

## *Leszek Brogowski*

*... ce qu'il me faut, c'est l'homme entier...*

Uwagi na marginesie książki Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej  
*Logos życia*

Z datą 2000 wydawnictwo słowo/obraz terytoria opublikowało *Logos życia* Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej, książkę, której podtytuł określa pole analiz historycznych: *Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*. Horyzont badań – zarazem ograniczony i rozszerzony do kręgu Diltheya – znajduje uzasadnienie m.in. w skomplikowanym procesie recepcji i oddziaływania niemieckiego filozofa na historię myśli<sup>1</sup>. Proces ten sam w sobie mógłby się stać osobnym przedmiotem analiz, którym przyświecałaby złota myśl Leibniza: wszystko, co mówią filozofowie, jest prawdą, z wyjątkiem tego, co mówią jedni o drugich.

O tym, jak inspirujące były filozoficzne myśli Diltheya dla współczesnego mu oraz następnego pokolenia, świadczy chociażby wyborna plejada filozofów, którzy studiowali jego pisma: jak się to często w historii myśli przydarza, przywłaszczali sobie jego pomysły i dopasowywali je do własnych koncepcji, a jednocześnie tak skrętnie zamazywali ślady wpływów, którym podlegali, że ostatecznie usuwali w ten sposób ze sceny swego intelektualnego patrona. Pierwszym z nich był Husserl, który od Diltheya przejął ideę psychologii opisowej, a pod koniec życia, już krocząc własną drogą, odkrył sens Diltheyowskich zmagania z historią. W jednym zdaniu oskarżywszy Diltheya zarazem o relatywizm, sceptycyzm i psychologizm (pisze o tym Paczkowska-Łagowska

---

<sup>1</sup> Pisał o tym szczegółowo Krzysztof Sołoduha, „Dilthey – zarys dziejów recepcji w filozofii niemieckiej”, *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej*, 1994, t. 39, ss. 95-115. W artykule tym jednak fakty biorą górę nad analizami, na jakie to zjawisko intelektualne zasługuje.

na s. 178 i n.), doprowadził w 1911 r. do zerwania przyjaznych z nim stosunków. Dilthey nie miał już sposobności odpowiedzieć na tę krytykę, gdyż 78-letni zmarł w tym samym roku. W latach dwudziestych Husserl oddał mu jednak sprawiedliwość, pisząc, że filozofia Diltheya w genialny sposób antycypowała fenomenologię, stanowiąc jej pierwszy i decydujący krok. Ale mało kto dzisiaj czyta IX tom pism psychologicznych Husserla.

Dużo gorzej obszedł się z Diltheyem Heidegger, który jeszcze w *Sein und Zeit* uznawał go za niemal jedynego filozofa, obok Yorcka von Wartenburga, do którego warto sięgać (zwłaszcza §77)<sup>2</sup>, ale przejąwszy odeń wiele pomysłów pojęciowych (poczynając od samej koncepcji rozumienia, poprzez ujęcie człowieka jako istoty dziejowej czy doktrynę nastrojów – *Stimmungen* – aż po oparcie filozofii na podstawach hermeneutyki), podporządkował je wartościom, z którymi Dilthey nigdy nie mógłby się utożsamić. Idzie zwłaszcza o przekład greckiego terminu *logos* jako język i potraktowanie logosu-rozumu jako historycznego przekłamania greckiej myśli. Być może, jak przekonuje Paczkowska-Łagowska, Heideggera łączy z Diltheyem więcej pokrewieństw, niż byłbym gotów to przyznać. Różni ich jednak wybór wartości: Dilthey konstruował swą filozofię w horyzoncie krytyki rozumu historycznego, Heidegger zaś odrzucał wszelką regulatywną wartość idei rozumu. Cóż – Heidegger jasno mówi o przywłaszczeniu sobie Diltheya (*Aneignung*). I kiedy sam opowie się po stronie Hitlera i nazizmu, to Dilthey, a nie Heidegger, oskarżony zostanie (o zgrozo! – w 40 lat po śmierci) o ideologiczne sprzyjanie hitleryzmowi, a to za sprawą słowa *Erlebnis*, skojarzonego podstępnie z ekspresjonizmem *Blut und Boden Literatur*<sup>3</sup>. Podobnie instrumentalny stosunek do historii wyraża zresztą postawa Heideggera wobec myśli chrześcijańskiej, której – jako teolog z wykształcenia – jest on w głębi bardzo bliski (koncepcja czasu u apostoła Pawła, *memento mori*, średniowieczna ontologia, np. u Eckharta, metafizyczne implikacje dyskursu religijnego Augustyna i tak dalej), tak bliski, że jedynie zajadła jej kryty-

<sup>2</sup> Warte wzmiankowania są także notatki do wykładów Heideggera o Diltheyu: *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16 IV–21 IV 1925)*, opublikowane w *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 1992, n° 8, ss. 143-180.

<sup>3</sup> Zob. Sołoducho, s. 102, przyp. 35.

ka mogła odwrócić uwagę czytelników od tego faktu, przynajmniej na pewien czas.

W latach sześćdziesiątych Gadamer ponownie wprowadził Diltheya na scenę publicznych dyskusji, ale za cenę wyraźnie tendencyjnej interpretacji, z którą książka Paczkowskiej-Łagowskiej podejmuje rzetelną polemikę (s. 214-242). Gadamer niesłusznie wpisuje Diltheya w ramy tradycyjnej i – jak sądzi – przewyższonej przez Heideggera hermeneutyki, odmawiając jego filozofii prawa do nazywania się filozofią hermeneutyczną, a tym samym do oddziaływania na główny nurt myśli XX-wiecznej. Porzucając subtelny ton dyskusji, jaką autorka prowadzi z tym stanowiskiem, można powiedzieć brutalniej: mimo że tytuł programowego dzieła sugeruje koniunkcję prawdy i metody, Gadamer wychodzi od alternatywy: albo prawda, albo metoda. Metoda, jego zdaniem, deformuje prawdę. Dilthey nie zrozumiałby takiej postawy, według niego bowiem prawda ujawnić się może wyłącznie jako efekt metodycznego i rozumiejącego wysiłku badacza, nawet jeśli w pierwszym akcie poznania ofiarowuje się ona podmiotowi spontanicznie, domagając się później jedynie objaśnień i rozświetleń. Filozofem stać się można dopiero poprzez własną metodę – uważa Dilthey (*Logos życia*, s. 61, 199) – pod warunkiem, że nie tylko jest ona świadomie zastosowana, ale traktuje się ją przy tym jako nieodłączny moment prawdy. Rezultaty prac badawczych i interpretacyjnych w humanistyce mogą pretendować do obiektywności jedynie wraz z przesłankami, na jakich się opierają, a wśród tych przesłanek należy uwzględnić – poza sytuacją egzystencjalną poznającego podmiotu – także drogę, jaką podążała myśl, intelektualne instrumenty, którymi się posługiwała, a więc metodę refleksji i badania, na jakiej się oparła. Jeśli logiczna reguła odrywania, *modus ponens*, nie znajduje zastosowania w sferze interpretacji, to znaczy, że podstawową cechą dyskursu filozoficznego jest jego samoświadomość i refleksyjne odnośnienie się do siebie samego. Ponieważ Gadamer także oddaje się tym kryteriom, trudno jest uchwycić – jak to zauważa autorka *Logosu życia* – przedmiot jego rzeczywistej opozycji wobec Diltheya.

