

Krystyna Bembenek
Gdańsk

Hermeneutyczne wyznaczniki ujmowania historii filozofii

„Trzeba niemałego wysiłku wyobraźni, aby starym tekstem
przywrócić to pulsowanie życia ludzkiego,
które we współczesności jest bezpośrednio dostępne naszym zmysłom”.

M. Bloch (*Pochwała historii czyli o zawodzie historyka*)

Filozoficzne pytanie o znaczenie historii filozofii dla filozofowania jest jednym z wielu pytań rozważanych w ramach filozofii hermeneutycznej. Celem niniejszego artykułu jest próba określenia, w jaki sposób do historii filozofii odnoszą się czołowi przedstawiciele tego kierunku: Hans-Georg Gadamer oraz Paul Ricoeur. Warto zauważyć, że w pracach wymienionych myślicieli odnoszenie się do filozoficznej przeszłości przybiera postać swoistego dialogu z tradycją, a ich sposób ujmowania historii filozofii – jak sądzę – daje się określić mianem „hermeneutycznej interpretacji tradycji”. Aby pokazać, jakie są jego wyznaczniki, zajmę się najpierw określeniem specyfiki filozofii hermeneutycznej Gadamera i Ricoeura, uwzględniając koncepcję doświadczenia hermeneutycznego autora *Prawdy i metody* oraz zagadnienie procesu interpretacji twórcy *O sobie samym jako innym*, by potem zarysować hermeneutyczne wyznaczniki ujmowania historii filozofii w ramach omawianych stanowisk.

Proponuję, aby stanowisko Gadamera oraz Ricoeura wpisać w klasyfikację zaproponowaną przez niemieckiego filozofa Gunthera Scholtza¹. Ten współczesny badacz niemiecki wyróżnia trzy podstawowe płaszczyzny hermeneutycznej działalności. Pierwsza z nich – hermeneutyka techniczna – jest sztuką prawidłowej interpretacji trudnych do zrozumienia tekstów. Druga – hermeneutyka filozoficzna

¹ Por. G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje 'filozofia hermeneutyczna'?*, tłum. D. Domagała, przekład przejrzał S. Czerniak, „Studia z filozofii niemieckiej”, t. I: *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, pod red. S. Czerniaka, J. Rolewskiego, IF UMK, Toruń 1994, s. 41-67.

– podejmuje problem interpretacji i rozumienia w perspektywie stworzenia metodologii nauk humanistycznych. Trzecia wymieniona przez Scholtza płaszczyzna – filozofii hermeneutycznej (hermeneutyczne filozofowanie) – zajmuje się rozumieniem i interpretowaniem jawnie. „Hermeneutyczność” filozofii polega, zdaniem Scholtza, na tym, że rozważa ona historyczność swojego przedmiotu, własnego punktu widzenia oraz języka i dopiero poprzez to staje się aktywnością *stricto* polegającą na rozumieniu i interpretowaniu. Filozofię Gadamera oraz Ricoeura określić można jako hermeneutyczną, posługując się powyższym rozróżnieniem, ponieważ jej podstawowym wyznacznikiem jest jawne zajmowanie się rozumieniem i interpretowaniem, mające służyć rozwijaniu kwestii, które poza interpretowaną dziedzinę wykraczają. Jedną z tych kwestii jest samookreślenie się tego, kto filozofuje, wobec dziedzictwa filozoficznego, nigdy bowiem – jak wskazują przedstawiciele tego typu filozofowania – nie rozpoczynamy refleksji w punkcie zerowym, lecz jesteśmy wpisani w określoną sytuację dziejową, wyznaczoną przez horyzont filozoficznej przeszłości. Z tak rozumianą filozofią hermeneutyczną wiąże się więc zainteresowanie historią filozofii, dzieje filozofii stanowią dla niej nieusuwalny punkt odniesienia, wobec którego trzeba się określić. Co więcej, jak sądzę, to nawiązanie do przeszłości jest konstytutywne dla określenia własnego sposobu filozofowania. Należy jednak zauważyć, iż zarówno w odniesieniu do Gadamera, jak i Ricoeura, zainteresowanie przeszłością nie wiąże się z gromadzeniem informacji o historyczno-filozoficznych wydarzeniach czy postaciach, których zbiór można określić mianem historii filozofii. Zainteresowanie przeszłością dociekań filozoficznych jest równoznaczne z uwzględnieniem ich znaczenia dla teraźniejszości. Odwołując się do określenia Jerzego Szackiego, który wskazuje, że tradycja to całokształt związków teraźniejszości z przeszłością², można stwierdzić, iż filozofia hermeneutyczna dąży do wskazania owych związków, oczywiście w odniesieniu do tradycji filozoficznej. Ich wskazanie i rozpoznanie sprawia, że filozofowanie staje się w ogóle możliwe. W tym właśnie znaczeniu tradycja filozoficzna konstituuje aktywność filozoficzną na gruncie filozofii hermeneutycznej³.

