

NAPIĘCIE MIĘDZY FILOZOFIĄ ŻYCIA A NAUKĄ W REFLEKSJI W. DILTHEYA

Tytuł niniejszego artykułu nawiązuje do jednego z rozdziałów *Prawdy i metody*, w którym H.-G. Gadamer zaznacza wewnętrzne napięcie w filozofii Diltheya polegające na konflikcie między filozofią życia a nauką z jej ideałem osiągnięcia wiedzy absolutnej, tj. postulatem dotarcia do rzeczywistości pozapodmiotowej, niehistorycznej i całkowitego jej opisanie. Gadamer pisze: „Chętnie przyznamy rację Diltheyowi, że wpływ myślenia na życie »rodzi wewnętrzną konieczność, by w niespokojnej przemianie postrzeżeń zmysłowych, pragnień i uczuć ustanowić coś trwałego, co umożliwi stałe i spójne kierowanie życiem«. Ten wynik myślenia jest immanentny samemu życiu i dokonuje się w obiektywizacjach ducha, które jako moralność, prawo, religia wspierają jednostkę, gdy poddaje się ona obiektywności społeczeństwa. Tego, że trzeba w tym celu zająć »stanowisko refleksji i wątpienia« i że pracę tę wykonuje się »we wszelkich formach naukowego badania« (i tylko tak), nie sposób w ogóle pogodzić z poglądami Diltheya opartymi na filozofii życia”¹. Istnieje więc namysł immanentny życiu, wiedza życia, a także wiedza naukowa uzyskana dzięki metodycznemu badaniu. Chcąc ugruntować obiektywność humanistyki i jej naukowość w filozofii życia doświadczającego siebie i świata w przeżywaniu, Dilthey popada w konflikt z pewnym ideałem wiedzy naukowej (wyrażanym między innymi przez pozytywizm), pod którego wpływem sam się znajduje. Postaram się w tej pracy pokazać najpierw jedno z miejsc, gdzie ujawnia się ten wpływ (rozdział pierwszy), a potem zarysuję projekt ugruntowania nauk humanistycznych na filozofii życia, tj. na triadzie przeżywanie-wyraz-rozumienie (rozdział drugi), który da się odczytać z prac Diltheya, a który nie kończy się popadnięciem w pozytywizm. To wszystko natomiast chcę ująć pod kątem możliwych teoretycznych reakcji na zagrożenie relatywizmem.

1. Życie poszukujące stałości w nauce

Osobowość

Obraz osobowości, jaki stworzył Dilthey, jest obrazem pewnej źródłowo danej całości, układu. „Z tej całości wykształciły się drogą różnicowania poszczególne funkcje psychiczne, które wszakże pozostają przy tym powiązane ze swym układem. Fakt ten, którego na

najwyższym szczeblu życia jest jedność świadomości i jedność osoby, totalnie odróżnia życie psychiczne od całego świata ciał materialnych². Elementy tej jedności są uniwersalne i składają się na każde indywiduum. Są to popędy, inteligencja, emocje, przeżycia wolicjonalne. Jednostki różnią się od siebie tylko stopniem intensywności poszczególnych elementów i, w dalszej kolejności, nabytym układem psychicznym powstającym „w stałym nabywaniu nowych przeżyć na gruncie starych”³. Tworzy się w ten sposób indywidualna osobowość. „Następstwem natury tego procesu jest trwanie i ciągłość układu pośród zmian”⁴. W tym „trwaniu układu pośród zmian” uwidacznia się podstawowa siła aktywizująca człowieka – są nią popędy wypływające z mroku życia, wśród których są i popędy fizjologiczne, i kulturalne. Ogólnie wyrażają one podstawowe dążenie życia do ekspansji i intensyfikacji samego siebie; dążenie do pełni i szczęścia jest tu podstawowym „prawem” życia. Przeżywająca osoba jako centrum interakcji ze środowiskiem dąży do pełnego zaspokojenia popędów⁵ w wyjściu poza swoje bezpośrednie przeżywanie w zmieniającym się wciąż strumieniu i wejściu w sferę kultury⁶. Człowiek jawi się jako jedność, mająca cechy trwałości, dynamiczna i zdolna do asymilacji swego środowiska i włączenia jego „elementów” w tę własną całość przez nadanie im znaczenia i przemianę siebie samej. Doświadczenia mogą stać się przeżyciami i zostać wpisane w nabyty układ życia psychicznego, zyskując znaczenie. „Większą” osobowością jest ta, która jest dynamiczniejsza, tzn. bardziej otwarta i podatna na zmiany swego nabytego układu psychicznego pod wpływem jak najszerzej postrzeganej rzeczywistości, ale jednocześnie trwała w swej całości i zintegrowana. Dzięki temu może ona hierarchizować znaczeniowo bardzo szerokie konteksty kulturowe i czynić je własnym przeżyciem, nie tracąc swojej indywidualności. Jednocześnie może ową rzeczywistość przeżywania wyrażać, nadając jej sens, a przez to komunikować ją innym: „Łącznikiem między odbiorcą i autorem jest zatem przeżycie”⁷. Ekspresje osobowości, jej przeżyć, tworzą obiektywizacje w świecie zmysłowym. Czyniąc przeżycie utrwalonym, życie wzmacnia samo siebie, samo nadaje sobie kształt, wyrażając w nim także wiedzę o sobie samym. „Na każdym etapie tego procesu działają popędy i uczucia. W nich tkwi punkt centralny naszej struktury duchowej, stąd poruszane są głębsze warstwy naszej istoty”⁸. Konieczne dla trwania życia i osobowości okazuje się obiektywizowanie przeżyć i tworzenie kultury, wzrost świadomości. „I także tu – pisze Dilthey – powraca ta sama podstawowa zależność życia i wiedzy: we wzroście świadomości, w uświadamianiu sobie naszych czynów, w wiedzy ważnej i dobrze uzasadnionej tkwi istotny warunek trwałej postaci naszego wnętrza”⁹.