Do listy filozofów, którzy cieszą się powszechnym uznaniem za wniesiony do filozofii wkład, lecz nie za prace historyczne, ale którzy zarazem odpowiedzialni są za popularyzację zdeformowanego obrazu Diltheya, można by dołączyć jeszcze innych myślicieli, wywodzących się nie tylko z eminentnych kręgów hermeneutów i feno-

menologów<sup>4</sup>, którzy chętnie czytali jego książki, traktując je jako źródło cennych pomysłów i analiz, nie troszczyli się jednak o historyczną prawdę, której domagać się należy zarówno dla Diltheya, jak i dla Heideggera. Mam na myśli choćby Karla Poppera, którego dyskusja z Diltheyem na marginesie *Wiedzy obiektywnej* nie jest jedynie powierzchowna, ale też pozorna, jak gdyby autor walczył tam z chimerami, których pochodzenie trzeba komuś przypisać, aby tym jaskrawiej przedstawić i jaśniej uzasadnić własne stanowisko. Weźmy jeden przykład. Dilthey nie oddziela przepaścią, jak sądzi Popper, nauk humanistycznych od nauk ścisłych, ale przeciwnie – w *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in die Geisteswissenschaften* (1910) wykazuje, że rozwiązanie problemu epistemologicznego należy poszukiwać, wychodząc od paradygmatu nauk humanistycznych, a nie, jak wcześniej sądzono, udoskonalając w ich praktyce model nauk ścisłych. Taką drogą, mianowicie refleksji nad sposobem, w jaki rozum, w tym rozum naukowy, wpisuje się w strumień bieżącej, codziennej świadomości – czyli właśnie tropem diltheyowskim – podąży współczesna epistemologia. Cóż, „nędza historycyzmu” – tak jak pojmuje go Popper, wylewając z kąpielą rzetelne odnoszenie się do historii – już wcześniej wydała cierpkie owoce w postaci jego, powszechnie dziś odrzuconej, interpretacji Platona.

Jeszcze inny casus to filozofowie, tacy jak Sartre, u których próżno by szukać niesprawiedliwych uwag na temat Diltheya; jednakże czytając *La Critique de la raison dialectique* (1960), która jest systematycznym wykładem metody, a także niedokończoną biografiją Flauberta (1971-1973)<sup>5</sup>, która jest jej praktycznym zastosowaniem, w wielu miejscach odnosi się wrażenie, jakby czytało się Diltheya, co bynaj-

<sup>4</sup> Niewielu francuskich autorów odważa się „dobrze” napisać o Diltheyu; wśród znanych i uznanych współczesnych komentatorów Husserla i Heideggera wyjątek stanowią Françoise Dastur, Jean Greisch i Heinz Wismann.

<sup>5</sup> Wokół Diltheyowskiej koncepcji biografii jako paradygmatu prac historycznych, jako modelu pozwalającego badać wyłanianie się sensów w historii narosło wiele nieporozumień. *Idiota w rodzinie* Sartre’a (wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000) jest w pewien sposób demonstracją operatywności tego modelu. Por. także Dilthey, „Die Biographie“, w: *Gesammelte Schriften*, t. VII, ss. 246–251. Na marginesie można jeszcze dodać, że jeśli Ricoeur krytykował metodę grupy francuskich historyków określanych jako „*école des Annales*”, polegającą na maksymalnym wyeksploatowaniu detalu i konkretności, to dlatego że nie pozwalała ona odtworzyć w opowiadaniu ciągłości czasu historycznego. Słabości tej nie wykazuje „biograficzna” metoda pisania historii.

mniej nie ujmuje zalet obu dziełom. Czy jednak podobna uwaga nie jest bezpodstawna i na dodatek nieodpowiedzialna? Wiadomo powszechnie, że twórcze przepisywanie było procederem, którym Sartre często się posługiwał. Przez całe lata nie można było wznowić we Francji *Bycia i czasu*, ponieważ lobby sartrowskie nie chciało dopuścić do konfrontacji tej pracy z *Byciem i nicością*. Ponadto Sartre informacje o Diltheyu czerpał z pierwszej ręki, a mianowicie od Bernarda Groethuysena, niemieckiego wydawcy dzieł Diltheya, który w latach czterdziestych prowadził we Francji żywą i nieocenioną działalność wydawniczą. Nie tylko doprowadził do wydania przekładu czterech tomów *Gesammelte Schriften* Diltheya, ale – zdaniem biografą samego Sartre'a – odegrał kluczową rolę w obiegu importowanych do Francji idei filozoficznych<sup>6</sup>. To on zarekomendował Antoinowi Gallimardowi *Wyobrażenie Sartre'a*, nakłaniając wcześniej autora, by dopisał rozdział o sztuce; to on relacjonował Sartre'owi Diltheyowską filozofię. Groethuysen, do którego jeszcze wróczę, zmarł w 1946 r., pozostawiając Sartre'owi wolne pole do pisania.

Najtrudniej jednak pogodzić się z postawą Paula Ricoeura, który przeciw świadomości metodologiczną traktuje jako moralny wymiar zawodu filozofa. Być może i jemu brakuje krytycznego dystansu, skoro miejscami filozoficzne podstawy myśli Diltheya są tak bardzo bliskie jego własnym. Ricoeur często się odwołuje do niemieckiego filozofa, nigdy jednak nie podjął próby całościowego studium jego myśli. Bliskość ta wyraża się zwłaszcza w praktykowanym przez obu filozofów spotkaniu hermeneutyki i fenomenologii, wzajemnie się wspierających i uzupełniających, ale nieredukowalnych jedna do drugiej. Jeśli to spotkanie dwóch postaw okazało się w ostatnich dziesięcioleciach tak płodne w pracach filozoficznych, to m.in. właśnie dzięki Ricoeurowi<sup>7</sup>. Pokrewieństwo między obydwoma filozofami jest tak znaczące, że Michael Ermath mógł wyznaczyć bez skrępowań, iż to właśnie poprzez Ricoeura odkrył filozofię Diltheya i zarazem drogę do jego współczesnego odczytania. Jego interpretacja, przedstawiona w książce *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason* (University of Chicago Press 1978),

<sup>6</sup> Zob. Anna Boschetti, *Sartre et les „Temps modernes”*, Paris: éd. de Minuit 1985.

