

Wojciech Torzewski

WILHELMA DILTHEYA KRYTYKA ROZUMU HISTORYCZNEGO

Tak tytułując ten artykuł narażam się na pewną ogólnikowość przedstawienia. Krytyka rozumu historycznego bowiem jest hasłem tak obszernym, że może pomieścić bez mała całą filozofię Wilhelma Diltheya. Określa ono całe jego filozoficzne zamierzenie refleksji nad podstawami nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften*), które nie ogranicza się przecież tylko do teorii poznania dokonującego się w pewnej, odizolowanej od całej reszty ludzkiej egzystencji, dziedzinie nauk. Refleksja ta sięga do określenia kształtu całej tej egzystencji, a przez to uzyskuje uniwersalny charakter. Zadanie przedstawienia całej filozofii Diltheya nie jest tutaj oczywiście możliwe, wobec czego ograniczę się do naszkicowania najistotniejszych rysów jego myśli, bezpośrednio wiążących się z zadaniem krytyki rozumu historycznego. Na początek skupię się jednak na stosunku Diltheya do Kanta i neokantyzmu, który tę krytykę przygotowuje i określa.

Stosunek do Kanta i neokantyzmu

Wyrażenie „krytyka rozumu” bezpośrednio wskazuje na Kanta, twórcę krytyki czystego i praktycznego rozumu. Dilthey świadomie odwołuje się do tych wcześniejszych krytyk, szczególnie do krytyki rozumu czystego. Kant bada w niej aprioryczne warunki możliwości rozumu tworzącego naukę. Dzięki szczególnej metodzie filozoficznej, którą nazywa transcendentalną, dociera

on do określenia tych warunków, zawartych w estetyce, analityce i dialektyce transcendentalnej. Jak wiadomo, są nimi formy oglądu zmysłowego, kategorie intelektu i idee rozumu. Co jednak ważne w kontekście tego przedstawienia, to to, że Kant utożsamia poznanie naukowe z tym, jakie dokonuje się na gruncie matematycznego przyrodoznawstwa. Przedmiot, którego poznanie uprawomocnia Kant, jest przedmiotem przyrodoznawstwa – przyrodą jako zespołem powiązań przyczynowo–skutkowych.

Dilthey ma do Kanta stosunek ambiwalentny. Docenia, a nawet uznaje za wielkie osiągnięcie filozofii nowożytnej refleksję krytyczną, jaka doszła w pełni do głosu w Kantowskich krytykach. Tę refleksję będzie Dilthey sam kontynuował właśnie w swej filozofii nauk humanistycznych – stąd też bezpośrednio nawiązanie do tytułów głównych dzieł Kanta. Z drugiej jednak strony dostrzega on ograniczenia perspektywy filozofii transcendentalnej. Na czym polegają owe ograniczenia?

W początkach XIX wieku formują się nauki zajmujące się badaniem świata historycznego, nauki humanistyczne. Początkowo pod wpływem wzorców pozytywistycznych, stopniowo zdobywają one świadomość odrębności własnych metod i przedmiotu badań wobec metod i przedmiotu przyrodoznawstwa. Antynaturaliści końca wieku XIX wyrażają już w pełni ową świadomość. Należy do nich także Dilthey. Wobec fenomenu „młodych” nauk humanistycznych powstaje pytanie, czy Kantowska krytyka czystego rozumu może stanowić ugruntowanie także i dla nich.¹ Nauki o duchu, nauki o kulturze, historia – to dla Diltheya określenia synonimiczne.² W perspektywie pojęciowości Kanta historii nie można uprawiać jako nauki, bowiem nauka zajmuje się przyczynowością mechaniczną, natomiast rzeczywistość należąca ściśle do historii jest dziedziną działań czysto ludzkich, opartych na przyczynowości wolności. Obszarem tym jednak mogłaby zajmować się szczególnie historiozofia, ujmująca dzieje z punktu widzenia apriorycznych postulatów rozumu praktycznego jako postęp moralności. Nie jest ona jednakże nauką, nie jest poznaniem.³ Raczej pewnym projektem, postulatem praktycznym. Widać z tego, że historia, nauki humanistyczne jako odrębne od przyrodoznawstwa, a będące poznaniem rzeczywistości historycznej, nie wchodzi w zakres Kantowskich krytyk. To jest właśnie jedno z ograniczeń, na które wskazuje Dilthey.

Może jednak wystarczy poszerzyć horyzont filozofii krytycznej Kanta tak, by objął on także nauki humanistyczne? Taki projekt realizują neokanty-

¹ Por. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig–Berlin 1927 (cyt.: *DGS*), t. VII, s. 192.

² *DGS*, t. VII, s. 87.

³ Por. *DGS*, t. VII, s. 107–109, gdzie Dilthey przedstawia Kantowską koncepcję historii. Informacje na ten temat także: I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, Toruń 1995, wraz ze wstępem M. Żelaznego.

