

WOJCIECH TORZEWSKI

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

POJĘCIE DZIEJOWOŚCI U KARLA JASPERSA

*Jako dziejowa egzystencja jeste my w dziejach
i zarazem ponad nimi¹.*

Dziejowość (*Geschichtlichkeit*²) to termin należący do filozofii post-heglońskiej. Najczęściej jego użycie wiążemy z takimi nazwiskami jak Dilthey, Yorck, Heidegger czy Gadamer³, co sugeruje, iż jest on jednym z ważniejszych słów tradycji hermeneutycznej. Poniżej staram się nakreślić znaczenie, jakie „dziejowość” nadaje Jaspers w kontekście projektu „rozjaśniania egzystencji”. Wydaje się, że pozwoli to uwypuklić bardzo istotny aspekt pojęcia *Geschichtlichkeit*, aspekt praktyczny (praktyczno-egzystencjalny), który, jak się zdaje, jest obecny we wszelkim dyskursie wykorzystującym słowo *Geschichtlichkeit*, nawet jeżeli nie wiążemy go z tzw. filozofią egzystencji czy filozofią praktyczną.

1. wiadomo historyczna. Wiek XIX niewątpliwie przyczynił się do uwypuklenia wiadomości historycznej. Stało się to między innymi za sprawą dynamicznego rozwoju nauk historycznych, jak również filo-

¹ K. Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt/M-Hamburg 1957, s. 261. Tłumaczenia niemieckich tekstów pochodzą od autora prezentacji (chyba, że wskazano nazwisko tłumacza).

² Centralnym dla poniższego tekstu niemieckiego terminu *Geschichtlichkeit* nie musimy tłumaczyć jako „dziejowość”. Możliwe, że odda polskim słowem „historyczność”. „Historyczność” jednak zbyt mocno, jak na filozofię po kryzysie historyzmu, wiąże się z naukami historii i może oznaczać przypisanie prymatu tej dziedzinie wiedzy w ujmowaniu różnorodnych zjawisk, w tym także w opisie ludzkiego sposobu bycia. Użycie słowa „dziejowość” jest również uzasadnione w samych tekstach Jaspersa, który – o czym będzie mowa poniżej – odróżnia wiadomo-dziejową (*geschichtliche Bewusstsein*) od wiadomości historycznej (*historische Bewusstsein*).

³ Por. np. obszerną monografię terminu *Geschichtlichkeit* pióra G. Bauera: „*Geschichtlichkeit*“ *Wege und Irrwege eines Begriffs*. Berlin 1963.

zoficznie pogł bionej refleksji metodologicznej nad nimi. Filozofowie tacy jak Dilthey czy Plessner starali si programowo i systematycznie przemy le ludzki sposób bycia z perspektywy historyczno ci. „ wiato- pogl d historyczny” (Plessner) stawał si elementem potocznego ujmo- wania wiata i rozumienia tego, kim jest człowiek. Najpełniej ukazywa istot człowieka miała w zwi zku z tym historia. By człowiekiem ozna- czało przecie przede wszystkim mie histori . Jak to lapidarnie wyraził Dilthey: „Człowiek poznaje siebie tylko w historii”.⁴

Takie podkre lenie historyczno ci człowieka mogło jednak prowa- dzi do utraty trwałych punktów okre laj cych jego to samo . Bycie istot historyczn oznaczało dla Plessnera, i człowiek jest „pytaniem otwartym”⁵. Nieokre lono , w któr zostaje rzucona istota ludzka, przy- wodzi na my l przewrót dokonuj cy si w wiadomo ci u progu epoki nowo ytniej, kiedy to zamkni ty kosmos Arystotelejskiej fizyki zast puje wizja niesko czono ci przestrzeni otaczaj cej człowieka. Tak jak arbi- tralne wydaje si miejsce człowieka w niesko czonym wszech wiecie (Pascal), tak przypadkowe zdaj si jego losy w czasie, tworzc prze- cie niezako czone wci jeszcze dzieje. Je li wi c historia pokazuje nam, kim jeste my, to przecie istotnie i do ko ca jeszcze tego nie wiemy, a najpewniej nigdy si tego nie dowiemy. Je li jeste my istotami historycznymi, rozumiej c przez to, i mamy wiadomo nie tylko na- szego osadzenia w czasie, lecz równie wiadomo historyczno ci na- szej wiadomo ci⁶, a ponadto, je li za wzorcowe i najskuteczniejsze samorozumienie uznamy to, którego podstaw s nauki historyczne, to doj mo emy do parali uj cego nasze poczucie to samo ci i nasze działanie wniosku, i nieistotno , przygodno i znikomo naszego bycia uobecnia si nie tylko w perspektywie „nieba gwia dzistego”, która, jak pisał Kant, „niejako unicestwia moją wa no jako zwierz -

⁴ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, t. VH. Leipzig/Berlin 1927, s. 279. Wskazywany tutaj proces H. Schnädelbach okre la mianem „uhistorycznienia człowieka” (por. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 67).

