

Andrzej Kucner

spór o racjonalność w obliczu argumentów filozofii życia - Nietzsche, Dilthey, Bergson = Dispute about Rationality and the Arguments of Philosophy of Life - Nietzsche, Dilthey, Bergson

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 12, 45-63

2006

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 Kucner

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

SPÓR O RACJONALNOŚĆ W OBLICZU ARGUMENTÓW FILOZOFII ŻYCIA – NIETZSCHE, DILTHEY, BERGSON

Dispute about Rationality and the Arguments of Philosophy of Life – Nietzsche, Dilthey, Bergson

Słowa kluczowe: filozofia życia, racjonalność, rozum, rozumienie, historia, intuicja, *durée*, życie.

Key words: philosophy of life, rationality, intellect, understanding, history, intuition, *durée*, life.

Streszczenie

Artykuł przedstawia zarys rozwoju filozofii życia XIX i XX wieku. Podstawowe zagadnienie to status racjonalności jako wzorca myślenia filozoficznego w świetle argumentów trzech reprezentantów współczesnej filozofii życia: F. Nietzschego, W. Diltheya i H. Bergsona. Każdy z nich jest twórcą oryginalnej odmiany filozofii życia i konstruktywnej krytykiem wzorców naukowej racjonalności.

Abstract

This paper presents an evolution of philosophy of life in 19-th and 20-th century. The main question in article is rationality as a model of philosophical reflection. Author analyzes this problem with reference to arguments of F. Nietzsche, W. Dilthey and H. Bergson. Each of them is an author of original form of philosophy of life and constructive criticism of scientific models of rationality.

Pojęcie filozofii życia jest wieloznaczne. W badaniach nad filozofią antyczną odnoszono je do szeregu koncepcji z pogranicza antropologii filozoficznej i etyki, których inspiracją bądź bezpośrednim źródłem był sokratyzm. Mianem filozofii życia określano więc poglądy hedonistyczne, cyniczne czy stoickie. W filozofii nowożytnej nurt ten odżył w formie praktycznie zorientowanego renesansowego humanizmu, antropocentryzmu, epikureizmu, a później m.in. libertynizmu. W odniesieniu do wszystkich wymienionych tu stanowisk pojęcie filozofii życia zwykle łączyło się z poszukiwaniami właściwej (optymalnej) drogi ludzkiego działania i wartościowania. Praktyczny wymiar tych poszukiwań nadawał filozofii życia charakter moralistyczny, czynił z niej pewną sztukę

życia, wiedzę mądrościową, wyrażającą się w dążeniu do sprawności moralnej, znajomości i umiejętności obierania właściwych celów życia.

Filozofia życia (*Lebensphilosophie*, *Philosophie des Lebens*) w rozumieniu współczesnym jest określeniem, którego horyzont historyczny obejmuje szereg zjawisk z dziedziny samej filozofii, ale także związanej z nią sztuki i literatury okresu od schyłku XVIII do początku XX wieku. Jako *terminus novus* w filozofii przełomu XVIII i XIX wieku bywał kojarzony z pracami Karla Phillipa Moritza, *Beitrage zur Philosophie des Lebens* (*Przyczynki do filozofii życia*, 2 wyd., 1781), G. B. von Schiracha, *Über die moralische Schönheit und Philosophie des Lebens* (*O pięknie moralnym i filozofii życia*, 1772), ponadto z wydawanym od 1790 r. czasopismem *Magazin der Philosophie des Lebens* oraz rozprawą Friedricha Schlegla (1772–1829), zatytułowaną *Vorlesungen einer Philosophie des Lebens* (1827). Jako osobliwy nurt rozważań o charakterze antropologicznym łączył się z twórczością literacką i filozoficzną m.in. Johanna Hamanna (1730–1788), Johanna Herdera (1744–1803), a także Friedricha Jacobiego (1743–1819), Johanna Wolfganga Goethego (1749–1832), Novalisa (Friedricha von Hardenberga, 1772–1801) czy Friedricha Schellinga (1775–1854). Znamienne dla romantycznej filozofii życia były także wczesne idee Georga Wilhelma Hegla (1770–1831). Okres ten poza bogactwem form charakteryzował się również ewolucją dotychczasowego rozumienia filozofii życia. Obok tradycyjnego, praktycznego zadania, coraz częściej stawała się ona formułą myślenia zmierzającą do krytyki i oceny samej filozofii, kojarzonej dotąd z typowo oświeceniowym poznaniem: tzn. racjonalnym, systemowym, uwarunkowanym głównie przez czynniki formalne i zmierzającym do odkrycia i wyrażenia ostatecznej prawdy bytu (natury). W opozycji do niego i na rozmaite sposoby zwolennicy filozofii życia usiłowali się przeciwstawić apodyktycznemu racjonalizmowi, teoretyzmowi, uniwersalizmowi myślenia jako wyróżnikom postawy wypaczającej właściwy sens doświadczenia życia. Negując lub uznając za problematyczną prawdziwość tak osiągniętej wiedzy filozoficznej, poszukiwali zupełnie nowego fundamentu myślenia i działania. Celem i zarazem zasadniczym problematem było m.in. zniesienie antynomii między teoretycznym a praktycznym wymiarem istnienia, między wiedzą *stricte* filozoficzną a światopoglądem, między uniwersalnością tez filozoficznych a indywidualnym wymiarem egzystencji i przekonań człowieka czy wreszcie między sferą wewnętrzną a otaczającym człowieka światem.

Reprezentatywną ilustracją tego intelektualnego nastawienia są tezy Johanna Wolfganga Goethego, w których odzwierciedla się przekonanie o równoczesnej jedności i złożoności całości istnienia oraz człowieka:

„Natura! jesteśmy nią otoczeni i objęci – niezdolni do wyjścia poza nią i niezdolni do głębszego w nią wniknięcia. Nieproszona wciąga nas bez uprzedzenia w wir swego tańca i unosi nas w dal [...].

Stwarza wciąż nowe kształty; to, co jest teraz, tego nie było nigdy dawniej; co było, już nie powróci – wszystko jest nowe, a przecież wciąż stare.

Zyjemy pośród niej, a jesteśmy jej obcy. Rozmawia z nami bezustannie, a nie zdradza nam swych tajemnic. Ustawicznie na nią oddziałujemy, a przecież nie mamy nad nią władzy.

Wydaje się, że nastawiła się cała na indywidualność, a nie zważa zupełnie na jednostki. Ustawicznie buduje i ustawicznie niszczy, a jej warsztat jest nam niedostępny [...].

Każde z jej dzieł ma swoją własną istotę i każdy z jej przejawów odrębne pojęcie, a przecież wszystko razem składa się na jedność [...].

Myślała i stale myśli; ale nie jak człowiek, tylko jak natura. Zastrzegła sobie własny wszechogarniający sens, którego nikt nie potrafi podpatrzeć [...].

Cieszy ją iluzja. Kto niszczy ją u siebie i innych, tego karze, jak najsurowszy tyran. Kto ufnie za nią idzie, tego przyciska do serca jak dziecko [...].

Powołuje do życia swe twory z niczego i nie mówi im, skąd przychodzą i dokąd zmierzają. One mają tylko biec. Drogę zna ona”¹.

Osobliwym łącznikiem romantycznej i późniejszej filozofii życia jest twórczość Artura Schopenhauera (1788–1860). Charakterystyczny dla niej dystans wobec tego, co racjonalne i ugruntowane przez idealizm przełomu XVIII i XIX wieku, staje się fundamentem pesymistycznej, irracjonalnej w swym nastawieniu metafizyki woli i jej oddziaływania na kolejne pokolenie filozofów życia.

