

IZABELA SZYROKA

Kraków

DILTHEYA BUDOWA ŚWIATA HISTORYCZNEGO
W NAUKACH HUMANISTYCZNYCH
W POLSKIM PRZEKŁADZIE¹

Abstract

Izabela SzYROKA: *Wilhelm Dilthey's "Formation of the Historical World in the Humanities" in Polish Translation, "Historyka" XXXVII–XXXVIII, 2007–2008: 169–181.*

The Author presents philosophical commentaries to the Polish translation of Wilhelm Dilthey's *Formation of the Historical World in the Humanities*.

Key words: Humanities, past, ethics, philosophy and history, historical consciousness, Humanities as a school of moral understanding

Słowa kluczowe: humanistyka, dzieje, etyka, filozofia i historia, świadomość historyczna, humanistyka jako szkoła etycznego myślenia

Wydana w Berlinie w 1910 roku *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych* stanowi kontynuację tej części rozważań Diltheya z *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), którą filozof określał pojęciem „krytyki rozumu historycznego”. Pierwszy polski przekład E. Paczkowskiej-Łagowskiej obejmuje rozprawy: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Plan der Fortsetzung zum „Aufbau der geschichtlichen Welt”*... a także *Zusätze zum „Aufbau der geschichtlichen Welt”* pochodzące z tomu VII *Gesammelte Schriften* (szóste, niezmiennione wydanie 1973, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen). Wydanie zawiera również objaśnienia tłumaczkki odnoszące się do miejsca wspomnianych rozpraw w całości dzieła Diltheya, historii powstania VII tomu jego pism (swoistego sprawozdania z życia idci filozofa w umysłach uczniów) oraz — w posłowiu — uwagi podsuwające czytelnikowi pewien interpretacyjny trop: jedynie na drodze poznania historycznego człowiek uzyskuje dostęp do

¹ Omówienie książki: Wilhelm Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, ss. 380

tego, kim jest — dlatego nauki humanistyczne, oświetlające mu jego dzieje, posiadają filozoficzne znaczenie.

Moim zadaniem jest tymczasowe odgraniczenie nauk humanistycznych od przyrodniczych na podstawie pewnych cech. W ostatnich dziesięcioleciach toczono interesujące dysputy na temat nauk przyrodniczych i humanistycznych, szczególnie zaś na temat historii. Nie zagłębiając się w poglądy, które stały się w tym sporze, przedstawiam tu odmienną próbę rozpoznania istoty nauk humanistycznych... (s. 20)

W ten sposób rozpoczyna się *Budowa świata historycznego...*, czy oznacza to jednak, że właściwy przedmiot tej książki czytelnik ma już „jak na dłoni”? Georg Misch, wspominając swojego nauczyciela, zauważył, że jego życie w całości skupiło się na „obiektywnościach duchowego świata, wielkich obiektywnych potęgach, które wydała z siebie historia człowieka”². Pasjonujące w przypadku tego filozofa wydaje się pytanie: dlaczego tak właśnie się stało? Styl *Budowy...* jest wyzbyty z wszelkiego patosu, ostentacyjnego wizjonerstwa w odniesieniu do ludzkich dziejów, żądań autorytarnie zgłaszanych wobec człowieka; jej Autor mówi do nas cichym głosem uczonego, którego jedynym celem zdaje się być tylko wysondowanie swojego przedmiotu — humanistyki jako wiedzy o historycznych formach, w jakich uzewnętrzniał się ludzki duch.

Zwracamy się do historii, szukając w niej zrozumienia naszej aktualnej sytuacji, pragnąc odkryć właściwe źródło zagadnienia, z którym — jak sądzimy — współczesna nam epoka zmuszona jest intelektualnie się uporać, oraz popełnione kiedyś błędy, które stały się przyczyną obecnych trudności.

