

WOJCIECH TORZEWSKI
Akademia Bydgoska

POJĘCIE PRZEŻYCIA U PROGĘ FILOZOFII HERMENEUTYCZNEJ

Słowo „przeżycie” na tyle trwale weszło do naszego języka, że niejednokrotnie zapominamy, iż swój karierę rozpoczyna ono właściwie dopiero w drugiej połowie XIX wieku. Zdaliśmy my już nawet nabierać do niego pewnej nieufności, szczególnie po antypsychologicznych i antyrelatywistycznych krytykach z początku XX wieku. W niniejszym artykule chciałbym wskazać na istotną rolę tego pojęcia w kształtowaniu się filozofii hermeneutycznej, odwołując się przede wszystkim do refleksji Wilhelma Diltheya.

W potocznym użytku pojęcie „przeżycia” zachowuje jeszcze duże znaczenie. Traktuje się je jako niemal nieodzowne, szczególnie wówczas, kiedy chce się opisać „wewnętrzne stany” i podkreślić ich siłę, kiedy chce się dążyć do zrozumienia, że to, z czym się zetknęliśmy, wywarło na nas wielki wpływ bądź zaangażowało nas „całkowicie” i „bez reszty”, tj. miało i ma dla nas istotne znaczenie.

Mówi się o przeżyciu podkreślając równie „autentyczność”, wewnętrznych prawd tego „zdarzenia”, jakie stało się czymś udziałem. To, co przeżyte jest na pewno prawdziwe. Nie da się tego podważyć adnymi racjami. W tym, co przeżyte objawia się sama rzeczywistość. Jeśli więc chcemy oprzeć się w naszym życiu na trwałych fundamentach, mamy niejako do dyspozycji przeżycia i to, co one ze sobą wnoszą. Możemy im zaufać, bowiem są naszą własnością i żadna zewnętrzna instancja nie jest w stanie podważyć ich realności, a więc również i prawdy, jaką w sobie zawierają. Bezpośrednio jako cecha i niemal istota przeżycia nadaje im charakter różni, a zarazem szczególnie rangę, jak przypisuje się im od końca ubiegłego stulecia.

Pozostaje jednak przynajmniej jedno ważne zastrzeżenie, które w pełni dostrzeżono na początku wieku XX. Przeżycia są własnością jednostki, a jako takie nie spełniają jednego z najważniejszych wymogów filozoficznych z teoretyczną własnością, jakim jest wymóg intersubiektywności. Pozostają prywatną własnością indywidualium i ich waga ogranicza się do życia indywidualium. Te cechy, które stanowiły o szczególnym charakterze przeżycia, mianowicie bezpośrednie zaangażowanie całej osobowości, teraz powodują, iż dostrzega się, że są one niedostępne dla zewnętrznego obserwatora, że nie mogą być użyte w pojęciach, które są przeciwieństwem własności „wielu”. Wydaje się, iż skonceptualizowane, tracą to, co dla nich istotne: ową niewątpliwą siłę oddziaływania płynącą z osobistego do wiadczenia rzeczywistości o wielkiej wadze. Można w tym miejscu zrozumieć, dlaczego pojęcie

prze ycia wi e si tak mocno z teori znaczenia sztuki. Sztuka przecie oddziaływuje tak, e jest w stanie przełama barier indywiduum i przy odpowiedniej wra liwo ci odbiorcy stworzy warunki do zaistnienia tego, co wydaje si niemo liwe: prze ycia czego , co było (lub mo e by) prze yciem kogo innego. To wła nie sztuka, jak si wydawało, mo e stworzy wspólnot prze y , udost pni najbardziej osobiste prze ycia i w ten sposób przekroczy to, czego nie jest w stanie przekroczy intelekt z jego kategoriami. A przecie w prze yciach dochodzi do najbardziej bezpo redniego spotkania z rzeczywisto ci . Dlatego te nie jest przypadkiem, e poj cie prze ycia pojawia si w XIX wieku w zwi zku ze „sztuk prze ycia”, która obiecuje dotarcie do nowych ródeł. Czytaj c *Fausta* dostrzegamy przynajmniej jeden z istotnych motywów, który przyczynił si do popularyzacji tego słowa, a potem tak e do refleksji kształtuj cej poj cie prze ycia. Odwołanie do twórczo ci Goethego nie jest zreszt w tym kontek cie przypadkowe, zwa ywszy, e w twórczo ci Diltheya termin prze ycie pojawia si przy okazji biografii poety. Faust, intelektualista, buntuje si przeciwko skostnieniu i własnej powierzchowno ci, b d cej wynikiem jego teoretycznych zamiłowa . Wiedza, czerpana z drugiej r ki, z ksi ek i spreparowanych eksperymentów, wydaje mu si wi zieniem, które oddziela go od rzeczywisto ci:

„Biada! czy jeszcze wci tkwi w tym wi zieniu?
 W przekl tym st chłych murów zacie nieniu, Gdzie sło ca promie ,
 zanim ciany dra nie,
 W barwionych szybach łamie si i ga nie.
 Gdzie od posadzi do samej powały
 Pi trz si w cisku całe góry ksi ek,
 Gdzie zakopconych pergaminów zwały
 Kurz warstw kryje, mól i robak dr y?
 Bezu ytecznych szkieł i retort skład (...)
 Oto twój wiat!. A wi c to ma by wiat!”¹.

Intelektualista ów, zniewolony przez ksi ki i ukształtowany przez ich lektur , oczekuje teraz spełnienia w prze yciu porywaj cym cał osobowo . Chce przyswoi w prze yciu cał prawdziw rzeczywisto . Prze ycie - owo poj cie zawiera w sobie zarówno ide dynamizmu, jak i cało ciowo ci. Ruch w nim zawarty zd a do ogarni cia jak najwi kszej przestrzeni, a w ko cu do poczucia niesko czono ci własnego prze ywaj cego jestestwa, które ł czy si ze wszystkim i jest wszystkim: w prze yciu wszystkiego doznaje i wszystko rozumie, nic mu nie umyka. U wiadomienie sobie, e wiat nie

¹ J. W. Goethe: *Faust*, tłum. F. Konopka. Warszawa 1977, s. 48-49.

sprowadza się do praw i obserwowalnych procesów, które można by zrozumieć i pojąć ciowo opanować, zniechcenie rolę zewnętrznego obserwatora i eksperymentatora. W tym celu w składzie „szkielet i retort”, nakazuje Faustowi odwrócić się od studiów i poszukiwać spełnienia w przeyciu.