<sup>7</sup> Zob. programowy esej Ricoeura: „Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl”, w: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris: Seuil (Esprit) 1986, s. 55n.

umiejscowiła myśl Diltheya w centrum XX-wiecznych badań filozoficznych. Ricoeur z całą zasadnością zresztą przeciwstawia „długą drogę” interpretacji, praktykowaną zarówno przez Diltheya, jak i przez Freuda, „krótkiej drodze”, którą wyznawał i praktykował Heidegger, ale i tutaj Ricoeur nie chce dostrzec zbijającego z tropu naturalizmu Heideggera ani też uznać, że postawa polityczna autora *Bycia i czasu* jest konsekwencją jego koncepcji filozoficznych. Nie dlatego, że ideologia ziemi rodzinnej zbiega się u niego – jak to pokazał Victor Farias – z estetycznym wyborem butów wieśniaczki w obrazie Van Gogha (*Źródło dzieła sztuki*), ale dlatego, że odrzucał możliwość poddania krytycznej analizie swoich wyborów politycznych, także po wojnie, gdy dawne intencje trzeba było skonfrontować z faktami. Kiedy *logos* nie jest związany z postawą racjonalną, kiedy rozumienie nie jest podporządkowane rozumności, nie może być mowy o etyce.

Ten szkicowy zarys tła, na jakie padła myśl Diltheya, wyjaśnia w dużym stopniu, dlaczego znajduje się ona dzisiaj, by tak rzec, w zagłębieniu fali, i to mimo istotnej pracy historycznej i edytorskiej, dokonanej w Polsce zwłaszcza przez Zbigniewą Kuderowiczę i Elżbietę Paczkowską-Łagowską. *Logos życia* zajmuje się najpierw analizą inspiracji, które zdeterminowały filozofię Diltheyowską, wiele miejsca poświęcając właśnie dziejopisarstwu i badaniom historycznym, one bowiem stały się materią jego myśli i punktem wyjścia do koncepcji dziejowości samego życia oraz człowieka jako istoty dziejowej. Autorka zwraca także uwagę na projekt rozszerzenia Kantowskiej krytyki czystego rozumu na krytykę rozumu historycznego. Następnie rozwija poglądy Diltheya wokół kilku centralnych kontrowersji jego myśli, takich jak problemy relatywizmu i irracjonalizmu, dokonując przy tym konfrontacji niemieckiego filozofa z dwoma tradycjami XX-wiecznej filozofii, mianowicie z Franciszka Brentany prehistorią fenomenologii oraz ze współczesną tradycją hermeneutyki, której sam Dilthey napisał jeden z decydujących rozdziałów. Ostatnia część książki przynosi studia poświęcone trzem filozofom wywodzącym się z kręgu Diltheya. Georg Misch, Helmuth Plessner oraz Otto Friedrich Bollnow rozwijają idee Diltheya w zgodzie z wartościami, w których wyborze on sam mógłby się rozpoznać, a mianowicie poszukując możliwości pogodzenia bogactwa życia z rozumnością, na jaką stać człowieka, konfrontując logiczny i dyskretny charakter myśli z dynamiką i ciągłością procesów życiowych.

Znaczenie myśli filozoficznej można ocenić w pełni dopiero wtedy, kiedy ujrzy się ją i zinterpretuje w szerokim kontekście historii, uwzględniającym inspiracje i oddziaływania jako elementy jej tożsamości. W tym sensie książka Paczkowskiej-Łagowskiej wypełnia dotkliwą lukę w polskim piśmarstwie, nie tylko uwypuklając znaczenie Diltheya w historii myśli, ale także zmuszając do istotnych rewizji pewnego obrazu sytuacji filozoficznej w XX w., związanej w szczególności z pytaniami o sens racjonalności i o status rozumu – obrazu powielanego w postaci nieświadomie zakładanego tła historycznego, które, niczym jakieś „promieniowanie szczątkowe”, w fałszywym świetle stawia sam sens pytania o rozum i o racjonalność. Autorka *Logosu życia* podkreśla, iż jeśli XIX-wieczny kryzys rozumu przeżywa swe przesilenie właśnie w filozofii Diltheya, to dlatego, że skupiony na rzeczywistości życia filozof ujawnia zarazem nieracjonalny, ale też nierozumny charakter usiłowań zmierzających do uczynienia całej rzeczywistości królestwem rozumu. Dilthey kładzie więc fundamenty pod nową koncepcję rozumu, który byłby zarówno hermeneutyczny (filozofia rozumienia), jak i historyczny (krytyka rozumu historycznego). Jeśli żaden system filozoficzny nie może już pretendować do uniwersalnej ważności, to powstaje pytanie, w jaki sposób z naznaczonej dziejami świadomości wyłonić się może rozum, którego nie dezawuowałyby bieg dziejów.

Krytyczna refleksja Diltheya poddaje zatem analizie warunki możliwości rozumu, który dałby się pogodzić z dziejowym charakterem świadomości (*geschichtliches Bewusstsein*), to znaczy właśnie warunki możliwości rozumu historycznego (*historische Vernunft*). Dilthey rygorystycznie rozróżnia dziejowość i historyczność (*das geschichtliche* i *das historische*), historię jako dzieje i historię jako wiedzę o dziejach. Rozum nie byłby rozumem, gdyby, poddany władzy zmiennego ruchu dziejów, sam zmieniał się w ich rytmie. Przeciwnie, musi on wykroczyć poza dziejową świadomość, aby stać się rozumem historycznym. *Otwarte przez krytykę rozumu historycznego pytanie jest więc w głębi takie: jak historyczność może wyłonić się z dziejowości?*<sup>8</sup>

Jak wiadomo (*Logos życia* w różnych perspektywach powraca do tego motywu), Dilthey poszukiwał odpowiedzi na to pytanie, wychodząc od przesłanki, że człowiek jest istotą dziejową (*ein geschichtliches Wesen*) (por. np. s. 147), że ten, który poznaje dzieje,

---

<sup>8</sup> W taki właśnie sposób scharakteryzowałem główne filozoficzne pytanie postawione przez Diltheya (*Dilthey. Conscience et histoire*, Paris: PUF 1997, s. 102).

jest zarazem tym, który je tworzy. Przesłanka ta okaże się również istotnym przyczynkiem do prób przewyciężenia przez Diltheya filozofii Nietzschego.