Potrzeba stałości

Tak więc tworzenie kultury, ekspresja przeżyć, wzrost świadomości, a także jej ukoronowanie: **wiedza ważna i dobrze uzasadniona jest postulatem wysuwany przez samo życie, aby mogło ono trwać i rozszerzać obszar tego trwania**. Istotnym warunkiem trwania życia i jego rozwoju jest wzrost świadomości, samopoznanie. Wiedza ta musi się jednak odznaczać istotnym warunkiem, aby spełnić żądanie życia – musi mieć dobrze uzasadnioną, trwałą postać. Wszystko teraz zależy od tego, co będziemy

rozumieli pod sformułowaniem „ważna i dobrze uzasadniona”. Czy jest jakieś obiektywne określenie dobrze uzasadnionej i trwałej wiedzy, czy określają ją historycznie zmienne oczekiwania? Czy życie może zaufać swojemu dziejowemu doświadczeniu i w nim się rozwijać, czy też musi walczyć o wiedzę absolutną, aby zapewnić sobie spokój własnego istnienia? To drugie pytanie jest teraz ważniejsze – jakiej trwałości potrzebuje życie? Gadamer pisze na ten temat: „Potrzeba czegoś stałego ma u Diltheya charakter zdecydowanej potrzeby obrony przed realnościami życia. Oczekuje on jednak przezwyższenia niepewności i braku bezpieczeństwa życia nie tyle od stabilizacji gwarantowanej przez życiowe doświadczenie, ile od nauki”¹⁰. Rosnąca świadomość historyczna pokazuje, że taka trwała postać jest nieosiągalna w skończonych i dziejowych ekspresjach i doświadczeniach, ale dostępna dopiero w wyjściu poza to, co dziejowe. Relatywizm i sceptycyzm zagrażają nie tylko samej nauce, lecz są także zagrożeniem dla osobowości, dla jej trwałego kształtu, a w konsekwencji dla samego życia jako paraliżujący chaos i brak orientacji.

Ten punkt okazuje się bardzo istotny, bo tu właśnie wiedza, która miała być wiedzą wypływającą wprost z życia, zostaje podporządkowana ideałowi wiedzy zabezpieczającej życie przez metodyczne wątpliwość i weryfikację jego własnych doświadczeń-przeżyć. Otwartość osobowości, jej zdolność do zmian własnego układu psychicznego, mówiąc słowami Diltheya, zostaje tu ograniczona przez wymagania nauki w jej nowożytnym i przyrodoznawczym kształcie. Albo, mówiąc bardziej współcześnie, obrona przed relatywizmem przeżyć (pojętych jako subiektywny przebieg w wartkim strumieniu życia) i potrzeba stałości wyznaczają horyzont rozumienia określony wymaganiami metod naukowych właściwych naukom przyrodniczym. Zagrożenie relatywizmem, od jakiego wychodzi świadomość historyczna, staje się tu tak dominujące, że świadomość ta widzi jedyny przed nim ratunek w wyjściu poza to, co historyczne. Także Diltheya rozumienie życia jako tego, które swoje spełnienie uzyskuje w trwałej i dobrze uzasadnionej wiedzy, jest już naznaczone obawą owego życia końca XIX wieku przed relatywizmem, jaki grozi wszędzie tam, gdzie upadają metody naturalistyczne i gdzie w miejsce „nauki” wchodzi „subiektywne wartościowanie”. „Tak jak nowoczesne badanie przyrody – pisze Gadamer – nie widzi jej jako rozumiałej całości, lecz jako obcy memu ja proces, na którego przebieg badanie to rzuca ograniczone, ale godne zaufania światło, przez co umożliwia opanowanie tego przebiegu, tak i duch ludzki, poszukujący ochrony i pewności, winien »niezgåłębionemu« życiu, temu »przeraźliwemu obliczu«, przeciwstawiać naukowo wykształconą zdolność do rozumienia”¹¹.

Dwie możliwe reakcje na zagrożenie relatywizmem

Tak więc potwierdzałyby się teza Gadamera i Habermasa o pozytywistycznym ideałowi nauki, jaki zdominował świadomość historyczną Diltheya. Chciałbym ją jednak przedstawić tu nie w kategoriach konfliktu filozofii życia i nauki, lecz jako konflikt dwóch różnych sposobów teoretycznego reagowania na zagrożenie relatywizmem. Oczywiście, obydwu ujęcia są zbieżne ze sobą, odślaniają jednak trochę inne pole problemów.

W filozofii Diltheya dochodzą do głosu dwie różne postawy teoretyczne wobec zagrożenia relatywizmem. Pierwsza z nich chce przewyciężyć relatywizm historyczny na płaszczyźnie epistemologicznej, trzymając się ideału absolutnej obiektywności i pewności. Na gruncie świadomości historycznej powstaje przy takiej reakcji ideał absolutnego oglądu dziejów, świadomość historyczna uzyskuje swoje spełnienie właśnie w wyjściu poza historię, we wzniesieniu się ponad nią i neutralnym oglądzie całości. Poznający i rozumiejący dzieje patrzy na nie jak na otwartą przed nim księgę, a sam stoi poza dziejami i dzięki temu może je rozumieć, tzn. docierać do obiektywnej, niezmiennej i pozaczasowej prawdy. Widząc wszystko jako wyraz życia, sama świadomość historyczna wznosi się ponad życie. Życie pragnące trwałości w takiej wiedzy niejako wynosi badacza w przestrzeń ponad swą dziejową powierzchnię, aby ten, znalazłszy się poza siłą jej grawitacji, mógł ją całą obejrzeć i poznać. Związek takiego obrazu z pozytywistycznym ideałem poznania jako oglądu obiektywnie danej, pozapodmiotowej rzeczywistości jest chyba dość przejrzysty. Gadamer pisze: „Widać w każdym razie wyraźnie, iż w przywiązaniu skończenie-dziejowego człowieka do swego miejsca Dilthey nie widział żadnego uszczuplenia możliwości humanistycznego poznania. Świadomość historyczna miała wywołać w sobie taki wzlot ponad własną relatywność, by umożliwić przez to obiektywność poznania humanistycznego”¹². Oto pierwsza, „epistemologiczna” postawa: wobec groźby relatywizmu poszukiwać naukowej pewności.