W procesie kształtowania się pojęcia przeycia niebagatelnie ważną rolę ma jego krytyczny charakter. Wyraża mianowicie krytykę, z jednej strony, o wieceniowego racjonalizmu, z drugiej, pozytywistycznej koncepcji doświadczenia i rzeczywistości, jak również przeakcentowania roli techniki w życiu człowieka. Gadamer mówi o „nieobecności przeycia i głodzie przeycia, płynących z choroby na skomplikowanej maszynierii cywilizacji przeobrażonej przez cywilizację przemysłową”².

Zwrot ku przeyciu ma zatem swój podstaw w dążeniu do pełniejszego uczestnictwa w życiu, do pełniejszego spotkania z rzeczywistością, w którym do przekroczenia skłonności naszego do doświadczenia. Oczywiście kariera pojęcia przeycia nie mogłaby mieć miejsca, gdyby nie dowartościowanie tego, co jednostkowe i skłonne, i gdyby nie wiara w to, że to właśnie nie może stać się miejscem objawiania się Całości. Ten panteistyczny charakter przeycia będzie zresztą obecny również w refleksji Diltheya.

Na tle powyższej nakreślonej roli znaczenia pojęcia przeycia możemy teraz podjąć próbę ukazania Diltheyowskiej refleksji z perspektywy znaczenia i roli owego pojęcia w ramach jego filozofii życia, a w szczególności w ramach, opierającej się na niej, ugruntowania wiedzy w naukach humanistycznych. Problemy, jakie wystąpiły w związku z zadaniem ugruntowania humanistyki (cz. I) i przykłady programowego odchodzenia od tego pojęcia w jego funkcjach epistemologicznych (cz. II) ukazują wewnętrzne napięcia i słabości tego pojęcia jako podstawowego dla nauk humanistycznych. Zarazem jednak spojrzenie na przemiany kontekstów, w jakich występuje ono u samego Diltheya pozwala uświadomić sobie jego rolę w procesach kształtowania się filozofii hermeneutycznej (cz. III).

Oprócz wspomnianych funkcji, odwołanie się do pojęcia przeycia miało zapewne służyć temu, by zasypywać te przepaści, które stworzyła refleksja filozoficzna, w szczególności ci nowożytna: pomiędzy rzeczywistością a wiadomością, pomiędzy ciemnością a pojęciem, czasem a wiecznością, pomiędzy jednostką a wspólnotą, tym, co subiektywne a tym, co obiektywne itd. W tym sensie pojęcie to stanowi wiadek przełamywania charakterystycznych dla paradygmatu epistemologii nowożytnej opozycji. Zrazu dokonuje się to na gruncie ogólnego Diltheyowskiego projektu uzasadnienia obiektywności poznania humanistycznego, a zatem samo ma charakter epistemologiczny (w tym sensie można by powiedzieć, że jego pozytywistyczny jeszcze charakter, na

² H.-G. Gadamer *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran. Kraków 1993, s. 90.

kóry wskazuje Gadamer³). Nacisk położyony zostaje na pojęcie przezycia jako źródło, z którego powstaje wiedza humanistyczna i które ma być jej uprawomocnieniem⁴. W okresie późniejszym, w ramach szerzej zaprojektowanej koncepcji hermeneutycznej, pojęcie przezycia włączone zostaje w jeden kontekst i wraz z pojęciami wyrazu i rozumienia reprezentuje yciowy związek elementów podstaw wiedzy. Dostrzegamy, iż pojęcie to wiedziewówczas Diltheya ku perspektywie takiego ujęcia sposobu ludzkiego bycia w świecie, dla którego najistotniejszym wyznacznikiem jest rozumienie. Dopiero w ramach owego kontekstu yciowego (przezycie-wyraz-rozumienie) pojęcie przezycia nabiera znaczenia, które w pełni uwidacznia jego funkcje w ramach całej filozofii Diltheya. Będziemy się starali pokazać, że Dilthey zachowuje walory pojęcia przezycia włączając je właśnie w ten kontekst, a zatem, że nie można traktować owego pojęcia w izolacji od triady przezycie-wyraz-rozumienie, przypisując mu np. funkcję ostatecznego fundamentu wiedzy na podobieństwo pozytywistycznych „danych”. „Znaczenie psychologii - pisze Paczkowska-Łagowska - ulegnie zdecydowanie pomniejszeniu, gdy nauki humanistyczne zostaną następnie określone przez Diltheya jako te, z którymi mamy do czynienia, gdy dochodzi do głosu ekspresje yciowe i o ile są one rozumiane. Psychologiczny punkt widzenia Einleitung straci na znaczeniu w rozprawie pt. *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych* (1910), w której analiza rozumienia wysunie na czoło hermeneutyczny punkt widzenia”⁵.

I. Dilthey - projekt ugruntowania nauk humanistycznych. Należy jeszcze raz podkreślić, że w Diltheya projekcie ugruntowania nauk humanistycznych przezycie pełni szczególną, epistemologiczną rolę i tym samym wykracza poza użytek, jaki czyniła z niego niemiecka humanistyka XIX wieku.

Takie cechy przezycia, jakimi są bezpośrednio i „całościowo”⁶ ujęcia rzeczywistości skłaniały niewątpliwie do tego, by przyjąć je za podstawę tworzenia się wiedzy, szczególnie wówczas, gdy krytycznie oceniano możliwości samego intelektu i do wiadczenia zmysłowego, co na gruncie filozofii przezycia było powszechne. Ponadto pojęcie to właśnie z perspektywy filozofii przezycia zdawało się najlepiej odpowiadać sposobowi, w jaki człowiek

³ „Diltheya pojęcie przezycia zawiera najwyraźniej oba momenty panteistyczny, a jeszcze bardziej pozytywistyczny, przezycie, a jeszcze bardziej jego wynik” (tam e).