Pytanie o rozum: jak historia wyłonić się może z dziejów, jak historyczność staje się możliwa na bazie dziejowości, jest właśnie tym pytaniem, którego za wszelką cenę chciał uniknąć Heidegger. Kiedy po słynnej debacie w Davos w 1929 r. odmówił swojemu adwersarzowi, Ernstowi Cassirerowi, uścisku dłoni, najdobitniej wyraził tym swój stosunek do historii i historyków, którzy przeszkadzają mu odczytywać Kanta (i innych filozofów) na własny, nieliczący się z rzeczywistością historyczną, sposób. Etyka jest refleksją nad możliwością uzgodnienia czynów z rozumem, a w interpretacji – dla filozofii odkrył to właśnie Dilthey – praktyka i teoria są nierozłącznie splecione.

Rozum był w XX w. przedmiotem bezprecedensowych ataków, ale jego współczesna krytyka z pozycji filozoficznych popełnia najczęściej dwa kardynalne błędy. Po pierwsze, za cel swoich ataków obiera jakiś absolutystyczno-geometryczny, XVII-wieczny model rozumu, niekiedy na dodatek skojarzony z pozytywistycznym XIX-wiecznym scjentyzmem. Oba te odniesienia nie mają żadnego oparcia w rozwoju myśli filozoficznej w XX w. i pełnią rolę sztucznie skonstruowanego w celach polemicznych „przeciwnika”, który pozwala krytykom sprecyzować własne stanowisko przez kontrast. Jaki sens ma odwoływanie się do przebrzmiałych porządków intelektualnych, skoro w XX w. utraciły one także pozycje instytucjonalne i skoro filozofia opracowała nowe instrumenty rozumu i nowe koncepcje racjonalności<sup>9</sup>? Ponieważ wkład Diltheya w dzieło formułowania nowoczesnej problematyki rozumu i racjonalności był determinujący, dla czytelnika jego pism niektóre z modnych w postmodernistycznym dyskursie oskarżeń rozumu po prostu mijają się z rzeczywistością, inne zaś powinny być istotnie reformułowane. *Zurück zu Dilthey* zatem? „Żle się wywdzięcza mistrzowi, kto zawsze tylko jego uczniem zostaje” – powiada Zaratustra przed opuszczeniem miasta<sup>10</sup>. Zgoda. Ale wybór filozofii krytycznej jako „krytyki rozumu historycznego” jest też przecież pewną postawą etyczną.

Drugim błędem popełnianym przez współczesnych oskarżycieli rozumu jest sposób odczytania – w duchu mniej lub bardziej jawnej

<sup>9</sup> Zob. Bertrand Saint-Sernin, *Rozum w XX wieku*, przeł. M. Kalinowski, B. Banasiak, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2001.

<sup>10</sup> *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Gdynia: Tenet b.d., s. 89 (reprint).



opozycji wobec rozumu – prac niektórych współczesnych myślicieli, takich jak Foucault czy Deleuze, którzy zdają się patronować postmodernizmowi. W istocie Foucault pisze o gwałcie dokonywanym w imię zinstytucjonalizowanego rozumu (*L'ordre du discours*), a Deleuze – o gwałcie zadawanym w tekstach Sade'a za pomocą rozumowania, którego ofiary nie mogą podzielać ani też nie mogą w nim uczestniczyć (*Présentation de Sacher Masoch*). Ale mówiąc o dominacji dyskursu prawdy, żaden z tych filozofów nie zamierza porzucić wysiłków racjonalnej myśli, aby jej uświadomić własne słabości, zwłaszcza kiedy rzeczywistość myśli odrywa się od rzeczywistych warunków jej wypowiedzenia. Wpisanie tych warunków w wypowiedziany dyskurs nie jest niczym innym, jak tylko naznaczeniem go znamieniem autoreferencjalności, czyli nierozzerwalnym spłotem dyskursu z przesłankami jego ważności. Foucault badał okoliczności, w jakich dochodzi do wykluczenia ze społecznej sfery dyskursów właśnie owego nieokiełznanego bogactwa życia, którym zachwycił się Dilthey, ale wykluczenia w imię prawdy, której ten sam Dilthey poszukiwał. Czy mamy tu do czynienia ze sprzecznością myśli, czy może z figurą jej tragiczności, tak jak formułował to Dilthey? Czy nie należy tu raczej dostrzegać stale odnawiającego się, właściwego logosowi życia kryzysu, niż podejmować próby – jak się to często przydarza – przejęcia od Foucaulta gotowych rozwiązań? Weźmy przykład tradycji malarstwa od renesansu po wiek XIX. Pod koniec XX stulecia dostrzeżono nagle, że owo okno, otwierające człowieka na świat, miejsce ujawniania się twórczych i humanistycznych wartości zachodniej kultury, było przez wieki uprzywilejowanym terytorium zinstytucjonalizowanej ideologii wykluczenia i opresji, których ofiarą padała kobieta, ta wyłączona z życia odmienność, grzeszny *przedmiot* pożądania, wystawiony w obrazie na gwałt lubieżnych spojrzeń, zwanych pruderyjnie kontemplacją estetyczną. Jak możliwe są dwie tak zasadniczo od siebie odmienne perspektywy i która z nich ma prawo pretendować do bycia prawdą tej historii? U Diltheya łączenie perspektywy całości z wylaniającym się z konkretnego sensem jest właśnie sposobem na uniknięcie jednostronnych interpretacji lub raczej na wpisanie wszelkiej interpretacji w ramy, które sama sobie narzuciła i z których wynika jej stopień obiektywności i ważności. Oczywiście różnica między Diltheyem a Foucaultem jest istotna i nie należy jej ignorować: podczas gdy

pierwszy poszukiwał przylegania konkretności do całości, drugi obserwował miejsca, gdzie całość pęka i gdzie przez szczeliny dostrzec można inny świat, inną rzeczywistość, której odmówiono miejsca w uporządkowanej całości. Pod presją życia rozrywają się zbyt ciasne więzy racjonalnych porządków – taka jest natura życia, taki jest jego *logos*. Ale błędem byłoby z Foucaulta zachować w pamięci jedynie rozdarcie, zapominając o rozdzierającym się tle epoki. Tutaj właśnie ciągle służyć nam może lekcja Diltheya – obie interpretacje malarzkiej tradycji mają swój sens i swoją obiektywną wartość w dwóch różnych, niesprowadzalnych do siebie perspektywach; jedna to socjologiczna, dotycząca niezliczonych dzieł, których powstanie nie pociągało za sobą ani walki, ani ryzyka, druga – estetyczna, dająca się zastosować do nielicznych dzieł, których zaangażowanie po stronie wybranych wartości artystycznych nie zawsze wieńczył sukces. Jeśli spojrzenie badawcze przemieścimy z centrum na peryferie, zapominając o dokonanym ruchu, to znaczy tracąc z oczu relację między całością a marginesami, to „bogactwo życia” stanie się istną puszką Pandory. Takie zapomnienie z całą pewnością nie ma miejsca w badawczej praktyce Michela Foucaulta, choć w praktyce postmodernistycznego dyskursu podstępnie dochodzi do głosu nowa forma wykluczenia.

