozofia dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 79–80.

³¹ S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, tłum. A. Dżakowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Czy to przypadek, że przeciwstawiając się Hegłowskiej metafizyce historii, Kierkegaard jako naczelną kategorię swojej filozofii, która wyrasta – w naszym przekonaniu – z głębokiej świadomości dziejów, ustanowił właśnie ironię?

* * *

Podsumowując wątek sposobu rozumienia filozofii dziejów jako fenomenologiczno-transcendentalnej hermeneutyki, warto wskazać na rodzaj wkładu, jaki każda z tych perspektyw wnosi w formowanie się eroteryczno-dziejowej świadomości. Wspólnym pniem, z którego wyrasta fenomenologia, hermeneutyka i filozofia transcendentalna, i głównym tematem, wokół którego koncentrują się ich wysiłki, jest doświadczenie, rozumiane jako otwarcie, jako wejście w pytajność. Fenomenologia wyakcentowała pytanie w ramach nastawienia do rzeczy, filozofia transcendentalna – w ramach myślowego horyzontu ich pojawiania się, hermeneutyka zaś – w ramach języka. Albo też, odwołując się do zaproponowanej przez Heideggera „formalnej struktury pytania”, można powiedzieć, że fenomenologia porusza się w ramach rzeczy (*das Befragte*), filozofia transcendentalna – w obrębie ich ontologiczno-epistemologicznych warunków możliwości (*das Gefragte*), a hermeneutyka – w ramach sensu (*das Erfragte*). Jeśli przypomnimy sobie mocną, otwierającą dzieje metafizyki tezę Parmenidesa, że myślenie i mówienie są tym samym co byt³², to w przypadku doświadczenia dziejów kryterium ich jedności jest właśnie pytanie. I jeśli, dalej, przypomnimy sobie, że istnieje możliwość interpretacji tezy Parmenidesa jako zasady idyntityczności³³, to zgodnie z prze-

³² G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, WN PWN, Warszawa-Poznań 1999, s. 247–248.

³³ M. Heidegger, *Zasada idyntityczności*, tłum. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, (red.) J. Mizera, „Principia”, XX, 1998, s. 152–164.

prowadzonymi tu transcendentualno-fenomenologiczno-hermeneutycznymi rozważaniami należałoby to najwyższe principium wyłożyć jako ostateczną odpowiedź na ostateczne pytanie filozofii, które Parmenides nazywa kryzysem „jest czy nie jest”. Tyle że – jak zauważyliśmy wcześniej – to prapytanie samo siebie rozsądza, samo siebie kwestionuje. Kryterium perseweracyjności tej tautologicznej odpowiedzi jest usilność samozapytywania. Zarówno pytanie to, jak i odpowiedź, są pod każdym względem graniczne. Ukazując granicę języka odsyłają milczącą myśl w stronę rzeczy, która jest tajemnicą. Tak jakby pomimo „tożsamości” każdy z tych wymiarów miał tendencję do zamykania się w sobie i gubienia powiązań z pozostałymi obszarami. Odwzorowaniem tej kruchej jedności, która nie jest niczym jednolitym i która trwa pomimo destabilizujących ją pęknięć i wewnętrznych tarć, są właśnie dzieje. Na tę jednocząco-różnicującą dynamikę dziejów wskazuje zresztą język. Zgodnie z gramatyką języka polskiego słowo ‘dzieje’ należy – obok np. wielu słów oznaczających święta – do tzw. *pluralia tantum*. Mówiąc o jednych dziejach, używamy zawsze liczby mnogiej. Na poziomie praktyki ta jednocząco-różnicująca zasada dziania się przyjmuje postać życia ironicznego (zob. dalej omówienie zagadnienia dziewiątego).

Niewątpliwie wiele z tego, co zostało powiedziane powyżej, pozostaje bliskie myślowemu przesłaniu Heideggera, którego filozofia – jako pierwsze i bodaj najznamienitsze powiązanie tych trzech sposobów myślenia filozoficznego – stawia w centrum swoich zainteresowań właśnie pytanie (*Seinsfrage*). Czy jednak jest to pytanie ironiczne? Gdyby tak rzeczywiście było i gdyby Heidegger nie dokonał w późniejszej filozofii zwrotu ku metafizyce historii, jego sławne pytanie o bycie mogłoby zostać uznane za wzorcowy wręcz wyraz doświadczenia dziejowego. Jak możliwe jest owocne

uprawianie filozofii dziejów jako fenomenologiczno-transcendentalnej hermeneutyki, która jest adekwatną odpowiedzią na doświadczenie dziejów i która nie stroni – czy jest to w ogóle możliwe? – od pewnej domieszki „słabej” metafizyki, dobrze ukazuje refleksja uczniów Heideggera: Jana Patočki i Hannah Arendt³⁴.

³⁴ Por. M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2013, s. 86–93.

Eroteryka dziejów

W przeciwieństwie do filozofii dziejów Heideggera filozoficzno-historyczna refleksja Arendt nie odcina się zupełnie od ontycznego obszaru tego, co się dzieje, a więc nie odwraca spojrzenia od historycznego dziania się – co Patočka zarzucał Heideggerowi. Nie osłabiając filozoficznej głębi swoich wywodów myśl Arendt jest przygotowana na przyjęcie i zagospodarowanie historycznych faktów. Pomiędzy filozofią dziejów, rozumianą jako fenomenologiczno-transcendentalna hermeneutyka – a praktykowaniem dziejów (zob. dalej), leży filozofia historycznego dziania się, która tworzy miejsce dla historii jako związku faktycznych wydarzeń. To właśnie kategoria wydarzenia jest tym pojęciem ze słownika nauk historycznych, które najlepiej koresponduje z podstawowym doświadczeniem tego, że się coś dzieje. Dotykając tego tematu, nasze rozważania koncentrują się na omówieniu zagadnienia ósmego.

Jeśli adekwatną – filozoficzną – odpowiedzią na doświadczenie dziejów jest fenomenologiczno-hermeneutyczna filozofia transcendentalna, która odsłania warunki możliwości badania tego doświadczenia i jego uporządkowania w formie poszukującego poznania, to kolejnym krokiem prowadzonych tu rozważań będzie pytanie, czy i jak na gruncie żywego doświadczenia dziejów, jako doświadczenia tego, że coś się dzieje, dochodzi do zainteresowania historią i inauguracji poznania historycznego. To prawda, że nie zawsze doświadczenie dziejów artykułuje się w poznaniu hi-

storycznym, ale kiedy takie poznanie zostaje zainicjowane, wtedy prawdopodobne jest, że u jego podstaw znajduje się opisywane tu doświadczenie dziejów. Badanie historyczne nie wychodzi ani od przedmiotu napotykanego w świecie, ani od subiektywnych przeżyć badacza, lecz właśnie od doświadczenia dziejów, które Eric Voegelin nazywa spotkaniem (*Begegnung*), uczestnictwem (*Beteiligtsein*), zachwianiem w bycie (*Erschütterung im Sein*):

Badanie nie może wychodzić od historycznego obiektu – tzn. od wielości obiektywnie danych faktów – ponieważ wydarzenia i ślady, które zostawiają one za sobą w świecie zmysłowego spostrzeżenia, nie są widoczne na podstawie fenomenalnej charakterystyki jako historyczne, lecz pozwalają się poznać tylko odwołując się do sfery spotkania (*Begegnung*) jako manifestacji dziejów. Tak samo nie można wychodzić w badaniach od podmiotu poznania – tzn. od kategorii lub zasad *a priori* – ponieważ kategoryzacje nie ukazują, że dzieje powstają ze spotkania¹.

W swoich rozważaniach historiozoficznych Voegelin słusznie wskazał, że nie istnieje żadna konieczność przejścia z poziomu doświadczenia dziejów, które według niego pokrywa się z doświadczeniem spotkania Boga jako bytu transcendentnego, na poziom zainteresowania historią. Można tu mówić co najwyżej o pewnych sprzyjających warunkach społecznych, kulturowych, politycznych i gospodarczych, które takie przejście umożliwiają². To, co zrazu dokonuje się w indywidualnym przeżyciu jakiejś jednostki tudzież niewielkiej grupy ludzi, występuje czasami – a tak było we-

¹ E. Voegelin, *Was ist Geschichte?*, tłum. D. Fischer-Barnicol, Matthes & Seitz, Berlin 2015, s. 43.

² Tamże, s. 66.

dług Voegelina w starożytnej Grecji, Izraelu i Chinach – jako przełom (*Aufbruch*) w życiu społecznym, który prowadzi do zmiany porządku i typu funkcjonowania społeczeństwa z „kosmicznego” na „transcendentny”. Wówczas też pojawia się to, co nazywamy dziejopisarstwem. Opisuje ono wydarzenia ważne ze względu na owo doświadczenie transcencji, które ma tendencje do powtarzania się i tworzenia „intelligibilnych” całości, określających epoki.

Z jednej strony, doświadczenie dziejów i doświadczenie historyczne wydają się niemal tym samym i gdyby nie różne słowa – które notabene nie występuje w każdym języku – można by wziąć je za tożsame. Z drugiej strony, pomiędzy opisywanym tu doświadczeniem dziejów i doświadczeniem historycznym istnieje najbardziej radykalna różnica, jaką można sobie wyobrazić. Jest to mianowicie różnica między tym, co się dzieje, i tym, co się właśnie już nie dzieje, między tym, co żywe, i tym, co martwe, tym, co jest, i tym, czego nie ma. Tak jakby o różnicy między nimi stanowiło doświadczenie śmierci, przemijania. Można, oczywiście, w ten sposób interpretować relację między dziejami i historią, niemniej na podstawie zróżnicowanej praktyki historycznej nie wydaje się to do końca uprawnione. Istnieje mnóstwo pouczających przykładów takiego uprawiania historii, w którym pozostaje ona żywa i otwarta niczym same dzieje.

Wszak przywołany tu fenomen śmierci, a raczej jego fenomenologiczno-egzystencjalne ujęcie, daje pewnego rodzaju wskazówkę, w czym tkwi różnica między dziejami i historią. W sławnych paragrafach *Sein und Zeit*, w których Heidegger opisuje fenomen bycia-ku-śmierci, pojawia się niewłaściwa charakterystyka tego fenomenu. Przewodzi mu mianowicie pewien sposób pytania, który czyni z pierwotnego doświadczenia śmierci jako „możliwości zupełnej niemożliwości” ostatnie wydarzenie życia. Jest nim pytanie „kiedy?”.

O ile w *Sein und Zeit* pytanie to ma jednoznacznie negatywny („niewłaściwy”) sens, o tyle jeszcze we wczesnych wykładach na temat życia religijnego mieni się ono pewną dwuznacznością, którą warto zachować, zwłaszcza że istnieje daleko posunięta analogia między analizami bycia-ku-śmierci, znanymi z *Bycia i czasu*, i Heideggerowską interpretacją listów św. Pawła do Tesaloniczan, w których apostoł przepowiada ponowne nadejście Chrystusa. Prawdziwy chrześcijanin nie unika pytania „kiedy?” to nastąpi, ale zamiast zadawać się jakimś „wtedy i wtedy”, próbuje wytrzymać w tym pytaniu, wyczekując cierpliwie paruzji³. Przywołanie tego chrześcijańskiego doświadczenia ma jeszcze i tę wartość, że zarówno w oczach Heideggera, jak i wielu innych, jest ono źródłowo odniesione do czasu i historii i jako takie tworzy egzystencjalne przesłanki późniejszego rozumienia tego, czym są dzieje.

A zatem przeobrażenie doświadczenia dziejów w doświadczenie historyczne dokonuje się jako modyfikacja eroteryczna: pytanie „co się dzieje?” przeobraża się w pytanie „kiedy?”, które dąży do jednoznacznego dookreślenia tego, co się dzieje, przez pryzmat ustalonego porządku czasowego. Pojawia się zamiar uściślenia o jakie „że” i jakie „co” chodzi w owym dzianiu się, które zostaje teraz naniesione na „kalendarz” i wyjaśnione przez to, co się działo. I w tym sensie można, oczywiście, upatrywać w doświadczeniu historycznym pewnego rodzaju odejścia od pierwotnego doświadczenia dziejów, za które odpowiada dominująca w nim tendencja teoretyczno-poznawcza. To właśnie ona zmienia kierunek pytania o „kiedy” z przyszłościowego w przeszłościowy. Zamiast cierpliwości oczekiwania pojawia się dyscyplina przywracania pamięci.

Jedną z pierwszych czynności poznawczych jest próba ustalenia chronologii minionych wydarzeń. Do tego prowadzi

³ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, dz. cyt., s. 86 i nast.

zaś periodyzacja, która wprawdzie coraz częściej nie jest wcale uznawana za niezbędne narzędzie poznania historycznego, jednak w praktyce nie da się jej w żaden sposób uniknąć. Jak mówi Jürgen Osterhammel, „kategoria epoki należy do nieuniknionego podstawowego słownictwa każdego dziejopisarstwa”⁴.

Będąc jedną z podstawowych kategorii zarówno filozofii dziejów, jak i nauk historycznych, periodyzacja doczekała się w ciągu wieków wielu najprzeróżniejszych interpretacji⁵. Samo słowo „periodyzacja” zostało ukute na podstawie greckiego rzeczownika περίοδος, które oznacza „obejście”, „obchodzenie czegoś”, „krążenie wokół czegoś”, „obieg” i „okres”. Stąd też przez „periodyczność” rozumie się zazwyczaj regularną powtarzalność w występowaniu jakiegoś zjawiska, natomiast o „periodyzacji” mówi się mniej więcej od czasów oświecenia zwykle wtedy, gdy dzieli się jakiś przebiegający w czasie proces na tzw. okresy. W tym sensie synonimem „periodu” jest słowo ‘epoka’, które pochodzi od greckiego ἐποχή – ‘wstrzymanie się’, ‘przerwa’, ‘epoka’⁶. Według jednych historyków pojęcie periodyzacji jest najbardziej związłym sposobem zestawienia wiedzy historycznej, w nim też najłatwiej dostrzec rozumienie i światopogląd historyka, dla innych periodyzacja jest tylko zewnętrznym sposobem porządkowania materiału historycznego. Każde z tych ujęć zakłada określone pojęcie dziejów. I tak na przykład zabieg

⁴ J. Osterhammel, *Über die Periodisierung der neueren Geschichte*, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen, 10 (2006), s. 49. Na temat historii periodyzacji zob. K. Pomian, *Porządek czasu*, tłum. T. Stróżyński, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2014, rozdz. III.

⁵ Zob. J.H.J. van der Pot, *Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte: eine systematische Übersicht der Theorien und Auffassungen*, Leiden, Boston, Köln, Brill 1999.

⁶ Tamże, s. 52.

periodyzacji jawi się jako sztuczny i nieadekwatny względem rzeczywistości historycznej zarówno wówczas, kiedy na dzieje patrzy się jak na całościowy, jednolity proces, w którym nie ma żadnych wewnętrznych przerw (Hans Spangenberg, Heinrich Gelzer), jak i wtedy, kiedy, odwrotnie, widzi się w dziejach tylko hipostazę, naprzeciwko której stawia się rzeczywiste, żyjące w czasie jednostki (Theodor Lessing, Artur Schopenhauer). Ażeby periodyzacja była w ogóle możliwa, trzeba traktować dzieje jako proces nieciągły, taki mianowicie, w którym mają miejsce różne zwroty i przełomy. Powodują one, że mamy do czynienia z jakościowo różnymi okresami. O tym, że okresowość nie jest tylko zewnętrznym schematem, w który historyk zamyka pozbawione wewnętrznych granic dzieje, lecz że immanentna epokowość dziejów daje się poznać w źródłowym fenomenologicznym doświadczeniu, przekonany jest na przykład Gadamer⁷. Również Heinrich Rickert dopuszcza periodyzację w poznaniu historycznym. Nie dlatego jednak uważa ją za właściwą, że, jak to widział Gadamer, periodyzacja odpowiada wewnętrznym podziałom rzeczywistości historycznej, lecz dlatego, że wymaga tego z istoty poznanie, które – zdaniem autora *Der Gegenstand der Erkenntnis* – polega na tworzeniu wcięć (*Einschnitte*) w rzeczywistości rozumianej przez niego jako „heterogeniczne kontinuum”. Tym „wycinaniem” kieruje wgląd w sferę wartości⁸. Do tej koncepcji poznania historycznego nawiąże również Heidegger podczas swego wystąpienia habilitacyjnego w roku 1916 pt. *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaften* (*Pojęcie czasu w naukach historycznych*). Zdaniem Heideggera w przeciwieństwie do

⁷ Tamże, s. 55.

⁸ H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1915, s. 33–34.

pojęcia czasu w fizyce, które ma charakter czysto ilościowy, czas w naukach historycznych jest czasem jakościowym. Historyk interesuje się „obiektywizacjami ducha” nie w całej ich rozpiętości i bogactwie, lecz ze względu na „historyczne oddziaływanie”. Dobór materiału dokonuje się przez wzgląd na wartość⁹. Przedmiot poznania historycznego jest szczególnego rodzaju nie tylko z tego względu, że w momencie jego badania realnie on już nie istnieje, ale również dlatego, że wtedy kiedy istniał, charakteryzował się zasadniczą odmiennością od aktualnego położenia badacza. „Między historykiem a jego przedmiotem istnieje czasowa przepaść”¹⁰. Właśnie na tej „jakościowej inności” (*qualitative Andersheit*) polega czasowość przedmiotu poznania historycznego. Zadaniem historyka jest, z jednej strony, jej zachowanie, z drugiej przewyciężenie. Czas w naukach historycznych występuje w liczbie mnogiej. Każdy czas wypełniony jest inną duchową treścią (*Zeitgeist*). Heidegger konkluduje: „To, co jakościowe w historycznym pojęciu czasu nie oznacza nic innego niż zagęszczenie (*Verdichtung*) – krystalizację – danej w dziejach obiektywizacji życia”¹¹. Datowanie wydarzeń historycznych ma „sens i wartość ze względu na to, co treściowo i historycznie znaczące (*Bedeutsame*)”¹². „W liczeniu czasu ujawnia się zasada historycznego tworzenia pojęć: odniesienie do wartości”¹³. Idąc za Heideggerem, można więc powiedzieć, że czas jest z istoty periodyzujący, tzn. różnicujący wydarzenia ze względu na pewne kryterium,

⁹ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 1: *Frühe Schriften (1912–1916)*, (Hrsg.) F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1978, s. 427.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 431.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 433.

którym może być – jak chcą tego badacscy neokantyści – wartość.

Rozważania powyższe pokazują, że to, jak rozumie się periodyzację, zależy od rozstrzygnięcia fundamentalnych problemów ontologicznych, dotyczących natury czasu, dziejów i człowieka. Na tym jednak nie kończą się trudności. Najważniejszym problemem każdej periodyzacji jest dobór odpowiednich kryteriów. Idąc za Rickertem młody Heidegger wskazuje na wartość, której przyznaje ponadhistoryczny byt. W późniejszym okresie, wchodząc na drogę pytania o bycie, które związane jest z „myśleniem przeciwko wartościom”, jako kryterium dziejów Heidegger proponuje pytanie o bycie i jego przeobrażenia. Zgodnie z duchem prowadzonych tu rozważań spróbujmy w dalszej części rozwinąć to eroteryczne rozumienie historii. Zgodnie z greckim słowem *ἵστορία*, które znaczy tyle co ‘badanie’, ‘poszukiwanie’, ‘zapytywanie’¹⁴, w rozumieniu historii bardziej akcentujemy właśnie jej badawczy charakter niż to, że owo badanie *idealiter* ma skutkować stworzeniem jakiejś powszechnie ważnej wiedzy na temat przeszłości¹⁵. Zgadza się z Robinem Collingwoodem, że historii nie tworzą *ready-made statements*, lecz *neverending questions*.

Gdy mówimy o zmianie, musimy dysponować czymś, co przyjmując zmiany, samo pozostaje niezmiennie. Jeżeli *filozoficzne* kryterium periodyzacji dziejów sytuujemy w pytaniu jako takim, które uznajemy za właściwą odpowiedź na pierwotne doświadczenie dziejów jako pytałości, to musimy przyznać, że otwierające dostęp do rzeczywistości historycznej pytanie musi mieć w sobie zarówno zmienny,

¹⁴ „Historykami” byli nazywani np. pierwsi jońscy filozofowie.

¹⁵ Por. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford 1993, s. 9.

jak i niezmienny element. W przeciwnym wypadku, gdyby zmieniało się całe pytanie lub też gdyby nie zmieniało się ono w ogóle, żeby zarejestrować zmianę w dziejach, brakowałoby nam punktu porównania.

Jako *niezmienny czynnik* dziejowej periodyzacji, która wychodzi od pytania „co się dzieje?”, wskazujemy to, co Heidegger określił mianem „formalnej struktury pytania”. Jej przedstawieniu poświęcony jest początek drugiego paragrafu *Bycia i czasu*. Możemy w nim przeczytać, że strukturę pytania tworzą trzy momenty: to, czego pytanie dotyczy (*das Befragte*), czyli jakiś byt (*das Seiende*), to, o co ono pyta (*das Gefragte*), a więc bycie (*das Sein*), oraz to, o co ono się dopytuje (*das Erfragte*), czyli sens (*der Sinn*)¹⁶. Periodyzacja dziejów powstaje za sprawą przemiany (*Wandlung*) sposobu, a więc modyfikacji pytania „co się dzieje?”, które za każdym razem zachowuje opisaną wyżej, tę samą strukturę. Tak rozumiane pytanie jest, oczywiście, jako pytanie najbardziej adekwatnym, mimo wszystko jednak oddalającym się wyrazem danej w doświadczeniu dziejów pierwotnej, temporalnej pytajności („jest czy nie jest?”). Ta modyfikacja nie jest kwestią woli uczestników dziejów, lecz zależy od „tempa” owej pierwotnej czasowości, która „zwalnia” lub „przyspiesza” – w zależności od tego, w jakim kierunku strzałki czasu jest przeżywana. Posługując się jedną z przewrotnych argumentacji, którą ironicznie wobec sofistów sformułował niegdyś Platon, można by powiedzieć, że jeśli czas przyspiesza, to to, od czego staje się szybszy, a mianowicie on sam, musi stawać się coraz wolniejsze. Odpowiada temu pochodne wobec pierwotnej czasowości, wewnętrzne zróżnicowanie czasu na przyszłość, terażniej-

¹⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, WN PWN, Warszawa 2004, s. 7 (§ 2).

szłość i przeszłość. Skoro – jak mówi słusznie Heidegger – sensem bycia jest czas, to epokowość dziejów dokonuje się za sprawą modyfikacji sensu, którego źródłem jest zmiana tempa pierwotnej czasowości/pytajności. Trudne do rozjaśnienia, wewnętrzne zmiany strumienia czasu „skutkują” dominacją jednej z trzech – wyróżnionych przez tradycyjną ontologię – modalności bycia. Owa nieobecna na poziomie doświadczenia pierwotnej czasowości modalność wyłania się wraz z postępem poznania. Modalność tę tworzą rzeczywistość, konieczność oraz możliwość. Stanowią one *zmienny czynnik* periodyzacji dziejów. Zgodnie z tym wyłaniające się z prapytania „jest czy nie jest?”, pytanie „co się dzieje?” jako pytanie „kiedy?” ma trzy podstawowe formy. Są to: pytanie o rzeczywistość, konieczność i możliwość. Znane są one jako pytania o to, czym jest, dlaczego jest i jak możliwe, że jest.

Te trzy wielkie formy zapytywania znalazły swoje lepsze lub gorsze opracowanie w historii myśli filozoficznej. Pytania te tworzą eroteryczno-temporalne ramy dla pojawiających się w ich obrębie idei. Spróbujmy je krótko scharakteryzować.