Druga natomiast pragnie przewyciężyć relatywizm, zmieniając perspektywę, tak że jego groźba nie dotyczy już wiedzy. „Relatywizm” jest wynikiem zbyt przywiązania do ideału naukowości jako docierania do niewątpliwych, raz na zawsze ustalonych prawd o bycie, w szczególności zaś pewnej konsekwencji tego przywiązania, która nazywa się naturalizmem i jest przenoszeniem metod i ideałów poznawczych przyrodoznawstwa na humanistykę. Mówiąc krócej, jest on rezultatem zapoznania specyficznego sposobu ujawniania się prawdy w humanistyce i filozofii. Świadomość historyczna w omawianej teraz postawie przemienia się w świadomość dziejowości i skończoności wszelkiej refleksji, jest ona świadomością ograniczoności. Historycznie obie omawiane reakcje można zauważyć w różnych filozofiach humanistyki, jakie pojawiły się w XX wieku. Wobec możliwego zarzutu o relatywizm inaczej przejawia się neokantyzm z jego epistemologiczną próbą ugruntowania humanistyki w istnieniu transcendentálnych, obiektywnych wartości, a inaczej Gadamera filozofia dziejów efektywnych i rozumienia tradycji. Pojęcie życia przekształca się w pojęcie bycia (Heidegger) czy dziejowości, które nie jest już związane z obrazem strumienia prywatnych, subiektywnych przeżyć, które wymagają dla siebie zabezpieczenia w wiedzy pewnej i „naukowej”. U Gadamera pojęcia dziejów i tradycji stają się pozytywnymi, kształtując możliwości poznawcze nauk humanistycznych, i pozwalają na ujawnienie się prawdy.

Ale wróćmy do Diltheya. Był on tym z filozofów przełomu wieków, którzy uświadamiali sobie kryzys, jaki przeżywa ich epoka, a swoją filozofią pragnęli dopomóc w jego przełamaniu. Pisze o tym dużo Kuderowicz w swoich pracach o Diltheu¹³. Można było poszukiwać ratunku dla życia przez wyzwolenie w absolutnym poznaniu – i ten ton przebija w jego filozofii, przekształcając, jak wspominałem, samo pojęcie

życia w pojęcie życia spełniającego się w naukowym poznaniu. Jest to niewątpliwie skutek presji, jaką wywierało dziewiętnastowieczne pojęcie naukowości i jego prymat. Sądzę jednak, że Dilthey przynajmniej na równi wyczuwał także możliwość, o której mówiłem wyżej jako o wyrzeczeniu się płaszczyzny epistemologicznej i „przekroczeniu relatywizmu”, tzn. pozbawieniu go jego mocy na gruncie filozofii życia, gdzie następuje zmienione pojęcie obiektywności, subiektywności, rzeczywistości itd.

Przejdę teraz do naszkicowania takiej próby ugruntowania humanistyki w filozofii życia, w triadzie przeżycie-wyraz-rozumienie, jakiej zarys można dostrzec u Diltheya.

2. Wiedza ugruntowana na filozofii życia (na triadzie przeżycie-wyraz-rozumienie)

Rozumienie jest według definicji Diltheya „procesem, w którym w oparciu o zmysłowo dane z zewnątrz znaki, poznajemy wewnątrz”¹⁴. Wnętrzem tym jest życie, tak jak się ono jawi, czyli zawsze w postaci pewnej całości, którą można by też nazwać „układem życia” z daną strukturą i prawidłowościami; wnętrzem tym jest duch. „Rozumienie tego ducha – pisze Dilthey – nie jest poznaniem psychologicznym. Jest zwrotem ku tworowi duchowemu i właściwej mu strukturze i prawidłowości”¹⁵. Jeśli chcemy zrozumieć coś z nas samych i z otaczającego nas świata, musimy skierować swoją uwagę na rozumienie owego ducha, gdzie życie uzyskuje swoją trwałą strukturę i wyraz, a przez to daje się poznawać. „Rozumiem przez to pojęcie [przez pojęcie ducha obiektywnego – W.T.] różnorodne formy, w których obiektywizuje się w świecie zmysłów wspólnota zachodząca między indywiduami [...]. Jego sfera rozciąga się od stylu życia, form porozumiewania się aż po zespół celów, jakie wytwarza sobie społeczeństwo: obyczajowość, prawo, religię, sztukę, naukę i filozofię [...]. Świat ów [świat ducha obiektywnego – W.T.] jest także medium, w którym dokonuje się proces rozumienia innych osób i ich ekspresji życiowych. Wszystko bowiem, w czym obiektywizuje się duch, zawiera w sobie to, co jest wspólne dla »ja« i »ty«”¹⁶. **Proces, na którym opierają się nauki o duchu, jest, z punktu widzenia życia, procesem całkowicie naturalnym, tzn. wypływającym z samej istoty życia, a zarazem jest on (ujęty w triadę: przeżycie-ekspresja-rozumienie) podstawą ich ważności.**

