

WOJCIECH TORZEWSKI
Akademia Bydgoska

POJĘCIE PRZEŻYCIA U PROGU FILOZOFII HERMENEUTYCZNEJ

Słowo „przeżycie” na tyle trwale weszło do naszego języka, że niejednokrotnie zapominamy, iż swoją karierę rozpoczyna ono właściwie dopiero w drugiej połowie XIX wieku. Zdążyliśmy już nawet nabrać do niego pewnej nieufności, szczególnie po antypsychologistycznych i antyrelatywistycznych krytykach z początku XX wieku. W niniejszym artykule chciałbym wskazać na istotną rolę tego pojęcia w kształtowaniu się filozofii hermeneutycznej, odwołując się przede wszystkim do refleksji Wilhelma Diltheya.

W potocznym użytku pojęcie „przeżycia” zachowuje jeszcze duże znaczenie. Traktuje się je jako niemal nieodzowne, szczególnie wówczas, kiedy chce się opisać „wewnętrzne stany” i podkreślić ich siłę, kiedy chce się dać do zrozumienia, że to, z czym się zetknęliśmy, wywarło na nas wielki wpływ bądź zaangażowało nas „całych” i „bez reszty”, tj. miało i ma dla nas istotne znaczenie.

Mówiąc o przeżyciu podkreśla się również „autentyczność”, wewnętrzną prawdę tego „zdarzenia”, jakie stało się czyimś udziałem. To, co przeżyte jest na pewno prawdziwe. Nie da się tego podważyć żadnymi racjami. W tym, co przeżyte objawia się sama rzeczywistość. Jeśli więc chcemy oprzeć się w naszym życiu na trwałych fundamentach, mamy niejako do dyspozycji przeżycia i to, co one ze sobą wnoszą. Możemy im zaufać, bowiem są naszą własnością i żadna zewnętrzna instancja nie jest w stanie podważyć ich realności, a więc również i prawdy, jaką w sobie zawierają. Bezpośredniość jako cecha i niemal istota przeżycia nadaje im charakter źródła, a zarazem szczególną rangę, jaką przypisuje się im od końca ubiegłego stulecia.

Pozostaje jednak przynajmniej jedno ważne zastrzeżenie, które w pełni dostrzeżono na początku wieku XX. Przeżycia są własnością jednostki, a jako takie nie spełniają jednego z najważniejszych wymogów łączących się z teoretyczną ważnością, jakim jest wymóg intersubiektywności. Pozostają prywatną własnością indywiduum i ich waga ogranicza się do życia indywiduum. Te cechy, które stanowiły o szczególnym charakterze przeżycia, mianowicie bezpośrednie zaangażowanie całej osobowości, teraz powodują, iż dostrzega się, że są one niedostępne dla zewnętrznego obserwatora, że nie mogą być ujęte w pojęciach, które są przecież własnością „wielu”. Wydaje się, iż skonceptualizowane, tracą to, co dla nich istotne: ową zniewalającą siłę oddziaływania płynącą z osobistego doświadczenia rzeczywistości o wielkiej wadze. Można w tym miejscu zrozumieć, dlaczego pojęcie

przeżycia wiąże się tak mocno z teorią znaczenia sztuki. Sztuka przecież oddziałuje tak, że jest w stanie przełamać barierę indywiduum i przy odpowiedniej wrażliwości odbiorcy stworzyć warunki do zaistnienia tego, co wydaje się niemożliwe: przeżycia czegoś, co było (lub może być) przeżyciem kogoś innego. To właśnie sztuka, jak się wydawało, może stworzyć wspólnotę przeżyć, udostępnić najbardziej osobiste przeżycia i w ten sposób przekroczyć to, czego nie jest w stanie przekroczyć intelekt z jego kategoriami. A przecież w przeżyciach dochodzi do najbardziej bezpośredniego spotkania z rzeczywistością. Dlatego też nie jest przypadkiem, że pojęcie przeżycia pojawia się w XIX wieku w związku ze „sztuką przeżycia”, która obiecuje dotarcie do nowych źródeł. Czytając *Fausta* dostrzegamy przynajmniej jeden z istotnych motywów, który przyczynił się do popularyzacji tego słowa, a potem także do refleksji kształtującej pojęcie przeżycia. Odwołanie do twórczości Goethego nie jest zresztą w tym kontekście przypadkowe, zważywszy, że w twórczości Diltheya termin przeżycie pojawia się przy okazji biografii poety. Faust, intelektualista, buntuje się przeciwko skostnieniu i własnej powierzchowności, będącej wynikiem jego teoretycznych zamiłowań. Wiedza, czerpana z drugiej ręki, z książek i spreparowanych eksperymentów, wydaje mu się więzieniem, które oddziela go od rzeczywistości:

„Biada! czyż jeszcze wciąż tkwię w tym więzieniu?

W przeklętym stęchłych murów zacieśnieniu,
Gdzie słońca promień,
zanim ściany draśnie,

W barwionych szybach łamie się i gaśnie.

Gdzie od posadzki do samej powały

Piętrzą się w ścisku całe góry książek,

Gdzie zakopconych pergaminów zwały

Kurz warstwą kryje, mól i robak drąży?

Bezużytecznych szkieł i retort skład (...)

Oto twój świat!. A więc to ma być świat!”¹.

Intelektualista ów, zniewolony przez książki i ukształtowany przez ich lekturę, oczekuje teraz spełnienia w przeżyciu porywającym całą osobowość. Chce przyswoić w przeżyciu całą prawdziwą rzeczywistość. Przeżycie – owo pojęcie zawiera w sobie zarówno ideę dynamizmu, jak i całościowości. Ruch w nim zawarty zdąża do ogarnięcia jak największej przestrzeni, a w końcu do poczucia nieskończoności własnego przeżywającego jestestwa, które łączy się ze wszystkim i jest wszystkim: w przeżyciu wszystkiego doznaje i wszystko rozumie, nic mu nie umyka. Uświadomienie sobie, że świat nie

¹ J. W. Goethe: *Faust*, tłum. F. Konopka. Warszawa 1977, s. 48-49.

sprowadza się do praw i obserwowalnych procesów, które można by zrozumieć i pojęciowo opanować, zniechęcenie rolą zewnętrznego obserwatora i eksperymentatora żyjącego w składzie „szkieł i retort”, nakazuje Faustowi odwrócić się od studiów i poszukiwać spełnienia w przeżyciu.