W drugiej połowie XIX i na początku XX wieku (zwykle za ramy tego okresu przyjmuje się lata 1870–1920) rozwinęły się nowe odmiany filozofii życia, reprezentowane m.in. przez Wilhelma Diltheya (1833–1911), Friedricha Nietzschego (1844–1900), Rudolfa Euckena (1846–1926), Georga Simmla (1858–1918), Henriego Bergsona (1859–1941), Ludwiga Klagesa (1872–1956) czy Oswalda Spenglera (1880–1936). Niekiedy za współtwórcę jednej z odmian nurtu uznaje się także Williama Jamesa (1842–1910). Częściową kontynuacją zapoczątkowanych przez nich idei stał się z czasem egzystencjalizm Karla Jaspersa (1883–1969) i Martina Heideggera (1889–1976) czy racjowitalizm i perspektywizm José Ortegi y Gasseta (1883–1955)². Filozofia życia pozostaje nazwą prądu intelektualnego obecnego głównie w filozofii niemieckiej. Szereg poglądów współtworzących nurt filozofii życia stanowił podbudowę nowej, konkurencyjnej koncepcji filozofii, nowego sposobu filozofowania, w którym wyrażała się ogólna reorientacja w zakresie pojmowania jego źródeł, zasad i celów. Trzeba jednocześnie zastrzec, że próba uchwycenia istoty filozofii życia

¹ J.W. GOETHE, *Natura. Fragment*, (spisany przez Ch. Toblera), cyt. za: *Filozofia niemieckiego oświecenia*, wybór T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemiek, PWN, Warszawa 1973, s. 103–105.

² O meandrach rozwoju filozofii życia pisze m.in. A. PRZYŁĘBSKI, *Przeciwko irracjonalności w filozofii*. H. Rickerta polemika z filozofią życia, „Roczniki Filozoficzne KUL” 2003, t. LI, z. 1, s. 245 i n.

wymaga konfrontacji niekiedy odległych od siebie koncepcji, przesądzających zarazem o jej trwałym, wewnętrznym zróżnicowaniu. Tego stanu rzeczy nie należy jednak postrzegać jako przejawu słabości, lecz raczej jako następstwo różnorodnych inspiracji, źródeł i zadań wyróżniających poszczególne odmiany filozofii życia³. W rezultacie znamienne dla niej jest jednolite nastawienie filozofów życia, zaś całkowicie heteronomiczna formuła ich myślenia. W literaturze przedmiotu (tutaj za Ottonem Friedrichem Bollnowem) wyodrębnia się trzy zasadnicze odmiany filozofii życia: metafizyczną, historiozoficzną oraz etyczną. Podstawą tej typologii jest ogólna orientacja i zasadniczy obszar dociekań składających się na formułę *Lebensphilosophie*. Zwykle z nurtem metafizycznym łączy się nietzscheańską metafizykę woli mocy, bergsonowski ewolucjonizm czy głoszącą antagonizm życia i ducha metafizykę L. Klagesa (1929–1933), autora pracy *Der Geist als Widersacher der Seele* (*Duch jako przeciwnik duszy*)⁴.

Najbardziej znanym reprezentantem nurtu historiozoficznego jest O. Spengler, którego zasadnicze i kontrowersyjne tezy *Zmierzchu Zachodu* (1918–1922) po zakończeniu I wojny światowej zostały przyjęte nie tylko jako syntetyczna wykładnia sensu dziejów współczesnej cywilizacji, lecz przede wszystkim jako niemal profetyczna wizja jej końca⁵. Etyczny (w pewnym sensie najstarszy) odłam filozofii życia kojarzy się z ideami m.in. F. Nietzschego, który we „wczesnych” *Narodzinach tragedii z ducha muzyki* (1872) analizował m.in. fenomen dionizyjskości i apollińskości jako dwa opozycyjne fundamenty kultury antycznej. Dionizos symbolizował w niej autentyczne życie, zmysłową

³ Trzeba dodać, że swą własną historię ma współcześnie także recepcja i krytyka filozofii życia. Por. m.in.: O.F. BOLLNOW, *Die Lebensphilosophie*, Berlin Göttingen Heidelberg 1958; F. FELLMANN, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek b. Hamburg 1993; Z. KUDEROWICZ, *Filozofia życia a Kant*, (w:) *Materiały z sesji kantowskiej*, Warszawa 1976; G. KÜHNE-BERTRAM, *Aus dem Leben zum Leben. Entstehung, Wesen und Bedeutung populärer Lebensphilosophen in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt 1987; H.J. LIEBER, *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*, Darmstadt 1974; G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Bonn 1930 (zob. omówienie tej pracy w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, pod red. B. Skargi, t. 3, Warszawa 1995); H. RICKERT, *Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modestromungen unserer Zeit*, Tübingen 1920; F. SAWICKI, *Filozofia życia*, Poznań 1946; H. SCHNÄDELBACH, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, Warszawa 1992; A. SENDLINGER, *Lebenspathos und Décadence um 1900. Studien zur Dialektik der Décadence und der Lebensphilosophie am Beispiel Eduard von Keyserlings und Georg Simmels*, Frankfurt 1994; K.-H. VOLKMANNS-SCHLÜCK, *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Frankfurt a. M. 1968; *Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, pod red. B. Skargi, Wrocław 1978.

⁴ Por. H. SCHNÄDELBACH, *Filozofia w Niemczech...*, s. 231–233.

⁵ O. SPENGLER, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2001. Jeszcze radykalniejsze tezy, które ostatecznie mitologizowały historię oraz politykę, zawarł OSWALD w „parafilozoficznej” rozprawie *Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* (1931). Jej główne idee rekonstruuje m.in. H. SCHNÄDELBACH (por. *Filozofia w Niemczech...*, s. 239–240).

rozkosz tworzenia, zaś Apollo – z gruntu racjonalną kulturę, logiczne poznanie, sformalizowaną sztukę. Z czasem w kolejnych pracach rozwinął koncepcję życia, ukazując nie tylko etyczny wymiar, lecz również jego metafizyczną, aksjologiczną i antropologiczną wymowę.

Mającą już historycznie ugruntowaną pozycję typologię O. F. Bollnowa warto rozszerzyć współcześnie o hermeneutyczną odmianę filozofii życia, w takiej bowiem perspektywie może być postrzegany i mieści się m.in. sens Diltheyowskich dociekań nad statusem i wartością humanistyki jako autonomicznej formy poznania i rozumienia życia. Zgodnie z założeniem autora *Budowy świata historycznego...*, ostatecznym przedmiotem rozumienia jest właśnie samo życie w swoich ekspresjach, wytworach oraz w ucieleśnionym w nich sensie. W takiej formule mogą być też ujmowane współczesne pomysły filozoficzne Ferdinanda Fellmanna, Richarda Rorty'ego, Gianiego Vattimo czy Volkera Gerhardta⁶.

*

Pytanie o status i wartość racjonalności jako całościowego sposobu odnoszenia się człowieka do świata w perspektywie metafizycznej, teoriopoznawczej oraz aksjologicznej jest jednym z ważniejszych zagadnień ogólnie pojmowanej filozofii życia. Problematyzowana nadrzędność racjonalności w stosunku do pozaracjonalnych przesłanek myślenia i działania może być traktowana jako negatywna inspiracja jej rozwoju, błędem byłoby jednak redukcjonowanie haseł *Lebensphilosophie* wyłącznie do antyracjonalizmu. W każdej z odmian filozofii życia w pierwszym rzędzie wyraża się dążenie do uchwycenia sensu istnienia na podstawie źródłowo (przedracjonalnie) pojętej egzystencji. W żadnej z nich nie spotkamy się więc jedynie z radykalnym, deklaratywnym i zarazem definitywnym odrzuceniem racjonalizmu, lecz raczej z usiłowaniami krytycznego wyjaśnienia przesłanek i wartości racjonalnej wykładni egzystencji i bytu. W dążeniu do tego celu zwolennicy filozofii życia zazwyczaj wskazują na ograniczony charakter poznania racjonalnego, na jego wątpliwą z egzystencjalnego punktu widzenia aprioryczność, formalno-logiczne uwarunkowania, na jego indyferentność lub negatywne nastawienie w stosunku do pozaracjonalnych dróg i metod poznania (np. w nawiązaniu do woli, wyobraźni, uczuć, intuicji itp.). Jednocześnie przenoszą dociekania nad istotą

