

Wojciech Torzewski

Świadomość historyczna – źródło hermeneutyki w myśli Wilhelma Diltheya

W niniejszym artykule przedstawię niektóre rysy świadomości historycznej, głównie po to, aby potraktować ją jako przejaw ogólniejszej świadomości czasowości ludzkiego bycia, a także odsłonić rodzaj wpływu tej świadomości na teorię dotyczącą poznania filozoficznego możliwego przy tego rodzaju świadomości czasu, jaki ujawnia się w myśli W. Diltheya. Chodzi zatem o pytania, jaki rodzaj poznania możliwy jest w świetle świadomości historycznej i jak może działać to poznanie „zwrotnie” na świadomość historyczną? W pytaniu tym ukryte jest przekonanie, że sama świadomość historyczna jest immanentnie związana ze zdolnością do poznania, w szczególności poznania dokonującego się w humanistyce i filozofii (by nie uogólniać, będziemy mówili o tym rodzaju poznania, którym Dilthey zajmował się w specjalny sposób, a mianowicie o rozumieniu). Związek ten rzeczywiście jest głęboki: dzięki niemu, jak się wydaje, świadomość historyczna mogła dojść do głosu w takiej pełni właśnie przy okazji rozpatrywania problemów związanych z rozumieniem, jego istnieniem i jego możliwością. Dzieje się oczywiście także odwrotnie: uświadamianie sobie czasu, jaki minął, i dystansu dzielącego rozumiejącego od przedmiotu rozumienia wskazuje na problematyczność samego rozumienia i domaga się refleksji nad jego możliwością.

I. Wstęp

W tradycji filozoficznej rozum pojmowany był jako ahistoryczny i ponadindywidualny wyróżnik tego, co ludzkie¹. Jak pisze Kuzańczyk: „człowiek niewątpliwie jest bytem złożonym ze zmysłów i intelektu, które niby łącznik spaja rozum. Naturalnym porządkiem rzeczy zmysły podlegają rozumowi, rozum zaś intelektowi. Ten atoli nie jest uwikłany w czas i świat, lecz od nich oddzielony [...]”².

¹ Zob. E. Husserl, *Powołanie filozofii*, w: *Filozofia współczesna*, tłum. M. Skweciński, Kraków 1989, s. 71.

² Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków 1997.

W *Państwie* Platon przeprowadza rozróżnienie pomiędzy wiedzą a mniemaniem³. Obie realizują się w ludzkich zdolnościach uchwytowania określonych „przedmiotów”. Różnią się tym, że wiedza ma za przedmiot coś, co istnieje, tzn. coś, co jest niezmiennie i zawsze takie samo, natomiast mniemanie nie dotyczy „ani tego, co istnieje, ani tego, co nie istnieje”⁴. Usytuowane jest więc pomiędzy wiedzą a niewiedzą, w nim człowiek chwyta rzeczywistość, która z zasady jest niemożliwa do uchwycenia, bowiem jej istotą jest stawanie się, zmiana, czasowość i wieloaspektowość. „Rzeczy też tak się chwieją w obie strony i niepodobna myślą ująć i ustalić, czy tam pośród nich coś istnieje, czy nie istnieje, czy jedno i drugie, czy też ani jedno, ani drugie”⁵. W dalszej części dialogu Platon dobitniej wyraża różnicę pomiędzy wiedzą a mniemaniem, wyłączając mniemanie w ogóle z dziedziny rozumu. Kiedy dusza — mówi Platon — „czepia się tego, co mieszane z niejasnością, tego, co powstaje i ginie [podkr. — *W.T.*], wtedy mniema tylko, niedowidzi i zmienia zdanie w tę i w tamtą stronę; zupełnie jakby rozumu nie miała”⁶. Rozum bowiem, ściśle mówiąc, odnosi się do tego, co niezmiennie, konieczne i ogólne. Wiedza zatem przeciwstawia się spostrzeganiu, doświadczeniu, a także historii jako „poznaniu” przedmiotów przygodnych, jednostkowych i zmiennych⁷. Rozum jako kwintesencja tego, co niezmiennie i konieczne, jest ich antytezą.

Epistemologiczne próby nowożytnej filozofii „racjonalistycznej” są poszukiwaniem tego, co mogłoby być suwerenne wobec zmiennej rzeczywistości. Kanta krytyki rozumu i jego transcendentalizm wyznaczają to, co niehistoryczne, badają właśnie możliwości nie podlegającej czasowi refleksji. Sfera świata fenomenalnego i rzeczy samych w sobie dzielą przecież świat (jakkolwiek ocenialibyśmy rzeczywiste poglądy Kanta, co do możliwości poznania obu tych sfer) na sferę czasu i bezczasowości. Husserl natomiast w swoich *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* wskazuje na „nieczasowe transcendensy”: obiekty matematyczne, wartości: „Wartość nie ma miejsca w czasie. Obiekt czasowy może być piękny, ładny, użyteczny itd., i może być taki w jakimś określonym czasie. Ale piękno, ładność itd. nie mają miejsca w przyrodzie i w czasie”⁸. Natomiast w *Filozofii jako ścisłej nauce* pisze on, że „w imię czasu nie wolno nam zrezygnować z wieczności”⁹.

Jednakże dzieje tradycji filozoficznej charakteryzuje zarazem proces redukcji możliwości rozumu w zakresie docierania do istoty, do tego, co trans-

³ Platon, *Państwo*, 476D-480, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1991.

⁴ Tamże, 478C.

⁵ Tamże, 479C.

⁶ Tamże, 508D.

⁷ H.-M. Baumgartner, *Rozum skończony*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1996, s. 7-18.

⁸ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 143.