Pytanie „czym jest?” pozostaje silnie związane z językiem, lub lepiej powiedziawszy, z nazywaniem rzeczy. Świadcstwo tego powiązania stanowi fakt, że w mowie potocznej pytanie „czym jest?” rozumie się najpierw jako pytanie o znaczenie słowa („co to jest?”), ewentualnie utożsamia się je z pytaniem „co jest takie a takie?”. W ten ostatni sposób na przykład rozumieli pytanie „czym jest?” niektórzy rozmówcy Sokratesa¹⁷. W klasycznej wykładni tego pytania, która pojawia się w pismach Platona, tym, czego pytanie dotyczy, jest byt rozumiany jako zjawisko, tym, o co ono

¹⁷ Platon, *Hippiasz większy*, [w:] Tenże, *Dialogi*, tłum. Wł. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, t. 1, s. 170 (287d-e).

pyta, jest intelligibilna istota rzeczy (*eidōs*), natomiast to, o co pytanie się dopytuje, jest definicja.

Początki dominacji pytania „dlaczego?” sięgają pism Arystotelesa. Niewątpliwie Sokrates i Platon znają to pytanie – w swoich przedśmiertnych wspomnieniach Sokrates przypomina, że pytał długi czas w ten sposób – jednak otwarcie odrzucają to zgłębianie przyczyn na rzecz poszukiwania istoty¹⁸. Polemizując ze „zwolennikami idei”, Arystoteles utożsamia pytanie o istotę z badaniem przyczyn¹⁹. Podczas tego ostatniego nie pyta o to, dlaczego rzecz jest tym, czym jest – o tego rodzaju „o-nic-pytanie” (*meden dzetein*) oskarża Arystoteles Platona – lecz pyta o to, dlaczego rzeczy przysługuje (*hiparhei*) taka a nie inna własność. Pytając „dlaczego?”, poszukuje się czegoś ze względu na coś innego (*kat'allou*). Bo to, że rzecz jest i że ma się tak a tak, to musi być już wcześniej wiadome. Tym, co pozostaje skryte, jest przyczyna występowania danego zdarzenia, które interpretowane jest z perspektywy tego pytania w kategoriach bytu przygodnego. Aby uzasadnić jego przygodność, trzeba wskazać na byt konieczny, który jest tamtego podstawą i przyczyną. Fakt, że Arystoteles zarzuca platonikom, iż idee są dla rzeczy całkowicie indyferentne, iż idee nie są „dla rzeczy przyczynami żadnego ruchu lub zmiany”²⁰, świadczy w naszym mniemaniu nie tyle o błędzie Platona, co raczej o tym, że Platon pyta zasadniczo w inny sposób niż Arystoteles. Dostrzega to sam Arystoteles, mówiąc o „innym sposobie badania” (*heteros tropos tes dzeteseos*). Według niego pytanie „dlaczego?”, które pyta o przyczynę, dotyczy materii, a mianowicie dlaczego ta materia jest właśnie tym

¹⁸ Tenże, *Fedon*, [w:] tenże, *Dialogi*, dz. cyt., t. 1, s. 682 i nast. (96a i nast.).

¹⁹ Arystoteles, *Metafizyka*, dz. cyt., t. 1, s. 403 i nast. (1041a6 i nast.).

²⁰ Tamże, s. 68 (991a 11).

a tym. Tym, o co ono się pyta, jest forma, natomiast tym, o co się ostatecznie dopytuje, jest pewien najwyższy byt. Pytanie „dlaczego?” zakłada więc rozumienie bytu jako substancji, która jest „pierwszą przyczyną bytu”, tj. „zasadą” (*arche*)²¹.

Różnica między tak rozumianymi pytaniami „dlaczego?” i „czym to jest?” widoczna jest zwłaszcza w ich odniesieniu do modalności bytu. O ile poszukiwanie istoty porusza się w żywiole rzeczywistości, o tyle środowiskiem pytania „dlaczego?” jest przede wszystkim *modus* konieczności.

Wreszcie mamy pytanie o możliwość, które w najbardziej paradygmatycznej postaci wystąpiło w myśli Kanta. Jego pytanie transcendentalne otwiera nowy rozdział w dziejach filozofii. Bez zagłębiania się w szczegóły, można wskazać następujące momenty tego pytania. Pytanie „jak możliwe...?” kieruje Kant w stronę doświadczenia. Pyta on o warunki możliwości doświadczenia, przez które to doświadczenie rozumie to, co jawi się w poznaniu naukowym. Przyjmując zawarte w paragrafie drugim *Bycia i czasu* wyniki Heideggerowskiej analizy „formalnej struktury pytania”, można by stwierdzić, że tym, czego Kantowskie pytanie transcendentalne dotyczy (*das Befragte*), jest (naukowe) doświadczenie (wyrażające się w sądach syntetycznych *a priori*), tym, o co pyta (*das Gefragte*), są transcendentalne warunki możliwości tego doświadczenia, tym zaś, o co się dopytuje (*das Erfragte*), jest krytyka czystego rozumu. Fakt, że wśród trzech modalności bytu Kantowskie pytanie eksponuje właśnie możliwość, świadczy o tym, że pytanie to porusza się już w całkiem innym wymiarze niż, dajmy na to, metafizyczne pytanie o rację dostateczną czy pytanie o istotę rzeczy.

Dla poznania historyczno-hermeneutycznego pytania te stanowią trzy różne horyzonty, w ramach których pojawiają

²¹ Tamże, s. 408 (1041b 28).

się poszczególne wydarzenia, rozumiane jako odpowiedzi na konkretne pytania. Te ostatnie są dalekimi modyfikacjami tamtych „wielkich” pytań. Idąc za Nietzschem i dokonaną przez Heideggera temporalną reinterpretacją jego trojkiego rozumienia historii, którą ów pierwszy przedstawił w *Niewczesnych rozważaniach*, można powiedzieć, że „historia monumentalna” jest domeną pytania o możliwość i ma na uwadze przyszłość; „historia antykwarska” odpowiada na pytanie o to, czym jest, a właściwie: co było, dlatego odnosząc się do przeszłości, traktuje ją jako terażniejszość, a mianowicie jako coś, co naprawdę ma prawo być teraz; zaś „historia krytyczna” organizuje się wokół pytania o konieczność, które wprawdzie odnosi się do terażniejszości, jednak traktuje ją jako coś już przeszłego, co „przewyciężonym być winno”²². Poszukując pytania/pytań, na które dane wydarzenie jest odpowiedzią, badacz rozmawia z nim, nie zamierzając bynajmniej wyczerpać zasobu tego, co może on powiedzieć. Osnute wokół pytań opowieści tworzą – zgodnie z otwartą strukturą pytania jako takiego – historię otwartą. W przeciwieństwie do opowieści zamkniętych, które redukują pole ewentualności do minimum, unieruchamiają to, co się dzieje/działo i podporządkowują je czemuś przemożniejszemu, historia otwarta pozostawia i szanuje – mówiąc za Romanem Ingardenem – „miejsca niedookreślenia”²³, nie rezygnując bynajmniej z woli rozjaśnienia tego, co się dzieje.

²² F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 71–79; M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 497.

²³ R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988, s. 320.

Ironia dziejów

Jak wygląda kolejny krok w kontekście poszukiwań możliwości filozoficznego namysłu nad dziejami? Hermeneutyczny wymiar profleksji nad dziejami wyeksponował znaczenie żywego słowa, które dzieje się jako (roz)mowa. W ten sposób filozoficzny namysł nad dziejami przestaje mieć charakter czysto teoretyczny, implikowany przez transcendentálny status tego, że się coś dzieje. Pomimo swego „duchowego” charakteru hermeneutyka, rozumiana jako teoria rozumienia i interpretacji, znajduje swoje spełnienie i przedłużenie w faktycznie realizowanym akcie rozumienia. Pytanie „co się dzieje?” ma nie tylko performatywno-okolicznościowy charakter, ale ma również swojego adresata. Rozumienie jako zapytywanie dokonuje się zawsze w określonej sytuacji, w której są także inni uczestnicy. Ponieważ rozumienie tego, że się coś dzieje, przebiega jako rozmowa, porozumienie i zrozumienie, rozwinięciem retoryki jest etyka¹. Hermeneutyka prowadzi do rehabilitacji filozofii praktycznej. I trzeba przyznać, że w kontekście klasycznej filozofii dziejów ów zwrot ku działaniu nie jest niczym wyjątkowym. Jak mówi Droysen, „obszarem metody historycznej jest kosmos świata moralnego”². Filozofia dziejów jest filozofią praktyczną.

¹ A. Przyłębski, *Gadamer*, WP, Warszawa 2006, s. 89.

² J.G. Droysen, *Zarys historyki*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2012, s. 20, 37–38.

Oznacza to, że próba wyniesienia doświadczenia dziejów do rangi filozofii dziejów nie może kończyć się na samej tylko „teorii”, na budowie filozoficznego systemu dziejów, albo – co gorsza – na przekonaniu o końcu możliwości takiej refleksji. Całkiem odwrotnie: adekwatna wobec pierwotnego doświadczenia dziejów filozofia stanowi wsparcie dla tego doświadczenia, jego wzmocnienie, a także ochronę jego otwartego, pytajnościowego charakteru. Droga, którą się tu podąża, ma kolistny kształt: od doświadczenia dziejów biegnie ona ku filozofii dziejów i z powrotem. O ile dotychczasowa droga przebiegała „zygzakowatym” ruchem wznoszącym się od doświadczenia dziejów do filozofii dziejów, rozumianej jako transcendentalno-hermeneutyczna fenomenologia, o tyle obecne rozważania osiągnęły punkt, w którym następuje zwrot i zmiana kierunku: od filozofii dziejów zmierzamy teraz z powrotem do doświadczenia dziejów. Pytanie „co się dzieje?” staje się pytaniem „co czynić?”³.

Ten etyczny wymiar doświadczenia dziejów nieśmiało ujawnił się już przy pierwszej próbie myślowego podjęcia tego zagadnienia. W oczekiwaniu, że nadejdzie lepsza ku temu okazja, został on jednak celowo wtedy pominięty. Przyszedł moment, żeby uzupełnić ten brak. Chodzi o przywrócenie dziejom ich zbiorowego, tj. etycznego i politycznego wymiaru, który w naszych dotychczasowych rozważaniach nie był w ogóle poruszany, a który narzuca się niemal natychmiast, gdy myślimy o dziejach. Ontycznej wielkości i sile oddziaływania dziejów odpowiadają w pierwszej kolejności takie twory, jak państwo, naród, społeczeństwo, gospodarka czy kościół. Dlatego też nie może dziwić, że od najdawniejszych czasów dziejopisarstwo zdominowane było przez sposób uprawiania historii, rozumianej jako historia polityczna,

³ J. Derrida, *Was tun – mit der Frage »Was tun?«*, tłum. O. Precht, J. Kleinbeck, Verlag Turia + Kant, Wien–Berlin 2018, s. 46–47.

gospodarcza i społeczna. Przyznaje się, że dopiero na tle tych wielkich wydarzeń może – o ile w ogóle może – pojawić się coś takiego, jak jednostka i jej doświadczenia.

Przy okazji opisu doświadczenia dziejów powiedzieliśmy, że jest to czas kryzysu, podczas którego w pytanie zostaje postawiona całość sensu. Odwołując się do Heideggera opisu działania takiego totalnego zapytywania⁴, możemy powiedzieć, że doświadczenie dziejów jest zarazem doświadczeniem wślizgiwania się, czy też oddalania się od całości bytu, jak i jednoczesnego wślizgiwania czy zatapiania się w całość bytu. Oznacza to, mówiąc innym językiem, że w doświadczeniu dziejów doznaje się równocześnie działania dwóch, dialektycznie ze sobą powiązanych, sił – siły indywidualizacji i kolektywizacji. Z jednej strony, w doświadczeniu dziejów działa zasada skrajnej indywiduacji: jestem tu i teraz, w tym świecie, niezastąpiony i niezastępowalny, wolny i jedyny. Jako taki wydaje się, że mógłbym być niemal w każdym innym czasie i miejscu: jestem tylko uczestnikiem tej historii, która się tu dzieje, jej główny bohaterem lub świadkiem, ale nie jestem nią samą; przeciwnie, jestem właśnie ową pozahistoryczną resztą, której dzieje nie sięgają. Z drugiej strony, to doświadczenie dziejów wciąga mnie – jako jednostkę właśnie – w te dzieje, które mnie ogarniają i pochłaniają, które mnie obejmują i porywają, które nie tyle nawołują mnie do bycia odpowiedzialnym – o to zwykle apeluje się na co dzień – co właśnie pociągają mnie do wzięcia odpowiedzialności za to, co się dzieje⁵. Jakby chciały powiedzieć: „istniejesz tylko dzięki nam, nie ma niczego

⁴ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. zespół, Spacja, Warszawa 1999, s. 95 i nast.

⁵ R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 74.

poza nami i dlatego musisz odkupić swoje istnienie: choć to my działamy, ty musisz wziąć za to odpowiedzialność”. Jeśli szukać etycznego charakteru doświadczenia dziejów, to najszybciej chyba można je znaleźć w owym fenomenie „bycia pociągającym do odpowiedzialności” i „wzięcia odpowiedzialności” – w ofierze (zob. dalej).

Myśl hermeneutyczna wyeksponowała motyw języka jako rozmowy. Jeśli przechodzimy teraz od sfery sensu do żywej mowy, to za Paulem Ricoeurem możemy to zinterpretować jako powrót od sensu do wydarzenia (słowa)⁶. Ostatecznie, „rozumieć coś” oznacza „dojrzeć do czegoś”, „móc i umieć radzić sobie z jakąś sprawą”, „być odpowiedzialnym”⁷. Czy da się odnaleźć w tej żywej mowie taką *postawę*, która stanowi moment zaczepienia praktycznego podejścia do dziejów, uwzględniającego ów motyw ofiary? Istnieje wskazówka, że taką postawą może być ironia, która jednocześnie jest sposobem mówienia, jak i życia. W jakim sensie ironia leży na drodze prowadzącej od fenomenologiczno-hermeneutycznej filozofii transcendentalnej do doświadczenia dziejów?

Jeśli proponowana tu filozofia dziejów ma być adekwatną odpowiedzią na otwarty charakter doświadczenia pytałości, ba, jeśli ma go chronić i wzmacniać, to dokonując filozoficznego samostworzenia musi jednocześnie ulec samozniszczeniu – dokładnie w tym sensie, w jakim Friedrich Schlegel mówi o samostworzeniu i samozniszczeniu poezji⁸. Wyrosły na gruncie żywego doświadczenia dziejów akt filozoficznej konstrukcji musi w najwyższym punkcie swej budowli zostać niejako wywrócony na nice, zdekonstruowany po to, aby oddać

⁶ P. Ricoeur, *Wydarzenie i sens w mowie*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 6, 1972, s. 103–118.

⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, WN PWN, Warszawa 2004, s. 184.

⁸ W. Szturc, *Eironeia*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2018, s. 180.

ostateczny głos swojemu źródłu. O ile wcześniejsze wznoszenie się akcentowało przede wszystkim jedność doświadczenia dziejów, niebezpiecznie zbliżając się w ostatniej fazie swego lotu ku jakiejś „zasadzie tożsamości”, o tyle dla wspomnianego zachowania źródłowego obrazu dziejów potrzeba teraz podkreślić pluralistyczny, fragmentaryczny status dziejów.

Najłatwiejszym punktem, od którego daje się poprowadzić powrotną drogę ku doświadczeniu dziejów, jest pojęcie hermeneutyki. Jednak ewentualny związek hermeneutyki i przywołanej tutaj ironii nie daje się od razu łatwo rozpoznać. Istnieją przynajmniej trzy elementy, które mogą okazać się pomocną wskazówką.

Po pierwsze, hermeneutyka uwydatniła w kontekście dziejów element języka i potrzebę jego rozumienia. Zanurzone w żywiole języka dzieje wymagają interpretacji. Tym, co dziejowo-językowe, nie jest jednak każda forma językowego wyrazu, lecz tylko to, co Gadamer i Ricoeur określali mianem symbolu. Symbol to taki znak, który, ujawniając jeden sens, jednocześnie skrywa inny. Ma podwójny sens, który wymaga rozwikłania, deszyfracji, a więc interpretacji. Gadamer: „Symbol byłby tym, co już co najmniej od klasycyzmu nazywamy alegorią: mówi się co innego, a co innego ma się na myśli”⁹. To samo mówi Ricoeur: „Chcieć powiedzieć (znaczyć) [*vouloir dire*] coś innego, niż się mówi – oto funkcja symboliczna”¹⁰. Okazuje się, że odpowiada to klasycznej definicji ironii, wedle której jest ona mówieniem przeciwnym do tego, co się myśli¹¹.

⁹ H.-G. Gadamer, *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993, s. 42–43.

¹⁰ P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 21.

¹¹ B. Allemann, *O ironii jako o kategorii literackiej*, tłum. M. Dramińska-Joczowa, „Pamiętnik Literacki”, 1986, 77/1, s. 230–231.

Po drugie, hermeneutykę i ironię łączy postać Hermesa. Historia hermeneutyki bardzo rzadko przyznaje się do swego mitycznego patrona, a jeśli to czyni, to tylko w kontekście „jednego zaledwie pasma” „wielobarwnej tęczy swoistego »Hermesowego świata«”. Jak zauważa Wodziński, „zabieg to wielce problematyczny”¹². Albowiem – można zapytać – czy wolno dokonywać takiej redukcji i z tak bogatej figury uwzględnić jedynie jej działalność jako boskiego tłumacza i posłańca? Czy nie jest raczej tak, że hermeneutyczne aspekty tej postaci ściśle łączą się z pozostałymi jej atrybutami, które z perspektywy wywodzącej się z teologii chrześcijańskiej, „poważnej” redefinicji zadań hermeneutyki musiały wydać się niegodne? Mówimy „niegodne”, albowiem okazuje się, że wzorem postaci Hermesa jest trickster – święty błazen¹³, który m.in. bawił się z Apollinem w chowanego¹⁴.

Po trzecie, w *Poetyce* Arystoteles używa określenia *peripeteia* na oznaczenia nagłego zwrotu akcji (1450a), a mianowicie takiego „odwrócenia biegu zdarzeń”, które jest przeciwne wobec intencji działania danej postaci (1452a). Jest to ironia losu, ironia wydarzeń, która poprzedza następujące po nim rozpoznanie czegoś, odkrycie, że rzeczy mają się inaczej, niż początkowo sądzono.

Wskazując na ironię, osiągnęliśmy przedostatni punkt naszych rozważań. Teza, do której prowadziły wszystkie wcześniejsze rozpoznania, brzmi teraz następująco: praktyczną realizacją autentycznej filozofii dziejów, która wyrasta na gruncie świadomości dziejów jako świadomości kryzysu

¹² C. Wodziński, *Hermes i Eros. Eseje drugie*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 1997, s. 8.

¹³ M. Sznajderman, *Błazen. Maski i metafory*, Iskry, Warszawa 2014.

¹⁴ O związkach hermeneutyki, Hermesa i Hestii zob. M. Szulakiewicz, *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, WSP, Rzeszów 1998, s. 232–236.

i wytrzymuje w niej, jest *transcendentalno-hermeneutyczno-fenomenologiczna ironia*. W podsumowaniu charakterystyki zaproponowanej tu filozofii dziejów zwróciliśmy już uwagę na ironię jako praktyczną grę pomiędzy elementami tworzącymi tzw. zasadę tożsamości (dziejów), tj. pomiędzy myśleniem, mówieniem i bytem. Ironia sytuuje się właśnie w samym centrum napięć pomiędzy tymi elementami, grając ich różnicą i tożsamością¹⁵. Obecnie dookreślamy ironię jako właściwą etyczną postawę wobec doświadczenia dziejów. „Jeśli mówimy o ironii jako o etosie, to właśnie dlatego, że jest ona sposobem zagospodarowywania świata przez znaki nieprzystawalności słów i myśli oraz że odsłania świat wartości »zamglonych« w świecie”¹⁶.

Mimo rozległości wcześniejszych badań, nie jest to teza w żadnym razie oczywista. Przeciwnie, przywołując dalej pisma Kierkegaarda i jego rozumienie ironii, narażamy się na zarzut całkowitej arbitralności. Dlatego, zamykając z wolna nasze rozważania dotyczące dziejów, należy wytłumaczyć się z tego rodzaju wniosku. Co ma ironia wspólnego z dziejami i dlaczego określamy ją mianem transcendentalno-fenomenologiczno-hermeneutycznej?

To, że wiążemy ironię z kwestią dziejów, traci walory czegoś „egzotycznego”, gdy ponownie powołamy się na rozważania Patočki – z jednej strony, z drugiej – przytoczymy myśli Arendt. Ta ostatnia, interpretując świadomość dziejów jako świadomość estetyczną, mówi o głęboko ironicznym postawie¹⁷. Co innego jednak zwraca naszą uwagę. W wielu swoich tekstach dotyczących dziejów zarówno Patočka,

¹⁵ W. Szturc, *Eironeia*, dz. cyt., s. 35 i nast.

¹⁶ Tamże, s. 40–41.

¹⁷ M. Moskalewicz, *Totalitaryzm, narracja, tożsamość*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2013, s. 313.

jak i Arendt, przywoływali jako wzór postać Sokratesa¹⁸. Na przełomowe znaczenie Sokratesa w *historii* zwracano uwagę wielokrotnie (np. Hegel, Nietzsche). W przekonaniu Patočki to właśnie wraz z wystąpieniem Sokratesa zaczynają się dzieje. Niewątpliwie stwierdzeniem tym czeski filozof tworzy wystarczającą przesłankę do przemyślenia związku jednej z najważniejszych zdobyczy Sokratesa, jaką jest ironia, z faktem, że to właśnie on – w sposób symboliczny – odpowiada za inaugurację dziejów.

Czym jest więc ironia i w jaki sposób łączy się z dziejami? Jeden z rozdziałów pracy magisterskiej Kierkegaarda wyraża związek dziejów i ironii Sokratesa *explicite*: *Znaczenie ironii w historii uniwersalnej. Ironia Sokratesa*¹⁹. Próbując umiejscowić ironię (Sokratesa) wobec dziejów, Kierkegaard przytacza znane z wcześniejszych naszych rozważań ustalenia dotyczące metafizycznej podstawy dynamiki dziejów: dzieje rozgrywają się między tym, co rzeczywiste i tym, co idealne²⁰. Na tym bowiem właśnie polega „ironia *a priori*”²¹: jest ona pragnieniem absolutu, które pozostaje na zawsze pragnieniem. „Ironia wynurzyła się z metafizycznego pytania o stosunek idei do rzeczywistości”²², „upoważnia ją świadomość rozdzwiewku między zjawiskiem i istotą. Idea jest konkretna, ale konkretne stawanie się idei jest jej rzeczywistością historyczną”. W imię absolutu ironista

¹⁸ J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998 s. 83, 103, 192, 212, 216, 222–223; tenże, *Negatywny platonizm*, tłum. M. Borys, „Kwartalnik Filozoficzny”, T. XLIII, Z. 4, 2015, s. 173 i nast.; H. Arendt, *Sokrates. Apologie der Pluralität*, tłum. J. Kalka, Matthes & Seitz, Berlin 2016.

¹⁹ S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii*, tłum. A. Dżakowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 252.

²⁰ Tamże, s. 252–253.

²¹ Tamże, s. 248.

²² Tamże, s. 272.

odkrywa nicość wszelkich zjawisk, wszelką rzeczywistość przenicowuje na nierzeczywistość, jednak ponieważ absolut jest dla niego nieokreślonością i nicością, nie może w miejscu zawieszoności obowiązywania tego, co zjawiskowe, postawić czegoś istotowego, rozstrzygniętego i jednoznacznego. Fakt, że określając ironię, Kierkegaard korzysta przede wszystkim z nomenklatury heglowskiej, nie powinien przesłaniać jego nowatorskiej względem Hegla interpretacji tej kategorii.