Przeżycie

Źródłem ujawniania się życia jest przeżycie ujęte w specyficzny sposób. Mianowicie, nie jako subiektywne doznanie czy szczególne wydarzenie, ale jako spotkanie człowieka z jego otoczeniem i, co więcej, jako jedyne miejsce spotkania się człowieka z rzeczywistością, gdzie nie można poprowadzić granicy między przeżywającym a tym, co przeżywane. „Nigdy nie jest nam dane samo tylko życie wewnętrzne ani sam tylko świat zewnętrzny, oba momenty są zawsze razem, ale i w najwyższym odniesieniu do siebie”¹⁷. Dlatego też przeżycie będące interioryzacją rzeczywistości nie jest tylko jakimś uwewnętrznieniem tego, co na zewnątrz, w „obiektywnym” świecie. Nie jest też miejscem

konstrukcji czy projekcji świata. Można by powiedzieć, że jest ono momentem, w którym rzeczywistość (życie) dochodzi do głosu w człowieku. Dzięki temu odchodzimy od typowego epistemologicznego dualizmu wewnątrz-zewnątrz, realizm-idealizm. Przeżycie umożliwia znalezienie się bezpośrednio w rzeczywistości, tam „napotykamy”, domagające się swego uzewnętrznienia, życie – pierwotną glebę, na której może oprzeć się nasze poznanie. „Życie – pisze Dilthey – to interakcyjny układ istniejący między nami i naszym środowiskiem. Ten interakcyjny układ jest polem działalności totalności życia psychicznego w kolejno następujących po sobie stanach naszego umysłu (słowo umysł oznacza tu tę właśnie totalność)”¹⁸. W przeżyciu odnajdujemy tę sferę, gdzie poznający i to, co poznawane, są w bezpośredniości nie potrzebującej „mostów” umożliwiających poznanie. Znika tym samym jeden z głównych problemów epistemologii, właśnie problem „mostów” między tym, co zewnętrzne a tym, co wewnętrzne. „Dane jest w nich [w przeżyciach – W.T.] królestwo bezpośredniej rzeczywistości; bramy rzeczywistości stoją tu otworem”¹⁹.

Wyraz

Przeżycie zatem jest początkiem uprawomocnienia możliwej obiektywności nauk o duchu. Same jednak przeżycia, mówiąc za Diltheyem, pozostają ślepe. Zamknąwszy się we własnym przeżywaniu, człowiek utknałby w zmienności i nietrwałości życiowego strumienia. „I tak oto coraz wyraźniej otwiera się przed nami znaczenie związku przeżywania, wyrazu i rozumienia. Co w przeżyciu występuje bez udziału namysłu, to przez wyraz przeżycia zostaje niejako wyciągnięte z głębi życia psychicznego. Wyraz bije bowiem z duszy bezpośrednio, bez udziału refleksji, a potem dzięki swej trwałości ostaje się dla rozumienia”²⁰. Życie, które pulsuje w przeżyciach, petryfikuje samo siebie spontanicznie, mocą własnej dynamiki, dając w ten sposób rozumieniu materiał, z którego może czerpać, starając się przeniknąć do odpowiedzi na pytanie o jego istotę i o człowieka. Przeniknięcie to może się dokonać tylko pośrednio, przez sferę wspólnoty, ducha obiektywnego. Ogólnie mówiąc, duch ten może przejawiać się już na poziomie gestów, zachowań, wypowiedzi, tyle że te nietrwale jego postaci związane z elementarnym rozumieniem (bezpośrednim i natychmiastowym) nie dają szansy na powtarzalność i sprawdzalność, a poza tym nie wyrażają życia w jego pełni. Dlatego też poszukiwania nauk o duchu muszą skupiać się na trwałych ekspresjach, z których najlepszym materiałem są dokumenty pisane. W języku bowiem, według Diltheya, życie wyraża się najpełniej: „jedynie w języku ludzkie wnętrze znajduje swój pełny, wyczerpujący i obiektywnie zrozumiały wyraz”²¹. Nauki o duchu zajmują się więc tylko wyższymi formami rozumienia (te oczywiście bazują w pewnym sensie na formach elementarnych, np. bezpośrednio rozumienie liter jest niezbędne, aby rozumieć dzieło).

Rozumienie

Proces rozumienia wyższego daje się opisać za pomocą pojęć wnikania, transponowania własnej jaźni i naśladowania, czyli przeżycia odtwórczego. Otóż „wniknięcie w obiekt” jest tożsame z nastawieniem, jakie przyjmuje rozumiejący na wyższym

stopniu rozumienia. Określone jest ono zadaniem wydobywania układu życia z tego, co dane. Chodzi o to, aby odnaleźć, stojącą za pojedynczymi ekspresjami, pewną duchową całość. Wniknięcie w obiekt – to wykroczenie ku temu obiektowi z intencją napotkania i wyjawienia wyrażonego w nim celowego układu życia stanowiącego sensowną całość. Jest to, innymi słowy, nastawienie ducha każące mu poszukiwać w obiekcie, który chce rozumieć, innego wyrażającego się w nim ducha. Bez takiego skierowania na „ty” proces rozumienia w ogóle nie mógłby mieć miejsca. Pojęcie wniknięcia podkreśla, że człowiek może rozumieć tylko to, co jest ludzkim wytworem i tylko wówczas, gdy oczekuje takiego wytwórcy.

Jeżeli teraz nastawienie rozumiejącego wywołuje w nim „obecność przeżycia własnego stanu duszy”, oznacza to, że nastąpiło transponowanie, przeniesienie własnej jaźni na rozumiany obiekt, „na dany zespół ekspresji życia”. Jest to dokonanie wniknięcia, dzięki któremu w najwyższym stopniu uaktywnia się całość możliwości przeżywania albo przynajmniej poszerza się jej zakres.

„Przeżycie odtwórcze, naśladowcze jest twórczością zgodną z samym tokiem wydarzenia. Włączamy się w tok historii, w wypadki zaszłe w odległym kraju lub w coś, co dzieje się w duszy bliskiego nam człowieka. W rezultacie tego chwytny, jak dane zjawisko przebiegło w świadomości poety, artysty, historyka i zostało utrwalone w postaci dzieła, które oto leży przed nami”²². Przeżycie odtwórcze jako efekt rozumienia nie jest odtworzeniem rzeczywistych, „samych w sobie”, psychicznych przeżyć twórcy, ale raczej takich, jakie mogły doprowadzić do powstania zespołu ekspresji, których sens staramy się przeniknąć. W bardziej odpsychologizowanej wersji z *Budowy świata historycznego...* wynikiem rozumienia będzie uchwycenie sensownej struktury „całości” życia i jej znaczących elementów. Rozumienie to kołowy proces, w którym przez przeżycie odtwórcze rozpoznajemy powiązania i znaczenia części w obrębie całości, pojmujemy całość i jej sens, a to z kolei wpływa na dookreślenie znaczenia części itd. W procesie tym zrozumienie całości wciąż się pogłębia, a uchwycenie jej sensu nigdy nie jest ostateczne.