Przedstawienie zagadnienia historii filozofii w ujęciu hermeneutycznym rozpoczne od analizy tych elementów stanowiska Gadamera, które wskazują, że odnoszenie się do przeszłości filozoficznej jest wpisane w dialektykę pytania i odpowiedzi. Po pierwsze, kluczowe w koncepcji Gadamera pojęcie rozumienia oznacza wejście w proces przekazu tradycji, rozumienie jest bowiem formą uczestnictwa w rozmowie, która rozpoczęła się w przeszłości. Jak opisuje to Jean Grondin: „Projektowani w określoną wykładniowość, prowadzimy dalej tę rozmowę. Przejmujemy w ten sposób i modyfikujemy w nas, dzięki nowym spotkaniom z sensem, aspekty sensu przekazane nam przez tradycję i współczesno-

² Por. J. Szacki, *Tradycja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 37.

³ Zob. G.R. Lucas, *Philosophy, its History, and Hermeneutics*, [w:] *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, (ed.) L.E. Hahn, Open Court, Chicago 1997, s. 183-185.

ść”⁴. Warto wskazać, iż celem Gadamera nie jest stworzenie reguł postępowania interpretacyjnego wobec tradycji i jej wytworów, lecz wypracowanie historycznej struktury rozumienia jako takiego. Sam proces rozumienia zawsze jest określony przez strukturę sytuacji historycznej, w jakiej znajduje się badacz. W ramach tej sytuacji tradycja nie jest wyizolowanym przedmiotem badawczym, który obiektywizuje się przez użycie pewnych metod („metoda” źródłowo oznacza, jak przypomina autor *Aktualności piękna*, przemierzenie określonej, utartej drogi). Problemy filozoficzne można określić jako zwracające się ku człowiekowi pytania, które płyną z tradycji, stąd też wskazanie Gadamera na możliwość podjęcia hermeneutycznego dialogu z tradycją:

[...] rozmowa polega na wymianie słowa i odpowiedzi. Do jej istoty należy niepowtarzalność zadawanych pytań i udzielanych odpowiedzi. [...] Szukamy porozumienia i znajdujemy je, ale nie dotyczy ono jakiegoś tekstu, który byłby nam z góry dany albo później dostarczony. Tok rozmowy to dzieje, które ze swojej istoty nie nadają się do zarejestrowania w protokole.⁵

Takie ujęcie filozofii przez Gadamera – jako nieuchronnie uwikłanej w tradycję filozoficzną – zmusza go do postawienia problemu historyzmu⁶. W jednej ze swoich prac filozof formułuje kwestię historyzmu następująco: polega ona na pytaniu, jak jest możliwe, aby wysuwać roszczenia do prawdy, gdy ma się świadomość historycznego uwarunkowania każdej próby myślowej⁷. Gadamer, zwracając uwagę na perspektywizm ludzkiego poznania, jest przekonany o tym, że sam rozum jest historyczny. Być historycznym, dla Gadamera, to „nigdy nie wyjść w pełni na jaw w samowiedzy”. Można więc uznać, że ta negacja wiedzy absolutnej oraz wskazanie, że rozum jest pewną historyczną szansą, determinuje charakter samej filozofii hermeneutycznej, która – jak się okazuje – nie pretenduje do bycia wiedzą ostateczną, lecz jest jednym z wielu, możliwych głosów w toczącej się rozmowie o miejscu człowieka w świecie. Negacja wiedzy absolutnej oraz podkreślenie uwikłania refleksji humanistycznej w historię łączy się u Gadamera ze wskazaniem uwarunkowań, jakim podlega poznanie. Warto krótko wspomnieć, że filozof zwraca uwagę na istnienie „przed-sądów”, zawsze towarzyszących badaczowi. Dociekanie nigdy więc nie jest całkowicie obiektywne i ponadhistoryczne, a człowiek nie dysponuje możliwością krytycznego zdystansowania się do wszystkich mających wpływ na jego rozumienie sądów poprzedzających.

Człowiek – w ujęciu Gadamera – jest istotą dziejową, co więcej, dziejowy charakter ludzkiego istnienia i poznania stał się dla niego problemem filozoficznym.

⁴ Por. J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Lysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 146.

⁵ H.-G. Gadamer, *Wiersz i rozmowa. Rozważania nad próbą tekstu Ernsta Meistra*, [w:] *idem*, *Poetica*. Wybrane eseje, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo IBL, Warszawa 2001, s.131.

