

O pożytkach i szkodliwości hermeneutyki dla recepcji Soboru.

Odpowiedź Piotrowi Felidze

Paweł Grad

¹ „Christianitas”, 55/2014.

W swoim *Komentarzu do tekstu o. Henry’ego Donneauda OP*¹ postawiłem dwie tezy dotyczące podstawowych problemów dzisiejszej recepcji ostatniego Soboru oraz – szerzej – historycznej ciągłości Kościoła. Pierwsza z nich głosiła, że prosta ontologia „istoty” i „zewnętrznych form” nie wystarczy, by adekwatnie uchwycić, czym jest ciągłość i tradycja Kościoła. Druga z nich głosiła, że próby zastosowania narzędzi hermeneutyki filozoficznej do uchwycenia istoty tych zjawisk są obarczone poważnym ograniczeniem, które wynika z uwikłania hermeneutyki w radykalnie nowoczesny i postradycyjny projekt, tym samym oddalając ją od doświadczenia katolickiego.

² P. Feliga, „*Nowe*” a ciągłość doktryny. *Głos w dyskusji nad „hermeneutyką reformy” Benedykta XVI*, „Christianitas”, 56-57/2014.

Piotr Feliga pisząc swój tekst „*Nowe*” a *ciągłość doktryny*², zgodził się na pierwszą z moich tez, zarazem (1) proponując alternatywną „ontologię” historycznej ciągłości Kościoła. Propozycja ta stosuje do zagadnienia ciągłości doktryny katolickiej ustalenia Gadamera dotyczące relacji między dziedzictwem a jego interpretacją. Ta sama propozycja jednocześnie zakłada (2) odrzucenie mojej drugiej tezy dotyczącej ograniczonej przydatności hermeneutyki filozoficznej w analizie poruszanych tu kwestii.

Obszerny tekst Piotra Feligi można w ograniczonym stopniu uznać za odpowiedź na moją krytyczną głoskę dotyczącą hermeneutyki ostatniego Soboru. Mój tekst stanowi dla autora odpowiedzi raczej bodziec do wyartykułowania własnego stanowiska niż przedmiot bezpośredniej analizy. Tekst „*Nowe*”... zawiera w większym stopniu wyłożenie odmiennej – być może bardziej nośnej – interpretacji postawionego przeze mnie problemu niż refutację lub przyjęcie moich argumentów. Biorąc jednak pod uwagę, że tekst Feligi jest jednocześnie pierwszą reakcją na moją głoskę, sytuacja ta nie powinna dziwić: na razie zaznaczyliśmy jedynie nasze

stanowiska. Teraz jednak chciałbym przejść do bezpośredniego odniesienia się do tez i argumentów mojego dyskutanta.

Wnikliwa i obszerna odpowiedź Piotra Feligi sprawiła, że sama część krytyczna mojej odpowiedzi rozrosła się do rozmiarów artykułu. Ponadto od rozważań nad hermeneutyką Soboru wspięliśmy się na poziom metateoretyczny. Przedstawienie szkicu pozytywnego ujęcia tego problemu i zejście na pierwszy poziom rozważań musi jednak poczekać na inną okazję.

1

Jeśli ja twierdziłem, że odróżnienie na „istotę” „formy przekazu” doktryny jest problematyczne, to Piotr Feliga stawia sprawę nieporównanie ostrzej. Co ciekawe, prowadzi go do tego przyjęcie optyki hermeneutycznej:

Jako swoją przyjąłem tu tezę, że niemożliwe jest aktualne, dokonywane na bieżąco, odróżnienie między niezmiennym depozytem wiary a jego historycznie zmiennym wyrazem. Dlaczego? Dlatego że – jak podpowiada hermeneutyka – wszelkie ludzkie doświadczenie ma charakter językowy, a w nim forma językowa i treść przekazu nie dają się oddzielić³.

³ Tamże, s. 389-390.

Zabieg Feligi polega więc na potraktowaniu doktryny jako rodzaju tekstu, który istnieje zawsze *w jakimś* odczytaniu – „istota” chrześcijaństwa nie nadchodzi nigdy z wnętrza pre- lub ahistorycznej próżni: dana jest zawsze w historycznej formie. Odróżnienie tych dwóch momentów – „istoty” i „formy” – możliwe jest co najwyżej *post factum*, nie może zaś służyć za kryterium interpretacji w czasie teraźniejszym. A przecież tego właśnie potrzebujemy dziś w naszych najbardziej palących dyskusjach na temat form katolickiego życia. Feliga wyciąga z tego stanu rzeczy ostateczne wnioski, idąc za Gadamerem:

Tekst coś dla nas znaczy dopiero wtedy, gdy jest już przez nas interpretowany, tzn. wtedy, gdy jest obejmowany horyzontem naszego własnego pytania i kiedy obydwa te horyzonty: domniemany horyzont przekazu i nasz własny

horyzont współczesności ulegają „stopieniu”. To wtedy właśnie przekaz otrzymuje tę nową historyczną szatę – ale powiedzieć, że ją otrzymuje lub się w nią „przywdziewa”, to w zasadzie nic nie powiedzieć, bo w rzeczywistości bez tego „przyodziewku” w ogóle nie istnieje⁴.

