

Hubert Mikołajczyk

Świadomość historyczna a kwestia wartości obiektywnej

Jeżeli, zgodnie z przekonaniem Martina Heideggera, przyjmujemy, że czasowe trwanie stanowi strukturalny wyróżnik Dasein, to z pewnością właściwych mu walorów upatrywać należy w historycznej formie jego egzystowania. Z tego względu możliwe przeświadczenia o praktycznej powinności podmiotu ludzkiego odnosić się muszą do diachronicznych zasad regulujących funkcjonowanie bytu. W związku z tym sądzić należy, iż o ludzkiej aktywności poznawczej zaświadcza nie tyle racjonalna strona jej umysłowości, ile *nieuprzedzony* charakter sytuacji, w której aktualnie zachodzi.

Pojawiającą się na gruncie owych przeświadczeń tezę o historyczno-psychologicznej proveniencji ludzkiej świadomości sprowadzić można do pytań o zakres i stopień jej funkcjonowania. Ich postawienie nie byłoby jednak ani możliwe, ani tym bardziej konieczne, gdyby nie wcześniejsze przekonanie, iż elementarnym warunkiem życiowego doświadczenia człowieka jest przekraczanie granic przyrodniczej skończoności. W związku z tym zasadne wydaje się wskazanie na indywidualne aspekty ludzkiej wolności, jako na podstawowy warunek skuteczności tego rodzaju działań. Stąd niezwyklego znaczenia nabiera usytuowanie jej w perspektywie, którą Eric Lionel Mascall nazywa *otwartością bytu*¹. Jednak dopiero z chwilą odwołania się do charakterystycznych dla niego właściwości człowiek odczuwa egzystencjalną *bojaźń* przeżywanej *sytuacji granicznej*. Ona to sprawia, iż takie przełomowe momenty bytu ludzkiego, jak: cierpienie, lęk czy w końcu także śmierć, mimo iż wzbudzają strach przed końcem życia, określają charakter podmiotowej egzystencji.

Obawa przed końcem bytu, a w konsekwencji również przed popadnięciem w *bezsens* istnienia, rodzi w człowieku odruch praktycznego działania. Dlatego też, stosując się do jego nakazów, skłonny jest doświadczać własnej aktywności w obszarze „najszybszego wnętrza samej egzystencji”². Zatem nie bierne uczestnictwo w świecie obiektywnych wartości, wyznaczonych w dodatku perspektywą *świadomości absolutnej*, kreuje nasz stosu-

¹ Uwzględniając etyczne kreacje osobowości ludzkiej, zakłada otwarcie jej na etyczną problematykę wartości. Zob.: E. L. Mascall, *Otwartość bytu*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1988.

² K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin 1939, cyt. za: M. Potępa, *Antropologia filozoficzna K. Jaspersa*, „Humanitas” 1978, 1, s. 208.

nek do bytu. Z całą pewnością bliżsi jesteśmy tego, co będąc czymś logicznie nieokreślonym, jest jednocześnie czymś egzystencjalnie pożądanym. Stąd bez wątpienia, deprecjacja etycznego absolutu skłoniła Nietzschego do ukazania antytranscendentalnego i antypozytywistycznego sposobu rozumienia świadomości filozoficznej. I co ważne, z jednej strony jej geneza nawiązywała do krytyki transcendentalnej powinności moralnej, z drugiej do odrzucenia comte'owskiego kumulatywizmu socjologicznego. Mając u podstaw swej filozofii takie uwarunkowania, bez problemów przystąpił Dilthey do reinterpretacji filozofii kantowskiej.

Jedną z przesłanek leżących u źródeł diltheyowskiego programu antynaturalistycznego ukazywała specyfikę zjawiska zwanego *filozofią życia*. W literalnych założeniach określała ona funkcjonowanie kultury w stosunku do wyjętych spod racjonalnych prawideł elementów procesu życiowego. Na podstawie przypisanych mu cech rozwoju historycznego przywoływała do istnienia zjawisko tzw. *świadomości historycznej*. To właśnie ona pozwoliła obowiązującej jeszcze w XIX wieku neokantowskiej refleksji transcendentalnej porzucić daleko idący formalizm i niczym — jak sądzono — nieuzasadniony schematyzm. Nie bezzasadnie uważano bowiem, iż utrudniał on sprecyzowanie programu *doświadczenia dziejowego*. Widząc tego typu niedogodności, próbował Simmel przenieść kantowskie uzasadnienie przyrodoznawstwa na obszar rozważań kulturowych. Sądził przy tym, że *aprioryczne* kategorie rozumu transcendentalnego pozostają w stosunku niezgodności z nietrwałymi przecież rezultatami doświadczenia zmysłowego. Trudno zatem oczekiwać, by stosowały się one do powszechnej konieczności. Dlaczego zatem — pytał dalej —

„jeśli w każdej chwili mogą obowiązywać aprioryczne normy wszelkiego doświadczenia, nie miałyby one (...) wykazywać także cech rozwoju, którego ciągłość nie pozwala na traktowanie ich w dowolnym momencie jako usystematyzowanych i zamkniętych całości”³.