⁴ Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że „psychologia opisowa” Diltheya, w ramach której pojawia się pojęcie przezycia, na tyle różni się od psychologii empirycznej, mogącej stanowić epistemologiczny fundament uprawomocnienia wiedzy humanistycznej, że nie można utożsamiać jego filozofii nauk humanistycznych z prostą kontynuacją klasycznego pozytywizmu angielskiego. Różnicę uwidacznia i analizuje E. Paczkowska-Łagowska w swej pracy *Filozofia nauk humanistycznych w ujęciu Wilhelma Diltheya*. Kraków 1981, zwł. s. 67-76.

⁵ E. Paczkowska-Łagowska: *Filozofia nauk humanistycznych...*, wyd. cyt., s. 62.

⁶ Tę cechę przezycia wyjątkowo niam ponownie.

uczestniczy w rzeczywistości. Tak więc Dilthey dostrzega w przeżyciu coś, co zapewnia człowiekowi bezpośredni dostęp do rzeczywistości i stanowi o możliwości pełniejszego ujęcia tej rzeczywistości. W przeżyciach „dane jest [...] królestwo bezpośrednio rzeczywistości; bramy rzeczywistości stoją tu otworem”⁷. Według „postrzeganiem od wewnątrz rzeczywistości”⁸, przeżycie nie jest jedynie uwewnętrznieniem tego, co dane jest w „obiektywnym” świecie przedmiotów. W dziele *Trzy epoki nowoczesnej estetyki* Dilthey, pisząc o naturalizmie i sztuce na ładowczej zapytuje: „Co tutaj jest dane rzeczywistości?”⁹. Okazuje się przecie, że nie jest to czysta „faktyczność”, lecz coś więcej: artysta „odtworza ją”, jeżeli tylko jest artystą, przeżywa zawsze znaczenie tego, co ma „przed sobą”, przywołuje całość, w obrębie której pojawia się to, co przeżywane, a więc nie istnieje dla niego „nagi” fakt. Samo postrzeganie, według momentem przeżycia, jest już współkształtowane przez całą „kompleks psychiczny”. Nie oznacza to dla Diltheya niemożności „obiektywnego” ujęcia rzeczywistości. Zmienia się raczej pojęcie tego, co rzeczywiste. To właśnie możliwość do wiadczenia, jakie daje przeżycie, według decyduje o tym, co rzeczywiste. Ostatecznie rzeczywistość, o której tu chodzi jest rzeczywistość przeżycia. Jest ona wcześniejsza od podziału na podmiot i przedmiot, a wyraża pojęcie znaczenia¹⁰. *Bedeutung* nie jest tutaj jednak, tak jak np. dla Fregego, przedmiotem, stanowi czymś desygnat wypowiedzi, ujmowanym poprzez myślenie. Sposób ujmowania rzeczywistości u Diltheya jest nierozłączny z nią samą. Zgodnie z postulatami „immanencji” istnieje ona tylko w jej ujmowaniu. „Nigdy - pisze Dilthey - nie jest nam dane samo tylko przeżycie wewnętrzne ani samo tylko świat zewnętrzny, oba momenty są zawsze razem, ale i w najwyższym odniesieniu do siebie”¹¹.

Przeżycie więc będzie stwarzało ramy możliwości do wiadczenia. Dzięki swym własnościom będzie znacznie szersze niż te, które zakreśla mu np. „naoczność zmysłowa”. Ogarnie w ten sposób cały obszar do wiadczenia, którego wyrazem są poszczególne dziedziny kultury. Według rodzaju do wiadczenia, przeżycie eliminuje możliwość wiedzy opartej na „czystej spekulacji”. Zawierając w sobie bezpośrednio, eliminuje ono rozdiel między zewnętrznym zjawiskiem a istotą rzeczy.

Krytyka „intelektualizmu” (spekulacji) oraz „pozytywizmu” wyraźnie widoczna jest również w podkreśleniu innego aspektu przeżycia, mianowicie

⁷ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*. t. XIX. Göttingen 1982, s. 55.

⁸ W. Dilthey: *G.S.I.* t. VII. Leipzig, Berlin 1927, s. 217.

⁹ W. Dilthey: *Trzy epoki nowoczesnej estetyki i jej dzisiejsze zadania*, w: tenże: *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1982, s. 281.

¹⁰ Na temat związku pojęcia przeżycia z pojęciem znaczenia por. E. Paczkowska-Łagowska: *Logos życia*. Gdańsk 2000, s. 121-123.

¹¹ W. Dilthey: *G.S.*, t. VIII. Leipzig, Berlin 1931, s. 16.

cie jego „cało ciowo ci”. Cało ciowo owa oznacza, e prze ycie realizuje si zawsze jako moment yciowej cało ci, a przez to osadzone jest w całym układzie prze y, który zarazem kształtuje, jak i przez który jest kształtowane. Cało ciowo prze ycia oznacza jednak tak e, e jest ono jedno ci, cało ciowym aktem anga uj cym wszystkie duchowe władze czy mo liwo ci człowieka. Jest ono aktem „całego” człowieka jako istoty „przedstawiaj co-chc co-czuj cej”. Mo na co prawda mówi o dominacji pewnych stron ludzkiej psychiki w poszczególnych prze yciach, lecz zawsze pozostaj one w istotnych relacjach z cało ci osobowo ci¹². Tak jak w prze yciu odtwórczym tak w ka dym prze yciu „współdziała ycie psychiczne w swej totalno ci.”¹³. ycie w tym sensie Jest polem działalno ci totalno ci ycia psychicznego w kolejno nast puj cych po sobie stanach naszego umysłu (słowo umysł oznacza tu t wła nie totalno)”¹⁴.