Czy uwagi te oddaliły nas od Diltheyowskiej problematyki sytuacji rozumu w życiu? Streszczanie analiz zawartych w książce Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej miałyby się z celem, skoro ich sensem jest rzetelna i szczegółowa dyskusja poglądów filozoficznych, oparta na skrupulatnej lekturze dzieł, a także wyprostowanie obiegowych wyobrażeń o filozofii Diltheya. Analizy te trzeba prześledzić pod kątem subtelnej i precyzyjnej argumentacji, najlepiej uzupełniając lekturę pism Diltheya lekturą *Logosu życia*. Dlatego gdy redagowałem płynące z niej przemyślenia, uzasadnione wydało mi się zwrócenie uwagi na pewne jej pobocza, na sposób, w jaki problematyka rozumu wpisuje się w szerszy kontekst historyczny, a mianowicie w proces intelektualny nazwany filozofią życia.

Dilthey chętnie odwoływał się do takich myślicieli, jak Marek Aureliusz, Monteskiusz czy Rousseau, ale proces ten zapoczątkował na dobre w filozofii dopiero Artur Schopenhauer. I choć dzisiaj czyta się go z pewnym pobłażaniem, jest on jednak kluczową postacią w historii myśli, a to dlatego, że inspirując się nie tylko kantowską koncepcją

rzeczy samej w sobie i zjawiska, ale także refleksją epistemologiczną na temat przyrody organicznej<sup>11</sup>, „przepisał” całość tradycyjnej problematyki filozoficznej z punktu widzenia życia, podczas gdy wcześniej były one naświetlane niemal wyłącznie z punktu widzenia rozumu (jeśli pominąć kilka wcześniejszych zwiastunów, jak choćby filozofowie, których właśnie Dilthey przywołuje). Mógł więc Schopenhauer mówić o sobie, nie bez pewnej kokieterii, że jest filozofem „jednej myśli”. Rozpadła się w jego perspektywie tradycyjna antropologia, przedstawiająca człowieka jako istotę świadomą swych czynów, a jej miejsce zajął obraz człowieka targanego nieświadomymi popędami, pajaca, którego wprawiają w ruch niewidoczne nitki. Nietzsche i Freud dorzucają do tego obrazu nowe elementy, niuansując zresztą całość jego kompozycji. Wielkim paradoksem urodzonego w Gdańsku filozofa jest to, że się z tym nowym punktem widzenia sam do końca nie zgadzał, i to w obszarze własnej myśli – miłości przeciwstawił wyzwolenie z więzów życia, które stać się może udziałem mędrca osiągającego stan nirwany, popędem życiowym przeciwstawił zagrażające istnieniu doświadczenie wzniosłości, grze z życiem – czystą, estetyczną kontemplację idei (czyli gatunków), a nawet bezpośrednią kontemplację samej irracjonalnej zasady woli życia, którą muzyka pozwalałaby poznać bezpośrednio *czystemu podmiotowi*, to znaczy osobnikowi, który wyzwolił się spod presji konieczności życiowych i stał się „uchem świata” (Schopenhauer mówi: „przejrzystym okiem świata”). Dilthey podda później ostrej krytyce pojęcie czystego podmiotu poznającego, nawet w jego bardziej realistycznej, Kantowskiej wersji. U Schopenhauera filozofia życia jest zatem pęknięta od środka, bo oddając życiu centralne miejsce w myśli, analizuje je on z zewnętrznego punktu widzenia, podczas gdy życie dostępne jest człowiekowi od wewnątrz. Nie potrafił więc pogodzić rozumu z życiem ani wpisać go w życie. Rozum filozoficzny pozostawał tu w pozycji zarówno zewnętrznej, jak i wrogiej wobec życia.

U Diltheya zaś – jak pisze Paczkowska-Łagowska – „*Logos* i życie nie zostają sobie bynajmniej przeciwstawione; odpowiadający myśli (*gedankenmässig*) charakter życia idzie w parze z jego niezgłębialnością i niewyczerpywalnością, z irracjonalną resztą. [...] Diltheyowska

---

<sup>11</sup> *Krytyka teleologicznej władzy sądzienia* jest podsumowaniem całej oświeceniowej nauki o życiu.

filozofia życia zmierza do znalezienia środków pojęciowych zdolnych oddać zasadniczą dwoistość tkwiącą w naturze życia, swoistość jego *logosu*” (s. 64).

Nietzsche, przeciwnie niż Schopenhauer, uważał, że rozum powinien służyć życiu i być jego instrumentem. Podobnie jak Sade, który miał się za jedyne prawomocnego spadkobiercę oświecenia, Nietzsche przyjął jako przesłankę podporządkowanie rozumu wymaganiom życia i jego popędów. Wielkim paradoksem praktykowanej przezeń filozofii jest to, że jak nikt przed nim posunął naprzód dzieło krytyki<sup>12</sup>, ale jednocześnie, zamiast wyobrazić sobie samoświadomość jako niekończący się proces, był przekonany, że życie bez iluzji nie jest możliwe albo że byłoby nie do zniesienia. Filozof jest zatem według niego kimś, kto tworzy świadomą iluzję. Jednak pojęcie *świadomej iluzji* zawiera w sobie sprzeczność, z której jedynym wyjściem okazała się dla Nietzschego estetyzacja życia – dzieło sztuki bowiem, nie będąc oszustwem, jest świadomą iluzją.