ści ze szkoły badeńskiej. Szczególnie wyrazisty przykład może tu stanowić Rickertowska filozofia wartości transcendentalnych. O nie właśnie poszerzony zostaje ów Kantowski horyzont.⁴ Wartości owe stanowią łącznik pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Tak jak przyroda stanowiła konstrukt podmiotu teoretycznego poprzez uchwycenie materii wrażeń w powszechnych formach i kategoriach rozumu, tak kultura stanowi efekt poznania właściwego naukom humanistycznym dzięki procedurze odniesienia do wartości. Rickert podaje cały system takich wartości transcendentalnych charakteryzujących się obiektywnością obowiązywania. Dzięki temu możliwe jest poznanie w humanistyce charakteryzujące się obiektywnością i powszechną ważnością. Rozwiązanie problemu ugruntowania nauk humanistycznych na gruncie neokantyzmu nie zadowala jednak Diltheya, a to ze względu na jeszcze jedno ograniczenie perspektywy Kantowskiej, poza które Rickert nie wychodzi. Ograniczenie to jest związane z punktem wyjścia refleksji spod znaku Kanta. Rzeczywistość poznania ujęta jest tam z góry w relacji podmiotowo-przedmiotowej. Podmiot jest podmiotem transcendentalnym, świadomością w ogóle, konstruującą swój przedmiot poprzez odniesienie do wartości. Taki schemat miał, według neokantystów, uchronić humanistykę przed dowolnością interpretacji, a przede wszystkim przed wpływem psychologii na teorię poznania, na filozofię w ogóle. Dilthey pisze na ten temat: „Jednak wydaje się, że fakty duchowe, które tworzą materię teorii poznania, nie mogą zostać wzajemnie powiązane bez oparcia w postaci jakiegoś przedstawienia struktury psychicznej. Żadna magiczna sztuka metody transcendentalnej nie uczyni możliwym tego, co samo w sobie jest niemożliwe. Nie pomoże tutaj żadne magiczne słowo ze szkoły Kanta.”⁵ Ujęcie rzeczywistości humanistyki, jej specyfiki, jej metod, jej przedmiotu musi brać pod uwagę całość związku życiowego, z którego się humanistyka wywodzi i z którego czerpie swój sens. Postępowanie przyjmujące podmiotowo-przedmiotową relację jako podstawową dla humanistyki nie uwzględnia w pełni swoistości jej przedmiotu i realnego procesu poznawania, a ponadto wzięła się w trudności związane z tzw. problemem „mostów”. Aby go rozwiązać, wtórnie konstruuje sferę zapośredniczającą. Podmiot transcendentalny jest fikcją zatracającą pełny obraz poznania dokonującego się w humanistyce, tj. rozumienia. Oprócz intelektu, do którego sprowadza ów podmiot szkoła kantowska, w rozumieniu i kształtowaniu świata historycznego uczestniczy

⁴ „[...] Duch (choć nie litera) całej filozofii Kanta pozwala na jej interpretację jako filozofii obowiązujących wartości. [...] Filozofia w sensie Kanta musi zatem we wszystkich częściach zmierzać do pełnego, uporządkowanego i wyraźnego uświadomienia wartości, które nadają sens różnym sferom życia.” H. Rickert, *System der Philosophie*, s. 158–159, cyt. za: A. Przylębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii*, Poznań 1993, s. 47.

⁵ *DGS*, t. V, s. 148–149.

także to, co uczuciowe i wolicjonalne – „cały człowiek” – jak mówi Dilthey.⁶ „Kantowska krytyka nie wniknęła dość głęboko w ciało ludzkiego poznania [...]. Rzeczywistość sama nie może w ostatecznej instancji zostać wyjaśniona logicznie, lecz tylko zrozumiana.”⁷ Intencja Diltheya skierowana jest ku temu, by ująć fenomen rozumienia w całej jego pełni, nie sprowadzając go do operacji czysto logicznych czy intelektualnych właśnie. Rozum Kantowskiej krytyki nie jest w jego przypadku rozumem „czystym”, lecz wyrastającym bezpośrednio z czegoś, co Dilthey nazywa pierwotną jednością życia (*Lebendigkeit*⁸). Podstawową zaś charakterystyką tego życia jest czasowość, wobec czego i sam wyrastający ze swej podstawy rozum jest uwikłany w czas, jest rozumem historycznym. Krytyka rozumu przeprowadzona przez Kanta i kontynuowana przez neokantystów nie może być krytyką rozumu historycznego, bowiem sam rozum jest dla niej czymś niehistorycznym, dzięki czemu możemy ujmować dzieje z zewnętrznego wobec nich punktu widzenia. „Nie można już dłużej odrzucać z góry poglądu, według którego suwerenny intelekt Descartes’a uważa się za przemijający wytwór natury na powierzchni Ziemi, a być może także na innych ciałach niebieskich. Wielu naszych filozofów zwalcza go, jednak dla żadnego z nich nie jest już oczywiste, że rozum jest podłożem całej struktury świata. Tak więc moc tego rozumu, dążenie by zawładnąć rzeczywistością, staje się hipotezą lub postulatem.”⁹

⁶ „Historyczne i psychologiczne traktowanie człowieka jako całości skłaniało mnie do tego, by człowieka właśnie w całej różnorodności jego władz, tę istotę czującą i posiadającą wolę, uczynić podstawą wyjaśniania poznania i jego pojęć (jak świat zewnętrzny, czas, substancja, przyczyna).” (*DGS*, t. I, s. XVIII); tl. cyt. za: Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1967, s. 165.

⁷ *DGS*, t. VIII, s. 178.

⁸ Termin *Lebendigkeit* tłumaczony jest także przez zwrot „charakter życiowy” (por. prop. E. Paczkowskiej-Łagowskiej w jej przekładzie: W. Dilthey, *O istocie filozofii*, PWN BKF, Warszawa 1987).

⁹ *DGS*, t. V, s. 88. Dodajmy, że takie postawienie sprawy umożliwia pełne dowartościowanie dziedzin kultury, które nie są bezpośrednio związane z naukami przyrodniczymi i matematyczno-logicznymi. W ramach tak zaprojektowanej rozumności (o zasięgu znacznie szerszym niż racjonalność tzw. instrumentalna) mają swe miejsce sztuka, religia, filozofia, inaczej jednak niż u Hegla, dla którego wszystkie one należą do dziedziny ducha absolutnego i są wyrazem idei. Krytyka intelektualizmu w całości dotyczy także Hegla: „Dzisiaj nie można nadal trzymać się założeń, na których Hegel oparł pojęcie ducha obiektywnego. Społeczności Hegel konstruuje, przyjmując przy tym za podstawę rozumną wolę powszechną. Dzisiaj punktem wyjścia musi być rzeczywistość życia, a w życiu aktywny jest cały układ psychiczny. Hegel buduje metafizyczne konstrukcje, my analizujemy dane. A dzisiejsze analizy ludzkiej egzystencji wszystkich nas napełniają poczuciem jej ułomności, mocy ciemnego popędu, ukazują cierpienie z powodu mroków i iluzji, uczą o skończoności wszystkiego, czym jest życie, nawet kiedy powstają z niego najszczytniejsze dzieła społeczności. Dlatego nie możemy rozumieć ducha obiektywnego w oparciu o rozum i musimy nawracać do strukturalnego układu, który występuje w jednostkach życia, a swą kontynuację ma w złożonych z jednostek społecznościach.” (*DGS*, t. VII, s. 150) Tł. G. Sowiński, w: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, wyb. i przekł. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 51.