Oczywi cie podkre lanie „cało ciowego” charakteru prze ycia implikuje równie pewne trudno ci. Wspominali my o nich ju na wst pie. Chodzi mianowicie o zarzut irracjonalizmu wi cy si z przyj ciem za podstaw cpistemologiczn czego, co samo wydaje si by „niezgi bialne” i nie poddaj ce si kontroli. Z „cało ciowego” charakteru prze y mo e wynika okre lenie ich jako aktów przedpoj ciowych, a nawet całkowicie nie wiadomych. „Dilthey - pisze G. Misch - o układzie psychicznym mówi: zostaje on 'prze yty', w 'silnym' - czy inaczej 'mrocznym' - spostrzeganiu wewn trznym”¹⁵. „Obserwacja niszczy prze ycie”¹⁶, a próbuje je zreflektowa umyka nam ono w swoim realnym charakterze. Poprzez uwag i namysł „zatrzymujemy to, co samo w sobie płyn ce”¹⁷, co czasowe i historyczne. Czy wobec tego nie mamy tu do czynienia z ponownym wytworzeniem si przepa ci pomi dzy rzeczywisto ci a wiedz o niej, czy nie powracamy tym samym do teriopoznawczego dualizmu, który miał by przewyci ony wła nie przez odwołanie si do poj cia prze ycia? Je li okre limy je przez pryzmat przedpoj ciowo ci, nie wiadomo ci, czasowo ci i cało ciowo ci, wówczas odznacza si ono b dzie nieredukowaln irracjonalno ci. Wobec tego postulat Diltheya, by naukom humanistycznym towarzyszyła „filozoficzna wiadomo tego, jak z prze ywania tego, co si wydarza, tworzy si

¹² „Znaczenie 'prze ycia' pokazuje si najlepiej nie wtedy, kiedy staramy si rozbija je na cz ci składowe, lecz gdy ujmujemy je cało ciowo [...]” (K. Sauerland: Od Diltheya do Adorna. *Studia z estetyki niemieckiej*. Warszawa 1986, s. 56. W cz ci po wi conej Diltheyowi autor omawia histori pojawienia si i rozwoju poj cia „prze ycia”).

¹¹ W. Dilthey: G. S. t. VII, wyd. cyt., s. 218.

¹⁴ W. Dilthey: G. S. t. VI, Leipzig, Berlin 1931, s. 304, tłum. za: G. Sowi ski, w: G. Sowi ski (red.): *Wokół rozumienia*. Kraków 1993, s. 62.

¹⁵ G. Misch: *VorberichtdesHerausgebers*, w: W. Dilthey: G. S., t. V, wyd. cyt., s. LXXXI.

¹⁶ W. Dilthey, G. S., t. VII, wyd. cyt., s. 194.

¹⁷ Tam e, s. 195.

naoczny pojęciowy układ ludzko-historyczno-społeczny świata¹⁸ staje przed, wydawałoby się, nie dając się przewyciszyć, trudno ci. „Trudno”, komentuje Dilwald, wypełnienia tego postulat tkwi w nieprzewyciszalnej irracjonalności przeżycia, a więc także we wszelkiej historii, której podstawą jest 'irracjonalna faktyczność'. Dilthey w swoich analizach wci na nowo napotyka te granice¹⁹.

Kolejną trudność, jaka wiąże się z pojęciem przeżycia jest jego czasowość. Jako „miejsce” ujawniania się rzeczywistości, przeżycie posiada specyficznie czasowy charakter. Specyficzność ta ujawnia się w pewnej antynomiczności, jakiej myślenie odkrywa w przeżyciu czasu²⁰. Z jednej bowiem strony przeżycie jest jakby zatrzymaniem czasowego przepływu w teraźniejszości: „To wypełnienie realności czyli teraźniejszości istnieje stale, podczas gdy wci zmienia się treść przeżywania. Przedstawienia, w których jeste my w posiadaniu przeszłości i przyszłości, istnieją tylko w teraźniejszości. Nie ma niczego poza realnością, pojawiając się w stale istniejącej teraźniejszości. Statek naszego przeżycia niejako nieustannie unosi przesuwać się nurt, a teraźniejszość jest stale i wszędzie tam, gdzie na tych falach jeste my, doznajemy, wspominamy, żyjemy nadzieje, krótko mówiąc żyjemy pełni naszej realności²¹”.

Z drugiej strony samo przeżycie okazuje się być „upływem w czasie”: „Przeżycie jest pewnym upływem w czasie, w którym każdy stan, zanim stanie się wyraznym przedmiotem, zmienia się, ponieważ następuje po nim chwila zawsze nadbudowuje się na wcześniejszej, i w którym każdy moment - jeszcze nie ujęty - staje się przeszłością²². Przeżycie jest więc pewnym kontinuum, w ruchu którego znika to, co teraźniejsze: „teraźniejszości nie ma nigdzie; to, co przeżywamy jako teraźniejszość, zawsze zamyka w sobie wspomnienie tego, co niegdyś równie było teraźniejszością²³”.

Ta antynomiczność i nieprzejrzystość czasowego charakteru przeżycia skłania nas do określenia go jako zarazem czasowego i kondensującego czas. Ponieważ nie można traktować przeżycia jako czegoś odizolowanego od reszty przeżycia i całego związku przeżycia występującego w nim, można powiedzieć za Diltheyem, że „przeżycie zawiera zarazem jako realność strukturalny związek przeżycia; czasowo-przestrzenna lokalizacja, która rozprzestrze-

¹⁸ Tam e, s. 4.

¹⁹ H. Dilwald: *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*. Göttingen 1963, s. 144.

²⁰ W. Dilthey: *G. S. t. VII*, wyd. cyt., s. 194.

²¹ Tam e, s. 193, tłum. za: G. Sowiński, dz. cyt. s. 78-9. Por. także: W. Dilthey: *G. S. t. VII*, wyd. cyt., s. 230.

²² Tam e, s. 194.

²³ Tam e.

nia si od tera niejszo ci (...)"²⁴. Tym samym, okre lone jako czasowo-historyczne prze ycie, b d ce „najmniejszy jednostk ycia”²⁵, stanowi ródło tego, e „ ycie tworzy czasowo-historycznie rozwijaj cy si cało ciowy przebieg”²⁶.