⁶ Wyczerpującego omówienia związków między hermeneutyką a historyzmem w ogóle dokonuje M. Szulakiewicz, zob. *idem*, *Filozofia jako hermeneutyka*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2004, s. 185-196.

⁷ Por. H.-G. Gadamer, *Historyczność i prawda*, przeł. A. Przyłębski, [w:] A. Przyłębski, *Gadamer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006, s. 174-186.

Problem dziejów nie niepokoi człowieka jako problem poznania naukowego, lecz jako problem własnej świadomości życiowej:

Nie chodzi [...] tylko o to, że my, ludzie, mamy jakieś dzieje, tzn. żyjemy pomiędzy wzlotem, rozkwitem i upadkiem własnego losu. Sedno sprawy leży raczej w tym, że właśnie w tych zmiennych kolejach losu poszukujemy sensu bytowania⁸.

Można więc powiedzieć, że dziejowy charakter ludzkiego istnienia, spojrzenie na człowieka z perspektywy filozofii skończoności – jak wyraża to Gadamer – umożliwia ponowne przyswojenie sobie świadomości historycznej, dzięki której uznajemy, że granice wszelkiego poznania są powiązane z sytuacją historyczną. W *Wiek filozofii* Gadamer opisuje to następująco: „Takie stanowisko przywraca nam możliwość spoglądania na przeszłość z naszej historycznej perspektywy, możliwość, którą nazywam stopieniem horyzontów”⁹. Wskazywaną przez Gadamera możliwość można dookreślić jako stapianie się dwóch odmiennych horyzontów rozumienia: „ja” badacza oraz sensu wytworów docierających do niego z tradycji. Taka charakterystyka doświadczenia hermeneutycznego jest więc zwróceniem uwagi na zagadnienie rozumienia. Widać to również w przywoływanym przez Gadamera doświadczeniu obcowania z dziełem sztuki, które to dzieło jest wyzwaniem dla samorozumienia tego, kto z nim obcuje. Filozof ostatecznie uznaje, iż rozumienie, jako nieodłączny element doświadczenia hermeneutycznego, musi być pomyślane jako część procesu sensu, w którym sens wszystkich wypowiedzi, zarówno sztuki, jak też całej pozostałej tradycji, kształtuje się i wypełnia.

Zagadnienie samorozumienia wobec tradycji – w kontekście analizy stanowiska Ricoeura – przedstawię, odnosząc się do kwestii interpretacji hermeneutycznej. Uznać można, że interpretowanie związane jest z kondycją człowieka, z jego podmiotową nieprzejrzystością. Wykorzystanie dialektyki, którą Ricoeur określa mianem związku między hermeneutyką i egzystencją, pozwala na dokonanie przyswojenia, będącego momentem przewyciężenia pierwotnej nieprzejrzystości oraz stanowiącego odpowiedź na fundamentalne wyobcowanie, ustanowione przez obiektywizację człowieka w dziełach dyskursu¹⁰. Przyjmując za autorem *Symboliki zła* pogląd mówiący o tym, iż tekst jest wypowiedzeniem doświadczenia bycia-w-świecie, można uznać, że czytanie stanowi formę interpretowania tego doświadczenia. Momentem kulminacyjnym lektury jest przyswojenie, będące rozpoznaniem się wobec tekstu. Nie ma ono charakteru psychologicznego, związane jest z relacją pojmowania świata przekazanego przez tekst. Ricoeur proponuje oczyścić pojęcie przyswojenia tekstu, wskazując, iż moment przyswojenia nie jest związany z „narcyzmem czytelnika”, czyli pragnieniem odnalezienia siebie

⁸ Por. H.-G. Gadamer, *Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej*, [w:] *idem*, *Rozum, słowo, dzieje*. Szkice wybrane, wyb. I wstęp K. Michalski, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 2000, s. 24.

⁹ Por. H.-G. Gadamer, *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*, przeł. J. Wilk, Arboretum, Wrocław 2009, s. 44.