W procesie kształtowania się pojęcia przeżycia niebagatelną więc rolę ma jego krytyczny charakter. Wyraża mianowicie krytykę, z jednej strony, oświeceniowego racjonalizmu, z drugiej, pozytywistycznej koncepcji doświadczenia i rzeczywistości, jak również przeakcentowania roli techniki w życiu człowieka. Gadamer mówi o „nieobecności przeżyć i głodzie przeżyć, płynących z choroby na skomplikowaną maszynierię cywilizacji przeobrażonej przez cywilizację przemysłową”².

Zwrot ku przeżyciu ma zatem swą podstawę w dążeniu do pełniejszego uczestnictwa w życiu, do pełniejszego spotkania z rzeczywistością, w końcu do przekroczenia skończoności naszego doświadczenia. Oczywiście kariera pojęcia przeżycia nie mogłaby mieć miejsca, gdyby nie dowartościowanie tego, co jednostkowe i skończone, i gdyby nie wiara w to, że to właśnie może stać się miejscem objawienia się Całości. Ten panteistyczny charakter przeżycia będzie zresztą obecny również w refleksji Diltheya.

Na tle powyżej nakreślonego znaczenia pojęcia przeżycia możemy teraz podjąć próbę ukazania Diltheyowskiej refleksji z perspektywy znaczenia i roli owego pojęcia w ramach jego filozofii życia, a w szczególności w ramach, opierającego się na niej, ugruntowania wiedzy w naukach humanistycznych. Problemy, jakie wystąpiły w związku z zadaniem ugruntowania humanistyki (część I) i przykłady programowego odchodzenia od tego pojęcia w jego funkcjach epistemologicznych (część II) ukazują wewnętrzne napięcia i słabości tego pojęcia jako podstawowego dla nauk humanistycznych. Zarazem jednak spojrzenie na przemiany kontekstów, w jakich występuje ono u samego Diltheya pozwala uświadomić sobie jego rolę w początkach kształtowania się filozofii hermeneutycznej (część III).

Oprócz wspomnianych funkcji, odwołanie się do pojęcia przeżycia miało zapewne służyć temu, by zasypywać te przepaści, które stworzyła refleksja filozoficzna, w szczególności nowożytna: pomiędzy rzeczywistością a świadomością, bezpośredniością a pojęciem, czasem a wiecznością, pomiędzy jednostką a wspólnotą, tym, co subiektywne a tym, co obiektywne itd. W tym sensie pojęcie to stanowi świadectwo przełamywania charakterystycznych dla paradygmatu epistemologii nowożytnej opozycji. Zrazu dokonuje się to na gruncie ogólnego Diltheyowskiego projektu uzasadnienia obiektywności poznania humanistycznego, a zatem samo ma charakter epistemologiczny (w tym sensie można rozumieć jego pozytywistyczny jeszcze charakter, na

² H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran. Kraków 1993, s. 90.

który wskazuje Gadamer³). Nacisk położony zostaje na pojęcie przeżycia jako źródło, z którego powstaje wiedza humanistyczna i które ma być jej uprawomocnieniem⁴. W okresie późniejszym, w ramach szerszej zaprojektowanej koncepcji hermeneutycznej, pojęcie przeżycia włączone zostaje w jeden kontekst i wraz z pojęciami wyrazu i rozumienia reprezentuje życiowy związek leżący u podstaw wiedzy. Dostrzegamy, iż pojęcie to wiedziewówczas Diltheya ku perspektywie takiego ujęcia sposobu ludzkiego bycia w świecie, dla którego najistotniejszym wyznacznikiem jest rozumienie. Dopiero w ramach owego kontekstu życiowego (przeżycie-wyraz-rozumienie) pojęcie przeżycia nabiera znaczenia, które w pełni uwidacznia jego funkcje w ramach całej filozofii Diltheya. Będziemy się starali pokazać, że Dilthey zachowuje walory pojęcia przeżycia włączając je właśnie w ten kontekst, a zatem, że nie można traktować owego pojęcia w izolacji od triady przeżycie-wyraz-rozumienie, przypisując mu np. funkcję ostatecznego fundamentu wiedzy na podobieństwo pozytywistycznych „danych”. „Znaczenie psychologii – pisze Paczkowska-Łagowska – ulegnie zdecydowanie pomniejszeniu, gdy nauki humanistyczne zostaną następnie określone przez Diltheya jako te, z którymi mamy do czynienia, gdy dochodzą do głosu ekspresje życiowe i o ile są one rozumiane. Psychologiczny punkt widzenia Einleitung straci na znaczeniu w rozprawie pt. *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych* (1910), w której analiza rozumienia wysunie na czoło hermeneutyczny punkt widzenia”⁵.

I. Dilthey – projekt ugruntowania nauk humanistycznych. Należy jeszcze raz podkreślić, że w Diltheya projekcie ugruntowania nauk humanistycznych przeżycie pełni szczególną, epistemologiczną rolę i tym samym wykracza poza użytek, jaki czyniła z niego niemiecka humanistyka XIX wieku.

Takie cechy przeżycia, jakimi są bezpośredniość i „całościowość”⁶ ujęcia rzeczywistości skłaniały niewątpliwie do tego, by przyjąć je za podstawę tworzenia się wiedzy, szczególnie wówczas, gdy krytycznie oceniano możliwości samego intelektu i doświadczenia zmysłowego, co na gruncie filozofii życia było powszechne. Ponadto pojęcie to właśnie z perspektywy filozofii życia zdawało się najlepiej odpowiadać sposobowi, w jaki człowiek

³ „Diltheya pojęcie przeżycia zawiera najwyraźniej oba momenty panteistyczny, a jeszcze bardziej pozytywistyczny, przeżycie, a jeszcze bardziej jego wynik” (tamże).