Charakteryzuj c w ten sposób prze ycie nale y jednak zapyta , czy co tak nieuchwytnego, przemijaj cego i zmieniaj cego si mo e stanowi podstaw kształtowania si wiedzy humanistycznej. Czy jednak jego funkcja kondensowania czasu²⁷ (wyr a j ca si w poj ciu znaczenia) nie wnosi w tym punkcie pozytywnej równowagi? Z drugiej strony, czy wewn trzna dynamika prze ycia okre laj ca ycie w jego czasowo ci wystarcza, by okre li czasowo przebiegu dziejów jako przedmiotu humanistyki?²⁸ Jak zatem prze ycie mo e by , mówi c za Diltheyem „prakomórk wiata historycznego”²⁹.

Jak widzimy, poj cie prze ycia jako epistemologiczna podstawa nauk humanistycznych rodzi wiele problemów i pyta ³⁰. Cho zdaje si ono rozwi zywa niektóre, fundamentalne kwestie, przyczynia si do powstania nast pnych. Obok tych, które ju wymienili my, mo na jeszcze wskaza na nieredukowalny subiektywizm prze ywania. Prze ycie niesie w sobie cał „niezgi bialno ” ycia, a przez to zdaje si zamyka we własnym kr gu subiektywno ci i nieprzejrzysto ci dla refleksji. Ujmuj c je tylko z tej strony, rodz si zatem wszystkie postawione wy ej pytania i gdyby ono samo miało spełnia rol punktu oparcia dla humanistyki musieliby my uzna Diltheya

²⁴ Tam e, s. 231.

²⁵ Por. Por. tam e, s. 195: „Bieg ycia składa si z cz ci, z prze y , które pozostaj do siebie w wewn trznym układzie. Ka de poszczególne prze ycie odnosi si do osoby, której jest cz ci ; dzi ki strukturze jest ono powi zane innymi cz ciami w układ; układ jest rozległ kategori , której ródło tkwi w yciu. Układ ujmujemy moc jedno ci wiadomo ci. Jedno wiadomo ci jest warunkiem, któremu podlega wszelkie ujmowanie; jest jednak rzecz jasn , i wyst pienie układu nie wynika łąby z samego faktu, e jedno ci wiadomo ci jest dana pewna mnogo prze y . Układ ycia jest nam dany tylko dlatego, e samo ycie jest strukturalnym układem, w którym prze ycia pozostaj do siebie w prze ywalnych przez nas odniesieniach (...)" (tłum, za: G. Sowi ski, dz. cyt., s. 80).

²⁶ Por. H. Diwald, dz. cyt., s. 134. Przytacza on w tym miejscu sformułowania Bollnowa. Kontynuuj c: „Znajdujemy si tutaj w najwa niejszym punkcie filozofii Diltheya. Czy z poj : prze ycia, działania, znaczenia, czasowo ci, układu itd. nie wynika nieuchronnie to, e musimy uto sami ycie i dzieje?" (tam e, s. 134).

²⁷ Bollnow mówi o tym, e prze ycia nadaj yciu „ziarnisto ” (por. Ten e: *Die Lebensphilosophie*. Göttingen, 1958, s. 26).

²⁸ „To jednak, co wytwarza dziejowo w całym jej zakresie, nie daje si ostatecznie wyprowadzi z subiektywnego prze ywania i jego strukturalnych stosunków. (...). Wraz z tym ujawnia si , e ycie i dzieje nie s daj cymi si dowolnie wymienia członami w sensie 'A' jest 'A'" (tam e, s. 135).

²⁹ Por. W. Dilthey: *G. S., t. VII*, wyd. cyt., s. 41-42.

³⁰ Nale y w tym miejscu wskaza , e o trudno ciach, jakie napotyka poj cie prze ycia jako element funduj cy prawomocno wiedzy humanistycznej pisze również Z. Kuderowicz w swej monografii o Diltheyu (zob. Z. Kuderowicz: *Dilthey*. Warszawa 1967, s. 88-91).

uzasadnienie nauk humanistycznych za fiasko psychologizacji i d irracjonalistycznej próby zbudowania epistemologii na gruncie filozofii ycia.

II. Eduard Spranger - duch, a nie dusza. Filozofia nauk humanistycznych Sprangera stanowi wyra ny przykład dystansowania si wobec pojcia przeycia. Poniewa Spranger jest uczniem Diltheya, jego stosunek do owego pojcia b dzie tu znamienny. Jego koncepcja ukazuje, jaki sens mo na było przypisywa „przeyciu” i w jaki sposób próbowano omin trudno ci zwi zane z tym pojciem.

Podstawow konstatacj Sprangera, jest odró nienie trzech sfer bytu: wiata fizycznego, wiata psychicznego i wiata idealnego. Tylko sfera psychiczna jest ci le subiektywn . Zawiera ona konkretne przeycia psychiczne empirycznego podmiotu, które s całkowicie niedost pne bezpo rednio innym podmiotom³¹, a wobec tego ograniczaj si do własnego, zamkni tego wiata jednostki. Obie pozostałe sfery nale do obiektywnego i intersubiektywnego wiata dost pnego ka demu poznajcemu. Bardzo mocno podkre la Spranger oddzielenie i odró nienie subiektywnych prze y jednostki od obiektywnych tre ci duchowych przejawiaj cych si w jej, najszerszej poj tych, zachowaniach. Pisz e on: „Sposób, w jaki ten subiekt duchowy zawarty jest w indywidualnym 'ja' jest wa nym problemem teorii rozumienia. Jej zadaniem w tym zakresie jest ka dorazowe rozdzielenie tego, co nale y do 'ja' lub inaczej, do podmiotu psychologicznego od obiektywnych tre ci duchowych”³². Autor *O teorii rozumienia...* uwyra nia oddzielenie tego, co u Diltheya cz sto si mocno splatało: sfery psychologicznej zwi zanej z subiektywnym "ja" i jego przeyciami oraz sfery duchowej, zwi zanej z tre ciami idealnymi, wykraczaj cymi poza sfer prze y , jednak tylko poprzez ni dost pn .