¹⁰ Por. P. Ricoeur, *Hermeneutyczna funkcja dystansu*, [w:] *idem*, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, przeł. P. Graff i K. Rosner, wyd. PIW, Warszawa 1989, s. 236.

w tekście. Hermeneutyczne czytanie oznacza zgodę na niezależność tekstu. Ricoeurowska koncepcja interpretacji wpisana w związek egzystencji i hermeneutyki, podobnie jak idea doświadczenia hermeneutycznego w ujęciu Gadamera, jest rozwinięciem Heideggerowskiej analizy bycia-w-świecie. Dla autora *Pamięci, historii, zapomnienia* bycie-w-świecie rozgrywa się w kontekście tekstów świata kultury, hermeneutyczne odnoszenie się do nich ma prowadzić do samorozumienia¹¹. Bycie-w-świecie jest więc także byciem-w-kulturze (wobec tradycji), bez uwzględnienia znaczenia tego fenomenu nie ma możliwości przezwyciężania podmiotowej nieprzejrzystości. Dzięki interpretacji hermeneutycznej, jak podkreśla Ricoeur, możliwe jest dotarcie do problemów, które poza nią samą wykraczają. W zależności od sposobów interpretowania dociera się do różnych problemów; czy ich wielość, a często nawet sprzeczność nie stanowi o pewnej inherentnej niekonkluzywności procesu interpretowania? W świetle tej kwestii należy rozważyć problem konfliktu interpretacji i ustalić, czy jego istnienie nie jest przeszkodą w podmiotowym rozpoznawaniu siebie i czy nie przekreśla możliwości hermeneutycznego odsłaniania sensu.

Konflikt między interpretacjami związany jest z konfliktem dwóch rodzajów hermeneutyk, które francuski filozof ujmuje w perspektywie różnicy jawnego i niejawnego sensu. Pierwszy z typów hermeneutyki, hermeneutyka podejrzeń, reprezentowana jest przez Marksa, Nietzschego i Freuda; jej specyfika polega na nieufnym odnoszeniu się do pozytywnego wymiaru sensu. Hermeneutyce podejrzeń Ricoeur przeciwstawia hermeneutykę zaufania, która uwzględniając wskazania pochodzące ze strony hermeneutyki podejrzeń, skierowana jest na wyjaśnianie sensu i pozytywne odniesienie się do niego. Można zauważyć, iż jest to spór między modelami hermeneutycznymi:

Jedną ze stron tego konfliktu jest hermeneutyka nakierowana na demaskowanie, demistyfikację czy też destrukcję wypowiedzianych znaczeń i reprezentująca styl podejrzeń [...]; drugą stanowi hermeneutyka rekonstrukcji albo hermeneutyka słuchania, zmierzająca do odtworzenia sensu i jego pełni [...].¹²

Szansą na rozwiązanie owego konfliktu jest powołanie się autora *O sobie samym jako innym* na możliwość dialektyki między hermeneutykami i łączącą je jedność. Według Ricoeura należy zaprzestać próby oscylowania między nimi i zauważyć, iż w pewien sposób obie wyrażają to samo, mianowicie konieczność uwzględnienia obu perspektyw: dekonstrukcji oraz rekonstrukcji. Uwzględnienie funkcji dekonstrukcji oraz rekonstrukcji pozwala na pełniejsze interpretowanie tekstu, który jest nośnikiem tradycji, i to dzięki takiej pełnej interpretacji tradycja może pozostać żywa. Inherentna niekonkluzywność procesu interpretowania hermeneutycznego nie jest zatem czymś deprecjacyjnym dla tego procesu, świadczy

¹¹ Zob. K. Rosner, *Twórca pojęcia interpretacji hermeneutycznej: Hans Gadamer czy Rudolf Bultmann?*, „Toruński Przegląd Filozoficzny”, 1997, nr 1, s. 29-30.

¹² P. Dehnel, *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja. Studia z filozofii współczesnej i nie tylko*, Universitas, Kraków 2006, s. 92.

ona raczej o niemożliwości zdobycia wiedzy absolutnej o samym sobie. Zauważmy więc, iż odniesienie do tradycji oraz interpretacja jej wytworów związane jest w filozofii Ricoeura z uwypukleniem podmiotowego samorozumienia. Określona droga interpretacji, która ma umożliwić rozumienie siebie, pokazuje, że refleksja człowieka niejako dąży do tego, żeby jednocześnie uwolnić się od samej interpretacji, ale też wzbogacić się o nadwyżkę sensu, którą interpretacja uchwyciła. Cel ten jest osiągany w tej mierze, w jakiej interpretacja aktualizuje znaczenie tekstu dla obecnego czytelnika¹³.