⁴ Trzeba jednakże od razu zaznaczyć, że „psychologia opisowa” Diltheya, w ramach której pojawia się pojęcie przeżycia, na tyle różni się od psychologii empirycznej, mogącej stanowić epistemologiczny fundament uprawomocnienia wiedzy humanistycznej, że nie można utożsamiać jego filozofii nauk humanistycznych z prostą kontynuacją klasycznego pozytywizmu angielskiego. Różnicę tę uwidacznia i analizuje E. Paczkowska-Łagowska w swej pracy *Filozofia nauk humanistycznych w ujęciu Wilhelma Diltheya*. Kraków 1981, zvl. s. 67-76.

⁵ E. Paczkowska-Łagowska: *Filozofia nauk humanistycznych...*, wyd. cyt., s. 62.

⁶ Tę cechę przeżycia wyjaśniam poniżej.

uczestniczy w rzeczywistości. Tak więc Dilthey dostrzega w przeżyciu coś, co zapewnia człowiekowi bezpośredni dostęp do rzeczywistości i stanowi o możliwości pełniejszego ujęcia tejże. W przeżyciach „dane jest [...] królestwo bezpośredniej rzeczywistości; bramy rzeczywistości stoją tu otworem”⁷. Będąc „postrzeganiem od wewnątrz rzeczywistości”⁸, przeżycie nie jest jedynie uwewnętrznieniem tego, co dane jest w „obiektywnym” świecie przedmiotów. W dziele *Trzy epoki nowoczesnej estetyki* Dilthey, pisząc o naturalizmie i sztuce naśladowczej zapytuje: „Co tutaj jest daną rzeczywistością?”⁹. Okazuje się przecież, że nie jest nią czysta „faktyczność”, lecz coś więcej: artysta „odtworzący”, jeśli tylko jest artystą, przeżywa zawsze znaczenie tego, co ma „przed sobą”, przywołuje całość, w obrębie której pojawia się to, co przeżywane, a więc nie istnieje dla niego „nagi” fakt. Samo postrzeganie, będąc momentem przeżycia, jest już współkształtowane przez cały „kompleks psychiczny”. Nie oznacza to dla Diltheya niemożności „obiektywnego” ujęcia rzeczywistości. Zmienia się raczej pojęcie tego, co rzeczywiste. To właśnie możliwości doświadczenia, jakie daje przeżycie, będą decydować o tym, co rzeczywiste. Ostatecznie rzeczywistością, o którą tu chodzi jest rzeczywistość życia. Jest ona wcześniejsza od podziału na podmiot i przedmiot, a wyraża ją pojęcie znaczenia¹⁰. *Bedeutung* nie jest tutaj jednak, tak jak np. dla Fregego, przedmiotem, stanowiącym desygnat wypowiedzi, ujmowanym poprzez myśl. Sposób ujmowania rzeczywistości u Diltheya jest nierozłączny z nią samą. Zgodnie z postulatami „immanencji” istnieje ona tylko w jej ujmowaniu. „Nigdy – pisze Dilthey – 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”¹¹.

Przeżycie więc będzie stwarzało ramy możliwego doświadczenia. Dzięki swym własnościom będą one znacznie szersze niż te, które zakreśla mu np. „naoczność zmysłowa”. Ogarną one w ten sposób cały obszar doświadczenia, którego wyrazem są poszczególne dziedziny kultury. Będąc rodzajem doświadczenia, przeżycie eliminuje możliwość wiedzy opartej na „czystej spekulacji”. Zawierając w sobie bezpośredniość, eliminuje ono rozdział między zewnętrznym zjawiskiem a istotą rzeczy.

Krytyka „intelektualizmu” (spekulacji) oraz „pozytywizmu” wyraźnie widoczna jest również w podkreśleniu innego aspektu przeżycia, mianowicie

⁷ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, t. XIX. Göttingen 1982, s. 55.

⁸ W. Dilthey: *G.S.I.*, t. VII. Leipzig, Berlin 1927, s. 217.

⁹ W. Dilthey: *Trzy epoki nowoczesnej estetyki i jej dzisiejsze zadania*, w: tenże: *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1982, s. 281.

¹⁰ Na temat związku pojęcia przeżycia z pojęciem znaczenia por. E. Paczkowska-Łagowska: *Logos życia*. Gdańsk 2000, s. 121-123.

¹¹ W. Dilthey: *G.S.*, t. VIII. Leipzig, Berlin 1931, s. 16.

cie jego „całościowości”. Całościowość owa oznacza, że przeżycie realizuje się zawsze jako moment życiowej całości, a przez to osadzone jest w całym układzie przeżyć, który zarazem kształtuje, jak i przez który jest kształtowane. Całościowość przeżycia oznacza jednak także, że jest ono jednością, całościowym aktem angażującym wszystkie duchowe władze czy możliwości człowieka. Jest ono aktem „całego” człowieka jako istoty „przedstawiająco-chcąco-czującej”. Można co prawda mówić o dominacji pewnych stron ludzkiej psychiki w poszczególnych przeżyciach, lecz zawsze pozostają one w istotnych relacjach z całością osobowości¹². Tak jak w przeżyciu odtwórczym, tak w każdym przeżyciu „współdziała życie psychiczne w swej totalności.”¹³. Życie w tym sensie „jest polem działalności totalności życia psychicznego w kolejno następujących po sobie stanach naszego umysłu (słowo umysł oznacza tu tę właśnie totalność)”¹⁴.

