

Andrzej Przyłębski

Antropologia hermeneutyczna Wilhelma Diltheya

Analiza i Egzystencja 19, 55-70

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI*

HERMENEUTYCZNA ANTROPOLOGIA WILHELMA DILTHEYA

Słowa kluczowe: podmiot, duch obiektywny, intelekt, emocje, wola, psychologia deskryptywna, antropologia, hermeneutyka, życie, czasowość, historyczność
Keywords: subject, objective spirit, intellect, emotions, will, descriptive psychology, anthropology, hermeneutics, life, temporality, historicity

Wstęp

Znawcy filozofii Diltheya słusznie twierdzą, że jego koncepcja nie jest zakończoną, domkniętą całością. Jest raczej rozwijaniem się pewnych idei, wyrosłych z opozycji wobec dziedzictwa dwóch idealizmów: transcendentального, Kantowskiego, i absolutnego, Heglowskiego, oraz z podjęcia wątków, które pojawiły się w ramach filozofii woli, wypracowanej przez Schopenhauera i Nietzschego¹. Główne dzieło Diltheya, *Einleitung in die Geisteswissenschaften (Wprowadzenie do nauk humanistycznych)*

* Andrzej Przyłębski – filozof poznański, przedstawiciel filozofii hermeneutycznej. Po 28 latach pracy w Instytucie Filozofii UAM przeniósł się w 2011 r. do Instytutu Kulturoznawstwa UAM. Autor 8 książek, ok. 100 artykułów naukowych, tłumacz 8 książek. E-mail: aprzylebski@gmail.com.

¹ Por. Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1987; E. Paczkowska-Lagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2000; L. Brogowski, *Świadomość i historia. Studium o filozofii*

z roku 1883, było poprzedzone wcześniejszymi badaniami, prowadzonymi w podobnym duchu, prezentowanymi podczas cyklów wykładowych już w połowie lat siedemdziesiątych XIX stulecia². Z kolei podsumowująca filozoficzny dorobek Diltheya rozprawa pt. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*³, nieukończona, wydana już po śmierci autora, może uchodzić – mimo istotnych korekt wyjściowego stanowiska – za drugi tom *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. W myśleniu Diltheya cały czas czynna jest bowiem swego rodzaju dialektyka między hermeneutyczną filozofią życia oraz epistemologią nauk humanistycznych, których zadaniem jest właśnie owego życia poznawcze uchwycenie.

W niniejszym tekście chcemy podjąć próbę rekonstrukcji obecności i miejsca antropologii w filozofii Diltheya, traktując tę filozofię jako stosunkowo koherentną całość. Nie będzie przy tym miała dla nas szczególnego znaczenia chronologia tekstów: transcendując ją, w rozsądnych granicach, postaramy się odtworzyć nastawienie i motywy filozofowania charakterystyczne dla niemieckiego uczonego, aby pełniej zrozumieć funkcję, jaką przyznawał on antropologii. Mimo pewnej, świadomej, jednostronności próba taka wydaje się uzasadniona. Pokaże to nasz wywód. Jest też, jak się zdaje, na polskim gruncie pionierska, bo nie są nam znane prace stawiające sobie podobne cele.

1.

Zacznijmy od zaznaczenia, iż funkcję filozofii Dilthey łączył z poznaniem tego, co przynależy sferze ducha. Rozjaśnianie poznania natury – konstytutywne dla Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* – tu i ówdzie podejmował, nie było ono jednak dlań ani szczególnie ważne, ani szczególnie interesujące. Przyroda jest tym, co nam obce. Jej poznanie oznacza tworzenie projektów

Wilhelma Diltheya, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2004; M. Jung, *Dilthey zur Einführung*, Reinbek b. Hamburg: Junius Verlag 1996.

² Chodzi np. o „Grundriss der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften für Vorlesungen”, tzw. *Privatdruck* (druk wewnętrzny), służący lepszemu przyswojeniu wykładów, które Dilthey prowadził w 1865 r.

³ Jej polski przekład pt. *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych* ukazał się w 2004 r. w gdańskim wydawnictwie słowo/obraz terytoria staraniem E. Paczkowskiej-Łagowskiej, która dzieło przełożyła i opatrzyła posłowiem.

i konstrukcji pojęciowych, z którymi podchodzimy do badanych obiektów, aby wyjaśnić kierujące nimi, niezależne od nas prawidłowości⁴. Natomiast sfera ducha to sfera wolności, ludzkiej kreatywności, manifestującej się w historii i kulturze. W tym obszarze duch poznaje ducha, poznanie, pojęte jako rozumienie, wchodzi na nowy, wyższy poziom wtajemniczenia. Badaniem historii i kultury zajmują się, powstające w XIX wieku jak grzyby po deszczu, nauki humanistyczne, nauki o duchu (*Geisteswissenschaften*), jak do dziś nazywają je Niemcy. Można do nich zaliczyć także filozofię, choć zajmuje ona tu pozycję wyjątkową, wyróżnioną. Obserwując wysiłki i dokonania tych nauk, filozofia próbuje bowiem dotrzeć do fundamentów ludzkiego wytwarzania kultury i partycypacji w niej. Kulturę pojmuje przy tym Dilthey jako artykulację życia, ludzkiego życia.