Oto ironia pojmowana jako absolutna, nieskończona negatywność. Jest *negatywnością*, ponieważ nieustannie neguje, jest *nieskończona*, ponieważ nie neguje tego czy innego zjawiska; jest absolutna, ponieważ neguje w imieniu czegoś wyższego, co jednak nie istnieje. (...) W pewnym sensie ironia jest formacją, która przejawia się w każdym punkcie zwrotnym historii świata (...) ²³.

W punkcie zwrotnym historii świata... Chociaż Kierkegaard mówi tu o ironii jako o negatywności, trzeba pamiętać, iż przez tę ostatnią rozumie zapytywanie. Teza III jego pracy mówi o tym wprost: „Forma pytająca, której używał Platon, odpowiada negatywności u Hegla”²⁴. Zapytywanie, ironia i świadomość dziejów łączy się w postawie Sokratesa dodatkowo przez to, że jako pierwszy odkrył on subiektywność. Ironia bowiem jest „określeniem subiektywności”. Kierkegaard wskazuje, że filozofia transcendentna dokonuje radykalizacji ironii i określanej przezeń podmiotowości: ironia staje się tu punktem widzenia „świadomości do drugiej potęgi”²⁵. A to dlatego że ironia jest określeniem podmiotowości, której istotę stanowi wolność, tzn. „moż-

²³ Tamże, s. 255.

²⁴ Tamże, s. 9.

²⁵ Tamże, s. 236.

liwość nowego początku”²⁶. Jeżeli, jak chce Kierkegaard za sprawą odkrycia transcendentalnej podmiotowości podnosi się ironię na wyższy poziom, to tym bardziej należy to powiedzieć w kontekście umiejscowienia ironii na planie transcendentalno-hermeneutycznej fenomenologii²⁷.

Chociaż dotychczasowe ustalenia, odwołując się do filozofii transcendentalnej, fenomenologii i hermeneutyki, miały za wzór pewne modele teoretyczne, „ironia jest z istoty praktyczna”²⁸. Doświadczenie dziejów, interpretowane jako postawa ironii, jest doświadczeniem na wskroś życiowym, egzystencjalnym, jest nie tylko doświadczeniem dziejów, ale doświadczeniem dziejowym. Tym m.in. różni się od metafizyki i nauki historii. Tak, jak u Diltheya, „świadomość i świat są ze sobą splecione, prawda poznania historii i sens ludzkiego istnienia wzajemnie się warunkują”²⁹. Na czym polega etyczny wymiar ironii albo też etyka postawy dziejowego wytrzymania? Wychodząc od poczucia sprzeczności świata i własnej indywidualności, ironista przenosi tę sprzeczność na życie własne i innych ludzi. Ironia żyje nieredukowalnością różnicy między – jak to w innym kontekście określił Richard Rorty – słownikiem prywatnym i publicznym. To, co prywatne, i to, co publiczne jest niewspółmierne, ale równie zasadne³⁰. I nie chodzi tylko o współczesność. Ironista czuje się nie u siebie zarówno co do miejsca, jak i co do czasu³¹. Na tym też polega opisywana przez staro-

²⁶ Tamże, s. 246.

²⁷ Musimy tutaj pozostawić na boku pytanie, jak dalece redukcja transcendentalna powiela strukturę ironii.

²⁸ Tamże, s. 251.

²⁹ L. Brogowski, *Świadomość i historia*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 130.

³⁰ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Wydawnictwo ab, Warszawa 2009, s. 13.

³¹ Tamże, s. 110; oraz S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii*, dz. cyt., s. 254.

żytnych tragików, Szekspira czy romantyków ironiczna sprzeczność między siłami historii lub fatum a jednostką³². Te rozbudowane warstwy sprzeczności między jednostką a historią i losem łączą się w pojęciu ironiczno-poetyckiego życia. „Życie poetyckie jest życiem w wymiarze nieskończoności”³³. Doświadczając własnej nieważności ironista staje się „agentem wieczności”³⁴. Może to być nieskończoność (1) etyczna (Sokrates), (2) estetyczna (Nietzsche), (3) religijna (Kierkegaard) lub (4) filozoficzna (Heidegger). Brak odniesienia do nieskończoności powoduje, że ironia przeobraża się w cynizm, który w miejsce opustoszałego świata sensu nie daje żadnej nadziei. Ironista szuka etyki uniwersalistycznej, etyki fundamentalnej, ale żadne uniwersum ani fundament nie jest w stanie pomieścić żądań ironisty. Dlatego ironista czyni ze swego życia interpretację znaków – żywe działanie hermeneutyczne – traktowanych bądź jako (1) spotkanie innego, bądź jako (2) natchnienie, bądź jako (3) „szyfry transcendencji”, bądź jako (4) „słowa podstawowe”. Osnową tego hermeneutycznego ruchu subiektywności jest ból jako źródłowe pęknięcie tożsamości i nadmiar: (1) krzywda drugiego, (2) niezadowolenie i nuda, (3) cierpienie i krzyż, (4) trwoga i wytrzymałość. Ból jest tym miejscem, w którym zewnętrzność obcego wchodzi i utożsamia się jako różnica z wnętrzem mojej³⁵.

Kluczowym pojęciem dla określenia działania ironii transcendentalnej byłoby więc pojęcie przebolecia (*Ver-*

³² P. Łaguna, *Ironia jako postawa i jako wyraz. Z zagadnień teoretycznych ironii*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1984, s. 31–34.

³³ S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii*, dz. cyt., s. 291.

³⁴ Tamże, s. 167.

³⁵ Na temat bólu transcendentalnego w kontekście Kantowskiej filozofii historii zob. M. Sawicki, *O myśleniu historycznym w filozofii Immanuela Kanta*, „Filo-Sofija”, nr 32 2016/1, s. 191–195.

windung), samoopuszczenia, poświęcenia, śmierci za...³⁶. Kierkegaard mówi w nawiązaniu do Hegłowskiej filozofii dziejów, że ironista jest ofiarą. W ten sposób też Patočka określa właściwą postawę wobec dziejów: „człowiek duchowy, zdolny do ofiary”³⁷. Z gotowości do ofiary wyrasta konieczność działalności politycznej – nie w sensie politykowania i uczestnictwa w grach politycznych, ale w sensie sokratejskim: jako odsłanianie „nieoczywistości rzeczywistości”, jako problematyzowanie tradycji i wynikających z niej schematów myślowych i kulturowych. Nie w tym celu jednak, aby je zanegować czy zniszczyć, tudzież po to, aby wprowadzić w ich miejsce jakiś nowy ład (rewolucja). Chodzi raczej o uświadomienie sobie względności zastanych norm, wartości i schematów myślowych, tak aby zdjąć z nich odium czegoś absolutnego i niekwestionowalnego. Chodzi o uwolnienie życia ku jego otwartym przestworzom, o życie w „nieskończonym” polu otwartych możliwości.

³⁶ Ironią jako śmiercią przez samoopuszczenie nazywa T. Mann połączenie sumienia i konwencji, subiektywności z obiektywnością. Por. T. Mann, *Doktor Faustus*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1962, s. 72–73. Pojęcie przeboleń, zwinięcia (*Verwindung*) używał Heidegger dla określenia stosunku myślenia postmetafizycznego do metafizyki. Por. M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 63–88.

³⁷ J. Patočka, *Eseje...*, dz. cyt., s. 229.

Dzieje jako performans

Tej świadomości nie można jednak uzyskać za sprawą czystej filozoficznej czy teologicznej spekulacji. Powiedzieliśmy wcześniej, że świadomość dziejowa ma sens praktyczny, polityczny, egzystencjalny. Jak mówi Patočka, „prawda nie jest raz na zawsze dana, ani nie jest sprawą samego tylko rozumienia i przyjęcia do wiadomości, lecz jest trwającą przez całe życie zgłębiającą, samokontrolującą, samojednoczącą praktyką myślowo-życiową”¹. Stwierdzenie to jednak nie doprowadza sprawy do końca, a mianowicie nie czyni zadość – stanowiącemu ontologiczny i materialny fundament świadomości dziejów – wymiarowi zarazem indywidualnej, jak i intersubiektywnej (tj. kolektywnej), wewnątrz- i międzypokoleniowej, ludzkiej i jednocześnie pozaludzkiej fizyczności i cielesności. A to właśnie w tej przestrzeni rozgrywa się najważniejsze pytanie: jak? Jak to robić? „Jak można się otworzyć, w żywym sensie tego słowa, na to, co tradycyjne – jak przyjąć to, co płynie z przeszłości, nie doprowadzając do rozmycia tego po drodze?”² Zwracając uwagę na ten pierwotny wymiar naszego egzystowania w świecie, zamierzamy pokazać, że życie w świetle świadomości dziejów, które jest czymś więcej niż tylko jednorazową przygodą, obejmuje „całego człowieka”, a zatem nie tylko jego „duszę”, lecz sięga najgłębszych

¹ J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998, s. 111.

² P. Brook, *Teatr jest tylko formą. O Jerzym Grotowskim*, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2007, s. 70.

warstw jego istnienia, tzn. jego „ciała”. Życie ironiczne jest życiem cielesnym, a to oznacza, że jest ono życiem z ciała, jak i życiem w ciele. Ostatnim krokiem filozofii dziejów jest zatem nie tylko filozoficzna refleksja o ciele: jeśli bowiem fenomenologiczna redukcja wymaga odwrócenia i przemiany „naszego całego istnienia”³, jest „bólem przełomu sięgającym aż do korzeni”⁴, to oznacza to, iż fenomenologia (ciała) jest możliwa ostatecznie tylko jako filozofia praktykowana ciałem – filozofia performansu. I to performansu szczególnego, bo związanego ze świętem śmiechu: życie ironiczne dokonuje się w ciele błazna (Sokrates staje się Sylenem), a filozofia dziejów jest ostatecznie filozofią błazeństwa, karnawałem myśli.

Od czasów swego powstania fenomenologia rozwija się równolegle w dwóch podstawowych dziedzinach, które wzajemnie się uzupełniają i przenikają. Z jednej strony, jest to kierunek, który nadał jej Husserl. Chodzi o fenomenologię jako czystą teorią poznania, analizę aktów poznawczych, uzasadnienie czystej logiki, teorię przedmiotu, teorię nauk itd. Jest to fenomenologia zorientowana teoriopoznawczo. Z drugiej strony, mamy fenomenologię, która wywodzi się z linii biegnącej od Pfändera i Schelera. Badania fenomenologiczne skupiają się w ich pracach na życiu uczuciowym i emocjonalnym, na charakterze, woli, wartościach, życiu społecznym i etyce. Bez Husserla fenomenologia byłaby ślepa, bez Pfändera i Schelera pusta. Bez ambitnego, zadanego przyszłym pokoleniom projektu Husserla fenomenologii jako nauki fundamentalnej, jako nauki pierwszej, badania Pfändera i Schelera stanowiłyby „jedynie” interesującą propozycję pewnych rozstrzygnięć w ramach tzw. ontologii regionalnych. Bez prac Pfändera i Schelera fenomenologia Husserla pozostałaby

³ E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, s. 158.

⁴ Tamże, s. 161.

wielkim teoretycznym planem filozofa-matematyka, który coraz bardziej oddalał się w swym filozofowaniu od konkretnej rzeczywistości. Pomędzy tymi dwoma orientacjami od początku przebiegał żywy dialog, który doprowadził do tego że to, co na samym początku ruchu fenomenologicznego dokonywało się niejako oddzielnie, w toku realizacji tego, co fenomenologiczne musiało się w końcu połączyć. W kolejnych dekadach rozwoju fenomenologii praca na rzecz transcendentnego uzasadnienia wszelkiego poznania opuściła granice czystej świadomości i wkroczyła w obszar żywej cielesności, świata otoczenia i intersubiektywności. Sam Husserl dokonał w tej materii bezprzykładowych odkryć⁵. Historia ruchu fenomenologicznego jest ruchem powracania do świata, do życia, do drugiego człowieka, do działania.

To zawracanie fenomenologii z nieba na ziemię widać wyraźnie na podstawie powojennej historii ruchu fenomenologicznego. Mówi się w fenomenologii o kilku zwrotach: zwrocie egzystencjalnym, hermeneutycznym, estetycznym oraz teologicznym. Coraz częściej szuka się możliwości uprawiania fenomenologii jako „konkretnej praktyki”. Czyżby więc należało mówić także o zwrocie performatywnym w fenomenologii? W tym duchu w ostatniej dekadzie fenomenologiczne hasło powrotu do rzeczy realizuje np. Natalie Depraz. Jak mówi, „epistemologia jest bowiem nieodłączna od praktyki, w jaką nas angażuje. (...) Poznawać to dowiadywać się, jak działać na rzeczywistość w szczególnej realnej sytuacji”⁶. Depraz mówi o postawie fenomenologa-

⁵ W kontekście dalszych naszych rozważań warto przypomnieć, że rozwijając swoje badania świata życia (*Lebenswelt*) późny Husserl z wielkim zainteresowaniem śledził także literaturę etnograficzną (m.in. czytał *Geistige Welt der Primitiven* Lévy-Bruhla) Por. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, Den Haag 1977, s. 340, 459.

⁶ N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretna*, tłum. A. Czarnaacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 17–18.

-praktyka, a także o fenomenologii w działaniu, w którym fenomenologia, sama niczego własnego nie posiadając, pozwala czemuś, co nią nie jest, aby zagościło na jej własnym terenie⁷. Jest to oryginalne rozwinięcie idei fenomenologii jako ksenologii.

Przedstawiając swoją własną „fenomenologię stosowaną”, Depraz mówi o siedmiu różnych kontekstach, w których pojawiają się doświadczenia zbieżne z fenomenologią i ją wzbogacające. Część z nich to pola doświadczenia wewnętrznego, które ujawniają się w praktykach naukowych oraz praktykach duchowych. Służą one jako „paradygmaty praktycznego doświadczenia fenomenologii”⁸. Należą do nich: neurofenomenologia, teologia prawosławna, medytacja buddyjska. Poza tym Depraz wyróżnia doświadczenia związane z Innym. Wspomina o psychiatrii i jej praktykach terapeutycznych, antropologii etnometodologicznej oraz psychologii mimetyzmu dziecięcego. Na koniec przechodzi do pierwszoosobowej psychologii doświadczenia estetycznego, związanego przede wszystkim z własną praktyką pisarską. Wszystkie te obszary łączy fenomenologiczna spójność. Spójność ta ma cztery podstawowe cechy, które mogą okazać się szczególnie ożywcze z punktu widzenia *innej* fenomenologii: 1) jej poznanie zdobywane jest zawsze w pierwszej osobie a determinującym czynnikiem jest współodczuwanie; 2) „praktyczna podbudowa wyznacza ontologiczny teren postępowania”, ontologia jest tu zawsze praktyczna; 3) doświadczenie cielesne jest umieszczone w centrum badań; 4) wymagany jest specjalny język opisowy⁹.

Powiązanie transcendentualno-hermeneutycznej fenomenologii, rozumianej jako filozofia dziejów, i praktyki, zwłaszcza cielesnej, nie jest jednak w żadnym sensie oczywiste.

⁷ Tamże, s. 22.

⁸ Tamże, s. 87–88.

⁹ Tamże, s. 113.

Przede wszystkim dlatego, że pomiędzy ludzkimi dziejami i ludzkim ciałem – a więc formami, które były od czasów greckich sytuowane po dwóch przeciwległych stronach całości bytu – nie zachodzi bezpośredni związek. Zdawał sobie już z tego sprawę Kant, który od teleologicznego powiązania przestrzeni wydarzeń historycznych i życia publicznego z apriorycznym zamysłem natury wymagał weryfikacji i to właśnie w tym celu wprowadził on do gry pośrednie pojęcie afektu i teatru¹⁰. O ile czysty fakt historyczny nie może nic powiedzieć na temat swego powiązania z resztą wydarzeń, a zwłaszcza z ich teleologią, o tyle może to zrobić uczestnik czy też świadek tych wydarzeń, który jako widz potrafi odczytać ich znaczenie: „Wszystko to jest wyłącznie efektem sposobu myślenia obserwatorów – który w tej grze wielkich przemian objawia się p u b l i c z n i e”¹¹. Wydarzenia historyczne nabierają znaczenia za sprawą ich teatralizacji i subiektywizacji, dzięki czemu dopiero powstają dzieje. W obliczu rewolucji francuskiej, do której odnoszą się Kantowskie rozważania, jej uczestnicy i świadkowie reagowali na nią entuzjazmem. Ten ostatni zaś nie jest dla Kanta li tylko zwierzęcym efektem, lecz, „jako poruszenie umysłu”, należy on do uczuć estetycznych, związanych przede wszystkim z dziedziną wzniosłości. Entuzjazm stanowi „połączenie idei dobra i afektu” oraz „polega na napięciu sił przez idee, które nadają umysłowi rozmach, działający o wiele mocniej i trwalej niż pobudzenie za pośrednictwem wyobrażeń zmysłowych”¹².

¹⁰ Por. B. Markiewicz, *Kant o rewolucji francuskiej, czyli dzieje a filozofia transcendentálna*, [w:] *Filozofia transcendentálna a dialektyka*, (red.) M. Siemek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 40–52.

¹¹ I. Kant, *Spór fakultetów*, [w:] *Dzieła zebrane*, tłum. zespół, UMK, Toruń 2011, t. 5, s. 260.

¹² Tenże, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986, s. 177.

W tym, co mówi Kant, odnajdujemy ten sam schemat metafizyczny (idea-rzeczywistość), który wcześniej pojawił się przy analizie podstaw dynamiki dziejów. Okazuje się teraz, że podstawy te znajdują się w przestrzeni pomiędzy „duszą” i „ciałem”, tj. w zaangażowanej w widowisko teatralne przestrzeni cielesności (entuzjizm)¹³. To właśnie nim żyje opinia publiczna jako świadek wydarzeń dziejowych. W czasach Kanta publiczność (*Leserwelt*) miała charakter opiniotwórczy i stanowiła wymiar życia, który ostro odróżniał się od „polityki” jako przestrzeni walki o władzę – z jednej strony, z drugiej – życia prywatnego.

Pojęcie entuzjazmu otwiera namysł filozoficzno-dziejowy na przestrzeń uczuć i emocji, które odgrywają przecież tak ważną rolę w doświadczaniu tego, że coś się dzieje. Dzieje nie są w żadnym razie kwestią czystego rozumu, lecz należą do sfery tego, co potocznie określa się mianem „przeżycia”¹⁴, a co spotkaliśmy już na samym wstępie naszych rozważań, kiedy rozważaliśmy istotę doświadczenia dziejów. Kategoria przeżycia należy nie tylko do kanonu filozofii XIX i XX wieku, zwłaszcza niemieckojęzycznego kręgu kulturowego, w której związana jest blisko z doświadczeniem historycznym i estetyką, ale należy ona także po dziś dzień do podstawowych kategorii teatralnych. Jak mówi Tadashi Suzuki, „akt teatru – tak jak życie ludzkie – nie jest czymś, co należy objaśniać, lecz czymś, co trzeba przeżyć”¹⁵. I nie chodzi tylko

¹³ To wskazanie na fundujący dzieje wymiar cielesności znajduje także swoje potwierdzenie we wspomnianych już badaniach Husserla, wedle których u podstaw dziejowego życia transcendentalnej świadomości, jej strumienia, jej intencjonalności, znajduje się prainstynkt (*Urtrieb*). Por. L. Landgrebe, *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, dz. cyt., s. 41 i nast

¹⁴ Jak w zwrocie: „Było to dla mnie naprawdę wielkie przeżycie” itp.

¹⁵ T. Suzuki, *Czym jest teatr?*, przeł. A. Sambierska, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2012, s. 23.

o tzw. teatr wielkich przeżyć, o narodowe inscenizacje, wielkie uczucia, patos, przeżycie tragiczne itp. Przeżywanie tego, co dzieje się na scenie, nie jest przynależne ani tematom, ani formom, ani gatunkom teatralnym, lecz stanowi sposób doświadczania tego, co teatralne jako takie.

Życie ironiczne, będące jednocześnie życiem filozoficznym i politycznym, jest swego rodzaju grą, spektaklem, teatrem. Wskazuje na to już sama etymologia słowa ‘ironia’, która przywołuje teatralny kontekst. *Eiron* był postacią w komedii greckiej, którą wprowadził po raz pierwszy Arystofanes w *Chmurach* i której zadaniem było kwestionować zastane konwencje, bycie figlarzem (*Schalk*)¹⁶. Z pewnością nie jest to przypadek, że na określenie areny dziejów, jej uczestników i wydarzeń, używa się od czasów starożytnych określeń teatralnych¹⁷. Formuła *theatrum mundi* odnosi się w pierwszej kolejności do dziejów. Scena dziejów, aktorzy dziejów, historia, intryga – wszystko to przywołuje skojarzenia z rzeczywistością teatralną. I nie jest to jedynie metafora. Jeśli przez dzieje rozumie się w tym miejscu dzieje tego, co powszechne, wspólne, publiczne, to należy przypomnieć, że historycznie rzecz biorąc, to właśnie teatr stanowił wzorzec dla powstania „sfery publicznej” – zarówno w starożytności, jak i w nowożytności. Ale też prawdą jest teza odwrotna, że to opowiadanie historii w przestrzeni publicznej zapoczątkowało teatr jako osobną dziedzinę sztuki¹⁸.

Jeśli dzieje rzeczywiście są teatrem, to trzeba zapytać, jakiego rodzaju jest to teatr. Problem z większością dotych-

¹⁶ W. Büchner, *Über den Begriff der Eironeia*, „Hermes”, 76, 1941, s. 339–358.

¹⁷ Platon, *Fileb*, [w:] tenże, *Dialogi*, tłum. Wł. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, t. 2, s. 633 (50 B).

¹⁸ E. Rozik, *Korzenie teatru*, tłum. M. Lachman, WN PWN, Warszawa 2011, s. 254.

czasowych teorii życia publicznego i historii jako teatru polega na tym, że operują one dość tradycyjnym wyobrażeniem teatru, które pozostaje zupełnie anachroniczne, biorąc pod uwagę współczesne przemiany rzeczywistości teatralnej. Dlatego zamiast mówić o dziejach jako teatrze – co nieuchronnie nasuwa tradycyjne wyobrażenie teatru – odwołam się do współczesnej teorii performansu, która, oczywiście, w dużej mierze ukształtowała się na kanwie refleksji nad teatralnymi sposobami ludzkich zachowań. O ile jednak „teatralność wiąże się z reprezentacją, narracyjnością, zamknięciem i konstrukcją podmiotu w fizycznej i psychicznej przestrzeni, ze sferą skodyfikowanych struktur i tym, co symboliczne”, o tyle performans „niweczy czy dekonstruuje kompetencje, kody i struktury teatralności”, „narracyjność zostaje zakwestionowana”, a „wszystko pojawia się i znika jak mgławica »prześciowych obiektów«”; zamiast nieruchomej scenicznej obecności, performans jest czystym działaniem się, wydarzeniem¹⁹.

Jednym z dobrych przykładów nieadekwatności ujęcia dziejów jako tradycyjnie rozumianego teatru jest kwestia cielesności aktora, jego na wskroś fizyczna obecność. Faktem jest, że powiązanie tego, co publiczne, polityczne i dziejowe, z kwestią cielesności jest, historycznie rzecz biorąc, bardzo niejednoznaczne. Inaczej niż kultura grecka, która dopuszczała obecność ciała w życiu publicznym, w czasach nowożytnych ciało wciąż stanowiło przedmiot tabu. Jednak to właśnie ze strony teatru do przestrzeni publicznej poczyną się w kilku ostatnich wiekach wkradać ciało i to w dwojakim charakterze. Z jednej strony, jest to ciało martwe, którego anatomiczne zawiłości prezentowane

¹⁹ M. Carlson, *Performans*, tłum. E. Kubikowska, WN PWN, Warszawa 2007, s. 220–221.

są publicznie w tzw. *theatrum anatomicum*. Zjawisko to, znane od XVI wieku, ukazuje związek cielesności, widowiska i opinii publicznej. Publiczna sekcja zwłok uchodziła za wydarzenie towarzyskie, w którym brały udział szerokie kręgi społeczne. Choć „otwarte ciało” ma zupełnie inny sens niż ciało otwarte aktora na scenie, istniały już wtedy porównania sekcji zwłok do teatru starożytnego²⁰. Z drugiej strony, teatr mieszczański, o wiele bardziej pruderyjny niż teatr średniowieczny, coraz śmieiej wprowadza na scenę żywe ciało aktora, co wprawdzie stępia wrażliwość i przesuwa granice dopuszczalności elementu cielesnego w przestrzeni publicznej, jednak również – niestety – utwierdza potoczne w tym czasie wyobrażenia na temat sztuki aktorskiej, jako o zajęciu bliskiemu prostytucji.