Psychiczny wiat jednostki - dusza, mo e by prawdziwie zrozumiana tylko dzi ki duchowi - idealnym tre ciom, które tworz intersubiektywn sfer , z jakiej działania ludzkie bior swój sens. W rozumieniu działa nieodł czny element psychiczny mo e stanowi zaciemnienie i zafałszowanie, je li nie jest podporz dkowany czy kierowany wiatem idei. yj c w kulturze, poj tej jako przeci cie si i zwi zek wszystkich trzech rejonów bytu (fizyczno ci, idealno ci i psychiczno ci) i tworz c nauk , mo emy spróbować j odnie do ró nych rejonów istnienia. W ten sposób powstaj nauki o tym, co obiektywne i transsubiektywne. Przeycia wszelako zostaj wyj te z tego kr gu, którym mo e zajmowa si jakakolwiek nauka. Fakt ten w pełni ukazuje zaw enie znaczenia pojcia przeycia do sfery ci le subiektywnej i zabsolutyzowanie jego indywidualnego aspektu, od czego da-

³¹ Por. E. Spranger: *Lebensformen*. Haale 1930, s. 414.

³² E. Spranger: *O teorii rozumienia i psychologii nauk o duchu*, tłum. U. Schrade. Warszawa 1985, s. 20.

leki był Dilthey: „Na pierwszym miejscu - pisze Spranger - znajduj się bezpośrednio przeżycia. O nich nie istnieje żadna nauka: życie w tym obszarze jest nieuchwytnie, niekomunikowalne, bezkształtne, mistyczne, rozbieżnym i zanikiem, rozplątującym się snem, daleką analogią stanu półsnu”³³.

Rozumienie nigdy więc nie osiąga pełnej obiektywności swoich wyników, wciąż jest skazane na balast subiektywnych, partykularnych treści, które zaciemniają wpływ idealnej rzeczywistości na ludzkie działania i ich wytwory. Życie jest nieuchwytnie w swej pełni. Nauka zajmuje się więc tylko jego stronami uchwytnymi, uchwytnymi w aktach rozumienia, tą, która jest podporządkowana sferze bytu idealnego. Jak widać, u Sprangera przeżycie stanowi element nieredukowalny, ale i negatywny: jest tym pojęciem, które wskazuje na nie dające się przezwyciężyć niemożność rozumienia i zarazem na nieredukowalną „samotność” jednostki. Przeżycia są własnością izolowanego indywidualium i jako takie pozostają niedostępne poznaniu. Przeżycie zatem stanowi dla Sprangera już tylko moment zaciemniający i utrudniający rozumienie.

W przypadku problemu uprawomocnienia nauk o duchu zauważamy istotną różnicę w sposobie jego rozważania: Dilthey mianowicie ugruntowuje obiektywność humanistyki (a przez to próbuje się uporać z zagrożeniem relatywizmem) w ontologicznym związku, jaki zachodzi w przeżyciu między rozumiejącym a tym, co rozumiane. Pierwotnie obiektywność nauk o duchu jest oparta na nieusuwalnej jedności podmiotu i przedmiotu w przeżyciu i rozumieniu, które poprzez wyraz (ekspresję) wynosi ową jedność na poziom powszechnie dostępny. Spranger natomiast dokonuje owego ugruntowania poprzez wskazanie na ponadindywidualną, idealną rzeczywistość ducha, której pierwszym walorem jest nie jej niezaprzeczalna rzeczywistość, lecz intersubiektywna przejrzystość.

U Diltheya przeżycia są „miejscem”, gdzie wyjawia się rzeczywistość; byt dla człowieka (byt nierozdzielnie z nim związany) jest jedynym, jakim zajmują się „nauki o duchu”. Przeżywa je człowiek jest „punktem”, gdzie życie, a więc i rzeczywistość, pierwotnie się ujawnia. Subiektywność i obiektywność są wynikiem dalszych procesów. Ta pierwsza wykształca się poprzez ograniczanie własnych przeżyć tylko do nich, ta druga (obiektywność) poprzez wnoszenie ich w procesie rozumienia i wyrażania w konstelację innych wyrażonych i rozumianych przeżyć. Dopiero tu człowiek, będący ontologicznie miejscem odstawiania się rzeczywistości, może stać się obiektywny lub subiektywny w wygłaszaniu swoich sądów. O obiektywności rozumienia nie stanowi dystans, w jakim pozostaje ono do idealnej sfery ducha, ale rozległość kulturowej przestrzeni, jak ogarnia siebie i jak bierze pod uwagę. Po-

³³ Tamże, s. 25.

jcie prze ycia u Sprangera zmienia wi c swój sens, wyraża to, co partykularne, subiektywne, tylko psychiczne.

Spranger próbuje naszkicować tak teorię rozumienia dla nauk o duchu, by zadowolili wymagania, jakie się stawia nauce: intersubiektywnie sprawdzalne i komunikowalne. Koszty, jakie ponosi jego teoria za zrationalizowanie i ujęcie modelu rozumienia wyrażają się w usunięciu poza obręb zainteresowania wszystkiego, co nie podlega idealnej sferze wartości i w uznaniu tego za element zniekształcający proces rozumienia. Przez to na powrót wznaga się nieufność wobec prze ycia, źródła ciemnego i niekontrolowanego, poprzez które i w którym ujawnia się ycie - ostatecznie totalnie *Lebensphilosophie*.

nieufność wobec pojęcia prze ycia znalazła, jak widzimy na przykładzie Sprangera, swój wyraz nie tylko w obozie zdeklarowanych przeciwników Diltheyowskiej filozofii ycia (np. u przedstawicieli naokantyzmu badawczego), ale i w ród kontynuatorów jego myśli.

