

KRZYSZTOF LUKASIEWICZ

APOLOGIA „LEBENSPHILOSOPHIE”

Ferdinand Fellmann: *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung.* Reinbek bei Hamburg. Rowohlt Taschenbuch Verlag 1993, 254 s.

Wbrew pozorom, „Lebensphilosophie” to bardzo niedogodny temat rozważań historycznofilozoficznych. Z jednej strony narażony jest na banalizację, która „filozofię życia” pozbawia wymiaru teoretycznego bądź roztopia ją w ogólnej atmosferze modernizmu. Z drugiej — filozofia czyniąca swym znakiem rozpoznawczym „życie” zdaje się podzielać tę jego właściwość, jaką jest wewnętrzne zróżnicowanie, a w konsekwencji kłopotliwym zadaniem staje się uchwycenie jej tożsamości. Brakuje jednak podstaw, by twierdzić, że ta heterogeniczność, jeśli nie mylić jej z pluralizmem, była założeniem programowym. Dla badań nad „Lebensphilosophie” już na wstępie oznacza to konieczność dokonania zasadniczych rozróżnień. Dlatego w definiowaniu „Lebensphilosophie” próbuje się to odzwierciedlić twierdząc, że chodzi tu o określenie „szerokiego, wielonurtowego kierunku filozoficznego, a może raczej zespołu kierunków filozoficznych, końca XIX i początku XX wieku”¹, bądź też ma ono „sens opisowy, służy do oznaczenia kierunku filozoficznego, który ukształtował się w latach 1870-1890”², ale w sensie ściślejszym nigdy nie stanowił „szkoły filozoficznej”. Dodatkowe komplikacje rodzą się stąd, że niewielu było tych, którzy wprost określali się jako reprezentanci „Lebensphilosophie”. Wygląda zatem na to, że chętniej posługują się tym pojęciem krytycy tego typu filozofowania i jego późniejsi badacze. Te identyfikacyjne kłopoty wiążą się z asystemowością „Lebensphilosophie”. Cecha ta podkreślana bywa bardzo mocno, aczkolwiek jej konsekwencją jest uznawanie rozległych wpływów „Lebensphilosophie”. Herbert Schnädelbach przyznaje nawet, że żaden „współczesny kierunek filozoficzny nie oparł się jej wpływowi”³ i bardzo daleko dostrzega jej oddziaływanie. W pewnej więc mierze „filozofia życia” znajdowałaby się w położeniu paradoksalnym, gdyż brak wewnętrznej koherencji byłby tutaj kompensowany łatwością przenikania do innych kierunków. Przy całej owocności takiego spojrzenia powstaje jednak niebezpie-

¹ A. Walicki: *Poznanie i czyn (Stanisław Brzozowski —Fryderyk Nietzsche)*. „Studia Filozoficzne” 1973, nr 4, s. 99.

² Z. Kuderowicz: *Filozofia życia wobec dzieła Kanta*. W: J. Garewicz (red.): *Dziedzictwo Kanta*. Warszawa 1976, s. 262.

³ H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831-1933*. Warszawa 1992, s. 217.

czeństwo, że wszędzie odnajdywane będą elementy „Lebensphilosophie”, ale nigdy ujęta ona sama. Zgodzić się też wypada ze Schnädelbachem, iż nad tą dziedziną historiofilozoficznych badań wciąż unosi się duch interpretacji G. Lukácsa z *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), który na pierwszy plan wysuwał problematykę społeczno-polityczną. Nawet jeśli przyznać, że „Lebensphilosophie” należy rozważać w kategoriach światopoglądu, to trudno przystać na utożsamienie go z ideologią. Uderza przy tym brak zrozumienia dla względnej autonomii myśli filozoficznej. Również w swej konstrukcji wewnętrznej koncepcja węgierskiego badacza nie jest bez zastrzeżeń. Na parę istotnych wątpliwości wskazał kiedyś Bogdan Suchodolski⁴, autor, który w międzywojennym okresie swojej twórczości przychylnie spoglądał na „filozofię życia”. Niemniej, polemizując z zacytowanym wyżej tekstem Walickiego, Andrzej Mencwel w pełni zawierzył uwagom Lukácsa, a dało to impuls do dalszej dyskusji⁵. Przypominam ten spór, gdyż problematyka „filozofii życia” rzadko bywa podejmowana samodzielnie, częściej jako konieczne dopowiedzenie czy naszkicowanie szerszego kontekstu danego zagadnienia.

Nie należy tego tłumaczyć jedynie zaniedbaniem jednego z godnych zainteresowania pól historycznofilozoficznej pracy, co nieokreślonością treści i zakresu pojęcia „Lebensphilosophie”. Ciężko z niego zrezygnować, choćby z powodu jego użyteczności, wyjściem więc staje się pozostawanie przy właściwie intuicyjnym rozumieniu. Jednym z koronnych zarzutów Heinricha Rickerta wobec „Lebensphilosophie” było to, że popada ona w logiczną sprzeczność, z jednej strony uważając się za koncepcję „czystego życia”, a z drugiej posługując się tym pojęciem nader wieloznacznie. Trudno w tym momencie wchodzić w tę—z neokantowskich pozycji formułowaną — krytykę (w jednym z niemieckich słowników międzywojennych znalazłem nawet definicję „filozofii życia” jako protestu wobec racjonalizmu Kantowskiej i neokantowskiej filozofii), lecz sam jej autor nie ukrywał, że irytowała go popularność „filozofii życia”, dlatego też pisał o niej jako „modzie”. W tej polemice dostrzec można zapowiedź trudności pisania o „Lebensphilosophie”.