Dilthey należał, jak wiadomo, do twórców olbrzymiego przełomu, jaki dokonał się w filozofii europejskiej pod koniec XIX wieku. Kryzys pohegłowskiej filozofii idealistycznej spowodował z jednej strony próbę powrotu do jej „nieskażonych spekulatywizmem” źródeł, tzn. do Kanta. Powrót, który nie miał być jednak zwykłym powtórzeniem, lecz adaptacją koncepcji Kantowskiej do nowych warunków historyczno-intelektualnych. Próba ta obrodziła, jak wiadomo, ruchem kantowskim, który wydał z siebie wiele nurtów tzw. neokantyzmu⁵. Z drugiej strony, w nawiązaniu do idei Herdera, Schopenhauera i Nietzschego, zrodziła się interesująca alternatywa dla neokantyzmu – nurt określany mianem filozofii życia. Jego klasykami byli Bergson, Simmel i właśnie Dilthey. Pozycja Diltheya jest tu wyjątkowa, bo jego oddziaływanie było największe: miał wielu ważnych uczniów (G. Misch, H. Plessner, O.F. Bollnow), a dziś – wybitnych kontynuatorów (np. F. Fellmann, H. Ineichen).

Z neokantyzmem, zwłaszcza tzw. szkoły badeńskiej, łączyło go to, iż jego wyjściowym zamiarem był uzupełnienie trzech *Krytyk* Kanta o krytykę czwartą, krytykę rozumu historycznego, tj. o ontologiczne i epistemologiczne ugruntowanie historycznych nauk o kulturze. Kant pomiął tę kwestię

⁴ Uwagi Diltheya dotyczące poznania przyrody przytaczam w artykule *Verstehen als Grenzphänomen der Propositionalität*, zawartym [w:] J. Broman, G. Kreis (red. nauk.), *Was sich nicht sagen lässt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, Berlin: Akademie Verlag 2010, s. 157–173.

⁵ Ich wyliczenie i charakterystykę znajdzie czytelnik m.in. w mej książce pt. *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 1994.

z dwóch powodów: nauk humanistycznych za jego czasów nie uznawano za nauki (kryterium naukowości spełniały wówczas nauki formalne oraz fizyka i astronomia), ale nawet gdyby istniały i były akademicko akceptowane, to niemożność ich matematyzacji oznaczałaby w oczach Kanta niespełnienie kryterium naukowości (przypomnieć tu warto jego słowa, mówiące, że w danej wiedzy jest tyle nauki, ile jest w niej matematyki, tzn. matematyzacji). Neokantyści badeńscy usiłowali ugruntować nauki humanistyczne, opierając je na pojęciu odniesienia do wartości (*Wertbeziehung*) oraz na związanej z nim idei poznania idiograficznego, indywidualizującego, uzupełniającego nomotetyczne – tzn. szukające praw – poznanie w naukach przyrodniczych. Punktem odniesienia pozostał dla nich jednak czysty rozum w wielości swych przejawów.

Także Dilthey wychodzi od tego, że podstawowym pojęciem nauk humanistycznych, łączących je z codzienną praktyką komunikacji, jest pojęcie znaczenia (*Bedeutung*), posiadania przez coś pewnej wagi, ważności, obowiązywania⁶. Jednak plan realizacji ugruntowania humanistyki był w jego przypadku całkowicie inny, nie wierzył bowiem we wszechogarniającą moc rozumu. Dopuszczał irracjonalny, tzn. przekraczający możliwość rozumienia, charakter rzeczywistości pojętej jako życie. To kategoria życia stanowiła dlań nowy punkt wyjścia i oparcia. I mimo że niekiedy mówił o życiu w jego całokształcie, a więc także o życiu roślinnym i zwierzęcym, to jest oczywiste, że wypowiadając się o życiu, ma na myśli życie człowieka. To ono wyłania z siebie formy, które są dla niego, jako filozofa, interesujące.

Życie jest tym, czego nie da się przekroczyć, ani w pełni ogarnąć, jest czymś nie do końca pojmwalnym, bo jest dynamiką, działaniem się, wydarzaniem, żywiołem. Z drugiej jednak strony – wytwarza krystalizacje, znaczenia, artykułuje się. To właśnie te artykulacje, obiektywizacje życia, są tym, co umożliwia pewne poznawcze wniknięcie w jego przepastne głębiny. Dilthey był przekonany, że Kantowski podmiot transcendentalny nie jest właściwym punktem odniesienia dla adekwatnego zrozumienia procesów poznawczych, choćby z tego powodu, że poznanie u swych źródeł dokonuje się zawsze w służbie życia, tj. przetrwania i rozwoju, zaś transcendentalna subiektywność to historycznie i cieleśnie nieosadzony byt, który ma być

⁶ Heidegger doskonale uchwycił tę różnicę, wprowadzając termin *Bedeutsamkeit* (waga, znaczącość) i unikając przez to wieloznaczności ukrytych w słowie *Bedeutung* (znaczenie).

jakoby składnikiem rozumności każdej istoty poznającej. Co ciekawe, choć zarazem zrozumiałe, Dilthey nie aprobeuje tego przekroczenia nauk Kanta, które było udziałem Hegla. Odwoływało się ono do – względnie: kulminowało w – idei Absolutu, istnienia ducha absolutnego, z czym wiązał się obcy życiu hiperracjonalizm, z jego wiarą w logiczny porządek i logiczny rozwój rzeczywistości, zgodnie z Hegłowską logiką i dialektyką.