Przybliżenie stanowiska Gadamera (doświadczenie hermeneutyczne) oraz Ricoeura (proces interpretacji) pozwoli, jak sądzę, na bardziej precyzyjne rozpoznanie ich hermeneutycznego stosunku do historii filozofii. Gadamerowskie ujęcie historii filozofii wiąże się z analizą pojęć, której znaczenie filozof tłumaczy w eseju *Historia pojęć jako filozofia*. Wychodząc od twierdzenia, iż trudno o ustalenie ostatecznego przedmiotu filozofii, który byłby miarą dla niej samej oraz do którego stosowałaby się ona za pomocą swych narzędzi, to jest pojęcia i języka, założyć można, iż przedmiotem filozofii jest samo pojęcie. Istotę filozofii stanowi jej pojęciowość, którą można określić jako sposób, w jaki – wyjaśniając i poznając – filozofia odnosi się do tego, co jest. Roszczenie do tego, aby pojęcia filozoficzne były jednoznaczne, zakłada, iż owe pojęcia są narzędziami, które człowiek konstruuje po to, aby zbliżyć się do rzeczy i poddać je poznaniu. Gadamer sądzi, iż jest tak w tej mierze, w jakiej analiza pojęć zawiera w sobie krytykę języka, pozwalającą na odsłonięcie pytań pozornych. Można jednak stwierdzić, że ideał języka jednoznacznych pojęć, jak sądzi filozof, ulega samoograniczeniu w trakcie próby jego realizacji. Jest tak ze względu na to, że każda próba wprowadzenia języka sztucznego, czystego, mającego wyrażać myśli filozoficzne, wymaga zawsze użycia języka, którym mówimy. Język nie jest więc dla człowieka narzędziem dostępu do świata, dającym się niejako projektować z zewnątrz. Teza Gadamera dotycząca języka jest maksymalistyczna: jest on wykładnią świata. Przytoczymy wypowiedź filozofa:

Język to wszechogarniająca, zawsze już obecna wykładnia świata – i dlatego nie da się jej niczym zastąpić. Świat jest dla nas zawsze światem już zinterpretowanym w języku – przed wszelką filozoficzną myślą krytyczną¹⁴.

Można zauważyć, iż te dwa elementy: podkreślenie przez Gadamera tego, że język jest wykładnią świata oraz wskazanie na przynależność myślenia i języka, są rozstrzygające wobec formułowanej przez niego koncepcji filozofii i ujmowania historii filozofii. Jest ona, mianowicie, historią pojęć i jako taką można ją usytuować jako przeciwstawną wobec stanowiska, które traktuje historię filozofii jako historię problemów filozoficznych. Za co krytykuje Gadamer ujęcie filozofii

¹³ Por. P. Ricoeur, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia. Zakończenie*, przeł. K. Rosner, [w:] *idem*, *Język, tekst, interpretacja*, s. 183.

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia*, przeł. K. Michalski, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 226.

jako historii jej problemów? Można odpowiedzieć krótko: za dogmatyzm. Ujawnia się on w założeniu wskazującym na to, że problemy, na jakie poszczególne systemy odpowiadają, są nieustannie te same i zawsze dadzą się na nowo rozpoznać. Przykładem istnienia takiego dogmatycznego motywu w tym stanowisku może być analiza problemu wolności, który – jak się wydaje – spełnia kryterium zachowania identyzacji w ciągu dziejów. Jednak, zdaniem Gadamera, historia problemu wolności nie jest historią tego samego zagadnienia. Wolność w filozofii moralnej stoików, wolność w filozofii chrześcijańskiej, wolność człowieka w dobie technicyzacji to odmienne tematy, wykluczające możliwość wskazania identyzacji problemu „wolności”. Gadamer uznaje, iż w stanowisku ujmującym historię filozofii jako historię problemów „rzekoma tożsamość problemu jest dogmatycznie przyjmowana”¹⁵. Ta konstatacja staje się dla filozofa punktem wyjścia do określenia własnego poglądu dotyczącego dziejów filozofii. Ujmując kwestię hermeneutycznie, Gadamer zauważa, iż każde z historycznych stanowisk, w tym wypadku dotyczących problemu wolności, jest odpowiedzią na umotywowane pytanie. Ujęcie, które zakłada identyzacja problemu, pomija ważność motywacji, jaka doprowadziła do sformułowania pytania. Jak stwierdza Gadamer:

Przykład problemu wolności wyraźnie dowodzi, że nie jesteśmy w stanie zrozumieć, dlaczego każde z wymienionych pytań zostało postawione, gdy przyjmujemy, że w nich wszystkich chodzi o identyczny problem wolności. Idzie raczej o to, by dążyć do zrozumienia rzeczywistych pytań tak, jak się pojawiają – a nie abstrakcyjnych sformalizowanych możliwości.¹⁶

