

## Pomiędzy podmiotem i przedmiotem – koncepcja rozumienia u Eduarda Sprangera

Eduard Spranger jest filozofem nieznanym bliżej polskiemu czytelnikowi. W języku polskim ukazała się jak dotąd tylko jedna jego książka pt. *O teorii rozumienia i psychologii nauk o duchu*<sup>1</sup>, wydana pierwotnie w 1918. Najbardziej jednak znaną pozycją z dorobku tego autora jest praca *Lebensformen*<sup>2</sup>, wydana po raz pierwszy w roku 1914 i mająca następnie wiele dalszych, często zmienionych i rozszerzonych, wydań.

E. Spranger należy do najbardziej znanych uczniów Wilhelma Diltheya, teoretyka *Geisteswissenschaften* i twórcy filozofii hermeneutycznej spod znaku filozofii życia. Jednym z centralnych problemów na obszarze refleksji nad specyfiką życia i szczególnym sposobem poznania, jakim posługuje się „życie”, by ująć samo siebie, jest problem rozumienia. W filozofii Sprangera zauważamy takie ujęcie problemu rozumienia, które zdaje się odchodzić od teoretycznych intencji jego nauczyciela. Metodologiczno-epistemologiczny charakter jego teorii rozumienia sprawia, że istotniejszy staje się w niej element intelektualny. Na przykładzie teorii rozumienia, jaką rozwija Spranger, dostrzec można, z jednej strony, zaawansowanie refleksji nad pojęciem rozumienia, z drugiej natomiast niektóre konsekwencje, jakie rodzą się wówczas, gdy „rozumienie” traktuje się z perspektywy metodologiczno-epistemologicznej, tj. jako szczególny sposób poznania, i stara się je podporządkować wzorcowi naukowości, wobec którego najistotniejszym staje się pytanie o obiektywność rozumienia i możliwość powszechnej ważności jego wyników. Dostrzegamy mianowicie, iż tam, gdzie E. Spranger „odpsychologizowuje” teorię rozumienia, a jednocześnie poszukuje dla niej płaszczyzny, która gwarantowałaby „rozumieniu” możliwość jego obiektywnego charakteru, popada on pod ten zarzut, którego chciał uniknąć W. Dilthey, mianowicie zarzut „intelektualizacji” procesu rozumienia. Oczywiście, nie oznacza to zarazem, że dążenie do ujęcia obiektywności rozumienia jako procedury realizowanej na gruncie humanistyki, samo z siebie jest błędne. Chodzi raczej o to, że ukazuje ono nie tyle granice metody

<sup>1</sup> E. Spranger, *O teorii rozumienia i psychologii nauk o duchu*, tłum. U Schrade, Warszawa 1985. Niemieckie wydanie tej pracy można znaleźć w szóstym tomie *Gesammelte Schriften*: E. Spranger, *Grundlagen der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1980. W tomie tym ponadto znajduje się wiele artykułów poruszających omawianą tutaj problematykę.

<sup>2</sup> E. Spranger, *Lebensformen*, Haale 1930.

rozumiejącego wniknięcia w przedmiot, ile granice samego sposobu stawiania zagadnienia rozumienia jedynie w świetle teoriopoznawczym, a szczególnie metodologicznym. Okazuje się na przykładzie Sprangera, że kategorie obiektywności i subiektywności, ukształtowane na nowożytniej opozycji podmiotu i przedmiotu, nie ujmują wyraźnie wydarzenia, jakim jest rozumienie.

Poniżej zaprezentuję teorię rozumienia w ujęciu E. Sprangera przedstawioną w *Lebensformen*, uwzględniając również rozprawę *O teorii rozumienia i psychologii nauk o duchu*, która to prezentacja, jak sądzę wyjaśni moją tezę.

## 1. Określenie rozumienia

W *Lebensformen* E. Spranger określa rozumienie jako „bardzo kompleksowy – teoretyczny akt, w którym, wraz z roszczeniem do obiektywności, ujmujemy wewnętrzny układ sensowny, tkwiący w bycie i w czynie, w przeżywaniu i zachowaniu człowieka (grupy ludzkiej) czy też sens obiektywizacji ducha”<sup>3</sup>.

Rozumienie jest więc dla E. Sprangera przede wszystkim aktem teoretycznym i intelektualnym. Dostrzegamy tutaj epistemologiczny „interes” jego koncepcji rozumienia. „Teoretyczny” oznacza tu również dyskursywny, pojęciowy, tj. nie „uczuciowy” i nie „mystyczny”. Rozumienie nie jest dla Sprangera przeżyciem jedności, identyfikacją powiązaną z akceptacją, lecz aktem poznawczym, w którym chodzi przede wszystkim o wiedzę. Dlatego też, jako tak ujęte, rozumienie zawiera w sobie „roszczenie do obiektywności”. Autor *Lebensformen* zdaje sobie sprawę z tych czynników uczestniczących w rozumieniu, które przyczyniają się do jego relatywizacji, będzie on jednak obstawał przy roszczeniu do obiektywności jako jednej z wyróżniających cech rozumienia. Jest to jeden z wymogów, jakie płyną z projektu ustanowienia rozumienia jako pewnej szczególnej procedury naukowej.

Obok cech samego aktu rozumienia w przytoczonej powyżej „definicji” zawarte są również istotne wskazówki co do celu i przedmiotu rozumienia. Zgodnie z tradycją hermeneutyczną rozumienie jest zawsze rozumieniem sensu. „Obiektem”, ku któremu kieruje się rozumienie jest „wewnętrzny układ sensowny”. W gruncie rzeczy układ taki możemy postulować wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z ludzką aktywnością. Oznacza to, że rozumienie kieruje się ku światu człowieka pojętego jako twórcą kultury. „Zdarzenia bezosobowego nie da się zrozumieć. Możemy je wyjaśnić, nawet przewidzieć, ale zrozumieć możemy tylko to, co wyrasta z sensownych aktów ludzkich”<sup>4</sup>. Stąd jako procedura naukowa określa ono nauki humanistyczne i odróżnia je od procedur właściwych przyrodoznawstwu<sup>5</sup>. Jako ukierunkowane na sens, rozumienie może dotyczyć zarówno samego istniejącego i działającego człowieka, jak i wytworów jego działalności, które Spranger, znów za Diltheyem, określa jako „obiektywizacje ducha”. Ta dwupłaszczyznowość rozumienia osiąga swój wyraz z podziału na „rozumienie osób” i „rozumienie rzeczowe”. Zanim jednak przedstawimy rodzaje rozumienia, zwróćmy jeszcze uwagę na podstawowe pojęcia występujące w jego definicji. Przede wszystkim w rozumieniu chodzi o ujęcie

<sup>3</sup> Tamże, s. 410.

<sup>4</sup> E. Spranger, *O teorii rozumienia w naukach o duchu*, wyd. cyt., s. 43.

<sup>5</sup> Zgodnie zresztą z powiedzeniem W. Diltheya, iż „życie psychiczne rozumiemy, przyrodę wyjaśniamy. (Por. W. Dilthey, *Gasammelte Schriften*, t. V, Leipzig und Berlin 1924, s. 144) Sprawę rozumienia u E. Sprangera i związek pojęć rozumienia i wyjaśniania z perspektywy metodologii psychologii rozważa D. Szejnberg, Por. D. Szejnberg, *Rozumienie i wyjaśnianie w doktrynach Diltheya i Sprangera*, Poznań 1933.

„wewnętrznego układu sensownego”. Wewnętrzny układ sensowny oznacza, również u Diltheya, pewną sensowną strukturę, której poszczególne elementy powiązane są w całość, ukonstytuowaną teleologicznie (np. poprzez skierowanie na realizację jakiejś wartości), w której to całości owe poszczególne elementy uzyskują właściwe sobie znaczenie. Drugim istotnym pojęciem jest „obiektywizacja ducha”. Pojęcie to ma zasadnicze znaczenie dla filozofów humanistyki ze szkoły Diltheya. Obiektywizacje ducha, tj. utrwalone w obiektywnym świecie (nie tylko w dziełach filozoficznych, literackich, dziełach sztuki, kodeksach praw, ale również „w układzie drzew w parku”, w „umeblowanym pokoju”<sup>6</sup>) sensy i znaczenia, tj. to wszystko, co jest efektem celowego działania człowieka na gruncie pewnej wspólnoty, ale i co również tworzy wspólnotę indywidualów. W ten sposób pojęte „obiektywizacje ducha” są pierwszorzędnym przedmiotem „nauk o duchu” (*Geistwissenschaften*). Przy czym od owego „ducha” odróżnia się „duszę” (przynajmniej E. Spranger czyni to wyraźnie) rozumianą jako psychiczny świat jednostki, faktyczny proces przyżyciowy. „Duch” oznacza zatem potencjalność znaczeń i sensów, które aktualizują się jak gdyby w swych obiektywizacjach, tj. w wytworach, które prezentują pewien sensowny układ. Duch to sfera kultury pod względem znaczeń i sensów.