Do tej pory jedną z podstawowych prac poświęconych temu fragmentowi myśli filozoficznej pozostaje opracowanie Otto F. Bollnowa pt. *Die Lebensphilosophie* (1958), które kiedyś nie w pełni sprawiedliwie Karol Sauerland określił jako „popularnonaukowe”. Zapewne można tej książce wytknąć brak szerszej przeprowadzonego rozbioru krytycznego, ale przecież systematyzuje i analizuje ona główne tezy „Lebensphilosophie”. (...) O Bollnowie należy wspomnieć także z tej racji, że w monografii poświęconej W. Diltheyowi określił jego koncepcję jako „hermeneutykę życia”. Z takim ujęciem zgadza się Zbigniew Kuderowicz, ale choć obwarował to licznymi zastrzeżeniami, i tak nie spodobało się to Sauerlandowi⁶. Recenzent

⁴ B. Suchodolski: *Irracjonalizm w dziejach myśli europejskiej*. „Nauka Polska” R. 3: 1955, nr 3.

⁵ A. Mencwel: *Brzozowski, Nietzsche, filozofia życia*. W: Tegoż: *Stanisław Brzozowski. Kształtowanie myśli krytycznej*. Warszawa 1976, s. 392-406; K. Kwiecień: *Kategoria „życia” w myśli filozoficznej S. Brzozowskiego*. „Studia Filozoficzne” 1988, nr 3; S. Borzym: *Pojęcie „życia” u S. Brzozowskiego*. W: Tegoż: *Panorama polskiej myśli filozoficznej*. Warszawa 1993, s. 147-160.

⁶ K. Sauerland: *Dilthey a filozofia życia* (Rec. z: Z. Kuderowicz: *Światopogląd a życie u Diltheya*). „Studia Filozoficzne” 1968, nr 3.

drugiej książki Kuderowicza o Diltheyu, Benedetto Bravo⁷, także wdał się w dyskusję wokół pojmowania kategorii „życia” u tego myśliciela. Ale śledząc dalej ten wątek daje się zauważyć, że nowsze polskie interpretacje autora *Einleitung in die Geisteswissenschaften* bez większych już wahań podkreślają jego związki z „Lebensphilosophie”.

Jest parę powodów, by posługiwać się obco brzmiącym terminem „Lebensphilosophie”, choć nie oznacza to, że zasięg jej oddziaływania ograniczył się do niemieckiego obszaru językowego. Jakkolwiek tam „filozofia życia” rozwinęła się najbardziej, to zasadnicze jej cechy można odnaleźć także gdzie indziej. Rozkładało się to rozmaicie, ale z pewnością „Lebensphilosophie” była nurtem co najmniej ogólnoeuropejskim. Nie mogło być inaczej, skoro — jak scharakteryzowała to Barbara Skarga⁸ — dokonujące się od końca XVIII wieku odejście od opozycji: organizmy — mechanizmy, ku przeciwstawieniu tego, co martwe i tego, co żywe, dotyczyło całej europejskiej tradycji intelektualnej, przy czym jednak nie należy utożsamiać witalizmu i „Lebensphilosophie”. Nie czyni też tak wspomniana autorka, kiedy w swych pracach poświęconych dziejom myśli francuskiej pojęcie „filozofii życia” wiąże oczywiście z H. Bergsonem, ale także z J. M. Guyau, E. Renanem i A. Cournotem. Daje to poniekąd powód do zastanowienia się, czy drugi z wymienionych zasługiwał na miano francuskiego Nietzschego bądź odwrotnie — czy ostatnią fazę twórczości G. Simmla łączyć z zafascynowaniem *Ewolucją twórczą*. Jeśli tego typu zestawienia nie pełnią jedynie funkcji ornamentacyjnej, to zwracają uwagę na wspólny rdzeń problemów występujących u różnych autorów czy w różnych kierunkach. W przypadku tak wewnątrznie niejednorodnych idei, które łączone zwykle bywają z pojęciem „Lebensphilosophie”, problem ten nabiera szczególnej wagi. Dodatkowo w tym wypadku ewentualny sukces poznawczy oznacza obronę teoretycznego wymiaru „filozofii życia”.

Stało się nawet tak, że wobec utartych sposobów rozpatrywania tej problematyki, skupionych głównie wokół wąsko rozumianych funkcji światopoglądowych bądź wokół faktycznych i przypisywanych konsekwencji ideologicznych, historyk filozofii musi sobie i innym wyjaśnić sens pojęcia tego tematu. Dlatego Ferdinand Fellmann we wstępie do swej książki *Lebensphilosophie* przyznaje, że jest to zagadnienie fascynujące z dwu co najmniej powodów: „Po pierwsze poucza, iż refleksja filozoficzna tylko wtedy ma wartość, kiedy służy życiu. (...) Po drugie (...) zawiera w sobie formy myślenia, które są bogatsze i bardziej zmienne niż te, które obejmuje logika formalna”⁹. Tam, gdzie istnieje autentyczne zrozumienie i zainteresowanie życiem indywidualnym, zauważyć można wpływy „Lebensphilosophie”. A jeśli na nowo potraktować związany z nią irracjonalizm, to odślaniają się jej analityczne potencje. Jedną z konsekwencji takiego postawienia sprawy jest dostrzeżenie związków między „Lebensphilosophie” a pewnymi nurtami filozofii analitycznej. Druga posiada bardziej generalny charakter i dla Fellmanna wyraża się w

⁷ B. Bravo: *Dilthey a kryzys historyzmu* (Rec. z: Z. Kuderowicz: *Dilthey*). Tamże, s. 164-165.