Można więc uznać, iż wskazanie tego, że w historii filozofii przejawiają się określone problemy, to stanowczo za mało. Hermeneutyczne rozpoznanie problemu, dążące do przezwyciężenia schematyzmu w ujmowaniu historii filozofii, musi uwzględniać perspektywę zapytania o sens stawiania problemu, o jego motywację. Aby to uczynić, hermeneuta pracuje nad pojęciowością, ponieważ określa ona sposób, w jaki stawia się pytanie. Uznanie, iż sens pytania kształtowany jest przez sposób jego postawienia, czyli przez pojęciowość, skłania Gadamera do sformułowania ogólniejszego twierdzenia, dotyczącego samej filozofii, która okazuje się być nieustannym wysiłkiem znalezienia własnego języka, „ciągłym głodem języka”. Należy tutaj dodać, iż postulowana przez Gadamera propozycja ujmowania historii filozofii jako hermeneutycznej historii pojęć opatrzona jest pewnym zastrzeżeniem: wyjaśnianie przez historię pojęć jest sensowne tylko o tyle, o ile pojęcia żyją jeszcze w żywym języku. Warto zauważyć, że tak określona historia pojęć jawi się jako projekt łączący historyczność z teraźniejszością i jako taka nie jest wyłącznie uzupełnieniem badań historyczno-filozoficznych, lecz dokonuje się jako aktywność filozofowania. Skoro, jak twierdzi Gadamer, pojęcie jest „jakby rozwinięciem się myśli z samej siebie”, zajmowanie się historią pojęć jest wkroczeniem w horyzont wspólnoty myśli, która wyznacza perspektywę badawczą.

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 231.

¹⁶ *Ibidem*, s. 230.

Zauważmy ostatecznie, iż koncepcja filozofii jako historii pojęć w pełni realizuje hermeneutyczny postulat „stapiania się horyzontów”; odzyskiwanie filozoficznych pojęć przeszłości dla aktualnej refleksji prowadzi do tego, że współczesność może być rozumiana w sposób pełniejszy.

Hermeneutyczna perspektywa ujmowania historii filozofii właściwa jest także stanowisku Ricoeura, który w odniesieniu do omawianego zagadnienia proponuje następującą hipotezę roboczą: „historia filozofii ujawnia pewne aspekty dziejów, które bez niej nie byłyby widoczne; ma ona zdolność wydobywania na jaw historycznych cech historii w tej mierze, w jakiej historia odbija się w historii filozofii, w jakiej uzyskuje świadomość siebie w postaci historii filozofii”¹⁷. Ujmując myśl filozofa w sposób zwięzły, można stwierdzić, że historia filozofii ujawnia historyczność. Przyjęta przez Ricoeura hipoteza zostaje oczywiście opatrzona wnikliwym rozważaniami. Jeden z istotniejszych wątków tych rozważań dotyczy problemu aporii rozumienia występujących w historii filozofii. Autor wskazuje, iż problemy metodologiczne związane z historią filozofii oraz z właściwym dla niej typem rozumienia można zgrupować wokół dwóch tematów, dwóch biegunów, będących ideami granicznymi rozumienia. Pierwszy z tych biegunów zostaje określony przez Ricoeura mianem systemu. Ów system można opisać jako zbiór najprzeróżniejszych koncepcji filozofii, tworzących jednakże jedną filozofię, której momentami są poszczególne filozofie znane z historii. Spojrzenie na historię filozofii przez system wydobywa pewną sekwencyjność w dziejach, prowadzi do umiejscowienia danej filozofii w rozwoju myśli. Drugi, różny od systemu wzorzec rozumienia, jak wskazuje autor *Symboliki zła*, zakłada, że daną filozofię należy rozumieć za każdym razem jako filozofię osobliwą. Filozofię osobliwą rozumie się tym lepiej, im bardziej zgłębia się jej osobliwość, wyjątkowość. Takie ujęcie nie traktuje na przykład filozofii Spinozy jako jednego z momentów tradycji panteistycznej¹⁸. Spinozę pojmie ten – jak pisze Ricoeur – „kto powiąże wszystkie jego odpowiedzi z jego wszystkimi pytaniami”¹⁹. Zauważmy więc, iż takie ujęcie – potraktowanie filozofii jako filozofii osobliwej – jest zawieszeniem pytania o jej miejsce w filozoficznym rozwoju, jest odosobnieniem jej od innych stanowisk.

Te dwa typy odczytywania historii filozofii podlegają swoistym ograniczeniom. Ricoeur zauważa, że z jednej strony trudno jest dotrzeć do pełnego systemu, pełnego obrazu, z drugiej zaś strony, tak samo skomplikowane jest uchwycenie

¹⁷ P. Ricoeur, *Historyczność a historia filozofii*, przeł. S. Cichowicz, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, s. 243.