⁶ W takim kierunku zwrócone są sugestie A. Przyłębskiego. Zgodnie z nimi, licznych elementów kontynuacji właściwej filozofii życia można w uzasadniony sposób poszukiwać we współczesnej filozofii hermeneutycznej. Por. A. PRZYŁĘBSKI, *Herder jako pionier filozofii życia*, (w:) *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*, pod red. M. Heinz, M. Potępy i Z. Zwolińskiego, Warszawa 2004, s. 266, 268. Sądzę także, iż o trwałej więzi filozofii życia i hermeneutyki przesądza przynajmniej od schyłku XIX wieku ugruntowane przez Diltheya przekonanie o trwałej jedności życia i rozumienia. Por. na ten temat L. BRÓGOWSKI, *Świadomość i historia. Studium o filozofii Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2004, s. 117–126.

i wartością wiedzy, a co za tym idzie nad wartością samej racjonalności na grunt rozważań nad życiem jako rudymenarnym faktem egzystencji, stanowiącym jedyny fundament sensu bycia, poznania i działania człowieka. Doskonałą ilustracją tego przekonania są tezy W. Diltheya, w których filozof odróżnia samo rozumienie jako otwarty i niewyczerpany proces rozwoju i kształtowania się znaczenia od wąsko pojętego rozumu oraz ściśle z nim związanych czysto racjonalnych toposów myślenia⁷.

Blizsza analiza rozmaitych odmian filozofii życia ujawnia cały kompleks pozytywnych znamion, kształtujących jej tożsamość oraz immanentną „logikę” w sposobie postrzegania i interpretacji człowieka i całokształtu jego relacji ze światem. Jednym z fundamentów tego myślenia jest przekonanie o rudymenarności ludzkiej egzystencji jako autentycznego, indywidualnie pojętego istnienia, będącego źródłem wszelkiej ludzkiej aktywności i towarzyszącego jej poznania. Znosi się tezę o prymarności rozumu i jego wytworów, zaś powiązaną z nim naukę traktuje się jako jedną z wielu dróg kształtowania obrazu rzeczywistości i charakteru istnienia człowieka. Nadając istotne znaczenie metafizycznej świadomości bycia człowieka w świecie, filozofowie życia kwestionują przekonanie o nadrzędnej wartości empirystycznej (wyłącznie eksperymentalnej i redukcjonistycznej zarazem) orientacji współczesnego przyrodoznawstwa dla zrozumienia swoistości, miejsca i celu istnienia bytu ludzkiego.

Ustanawiając zasadę perspektywiczności rozumienia człowieka – tak jak u Nietzschego – całkowicie się znosi lub dalece problematyzuje wszelkie ugruntowane idealistycznie i religijnie koncepcje, przypisujące ludzkiemu indywiduum jakiegokolwiek trwałe i pierwotne względem autentycznego istnienia atrybuty. Twórczość Nietzschego, Bergsona i Diltheya stanowi reprezentatywną ilustrację odmian filozofii życia z drugiej połowy XIX i początku XX wieku. Mimo przynależności do jednego nurtu, każda z nich w odmiennej perspektywie rozważa sens i wartość rozumu oraz jego stosunek do życia jako fundamentu filozofowania.

Friedrich Wilhelm Nietzsche

Idee filozoficzne Nietzschego skupiają w sobie większość istotnych i znamienych rysów dziewiętnastowiecznej *Lebensphilosophie*. Z jednej strony, rozwój filozoficzny autora *Narodzin tragedii* ściśle się łączy z klimatem intelektualnym II połowy XIX wieku, z drugiej zaś w jego pomysłach wyraża się poszukiwanie takiej formuły filozofii, która zdoła odzwierciedlić istotę autentycznej, indywidualnej egzystencji, czym m.in. przewycięży nastroje schyłkowe i ówczesny dekadentyzm. Pytanie o racjonalność, jej status i wartość nie

⁷ Por. L. BROGOWSKI, op. cit., s. 118–119.

jest podstawowym, wyznacza natomiast jeden z licznych obszarów dociekań Nietzschego.

W całym swoim filozofowaniu pozostaje on zdeklarowanym i konsekwentnym przeciwnikiem racjonalistyczno-idealistycznego sposobu myślenia. Efektem tej postawy nie stała się nigdy rozwinięta teoretyczna koncepcja – zamiast niej w jego twórczości odnajdziemy liczne cząstkowe (kontekstowe) próby rozważenia miejsca oraz roli rozumu i racjonalności w dążeniu do ogarnięcia właściwej natury istnienia, działania czy wartościowania. Z pojęciem racjonalności w Nietzscheańskim filozofowaniu nie łączy się również jednoznaczność jego rozumienia. Próby rekonstrukcji wymagają nieustannego wskazywania relacji, w jakich to pojęcie pozostaje do innych kategorii i zasad jego refleksji filozoficznej.

We wczesnym, bazylejskim okresie rozwoju własnych poglądów zainteresowania badawcze Nietzschego skupiały się głównie na kulturze antycznej. Próby ustalenia genezy jej zasadniczych wzorców łączyły się z usiłowaniami wyjaśnienia nośnej wówczas hipotezy o dionizyjsko-apollińskim rodowodzie kultury antyku. W pismach tego okresu, m.in. *Światopoglądzie dionizyjskim* (1870), *Narodzinach tragedii z ducha muzyki* (1872), *Filozofii w tragicznej epoce Greków* (1873), Nietzsche na rozmaite sposoby starał się wykazać, że kultura „presokratyczna” akceptowała naturalistyczny (w swej istocie nieracjonalny, a przynajmniej nie uznający dominacji rozumu) stosunek człowieka do świata. Sens tej relacji wyrażał się w uznaniu pierwotnej, biologicznej determinacji, której ujściem były „ekstatyczne” składniki kultury. Pierwotna siła ujawnia się w „upojnym” żywiole dionizyjskim, by następnie znaleźć ujście w sztuce, muzyce czy tragedii. Była czynnikiem kształtującym fundamentalne wartości, wyrażającym uznanie dla autentycznej egzystencji wraz z jej wszelkimi przejawami:

„Pod dionizyjskim czarem nie tylko zawiązuje się na nowo więź człowieka z człowiekiem; również wyobcowana, wroga lub ujarzmiona natura świętuje znów swe pojednanie z utraconym synem, człowiekiem. [...] Teraz – pisze dalej Nietzsche – podczas ewangelii harmonii światów, każdy czuje się ze swym bliźnim nie tylko pojednany, pogodzony, stopiony, ale też tożsamy, jak gdyby zasłona mai została rozdarta i już tylko w strzępach powiewała przed tajemniczą prajednią. [...] Człowiek przestał być artystą, stał się dziełem sztuki, artystyczna przemoc całej natury, ku najwyższemu zadowoleniu prajedni, objawia się w dreszczu upojenia. Najszlachetniejszą glinę, najdroższy marmur ugniata się tu i ciosa, człowieka, a do wtóru uderzeń dłuta dionizyjskiego rzeźbiarza świata rozbrzmiewa wołanie eleuzyjskich misteriów: »Padacie na twarze miliony? Czujesz Stwórcę, Świecie?«⁸.

⁸ F. NIETZSCHE, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 37–38.