⁴ Tamże, s. 393.

W stosunku do prostego, możliwego do łatwej instrumentalizacji rozróżnienia na „istotę” i „formę wyrazu” jest w tym spojrzeniu coś niewątpliwie trzeźwego: brak mu naiwności wierzącej w utraconą prostotę „chrześcijaństwa”, które dałoby się – w stanie czystym – wydobyć spośród historycznych sposobów artykulacji. Jednocześnie ujęcie to cierpi na dwa poważne braki, które czynią je trudnym do zastosowania w kontekście katolickim: nie podaje ono żadnego wiążącego kryterium dobrej interpretacji zachowującej ciągłość tradycji (lub przynajmniej filozoficznego opisu sytuacji, w którym kryterium takie mogłoby się pojawić) oraz – z powodu braku tego kryterium – może być wykorzystane w ten sam instrumentalny sposób, co ontologia „istoty” i „formy”.

Z pozoru wydaje się być wręcz przeciwnie: skoro nienaruszalny depozyt nie daje się *hic et nunc* jasno wyodrębnić ze swoich sposobów przekazu, naturalną konsekwencją powinien być ekstremalny konserwatyzm zachowujący wszystkie formy, które kiedykolwiek powstały. Zauważmy jednak, że tekstualizując doktrynę przez ujęcie jej w Gadamerowskim paradygmacie hermeneutycznym, Feliga stosuje wobec doktryny kryteria wypracowane przez Gadamera w refleksji nad tekstem literackim i dziełem sztuki. Mieszcząca się w ramach tradycji interpretacja tak, jak ją widzi hermeneutyka, jest wolną interpretacją nowoczesnego, estetycznego podmiotu obcującego z tekstem w niezobowiązującej przestrzeni wolnego dyskursu. Twierdzę, że cała rola przypisywana w tej perspektywie „grze” i zapośredniczeniu rozumienia w osadzeniu podmiotu w danym kontekście jest jedynie kompensacją tego podstawowego doświadczenia refleksyjnej, „literackiej” (w najszerszym sensie) publiczności. Ostatecznie jeśli „język” stanowi transcendentalną kategorię doświadczenia w hermeneutyce, to w tym swobodnym przepływie tekstu, jakim jest doświadczenie, musi istnieć wielość uprawnionych interpretacji. Trudno wskazać tu jakąś pozycję wyróżnioną. Przyznaje to zresztą sam Feliga, gdy mówi, że „język

umożliwia różne sposoby wyrażenia tej samej rzeczy, każdy z nich stanowi zaś pewien specyficzny ogląd świata”⁵. Katolicka praktyka oraz specyficznie katolicki interes wymagają jednak od koncepcji filozoficznej, by opisała schemat interpretacji, który obejmuje istnienie autorytatywnej, rozstrzygającej instancji hermeneutycznej, która odróżnia zdrową doktrynę od błędu i tym samym powstrzymuje wolne różnicowanie się dyskursu⁶. Postprotestancka hermeneutyka Heideggera i Gadamera nie oferuje takiej perspektywy, a nawet jest na nią dobrze immunizowana.

A więc relatywizm? Nie chciałbym tracić tak cennego polemisty, jak Piotr Feliga, tym zbyt banalnym i zupełnie niesprawiedliwym zarzutem. Rzeczywiście twierdzę, że w czystym paradygmacie hermeneutycznym niemożliwe jest pomyślenie *wyróżnionej* pozycji interpretacyjnej – jest to jednak co innego niż zarzut otwartego głoszenia zupełnej dowolności interpretacji. Sam Feliga uprzedza resztą ten zarzut:

Zaznaczmy przy tym, że mimo iż nie można jednoznacznie wytyczyć granicy między domniemanym sensem tekstu samym w sobie a interpretacją, nie mamy tu bynajmniej do czynienia z zupełną dowolnością interpretacyjną. Przeciwnie, „dobra” interpretacja powinna w zasadzie całkowicie „przylegać” do interpretowanego przekazu, być niejako jego częścią.