Tu właśnie uwidacznia się wyraźna różnica między próbą ugruntowania humanistyki, jaka miała miejsce u neokantystów a tą, jaką przeprowadza Dilthey. Podejmuje się on określić warunki tworzenia historii, a więc wszelkich nauk humanistycznych, kierując wzrok ku samemu układowi życia, jaki zawsze tkwi u podłoża poznania dokonującego się w humanistyce. Mamy więc do czynienia nie tylko z krytyką rozumu ujmującego dzieje, lecz zarazem rozumu, który sam jest historyczny. U Diltheya nie chodzi o to, by zerwać z rozumnością i popaść w irracjonalizm. Chodzi raczej właśnie o krytykę rozumu, tj. o określenie jego warunków i granic. Chodzi także o zmianę pojęcia tego, co rozumne, zmianę samego pojęcia racjonalności, o taki model racjonalności, w którym nie trzeba byłoby odwoływać się do transcendentnych, niehistorycznych zasad danych *a priori*. Oczywiście powstaje tu pewna istotna trudność: odrzucenie perspektywy transcendentalnej na rzecz historycznej zdaje się prowadzić do sceptycyzmu. Powrócę do tego pod koniec niniejszego przedstawienia. To zmienione pojęcie rozumności jest zarazem szersze (bo obejmuje coś więcej niż czysty intelekt), jak i pierwotniejsze (bo umożliwia dopiero coś takiego, jak czysty intelekt).

Ograniczenia perspektywy Kantowskiej, na jakie wskazuje Dilthey, można sprowadzić do jednego: Dilthey nazywa je intelektualizmem, a polega ono w zasadzie na ograniczeniu całej wizji człowieka do jego obrazu jako istoty teoretycznej, a jego relacji do świata do relacji poznawczej, w której podmiot stoi naprzeciwko swego przedmiotu. Dilthey przekracza taki obraz – człowiek zostaje przez niego ujęty jako przeżywający rzeczywistość życia, wyrażający to, co niesie ze sobą przeżycie w całej sferze kultury i zdobywający wiedzę w postaci zrozumienia tej rzeczywistości (w tym także samego siebie). W ruchu rozumienia stapia się to, co praktyczne z tym, co teoretyczne, to, co twórcze z tym, co odtwórcze, poznanie z tworzeniem. Tak więc u podstaw Diltheyowskiej krytyki filozofii Kantowskiej leży odmienna wizja, typowego dla człowieka, sposobu istnienia.

Krytyka rozumu historycznego

Jak powiedziano wcześniej, krytyka rozumu historycznego jest ogólnym zadaniem postawionym przez Diltheya teorii poznania dokonującego się w naukach humanistycznych. W tym sensie Dilthey może być uznany za kontynuatora Kantowskiego krytycyzmu.

„Jesteśmy istotą historyczną, zanim jeszcze rozważamy dzieje i dlatego każdy z nas odnosi się do nich. [...] Tak więc określiłem krytykę rozumu historycznego jako podstawowe zadanie wszelkiego namysłu nad naukami o duchu. W odniesieniu do rozumu historycznego należy rozwiązać zadanie, które nie w pełni mieści się w horyzoncie Kantowskiej krytyki rozumu. [...] Pierw-

szy warunek możliwości nauk o duchu tkwi w tym, że sam jestem istotą historyczną, że ten, który bada dzieje jest tym samym, który je tworzy.”¹⁰

Co znaczy u Diltheya owa tożsamość podmiotu i przedmiotu rozumienia? Nie można przecież mówić o zatarciu się wszelkiego odróżnienia jednego od drugiego. Specyficzną dla nauk humanistycznych tendencją jest przechodzenie od tego, co zewnętrzne do tego, co wewnętrzne. Nauki te nie zajmują się badaniem faktyczności w jej zewnętrznym wymiarze, lecz traktują ów zewnętrzny wymiar jako wyraz czegoś wewnętrznego, duchowego, domniemują jak gdyby kryjący się za zewnętrznością „**duchowy związek**”. Realizują w ten sposób w pełni procedurę rozumienia, która na poziomie elementarnym określona jest jako ruch od zewnętrzności do jej „wewnętrznego” sensu. Tak oto w rozumieniu dany jest przedmiot nauk humanistycznych, czyli nauk o duchu – ogólnie mówiąc, przedmiotem tym jest właśnie duch. Konkretnie, zawsze jest to jakiś szerszy lub węższy układ duchowy, tj. układ części pozostających do siebie w **znaczących** odniesieniach tworzących **sensowną** całość. Rozumienie skierowane jest na sens i znaczenie. Nie mamy tu jednak do czynienia z konstruowaniem przedmiotu. Rozumienie zawdzięcza swój specyficzny charakter temu, co rozumiane. Ta podstawowa procedura nauk o duchu jest możliwa właśnie dzięki owej jedności podmiotu i przedmiotu – rozumiejący sam jest pewnym duchowym układem, tyle że jako indywiduum, ukształtowanym w przeżywaniu. Różnica pomiędzy rozumiejącym a przedmiotem rozumienia jest taka, jak między przeżyciem a rozumieniem. Różnicę tę określa stosunek indywidualności do tego, co ponadindywidualne. Indywiduum tkwi we wspólnocie duchowej (w duchu obiektywnym) i dzięki niej rozumie to, co obce, inne. Rozumienie jest tu zawsze poszerzeniem własnego świata przeżyć i wejściem w świat obiektywności, wspólnoty. W ten sposób, według słów Diltheya, życie rozumie życie. To jest owa pierwotna tożsamość, z której nie daje się do końca wydzielić tego, co należy tylko do indywiduum od tego, co należy do wspólnoty. Daje się to jednak odróżnić. Przeżycie (to, co w języku Hegla jest duchem subiektywnym) jest przecież dane tylko poprzez swój wyraz, a jeśli jest on rozumiany, to tylko w medium wspólnoty (ducha obiektywnego¹¹). **W triadzie przeżycie – wyraz – rozumienie, na której opierają się nauki o duchu**, dokonuje się stały ruch od przeżycia ku doświadczeniu życiowemu, od tego, co „subiektywne” do tego, co ogólne, od „całostek życia” do „wiedzy systemowej”, od ducha subiektywnego do obiektywnego. Dilthey nazywa ten proces cyrkulacją rozumienia.