Zapewne pojęcia „wewnętrznego układu sensownego” i „obiektywizacji ducha” mają charakter antypsychologizacyjny i antyhistorystyczny, choć zarazem nie tracą związku ani ze sferą przeżyć, ani ze sferą dziejów. Zwrócone są one raczej przeciwko naturalistycznej i pozytywistycznej tendencji do redukcji przedmiotu poznania do sfery faktów i stanów rzeczy (w tym przypadku do faktycznych przeżyć, które bada psychologia, bądź do powiązań przyczynowo-skutkowych, jakie stara się ukazać i wyjaśnić historia jako nauka szczegółowa).

Rozumienie nie polega więc na odtwarzaniu cudzego wnętrza w swym własnym, czy przeniesienia się do cudzego wnętrza, by przeżyć to, co przeżywała inna osoba. Rozumienie ukierunkowane jest ku transsubiektywnemu układowi przeżyć, tj. takiemu, który z definicji nie zamyka się w świecie subiektywnym i któremu właściwe są procesy pojmowania (procesy myślowe). Przeżycia subiektywnego grają jedynie rolę naocznej, często nieadekwatnej ilustracji. Oznacza to, że w rozumieniu dokonujemy racjonalizacji i obiektywizacji. Jednakże owo oderwanie od subiektywności, obiektywizacja, jest jedynie nałożeniem „racjonalnych linii” na to, co rozumiane. Sytuacja jest tutaj podobna do tej, jaka występuje w Kantowskiej refleksji nad poznaniem właściwym przyrodoznawstwu. Nie odtwarzamy adekwatnie rzeczywistości, lecz ją jako przedmiot niejako kreujemy. Można powiedzieć, że u E. Sprangera następuje odejście od romantycznej wizji rozumienia jako wczucia, które wbrew przekonaniu o racjonalnym charakterze rozumienia, sytuuje je w sferze irracjonalnego doznawania jako rodzaj bezpośredniego doświadczenia, którego możliwość opiera się na istnieniu wspólnej natury ludzkiej, gwarantującej zarazem obiektywność poznania tego, co inne (ale przecież wspólne).

## 2. Rodzaje rozumienia

Jak powiedzieliśmy, rozumienie może być ukierunkowane bądź na osobę, bądź na jej wytwór ujmowany niejako sam w sobie, w oderwaniu od wytwarzającego. Zgodnie z tym E. Spranger wyróżnia rozumienie osób i rozumienie rzeczowe. Dodając do tego podziału jeszcze trzecią, najbardziej elementarną płaszczyznę rozumienia, mianowicie rozumienie językowe, otrzymujemy trzy odmiany rozumienia.

<sup>6</sup> Por. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VII, Leipzig und Berlin 1927, s. 208.

## Rozumienie językowe

Jest ono „wstępem” i „przygotowaniem” do właściwie pojętego rozumienia. Właściwie utożsamia je E. Spranger z prostą kompetencją językową, z rozumieniem gramatycznym. Istotniejsze dla niego jest rozumienie osoby i rozumienie rzeczowe. Te rodzaje rozumienia są dopiero uchwyceniem całości znaczenia i sensu. Językowe ekspresje są jedynie i zawsze wycinkami wskazującymi na pewną rozleglejszą całość, z której wypływają, a którą określają tylko częściowo. Stąd E. Spranger zaprzecza, jakoby rozumienie można by było określić jako przechodzenie od zewnętrznych, zmysłowych znaków do wnętrza<sup>7</sup>. „Rozumienie nie porusza się z konieczności od tego, co fizyczne ku temu, co duchowe, lecz funduje związek pomiędzy czysto duchowymi momentami; opiera się ono na prawach tego, co samo w sobie duchowe.”<sup>8</sup> Jak widzimy zerwanie z doniosłością tego, co fizyczne (faktyczne, doświadczalne zmysłowo) wiąże się u E. Sprangera z takim ujęciem rozumienia, w którym najistotniejszą rolę będzie odgrywać „życie duchowe”, oderwane jak gdyby od sfery faktycznego wydarzenia się przynajmniej w swym najistotniejszym dla rozumienia wymiarze. Sokratesa np. nie rozumiemy, wywodzi E. Spranger, „z jego min i gestów, z jego (nie napisanych) dzieł, również nie bezpośrednio z jego czynów i słów, lecz z jego wewnętrznej istoty, z jego całego kulturowego środowiska, z jego bliższego i dalszego oddziaływania na kulturę.”<sup>9</sup>

W ten sposób najistotniejsze dla rozumienia okazuje się osadzenie w kulturze i dziejach, dzięki któremu to osadzeniu jesteśmy w stanie rozumieć inne osoby, wydarzenia i dzieła w ich sensie i znaczeniu. Osadzenie to jednak nie polega jedynie na historycznym obyciu z kulturą, lecz ponadto i przede wszystkim na rozumieniu tej sfery, która się w kulturze prezentuje, idealnej sfery „ducha normatywnego”. Przypomina nam to Platońsko-Heglowską koncepcję ducha istniejącego w gruncie rzeczy ponad dziejami, a który dzieje jedynie kształtuje – niezależnie od tego, jak pomyślimy jego obecność w nich: czy jako całkowicie zewnętrzne wobec dziejów wieczne trwanie w sobie, w którym to trwaniu wszystko, co przemijające tylko partycypuje i je odzwierciedla, czy też jako odkrywające się w dziejach i dochodzące w nich do samoświadomości uobecnianie się Idei Absolutnej. U Sprangera powołanie się na sferę „ducha normatywnego” będzie miało przede wszystkim znaczenie epistemologiczne. Traktuje on bowiem rozumienie, jak już zaznaczyliśmy, epistemologicznie, jako pewien szczególny rodzaj poznania. Obiektywność tego poznania nie może być ujmowana na wzór przyrodoznawczy jako odzwierciedlenie obiektywnej, pozapodmiotowej rzeczywistości. Sfera „ducha normatywnego” będzie miała zrekompenzować w tym ujęciu niedostatki rozumienia i przynależną mu niejako z istoty relatywność. Ponieważ intersubiektywnie dany przedmiot z dziedziny zewnętrznego doświadczenia nie może stanowić tutaj miary obiektywności, zastępuje go idealna, tj. również intersubiektywna sfera praw ducha.

<sup>7</sup> Jest to ogólna definicja rozumienia, jaką podaje Dilthey w swym *Powstaniu hermeneutyki*, gdzie rozumienie jest „procesem, w którym w oparciu o zmysłowo dane z zewnątrz znaki, poznajemy wnętrze.” Por. W. Dilthey, *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1982, s. 292.

<sup>8</sup> E. Spranger, *Lebensformen*, wyd. cyt., s. 418.

<sup>9</sup> Tamże, s. 417.

## Rozumienie osoby

Rozumienie osoby polega na tym, że „odnajdujemy sensowny układ działań i przeżyć osoby w jedności i totalności jej duchowej istoty.”<sup>10</sup> Ujmujemy ją jako indywidualną totalną jedność.