W tym metaforycznym obrazie dionizyjskość symbolizuje świadomość istoty pierwotnych czynników wyrażających bycie i warunkujących działanie człowieka. Ogólnym wyrazem tego nastawienia jest światopogląd dionizyjski. Drugim elementem genealogicznym kultury jest pierwiastek apolliniński, symbolizujący abstrakcyjnie rozumianą formę wszelkiej sztuki i łączący w sobie piękno, proporcję, ład, niezależność od ekstazy uniesień, wiedzę, intelektualistycznie pojętą etyczność czy racjonalistyczną i idealistyczną filozofię. W wyobrażeniu apollinijskości zawarł Nietzsche niemal wszystko, czego było brak wśród pierwotnych, autentycznych pobudzeń. Antynomia dionizyjskości i apollinijskości, widziana z perspektywy całej jego twórczości filozoficznej, wyznacza w niej trwałą opozycję zasadniczych elementów kultury i filozofii, których korzenie z jednej strony mogą być naturalne, z drugiej zaś racjonalne. W takiej perspektywie rozum wraz z wszelkimi historycznymi toposami racjonalności symbolizuje całokształt wytworów pozbawionych koniecznego, naturalnego, pierwotnego, prawdziwego źródła. Racjonalność jest tu traktowana jako synonim konwencjonalnego, aspektowego i relatywnego w istocie stosunku ludzkiego indywiduum do świata, któremu bezpodstawnie przypisuje się nadrzędność, powszechność, konieczność i prawdziwość⁹.

We wczesnej twórczości Nietzsche rozwinął także krytykę rozumu w kontekście dziewiętnastowiecznych sporów o historyzm, sporów o racjonalność (porządek) procesu dziejowego i możliwość jego poznawczego uchwycenia. W drugim z czterech *Niewczesnych rozważań (O pożytkach i szkodliwości historii dla życia)* podjął temat zasadniczych źródeł, form i następstw refleksji nad dziejami. Przyjął, że rozum bezpośrednio warunkuje uporczywe i problematyczne dążenie do poszukiwania w zjawiskach historycznych powszechnych przejawów porządku, sensu, przyczynowości i powtarzalności. Alternatywą historycznego sposobu myślenia jest ahistoryczność, o której pisał: „musimy przeto zdolność do poniekąd ahistorycznego odczuwania uznać za ważniejszą i pierwotniejszą, ona bowiem stanowi fundament, na którym w ogóle dopiero może wyrosnąć coś porządnego, zdrowego i wielkiego, coś naprawdę ludzkiego. Ahistoryczność to jak gdyby atmosferyczna otoczka, w której powstaje życie, a wraz ze zniszczeniem tej atmosfery zanika”¹⁰. Życie jako pierwotne w stosunku do każdego (także historycznego) sposobu myślenia już w tym momencie okazuje się punktem ciężkości nietzscheańskiego filozofowania. Jednocześnie jego nadrzędność wobec historii nie prowadzi do odrzucenia wszelkiej historycznej refleksji. Nietzsche doskonale rozumie jej

⁹ Wśród licznych prób odczytania twórczości filozoficznej Nietzschego trwałe miejsce zajmują różnorodne analizy fenomenu dionizyjskości. Por. m.in. W.F. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt am Main 1960; M. VOGL, *Apollinisch und Dionysisch*, Regensburg 1966. Jego hermeneutyczna nośność legła także u podstaw obszernej i wnikliwej analizy filozofii Nietzschego H. BENISZA. Por. idem, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Wyd. AWF, Warszawa 2001.

¹⁰ F. NIETZSCHE, *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, Znak, Kraków 1996, s. 90.

antropogeniczny charakter, lecz zarazem przestrzega przed – jak to określa – *nadmiarem historii*¹¹. Alternatywą dotychczasowych doświadczeń człowieka może być postawa ponadhistoryczna (ahistoryczna). Nawiązując tutaj do idei pruskiego historyka, Bartholda Georga Niebuhra, Nietzsche uważa, iż wraz z nią uda się uchwycić uniwersalny, właśnie ahistoryczny, pozbawiony typowego relatywizmu i kontekstowości, fragmentaryczności sens przeszłych zjawisk. Wówczas po szczyblach myślenia historycznego człowiek się wespnie ku myśleniu ponadhistorycznemu i uniwersalnej wiedzy. Akceptację Nietzschego zyskuje jedynie ten sposób myślenia historycznego, który ostatecznie służy abstrakcyjnie pojętemu życiu. Wśród trzech odmian historii – monumentalnej, antykwarycznej i krytycznej – każdej przysługują cechy swoiste¹². Nie można ich wprost zuniwersalizować ani wzajemnie zastępować. Każda z nich jest odrębnym wzorcem historycznej racjonalności i wyraża inny stosunek człowieka do własnej przeszłości. W każdej z nich występują elementy służące, lecz także szkodzące życiu. Na tym tle sytuacja współczesnego człowieka wydaje się Nietzschemu złożona. Pisze o niej: „twoja wiedza nie jest spełnieniem natury, lecz zabija twą własną naturę. Przymierz wyżyny swej wiedzy do głębin swych możliwości. Owszem, po słonecznych promieniach wiedzy wspinasz się w górę do nieba, ale schodzisz też w dół ku chaosowi. Twój sposób poruszania się – wspinaczka po szczyblach wiedzy – jest twoją zgubą; ziemia się rozstępuje, grunt usuwa ci się spod nóg; twoje życie nie ma w niczym oparcia, zawisło na pajęczej nici, którą każdy nowy twój chwyt poznawczy rozdziera”¹³.

W podobnej konwencji i atmosferze narastającego zagrożenia Nietzsche ostatecznie przeciwstawia sobie dwie antagonistyczne orientacje: „[...] mam może jeszcze prawo powiedzieć o sobie: *cogito, ergo sum*, ale nie *vivo, ergo cogito*. Dany jest mi pusty »byt«, nie pełne i kwitnące życie; pierwotne odczucie zareczy mi tylko, że jestem istotą myślącą, nie – żyjącą, że nie jestem *animal*, a najwyżej *cogital*. **Dajcie mi wpierv życie, a wtedy wysnuję zeń kulturę!** [podkr. – A.K.]”¹⁴. Te słowa z *Niewczesnych...* stają się Nietzschearńskim filozoficznym *credo* i antycypują późniejsze uporczywe i konsekwentne argumentowanie za koniecznością odwrócenia porządku kultury i natury, bycia (stawania się, życia) i wszelkich wytworów człowieka, w których wyraża się także jego racjonalny charakter.

Pojęcie rozumu symbolizuje w filozofowaniu Nietzschego cały kompleks zagadnień. Rozum w sensie uniwersalnym staje się przedmiotem ataków: po pierwsze, z powodów metafizycznych – człowiek za pomocą języka i zasad myślenia usiłuje uchwycić wszystko to, co ze swej natury w ogóle nie posiada tej

¹¹ Ibidem, s. 90–91.

¹² Por. ibidem, s. 95–107.

¹³ Ibidem, s. 148–149.

¹⁴ Ibidem, s. 164.

formy. W rezultacie rozum urasta do rangi podstawowego narzędzia kształtującego abstrakcyjny (a przy tym iluzoryczny) obraz świata, ten zaś głównie za sprawą zawartych w nim elementów formalnych i idealnych całkowicie przeciwstawia się faktyczności. Pierwszym symbolem tego przeciwstawienia jest pojęcie bytu, którego opozycją jest autentyczne bycie – stawanie się. Rozum problematycznie (fałszywie) ustanawia tu niezmienny byt w miejsce rzeczywistego i dynamicznego trwania. Następnym nadużyciem jest „dematerializacja” i odrealnienie bytu, pozbawienie go waloru zmysłowości, czego skutkiem jest przypisany mu aprioryczny (pozadoświadczalny) charakter relacji poznawczej¹⁵.