¹⁰ DGS, t. VII, s. 278.

¹¹ Trzeba dodać, że duch obiektywny u Diltheya nie pokrywa się dokładnie z tym, co nazywa tak Hegel. Ten ostatni wyodrębnia bowiem jeszcze ducha absolutnego (religię, sztukę, filozofię). Dilthey natomiast te „absolutne” formy zalicza także do ducha obiektywnego, przez co uhistorycznia je i eliminuje przekonanie o absolutnym poznaniu.

Proces ten, na którym, jak powiedziałem, opierają się nauki humanistyczne, jest, z punktu widzenia życia, procesem całkowicie samoistnym i **wypływającym z samej natury życia, a zarazem jest on (ujęty w triadę: przeżycie – ekspresja – rozumienie) podstawą ich ważności.**

Źródłem ujawniania się życia jest przeżycie ujęte w specyficzny sposób. Mianowicie, nie jako subiektywne doznanie czy szczególne wydarzenie, ale jako jedyne miejsce spotkania się człowieka z rzeczywistością, gdzie nie można poprowadzić granicy między przeżywającym a tym, co przeżywane, między aktem a treścią przeżycia. „Nigdy nie jest nam dane samo tylko życie wewnętrzne ani sam tylko świat zewnętrzny, oba momenty są zawsze razem, ale i w najwyższym odniesieniu do siebie.”¹² Dlatego też przeżycie, będące interioryzacją rzeczywistości, jest nie tylko jakimś uwewnętrznieniem tego, co na zewnątrz, w „obiektywnym” świecie. Nie jest też miejscem konstrukcji czy projekcji świata. Można by powiedzieć, że jest ono momentem, w którym rzeczywistość (życie) dochodzi do głosu w człowieku. Dzięki temu odchodzimy od typowego epistemologicznego dualizmu wewnątrz – zewnątrz, realizm – idealizm. Przeżycie umożliwia znalezienie się bezpośrednio w rzeczywistości, tam „napotykamy”, domagające się swego uzewnętrznienia, życie. „Życie – pisze Dilthey – to interakcyjny układ istniejący między nami i naszym środowiskiem. Ten interakcyjny układ jest polem działalności totalności życia psychicznego w kolejno następujących po sobie stanach naszego umysłu (słowo umysł oznacza tu tę właśnie totalność).”¹³ W przeżyciu odnajdujemy tę sferę, gdzie poznający i to, co poznawane, są w bezpośredniości nie potrzebującej „mostów” umożliwiających poznanie. Znika tym samym jeden z głównych problemów epistemologii, właśnie problem „mostów” między tym, co zewnętrzne a tym, co wewnętrzne. „Dane jest w nich [w przeżyciach – W. T.] królestwo bezpośredniej rzeczywistości; bramy rzeczywistości stoją tu otworem.”¹⁴ W przeżyciu, w interesującej nas perspektywie warunków historii jako rozumiejącego ujęcia dziejów, uwidacznia się już pewna wspólnota (czyli duch). Przeżycie skupia w sobie zawsze coś więcej niż czystą indywidualność, dochodzą w nim do głosu ponadindywidualne układy duchowe. Określić by je można jako szersze konteksty kulturowe, skupiane w przeżyciu jak w soczewce, z pewnego jednostkowego punktu widzenia. Tym jest indywidualum – sposobem przeżywania wspólnoty – a przynajmniej tylko to możemy rozumieć, pod warunkiem jednak, że przeżycie zostanie wyrażone.

¹² DGS, t. VIII, s. 16.

¹³ DGS, t. VI, s. 304; tł. G. Sowinski, cyt. za: *Wokół rozumienia*, wyd. cyt., s. 62.

¹⁴ DGS, t. XIX, s. 55; tł. G. Sowinski, cyt. za: *Wokół rozumienia*, wyd. cyt., s. 63.

Same jednak przeżycia (właśnie te nie wyrażone), mówiąc za Diltheyem, pozostają ślepe. Zamknąwszy się we własnym przeżywaniu, człowiek utknałby w zmienności i nietrwałości życiowego strumienia. „I tak oto coraz wyraźniej otwiera się przed nami znaczenie związku przeżywania, wyrazu i rozumienia. Co w przeżyciu występuje bez udziału namysłu, to przez wyraz przeżycia zostaje niejako wyciągnięte z głębi życia psychicznego. Wyraz bije bowiem z duszy bezpośrednio, bez udziału refleksji, a potem dzięki swej trwałości ostaje się dla rozumienia.”¹⁵ Życie, które pulsuje w przeżyciach, petryfikuje samo siebie spontanicznie, mocą własnej dynamiki, dając w ten sposób rozumieniu materiał, z którego może czerpać, starając się przeniknąć do odpowiedzi na pytanie o jego istotę i o człowieka. Przeniknięcie to może się dokonać tylko pośrednio, poprzez sferę wspólnoty, ducha obiektywnego. Ogólnie mówiąc, duch ten może przejawiać się już na poziomie gestów, zachowań, wypowiedzi, tyle że te nietrwałe jego postaci związane z elementarnym rozumieniem (bezpośrednim i natychmiastowym) nie dają szansy na powtarzalność i sprawdzalność, a poza tym nie wyrażają życia w jego pełni, dlatego też poszukiwania nauk o duchu muszą skupiać się na trwałych ekspresjach, z których najlepszym materiałem są dokumenty pisane. W języku bowiem, według Diltheya, życie wyraża się najpełniej. Nauki o duchu zajmują się więc tylko wyższymi formami rozumienia (te, oczywiście, opierają się w pewnym sensie na formach elementarnych, np. bezpośrednio rozumienie liter jest niezbędne, aby rozumieć dzieło).