Nietzsche zradycalizował więc Schopenhauerowski punkt widzenia. Człowiek jest co prawda naturą – jest ciałem, którego dusza i rozum są organami – i dlatego nie może wyzwolić się z życia, ale poddając się świadomie jego logice, przestaje być marionetką i staje się dziełem sztuki. Nietzsche zgadzał się z Schopenhauerem w przekonaniu, że życie – irracjonalny dynamizm czystej woli mocy – jest cierpieniem; jednak tragedia jako dzieło sztuki nie jest prawdziwą tragedią. Życie zatem może stać się, według Nietzschego, wyreżyserowanym rozdarcie ukształtowanym w dzieło sztuki, którego modelem byłaby tragedia grecka. W ten sposób uchronił się on zarówno przed naturalizmem (nie głosił wcale powrotu do prymitywizmu, modnego w początkach XX w.), jak i przed pesymizmem Schopenhauera. Nietzsche stworzył teorię pasującą do Baudelaire'owskiego *dandysa*. Przyjmując wewnętrzny punkt widzenia życia, do tego stopnia utożsamiał rozum z każdym poszczególnym ludzkim istnieniem, że musiał odmówić rozumowi wartości uniwersalnej – kolejny paradoks. I o ile Dilthey starał się później ugruntować w życiu epistemologię rozumu hermeneutycznego, który wychodząc od intuicyjnego rozumienia, zmierza

---

<sup>12</sup> Deleuze wykazał przekonująco, że *Genealogia moralności* jest podjęciem Kantowskiego wyzwania: „Jedynie droga krytyczna stoi jeszcze otworem” (*Krytyka czyścącego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1986, t. II, s. 600).

ku metodycznej interpretacji (np. s. 227), o tyle Nietzsche przyjął perspektywizm jako rozwiązanie paradoksu, przed którym stanął, rozwiązanie, które jest abdykacją rozumu sprowadzonego do świadomego konstruowania iluzji w służbie życia. Niewątpliwą słabością Nietzscheańskiej filozofii jest to, że nawołując do wzięcia życia w swoje ręce, zarówno poprzez posuniętą do granicy możliwości krytykę – podstawę suwerenności jednostki – jak i przez stwarzanie samego siebie jako dzieła sztuki, nie znalazł on żadnego sposobu na przekroczenie solipsyzmu, przekroczenie granicy jednostkowego istnienia ku ludzkiej wspólnoty: ani poprzez modne w XVIII w. pochwały dobrodziejstwa egoizmu (Mandeville), ani przez ufundowaną na wzajemnym interesie umowę społeczną (Hobbes), ani poprzez intersubiektywny charakter poznania.

Tymczasem „wziąć życie w swoje ręce” oznacza także poczuwać się do odpowiedzialności nie tylko za własne życie, ale też za świat tworzony przez ludzi. Przeciwwstawiając się Nietzscheańskiemu stanowisku, zgodnie z którym „nadmiar historii żyjącemu szkodzi”<sup>13</sup>, to właśnie w dziejach i w dziejowości ludzkiego istnienia znalazł Dilthey zapośredniczenie pomiędzy człowiekiem a światem zewnętrznym. Człowiek rozumie dzieje, bo sam jest istotą dziejową, bo podstawową cechą jego istnienia jest czasowość. Intuicyjne rozumienie dziejowości jest ukrytą podstawą możliwości wiedzy historycznej, a także fundamentem rozumu jako rozumu historycznego. Usiłując ugruntować w życiu nie tylko myśl i sens, ale również możliwość rozumu, Dilthey zaczął odbudowywać zerwany most między codzienną świadomością i wiedzą, zarówno naukową, jak i filozoficzną, a tym samym oznaczył jeden z biegunów refleksji filozoficznej w XX w. Jednak – o czym wielu myślicieli chciałoby dziś zapomnieć – odtworzenie tego mostu otwiera drogę do możliwości uświadomienia sobie, na nowych podstawach, tego, że człowiek jest za swój świat odpowiedzialny.

Jeśli filozofia nie wykracza poza język – a nie tylko Nietzscheańska koncepcja tropologicznego charakteru wszelkiego poznania, lecz także hermeneutyczna myśl Gadamera faworyzuje tego typu postawy (s. 234n.) – wyznaje ona tym samym swoje *désengagement* wobec rzeczywistości. Przyjęcie, iż język jest jedyną rzeczywistością, oraz założe-

---

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, rozprawa druga *Niewczesnych rozważań*, przeł. L. Staff, Warszawa–Kraków: Jakób Morkowicz 1912, s. 111.

nie, że rzeczywistość jest niewyrażalna, sprowadzają się do jednego i tego samego. Diltheyowski *logos* życia oznacza, że język zająbia się z rzeczywistością, ale nie tylko tak prosto, jak chciał tego Wittgenstein, i Dilthey szkicuje rozmaite projekty struktur, według których język interferuje z rzeczywistością, choć nie w tym sensie, iżby dotykać miał jakiejś „rzeczy samej” (Misch opracował koncepcję „mowy ewokującej”). Język zająbia się z rzeczywistością nie tylko wtedy, gdy mówienie jest działaniem (zdania performatywne i demokracja), ale przede wszystkim wtedy, kiedy wyraża treści przedjęzykowe (*Logos życia*, np. s. 211), treści świadomości niewerbalnej – treści niewyczerpanego bogactwa życia i percepcji. Jedną z takich struktur, które pozwalają podmiotowi wykraczać poza język ku doświadczeniu, jest hermeneutyczny pierścień, w jaki układają się treści świadomości, szeroko pojęta ekspresja i rozumienie (*Erlebnis – Ausdruck – Verstehen*), inną – wzajemne uwarunkowanie działania i rozumienia: rozumienie jest poniekąd „działaniem na wspak”. W obu tych strukturach ujawnia się podstawowa właściwość rozumienia: człowiek zrozumieć może tylko to, co potrafi wpisać w strukturę możliwego doświadczenia. Dlatego właśnie sytuacja egzystencjalna podmiotu jest nieodłączna od rozumienia, zarówno na poziomie spontanicznego rozumienia życia z samego siebie, jak i na poziomie metodycznej pracy interpretacyjnej w humanistyce. Dlatego także to raczej różnorodność doświadczeń w życiu niż pielęgnowany przez Heideggera mit życia autentycznego (*Eigentlichkeit*) – różnorodność, której innym imieniem jest pełnia życia – sprzyjać będzie poszerzaniu horyzontu rozumienia. Przypomnijmy, że suma możliwych doświadczeń składa się u Kanta na ideę świata, której rola, choć tylko regulatywna, jest przecież decydująca we wszelkiej pracy poznawczej.

Dilthey poczytywał sobie za zasługę – pisze Paczkowska-Łagowska – że w odróżnieniu od całej dotychczasowej filozofii dopiero w stworzonej przezeń filozofii życia, określanej w języku niemieckim mianem *geschichtliche Lebensphilosophie*, filozofii uwzględniającej dziejowy wymiar życia, doszło do głosu pełne i niezniekształcone doświadczenie, co pozwoliło mu na zrównanie filozofii życia i filozofii rzeczywistości (s. 32).