⁹ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 73.

cententne¹⁰ (redukcja specyficznej dla filozofii funkcji rozumu, jaką jest ogląd intelektualny). Doprowadza on do trudności związanych z pojęciem rozumu jako autonomicznego wobec tego, co heterogeniczne, zatem także i przede wszystkim wobec tej dziedziny, względem której rozum miał pierwszeństwo, czyli dziedziny czasu (zarówno w sensie teoretycznym jako poznający tę rzeczywistość przygodności dzięki poznaniu niezależnego od niej źródła, jak i w sensie praktycznym jako prawodawca). Wraz z tym procesem zmiany pojęcia rozumu (jego „instrumentalizacji”, „desubstancjalizacji”, „funkcjonalizacji” itd.) zmieniają się także zapatrywania na to, czym jest nauka: podobnie jak sama idea rozumu, także idea nauki poddaje się procesowi empiryzacji. To jednak oznacza również, szczególnie w XIX wieku, kiedy to nauki historyczne zdobywają rosnące znaczenie, uhistorycznienie rozumu¹¹.

W ścisłym związku z opisywaną przez nas sytuacją pozostaje rozwój świadomości historycznej. Wzmaga się ona niewątpliwie już od wieku XVIII, ale dopiero w XIX staje się niemal powszechnym odniesieniem do szybko zmieniającego się świata i cechą charakterystyczną epoki. Musiało zatem dojść do konfrontacji tradycyjnej idei rozumu uniwersalnego z rozwiniętą świadomością zmienności i wielości form światopoglądowych podających się bądź uchodzących za wyraz absolutnych możliwości poznawczych i prawodawczych rozumu.

Unaukowanie historii i krytyka Hegla prowadzą, jak wspominałem, do procesu „uhistorycznienia rozumu”¹². Tzw. „oświecenie historyczne”¹³ jako swój owoc przynosi pogłębioną świadomość historyczną. Zerwanie z aprioryczną filozofią dziejów i jej krytyka, rozwój nauk historycznych (szkoła historyczna) i refleksji metodologicznej (Droysen, Schleiermacher, Dilthey) przynoszą w konsekwencji także „uhistorycznienie człowieka”¹⁴, wszelkie istotne jego uposażenie, pojęte tradycyjnie jako ahistoryczne, zasadniczo niezmiennie i uniwersalne, ukazuje się jako wytwór procesu historycznego, jako coś indywidualnego i przygodnego, a dotyczy to przede wszystkim rozumu. Aby więc człowieka poznać,

¹⁰ Por. H.-M. Baumgartner, *Rozum skończony*, dz. cyt., s. 189–224. „Rozum, by tak rzec, stał się radykalnie subiektywny: przedmiotowym jego korelatem nie jest już byt idei, boski kosmos, *intellectus divinus* oraz świat przez niego stworzony, lecz chaotyczny świat doświadczenia”. Tamże, s. 204.

¹¹ Por. tamże, s. 219: „Rozum nie ma już dziś odrębnego przedmiotu; nie jest już ani wyróżniającym się z racji określonych treści rodzajem świadomości samego siebie, ani pojęciem oznaczającym ludzką zdolność poznawczą, lecz jedynie kwintesencją formalnych warunków, ogółem reguł i kryteriów możliwego, także transwersalnego, dochodzenia do porozumienia w dyskursach teoretycznych i praktycznych, a więc również w dyskursach prowadzonych w obrębie nauk — wszystko to zachodzi wszak w zmieniającym się świecie, w którym także te kryteria mogą się jeszcze historycznie zmieniać”.

¹² Por. H. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt a. Main 1987, s. 16–17.

¹³ Por. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 66–68.

¹⁴ Tamże, s. 67.

aby zrozumieć jego świat (a coraz częściej ujmowany jest on jako świat o pierwszorzędym znaczeniu), trzeba odwołać się przede wszystkim do historii.

Nietzsche podejmuje krytykę takiego podejścia, wyśmiewa „zmysł historyczny”, który prowadzi według niego do encyklopedycznej znajomości całej niemal różnorodności przeszłości i praktycznej bezsilności: „[...] Dopiero wiek dziewiętnasty poznał ten zmysł, uznał go za swój zmysł szósty. Przeszłość każdej formy i sposobu życia, przeszłość kultur, co ongi znajdowały się tuż obok siebie, tuż ponad sobą, dzięki temu pomieszaniu przelewa się w nasze «nowoczesne dusze», instynkty nasze bieżą zewsząd wstecz, my sami jesteśmy rodzajem chaosu [...]”¹⁵. U Nietzschego ów chaos i rozczłonkowanie, które jako zinterioryzowane, destrukcyjnie samą jednostkę, niszczy jej życie, mają być przekroczone dzięki samemu zdecydowaniu, dzięki mocy uwalniającej od całej historyczności, poprzez uświadomienie sobie „sposobu istnienia” tego, co historyczne, a mianowicie potraktowania go jako interpretacji. Moc życia, nieodzowna, aby w ogóle mogło ono żyć, nabiera impetu na drodze odrzucenia doświadczenia historycznego¹⁶. Dla Diltheya natomiast, dla którego moc życia jest równie istotna, absurdem jest wysiłek uwolnienia się spod władzy czasowości: „Zawsze istnieją ściany, które nas ograniczają. Hałaśliwe starania, by się ich zupełnie pozbyć, u Feuerbacha, Schopenhauera i Nietzschego. Niemożliwość realizacji czegoś takiego; albowiem tu właśnie zderzamy się z dziejowością ludzkiej świadomości jako jej podstawową własnością” (VIII, 38)¹⁷. Aby moc życia mogła się wzmacniać, potrzebne jest przyswojenie całych dziejów. Życie przecież, które samo jest historyczne, nie może zerwać z historycznością, nie może samo siebie zamienić w ahistoryczną moc.

Na tym tle refleksja filozoficzna Diltheya nad „historycznością” może, z jednej strony, wydawać się naturalną konsekwencją dziewiętnastowiecznych zainteresowań, z drugiej natomiast, może zaskakiwać sposób podjęcia tej refleksji i kierunek, w jakim została poprowadzona. Dilthey zdaje sobie doskonale sprawę z tego, iż świadomość historyczna może prowadzić do sceptycyzmu¹⁸. Jed-

¹⁵ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Kraków 1912, s. 181.