Swoj szacunek Dilthey oddawał Hegłowi w inny sposób: zachowując w swej koncepcji jego ideę ducha obiektywnego, pojętego jako kultura, obiektywizująca się dziełach i instytucjach twórczość ludzi. W odróżnieniu od Hegla jego pojęcie ducha obiektywnego obejmowało takie twory, jak sztuka, systemy metafizyczne czy religie, które wedle autora *Fenomenologii ducha* należały do obszaru ducha absolutnego⁷. Do Kanta nawiązywał zaś w tym, że obstawał przy indywidualistycznym punkcie widzenia: to ludzkie indywidua są twórcami i nośnikami kulturowych artykulacji życia. Rozumiejące (i afirmatywne) odniesienie do tych ostatnich rozstrzyga o ich trwaniu i ważności (obowiązaniu). Dlatego odrzuca Dilthey ideę Absolutu jako rozumności, która przekracza granice ludzkiej świadomości.

Na miejscu Kantowskiego podmiotu transcendentального umieszcza jednak historycznego człowieka, człowieka z krwi i kości, z jego pasjami, przeżyciami, pragnieniami, wartościami i celami, z towarzyszącym temu perspektywizmem poznawczym. Powszechnie znana jest jego deklaracja ideowa, wychodząca od stwierdzenia, iż w żyłach podmiotu poznawczego u Locke'a, Hume'a czy Kanta płynie nie krew, lecz jakiś rozcieńczony sok, w związku z czym trzeba taki podmiot porzucić, zastępując go człowiekiem z krwi i kości. W świetle takiego ujęcia możliwe staje się zrozumienie i dowartościowanie powstawania tego, co radykalnie nowe, także w sensie nowych kategorii myślowego ujmowania rzeczywistości. W jego hermeneutycznej filozofii życia jest miejsce na kreatywność przełamującą zastane ramy i schematy, otwierającą nowe postaci ludzkiego odniesienia do rzeczywistości. W stosunku do historii, w takim nowym kontekście, wolno zatem według niego mówić nie tyle o żelaznych prawach dziejów czy linearnym rozwoju, utożsamianym z postępem, ile o rodzących się, panujących lub zanikających tendencjach, które może rozpoznać i twórczo wykorzystać działająca w konkretnym otoczeniu społecznym jednostka.

⁷ Por. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa: PWN 1990, § 553–577.

2.

Pierwszą odsłonę hermeneutycznej filozofii życia, nad którą Dilthey pracował niestrudzenie aż do dnia śmierci, stanowiło, jak już wspominaliśmy, *Wprowadzenie do nauk humanistycznych*, ogłoszone drukiem w 1883 roku. Już w tej pracy pojawia się teza o istotowej historyczności człowieka, przekreślająca myślenie w kategoriach ludzkiej partycypacji w logicznym, „przedustawnym” porządku Absolutu. W rozprawie tej ujawnia Dilthey także swój stosunek do antropologii, który nas tutaj najbardziej interesuje. Antropologia pojawia się przy tym w kontekście nauki jeszcze bardziej fundamentalnej, której stworzenie Dilthey postuluje, nauki ustanawiającej podstawy do poznania tego, co jest wytworem człowieka. Tą nauką jest psychologia opisowo-analityczna, uzupełniona o postulowaną przezeń kilka lat później psychologię porównawczą. Ta ostatnia prowadzi zaś wprost do hermeneutyki życia kulturowego, tzn. wspólnotowego⁸.

Pierwszeństwo psychologii jest przy tym łatwo zrozumiałe. Jeśli wychodzi się z zasady fenomenalności (*Satz der Phänomenalität*), mówiącej, iż rzeczywistość dana jest nam w aktach świadomości (w przeżyciach, jak ujmuje to Dilthey), to analiza tychże przeżyć – od strony ich treści, sposobu ich dania oraz powiązań zachodzących między nimi – musi mieć teoretyczne pierwszeństwo. Można to ująć także jako zasadę immanencji, głoszącą, iż: „Wszelkie rozumienie wyłania się z tego, co jest bezpośrednio dane w życiu, i w jego granicach wynajduje swe zasady i aksjomaty”⁹. Podejście to zbliża filozoficzne stanowisko Diltheya do fenomenologii. Nic też dziwnego, że Husserl z dużą aprobatą wyrażał się o badaniach berlińskiego hermeneuty, uznając je za ważny krok w budowie fenomenologii¹⁰. Dlatego też można uznać Diltheyowski projekt psychologii opisowo-analitycznej za z istoty fenomenologiczny, tzn. za antycypację fenomenologii, co w nowym świetle stawia jego uporczywe podtrzymywanie znaczenia badań psychologicznych nawet po zwrocie hermeneutycznym, o którym zaświadcza jego ostatnia duża praca. Można w tym bowiem dostrzegać antycypację czegoś, co Paul Ricoeur wiele lat później określił jako wzajemne warunkowanie i odsyłanie

⁸ Celne omówienie obu tych dyscyplin poznawczych znajdziemy w pracy L. Brogowskiego *Świadomość i historia*, dz. cyt.

⁹ Tamże, s. 33.

¹⁰ Por. tamże, s. 97.

do siebie fenomenologii i hermeneutyki¹¹. Obecność tego wątku już w dziele Diltheya stawia kwestię aktualności jego koncepcji w nowym świetle, odsłaniając nowatorskość jego myślenia.