Pamiętając o tych wszystkich historycznych wątkach, pytamy o możliwość połączenia ironii, dziejów i cielesności w ramach tego, co teatralno-publiczne. *Wskazówki* czerpiemy z teorii performansu oraz antropologii teatru, kultury i widowisk. Na pewno nie jest to z naszej strony jakaś fanaberia. Jak mówi Victor Turner, „antropologia społeczna i historia powinny splatać się ze sobą jak węże na lasce Hermesa”²¹. Wieńcząc całość naszych rozważań (zagadnienie dziesiąte) zwrot ku performansowi powoduje odwrócenie wcześniejszej perspektywy. O ile wcześniejsze tezy dotyczyły sytuacji widza czy też świadka dziejów, teraz na plan pierwszy wysuwa się osoba aktora. Nie chodzi tylko o to, aby ów świat interpretować, ale także o to, by go zmieniać. Połączenie tych dwóch perspektyw – tego,

²⁰ Także niektórzy współcześni twórcy teatralni chętnie powołują się na teatr anatomiczny. Por. E. Barba, *Canoe z papieru*, dz. cyt., s. 148.

²¹ V. Turner, *Liminalność i gatunki performatywne*, [w:] *Rytuał, dramat, święto, spektakl*, (red.) J.J. MacAloon, tłum. K. Przyłuska-Urbanowicz, WUW, Warszawa 2009, dz. cyt., s. 54.

który świat ogląda, i tego, który działa – jest jednak rzeczą najtrudniejszą, o czym świadczy *casus* Heideggera – w praktyce, w teorii zaś – cała filozofia Arendt²².

W kontekście naszych obecnych rozważań myśl Arendt pozostaje wciąż godną rozważenia podpowiedzią, w jakim kierunku należy kontynuować jej własne badania z filozofii dziejów. Będąc przekonana o tym, że żywiołem życia politycznego, a co za tym idzie także dziejów, jest działanie, rozumiane jako wolne wyrażanie swojej opinii w przestrzeni publicznej, uważała, iż ma ono analogiczną strukturę do performansu, jaki prezentują teatr, taniec oraz muzyka. Twierdziła, że „sztuki performatywne rzeczywiście wykazują silne podobieństwo do polityki”²³; ich działanie artystyczne sprowadza się do wykonania, pokazania czegoś, zaistnienia przed publicznością; dlatego można powiedzieć, że „teatr jest sztuką polityczną *par excellence*”²⁴. Ten, który występuje na forum i wyraża swoją opinię, wyraża siebie: działanie jest – według Arendt – odgrywaniem (*enactment*) siebie²⁵, pokazywaniem siebie, zjawianiem się.

To, w jaki sposób Arendt rozumie zarówno działanie dziejotwórcze, jak i dziejoodbiorcze, koresponduje z hermeneutyczną wizją dziejów, w której pojęcie gry, pytania, słowa, sztuki odgrywa pierwszorzędne znaczenie. To, czego brakuje zarówno Arendt, jak i klasycznej oraz nieklasycznej (np. Gadamerowskiej) filozofii hermeneutycznej, jest przede

²² M. Moskalewicz, *Tożsamość, narracja, totalitaryzm*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2013, s. 80.

²³ H. Arendt, *Między czasem minionym i przyszłym*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011, s. 188.

²⁴ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011, s. 215. W podobnym tonie wypowiada się Gadamer: „Scena jest instytucją polityczną szczególnego rodzaju (...)” (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 159).

²⁵ M. Moskalewicz, *Tożsamość, narracja, totalitaryzm*, dz. cyt., s. 163.

wszystkim odniesienie do ciała, któremu współczesna teoria performansu przyznała fundamentalną rolę. Z tym też wiąże się u nich ewidentny prymat oglądającego nad działającym²⁶. Zanim jednak uzupełnimy ów brak, zwróćmy uwagę na pojęcie gry, które stanowi wygodny pomost pomiędzy kategorią ironii i kategorią życia, rozumianą jako praktyka fizyczna. W końcu teatr i teatralność to synonimy gry.

W filozofii drugiej połowy XX w. pojęcie gry stało się jednym z ulubionych filozofemów. Wystarczy wspomnieć choćby Ludwiga Wittgensteina, Gadamera, późnego Heideggera, Patočkę, tudzież Eugena Finka²⁷. Ta duża popularność kategorii gry i zabawy w filozofii koresponduje z jej wzmożonym zainteresowaniem w naukach humanistycznych. Czy człowiek dziejowy jest rzeczywiście typem *homo ludens*, który gra w dzieje? Dla rozważań z filozofii dziejów ważne jest to, iż występuje ono nie tylko w związku z opisem dziejotwórczego działania, ale także w obrębie opisu tych dziejów: opowiadanie historii jest jej odgrywaniem. W kontekście naszych rozważań pojęcie gry pomaga jeszcze lepiej rozjaśnić oraz rozwinąć kilka poruszonych wcześniej kwestii.

Po pierwsze, grę i dzieje łączy ich na wskroś dynamiczny charakter. Jak mówi Gadamer, „gra jest procesem ruchu jako takim”²⁸. Po drugie, gra rozgrywa się gdzieś pomiędzy różnymi modalnościami bytu (możliwość, rzeczywistość,

²⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, s. 128. H. Arendt, *Życie umysłu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2016, s. 92.

²⁷ E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960.

²⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 123. Choć odwołujemy się tu do Gadamera jego fenomenologia gry jest w dużej mierze osadzona na teorii J. Huizingi: por. J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, rozdz. I.

konieczność), które podczas gry eksponują się właśnie jako modalności. Następuje pewnego rodzaju otwarcie pola rozstrzygnięć. Po trzecie, z poprzednim punktem wiąże się to, że gra pozwala lepiej zrozumieć ontologiczny status dziejów, sytuujący się gdzieś pomiędzy wolnym działającym podmiotem a czymś, co narzuca się mu jako zewnętrzna, zdeterminowana siła. Podobnie jak dziejów, podmiotem gry nie jest działający człowiek, lecz raczej sama gra, której grający czuje się uczestnikiem²⁹. Po czwarte, podobnie jak w obrębie świadomości dziejów rzeczywistość przyjmuje postać zjawiania się i ruchu wydarzenia – co wynosi potem do rangi *principium* fenomenologia – tak również gra wiąże się z kategorią fenomenu jako takiego. Zjawianie się jest grą, o czym przypominają używane na co dzień związki frazeologiczne, takie jak „gra światła”, „gra fal”, „gra kolorów”, „gra sił”, „gra słów”. Gadamer: „Gra rzeczywiście ogranicza się do prezentowania się. Jej sposób istnienia zatem to autoprezentacja”³⁰. Po piąte, tak jak dzieje są domeną przypadku i rozumu, tak i gra toczy się wedle określonych zasad, które dopuszczają udział „szczęścia” i „pecha”. Oczywiście, w przypadku dziejów, zasady ich wydarzenia nie są tak jednoznacznie określone, jak w przypadku wielu skodyfikowanych gier. Fakt ten niepokoi zwłaszcza metafizykę historii, która próbuje zakuć nieprzewidywalny pochod dziejów w kleszcze teologicznych lub logicznych praw. Ale są również i gry, w których element normatywności jest bardzo słaby, wręcz znikomy. Tego rodzaju gry z lubością opisywał Jean Duvignaud, twierdząc, że gra jest podobna do transu, do „szaleństwa oczekującego katastrofę”³¹.

²⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 122.

³⁰ Tamże, s. 126–127.

³¹ J. Duvignaud, *Dar z niczego. O antropologii święta*, tłum. Ł. Jurasz-Duzdik, WUW, Warszawa 2011, s. 133.

Po szóste, gra, tak jak i dzieje, toczy się o pewną stawkę. Zawsze o coś chodzi, chociaż brakuje zarówno w grze, jak i dziejach, jednoznacznie określonego celu. Wprawdzie gra kończy się wraz z wygraną jednego z graczy, to jednak nie wygrana jest celem gry, lecz samo granie.

Kontynuując opis istoty gry jako punktu orientacyjnego dla swojej teorii dzieła sztuki, Gadamer przechodzi następnie do jej temporalnej charakterystyki, która dokonuje interesującego dla naszych rozważań powiązania gry ze świętem. Tym samym przejście od ironii do performansu wkracza w fazę finałową. Powtórzmy to jeszcze raz: filozofia dziejów jest filozofią niedzieli. Dzieje to święto.

To, że Gadamer rozumie czasowy sposób istnienia dzieła sztuki jako święto, świadczy pośrednio o tym, jak bardzo jego teoria dzieła sztuki i *a fortiori* dziejów nawiązuje do działania o charakterze performatywnym. W tym sensie jego hermeneutyka byłaby jedną z części zwrotu performatywnego we współczesnej humanistyce.

Święto to jedna z trzech podstawowych form doświadczania czasu. Po pierwsze, na co dzień spędza się czas na wykonywaniu różnych rzeczy, które „człowiek robić musi”. Najogólniej mówiąc, jest to czas związany z pracą, z czynnościami, które zapewniają przetrwanie i rozwój. W tym czasie jest się „zajętym”. Jest to czas troski³². Po drugie, mamy tzw. czas wolny, który służy do odpoczynku, do regeneracji, do robienia tego, co się chce. Jego zagospodarowanie związane jest z możliwościami, jakie posiadamy, czyli koniec końców z posiadaniem. Jest się tym bardziej wolnym, im się więcej ma. To chroni przed nudą, będącą największym zagrożeniem czasu (do)wolnego. Wreszcie mamy czas świąteczny, który

³² R. Safranski, *Czas. Co czyni z nami i co my czynimy z niego*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2017, rozdz. III.

zawiera w sobie jakby elementy dwóch pierwszych sposobów spędzania czasu. Z jednej strony, podczas święta są rzeczy, które robić trzeba. Jest to z reguły uczestnictwo w pewnym rytuale. Kto nie bierze udziału w rytuale (uroczystości, ceremonii) przewidzianym na dane święto, ten właściwie w nim nie uczestniczy. On, dosłownie, to święto obchodzi. Często zastępowania święta czasem (do)wolnym bierze się między innymi stąd, że święto nie służy bezpośrednio produkowaniu lub gromadzeniu dóbr, lecz ma w sobie ten sam element „bezproduktywności”, z którym spotykamy się podczas czasu (do)wolnego. Duvignaud mówi wręcz o marnotrawstwie, o rozrzutności święta, które utożsamia z prawdziwym darem. Jednakże między czasem wolnym, nazwanym przez nas „czasem dowolnym”, a świętem istnieje radykalna różnica. Święto to czas wolny, który nie polega na rozrywce, na wyszukiwaniu różnych interesujących możliwości. Jest to raczej czas przeznaczony na rytuał (w szerokim tego słowa znaczeniu). Wiemy, że uczestnictwo w rytuale (np. we mszy) nie jest niczym ciekawym. Z pewnością podczas rytuału nie chodzi o to, żeby było interesująco, żeby ludzie się nie nudzili. Wszystko jest z góry ustalone. Ów rytuał przypomina niemalże codzienną rutynę pracy. Uczestnictwo w rytualne nie jest w żadnym stopniu dowolne, choć oczywiście jest dobrowolne. Czy można tu jeszcze mówić o wolności, kiedy wszystko jest z góry ustalone, kiedy trzeba być posłusznym obowiązującym konwencjom? Oczywiście. I jest to najwyższa forma wolności.

Święto jest to mianowicie czas wolności, która nie oddała się na pastwę możliwości. Podczas wykonywania rytuału nie ma miejsca na „dowolność”. Tu trzeba być raczej „powolnym”. W przeciwieństwie do pierwszego czasu wolnego nazywamy święto „czasem powolnym”. W ten sposób eksponujemy trzy rzeczy. Po pierwsze, wolność, która nie wiąże się z możli-

wościami, nie jest wiedzona na pasku możliwości, lecz jest od nich niezależna. Jest to wolność podmiotowa, która nie polega na tym, *co* robię, lecz na tym, *jak* to robię. Zależy ona od intencji, od nastawienia, a więc rozgrywa się we wnętrzu człowieka. W przeciwieństwie do „czasu dowolnego”, wolność ta nie zależy od możliwości i stanu posiadania, lecz od tego, jak się jest. Z tym związane jest, po drugie, posłuszeństwo (bycie powolnym) rzeczom, ustalonym normom działania, któremu to posłuszeństwu towarzyszy zawsze pewien trud, oddanie, poświęcenie. Po trzecie wreszcie, powolność sugeruje, że donikąd się tu nie spieszymy, że działania przebiegają wolno, z pewnego rodzaju namaszczeniem. Jak działanie kogoś, kto właśnie ma czas. Jak działanie, które uwolniło się od przemocy czasu i stało się swego rodzaju czasem danym na własny użytek, czasem wewnątrz czasu, „czasem skradzionym” (*tempo rubato*).

Święto jest zatem czasem, w którym odwiązujemy się od rzeczy codziennych, zbieramy się z rozproszenia, rezygnujemy z „bycia pośród” rzeczy. Nasze działanie ma charakter bezinteresowny. Działanie bezinteresowne to działanie odwracające się od świata „rzeczy do załatwienia” i kierujące się w stronę tego, co jest daremne, zbyteczne, bezfunkcyjne. Bezinteresowność oznacza poświęcenie świata rzeczy, które w ramach czasu pracy i czasu dowolnego znane jest tylko pod hasłem „inwestowania” lub „konsumowania”. Potrzeba więc ofiary. Jest to rodzaj Pascalowskiego zakładu: oddaje się swoje życie, które jest wszystkim i niczym zarazem, by otworzyć się na to, co nieskończone³³. Święto jest czasem niecodziennym, czasem, w którym wspomina się wydarzenia związane z przekraczaniem granic (*limes*) codzienności. Narodziny, śmierć, odzyskanie lub utrata

³³ J. Duvignaud, *Dar z niczego*, dz. cyt., s. 135.

niepodległości państwowej – to wydarzenia o charakterze liminalnym, które święto jakby powtarza. Powtarza – nie w sensie mechanicznego, seryjnego duplikowania, lecz w sensie równoczesności (Kierkegaard). Uwaga spoczywa tu na fakcie ontologicznego przejścia przez próg (*limen*): zaistnienia czegoś lub odejścia czegoś w niebyt³⁴. Stąd też można powiedzieć, że jeśli tematem filozofii od czasów greckich początków jest owo „jest czy nie jest”, święto jest czasem prawdziwie filozoficznym. Tę istotową wzajemną przynależność filozofii i świętowania wyraża się w języku potocznym rozmaicie, nazywając święto „czasem zadumy”, „czasem refleksji” czy „czasem pamięci”. Jak mówił Heidegger: *das Denken ist ein Andenken*. Święto to stan refleksyjnego „pomiędzy”, w którym spotykają się różne porządki: przeszłości i przyszłości, działania i myśli, świata i transcendencji, jednostki i wspólnoty.

W święcie się uczestniczy. Ci, którzy biorą w nim udział, tworzą swego rodzaju wspólnotę, a „uczestnictwo jako subiektywne ludzkie zachowanie ma charakter bycia-nazewnątrz-siebie”³⁵. Uczestnik niejako zapomina o sobie, oddaje się temu, w czym uczestniczy. Nie jest to jednak świat (jak w czasie dowolnym), lecz transcendentny punkt odniesienia rytuału. Zatracając się w święcie nie odzyskuje się bynajmniej swojego głębszego „ja” – wtedy święto byłoby wymianą handlową – lecz staje się przed jeszcze większą niewiadomą, która jest jedyną naszą pewnością. ‘Uczestniczyć’ oznacza ‘mieć w czymś swój udział’, ‘część siebie mieć w czymś’ większym, istotniejszym i starszym. To bycie-

³⁴ Por. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa 2006; V. Turner, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dżurak, PIW, Warszawa 2010, rozdz. 3–5.

³⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 141.

-poza-sobą (*ekstasis*) jest rodzajem szaleństwa, transem, entuzjazmem³⁶.

Święto jest czasem działania rytualnego lub też – jeśli rytuał oznacza w pełni skodyfikowane działanie – przedrytualnego. Pojęcie rytuału (*in sensu largo*) doczekało się w XX w. szerokiego zastosowania, zwłaszcza wśród antropologów i socjologów. W kontekście rozważań nad dziejami szczególnie pożyteczne wydają się analizy tzw. rytuałów przejścia (*rites de passage*)³⁷ ze względu właśnie na ich tranzytywność. Arnold van Gennep wyróżnia wśród nich trzy typy obrzędów: obrzędy wykluczenia (*séparation*), obrzędy progowe lub graniczne (*marge, limen*) oraz obrzędy ponownego włączenia w porządek (*agrégation*). Wychodząc od tych analiz i uogólniając ich wyniki, Victor Turner skupił się przede wszystkim na obrzędach granicznych, nazywając je rytuałami liminalnymi. W swoich analizach pokazał on, że i w jaki sposób można za ich pomocą zrozumieć dynamikę nie tylko życia indywidualnego, ale także dynamikę zmian społecznych. W pracy pt. *Proces rytualny* (1969) rytuały przejścia nazwał antystrukturą. W przeciwieństwie do pierwszych i trzecich rytuałów, obrzędy przejścia mają mocno ambiwalentny charakter. „Liminalność bywa często przyrównywana do śmierci, do pobytu w łonie matki, do bycia niewidzialnym, do ciemności, biseksualności, odludzia i zaćmienia słońca czy księżycy”³⁸. Osoby liminalne czy też osoby progu znajdują się gdzieś pomiędzy bytem i niebytem, są sługami, prostaczkami, „słabymi”, którzy dysponują magiczną mocą. Liminalność jest jak dziura i pustka w stosunku do piasty i szprych w kole (Lao-tze). Z tego wynika, że „życie społeczne

³⁶ Tamże, s. 141.

³⁷ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, PIW, Warszawa 2006.

³⁸ V. Turner, *Proces rytualny*, dz. cyt., s. 116.

jest procesem dialektycznym, który zawiera następujące po sobie bytowe doświadczenie wywyższenia i poniżenia, *communitas* i struktury, jednorodności i zróżnicowania, równości i nierówności³⁹. Nie prowadzi to jednak do stałych zmian w życiu społeczeństw tradycyjnych z racji tego, że po przejściu i poluznieniu struktury następuje faza działań odnawiających i wzmacniających strukturę. Inaczej rzecz wygląda w społeczeństwach zachodnich, gdzie w odróżnieniu od działań liminalnych, spotykamy działania nazywane przez Turnera działaniami liminoidalnymi. Są to działania, w których liminalność zyskuje pewną samodzielność, staje się osobnym i dobrowolnym sposobem zachowania, rodzajem zabawy, który ma duży ładunek wywrotowy. *Communitas* to wspólnota o „moralności otwartej” (Bergson). Bohaterowie historii, jak „prorocy i artyści[,] mają skłonność do bycia ludźmi liminalnymi lub marginalnymi, »na skraju«⁴⁰.

Życie tradycyjnych społeczeństw biegnie od struktury do antystruktury i z powrotem. Sytuacja ulega zmianie, gdy tak jak w społeczeństwach zachodnich, dla których przede wszystkim rezerwujemy kategorię dziejów, antystruktura zaczyna rozciągać się w czasie i zyskuje pewne trwanie. Z perspektywy zyskującej prymat antystruktury każda struktura jest jedynie nietrwałym, przelotnym zatrzymaniem zmian zachodzących w głębi życia społecznego. Dzieje Zachodu można określić jako permanentną liminalność. W Turnerowskim przeciwstawieniu struktury i antystruktury wychodzi na jaw to, co od dawna było znamieniem historii, że mianowicie jest ona jakąś trudno uchwytną mieszaniną przypadku, niepowtarzalności, spontaniczności, irracjonalności, indywidualizmu i wolności oraz koniecz-

³⁹ Tamże, s. 117.

⁴⁰ Tamże, s. 140.

ności, cykliczności, przymusu, racjonalności, kolektywizmu i zdeterminowania.

To, co Turner opisuje jako antystrukturę, Duvignaud określa mianem transu. Wspomnieliśmy już o transie jako kategorii ontologiczno-ontycznej (Wodziński); w rozważaniach Duvignauda trans jest kategorią antropologiczno-społeczną. Chodzi o „szare strefy”, „niewyraźne obszary doświadczenia”, w których dana wspólnota dokonuje auto-dekonstrukcji: trans jest procesem rozpadu wszystkich ról społecznych, w miejscu których nie pojawia się żadna inna struktura. Jest to stan zawieszenia, po którym może, lecz nie musi, nastąpić stan opętania, związanego z przyjęciem roli jakiegoś bóstwa. W ten sposób jednak działanie traci ów tranzytywny i nieokreślony charakter i przeobraża się w instytucjonalnie uświęcony „rytuał”. W przeciwieństwie do niego, trans jest stanem pewnego prowizorium, które nie posiada żadnej wyraźnej funkcji, jego przedłużeniem jest raczej stan święta: „jeśli święto ma jakiś sens, jest on po stronie transu...”⁴¹. W transie zostaje obnażona rama, wewnątrz której przebiegało dotychczasowe życie społeczne⁴².

Podsumujmy. Przedstawiona wyżej idea konkretnej praktyki czy rzeczywistego praktykowania dziejów jako działania performatywnego miała na celu odpowiedź na pytanie o sposób konkretnego, fizycznego wręcz zagospodarowania doświadczenia dziejów, które w wymiarze postawy czy nastawienia przyjęło za wzór życie ironiczne. Doświadczenie dziejów niesie w sobie pewnego rodzaju wezwanie, jest niczym Heideggerowski głos sumienia, który wzywa jednostkę do wytrzymania w pytaniu i jednocześnie do dania odpowiedzi. Filozofia dziejów jest filozofią publicznego zaangażowania.

⁴¹ J. Duvignaud, *Dar z niczego*, dz. cyt., s. 72.

⁴² V. Turner, *Liminalność i gatunki performatywne*, dz. cyt., s. 45.

W miejsce świadka wydarzeń wchodzi działający, od którego dzieje wymagają działania wyjątkowego, niecodziennego. Chodzi o „odegranie pewnej roli”. Ów częsty sposób wyrażania się o postaciach historycznych nawiązuje do obrazu dziejów jako teatru. W ten sposób rzeczywiście można opisać bieg historycznych wydarzeń. Jednak gdy myślimy o dziejach, rozumianych jako to, że się coś dzieje (choć do końca nie wiadomo co), wtedy zamiast „teatru” bardziej adekwatną kategorią jest „performans”, w którym gra nie oznacza udawania, lecz faktyczne bycie tu i teraz. Wciąż jednak pozostaje otwarte pytanie o „jak”: w jaki sposób praktykowanie dziejów w działaniu (performatywnym) inicjowane jest i przeżywane na poziomie ciała, które każdorazowo stanowi podłoże i tło działania? Wydaje się, że dopiero wtedy uda się doprowadzić zapytywanie o dzieje do końca i przemienić je w faktyczne bycie dziejowym, gdy w polu konkretnej praktyki filozoficznej pojawi się kwestia dziejowego ciała. Czy da się na tym najbardziej elementarnym poziomie ludzkiego bycia odnaleźć to, co w najwyższych jego regionach nazwalismy dziejami?