Rozumienie jest możliwe tylko dzięki temu, że rozumiejący i to, co rozumiane, nie są sobie całkowicie obcy. Dilthey mówi nawet więcej: „jednostka przeżywa, myśli i działa cały czas w sferze wspólnoty i tylko w takiej sferze rozumie”²³. Tak więc rozumienie nie polega na pewno tylko na wczuwaniu się jako współprzeżywaniu stanów czy doznań innej osoby. Jest ono raczej rozszerzeniem sfery ducha, obiektywnego obszaru w jednostce. W procesie rozumienia następuje asymilowanie tego, co wspólne dla „ja” i „ty”, przyswojenie świata ducha obiektywnego przez wtórne przeżycie. Z punktu widzenia teorii rozumienia przeżywanie wtórne jest przeżyciem „poszerzonym”, w którym następuje przerwanie czy przekroczenie wąskiej granicy indywidualnego i ściśle subiektywnego świata przeżyć i wejście w obszar wspólnoty międzyludzkiej. Dzięki tej wspólnotce, dzięki duchowi obiektywnemu, jednostka może w rozumieniu innych i ich wytworów poszerzać swój duchowy świat; w tym, co inne, może odnaleźć siebie. „Dopiero rozumienie znosi ograniczenie indywidualnego przeżycia, tak jak z drugiej strony nadaje ono osobistym przeżyciom charakter doświadczenia życiowego. Kiedy rozumienie rozciąga się na

wielu ludzi oraz twory i wspólnoty duchowe, wówczas rozszerza ono horyzont pojedynczego życia i otwiera w naukach humanistycznych drogę, która poprzez to, co wspólne, wiedzie ku temu, co ogólne”²⁴.

Nie da się jednoznacznie oddzielić tego, co subiektywne od tego, co obiektywne; radykalnie odgraniczyć duszy od ducha. Nie można np. powiedzieć, że sfera subiektywna to kraina przeżyć (dusza), a obiektywne jest to, co poza nią: świat wartości, celów, przedmiotów idealnych (duch) i rzeczy fizycznych (przyroda). Takiego rozparcelowania rzeczywistości (występuje ono u Sprangera, ucznia Diltheya) nie da się przeprowadzić, każda bowiem rzeczywistość, zarówno duchowa, jak i przyrodnicza, ujawnia się tylko w spotkaniu z człowiekiem i pierwotnie jest dana tylko w jego przeżyciach i przez nie. Przeżycie zarazem nie jest u Diltheya wyłącznie subiektywnym, psychologicznym zdarzeniem wewnątrz ludzkiego bytu. Wydaje się, że myślenie Diltheya o subiektywności i obiektywności przebiega na innej płaszczyźnie: otóż rozróżnić te dwie sfery można tylko na podstawie ich zakresu, a nie miejsca, gdzie występują. **Subiektywne** jest to, co ograniczone i partykularne. „Czysto” subiektywnych przeżyć nie byłibyśmy w stanie ani zrozumieć, ani jakkolwiek inaczej się do nich odnieść; pozostają one całkowicie zakryte i niewidoczne, tak że zakładać ich istnienie możemy tylko hipotetycznie. **Obiektywne** jest natomiast to, co bierze pod uwagę całość, co jest zakorzenione i obejmuje całą sferę ducha obiektywnego; obiektywność to nie niezależna od podmiotu rzeczywistość (człowiek bowiem nie może takiej w ogóle napotkać), lecz rzeczywistość znaczeń, celów, wartości itd. konstytuujących się we wzajemnym spotkaniu społeczności jednostek ludzkich z ich, bardzo szeroko pojętym, otoczeniem. Subiektywność będzie ograniczonością własnego odniesienia tego, co przeżywane, do ducha obiektywnego, czymś w rodzaju zamknięcia we własnych, prywatnych celach, wartościach itd.

Obiektywność ducha jest ugruntowana na obiektywności spotkania człowieka i otaczającego go świata, natomiast obiektywność rozumienia – na obiektywności rozumienia ducha.

Nauki humanistyczne jako wiedza życia

Realność i ważność przeżycia, wyrazu i rozumienia gwarantują ważność naukom o duchu: „Punkt wyjścia dla ustalenia waloru wypowiedzi nauk o duchu ze względu na ich stosunek do rzeczywistości odnajdujemy w charakterze przeżywania, które jest interioryzacją rzeczywistości”²⁵. Ta sama rzeczywistość, mocą dynamiki życia, którym ona jest, znajduje wyraz w ekspresjach stanowiących źródło dla rozumienia. Życie wznosi się na coraz wyższe etapy samopoznania, mającego swoje apogeum w rozumieniu. **Nauki humanistyczne „odzyskują” dzięki rozumieniu tę obiektywność, która została zinterioryzowana w przeżyciu - jest to rzeczywistość i obiektywność spotkania. Ta interakcja nazywana jest życiem.** Życie wyłania tu z siebie pewną wiedzę, która jest tożsama z wiedzą humanistyki, prawda doświadczenia „życiowego” znajduje swe miejsce w dziejowym dialogu. Żadna rzeczywistość poza życiem, poza tym spotkaniem nie jest dostępna i możliwa do osiągnięcia ani dla człowieka rozumiejącego, ani dla żadnego