Niestety unik ten przed niczym nie chroni stanowiska Feligi. Stanowi on świadectwo dobrej woli i niechęci popadnięcia w relatywizm, ale jego logiczne konsekwencje są nieubłagane. Skoro „dobra” interpretacja to taka, która „przylega” do interpretowanego przekazu, a z kolei otrzymany przekaz (= depozyt, „istota”) jest zawsze już dany w jakiejś formie (interpretacji), to co do czego ma tu przylegać? Interpretacja do samej siebie? Musi istnieć pozytywna definicja depozytu wiary niezależnego od interpretacji (jakkolwiek horrendalne musiałoby się to wydawać dla nowożytnej hermeneutyki), inaczej pozostajemy z samymi interpretacjami, za które zawsze cofa się nigdy niewidziany „depozyt”. Faktyczne utożsamienie depozytu z interpretacjami staje się zarzewiem zupełnej dowolności: nie istnieje ostateczne źródło,

⁵ Tamże, s. 390.

⁶ Por. trzecią część mojego tekstu *Tradycja jako system komunikacji*, „Christianitas”, 56-57/2014.

do którego można by się odnieść przy formułowaniu interpretacji. Takie postawienie sprawy werbalnie broni się przed relatywizmem, ale faktycznie przed nim nie chroni: w sytuacji realnego konfliktu interpretacji każda będzie mogła się powołać na kryterium Feligi-Gadamera, ponieważ ostatecznie depozyt i tak jest nieodróżnialny od swojej interpretacji. Znajdujemy więc w tych zdaniach trafny *opis* tego, czym jest dobra interpretacja, ale nie jest to żadne *wyjaśnienie* najbardziej palącego dla nas problemu: na czym polega „dobra” interpretacja doktryny katolickiej pozwalająca zachować jej ciągłość w czasie.

Dlatego obawiam się, że teologiczni hermeneuci, mając poczucie, że wreszcie znaleźli filozoficzne i nowoczesne narzędzie opisu katolickiego fenomenu tradycji, w rzeczywistości nie dysponują żadnym intelektualnym zabezpieczeniem przed ześlizgnięciem się ich teorii w narrację legitymizującą zupełnie dowolne manipulacje na depozycie wiary. Nie chodzi mi rzecz jasna o ich intencje: te mogą być nawet jak najlepsze i dalekie od tego – sędzę jednak, że ich schematy pojęciowe nie są zabezpieczeniem owych dobrych intencji. Jest raczej odwrotnie.

2

W ten sposób dochodzimy do kwestii pożytków i szkodliwości hermeneutyki dla refleksji nad hermeneutyką Soboru. W tym punkcie Feliga przeciwstawia się moim zastrzeżeniom wobec użyteczności tej dziedziny, twierdząc, że „nie sposób [...] wyjść z obecnego marazmu metodologicznego ani bronić „całości” depozytu wiary bez udziału hermeneutyki”⁷. Nie jest to rzecz jasna kontrargument wobec moich zarzutów, ten pojawia się wcześniej. Piotr Feliga próbuje tam pokazać, że moje pretensje pod adresem hermeneutyki są o tyle nieuzasadnione, że problem, na który próbuje ona odpowiedzieć – rozpad dziejów powszechnych czy też szerzej: jedności doświadczenia historycznego – jest problemem rzeczywistym:

Czy w doprowadzeniu do obecnej sytuacji miała udział hermeneutyka? Zapewne tak. Ale odnosząc się do zarzutu (czy raczej wyrzutu) Pawła Grada wobec tej „niezwykle nowoczesnej” metody: czy należy ścinać głowę heroldowi

⁷ P. Feliga, dz. cyt., s. 389.

złej wieści? Bo sam problem jest przecież rzeczywisty i tak czy inaczej należy się z nim zmierzyć⁸.

⁸ Tamże.

Słabością powyższego stanowiska Feligi, jak sądzę, jest to, że to Gadamer i Heidegger zarówno formułują tu, jak i rozwiązują problem historycznej ciągłości – w tym również ciągłości podmiotu-Kościoła. To w kategoriach tych dwóch filozofów nazwany zostaje podstawowy problem historycznej nieciągłości (rozpad dziejów powszechnych) i nakreślony sposób jego rozwiązania (hermeneutyczne stapienie się horyzontów). Wszelkie zaś próby zakwestionowania tego postawienia problemu zostają szybko sprowadzone *ad absurdum* i oddalone:

Może ktoś powiedzieć, że takie trudności mogą dotyczyć jedynie świeckiej koncepcji dziejów. My, chrześcijanie, znamy przecież cel, do którego zmierza cała historia – paruzję [...]. Ale tak naprawdę niewiele nam to mówi. Czy nie powiedziano bowiem o Dniu Pańskim, że nadejdzie jak złodziej? (Mt 24,42–44), że „»oto tu jest« albo: »tam«”? (Mt 24,23). W którym kierunku mielibyśmy więc tę linię poprowadzić? Perspektywa ta nie stanowi dla nas żadnej wskazówki metodologicznej⁹.