¹⁸ Warto dodać, iż Ricoeur uznaje, że właściwa recepcja tradycji nie powinna niwelować napięcia między oferowanymi przez przeszłość propozycjami sensu a artykulacjami rzeczywistości, które określają moment tej recepcji. Takie ujęcie „hermeneutycznej interpretacji tradycji” widoczne jest szczególnie w III tomie *Czasu i opowieści*, gdzie autor, odwołując się do analizy Reinharta Kosellecka, wskazuje, iż hermeneutyka czasu przeszłego jest wpisana w dialektykę przestrzeni doświadczenia oraz horyzontu oczekiwania. Por. szerzej na ten temat: P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. III: *Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 299-345 oraz M. Bugajewski, *Historiografia i czas. Paula Ricoeura teoria poznania historycznego*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 45-59.

¹⁹ P. Ricoeur, *Historyczność a historia filozofii*, s. 245.

osobliwości danej koncepcji. Jednak, zdaniem francuskiego autora, rozumienie historyczne opiera się na tych dwóch wzorcach. Każdy z nich jednakże – co ciekawe – przekreśla historię. W jaki sposób? Wynika to z tego, że oba odczytania odpowiadają swoistym wymaganiom, oczekiwaniom, a w końcu – dwóm wzorcom prawdziwości. Odczytywanie poprzez system jest próbą realizacji dążenia do osiągnięcia jasności filozoficznej, pełnego sensu i spójności. Taka próba, zdaniem filozofa, jest skazana na wyłączenie wątków, które w systemie nie znajdują swojego miejsca. Te odpadki – jak określa to Ricoeur – są historią, dlatego też jego zdaniem takie systemowe ujęcie historii filozofii przekreśla samą historię. Odczytywanie historii filozofii poprzez osobliwość może prowadzić do podobnych skutków, dlatego filozof zwraca uwagę na konieczność wprowadzenia elementu hermeneutycznego, jak można to określić, polegającego na przyjęciu dialogicznego stosunku wobec historii filozofii. Mimo, że cechą historycznego porozumiewania się jest jednostronność, tzn. badacz zajmuje się dziełem, które mu nie odpowiada, to jednak można mówić o pewnym rodzaju komunikacji wynikającej z uczestnictwa we wspólnej historii. Jak stwierdza Ricoeur: „ja sam, który czytam i rozumiem innego filozofa, stanowią część tej samej historii, co on”²⁰. Proponowane przez autora *Konfliktu interpretacji* ujęcia historii filozofii jako „nastawanie sensu” (typ strukturalny) oraz „wyłanianie się osobliwości” (typ zdarzeniowy) ostatecznie okazują się wobec siebie komplementarne; takie zestawienie pozwala bowiem ujawnić ukrytą dwoistość wszelkiej historii, która oscyluje między wskazanymi typami (strukturalnym i zdarzeniowym). W ten sposób można, jak twierdzi Ricoeur, dokonać podwójnego zniszczenia historii, które dopiero odsłoni historię jako historię²¹.

Podsumowując, do zasadniczych wyznaczników hermeneutycznego ujmowania historii filozofii można zaliczyć przyjmowany zarówno przez Gadamera, jak i Ricoeura, rodzaj nastawienia, będący „wyborem na rzecz sensu” w stosunku do tradycji filozoficznej. Pozytywne odniesienie do tekstów historyczno-filozoficznych oraz wskazanie na związany z tym odniesieniem moment aplikacji, dzięki któremu możliwe jest samorozumienie się podmiotu, decyduje o nierozwalnym związku filozofii hermeneutycznej i historii filozofii. Kolejnym istotnym wyróżnikiem stanowiska hermeneutycznego jest uwypuklenie tego, co za Herbertem Schnädelbachem można określić mianem historycznego oświecenia²². Mam na myśli założenie, iż dla omawianych autorów wartością nie jest gromadzenie informacji dotyczących historii filozofii, lecz podkreślenie ich możliwego znaczenia dla filozofowania. Refleksyjny charakter procesu oświecenia zakłada związek między poznaniem i samopoznaniem, stąd wydaje się zasadne uznanie praktycznych implikacji filozofowania rozumianego jako oświecenie. Gadamer i Ricoeur zgodnie

²⁰ *Ibidem*, s. 250.

²¹ Por. *ibidem*, s. 260.

²² Por. H. Schnädelbach, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 18-45.

twierdzą, że odszyfrowanie dziedzictwa przeszłości filozofii to nie historyczna rekonstrukcja, ale dialog zmierzający ku poznaniu prawdy, w którym sens tego, co minione, stapia się z tym, co przemawia do człowieka jako prawda²³. Ów dialog stanowi o kolejnym rysie hermeneutycznego ujmowania historii filozofii, jakim jest ukazanie, iż odniesienie do przeszłości wpisane jest w dialektykę pytania i odpowiedzi. Można więc stwierdzić, że zgodnie z modelem rozmowy, tradycja filozoficzna „zagaduje”, zwracając się do badacza w postaci pytania i umożliwiając aktywność filozofowania.