⁸ B. Skarga: *Między witalizmem a filozofią*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 18: 1972.

⁹ F. Fellmann: *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*. Reinbek bei Hamburg 1993, s. 9-10.

tym, że to właśnie „filozofia życia” poprzez uświadomienie skończoności ludzkiej egzystencji przeciwstawiła się podporządkowaniu jej jakiemuś absolutowi. Podkreślony został zatem antymetafizyczny sens „Lebensphilosophie”, a przecież Dilthey wprost uważał to za punkt wyjściowy. Fellmann nie docenił chyba w tym momencie możliwości wykreowania nowej jej postaci — metafizyki życia, na co szczególnie wyraźnie wskazali u nas J. Gałęcki i S. Borzym. U Simmla zwłaszcza widać świadome dążenie w tym kierunku. Fellmann ripostowałby zapewne, że miał na myśli klasyczne rozumienie metafizyki, a wtedy jego teza jest oczywiście przekonująca. Stwarza to szansę na dostrzeżenie znaczenia „Lebensphilosophie” dla współczesnych wielopłaszczyznowych dyskusji nad racjonalnością.

Na przełomie XIX i XX wieku dla wielu myślicieli ważniejsze niż „zagadki świata” stawały się „zagadki życia” i nie było to jedynie światopoglądowym wyborem. Pojęcie „życia” jednak już wcześniej znalazło się w dyskursie filozoficznym. Wszystkie słowniki odnotowują, że termin „filozofia życia” pojawił się w *Vorlesungen einer Philosophie des Lebens* (1827) F. Schlegla, ale naturalnie ważniejsza jest jego pojęciowa zawartość. Według Marie-Martina Cottier¹⁰ „życie” i „to, co żyje”, stanowiły jeden z centralnych problemów romantyzmu, a w związku z tym i koncepcji Hegla, w której zrozumienie dla płynności, jedności i dialektyki wynika właśnie z charakterystyki życia. Po części tłumaczy to pewną wymienną pojęć „obiektywizacji życia” i „obiektywizacji ducha” u Diltheya i „energetyzm” jego koncepcji dziejów. Na uznanie jednak filozofii modernistycznej za po prostu neoromantyzm trudno się oczywiście zgodzić. W związku z tym Fellmann zdecydował się na rozróżnienie dwu epok „Lebensphilosophie”. Pierwszą lokalizuje na przełomie XVIII i XIX wieku oraz wskazuje na dzieło *Beiträge zur Philosophie des Lebens* (1781) Karla P. Moritza, choć przestrzega, że autorowi, bardziej powieściopisarzowi niż filozofowi, chodziło głównie o pedagogiczne wykorzystanie skądinąd bystrych obserwacji psychologicznych. Nieco zmodyfikowane tego rodzaju użycie terminu „filozofia życia” upowszechniło się w języku potocznym i wypowiedziach okółofilozoficznych. Bardziej wyraziste znaczenie określenia występuje u Schlegla, a — zdaniem Fellmanna — znamienne było u niego antyracjonalistyczne nastawienie i silny związek z romantyczną „Naturphilosophie”. Epoka druga określona została jako „właściwa” między innymi dlatego, że zmierzano w niej nie tylko do uzupełnienia racjonalności, ale jej przekształcenia. To zradykalizowanie Fellmann objaśnił jako efekt narastającej obcości człowieka wobec świata, który sam stworzył. Na rozwój „Lebensphilosophie” oddziaływały według niego także przemiany w dziedzinie biologii, które zaowocowały darwinizmem (wpływ tegoż na koncepcję Bergsona został mocno zaznaczony) i neowitalizmem H. Driescha. Z drugiej zaś strony na „Lebensphilosophie” wpływała estetyczna moderna przełomu wieków (H. Hofmannstahl, M. Maeterlinck, młody A. Gide). W ten sposób nauka i sztuka zostały potraktowane jako równorzędne czynniki określające program filozoficzny, a tak pojmowana „filozofia życia” skupiła uwagę Fellmanna. (...)

¹⁰ M. M. Cotter: *Romantyczna koncepcja historii*. „Znak” 1958, nr 10; Por R. Panasiuk: *Dialektyka Hegla i nauki o życiu w epoce romantyzmu*. W: M. J. Siemek (red.): *Filozofia transcendentna a dialektyka*. Warszawa 1994.