Ukazując możliwości racjonalnych kategorii umysłu czystego, uchylał zarazem Simmel miejsce dla wszystkich tych form poznawczych, które swych inspiracji szukały w obszarze szeroko pojętej psychologii. Powołując się na jej ustalenia, uważał, iż podmiot poznawczy utracił dotychczas obowiązujący aprioryczno-syntetyzujący charakter. Był w związku z tym głęboko przekonany, iż swe walory w całości ujawniał dopiero we właściwej sobie sytuacji duchowego działania. Wskazywała ona, iż akceptacja rudymentalnych założeń *filozofii życia* stała się koniecznym warunkiem reformy filozofii wyrosłej z diltheyowskiego antynaturalizmu. W konsekwencji okazała się również jednym z najbardziej istotnych czynników negujących kantowską wersję transcendentalizmu. Nie mogąc znaleźć w nim adekwatnych form opisu dla dynamicznych aspektów bytu, odwołał się Simmel do tendencji reprezentowanych przez filozofię Diltheya⁴. Było to jednak na tyle usprawiedliwione, na ile umożliwiało odszukanie w niej odpowiedniego narzędzia, zdolnego uchwycić, a następnie opisać zmienne kształty realnej rzeczywistości. Negując jej esencjalne przejawy, głęboko zresztą skryte pod ulotnymi warstwami *życia*, jemu właśnie przypisy-

³ Zob.: G. S i m m e l, *Kant. Sechzehn Vorlesungen an der Berliner Universität*, Leipzig 1904, s. 51.

⁴ „Dla Simmla poznać nie było tym samym, co wiedzieć, skoro ostatecznie dawał wyraz przekonaniu, iż nie istnieje wiedza głębsza niż umysł. U Simmla (...) daje o sobie znać upodobanie do takiej ontologii realistycznej, w której pojęcie bytu, jako oznaczenie czegoś statycznego i niezmennego, zostaje zastąpione pojęciem *życia*”. Zob.: S. B o r z y m, *G. Simmel. Metafizyka życia*, [w:] *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, pod red. B. S k a r g i, Warszawa 1978, s. 87.

wał charakter czegoś absolutnego. Jedyne wszak, co w związku z tym skłonny był uczynić, to skupić swe rozważania wokół historycznych form jego zmienności. W nich bowiem upatrywał początku wszelkich ludzkich działań, których intencji i celowości nie sposób było ujmować racjonalnie. Zdaje się więc, iż właśnie dlatego zakładał, że wolność człowieka manifestuje się pod różnymi postaciami psychologicznej energii bytu⁵.

Podstawowe jej przejawy, najczęściej zwane *wartościami życia*, oscylowały między zdarzeniami przeszłymi a przyszłymi. To one przywoływały na myśl te etapy historycznego przemijania, które nie podlegały bezwarunkowym kształtom transcendentalnej myśli. Jedyne zatem do czego bez większych zastrzeżeń się sprowadzały, to jasno zaznaczony schemat własnej autoprezentacji. Z niego głównie, o czym niejednokrotnie gorąco Simmel zapewniał, wywodziły się ponadświadome aspekty bytu. Nie jest wobec tego możliwe, ani tym bardziej konieczne, aby nasz stosunek do tak rozumianego bytu redukował się wyłącznie do logicznej jego analizy. Bardziej przydatna w jego zgłębnieniu wydaje się kategoria *rozumienia*. Wszak to ono wyrażało potrzebę *przeżywania* bytu, bez potrzeby określania jego istotowych warstw.

Potrzeba *przeżywania* bytu to coś znacznie więcej niż konieczność jego dedukcyjnej strukturalizacji. To nade wszystko przymus przejścia od racjonalnej metafizyki do wyrażania życia w symbolice dobra i zła, prawdy i fałszu; to także potrzeba prezentacji oczekiwań człowieka w śnie i nigdy do końca nie spełnionych imaginacjach. To również możliwość takiej prezentacji roszczeń filozofii, która uznaje, że wieloznaczność bytowych struktur człowieka tożsama jest z estetyczną formą jego osobistego wyrazu. Wraz z nim staje się oczywiste, że diltheyowska poetyka, wyzwalając człowieka z metodologicznej schematyzacji bytu, sytuowała go w potoku historycznego przemijania. Widać stąd wyraźnie, jak wszelkie ludzkie wytwory kulturowe nosić muszą znamiona czasowej relatywizacji. Z tego powodu znaczenia przez nią tworzone, określane w stosunku do *dziejowego* przebiegu zjawisk, stają się znaczeniami wyzwolonymi z transcendentalnych roszczeń i preferencji.