Proces rozumienia wyższego daje się opisać za pomocą pojęć „wnikania w obiekt”, czyli transponowania własnej jaźni na dany, „złożony” wyraz życia duchowego; naśladowania, czyli odtworzenia w sobie związków „sensownych”, łączących poszczególne składniki przeżywanej „całości” oraz przeżycia odtwórczego (*Nacherleben*), czyli powtórnego, całościowego przeżywania. Najistotniejsze z naszego punktu widzenia jest owo przeżywanie odtwórcze.

Rozumienie jest możliwe tylko dzięki temu, że rozumiejący i to, co rozumiane, nie są sobie całkowicie obcy. Dilthey mówi nawet więcej: „jednostka przeżywa, myśli i działa cały czas w sferze wspólnoty i tylko w takiej sferze rozumie”.¹⁶ Tak więc rozumienie nie polega na wczuwaniu się jako współprzeżywaniu stanów czy doznań innej osoby. Jest ono raczej rozszerzeniem sfery ducha, obiektywnego obszaru w jednostce. W procesie rozumienia ma miejsce asymilowanie tego, co wspólne dla „ja” i „ty”, przyswojenie świata ducha obiektywnego poprzez wtórne przeżycie. Z punktu widzenia teorii

¹⁵ DGS, t. VII, s. 328–329; tł. G. Sowinski, cyt. za: *Wokół rozumienia*, wyd. cyt., s. 70.

¹⁶ DGS, t. VII, s. 208; tł. G. Sowinski, cyt. za: *Wokół rozumienia*, wyd. cyt., s. 49.

rozumienia przeżywanie wtórne jest przeżyciem „poszerzonym”, gdzie następuje przerwanie czy przekroczenie wąskiej granicy indywidualnego i ściśle subiektywnego świata przeżyć i wejście w obszar wspólnoty międzyludzkiej. Dzięki tej wspólnotocie, dzięki duchowi obiektywnemu, jednostka może w rozumieniu innych i ich wytworów poszerzać swój duchowy świat; w tym, co inne, może odnaleźć siebie, a w sobie to, co nie należy tylko do niej. „Dopiero rozumienie znosi ograniczenie indywidualnego przeżycia, tak jak z drugiej strony nadaje ono osobistym przeżyciom charakter doświadczenia życiowego. Kiedy rozumienie rozciąga się na wielu ludzi oraz tworzy i wspólnoty duchowe, wówczas rozszerza ono horyzont pojedynczego życia i otwiera w naukach humanistycznych drogę, która poprzez to, co wspólne, wiedzie ku temu, co ogólne.”¹⁷

Odpowiedź na pytanie o warunki możliwości historii jako rozumiejącego ujęcia dziejów można przedstawić na przykładzie autobiografii, a zwłaszcza biografii i szczególnej roli, jaką jej przypisuje Dilthey. W niej właśnie dokonuje się źródłowa próba rozumienia życia, która prowadzi ku ogólności. „Autobiografia jest najwyższą i najbardziej instruktywną formą, jaką przybiera rozumienie życia.”¹⁸ W niej ujawnia się najwyraźniej, wspomniana już tożsamość „przedmiotu” i „podmiotu”. Rozumianą zewnętrżnością jest bieg życia jednostki, ciąg zdarzeń. Jeśliby teraz przedstawić je tak, jak faktycznie one zachodziły po sobie, nie osiągnęlibyśmy rozumienia, lecz zwykłe odwzorowanie ciągu zdarzeń. Rozumiejący musi dotrzeć do ich wewnętrznych powiązań (odmiennych oczywiście od powiązań przyczynowo-skutkowych), do „duchowego układu”, dopiero wówczas rozumie on cokolwiek, jeżeli ujmie to jako całość. To właśnie dzieje się w biografii, gdzie człowiek ogarnia całość konkretnego życia, rozumiejąc znaczenie poszczególnych jego momentów, a tym samym dostrzegając ich wzajemne powiązania. W biografii także wykształcają się kategorie, za pomocą których rozumienie jest w stanie uchwycić stronę duchową. Kategorie te, co istotne dla krytyki rozumu historycznego, są tymi samymi, które będą wykorzystywane przy budowie świata historycznego w naukach humanistycznych, bowiem przedmiot biografii, życie poszczególnego człowieka, nigdy nie ogranicza się do niego samego, ale uczestniczy we wzajemnej grze wpływów, które oddziałują zarazem w najszerszych kręgach historyczno-kulturowych. Dzięki temu życie konkretnej jednostki ze swej istoty uwikłane jest w „życie” szerszych całości – religii, filozofii, prawa, obyczajów itd. – podmiotów wypowiedzi właściwych nauk historycznych. Wśród biografii, ze względu na ich miejsce w humanistyce, naczelne miejsce zajmu-

¹⁷ *DGS*, t. VII, s. 141; tł. Z. Kuderowicz, cyt. za: tegoż, dz. cyt., s. 180–181.