⁹ Tamże, s. 388.

Istnieją jeszcze inne sposoby katolickiego spojrzenia na problem historycznej ciągłości poza jakimś domniemanym teleologicznym apokaliptyzmem¹⁰. Twierdę usilnie, że rozpad paradygmatu historycznego wyjaśnienia (dziejów powszechnych), który obserwowano w pierwszej połowie XX wieku w niemieckiej humanistyce – a który stanowił punkt odniesienia zarówno dla Heideggera, jak i Gadamera – *nie jest dokładnie* tym problemem, od którego musi i powinna wyjść dzisiejsza refleksja nad ciągłością doktryny katolickiej.

¹⁰ Zarys takiej alternatywnej, tradycjonalistycznej i antyjoachimickiej teologii *saeculum* przedstawiam w: *W imię Ojca. Tomistyczna krytyka joachimizmu*, „Kronos”, 2/2014.

Projekt „dziejów powszechnych” powstał na przełomie XVIII i XIX wieku jako wyraz nowej, nowoczesnej świadomości historycznej i rozwijał się poza, a czasem w opozycji do świadomości historycznej właściwej Kościołowi, znanej pod nazwą „tradycji”¹¹. „Dzieje powszechne” są społecznym projektem powstałym później niż instytucje i narracje Kościoła służące zachowaniu i reflek-

¹¹ W tej sprawie zob. np. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Warszawa 2010, s. 343 nn.; K. Löwith, *Historia powszechna i dzieje zbawienia*, Kęty 2002, s. 110 oraz mój artykuł: P. Grad, *Demon historii*, „Christianitas”, 56-57/2014.

sji nad jego historyczną ciągłością. Kościół posiada swoją własną specyfikę historycznej ciągłości, wobec której nowoczesne zmagania z historycznością pozostają czymś zewnętrznym. Rzecz jasna kwestia przemian świadomości historycznej nowoczesnego społeczeństwa pozostaje sprawą istotną dla zrozumienia społecznego funkcjonowania katolickiej tradycji, jednak kategoria „dziejów powszechnych” oraz jej upadek nie są koniecznymi warunkami uchwycenia istoty ciągłości podmiotu-Kościół. Przyjmując dzieje tego fenomenu społecznego za punkt wyjścia refleksji nad ciągłością doktryny katolickiej, ustawiamy problem od początku w złym kontekście i kolonizujemy refleksję teologiczną obcymi pojęciami.

Co więcej, powiedziałbym nawet, że problem rozpadu nowoczesnego pojęcia historii tak jak widzimy go dzisiaj – czyli problem upadku nowoczesnej idei postępu emfatycznie nazwany „końcem historii”, problem powrotu partykularyzmów i rozpadu wielkiej narracji – czyni rozwiązanie Gadamera z lat sześćdziesiątych dość anachronicznymi (również z katolickiego punktu widzenia). Stwierdzenie nieuchronności przedsądów, pragmatyczne uwikłania rozumu, wewnętrzna krytyka oświecenia – wszystko to, co mogło być uważane za „reakcyjne dziedzictwo” filozoficznej hermeneutyki¹² i jej istotne *novum* – są już dzisiaj oczywistością. To, czego potrzebujemy raczej, to filozofii artykułującej realny konflikt mnogich interpretacji, które nie dają się właśnie „stopić” ani pojednać w jakimś miejscu hermeneutycznej „gry”. W tym punkcie hermeneutyka filozoficzna okazuje się dziś zbyt zachowawcza, koncyliacyjna i ogólnikowa. Być może dlatego, że chciała udobruchać oświeceniowy rozum obrażony za podważenie jego racjonalnych podstaw obietnicą ostatecznego „porozumienia”. Mówiąc krótko i publicystycznie, lepiej czytać dziś MacIntyre’a niż Gadamera.