Oczywiście podkreślanie „całościowego” charakteru przeżycia implikuje również pewne trudności. Wspominaliśmy o nich już na wstępie. Chodzi mianowicie o zarzut irracjonalizmu wiążący się z przyjęciem za podstawę epistemologiczną czegoś, co samo wydaje się być „niezgrębialne” i nie poddające się kontroli. Z „całościowego” charakteru przeżyć może wynikać określenie ich jako aktów przedpojęciowych, a nawet całkowicie nieświadomych. „Dilthey – pisze G. Misch – o układzie psychicznym mówi: zostaje on 'przeżyty', w 'silnym' – czy inaczej 'mrocznym' – spostrzeganiu wewnętrznym”¹⁵. „Obserwacja niszczy przeżycie”¹⁶, a próbując je zreflektować umyka nam ono w swoim realnym charakterze. Poprzez uwagę i namysł „zatrzymujemy to, co samo w sobie płynie”¹⁷, co czasowe i historyczne. Czy wobec tego nie mamy tu do czynienia z ponownym wytworzeniem się przepaści pomiędzy rzeczywistością a wiedzą o niej, czy nie powracamy tym samym do teriopoźnawczego dualizmu, który miał być przewyżczony właśnie przez odwołanie się do pojęcia przeżycia? Jeśli określimy je przez pryzmat przedpojęciowości, nieświadomości, czasowości i całościowości, wówczas odznaczać się ono będzie nieredukowalną irracjonalnością. Wobec tego postulat Diltheya, by naukom humanistycznym towarzyszyła „filozoficzna świadomość tego, jak z przeżywania tego, co się wydarza, tworzy się

¹² „Znaczenie 'przeżycia' pokazuje się najlepiej nie wtedy, kiedy staramy się rozbić je na części składowe, lecz gdy ujmujemy je całościowo [...]” (K. Sauerland: *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*. Warszawa 1986, s. 56. W części poświęconej Diltheyowi autor omawia historię pojawienia się i rozwoju pojęcia „przeżycia”).

¹³ W. Dilthey: *G. S.* t. VII, wyd. cyt., s. 218.

¹⁴ W. Dilthey: *G. S.* t. VI, Leipzig, Berlin 1931, s. 304, tłum. za: G. Sowiński, w: G. Sowiński (red.): *Wokół rozumienia*. Kraków 1993, s. 62.

¹⁵ G. Misch: *Vorbericht des Herausgebers*, w: W. Dilthey: *G. S.*, t. V, wyd. cyt., s. LXXXI.

¹⁶ W. Dilthey, *G. S.*, t. VII, wyd. cyt., s. 194.

¹⁷ Tamże, s. 195.

naoczny pojęciowy układ ludzko-historyczno-społeczny świata”¹⁸ staje przed, wydawałoby się, nie dającą się przewyciężyć, trudnością. „Trudność, komentuje Diwald, wypełnienia tego postulatu tkwi w nieprzewycięzalnej irracjonalności życia, a więc także we wszelkiej historii, której podstawą jest 'irracjonalna faktyczność'. Dilthey w swoich analizach wciąż na nowo napotyka tę granicę”¹⁹.

Kolejną trudność, jaka wiąże się z pojęciem przeżycia jest jego czasowość. Jako „miejsce” ujawniania się rzeczywistości, przeżycie posiada specyficznym czasowy charakter. Specyficzność ta ujawnia się w pewnej antynomiczności, „jakie myślenie odkrywa w przeżyciu czasu”²⁰. Z jednej bowiem strony przeżycie jest jakby zatrzymaniem czasowego przepływu w teraźniejszości: „To wypełnienie realnością czyli teraźniejszość istnieje stale, podczas gdy wciąż zmienia się treść przeżywania. Przedstawienia, w których jesteśmy w posiadaniu przeszłości i przyszłości, istnieją tylko w teraźniejszości. Nie ma niczego poza realnością, pojawiającą się w stale istniejącej teraźniejszości. Statek naszego życia niejako nieustannie unosi przesuwający się nurt, a teraźniejszość jest stale i wszędzie tam, gdzie na tych falach jesteśmy, doznajemy, wspominamy, żywimy nadzieje, krótko mówiąc żyjemy pełnią naszej realności”²¹.

Z drugiej strony samo przeżycie okazuje się być „upływem w czasie”: „Przeżycie jest pewnym upływem w czasie, w którym każdy stan, zanim stanie się wyraźnym przedmiotem, zmienia się, ponieważ następująca po nim chwila zawsze nadbudowuje się na wcześniejszej, i w którym każdy moment – jeszcze nie ujęty – staje się przeszłością”²². Przeżycie jest więc pewnym kontinuum, w ruchu którego znika to, co teraźniejsze: „teraźniejszości nie ma nigdzie; to, co przeżywamy jako teraźniejszość, zawsze zamyka w sobie wspomnienie tego, co niegdyś również było teraźniejszością”²³.

Ta antynomiczność i nieprzejrzystość czasowego charakteru przeżycia skłania nas do określenia go jako zarazem czasowego i kondensującego czas. Ponieważ nie można traktować przeżycia jako czegoś odizolowanego od reszty życia i całego związku przeżyć występującego w nim, można powiedzieć za Diltheyem, że „przeżycie zawiera zarazem jako realność strukturalny związek życia; czasowo-przestrzenna lokalizacja, która rozprzestrze-

¹⁸ Tamże, s. 4.

¹⁹ H. Diwald: *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*. Göttingen 1963, s. 144.

²⁰ W. Dilthey: *G. S. t. VII*, wyd. cyt., s. 194.

²¹ Tamże, s. 193, tłum. za: G. Sowiński, dz. cyt. s. 78-9. Por. także: W. Dilthey: *G. S. t. VII*, wyd. cyt., s. 230.

²² Tamże, s. 194.

²³ Tamże.

nia się od terażniejszości (...)”²⁴. Tym samym, określone jako czasowo-historyczne przeżycie, będące „najmniejszą jednostką życia”²⁵, stanowi źródło tego, że „życie tworzy czasowo-historycznie rozwijający się całościowy przebieg”²⁶.