Tak pojętą psychologię Dilthey ściśle wiąże z antropologią. W pochodzącym z 1865 roku wykładzie, określonym przezeń jako *Zarys logiki i systemu nauk*, stwierdza nawet, iż „psychologia i antropologia stanowią ogólną, podstawową naukę o duchu”¹². Powiązanie obu tych dyscyplin, jak również metodologiczny indywidualizm Diltheya, widoczne są też w sformułowaniu zawartym we *Wprowadzeniu do nauk humanistycznych*, gdzie berliński hermeneuta stwierdza: „antropologia i psychologia jest podstawą wszelkiego poznania życia historycznego, jak również wszelkich reguł kierowania i kształtowania się społeczeństwa”¹³. Zwraca przy tym uwagę użycie słowa „jest” (*ist*), a nie „są” (*sind*), sprawiające wrażenie, jak gdyby Dilthey uznawał te dyscypliny za jedno i to samo. Ale chyba nie do końca. Jeśli przyjąć, iż psychologia projektowana przez Diltheya gra tę rolę, którą przejęła później fenomenologia Husserla, to zadanie stawiane antropologii realizują późniejsze projekty hermeneutyczne, i to nie tylko samego Diltheya, ale także Paula Ricoeura¹⁴. Antropologia byłaby tu krainą poszukiwania ludzkich uniwersaliów, wychodząca od modelu bytu ludzkiego, mającego na uwadze działającego w pewnym środowisku, historycznie, wspólnotowo i cieleśnie osadzonego człowieka. W *Budowie świata historycznego* Dilthey pisze, iż nie istnieje jedna nauka, która byłaby w stanie wyczerpać bogactwo życia duchowego. Najbliższa wypełnienia tego zadania wydaje mu się przy tym antropologia, próbująca wnikać w powiązania konkretnych zjawisk kulturowych, dostępnych rozumieniu dzięki interpretacjom wytworów ducha

¹¹ Patrz P. Ricoeur, *Hermeneutyka i fenomenologia*, [w:] *Fenomenologia francuska*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Warszawa: Wyd. IFiS PAN 2006, s. 194–236.

¹² Przytaczam za: H. Ineichen, *Wilhelm Dilthey. Logische und anthropologische Grundlagen der Geisteswissenschaften*, [w:] F. Decher, J. Hennigfeld (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1992, s. 171.

¹³ Tamże.

¹⁴ W przypadku Ricoeura mam na myśli tzw. okrężną (tj. aposterioryczną) drogę poznania człowieka, tzn. poprzez poznanie znaczenia jego wytworów, tj. kultur symbolicznych, które wytworzył; w przypadku Diltheya jest chyba podobnie, pisze on wszak o „spożytkowaniu całego bogactwa faktów, tworzących w ogóle materiał nauk humanistycznych” (W. Dilthey, *Die Gesammelten Schriften* (dalej: GS), red. B. Groethuysen, Stuttgart–Göttingen 1979 (8. wyd.), Bd. 1, s. 32).

i dziejów¹⁵. W tym sensie antropologia stanowiłaby uogólnienie rezultatów zarówno psychologii analityczno-opisowej (tzn. teorii świadomości), jak i hermeneutyki kultury (nauki o wytworach ducha obiektywnego). Jej realizacja byłaby swego rodzaju syntezą wglądów antropologii filozoficznej oraz poznań antropologii kulturowej.

Model antropologiczny przyjmowany przez Diltheya oparty jest przy tym na założeniu, że człowiek jest istotą biologiczną, a więc taką, której przede wszystkim zależy na przeżyciu w zastanym środowisku. To środowisko ma charakter zarówno przyrodniczy, jak i społeczny, przy czym ten ostatni uznaje Dilthey nawet za ważniejszy. „Świat człowieka, to nie tyle świat przyrodniczy, co świat społeczny”, powiada. Aby to zrealizować, człowiek musi skutecznie działać, musi stawiać sobie cele. W punkcie wyjścia jest więc określony nie jako istota poznająca, lecz jako istota działająca. Jest jednak zarazem istotą wyposażoną w intelekt, uprzedmiotowiający rzeczywistość, dający mu coś więcej niż tylko przewagę nad zwierzętami. Intelekt staje się bowiem rozumem – staje się podstawą tego, że człowiek wytwarza normy, wartości, ideały, instytucje i dzieła, słowem: tworzy kulturę. Istnienie kultury określa zaś człowieka jako istotę duchową.

Byt ludzki wyróżnia przy tym spośród innych istot żywych współistnienie i współdziałanie trzech rodzajów przeżyć, związanych z trzema typami postaw jednostki wobec otaczającej ją rzeczywistości. Najważniejsza jest postawa emocjonalna, odczuwanie rzeczywistości, zrazu w odczuciach przykrości i przyjemności. To ona właśnie jest miejscem narodzin wartościowania i wartości, które są zawsze wartościami-dla-kogoś. Uczucia wiążą nas z rzeczywistością właśnie odczuwaną, z pewnym aktualnym „teraz” naszej egzystencji. Odsyłają jednak także do tego, co chcemy, by zaistniało, zaspokajając nasze potrzeby (choćby potrzebę bezpieczeństwa). To zaś prowadzi do działania, do stawiania sobie celów i ich realizacji, i związane jest z drugą z postaw wyróżniającą byt ludzki, z postawą wolicjonalną. Jak się można domyśleć, stanowi ona nasze odniesienie do przyszłości, do tego, co ma zostać wprowadzone w byt poprzez czyn (działanie). Można by przy tym zasadnie twierdzić, iż obie powyższe postawy obecne są także w życiu (wyższych) zwierząt. Człowieka odróżnia od nich jednak sposób uświadamiania sobie uczuć, jak i sposób realizacji celów, zapośredniczony – jak ujmował to Cassirer – przez myślenie symboliczne, dokonujące

¹⁵ Tamże, Bd. VII, s. 331.

uprzedmiotowienia, a więc obiektywizacji rzeczywistości, z którą mamy do czynienia w działaniu. Dilthey nazywa to ujęciem przedmiotowym i wiąże z trzecią z postaw, z postawą intelektualną. Daje ona ludziom olbrzymią przewagę nad innymi formami życia.