III. Dilthey prze ycie jako element triady prze ycie - wyraz - rozumienie. Dilthey jednak nawet w okresie, kiedy, w związku z lekturą *Badań logicznych* włożył nacisk na pojęcie prze ycia kładzie na pojęcie znaczenia, nie rezygnuje z tego pierwszego. Wynika to, jak się zdaje, z jego walorów, których nie dostrzegali krytycy, a które bezpośrednio wiążą się z perspektywą filozofii ycia. Pojęcie prze ycia mianowicie, nie zredukowane bynajmniej do sfery „faktów psychicznych” (czym dystansuje się Dilthey wobec psychologii empirystycznej), oddaje sposób, w jaki ycie realizuje się w ludzkim świecie. wiadczy to o tym, że dla Diltheya idea nauki miała wyrastać (i być interpretowana) z idei ycia, a nie odwrotnie. „Prze ycie” zawiera co prawda całość „niezłobowidnego” ycia, a przez to zdaje się zamykać we własnym kręgu subiektywności i całkowitej nieprzejrzystości dla refleksji. Ujmując je tylko od tej strony, jak już wspominaliśmy, trzeba by uznać Diltheya uzasadnienie nauk humanistycznych, które zakładałoby oparcie poznania na prze yciach, za fiasko, którego efektem byłby irracjonalizm i psychologizm. Nie taki jest jednak ostateczny efekt refleksji autora *Der Aufbau*....

Podstaw humanistyki w ramach refleksji Diltheya nie może być prze ycie w jego izolacji, potraktowane jako ostateczna baza empiryczna. Podstaw ten stanowi musi włączyć historycznemu yciu hermeneutyczną triadę prze ycie-wyraz-rozumienie. Samo pojęcie prze ycia wplecione zostaje we włączyć dla niego i nierozdzielny kontekst znaczeniowy³⁴. Pomiędzy prze-

³⁴ E. Paczkowska-Łagowska szczególnie podkreśla ten moment w cytowanej już monografii na temat diltheyowskiej filozofii nauk humanistycznych: „Wydaje się zatem, że pozycja opisowej, analitycznej i porównawczej psychologii w systemie Diltheya odpowiadała randze, którą przypisywał on indywidualizmowi, natomiast z przesunięciem uwagi na szersze obiektywności historyczne, na wiat kultury i społeczeństwa, straciły na znaczeniu analizy prze ycia. Zyskały natomiast analizy rozumienia, gdy Dilthey zdał sobie sprawę z faktu, że w naukach humanistycznych nie idzie ostatecznie o badanie prze-

yciem a wiedzę realizując się w humanistyce, operując pojęciami i kategoriami, znajdujemy istotny człon po redni: wyraz (*Ausdruck*). Jednakże, aby był on możliwy i aby możliwe było rozumienie polegające w dużej mierze na przeżyciu odtwórczym (*Nacherleben*) musimy nieco zmodyfikować, zgodnie z myślą Diltheya, nakreślone dotychczas przeżycia, bowiem nie wyczerpuje ono jeszcze jego charakterystyki. Pisaliśmy o tym, że obserwacja, inaczej mówiąc, wiadomość „niszczy przeżycie”. Zgodnie jednak z tym, co pisze Dilthey, przeżycie i wiadomość mogą i często rzeczywiście ze sobą powiązane. Niech za przykład posłuży nam poniższy cytat: „Tre – pisze Dilthey – taka jak 'czerwień' czy 'biłkit' i zachowanie, takie jak ujmowanie czerwieni czy upodobanie w niej są dla mnie tu oto. To bycie-dla-mnie-tu-otom na określenie jako bycie-wiadomym albo jako przeżywanie – jest to słowo, które zostanie nie tyle w sensie samego procesu życiowego, ile w sensie sposobu, w jaki ono jest tu oto. Tu oto istnieje dla mnie zarówno występujące w przedstawieniu jako ci zmysłowe, jak i uczucie bólu czy denerwowanie, zarówno stosunek matematyczny, jak i moja wiadomość zobowiązana umowom. Wyrażenie 'bycie-dla-mnie-tu-oto' jest już pewną refleksją na temat istniejącego stanu faktycznego, ponieważ został on tu określony jako należący do pewnego Ja”³⁵. Przeżycie zatem nie musi oznaczać całkowicie nie wiadomego, wewnętrznego procesu, „zamkniętego” przed wszelką refleksję. Wiącej nawet: „lepe, absolutnie 'nie wiadome' przeżywanie w ogóle nie istnieje dla człowieka”³⁶. Moment ten należy szczególnie podkreślić. Stanowi on o modyfikacji pojęcia przeżycia w kierunku odejścia od jego czysto irracjonalnego i nie wiadomego charakteru. „Przeżycie nie jest nieme i mroczne”³⁷. W samym przeżyciu zawarta jest już praca myślenia: „Przeżywanie zawiera w sobie elementarne osiągnięcia myślenia”³⁸. Owa praca myślenia doprowadza, poprzez szereg procesów po rednich, do utworzenia się pojęć i kategorii nauk humanistycznych: „Wszystkie te kategorie życia i dziejów – pisze Dilthey – są formami wypowiedzi, które osiągnęły ogólne zastosowanie na obszarze nauk o duchu. Pochodzą one z przeżywania”³⁹.

Trzeba więc podkreślić, że „przeżycie”, określone jako irracjonalne, nie wiadome i zawierające wewnętrzne antynomie, może być jedynie po-

jęcie, lecz o przeżywanie wtórne, czyli rozumienie uprzedmiotowionych wytworów przeżycia. Hermeneutyka jako 'zgodna z regułami sztuki utrwalonych wytworów duchowych' zajmuje miejsce psychologii” (E. Paczkowska-Łagowska: *Filozofia nauk humanistycznych*, wyd. cyt. s. 90).

³⁵ W. Dilthey: G. S., t. VII, wyd. cyt., s. 26.

³⁶ H. Dilwald, dz. cyt., s. 136. Ponadto: „Tylko o ile w przeżyciu bierze udział momenty wiadomości, przedstawia ono pewną przedformę poznania, a więc w tym wypadku rozumienia” (tamże, s. 145).

³⁷ Jest to zdanie Diltheya, które przytaczam za Mischem. Por. tenże, dz. cyt., s. LXXXVII.

³⁸ W. Dilthey: G. S., t. VII, wyd. cyt., s. 196.