Drugą grupę zagadnień stanowią kwestie epistemologiczne i aksjologiczne. Ten sam uniwersalnie pojęty rozum – w przekonaniu Nietzschego – od czasów Sokratesa i Platona jest podstawowym źródłem, zasadą poznania i istotnym warunkiem prawdziwości wiedzy. Na tej podstawie racjonalizm określił charakter relacji między człowiekiem a rzeczywistością, poznaniu narzucił racjonalną sankcję, prawdziwość przypisał zaś wiedzy wynikającej ze spełnienia formalnych kryteriów racjonalności. Również sens innych wartości został uzależniony od ich zgodności z rozumem.

W tym dość jednostronnym myśleniu Nietzschego trwała pozostaje opozycja między rozumem a życiem. Wprawdzie Nietzsche nie odrzuca racjonalności jako takiej (stanowi ona element ludzkiej swoistości), jednak konsekwentnie zmierza do ustanowienia odmiennego porządku myślenia i wartości. Jego celem jest afirmacja życia, w której rozum może odegrać jedynie wtórną rolę.

Konfrontując ze sobą kolejno rozważane przez Nietzschego kwestie, można zauważyć charakterystyczną prawidłowość jego filozofowania: trwałym łącznikiem wszystkich okresów twórczości i jej reprezentatywnych problemów jest konsekwentna polemika z racjonalnymi odmianami dyskursu, problematyzacja wartości racjonalnego poznania, usiłowanie wskazania i uzasadnienia alternatywnych wzorców i zasad myślenia. W obliczu rozumu wieloaspektowo pojmowane życie okazuje się pierwotne i podstawowe. Jego immanentna „logika”, czysto biologiczny ład wyprzedza i warunkuje wszelką ludzką racjonalność¹⁶. W następstwie tej zależności – jak uważa Nietzsche – usiłowanie

¹⁵ Por. np. fragm. „Rozum” w *Filozofii*, (w:) F. NIETZSCHE, *Zmierzech bożyszcz czyli jak się filozofuje młotem*, przeł. G. Sowiński, Wyd. A, Kraków 2000, s. 35 i n.

¹⁶ „[...] człowiek przebudzony, uświadomiony mówi: jestem wyłącznie ciałem i niczym ponadto; a dusza jest tylko słowem na określenie czegoś w ciele.

Ciało jest wielkim rozumem, wielością o jednej treści (eine Vielheit mit Einem Sinne), wojną i pokojem, stadem i pasterzem.

Narzędziem twego ciała jest także twój mały rozum, [...] który nazywasz »duchem«, niewielkie narzędzie i zabawka twego wielkiego rozumu.

Mówisz »Ja« i jesteś dumny z tego słowa. Lecz czymś większym jest, w co nie chcesz uwierzyć, twoje ciało i jego wielki rozum, który nie mówi »Ja«, lecz tworzy »Ja«. [...]

Więcej rozumu jest w twoim ciele, niż w twojej najlepszej mądrości [podkr. – A.K.]”.

autonomizacji rozumu jest z gruntu fałszywe i zbędne, jak bowiem pokazuje historia, doprowadziło ono do deprecjacji naturalności, zmysłowości, autentyczności i indywidualności.

Wilhelm Dilthey

Przedmiotowe ramy dociekań Diltheya sytuują jego rozważania filozoficzne pomiędzy hermeneutyką filozoficzną a filozofią światopoglądu. Jednocześnie ostateczna wymowa poglądu Diltheyowskiego przynajmniej od lat dwudziestych XX wieku pozostaje przedmiotem stale toczących się sporów¹⁷. Mimo ich otwartego charakteru, można przyjąć, że pojęcie rozumu jest rozważane przez myśliciela w trzech istotnych relacjach: w odniesieniu do przeżycia i rozumienia, w stosunku do historii oraz w relacji do naukowych (przyrodoznawczych) wzorców poznania. Każda z nich stanowi względnie samodzielne pole badawcze i pozwala traktować Diltheya zarazem jako filozofa życia, teoretyka hermeneutyki, zwolennika idei autonomicznych nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften*, nauk o duchu) oraz jako antypozytywistę¹⁸. Wśród szerokiego spektrum kwestii badawczych, podejmowanych przez Diltheya, kluczowe znaczenie ma tutaj relacja między rozumem i życiem, zaś szerokie rozumienie życia już na wstępie warunkuje sens pozostałych podstawowych pojęć jego filozofowania, szczególnie ekspresji życia (*Lebensäusserung*), przeżycia (*Erlebnis*), znaczenia (*Bedeutung*), rozumienia (*Verstehen*), rozumienia odtwórczego (*Nachverstehen*) czy interpretacji (*Auslegung*).

*

Fundamentalnym i wyjściowym pojęciem filozofii Diltheya jest życie. Pojmuje je perspektywicznie i wieloaspektowo. Nie jest ono jedynie jednostkowym, biologicznym faktem. W przeciwieństwie do tak wąskiego rozumienia, stanowi ono cały kompleks zróżnicowanych zjawisk, w których manifestuje się złożoność ludzkiego istnienia: przynależność człowieka do świata materialnego i do sfery biologicznej, powszechna, psychiczna natura ludzkiego trwania oraz społeczny, dziejowy i uniwersalny (metafizyczny) sposób bycia. W każdej z tych perspektyw uwidacznia się jedynie część współtworząca bogactwo form życia.

F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, (*Von den Verächtern des Leibes*), Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd. 4, DTV/de Gruyter, Berlin – New York 1988, s. 39–40.

¹⁷ Obszernie referuje je m.in. E. PACZKOWSKA-ŁAGOWSKA w pracy *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000. Kwestie te rozważa także A. PRZYŁĘBSKI w pracy *Hermeneutyczny zwrot filozofii* (Wyd. UAM, Poznań 2005, s. 98 i n.).

¹⁸ Równocześnie pomijamy w tym miejscu filologiczne oraz estetyczne zainteresowania filozofa, które w tym miejscu mają drugorzędne znaczenie.

Rudymtarny charakter życia przesądza o konieczności dystansu w stosunku do wszelkich form jego konceptualizacji, w każdym bowiem racjonalnym akcie świadomości ujmuje się instrumentalnie pewien aspekt z tego, co pierwotne, żywiłowe i zasadniczo różne od każdej potencjalnej postaci racjonalności.

Życie (w obrębie nauk humanistycznych) jest odnoszone wyłącznie do świata człowieka. Dilthey pojmuje je jako bezpośredni i złożony przedmiot rozumienia. Faktyczne życie jest tutaj sumą oddziałujących na siebie całości, których splot stanowi przedmiot stopniowo rozwijającego się poznania. „To życie jest zawsze i wszędzie określone pod względem miejsca i czasu, niejako zlokalizowane w czasoprzestrzennym porządku procesów przebiegających w całościach życia. Gdy jednak uwypukli się to, co wszędzie i zawsze odbywa się w sferze świata człowieka i jako takie umożliwia zdarzenia określone co do miejsca i czasu, nie w wyniku abstrahowania od tych ostatnich, lecz w naoczności [...] wówczas powstaje pojęcie życia, które stanowi postawę wszystkich występujących w nim poszczególnych postaci i systemów **naszego przeżywania, rozumienia, ekspresji i ich porównawczego rozważania** [podkr. – A.K.]”¹⁹. Według Diltheya, swoistość ludzkiej egzystencji wyraża się w tym, iż życie stanowi całość tego, co człowiek zarazem i nieustannie przeżywa i usiłuje interpretować. Zasięg tego, co wspólnie przeżywane i rozumiane, obejmuje jednostkowe ekspresje, formy zobiektywizowane konkretne i symboliczne, wytwory sztuki i wszelkie językowe (w tym literackie) formy wyrazu. Ich wspólnym łącznikiem jest powszechna obecność strony wewnętrznej, czyli ucieleśnionego znaczenia, w którym wyrażają się indywidualne postawy, motywacje, wiedza, indywidualne i zbiorowe wartościowania, jednostkowe i powszechne cele oraz dziejowość. „Tam, gdzie życie staje przed nami jako swoisty stan rzeczy świata ludzkiego – pisze Dilthey – napotykamy w poszczególnych jednostkach życia właściwe mu określenia: odniesienia życiowe, postawy, zachowania, działania wobec rzeczy i ludzi i doznawanie ich skutków. W stałym podłożu, z którego wyrastają zróżnicowane funkcje, nie ma niczego, co nie byłoby również życiowym odniesieniem jaźni”²⁰. Tak szeroko ujmowane życie nie ma więc ani absolutnego, ani czysto racjonalnego charakteru, dlatego rozum może być tylko jednym z wielu środków interpretacji. Jednocześnie historyczność ludzkiego życia, jego ekspresji oraz wytworów wymaga interpretacji uwzględniającej kontekst dziejowy twórcy, dzieła oraz odbiorcy.

