

Włodzimierz Lorenc

Filozofia życia Wilhelma Diltheya

Sztuka i Filozofia 27, 31-45

2005

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Włodzimierz Lorenc

FILOZOFIA ŻYCIA WILHELMA DILTHEYA

Koncepcja Diltheya jest nawiązaniem do filozofii transcendentalnej, będąc ponadto jej istotnym poszerzeniem i przekroczeniem. Przedmiotem jego filozofii staje się proces, do którego także i my przynależymy, którego jesteśmy częścią, ale nie można go już potraktować jako procesu rozwoju wiedzy, jak było to u Fichtego. Jest oczywiste, iż ów proces nie rozgrywa się w ramach niezmiennego bytu, z czym mieliśmy do czynienia na gruncie dawnego realizmu, ani nie jest procesem podmiotu dążącego do ogarnięcia samego siebie, jak było z kolei u Hegla, zakładającego pełne podleganie podmiotu władzy rozumu. Przeciwno obu tym ujęciom Dilthey kieruje ostrze swej filozofii. Trafnie zauważa to Elżbieta Paczkowska-Łagowska, pisząc, że u Diltheya życie stanowi „przeciwieństwo trwałego i solidnego bytu (...) oraz transcendentalnego podmiotu z jego apriorycznymi kategoriami”¹. Jest ono dla niego czymś ostatecznym, poza co nie jesteśmy w stanie wyjść, czymś, od czego winniśmy rozpoczynać. Obejmuje wszystko i w tym sensie stanowi coś definitywnego, co samo siebie uzasadnia. Jest ono, jak mówi Dilthey, „faktem podstawowym” stanowiącym punkt wyjścia filozofii², choć zarazem jawi się „jako coś wielostronnego”, co uniemożliwia mu pełnienie roli jej fundamentu czy punktu wyjścia. Obejmuje całokształt treści związanych z naszym istnieniem, zarówno w odniesieniu podmiotowym, jak i przedmiotowym. Jest tym wszystkim, co istnieje dla naszej świadomości w jej bezpośrednim doświadczeniu. Dotychczasowa filozofia transcendentalna, z punktu widzenia Diltheya, była filozofią abstrakcyjną, redukowałam bowiem zakres tego, co jest nam dane, a jednocześnie pewna była możliwości ujęcia tego, co dane, w swe pojęciowe schematy.

W rozważaniach poświęconych Diltheyowi możemy niekiedy przeczytać, iż życie ogranicza się u niego do „świata ludzkiego”³ i dlatego

¹ E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 147 (Minerwa).

² Por. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum., oprac. i posł. E. Paczkowska-Łagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 266 (Minerwa).

³ Por. Z. Kuderowicz, *Dilthey*, tłum. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 40 (Myśli i Ludzie).

kategoria życia może służyć do wyróżnienia człowieka spośród świata przyrodniczego⁴. Wydaje się jednak, iż sformułowania te w niewielkim stopniu prowadzą do zrozumienia jego koncepcji (tym bardziej że ujęcia takie spotykamy u Diltheya głównie w rozważaniach poświęconych naukom humanistycznym, a więc mających charakter okazjonalny). Sformułowane są bowiem w ramach perspektywy, która sama z siebie nie jest oczywista, oraz abstrahują od zastrzeżeń Diltheya dotyczących mówienia o człowieku w perspektywie czysto przyrodniczej (wtedy kwestia wyróżnienia człowieka ze świata przyrody w ogóle nie pojawia się jako problem). Ponadto samo pojęcie „świat ludzki” nie jest jednoznaczne, skoro różnie bywa ujmowany sens bycia człowiekiem i o ile każdy z nas oznacza swoje istnienie i swój byt za pomocą pojęcia „człowiek”, o tyle konkretne znaczenie tego pojęcia bywa interpretowane odmiennie. Zdroworozsądkowy i potoczny sens pojęcia „świat ludzki” wydaje się w każdym razie różny od intencji Diltheya, gdyż sugeruje nastawienie wyraźnie antropologiczne, co bardziej odpowiada niektórym spośród jego następców.

Trudność mówienia o życiu w ujęciu Diltheya wynika z faktu, iż na pozór może się wydawać, iż wiemy, co ma on na myśli. Pojęcie to może się nawet jawić jako atrakcyjny punkt wyjścia dla filozofowania wymierzonego przeciwko wszelkim konstrukcjom filozoficznym. Wiele jego sformułowań wygląda jednak tajemniczo i wymaga rozszyfrowania. Nigdzie nie podaje on definicji życia, a nawet zaprzecza samej takiej możliwości. Czytając jego prace, można więc odnieść wrażenie, że jego myśl stale się wymyka, choć zarazem przeczuwamy w jego filozofii obecność czegoś nowego i atrakcyjnego. Spróbujmy zatem wyjść od sensu tego pojęcia w jego potocznym użyciu.