Dokonanie tego wymaga dwóch elementów: znajomości struktury indywidualnego ducha (podstawowe prawa duchowe) oraz sensownego odtworzenia w sobie poszczególnych aktów duchowych na podstawie sfery empirycznej – zachowań. Uczestniczy zatem w rozumieniu moment teoretyczny (znajomość struktury i praw), historyczny (konkretność i niepowtarzalność rozumianego indywiduum), estetyczny (wczucie) oraz religijny (obecny o tyle, o ile ujmujemy osobę w jej totalności i totalności świata). Konieczne są dwa warunki, aby zrealizowało się tego typu rozumienie: musimy dysponować jakąś „wiedzą” o „totalnej strukturze ducha indywidualnego”, która to „wiedza” stanowi niezbędne dla rozumienia osoby a priori. Bez przynajmniej jakiegoś przedrozumienia „praw struktury duchowej” nie byłibyśmy w stanie w ogóle rozumieć innych. Drugim warunkiem jest odtworzenie aktów duchowych rozumianej osoby, na które wskazują nam jej zewnętrzne wyrazy: zachowania, pisma itd. Dwa momenty zatem w rozumieniu jednostki muszą się doskonale połączyć: ogólny i jednostkowy, prawo i wydarzenie. Idealne rozumienie wystąpiłoby wówczas, gdybyśmy mogli ująć całość wszelkich warunków tego, co rozumiane. Ujmując ową totalność doskonale moglibyśmy usytuować to, co konkretne i ująć jego specyfikę dzięki władzy „wczucia”, która, wedle E. Sprangera, nie jest jedynie psychiczną możliwością empatii, lecz zdolnością twórczego (również z pomocą wyobraźni) odtwarzania sensowych aktów duchowych. Owa zdolność stanowi, jak można by powiedzieć, kreacje możliwych hipotez na temat obcej indywidualności. Istotne jest tutaj to, że musimy niejako po omacku próbować trafić w to, do czego nie mamy dostępu ani możliwości sprawdzenia: chodzi oczywiście o drugiego w jego indywidualności. Dzieje się tak dlatego, że psychiczny świat jednostki – „dusza”, może być prawdziwie zrozumiana tylko dzięki „duchowi” – idealnym treściom, które tworzą intersubiektywną sferę, z jakiej działania ludzkie biorą swój sens. Charakterystyczne jest tutaj utożsamienie indywidualności drugiego ze światem jego przeżyć, który już z definicji jest światem zamkniętym. Takie pojęcie jednostki, drugiego, jako zamkniętej w sobie subiektywności będzie krytykował L. Landgrebe, podkreślając, że jest ona wynikiem „schematu epistemologicznego” charakterystycznego dla filozofii nowożytnej<sup>11</sup>. W rozumieniu działań nieodłączny element psychiczny może stanowić zaciemnienie i zafałszowanie, jeśli nie jest podporządkowany czy kierowany światem idei (wartości). Żyjąc w kulturze, pojętej jako przecięcie się i związek wszystkich trzech rejonów bytu, na jakie wskazuje E. Spranger w *O teorii rozumienia i psychologii nauk od ducha* (fizyczności, idealności i psychiczności<sup>12</sup>) i tworząc naukę, możemy spróbować ją odnieść do różnych rejonów istnienia: „Na pierwszym miejscu znajdują się bezpośrednie przeżycia. O nich nie istnieje żadna nauka: życie w tym obszarze jest nieuchwytną, niekomunikowalną, bezkształtną mistyką, rozbłyśkiem i zanikiem, rozplywającym się snem, daleką analogią stanu półsnu. Na drugim miejscu stoi nauka o tym, co obiektywne w ścisłym sensie, nauka o transsubiektywnym, odnosząca się do

<sup>10</sup> Tamże, s. 418.

<sup>11</sup> Por. L. Landgrebe, *Rozumienie w naukach o duchu*, w: G. Sowiński [red. i tłum.], *Wokół rozumienia*, Kraków 1993 s. 200.

<sup>12</sup> Por. E. Spranger, *O teorii rozumienia i psychologii nauk o duchu*, wyd. cyt., s. 24-25.

realności fizycznej lub do idealnego bytu i obowiązywania. Na trzecim miejscu stoi nauka o tym, co obiektywne, która również to, co subiektywne czyni obiektem, mówiąc paradoksalnie, badanie transsubiektywnej subiektywności. Z tego porządku wynika automatycznie, że psychologia jako nauka może być uprawiana tylko w powiązaniu i w relacji do czystej obiektywności (...)”<sup>13</sup>.

Należy podkreślić w tym miejscu indywidualizujący charakter rozumienia. Rozumienie nie jest jedynie rozwijającym się w dziejach pojmowaniem tego, co ogólne i obiektywne. Rozumienie spełnia się w rozumieniu tego, co jednostkowe, indywidualne. Wiedza o bytach idealnych jest przeto, wedle Sprangera, tylko wstępem i podstawą do zrozumienia konkretnych przejawów ludzkiej aktywności i jej trwałych ekspresji. Aby w pełni poznać osobowe działania, należy zagłębić się w faktyczne kształty życia takiego, jakim się ono ujawniło. Mianowicie trzeba określić, po pierwsze, cały kontekst historyczny i społeczny rozumianego działania, „nie wystarczy – pisze E. Spranger – znajomość duchowych aktów podstawowych i ich zespołów, ale znaną być musi także konkretna sytuacja, w której ten akt się dokonuje”<sup>14</sup>. Ten etap postępowania rozumiejącego przeprowadzony zostaje na gruncie sądów ekstraspekcyjnych i introspekcyjnych o historycznej sytuacji, o charakterze i zdolnościach osoby podlegającej rozumieniu. Dużą rolę w tym momencie odgrywa fantazja, siła wyobraźni, dzięki której odtwarzamy cały kontekst sytuacyjny rozumianego zdarzenia, staramy się uchwycić wszelkie obiektywne powiązania i ewentualne determinacje i wpływy środowiska. Dotyczy to także wiedzy o osobowości dokonującej duchowego aktu, który podlega rozumieniu. Ponieważ możemy rozumieć tylko to, co osobowe, co jest osobowym wytworem<sup>15</sup>, musimy dysponować jakąś wiedzą także na temat prawidłowości samej osobowości. Spranger i tutaj zakłada istnienie „wiedzy apriorycznej o tym, co może i co nie może w danej osobie występować jednocześnie”<sup>16</sup>. Sytuacja historyczna, środowisko, założenie o jedności osobowej, charakter i prawidłowości rozwoju duchowego są czynnikami, których rozumienie jest zestrojem<sup>17</sup>. Na podstawie zasady o podporządkowywaniu się aktów duchowych podstawowym ideom ducha normatywnego możemy dokonywać rozumienia poszczególnych, jednostkowych działań i wytworów. Przy czym rozumiemy je tym bardziej im mniej są dowolne czy samowolne, a im ściślej podporządkowane są, zgodnie z ideałem racjonalności, ideom podstawowym. Tylko „...racjonalne części działania – jak pisze E. Spranger – jako obiektywnie uwarunkowane, są dostępne komuś innemu. Dlatego racjonalne działanie celowe jest optymalnym przypadkiem dla rozumienia”<sup>18</sup>. Działanie jest sensowne o tyle, o ile podlega zasadzie racjonalności. A że każde działanie opiera się nie tylko na poznaniu, ale i na wartościowaniu, trzeba przyjąć, że także wartościowanie nie jest dowolnym, subiektywnym tylko aktem, lecz wyrasta z jakiejś obiektywności. „Istota wartościowania nie wyrasta z zamkniętego subiekta (z jego funkcji psychicznych), ani z czysto obiektywnie ujętych

<sup>13</sup> Tamże, s. 25.

<sup>14</sup> Tamże, s. 40.

<sup>15</sup> Tamże, s. 43: „Rozumiemy TYLKO osoby. Zdarzenia bezosobowego nie da się zrozumieć. Możemy je wyjaśnić, nawet przewidzieć, ale ZROZUMIEĆ możemy tylko to, co wyrasta z sensownych aktów ludzkich”.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże, s. 44-45.

<sup>18</sup> Tamże, s. 31.

przedmiotów, ale z owej SWOISTEJ RELACJI SUBIEKT-OBIEKT<sup>19</sup>. Stwierdzenie to jest ważne dla antynaturalistów. Wartościowanie jest ugruntowane obiektywnie, mimo iż dokonywane jest przez subiekt. Rozumienie związane jest zatem z uprzedmiotowioną, obejmującą wszystkie podmioty sferą ducha.