Rozpoczyna on od wskazania, że „właściwa «Lebensphilosophie»” ma swoich „prekursorów” w A. Schopenhauerze i F. Nietzschem. „Wolę życia” i „wolę mocy” interpretuje przy tym tak, że nie chodzi tylko o detronizację rozumu, ale o takie rozszerzenie „horyzontu doświadczenia”, by objęło ono także praktykę życia. Druga część pracy dotyczy głównych przedstawicieli „Lebensphilosophie”, którym poświęcone są kolejne o wielce znaczących tytułach rozdziały. Zaliczył do nich Fellmann H. Bergsona (*Życie z głębi*), W. Diltheya (*Życie w przeżywaniu*), G. Simmla (*Więcej życia i coś-więcej-niż życie*) oraz W. Jamesa (*Życie dzięki przekonaniom*). W tym zestawie zwraca uwagę ostatni z wymienionych autorów. (...) Wiadomo, że w Niemczech w bardzo uproszczony sposób odczytywano tezy pragmatyzmu. Rozważania Fellmanna o „Amerykaninie w Europie”, jak określa on twórcę *Doświadczenia religijnego*, rehabilitują w pewnej mierze pragmatyzm. Przy okazji warto zauważyć, że w naszej literaturze naukowej Hanna Buczyńska-Garewicz, charakteryzując Jamesowski pluralizm i empiryzm radykalny, wprost mówi o filozofii życia¹¹, choć bardzo trudno domyślić się, czy jej intencją było wskazanie na pokrewieństwo z autorami niemieckimi (odnośnie Bergsona jest to powiedziane wprost). Poglądy tej grupy badaczy Fellmann ujmuje tak, by zdjąć z nich „odium” propagowania irracjonalistycznej i idealistycznej „metafizyki ducha”, oraz ukazać, że dzięki pojęciu „życia” dąży się tutaj do scalenia rozproszonych danych świadomości, do nowego opisu subiektywności.

Rozdział następny obejmuje „ideologiczną” fazę „Lebensphilosophie”, którą zafundowało drugie pokolenie jej reprezentantów. Wymiennie używa również Fellmann określenia «ideologiczna „Lebensphilosophie”», a ma w tym wypadku na myśli poglądy O. Spenglera (*Życie i przeznaczenie*), L. Klagesa (*Prąd życia i obrazy*) oraz T. Lessinga (*Europa i Azja*). W znacznej mierze na tych autorów spada „wina” za ukształtowanie się później bardzo wąskiego spojrzenia na „Lebensphilosophie”, a dokładniej— dostrzeganie w tej filozofii głównie problematyki mniej lub bardziej jawnie politycznej. Temu uwikłaniu Fellmann nie zaprzeczą ale nie zgadza się, by do niego wszystko sprowadzać. Także tutaj znajduje cenne uwagi dla rozważań nad ludzkim doświadczeniem.

Tytuł następnej części omawianej tutaj pracy brzmi: *Odpowiedzi na „Lebensphilosophie”*, i zawiera zwięzłą analizę tych koncepcji, które rozwijane mniej więcej równolegle z „filozofią życia” wchodziły z nią w polemikę, lecz zarazem wiele jej zawdzięczają. Rozpoznanie, jak duży zaciągnięty został dług, stanowi cel wielu badań historycznofilozoficznych. Jako pierwszego uwzględnił Fellmann Maxa Schellera (*Człowiek jako asceta życia*), którego zresztą niektórzy zaliczają do „Lebensphilosophie”¹², aczkolwiek był myśliciel ten wprost zarzucał „filozofii życia” naturalizm i przecenianie zasady życia. Potem przyszła kolej na filozofię egzystencjalną M. Heideggera (*Życie i egzystencja*) i koncepcję E. Husserla (*Fenomenologia Lebensweltu*). Najbardziej oczywiste wydaje się Fellmannowi włączenie do toku rozważań filozofii autora *Bycia i czasu*, którą wręcz uznaje za „oficjalną kontynuację «Lebensphilosophie»”. Poniekąd podąża tutaj za opinią Fritza Heinemanna, który w swej synte-

¹¹ H. Buczyńska-Garewicz: *James*. Warszawa 1973.

¹² L. Grudziński: *Życie jako kategoria antropologiczna*. W: H. Szabala (red.): *Człowiek jako przedmiot samowiedzy*. Gdańsk 1993.

tyzującej pracy z roku 1929 zatytułowanej *Neue Wege der Philosophie* — inspirując się zresztą Simmlem—wskazywał, że pojęcie „życia” teraz oto zostaje zastępowane „egzystencją”. Przy okazji warto dodać, że wraz z postępami Renesansu Simmle” coraz szerzej zauważa się oddziaływanie jego myśli, a historia filozofii wyraźnie zaczyna nadrabiać tę zaległość. Potwierdza to wydana nie tak dawno praca Martina Grossheima i publikacje na łamach "Simmel Newsletter"¹³.

U Schelera według Fellmanna najważniejsze jest usiłowanie wyeliminowania dualizmu Kartezjańskiego przez pojęcie „der lebendige Geist”. Z kolei u późnego Husserla, który określony został jako „ostatni klasyk solipsystycznej filozofii świadomości”, najbardziej interesujące jest uczynienie kategorią centralną „Lebensweltu”. W tym momencie sporo uwagi poświęcone zostało filozofii kultury (ze szczególnym podkreśleniem znaczenia koncepcji Rudolfa Euckena), a potraktowany szerzej ten wątek wnioskowań Fellmanna jest już znany polskiemu czytelnikowi¹⁴.