W mowie potocznej za jego pomocą oznaczamy zarówno to, co jest przez nas odczuwane od wewnątrz, jak i to, co możemy badać od zewnątrz w sposób zobiektywizowany. Przeciwwstawienie tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne traci tu swą moc. Z jednej strony, wiąże się z jego użyciem bezpośredniość i powiązanie z indywidualnym życiem psychicznym (mówimy np. „czuję, że żyję”, „chce mi się” lub „nie chce mi się, żyć” itp.), a zarazem bezpośredniość czucia nie wyklucza wcale możliwości poznania (indywidualne życie psychiczne bada przecież psycho-

⁴ Por. A. Przyłębski, „Wilhelm Dilthey – hermeneutyka jako antynaturalistyczna metodologia” (w:) A. Przyłębski (red.), *Oblicza hermeneutyki*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995, s. 30.

logia). Z drugiej strony, z życiem wiążemy też pewną bezosobową ogólność, do której mamy dostęp głównie dzięki różnego rodzaju jego obiektywizacji. Tymi ostatnimi zajmują się poszczególne grupy nauk. I tak np., mówimy o życiu danego ludu, narodu, klasy społecznej, kultury, czy też nawet całej ludzkości (mamy tu więc do czynienia z różnymi poziomami ogólności), dla którego poznania główną rolę odgrywa poznanie za pomocą nauk humanistycznych. Mówimy też zarazem o życiu mrówek, kotów czy kręgowców (i tu są więc różne stopnie ogólności), w którego poznaniu wiodącą rolę odgrywa wiedza przyrodnicza. I w jednym, i w drugim przypadku obiektywizacje nie są jednak wyłącznym dostępem do życia w sensie ogólnym. Będąc Polakiem, możemy też przecież przeżywać problemy swego narodu od wewnątrz, dzięki osobistemu odczuwaniu (być może jest to możliwe i w szerszym zakresie niż sugeruje podany przykład), podobnie jak będąc przedstawicielem ludzkiego gatunku, możemy od wewnątrz przeżywać ogólne doznania związane z tą gatunkowością, odnoszące się do procesów zachodzących wewnątrz naszego ciała (być może i to możliwe jest w szerszym zakresie, odnoszącym się np. do ssaków itp.). Już w życiu potocznym jesteśmy zazwyczaj świadomi, iż tym bezpośrednim odczuciom nie możemy w pełni zaufać, z uwagi na ich bezpośredniość i osobisty charakter. Historyczna wiedza o naszym narodzie mówi nam coś bardziej wiarygodnego niż pojedyncze odczucia, podobnie jak biologiczna wiedza o ciele jest bardziej godna zaufania niż subiektywne odczucie, nawet jeśli jest ono intensywne i subiektywnie przekonujące.

Filozoficzna atrakcyjność pojęcia „życie” wiąże się z tym, iż jest ono powszechnie rozumiane (nawet jeśli poszczególne sposoby rozumienia bardzo się od siebie różnią), a zarazem i z tym, że życie badane jest przez różne grupy nauk, którym udaje się coraz to lepiej poznawać poszczególne jego strony i aspekty (dla Diltheya ma to znaczenie w związku z jego nawiązaniem do „ducha naukowości”). Pozwala ono na złączenie bezpośredniości z zapośredniczeniem. Ponadto, co dla Diltheya okazuje się niezwykle istotne, jest ono wyrazem odchodzenia od filozoficznych abstrakcji. Żyjącą istotę, jaką jest każdy z nas, oznaczamy przecież za pomocą pojęcia „człowiek”, będącego pojęciem konkretnym, w odróżnieniu od pojęcia „podmiot”, jakie znamy z dotychczasowej filozofii. Pod tym względem Dilthey podziela opinię Kanta. Problemem nie jest to, czy jesteśmy ludźmi, lecz to, kim jest człowiek.

Próbując przybliżyć Diltheyowską koncepcję życia, trzeba rozpocząć od próby odpowiedzi na pytanie, czy udaje mu się wykorzystać wszelkie możliwości kojarzone z potocznym sensem tego określenia. Być może

zwraca on uwagę jedynie na wybrane jego treści, nie zauważając pozostałych, być może eksponuje jedne kosztem drugich. Ponadto jego ujmowanie życia podlega zmianom w toku twórczości, co stanowi dodatkową trudność w zaprezentowaniu jego filozofii. Biorąc pod uwagę prowadzone od ponad stu lat spory wokół jego dzieła, nie można oczekiwać, by jego koncepcja mogła się stać czytelna w każdym aspekcie. Moje zamiary badawcze nie idą w każdym razie tak daleko. Zamierzam poprzestać na przedstawieniu najbardziej charakterystycznych momentów jego ujęcia życia i zadań stojących przed jego filozofią.

Życia, jak pisze Dilthey, nie można sprowadzić „do stosownej formuły, która odpowiadałaby wszelkim potrzebom [...]”⁵, gdyż jest ono wielostronne, a ponadto podlega rozwojowi, w którym pojawiają się niespodzianki i nowości, których oczekiwanie nie miało podstaw. Tego, co dzieje się z życiem, nie można wyprowadzać z jego początkowej istoty, gdyż istota życia w ogóle nie istnieje. Życie jest dwuznaczne w związku z jego wyjściowym określeniem, na mocy którego obejmuje ono to, co zachodzi bezpośrednio w naszej jaźni, jak też jej wytwory obiektywne. W początkowych stadiach twórczości Dilthey miał, co prawda, zamiar napisać książkę bezpośrednio poświęconą życiu, w której przedstawiłby jego charakterystykę, ale praca taka nie powstała. Zresztą w świetle jego zróżnicowanych wypowiedzi na temat życia trudno jest w ogóle przypuścić możliwość jej powstania, skoro Dilthey zakłada, iż życie jest „swoim własnym nieustannym dowodem”⁶. Życiem jest przecież to, co przeżywamy w sposób subiektywny i jednostkowy, ale życie ma też swój wymiar całościowy, nazywany *Gesamtleben*, stanowiący substancję historii. Samo słowo „życie”, sądzi Dilthey, „wyraża coś każdemu z nas najlepiej znanego, najbardziej intymnego, ale równocześnie najciemniejszego, ba, zupełnie nie do zbadania (*Unerforschliches*)”⁷.