Efekty poznawcze rozumienia osoby (rozumienia jej „psychicznego wnętrza”) są jednak raczej problematyczne: nigdy nie mamy możliwości osiągnięcia absolutnego punktu widzenia, a ponadto nigdy nie mamy możliwości absolutnego, definitywnego rozstrzygnięcia trafności naszego rozumienia drugiego. Życie drugiego w jego indywidualności pozostaje dla nas z definicji zamknięte. W końcu, można by dodać, należy dojść do pesymistycznego wniosku, że to, co przynosi nam rozumienie to jedynie ujęcie tego, cośmy w nie włożyli (idei praw duchowych obecnych w indywiduum) oraz poznanie własnych możliwości kreacji sensownych struktur, które możemy ekstrapolować na drugiego. Dodajmy, że takiej konsekwencji ujmowania rozumienia wyraźnie sprzeciwiać się będzie inny przedstawiciel *Lebensphilosophie*, G. Simmel. Rozumienie drugiego jest, wedle niego, nie tyle projektowaniem siebie (swej wiedzy, swych przeżyć i możliwości przeżyć), ile uchwyceniem go w jego odmienności i zakłada, że kategorię Ty jako podstawową i określającą rozumienie. Dzięki temu nie musimy pytać, jak możliwe jest przejście od jednego zamkniętego w sobie indywiduum do drugiego (również z definicji „zamkniętego”), lecz rozumiemy rozumienie jako podstawowy akt komunikacji i doświadczenie inności<sup>20</sup>.

## Rozumienie rzeczowe

Rozumienie rzeczowe polega na rozumieniu układu sensu w oderwaniu od kontekstu powstania, tj. od twórcy i jego osobowości. Chodzi przy tym jedynie o ujęcie sensu i znaczenia pewnego historycznie zaistniałego indywiduum kulturowego: dzieła, systemu praw. Oderwanie od twórcy nie oznacza jednak oderwania od subiektu. To bowiem jak ujmujemy sens i że go ujmujemy jest powiązane z samym rozumiejącym, ze strukturą praw obecną w nim zawsze na sposób indywidualny. Kultura, w jakiej uczestniczymy, jest tutaj momentem wspólnoty, która tworzy wspólną właśnie przestrzeń i łagodzi nieco indywidualny charakter przejawiania się „obiektywnej” struktury praw duchowych. Mamy więc do czynienia z pewnymi stopniami zapośredniczającymi dwa skrajne człony – czystą subiektywność i czystą obiektywność. Są nimi: czysta subiektywność (niedostępne przeżycia jednostki) – indywidualna i konkretna postać przejawiania się w indywiduum praw duchowych – transsubiektywna sfera komunikacji – kolektywna sfera kultury – obiektywna sfera wypreparowanych praw duchowych (struktura ducha normatywnego). Te ostatnie gwarantują możliwość rozumienia ponad obcością kulturową w znaczeniu obcości historycznej, w której mamy do czynienia z przerwaniem ciągłości tradycji. Spranger zastanawia się, czy są one warunkiem możliwości rozumienia także w aspekcie całkowicie uniwersalnym, tj. tam, gdzie chodzi o rozumienie kultur zupełnie obcych niż kultura zachodnia. Pozostawia jednak tę kwestię bez odpowiedzi<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Tamże, s. 33.

<sup>20</sup> Por. G. Simmel, O istocie rozumienia historycznego, w: G. Sowiński [red. i tłum.], Wokół rozumienia, Kraków 1993, s. 148-149.

<sup>21</sup> Por. E. Spranger, *Lebensformen*, wyd. cyt., s. XI.

Rozumienie rzeczowe zatem to rozumienie transcendentnego wobec osób (nawet twórców i ekspertów) sensu dzieł i systemów kultury. Również tu, jak w przypadku rozumienia osób, można powiedzieć, że rozumiemy tym lepiej, im pełniej i trwalej zaznaczyły się w przedmiocie rozumienia wieczne prawa i obiektywne wartości.

## Rozumienie historyczne – historyczny charakter rozumienia

Występuje ono wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z przerwaniem ciągłości sensu i tradycji jego odczytywania. „Dopiero, gdy chodzi o głęboki strukturalny innobyt, rozumienie staje się w pełni problemem.”<sup>22</sup> Właściwie wszelkie przedmioty rozumienia charakteryzują się takim „innobytem” w tym sensie, że są one zawsze jakimiś historycznymi indywidualnościami. Rozumienie jest więc zawsze, w każdym przypadku, rozumieniem historycznym, czy chodzi o rozumienie osoby, czy rozumienie rzeczowe. Dlatego też rozumienie historyczne nie jest jakimś kolejnym rodzajem rozumienia. Przymiotnik „historyczne” określa specyfikę rozumienia w ogóle i zarazem stwarza istotne problemy w obliczu wysuwanego przez E. Sprangera postulatu obiektywności.

Pełny problem rozumienia rozpoczyna się zatem dla E. Sprangera wraz z uświadomieniem sobie pozycji rozumiejącego. Przede wszystkim chodzi o świadomość historyczności i partycularności jego własnego kontekstu rozumienia, przy której okazuje się, że rozumienie jest wkroczeniem w coś „strukturalnie innego”. „My sami, którzy rozważamy rozumienie, nie jesteśmy tożsami z wieczną strukturą ducha indywidualnego.”<sup>23</sup> Po pierwsze żyjemy „w” i jesteśmy określanii „przez” bardzo różnorodne i splecione ze sobą związki znaczenia i sensu, które oddziałują w naszej teraźniejszości. Jesteśmy zatem naznaczeni określoną perspektywą historyczną. Po drugie, nawet tej perspektywy nie ogarniamy w całości, a zawsze dominuje jakiś jej aspekt czy wycinek. Rozumiejący, który zawsze jest aktywnym czynnikiem procesu rozumienia, będąc równocześnie indywidualium, nie ogarnia całego kontekstu kulturowego ani również nie reprezentuje sobą całej i czystej struktury praw duchowych. Zawsze więc jego pozycja jest potrójnie zrelatywizowana: szczególność jego historycznego miejsca, szczególność jego zakresu partycypacji w tym, co wspólne i szczególność jego indywidualności. Oczywiście całe to uwikłanie w konteksty kultury nie ma znaczenia jedynie negatywnego, jako relatywizacja pozycji rozumiejącego. W duchu Diltheya zaznacza Spranger, że właśnie to uwikłanie w wielość związków życiowo-kulturowych stanowi i poszerza możliwość rozumienia. Pozwala ono rozwijać się wyobraźni, dzięki której potrafimy niejako wykroczyć poza to, czym aktualnie jesteśmy i projektować inne sposoby rozumienia i doświadczania rzeczywistości. Tę estetyczną zdolność, jak nazywa ją E. Spranger, należy wedle niego potraktować jako etap pośredni w procesie rozumienia. Istotniejsza jest bowiem, z punktu widzenia teorii poznania, zdolność rozwijania namysłu ściśle naukowego, tj. pojęciowego. Można jedynie dodać, że stoimy tutaj w obliczu zagadki: wymagana jest szczególna zdolność „przeniesienia się” w coś, co jest obce i odmienne. Zdolność rozumienia jednakże zawiera w sobie możliwość „przeniesienia się w to, co obce”. Wykazuje ona tym samym podstawową charakterystykę: zdolność rozumienia jest zdolnością stawania się innym. Oczywiście nie sprowadza się ona do inności psychologicznej, chodzi raczej o możliwość wykraczania poza

<sup>22</sup> Tamże, s. 421.

<sup>23</sup> Tamże.

swą szczególność. Naukowe rozumienie historyczne jest pojęciowym rozwinięciem spontanicznie ujawniającej się zdolności rozumiejącego do kreacji możliwych obcych „światów”. Jest jej korekcją i uściśleniem, ujednoznacznieniem i wprowadzeniem na wyższy stopień pewności co do trafności poszczególnych „obrazów totalnych” – jak nazywa E. Spranger ogólne wyobrażenie na temat przedmiotu rozumienia, pojawiające się właśnie dzięki wyobraźni, która w procesie rozumienia już na bardzo wstępnym etapie kreuje obrazy całości, a nawet od nich zaczyna. Taka perspektywa nadaje Sprangerowskiemu ujęciu procesu rozumienia następujący schemat, który – jak podkreśla autor *Lebensformen* – jest jedynie abstrakcyjnym wydzieleniem odrębnych momentów jednego procesu:

1. Na pierwszym etapie rozumiejący styka się z zewnętrznymi zjawiskami, obiektami, zachowaniami, działaniami itd., które jedność zachowują tylko poprzez przypisanie ich jednemu przedmiotowi rozumienia, osobie, wydarzeniu, dziełu itd. Już na tym etapie występuje owa spontanicznie ujawniająca się dążność do ujmowania tego, co przejawia się zewnątrz, jako wewnętrznej jedności. Z opisu E. Sprangera można jednak domyślać się, że wyćwiczony w „naukowym” rozumieniu myśliciel, powściąga działanie owej zdolności i jak najdłużej stara się utrzymać w otwartości na spotkanie z nowymi doświadczeniami. Sens tego, jak się wydaje, tkwi w tym, by zbyt pochopnie utworzone obrazy całości nie stanowiły już na tym wstępnym etapie nieprzenikalnego schematu ujmowania, który wszystko, co do niego nie pasuje zatrzymuje i nie pozwala dojść do głosu czemuś istotnie nowemu. Należałoby oczywiście zapytać, czy taka otwartość jest możliwa, tzn. czy obraz całości nie ukierunkowuje naszego wysiłku interpretacyjnego już zanim zaczniemy interpretować.