innego. Rozumienie jest zdolne do tego „odzyskania”, czyli uchwycenia życia i rzeczywistości, a tym samym tego, co „obiektywne”, ma bowiem szersze pole odniesienia, ogarnia większy obszar niż samo przeżycie. Przeżywanie jest zbyt zamknięte i ciasne, a także zbyt bezpośrednie. Rozumienie ma zdolność umieszczania przeżyć w świecie znaczeń powstałych na gruncie wspólnoty. Nie jest więc ono tylko zwykłym odtworzeniem przeżycia, lecz także odniesieniem go do układu znaczeniowości, ustosunkowaniem się do niego, uchwyceniem jego znaczenia w uniwersum ducha obiektywnego. Rozumienie jako „metoda” nauk humanistycznych tym różni się od zwykłego, potocznie pojmowanego rozumienia, że jest także interpretacją, czyli „zgodnym z regułami rozumieniem utrwalonych uzewnętrznień życia”²⁶, co znaczy między innymi, że odnosi przeżycia do pojęciowo i systematycznie opracowanej sfery ducha, cały czas poszerzając ją lub przeformułując pod wpływem nowych „wglądów”. Nauki humanistyczne, pracując nad stworzeniem ogólnie dostępnej sfery ducha, zastępują, można powiedzieć, albo wznoszą na wyższy poziom tego ducha, który był właściwy geniuszom interpretacji: mieści on w sobie wiele, lecz brak mu powszechnej dostępności i klarowności, jaką można uzyskać, wznosząc go na poziom pojęciowej reprezentacji. Następuje zmiana sztuki w metodyczną umiejętność popartą systematycznymi badaniami. Wiedza życia uzyskuje swą pojęciową reprezentację.

„W szerokim zakresie zatem pojęcia w naukach o duchu są myślowymi utrwaleniami przebiegu czy ukierunkowanego ruchu, utrwalonymi reprezentacjami progresji [charakterystycznej dla wciąż zmieniającego się życia – W.T.]. Również zadanie systematycznych nauk o duchu polega na tworzeniu pojęć, które wyrażają właściwy życiu pęd, jego zmienność i ruchliwość, a przede wszystkim jego wyznaczanie sobie celów”²⁷.

Nie jest jednak tak, jak mogłoby się wydawać po tym, co zostało dotąd powiedziane, że Dilthey całkowicie racjonalizuje w pojęciach dziedzinę ducha i samo rozumienie. Charakterystyczne jest dla niego właśnie pojmowanie człowieka jako pierwotnie zanurzonego w nieokreślonej i irracjonalnej tkance życia, a ponadto widzenie jednostki ludzkiej jako całości, w której intelekt racjonalizujący jest tylko jednym z jej obszarów. Dlatego też rozumienie nigdy nie stało się u Diltheya pojęciowym zabiegiem odnoszenia tego, co pojedyncze, do idealnej sfery znaczeń. Pozostaje natomiast u źródeł irracjonalnym wglądem, dokonaniem całego człowieka: i jego uczuć, i intelektu, i całego obszaru woli (wyliczając za Diltheyem). „Przeżywania nigdy nie można roztopić w pojęciach, tym niemniej jego ciemne, głębokie tony towarzyszą, jakkolwiek tylko z cicha, wszelkiemu pojęciowemu myśleniu w naukach o duchu”²⁸.

Ujawnia się tu, widoczne w całej filozofii Diltheya, dążenie do, z jednej strony, podyktowanego filozofią życia całościowego traktowania człowieka z równorzędnym wypuklaniem jego władz, z drugiej natomiast – „woła nauki”²⁹, parcie ku temu, aby życie uzyskało swój wyraz w pojęciach i w naukowym badaniu pretendującym do obiektywności i powszechnej ważności. Te dwa kierunki zbiegają się i uzyskują spełnienie w naukach o duchu, w których w odróżnieniu od przyrodoznawstwa, „związek życia i nauki zachowuje się, ideotwórcza praca życia stanowi tu bowiem podstawę naukowej twórczości”³⁰.

Szczególnie interesuje nas to oparcie, uzasadnienie nauki w „samym życiu”, jakby w ontologicznej podstawie, w samej dynamice życia, w „celowym związku działania życia”. **Trzeba też zaznaczyć, że zmienił się tu sam kształt owej „nauki”, ponieważ nie spełnia się ona już w przyrodoznawczym ideale obiektywności lub w idei nieskończoności poznania, ale jest pamiętającym o swej ograniczoności ruchem rozumienia: ruchem w dziejach i we wspólności.** Dostrzegamy tu podobnego ducha, jaki ożywia opis humanistyki u Gadamera. Konflikt między filozofią życia i nauką u Diltheya jest możliwy tylko wówczas, gdy przez naukę będziemy rozumieli badanie, ignorujące skończoność własnych możliwości. Tam natomiast, gdzie świadomość skończoności jest również świadomością skończoności samej świadomości filozofia życia i nauka nie prowadzą walki, bo wówczas wiedza naukowa jest wiedzą życia, tzn. prawda znajduje swe miejsce nie tylko w przyrodoznawstwie i tych dziedzinach, które posługują się jego metodą, lecz również tam, gdzie mamy do czynienia z ludzkim dialogiem, rozumieniem i życiowym doświadczaniem, a mówiąc inaczej, gdzie występuje triada przeżycie-wyraz-rozumienie.