¹⁶ Dotyczy to, jak pokazuje G. Vattimo, szczególnie tej fazy rozwoju myśli Nietzschego, którą kończy książka *Ludzkie, arcyludzkie*. Por. G. Vattimo, *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, w: *Wege aus der Moderne*, red. W. Welsch, Berlin 1994, s. 233–246.

¹⁷ Cytaty z pism Diltheya przytaczam (w nawiasach tom, strona) bezpośrednio w tekście według wydania: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig – Berlin 1923–1931.

¹⁸ Oto jeden z przykładów: „Zmienność ludzkich form istnienia odpowiada różnorodności sposobów myślenia, systemów religijnych, ideałów obyczajowych i systemów metafizycznych. Jest to fakt historyczny. Systemy filozoficzne zmieniają się podobnie jak obyczaje, religie i konstytucje. Tak więc okazują się historycznie uwarunkowanymi wytworami. To, co zależy od stosunków historycznych, jest relatywne w swojej wartości. Przedmiotem metafizyki jest jednak obiektywne poznanie struktury rzeczywistości. Tylko takie obiektywne po-

nak ona sama tak bardzo oddziałuje, że nie sposób jej pominąć poprzez odwołanie się do nieczasowej sfery przedmiotów transcendentálnych. Przeto dla filozofii stanowi ona wezwanie. W takiej sytuacji Dilthey podejmuje zadanie krytyki rozumu historycznego. Mogłoby się to wydawać posunięciem niemal konwencjonalnym, zważywszy na wcześniejsze krytyki Kanta i współczesny Diltheyowi ruch neokantowski. Jednakże krytyka rozumu historycznego nie zamyka się w dopełnianiu zamierzenia Kantowskiego, lecz jest zmianą perspektywy patrzenia na historyczność¹⁹. Trzeba nawet podkreślić, iż jest to próba ujęcia rozumności możliwej w warunkach, jakie stwarza świadomość historyczna. Niemożność pominięcia wymiaru historycznego nie jest warunkowana samą tylko popularnością świadomości historycznej w XIX stuleciu. Ma ona głębsze przyczyny, wynika mianowicie z Diltheyowskiej filozofii życia i z jej postulatu „immanencji”, w którego obrębie wymiar historyczny jest pochodną wymiaru czasowego samego życia, jego czasowości, o czym będzie mowa niżej. Świadomość nie może wykroczyć poza życiową jedność, a to znaczy także, poza historyczność. Na razie wystarczy tylko wskazać na nietypowość Diltheyowskiego przedsięwzięcia, polegającą na wydobyciu wymiaru hermeneutycznego jako konsekwencji filozofii życia i jego czasowości, a także na rozszerzeniu operacji rozumienia z rozumienia tekstów na całą rzeczywistość (w czym jednak kontuuje on proces uniwersalizacji pojęcia rozumienia): „Gdy obecnie zastępujemy problematyczne pojęcie nauk humanistycznych pojęciem hermeneutyki, które ostatnio odzyskało znaczenie, to można powiedzieć, że w trakcie pracy nad drugim tomem *Wprowadzenia* pierwotny plan filozofii hermeneutyki (w sensie filozoficznego uzasadnienia nauk humanistycznych) przekształcił się w plan filozofii hermeneutycznej, to znaczy filozofii realizowanej jako całość na podstawie środków hermeneutyki rozwiniętej w naukach filozoficznych, a zatem poprzez przeniesienie metod stosowanych wobec pewnej określonej dziedziny przedmiotowej, mianowicie tekstów językowych, na rzeczywistość w całości. I właśnie w stworzeniu filozofii hermeneutycznej widzę właściwe znaczenie Diltheya”²⁰.

Przyjmując tezę Bollnowa, moją pracą będzie kierował zamysł wskazania na możliwe źródło jej Diltheyowskiej realizacji, tzn. na czasowy charakter całości ludzkiego życia, a więc przeżywania, wyrażania i rozumienia. Jednym z celów refleksji Diltheya, jak się wydaje, było uzasadnienie przekonania, iż przyjęcie totalnego charakteru czasowości ludzkiego życia nie musi prowadzić do

znanie wydaje się człowiekowi mocnym stanowiskiem w tej rzeczywistości, umożliwiającym wskazanie obiektywnego celu ludzkim działaniom” (VIII, 6).

¹⁹ Por. O. Bollnow, *W. Dilthey jako twórca filozofii hermeneutycznej*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, w: *Studia z filozofii niemieckiej*, t. I, Toruń 1994, s. 15. Por. także J. Habermas, *Kłopoty z przygodnością: powrót historyzmu*, w: *Habermas, Rorty, Kolakowski: stan filozofii współczesnej*, Warszawa 1996, s. 21.

²⁰ O. Bollnow, *W. Dilthey...*, dz. cyt., s. 15.

zwątpienia w możliwość prawdy i rozumności. Czasowość immanentna życia jest przecież podstawowym momentem tej prawdy i tej rozumności²¹.