¹⁸ *DGS*, t. VII, s. 199.

ja, oczywiście, biografie wielkich osobistości historycznych, mających duży wpływ na wydarzenia swego czasu lub (i) takich osobowości, które najpełniej przeżywały szeroki kontekst różnorodnych prądów historycznych. W nich to bowiem najlepiej widać zlewanie się dwóch horyzontów: jednostki i dziejów. Można nawet powiedzieć, że wartość nauk humanistycznych zasadza się na możliwości takiego przenikania się horyzontów i metodycznym wykorzystaniu tej możliwości, dokonującej się w procesie rozumienia, które umożliwia (dzięki przeżywaniu odtwórczemu) wnikanie w takie całości, jakie są na pozór niedostępne dla przeżywającej jednostki – właśnie owych szerokich całości historyczno-kulturowych – układów znaczeniowych. Dilthey zdaje sobie jednak sprawę z ograniczeń tkwiących w autobiografii i biografii w aspekcie ich możliwości ujmowania świata historycznego, czemu daje wyraz w swych pismach.¹⁹ Autobiografia jednak najlepiej uzmysławia ową tożsamość podmiotu i przedmiotu, jaka ma miejsce w humanistyce. Tam bowiem „duch” ujmuje siebie samego najbardziej dosłownie. W ujmowaniu dziejów „duch” ten posługuje się właśnie kategoriami, jakich używał do uchwycenia własnego biegu życia: „[...] dla orientacji zabieramy ze sobą na to wielkie morze [dziejów – W. T.] pomocnicze instrumenty, które uzyskaliśmy od przeżywania, rozumienia, autobiografii, biograficznego dzieła sztuki. Instrumenty te to kategorie historyczne, które wyłoniły się tam z refleksji nad życiem jako myślowe środki jego ujęcia.”²⁰

Pierwszą i jedną z najbardziej fundamentalnych kategorii jest kategoria **układu** (*Zusammenhang*).²¹ Układem jest pewna sensowna całość oddziałujących na siebie znaczących elementów, można by go nazwać dynamiczną strukturą znaczeniową. Z kategorią tą wiąże się więc kategoria **stosunku części do całości** i odwrotnie – całości do części. Całość posiada **sens** (*Sinn*), części w obrębie tej całości **znaczenie** (*Bedeutung*). Tak więc kolejnymi kategoriami, za pomocą których rozumienie osiąga swój cel, są znaczenie i sens, a dalej **wartość i cel**. Kategorie te różnią się od Kantowskich *a priori*: „zasadnicze znaczenie ma okoliczność, iż tych kategorii do życia nie stosujemy *a priori* jako jakiegoś obcego mu elementu, lecz że tkwią one w samej istocie życia. [...] Liczba

¹⁹ DGS, t. VII, s. 250–251. Choćby taki fragment: „Ale właśnie tu leżą jej (biografii) granice: ogólne ruchy przenikają indywidualum jako punkt przejścia; by zrozumieć te, które nie tkwią w indywidualum, musimy poszukać nowych podstaw ich rozumienia.”

²⁰ DGS, t. VII, s. 252.

²¹ „Dzieje są niczym więcej jak życiem, ujętym z punktu widzenia całości ludzkości, która tworzy układ.” (DGS, t. VII, s. 256) „Przeżywanie i rozumienie uwidaczniają zrazu to, że dochodzi w nich do głosu układ. Rozumiemy tylko układ. Układ i rozumienie odpowiadają sobie wzajemnie.” (DGS, t. VII, s. 257) „Ów układ życia jest tym samym w świecie historycznym, jak we mnie samym, który na niego kieruję mą uwagę.” (DGS, t. VII, s. 254)

tych kategorii jest nieokreślona, a ich stosunek nie może zostać sprowadzony do formy logicznej. Znaczenie, wartość, cel, rozwój, ideał – oto takie kategorie. Od tego jednak, że układ przebiegu życia ujmowalny jest tylko przez kategorię znaczenia poszczególnych części życia w odniesieniu do rozumienia całości, że również każdy fragment tego, co ludzkie jest zrozumiałe tylko w ten sposób – od tego zależy wszystko inne. Znaczenie jest rozległą kategorią, na podstawie której życie staje się ujmowalne.”²² Kategoria ta ma dla nauk historycznych charakter kapitalny, bowiem w perspektywie czasowej odnosi się do przeszłości (inaczej niż dopiero co wymienione kategorie celu czy wartości), a więc to za jej pomocą rozumiejąco uchwytujemy dzieje. Rozumienie, układ, znaczenie są pojęciami ściśle sobie przyporządkowanymi, do tego stopnia, że nie istniałyby bez siebie. To, że kategorie te wywodzą się z autobiografii i biografii świadczy o ścisłym, immanentnym związku indywiduum i życia w jego najszerszych kontekstach (dziejów, kultury). I tak oto znowu mamy do czynienia z ruchem od indywiduum ku czemuś obszerniejszemu. Dzięki tym kategoriom możliwa jest interpretacja tego, co zewnętrzne, jako wyrazu życia.

To samo dzieje się w naukach humanistycznych: są one przecież wielkim zbiorem interpretacji świata duchowego. „Jak można by zaprzeczyć – pisze Dilthey – że biografia ma doniosłe znaczenie dla zrozumienia wielkiego układu świata historycznego! W każdym punkcie dziejów obecna jest przecież relacja pomiędzy głębią ludzkiej natury i uniwersalnym układem życia historycznego. Mamy tu najbardziej źródłowy związek pomiędzy samym życiem i dziejami.”²³ Tak więc kategorie historyczne wypływają z samego kształtu życia. Ono samo rozumie siebie w nich, interpretuje i wyklada. Dlatego też kształtem tej rozumności, jakiej warunków poszukuje Dilthey, jest wspomniana cyrkulacja rozumienia, koło hermeneutyczne. Upoważnia to nas do tego, by same nauki humanistyczne potraktować jako wyraz życia, a przez to ostatecznie je ugruntować. Krytyka rozumu historycznego jest takim podejściem do humanistyki, które ujmuje ją jako hermeneutykę świata ludzkiego życia, a z drugiej strony samo jest hermeneutyką owych „nauk o duchu”. Nie ma tu jakiegось ostatecznego fundamentu, na którym buduje się wiedzę o świecie.