Dwie możliwe reakcje na zagrożenie relatywizmem – zakończenie

Pisałem wyżej o dwóch teoretycznych reakcjach na zagrożenie relatywizmem. Druga część tej pracy miała pokazać inną niż ściśle epistemologiczna obronę życia przed nie trwałością jego kondycji. Nie poszukiwanie absolutnej pewności i metodycznego wątpienia, lecz konsekwentne rozwinięcie świadomości historycznej i poszukiwanie takiej wiedzy, jaką daje nam sama dynamika, sama ontologiczna struktura życia i rozumienia, pozwala w tym projekcie wyjść poza groźbę relatywizmu. **„Zdaniem Diltheya zatem – pisze Gadamer – związek życia i wiedzy jest pewną pierwotną daną** [podkr. H.-G. G.]. Uodparnia to stanowisko Diltheya na wszelkie zarzuty, jakie filozofia, wyposażona zwłaszcza w argumenty idealistycznej filozofii refleksji, mogłaby wysunąć wobec historycznego »relatywizmu«. Jego oparcie filozofii na prafakcie życia nie poszukuje niesprzecznego związku zdań, który by zajął miejsce systemów myślowych dotychczasowej filozofii. Filozoficznej autorefleksji dotyczy raczej to samo, co Dilthey wykazał o roli namysłu w życiu. Analizuje ona konsekwentnie życie, gdy również filozofię pojmuje jako jego obiektywizację. Staje się filozofią filozofii, ale nie w sensie i z pretensjami idealizmu – nie chce budować jedynej możliwej filozofii na jakiejś spekulatywnej zasadzie, lecz podąża dalej drogą autorefleksji historycznej. O tyle nie podpada zupełnie pod zarzut relatywizmu”³¹. Dilthey unika groźby relatywizmu dzięki temu, że punktem jego wyjścia nie jest opozycja podmiot-przedmiot i pytanie o możliwość wiedzy obiektywnej, lecz prafakt życia, którego jednym z określeń, można powiedzieć, istotowych, jest związek przeżycia, wyrazu i rozumienia. Powoduje to zmianę pojęcia obiektywności i subiektywności i ich wzajemnych relacji (pisałem o tym wyżej). Relatywizm zostaje tu oddalony, nie przez to jednak, że wskazuje się podstawy absolutnie pewnej wiedzy, lecz dlatego, że **wykazuje niemoc relatywizmu wobec wiedzy płynącej z samego życia, wiedzy dokonującej się w rozumieniu.** Koncepcja rozumienia u Diltheya okazywałaby się więc tą, która jest odpowiedzią myśliciela na

kryzys kultury i nauki, na coraz głębsze pod koniec XIX wieku rozczarowanie ich osiągnięciami³². Można w niej także dostrzec pierwsze kroki w zmianie perspektywy badawczej: z epistemologicznych problemów poznania historycznego ku ontologicznemu rozjaśnieniu życia, które jest życiem rozumiejącym.

Jak już wyżej była mowa, u Diltheya nie można pokazać punktu „czystej” subiektywności ani „czystej” obiektywności i w tym sensie niemożliwy jest radykalny relatywizm. Wiedza swą powszechną ważność i uzasadnienie bierze z siły życia i jego naturalnej skłonności do pojęciowej reprezentacji samego siebie. Rozumienie „naukowe” próbowałoby tę wiedzę wyrazić w pojęciach, które jednak nie miałyby charakteru totalnego ujmowania rzeczywistości. Wiedza nauk humanistycznych nie byłaby pewna w znaczeniu niezbywalna, niezmienna i sprawdzona do końca, ale pewna, bo nie zagrożona sceptycyzmem i relatywizmem, bo wyrażająca życie „na pewno” w jego prawdzie.

U samego Diltheya nigdzie, o ile mi wiadomo, nie znajdujemy wyraźnej odpowiedzi na zarzut relatywizmu³³, można jednak przyjąć, że relatywizm i sceptycyzm, te dwa widma epoki końca XIX wieku, a może i całych dziejów myśli³⁴, Dilthey przewycięża tam, gdzie w imię filozofii życia i pełni ludzkiego istnienia mówi o skończoności świadomości, o niezgłębialności „zagadki życia i świata” (nie pomijając pragnienia jej rozjaśnienia): „Myślenie nie może nawrócić poza życie, ponieważ jest jego wyrazem [...] Myślenie, jeśli jest uczciwe, o życiu nie mówi nam więcej, niż my sami wiemy, bo żyjemy. Myślenie tylko wypowiada życie w sposób bardziej wyartykułowany, wyraźniejszy co do różnic i układu”³⁵. „Zawsze istnieją ściany, które nas wiążą – pisze Dilthey. – Hałaśliwe wysiłki, by się ich pozbyć, u Feuerbacha, Schopenhauera i Nietzschego. Niemożliwość dokonania czegoś takiego; albowiem natrafia się tu właśnie na dziejowość ludzkiej świadomości jako jej podstawową własność”³⁶.

Natomiast kryzys epoki wciąż zachowuje swoją potencjalną moc tam, gdzie zapoznana zostaje ostateczna niewyrażalność życia i granice rozumu i poznania. Na tym gruncie powstają właśnie zarzuty Gadamera i Habermasa, że Dilthey na końcu swej drogi popada w pozytywizm, przyjmując podmiotowo-przedmiotowy obraz rzeczywistości ujawniający się w przyjęciu punktu, w którym poznający wychodzi poza dziejowość i z tego neutralnego miejsca kontempluje rzeczywistość istniejącą naprzeciwko niego. Absolutne poznanie jest już możliwe, a człowiek może wyjść poza „mękę tymczasowości i ulotności szczęścia oddając się wielkim obiektywnym siłom historii”³⁷.

Diltheyowska koncepcja rozumienia wskazuje na jej istotne związki z filozofią życia i z jej koncepcją kształtu i roli wiedzy, a także z „wołą nauki”, z dążeniem, aby nie popadając w naturalizm, przeciwstawić się groźbie relatywizmu i sceptycyzmu, nie negując przy tym (co jest ważne) historyczności człowieka i jego wytworów. Dzięki swej koncepcji rozumienia w naukach o duchu, dzięki kształtowi samej ludzkiej rzeczywistości możliwy staje się namysł, który niweczy ahistoryczne zapędy wszelkich uniwersalnych, absolutnych systemów (niezgodnych ani ze świadomością historyczną, ani z Lebensphilosophie), a zarazem nie przeczy istnieniu i możliwości poznania prawdy. Z tego punktu widzenia powiedzieć można, że „dopiero wszyscy ludzie poznają naturę,

dopiero wszyscy ludzie żyją tym, co ludzkie” (Goethe); lub że „prawda jest symfoniczna” (Y. Congar). Dobrze też oddają to stanowiska słowa Karela Čapka: „to już nie jest jedynie chaos, jest to przejrzysta mnogość, nie jest to już niepewność, ale wiele głosów; to, co wydawało się groźne jako ślepa sprzeczność, nie sprowadza się jedynie do tego, że słyszymy różne i sprzeczne świadectwa, ale oznacza, że wysłuchujemy różnych ludzi”³⁸.