Istotne znaczenie dla właściwego pojmowania stosunku Diltheya do racjonalności – powszechnie jest przecież uznawany za współtwórcę „irracjonalistycznej” *Lebensphilosophie* – ma rozpoznanie związku pomiędzy rozumem (*Verstand*) a rozumieniem (*Verständnis*). Mimo pokrewieństwa tych pojęć,

¹⁹ W. DILTHEY, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 223–224.

²⁰ Ibidem, s. 90–91.

Dilthey dokonuje ich przeciwstawienia. Rozum (*Verstand*) traktuje jako fundament „sztywnej”, uniwersalnej racjonalności, zdecydowanie obcej dla właściwej, zmiennej i dynamicznej natury życia, rozumienie (*Verständnis*) zaś uznaje za właściwy środek do artykulacji znaczenia różnorodnych ekspresji i przejawów życia²¹. Wąsko pojmowana racjonalność znajduje pełne uznanie m.in. w nomotetycznym (przyrodoznawczym) modelu poznania naukowego, któremu całkowicie obce jest nastawienie na interpretację wewnętrzną strony zjawisk życia i wytworów człowieka. Przyrodoznawstwo racjonalnie i metodycznie zarazem ujmuje zatem jedynie obiektywny i zewnętrzny aspekt realnego przedmiotu poznania, a w przeciwieństwie do niego humanistyka dąży ostatecznie do uchwycenia strony subiektywnej, do poznania (rozumienia) kreatywnej indywidualności człowieka.

Obok kwestii relacji między obiektywną, zuniwersalizowaną nauką i nakierowanym na ludzkie indywiduum poznaniem humanistycznym, Dilthey wskazuje na bogatsze aniżeli sam rozum źródła ludzkiej aktywności. Tą osobliwą sferą, której racjonalnie zorientowana nauka nie jest w stanie uwzględnić lub neguje ich poznawczą istotność, są uczucia, emocje oraz wola. W nich – jak sądzi Dilthey – wyraża się nieusuwalna, subiektywna i niepowtarzalna natura wytworów człowieka. Wiedza, akty woli oraz stany uczuciowe i emocjonalne stanowią całokształt uwarunkowań zawartych w wytworach duchowych, których rozumienie wymaga analogicznego zaangażowania po stronie odbiorcy-interpretatora.

To kluczowe przeciwstawienie rozumu i rozumienia przesądza o „nieracjonalistycznym” charakterze koncepcji Diltheya, choć rozum jako taki nie jest w niej wcale negowany. Podobnie jak u Nietzschego, stanowi on jeden z potencjalnych środków rozumienia. Poszukując humanistycznej alternatywy dla nomotetycznego modelu poznania, filozof usiłuje jedynie wykazać, iż złożoność i różnorodność form życia zdecydowanie przekracza możliwości wyłącznie racjonalnej (naukowej, przyrodoznawczej i formalnej) wykładni, a tym samym dysproporcja między autentycznym życiem a rozumem jako podstawą możliwego rozumienia radykalnie zawęża jego perspektywę i rezultaty.

Inną istotną przesłanką Diltheyowskiego dystansu wobec dążeń do rozszerzenia racjonalności naukowej na humanistykę jest m.in. problem historycznego charakteru ludzkiego życia, a tym samym konieczność uwzględnienia historycznego tła w dążeniach do poznania i zrozumienia całokształtu jego wytworów. Na marginesie warto wspomnieć o udziale Diltheya w toczącym się od czasów oświecenia sporze o metodologiczny status nauk historycznych, którego skutkiem były dwa antagonistyczne obozy zwolenników zuniwersalizowanego ujmowania dziejów, poszukiwania powszechnych praw rozwoju

²¹ Ten wątek szerzej rozwija i komentuje L. BROGOWSKI, op. cit., s. 120–121.

i postępu oraz zwolenników historiograficznie uprawianej refleksji nad dziejami. Stanowisko Diltheya oscyloowało między tymi dwoma modelami. Z jednej strony był on przekonany o naukowym statusie historii, o eksplanacyjnych możliwościach tej dziedziny wiedzy, z drugiej zaś dostrzegał ograniczenia wynikające z dążenia do uprawomocnienia poznania historycznego przez jego upodobnienie do przyrodoznawczych wzorców metodologicznych, tzn. poprzez dążenie wyłącznie do poznania faktów i wskazania obiektywnych, przyczynowo-skutkowych relacji między nimi²². W przeciwieństwie do poglądu uznającego rozum historyczny, Dilthey uzasadniał konieczność rozumienia wytworów człowieka przez pryzmat ich historycznych uwarunkowań, jak również traktowania dziejów jako osobliwej sceny, na której ujawniają się indywidualne ekspresje życia, zaś wszelkie wytwory człowieka poza obiektywnym znaczeniem noszą także trwałe ślady wspomnianej już strony wewnętrznej. Ostatecznie celem tego rozumowania było rozstrzygnięcie, w jaki sposób wszystko to, co indywidualne, jednostkowe, zawierające immanentny, subiektywny sens, może być zarazem powszechnie ważne. W przeciwieństwie do generalizująco zorientowanego przyrodoznawstwa, problem ten może rozstrzygnąć poznanie hermeneutyczne²³. Hermeneutyka – jak uważał Dilthey – tworzy warunki, by poznanie stawało się procesem stopniowo kształtującego się rozumienia, uwzględniającego i obiektywne, zewnętrzne fakty, i jednostkowe przeżycia, myśli oraz pozostałe wytwory ludzkiego indywiduum. W proces rozumienia włącza się także całokształt ich społecznych, dziejowych, kulturowych uwarunkowań, a także indywidualnego odbiorcę-interpretatora w jego wewnętrznej, zewnętrznej i dziejowej niepowtarzalności. Na tle tej złożoności uniwersalnie ujmowany rozum ujawnia swą użyteczność jedynie w stosunku do części powstających możliwości interpretacji, zaś szczególnie rozum historyczny staje się symbolem myślenia jednostronnego i zwróconego głównie na poszukiwanie powtarzalności i analogii zjawisk.

Wśród wszystkich odmian filozofii życia z przełomu XIX i XX wieku stopniowo ewoluująca koncepcja Diltheya znajdowała się najbliżej naukowych sporów tego okresu. Polemiki z badeńskim neokatyzmem i szkołą historyczną, zainteresowania literaturoznawcze i estetyczne, późne, wnikliwe studia nad teoriopoznawczymi aspektami filozofii Hegla i szczególnie Husserla czynią z Diltheya teoretyka humanistyki, przeciwstawiającego się nadużywaniu rozumu jako fundamentu poznania wszelkich form ludzkiej aktywności.

²² Szerzej na temat dyskusji wokół szkoły historycznej por. Z. KUDEROWICZ, *Dilthey*, WP, Warszawa 1987, s. 105 i n. oraz A. PRZYŁĘBSKI, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokatyzmu badeńskiego*, Wyd. UAM, Poznań 1993.

²³ Por. także M. SZULAKIEWICZ, *Filozofia jako hermeneutyka*, Wyd. UMK, Toruń 2004, s. 85–86.