⁵ Por. H. Plessner: *Władza a natura ludzka*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska: Warszawa 1994, s. 55-57.

⁶ Por. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, wyd. cyt., s. 68.

cego stworzenia”⁷. „Unicestwienie mojej wianości” rozciąga się również na perspektywę „prawa moralnego”. Ona bowiem również nie prezentuje jednolitego rdzenia rozumnej istoty ludzkiej, lecz tylko historycznie relatywne sposoby ukierunkowania naszej praktyki. Przygodno wydaje się więc wszechogarniająca i nie ma już takiej sfery, w której można by mówić o jakimkolwiek ponadhistorycznym znaczeniu, jeżeli chodzi o byt człowieka. Jak wskazywał Schnädelbach⁸, do szybko rozpoznano, iż nie można po historii oczekiwać siły ukierunkowującej naszą praktykę. Z jednej więc strony, wbrew nadziei, jak w niej pokładano, historia, im bardziej obiektywna, faktograficzna, tym mniej miała do powiedzenia samemu człowiekowi na temat tego, kim jest. Z drugiej natomiast, do wiadczenia historyczności pozostało trwale określającym nasze rozumienie siebie. W *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* Jaspers pisze: „Niezobowiązujący, naukowy i estetyczny historyzm, prowadzi do dowolności, dla której, gdy wszystko staje się obojętne, już nic więcej nie posiada wartości. Ale rzeczywistość dziejowa nie jest niezobowiązująca. Nasze prawdziwe obcowanie z historią jest mocowaniem się z nią. Historia nas obchodzi; to, co nas w niej obchodzi, wciąga się poszerza. A to, co nas obchodzi, jest zarazem teraz niejszym pytaniem człowieka. Historia staje się przeto tym bardziej obecna, im mniej pozostaje ona przedmiotem estetycznej rozkoszy.”⁹

Bycie i czas Martina Heideggera oznacza już wyciągnięcie wniosków z wcześniejszych prób ujęcia historycznego wymiaru ludzkiego istnienia. Na kartach tego dzieła *Geschichtlichkeit* jest charakterystyką jestestwa, ale, co istotne, jest zarazem tym, co umoliwia nauki historyczne, naukowe, zobiektywizowane ujęcie przeszłości w postaci historii. Heidegger rozpoczyna swe rozważania od usytuowania kwestii dziejowości na płaszczyźnie egzystencjalnej jako pierwotnej wobec problemu dziejów i historii. Mamy tu do czynienia z podobną ideą do tej, jaka występuje już u Diltheya i Yorcka. Konstatacja dziejowości nie jest wynikiem jakiegokolwiek racjonalizacji dziejów, pod wpływem której uznawalibyśmy poznać tego, że za istotę dziejową w znaczeniu obiek-

⁷ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 256.

⁸ Por. H. Schnädelbach, dz. cyt., s. 71.

⁹ K. Jaspers, *Vom Ursprung...*, wyd. cyt. s. 259.

tywniej tezy głoszącej jego uwikłanie w zmieniający się ciąg zdarzeń, posiadający lub nie transcendentny sens. Problem dziejowości jest raczej sytuowany w sferze wcześniejszej niż poznawanie, w sferze dotyczącej samego sposobu bycia tego, który może stać się równie podmiotem poznającym¹⁰.

2. Dziejowo i wiadomo dziejowa. Jaspers, jak pokazujemy, pomimo istotnych różnic w ujęciu tematu dziejowości, idzie podobnym torem. Charakterystyczne dla niego, jak i dla Heideggera, jest odejście od epistemologicznych problemów związanych z historycznością /dziejowością na rzecz refleksji ontologiczno-egzystencjalnej. Gadamer formułuje to w sposób następujący: „ (...) sens ontologiczny przyznano w XX wieku pojęciu historyczności, zarówno przez młodego Heideggera, jak i Jaspersa. Historyczność nie jest już określeniem granicy rozumu i jego rozszerzenia, aby osiągnąć prawdę, lecz przedstawia raczej pozytywne warunki poznania prawdy. W ten sposób argumentacja relatywizmu historycznego traci wszelki rzeczywisty fundament”¹¹.