Przypisy

- ¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*. Przeł. B. Baran. Kraków 1993, s. 233.
- ² W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. V, s. 221, cyt. za: *Wokół rozumienia*. Red. G. Sowiński. Kraków 1993, s. 81.
- ³ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VII, s. 244, cyt. za: *Wokół rozumienia, op. cit.*, s. 81.
- ⁴ W. Dilthey, *ibid.*
- ⁵ Z. Kuderowicz, *Światopogląd a życie u Diltheya*. Warszawa 1966, s. 59.
- ⁶ *Ibid.*, s. 67.
- ⁷ K. Sauerland, *Od Diltheya do Adorna*. Warszawa 1986, s. 59.
- ⁸ W. Dilthey, *O istocie filozofii*. Przeł. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa 1987, s. 52.
- ⁹ *Ibid.*, s. 53.
- ¹⁰ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 234.
- ¹¹ *Ibid.*, s. 234-235.
- ¹² *Ibid.*, s. 230.
- ¹³ Por. Z. Kuderowicz, *Dilthey*. Warszawa 1967, s. 7-11.
- ¹⁴ W. Dilthey, *Pisma estetyczne*. Warszawa 1982, s. 292.
- ¹⁵ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Cz. I/3; cyt. za: Z. Kuderowicz, *Dilthey, op. cit.*, s. 161.
- ¹⁶ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VII, s. 209; cyt. za: Z. Kuderowicz, *Dilthey, op. cit.*, s. 191.
- ¹⁷ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VIII, s. 16; cyt. za: *Wokół rozumienia, op. cit.*, s. 62.
- ¹⁸ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VI, s. 304; cyt. za: *Wokół rozumienia, op. cit.*, s. 62.
- ¹⁹ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. XIX, s. 55; cyt. za: *Wokół rozumienia, op. cit.*, s. 63.
- ²⁰ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VII, s. 328-329; cyt. za: *Wokół rozumienia, op. cit.*, s. 70.
- ²¹ W. Dilthey, *Pisma estetyczne ... op. cit.*, s. 293-294.
- ²² W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VII, s. 215; cyt. za: Z. Kuderowicz, *Dilthey, op. cit.*, s. 199.
- ²³ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VII, s. 146-147; cyt. za: *Wokół rozumienia, op. cit.*, s. 49.
- ²⁴ W. Dilthey, *Der Aufbau ...*, *op. cit.*, rozdz. II/2; cyt. za: Z. Kuderowicz, *Dilthey, op. cit.*, s. 181.
- ²⁵ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VII, s. 218; cyt. za: Z. Kuderowicz, *Dilthey, op. cit.*, s. 203.
- ²⁶ W. Dilthey, *Pisma ...*, *op. cit.*, s. 293.
- ²⁷ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VII, s. 157; cyt. za: *Wokół rozumienia, op. cit.*, s. 76.

- ²⁸ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VII, s. 330-331; cyt. za: *Wokół rozumienia*, *op. cit.*, s. 76.
- ²⁹ O „woli nauki” u Diltheya mówi E. Paczkowska-Łagowska w swojej monografii pt. *Filozofia nauk humanistycznych w ujęciu Wilhelma Diltheya*, nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1981.
- ³⁰ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VII, s. 136; cyt. za: *Wokół rozumienia*, *op. cit.*, s. 76.
- ³¹ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, s. 232.
- ³² Wspomina o tym H. Schnädelbach w swojej książce *Filozofia w Niemczech 1831-1933*. Warszawa 1992, s. 55-60.
- ³³ Przytoczę dwa fragmenty z *Prawdy i metody* Gadamera pokazujące dwoistość poglądów Diltheya i trudności w interpretacji: „Sam Dilthey rozważał ten zarzut wielokrotnie i poszukiwał odpowiedzi na pytanie, jak przy całej relatywności możliwa jest obiektywność i jak można pojmować stosunek tego, co skończone, do tego, co absolutne. [...] Daremnie jednak szukać u Diltheya wyraźnej odpowiedzi w tej kwestii relatywizmu, i to nie dlatego, że nie znalazł on właściwej odpowiedzi, lecz dlatego, że w ogóle nie było to jego rzeczywiste pytanie. Miał on raczej poczucie, że rozwijając autorefleksję historyczną, która wiodła go od względności do względności, jest stale na drodze do absolutu”. I cytował drugi, rozjaśniający tę dwoistość refleksji Diltheya: „Jego niestrudzony namysł nad zarzutem »relatywizmu« pokazuje jednak, że nie mógł on w istocie utrzymać konsekwencji swej perspektywy filozofii życia wobec idealistycznej filozofii refleksji. W przeciwnym razie bowiem musiałby rozpoznać w zarzucie relatywizmu »intelektualizm», któremu chciał właśnie podciąć korzenie wychodząc od immanencji wiedzy wobec życia”. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*. Kraków 1993, s. 232-233. O tym, jak długo Dilthey był interpretowany jako relatywista i odczytywany z pozycji epistemologicznej, niech świadczy choćby rozdział poświęcony jego filozofii w zarysie w książce J. M. Bocheńskiego *Europäische Philosophie der Gegenwart*, wydanej po raz pierwszy w 1947 r., w której jego filozofia zostaje określona mianem „irracjonalistycznego relatywizmu”. Por. J. M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Bern 1951, s. 134.
- ³⁴ H. Schnädelbach na jednym ze swoich wykładów powiedział, że dzieje filozofii można odczytać jako walkę z poglądem głoszącym, że istnieją tylko mniemania.
- ³⁵ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. XIX, s. 346-367; cyt. za: *Wokół rozumienia*, *op. cit.*, s. 87.
- ³⁶ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VIII, s. 38; cyt. za: *Wokół rozumienia*, *op. cit.*, s. 94.
- ³⁷ W. Dilthey, *Traum*. *Gesammelte Schriften*, t. VIII; cyt. za: Z. Kuderowicz, *Dilthey*, *op. cit.*, s. 225.
- ³⁸ K. Čapek, cyt. za: T. Węclawski, *Nadzieja*, „Znak” 1993 nr 2, s. 105.