Aktor dziejów

Dialektyka formy i treści, którą Turner opisał na przykładzie rytuałów przejścia i która jest niezmiernie istotna w każdym działaniu teatralnym (Grotowski), charakteryzuje, być może, każde ludzkie działanie. Jednak tylko działanie performatywne ma szansę zachować tego świadomość. Aby tego dokonać, trzeba po prostu działać. Nie wystarczy już dokonywane z perspektywy widza sprawozdanie z tego, w jaki sposób ktoś inny działa. Jeśli filozofia dziejów jako czegoś dziejącego się chce pozostać przy źródłowym doświadczeniu dziejów, musi być jednocześnie opisem i jego świadomym powtórzeniem w działaniu. Oczywiście, w przypadku codziennych działań, które dokonują się na pół mechanicznie, na pół świadomie, trudno o jednoczesne zaangażowanie i refleksyjne podejście. Jednak gdy mowa o performansie, który jest działaniem na wskroś intencjonalnym, refleksyjnym, można żywić nadzieję na udane połączenie „teorii” i „praktyki”. Chodzi więc teraz nie tylko o wydobywanie filozoficznych warunków możliwości działania, ale o samo działanie, które jest warunkiem możliwości zgodnej z nim filozofii dziejów.

Odpowiednio do angielskich słów *to perform* i *performance* performans jest kategorią szalenie wieloznaczną i trudno uchwytłą. Deficyjne minimum powiada, że performans jest działaniem o charakterze pokazu, w którym na pierwszy plan wybija się nie to, co się robi, lecz jak coś się

robi (Richard Bauman)¹. Chodzi więc o pewną manifestację samego sposobu działania, umiejętności, jego „jak”. To eksponowanie się samego sposobu działania kosztem tego, co się robi, pozostaje w godnej zapamiętania korespondencji z tym, o czym mówiliśmy przy okazji pochodzącego od Arendt określenia działania politycznego. Jest ono samoodkrywaniem się, ukazywaniem się i w tym sensie można o nim powiedzieć, iż jest ono fenomenem w najczystszej postaci. Dlatego to właśnie fenomenologia jest szczególnie predestynowana nie tylko do analizowania i opisywania istoty działania jako źródłowego fenomenu, lecz wręcz do samego *bycia* tym fenomenem. Fenomenologia, której klasyczne definicje eksponują jej metodologiczny sens, jest w rzeczywistości sposobem, tzn. sztuką samoodślaniania się.

Performans jest działaniem tu i teraz, jest pierwszoosobowym działaniem fizycznym, cielesnym na wskroś. Ażeby więc zrozumieć, w jakim sensie filozofia dziejów realizuje się jako performans, należy odszukać fenomen dziejowości na poziomie fizyczności tego, który działa, a więc aktora dziejów. Nie chodzi przy tym, oczywiście, o czystą fizjologię lub anatomię, lecz o ciało dane w doświadczeniu, w praktyce, w działaniu. Z tym klasycznym dla fenomenologii rozróżnieniem pomiędzy ciałem jako organizmem (*Körper*) i ciałem przeżywanym (*Leib*) koresponduje inne, równie klasyczne rozróżnienie, które stanowi podstawę także naszych badań z filozofii dziejów, a mianowicie różnica między historią (w tym wypadku naturalną) i dziejami.

Jako przewodników na polu doświadczenia ciała w działaniu fizycznym, w którym uwidocznią się elementarna dziejowość (dziejowość performatywna) przyjmujemy Jerzego

¹ M. Carlson, *Performans*, tłum. E. Kubikowska, WN PWN, Warszawa 2007, s. 40.

Grotowskiego, Eugenio Barbę i Richarda Schechnera. W nawiązaniu do ich prac w ostatnim kroku naszej prezentacji filozofii dziejów spróbujemy pokazać, w jaki sposób ciało aktora i dzieje wiążą się ze sobą w działaniu performatywnym.

Warto wyjść od tego, że motyw dziejowości przebija się już w samej definicji działania i performansu, którą zaproponował Schechner. Określa on każde działanie, zwłaszcza performans, jako tzw. „zachowane zachowanie”. Każde zachowanie jest powtórzeniem zachowania już wcześniej zrealizowanego – czy to w całości, czy to w jakiejś jego części. Właściwie każde działanie – nawet to uznane za jednorazowe i nowe – składa się z jakichś elementów wcześniejszych działań. Performans tym się różni od innych działań, że podnosi to powtórzenie do potęgi. Jest „zachowanym zachowaniem”, tzn. zachowaniem naznaczonym, wzmocnionym, uwydatnionym². „Performans w sensie zachowanego zachowania znaczy: nigdy po raz pierwszy, zawsze po raz drugi lub n-ty. To zachowanie w dwójnasób”³.

Zdaniem Schechnera, to kontekst kulturowy i nastawienie widzów decyduje o tym, czy mamy do czynienia z działaniem codziennym czy performansem. Nie zgadzając się z propozycją Schechnera i przyznając prymat perspektywie pierwszosobowej, nasze rozumienie performansu idzie raczej w kierunku wyznaczonym przez Barbę. Od technik działań codziennych i wirtuozowskich odróżnia on techniki działań prawdziwie performatywnych. U podstaw tych ostatnich, tzn. na poziomie „preekspresywnym”, da się odnaleźć pewne uniwersalne „reakcje fizjologiczne”, „napięcia fizyczne”, mające transcendentalny charakter,

² R. Schechner, N. Savarese, *Sekretna sztuka aktora. Słownik antropologii teatru*, tłum. zespół, Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych, Wrocław 2005, s. 50.

³ Tamże, s. 52.

które czynią ze zwykłego działania coś właśnie pozaco-
dziennego – performans. W zgodzie z Husserlem ozna-
czałoby to, że źródeł dziejowości należy szukać ostatecznie
w ruchach ciała – jednak nie tych „widocznych”, które są
jedynie ekspresją, lecz tych „podskórnych”, dokonywanych
na poziomie „fizjologicznych” impulsów. Jakże są to ruchy?
Podobnie jak Huizinga i Gadamer, Barba mówi o ruchach,
które „trwonią energię”⁴. Słowo ‘energia’ należy, oczywiście,
do słownika klasycznej europejskiej filozofii i oznacza do-
słownie ‘być-w-dziele’. Nie należy jednak myśleć o tym jako
o czymś zamkniętym, zakończonym, nieruchomym. Ruch
dochodzenia, który ustaje w dziele, zostaje w nim jakby
zgromadzony, tworząc pewnego rodzaju napięcie. Dlatego
Barba, mówiąc o ‘energii’ i odnajdując jej odpowiedniki
w wielu językach pozaeuropejskich, zwraca uwagę na to, że
energia oznacza stan „naruszenia równowagi”. „Dla aktora
energia znaczy: jak”⁵. Jakkolwiek brzmi to paradoksalnie,
„ma ona na celu równowagę permanentnie chwiejną”⁶. Nie-
codzienne działania performatywne złożone są z ruchów,
które wymagają wyzwolenia dodatkowych ilości energii, aby
zachować równowagę. Działa tu zasada opozycji. Odwołując
się do konkretnego działania w czasie i przestrzeni, można
zauważyć, że każdy ruch zaczyna się w kierunku przeciw-
nym w stosunku do tego, w którym właściwie zmierza.
Dlatego działanie takie związane jest z bólem i potrzebą jego
wytrzymania. Mowa jest też o gotowości (*sats*), o momencie
pomiędzy myślą i działaniem, o byciu zdecydowanym, które
jest nie tylko najważniejszym momentem dziejotwórczym,
ale okazuje się być także „podstawowym problemem akto-

⁴ E. Barba, *Canoe z papieru*, tłum. L. Kolankiewicz, D. Wiergowska-Janke, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2007, s. 32.

⁵ Tamże, s. 81.

⁶ Tamże, s. 37.

ra”⁷. Aktor bowiem nie działa zupełnie dowolnie, lecz realizuje w działaniu pewien uprzedni plan, rozgrywa partyturę, którą musi w powtarzalnych działaniach scenicznych napędzić każdorazowo nowym życiem.

Sats to moment, w którym działanie jest myślane-działane w całym organizmie, reagując napięciem także w bezruchu. To punkt, w którym jest się zdecydowanym, by czynić. Mięśnie, nerwy i rozum są zaangażowane, już nakierowane na cel. To powstrzymywanie czy zbieranie się, z którego wypływa działanie. To naciśnięta, jeszcze niewolniona sprężyna. (...) *Sats* to bardzo niewielkie rozładowanie, podczas którego myśl unerwia się w działaniu i jest doświadczana jako myśl-działanie, energia i rytm w przestrzeni⁸.

Prawdziwe dziejotwórcze działanie jest więc zarazem pewnym ruchem i antyruchem, „ruchomą nieruchomością”, odmową, unikiem, życiem w pauzach (Jewgienij Wachtangow), rytmem (Konstanty Stanisławski), perypetią (Arystoteles). Panuje tutaj zasada pytania, zdziwienia, tego, co nieoczekiwane⁹.

Wspomniane wyżej kategorie tworzą to, co Barba nazywa obecnością sceniczną, a co w kontekście naszych rozważań można by też nazwać obecnością dziejową. Możliwość takiej transpozycji unaocznia Barba, mówiąc w nawiązaniu do Grotowskiego o ciele-pamięci. W pracy aktora nad sobą okazuje się mianowicie, że pełna obecność sceniczna ma swoją dziejową głębię, jest niczym okno w czasie, przez które przemawiają dzieje świata i ludzkości.

⁷ Tamże, s. 88.

⁸ Tamże, s. 89, 93.

⁹ Tamże, s. 183–184.

Cielesne, preekspresyjne impulsy, za pomocą których buduje się autentyczne działanie, nie są jedynie mechanicznymi napięciami mięśniowymi, ale zarazem pewnymi skojarzeniami i wspomnieniami, które angażują całego człowieka, całą historię jego życia¹⁰. Ciało jest pamięcią, jest historią życia. Sięgając do tych prywatnych wspomnień, aktor otwiera przed sobą możliwość pójścia jeszcze „dalej” i „odkrycia w sobie cielesności dawnej, z którą jesteśmy związani przez silną więź rodową”¹¹. Oznacza to, że działanie fizyczne angażuje nie tylko mnie jako indywiduum, ale pozwala odkryć w „moim” ciele inne pokolenia, jakąś pracielesność. Ciało ma charakter na wskroś dziejowy, jest starsze niż „człowiek”, jest mianowicie elementem „historii oddziaływania” życia na Ziemi.

W działaniu otwierają się drzwi do pradawnych początków, o których opowiadają mity. „Mitami są wielkie przestrzenie czasu (...) i przestrzenna nieskończoność”¹². Nie jest to wszak przypadek, że teatr od początku swego powstania w starożytnej Grecji porusza się w przestrzeni mitów. Chcąc podkreślić te mityczne korzenie i plan działania teatralnego, Grotowski wybierał do swoich inscenizacji teksty, które miały zawsze „ustaloną w tradycji rangę”, zostały „sprawdzone” w czasie, wielokrotnie przeżyte i wcielone.

Biorąc więc na warsztat teksty, które stanowiły dla nas wyzwanie, zarazem bodziec, trampolinę, konfron-

¹⁰ J. Grotowski, *Ćwiczenia*, [w:] Tenże, *Teksty zebrane*. Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012, s. 388.

¹¹ Tenże, *Performer*, [w:] Tenże, *Teksty zebrane*, dz. cyt., s. 814. *Performer* pochodzi z roku 1988 i prezentuje myśl należącą do ostatniej fazy twórczości Grotowskiego.

¹² S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii*, tłum. A. Djakowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 98.

towaliśmy się z własnymi korzeniami (...) Eliminowaliśmy z tekstu te jego partie, które tej siły nie zachowały, i w drodze selekcji, punkt po punkcie, poszukiwaliśmy czegoś, co nie było już dziełem dramatycznym, ale jakby kryształkiem wyzwania, czymś elementarnym, jak doświadczenie naszych przodków, jak doświadczenie innych, jak głos z otchłani, który mówi, my zaś możemy odnaleźć własną odpowiedź; głos ten milknie, jeśli nie napotyka na reakcję; ale można go jeszcze usłyszeć, i dzięki niemu odnajduje się własną replikę; mówi on również coś, z czym nie możemy się zgodzić, a jednak przenika nas dreszcz. W ten sposób zapoczątkowaliśmy rzeczywistą konfrontację z własnymi źródłami, a nie z abstrakcyjnymi pojęciami na ich temat¹³.

Działanie jest odpowiedzią na mit, który jawi się jako pytanie. W tym duchu, w nawiązaniu do Fausta, mówił o micie także Patočka:

Mit jest bowiem pytaniem, które kieruje człowiek do człowieka, pytaniem, wychodzącym z takiej głębi, która jest w nas jeszcze przed *logosem*. To pytanie radykalne, które nie my stawiamy, lecz w którym sami zostajemy postawieni pod znakiem zapytania¹⁴.

Oto opowiadanie historii, które nie ogranicza się do czytania, analizowania, dedukowania, lecz, przeciwnie, jest egzegezą żywą, „rozumieniem organizmem”, rozumieniem w pełni ucieleśnionym, całym sobą. Warto przy tym zwrócić uwagę na jedną rzecz. Grotowski mówi wprawdzie o tekście, ale jest on przez niego swoiście rozumiany. Ważniejsza od

¹³ J. Grotowski, *Teatr a rytuał*, [w:] Tenże, *Teksty zebrane*, dz. cyt., s. 364–365.

¹⁴ J. Patočka, *Trzy fazy legendy Fausta (Refleksje czytelnika nad Doktorem Faustusem Tomasza Manna)*, tłum. I. Krońska, „Twórczość”, nr 8, 1973, s. 91.

inteligibilnego znaczenia tekstu jest jego strona fizyczna, która w obrębie przedstawienia ma charakter wypowiedzianych słów. Podobnie jak

w języku awesty istnieje pewien sposób wypowiedziania słów; gdy dobrze stosujemy się do wskazówek, to samo brzmienie jest nośnikiem znaczenia. W tym języku rytualnym, sakralnym wibracja dźwięku wyrazów sama w sobie niesie znaczenie. (...) Znaczenie to doprowadzanie do przekazania znaczenia¹⁵.

Georg Misch mówi w tym kontekście o mowie ewokującej, która jest przeciwieństwem mowy „czysto dyskursywnej” i która związana jest głównie z intonacją i wibracjami¹⁶. A zatem rozumienie mowy czy śpiewu nie musi wcale być warunkowane znajomością języka. W rozumieniu chodzi raczej o gotowość bycia „rezonatorem” dla fizycznych wibracji, powstałych w głosie performerera. To pojęcie rozumienia stanowi odpowiedź na cytowane wcześniej pytanie hermeneutyczne: „jak można się otworzyć, w żywym sensie tego słowa, na to, co tradycyjne – jak przyjąć to, co płynie z przeszłości, nie doprowadzając do rozmycia tego po drodze?”¹⁷. Takie rozumienie dzieje się w praktyce poprzez cielesne „stopienie horyzontów”. Teksty, które Grotowski wybierał do swych akcji, są zapisem jakiegoś mitu. Inaczej jednak niż podczas religijnego rytuału, w którym uczestnicy identyfikują się z mitem, stanowiącym ich własną przeszłość, aktorzy i widzowie świeckiego rytuału, jakim

¹⁵ P. Brook, *Teatr jest tylko formą. O Jerzym Grotowskim*, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2007, s. 84.

¹⁶ G. Misch, *Metafizyka, język, wydarzenie. Wybór pism*, przeł. K. Sołoducho, Wydawnictwo Fa-art., Katowice 2008, s. 189 i nast.

¹⁷ Tamże, s. 70.

jest performans, dokonują przede wszystkim konfrontacji i profanacji. Nie sprowadza się to oczywiście do wulgarnego „obrzucania błotem” świętości narodowych, do „szokowania”, chodzi raczej o to, aby poprzez ukonkretnienie mitu w żywym ciele aktora, zanurzenie go w fizjologicznym konkrety, który zostaje na scenie odarty z właściwej mu intymności, z masek i „ról”, dokonać jego ostatecznej apoteozy¹⁸. Jak mówił Grotowski, istnieje „znak równania między bluźnierstwem i rozumieniem”¹⁹. Profanacja i apoteoza mitu poprzez cielesną obecność aktora podyktowana jest tym, że w dzisiejszych czasach,

kiedy nic nie jest ostatecznie pewne i nic już nie jest dla nikogo oczywiste, tym niezbędnym polem pewności, w obrębie które możliwe jest przekroczenie barier, pozostaje namacalność organizmu. Tylko mit wcielony w dosłowność aktora, w jego żywy organizm, może funkcjonować jako tabu. Naruszenie intymności żywego organizmu, odsłonięcie go w jego fizjologicznym konkrety i wewnętrznych impulsach, tak daleko posunięte, że przekraczające już barierę ekscesu, przywraca sytuacji mitycznej jej powszechną ludzką konkretność, staje się doznaniem prawdy²⁰.

W przeciwieństwie do wszechwładnej, samougruntowującej się świadomości, ludzkie ciało jawi się jako słabe, bezbronne, nagie i nieprzystosowane. Biorąc na swe barki mit, dokonuje wprawdzie jego profanacji, ale też ożywienia. Przyrodziany w ciało aktora mit przestaje być „mitem” w znaczeniu pew-

¹⁸ J. Grotowski, *Ku teatrowi ubogiemu*, [w:] Tenże, *Teksty zebrane*, dz. cyt., s. 251.

¹⁹ Z. Osiński, *J. Grotowski, Źródła, inspiracje, konteksty*, t. 2: *Prace z lat 1999–2009*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 381.

²⁰ J. Grotowski, *Ku teatrowi ubogiemu*, dz. cyt., s. 252.

nej kategorii literackiej czy kulturowej, albo też mitem, który jest tylko „mitem”, a więc czymś odległym, naiwnym, symbolicznym, nieprawdziwym, przeciwnie, staje się tym, co naprawdę się dzieje. W tym mitem, który jest tyleż historią, co myśleniem, ucieleśnia się opowieść Parmenidesa o „jest czy nie jest”, a doświadczający dziejów staje się jedną z „postaci mitycznych”.

Powyższe rozważania zakotwiczą na powrót przedstawioną tu filozofię dziejów w ich żywym doświadczeniu. Nie jest to wszak to samo – „naiwne” – doświadczenie, które stało się punktem wyjścia. Filozofia dziejów jako transcendentna fenomenologia hermeneutyczna znajduje swoją realizację w życiu ironicznym, które jest całkiem fizycznym działaniem rytualnym o charakterze liminalnym. Motyw cielesności, w którym namysł dziejowy znajduje swoją kontynuację, nie jest tylko kolejnym tematem rozważań filozoficznych, lecz jest właśnie samą cielesnością. To, co prezentują ostatnie akapity, nie jest więc filozofią ciała, lecz transcendentualno-hermeneutyczno-fenomenologicznym ciałem filozofii: ciałem transhermofentalnym. Otwiera ono obcą tradycji filozofii europejskiej perspektywę przytomnego bycia, osiąganego drogą ćwiczeń fizycznych.

Zakończenie

Pytanie o dzieje zostało postawione. Zapytywanie przybrało postać drogi, której mapę wyznaczyło dziesięć zagadnień. Przypomnijmy je pokrótce, uzupełniając każde z nich o najważniejsze ustalenia, do jakich doszło badanie, a także o niektóre wątpliwości, jakie one rodzi.

1. Namysł nad dziejami jest możliwy tylko na gruncie żywego doświadczenia dziejów.

Być może, wygląda to zrazu jak pójście drogą na skrót, na której łatwo wykorzystuje się istniejące w języku konotacje między ‘dziejami’ i ‘tym, że coś się dzieje’. Na szczęście tego rodzaju powiązania nie istnieją tylko w języku polskim. W wielu językach występują słowa mające własną, niezależną od innych języków etymologię, które wskazują na ów związek. Jeśli język nie jest tylko formalnym systemem znaków, lecz można go potraktować jako pewien przekazywany z pokolenia na pokolenie skarbiec doświadczeń, które znaki w sposób symboliczny zapisują, to należy ów związek uznać za pewną wskazówkę, odnoszącą się do sposobów istnienia tego, o czym mowa. Z jednej strony wiadomo, że pojęcie dziejów, o których mówi filozofia dziejów, powstało w XVIII wieku¹, co świadczy o tym, że ewentualne

¹ R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Wydawnictwa Poznańskie, Poznań 2012, s. 153.

doświadczenie dotyczące tej kwestii, które język zachowuje i przekazuje, nie ma charakteru uniwersalnego. Z drugiej strony fakt, że pewne doświadczenie doczekało się własnej formy językowej i pojęciowej w określonym czasie i miejscu, nie świadczy o tym, że tego rodzaju doświadczenie nie było znane wcześniej. A nawet jeśli – przypuśćmy – naprawdę nie było znane, to jednak – podobnie jak dzieło sztuki, które choć powstało w danych warunkach historycznych, potrafi skutecznie przemówić z tą samą siłą do wrażliwości, doświadczenia i wyobraźni odbiorców żyjących w całkiem odmiennym czasie i miejscu – to doprowadzone po raz pierwszy do słowa doświadczenie dziejów może mieć takie samo, „dziejowe”, znaczenie.

To, co zrazu rozumie się pod pojęciem dziejów, jeśli nie ma być tylko czymś „symbolicznym”, musi być ufundowane w jakimś odpowiadającym mu doświadczeniu, które jako doświadczenie spełniane jest aktualnie. Oznacza to, że każde odniesienie do czegoś, co rozgrywa się w jednym z trzech wymiarów czasu, nawet jeśli – jak to pokazał Heidegger – „powinno” być doświadczane z perspektywy przyszłości, musi być spełniane w żywym doświadczeniu, które dzieje się tu i teraz. Stąd też, choć „dzieje” rozumie się jako coś, co przynależy do wymiaru przeszłości, musi mieć zakotwiczenie w tym, co jest tu i teraz, a więc w tym, co się właśnie dzieje. Ponieważ jednak rzeczom, jako obiektom materialnym, przysługuje punktowe bycie w terażniejszości i nie ma w nich nic, co rozsadałoby tę terażniejszość w kierunku przeszłości lub przyszłości, to, co się dzieje na sposób materialny, nie może być dostateczną podstawą dzie-

² E. Husserl, *O logice znaków (Semiotyka)*, przeł. M. Stemerowicz, [w:] *Problemy wczesnej fenomenologii. Antologia tekstów*, (red.) D.R. Sobota, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2018, s. 7–49.

jów. To, że coś się dzieje, co ostatecznie rozciąga się w tzw. dzieje, mu być mianowicie dane w taki sposób, że wskazuje na swoje wydarzenie i w tym „powtórzeniu” otwiera nową przestrzeń. Jest to – jak uczy fenomenologia – przestrzeń doświadczenia, w tym wypadku: doświadczenie tego, że coś się dzieje. Nie można doświadczyć dziejów bez uwzględniania doświadczenia dziejów. Związek doświadczenia i dziejów okazuje się bardzo ścisły. Najważniejsze „podobieństwo” strukturalne polega na ich czasowej rozciągłości i na zachodzeniu w jej obrębie pewnych napięć pomiędzy tym, co aktualne, żywe, dynamiczne, otwarte i nieokreślone, i tym, co przeszłe, martwe, zastygłe, zamknięte i określone. Jako takie doświadczenie dziejów jest doświadczeniem tego, że coś się dzieje – jest to pewne, nie wiadomo wszak, co się dzieje. Owo „wiadomo” i jednocześnie „nie wiadomo” odsyła do kategorii pytalności.

2. Doświadczenie dziejów stanowi autonomiczne doświadczenie, które bynajmniej nie pokrywa się z doświadczeniem tego, co przeszłe, z tzw. świadomością historyczną. Jest nim raczej świadomość radykalnej problematyczności i odczucie chwiejności sensu wszystkiego tego, co się wydarza w aktualnym świecie.