W związku z takimi zmianami sensu „dziejowości” u Jaspersa, a ten myśliciel nas tu interesuje przede wszystkim, uwidacznia się praktyczno-egzystencjalny charakter pojęcia dziejowości. „Dziejowość”, jak staraliśmy się pokazać, jest nie tyle stwierdzeniem pewnej ogólnej cechy ludzkiego sposobu bycia, inspirowanym rozwojem wiadomości histo-

¹⁰ U Diltheya i Yorcka chodziło o to, by zrozumieć sposób, w jaki człowiek uczestniczy w dziejach, o to, by ująć na czym polega „prafaktacja”, który jest zasadniczo odróżniony od przedmiotowego istnienia. To odróżnienie „jest” od „byje” to same jest z różnicą, jaka występuje pomiędzy „tym, co ontyczne, a tym, co historyczne”, na którą wskazuje Yorck (por. tenże, *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment*. Hamburg 1991, s. 191) i którą podejmuje Heidegger: „Kto chce zrozumieć dziejowość, staje przed zadaniem opracowania ‘różnic rodzajowej między tym, co ontyczne, a tym, co historyczne’. W ten sposób zostaje ustalony fundamentalny cel filozofii życia (M. Heidegger: *Bycie i czas*, tłum. B. Baran. Warszawa 1994, s. 563). W związku z tym Heidegger może powiedzieć, że wnioski i analiza pojęcia dziejowości są wynikiem refleksji nad Diltheyem i jego korespondencją z Yorckiem, a nawet, że zasadniczo poniższej analizie chodzi jedynie o to, by przygotować po prostu i wesprze recepcję badań Diltheya, której dzisiejsze pokolenie cięgle jeszcze nie dokonało” (tamże, s. 529). Dziejowość jest u Heideggera (w *Sein und Zeit*) przede wszystkim charakterystyką *Dasein* i u podstaw zakłada jego czasowość.

¹¹ H.-G. Gadamer, *Hermeneutyka klasyczna i filozoficzna*, tłum. A. Mergler, w: tenże, *Teoria, etyka, edukacja*. Warszawa 2008, s. 83.

rycznej, ile przede wszystkim wezwaniem do urzeczywistnienia tego, co leży w zakresie możliwości człowieka, urzeczywistnieniem możliwości egzystencji - wezwaniem inspirowanym do wiadomości historycznej. Dziejowość w tej perspektywie nie jest problemem refleksji, lecz znakiem egzystencji. Jest ona odpowiedzią na problem, jaki wyłoniła wiadomość historyczna, jest równie pojęciem wiado-
mowej wiadomości.

Na wstępie rozważa nad Jaspersowskim ujęciem dziejowości należy przywołać jego rozróżnienie wiadomości historycznej (*historische Bewusstseins*) i wiadomości dziejowej (*geschichtliche Bewusstseins*). Według Jaspersa, ta pierwsza jest związana z rozwojem wiedzy, w szczególności z rozwojem teoretycznego stosunku do rzeczywistości, w którym możliwość wiary ujmowana jest jako przedmiot wiedzy. Wiadomość historyczna konstytuuje się wówczas, gdy dzieje stają się takim przedmiotem, z czym wiąże się wytworzenie istotnego dla wiadomości historycznej dystansu pomiędzy podmiotem poznania (wiedzy historycznej) a jej przedmiotem (samymi dziejami). Charakterystyczne dla tej postaci wiadomości, według Jaspersa, jest to, że poznający pozostaje podmiotem nieindywidualizowanym, nie jest indywiduum, lecz reprezentantem zobiektywizowanej podmiotowości.

Oczywiście, taki opis wiadomości historycznej jest jednostronny i przejawiający. Tworzy jej pojęcia graniczne. Pozbawia je wiadomości tego, co w konkretności egzystowania ludzkiego czyni wiadomości historyczną pewnym szczególnym sposobem podejmowania własnej dziejowości i bycia dziejowym. Jest to element „metody” Jaspersa: ukazywanie filozoficznych problemów w dualnym wietle pojęć skrajnych. Zestawianie wykluczających się, sprzecznych znaczeń, by udało się dotrzeć do tego, co stanowi sedno egzystowania: niedefiniowalno, niemimo ujęcia egzystencji w składny, logicznie spójny system. Dziejowość jest również takim znakiem ludzkiego sposobu bycia, a może samym tym sposobem bycia, który może na przybliżyć jedynie zestawiając opozycyjne pojęcia. Z jednej więc strony, dziejowość może znaleźć swoje ujęcie w postaci wiadomości historycznej, która w ostateczności nie dotyczy jednak egzystencji, z drugiej natomiast, dochodzi do głosu w postaci „właściwej wiadomości dziejowej”: „(...) właściwa wiadomość