O ile przywołanie wyżej wspomnianych myślicieli nie zaskakuje, to istotnym *novum* wydaje się dołączenie do nich Ludwiga Wittgensteina. Nie oznacza to, że został on uznany za następcę Bergsona czy Diltheya. Na proklamację jakiegoś odrodzenia „Lebensphilosophie” Fellmann wcale się nie godzi. Jak podkreśla, jej „tradycyjna forma” skoncentrowana na opozycji *bios — logos*, to etap zamknięty. Jeżeli w tym sensie „filozofia życia” należy do dziejów myśli, to pewne jej elementy pozostają aktualne bądź kontynuowane. Skoro w swych rozważaniach historycznych Fellmann wskazywał na ważność analiz ludzkiego doświadczenia, jakie przedstawiała „Lebensphilosophie”, całkiem uzasadnione stawało się bliższe przyjrzenie się filozofii analitycznej Wittgensteina. W części pracy zatytułowanej *Gry języka i style życia* zostało to rozpatrzone dokładniej. Charakteryzując stanowiska wcześniejszych autorów, Fellmann zwracał uwagę na problematykę symboliczności, co szczególnie widoczne stało się u Husserla, kiedy dostrzegł on znaczenie języka i form narracyjnych dla naturalnej formy doświadczenia, bowiem akt komunikacji przekracza opozycje Ja—Ty i *aktywność—pasywność*. Przypominając ponadto Simmlowskie ujęcie pieniądza jako formy symbolicznej, Fellmann pozwolił sobie na taką, jak sam określi, „teleologiczną” interpretację rozwoju „Lebensphilosophie”: „Od Schopenhauerowskiej «woli życia» przez Nietzscheańską «wolę mocy» i Jamesowską «wolę wiary» wpada ona w «wolę znaku» („Wille zum Zeichen”)¹⁵. Autor *Dociekań filozoficznych* okazał się szczególnie ważny dlatego, że jego analizy nie ujmowały języka jako celu samego w sobie, lecz kierowane były zainteresowaniem samym życiem. Skoncentrowanie się na użyciu języka jawi się tedy jako droga do autentycznego przeżywania. Pojęcie „gier językowych” przekracza zamknięte formy myślenia, a tym samym ukazuje „subiektywność gracza”. Utrzymuje nawet Fellmann, że dostrzeżenie przez Wittgensteina „językowego charakteru życia” sprawia, że mówienie jest „konstruowaniem subiektywności”. Następnie zostały scharak-

¹³ M. Grossheim: *Von Georg Simmel bis Martin Heidegger*. Bonn-Berlin 1991; H. -J. Gawoll: *Impulse der Lebensphilosophie. Anmerkungen zum Verhältnis von Heidegger und Simmel*. "Simmel Newsletter" 1993, s. 48-102.

¹⁴ F. Fellmann: *Świat przeżywany i świat duchowy. Fenomenologiczne pojęcie świata a protestancka filozofia kultury*. W: Z. Krasnodębski, K. Nellen (red.): *Świat przeżywany*. Warszawa 1993, s. 48-102.

¹⁵ F. Fellmann: *Lebensphilosophie...*, op. cit., s. 217.

teryzowane pojęcia „form życia, stylu życia i treści życia”, a sposób ich rozumienia przez autora *Dociekań...* został porównany z koncepcjami Simmla, E. Sprangera i A. Adlera. Niemniej przekształcenie się pojęcia „życie” w „styl”, co dokonało się w modernizmie, zilustrowane zostało *Wilkiem stepowym* H. Hessego. Styl nie jest tutaj pojmowany jako jakaś zasada formalna, lecz jako najgłębsza struktura treści, które przynosi całe doświadczenie życiowe, a którego nie wyczerpują abstrakcyjne reguły zachowań i normy. Przeciw sądzeniu o pejoratywnie rozumiany pragmatyzm takiej wizji życia, Fellmann przypomina Simmlowskie ujęcie idei. Czyż bowiem w pracy *Lebensanschauung* filozof ten nie pokazywał, że swoisty i samistny świat idei rodzi się ze skończoności ludzkiego bytowania? Od innej strony patrząc — czy nie kształtujemy naszej indywidualności dzięki możliwościom, których dostarczają nam systemy znakowe? Istotność tego ostatniego pytania wzrasta, gdy w ogóle życie ujmować jako proces znakowy, co — zdaniem Fellmanna — chroni także przed irracjonalizmem, ale wyostcza kwestię warunków definiowania siebie.

Te zagadnienia zdominowały ostatnią część pracy, bo przecież autora zainteresowała *Lebensphilosophie* jako „teoria samodoświadczenia” (*die Selbsterfahrung*). W tym momencie porzucony zostaje wywód historyczny, a podjęty systematyczny, chociaż również prowadzony w dialogu z innymi myślicielami. Między innymi z K. Jaspersem i Z. Freudem, których koncepcje zawierają pewną wizję praktyki samodoświadczenia — pierwsza ujmuje ją bardziej aktywnie, gdyż „ja” ustosunkowuje coś względem siebie samego; druga — bardziej medytacyjnie, ponieważ samodoświadczenie chce osiągnąć dzięki żmudnej rekonstrukcji. Ale koncepcji „egzystencjalnoanalitycznej” Fellmann zarzuca nadmierny decyzyzizm, „psychoanalitycznej” z kolei, że to, od czego chce ona uwolnić, wpisane jest już w jej teorię. Jako „trzecią drogę” przedstawił „filozoficzną praktykę samodoświadczenia”, która — nie obiecując zlikwidowania wszystkich problemów — wskazuje na możliwość rozumnego ułożenia się z życiem, a to dzięki głębokiej analizie własnej sytuacji życiowej. Lecz i to rozwiązanie opatrzone zostało dwoma zastrzeżeniami: chodzi o to, by samodoświadczenia nie identyfikować z zachowaniami ekspresyjnymi oraz uwzględnić, iż dzisiejszy „wiek mobilności” paradoksalnie sprzyja utrwalaniu się rutyny. Powyższe stwierdzenia składają się na negatywną część podsumowania Fellmanna, pozytywną sygnalizuje hasło „Lebensphilosophische Rationalität”.