Brak definicji życia, jak słusznie zauważa Andrzej Zachariasz, nie jest równoznaczny z tym, że Dilthey nie posiada w ogóle jego koncepcji⁸. Niektórzy sądzą zresztą, że o ile trudno jest mówić u niego o pojęciu życia, o tyle możliwe jest odnalezienie jego idei⁹ w nawiązaniu do

⁵ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, t. XX, s. 329.

⁶ Ibidem, t. V, s. 131.

⁷ Ibidem, t. XIX, s. 346.

⁸ A.L. Zachariasz, *Człowiek a poznanie humanistyczne w filozofii Wilhelma Diltheya*, Lublin 1983, s. 21.

⁹ Por. M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, Chicago-London 1978, s. 109.

Kantowskiego sensu tego określenia. Wątpliwe jest jednak, czy tego rodzaju sformułowanie odpowiadałoby Diltheyowi, gdyż sugeruje ono wyraźnie idealistyczne odczytanie jego poglądów. Z drugiej jednak strony, wielokrotnie zaznacza on, iż życie jest dostępne tylko w sposób wtórny dzięki studiowaniu procesów historycznych. Jest ono dostępne poprzez świadomość, jest czymś, czego nie sposób wyprowadzić z czegoś, co nie byłoby już życiem (stanowi to wyraźne nawiązanie do Kanta¹⁰). Rozumienie otaczających mnie form życia np. zwierzęcego zawdzięczam więc przede wszystkim temu, że dane mi jest własne życie. Tym samym poprzez biologiczne studia życia można niewiele wnieść do wiedzy na jego temat.

Wieloznaczność Diltheyowskiej kategorii „życie” doskonale oddają słowa Zbigniewa Kuderowicza: „Służyła [ona – W.L.] do oznaczania źródła indywidualnej aktywności i twórczości kulturowej [...], a równocześnie do oznaczania podstawy kultury jako całości. «Życie» polegać miało i na stosunku osobowości do środowiska, i na psychologicznych, wewnętrznych przeżyciach jednostek. Raz charakteryzowane było jako trwałe, niezmienne, nienaruszalne, innym razem – jako dynamiczne, podlegające zmianie i samo wnoszące zmiany do wszelkich dziedzin kultury; raz widziało się w nim źródło żywiołowej działalności, realizującej ślepe popędy, innym razem – podstawę świadomych decyzji, świadomego wyboru celów i środków działania”¹¹. Intencje Diltheya ujawniają się głównie poprzez negacje. Z pewnością życie nie stanowi czystej duchowości, ale z drugiej strony, nie daje się go też sprowadzić do jego ugruntowania w przyrodzie, gdyż, jak sądzi filozof, wychodząc z przyrody, nigdy nie wychodzimy poza przyrodę (jest on wrogiem witalizmu). Stosowanie pojęcia „życie” do istot poza nami jest więc niezbyt uprawnione¹², analogicznie do występującej u Hegla niemożności przypisania zwierzętom elementów charakterystycznych dla sfery ducha.

Trudności w sprecyzowaniu sensu pojęcia „życie” w znacznym stopniu wiążą się u Diltheya z jego przejściem od transcendentalizmu do metafizyki. W inny sposób powtarza on drogę, jaką przebyli wcześniej Schelling i Hegel. Nie poprzestaje na naszym, skończonym punkcie widzenia na życie, lecz wprowadza też perspektywę samego życia, a tym samym

¹⁰ Por. R.A. Makkreel, *Dilthey. Philosopher of the Human Studies*, Princeton–New Jersey 1975, s. 103.

¹¹ Z. Kuderowicz, *Światopogląd a życie codzienne u Diltheya*, Warszawa 1966, s. 106.

¹² Por. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. VII, s. 121 i 229.

nawiązuje do metafizyki. Zaczyna mówić o życiu jako o ostatecznej rzeczywistości¹³, czy wręcz formie absolutu (coś, co nie potrzebuje żadnych uzasadnień, nabiera charakteru czegoś absolutnego), z którego wypływają jaźń i świat. Jak zauważa Georg Misch, w odniesieniu do tego, co nazywa on życiem, używa „predykatów, które występowały w dawnej metafizyce jako określenia wszechjedni (*All-Einen*)”¹⁴. U Diltheya następuje pewien rodzaj oscylacji pomiędzy tymi dwoma punktami widzenia, co różni jego poglądy od poglądu Hegla, u którego poziom doświadczeń opisywanych w fenomenologii został przekroczony po wejściu na poziom wiedzy absolutnej i tracił samodzielne znaczenie. Dilthey od początku zapowiadał zresztą stworzenie „filozofii rzeczywistości”, chciał odpowiedzieć na pytanie o naturę tego, co rzeczywiste, zagłębić się w tym, co rzeczywiste, w pełnym zakresie tej sfery. Drzemiący w nas popęd metafizyczny jest według niego nie do wyeliminowania, gdyż wynika z naszych najgłębszych pragnień. Dlatego operuje on równocześnie dwiema perspektywami, co zagraża spójności jego poglądów i ogromnie utrudnia rozumienie jego intencji. Życie, pełniąc rolę przypisaną w dawnej metafizyce absolutowi, tzn. występując „w miejscu, jakie dotychczas w tradycji metafizycznej zajmował b y t”¹⁵, ujmowane jest przez niego także w sposób naturalistyczny w perspektywie biologicznej natury człowieka¹⁶, a więc jako coś wtórnego i uwarunkowanego.