Respektując punkt wyjścia filozofii życia, Dilthey przyjął więc warunek słabszy od przyjmowanych przez poprzedzających go filozofów życia: życia nie można postawić przed trybunałem rozumu (np. s. 57), ale rozumu nie należy też instrumentalizować bez reszty, sprowadzając go do roli służebnej wobec życia. To Adorno okazał się bodaj

najzacieklejszym krytykiem instrumentalizacji rozumu, dostrzegając w niej niebezpieczeństwo podporządkowania go nawet najbardziej nierozumnym celom. Ponieważ podstawową cechą rozumu jest jego perspektywa całościowego ujmowania, jedynie refleksja nad rozumem oraz z punktu widzenia rozumu (nie trzeba chyba dodawać, że chodzi o rozum hermeneutyczny i historyczny) jest w stanie stawić czoło paradoksom irracjonalnej racjonalności. Rozum jest zatem zdolnością określania celów ludzkiej działalności – horyzontem wszelkiej możliwej etyki – i dlatego, zwłaszcza dzisiaj, trzeba starać się określić warunki, w jakich rozum może się z życia wyłaniać<sup>14</sup>, w szczególności poprzez proces rozumienia, który jest właściwością samego życia, a także warunki, w jakich możliwe się staje „rządzenie życiem za pomocą myśli” (s. 368). Taką drogą właśnie podążał Dilthey, odbudowując już nie obraz człowieka jako istoty racjonalnej, zbyt optymistyczny, jak pokazała to filozofia życia, ale i zbyt pesymistyczny, jeśli racjonalizm może zostać zinstrumentalizowany w służbie zła. Z filozofii Diltheya wyłania się obraz człowieka jako istoty *zdolnej* do rozumności, lecz zarazem zmuszanej przez rzeczywistość do nieustannego aktualizowania tej zdolności, w niekończącej się serii mniej lub bardziej dotkliwych porażek, których suma tworzy historię ludzkości.

Dilthey pisał, że interpretacja jest już doświadczeniem wolności. W istocie sens czy racjonalność nie są dane raz na zawsze, ale jak każde doświadczenie etyczne wymagają ciągłej pracy refleksji w zmieniających się warunkach, odnawiania sensu (praca sztuki) i definiowania celów działalności (praca polityki). Życie jest właśnie owym jądrem rzeczywistości, nieznającym zastoju dynamizmem, z którego wyłania się rozumienie, a czasem także zdolna nad nim zapanować rozumność. Życie jest siłą – rozumność sensem, który stwarza dla niej ramy. Siła i sens, dynamizm i znaczenie – takie są centralne kategorie życia w filozofii Diltheya (*Kraft und Bedeutung*), kategorie, wokół których konstruuje swoją filozofię Otto Friedrich Bollnow. I dostrzec trzeba, że dzięki filozofii życia stały się one dzisiaj uniwersalnymi kategoriami wszelkiej interpretacji w polu najszerzej pojętej humanistyki, od antropologii po socjologię. Posłużę się dwoma skrajnymi przykładami. Interpretując Freudowską psychoanalizę z filozo-

---

<sup>14</sup> Nawet jeśli uniwersalistyczne pretensje rozumu ograniczy się jedynie do wspólnego dla wszystkich ludzi horyzontu ekologicznego, jak proponuje uczynić K.-O. Apel.

ficznego punktu widzenia, Paul Ricoeur przestrzega przed traktowaniem jej jako próby przełożenia jednego języka na drugi, języka nieświadomości lub snów na język świadomości lub na język *tout court*. W tekstach Freuda dostrzega on wyraźnie przeplatanie się dwóch typów kategorii, które są właśnie powiązane z jednej strony z zagadnieniami siły, a z drugiej z zagadnieniami sensu<sup>15</sup>. Pragnienie jest erupcją nieokiełznanej siły życia w uporządkowany świat społecznych sensów i jakiegokolwiek osłabienie tej konfrontacji Ricoeur słusznie uznaje za konformistyczne osłabienie Freudowskiej myśli.

Drugi przykład pochodzi z socjologii Pierre'a Bourdieu (zmarłego w styczniu 2002). Dzieło sztuki niesie własny sens, ale aby został on dostrzeżony i zinterpretowany, dzieło musi najpierw wywalczyć dla siebie pewne miejsce w przestrzeni społecznej, z którego dopiero staje się widoczne i znaczące, a z drugiej strony oddziaływanie innego dzieła może być istotne, mimo iż interpretacja jego sensu rozbiega się z jego obiektywnym znaczeniem.

Rzeczywistość społeczna – pisze Patrice Bonnewitz w *La sociologie de Pierre Bourdieu* – jest więc także stosunkiem sensów, a nie tylko stosunkiem sił: wszelka dominacja społeczna musi być uznana i zaakceptowana jako prawomocna, bez czego musiałaby się po prostu bez końca uciekać do przemocy zbrojnej. Zakłada to ukonstytuowanie się pewnej władzy symboli, władzy, której udaje się narzucić znaczenia, i to na dodatek narzucić je jako prawomocne, skrywając przy tym stosunki sił tkwiących u podłoża jej siły<sup>16</sup>.

W *Socjologii sztuki* Jean Duvignaud zarzucał jednak Diltheyowi, że nigdzie nie postawił on problemu związku światopoglądów z nurtem konkretnego życia zbiorowego, a to m.in. dlatego, że jego pojęcie socjologii „pozostawiało niewiele miejsca dla empirycznych i bogatych przejawów rzeczywistego życia”<sup>17</sup>. Zakładając nawet, że uwagi te są słuszne – choć tylko w niewielkiej części – nie należy zapominać, iż Dilthey mówi do nas głosem, który dobiega z głębi XIX w., a oddziaływanie jego myśli sięga daleko w wiek XX, i to aż po zjawiska intelektualne o jak największej aktualności. Otóż w tym czasie zmienił się nie tylko horyzont prac naukowych i nasza znajomość historii, nie tylko sposób filozofowania, ale także oblicze samej historii oraz życia.

<sup>15</sup> Por. np. „O pewnej filozoficznej interpretacji Freuda”, w: *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa: IW PAX 1985, s. 227.

<sup>16</sup> Paris: PUF 1998, s. 80.

<sup>17</sup> Przeł. I. Wojnar, Warszawa: PWN 1970, s. 99.



Ograniczę się zatem do dwóch przykładów, aby zasugerować różne drogi bezpośredniego oddziaływania myśli Diltheya poza kręgiem diltheyowskich myślicieli.