dziejowa, w której ja uprzytamnia sobie sw dziejowo jako to, co jedynie rzeczywiste¹². wiadomo dziejowa jest wła ciwa człowiekowi jako egzystencji, tj. okazuje si zawsze wiadomo ci swego osadzenia w konkretnych okoliczno ciach, bycia w szczególnej sytuacji, jednostkowo ci, pozostawania w komunikacji z innymi dziejowo określonymi egzystencjami. W wiadomo ci dziejowej sama nasza dziejowo staje si dla nas jawna. Dziejowo zatem, z tego punktu widzenia, (wychodz c jednak poza liter Jaspersa), to nasza własna indywidualno , sytuacyjno , określono , konkretno , a wi c tak e ograniczono , bycie zdany na... (okoliczno ci, los, innego), niepowtarzalno , niepowracalno , przemijalno , nieuchronno stawania si i umierania. Nasza dziejowo jest wyznaczona tym, e jeste my ciałem, empirycznym istnieniem. Równocze nie jednak samo „bycie ciałem” nie „wytwarza” dziejowej istoty, jak jest człowiek. Dopiero szczególny refleksyjny stosunek do istnienia empirycznego ujawnia co bardzo charakterystycznego, mianowicie mo liwo dystansu, dzi ki której rodzi si dziejowo . Jednocze nie jednak, wedle dialektyki zwi zanej ze wiadomo ci , bycie dziejowym staje si dopiero wówczas, gdy u wiadomienie sobie tego, e si jest dziejowym nie wystarcza i przekształca si w negacj bycia dziejowym pod postaci negacji wiedzy historycznej¹³.

Innymi słowy: dziejowymi stajemy si , a nie jeste my. Stajemy si wówczas, gdy sobie to u wiadamy (prymat wiadomo ci), ale jednocze nie dopiero wówczas, gdy zarazem u wiadamy sobie co przeciwnego: e nasza dziejowo , mówi c słowami Gadamera, jest bardziej

¹² K. Jaspers: *Philosophie*, t. 2, *Existenzerhellung*. München 1994, s. 119.

¹³ Por. tam e, s. 132: „(...) Wszelka wypowied na temat dziejowo ci brana dosłownie i logicznie musiałaby stawa si nieprawdziwa; a to dlatego, e miałaby ona zawsze form ogólnoci - tylko w niej bowiem mo na my le i mówi - podczas gdy wiadomo dziejowa tylko w swej jedynoci sama jest ródłowa.” Paradoksalnie wi c wiadomo dziejowa zostaje uto samiona z sam egzystencj . Daje ona o sobie zna jedynie w urzeczywistnieniach egzystencji: w wiernoci, miłoci itd. Ponownie wi c kierujemy si ku perspektywie egzystencjalno-praktycznej. „ wiadomo dziejowa jako urzeczywistniaj cy si byt nie jest adnym mo liwym *punktem widzenia, stanowiskiem*, które mo na by sklasyfikowa obok innych stanowisk. Dziejowo jako wiadomo nieugruntowanego w sobie samym ródła mo e zosta wysłowiona jako to, co nieosi galne przez wiadomo w zjawisku; tylko w urzeczywistnianiu dochodzi ona do samej siebie” (tam e, s. 134).

bytem ni wiadomo ci (prymat bycia). Charakterystyczne i znaczne jest, że Jaspers pisze o wiadomości historycznej i wiadomości dziejowej czyni to w podrozdziale zatytułowanym *ródło dziejowości*.

Rozpoznanie dziejowości w XX wieku poprzedzone zostało „odkryciem kontynentu historii” w wieku XIX. Człowiek stał się istotą dziejową dopiero po tych rozpoznaniach dotyczących siebie samego. Najpierw odkrył siebie jako istotę historyczną, potem (i w zasadzie zarazem) odkrył to, że jest czymś równie innym niż istotą historyczną, a jest istotą ahistoryczną. Te dwa zatem elementy rozwoju myśli współczesnej są tutaj istotne: zarówno wiadomość historyczna, jak i wiadomość dziejowa (wiadomość dziejowa, która jest w pewnym sensie negacją wiadomości historycznej). Dziejowość, jeżeli chciałbyśmy jej powiększyć rozważanie w kilku słowach, nie jest faktem, lecz wydarzeniem.¹⁴