Henri Bergson

Trzecią z współwystępujących u schyłku XIX i w pierwszych dekadach XX wieku odmian filozofii życia wyłożył Henri Bergson. Wyrazistą, choć zarazem krytyczną inspiracją jego poglądów – w odróżnieniu od Nietzschego czy Diltheya – stała się m.in. dziewiętnastowieczna teoria ewolucji²⁴. Bergson traktował ją jako tło właściwych pytań o człowieka, naturę zjawisk świadomych czy swoistość i wartość poznania naukowego. W rezultacie sukcesywnie, w wyniku analizy kolejnych aspektów życia, rozwijał się błyskotliwy pogląd filozoficzny, który urzekał i pociągał nie tylko podejmowanymi kwestiami i swoistością wywodu, lecz również szczególną, estetyczną formą samego dyskursu²⁵.

Wyjściowym zagadnieniem bergsonizmu, warunkującym rezerwę tej filozofii do racjonalności jako wzorca myślenia, jest istota i charakter trwania (*durée*) i wylaniającego się zeń życia²⁶. W tej kwestii Bergson usiłuje wyjść poza tradycyjną w filozofii opozycję idealizmu i realizmu. W pierwszym przypadku charakter trwania nie wyraża się jedynie w czystej subiektywności, a wynikająca z niej metafizyka nie jest wyłącznie teorią subiektywnej świadomości, w drugim zaś powszechność trwania (istnienia) nie wiedzie ku metafizycznej tezie o jego niezależnym od świadomości charakterze. Dla uchwycenia istoty trwania niezbędna jest intuicja i chociaż Bergson pojmuje ją tutaj przez pryzmat jednostkowego poznania, to jednak trwanie ma powszechny i absolutny charakter.

Mając na względzie ów fundamentalny charakter trwania, Bergson podkreśla zasadniczą trudność w jego myślowym, dyskursywnym ujęciu, tym samym filozofia ugruntowana na podstawie racjonalnej (analitycznej) nie jest zdolna do wyrażenia charakteru trwania²⁷. Ogólna teza Bergsona jest jasna: „umysł odznacza się przyrodzonym niezrozumieniem życia”²⁸. Uzasadnia je wieloma powodami. Jednym z nich jest fakt współtrwania człowieka i zewnętrznych rzeczy. Jednoczesne trwanie jawi się i jako własne życie, i jako

²⁴ Tytułem komentarza warto dodać, iż nawiązania do darwinizmu czy teorii Herberta Spencera nieobce były również Nietzschemu, jednak samej teorii ewolucji nigdy pozytywnie nie przetworzył. Wskazywał na jej ograniczoną przydatność do wyjaśnienia zjawisk życia, wyznaczonych naturą woli mocy. Por np. F. NIETZSCHE, *Zmierzch bożyszcz...*, s. 82–83; idem, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Inter esse, Kraków 1994, s. 261.

²⁵ Na szczególnie bergsonowski estetyzm filozofowania zwrócił uwagę m.in. Paweł BEYLIN. Por. *Wstęp do przekładu*, (w:) H. Bergson, *Myśl i ruch. Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna. Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało*, przeł. P. Beylin, K. Bleszyński, PWN, Warszawa 1963, s. 8.

²⁶ Warto podkreślić nieprzekładalność bergsonowskiej *durée*, której niezupełnie odpowiada polskie pojęcie trwania, zastosowane w polskich przekładach pism filozofa. Dla porównania L. Kołakowski w swojej monografii poświęconej Bergsonowi posługuje się wyłącznie francuskim oryginałem. Por. L. KOLAKOWSKI, *Bergson*, przeł. L. Kołakowski, WN PWN, Warszawa 1997.

²⁷ H. BERGSON, *Wstęp do metafizyki*, (w:) idem, *Myśl i ruch. Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna. Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało...*, s. 47.

²⁸ H. BERGSON, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znanięcki, Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 150.

powszechne istnienie zewnętrznego świata rzeczy. To właśnie stosunek do zewnątrzności wyznacza *per analogiam* sposób ujmowania i tłumaczenia indywidualnego i wewnętrznego trwania. Staje się ono celem przedmiotowego, a więc zewnętrznego ujęcia i rozumienia.

Innym powodem wynikającym z analizy jest podział i strukturyzowanie tego, co ma charakter ciągły. Takie nastawienie jest znamienne m.in. dla nauki, w tym psychologii, która – jak pisze Bergson – „rozkłada Ja, dane jej zrazu w prostej intuicji, na wrażenia, uczucia, wyobrażenia itd., które bada oddzielnie. Podstawia więc na miejsce Ja szereg elementów, które są faktami psychicznymi”²⁹. W następstwie analizy psychologicznej świadomość przestaje być całościowym ewoluującym, permanentnym zmian, przybiera zaś postać sztywnej, uporządkowanej struktury, w której przebiegają właściwe procesy psychiczne.

Namysł nad właściwą naturą trwania skutkuje również tym, że w poznaniu zwykle przeciwstawia się sobie dwie jego wizje. W pierwszej z nich trwanie jest jednością, w drugiej natomiast – złożonością, jest wielorakie. Celem Bergsona będzie usiłowanie syntetycznego i analitycznego w swojej podstawie ujęcia trwania jako jedności i wielości zarazem. „Jeżeli nawet przypuścimy – tłumaczy Bergson – że kombinacja tej abstrakcyjnej wielości i abstrakcyjnej jedności jest możliwa, to będzie to jakaś kombinacja szczególna, w której nie więcej znajdziemy odcieni niż przy dodawaniu liczb w arytmetyce”³⁰. Intuicjonistyczna alternatywa polega na przeniesieniu się wprost do wnętrza, któremu towarzyszy „poczucie napięcia” i wynikające z niego wybieranie między „nieskończonością trwałych możliwych”³¹.

Deformacja obrazu właściwej natury *durée* wynika też ze swoistości samej analizy. Analityczność racjonalnego nastawienia sprawia, że w poznaniu jego właściwy przedmiot jest niejako „obchodzony”, powstająca wiedza jest aspektowym, zewnętrznym, statycznym obrazowaniem dynamicznie istniejącego przedmiotu. Analityczny rozum pozbawia więc rzeczy ich pierwotnego, permanentnego trwania – jego odpowiednikiem jest przestrzennie i mechanicznie pojęty ruch. Wraz z „uprzestrzennionym” czasem jest on wyrazem istoty samej zmiany. Bergson podkreśla, iż szczególną rolę w tej racjonalnej deformacji trwania w odniesieniu do rzeczy ma właśnie fizyczny model czasu. Zgodnie

²⁹ Ibidem, s. 29.

³⁰ Ibidem, s. 47.

³¹ Dalej Bergson dodaje: „Gdy rozpatruję trwanie jako wielość momentów powiązanych ze sobą za pomocą jedności, która przechodzi przez nie na kształt nici, momenty te, jakkolwiek krótkim będzie rozpatrywane trwanie, będą zawsze co do liczby nieograniczone. Mogę założyć, że sąsiadują ze sobą tak blisko, jak mi się podoba; między tymi punktami matematycznymi będą zawsze inne punkty matematyczne i tak *ad infinitum*. Rozpatrywane z punktu widzenia wielości trwanie zginie więc w mgławicy momentów, z których żaden nie trwa, gdyż każdy jest migawkowy”. H. BERGSON, *Wstęp do metafizyki*, (w:) idem, *Mysł i ruch. Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna. Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało...*, s. 48.

z nim, zamiast pierwotnego, niepodzielonego, powszechnego i absolutnego trwania, czas staje się wielkością jednowymiarową, uprzestrzennioną, myślaną jako obiektywna, zewnętrzna miara zmian świata fizycznego. W przeciwieństwie do niego autentyczne trwanie jest całkowicie niezależne od konstruktów myślowych i sposobów opisu oraz analizy zmian ujmowanych w perspektywie nauk przyrodniczych (wszelkie formalne składniki wiedzy zupełnie nie odpowiadają przedracjonalnemu w swej naturze trwaniu).