II. Między sceptycyzmem a nadzieją na poznanie

„Swym uczniom starałem się przekazać metody badania — sztukę rozczłonkowania rzeczywistości, która czyni filozofa, myślenie historyczne. Nie mam rozwiązania zagadki życia; życiowy nastrój, który zrodził się we mnie z namysłu nad konsekwencjami świadomości historycznej — to chciałem im przekazać” (VIII, 220-1). Nie bez powodu mówi Dilthey o „życiowym nastroju”, bowiem pierwszym rysem dziewiętnastowiecznej świadomości historycznej jest pewna melancholijna nuta. Bierze się ona stąd, że świadomość ta jest, przede wszystkim i u podstaw, doświadczeniem skończoności i przygodności, nie tylko ogólnie pojętego ludzkiego życia, ale też wszystkich jego wytworów, w tym także tych, z których człowiek mógł być i często był najbardziej dumny — mianowicie doświadczeniem skończoności wiedzy, jej zmienności; świadomością jej historycznego uwikłania i relatywności: „Dzieje świata jako sąd nad światem ujawniają każdy system metafizyczny jako relatywny, przejściowy, przemijający. Ale czy wynika stąd pusty sceptycyzm? Czy rodzaj ludzki ma nieustannie się wahać pomiędzy wiarą w system a wątpieniem? Ta sama analiza, która ma za przedmiot przeszłość ludzkich idei i pokazuje relatywność każdego pojedynczego systemu, czyni zarazem te systemy zrozumiałymi dzięki naturze człowieka i rzeczy, bada ona prawa, według których powstają, strukturę, jaka jest im wspólna [...]”²² (VIII, 12).

²¹ W realizacji swojego zamierzenia Dilthey przechodzi, przynajmniej w perspektywie systematycznej, drogę od ideału przekroczenia czasowości w dotarciu do jednej prawdy, jednego celu ludzkich działań, jednej miary postępu ludzkiego ducha itd. (ideału zewnętrznego oglądu dziejów) do ideału hermeneutycznego przyswojenia dziejów (owej czasowości). Można sobie zadać pytanie, czy wymiar hermeneutyczny nie ma być u niego tylko wstępnym na drodze do uchwycenia „całej prawdy” dziejów. U Gadamera widzimy konsekwentną refleksję nad tym hermeneutycznym wymiarem przyswojenia dziejów już w perspektywie ontologicznej nakreślonej przez Heideggera. Pełne uświadomienie dziejowości ludzkiego istnienia, zdanie sprawy ze związku pomiędzy czasowością a rozumieniem, jako podstawowym sposobem bycia (Heidegger) umożliwiła właśnie u Gadamera całkowite zerwanie z ideą świadomości wykraczającej w jakikolwiek sposób ponad własną dziejowość. Niezdawanie sobie sprawy z historyczności samej świadomości zarzuca zresztą Gadamer Diltheyowi i jego refleksji nad świadomością historyczną: „Widać w każdym razie wyraźnie, iż w przywiązaniu skończenie-dziejowego człowieka do swego miejsca Dilthey nie widział żadnego uszczuplenia możliwości humanistycznego poznania. Świadomość historyczna miała wywołać w sobie taki wzlot ponad własną relatywność, by umożliwić przez to obiektywność poznania humanistycznego”. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1994, s. 230.

²² Można przytoczyć jeszcze jedną wypowiedź: „Každy światopogląd jest historycznie uwarunkowany, a przeto ograniczony, relatywny. Wydaje się, że wynika z tego straszliwa anarchia myślenia. Ale właśnie świadomość historyczna, która uwidoczniła to absolutne wątpienie, może określić jego granice” (VIII, 222).

Oto melancholii i zwątpieniu towarzyszy jednak — rys charakterystyczny dla Diltheya — moment optymizmu: świadomość historyczna wskazuje na granice zwątpienia. Dla całej Diltheyowskiej refleksji to połączenie dwóch, tak trudnych do pogodzenia „nastrojów” jest nieredukowalne i w tym połączeniu ona się dokonuje. Świadomość historyczna, z jednej strony, niweczy nadzieję na jednorazowe i ostateczne osiągnięcie prawdy, z drugiej — daje nadzieję na pełniejsze ogarnięcie ludzkiej rzeczywistości bez popadania w jednostronny dogmatyzm: „Świadomość historyczna zrywa ostatnie łańcuchy, których nie mogła zerwać ani filozofia, ani przyrodoznawstwo. Człowiek jest teraz zupełnie wolny. Zarazem jednak ratuje ona jedność jego duszy, umożliwiając wejście w związek rzeczy, wprawdzie niezgłębiony, lecz przecież otwierający się przed życiową jednością naszej istoty. W każdym z tych światopoglądów z ufnością możemy czcić część całej prawdy” (VIII, 223).

Doświadczenie czasu i równoznaczne z nim uświadomienie sobie zmienności (historyczności) wszystkich wytworów ludzkiego ducha ma być drogą ku wolności. Jest to ważny punkt. Mówiąc bowiem o związku rozumienia ze świadomością historyczną musimy pamiętać, że w tym ruchu ku poszerzaniu obszaru wolności rozumienie staje się czymś niezwykle istotnym. Dopiero bowiem dzięki niemu świadomość historyczna może nie być tylko melancholijnym zwątpieniem i czystą rezygnacją. Rozumienie udostępnia świadomości historycznej obszar znaczeń w ich wzajemnym związku. Dopiero teraz świadomość historyczna ma szansę nabrać znamion jedności i odwrócić się od antykwarycznego przeglądania faktów (za co krytykował ją Nietzsche), a także stawać się wolną, co tutaj oznacza wolną od dogmatycznych przywiązań i zobowiązań, a również wolną do przyjęcia całej sfery kultury (ludzkiego ducha) i życia nią. Życie całością wytworów ludzkiego ducha (przeżywanie, przeżywanie odtwórcze, wyrażanie, rozumienie — w ich związku) jest tym rodzajem wolności, o jaki tu chodzi, a jaki daje dopiero świadomość historyczna rozumiejąca²³. Można by dodać, że czasowość umożliwia wolność w jej powyższym rozumieniu (zamiast ją niweczyć wikłając w siebie i swoją destrukcyjną siłę wszelką wolną podmiotowość ludzką). Wolność wobec tego nie jest pewną daną własnością, raz na zawsze określoną, lecz zdobywanym obszarem, udostępnianym dzięki rozumieniu dziejów, a tym samym ujmowaniu tego, co dokonuje się w terażniejszości. Rozumienie przeszłości jest przecież zawsze także rozumieniem terażniejszości i przyszłości²⁴. Wskazuje już na to sama kategoria dziejów.