To, że w wiadomości dziejowej rozpoznana zostaje własna ahistoryczność (lepiej może: pozahistoryczność) oddaje Jaspers następująco: „W dziejowości staje się dla mnie jasna podwójność mojej wiadomości bytu, która dopiero w wytwarzającej ją jedność jest prawdziwa: jestem jedynie jako istnienie czasowe, a sam nie jestem czasowy. Znam siebie tylko jako istnienie w czasie, ale tak, że istnienie to staje się dla mnie zjawiskiem mojego bezczasowego bycia sobie.”¹⁵ A dalej: „Egzystencja nie jest ani sam bezczasowość, ani sam czasowość. Jest ona jednym i drugim zarazem, a nie którymś z elementów wziętych osobno”¹⁶.

3. Dziejowość a całościowa koncepcja dziejów. W dziełach Jaspersa temat „dziejowości” rzadko podejmowany jest wprost, a więc i słowo „dziejowość” nie jest kluczowe. Jednakże problem, jaki niesie ze sobą sytuacja egzystowania, tj. równie nasza czasowość, historyczność, nie jest Jaspersowi obcy. Wiadectwem tego niech będzie chociażby księga poświęcona nakreśleniu możliwego obrazu dziejów: *Vom*

¹⁴ Egzystencjalnie można wyrazić to posługując się sformułowaniem G. Bauera: „Dziejowość, którą wy dobył historyzm, nie jest zastanym już faktem, lecz zostaje dopiero wybrana w decyzji” (G. Bauer: *„Geschichtlichkeit” Wege und Irrwege eines Begriiffs*. Berlin 1963, s. 130).

¹⁵ K. Jaspers: *Philosophie*, t. 2., wyd. cyt., s. 122.

¹⁶ Tamże, s. 126.

Ursprung und Ziel der Geschichte, a tak e uwagi, jakie na temat stosunku człowieka do dziejów znajdujemy rozproszone nieomal w ka dym dziele. Jednym bowiem z podstawowych sposobów podj cia wiadomości dziejowej s wiadome próby umiejscowienia siebie w dziejach, a to oznacza równie stworzenie pewnego obrazu dziejów. W ten sposób wiedza historyczna staje si dopiero „funkcją mo liwej egzystencji”¹⁷.

Nie chodzi jednak o now filozofię dziejów, która miałaby aspiracje odkrywania powszechnego i ahistorycznego sensu całości. Formułowanie wizji całości jest, wedle Jaspersa, niezb dne, je li tylko rozumiemy wła ciwie praktyczno-egzystencjalny cel takiej „wiedzy”. Jako istoty dziejowe rozumiemy jednak siebie na tle całości w ramach tradycji: „Mo emy wprawdzie zadawa różłowe pytania, ale nigdy nie znajdujemy si u pocztku. Sposób pytania i odpowiadania współokre lany jest przez dziejow tradycję, w której stajemy si sob. Czerpiemy prawd z własnego różła zawsze tylko w naszej niepowtarzalnej, dziejowej sytuacji”¹⁸. Oczywiście mo emy zgłosi w tpliwo, czy konieczno ujmowania siebie jako istotnie zwi zanego z tradycją oznacza zarazem, e nie mo emy si obej bez formułowania obrazów całości dziejów. Czy musi by wi c tak, jak pisał Jaspers w *Vom Ursprung...*, e „ten, kto zwraca si ku dziejom, mimowolnie dokonuje (...) uniwersalnych ogl dów, doprowadzaj cych całość dziejów do jedno ci. Mog one pozosta bezkrytyczne, a nawet nie wiadome i dlatego w tpliwe”¹⁹.

Czy rzeczywi cie nie mo emy si obej bez wizji sensu? „Całociowy ogl d i skrupulatna dociekliwość s podstaw naszego rozumienia”²⁰. „Perspektywa dziejów powszechnych jest warunkiem najbardziej zdecydowanej wiadomości własnej epoki”²¹ - stwierdza Jaspers pisz c o przyswajaniu tradycji filozoficznej. Nie ma wi c rozumienia, umiejscowienia w tradycji bez projekcji sensu całości²². Rozum przecie

¹⁷ Tam e, s. 120.

¹⁸ K. Jaspers: *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska. Warszawa 1990, s. 48.

¹⁹ K. Jaspers: *Vom Ursprung...*, wyd. cyt., s. 12.

²⁰ K. Jaspers: *Filozofia egzystencji*, wyd. cyt., s. 50.

²¹ Tam e, s. 52.