Wszystkie te trzy wymienione wyżej wymiary ludzkiej egzystencji wyznaczają wspólną wszystkim ludziom strukturę psychiczną. Jej układ, a przez to i jej rola w życiu każdej jednostki, może być przy tym nieco inny, co tłumaczy odmienności indywidualnych zainteresowań, talentów i sposobów samorealizacji. Człowiek czynu różni się przecież od kontemplatora bytu, a ten od myśliciela i badacza. Trudno jednak wyobrazić sobie człowieka całkowicie pozbawionego woli, odczuwania czy intelektu. Brak choćby jednego z tych elementów sprowadzałby jego egzystencję na poziom przedludzki: zwierzęcia lub automatu. Ta ogólnoludzka struktura życia duchowego konkretyzuje się jednostkowo w postaci czegoś, co Dilthey określa mianem „nabytego kompleksu życia psychicznego”, a co jest efektem enkulturacji jednostki do życia w danej wspólnotcie kulturowej, skrzyżowanym z jej indywidualnymi predyspozycjami.

Ten kompleks życia psychicznego – pisze niemiecki filozof – oddziaływa teraz na przedstawienia i stany znajdujące się w polu świadomości. Posiadamy go, on działa, a jednak nie jesteśmy tego świadomi. [...] Choć posiadamy go, jest dla nas ciemny, a przecież kieruje on i panuje nad afektami i wrażeniami¹⁶.

Uczucia, wola i intelekt to trzy uzupełniające się elementy naszej struktury bytowej, warunki naszego życia. Hans Ineichen, znany badacz twórczości Diltheya, uważa, iż owa struktura duchowa (psychiczna) wkracza u Diltheya na miejsce zajmowane w dawniejszych koncepcjach przez pojęcie duszy. Z jednej strony umożliwia połączenie trzech elementów, które dotąd uznawano za niezależne od siebie władze duszy, z drugiej zaś tworzy antropologiczny fundament (*anthropologischer Grundbestand*), stanowiący punkt wyjścia – czy też zaczepienia – dla zrozumienia wszystkich procesów historycznych i twórców kulturowych¹⁷.

¹⁶ W. Dilthey, *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN 1982, s. 10 (cyt. za: L. Brogowski, *Świadomość i historia*, dz. cyt., s. 90).

¹⁷ H. Ineichen, *Wilhelm Dilthey*, dz. cyt., s. 174.

Co niezwykle ciekawe, Dilthey wiąże każdy z tych elementów struktury życia psychicznego z innym wymiarem odniesienia do czasu, antycypując tym samym Heideggerowską koncepcję „czasowania” (*Zeitigung*), rozwiniętą w *Byciu i czasie*. I tak, uczucia, sfera czuciowa w ogóle, wiążą nas z teraźniejszością, i to niezależnie do tego, czy mamy do czynienia z uczuciem bólu z powodu rozciętego palca, czy odczuwanym właśnie bólem po stracie ukochanego człowieka. Z kolei akty wolicjonalne kierują się w przyszłość, odnoszą się do tego, co chcemy urzeczywistnić, wprowadzić w byt. Natomiast poznanie, tak jak sugerowali to już Nietzsche i Hegel, dotyczy tego, co już gotowe, zakończone i skryształizowane, a więc minione, nawet jeśli wciąż trwa. Intelpekt odnosi się zatem źródłowo do wymiaru przeszłości, nawet jeśli jego rozpoznania pomagają woli w realizacji jej przyszłych zamiarów.

Tak czy inaczej, widać wyraźnie, iż Dilthey uwzględnia całego żyjącego, działającego, doświadczającego świat człowieka, a nie tylko istotę poznawczą, czysty rozum, bezinteresownie i bezzakończonościowo wytwarzający teorie. I, co warto szczególnie podkreślić: tak pojęta antropologia stanowi o możliwości ponadkulturowego porozumienia, tzn. zrozumienia – nawet jeśli jest to rozumienie niepełne, ale które takie nie jest – kultur nam całkowicie obcych, jeśli tylko są to kultury ludzkie. Daje nam bowiem pierwszy wgląd, pierwszy punkt oparcia, mówiący, iż mamy do czynienia z istotami odczuwającymi, pragnącymi i myślącymi. Stanowi więc swego rodzaju warunek możliwości hermeneutyki interkulturowej, o której mówił Gadamer – przeciwstawiając się relatywizmowi kulturowemu – wywodzący ją z jedności rozumu ludzkości, pojętej nie jako coś danego, lecz jako coś zadanego i możliwego do stopniowej realizacji. A zatem z rozumu historycznego, podobnie jak jest to w przypadku Wilhelma Diltheya.

3.

Gerhard Arlt w swej *Philosophische Anthropologie* słusznie stwierdza, iż Dilthey był swego rodzaju „akuszerem” Antropologii Filozoficznej¹⁸. Ro-

¹⁸ G. Arlt, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart: Metzger Verlag 2001, s. 29. Pisząc tę nazwę dużymi literami, chcę zaznaczyć, iż nie chodzi mi o wszelkie dotyczące człowieka wypowiedzi czy koncepcje, pojawiające się dziejach filozofii, lecz o kierunek

zerwanie spekulatywnych ram Heglowskiego ujmowania dziejów ludzkości (jako dziejów Absolutu/Rozumu) prowadzi u Diltheya do ujęcia historii jako otwartego procesu, o którego kształcie decydują spontaniczne działania jednostek i tworzonych przez nie grup ludzkich. Życie ludzkości realizuje się jako historycznie zmienne postaci kultury. Mnogość tychże kultur oznacza również pluralizm typów racjonalności, które są z nimi związane. U Diltheya znajduje to odzwierciedlenie w teorii trzech podstawowych typów światopoglądu¹⁹. Człowiek jest w świetle takiego ujęcia zarówno podmiotem, jak i przedmiotem historii.