²³ Por. także W. Dilthey, *O istocie filozofii*, w: W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, s. 98: „Ostatnim słowem ducha nie jest względność każdego światopoglądu, w którym się on wyraził, lecz jest nim jego suwerenność w stosunku do każdego z nich, przy jednoczesnej świadomości faktu, iż różne odmiany postaw umysłowych mają do czynienia z jedną i tą samą rzeczywistością świata”.

²⁴ „Współodczuwające rozumienie wszystkiego, co przeszłe, musi stać się mocą kształtującą to, co przyszłe. [...] W świadomości historycznej muszą być zawarte reguły i siła,

Napięcie między zwątpieniem a nadzieją na możliwość zrozumienia Dilthey wyczuwał dokładnie i aby poświadczyć, że nie chciał przyjąć relatywistycznych konsekwencji świadomości historycznej zacytujmy: „Ostatecznie zadanie to [badanie natury i warunków świadomości historycznej, krytyka rozumu historycznego — *W.T.*] doprowadziło mnie do zadania najogólniejszego: jeśli zostaną prześledzone ostateczne konsekwencje świadomości historycznej, powstaje pozornie nieredukowalne przeciwieństwo. Skończoność każdego zjawiska historycznego, czy jest ono religią, ideałem czy systemem filozoficznym, a zatem relatywność każdego sposobu ludzkiego ujmowania układu rzeczy jest ostatnim słowem światopoglądu historycznego: wszystko w procesie, nic trwałego. Ale sprzeciwia się temu właściwa myśleniu potrzeba i charakterystyczne dla filozofii dążenie do powszechnie ważnego poznania. [...] Gdzie znajdują się środki przekroczenia zagrażającej nam anarchii przekonań? Nad rozwiązaniem pytań zawartych w tym długim szeregu problemów pracowałem wytrwale przez całe życie” (V, 9).

Świadomość historyczna wskazuje na poszukiwanie czegoś pierwotniejszego, na swoje źródło, na coś, dzięki czemu staje się ona w ogóle możliwa. Poszukując tego dochodzimy do czasowości samego życia. Pamiętać trzeba, że filozofia życia jest u Diltheya czymś podstawowym.

III. Pierwotność fenomenu czasowości życia

Świadomość historyczna rzuca rozumieniu wyzwanie zawarte w pytaniu o jego możliwość w zmieniających się ciągle kontekstach; namysł nad rozumieniem natomiast zmienia kształt świadomości historycznej — pozbawia ją jednoznacznie relatywizującego ostrza i wskazuje na to, że świadomość ta wywodzi się z samego sposobu bycia czasowej istoty, jaką jest człowiek. Oczywiście ten ostatni wniosek, jak i cała koncepcja rozumienia wywodzą się u Diltheya z jego filozofii życia, na gruncie której wszelkie kategorie historyczne są pochodnymi pewnych bezpośrednio danych świadomości przejawów życia i wyrastają z refleksji nad nimi. Do takich „prafaktów”, niesprowadzalnych do niczego prostszego należą na przykład, analizowane przez Diltheya, przeżycie zmiany i trwania pośród zmian, z których wytwarzane są historyczne kategorie istoty i rozwoju (VII, 252-3).

Dilthey w VII tomie swoich dzieł zebranych posługuje się dwiema metaforami. Mówi on o „rzece biegu życia” i o „morzu dziejów”. Na metafory te naprowadza nas analiza. Z jednej strony pokazują one różnicę między jednostkowym, dynamicznie zmieniającym się życiem, a bardziej statycznymi dziejami, do których przez to mamy „lepszy” dostęp; uchwytyjąc w nich znaczące całości za pomocą kategorii historycznych — zatrzymujemy w pewnym sensie czas. Z drugiej strony, metafory te mogą zwodzić. Pokazują mianowicie życie jako

które zwracają nas, wobec wszystkiego, co przeszłe, ku wolnemu i niezależnemu celowi kultury ludzkiej” (VIII, 167).

strumień (przeżyć), w którym trudno jest znaleźć coś trwałego, a dzieje jako przestrzeń „skamieniałego” czasu, otwartą przed oglądającym je. Tymczasem Dilthey w innym miejscu mówi wyraźnie, że dziejowość jest pochodną immanentnej życiu czasowości: „W życiu jako jego pierwsze określenie kategoriałne, stanowiące podstawę dla wszystkich innych, zawarta jest czasowość” (VII, 192). Kategorie historyczne wywodzą się z „samego życia”, czyli z jego czasowego charakteru. Dzięki rozumieniu możemy za ich pomocą ująć sens i znaczenie tego, co przedstawiałoby się inaczej jako czysty przepływ i czysta zmiana. Tym samym charakter życia jest taki, że ono samo nadaje sobie kształt. Toteż można powiedzieć, że w rozumieniu nie „zatrzymujemy” po prostu czasu, petryfikując to, co zmienne w trwałych konstrukcjach i tym samym zniekształcając „rzeczywistość” życia w oglądzie dziejów, lecz że do samego charakteru ludzkiej czasowości należy rozumiejące skierowanie ku niej poprzez odnajdywanie sensownych całości — wciąż ponawiane i nigdy nie zakończone (wyraża się to w formule koła hermeneutycznego). Nie jest tak, jakoby „strumieniowi życia” przeciwstawiało się „morze dziejów”, bowiem w ogóle życie nie istnieje inaczej niż w postaci dziejowości. Metafory Diltheya podkreślają więc tylko różnicę między „psychologicznym” i „hermeneutycznym” doświadczeniem. Czasowość życia przejawia się (a może nawet ziszcza) w historyczności, tzn. w rozumiejącym stosunku do własnej przeszłości, ujmującym ją w pewnych znaczących całościach, rzutujących na rozumienie teraźniejszości i na wyznaczanie przyszłości. Trzeba dodać jeszcze jedno: rozumiejące skierowanie ku dziejom, ujmowanie ich sensu, nie jest jakimś aktem, który można przeprowadzić lub którego można zaniechać; nie jest tak, żeby na początku był pewien bezkształt „czystej” czasowości, który dopiero potem usensawiamy — jak sugeruje to moc samej rekonstrukcji tego fenomenu; życie pierwotnie i „od początku” żyje czasowością w jej znaczących całościach, jest realną i znaczącą czasowością. Z punktu widzenia życia, a więc spełniając postulat immanencji, filozof nie jest w stanie poznać nic innego, jak życie zarazem samo dziejowe, jak i tę dziejowość wciąż „na nowo” przeżywające, rozumiejące i wyrażające. Tak więc, powracając do metafor Diltheya, zauważymy, że są to metafory opisujące efekty refleksji „wtórne” wobec pierwotnego wymiaru czasowości życia. Przyjrzymy się zatem owemu wymiarowi zanim przedstawimy związek rozumienia i świadomości historycznej występujący w myśli Diltheya.