2. Rzeczywiście, E. Spranger daje wyraz temu, że ukonstytuowanie się obrazu całości następuje niemal jednocześnie wraz z przystąpieniem do rozumienia i towarzyszy jemu aż do końca. Obraz całości tego, co rozumiane jest na tym etapie kształtowany całkowicie samoczynnie i poza kontrolą metodycznego namysłu, co pociąga za sobą istotne konsekwencje. Ów przednaukowy wgląd w całość naznaczony jest przypadkowością i brak w nim spójności. Jest tworzony na poziomie estetycznym, mocą wyobraźni, jak powiedzieliśmy, a zatem może jednoczyć w sobie to, co nie daje się pogodzić przy bliższym namyśle. Pozostawia logicznie niepowiązane ze sobą elementy, które na poziomie zmysłowego wyobrażenia mogą współistnieć, ale których nie daje się bez sprzeczności pomyśleć.

3. Dlatego też niezbędna jest naukowa praca myślenia, które pojęciowo stara się dotrzeć do istotnej, psychologicznie i logicznie (tj. właśnie pojęciowo oraz w swych konsekwencjach) spójnej formuły określającej całość. Praca metodycznego namysłu, wedle E. Sprangera, polega właśnie na tym, że stara się on skorygować spontanicznie narzucający się obraz całości utworzony pod wpływem doświadczeń związanych z percypowaniem materiału faktycznego oraz wprowadzić w nim porządek pojęciowy, co właściwie określa zadanie „naukowego rozumienia”. „Historia nie może być poezją”<sup>24</sup>, nie może polegać jedynie na „wczuwaniu się” i niekrytycznym kierowaniu się wyobraźnią, lecz musi wprowadzać porządek pojęciowy. Ów porządek możliwy jest do wprowadzenia tylko wówczas, gdy przyjmiemy możliwość istnienia jakiegoś niezależnego od doświadczenia, apriorycznego źródła, odwołując się do którego można znaleźć teoretyczny punkt odniesienia pozwalający skorygować niespójności doświadczenia. To, co percypowane jako obce, przychodząc z zewnątrz, spotyka się teraz z tym, co wewnętrzne, znajome i znane. E. Spranger tak pisze o tym momencie pracy

<sup>24</sup> Tamże, s. 429.

historyka: „Teraz jednak kładzie on w obrębie tego obrazu linie, które dane są w nim a priori wraz ze strukturą praw jego własnego, wolnego, chociaż uwarunkowanego historycznie ducha.”<sup>25</sup> Owe duchowe prawa, które rozumiejący odnajduje w sobie samym stanowią o suponowanej w akcie rozumienia wspólnocie ja i ty.

4. Dopiero teraz, na ostatnim etapie rozumienia, możemy mówić o możliwości konfrontacji pewnych, nazwijmy je „racjonalnych”, obrazów całości z owymi wstępnymi ujęciami, które opierały się jedynie na doświadczanej wielości historycznych pozostałości. Następuje korekcja i zmiana w obrazie całości i możliwość jego „naukowej” krytyki.

Podsumowując powyższe, można powiedzieć, że rozumienie historyczne ma dwie zasadnicze odmiany: jedną z nich jest spontaniczne rozumienie, w którym pozostałości historyczne zbierane są i na ich bazie tworzony jest (spontanicznie właśnie) totalny obraz rozumianego „przedmiotu” (wielką rolę w tym procesie odgrywa wyobraźnia). Drugą odmianą jest rozumienie naukowe, które nakłada się na to pierwsze i stanowi metodyczną i pojęciową jego korekturę, dzięki której otrzymujemy zmieniony obraz rozumianej całości. Korektura ta jest możliwa dzięki świadomemu nałożeniu siatki pojęć-typów idealnych. Historyk jednak może to robić, nie zapominajmy, nakładając jedynie ową siatkę tak, jak sama w nim, jako indywiduum występuje. Przede wszystkim jednak ujmuje pewne strukturalne pokrewieństwo, wyznaczające związki sensu, jakie zachodzi pomiędzy nim a tym, co rozumiane. Formuluje na tej podstawie hipotezy badawcze, które konfrontuje z rozumianą całością, a przede wszystkim sprawdza, ile można dzięki tym hipotezom zrozumieć.

### 3. Duch normatywny (prawa i sfery ducha)

Warunkiem rozumienia historycznego jest, jak powiedziano, dysponowanie pojęciami idealnymi. Pojęcia te konstytuują możliwość rozumienia jako racjonalnej procedury poznawczej mogącej rościć sobie pretensje do obiektywności i naukowości.

W *Lebensformen* E. Spranger wiele miejsca poświęca eksplikacji podstawowych norm, jakie kształtują poszczególne sfery ducha. Do sfer tych należą przede wszystkim: gospodarka, polityka, sztuka, nauka, społeczeństwo, religia. Każdej wyróżnionej dziedzinie ducha (kultury) odpowiadają, immanentne im, podstawowe zasady normatywne określające owe dziedziny w ich samodzielności i niezależności od siebie nawzajem. Kształtują one te dziedziny niejako od wewnątrz tzn. nie dzięki temu, że jednostki uczestniczące w tworzeniu uświadamiają je sobie i urzeczywistniają poprzez czyny zgodne z zasadniczymi normami ducha, ukierunkowując się tym samym na pewne wyróżnione wartości, lecz już na poziomie przedświadomym nadają one charakter naszym działaniom i wytworom. Uświadczenie sobie praw normatywnych jest dopiero wynikiem pewnych intelektualnych procedur: izolacji i idealizacji. „[...] Takie normatywne prawidła sensu – pisze E. Spranger – oddziałują nie dlatego, że działający ujmuje je zawsze jako ogólne, teoretycznie sformułowane reguły. Jakże rzadko natura jej praw stosuje się do rozumianych przepisów, jakże rzadko owe normatywne prawidła życia duchowego zawsze obecne są jako teoretycznie sformułowane prawa. Sformułowane prawo jest dopiero odczytywane z rzeczywistości czystego, abstrakcyjnie

<sup>25</sup> Tamże, s. 425.

potraktowanego obszaru i dodatkowo podniesione do poziomu świadomości. Tego rodzaju prawa są zawsze wynikiem izolującego i idealizującego sposobu myślenia. Jest on izolujący, o tyle, że oddala wszelkie określające czynniki, które pochodzą z innych obszarów ducha. Jest on idealizujący, o tyle, że specyficzny charakter wartości odnośnego obszaru postrzega jako jedyne organizujące pryncypium w każdym poszczególnym procesie.”<sup>26</sup> Faktycznie, w poszczególnych przypadkach, wpływ na działanie mają różnorodne czynniki, jednak przy opisie pewnej dziedziny ducha (kultury) i by wydobyć jej specyfikę, konieczne jest izolowanie norm i wartości ją konstytuujących, a następnie wydobycie tylko tego, co istotne i wyróżniające dla danego obszaru aktywności kulturowej. Dla zachowania gospodarczego np. tym, co je określa jest zasada maksimum pożytku (korzyści). Przy rekonstrukcji typu idealnego E. Spranger postuluje wzięcie w nawias dyskusji etycznych na temat wartości samej owej zasady. Istotne jest dla niego wskazanie i rozważenie jak wpływa ona, kształtuje sferę działań ekonomicznych. Zasadzie tej odpowiada norma: z możliwie najmniejszą utratą korzyści osiągnąć możliwie największą korzyść.<sup>27</sup> Wyznacza ona „wewnętrzzną logikę” zachowania gospodarczego. Tak jak w dziedzinie gospodarki prawem jest postępowanie zgodnie z zasadą najmniejszej straty i największego zysku, tak na obszarze sztuki obowiązuje prawo „pełnego stopienia wyrazu i wrażenia”, czyli zasada formy<sup>28</sup>; na obszarze życia politycznego zasada woli prawa, w nauce zasada racji, uzasadnienia, spełniająca się w dążeniu do stworzenia pełnego i logicznie spójnego systemu pojęć i sądów itd.