Bezpośrednie życie staje się u Diltheya rzeczywistością, odpowiednio do jego idei zrównania filozofii życia z filozofią rzeczywistości¹⁷. Wspomniane dwa punkty widzenia obecne są już w jego wczesnych poglądach. W rozważaniach poświęconych Schleiermacherowi pisze on, iż „wewnętrzne ucłonowanie jedności życia jest obiektywnie zależne od uniwersum, natomiast dla nas w tej jedności życia dana jest ta uniwersalna podstawowa forma życia w ogóle i musi ona więc być rozwinięta dzięki analizom uzewnęt-

¹³ Por. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. V, s. 4: „Gdyby poza życiem było coś beczasowego, to byłoby zjawiskiem poprzedzającym życie, czymś, co byłoby uwarunkowaniem dla przebiegu życia w całym jego związku: to zjawisko poprzedzające byłoby tym, czego nie przeżywamy i dlatego w królestwie cienia”.

¹⁴ G. Misch, „Vorbericht des Herausgebers” (w:) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. V, s. LIV.

¹⁵ E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia...*, op. cit., s. 225.

¹⁶ Por. ibidem, s. 128.

¹⁷ M. Redeker, „Vorwort des Herausgebers des dritten Auflage” (w:) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. XIII, 1, s. X.

rzni eń życia”¹⁸. Wspomniane uniwersum samo, rzecz jasna, posiada charakter życia, a zatem wszystko to, co istnieje, winno być ujmowane na jego gruncie. Uniwersum pozostaje dla nas czymś zagadkowym, gdyż zagadką jest zawsze samo życie. Za pomocą pojęć nie daje się go uchwycić. Fundamentalna rzeczywistość jest dla nas niedostępna.

Teza ta, jak łatwo zauważyć, stanowi prostą odwrotność przekonań Hegla. Hegłowskiej koncepcji rozumu, będącego absolutnym podmiotem poznającym siebie i w pełni chwytającym swą naturę, Dilthey przeciwstawia rezygnację z tak ujmowanej idei absolutu. Dla niego rzeczywistość pozostaje tajemnicza i nigdy nie zostanie ona uchwycona w pełni. O ile Hegel przyjmuje punkt widzenia absolutnego rozumu (u niego myślenie logiczno-pojęciowe doprowadza do obiektywnej prawdy, umożliwiając poznanie absolutne), o tyle u Diltheya pojęcie „życie”, w związku z tym, iż życie nie posiada charakteru substancjalnego, oddaje jedynie charakter rzeczywistości (jej procesualność, refleksyjność, niewyczerpalność itd.), ale nie doprowadza do prawdy obiektywnej. Rzeczywistość możemy jedynie rozumieć, ale rozumienie nie eliminuje poczucia mroczności i nigdy nie jest pełne. Rzeczywistość u Diltheya posiada charakter podmiotowy, ale nie jest podmiotem. Charakter podmiotowy ujawnia się w tym, iż życiu przypisana zostaje tendencja do uświadomienia się sobie samemu (w związku z jego refleksyjnością), ale nie oznacza to, by w związku z tą refleksyjnością dochodziło do jakiegoś zwieńczenia w toku rozwoju rzeczywistości.

Hegel patrzył na siebie z punktu widzenia absolutnego procesu, tj. pod kątem roli, jaką pełni w procesie absolutnym, czy też swego udziału w absolutie, a więc ujmował siebie jako kogoś wyróżnionego i jedyne. Jego własna jednostkowość nie interesowała go w sensie filozoficznym, gdyż dla treści tej filozofii nic z niej nie wynikało. Tymczasem u Diltheya filozof traktuje siebie jako istotę żyjącą, posiadającą przewagę nad innymi ludźmi, choć nie w tak nadzwyczajny sposób, jak było to u Hegla. Ponadto z punktu widzenia Diltheya własna jednostkowość posiada sens jak najbardziej filozoficzny. Jako istota żyjąca także filozof przeżywa swe życie, nie obejmując siebie, gdyż jego aktywność płynie z ukrytych przed jego spojrzeniem popędów. O ile dla Hegla liczyły się tylko obiektywizacje, uzewnętrznienia w świecie, stające się przedmiotem poznania, to dla Diltheya ważne są także uwewnętrznienia w indywidualnej psychice (w jej przeżyciach), obiektywizujące się tylko

¹⁸ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. XIV, 2, s. 524–525.

częściowo poprzez uwewnętrznienia w procesie historycznym, których nie możemy jednak poznać do końca, lecz jedynie rozumieć je. Niemożność abstrahowania od procesów uwewnętrznienia w sferze indywidualnej psychiki powoduje, iż w filozofii nie możemy też abstrahować od filozofa jako osoby i od jego indywidualnych charakterystyk. Filozofia Diltheya nie jest więc bezosobowa, czyli tylko przypadkowo związana z osobowością swego twórcy, lecz – przeciwnie – wyrasta z niepowtarzalnej osobowości, jest dziełem może nie tyle jej geniuszu, jak było u Schellinga, ile pracy nad sobą, wysiłku i pełni rozwoju osobowości zgodnie z humanistycznym wzorcem.