W tym kontekście rozwiązuje się problem psychologii i jej rola w krytyce rozumu historycznego. Może się bowiem wydawać, że takim ostatecznym fundamentem, szczególnie we wcześniejszych pracach Diltheya, jest przeżycie lub struktura psychiczna. Wówczas nauką fundującą podstawy humanistyki byłaby psychologia. Dilthey rozważał tę możliwość. Odrzucił najpierw psy-

²² DGS, t. VII, s. 232. Por. także: „W dziejach układy występują dopóty, dopóki jest przez nas stosowane pojęcie znaczenia.” (DGS, t. VII, s. 254)

²³ DGS, t. VII, s. 247, tł. G. Sowinski, cyt. za: *Wokół rozumienia*, wyd. cyt., s. 85.

chologię empiryczną, uznając ją za nieprzydatną dla swego celu (dotarcia do życia psychicznego w jego pełnym kształcie). Podał więc projekt psychologii opisowej, która miała obejmować deskrypcję bezpośrednio danych fenomenów psychicznych, tak jak dane one były w przeżyciu i analizować psychiczną stronę człowieka, poszukując w niej odpowiedzi na pytanie o uzasadnienie nauk humanistycznych. Przecież to właśnie w przeżyciu „bramy rzeczywistości stoją otworem”, to „związek psychiczny tworzy tło procesów poznania”, to człowiek ze swoją strukturą psychiczną, indywiduum, jest tym miejscem, gdzie koncentrują się różnorodne, obszerniejsze całości historyczno-społeczne. Wydawałoby się więc, że mamy tu do czynienia z prostym, nie wymagającym głębszego zrozumienia, psychologizmem i błędnym kołem, gdzie uzasadnieniem nauk humanistycznych jest jakaś szczególna nauka, która sama wymagałaby dopiero uzasadnienia. Taka uproszczona interpretacja jest jednak chybiona. W późniejszym okresie swej twórczości (okres *Der Aufbau*) Dilthey, częściowo pod wpływem *Badań logicznych* Husserla i zawartej tam analizy psychologizmu, a także pojęcia znaczenia, podkreśla fakt, że przeżycia nie są dostępne inaczej, jak poprzez ich zewnętrzny wyraz. Poza tym przeżycie, które może być rozumiane, a więc które interesuje nauki humanistyczne, nie jest czymś czysto psychicznym: „[...] wraz z tym przeżyciem wychodzimy ze świata fenomenów psychicznych i wkraczamy do królestwa rzeczywistości duchowej. Jest ono przedmiotem nauk o duchu, a refleksja nad nim i poznanie wartości występujących w jego obrębie, niezależne są od studium jego psychicznych warunków”.²⁴ Rozumienie jako uchwycenie układu duchowego, znaczenia, sensu jest uchwyceniem pewnego gotowego już kształtu, o dużym stopniu samodzielności wobec swej psychicznej genezy. Psychologia wobec tego nie może być jakąś nauką pierwszą, dającą merytoryczny czy logiczny fundament innym naukom. Psychologię rozwijaną przez Diltheya można jednak zinterpretować teraz (i tak docenić jej wyniki) jako efekt rozumienia, a zarazem jako efekt postępowania hermeneutycznego, poszukującego w zewnętrznym wyrazie duchowego wnętrza. „Psychologia opisowa” mogłaby być hermeneutyką nakierowaną na wydobycie „psychicznej struktury życia”. Historia także byłaby hermeneutyką, tyle że cel tej ostatniej w tym przypadku skierowany byłby na uchwycenie ducha (wspólnoty). Oczywiście obie interpretacje: historyczna i psychologiczna wspomagają się nawzajem: to współdziałanie staje się widoczne w Diltheya teorii światopoglądów, gdzie perspektywa historyczna nakłada się na systematyczno-psychologiczną. I tutaj mamy do czynienia z ruchem (cyrkulacją) rozumienia. Struktura koła hermeneutycznego panuje nad pracą humanisty. Więcej nawet: panuje ona nad „pracą ży-

²⁴ DGS, t. VII, s. 196.

cia”, by mogło ono w humanistyce dokonać pojęciowej prezentacji swego kształtu. Nie jest więc filozofia Diltheya psychologizmem. „Sceptycyzm historyczny zostanie przewyżczony, gdy w miejsce psychologicznego wyrafinowania wystąpi rozumienie dzieł duchowych.”²⁵ Nie jest też ona sceptycznym historyzmem. Powracając do tej możliwości – możliwości popadnięcia w konsekwencję sceptycyzmu po zarzuceniu transcendentności rozumu na rzecz jego historyczności, o której wspomniano na wstępie – trzeba powiedzieć, że i tu hermeneutyka zastępuje historyzm. Przewyżczenie psychologizmu jest zarazem przewyżczeniem sceptycyzmu. Dokonuje się to w perspektywie hermeneutyki.²⁶

Krytyka rozumu historycznego sama okazuje się ostatecznie podjęciem dziejowej interpretacji i wykładni rozumu i rozumności. Rozum z tej perspektywy jest „cyrkulacją rozumienia”.²⁷ Pragnienie znalezienia punktu, od którego można by rozpocząć poznanie i kontynuować je jako pewne, jest nie do zaspokojenia. Zawsze bowiem nasze poznanie wyprzedzane jest przez coś pierwotniejszego, czego poznanie to jest tylko funkcją. „Życiowy układ duszy” jest „życiem, które istnieje przed wszelkim poznaniem”. „Aksjomaty, które Kant określił jako nasz aprioryczny stan posiadania, pomijają naturę wynikającą z życiowego układu, który w nas istnieje.”²⁸