Doświadczenie dziejów jako doświadczenie tego, że coś się dzieje, choć nie wiadomo co, jest w pierwszej kolejności utratą egzystencjalnego (nie: psychicznego) poczucia orientacji, doświadczeniem zagubienia, poglobienia. Mimo że składa się na nie wiele różnych przeżyć, jest ono autonomicznym doświadczeniem. Choć nie daje się go zredukować do żadnego innego, istnieją doświadczenia, z którymi wykazuje ono pewne podobieństwo. Łatwo, na przykład, zestawzić je z doświadczenia tego, co przeszłe, które w XIX wieku okrzyk-

nięto świadomością historyczną. Podobieństwo nie oznacza jednak tożsamości. Świadomość historyczna związana jest z tzw. wykształceniem historycznym, które uzmysławia historyczne losy jakiejś społeczności. Ukazuje ona wpływ historii na terażniejszość. W doświadczeniu dziejów znaczenie ma jednak nie to, co było, lecz to, co aktualnie się dzieje. I to znaczenie nie jest przy tym wyraźnie określone. Pewne podobieństwo pomiędzy doświadczeniem dziejów i świadomością historyczną da się zaobserwować, biorąc pod uwagę skutki, do jakich może prowadzić ta świadomość. Chodzi mianowicie o historyzm i jego relatywistyczne konsekwencje, które podważają przekonanie o istnieniu czegoś absolutnego. To doświadczenie problematyczności wszystkich dotychczas uznawanych za absolutne punktów odniesienia tym się jednak różni od doświadczenia dziejów, że tutaj – pomimo i wraz z utratą pewności – mamy do czynienia z jakimś absolutnym pragnieniem, które, solidaryzując się z odczuciem względności wszystkiego, jednocześnie afirmatywnie wychyla się ku temu, co jest jakoś przeczuwane jako absolutne, choć nigdy nieosiągalne. Doświadczenie dziejów jest przede wszystkim doświadczeniem pytajności, które, oczywiście, ma związek z doświadczeniem tego, co przeszłe, ale się z nim nie pokrywa. O ile w świadomości historycznej jednym z ważniejszych czynników jest wiedza o przeszłych zdarzeniach, o tyle doświadczenie dziejów odnosi się nie tyle do dziedziny faktów, ile do przestrzeni sensu. Doświadczenie dziejów jest doświadczeniem zjawiania się (rzeczy), w którym to zjawianie się ulega wewnętrznemu rozchwianiu.

To rozchwianie wyraża się najbardziej adekwatnie nie w wiedzy o przeszłych faktach – w opowieści, czyli historii – lecz w pytaniu „co się (tutaj) dzieje?”. Choć ma ono postać zwyczajnego, spotykanego w mowie potocznej zdania pytajnego, jest to pytanie podniesione do „trzeciej potęgi”.

Tym, o co się to pytanie dopytuje, nie są fakty, lecz sens, a nawet sens owego sensu. W dobie panowania techniki, kiedy „warstwa sensu” zmniejszyła się do niespotykanej wcześniej minimalnej „grubości”, pytanie to, które otwiera nieprzebrane bogactwo sensu w *modus* pytajności, ma walor czegoś elitarnego.

3. *Źródłowe doświadczenie dziejów może wyrażać się jako filozofia dziejów, ale nie musi. Jeśli to czyni, natrafia na wewnętrzne i zewnętrzne trudności.*

Jeśli doświadczenie dziejów, które może pozostać na poziomie prerefleksyjnej postawy pytającej i nie ujawnić się jako osobny temat filozoficznych rozważań, przybiera jednak postać filozoficznego namysłu nad tym, że coś się dzieje, natrafia na szereg wewnętrznych i zewnętrznych trudności. Filozofia dziejów jawi się – jak to określił Burckhardt – jako centaur³, jest oksymoronem. Głównym problemem jest pogodzenie myślenia z tym, co się dzieje. Wymagane jest myślenie sytuacyjne, które jednak nie na tym polega, że dopasowuje się ono do sytuacji, że próbuje uchwycić w pojęciach „aktualny stan danej epoki” itp., lecz na tym, że pomimo np. jednoznaczności sytuacji, jej stabilności, jasności, nieproblematyczności, myślenie stawia tę sytuację w pytanie. Dla myślenia dziejowego im mniej problematyczna, im bardziej czytelna i jednoznaczna jest aktualna sytuacja, tym bardziej problematyczna, zawiła i chwiejna jest przynależna jej przestrzeń sensu. Zaproponowane w tekście sposoby podjęcia czterech wyróżnionych przez nas pochodnych wspomnianego problemu głównego prowadzą do przeko-

³ J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Neske, bez daty i miejsca wydania, s. 24.

niania, że myślenie i dzieje tak długo wydają się należeć do różnych światów, jak długo nie dostrzega się, że spotykają się one w obrębie pytania i jego pytajności.

4. Autentyczna, zgodna z doświadczeniem tego, że coś się dzieje, filozofia dziejów nie jest ani metafizyką historii, ani metodologią nauk historycznych.

Jak doświadczenie dziejów, tak i ewentualna filozofia dziejów, jest „bytem” nietrwałym, naznaczonym pytajnością, możliwym do urzeczywistnienia tylko jako próba. Stąd podejmowane tu wysiłki doprowadzenia owego doświadczenia do poziomu filozoficznej refleksji od początku prezentowały się jako interludium, uwertura, a zatem jako przyczynek, fragment i przygrywka. Zupełnie inaczej więc niż filozoficzna refleksja, która wyrosła z dziewiętnastowiecznej świadomości historycznej. W jej przypadku mamy do czynienia z pokazem filozoficznej siły, niesłuchanej wręcz wiary w możliwości rozumu oraz nadziei pokładanej we własne moce sprawcze. Mimo że pytajność, która jest ściśle związana z doświadczeniem dziejów, stanowi zapewne główny motyw powstania dziewiętnastowiecznej metafizyki historii, jest traktowana przez tę ostatnią jedynie jako punkt wyjścia, który w perspektywie celu, jakim jest absolutna pewność i panowanie tego, co rozumne, musi być odbierana w kategoriach zagrożenia. Tymczasem jest zgoła odwrotnie: to metafizyka historii jest raczej największym zagrożeniem dla doświadczenia dziejów. Jeśli jednak zrezygnuje się z tego rodzaju stanowczych osądów, można wtedy dostrzec, że pomimo panującej w niej jednoznacznej tendencji do poświęcenia danej w pierwotnym doświadczeniu pytajności na rzecz myślenia systemowego, skrywa ona w swoim wnętrzu iscie pytajnościowy pierwiastek. Jest nim mianowicie

dialektyka, która ma pytajnościowe źródła⁴. Aby jednak zachować jej zgodność z własnym pochodzeniem, musi ona zostać wyrwana spod panowania narzuconej jej odgórnie woli uzyskania absolutnej pewności i budowy ostatecznego systemu. Chodzi o oddanie dialektyki jej własnym erotycznym mocom. Jest to ten sam zabieg, który, na przykład, zaproponował w swej późniejszej twórczości Maurice Merleau-Ponty, mówiąc o hiperdialektyce⁵.

Przedstawiona tu filozofia dziejów nie jest tożsama ani z metafizyką historii, ani tym bardziej z filozofią nauk historycznych. Obie formacje myślowe upodobnia dążenie do zamykania dziejów, które z istoty są otwartością, w kleszcze jakiś odgórnie narzuconych praw wydarzenia się i metod ich poznawania. Dodatkowo, filozofia dziejów rozumiana jako filozoficzny namysł nad naukami historycznymi podchodzi do dziejów głównie w perspektywie teoriopoznawczej, jest teorią poznania historycznego. Ukazuje ona warunki możliwości budowy opartej na źródłach opowieści o przeszłych wydarzeniach, która następnie za sprawą kształcenia historycznego i polityki historycznej stanowi o świadomości historycznej danej wspólnoty. Proponowana tu filozofia dziejów ani nie rości pretensji teoretycznych, ani nie odnosi się do faktów, ani też nie jest siłą jednoczącą naród. Wręcz przeciwnie, ma ona w pierwszej kolejności krytyczny potencjał, który rozsadza rzekomą spójność tradycji i wspólnych niepowątpiewalnych przekonań; ma moc anarchizującą. Doświadczenie dziejów jest raczej sprawą jednostki, której

⁴ Dotyczy to zarówno dialektyki starożytnej, jak i dialektyki pokantowskiej. Por. K. Leśniak, *Wstęp Thumacza*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 1990, t. 1, s. 92 i nast.; Platon, *Kratylos*, przeł. Z. Brzostowska, RW KUL, Lublin 1990, s. 53–54 (390c).

⁵ M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przeł. M. Kowalska, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996.

daleko jest do bycia bohaterem zasługującym na cześć i pomniki. O ile doświadczający dziejów w ogóle tworzą jakąś wspólnotę, to jest to wspólnota pytających (zob. dalej).

5. Najbardziej adekwatnym, filozoficznym wyrazem doświadczenia dziejów jest fenomenologia dziejów.

Jeszcze najpełniejsza adekwatność nie ma tu sensu doskonałej zgodności. W przypadku doświadczenia pytajności nawet pytanie „co się dzieje?” nie wyraża go w sposób pełny. Inaczej niż sąd, któremu przyznaje się wartość prawdy, rozumianej klasycznie jako zgodność myślenia z rzeczywistością, pytanie pozostaje do swego tematu w pozycji pewnego odejścia i odskoku. Pytanie otwiera pole sensu, które ma status czegoś chwiejnego, problematycznego i w tym sensie właśnie „niezgodnego”.

Opisywana tu postawa pytająca może nie znaleźć ujścia w postaci jakiegoś kulturotwórczego wyrazu, jeśli jednak do tego dochodzi, wypowiada się w różny sposób. Niekoniecznie więc doświadczenie dziejów musi przybrać charakter wypowiedzi filozoficznej, która jest efektem dokonywania serii operacji pojęciowych. Z drugiej strony, być może, każda wypowiedź podnosząca doświadczenie dziejów na poziom jakiegoś symbolu, nie może nie mieć w sobie pierwiastka filozoficznego – jeśli przez filozofię będziemy tutaj rozumieć nie tyle ukształtowaną już „wypowiedź filozoficzną”, ile raczej prefilozoficzną postawę zapytywania o sens. W tym znaczeniu doświadczenie dziejów ma na wskroś „filozoficzny” charakter, któremu – tak brzmi nasza teza – na poziomie samoświadomego namysłu filozoficznego najpełniej odpowiada fenomenologia. Nie znaczy to wszak, że tylko fenomenologia i jedynie ona, jest adekwatną odpowiedzią filozoficzną na doświadczenie dziejów. Niemniej to, co ją

wyróżnia na tle innych sposobów podejścia do problematyki filozoficznej, to jej niejako wstępny, przygotowawczy charakter, jej radykalne nastawienie badawcze i wytrwałość zapytywania, która oddaje głos „rzeczom samym”. Jako praca wstępna na fenomenach fenomenologia jest już właściwą filozofią, która nie potrzebuje jakiegoś spektakularnego rozwinięcia w kierunku osiągnięcia poziomu systemu. Raczej istnieje ona w pełni w owych próbach nazwania i opisanego tego, co wytrzymałe w pytaniu. Przypomina domek z kart, podczas budowania którego każdy niewłaściwy ruch – czy to będzie nadmiernie rozbudowana warstwa twierdzeń, uległość przedśladom, czy też brak elastyczności i nadgorliwość w stosowaniu metody – prowadzi do zawalenia się konstrukcji. Wielkość fenomenologii polega na jej zdolności do samoabdykacji w obliczu „rzeczy samych”.

6. Fenomenologia jest filozofią transcendentálną, która w kontekście dziejów przyjmuje kształt filozofii hermeneutycznej.

Ta immanentna niestabilność wyników fenomenologicznych analiz nie oznacza, że jest ona jakimś rodzajem codziennej publicystyki filozoficznej. Jej widzenie przebija się do tego, co istotowe, do tego, co aprioryczne, a więc zgodnie z etymologią tego ostatniego słowa, do „tego, co wcześniej”. To właśnie w tym wymiarze rozgrywają się dzieje. Mają one status „kategorii transcendentalnej”⁶. Jak mówi Kant, „w nauce transcendentalnej nie chodzi już o to, by się posuwać

⁶ R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, przeł. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 119–120; tenże, *Semantyka historyczna*, dz. cyt., s. 357.

naprzód, lecz o to, by iść wstecz”⁷. Owo „wstecz” oznacza transcendentálną genezę, która, wychodząc od tego znane i oczywiste, zmierza do tego, co nieznanne i problematyczne. „Filozofia niewiedzy (*die Philosophie der Unwissenheit*) jest bardzo pożyteczna, ale też bardzo trudna, gdyż musi ona podjąć wyprawę aż do samych źródeł poznania”⁸. W filozofii transcendentálnej Kanta najwyższymi źródłami poznania są idee czystego rozumu, które mają zarówno dynamiczny, jak i statyczny charakter: stanowią pierwotną motywację, która popycha rozum do zadawania pytań, oraz wyznaczają całościowy obszar i ostateczny kierunek ruchliwości poznawczej. W tym sensie stanowią one właśnie transcendentálne dzieje w ujęciu teoretycznym. Otwierając pole tego, co pytajne, są one warunkami możliwości poznania. Choć Kant rozumie je jeszcze teleologicznie – idee przedkładają poznaniu ostateczny cel jego dążeń, jakim jest system wiedzy naukowej – ową celowościowość można również rozumieć nietotalizująco i bez odnoszenia jej do kategorii postępu, a mianowicie jako „intencjonalność” pragnienia.

Treścią transcendentálnych dziejów rozumu w myśli Kanta jest inteligibilny porządek twierdzeń naukowych. Kantowskie doświadczenie dziejów ma ścisły sens teoriopoznawczy i jest tożsame z dziejami doświadczenia naukowego, który spełnia „transcendentálny podmiot”. Tymczasem doświadczenie dziejów, które zostało wydobyte i opisane w niniejszej pracy, nie ma teoretycznego sensu i dlatego dopiero po znaczącej modyfikacji może stać się „warunkiem możliwości” uprawiania nauk historycznych. Transcendentálność

⁷ I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, przeł. A. Banaszkiewicz, Wyd. Aureus, Kraków 2003, s. 128 (uwaga nr 5075).

⁸ Tamże, s. 121 (uwaga nr 4940).

dziejów dotyczy przede wszystkim ich sposobu istnienia. Dzieje istnieją na sposób transcendentálny, co nie oznacza teoretyczno-przedmiotowy. Jeśli obstajemy przy teorii, to raczej w pierwszej kolejności mając na względzie źródłowy sens *theoria*, która oznacza wprawdzie 'oglądanie', ale też 'udział w uroczystości', 'pochód', 'pielgrzymkę', a więc bardziej odnosi się do dziedziny teatru, który jest nieprzebranym zasobem ludzkich doświadczeń, niż do „czystego oglądania”. Rozum teoretyczny jest w obliczu źródłowego doświadczenia dziejów rozumem teatralnym czy też performatywnym, który jest „zdolnością” aktora, nie zaś – „niezaangażowanego obserwatora”. Aprioryczność owego rozumu tworzą wcześniejsze doświadczenia, które jako złożony zasób sensu zostają w doświadczeniu dziejów postawione pod znakiem zapytania, otwarte i rozchwiane. W polu transcendentálnego pytania sens dziejów mieni się różnymi możliwymi znaczeniami. „Jest rozumem »w ruchu«, »w urzeczywistnianiu się«, »rozumem pomiędzy«. (...) Rozum jest tu metaracjonalną możliwością, lecz jednocześnie jako irracyjonalny, nie »jest«, lecz »dzieje się«⁹. Dlatego też jego fenomenologiczne badanie przyjmuje charakter podejścia hermeneutycznego.

7. *Podjęte badania docierają do metafizycznych źródeł stawania się dziejów, którymi jest łączące miłość i śmierć rozstrzygnięcie (krisis) „jest czy nie jest”.*

Choć prowadzony tu namysł stara się zachować dystans wobec rozważań metafizycznych, zwłaszcza tego, co w XIX wieku kojarzy się z „filozofią dziejów”, filozoficzne zapytywanie o dzieje nie może uniknąć zagadnienia ich

⁹ M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, UMK, Toruń 2004, s. 183.

źródła. Chodzi mianowicie o motywy owego pragnienia, które otwiera przestrzeń dziejów w *modus* pytalności. Za Empedoklesem czy później Freudem, możemy powiedzieć, że istnieją dwie główne siły, które wprawiają w ruch scenę świata: są nimi miłość i śmierć. Oba fenomeny łączą się w pragnieniu tęsknoty i odsyłają do faktu czystego bycia, które odsłania się wraz z alternatywą niebycia. Owa gra bycia i niebycia przywołuje Parmenidejskie rozstrzygnięcie (*krisis*) „jest czy nie jest”. To właśnie w nim tkwią źródła dziejów. Jego rozjaśnienie odnosi się do znanych z metafizyki kategorii obrazu i ducha.

8. *Ponieważ logosem dziejów jest pytanie, określenie czasu historycznego dokonuje się przez pryzmat różnych sposobów zapytywania, których założenia tworzy rozumienie bycia w jego różnych modalnościach.*

Doświadczenie dziejów napotyka świat w pewnym modalnym zawieszeniu, tj. jako realną niemożliwość, coś nieprawdopodobnego, co musi być, choć nie może lub nie powinno, albo też powinno, ale nie może itp. Mamy tu do czynienia z interesującą grą różnych modalności bytu, wśród których zwyczajowo odróżnia się trzy podstawowe: możliwość, rzeczywistość, konieczność. W jednej chwili łączą się tu i oddzielają różne modalności bytu, czemu odpowiada łącząco-różnicujące doświadczenie czasowych perspektyw przeszłości, terażniejszości i przyszłości. To, co dziejowe, „już jest, choć jeszcze nie”. Jedną z reakcji na to pierwotne doświadczenie dziejów może być chęć zrozumienia tego, co się dzieje, za pomocą teoretycznej operacji porządkowania wydarzeń w pewne ciągi, sekwencje i struktury. Powstaje w ten sposób historia, rozumiana jako szereg powiązanych ze sobą, czasowych wydarzeń. Oprócz rozjaśnienia sposobów powiązania i treści tego, co się

dzieje, poznanie historyczne zainteresowane jest upewnieniem się co do realności tychże. W ten sposób rodzi się historia jako pewna pretendująca do prawdy – w sensie zgodności tego, co pomyślane i powiedziane z rzeczywistością – opowieść o tym, co się wydarzyło. Odpowiedzi na to, że coś się dzieje (choć nie wiadomo co), nie szuka się już w subiektywnym sposobie odniesienia do tego, co przeżywane, lecz w zobiektywizowanym porządku przedstawianej treści.

Dlatego też chociaż doświadczenie dziejów nie jest tym samym co świadomość historyczna, która odnosi się do tego, co przeszłe, kojarzone często ze sobą dzieje i historia mają jednak wspólny moment. Doświadczenie historyczne wyrasta z tych pokładów doświadczenia dziejów, które zamieniają to, co się aktualnie dzieje, w „dzieje”, doświadczanie w „doświadczenie”, pytanie „co się dzieje?” w pytanie „kiedy”, rozstrzygnięcie „jest czy nie jest” w „jest tak, a nie inaczej”. Innymi słowy, zmienia się punkt ciężkości i otwarte na to, co się dzieje, doświadczenie staje się zainteresowane tym, co się właśnie już nie dzieje. Wydaje się, że zamiana doświadczenia dziejów w doświadczenie historyczne jest jak przejście od tego co, żywe, do tego, co martwe, od tego, co otwarte, do tego, co zamknięte itp. Jednak nie musi tak być, jak długo historia, a więc to, co przeszłe, jest rozumiana jako historia otwarta i żywa, tzn. jak długo historia – pomimo swojej tendencji do upadania w sakramentalne „tak było” – dopuszcza jednak odpowiednio zneutralizowaną nieokreśloność pierwotnych dziejów.

W zależności od tego, którą z modalności bytu i wymiarów czasu bierze się za dominującą, historia może być porządkowana wedle różnych rodzajów pytań: czym jest, dlaczego jest i jak możliwe, że jest. W ten sposób otrzymujemy też wyróżnione przez Nietzschego odmienne sposoby uprawiania historii.

9. *Transcendentalno-hermeneutyczna fenomenologia dziejów jest ostatecznie filozofią praktyczną, której wzorem jest życie ironiczne.*

Od pierwszych prób uprawiania tzw. filozofii dziejów wymiar praktyczny zajmował w niej wiele uwagi, stając się ostatecznie jej centralnym motywem. Filozofia dziejów prowadzi do filozofii czynu, działania; jest filozofią praktyczną na wskroś. Przykład młodoheglistów jest tu znamieny. Jest to interesujący fakt: przesunięcie filozofii dziejów w stronę namysłu nad „dziejami”, a więc nad tym, co się już nie dzieje, odrzuca spekulatywną myśl w kierunku przeciwnym i wymusza jej abdykację na rzecz zaangażowanego włączenia się w to, co się właśnie dzieje. Podobny ruch stał się udziałem przeprowadzonych tu rozważań: transcendentalno-fenomenologiczno-hermeneutyczne zapytywanie, które doprowadziło do odsłonięcia metafizycznych źródeł dziejów i wyznaczenia eroterycznych ram nastawieniu historycznemu, powraca do wyjściowego doświadczenia dziejów z zamiarem ich praktykowania. To, co przeżywa się na poziomie prerefleksyjnym i co jako temat filozoficznych rozważań znajduje swoje teoretyczne rozjaśnienie, wymaga w ostatecznym rozrachunku ochrony, przedłużenia i wzmocnienia na poziomie życia. Jako właściwą postawę dziejowej praktyki, która nie wyklucza innych postaw, lecz przeciwnie: zachęca do ich tworzenia i wytrzymywania w nich, jest życie ironiczne. Rozgrywa się ono na przecięciu „osi współrzędnych”: horyzontalnie: pomiędzy jednostką i zbiorowością, dziejami przeżywanymi subiektywnie i dziejami jako sceną działań kolektywnych; wertykalnie: pomiędzy względnością rzeczy i tym, co absolutne; między komedią i tragedią.

10. *Życie ironiczne jako bycie hic et nunc jest egzystencją fizyczną, cielesną, i to w wymiarze działania, rozumianego jako performans, znajdują się najgłębiej leżące warunki praktykowania doświadczenia dziejów.*

To, czym w praktyce jest albo powinno być doświadczenie dziejów, pozostaje tak długo naznaczone nierzeczywistością tego, co teoretyczne, jak długo nie wiadomo, w jaki sposób działać. Dlatego w ostatnim kroku zapytywania należy zejść na poziom konkretnej praktyki, która odbywa się w medium fizyczności. Życie ironiczne nie jest marą, lecz życiem „z krwi i kości”. I tu pojawia się miejsce na wszechobecną w tradycyjnym myśleniu o dziejach kategorię teatru, z którego, historycznie rzecz biorąc, wyszła notabene postać ironisty. Mówiąc o teatrze dziejów ważne jest ustalenie, o jaki teatr tak naprawdę chodzi. Jeśli mówimy, że jest to tylko metafora, to należy od razu zauważyć, że nie wiadomo, co tu jest metaforą dla czego: czy dzieje są metaforą teatru, czy teatr jest metaforą dziejów. Być może bowiem dopiero z perspektywy desek teatru widać, czym są dzieje, rozumiane jako powtarzający się performans. Ten ostatni jest swego rodzaju poważną grą, która dzieje się w czasie święta. Filozofia dziejów jest filozofią niedzieli. Jej performowanie dokonuje się „całym sobą” (Grotowski), jako działanie niecodzienne, które angażuje wewnętrzne cielesne energie, pochodzące spoza indywidualnych, a nawet pozakulturowych źródeł.