Odwołuje się do tego formuła zadań stających u Diltheya przed filozofią. Życie jest tajemnicze, mroczne i niezgłębialne, a poezja, religia i metafizyka starają się je tylko wypowiedzieć, przy czym każda z tych dziedzin czyni to na swój sposób. Dilthey mówi o obliczu życia jako pełnym sprzeczności i o zagadkowości jego całości, wskazując na liczne i ewidentne oznaki jego niezrozumiałości. Refleksyjność życia nie wiąże się u niego z założeniem jego przejrzystości dla poznania. Opisywanie życia nie jest równoznaczne z możliwością jego przeanalizowania i rozłożenia na czynniki. Wiemy przecież o tym z naszego bezpośredniego doświadczenia. Przejrzyste mogą się stać jedynie jego szczegóły, ale nie jego całość.

W stosunkowo niedawno wydanym XIX tomie dzieł Diltheya odnajdujemy następującą charakterystykę życia: „To, czym jest życie, jest nierozwiązalną zagadką. Wszelkie zmysły, badanie i myślenie nadbudowuje się na tym czymś nie do zbadania. Wszelkie poznanie zakorzenia się w tym czymś nigdy nie dającym się całkowicie poznać. To coś można opisywać. Można wydobyć jego pojedyncze charakterystyczne cechy. [...] Ale życia nie można rozłożyć na jego czynniki. Jest ono nieanalizowalne. To, czym ono jest, nie może być wyrażone w żadnej formule i żadnym wyjaśnieniu. Gdyż myślenie nie może cofnąć się poza życie, w którym występuje i w którego związku istnieje. Myślenie jest w życiu, a więc nie może patrzeć poza nie samo. Życie pozostaje dla myślenia niezgruntowane, jako coś danego (*Datum*), przy którym ono samo występuje, poza które ono więc nie może się cofnąć. Dlatego myślenie nie może cofnąć się poza życie, gdyż jest jego wyrazem. Najważniejsze pojęcia, poprzez które pojmujemy świat, są kategoriami życia. [...] Jak moglibyśmy poprzez pojęcia, które są wydzielone z samego życia, a następnie są przefiltrowane przez abstrakcje, dojść poza samo życie? Myślenie nie mówi nam więcej niż wiemy, gdyż żyjemy, gdy jest ono poprawne (*aufrichtig*)”¹⁹.

¹⁹ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. XIX, s. 346–347.

Wszelki postęp poznania nie może zmienić podstawowej sytuacji – poznanie nie jest w stanie przeniknąć do gruntu życia, gdyż życie jako takie gruntu nie posiada²⁰ i jest otwarte w swych możliwościach. Stopnia osiągniętego poznania, wbrew Heglowi, nie można zatem absolutyzować.

Nie zmienia to jednak tradycyjnego obrazu powołania filozofii. Jako refleksja nad życiem jest ona powołana do ujmowania rzeczywistości za pomocą środków pojęciowych. Winna dążyć do poznania życia, na ile jest to możliwe. Dilthey twierdzi, że filozof podąża ku „wspólnemu korzeniowi życia”²¹ i że „w te korzenie życia i rzeczywistości rzuca on światło logicznego myślenia”²². Filozofia zachowuje więc charakter teoretyczny. Dilthey wyraża chęć opisanego życia. Chcemy – jak pisze – „życie pokazać takim, jakim ono jest – do tego dążymy”²³. Trzeba się starać rozwiązać jego zagadkę. W zadaniu tym solidaryzuje się on z wieloma innymi filozofami, zwłaszcza z filozofami życia, i dodaje jedynie, że pragnie szukać bardziej rozważnego, trzeźwego i mniej arbitralnego rozwiązania zadania, które współcześnie postawili sobie ci filozofowie. Dilthey wierzy w obiektywną wartość i w możliwość filozofii. Jest przekonany, iż w owo wspólne źródło życia może ona wniknąć i ująć je za pomocą swych kategorii, albo przynajmniej uczynić widoczną jego głębię, której dzięki nim i dzięki środkom logiki zgłębić już nie można. Zadaniem filozofii jest też poszukiwanie nowych środków pojęciowych adekwatnych względem historycznego życia. Ponadto powinna ona wykorzystać refleksję nad życiem prowadzoną w ramach nauk, w pewien sposób ją uogólniać, a może i uzasadniać²⁴. Ujmując te zadania w sposób całościowy, można powiedzieć, że rola filozofii jest nie do przecenienia, choć zarazem nie tak istotna, jak u Hegla. Filozofia nie jest obojętna życiu, gdyż dzięki niej życie może uchwycić samo siebie, ale nie oznacza to, by dzięki filozofii dochodziło ono do jakiegoś ostatecznego spełnienia, kulminacji czy finału.

Dilthey przestrzega też, aby nie absolutyzować mocy środków intelektualnych. W sposób czysto logiczny życia z pewnością nie uchwycimy²⁵. Próba taka wikała nas jedynie w sprzeczności. Także i pod tym względem pozostaje on w opozycji do opinii wyrażanych przez Hegla, a także

²⁰ Por. O.F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Stuttgart 1955, s. 141.

²¹ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, op. cit., t. VIII, s. 32.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, t. XIX, s. 330.

²⁴ Por. ibidem, t. VIII, s. 6.

²⁵ Por. ibidem, t. VII, s. 359.

i Schellinga ufającego pojęciu „identyczność”. Co więcej, w ogóle rezygnuje on z przekonania, że istnieje jakiś wyjątkowy i uprzywilejowany punkt wyjścia dla filozofii zajmującej się życiem.