Jedynie czyny człowieka, utrwalone ekspresje życiowe, ich oddziaływanie na innych pouczają go o nim samym; tak oto uczy się poznawać samego siebie jedynie na okrzęnej drodze rozumienia. O tym, czym niegdyś byliśmy, jak się rozwijaliśmy, stając się tym, kim jesteśmy, dowiadujemy się z tego, jak postępowaliśmy, jakie powzieliśmy plany życiowe, jak się wykazaliśmy w naszym zawodzie, ze starych zarzuconych listów, z opinii o nas wypowiedzianych dawno temu. (s. 29)

Czym jest człowiek, którego istota nie daje się przecież zamknąć w jakimś jednym, jego własnego autorstwa, historycznym określeniu się, ująć jako egzemplarz epoki wykształcenia historycznego lub, spoglądając z innej perspektywy, rozwoju wysokich technologii informatycznych — a zatem — pouczenia w zakresie pozostałych możliwych form pojęciowego odnoszenia się do siebie, aktualnie wykluczonych jakimś pierwotnym dla konkretnego ludzkiego życia rozstrzygnięciem, udziela nam humanistyka. Czyniąc to odkrywa ona też te idee, które dziś zapoznane, przyczyniły się do uformowania naszego obecnego pojęcia tego, kim jesteśmy. Jeśli pojęcie to okazuje się problematyczne, studia humanistyczne dają pewną szansę zrozumienia podstaw tej sytuacji.

² G. Misch, *Vom Lebens- und Gedankenkreis W. Dilthey*, Frankfurt 1947, przekł. G. Sowinski, *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków 1993.

Poglądy Diltheya kształtowały się w szczególnej intelektualnej atmosferze, na której charakter wywarło wpływ położenie, w jakim znalazła się filozofia po ostatnim wielkim systemie metafizycznym Hegla. W stosunku do dziejów i człowieka pojawiły się wówczas nowe punkty widzenia. Szkoła historyczna postrzega kulturą rzeczywistość jako scenę działania podmiotów zbiorowych (narodów, sił moralnych), pośród których znika ludzka jednostka. Thomas Carlyle wprowadza perspektywę odmienną — to polityk, poeta, myśliciel czy religijny geniusz są tymi, którzy nadają kształt dziejom powszechnym. Socjologia Comte'a rozpatruje obszar ducha obiektywnego i jego twórcę za pomocą metod zaczerpniętych z zakresu nauk przyrodniczych. Wraz z zainicjowanym przez O. Liebmana, E. Zellera, K. Fischera programem „powrotu do Kanta” dotychczasowe stanowiska metafizyczne zaczynają być postrzegane jako „fazy nieprawdy” (W. Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts*). Druga połowa XIX wieku to także rozwój biologii genetycznej i — z drugiej strony — nauk humanistycznych (historii, ekonomii, prawa, religioznawstwa, literaturoznawstwa, teorii sztuki i muzyki, psychologii), których ustaleń, jako odnoszących się do człowieka będącego również obiektem namysłu filozofii, ta ostatnia nie może zignorować. W konsekwencji — na podstawie owej różnorodności stanowisk i wzajemnej opozycyjności ich rozstrzygnięć — nie tylko w Diltheyu rodzi się wówczas przekonanie, że filozofia stała się sama dla siebie problematyczna; niejasne okazuje się jej powołanie, dotychczasowe metody pracy i ich rezultaty nastroją sceptycznie. Z kolei na fakt, iż człowiek, z uwagi na wielość pojawiających się naraz definicji, okazuje się dla siebie zagadką, zwróci następnie uwagę antropologia filozoficzna. W tym kontekście zwrot Diltheya ku naukom humanistycznym, a poprzez nie ku własnej zawodowej historii, wydaje się całkowicie uzasadniony (podobnie postąpi później Husserl w rozprawie *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*). Studiowanie obiektywnych potęg świata ludzkiego ducha byłoby zatem, w przypadku Diltheya, próbą samoodnalezienia się poprzez historię, ale też przedsięwzięciem szczególnego rodzaju — filozoficzne zrozumienie treści humanistyki miało tu pozwolić myślicielowi uwolnić się spod nacisku światopoglądów epoki i uczynić miejsce dla własnego stanowiska, które godność człowieka upatruje w jego nieskończeniu twórczej naturze, sprawiającej, że nie zadowala go żaden ze zbudowanych przezeń światów, a także, iż dąży on do tego, aby kształt rzeczywistości zależał od jego intelektualnych rozstrzygnięć. Nauki humanistyczne stają się dla filozofa interesujące, gdyż to w nich, biorąc za punkt wyjścia ducha obiektywnego, dochodzi się ostatecznie do tego „co twórcze, wartościujące, podejmujące działania, wyrażające się i obiektywizujące” (s. 30). Diltheya filozoficzny namysł nad humanistyką, prowadzący do ukształtowania się idei „świadomości historycznej”, okazuje się w swym zamyśle wielkim projektem wyzwolenia człowieka.