IV. Czasowość życia a rozumienie

Stosunek Diltheya do zagadnienia czasu ilustruje stwierdzenie: „[...] w naukach o duchu nie ma żadnego sensu teoria czystej idealności czasu. Mogłaby ona tylko głosić, iż za samym życiem — z jego zależnym od biegu czasu i od czasowości wglądaniem w przeszłość, z jego pragnącym, aktywnym i wolnym wyciąganiem się ku swej przyszłości, z kształtem i rozwojem, które obejmuje

sobą czasowy przebieg życia — istnieje jako warunek tego wszystkiego jakiegoś pomroczone królestwo bezczasowości, coś, czym my nie żyjemy” (VII, 194).

Jednakże postulat niewychodzenia poza życie każe zwrócić uwagę na czas, który przeżywamy. Owa Diltheyowska fenomenologia doświadczenia czasu może przyjąć tylko ten immanentny punkt widzenia. Z tej perspektywy czas ustrukturyzowany jest trójczłonowo: przeszłość–teraźniejszość–przyszłość. Każdy z tych członów ma swą specyfikę, bo każdy z nich ujmujemy inaczej, każdy inaczej przeżywamy, każdemu odpowiadają inne kategorie myślenia. Na pierwszy rzut oka przeszłość związana jest z przypomnieniem i kategorią znaczenia, teraźniejszość z realnością i kategorią wartości, a przyszłość z oczekiwaniem i kategorią celu. Tak też przedstawia tę kwestię D. Carr²⁵, przypisując pierwszoplanową rolę wymiarowi przeszłości, ponieważ w Diltheyowskiej hermeneutyce kategoria znaczenia wysuwa się na pierwsze miejsce: „Prymat kategorii znaczenia przed pozostałymi kategoriami bierze się zatem stąd, iż dzięki znaczeniu można z wartości i celów życia zbudować sensowną całość”²⁶. Człowiek więc rozumie poprzez przeszłość i dopiero *post factum*. Póki żyje, nie rozumie on nigdy w pełni, bo wciąż wchodząc w to, co było dotąd przyszłością, zmienia się dla niego obraz całości, a w związku z tym także znaczenie przeszłości. Oddają tę sytuację między innymi znane słowa Diltheya, że istotą człowieka poznajemy dzięki historii.

Przyjmując ten schemat (i mając ciągle w pamięci, że przeszłość rozumiemy „dla” przyszłości) musimy jednak zapytać o istnienie i rodzaj pierwotnego związku pomiędzy trzema wymienionymi wymiarami czasu. Po pierwsze, pojęcie realności jest nieodmiennie związane, jak powiedzieliśmy, z teraźniejszością. Teraźniejszość istnieje stale i jest właściwie tym wymiarem czasu, w którym możemy ujmować przeszłość i przyszłość, jest „miejscem” przeżywania. „Nie istnieje nic poza realnością, pojawiająca się w stale obecnej teraźniejszości” (VII, 193). Teraźniejszość jest ciągłym ruchem od przeszłości ku przyszłości i jest „miejscem”, gdzie się one spotykają i mogą na siebie wzajemnie oddziaływać. Przeszłość dostępna jest w przypomnieniu i uchwytywana już jako „ustopniowana wedle swej wartości dla świadomości i zaangażowania uczuć” (VII, 193), czyli nie jest prostą pamięcią rzeczy i spraw o intensywności wprost proporcjonalnej do czasu, jaki minął od ich bycia teraźniejszymi. Przeszłość jest przeżywana jako pewna całość ze znaczącymi w niej elementami. Człowiek w stosunku do niej jest pasywny. Czas przeżywany jest nieodwracalny, strzałka czasu posiada jednokierunkowy wektor. Wobec przyszłości natomiast człowiek zachowuje postawę aktywną. „Tak jak w teraźniejszości pojawia się kategoria rzeczywistości, tak postawa wobec przyszłości jest źródłem kate-

²⁵ D. Carr, *Przyszła przeszłość. O hierarchizacji wymiarów czasu u Husserla, Diltheya i Heideggera*, w: *Wokół rozumienia*, wybór i tłum. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 127–141.