Porzucając aksjologiczne walory rickertowskiej konwencji myślenia filozoficznego, skoncentrował się Dilthey na historycznym wymiarze ludzkiej działalności. W wyniku tego bezwarunkowy, zwany niekiedy absolutnym, wyznacznik *rozumienia* i interpretacji świata zdaje się w ogóle nie występować. Przejmujący zadania, poetycki sens ludzkiej aktywności, kwestionujący przy okazji obiektywne znaczenie ponadjednostkowych ustaleń sensu, kreował nowy wzorzec zachowań kulturowych. I właśnie z jego perspektywy heglowski *Duch-absolut* ustępował miejsca *ekspresji* i trudnemu do zwerbalizowania *przeżyciu*. Łatwiej więc pojąć, dlaczego diltheyowska refleksja, *notabene* oparta na psychologicznej genezie prawdy, z doświadczenia wewnętrznego czyniła zasadniczy wyraz swych teoretycznych dociekań. A ponieważ były one obszarem *presądowej* interpretacji, przeto jego całościowe rozumienie determinowane musiało być znamionami historycznymi.

Relatywistyczno-historyczne stanowisko Diltheya, dążące do asymilacji psychicznej sfery człowieka z czasową przemijalnością jego egzystencji, swoje zwięźcenie znalazło w zakresie problematyki tzw. *filozofii życia*. Jej najbardziej istotne formy, porównywane niekiedy do schopenhauerowskiego motywu samodzięjącej się *Woli*, miały być przykładem antropologicznej interpretacji dziejów historycznych. Nic zatem dziwnego, że sta-

⁵ G. Simmel, *Lebensanschauung: vier Metaphysische Kapitel*, Leipzig 1918; zob.: S. Magala, *Simmel*, Warszawa 1980, s. 175.

nowiąc przeciwwagę dla wszelkich odmian nowożytnej metafizyki, wartości swej upatrywały poza transcendentalnym wymiarem prawdy. W konsekwencji rekonstrukcji zostały poddane te elementy bytu, które w filozofii kantowskiej były przejawem kategoryjnego doń nastawienia. Z tego też względu odwołanie się do *przecucia, przeżycia* i tego, co w jakimś stopniu było wyrazem pozaracjonalnej reprezentacji bytu, rodziło coś, co jeszcze nie było w myśleniu filozoficznym uświadomione. Kwestionując zasadność kantowskiej nauki o *apriorycznej* naturze kategorii poznawczych, dokonał więc Dilthey znaczącej zmiany nastawienia filozoficznego. Z grubsza rzecz biorąc, polegało ono na tym, iż analityczność sądu nie mogła znacząco wpływać na charakter wiedzy o rzeczywistości. Tym bowiem, co wyznaczało naturę nowych rozważań filozoficznych, stała się *tajemnica*. Świadom jej rangi formułował program, który z nieświadomości i irracjonalności czynił istotny motyw swych rozważań. Adaptując go do wszystkich odmian refleksji, które *ciemną stronę rzeczywistości* podnosiły do poziomu rudymen tarnej kategorii filozoficznej, bez trudu odnaleźć można analogię między freudowską psychoanalizą a diltheyowską *filozofią życia*.

Warto w związku z tym zaznaczyć, iż eksponowanie momentów irracjonalnych nie było w myśli Diltheya sprzeczne z zakładaną przez niego koncepcją struktury, jako elementu porządkującego całościową stronę *życia*⁶. Wpisane w jego doświadczenie indywidualne przeżycia tworzyły specyficzny horyzont ludzkich doznań. Toteż, mimo iż struktura ta wyznaczała jedynie formalny układ rzeczywistości, to w sposób ostateczny nie wpływała na jej charakterystykę. Przy czym odnotujmy, że jej rozumienie zbliżało diltheyowską naukę do ogólnikowych założeń filozofii pozytywistycznej. Zwracając na ten fakt szczególną uwagę, w jednej ze swoich prac Leszek Kołakowski pisał —

„(...) system porządkujący nasze doświadczenie musiałby być taki, aby nie wnosil do doświadczenia dodatkowych bytów w tym doświadczeniu nie zawartych, (...) aby pozwalał pamiętać o tym, że są to narzędzia właśnie, ludzkie twory organizujące doświadczenie, lecz nie mogące rościć sobie pretensji do bytowania samoistnego”⁷.