Charakteryzując w ten sposób przeżycie należy jednak zapytać, czy coś tak nieuchwytnego, przemijającego i zmieniającego się może stanowić podstawę kształtowania się wiedzy humanistycznej. Czy jednak jego funkcja kondensowania czasu²⁷ (wyrażająca się w pojęciu znaczenia) nie wnosi w tym punkcie pozytywnej równowagi? Z drugiej strony, czy wewnętrzna dynamika przeżycia określająca życie w jego czasowości wystarcza, by określić czasowość przebiegu dziejów jako przedmiotu humanistyki?²⁸ Jak zatem przeżycie może być, mówiąc za Diltheyem „prakomórką świata historycznego”²⁹.

Jak widzimy, pojęcie przeżycia jako epistemologiczna podstawa nauk humanistycznych rodzi wiele problemów i pytań³⁰. Choć zdaje się ono rozwiązywać niektóre, fundamentalne kwestie, przyczynia się do powstania następnych. Obok tych, które już wymieniliśmy, można jeszcze wskazać na nieredukowalny subiektywizm przeżywania. Przeżycie niesie w sobie całą „niezgrabność” życia, a przez to zdaje się zamykać we własnym kręgu subiektywności i nieprzejrzystości dla refleksji. Ujmując je tylko z tej strony, rodzą się zatem wszystkie postawione wyżej pytania i gdyby ono samo miało spełniać rolę punktu oparcia dla humanistyki musielibyśmy uznać Diltheya

²⁴ Tamże, s. 231.

²⁵ Por. Por. tamże, s. 195: „Bieg życia składa się z części, z przeżyć, które pozostają do siebie w wewnętrznym układzie. Każde poszczególne przeżycie odnosi się do osoby, której jest częścią; dzięki strukturze jest ono powiązane innymi częściami w układ; układ jest rozległą kategorią, której źródło tkwi w życiu. Układ ujmujemy mocą jedności świadomości. Jedność świadomości jest warunkiem, któremu podlega wszelkie ujmowanie; jest jednak rzeczą jasną, iż wystąpienie układu nie wynikłoby z samego faktu, że jedności świadomości jest dana pewna mnogość przeżyć. Układ życia jest nam dany tylko dlatego, że samo życie jest strukturalnym układem, w którym przeżycia pozostają do siebie w przeżywalnych przez nas odniesieniach (...)” (tłum. za: G. Sowiński, dz. cyt., s. 80).

²⁶ Por. H. Dilthey, dz. cyt., s. 134. Przytacza on w tym miejscu sformułowanie Bollnowa. Kontynuując: „Znajdujemy się tutaj w najważniejszym punkcie filozofii Diltheya. Czy z pojęć: przeżycia, działania, znaczenia, czasowości, układu itd. nie wynika nieuchronnie to, że musimy utożsamić życie i dzieje?” (tamże, s. 134).

²⁷ Bollnow mówi o tym, że przeżycia nadają życiu „ziamistość” (por. Tenże: *Die Lebensphilosophie*. Göttingen, 1958, s. 26).

²⁸ „To jednak, co wytwarza dziejowość w całym jej zakresie, nie daje się ostatecznie wyprowadzić z subiektywnego przeżywania i jego strukturalnych stosunków. (...) Wraz z tym ujawnia się, że życie i dzieje nie są dającymi się dowolnie wymieniać członami w sensie 'A' jest 'A'” (tamże, s. 135).

²⁹ Por. W. Dilthey: *G. S.*, t. VII, wyd. cyt., s. 41-42.

³⁰ Należy w tym miejscu wskazać, że o trudnościach, jakie napotyka pojęcie przeżycia jako element fundujący prawomocność wiedzy humanistycznej pisze również Z. Kuderowicz w swej monografii o Diltheyu (zob. Z. Kuderowicz: *Dilthey*. Warszawa 1967, s. 88-91).

uzasadnienie nauk humanistycznych za fiasko psychologizacyjnej bądź irracjonalistycznej próby zbudowania epistemologii na gruncie filozofii życia.

II. Eduard Spranger – duch, a nie dusza. Filozofia nauk humanistycznych Sprangera stanowi wyraźny przykład dystansowania się wobec pojęcia przeżycia. Ponieważ Spranger jest uczniem Diltheya, jego stosunek do owego pojęcia będzie tu znamienity. Jego koncepcja ukazuje, jaki sens można było przypisywać „przeżyciu” i w jaki sposób próbowano ominąć trudności związane z tym pojęciem.

Podstawową konstatacją Sprangera, jest odróżnienie trzech sfer bytu: świata fizycznego, świata psychicznego i świata idealnego. Tylko sfera psychiczna jest ściśle subiektywną. Zawiera ona konkretne przeżycia psychiczne empirycznego podmiotu, które są całkowicie niedostępne bezpośrednio innym podmiotom³¹, a wobec tego ograniczają się do własnego, zamkniętego świata jednostki. Obie pozostałe sfery należą do obiektywnego i intersubiektywnego świata dostępnego każdemu poznającemu. Bardzo mocno podkreśla Spranger oddzielenie i odróżnienie subiektywnych przeżyć jednostki od obiektywnych treści duchowych przejawiających się w jej, najszerszej pojętych, zachowaniach. Píše on: „Sposób, w jaki ten subiekt duchowy zawarty jest w indywidualnym 'ja' jest ważnym problemem teorii rozumienia. Jej zadaniem w tym zakresie jest każdorazowe rozdzielenie tego, co należy do 'ja' lub inaczej, do podmiotu psychologicznego od obiektywnych treści duchowych”³². Autor *O teorii rozumienia...* uwyrażnia oddzielenie tego, co u Diltheya często się mocno splatało: sfery psychologicznej związanej z subiektywnym „ja” i jego przeżyciami oraz sfery duchowej, związanej z treściami idealnymi, wykraczającymi poza sferę przeżyć, jednak tylko poprzez nią dostępną.