E. Spranger stale podkreśla, że świadom jest jedności przeżywanego rzeczywistości i jej złożoności. W sferze faktycznej, fizycznej i psychicznej, mamy do czynienia ze spletem różnorodnych elementów. Nauki przyrodnicze ujmują przedmiotowo tę rzeczywistość. Oznacza to jednak jej redukcję jedynie do faktów. Rzeczywistość kulturowa jednak jest wyznaczana poprzez sensory i znaczenia. Dlatego też w jej poznaniu musimy odwołać się do rozumienia jako procedury właściwej naukom humanistycznym. Badanie sfery przedmiotów fizycznych nie może odkryć owych sensów i znaczeń. Również badanie sfery psychicznej, nawet jeśli nie jest ujęta przedmiotowo (np. w psychologii przeżyć), nie stanowi rozumienia tworców kultury – jest ona bowiem, sama w sobie, poza wszelkim poznaniem, i jak głosi E. Spranger, w ogóle nie podlega poznaniu, jest zamknięta jako ściśle subiektywna. Sens dla rozumienia konstytuuje się dopiero wówczas, gdy uchwyci ono zespół wartości i prawideł, jakie obecne są w naszej praktyce kulturotwórczej i odniesie ją do rozumianych konkretnych i indywidualnych. Owe normatywne prawidła i wartości porządkują niejako i wyznaczają trwałe linie na owym zestrojeniu wszystkich elementów, jakim jest rzeczywistość – fizycznego, psychicznego i idealnego (duchowego). Zdając sobie jednak sprawę ze złożoności rzeczywistości i zarazem przedmiotu rozumienia, E. Spranger podkreśla istotność procedury idealizacyjnej, dzięki której wypracowujemy czyste pojęcia określające podstawowe sfery normatywne, uobecnianie w kulturze. Dzięki tej procedurze, idealizacji, izolacji, typologizacji, tworzymy „szkielet rozumienia”. Szkielet ten może zostać w każdym akcie rozumienia, które zawsze jest przeciwieństwem rozumieniem indywidualnym, wypełniony treścią pochodzącą z faktyczności. Może niejako zostać ukonkretniony i indywidualizowany. Stanowi on miarę, dzięki której oceniamy stopień różnicy, jaka występuje między nim a tym, co w konkretnym przypadku rozumiane.

<sup>26</sup> Tamże, s. 72.

<sup>27</sup> Tamże, s. 73.

<sup>28</sup> Tamże, s. 77-78.

Dlatego też im działanie, bądź wytwór faktycznie bardziej reprezentują, odzwierciedlają ową sferę „idealną”, tym są przejrzystsze dla rozumienia. Widać tutaj, że właściwie rozumiemy tutaj w pełni tylko to, co idealizacyjnie wypreparowaliśmy i o tyle o ile uchwytujemy to w każdym przypadku rozumienia czegokolwiek. W odróżnieniu od swego nauczyciela, W. Diltheya, Spranger nie buduje antropologii, nie pyta o warunki możliwości rozumienia jako pewnego rodzaju komunikacji właściwej człowiekowi jako istocie dziejowej, lecz o warunki rozumienia jako pewnego sposobu poznania, który mógłby uchodzić za naukowy, tj. powszechnie ważny. Powszechną ważność rozumienia konstytuuje dlań sfera wartości, prawideł, sfera ducha normatywnego. Rozumieć możemy tylko to, co jest rozumne. A rozumne jest to, co jest zgodne z prawdami, jakie obecne są w czynach i ich wytworach. Duch rozumie siebie w swych wytworach, rozpoznaje siebie jako ducha normatywnego, szereg norm, prawideł, wartości, które są istotą racjonalności. Racjonalność ta jest „zasłonięta” (*eingehülte*), jak mówi Spranger, tj. oddziałuje ona w sposób nieświadomiony i spontaniczny.

Należy podkreślić, że sama prezentacja dziedziny ducha i ich naczelných praw nie wystarczy. Trzeba również wyjaśnić, w jaki sposób interpretowane są owe prawa, tj. jaki mają charakter, w jaki sposób uzasadnia się możliwość ich poznania. Wskazaliśmy już, że istotną rolę w dochodzeniu do pojęć określających podstawowe dziedziny ducha i zarazem stanowiących podstawowe kategorie rozumienia, pełni idealizacja, tj. procedura, dzięki której wypreparowujemy pewną wzorcową, modelową postać i ujmujemy ją pojęciowo abstrahując przy tym od poszczególnych przypadków jej realizacji. Dopiero po wypracowaniu pojęć idealnych odnoszone są one do faktyczności, które to odnoszenie jest właściwym rozumieniem. Spranger tak przedstawia swą metodę: „Prezentacja form życia, która tutaj została podjęta, opiera się na procedurze idealno-typowej. Dokładniej mówiąc: zjawiska zostają najpierw izolowane i idealizowane; następnie jednak dochodzi opracowanie totalizujące i indywidualizujące: w tych czterech krokach dokonuje się odkrycie (wyszukanie) podstawowych kategorii rozumienia, które zarazem ujęte są jedynie jako metodyczny środek pomocny w pracy humanistycznej”<sup>29</sup>. W ten sposób E. Spranger odpowiada też na zarzuty ze strony krytyków nauki, wychodzących z filozofii życia, wskazujących, że życie nie posiada przecież tych jednostronności, jakie ujawnia metoda izolująco-idealizacyjna. Będzie on bowiem zakładał konieczność używania tej metody, by stworzyć wspomniany „racjonalny szkielet” stanowiący jedną z istotnych podstaw rozumienia świata duchowego w naukach humanistycznych. „Kto nie ma odwagi, by przeciągnąć przez układ życia racjonalnych linii, temu brak odwagi do myślenia i uprawiania nauki”<sup>30</sup>. E. Spranger, sam wychodząc z filozofii życia, ujawnia tym samym dążenie filozofii humanistyki do podkreślenia racjonalnego elementu rozumienia.

Procedura idealizacyjna, obecna u E. Sprangera, wykazuje wiele podobieństw z teorią pojęć typowo-idealnych M. Webera<sup>31</sup>. Zapytajmy jednak, czy tak jak u tego ostatniego, tak również u Sprangera teorię typów idealnych „cechuje przede wszystkim brak wszelkich ambicji transcendentally-filozoficznych”<sup>32</sup>. Innymi słowy pytanie dotyczy filozoficznej interpretacji odniesienia przedmiotowego pojęć typowo-idealnych. Czy zatem odnoszą się one

<sup>29</sup> Tamże, s. XII.

<sup>30</sup> Tamże, s. XI.

<sup>31</sup> Por. M. Weber, „Obiektywność” poznania w naukach społecznych, tłum. M. Skwieciński, w: Problemy socjologii wiedzy, Warszawa 1985, s. 64-76.