Pierwszym przykładem jest Karen Horney, psychoanalitik, autorka, której wiele prac przełożono ostatnio na język polski (dzięki staraniom Domu Wydawniczego Rebis). Otóż Horney, zanim osiedliła się w Ameryce, słuchała wykładów Diltheya w Berlinie, a później jego teorię rozumienia starała się zastosować do psychoanalizy. Owocem tych usiłowań było z jednej strony radykalne osłabienie Freudowskiej koncepcji nieświadomości jako instancji psychicznej niedostępnej dla podmiotu, którego jest ona przecież ośrodkiem osobowości (*Autoanaliza*). U Diltheya także można znaleźć pojęcie nieświadomości, ale idzie tam o nieświadomość zbiorową, która może stać się przedmiotem analizy, zwłaszcza dzięki historycznym badaniom porównawczym, a także dzięki pewnej wrażliwości na wyłanianie się w teraźniejszości nowych form życia<sup>18</sup>. Dodam zresztą na marginesie, że porównanie koncepcji interpretacji u Diltheya i u Freuda byłoby przedsięwzięciem nie tylko interesującym, ale też pouczającym, i z całą pewnością ujawniłoby wiele podobieństw w podejściu obu badaczy do zagadnienia sensu. Skojarzenie ich przez Karen Horney nie wydaje się więc grą przypadku, a drugą konsekwencją tego skojarzenia było znalezienie przez autorkę sposobu, aby nie porzucając psychoanalizy, odrzucić Freudowską koncepcję kompleksu kastracji, zbyt silnie zakorzenioną w dominującym w XIX w. światopoglądzie i wpisującą psychologię kobiety w ramy nie tylko trudne do świadomego zaakceptowania, ale już kulturowo zdezaktualizowane. Zebrane w tomie *Psychologia kobiety* artykuły Horney z lat 1922–1936 szkicują nowy projekt heretyckiej psychoanalizy, którego punktem wyjścia było przewyżczenie znaku równości postawionego między naukowym punktem widzenia a sposobem postrzegania świata przez mężczyznę. Horney nie czekała na postmodernizm, a zamiast głosić dostosowanie jednostki do społeczeństwa, w przeobrażeniu społeczeństwa widziała remedium na neurotyczną osobowość swoich czasów. Krótko mówiąc, skojarzenie przez Horney Diltheya z Freudem było istotnym impulsem dla rozwoju amerykańskiej refleksji feministycznej.

---

<sup>18</sup> Pisałem o tym w artykule: „Dilthey et le probleme du ‘nouveau’ dans l’art et dans l’histoire”, *Critique* 647, avril 2001, ss. 327-342.

Drugim przykładem bezpośredniego oddziaływania myśli Diltheya po dziś dzień jest wspomniany wcześniej Bernard Groethuysen, jego uczeń i wydawca. Jego własna książka *Origines de l'esprit bourgeois en France* (1927) bada kształtowanie się mieszczańskiej mentalności jako jednego z czynników rewolucji francuskiej, a nowym źródłem, na którym oparł swe analizy, były zachowane w archiwach kazania kościelne, przez które prześwituje mentalność wiernych<sup>19</sup>. Pracę tę, bardzo we Francji popularną, powszechnie<sup>20</sup> uważa się za zapowiedź przyszłych badań autorów takich, jak Philippe Ariès czy Michel Foucault. Prace Groethuysena, dla których głównym, zarówno bezpośrednim, jak i głębokim impulsem była refleksja Diltheya nad konstytuowaniem się struktur historycznych oraz nad interpretacją wyłaniających się w ich ramach sensów, są więc dziś traktowane jako wzór studiów historyczno-filozoficznych. Taką poprawkę powinien był uwzględnić Duvignaud w swojej krytyce Diltheya.

Ten powierzchowny przegląd („uwagi na marginesie”, które stały się w końcu „pogawędką filozoficzną”) nie rości sobie żadnych pretensji do systematycznego wykładu; przypomina tylko kilka faktów, intelektualnych i historycznych, które wydają się przydatne dla współczesnej lektury pism Diltheya. Jak się to bowiem często przydarza tak wpływowym autorom jak Dilthey, wokół których idei narosło wiele warstw interpretacyjnych, nie zawsze skrojonych na miarę ich myśli, czytelnik jego pism musi przebijać się przez grubą skorupę sensów, aby dotrzeć do źródeł myśli. I w takim właśnie duchu *Logos życia* Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej konstruuje swoją interpretację: zarazem poszukując źródeł i śledząc rezonanse jego myśli, rozwijając intuicje, którymi brzemienista jest myśl filozofa, ale także rozpisując je na historyczne konteksty i podejmując dyskusje z interpretacjami, które rezonansom tym nadały fałszywe brzmienia. Autorka przedstawia interpretację Diltheyowskiej myśli, odpowiadając na podwójne wyzwanie, przed jakim stoi historyk filozofii, skazany na budowanie zarazem studium myśli i studium historii myśli: pierwsze bez drugiego zagrożone jest dogmatyzmem, drugie

---

<sup>19</sup> Jedną z istotnych zasług Rankego dostrzegał Dilthey właśnie w eksploataowaniu przez wybitnego historyka nowych źródeł historycznych.

<sup>20</sup> Zob. np. Antoine Berman, *Le dictionnaire des auteurs*, Belfond-Bompiani 1968; Bertrand Ogilvie, *Le dictionnaire des philosophes*, Paris: PUF 1984.

bez pierwszego nie jest filozofią. To prawda, że moje analizy na marginesie *Logosu życia* są czasem pobieżne, a problemy interpretacyjne, które podnoszę, wymagałyby rzetelnego osadzenia w historii, ale jest w nich za to kręgosłup pewnej postawy, o której, moim zdaniem, nie powinno się zapominać, uprawiając filozofię, i którą odnajduję w pracy Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej. Idzie mi mianowicie o to, że decyzje pojęciowe nie są jedynie czystą grą intelektualną, ale także wyborem wartości – postawą wobec życia. Tak ujmuję to również Dilthey. Stanowiska politycznego nie mierzy się deklaracjami w odniesieniu do sceny politycznej, lecz wyborami intelektualnymi oraz ich konsekwencjami w działaniu. Dlatego w tytule zacytowałem Romain Rollanda: „człowieka całego, oto czego mi potrzeba, pełni życia, działania i myśli – [człowieka] pojedynczego i mas”<sup>21</sup>. Pod piórem francuskiego intelektualisty polityczny sens koncepcji człowieka ujmowanego w pełni swych sił – a więc tak właśnie, jak pojmował i ujmował go Dilthey – nabiera całej swej politycznej mocy. Obaj myśliciele, choć należący do dwóch różnych, ale następujących po sobie pokoleń, sprzeciwiali się dzieleniu człowieka na części po to, by tym łatwiej nim manipulować, zwłaszcza podjudzając jedne części przeciw drugim, duszę przeciw ciału, przyjemności przeciw intelektowi, zawód przeciw życiu prywatnemu, rozrywkę przeciw pracy i tak dalej. Obaj wyobrazili sobie człowieka jako prawdziwego obywatela *polis*, twórczego i suwerennego, który nie oddziela *vitae contemplativae* od *vitae activae*. Bez takiego człowieka demokracja pozostać musi pustym słowem.

Leszek Brogowski

---

<sup>21</sup> List do Maksyma Gorkiego z 12 kwietnia 1932 r.