Psychiczny świat jednostki – dusza, może być prawdziwie zrozumiana tylko dzięki duchowi – idealnym treściom, które tworzą intersubiektywną sferę, z jakiej działania ludzkie biorą swój sens. W rozumieniu działań nieodłączny element psychiczny może stanowić zaciemnienie i zafalszowanie, jeśli nie jest podporządkowany czy kierowany światem idei. Żyjąc w kulturze, pojętej jako przecięcie się i związek wszystkich trzech rejonów bytu (fizyczności, idealności i psychiczności) i tworząc naukę, możemy spróbować ją odnieść do różnych rejonów istnienia. W ten sposób powstają nauki o tym, co obiektywne i transsubiektywne. Przeżycia wszelako zostają wyjęte z tego kręgu, którym może zajmować się jakakolwiek nauka. Fakt ten w pełni ukazuje zawężenie znaczenia pojęcia przeżycia do sfery ściśle subiektywnej i zabsolutyzowanie jego indywidualnego aspektu, od czego da-

³¹ Por. E. Spranger: *Lebensformen*. Haale 1930, s. 414.

³² E. Spranger: *O teorii rozumienia i psychologii nauk o duchu*, tłum. U. Schrader. Warszawa 1985, s. 20.

leki był Dilthey: „Na pierwszym miejscu – pisze Spranger – znajdują się bezpośrednie przeżycia. O nich nie istnieje żadna nauka: życie w tym obszarze jest nieuchwytną, niekomunikowalną, bezkształtną mistyką, rozbłyskiem i zanikiem, rozplywającym się snem, daleką analogią stanu półsnu”³³.

Rozumienie nigdy więc nie osiąga pełnej obiektywności swoich wyników, wciąż jest skazane na balast subiektywnych, partykularnych treści, które zaciemniają wpływ idealnej rzeczywistości na ludzkie działania i ich wytwory. Życie jest nieuchwytnie w swej pełni. Nauka zajmuje się więc tylko jego stroną uchwytną, uchwytną w aktach rozumienia, tą, która jest podporządkowana sferze bytu idealnego. Jak widać, u Sprangera przeżycie stanowi element nieredukowalny, ale i negatywny: jest tym pojęciem, które wskazuje na nie dającą się przewyczyć niemoc rozumienia i zarazem na nieredukowalną „samotność” jednostki. Przeżycia są własnością izolowanego indywiduum i jako takie pozostają niedostępne poznaniu. Przeżycie zatem stanowi dla Sprangera już tylko moment zaciemniający i utrudniający rozumienie.

W przypadku problemu uprawomocnienia nauk o duchu zauważamy istotną różnicę w sposobie jego rozwiązania: Dilthey mianowicie ugruntowuje obiektywność humanistyki (a przez to próbuje się uporać z zagrożeniem relatywizmem) w ontologicznym związku, jaki zachodzi w przeżyciu między rozumiejącym a tym, co rozumiane. Pierwotnie obiektywność nauk o duchu jest oparta na nieusuwalnej jedności podmiotu i przedmiotu w przeżyciu i rozumieniu, które poprzez wyraz (ekspresję) wynosi ową jedność na poziom powszechnie dostępny. Spranger natomiast dokonuje owego ugruntowania poprzez wskazanie na ponadindywidualną, idealną rzeczywistość ducha, której pierwszym walorem jest nie jej niezaprzeczalna rzeczywistość, lecz intersubiektywna przejrzystość.

U Diltheya przeżycia są „miejscem”, gdzie wyjawia się rzeczywistość; byt dla człowieka (byt nierozdzielnie z nim związany) jest jedynym, jakim zajmują się „nauki o duchu”. Przeżywający człowiek jest „punktem”, gdzie życie, a więc i rzeczywistość, pierwotnie się ujawnia. Subiektywność i obiektywność są wynikiem dalszych procesów. Ta pierwsza wykształca się poprzez ograniczanie własnych przeżyć tylko do nich, ta druga (obiektywność) poprzez wnoszenie ich w procesie rozumienia i wyrażania w konstelacje innych wyrażonych i rozumianych przeżyć. Dopiero tu człowiek, będący ontologicznie miejscem odślaniania się rzeczywistości, może stać się obiektywny lub subiektywny w wygłaszaniu swoich sądów. O obiektywności rozumienia nie stanowi dystans, w jakim pozostaje ono do idealnej sfery ducha, ale rozległość kulturowej przestrzeni, jaką ogarnia sobą i jaką bierze pod uwagę. Po-

³³ Tamże, s. 25.

jęcie przeżycia u Sprangera zmienia więc swój sens, wyraża to, co partykularne, subiektywne, tylko psychiczne.

Spranger próbuje naszkicować taką teorię rozumienia dla nauk o duchu, by zadowolili wymagania, jakie się stawia nauce: intersubiektywną sprawdzalność i komunikowalność. Koszty, jakie ponosi jego teoria za zrationalizowanie i ujaśnienie modelu rozumienia wyrażają się w usunięciu poza obręb zainteresowań wszystkiego, co nie podlega idealnej sferze wartości i w uznaniu tego za element zniekształcający proces rozumienia. Przez to na powrót wzmagają się nieufność wobec przeżyć, źródła ciemnego i niekontrolowanego, poprzez które i w którym ujawnia się życie – ostateczna totalność *Lebensphilosophie*.

Nieufność wobec pojęcia przeżycia znalazła, jak widzimy na przykładzie Sprangera, swój wyraz nie tylko w obozie zdeklarowanych przeciwników Diltheyowskiej filozofii życia (np. u przedstawicieli naokantyzmu badńskiego), ale i wśród kontynuatorów jego myśli.