Z góry możemy też być pewni, że życia nie sposób wyczerpać. Jest ono poznawalne, choć niezgłębialne. Jego proces toczy się dalej i ma charakter twórczy (czyli – nieprzewidywalny), a więc jest całkowicie odmienny od procesu opisywanego przez Hegla. Dilthey wyprowadza stąd wniosek, że filozofia musi zmieniać swe dotychczasowe koncepcje. Filozofowania rozgrywającego się w toku dziejów nie można ujmować na sposób Hegłowski, gdyż nie sposób doszukać się w nim jednolitego procesu myśli doprowadzającego do wyłonienia się jednej teorii.

Odrzucenie wiary w nadzwyczajną moc środków logiki nie oznacza, by Dilthey skłaniał się do ujmowania procesu życia jako chaotycznego. I w tym względzie jego stanowisko dalekie jest od skrajności. W życiu wiele rzeczy się przecież powtarza. Dlatego stara się on klasyfikować jego poszczególne przejawy, a nawet wypracować zespół odnoszących się do niego kategorii²⁶, co zakłada pewną jego jednolitość, a może też określoną jego strukturę. Zagadnienie to jest dyskutowane w poświęconych Diltheyowi rozprawach pod mianem „logosu życia”. W istocie życia zdaje się tkwić pewien logos, co jeszcze raz pokazuje, iż nie zgadza się on ani z Kantem, ani z Heglem. Wierzy on w obiektywność rezultatów myślowych, do których dochodzimy podczas zajmowania się życiem²⁷. Życie jest, według niego, zarówno określone, jak i nieokreślone²⁸, co jeszcze raz wskazuje na jego dwoistość i tajemniczość.

Jednym z ważniejszych dla Diltheyowskiej koncepcji życia jest więc problem dostępu do jego natury. W pierwszej fazie jego twórczości, głównie w *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, kładzie on nacisk na dostęp, mający miejsce w naszym wnętrzu dzięki przeżyciom, poprzez oglądy swego wnętrza. Dzieje się to dzięki bezpośredniemu poznaniu indywidualnej psychiki. Natomiast w ostatnich latach, szczególnie w *Budowie świata historycznego w naukach humanistycznych*, na pierwszy plan wysuwa się rola dziejowych uzewnętrznień życia, którymi zajmują się nauki humanistyczne. Dlatego nabierają one szczególnego znaczenia dla jego filozofii.

Przez przeżycie rozumie Dilthey składnik rzeczywistości życia. Jest ono najmniejszą jednością w upływie życia. Dzięki przeżyciom jawi się nam rzeczywistość. Wewnętrzne doświadczenie jest naturalnie doświadczeniem

²⁶ Ich listę odnajdujemy w pracy O.F. Bollnowa, *Dilthey...*, op. cit., s. 144.

²⁷ Por. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. V, s. 5.

²⁸ Por. ibidem, t. XIX, s. 307.

indywidualnej psychiki. Zagadnieniu przeżyć i temu, jak poprzez nie poznajemy życie (poznajemy je poprzez ekspresje) Dilthey poświęca bardzo wiele uwagi w pracach pierwszej fazy jego poglądów, gdyż z poznaniem tym wiążą się specyficzne trudności. Mówiąc zwięźle, poznanie życia poprzez ekspresje mogłoby zagrażać postulatowi obiektywizmu poznania, gdyż ani introspekcja, ani psychologia nie mogły go zapewnić. Od zajmowania się osobistym doświadczeniem przechodzi on więc ku doświadczeniu kulturowemu. O ile przeżycie było doświadczeniem bezpośrednim i bezrefleksyjnym, o tyle interesujące go później doświadczenie życiowe jest już refleksyjne, ma charakter wspólnotowy, związany z komunikowaniem się ze sobą jednostek, i umożliwia nawiązanie filozofii nie tylko do psychologii, lecz i do całokształtu nauk humanistycznych. Dilthey sądzi teraz, iż poprzez życie obiektywizowane w jego uzewnętrznieniach „rozumienie i interpretacja zdolne są uchwycić je w jego głębiach pełniej niż wszelki odbiór od wewnątrz własnych przeżyć [...]”²⁹. Aby zrozumieć życie, trzeba więc wnikać głębiej w świat historyczny³⁰. Historyczna rzeczywistość stanowi jego obiektywizację. Życie znamy przede wszystkim jako historię. O dziejach pisze on, że są one życiem „ujętym z punktu widzenia całości ludzkości”³¹.

Nie wnikając w szczegóły referowanej koncepcji, warto zatrzymać się przy rezultatach osiąganego wiedzy ma temat życia. W swym charakterze nie wydaje się ona różnić w poszczególnych etapach jego twórczości. Za każdym razem jest wiedzą w znaczeniu rozumienia. Życie, jak zaznacza Dilthey, możemy jedynie interpretować. Nie jest to zatem wiedza ujawniająca się dzięki ścisłym formułom, wiedza, która byłaby jakimś definitywnym rozwiązaniem zagadki życia. Rozumienie jest przecież procesem. Żyjąc, zawsze już jakoś rozumiemy życie, a zarazem zawsze możemy rozumieć je lepiej. Rozumienie staje się dla niego właściwą „metodą” filozofii. Postulat obiektywizmu filozofii nie zostaje poprzez to wcale unieważniony, gdyż rozumienie może podlegać specyficznemu sprawdzeniu i potwierdzeniu, choć dzieje się to z pewnością w odmienny sposób niż przy formułowaniu wypowiedzi i twierdzeń naukowych. Mamy tu do czynienia z nawiązaniem do mądrości praktycznej³². Elżbieta Paczkowska-Łagowska wyjaśnia następująco tę sytuację teoretyczną: „Tkwiąc

²⁹ Ibidem, t. VIII, s. 178.