²⁶ Tamże, s. 133.

gorii możliwości. Czujemy, że posiadamy nieogarnione możliwości” (VII, 194). Im przyszłość bardziej odległa, tym bardziej mnożą się owe możliwości, aż do zupełnej nieokreśloności. W tym miejscu pozostaje nam tylko skonstatować wzajemne przenikanie się wszystkich wymiarów czasu w przeżyciu. Wymiary te przenikają się także w rozumieniu: w terażniejszości dzięki rozumieniu uchwytnym znaczenie momentów przeszłości i jej sens, dzięki czemu możemy wyznaczać cele własnemu życiu i dokonywać wartościujących rozstrzygnięć. Ale kategoria znaczenia nie odnosi się tylko i wyłącznie do przeszłości. Choć w głównej mierze tak właśnie jest, ogarnia ona sobą także terażniejszość i przyszłość: „Ujmujemy znaczenie momentu przeszłości. Jest on znaczący, jeśli w wyniku czynu bądź zewnętrznego wydarzenia dokonało się w nim zobowiązanie co do przyszłości; albo jeśli został w nim nakreślony plan prowadzenia przyszłego życia; jeśli doszło do realizacji takiego planu” (VII, 233). Kategoria ta dotyczy więc zawsze całości. Niestety, z punktu widzenia rozumiejącego żadna całość nie jest mu dana w jej totalności. Tak więc rozumienie jest zawsze tymczasowe i niepełne. Podstawowa charakterystyka ludzkiego życia, jego czasowość powoduje właśnie ten „niedostatek” rozumienia. „Musielibyśmy doczekać końca dziejów, żeby osiągnąć cały materiał potrzebny dla określenia ich znaczenia” (VII, 233).

Uwidocznia się tu obraz rozumienia, w którym, aby zrozumieć, potrzebny jest wyczerpujący „materiał” dotyczący całości, a ten możemy zdobyć dopiero „na końcu dziejów”, bowiem ludzkie istnienie ma charakter czasowy, poza który nie jest w stanie się wydostać, aby z jakiegóż innej perspektywy uzyskać ogłęd tej całości. W tym miejscu może tkwić źródło sceptycyzmu i gdybyśmy się tu zatrzymali, trzeba by było powiedzieć, że Dilthey popadł w tę konsekwencję świadomości historycznej, której chciał uniknąć. Lecz, jak często się zdarza u Diltheya, jego myśl żyje w napięciu pomiędzy różnymi biegunami. Znaczenie jest związane z przeszłością, bo strzałka czasu wskazuje w jednym kierunku, lecz jego uchwycenie możliwe jest dopiero przy ogarnięciu całości. Dla czasowo pojętej istoty musi to oznaczać, że dla odczytania znaczenia tego, co było, niezbędne jest odwołanie się także do tego, co dopiero może być. Dilthey wskazuje, że poznanie znaczenia przeszłości jest warunkowane planami, jakie rzutujemy w przyszłość: „Znaczenie to szczególnego rodzaju odniesienie części do całości zawarte w życiu. Poznajemy je, podobnie jak znaczenie słów w zdaniu, poprzez przypomnienie przeszłości i możliwości przyszłości” (VII, 232–234).

Tutaj, wydaje mi się, może tkwić myśl, która stanowi rzeczywiste podjęcie problematyki rozumienia przy pełnej akceptacji czasowości ludzkiego sposobu istnienia. Niewyartykułowana, tkwi tutaj świadomość, że dla człowieka nie ma punktu „na końcu dziejów”, a mimo to rozumienie wciąż ponawiane próbuje ogarnąć całość biorąc pod uwagę właśnie projekty, plany rzutowane w przyszłość. Rozumienie ziszcza się wszędzie tam, gdzie rozumiejący jest w stanie

ogarnąć całość, nawet jeśli ta całość sama ma być tylko projektem. Dilthey nie kontynuuje tego wątku. Dodaje tylko: „Żadnej z tych kategorii [znaczenia, wartości i celu — *W.T.*] nie można podporządkować kategorii innej, bowiem każda z nich z własnej perspektywy otwiera przed rozumieniem całość życia” (VII, 201). Myśl tę podejmie Heidegger wskazując na istotną rolę projektującego charakteru bycia i ostatecznego projektu, możliwości nie-bycia.

V. Uwagi końcowe

W ten sposób Dilthey dotyka zasadniczego problemu możliwości rozumu i rozumności (prawdy) spełniających się w rozumieniu, którego koncepcja nie pomija czasowego charakteru życia i samego rozumienia — w ciągłym ruchu myślenia. Ludzki sposób przeżywania (istotnie związany z jego „czasowością”) nie stanowi podstawy samej prawdy (która byłaby wówczas tylko prawdą „dla niego”, przez co podpadlibyśmy pod zarzut antropologizmu w sensie, w jakim krytykował go Husserl w *Badaniach logicznych*), stanowi jednak podstawę sposobu ujawniania się prawdy. Ów sposób ujawniania się rozumności i prawdy jest tym, co zwykło się określać sensem.

Dilthey przedstawia swoją filozofię jako kontynuację tradycji transcendentalnej (VIII, 14). Jest to szczególnie interesujące, bowiem wskazuje na rozszerzenie horyzontu, w jakim pojmuje się ludzkie poznanie. Kant, według Diltheya, utożsamia poznanie z prawdą konieczną i powszechnie obowiązującą (ujawniającą się w matematyce i przyrodoznawstwie, także w metafizyce — jako problemie), Hegel widzi poznanie w rozwijającej się dziejowo idei (w rozwoju tym mają swe miejsce także religia i sztuka, ale jako niższe stopnie świadomości, samopoznania), Dilthey natomiast uznaje za równorzędne typy poznania (ujawniania się prawdy) w sztuce, religii, metafizyce jako trzech naczelných formach światopoglądu. Sposoby ujawniania się rozumności i prawdy w dziejach są wielorakie. Zadaniem Diltheya, jakie sam sobie stawia, jest kontynuacja „intencji” filozofii transcendentalnej: dotarcie do tego, co stanowi warunek poznania, w tym przypadku poznania historycznego²⁷. Warunkiem tym będzie kształt życia: między innymi jego czasowość, a sam sposób poznania możliwy tylko jako hermeneutyczny.