Nie istnieje zatem w *życiu* nic, co mogłoby być względem niego samodzielne. Wyabstrahowane z czynników obiektywnie je strukturalizujących, całą swą potencję wyczerpuje w doświadczeniu potocznie zwanym *przeżyciem*. Dlatego nic innego, jak tylko ono tworzy egzystencjalny kontekst ludzkiego funkcjonowania. Jako elementarny, choć nie w pełni jeszcze przez Heideggera uświadamiany *egzystencjał*, skupiał w sobie ogólny sens podmiotowego *życia*. Świadomi, że jest ono wyznacznikiem psychologicznej aktywności, musimy zaznaczyć, iż odnosi się do dziedziny zwanej psychologią realną⁸.

Niektóre jej postulaty wyrażały stopniowe, aczkolwiek konsekwentne odchodzenie od scjentyistycznego empiryzmu i naturalistycznego biologizmu. W rezultacie doprowadziły do tego, iż poszczególne sformułowania diltheyowskiej *filozofii życia* dość daleko odbiegły od pozytywistycznego sposobu myślenia. Wzmacniając zabarwieniem emocjonalnym kategorię *przeżycia*, zwrócił więc Dilthey baczną uwagę na jej irracjonalny wydźwięk.

⁶ Zob.: E. Paczkowska-Lagowska, *W. Diltheya filozofia życia a irracjonalność*, [w:] S. Kamiński, *Jak filozofować*, Warszawa 1989, s. 227.

⁷ Zob.: L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna od Hume'a do kola wiedeńskiego*, Warszawa 1966, s. 15.

⁸ Termin ten użyty został przez Karola Sauerlanda w artykule *W. Dilthey. Między pozytywizmem a antypozytywizmem*, [w:] *U progu współczesności...*, s. 68.

Toteż nie tylko historyczne określenie bytu człowieka, ale przede wszystkim psychologiczne ustosunkowanie się do konkretnych przejawów *sytuacji granicznej* kreowało jego postawę wobec *życia* i wartości. Psychologizując przy tym sferę poznawczą człowieka, odwołał się do tego, co nie jest jeszcze bezwarunkowo sensowne. Odrzucając wyłączną ważność władz racjonalnych w interpretacji fenomenu *życia*, wskazywał na nauki przyrodnicze, jako na konieczną bazę nauk humanistycznych. Zatem nic już nie stało na przeszkodzie, aby odwołać się do emocjonalnie rozumianych instynktów. To one — zdaniem Diltheya — wyznaczać miały istotę procesów osobowościowych człowieka, będąc zarazem świadectwem jego kulturowych sukcesów. Nie narzucały jednak obiektywnego istnienia wartości. Ugruntowanie ich w tym, co Freud nazywał *sublimacyjnym procesem* przekształcania popędu, co najwyżej tworzyło psychologiczne uzasadnienie dla wszelkich przejawów twórczości estetycznej.

Konstruując swój program *filozofii życia* w oparciu na szeroko rozumianej kategorii twórczości estetycznej, zrywał Dilthey z epistemologiczną wykładnią filozofii nowożytnej. Powołując się na krytykę heglowskiego absolutyzmu, wykazywał jego niewystarczalność dla określenia egzystencjalnego wymiaru *przeżycia*. Dlatego rozbieżność między tym, co racjonalnie konieczne, a tym, co psychologicznie oczekiwane, zrodzić musiała nowe określenie takich fenomenów, jak: religia, kultura, czy uprzednio już wspomniana poetyka. W tym względzie psychologia opisowa tak konstruowała przedmiot własnych dociekań, aby mógł stanowić on przesłankę dla wciąż weryfikowanej *filozofii ducha*. Tak oto tęsknota za czymś, co odmienne wobec racjonalnej pewności, rodzi projekcję marzeń i imaginacji. Swą naturą wskazywały one na otwarty charakter bytu wyzwającego człowieka spod metodologiczno-epistemologicznych prawideł. Tam bowiem, gdzie efekty twórczej mocy intelektu osiągają swoje apogeum, pojawia się tendencja do symbolicznej prezentacji bytu ludzkiego. Posiada to swoje uzasadnienie w tym, iż drzemiąca w człowieku świadomość przeszłości skłonna jest odwoływać się do własnego archetypu, jako przykładu doświadczanej historii. Jest to zasadniczy powód rodzącej się w człowieku nadziei na przekroczenie zjawisk bytu aktualnie przeżywanego. Otwarcie się na historię ponadjednostkowego przemijania tworzy więc to, co niejednokrotnie zwiemy wartością obiektywną.