³⁰ Por. *ibidem*, t. V, s. 4.

³¹ Ibidem, t. VII, s. 256.

³² Por. M. Ermarth, *op. cit.*, s. 227.

w życiu, zawsze już dysponujemy jakimś elementarnym zrozumieniem, tak że jawi się nam ono jako o k r e ś l o n o - n i e o k r e ś l o n e”³³. Samo doświadczenie ma więc charakter interpretacyjny. Życie przebiega przecież pośród „zakumulowanych sensów i wartości życia”³⁴. Możemy je rozumieć lepiej niż było to początkowo nam dane, ale procesu rozumienia nie daje się wyczerpać. Zawsze wychodzimy ze wstępnego rozumienia, do którego dochodzimy następnie w toku interpretacji, tak iż proces rozumienia nabiera charakteru kolistego. Głębokie rozumienie staje się jaśniejsze dla naszej świadomości, ale nigdy nie dochodzimy do rezultatów satysfakcjonujących nas w pełni.

KONKLUZJE

Trudności oceny dzieła Diltheya związane są już z samą strukturą jego myśli i z jej formą³⁵. Krytycy poglądów niemieckiego filozofa dostrzegają nadmierną złożoność jego dystynkcji pojęciowych, niepokoi ich nie do końca ustalona terminologia, jak też nie w pełni przemyślane potraktowanie wielu podjętych zagadnień. Koncepcja ta, w gruncie rzeczy, nie jest w stanie sprostać zagadce życia, co nie jest jednak równoznaczne z całkowitą jej porażką. Nawet jeśli nie stanowi ona myślowej jedności i nie doprowadza do teoretycznego zamknięcia podjętych problemów, to w sposób bezsprzeczny ma nam coś cennego do zaferowania i odpowiada na wiele kwestii o wymiarze praktycznym.

Opinia Rudolfa Makkreela, zgodnie z którą *Weltanschauungslehre* tworzy więcej problemów niż rozwiązuje³⁶, nie dość, że wydaje się przesadnie krytyczna, to jednocześnie odnosi się do jednego z wielu aspektów poglądów Diltheya. Z pewnością jego myśl jest niepotrzebnie dwuznaczna, mógłby on w większym stopniu zadbać o nadanie jej większej jasności, ale próba otwarcia na pełnię doświadczenia musiała pociągać za sobą pewne koszty teoretyczne wyrażające się we wrażeniu impresjonizmu, jakie wywołuje jego filozofia i w odczuciu braku jej wewnętrznej jedności. Być może zresztą jego intencją, jak podejrzewa jeden z badaczy, w ogóle nie było zaprezentowanie własnej interpretacji podjętych zagadnień, ile

³³ E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia...*, op. cit., s. 102.

³⁴ M. Ermarth, op. cit., s. 228.

³⁵ Por. E. Kaleri, „Verstehen als grundlegender Prinzip der Geisteswissenschaften bei Wilhelm Dilthey” (w:) *Philosophie und Interpretation*, wyd. H. Lenk, Frankfurt am Main 1993, s. 65.

³⁶ Por. R.A. Makkreel, op. cit., s. 345.

raczej pokazanie, iż „interpretacja jako taka jest wszędzie”³⁷, a zatem popadanie w dychotomie byłoby usprawiedliwione otwarciem jego filozofii na zupełnie nowy typ problemów, jakich dotychczasowa filozofia nie znała.

Brak wykończenia jego filozofii, wyrażający się w jej pojęciowym niedopracowaniu, nie powinien być zatem jedynym kryterium oceny. To, że z reguły nie odwołuje on swych wcześniejszych poglądów i że wiele z nich podejmuje bez ich całościowego powiązania, charakteryzuje jego filozoficzną osobowość, ale nie deprecjonuje jego dokonań. Wydaje się, iż w sposób analogiczny można podejść do tych wypowiedzi filozofa, w których przeczy on samemu sobie, lub w których ponosi go temperament badawczy i wypowiada się w sposób teoretyczny nieugruntowany. Jak sądzi Michael Ermarth, „Dilthey zbyt często odwołuje się do «życia» i «punktu widzenia życia» jako filozoficznego *deus ex machina*, by ratować się przed współzawodnictwem teoretycznych twierdzeń”³⁸, a ponadto przypisuje swemu punktowi widzenia „więcej poznawczej płodności niż może on dostarczyć”³⁹.

Do pewnego stopnia uprawnione jest przekonanie, iż można osądzać jego filozofię jego własnymi standardami, skoro on sam dostrzega dysproporcję pomiędzy swymi zamierzeniami a rzeczywistymi osiągnięciami. Jego myśl nie jest przecież, jak już na to wskazywałem, wyrazem całkowitego odejścia od dotychczasowej filozofii, lecz okazuje się jedynie nowym rozumieniem metafizyki, rezygnacją z jej spekulatywnej postaci na korzyść filozofii życia traktującej siebie samą jako ekspresję tegoż życia⁴⁰. Pod względem strukturalnym jest więc ona podobna do filozofii Hegla. Na miejsce ducha dochodzącego do pojęciowego uchwycenia siebie wkracza życie ze swą zdolnością do refleksji, która pełny wyraz znajduje w ramach filozofowania. Dilthey modyfikuje dawną ideę absolutu, ale także i on wychodzi od dogmatycznie przyjmowanych charakterystyk tego, co stanowi przedmiot jego filozoficznego namysłu. Jego filozofia pod wieloma względami nie może być zatem określona ani jako całkowicie nowa, ani jako w pełni zrealizowana.