<sup>32</sup> Takie zdanie na temat teorii Webera wyraża Schnädelbach. Por. H. Schnädelbach, Filozofia w Niemczech 1831-1933, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 209.

do jakiejś rzeczywistości obiektywnej i pozapodmiotowej, czy może, na wzór neokantowski, określają transcendentálną sferę obowiązująca, stanowiącą zarazem a priori rozumienia? Czy jest ona własnością podmiotu poznającego i w ten sposób pojęta jest transcendentálnie, czy też należy do rzeczywistości, do bytu, a ujawnia się w twórcach kultury i działaniach (wówczas byłaby zbliżona do Hegłowskiego znaczenia Ducha)? Przede wszystkim Spranger odrzuca możliwość metafizycznego rozumienia pojęcia ducha i jego praw. „Nie ma mowy o jakimkolwiek metafizycznym hipostazowaniu [...]. Jeszcze dzisiaj jestem zdania, że owe izolowane typy idealne trzeba wytwarzać tylko po to, by wypracować najogólniejsze schematy rozumienia. Uświadamiane są one, a następnie, ponieważ staje się to możliwe, opisane zostają poszczególne historyczne zjawiska w ich całej swoistości organicznej struktury w sposób wczuwająco-dostosowujący oraz dostrzeżony zostaje każdy poszczególny rys w jego właściwym odniesieniu do osobowej i kulturowej całości.”<sup>33</sup> Również interpretacja neokantowska nie wchodzi w grę. Gdyby bowiem normatywne prawa ducha należały do apriorycznej sfery konstytucji sensu, wypreparowanej intelektualnie i samej jedynie intelektualnej, to pozostawałoby to w sprzeczności z podstawowym charakterem filozofii życia. „[...] Nie jest to czysto intelektualne a priori, lecz plastyczna podstawowa struktura życia w nas.”<sup>34</sup> Można zaryzykować więc stwierdzenie, że prawa normatywne ujęte w pojęciach idealnych są wynikiem interpretacji rzeczywistości kulturowej, interpretacji dokonywanej dzięki autorefleksji. W rozumieniu pełnią one funkcję apriorycznej struktury, ale struktura ta jest zawarta w „bycie”, tj. przede wszystkim w rzeczywistości kulturowej, która stanowi ludzki wytwór. U podstaw procedury izolująco-idealizacyjnej tkwi zatem hermeneutyczny związek pomiędzy subjektem i obiektem, ich wzajemna kulturowa przynależność. Jeśli jednak tak się rzeczy mają, to jak uzasadnić ahistoreczny charakter sfery praw normatywnych? A przecież ma ona organizować całą rzeczywistość społeczno-historyczną w jeden układ. Spełniałaby w ten sposób, ujętą przez samego E. Sprangera, regułę poznania, wedle której dąży ono do zamkniętego systemu pojęć. Dostrzec jednak można, że wówczas ponownie mamy do czynienia z przeakcentowaniem ideału naukowości i napięciem pomiędzy filozofią życia a nauką. Czy nie świadczy to o porażce filozofii życia na gruncie refleksji nad rozumieniem jako sposobem poznania? Czy w filozofii życia nie panuje zbyt silnie ideał nauki ukształtowany na dominacji sfery intelektualnej, która to dominacja, z punktu filozofii życia jest arbitralna i sama pozostaje historyczna? Pytania te skłaniają do rozważenia kwestii obiektywności możliwej na gruncie humanistyki, obiektywności samego rozumienia.

#### 4. Problem obiektywności rozumienia

„W jakiej mierze i w jakim sensie możemy mówić o obiektywności rozumienia”<sup>35</sup>. Pytanie to pojawia się szczególnie wówczas, gdy zdajemy sobie sprawę z nieusuwalnego uwikłania samego rozumiejącego w kontekst historyczny. Ponieważ sami rozumiejący nigdy nie reprezentują czystych podmiotów praw duchowych, lecz zawsze są konkretnymi, historycznymi jednostkami, nie osiągają oni nigdy ściśle obiektywnego rozumienia. „Rozumienie – pisze

<sup>33</sup> E. Spranger, *Lebensformen*, wyd. cyt., s. XII.

<sup>34</sup> Tamże, s. 115.

<sup>35</sup> Tamże, s. 428.

Spranger – pomimo całej woli obiektywności, nie osiąga swojego celu: przedmiotu w jego duchowej jakości-samej-w-sobie<sup>36</sup>. E. Spranger jest jednym z wielu myślicieli początku dwudziestego wieku, którzy stanowczo przeciwstawiają się możliwości odtwarzania przez historię „tego, jak było naprawdę”. Obok W. Diltheya czy Simmla zrywa on z takim rozumieniem poznania w humanistyce, które realizowałoby pozytywistyczny wzorzec poznania. Dostrzec można jednak wyraźnie, iż wzorzec ten silnie oddziałuje, szczególnie wówczas, gdy traktujemy obiektywność jako niedościgły cel, a historyczność i indywidualność przede wszystkim jako zaciemnienie procesu rozumienia i przyczynę jego niepowodzenia. Daje się ono co prawda usprawiedliwić jako przynależne „teleologii życia duchowego”, ale w końcu stanowi negatywną stronę rozumienia i przyrównane do ideału poznania jako wiernego odzwierciedlenia rzeczywistości musi być potraktowane jako niepowodzenie.

Namysł nad możliwością rozumienia prowadzi zatem E. Sprangera do zmienionego pojęcia rozumienia. Usiłując spełnić wielowiekowy ideał poznania rozumienie, nie mogąc go osiągnąć, nabiera specyficznego charakteru: staje się tworzeniem. W rozumieniu „ani czysty podmiot, ani czysty przedmiot nie dochodzą do głosu, lecz – zakładając autentyczną wolę obiektywności – zostaje wytworzony rezultat, fenomen zetknięcia się, uwidoczniające się coś trzeciego”<sup>37</sup>. A dalej: „Znaczenie wszelkiego rozumienia skupia się w wytwarzaniu czegoś trzeciego, wyższego, ponad podmiotem i przedmiotem”<sup>38</sup>. By wyjaśnić, co jest tym „trzecim” wytwarzanym w rozumieniu sięgnijmy do książki *O teorii rozumienia...* Jedną z pierwszych poczynionych tam konstatacji jest, o czym już wspominałem, 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 podmiotom, 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 E. Spranger oddzielenie i odróżnienie subiektywnych przeżyć jednostki od obiektywnych treści duchowych przejawiających się w jej, najszerszej pojętych, zachowaniach i wytworach. 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”<sup>39</sup>. W ten sposób E. Spranger, kierowany interesem metodologicznym, wydaje się mocniej oddzielać to, co u W. Diltheya często się mocno splatało: sferę psychologiczną związaną z konkretnym indywiduum i jego przeżyciami od sfery duchowej, związanej z treściami idealnymi. Istotne jest jednak wskazanie, że E. Sprangerem, na to, że wyróżnienie tych sfer w czystej postaci jest tylko abstrakcją. W rzeczywistości nie mamy nigdy do czynienia ani ze zjawiskami ograniczającymi się jedynie do czysto psychicznych przeżyć, ani należącymi tylko do ściśle idealnej płaszczyzny. Człowiek jest „istotą, która żyje MIĘDZY subiektem a obiektem”<sup>40</sup>. Przez cały czas jesteśmy uwikłani we własne przeżycia, w nich żyjemy i tylko na ich gruncie możemy uczestniczyć w świecie idealnych, a także fizycznych bytów. To sprawia też jednocześnie, że mówienie i wskazywanie na byty idealne może dokonywać się tylko

<sup>36</sup> Tamże, s. 431.

<sup>37</sup> Tamże, s. 429.

<sup>38</sup> Tamże, s. 431-2.

<sup>39</sup> E. Spranger, *O teorii rozumienia...*, wyd. cyt., s. 20.

<sup>40</sup> Tamże, s. 34.

poprzez abstrakcję. Natomiast rozumienie, będące zawsze rozumieniem tego, co konkretne i jednostkowe, potrzebując niezbędnie tego, co idealne i obiektywne, porusza się w przestrzeni pomiędzy obiektywnym a subiektywnym. „Tym samym rozumienie jest procesem – pisze Spranger – który obejmuje to, co obiektywne i to, co subiektywne. Jego istotą jest urzeczywistnienie aktów konstytuujących obiektywność; te są jednak modyfikowane przez wymiar subiektywny, z punktu widzenia którego muszą być one ujmowane. W wymiarze tym jest on powiązany z aktami innego rodzaju i znajduje się pod wpływami czasowo i przestrzennie jednostkowej sytuacji, której ktoś inny jako współ-przeżywający być może nigdy całkowicie nie wyczerpie nawet wówczas, jeśli owo *mutatis mutandis* we własnej psychicznej ilustracji unaoczniającej rozwinie się do najdrobniejszych szczegółów”<sup>41</sup>. 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 i tu, u E. Sprangera, jest nieuchwytnie w swej pełni. Nauka zajmuje się więc tylko jego stroną uchwytną, uchwytną w aktach rozumienia, tą, która jest podporządkowana sferze bytu idealnego.