Sprawa to najważniejsza i wydaje się, że zainteresowanie nią motywowало autorski trud. Stwierdzenie, iż „filozofia życia jest przekonaniem, że człowiekowi opłaca się doświadczyć samego siebie”¹⁶, pociąga za sobą wniosek o konieczności dokonywania tego, aby także poznać „obcego w sobie”. Dlatego z rozmysłem Fellmann użył dość emfaticznego wyrażenia, że doświadczenie siebie może być „bastionem przeciw barbarzyństwu niekontrolowanych uczuć”. Oczywiście emocje stanowią jeden z najbardziej istotnych czynników ludzkiego życia, ale rolą filozofii jest rozjaśnianie świata uczuć. Ostatecznie też rozważania o „Lebensphilosophie” przekształcają się w namysł nad zadaniami filozofii w naszej współczesności. Siłą więc rzeczy odslania się społeczny i polityczny wymiar całego zagadnienia. Jeśli

¹⁶ Ibidem, s. 247.

bowiem oparty na pojęciach ogólnych system racjonalności stał się wszechogarniającą racjonalizacją, w której nie ma miejsca dla tego, co indywidualne, to powołaniem filozofii, zdaniem Fellmanna, musi być wzmocnienie życia indywidualnego— albo inaczej to samo wyrażając — ukazanie jego pierwotnej mocy produktywnej. W ten sposób doświadczenie siebie staje się „jakością moralną”, gdyż nie pozwala na rezygnację w wieku, kiedy upadły wielkie „utopie społeczne”. Przeciwstawia im nawet Fellmann nową formę utopii. Świat i ludzie zapewne pozostaną takimi, jakimi są, lecz odmienione zostać mogą „obrazy siebie”, w których człowiek rozumie samego siebie.

Generalnie idzie o „przeżywaną racjonalność” (*die erlebte Vernunftigkeit*), która w równym stopniu czerpie z fantazji, jak i doznanego cierpienia, a łączy je to, że przekraczają abstrakcyjne pojęcie rozumu. W znacznej mierze jest to kontynuacja usiłowania stworzenia nowej logiki, czego podejmowała się dokonać tradycyjna „Lebensphilosophie”¹⁷. Mocno przy tym został zaakcentowany antypesymistyczny charakter owej „utopii Ja” (*die Utopie des Selbst*), gdyż dzisiaj trudno mówić o optymizmie. Zdaniem Fellmanna, wbrew wszelkim obwieszczeniom kryzysu czy katastrofy wciąż poszerzają się horyzonty doświadczenia, a „filozofia życia” namawia każdego do tworzenia własnych rozwiązań. Konkluzja zatem jest taka, że filozofia „nie może odebrać człowiekowi kształtowania swojego życia, ale może zachęcać go do poszukiwania własnego Ja”¹⁸. Zapewne uzna to ktoś za zbyt skromne zadanie, lecz dla Fellmanna jest ono nie do ocenienia.

Jeśli jego przypuszczenia odnośnie tego zagadnienia ryzykownie byłoby odczytywać jako zapowiedź albo nawet realizację jakiejś współczesnej trzeciej fazy „Lebensphilosophie”, to cały wywód zmierzał do rewaloryzacji okresu klasycznego. W tym ograniczonym sensie mamy do czynienia z pochwałą „Lebensphilosophie”. W latach 60. Heinemann, charakteryzując dwudziestowieczną filozofię, wyróżniał cztery płaszczyzny, na których „życie” walczy z dominacją „rozumu”: ludzkiej osobowości — przeciw mechanicyzmowi; psychologii — przeciw asocjacyjnizmowi; nauki—przeciw zmatematyzowanemu przyrodoznawstwu i racjonalizmowi; filozofii — częściowo przeciw metafizyce, ale także jako próba ufundowania nowej jej postaci. Przyznawał jednak, że jakkolwiek niezmiernie ważne jest zastąpienie formuły: *Cogito, sum*, przez *Vivo, sum*, to ta ostatnia nie może stać się „metodyczną zasadą” dla refleksji i działania. W związku z tym stwierdzał, że o ile jako całość „Lebensphilosophie” nie jest satysfakcjonująca, to pisma „tzw. filozofów życia” godne są lektury, ale zgodnie z „podstawowym prawem natury i ducha: ziarno musi umrzeć, aby zarodki mogły rozwijać się dalej”¹⁹. Można by powiedzieć, że ocena ta po ponad 30 latach od jej sformułowania została podjęta przez Fellmanna. Niemniej skorygował on ją dość znacznie, bowiem nie zrażając się wieloznacznością widzi możliwość uprawiania filozofii wychodzącej od pojęcia „życie” i służącej życiu.

¹⁷ E. Paczkowska-Lągowska: *Krytyka tradycyjnego pojęcia dyskursywności i próba poszerzenia fundamentów logiki na gruncie filozofii życia*. W: *Materiały zjazdu „Filozofia dla przyszłości”*. Kraków 1987.

¹⁸ F. Fellmann: *Lebensphilosophie...*, on. cit., s. 249.

¹⁹ F. Heinemann: *Schicksal und Aufgabe der Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert*. W: *Die Philosophie im XX. Jahrhundert*. Stuttgart 1963, s. 269.