Traktując prace filozoficzne Wilhelma Diltheya jako całościowy projekt – opierając się w tym choćby na tym, że także w ostatnich pracach i szkicach obecne były pojęcia i ujęcia z okresu wcześniejszego, psychologizującego, jakoby przezwyciężone w okresie późniejszym, hermeneutycznym²⁰ – można zaryzykować twierdzenie, że mamy tu do czynienia ze swoistą dialektyką filozofii życia i filozofii hermeneutycznej, w ramach której życie, pojęte nie tylko jako wieczna przemijalność wszystkiego i coś w gruncie rzeczy irracjonalnego, gra rolę medium gwarantującego jedność i ciągłość w strumieniu rozplywających się zdarzeń²¹. Życie artykułuje się, artikulacje podlegają rozumieniu, rozumienie jest powrotem do przeżywanego życia, takim jednak, która na to życie wpływa samym faktem bycia życiem poddanym refleksji.

Życie kulturowe (historyczne) to wprawdzie jedynie część życia jako dynamicznej całości bytu. Drugą część stanowi życie przyrodnicze, dostępne dzięki zewnętrznemu postrzeganiu i przedmiotowemu ujmowaniu, na podstawie których można ustalać kierujące nim prawidłowości, a dalej – prawa przyrody, dające się naukowo uzasadnić. Mimo tego, że także człowiek jest

filozoficzny, którego pionierami byli Max Scheler i Helmuth Plessner, a który powstał dzięki ich dziełom ogłoszonym w 1928 r., w rok po ukazaniu się *Bycia i czasu* Martina Heideggera.

¹⁹ Jej prezentację znajdziemy w wydany w 1987 r. w warszawskim PWN tomie tekstów Diltheya pt. *O istocie filozofii*.

²⁰ Píše o tym interesująco Matthias Jung w swej monografii pt. *Dilthey zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag 1996.

²¹ Por. G. Arlt, *Philosophische Anthropologie*, dz. cyt., s. 31. Nie trzeba dodawać, że fundamentalną rolę w zachowaniu tej ciągłości gra naturalnie pamięć: indywidualna i zbiorowa (tzn. tradycja). W odniesieniu zaś do życia na poziomie biologicznym można by mówić o pamięci genetycznej, gatunkowej.

częścią tego królestwa natury, i to taką, o której Dilthey nie zapomina, to jednak nie sposób nie dostrzec, iż kultura wpływa także na jego biologię, czyniąc człowiekowi jego życie czymś dostępnym w przeżywaniu i rozumieniu. Filozofia wyrasta z potrzeby zrozumienia rzeczywistości naszego życia, a nie jest to z pewnością tylko rzeczywistość przyrodnicza. Dlatego właśnie duch (poznanie ducha), a nie przyroda (poznanie przyrody) stanowi wedle Diltheya to, co w filozofii pierwsze i najważniejsze. Jak bowiem powiada: „To, co poznajemy od wewnątrz, jest nieprzekraczalne”²².

Punkt widzenia przeżywającego siebie życia, określane przez Diltheya terminem *Selbstbesinnung* (autorefleksja, namysł nad sobą), otwiera przed filozofią zupełnie nowe perspektywy. Centrum dociekań staje się bowiem obszar doświadczanego życia, tzn. własnej praktyki życiowej. Oznacza to rehabilitację przednaukowego świata naszego życia (w odniesieniu do którego Husserl spopularyzuje później, wprowadzony przez Ernsta Troeltscha, termin *Lebenswelt*), w ramach której rozumienie to zreflektowany modus ludzkiego istnienia, doświadczania świata. Roszczenie hermeneutyki do uniwersalności, które tylko niektórzy badacze tego kierunku są skłonni wiązać z Diltheyem (odnosząc je przy tym raczej do ostatniej fazy jego twórczości), jest przezeń sygnalizowane dużo wcześniej, już w pracy na temat teorii światopoglądów, wydanej w VIII tomie *Dzieł zebranych*. Niemiecki filozof stwierdza tam, że rzeczywistość trzeba próbować zrozumieć, a nie jedynie wyjaśniać, w sensie, w jakim dzieje się to w naukach przyrodniczych. Dilthey nie przedstawił jednak argumentów za uznaniem wyjaśniania za pewną postać rozumienia.

W miejsce formalnej jedności rozumu, charakterystycznej dla stanowiska Kanta i Fichtego, Dilthey wprowadza pojęcie związku życiowego (*Lebenszusammenhang*). Z kolei przyjmując za punkt wyjścia doświadczenie życiowe (a nie: doświadczenie fizykalne, tzn. fenomeny w sensie Kanta), czyni z relacji podmiot–przedmiot coś pochodnego, wtórnego. To zaś prowadzi go do podważenia istnienia zamkniętego katalogu apriorycznych kategorii, które miałyby jakoby stanowić ponadhistoryczne wyposażenie ludzkich władz poznawczych. Dilthey jest zdecydowanym antyapriorystą, jego myślenie o kategoriach ludzkiego ujmowania rzeczywistości sytuuje go w pobliżu Nietzschego: są one jego zdaniem krystalizacją i petryfikacją doświadczeń, które jednostki i grupy zdobywają w trakcie swego życia,

²² W. Dilthey, GS, Bd. VII, s. 261.

swej historii. Dlatego w miejsce sztywnych ram kategoryalnych w stylu Kanta Dilthey proponuje poszukiwanie kategorii adekwatnych do opisu życia, w jego dynamice oraz towarzyszącej życiu tendencji do artykulacji. Stwierdza, iż Kant, podejmując próbę transcendentalnego ugruntowania ścisłych nauk przyrodniczych (tzn. bez nauk biologicznych), postawił sprawę na głowie, zapominając o życiowym źródle kategorii takich, jak przestrzeń, czas, przyczyna czy substancja, i projektując je na czysty, transcendentalny podmiot.