III. Dilthey przeżycie jako element triady przeżycie – wyraz – rozumienie. Dilthey jednak nawet w okresie, kiedy, w związku z lekturą *Badań logicznych* większy nacisk niż na pojęcie przeżycia kładzie na pojęcie znaczenia, nie rezygnuje z tego pierwszego. Wynika to, jak się zdaje, z jego walorów, których nie dostrzegali krytycy, a które bezpośrednio wiążą się z perspektywą filozofii życia. Pojęcie przeżycia mianowicie, nie zredukowane bynajmniej do sfery „faktów psychicznych” (czym dystansuje się Dilthey wobec psychologii empirystycznej), oddaje sposób, w jaki życie realizuje się w ludzkim świecie. Świadczy też o tym, że dla Diltheya idea nauki miała wyrastać (i być interpretowana) z idei życia, a nie odwrotnie. „Przeżycie” zawiera co prawda całą „niezłębialność” życia, a przez to zdaje się zamykać we własnym kręgu subiektywności i całkowitej nieprzejrzystości dla refleksji. Ujmując je tylko od tej strony, jak już wspominaliśmy, trzeba by uznać Diltheya uzasadnienie nauk humanistycznych, które zakładałoby oparcie poznania na przeżyciach, za fiasko, którego efektem byłby irracjonalizm i psychologizm. Nie taki jest jednak ostateczny efekt refleksji autora *Der Aufbau...*

Podstawą humanistyki w ramach refleksji Diltheya nie może być przeżycie w jego izolacji, potraktowane jako ostateczna baza empiryczna. Podstawę tę stanowić musi właściwa historycznemu życiu hermeneutyczna triada przeżycie-wyraz-rozumienie. Samo pojęcie przeżycia wplecione zostaje we właściwy dla niego i nierozzerwalny kontekst znaczeniowy³⁴. Pomiędzy prze-

³⁴ E. Paczkowska-Łagowska szczególnie podkreśla ten moment w cytowanej już monografii na temat diltheyowskiej filozofii nauk humanistycznych: „Wydaje się zatem, że pozycja opisowej, analitycznej i porównawczej psychologii w systemie Diltheya odpowiadała randze, którą przypisywał on indywidualizmowi, natomiast z przesunięciem uwagi na szersze obiektywności historyczne, na świat kultury i społeczeństwa, straciły na znaczeniu analizy przeżyć. Zyskały natomiast analizy rozumienia, gdyż Dilthey zdał sobie sprawę z faktu, że w naukach humanistycznych nie idzie ostatecznie o badanie prze-

życiem a wiedzą realizującą się w humanistyce, operującą pojęciami i kategoriami, znajdujemy istotny człon pośredni: wyraz (*Ausdruck*). Jednakże, by był on możliwy i by możliwe było rozumienie polegające w dużej mierze na przeżyciu odtwórczym (*Nacherleben*) musimy nieco zmodyfikować, zgodnie z myślą Diltheya, nakreślone dotąd pojęcie przeżycia, bowiem nie wyczerpuje ono jeszcze jego charakterystyki. Pisaliśmy o tym, że obserwacja, inaczej mówiąc, świadomość, „niszczy przeżycie”. Zgodnie jednak z tym, co pisze Dilthey, przeżycie i świadomość mogą i często są rzeczywiście ze sobą powiązane. Niech za przykład posłuży nam poniższy cytat: „Treść – pisze Dilthey – taka jak 'czerwień' czy 'błękit' i zachowanie, takie jak ujmowanie czerwieni czy upodobanie w niej są dla mnie tu oto. To bycie-dla-mnie-tu-oto można określić jako bycie-świadomym albo jako przeżywanie – jeśli słowo to wzięte zostanie nie tyle w sensie samego procesu życiowego, ile w sensie sposobu, w jaki ono jest tu oto. Tu oto istnieją dla mnie zarówno występujące w przedstawieniu jakości zmysłowe, jak i uczucie bólu czy dążenie, zarówno stosunek matematyczny, jak i moja świadomość zobowiązana umową. Wyrażenie 'być-dla-mnie-tu-oto' jest już pewną refleksją na temat istniejącego stanu faktycznego, ponieważ został on tu określony jako należący do pewnego Ja”³⁵. Przeżycie zatem nie musi oznaczać całkowicie nieświadomego, wewnętrznego procesu, „zamkniętego” przed wszelką refleksją. Więcej nawet: „ślepe, absolutnie 'nieświadome' przeżywanie w ogóle nie istnieje dla człowieka”³⁶. Moment ten należy szczególnie podkreślić. Stanowi on o modyfikacji pojęcia przeżycia w kierunku odejścia od jego czysto irracjonalnego i nieświadomego charakteru. „Przeżycie nie jest nieme i mroczne”³⁷. W samym przeżyciu zawarta jest już praca myślenia: „Przeżywanie zawiera w sobie elementarne osiągnięcia myśli”³⁸. Owa praca myślenia doprowadza, poprzez szereg procesów pośrednich, do utworzenia się pojęć i kategorii nauk humanistycznych: „Wszystkie te kategorie życia i dziejów – pisze Dilthey – są formami wypowiedzi, które (...) osiągają ogólne zastosowanie na obszarze nauk o duchu. Pochodzą one z przeżywania”³⁹.

Trzeba więc podkreślić, że „przeżycie”, określone jako irracjonalne, nieświadome i zawierające wewnętrzne antynomie, może być jedynie po-

żyć, lecz o przeżywanie wtórne, czyli rozumienie uprzedmiotowionych wytworów przeżyć. Hermeneutyka jako 'zgodna z regułami sztuka utrwalonych wytworów duchowych' zajmuje miejsce psychologii” (E. Paczkowska-Łagowska: *Filozofia nauk humanistycznych.*, wyd. cyt. s. 90).

³⁵ W. Dilthey: *G. S.*, t. VII, wyd. cyt., s. 26.

³⁶ H. Diwald, dz. cyt., s. 136. Ponadto: „Tylko o ile w przeżyciu biorą udział momenty świadomości, przedstawia ono pewną przed-formę poznania, a więc w tym wypadku rozumienia” (tamże, s. 145).

³⁷ Jest to zdanie Diltheya, które przytaczam za Mischem. Por. tenże, dz. cyt., s. LXXXVII.

³⁸ W. Dilthey: *G. S.*, t. VII, wyd. cyt., s. 196.