Wpisanie koncepcji Gadamera i Ricoeura w dziedzinę filozofii hermeneutycznej, nawiązując do przywołanej klasyfikacji Scholtza, pozwoliło uwypuklić, iż ich wyróżnikiem jest refleksja o historyczności swojego przedmiotu i własnego punktu widzenia. Hermeneutyczne ujmowanie historii filozofii jest uwarunkowane tym wyróżnikiem: nie będąc sztuką prawidłowej interpretacji trudnych do zrozumienia tekstów historyczno-filozoficznych, nie stanowi też próby ujęcia problemu interpretacji i rozumienia w kontekście metodologii nauk humanistycznych. Aby uwypuklić specyfikę tego ujęcia, jak pokazano, należy podkreślić znaczenie hermeneutycznej refleksji o języku – zajmowanie się historią filozofii oznacza więc również badanie dziejów filozoficznego języka i prowadzi do „sprawdzenia” języka, w którym filozofuje się współcześnie. Można zatem stwierdzić, że osiągnięcie swoistej świadomości historycznej – jako wspomniany wyróżnik filozofii hermeneutycznej – nie pozostaje jej jedynym wyznacznikiem. To właśnie uwzględnienie perspektywy językowej i wskazanie, że poprzez interpretowanie i rozumienie sensu historyczno-filozoficznych tekstów odnosimy się do własnego bycia-w-świecie, pozwala niejako „odsunąć” problem historyzmu. Hermeneutyczne odnoszenie się do historii filozofii pozwala bowiem docenić, zgodnie z tradycją filozofowania w duchu hermeneutycznym w ogóle, rolę historycznych uwarunkowań, lecz wymaga także uwzględnienia momentu ich hermeneutycznej aplikacji, prowadzącej do samorozumienia się podmiotu. To samorozumienie jest procesem bez końca, bez ustalonego z góry rezultatu. Tak określony związek między dziejami historii filozofii a rozumieniem jest możliwy właśnie dzięki medium języka.

Nieustanne odnoszenie się do historii filozofii zarówno przez Gadamera, jak i Ricoeura, które przedstawiłam jako „hermeneutyczną interpretację tradycji”, można więc ostatecznie określić jako filozoficzną próbę rozpoznania swojej własnej historyczności. Towarzyszące temu rozpoznaniu dążenie do odsłonięcia przesądów, założeń i doświadczeń, jakie towarzyszą pracy badacza, jest w gruncie rzeczy działaniem autorefleksyjnym, służącym „zdemistyfikowaniu” samego siebie. Zauważa to Barbara Skarga:

Refleksja nad historią filozofii wymaga zatem refleksji nad samym sobą, nad uroszczeniami naszych światopoglądów, wymaga odsłonięcia tego, co czyni jej obraz fałszywym. Historyk filozofii powinien wiedzieć, dlaczego oto tak filozofię

²³ Por. H.-G. Gadamer, *Cóż to jest prawda?*, przeł. M. Łukaszewicz, [w:] *idem*, *Rozum, słowo, dzieje*, s. 49-50.

pojmuje, jakie kryteria, najczęściej zgoła niefilozoficzne, decydują o jego interpretacjach. Musi zatem uczynić wysiłek wyzwolenia się z pęt, które nakłada na niego historyczność jego własnego istnienia.²⁴

Ten krytyczny, demistyfikacyjny sposób odnoszenia się do historii filozofii, własnej historyczności i języka wpisuje się w przedstawione ujęcie hermeneutycznego odnoszenia się do historii filozofii.

Krystyna Bembennek

Hermeneutic Indicators of Presenting the History of Philosophy

Abstract

The aim of the article is to discuss Hans-Georg Gadamer's and Paul Ricoeur's hermeneutic way of understanding the history of philosophy. I assume that hermeneutic reference to philosophical past appears as a unique dialogue with tradition, whereas their way of understanding the history of philosophy might be defined as "hermeneutic interpretation of tradition." In order to show what its indicators are, I characterize the conception of hermeneutic experience (H.-G. Gadamer) as well as the issue of the interpretation process (P. Ricoeur). Those thinkers are convinced that understanding of the history of philosophy involves the recognition of our own historicity.

Keywords: Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, history of philosophy, hermeneutics.

²⁴ B. Skarga, *Zmiennosc i tozsamosc pojecia filozofii*, w: *idem*, *Przeslosc i interpretacje. Z warsztatu historyka filozofii*, Warszawa 1987, s. 40.