Powtórzyć jednak trzeba, iż dla Fellmanna najistotniejsze w „Lebensphilosophie” jest to, co daje się ująć jako przyczynki do teorii samodoświadczenia. Dlatego ukazując walory każdej koncepcji z okresu „właściwej filozofii życia”, zwraca on uwagę na ich ograniczenia. U Bergsona dostrzega brak jasnego kryterium autentyczności, więc intuicja ludzi tylko możliwością dotarcia do najgłębszego „Ja”. James docenia rolę ludzkiej aktywności i przekonań, ale przecież nie wszystko daje się wytłumaczyć w oparciu o zasadę pragmatyczności. Dilthey w „przeżywaniu” znosił różnicę między doświadczeniem zewnętrznym i wewnętrznym, ale nie doceniał, że to ostatnie jest bogatsze niż tylko to, co pojawia się jako ekspresja. Simmel ukazał wagę interakcji symbolicznej dla ukonstytuowania się „Ja”, lecz jego ujęcie samodoświadczenia obciążone jest estetyzmem — wzorcem stała się tutaj osobowość twórcza, która nie każdemu jest dana. Tym, co łączy wszystkie te koncepcje, jest zerwanie z substancjalistycznym pojmowaniem podmiotu i włączenie go w proces życia. Tkwiał w tym, według Fellmanna, trzy najważniejsze twierdzenia. Po pierwsze, samodoświadczenie jest „samoistną formą wiedzy”, dokonaniem i procesem całościowym, który nie zna podziału na przedmiot i podmiot. Po drugie, procesu tego nie sposób opisać wyłącznie poprzez kategorie pojęciowe, gdyż nie jest on Kartezjańską samorefleksją. Po trzecie, przyznanie zasadniczej rangi subiektywności wcale nie izoluje jednostki, a otwiera ją na innych i dzięki uczestnictwu społecznemu odróżnia od autokontemplacji. Dlatego dla samodoświadczenia Refleksja bez fantazji powoduje wyobcowanie, tak jak fantazja bez refleksji prowadzi do rozproszenia. Dopiero razem ukazują samodoświadczenie, w którym tożsamość osobowa może się stabilizować i rozwijać²⁰. Współwyznaczają również „logikę życia”, a o jej uchwycenie oraz zrozumienie przede wszystkim chodzi. Fellmann podtrzymuje tezę „Lebensphilosophie”, że życie znosi sprzeczności między tym, co nie wydaje się do pogodzenia, że panują tutaj inne reguły niż w poznaniu przedmiotowym. Dlatego jako „nierozzerwalna jedność wiedzy i bytu” ma ono dla doświadczenia siebie moc normatywną. Fundamentalne znaczenie ma fakt, że każdy doświadcza indywidualnie, ale życie posiada własne zasady — dialektyka ogólnego i indywidualnego, obiektywnego i subiektywnego sprawia, iż funkcjonuje ono jako „konkretne medium doświadczenia”. Wobec ewentualnego wniosku o nieporównywalności ludzkich doświadczeń przypomniano o tak uniwersalnych zjawiskach jak narodziny i śmierć. Na tym poziomie ogólności wypowiedziane jest zatem przekonanie, że własne życie trzeba przeżyć, a oznacza to liczenie się z tym, że — dla wyrazistości posłużę się terminami niemieckimi — w życiu „das Sosein” określa „das Dasein”. W tym momencie Fellmann zwraca uwagę na tak często przywoływane stwierdzenie: „Takie jest życie”, i tak je komentuje: „Chodzi o to, aby to, co nieoczekiwane i nieuniknione uczynić akceptowalne *sub specie vitae*”²¹.

Posłużyło to jako argument przeciw upatrywaniu tonu rezygnacji tam, gdzie ukazuje się sens normatywny. Tym samym prowadzi to do rewizji spojrzenia na „Lebensphilosophie”, co w tym wypadku pociąga za sobą dostrzeżenie jej „ludzkiego oblicza”. James pisał o pragmatyzmie jako humanizmie, Fellmann idzie w jego ślady,

²⁰ F. Fellmann: *Lebensphilosophie...*, op. cit, s. 141.

²¹ Ibidem, s. 22.

rozciągając na całą „Lebensphilosophie”. A nawet w przedmowie do drugiego wydania *Die Philosophie des Lebens* (1922) Rickerta znalazł przychylnie dla „filozofii życia” opinie. Zawierały się one w tym, że tezy Diltheya czy Bergsona otwierają przed myśleniem pojęciowym nowe zakresy treści. Wypowiadając się przeciw „Lebensphilosophie”, Rickert dążył do zbudowania „Philosophie des Lebens”, która rozjaśniłaby to, co dane w przeżyciu, a określenie wartości jako „tego, co inne życia” (*Andere des Lebens*), pozwalało ich transcendentalne obowiązywanie związać z życiem. Nasuwa się tutaj uwaga, że analogicznie autor *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* zwalczał filozofię światopoglądową, ale opowiadał się za filozofią jako teorią światopoglądu. Jeżeli u Rickerta Fellmann znalazł punkty zbieżne z surowo ocenianą przez siebie „Lebensphilosophie”, chybIAjące celu wydały mu się te współczesne stanowiska krytyczne, które widzą w niej głównie ideologię. W oparciu o francuskich filozofów postmodernistycznych (ze wskazaniem na G. Deleuze) podjęta została zatem obrona Nietzschego. Nie prefaszizm, ale to, że wbrew „projektowi moderny” budował „teorię eksperymentalnego samodoświadczenia”, jest tutaj najważniejsze. Nawiązując do Simmla Fellmann podkreślił związki autora *Jutrzenki* z Schopenhauerem, dla którego najistotniejsze ma być włączenie „woli życia” w myślenie. O ile pierwszy był „eksperymentatorem”, to drugi — „mystykiem”, ale — zdaniem Fellmanna — kontemplacja i eksperyment to jedynie bieguny tworzące pole napięć współczesnej subiektywności, między którymi człowiek zdobywa i rozwija wiedzę o sobie samym.