Diltheyowska krytyka rozumu historycznego określa w ten sposób także granice owego rozumu: tkwiąc w czymś obszerniejszym niż on sam, rozum ów zdany jest na ciągłe próby bez możliwości spełnienia absolutnego ideału poznania. Z perspektywy życia nie jest on w stanie osiągnąć tego, co najistotniejsze: „Odtąd musimy przyjąć za podstawę, że filozofia, w ogóle nauka jako poznanie, nie może wyartykułować tego, co najistotniejsze, a co może zostać wyartykułowane jako religia czy poezja. [...] Sam Kant nie widzi żadnych granic dla absolutnej możliwości poznawania.”²⁹ Ale przecież hermeneutyka może poddawać rozumieniu wszelkie dziedziny kultury i tak uświadamiać to, co w nich wyrażone, czerpiąc z bogactwa ich treści. Konkretną realizacją tej możliwości jest właśnie krytyka rozumu historycznego. Oczywiście rozumienie nie jest utożsamiane wówczas z procedurą czysto intelektualną, wobec czego nie może ono osiągnąć jakiegokolwiek absolutnej pewności, spełnić postulat racjonalności opartej na wzorcu przyrodoznawczym. „Ostateczna, choć całkiem subiektywna pewność, która

²⁵ DGS, t. VII, s. 259.

²⁶ „Hermeneutyka zawsze stawała w obronie pewności rozumienia przed historycznym sceptycyzmem i subiektywną dowolnością.” (DGS, t. VII, s. 218) Tł. G. Sowinski, cyt. za: *Wokół rozumienia*, wyd. cyt., s. 55.

²⁷ Na temat dwóch rodzajów racjonalności w kontekście krytyki rozumu historycznego zob. S. Sarnowski, *Świadomość i czas*, Warszawa 1985, ss. 243–251.

²⁸ DGS, t. V, s. 196.

²⁹ DGS, t. VIII, s. 177.

tkwi w tym przeżyciu odtwórczym [w którym dokonuje się rozumienie – W. T.], nie wymaga dodatkowego sprawdzenia poznawczej wartości wniosków, przedstawiających przebieg rozumienia.”³⁰ Rozum historyczny, istniejąc w „cyrkulacji rozumienia”, jak powiedzieliśmy, gra niebagatelną rolę: spaja on obszary „logicznie” rozróżnione jako obce: indywidualium i wspólnotę, jednostkę i dzieje, ducha subiektywnego i obiektywnego, zmianę i trwanie, czas i istotę itd., wzajemnie je odróżniając, lecz nie separując. Będąc rozumem posługuje się szczególnie wyrazistą formą reprezentacji życia – formą pojęciową. Chcąc reprezentować je zgodnie z jego dynamiką, musi wciąż być w ruchu, wciąż ponawiać pracę rozumienia i, pamiętając o tym, że jego wyniki zawierają się w pojęciach, wciąż nawracać musi do przeżycia.

Jak zatem możliwa jest historia? Na takie po Kantowsku postawione pytanie odpowiedź brzmi następująco. Historia możliwa jest głównie dlatego, że sam człowiek jest istotą historyczną: pierwszą kategorią określającą sposób jego istnienia jest czasowość; odnosząc się do niej rozumiejąco poprzez kategorie płynące z samego życia, człowiek tworzy zarazem historię jako próbę sensownego ujęcia dziejów rzeczywistości ludzkiej. Triadą, która wyraża to odnoszenie się i zapewnia historii (naukom o duchu) walor wiedzy o rzeczywistości, jest triada przeżycie – wyraz – rozumienie. Tworzy ona koło hermeneutyczne – ruch pomiędzy rozumiejącym dzieje (i zarazem je tworzącym) a samymi dziejami, które jako duch obiektywny kształtują rozumiejącego. Rozum (będący funkcją życia), który tworzy historię, w owym ruchu sam ujawnia swą historyczność. Historyczność ta nie wywołuje jednak sceptycyzmu, a to ze względu na zniesienie jego podstawy: separacji podmiotu i przedmiotu. „Czym jest życie, uczyć ma historia. A historia zdana jest na życie, bo przecież jest ona jego przebiegiem w czasie, stąd jej treścią jest samo życie jako takie. Z koła tego byłoby proste wyjście, gdyby dane były nieuwarunkowane normy, cele czy wartości, w których rozważania historyczne i historyczne ujmowanie znajdowałoby swą miarę.”³¹

Krytyka rozumu historycznego okazuje się tu formą kontynuacji filozofii krytycznej. Mając za swój przedmiot poznanie w naukach humanistycznych, staje się próbą wyjścia poza same te nauki. Postulat immanencji, jaki przedkłada Dilthey jako naczelną zasadę metodologiczną, zakazuje konstruowania transcendentnej wobec swego przedmiotu płaszczyzny. Wówczas krytyka ta, czyli także filozofia sama, jest hermeneutyką. Zrywa ona tak z metafizyką, jak i z Kantowskim transcendentalizmem. U Diltheya pozostaje jednak wciąż krytyką wiedzy.

³⁰ *DGS*, t. VII, s. 219; tl. Z. Kuderowicz, cyt. za: tegoż, dz. cyt., s. 203.

³¹ *DGS*, t. VII, s. 262.

Wilhelm Diltheys Kritik der historischen Vernunft

ZUSAMMENFASSUNG

Die am Anfang dargestellte Haltung Diltheys zu Kant und dem Neokantismus gilt als Ausgangspunkt für die Bestimmung der Hauptmotive der Kritik der historischen Vernunft, eines Unternehmens, das für Dilthey eine Fortsetzung der Kantschen Kritiken sein sollte. Im abschließenden Teil dieser Abhandlung wird der Versuch unternommen, über jenes Unternehmen und speziell über dessen hermeneutisches Ausmaß allgemeinere Überlegungen anzustellen.

Wilhelm Dilthey's Critique of Historical Reason

SUMMARY

Presented at the beginning of the article, Dilthey's attitude towards Kant and neo-Kantianism provides the starting point for a presentation of the main elements of Dilthey's critique of historical reason; an undertaking which the philosopher regarded as a continuation of Kant's critiques. The final section of the paper contains general reflections on this undertaking, especially on its hermeneutic dimension.