Dobrze ilustruje to pojęcie „Nowego” wybrane przez Piotra Feligę na hasło przewodnie jego tekstu. Szuka on tego pojęcia wraz z Krzysztofem Michalskim w dziele Heideggera. „Nowe” stanowi u tego filozofa pojęcie marginalne, ale rzeczywiście wskazuje ono na centralne zagadnienie w myśli autora *Bycia i czasu*: jest nim rola przyszłości w konstruowanej przez niego nowej ontologii czasu i ludzkiego doświadczenia historycznego. Rzeczywiście, Heidegger wbrew całej tradycji metafizycznej (może poza

¹² Zob. A. Gniazdowski, *Filozofia i gilotyna. Tradycjonalizm Josepha de Maistre’a jako hermeneutyka filozoficzna*, Warszawa 1996, s. 18.

prekursorskim Heraklitem), ale również wbrew podstawowym strukturom doświadczenia religijnego za ontologicznie uprzywilejowaną uznaje nie obecność, terażniejszość i wieczność, ale właśnie nieobecność, przyszłość i doczesność¹³. Niemiecki termin *Zeitlichkeit*, nieco emfaticznie i sztucznie tłumaczony przez Bogdana Barana jako „czasowość”, jest starym, niemieckim słowem używanym przez protestanckich kaznodziejów, Lutra oraz Mistrza Eckharta, i tłumaczy się na polski jako swojska „doczesność”, czyli ziemski czas przeciwstawiony wieczności Boga. Nie ma tutaj potrzeby, żeby wchodzić w techniczne szczegóły filozofii czasu u Heideggera¹⁴, istotne jest tylko jedno: ontologia historii Heideggera – a tym samym podstawowa matryca ontologiczna filozoficznej hermeneutyki – jest ontologią w ścisłym sensie (a nie pejoratywno-publicystycznym) nihilistyczną. Zbudowana jest ona na ontologicznym pierwszeństwie braku i nieobecności, które przejawiają się w przyznaniu prymatu przyszłości, z której wiecznie nadchodzi nigdy niemożliwa do osiągnięcia pełnia. Dlatego stwierdzenie, że „jego [Kościoła] istota – mówiąc językiem egzystencjalnym – «dzieje się»...”¹⁵, wydaje mi się dość niefrasobliwe. Działanie się jest heraklitesko-nietzscheańską kategorią ontologiczną przejętą przez Heideggera – jestem przekonany, że Piotr Feliga nie uznałby wniosków, jakie można wyciągnąć, stosując tę ontologię jako „ontologię historycznej ciągłości Kościoła”. Jednocześnie – i to jest mój zarzut pod adresem Feligi – w obecnym kształcie jego propozycji nie ma żadnych filozoficznych powodów, by tego nie zrobić.

We wczesnych tekstach Heideggera wyłania się z jego dociekań coś w rodzaju ontologii konserwatywnej rewolucji: przeszłość jako tradycja znajduje się nie *za* nami, lecz *przed* nami jako wezwanie do decyzji i wyjścia jej naprzeciw przez realizację projektu. Rzeczywiście jest to refleksja antyhistorycystyczna i w pewnym sensie antynowoczesna, ale zarazem arcynowoczesna w swoim nacisku na prymat nieobecności i zmiany oraz pryncypialne odrzucenie każdej formy metafizyki obecności – w tym tej ucieleśnionej w instytucjach tradycji.

Nie twierdzą oczywiście, że wszystko to musi nieuchronnie zamienić bazującą na hermeneutyce teologię w nihilistyczną filozofię historii. Twierdzą jedynie, że ukazane tu głębokie struk-

¹³ Zob. popularne

M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 409-516 oraz mniej popularne, a bardziej dobitne M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, *Martin Heidegger Gesamtausgabe. Bd 64*, (hrsg.)

F.-W. Hermann, Frankfurt am Main 2004, s. 105-125.

¹⁴ Robię to zresztą gdzie indziej. Zainteresowanych odsyłam do tekstu

Tradycja i czas, który został opublikowany w tym numerze „Christianitas”, s. 150-166.

¹⁵ P. Feliga, dz. cyt., s. 395.

tury pojęciowe hermeneutyki absolutnie nie wystarczają do wyartykułowania specyficznego doświadczenia katolickiej ciągłości. Hermeneutyka wydaje się być atrakcyjna, ponieważ bije w przeciwnika teologii: naiwną, nowoczesną ideologię postępu i bezrefleksyjną świadomość historyczną, a na dodatek oferuje jednocześnie wyrwanie z „marazmu metodologicznego”. Jak jednak starałem się pokazać, istnieją dobre powody, by się dwa razy zastanowić, zanim zechce się oszczędzić i nie zdekapitować herolda hermeneutyki. I nie idzie tu tylko o to, że przynosi on złe wieści. Po prostu udziela złych rad na katolickim dworze. Tymczasem problem katolickiej ciągłości i hermeneutyki Soboru wciąż czeka na swoją teorię. ■