Poniekąd klamrowo powróciłem do myślicieli, od których Fellmann rozpoczął. Jeżeli jego zamierzeniem była zmiana spojrzenia na „Lebensphilosophie”, to należno rozbirowi poddać koncepcje jej prekursorów. Dlatego w nich, a jeszcze silniej w programach w pełni rozwijających idee „filozofii życia”, dopatrywał się on nie wskazywania na sens życia, ale takiego ujęcia rzeczywistości doświadczenia, które zbiega się z samym życiem. Potępienie ideologicznych interpretacji „Lebensphilosophie” nie oznaczało zlekceważenia historycznych warunków, które ją zrodziły. Równie ważna jest jednak terażniejszość i przyszłość, a do nich odnoszą się uwagi Fellmanna o zadaniach filozofii. W pewnej też mierze jego praca zawiera diagnozę jej współczesnego stanu, choć autor tylko wzmiankuje, że największe nadzieje należy wiązać z odnowieniem hermeneutyki i nieformalistycznego uprawiania etyki, że inaczej należy odczytywać amerykańskich analityków. Jest też przekonany o niewykorzystaniu jeszcze do końca „analitycznych perspektyw”, które odsłania „Lebensphilosophie”. Jeśli zwraca on uwagę na odmienną postać racjonalności, nazwaną także „racjonalnością performatywną”, a interesuje ona Fellmanna jako logika i etyka, to konsekwencją tego jest upadek klasycznej metafizyki i filozofii podmiotu. Inaczej to wyrażając: w „Lebensphilosophie” tkwią pomysły, które odpowiadają okresowi przejścia do postmoderny. Można byłoby nawet powiedzieć, że historycznofilozoficzne rozważania Fellmanna ukazanie tego faktu miały głównie na celu. Broni on przy tym przekonania, że systematyczne opracowanie teorii samoświadomości jako wyzwanie współczesności winno być poprzedzone właściwą oceną tradycyjnej „Lebensphilosophie”.

Z tego względu jego interpretacja idzie o wiele dalej niż ujęcie, które przedstawił Hans-Joachim Lieber, rewidujący dawniejsze analizy politycznego wymiaru czy znaczenia „Lebensphilosophie”. Niemniej decyzyjonistyczne konsekwencje relatywizmu i subiektywizmu oceniał on jako sprzeczne z humanistycznym stanowiskiem jej głównych przedstawicieli. (...) Jak wyraźnie widać, w tym punkcie poglądy Fellmanna są diametralnie odmienne, a spór ostatecznie toczyłby się o model racjonalności. Lieber dyskutuje o „filozofii życia” jako krytyce kultury, co kontynuuje sposoby rozpatrywania jej jako jednego z najważniejszych nurtów filozofii kultury. Faktycznie oddziaływanie „Lebensphilosophie” na różnorodne sfery zagadnień kulturalnych były olbrzymie²³.

Książka Fellmanna skupiona na kategorii samoświadomości i subiektywności prezentuje jednak całkowicie różny sposób problematykacji. I na dobrą sprawę on jest najważniejszy, ponieważ surowi historycy filozofii mogliby się czuć nieukontentowani szczegółowością analiz koncepcji klasycznych, a systematycy mogliby narzekać na brak kompletności teoretycznej części pracy. Wydaje się wszakże, iż autor nie pretendował do całościowego wyczerpania i opracowania problematyki „Lebensphilosophie” i swoje ambicje ograniczył do naszkicowania nowej płaszczyzny stawiania pytań. One to czynią lekturę jego książki tak interesującą i pozwalają mu aprobaty wnie wypowiadać się o „Lebensphilosophie”. Uczyniły one również możliwym zgeneralizowanie — historycznej, wydawałoby się — tematyki: Fellmann wielokrotnie podkreśla, że wiele cennych sugestii może znaleźć w niej współczesna myśl filozoficzna. Trudno ukryć, że w samej „Lebensphilosophie” tkwią zadatki dla tego rodzaju uogólnień — Marek J. Siemek²⁴ na przykład od ujmowania „filozofii życia” jako samowiedzy modernizmu przeszedł do typologicznego przedstawienia Nauki i Życia.

Nie spodziewam się, iż książka Fellmanna ostatecznie przewycięży utrwaloną już praktykę rozważania tej problematyki, z pewnością jednak przywraca jej wagę i oferuje niebanalne na nią spojrzenie.

²² H. -J. Lieber: *Kulturkritik und Lebensphilosophie*. Darmstadt 1974.

²³ G. Landau: *Wpływ „filozofii życia” na współczesny ruch pedagogiczny*. „Chowanna” 1929, z. 2.

²⁴ M. J. Siemek: *W kręgu filozofów*. Warszawa 1984; Tęgoż: *Mysł drugiej połowy XX wieku*. W: M. J. Siemek (red.): *Drogi współczesnej filozofii*. Warszawa 1978.