³⁹ Tamże, s. 203.

jęciem granicznym. „Przeżycie”, które Dilthey sytuuje w triadzie fundującej humanistykę, zachowując swój czasowy i całościowy charakter, jest „przeżyciem czegoś” i zarazem „przeżyciem dla nas”, a ponadto, co wynika już z pojęcia ducha obiektywnego, jest „przeżyciem we wspólności”, którą jest właśnie duch obiektywny. Jako takie przeżycie uzyskuje zawsze swój wyraz i staje się podstawą rozumienia jako przeżywania odtwórczego. Pojęcie przeżycia, jeśli nie absolutyzujemy w jego ramach irracjonalności i nieświadomości, zachowuje swój pierwotny, krytyczny charakter oraz to, co stanowiło najistotniejszą jego rolę, tj. podkreślenie, że naszą wiedzę konstytuuje nieustanne spotkanie i uczestnictwo w rzeczywistości, które polega na zaangażowaniu „całego człowieka” w jego życiowych odniesieniach. W tej roli także utrzymuje ono swe znaczenie jako jeden z członów triady stanowiącej podstawę wiedzy właściwej naukom humanistycznym. Dopiero przyjąwszy konstytutywną funkcję całej owej triady, Dilthey dystansuje się od pozytywistycznego modelu wiedzy i liniowego jej uzasadniania. Analizując bowiem znaczenie wszystkich trzech pojęć wchodzących w jej skład (przeżycia, wyrazu i rozumienia) dostrzec można, iż triada ta określa proces poznania hermeneutycznie, tj. jako kołowy ruch dokonujący się pomiędzy przeżywaniem, wyrażaniem i rozumieniem, które z kolei kształtuje nasze przeżywanie itd.

Podsumowując, należy stwierdzić, że znaczenie pojęcia przeżycia oraz wysunięcie go przez Diltheya na plan pierwszy w ramach projektu uzasadnienia możliwości wiedzy humanistycznej, nie sprowadza się jedynie do jego zawartości krytycznej i negatywnej. Nie redukuje się ono również do bycia użytecznym (bądź nie) narzędziem w opracowywaniu podstaw humanistyki. Można mniemać, iż Dilthey musiał dostrzegać w nim coś więcej niż tylko pojęciowe narzędzie dla celów uzasadnienia epistemologicznych podstaw humanistyki. Zdając sobie sprawę z antypsychologistycznej krytyki tego pojęcia, zachowuje je w ramach triady przeżycie-wyraz-rozumienie jako istotny element opisujący tworzenie się wiedzy, ale zarazem również jako istotny element opisujący specyficzny charakter ludzkiego sposobu bycia w rzeczywistości czasowo-historycznej. Wychodząc z perspektywy filozofii życia dostrzega on w przeżyciu właściwy człowiekowi sposób uczestnictwa w świecie (ludzi, rzeczy, ale przede wszystkim znaczeń i sensów). Wraz z pojęciami wyrazu i rozumienia pojęcie przeżycia stanowi wykładnię bycia człowieka w świecie i podkreśla jego „całościowy” (w sensie, jaki określiliśmy powyżej), ale z tego powodu skończony charakter. Hermeneutyczna interpretacja pojęcia przeżycia u Diltheya dąży do eliminacji jego jednoznacznie irracjonalnego i psychologistycznego charakteru. Nie uchroniło to jednak „przeżycia” i „przeżywania” przed krytyką Heideggera i Gadamera, którzy eksponują przede wszystkim ich immanentny związek z nowożytną

filozofią podmiotu i kartezjanizmem⁴⁰, które, jak się wydaje, u samego Diltheya poddane zostają daleko idącym przemianom.

Wewnętrzne napięcia, które właściwe są pojęciu przeżycia w ujęciu Diltheya, odzwierciedlają również te, które właściwe są jego filozofii w ogóle. Dilthey jednakże jest myślicielem, który nie tyle dąży do zniesienia owych napięć, ile rozwija swe podstawowe intuicje dotyczące wiedzy i życia oraz wzajemnego ich stosunku.

Pojęcie przeżycia odegrało rolę niebagatelną w kształtowaniu się wczesnej filozofii hermeneutycznej. Problemy, jakie rodziło doprowadziły do uświadomienia istotnego znaczenia kwestii obiektywizacji (wyrazu przeżyć) i rozumienia. Tym samym, po części negatywnie, po części pozytywnie, spełniało ono funkcję stymulującą refleksję nad ludzkim sposobem bycia w świecie. Było ono punktem odniesienia dla tego sposobu myślenia, który wskazywał na granice filozofii refleksji, jak również stanowił konsekwencję uświadomienia istotnej roli dziejowego charakteru ludzkiej rzeczywistości.

Streszczenie

W artykule podjęto próbę ukazania roli i znaczenia pojęcia przeżycia w filozofii hermeneutycznej Wilhelma Diltheya. Problemy, jakie wystąpiły w związku z zadaniem ugruntowania humanistyki (część I) i przykłady programowego odchodzenia od pojęcia przeżycia w jego funkcjach epistemologicznych (część II) ukazują wewnętrzne napięcia i słabości tego pojęcia jako podstawowego dla nauk humanistycznych. Zarazem jednak spojrzenie na przemiany kontekstów, w jakich występuje ono u samego Diltheya, pozwala uświadomić sobie jego rolę w początkach kształtowania się filozofii hermeneutycznej (część III).

⁴⁰ Na temat krytycznego stosunku Gadamera do filozofii Diltheyowskiej zob. E. Paczkowska-Łagowska: *Hans-Georg Gadamer i spór o miejsce Wilhelma Diltheya w tradycji hermeneutycznej*, w: E. Paczkowska-Łagowska: *Logos życia*, wyd. cyt., s. 213-242. Krytyczne uwagi na temat hermeneutyki Diltheya znaleźć też można u Habermasa, który traktuje jej główne pojęcia, między innymi pojęcie przeżycia, jako zdradzające „ślady epistemologicznego projektu relacji podmiot-przedmiot” (zob. J. Habermas: *Kłopoty z przygodnością: powrót historyzmu*, w: *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, przekł. i oprac. J. Niżnik, Warszawa 1996, s. 27-28).