* * *

Jak mawiał Heidegger, ostatnim krokiem zapytywania jest odpowiedź. Jeżeli doświadczenie dziejów jest doświadczeniem pytajności, to odpowiedź, która pojawia się jako odpowiedź na *to* doświadczenie, nie może żądać wygaszenia

tej pytałości, lecz jako odpowiedź adekwatna, musi ją w sobie zawrzeć i ją ochronić – także przed sobą samą. Stosunek pytania do odpowiedzi w sferze filozofii jest dość osobliwy:

Trzeba, mówiąc obrazowo, wejść na górę. Nie uda się to, jeśli staniemy na równinie potocznych poglądów i będziemy wygłaszać mowy na temat góry, w ten sposób ją »przeżywając«. Podejście w okolice szczytu uda nam się jedynie wtedy, jeśli od razu zaczniemy się wspinać. Stracimy przy tym wprawdzie szczyt z oczu i tylko, wspinając się, będziemy podchodzić do niego coraz bliżej i bliżej, do czego należy także ześlizgiwanie się i zsuwanie, a w filozofii nawet upadek. Tylko ten jednak, kto naprawdę się wspina, może upaść. Jak gdyby ci, którzy upadają, mogli doświadczyć najgłębiej szczytu, góry i jej wznoszenia się, głębiej i szczególnie niż tamci, którzy pozornie szczyt osiągnęli, przez co od razu utracił on w ich oczach wysokość: stał się równiną i czymś trywialnym¹⁰.

W toku rozjaśniania powyższych zagadnień pojawiło się wiele intuicji, wskazówek, wglądów, przytoczeń i odniesień, mało jednak – przynajmniej takie mamy wrażenie – jednoznacznych ustaleń, nieodparty dowodów, rzeczy nie do odrzucenia. Potwierdzałyby to tylko, że zakończone rozważania są próbą, wstępem, zapytywaniem, które – jak mówi Heidegger – stale narażone jest na błędzenie i upadanie. I faktycznie, rozważania te na każdym kroku koncentrowały się wokół jakiegoś pytania, niejako same stały się serią pytań. Okazało się, że doświadczenie dziejów związane jest z pytaniem „co się dzieje?”, które za Kantem można też okre-

¹⁰ M. Heidegger, *Podstawowe zagadnienia filozofii. Wybrane »problemy« »logiki«*, przeł. W. Rymkiewicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017, s. 33–34.

ślić jako pytanie o orientację. Jest to także pytanie o to, jaki to ma sens. Badania metafizycznych podstaw doświadczenia dziejów zaprowadziły nas w wymiar władania pytania „jest czy nie jest”. Hermeneutyczny charakter wypracowanej tu filozofii dziejów przesądził o tym, że u podstaw tego, co się dzieje, poszukuje się zawsze jakiegoś pytania, które stanowi jego motywację. Natomiast transcendentálny status dziejów wyeksponował znaczenie pytania o czas („kiedy?”), które w toku badań historycznych odpowiada za proces periodyzacji. „Krytyka rozumu historycznego” ujawniła, że temporalno-eroteryczną ramą periodyzacji tworzą trzy podstawowe pytania, które przebiegają wedle trzech modalności bytu. Są to pytania o to, czym jest, dlaczego i jak możliwe, że jest. W kolejnym kroku, po dokonaniu zwrotu, pytanie o dzieje przybrało postać pytania „co czynić?” (ironia). Opracowując je, doszliśmy do konieczności postawienia pytania o to, jak to konkretnie zrobić (performans).

Pytania te wyłoniły się w toku namysłu, który próbował pozostać wierny otwartej w doświadczeniu dziejów pytajności. Od początku ów namysł miał charakter wspólnotowy: filozof myśli zawsze w obrębie wspólnoty: przeciwko niej, obok niej, poza nią, razem z nią. Choć doświadczenie dziejów jako doświadczenie musi być za każdym razem spełniane przez jednostkę „na własnej skórze” i nikt nie jest w stanie jej w tym zastąpić, to jednak ma ono usilną tendencję do „dzielenia się” sobą za pomocą słowa i czynu. Stawiając pytanie o dzieje, które – jak powiedzieliśmy – nie jest żadnym pytaniem teoretycznym, lecz wiernym wyrazem żywego doświadczenia tego, że coś się dzieje, bólem, ciałem i ofiarą, próbujemy nawiązać kontakt z Innymi i podzielić się z nimi naszym doświadczeniem. Ale nie po to, aby znaleźć w ich ramionach pocieszenie i ukojenie – tego rodzaju praktyka byłaby jednoznaczna ze

sprzeniewierzeniem się temu doświadczeniu – lecz po to, aby trwać razem w dziejowym istnieniu, wspólnie wytrzymać w pytaniu. „Tym razem nie zabrzmi entuzjastyczny hymn *Do radości*, nie nastąpi powszechne »Kochajmy się« przed obliczem dobrego Ojca”¹¹. Ci Inni nie są każdymi innymi, choć każdy inny może należeć do Innych. Chodzi o zawiązanie surowej, międzypokoleniowej *wspólnoty pytających*. To właśnie ona koniec końców stanowiłaby najpełniejsze pojęcie dziejów jako królestwa pytania. Heidegger mówi o ukrytym rodzie i związku (*Bund*) pytających, którzy byłiby w stanie – parafrazując cytowane już przez Droysena słowa Platona z *Państwa* – nieść przez wieki „trawiący ogień zapytywania” (*das verzehrende Feuer des Fragens*)¹². Dodajmy za Patočkę: nieść go przez bezduszny świat i ogrzewać jego zimne Zło¹³. Ów związek pytających jest – z perspektywy ostatniego rozdziału – niemal czymś oczywistym: dzieje realizują się we „wspólnocie rytualnej”, której uczestnicy ucieleśniają mit. Wspólnota pytających nie jest jednak tym samym co wspólnota wierzących; nie jest to wspólnota religijna, wspólnota narodowa, plemienna, wspólnota ideologiczna, ale też nie jest to nawet wspólnota dialogiczna. W tej ostatniej relacja pytających do pytanym ma zawsze charakter „polityczny” i polega na stosunku władzy. Dzieje się tak, ponieważ, z jednej strony, pytanie jest biedą, „prośbą i wezwaniem” i „wymaga zbliżenia”¹⁴, z drugiej – jest obsceniczne i stanowi próbę zapano-

¹¹ J. Patočka, *Trzy fazy legendy Fausta (Refleksje czytelnika nad Doktorem Faustusem Tomasza Manna)*, przeł. I. Krońska, „Twórczość”, nr 8, 1973, s. 101.

¹² M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, (Hrsg.) F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1978, 94., s. 285, 327.

¹³ J. Patočka, *Trzy fazy legendy Fausta*, dz. cyt., s. 97–98.

¹⁴ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Editions du Dialogue, Paris 1999, s. 75 i nast.

wania nad Innym¹⁵. Wspólnota pytających nie jest wspólnotą pytających i odpowiadających. Na czym więc miałyby polegać więź między nimi, która konstytuuje każdą wspólnotę?

Wspólnota pytających skupia się wokół aktu zapytywania, dostrzegając w nim nadrzędną wartość, której nie można mierzyć ani jego potencjalną przydatnością, ani możliwością uzyskania za jego pomocą jakiejś wyjątkowej odpowiedzi. Nie znaczy to, że pytanie staje się tu celem samym w sobie. Byłoby to niezgodne z naturą pytania, jako że pytanie jako takie jest zawsze środkiem, prowadzącym do odpowiedzi. Nie jest ono więc odpowiedzią (jak np. pytanie retoryczne). Tym, co wiąże ze sobą pytających, jest pragnienie i otwartość, będąca najważniejszym wyznacznikiem pytalności.

Na zakończenie otworzymy szeroko okna i odwołajmy się do pozaeuropejskiej tradycji. W *Zapiskach Lazurowej Skali*, będącej jednym ze zbiorów koanów, pochodzących z przełomu XI i XII w. i należących do klasyki buddyzmu zen, istnieje pouczający przykład takiej wspólnoty. Wspólnoty, która nieustannie upada i podnosi się z upadku, która w spotkaniu i natychmiastowym zerwaniu za każdym razem staje w obliczu czegoś wyższego, co jest niemożliwe do osiągnięcia inaczej niż przez to, co niskie, co jako najbardziej upragnione staje się jakoś dostępne na drodze rezygnacji i błędzenia. Jest to wspólnota samotnych, wspólnota ironiczna, banda komediantów i błaznów¹⁶, trupa performatywno-filozoficzna.

Kiedy Seppo mieszkał w pustelni, dwóch mnichów
przyszło złożyć mu wyrazy szacunku. Zobaczywszy

¹⁵ A.R. Bodenheimer, *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2011 (7), s. 38.

¹⁶ J. Lecoq, *Ciało poetyckie, Nauczanie twórczości teatralnej*, przeł. M. Hasiuk-Świerżbińska, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2011, s. 137.

zbliżających się gości, Seppo otworzył bramę i wyskoczył na zewnątrz. – Co to jest? – zapytał. – Co to jest? – powtórzyli za nim mnisi. Seppo zwiesił głowę i wycofał się do swojej pustelni.

Później mnisi odwiedzili Ganto. – Skąd przychodzicie? – zapytał ich. – Z Reinan – odpowiedzieli. – Czy przypadkiem – dopytywał się Ganto – nie odwiedziliście wcześniej Seppo? – Tak odwiedziliśmy go. – Co powiedział? Mnisi zrelacjonowali całe wydarzenie. – Co jeszcze powiedział? – Ani słowa więcej. Wrócił tylko do swojej pustelni ze zwieszoną głową. – Ach, jakże żałuję – zmartwił się Ganto. – Dawno temu nie zdradziłem mu Ostatniego Słowa. Gdybym mu je powiedział, nikt na świecie nie mógłby wyrządzić mu krzywdy.

Pod koniec letnich praktyk mnisi wrócili do tej rozmowy i poprosili, żeby zdradził im znaczenie Ostatniego Słowa. – Dlaczego nie zapytaliście mnie o nie wcześniej? – zapytał Ganto. – Nie śmieliśmy zapytać cię o nie – stwierdził jeden z mnichów. – Seppo i ja wyrosliśmy z tego samego pnia¹⁷, lecz on umrze osobno. Jeżeli chcecie znać Ostatnie Słowo, oto ono¹⁸.

¹⁷ Byli oni mianowicie uczniami Takusana – przyp. tłum.

¹⁸ *Mała księga zen. Opowieści i koany*, wybór i tłum. W.P.P. Zieliński, Poznań 2011, s. 78–79. Źródło internetowe: www.zen.8segment.pl

Literatura cytowana

- Allemann B., *O ironii jako o kategorii literackiej*, tłum. M. Dрамиńska-Joczowa, „Pamiętnik Literacki”, 1986, 77/1.
- Angehrn E., *Filozofia dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- Angehrn E., *Wege des Verstehens. Hermeneutik und Geschichtsdenken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008.
- Ankersmit F.R., *Die historische Erfahrung*, tłum. V. Kiefer, Matthes & Seitz Verlag, Berlin 2012.
- Arendt H., Jaspers J., *Briefwechsel 1926–1969*, Piper Verlag, München-Zürich 1985.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011.
- Arendt H., *Między czasem minionym i przyszłym*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2011.
- Arendt H., *Sokrates. Apologie der Pluralität*, tłum. J. Kalka, Matthes & Seitz, Berlin 2016.
- Arendt H., *Życie umysłu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2016.
- Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, wyd. trójjęzyczne, tłum. na j. polski. T. Żeleźnik, RW KUL, Lublin 1996.
- Augustyniak P., *Trans. Filozofia Cezarego Wodzińskiego*, Fundacja Terytoria Książki, Gdańsk 2017.
- Babcock B.A., »Poukładaj mnie w nieporządek«: *fragmenty i refleksje na temat rytualnego błazeństwa*, [w:] *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, (red.) J.J. MacAloon, tłum. K. Przyłuska-Urbanowicz, WUW, Warszawa 2009.
- Barba E., *Canoe z papieru. Traktat o antropologii teatru*, tłum. L. Kolaniewicz, D. Wiergowska-Janke, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2007.
- Berti E., *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. D. Facca, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.
- Bodenheimer A.R., *Warum? Von der Obszönität des Fragens*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2011 (7).

- Brogowski L., *Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.
- Brook P., *Teatr jest tylko formą. O Jerzym Grotowskim*, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2007.
- Burckhardt J., *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Neske, bez daty i miejsca wydania.
- Büchner W., *Über den Begriff der Eironeia*, „Hermes”, 76, 1941, s. 339–358.
- Carlson M., *Performans*, tłum. E. Kubikowska, PWN, Warszawa 2007.
- Carr D., *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston 1974.
- Cassirer E., *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, P. Parszutowicz, „Przegląd Filozoficzny”, nr 1 (61), 2007, s. 322–333.
- Collingwood R.G., *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Demandt A., *Philosophie der Geschichte: von der Antike zu Gegenwart*, Böhlau, Köln 2011.
- Depraz N., *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretnego*, tłum. A. Czarnacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.
- Derrida J., *Was tun – mit der Frage »Was tun?«*, tłum. O. Precht, J. Kleinbeck, Verlag Turia + Kant, Wien–Berlin 2018.
- Dilthey W., *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, PWN, Warszawa 1987.
- Droysen J.G., *Zarys historii*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2012.
- Dufving M.G. von, *Problemlösen und Philosophieren. Eine zeichenphilosophische Kulturkritik*, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2005.
- Duvignaud J., *Dar z niczego. O antropologii święta*, tłum. Ł. Jurasz-Dudzik, WUW, Warszawa 2011.
- Dybel P., *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, Universitas, Kraków 2004.
- Fink E., *Spiel als Weltsymbol*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960.
- Fink E., *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.
- Frege G., *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN Warszawa 1970.
- Gadamer H.-G., *Aktualność piękna. Sztuka jako gra, symbol i święto*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993.

- Gadamer H.-G., *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Antyk, Kęty 2002.
- Gadamer H.-G., *Język i rozumienie*, tłum. P. Dehnel i B. Sierocka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2003.
- Gadamer H.-G., *Język i rozumienie*, tłum. A. Przyłębski, [w:] *Uniwersalny wymiar hermeneutyki*, (red.) A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1997.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993.
- Gadamer H.-G., *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 2000.
- Gennep A. van, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, PIW, Warszawa 2006.
- Grotowski J., *Teksty zebrane*, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2012.
- Hammes F., *Das Zwischenspiel im deutschen Drama von seinem Anfängen bis auf Gottsched, vornehmlich der Jahre 1500–1660*, Verlag von Emil Felber, Berlin 1911 (Reprint: Nendeln 1977).
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, WN PWN, Warszawa 2004.
- Heidegger M., *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, PWN, Warszawa–Wrocław 2000.
- Heidegger M., *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. zespół, Spacja, Warszawa 1999.
- Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 2002.
- Heidegger M., *Gesamtausgabe*, t. 1: *Frühe Schriften (1912–1916)*, (Hrsg.) F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1978.
- Heidegger M., *Gesamtausgabe*, t. 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28), (Hrsg.) I. Görland, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1977.
- Heidegger M., *Kant i problem metafizyki*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.
- Heidegger M., *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2002.

- Heidegger M., *Podstawowe zagadnienia filozofii. Wybrane »problemy« »logiki«,* przeł. W. Rymkiewicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017.
- Heidegger M., *Zasada identyczności*, tłum. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, (red.) J. Mizera, „Principia”, XX, 1998, s. 152–164.
- Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Wyd. Aletheia, Warszawa 2007.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. II/I, tłum. J. Sidorek, WN PWN, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, (Hrsg.) R. Boehm, seria: *Husserliana*, t. VIII, Springer 1959.
- Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Wyd. Aletheia, Warszawa 1992.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Wyd. Rolewski, Toruń 1999.
- Husserl E., *O pochodzeniu geometrii*, tłum. Z. Krasnodębski, [w:] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, (red.) S. Czerniak, J. Rolewski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1991.
- Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, (Hrsg.) I. Kern, seria: *Husserliana*, t. XV, Springer 1973.
- Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988.
- Ingarden R., *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.
- Jakubowski J., *Skończoność egzystencjalna. Studium nad filozofią Paula Ricoeura*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2017.
- Jaspers K., *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2006.
- Kant I., *Co znaczy orientować się w myśleniu?*, [w:] I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, tłum. A. Banaszekiewicz, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005.
- Kant I., *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, tłum. A. Banaszekiewicz, Wyd. Aureus, Kraków 2003.
- Kant I., *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, tłum. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. różni, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.

- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1–2, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986.
- Kant I., *Spór fakultetów*, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 5, tłum. zespół, UMK, Toruń 2011.
- Kaufmann E., *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, nr 9, 1928.
- Kierkegaard S., *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, tłum. A. Dżakowska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, WN PWN, Warszawa–Poznań 1999.
- Kohák E., *Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*, University of Chicago Press, Chicago 1989.
- Kołąkowski L., *O zawodzie filozofa*, [w:] *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie*, (red.) I. R. Ziemiński, WN USz, Szczecin 2005.
- Korespondencja Jana Patočki z Treną Krońską i Krzysztofem Michalskim (wraz z listami Tadeusza Krońskiego)*, tłum. W. Starzyński, D.R. Sobota, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2018.
- Koselleck R., *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, tłum. J. Merecki, W. Kunicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Koselleck R., *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwa Poznańskie, Poznań 2012.
- Koselleck R., *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*, tłum. K. Krzemieniowa i J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.
- Kowalski A.P., *Hermeneutyczna paradoksalność mitu*, [w:] Kowalski A.P., *Antropologia zamierzchłych znaczeń*, Polskie Towarzystwo Historyczne, Toruń 2014.
- Krasnodębski Z., *Rozumienie i emancypacja. Spór między teorią krytyczną i hermeneutyką*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1979, t. 25, s. 301–328.
- Landgrebe L., *Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*, *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 3, *Phänomenologie und Praxis*, 1976.
- Lecoq J., *Ciało poetyckie, Nauczanie twórczości teatralnej*, przeł. M. Haśiuk-Świerżbińska, Instytut im. Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2011.

- Leśniak K., *Wstęp Tłumacza*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, PWN, Warszawa 1990.
- Levi-Strauss C., *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa 2001.
- Levinas L., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, WN PWN, Warszawa 1998.
- Lisiecki M., *Myth and Mythologization in Ideology and Politics. The Mythologization of Japanese Identity in the Meiji Period*, [w:] „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa”, 2016, 47.
- Lisiecki M., Milne L., Yanchevskaya N. (ed.), *Power and Speech. Mythology of the Social and the Sacred*, Eikon, Toruń 2016.
- Löwith K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.
- Löwith K., *Jacob Burckhardt*, seria: *Sämtliche Schriften*, t. 7, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1984.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Łaguna P., *Ironia jako postawa i jako wyraz. Z zagadnień teoretycznych ironii*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1984.
- Mała księga zen. Opowieści i koany*, wybór i tłum. W.P.P. Zieliński, Poznań 2011; źródło internetowe: www.zen.8segment.pl.
- Mann T., *Doktor Faustus*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Czytelnik, Warszawa 1962.
- Markiewicz B., *Kant o rewolucji francuskiej, czyli dzieje a filozofia transcendentálna*, [w:] *Filozofia transcendentálna a dialektyka*, (red.) M.J. Siemek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Marquard O., *Schwierigkeiten mit Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973.
- Moskalewicz M., *Totalitaryzm, narracja, tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2013.
- Mouroutsou G., *Eikon bei Platon: Metaphysik des Bildes*, [w:] *Das Bild als Denkfigur: Funktionen des Bildbegriffs in der Geschichte der Philosophie*, (Hrsg.) S. Neuber, R. Veressov, Wilhelm Fink Verlag, München 2010, s. 33–49.
- Nietzsche F., *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- Ortega y Gasset J., *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, Muza, Warszawa 1996.
- Osiński Z., *J. Grotowski. Źródła, inspiracje, konteksty*, t. 1: *Prace z lat 1999–2009*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.

- Osterhammel J., *Über die Periodisierung der neueren Geschichte*, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen, 10 (2006).
- Patkul A., *Das außer-sich-selbst bei Schelling und Heidegger*, „Horizon. Studies in Phenomenology”, 4 (2), 2015, s. 121-130.
- Patočka J., *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, tłum. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1998.
- Patočka J., *Negatywny platonizm. O genezie, problematyce i zaniku metafizyki oraz pytaniu, czy filozofia może istnieć bez niej*, tłum. M. Borys, „Kwartalnik Filozoficzny”, T. XLIII, Z. 4, 2015.
- Patočka J., *Świat naturalny a fenomenologia*, tłum. J. Zychowicz, PAT, 1987.
- Patočka J., *Trzy fazy legendy Fausta (Refleksje czytelnika nad Doktor-em Faustusem Tomasza Manna)*, tłum. I. Krońska, „Twórczość”, nr 8, 1973.
- Platon, *Fedon*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. Wł. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
- Platon, *Hippiasz większy*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. Wł. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.
- Platon, *Kratylos*, przeł. Z. Brzostowska, RW KUL, Lublin 1990.
- Platon, *Timajos*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Antyk Kęty 1999.
- Płotka W., *Redukcja fenomenologiczna jako zapytywanie. Fenomenologia Husserla a problem pytania*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, r. 22, 2013, nr 1 (85), s. 173-190.
- Pohlmeyer M., *Geschichten-Hermeneutik. Philosophische, literarische und theologische Provokationen im Denken von Wilhelm Schapp*, LIT Verlag, Münster 2004.
- Popper K., *Alles Leben ist Problemlösung. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*, Piper Verlag, 1996.
- Popper K., *Nędza historycyzmu*, tłum. S. Amsterdamski, WN PWN, Warszawa 1999.
- Pot J.H.J. van der, *Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte: eine systematische Übersicht der Theorien und Auffassungen*, Leiden, Boston, Köln, Brill 1999.
- Proklos, *Z komentarza do „Elementów” Euklidesa*, [w:] R. Murawski (red.), *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych*, Wyd. UAM, Poznań 2003, s. 61-64.
- Przyłębski A., *Duch czy życie. Studia i szkice z filozofii niemieckiej*, UAM, Poznań 2011.

- Przyłębski A., *Gadamer*, WP, Warszawa 2006.
- Przyłębski A., *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, UAM, Poznań 2012.
- Rickert R., *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1915.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. zespół, IW. PAX, Warszawa 1985.
- Ricoeur P., *O interpretacji. Esej o Freudzie*, tłum. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.
- Ricoeur P., *Wydarzenie i sens w mowie*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 6, 1972, s. 103–118.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Wydawnictwo ab, Warszawa 2009.
- Rozik E., *Korzenie teatru*, tłum. M. Lachman, WN PWN, Warszawa 2011.
- Rüssen J., *Sinn und Widersinn der Geschichte*, [w:] *Geschichtsphilosophie. Stellenwert und Aufgaben in der Gegenwart*, (Hrsg.) R. Langthaler, M. Hofers, „Wiener Jahrbuch für Philosophie”, Band XLVI/ 2014.
- Safranski R., *Czas. Co czyni z nami i co my czynimy z niego*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2017.
- Sawicki M., *O myśleniu historycznym w filozofii Immanuela Kanta*, „Filo-Sofija”, nr 32 2016/1.
- Schapp W., *In Geschichte verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1985 (3).
- Schaeffler R., *Einführung in die Geschichtsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973.
- Schechner R., Savarese N., *Sekretna sztuka aktora. Słownik antropologii teatru*, tłum. zespół, Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych, Wrocław 2005.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987.
- Scheler M., *Späte Schriften*, seria: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Francke Verlag, Bern-München 1976.
- Schnädelbach H., *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1992.
- Schnädelbach H., *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Schuhmann K., *Husserl-Chronik*, Den Haag 1977.
- Siemek M.J., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, seria: *Dzieła*, WUW, Warszawa 2017.
- Skarga B., *Granice historyczności*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.