So ist die Beschaffenheit und der Ursprung der Kategorien auf dem Kopf gestellt worden und muss nun wieder auf die Füße gestellt werden,

stwierdza Dilthey²³. I wymienia szereg takich kategorii, określając je mianem kategorii realnych – są to na przykład znaczenie, sens, cel, wartość – podkreślając równocześnie, że jest to katalog otwarty, bo kreatywności życia nie da się zamknąć w sztywnym gorsecie pojęciowym. Życie zawsze wyprzedza rozumienie życia, a więc także wszelkie poznanie. W swym hermeneutycznie najdonioślejszym dziele pisze:

Ujawnia się teraz pewien nowy rys życia, który jest czasowo warunkowany, lecz jako coś nowego wykracza poza czas. Życie jest we własnej istocie rozumiane dzięki kategoriom, które są obce poznaniu przyrodniczemu. [...] moment rozstrzygający polega na tym, że owych kategorii nie stosuje się wobec życia w sposób aprioryczny jako coś im obcego, lecz że tkwią one w istocie samego życia. [...] liczba owych kategorii nie podlega ustaleniu, a zależności między nimi nie dają się sprowadzić do postaci logicznej. Znaczenie, wartość, cel, rozwój i ideał są takimi kategoriami²⁴.

To stosunkowo nowe, wręcz rewolucyjne postawienie kwestii nie jest jednak wolne od problemów, które zdaje się generować. Hans Ineichen zauważył nie

²³ W. Dilthey, GS, Bd. XIX, s. 362. Z uwagi na kłopot z adekwatnym przekładem słowa *Beschaffenheit* w tym kontekście zdecydowałem się ten cytat przytoczyć w brzmieniu oryginalnym. W wolnym przekładzie znaczyłyby to: „Ponieważ przez to właściwości/istota/czchy i źródło kategorii postawione zostały na głowie, trzeba je teraz ponownie postawić na nogach”.

²⁴ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego...*, dz. cyt., s. 228–229. Nie od rzeczy będzie w tym miejscu uwaga, iż wysunięcie idei takich kategorii, a także samo wykonanie tego zdania, zbliża koncepcję Diltheya do ontologii fundamentalnej Heideggera, w której kategorie te uzyskują nazwę egzystencjałów.

bez racji, że istnieje groźba pojawienia się sprzeczności między logicznym i psychologicznym ugruntowaniem nauk humanistycznych u Diltheya²⁵. Zarzuca Diltheyowi pomieszanie obowiązującego z genezą, sam jednak – uznając sensowność kierunku, w którym zmierza epistemologia Diltheya – próbuje ową potencjalną sprzeczność przezwyciężyć, korzystając z wypracowanego w fenomenologii pojęcia intencjonalności, które mogłoby być pomostem między tymi dwoma porządkami myślowymi. Intencjonalność ma bowiem – zauważa Ineichen – zawsze stronę podmiotową (jest czyjąś myślą, czymś myśleniem) i stronę przedmiotową („zawiera” pomyślany przedmiot, wskazuje nań, odnosi się doń, jest „myśleniem-o-czymś”). Można to uznać za cenne uzupełnienie rozumowania proponowanego przez berlińskiego hermeneutę. Należy się jednak chyba zgodzić także z opinią Gerharda Arlta, który uważa, iż charakteryzujące Diltheya niezdecydowanie między czysto epistemologicznym (dotyczącym tzw. *quaestio iuris*) i antropologicznym (*quaestio facti*) ugruntowaniem tychże nauk okazało się historycznie czymś produktywnym: to ono, przeciwko rygorystom Husserla i Heideggera, wskazało drogę antropologii filozoficznej²⁶. W swej *Philosophische Anthropologie* pisze on:

Wymiar klasycznego „psychologizmu” zostaje przekroczony przez to, że psychologia zostaje powiązana z takimi dyscyplinami, jak antropologia i hermeneutyka. Dilthey pozostawia nierozstrzygniętą decyzję co do psychologicznego czy też hermeneutycznego ugruntowania nauk humanistycznych. Ta niejednoznaczność staje się zrozumiała, gdy uwzględnimy to, iż osiągnięcia duchowe zawdzięczamy twórczemu źródłu, które pozostaje ukryte w ciemnościach irracjonalnych procesów życiowych. Wyraz życia i podlegające rozumieniu znaczenie życia to dwie strony tego samego medalu. Zawsze mamy do czynienia z „immanencją” przedracjonalnych procesów życiowych i „obiektywizacją” dających się zrozumieć świadectw życia. [...] I wyjaśnia to nie tylko wahanie się między ugruntowaniem psychologiczno-poznawczym oraz logiką hermeneutyczną, ale także interferencję psychologii i antropologii²⁷.

²⁵ Por. H. Ineichen, *Wilhelm Dilthey*, dz. cyt., s. 177–178.

²⁶ G. Arlt, *Philosophische Anthropologie*, dz. cyt., s. 38. Przez rygoryzm rozumie się tu to, że zarówno Husserl jak i Heidegger sprzeciwiali się uznaniu antropologii za *prima philosophia*, chcieli bowiem wyprowadzić antropologię z czegoś bardziej fundamentalnego (tzn. z transcendentальной fenomenologii lub z ontologii fundamentalnej).