Trzeba też pamiętać, o jaką prawdę idzie Diltheyowi. Otóż jest to prawda życia, mająca jego własności: dziejowy charakter, wielostronność, a w ostateczności niesprowadzalność do pojęć. Rozumienie, filozofia życia, czasowy charakter ludzkiego istnienia współlistnieją w głębokim związku. Pozostają oczywiście wątpliwości. Jedną z nich jest pytanie, czy rzeczywiście, jak chciał Dilthey, takie rozumienie dziejów (samo rozumienie dziejów) jest w stanie wykreować „jednolite cele ludzkiej kultury” (VIII, 167), czy rzeczywiście „w tym, co

²⁷ „Świadomość historyczna pogłębia się wówczas, gdy dochodzi do warunków, jakie wytwarzają się w pierwotnej jedności życiowej itd. Ostatecznie było to przecież intencją Kanta. Poznanie samo powinno stać się przedmiotem [...]” (VIII, 14).

przeszłe, można wskazać silną przyszłość”? Jest to ważna kwestia w ramach Diltheyowskiej refleksji, bo przecież opiera się ona na nadziei wyznaczenia życiuciu celu (lub zrozumieniu owego celu, nadaniu życiu mocy, na co wskazywałem wyżej) wychodząc „od samego życia”²⁸.

Podsumujmy: koncepcja rozumienia nie tylko jest rozwijana pod wpływem świadomości historycznej, ale zmienia samą tę świadomość. Po pierwsze, wskazuje, że świadomość owa nie musi prowadzić do sceptycyzmu i relatywizmu, po drugie, zmienia ją w świadomość czasowości samego rozumiejącego, po trzecie wreszcie, uzupełnia tę świadomość o wymiar przyszłości i naprowadza na jego istotną rolę w doświadczeniu (i rozumieniu) tego, co minione. Natomiast, odpowiadając na drugie postawione na początku pytanie, na gruncie świadomości historycznej, jak to rozumiał Dilthey, poznanie filozoficzne w sensie tradycyjnej metafizyki nie jest już możliwe, w grę natomiast może wchodzić hermeneutyka oparta na filozofii życia, w swoim ukoronowaniu jako teoria światopoglądów, co zresztą stanowiło późne zamierzenie Diltheya: „Tak oto wykształcenie się świadomości historycznej jeszcze gruntowniej niż przegląd sporów między systemami burzy wiarę w powszechną ważność jakiegokolwiek z filozofii, które podjęły się wyrazić w sposób przekonujący strukturę świata za pomocą struktury pojęć. Filozofia winna nie w świecie, lecz w człowieku poszukiwać wewnętrznej struktury swych przekonań. Dążeniem człowieka dzisiejszego jest zrozumieć życie przeżywane przez człowieka. Różnorodność systemów, które zmierzały do ujęcia struktury świata, pozostaje w jawnym związku z życiem; jest ona jednym z najważniejszych i najbardziej pouczających jego wytworów i w ten sposób samo wykształcenie się świadomości historycznej, która dokonała tak niszczącego dzieła wobec wielkich systemów, będzie musiało być nam pomocne w zniesieniu ostrej sprzeczności pomiędzy pretendowaniem systemów filozoficznych do ważności powszechnej a historyczną anarchią [panującą wśród] tych systemów”²⁹.

Problem relatywizmu, jaki rodzi świadomość historyczna, wiedzie Diltheya ku „rozwiązaniu” tego problemu dzięki zmianie perspektywy wyrażającej się w prymacie życia i immanencji wiedzy w stosunku do niego. Dilthey, jak się wydaje, nie przeprowadził nigdzie konsekwentnie i do końca namysłu związanego z przekroczeniem świadomości historycznej w świadomości dziejowości samej świadomości, choć tendencja ku temu jest wyraźna. Dopiero wówczas całkowite zdanie sobie sprawy z czasowości ludzkiego bycia staje w centrum ontologii, a ona sama jest dziedziną pierwotną wobec problemu relatywizmu.

²⁸ Takie także znaczenie ma postulat „immanencji”. Nieobecny jest tu przecież, wnieiony przez Heideggera i Sartre’a, pomysł projektowania własnego istnienia w przyszłość jako coś pierwotnego wobec przeszłości (lub z nią „równoczesnego” logicznie). Ciekawe byłoby wskazanie na jego konsekwencje i przeciwstawienie „totalności” życia, o której mówi Dilthey, „nicości”, jaką jest egzystencja u Sartre’a.

²⁹ W. Dilthey, *Typy światopoglądów*, w: W. Dilthey, *O istocie filozofii...*, dz. cyt., s. 119.

Hermeneutyka w jej epistemologicznym potraktowaniu nigdy nie dochodzi do spełnienia, nie odkrywa ona ostatecznej struktury życia, jego prawdy, celów, bowiem rozum nigdy w pełni nie uchwyci tego, co jest od niego obszerniejsze, jak mówi Dilthey³⁰. Zresztą nie jest to jego zadaniem. Pozostaje wobec tego „jedynie” dziejowy ruch rozumienia.

Historical consciousness; the source of hermeneutics in Wilhelm Dilthey

The paper discusses typical properties of historical consciousness. The author treats them as manifestations of a more general sense of temporality possessed by humans. He particularly focuses on two questions: What kind of cognition is available to historical consciousness, and Can this cognition reactively influence historical consciousness? The author tries to answer these questions by reconstructing Dilthey's views on human temporality.

³⁰ „Rozum nie może się cofnąć poza pierwotną jedność życia, której jest funkcją” (VIII, 22). W swoim późnym dziele Dilthey mówi wyraźnie o możliwościach pojęciowego uchwycenia tradycyjnych przedmiotów metafizyki: „Nie jesteśmy w stanie myślowo określić ostatecznej, bezwarunkowej przyczyny zdeterminowanego związku procesów [...]. Nigdy nie zdołamy przezwyciężyć subiektywnego i względnego charakteru określeń wartościujących, które mają swe źródło w uczuciu. Wartość bezwzględna jest postulatem, nie zaś dającym się urzeczywistnić pojęciem. Nie jesteśmy w stanie wskazać najwyższego i bezwarunkowego celu, gdyż zakładałoby to ustalenie pewnej wartości bezwzględnej [...]”. W. Dilthey, *O istocie filozofii...*, dz. cyt., s. 97.