Wróćmy jednak do pytania o to, co jest wytworem rozumienia. Wedle Sprangera jest nim właśnie owa sfera idealna, sfera ducha normatywnego. Prawa ducha nie są jednak wytworem pozbawionym podstawy ontycznej. Wytwarzanie w procesie rozumienia polega raczej na szczególnej obróbce pojęciowej, która prowadzi w efekcie do intelektualnego pojęcia tego, co obecne w praktyce kulturotwórczej i co ją istotnie ukierunkowuje. W ten sposób to, co wydarza się w rozumieniu jest dochodzeniem do samoświadomości. Wydobywaniem tego, co oddziałujące normatywnie w indywidualach tworzących wspólnotę kulturową. „Gdy żyjący w człowieku duch stopniowo pojmuje swe własne prawa, postępuje on w samorozumieniu i w wyzwaniu siebie samego. Prawa te jednak, jak podkreślaliśmy od początku, nie są prawami dziania się, lecz normatywnymi prawami urzeczywistniania się wartości.”<sup>42</sup> Rozumienie zatem jest twórcze o tyle tylko, o ile jest wzrostem samoświadomości i ten wzrost wytwarza. Istota praw, które w ten sposób sobie uświadamiamy jako nasze własne, nie jest jednak historyczna. Cechuje ją trwałość wykraczająca poza historyczną przygodność, acz pozostaje sprawą otwartą czy można je uznać za w pełni uniwersalne i wieczne. Stanowią one sferę, która stanowi o możliwości rozumienia i epistemologicznie je uprawomocnia. Tym samym rozwiązany zostaje, przynajmniej na gruncie omawianej teorii, problem możliwości rozumienia. Nauki o duchu, w których spełnia się praca rozumienia, czerpią zatem swoją obiektywność, są ugruntowane na istnieniu idealnej sfery ducha, rządzącej się uchwytnymi przez ludzki intelekt prawami i zawierającej naczelne idee nadające kierunki ludzkiej aktywności czyniąc ją sensowną. E. Spranger wylicza je, są to idee Prawdy, Piękna, Korzyści, Miłości, Wolności, Wiecznej Szczęśliwości. Te „podstawowe prawa duchowe [...] stanowią szkielet rozumienia”<sup>43</sup>. Tylko przez połączenie z nimi rozumienie może osiągnąć obiektywne i komunikowalne rezultaty.

Samorozumienie ducha występuje ostatecznie w trzech obszarach: ujawnia „różnicowane struktury, które tkwią w nim od początku”, „wielorako zawikłany proces historyczny, w którym powstaje terazniejsza postać ducha” oraz „etyczną pozycję, która osiągnana jest

<sup>41</sup> Tamże, s. 35.

<sup>42</sup> E. Spranger, *Lebensformen*, wyd. cyt., s. 432.

<sup>43</sup> E. Spranger, *O teorii rozumienia...*, wyd. cyt., s. 39.

każdorazowo w przebiegu historycznym”<sup>44</sup>. Spełnia się ono więc w systematycznej analizie kultury, historii kultury oraz w normatywnej filozofii dziejów, w „ostatecznym nadawaniu dziejom sensu”<sup>45</sup>.

W efekcie namysłu nad rozumieniem dochodzimy do określenia tego, czym jest „duch”. Spełnia się on w samorozumieniu i w nim się rozwija: „duch, jako wielkie całościowe medium, ogarnia indywiduum i obiektywizacje wyrosłe w sumowaniu się, wzajemnym oddziaływaniu i rozwarstwieniu niezliczonych indywiduów. Kiedy rozumiemy siebie samych albo innych, przeszłość albo sens przyszłości, wówczas można by, patrząc z innej strony, powiedzieć zgodnie z Heglem: jest to duch sam, który w ten sposób w swoich indywiduacjach i konkretyzacjach rozumie sam siebie”<sup>46</sup>. W ten sposób wychodzi na światło dzienne „ukryta racjonalność”, racjonalność normatywna konstytuowana przez podstawowe wartości i ich realizację.

\*\*\*

U E. Sprangera mamy do czynienia z takim ukierunkowaniem namysłu nad rozumieniem, który pod wpływem filozofii życia, neokantyzmu i idealizmu heglowskiego, staje się namysłem nad najwyższym sposobem ujawniania się ducha normatywnego, które to ujawnianie się dokonuje się w postaci metodycznie zorganizowanego namysłu nad rzeczywistością historyczną. Ta swoista „hermeneutyka” jest z jednej strony nastawiona na ideał naukowości, z drugiej strony ugruntowywana za pomocą heglowskiej figury postępu samorozumienia ducha. Pozbawiona jest ona wszakże pewności co do ostatecznej postaci owego samorozumienia, w czym uwidacznia się oddziaływanie świadomości niezakończzonego charakteru rozumienia, powodowanego doświadczeniem historyczności, jak i związanym z nim dowartościowaniem elementu indywidualnego (konkretnego i subiektywnego) zarówno w pojmowaniu tego, co rzeczywiste, jak i w namyśle nad poznaniem. Zarazem jednak, wyraźniej niż np. u W. Diltheya i Simmla, dostrzec można w refleksji E. Sprangera trzymanie się pojęć podmiotu i przedmiotu. Refleksja nad rozumieniem zdaje się jednak prowokować do zniesienia tych pojęć, do odrzucenia ich jako z definicji zakładających to, co w rozumieniu zostaje przełamane: ostre granice pomiędzy rozumiejącym i rozumianym, „subiektem” i „obiektem”. Rozumienie nie jest przecież ani pojmowaniem, ani wyjaśnianiem. Nie jest sprowadzeniem indywidualności do postaci przypadku tego, co ogólne, czy jest nim „duch normatywny” czy też podstawowe prawa rozwoju duchowego (psychicznego).

Paradygmatem epistemologii nowożytnej określić można taki sposób myślenia, który przy próbie teoretycznego ujęcia problemu poznania wychodzi od założenia jako podstawowej opozycji podmiotowo-przedmiotowej, co wyraża się również w myśleniu o podmiocie jako zamkniętym w sobie, izolowanym indywiduum. Postawienie problemu poznania z takiej perspektywy rodzi pytanie o możliwość komunikacji pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Z punktu widzenia Kanta podmiot musiał być pojęty jako noszący już w sobie, a priori, formę poznania. Dawała mu ona „narzędzia rozumienia” rzeczywistości, wprowadzała element ogólny w chaotyczne środowisko doświadczenia i tym samym stanowiła o możliwości

<sup>44</sup> E. Spranger, *Lebensformen*, wyd. cyt., s. 337.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże, s. 436.

wiedzy, a więc poznania *par excelance*. Klasycznym przekonaniem jest przecież, że wiedza to poznanie wznoszące się na poziom ogólności, zasad, które dotyczą tego, co konkretne i obejmują indywidualności w sobie. Stanowią one zatem najwyższe uzasadnienie możliwości wszelkiej komunikacji. Izolowane indywiduum poznaje w istocie z rzeczywistości to, co samo w nią włożyło. To również stanowi o możliwości poznania, zdolność projektowania zasobów podmiotu w rzeczywistość lub odnajdywania ich w niej.

Ten kantowski schemat poznania stosował się do przedmiotu przyrodoznawstwa. Sytuacja zmieniła się, gdy próbowano go, w obliczu rozwijających się nauk humanistycznych (historycznych) zuniwersalizować, obejmując nim również problem poznania, jaki realizują te nauki. Wydaje się, że próby związane z teoriopoznawczym namysłem nad swoistością metod humanistyki wydatnie przyczyniły się do odejścia od właściwego nowożytności paradygmatu ujmowania problematyki poznawczej, a w konsekwencji również do odejścia od epistemologii jako bazowej nauki filozoficznej w ogóle. Twierdzą mianowicie, że „kłopoty” z pojęciem podmiotu, a szczególnie z ujęciem relacji tego, co indywidualne, jednostkowe, konkretne do tego, co ogólne, uniwersalne i wspólne, jakie napotkała refleksja nad pojęciem rozumienia (obecna w tzw. antynaturalizmie) były jednym z tych czynników, które doprowadziły do konieczności takiego przeformułowania koncepcji podmiotu, które odsunęło problematykę epistemologiczną poza centrum filozofii jako uwarunkowaną problematyczną wizją człowieka. W tym sensie koncepcje rozumienia rozwijane na początku XX wieku, choć w dużej mierze realizowane w ramach tematyki teoriopoznawczej i posługujące się językiem wzorca epistemologicznego (a może właśnie dlatego) stanowią wstęp do rozwiązań filozofii współczesnej, polegających na próbach całkowitego zerwania z myśleniem w kategoriach podmiot-przedmiot.