²⁷ Tamże, s. 37–38.

Dzięki temu produktywnemu niezdecydowaniu Dilthey uruchomił lawinę, której efektem były m.in. prace Maxa Schelera, Helmutha Plessnera czy Arnolda Gehlena, a dziś są, nawiązujące *explicite* do Diltheya, prace Ferdinanda Fellmanna²⁸ czy Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej. Nie ma tu miejsca na to, by rozważać wnikliwiej przewagi hermeneutycznej filozofii życia, której podstawy stworzył Dilthey, nad transcendentalną fenomenologią Husserla czy ontologią fundamentalną Heideggera. Rozważmy jedynie jeden aspekt: to, czy zasadne jest roszczenie Diltheya do uczynienia punktem wyjścia analiz filozoficznych całego człowieka, w jego cielesności i historyczności, tzn. w biologicznym i kulturowym zapośredniczeniu, w miejsce anonimowego podmiotu transcendentalnego. Obserwując rozwój filozofii europejskiej w XX wieku, zwłaszcza w jej kontynentalnym, zdominowanym przez fenomenologię i poststrukturalizm wymiarze, można stwierdzić, że tak. Prace M. Merleau-Ponty'ego, M. Foucaulta, B. Waldensfela, H. Böhme-go, H. Schmitza czy F. Fellmanna pokazują jednoznacznie, iż pominięcie (czy choćby zminimalizowanie) biologicznej i kulturowej strony ludzkiej egzystencji było błędem, którego wybitni myśliciele, jakimi bez wątpienia byli Husserl i Heidegger, nie byli w stanie naprawić. W odróżnieniu od nich Dilthey, podkreślając napięcie między wewnętrżnością życia oraz istnieniem obiektywizacji kulturowych, uwzględniał dywergencję zachodzącą między dwoma niewspółmiernymi przejawami życia: tym, co – jak powiedziałby Hegel – mieści się w sferze ducha subiektywnego (tzn. tego, co psychiczne, czysto świadomościowe), i tym, co przynależy sferze ducha obiektywnego (tzn. intersubiektywnie dostępnym dziełom i instytucjom, zmaterializowanym przejawom życia). Jak słusznie podkreśla G. Arlt, życia to dla Diltheya coś więcej niż sposób samorealizacji świadomości – duchowo-kulturowe postaci życia mają swą podstawę w życiu biologicznym, „im naturgebundenem Leben”²⁹. Sprawcą przemian historyczno-kulturowych jest „cały człowiek”, w swej psychofizycznej jedności. I właśnie to podejście zapewnia antropologii filozoficznej, jako dokonującej mediacji między psychologią opisowo-analityczną, badającą – jeśli wolno posłużyć się tu terminologią

²⁸ Patrz np. F. Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Verlag 1991; E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2000.

²⁹ G. Arlt, *Philosophische Anthropologie*, dz. cyt., s. 39.

Husserla – neotyczną stroną świadomości, oraz hermeneutyką kultury, odsłaniającą jej stronę noematyczną, jej szczególne miejsce.

Nie sposób jednak nie zauważyć, iż także koncepcji antropologicznej Diltheya można by zarzucić pewien rodzaj aprioryzmu, związany z tym, że mówi on o czymś takim, jak „istota człowieka”, tożsama u wszystkich ludzi, będąca tak naprawdę pewną strukturą bytową, poprzez którą człowiek odnosi się do rzeczywistości. Jak pamiętamy, Dilthey stwierdził, że istota ludzka żyje jakby w trzech głównych wymiarach egzystencjalnych: emocjonalnym (uczuciowym), wolicjonalnym (działaniowym) i poznawczym (intelektualnym), które wzajemnie do siebie odniesione stanowią całość podlegającą jedynie umownej, filozoficznej analizie. Gdy rozważymy jednak owo rzekomo „zamknięcie” w trzech wymiarach (czy też aspektach), które stanowić by miało ahistoryczny, *ergo*: aprioryczny, element Diltheyowskiego myślenia o człowieku, to musimy, jak się zdaje, dojść do wniosku, że koncepcja ta upadłaby tylko wówczas, gdybyśmy byli w stanie wyobrazić sobie istotę, uznawaną przez nas nadal za istotę ludzką, która pozbawiona byłaby jednego z wyżej wymienionych wymiarów życia albo posiadałaby jakiś czwarty, przez niego nieuwzględniony. Wydaje się jednak, że dopóki człowiek pozostanie istotą cielesną, tzn. śmiertelną, a więc nacechowaną biologicznymi potrzebami, walczącą o przeżycie i kształtującą swe życie dzięki – wrodzonej lub nabytej – zdolności uprzedmiotawiania, opartej na posiadaniu intelektu, dopóty współistnienie i współdziałanie tych trzech elementów: doznaniowego, intelektualnego i wolicjonalnego wydaje się nieodzowne, bo tylko ono gwarantuje mu osiągnięcie tego celu.

WILHELM DILTHEY'S HERMENEUTICAL ANTHROPOLOGY

Summary

The aim of the above text is presentation and a critical analysis of the vision of human being contained in Dilthey's hermeneutical philosophy of life. It is well-known that Dilthey based his early epistemology of the humanities on so-called descriptive psychology that anticipated the phenomenology of Husserl. I try to show that this concept is explicitly connected with an anthropology that tries to discover – on a basis of historical research of human culture – the universal categories describing the essence of human being as such.