²² Por. R. Rudnicki: *Karl Jaspers o człowieku i historii*, w: Z. Kuderowicz (red.): *Filozofia współczesna* t. I, s. 255-256. Rudnicki wskazuje tam na różnicę pomi dzy klasycznymi filozofiami dziejów, zakładaj cymi istnienie ponadhistorycznego sensu dziejów i sprowadzaj cymi to,

dy do jedności swego ujęcia. Nasz krytycyzm polega na tym, by rozpoznać ten fakt naszego rozumu i zerwać z naiwnością, z jednej strony polegając na wierze w możliwość wiedzy o sensie dziejów, z drugiej polegając na wierze w możliwość zerwania z wszelkimi próbami formułowania obrazów całości. Nasza dziejowość polega właśnie, jak można by rzec, na zawieszeniu pomiędzy rezygnacją a spełnieniem.

Rozróżnienie (Kantowskie) na rozum i intelekt, na *Vernunft* i *Verstand*, pozwala Jaspersowi uwzględnić z jednej strony poznawczym możliwości człowieka w odniesieniu do dziejów, kulminujące w postaci pozytywnej wiedzy, z drugiej jednak nie ograniczyć się tylko do tego pozytywnego aspektu poznawczego stosunku do dziejów. *Vernunft* jest tą instancją, która umożliwia wiadomości własnej kondycji i własnej egzystencji transcendującą ku temu, co pozahistoryczne. Podczas gdy intelekt pojmuje i ustanawia powszechną wartość, to „rozum (tylko rozum) może w prawdzie dochodzić do początku całych dziejów”²³. Oczywiście prawdy tej nie można zaprezentować w pojęciach, a jedynie zasugerować w symbolach, jakimi są idee, w szczególności idea wiata jako całości (wszechogarniającego kosmosu, uniwersum), idea transcendentalności kategorii jako form wszelkiego myślenia oraz idea bytu odróżnionego od zjawiska²⁴. W symbolach owych „nieskończony poszukiwanie rozumu”, które, chcąc osiągnąć to, co niehistoryczne, odnajduje jedynie historyczne postaci jego urzeczywistnienia, „zawiera swój słaby treść”²⁵.

Jedno przeciwieństwo jest charakterystyczne w przypadku dziejowości nie tylko w dialektyce wiadomości i bytu, historyczności i pozahistoryczności, czasowości i bezczasowości, ale również w dalszych jej określeniach. Dziejowość jest więc dla Jaspersa jednością istnienia i egzystencji, jednością konieczności i wolności oraz jednością czasu i

co indywidualne do perspektywy ogólności, a „historiozofia” Jaspersa, która opiera się na wizji dziejów jako „historii niepowtarzalnych egzystencji”. „Filozofia dziejów - pisze Rudnicki - która takie rozumienie historii wyraża, polegałoby na wypracowywaniu metod przezwyciężenia czasu dzieła każdego poszczególnego egzystencje. [...] Historiozofia byłaby więc pewnym sztuką przyswajania tradycji.” (Tamże).

²³ K. Jaspers: *Philosophische Logik*, t. I., *Von der Wahrheit* München 1947, s. 970.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże, s. 971.

wieczno ci. By dziejowym to „tkwi w napięciu” rozpoznania siebie samego jako nieskończonego w swej egzystencji oraz uznania siebie za nic w obliczu Transcendencji²⁶. Staje się więc „dziejowo” nową, charakterystyczną dla filozofii XX wieku nazwą do wiadczenia, którego wiactwa mają za sobą długą tradycję - do wiadczenia Pascalowskiego rozdarcia pomiędzy niczym a wszystkim, a jeszcze bardziej Kantowskiego wiactwa o przepaść pomiędzy wiatem „bezznaczeniowością” i wiatem „nieskończonego indywidualium”. Dziejowo więc to nie relatywnie, przygodnie i nieważne naszego istnienia. Charakterystyczne jest to, że Jaspers upatruje w dziejowości nie tylko ograniczenia, lecz przede wszystkim szans. Szansa na osiągnięcie własnej egzystencji w sytuacji skończoności. Okazuje się, że to właśnie w wymiarach skończoności, które konstatujemy wraz z wiadomością dziejową rozpoznajemy to, co nieskończone i nieuwarunkowane, a właśnie siebie nie tylko „rozpoznajemy”, ale i stajemy „wobec”. Jaspersa filozofia egzystencji na swój sposób stanowi rozsadzenie ram, jakie naszej dziejowości wyznaczała wiadomość historyczna. W tym sensie stanowi jednak również jej podjęcie i pogłębienie. W sferze teorii podwójnie ją oznacza: „nie może ona zadowalać się żadnym stanowiskiem jako obiektywnie ważnym, a trzeba przecie w każdej chwili stać na takim stanowisku, jeżeli się w ogóle myśli”²⁷. Na obszarze wyznaczonym pojęciem dziejowości teoria nabiera charakteru egzystencjalno-praktycznego (teoria, wiedza nabiera przede wszystkim sensu praktyczno-egzystencjalnego): „dziejowe stanowiska są krokami wolności. (...) Jako egzystencjalne kroki są one prawdą, która w komunikacji i w odniesieniu do Transcendencji jest sobie pewna, ale nie prawdą, która może stać się teoretycznie i ogólnie wiadoma”²⁸.