³⁹ Tamże, s. 203.

jęciem granicznym. „Przeżycie”, które Dilthey sytuuje w triadzie fundującej humanistykę, zachowując swój czasowy i całościowy charakter, jest „przeżyciem czegoś” i zarazem „przeżyciem dla nas”, a ponadto, co wynika już z pojęcia ducha obiektywnego, jest „przeżyciem we wspólnocie”, które jest właśnie duchem obiektywnym. Jako takie przeżycie uzyskuje zawsze swój wyraz i staje się podstawą rozumienia jako przeżywania odtwórczego. Pojęcie przeżycia, je-li nie absolutyzujemy w jego ramach irracjonalności i nie wiadomo ci, zachowuje swój pierwotny, krytyczny charakter oraz to, co stanowiło najistotniejszą jego rolę, tj. podkreślenie, że nasz wiedzą konstytuuje nieustanne spotkanie i uczestnictwo w rzeczywistości, które polega na zaangażowaniu „całego człowieka” w jego życiowych odniesieniach. W tej roli także utrzymuje ono swe znaczenie jako jeden z członów triady stanowiącej podstawę wiedzy właściwej naukom humanistycznym. Dopiero przyjmując wszystkie konstytutywne funkcje całej owej triady, Dilthey dystansuje się od pozytywistycznego modelu wiedzy i liniowego jej uzasadniania. Analizując bowiem znaczenie wszystkich trzech pojęć wchodzących w jej skład (przeżycia, wyrazu i rozumienia) dostrzec można, iż triada ta określa proces poznania hermeneutycznie, tj. jako kołowy ruch dokonujący się pomiędzy przeżywanym, wyrażanym i rozumianym, które z kolei kształtuje nasze przeżywanie itd.

Podsumowując, należy stwierdzić, że znaczenie pojęcia przeżycia oraz wysunięcie go przez Diltheya na plan pierwszy w ramach projektu uzasadnienia możliwości wiedzy humanistycznej, nie sprowadza się jedynie do jego zawartości krytycznej i negatywnej. Nie redukuje się ono również do bycia użytecznym (bardziej) narzędziem w opracowywaniu podstaw humanistyki. Można mniemać, iż Dilthey musiał dostrzegać w nim coś więcej niż tylko pojęciowe narzędzie dla celów uzasadnienia epistemologicznych podstaw humanistyki. Zdaje sobie sprawę z antypsychologicznej krytyki tego pojęcia, zachowuje je w ramach triady przeżycie-wyraz-rozumienie jako istotny element opisujący tworzenie się wiedzy, ale zarazem również jako istotny element opisujący specyficzny charakter ludzkiego sposobu bycia w rzeczywistości czasowo-historycznej. Wychodząc z perspektywy filozofii życia dostrzega on w przeżyciu właściwy człowiekowi sposób uczestnictwa w świecie (ludzi, rzeczy, ale przede wszystkim znaczeń i sensów). Wraz z pojęciami wyrazu i rozumienia pojęcie przeżycia stanowi wykładnię bycia człowieka w świecie i podkreśla jego „całościowość” (w sensie, jakim określimy powyżej), ale z tego powodu skoczony charakter. Hermeneutyczna interpretacja pojęcia przeżycia u Diltheya doprowadziła do eliminacji jego jednoznacznie irracjonalnego i psychologizującego charakteru. Nie uchroniło to jednak „przeżycia” i „przeżywania” przed krytyką Heideggera i Gadamera, którzy eksponują przede wszystkim ich immanentny związek z nowożytnym

filozofii podmiotu i kartezjanizmem⁴⁰, które, jak się wydaje, u samego Diltheya poddane zostają daleko idącym przemianom.

Wewnętrzne napięcia, które właściwie są pojęciem przezycia w ujęciu Diltheya, odzwierciedlają również te, które właściwie są jego filozofii w ogóle. Dilthey jednak nie jest myślicielem, który nie tylko dąży do zniesienia owych napięć, ale rozwija swe podstawowe intuicje dotyczące wiedzy i życia oraz wzajemnego ich stosunku.

Pojęcie przezycia odegrało rolę niebagatelną w kształtowaniu się wczesnej filozofii hermeneutycznej. Problemy, jakie rodziło doprowadziły do uświadomienia istotnego znaczenia kwestii obiektywizacji (wyrazu przezycia) i rozumienia. Tym samym, po części negatywnie, po części pozytywnie, spełniało ono funkcję stymulującą refleksję nad ludzkim sposobem bycia w świecie. Było ono punktem odniesienia dla tego sposobu myślenia, który wskazywał na granice filozofii refleksji, jak również stanowił konsekwencją uświadomienia istotnej roli dziejowego charakteru ludzkiej rzeczywistości.

Streszczenie

W artykule podjęto próbę ukazania roli i znaczenia pojęcia przezycia w filozofii hermeneutycznej Wilhelma Diltheya. Problemy, jakie wystąpiły w związku z zadaniem ugruntowania humanistyki (część I) i przykłady programowego odchodzenia od pojęcia przezycia w jego funkcjach epistemologicznych (część II) ukazują wewnętrzne napięcia i słabości tego pojęcia jako podstawowego dla nauk humanistycznych. Zarazem jednak spojrzenie na przemiany kontekstów, w jakich występuje ono u samego Diltheya, pozwala uświadomić sobie jego rolę w początkach kształtowania się filozofii hermeneutycznej (część III).

⁴⁰ Na temat krytycznego stosunku Gadamera do filozofii Diltheyowskiej zob. E. Paczkowska-Łagowska: *Hans-Georg Gadamer i spór o miejsce Wilhelma Diltheya w tradycji hermeneutycznej*, w: E. Paczkowska-Łagowska: *Logos życia*, wyd. cyt., s. 213-242. Krytyczne uwagi na temat hermeneutyki Diltheya znalazł również u Habermasa, który traktuje jej główne pojęcia, między innymi pojęcie przezycia, jako zdradzające „ład epistemologicznego projektu relacji podmiot-przedmiot” (zob. J. Habermas: *Kłopoty z przygodnością: powrót historyzmu*, w: *Habermas, Rorty, Kolański: stan filozofii współczesnej*, przekł. i opr. J. Niemiński, Warszawa 1996, s. 27-28).