Dilthey podtrzymuje sporą część idei dotychczasowej filozofii i ani nie zastępuje ich przez nauki pozytywne (jak w pozytywizmie), ani nie

³⁷ M. Ermarth, op. cit., s. 348.

³⁸ Ibidem, s. 349.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Por. M. Redeker, op. cit., s. XI.

sprowadza ich do historii światopoglądów. Filozofia Diltheya stawia sobie za zadanie zgłębienie niezgłębionego związku, w celu przeprowadzenia ludzkiemu rodzajowi⁴¹. Chce się ona stopniowo zbliżyć do tego, co ostateczne, a więc tego, czego nie daje się już zbadać. Zgodnie z maksymą głoszącą, iż „starych bogów musimy zabrać w każdą nową ojczyznę”⁴², jest ona bardzo wyraźnym nawiązaniem do filozofii dotychczasowej. Nie oznacza to wcale braku samodzielności jego poglądów. Badacze jego twórczości wskazują przecieź, że jego koncepcja życia nie jest wyrazem przejęcia poglądów Schopenhauera, Nietzschego czy też Bergsona⁴³. Filozofia życia wspomnianych autorów jest przez niego poddana krytyce z uwagi na jej ograniczenia w sferze metody i popadanie w irracjonalizm. Wyraża ona, według niego, nastroje, ale nie prowadzi do rzeczywistego poznania i nie korzysta z poznania naukowego.

Trafne wydaje mi się nazwanie Diltheya pionierem myślenia postmetafizycznego⁴⁴. Filozofia uzyskuje u niego zupełnie inny status, znacznie słabszy od tego, który posiadała dotąd, zbliżający ją do religii i literatury. Stanowi ona wyraz przejściowej fazy filozofowania i formułuje nowy program jej uprawiania, co staje się widoczne poprzez porównanie jej z dominującymi postaciami filozofii tamtych czasów – heglizmem i pozytywizmem. Nie jest więc przypadkiem, że wielu wybitnych filozofów XX w. nawiązuje do jego myśli. Zgodnie z opinią niektórych badaczy, nie tylko przygotowuje on postmetafizyczny zwrot ku hermeneutyce i strukturalizmowi, ale zarazem udaje mu się łączyć motywy, które w każdej z tych koncepcji okazują się nie do pogodzenia⁴⁵. Godna szczególnego wyeksponowania okazuje się jego rola w wypracowaniu nowego ujęcia hermeneutyki. Jak pisze Heinrich Anz, „bez jego nieustannego teoriopoznawczego starania o uczynienie «rozumienia» podstawą wszelkich « nauk o działającym człowieku » i « historycznospołecznej rzeczywistości » nie byłby prawie możliwy Heideggerowski zarys « egzystencjalnej hermeneutyki » bez jego ugruntowania nauk humanistycznych, ukierunkowanego przeciw metafizyce i spekulatywnemu idealizmowi, zapewne

⁴¹ Por. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VIII, s. 225.

⁴² Ibidem, s. 226.

⁴³ Por. M. Ermarth, op. cit., s. 350.

⁴⁴ Por. J. de Mul, „Der Fortgang über Kant. Dilthey and the Transformation of Transcendental Philosophy” (w:) *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, t. 10, 1996, s. 80.

⁴⁵ Por. ibidem, s. 81.

nie byłoby próby Gadamera rozwinięcia filozoficznej hermeneutyki jako *prima philosophia*⁴⁶.

Nie jest zatem niczym zaskakującym to, że wielu samodzielnych filozofów znajdowało się pod wpływem Diltheya (m.in.: Weber, Simmel, Heidegger, Jaspers, Cassirer, Scheler, Bollnow, Löwith, Ortega y Gasset, Gadamer, Ricoeur, a także Taylor), choć większość z nich korzystała tylko z jego poszczególnych pomysłów, bądź z idei rozwiniętych w ramach szczegółowych dyscyplin filozoficznych (w filozofii nauk humanistycznych, hermeneutyce, epistemologii, metafizologii, estetyce i in.). Niektórzy z nich – przykładem jest tu Georg Simmel – na swój sposób zmagali się z trudnościami logicznymi związanymi z próbą określenia życia. Temu ostatniemu udało się powiązanie rozumienia życia z dorobkiem tych nauk humanistycznych, których Dilthey w ogóle nie uwzględniał w swym programie syntezy humanistyki (socjologii, ekonomii), co jeszcze raz wskazuje na fakt niewykorzystania przez niego wszelkich potencji hermeneutycznego myślenia i świadczy o przygotowawczym charakterze jego filozofii.

Summary

The subject of this paper is Dilthey's concept of life. I try to present the premises of the prolificity of this concept in post-Hegelian philosophy on the one hand, and the causes of difficulties in making the concept of life sufficiently precise, on the other. The difficulties in question stem from Dilthey's relation to metaphysical thinking, and his views in many respects are simply a reverse of Hegel's views.

I present the levels of knowledge of life specific to particular stages of Dilthey's philosophical development. I also present an attempt of a comprehensive assessment of his work and point to his special significance in comparison to other representatives of the philosophy of life.

⁴⁶ H. Anz, „Hermeneutik und Individualität. Wilhelm Dilthey's hermenutische Position und ihre Aporien” (w:) H. Birus (red.), *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*, Göttingen 1982, s. 59.