4. Dziejowo jako wezwanie do wewnętrznego czynu. „Historia znów przekształciła się z dziedziny czystej nauki w pytanie życia i wiadomości istnienia, z przedmiotu estetycznego wykształcenia w powagę słuchania i odpowiadania.” - pisze Jaspers w *Vom Ursprung und Ziel*

²⁶ Por. K. Jaspers: *Philosophie*, t. 2, wyd. cyt., s. 122.

²⁷ Tamże, s. 124.

²⁸ Tamże, s. 124-125.

*der Geschichte*²⁹. Dziejowo staje się wezwaniem do bycia właściwie egzystującym, do bycia sobą. Ten ukierunkowany aspekt problematyki dziejowości pojawia się już u Diltheya i Yorcka. Oznacza on wówczas wezwanie, by „myśleć dziejowo”, tj. by przekształcić swe podstawowe wyobrażenia na temat tego, czym jest wiedza i by ująć rzeczywistość we właściwej jej dziejowej perspektywie, posługując się kategoriami „bycia historycznego”, które lepiej dostosowują się do badanego obszaru niż kategorie klasycznej metafizyki. Myśleć dziejowo to zatem porzucić „sztuczne konstrukcje intelektu”. Myślenie „dziejowe” nie spełnia się jednak tylko w teorii. Musimy „myśleć dziejowo”, ponieważ rzeczywistość, która nas istotnie obchodzi, jest dziejowa. Dopiero wówczas, jak można się domyślić, gdy wypełnimy ten postulat, będziemy istotami na wskroś dziejowymi, tj. zrozumiemy charakter swego bycia w świecie, zaakceptujemy go i podejmiemy jako wezwanie. Myślenie takie ma zatem istotne znaczenie praktyczne, jest to myślenie, które czyni siebie zarazem zaangażowaniem. Ma ożywiać to, co poznawane tak, by stawało się realnym czynnikiem bycia. Diltheyowi chodzi wprost o „myślenie, które jest naszym byciem”³⁰. U Jaspersa natomiast nacisk położony zostaje bezpośrednio na „egzystencję”. Zmiana naszego teoretycznego nastawienia - nieposzukiwanie oparcia w trwałej i niepodważalnej wiedzy, oparcia, które jest wyrazem zapoznania dziejowego charakteru naszego bycia i naszej skłonności, jak również nieabsolutyzowanie tego, co historycznie relatywne - zmiana zatem naszego teoretycznego nastawienia jest równoznaczna z wewnętrznym czynem i przemianą dokonującą się w byciu. Jest ona podjęciem ryzyka bycia sobą, tj. bycia skłonnością istot dziejowych. Dziejowo jest związane z wezwaniem skierowanym do egzystencji: „odważyć się na bycie dziejowym i spojrzeć w głąb”, której podstawy nie dostrzega żadna wiadomość, dysponująca wiedzą ogólną; odważyć się na rezygnację z obu rodzajów trwałości, bez zniesienia ich w partykularnej i relatywnej wartości³¹.

²⁹ K. Jaspers: *Vom Ursprung...*, wyd. cyt. s. 254.

³⁰ *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897*. Halle 1923, cyt. za: Bauer, dz. cyt., s. 42.

³¹ K. Jaspers: *Philosophie*, t. 2, wyd. cyt., s. 144.