Uchwycenie istoty trwania wymaga od człowieka w pewnym sensie wysiłku analogicznego do urzeczywistnienia postulatu fenomenologicznej *epoché*. „Zogniskujmy się więc w tym – pisze Bergson – co w nas jest najbardziej oderwane od zewnętrzności i najmniej przesiąknięte umysłowością. Poszukajmy w najdalszej głębi nas samych punktu, w którym czujemy się najbardziej na wewnątrz naszego własnego życia. Zanurzamy się wówczas w czystym trwaniu, w trwaniu, w którym przeszłość, wciąż idąca naprzód, bez przerwy nabrzmiewa bezwzględnie nową terażniejszością. Ale jednocześnie czujemy, że sprężyna naszej woli rozciąga się aż do ostatnich granic. [...] Nasze uczucie trwania, to znaczy zlanie się naszego »ja« samego z sobą, dopuszcza różne stopnie. Ale im głębsze uczucie i zlanie się zupełniejsze, tym bardziej życie, w którym pograżają nas one, wchłania umysłowość dzięki temu, że ją przekracza”³². Trwanie staje się więc synonimem jedyne­go możliwego istnienia, które jest bezpośrednio dostępne człowiekowi. Może być właściwie odczute wówczas, gdy zarazem człowiek uświadomi sobie pośredni charakter racjonalnych form poznania, analityczność naukowego dyskursu, statyczność obrazu zmian, a więc w rezultacie nieadekwatność wszystkich tych środków i nieprzystawalność naukowych pojęć i teorii do natury pierwotnego trwania. Pogląd Bergsona wyraża zatem krytyczny dystans w stosunku do przekonania o powszechności naukowych metod poznania oraz ich nadrzędności nad myśleniem filozoficznym. Celem Bergsona nie jest usiłowanie ich odrzucenia. Autor *Ewolucji twórczej* traktuje wszak naukę jako istotną i potrzebną choćby z punktu widzenia jej funkcji praktycznej (adaptacyjnej), lecz wskazanie tego, co w nauce swoiste, a zarazem całkowicie nie przystające do autentycznego doświadczenia życia³³. „Nie ulega wątpliwości, że [umysł – dop. A.K.] nie stawia sobie za cel wewnętrznego i metafizycznego poznania rzeczywistości, ale po prostu posługiwanie się nią: każde pojęcie (podobnie zresztą jak każde wrażenie) jest pytaniem praktycznym, które działalność nasza stawia rzeczywistości i na które rzeczywistość, jak przystało w interesach, odpowie »tak« lub »nie«. Ale przez to wymyka mu się z rzeczywistości to, co stanowi samą jej istotę”³⁴.

³² H. BERGSON, *Ewolucja twórcza...*, s. 174.

³³ Por. H. BERGSON, *Wstęp do metafizyki*, (w:) idem, *Myśl i ruch. Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna. Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało...*, s. 38–39.

³⁴ Ibidem, s. 52.

Bergson podkreśla, że nauka pozytywna, będąca wytworem umysłu, w obliczu życia z jednakowym podejściem traktuje organizmy żywe i rzeczy martwe. Ta jednostronność nie jest jednak niczym negatywnym, wynika bowiem z możliwości zastosowania tych samych form myślenia do różnych postaci istnienia. Skutkiem tego umysłowego zapośredniczenia jest jednak wiedza względna. Jej relatywność i cząstkowość ujawnia swój sens w stosunku do zasadniczych celów działania człowieka³⁵.

Znamienne w filozofowaniu Bergsona było dążenie do ponownego ustanowienia metafizyki jako wiedzy właściwej dla swoistości *durée*. To właśnie w obrębie filozofii istnieje możliwość uchwycenia absolutnego i powszechnego charakteru trwania, a w następstwie tego radykalna zmiana sposobu rozumienia życia, zmienności i ewolucji.

*

Schyłek XIX stulecia był okresem zdecydowanej reakcji zarówno na reprezentatywne dla filozofii i nauki tendencje do redukcji poznania do granic wiedzy eksperymentalnej, sprawdzalnej i praktycznej, i jednoczesnych prób przenoszenia jej wzorców metodologicznych w dziedzinę humanistyki. Współczesne rozumienie tamtej filozofii życia musi uwzględniać te fakty. Trzy skomentowane tu filozofie życia są w istocie całkowicie odrębnymi koncepcjami filozoficznymi. Ujęte w ogólnej perspektywie, wydają się bliskie sobie pod względem rudymenarności pojęcia życia czy dystansu wobec racjonalnego fundamentu poznania (także naukowego). Przy bliższej analizie ujawniają jednak swoją odrębność i autonomiczność. Każda z przedstawionych koncepcji wyraża zupełnie odmienne inspiracje oraz perspektywy, w jakich rozważa się naturę i charakter życia oraz formułę racjonalności. U Nietzschego rozum i racjonalność ujawniają swój ograniczony sens w nawiązaniu do nadrzędnej i metafizycznie pojętej woli mocy. Dilthey traktuje życie jako złożony przedmiot poznania humanistycznego, zaś jego rezultaty zasadniczo przeciwstawia wąskiej, zracjonalizowanej perspektywie przyrodoznawstwa czy zracjonalizowanemu historyzmowi. Bergson poszukuje uniwersalnej formuły rzeczywistego, pierwotnego, niewymiernego fizycznie i matematycznie, absolutnego trwania.

Odmienność i autonomiczność każdej z koncepcji filozofii życia nie przesądza o słabości tego nurtu filozofii współczesnej na tle rozpowszechnionych wzorców myślenia analitycznego i naukowego. Należy w niej widzieć wyraz poznawczej kreatywności i samowystarczalności w odniesieniu do pojęcia życia oraz prób konceptualizowania bogatego doświadczenia autentycznej egzystencji człowieka. W każdej z tych koncepcji racjonalność symbolizuje odmienny

³⁵ H. BERGSON, *Ewolucja twórcza...*, s. 171.

kompleks zagadnień filozoficznych, w tym szczególnie antropologicznych, łączy je jednak wspólny dystans do przekonania o poznawczej autarkii rozumu. Nietzsche łączył racjonalność z myśleniem spekulatywnym, przeciwstawionym autentycznej rzeczywistości, życiu i wynikającym z niego wartościom witalnym. Dla Diltheya samo pojęcie rozumu nie miało podstawowego charakteru. Racjonalność jawiła się więc jako wzorzec poznania, które w sposób niedoskonały ujmuje jedynie niewielką część doświadczenia życia i powstającego na jego kanwie humanistycznego rozumienia. Bergson sens swojej filozofii widział w uwolnieniu człowieka od przekonania o nadrzędności analitycznego myślenia nad innymi formami życia świadomego i w zastąpieniu go sądem o pierwotności, bezpośredniości, autentyczności i niepodzielności trwania raz naturalności intuicji³⁶.

Na koniec jeszcze jedna uwaga. Nietzsche, Dilthey oraz Bergson są reprezentatywnymi przedstawicielami filozofii życia sprzed wieku. Ich twórczość niczego jednak nie kończy – stworzony przez nich nurt jest nadal obecny we współczesnej refleksji (m.in. F. O. Bollnow, F. Fellmann czy V. Gerhardt) i choć nie stanowi głównego nurtu, to jednak nadal inspiruje i wyraża ideę filozofii wolnej od naukowej sankcji przyrodoznawstwa.

³⁶ H. BERGSON, *Postrzeżenie zmiany*, (w:) idem, *Myśl i ruch. Wstęp do metafizyki. Intuicja filozoficzna. Postrzeżenie zmiany. Dusza i ciało...*, s. 122.