LITERATURA CYTOWANA

- Słownik grecko-polski, ułożył Z. Węclewski, Księgarnia Samuela Bodeka, Lwów 1929.
- Sobota D.R., *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2017.
- Sobota D.R., *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1: *Neokantyzm i fenomenologia*, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2012.
- Sobota D.R., *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 2: *Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, Fundacja Kultury Yakiza, Bydgoszcz 2013.
- Szturc W., *Eironeia*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2018.
- Szulakiewicz M., *Filozofia jako hermeneutyka*, UMK, Toruń 2004.
- Szulakiewicz M., *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, WSP, Rzeszów 1998.
- Szulakiewicz M., *Religia i czas*, UMK, Toruń 2008.
- Sznajderman M., *Błazen. Maski i metafory*, Iskry, Warszawa 2014.
- Thyssen J., *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, H. Bouvier und Co. Verlag, Bonn 1954.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Editions du Dialogue, Paris 1999.
- Turner V., *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, tłum. W. Usakiewicz, WUJ, Kraków 2003.
- Turner V., *Las symboli: aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, tłum. A. Szyjewski, Nomos, Kraków 2007.
- Turner V., *Liminalność i gatunki performatywne*, [w:] *Rytuał, dramat, święto, spektakl, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, (red.) J.J. MacAloon, tłum. K. Przyłuska-Urbanowicz, WUW, Warszawa 2009.
- Turner V., *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dzurak, PIW, Warszawa 2010.
- Weischedel W., *Skeptische Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Wodziński C., *Hermes i Eros. Eseje drugie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997.
- Voegelin F., *Was ist Geschichte?*, tłum. D. Fischer-Barnicol, Matthes & Seitz, Berlin 2015.
- Zwenger T., *Geschichtsphilosophie. Eine kritische Grundlegung*, WBG, Darmstadt 2008.

Indeks nazwisk

- Allemann, Beda 141
Amsterdamski, Stefan 11
Angehrn, Emil 78, 81, 96, 99, 119
Ankersmit, Frank R. 23–25, 31, 86,
Arendt, Hannah 23, 41, 43, 45, 48,
77, 122, 123, 143, 144, 158, 159,
170
Artaud, Antonin 104
Arystoteles 24, 25, 78, 83, 94, 133,
142, 173, 185
Augustyn 10, 77, 101, 102
Augustyniak, Piotr 106
- Babcock, Barbara A.** 15
Banasiak, Bogdan 81, 83, 117
Banaszkiewicz, Artur 34, 45, 117,
188
Baran, Bogdan 11, 24, 25, 31, 41,
74, 80, 81, 90, 95, 131, 140, 148,
159, 161
Barba, Eugenio 80, 157, 172, 173
Bauman, Richard 170
Bergson, Henri 166
Berti, Enrico 29
Biały, Beata 164
Bodenheimer, Aron R. 197
Boehm, Rudolf 60
Bonecki, Mateusz 80, 103, 115,
118, 137
Borys, Maciej 106, 144
Brogowski, Leszek 82, 146
- Brook, Peter 149, 176,
Brzostowska, Zofia 185
Buczyńska-Garewicz, Hanna 41,
159
Burckhardt, Jacob 9, 183
Büchner, Wilhelm 155
- Carlson, Marvin 156, 170
Carr, David 59
Cassirer, Ernst 118
Collingwood, Robin G. 96, 130
Czarnacka, Agata 151
Czcibor-Piotrowski, Andrzej 63,
75, 101, 115, 144, 149
Czerniak, Stanisław 60, 71, 73
- Daubert, Johannes 62
Dehnel, Piotr 90
Deleuze, Gilles 81, 83, 116, 117, 119
Demandt, Alexander 40
Depraz, Nathalie 151, 152
Derrida, Jacques 138
Dilthey, Wilhelm 57, 82, 98, 112,
146
Djakowska, Alina 119, 144, 174
Dramińska-Joczowa, Maria 141
Droysen, Johann G. 80, 103, 115,
137, 196
Dufving, Michael G. von 71
Duraj, Jakub 80, 103, 115, 118, 137
Duvignaud, Jean 160, 162, 163, 167

INDEKS NAZWISK

- Dybel, Paweł 92
 Dżurak, Ewa 164
 Eco, Umberto 96
 Eichmann, Adolf 71
 Empedokles 190
 Facca, Danilo 29
 Falski, Maciej 141
 Fichte, Johann G. 114
 Fink, Eugen 62, 150, 159
 Fischer-Barnicol, Dora 42, 56, 124
 Frege, Gottlob 83
 Freud, Zygmunt 190
 Gadamer, Hans-Georg 25, 29–32,
 78, 81, 82, 85, 88–93, 95, 96,
 99, 106–108, 112, 128, 141,
 158–161, 164, 172
 Galewicz, Władysław 58, 69
 Galecki, Jerzy 153
 Gelzer, Heinrich 128
 Gennep, Arnold van 164, 165
 Godyń, Mieczysław 158
 Görland, Ingtraud 114
 Gromadzki, Stanisław 104
 Grotowski, Jerzy 176, 177, 193
 Grzszczak, Marian 7
 Hamann, Johann 112
 Hammes, Fritz 16
 Hasiuk-Świerżbińska, Magdalena
 197
 Hegel, Georg W.F. 25, 28, 41, 103,
 144
 Heidegger, Martin 11, 13, 24,
 31, 40, 49, 53, 56, 60–63, 72,
 74, 80, 84, 96, 101, 103, 107,
 112–115, 120–123, 125, 126,
 128–132, 134, 135, 139, 140,
 147, 148, 158, 159, 164, 180,
 193, 194, 196
 Herder, Johann 107, 112
 Herodot 101
 Herrmann, Friedrich.W. von 61,
 129, 196
 Herz, Marcus 111
 Hipokrates 79
 Hofer, Michael 18
 Holan, Vladimir 7
 Huizinga, Johan 159, 172,
 Husserl, Edmund 11, 13, 17, 5760,
 62, 64, 68–70, 73–75, 88, 114,
 115, 150, 151, 154, 172, 180
 Ignatowicz, Robert 20
 Ingarden, Roman 114, 117, 118,
 135, 139
 Jakubowski, Jarosław 20, 46
 Jaspers, Karl 23, 107
 Jurasz-Dudzik, Łada 160
 Kalka, Joachim 144
 Kant, Immanuel 34, 35, 45,
 107–109, 111–119, 134, 153,
 154, 187, 188, 194
 Kartezjusz 68, 69, 74, 75
 Kaufmann, Fritz 62, 101
 Kern, Iso 59
 Kiefer, Verena 23, 86
 Kierkegaard, Søren 103, 119, 120,
 143–148, 164, 174
 Kirk, Geoffrey S. 79, 120
 Kleinbeck, Johannes 138
 Kohák, Erazim 13
 Kolankiewicz, Leszek 80, 172
 Kołakowski, Leszek 15

INDEKS NAZWISK

- Koselleck, Reinhart 78, 79, 98, 99,
102, 114, 179, 187
- Kowalska, Małgorzata 102, 185
- Kowalski, Andrzej P. 105
- Krasnodębski, Zdzisław 60, 73, 91
- Krońska, Irena 175, 196
- Krzemieniowa, Krystyna 11, 40,
116, 141
- Kubicki, Roman 92
- Kubikowska, Edyta 156, 170
- Kuhn, Thomas 29
- Kunicki, Wojciech 78, 98, 114,
179, 187
- Kurecka, Maria 148, 159
- Lachman, Michał 155
- Landman, Adam 41, 103
- Landgrebe, Ludwig 60, 62, 102,
154
- Lang, Jacek 79, 120
- Langthaler, Rudolf 18
- Lao-tze (Laozi, Li Er) 165
- Lecoq, Jacques 197
- Leibniz, Gottfried W. 107
- Lessing, Theodor 128
- Leśniak, Kazimierz 185
- Levinas, Emmanuel 102
- Levi-Strauss, Claude 14
- Lévy-Bruhl, Lucien 151
- Lipps, Theodor 28, 62
- Lisiecki, Marcin 105
- Löwith, Karl 41, 62, 78, 82
- Łąguna, Piotr 147
- Łukasiewicz, Małgorzata 78, 90,
95
- MacAloon, John 15, 157
- Madej, Wojciech 158
- Mann, Thomas 148
- Marcel, Gabriel 102
- Markiewicz, Barbara 115, 153
- Marks, Karol 101
- Marquard, Odo 9, 42
- Marzęcki, Józef 78, 81, 82, 99, 107,
119
- Merecki, Jarosław 78, 99, 187
- Merleau-Ponty, Maurice 185
- Metzger, Arnold 62
- Michalski, Krzysztof 78, 90, 93, 95
- Milne, Louise 105
- Misch, Georg 176
- Mizera, Janusz 42, 120, 148
- Moskalewicz, Marcin 48, 122,
143, 155, 158
- Mouroutsou, Georgia 108
- Murawski, Roman 70
- Nerczuk, Zbigniew 94, 106
- Neuber, Simone 108
- Nietzsche, Fryderyk 75, 86, 101,
135, 144, 147
- Niklewicz, Piotr 71
- Nowicki, Światosław F. 25
- Ortega y Gasset, Jose 71
- Osiński, Zbigniew 177
- Osterhammel, Jürgen 127
- Paczkowska-Łagowska, Elżbieta
98
- Parmenides 79, 80, 120, 121, 178
- Parszutowicz, Przemysław 118
- Patkuł, Andrei 107
- Patočka, Jan 11–14, 56, 62–64, 68,
75, 81, 82, 84, 85, 101, 104, 106,
115, 123, 143, 144, 148, 149,
175, 196

INDEKS NAZWISK

- Pfänder, Alexander 150
 Piłat, Robert 41, 159
 Pitagoras 88
 Platon 41, 94, 100, 105–108, 131–133,
 145, 155, 185, 196
 Płotka, Witold 50
 Pohlmeier, Markus 89
 Pomian, Krzysztof 127, 139
 Popowski, Wacław J. 146
 Popper, Karl 10, 11, 71
 Pot, Johan van der 127
 Precht, Oliwer 138
 Proklos 70
 Przyłębski, Andrzej 91, 95, 107,
 112, 137
 Przyłuska-Urbanowicz, Katarzy-
 na 15, 157
- Raven, John E. 79, 120
 Rickert, Heinrich 128, 130
 Ricoeur, Paul 82, 140, 141
 Rolewski, Jarosław 60, 73
 Rorty, Richard 146
 Rozik, Eli 155
 Rüssen, Jörner 18
 Rymkiewicz, Wawrzyniec 194
- Safranski, Rüdiger 161
 Savarese, Nicola 174
 Sawicki, Maciej 147
 Schaeffler, Richard 33, 40, 112, 115
 Schapp, Wilhelm 23, 62, 88–89,
 107, 108
 Schechner, Richard 171
 Scheler, Max 50, 71, 150
 Schiller, Friedrich 79
 Schlegel, Friedrich 140
 Schnädelbach, Herbert 11, 40,
 112, 116
- Schofield, Malcolm 120
 Schopenhauer, Artur 128
 Schuhmann, Karl 151
 Sidorek, Janusz 17
 Siemek, Marek J. 115, 116, 153
 Sierocka, Beata 90, 91
 Sivan, Eyal 71
 Skarga, Barbara 73, 81
 Sokrates 132, 133, 144, 145, 147, 150
 Sołoducho, Krzysztof 176
 Sowinski, Grzegorz 56, 74
 Spangenberg, Hans 128
 Staff, Leopold 135
 Stanisławski, Konstanty 173
 Starzyński, Wojciech 11
 Stemerowicz, Michael 180
 Stróżyński, Tomasz 127
 Suzuki, Tadoshi 154
 Szczepańska, Elżbieta 63, 75, 101,
 115, 144, 149
 Szekspir, William 147
 Szturc, Włodzimierz 140, 143
 Szulakiewicz, Marek 77, 89, 92,
 142, 189
 Sznajderman, Monika 142
 Szyjewski, Andrzej 15
- Thyssen, Johannes 40
 Tischner, Józef 196
 Tołstoj, Lew 41
 Tukidydes 78, 101
 Turner, Victor 15, 157, 164–167,
 169
 Turowicz, Maria 135
- Usakiewicz, Wojciech 15
 Valery, Paul 41
 Veressov, Roman 108

INDEKS NAZWISK

- Vico, Giambattista 82
 Voegelin, Eric 42, 55, 56, 124, 125
- Wachtangow, Jewgeni 173
 Walczewska, Sławomira 69, 114
 Weischedel, Wilhelm 72, 84
 Welsch, Wolfgang 92
 Węclewski, Zygmunt 78
 Węgrzecki, Adam 71, 139
 Wiergowska-Janke, Dagmara 80, 172
 Wirpsza, Witold 148, 159
 Wittgenstein, Ludwig 159
 Witwicki, Władysław 108, 132, 155
- Wodziński, Cezary 106, 142, 167
 Wolniewicz, Bogusław 83
- Yanchevskaya, Nataliya 105
- Zeidler-Janiszewska, Anna 94
 Zajączkowski, Andrzej 14
 Zieliński, Wojciech P. 198
 Zwenger, Thomas 18, 46
 Zychowicz, Juliusz 63, 64, 68, 75, 101, 115, 144, 149
- Żelazny, Mirosław 112
 Żeleźnik, Tadeusz 25

An Essay in the Philosophy of History¹

Summary

The present essay constitutes an *attempt* at philosophical reflection over History, with the main inspiration of this essay being Jan Patočka's *Heretic Essays in the Philosophy of History*. I shall not attempt to reconstruct the philosophy of the Czech thinker. This essay is of all-embracing and systematic, rather than systemic, nature, which, as a matter of course, does not imply that it avoids numerous references to already existent texts. The major and most important conclusions this essay arrives at can be exhaustively enumerated by the following "points":

1. At the first stage, the investigations point to as well as describe a set of particular phenomena which direct us towards the experience of History. After all, an accurate explication of History is feasible only when laid upon the foundation of the genuine experience thereof. The latter is the experience of the fact that something specific actually occurs. However, it is not always entirely clear what really happens. There is a very close relation between experience

¹ It is an unfortunate contingency that English lacks two separate words to express two distinct concepts; that is, as they are expressed in German, *Geschichte* and *Historie*. Therefore, we thereby stipulate that throughout the paper *History* is going to refer to *what actually occurs*, whereas *history* would denote past events or a study thereof.

and History. The most important structural ‘resemblance’ consists in their temporal extensions and in the fact that within the two there are certain tensions between what is present, living, dynamic, open and indefinite and what is already past, dead, rigid, fixed, closed and definite. The experience of History as such is the experience of the fact that something is happening – this much is sure; however, we are in the dark as to its exact contours. This combination of knowledge and ignorance points to an eroticic (Greek *erotesis* – a question) nature of the experience of History.

2. The experience of History as the experience of the fact that something is happening, although we do not know what is happening, is, first and foremost, a loss of existential (but not psychic) sense of direction; it is the sensation of being lost and having gone astray. Despite the fact that the above-stated experience comprises a bundle of sensations, it still stands alone as one autonomous experience. Although it is fully irreducible to any other experience, there are some to which it bears at least a rough semblance. For instance, it is easy to juxtapose it with what is past, with the experience thus understood being labelled in the XIXth century as “awareness of history”. Still, the relation of resemblance does not imply that of identity. Awareness of history is connected with so-called historical education, with the latter enabling us to appreciate history of a given society. Further, it illuminates the influence of history exerted on the present. However, in the experience of History, what matters is not what happened then but what is happening in the present. And what is more, this sense is not strictly delineated. This instability (and vagueness) of the meaning alluded to above is most conspicuously manifested not in the knowledge of past facts – in a story; that is, in history – but in the question

of “what is happening (here)?”. Although it assumes the form of – with the form being normally encountered in common parlance – an interrogative sentence, it is a question “to the power of three”. What this question asks about is not facts, but a sense, or even a sense of this sense.

3. If the experience of History, which may continue to operate at the level of a pre-reflective questioning attitude and remain unmanifested as a distinct subject matter of philosophical investigations, still assumes the form of philosophical pondering over the fact that something is indeed happening, it runs into a series of both internal and external difficulties. Philosophy of History – as contended by Burckhardt – seems to be a sort of Centaur. The main issue is to reconcile the process of thinking with what is actually happening. What is required is situational thinking, which in turn does not involve adapting to a situation or attempting to conceptually capture ‘the current state of affairs of a given epoch’ etc. Rather, it is thinking that, despite the straightforwardness of the situation, or despite its stability, clarity and unproblematicness, calls this situation into question. The ways, as suggested in the present text, of approaching the four distinguished derivatives of the above-stated main problem give rise to the contention that thinking and History appear to belong to separate worlds as long as one fails to notice that these two converge within a question and its questionness.

4. The philosophy of History presented herein is identical neither with the metaphysics of history nor, and even less so, with the philosophy of historical science. These two paradigms are similar with respect to their inclination to encompass History, which is, after all, essentially characterized by openness. The apparent closure of history according to the

said two views is due to some a priori stipulated laws of the occurrence of events as well as due to the methods of cognizing them. Additionally, the philosophy of history, understood as philosophical reflection over historical science, approaches the past mainly from theoretical-cognitive position; and thus it constitutes a theory of history. The philosophy of History put forward herein neither makes any theoretical claims, nor does it refer to facts. Nor is it a force uniting a nation. Quite to the contrary, it is endowed with, first and foremost, a critical potential which undermines the putative coherence of tradition and of common (and apparently) indubitable beliefs. Moreover, it wreaks havoc on them and thus supports anarchy. The experience of History is rather a matter of an individual person, with the person being far from a hero deserving glory and monuments. If a person experiencing History forms any community at all, it is rather a community of the questioning individuals.

5. The most accurate philosophical expression of the experience of History is to be found in phenomenology of History. However, this fact does not imply that it is only phenomenology that provides a philosophically appropriate response to the experience of History. Still, what distinguishes the paradigm in question against the backdrop of other approaches to philosophical problematics is its somehow introductory and preparatory nature; its radical investigative approach as well as its incessant questioning which lets things in themselves speak for themselves. As a preliminary work on phenomena, phenomenology already counts as philosophy proper, which does not call for any spectacular developments in order to be characterized as a system. Rather, its status is exhaustively described by the said attempts to label and describe the tension of remaining in the state of questionness.

The grander of phenomenology consists in its capability of self-denial in the face of ‘things in themselves’.

6. Phenomenological perception pierces through the essence and right into the a priori; that is, in accordance with the etymology of ‘a priori’, to ‘what is prior’. It is precisely in this dimension that History occurs. It is also ranked as a “transcendental category”. The transcendental thereof mainly relates to the former’s mode of existence. The a priori character thereof is constituted by prior experiences which, as an aggregate resource of *sense*, are in the experience of History put into question and thus become open as well as indeterminate. In the domain of a transcendental question, the meaning of History glitters with various possible semantic shades which both blur and illuminate one another. That is why, the phenomenological investigation on its sense assumes the form of a hermeneutic approach.

7. Although the reflection conducted herein attempts to dissociate itself from metaphysical considerations, especially from what in XIXth century is associated with the ‘philosophy of history’, philosophical enquiries into History cannot avoid the issue of its source. What is thereby meant are the motives for the desire to consider the realm of History in the *mode* of questionness. There are two driving forces which set the stage of the world in motion; that is, love and death. Both phenomena refer to the fact of sheer existence, which manifests itself together with its complement: non-being. This interplay between being and non-being invokes the Parmenidean resolution to the crisis (*krisis*) “is or is not?”. It is precisely the resolution thereto that lies at the heart of History. Illuminating the said resolution refers to the categories of picture and of spirit, both being well-known in the realm of metaphysics.

8. The experience of History encounters the world in the state of a certain modal suspension; that is, as a real impossibility, something highly unlikely; something that must materialize although it cannot or should not; or else, something that should materialize but it cannot do so etc. What we deal with here is an interesting interplay between different modalities of being, among which one normally distinguishes three fundamental ones: possibility, actuality and necessity. At one and the same moment, there are various modalities of being joining one another and separating themselves from one another, which corresponds to the unifying-distinguishing experience of temporal perspectives of the past, present and future. What is historical is 'already but not yet'. One of the reactions to this primordial experience of History can be the willingness to grasp what is happening by dint of the theoretical operation of ordering events into certain series and sequences as well as into structures. What thus emerges is history understood as a series of interconnected temporal events. That is why, although the experience of History is not identical with historical awareness, with the latter referring to what happened objectively in the past, these two do share common features. Historical awareness stems from this aggregate of such experience of History which turns what is currently happening into "history"; furthermore, it turns experiencing into "experience", the question "what is happening" into the question of 'when', the resolution "is or is not" into "it is so and not otherwise". In other words, the centre of gravity shifts and the experience, being open to what is happening, becomes involved in what is not happening any longer.

Depending on which modality of being and which dimension of time is considered dominant, history may be

ordered according to various sorts of questions: what is, why is it out there and how is it possible that it is. Thus, we arrive at distinct methods of doing history, as distinguished by Nietzsche.

9. Starting with the original attempts of doing the so-called philosophy of History, the practical dimension was of utmost importance to it, eventually to become its central motif. The philosophy of History leads up to the philosophy of the act, to action itself: it *is* practical philosophy through and through. We claim that the right attitude of historical practice which does not preclude other approaches; and on the contrary, it encourages us to create new attitudes and to stick to them, is ironic life. Ironic life occurs at the intersection of the horizontal and vertical axes. The former axis pertains to the relations between an individual and a collectivity, the History as subjectively experienced and the History as a stage for collective actions. The latter axis involves the relations between the relativity of things and what is absolute, between a comedy and tragedy.

10. At the last stage of questioning, we must reach the level of tangible practice which occurs through the medium of sheer physicality. Ironic life is not a phantom but rather “flesh-and-blood” life. And it is exactly at this moment that room for the category of theatre is made, with this category being ubiquitous in traditional conceptions of history. It is from theatre itself that, historically speaking, the figure of an ironist originates. While speaking of the theatre of History, it is vital to determine what sort of theatre is thereby meant. To facilitate the understanding of the theatre of History, we choose the category of performance. Performance is a sort of a serious game happening during the time of a festivity. The philosophy of History is a philosophy of Sundays. Its

performance is completed ‘in its entirety’ (J. Grotowski) as an extraordinary action which engages internal bodily energies, originating from extra-individual, or even extra-cultural, sources.

11. Although the experience of History as any experience as such always presupposes an experiencing subject and this very subject is irreplaceable as far this particular experience goes, the experience in question still exhibits a strong tendency to being “shared” and disseminated by virtue of words and deeds. What is meant thereby is establishing a strict *community of questioning individuals*. After all, it is this community that would eventually amount to the most comprehensive and exhaustive conception of history as a kingdom of the question. Heidegger speak of the hidden kin and the bonds (*Bund*) between questioning individuals. The community of questioning individuals is centered around the act of questioning, recognizing a superior value in the act of questioning itself; and this value cannot be measured in terms of its potential usefulness, nor in terms of the possibility of obtaining some kind of exceptional answer thanks to it. What binds the questioning individuals is the desire and openness, with the latter quality being the most important indicator of questionness.

NINIEJSZY ESEJ JEST PRÓBĄ PYTANIA O DZIEJE,
KTÓRA WYCHODZI OD ŻYWEGO DOŚWIADCZENIA TEGO,
ŻE COŚ SIĘ DZIEJE (CHOĆ NIE WIADOMO CO),
I DROGĄ TRANSCENDENTALNEGO NAMYSŁU
FENOMENOLOGICZNO-HERMENEUTYCZNEGO,
PORUSZAJĄCEGO SIĘ WĄSKĄ ŚCIEŻKĄ
MIĘDZY METAFIZYKĄ HISTORII I FILOZOFIĄ NAUK HISTORYCZNYCH,
ODSŁANIA KOLEJNE WARSTWY DZIEJOWEGO (BEZ)SENSU,
W TYM NAJGŁĘBIEJ WYDARZAJĄCE SIĘ
ROZSTRZYGNIĘCIE (*KRISIS*) »JEST CZY NIE JEST«,
OSIĄGAJĄC OSTATECZNIE POZIOM KONKRETNEJ PRAKTYKI
W POSTACI IRONICZNEGO PERFORMANSU.



ISBN 978-83-7683-175-6