Nie-bycie dziejowym oznacza bycie nie-prawdziwym w egzystencjalnym sensie słowa: nieautentycznym. Ludzkie dążenie do prawdy absolutnej, do osiągnięcia spokoju w wiedzy pewnej, do oparcia swej praktyki na obiektywnym i trwałym fundamencie oznacza u Jaspersa odrzucenie siebie, zapoznanie niepowtarzalności sytuacji, w której się istnieje, rezygnacja z odpowiedzialności za rozstrzygnięcia mające konstytuować egzystencję (którą dopiero może być nazwa „moja” czy „własna”). W tym praktycznym wezwaniu do przemiany, do wewnętrznego czynu tkwiącego przede wszystkim charakterystycznie dla filozofii egzystencji rys rozumienia dziejowego, w którym dostrzega się patos heroizmu. Jaspers jednak zdaje sobie sprawę z pewnego możliwego „nieporozumienia”. Jeżeli bowiem taki nacisk kładzie się na egzystencję autentyczną, to może z bycia „niczym” wobec prawdy absolutnej stać się „wszystkim” wobec zrelatywizowanej, zmiennej, czasowej, nietrwałej i nie mającej znaczenia rzeczywistości. Oznaczałoby to „ubóstwienie siebie”. „Tam, gdzie powaga ta (związana z uznaniem przez człowieka siebie za coś najwłaśniejszego pośród zrelatywizowanej rzeczywistości - W. T.) zdaje się prowadzić do przerażającego obrazu ubóstwienia siebie - ponieważ wszelka ogólna obiektywność i autorytet są zrelatywizowane - właśnie tam i tylko tam zostaje jasno i przytomnie do wiadomości zalecone od Transcendencji”³². Jaspers wyraża sprzeciw wobec obiektywizacji oraz absolutyzacji swego partykularnego stanowiska. Związany jest on z uznaniem „relatywnej absolutności” „wewnętrznego czynu” egzystencji, a zarazem uznaniem „absolutnej relatywności” samego siebie. Jest to warunek wejścia w komunikację i współuczestnictwa w dziejowym losie. Dziejowa komunikacja jest tu warunkiem i spełnieniem. Przy czym tak pojęta komunikacja to oczywiście nie tylko wymiana poglądów, wiedzy i informacji, lecz znów przede wszystkim postawa praktyczna: „Właśnie nie uogólnianie mojej dziejowej treści - pisze Jaspers - jest warunkiem zdolności do komunikacji. Natomiast czynienie miar samego siebie oznacza utratę wiadomości dziejowej oraz zerwanie komunikacji. Każda egzystencja posiada swe dziejowe urzeczywistnienie na swym własnym gruncie - w miłości do tych ludzi, którzy w podobny sposób przez jednego innego człowieka nie zostali uko-

Tamże, s. 145.

chani - w tej transcendencji, która nigdy tak właśnie nie została jeszcze otwarta”³³.

Podsumowując: w ujęciu Jaspersa dziejowość jest takim sposobem bycia, który polega na tym, że b d c istotami, które istnieją w czasie i posiadają swe dzieje, jednocześnie nie się do tego „faktu” odnosimy (w postaci wiadomości historycznej lub wiadomości dziejowej, która oznacza już nie tylko samą wiadomość czegoś, lecz po nią zarazem zasob pewien rodzaj istnienia) - odnosimy się przede wszystkim tak, że dzieje nasze stanowią dla nas problem. To, że jesteśmy istotami dziejowymi nie oznacza więc tylko, że żyjemy w czasie lub nawet nie tylko, że posiadamy dzieje i możemy napisać o nich opowieść (historię). Bycie istot dziejowych ujawnia się w tym, że pośród naszego osadzenia w czasie i historii wciąż na nowo próbujemy odnaleźć coś, dzięki czemu możemy wykroczyć poza nieistotność cięgiego przepływu jednostajnie odmierzanymi chwilami.

Summary

Living in history as the way of behaviour, which has been shown during the twentieth century, considered by plan of epistemology, brings some problem of historical relativity and leads to reversal of man, who is designated by non historical values and senses. This article appeals to Karl Jaspers philosophy and to his thoughts. The main clue of this article is showing how reflection taken up according to philosophy of existence changes sense of idea living in history, and how it shows its practical and existence aspect. It means that here is taken up this problem, it is transformed and it is showed that the problem of living in history is much deeper than everybody thinks.

Key words: historical relativism, human existence, historical wisdom.

³³ Tamże, s. 146-147. Dalej: „Moje określenie jest obecne dla mnie tylko jako mój los, który jest zarazem chciany. Kiedy pytam o moje określenie w chwili decyzji, pytam: Czy możesz tego chcieć dla wieczności? Czy w całej swej wolności kochasz samego siebie w tym czynieniu? Czy możesz chcieć, by to, co czynisz, zaistniało w świecie jako rzeczywistość? (...) Pytania, które w gruncie rzeczy mówi to samo, ale które kierują się ku mojemu rodłu i ka dy obiektywny porządek uznaj jedynie za wtórny” (tamże, s. 147).