Historyczna świadomość skończoności każdego zjawiska dziejowego, każdej sytuacji człowieka i społeczeństwa, względności wszelkiej wiary — jest ostatnim krokiem ku wyzwoleniu istot ludzkich. Wraz z nią człowiek osiąga niezależność w korzystaniu z treści każdego przeżycia, oddaje mu się całkowicie bez uprzedzeń, jak gdyby nie istniał żaden system filozofii czy wiary, który byłby dla niego wiążący.

Życie zostaje uwolnione od poznania poprzez pojęcia, umysł staje się wolny od pajęczyny myślenia dogmatycznego. Gdy wszystko to, co piękne, święte, pełne poświęcenia, zostaje odtwórcze przeżyte i zinterpretowane, otwierają się perspektywy, które ukazują rzeczywistość. Podobnie godzimy się z tym, co złe, szpetne, ponieważ ma ono swoje miejsce w świecie, zawiera fragment rzeczywistości, który trzeba usprawiedliwić w konstelacji świata jako coś, czego nie sposób z niego usunąć. I pomimo względności dochodzi do głosu ciągłość siły twórczej jako rdzenny fakt historyczny [...] W życiu i dziejach istnieją momenty syntaktyczne podobne do partykuł i koniugacji i mają one znaczenie. Poszukują go wszystkie istoty ludzkie. We wcześniej zwykło się ujmować życie, wychodząc od świata. Jedyna droga, jaka istnieje, prowadzi jednak od interpretacji życia do świata. Życie zaś istnieje tylko w przeżywaniu, rozumieniu i historycznym ujmowaniu. Nie wnosimy żadnego sensu świata w życie. Jesteśmy otwarci na możliwość, że sens i znaczenie powstają dopiero w człowieku i jego dziejach. Jakkolwiek nie w człowieku odosobnionym, lecz w człowieku historycznym. Człowiek jest bowiem istotą historyczną. (s. 307).

Światopoglądem, którego wpływ na charakter myślenia czasów Diltheya okazał się szczególnie wyrazisty były idee berlińskiej szkoły historycznej — naukowego ośrodka Niemiec po roku 1850. Szkoła wyciągając wnioski z poglądów historyków kultury drugiej połowy XVIII wieku, ale także z rozważań problematyki dziejów u Hegla, narzuca epoce historyczny sposób myślenia o człowieku i jego kulturowych oraz społecznych wytworach. W konsekwencji wszelkie zjawiska dziejowe zaczyna się rozważać z uwagi na ich skończoność jako względne, co prowokuje pytanie filozofa: „czy to, co wartościowe (...) istnieje w dziejach o tyle, o ile w nich powstaje, oddziałuje i upada?” (s. 305). Czy zatem na historię naszego gatunku składają się jedynie ruiny, a to, co wydawało się być trwałym osiągnięciem w rzeczywistości miało jedynie jego pozór? W tym samym stopniu domaga się komentarla ze strony filozofii — jako tego systemu kultury, który zmierza do „najwyższych uogólnień i ostatecznych uzasadnień” (s. 142) — kwestia dziejowości ludzkiego rozumu, pragniemy bowiem wiedzieć na ile w naszym myśleniu jesteśmy zdeterminowani przez jakieś pokoleniowe doświadczenie życiowe. Jeśli dziejowy świat jest tym, co — jak mówi nam świadomość historyczna — zawsze poprzedza jednostkę, czy istnieje jakaś droga wyzwolenia jej wewnętrznych ograniczeń? Skąd w tej sytuacji uwarunkowania pojawia się w niej owo „budujące uczucie, że można iść naprzód i realizować nowe możliwości własnego istnienia” (s. 244)? Namysł nad historią — siłą, która kształtuje człowieka — ma, w zamyśle Diltheya, wskazać sposób uwolnienia go również od tego określenia jako istoty dziejowej. Szczególnego rodzaju historyzm Diltheya wskazuje drogę przewyciężenia poznawczego sceptycyzmu towarzyszącego stanowiskom, traktującym historię jako potęgę, której przemożnemu wpływowi jednostka nie jest w stanie się przeciwstawić.

Na pytanie: czym jest człowiek, którego natura wydaje się dziewiętnastemu stuleciu utkaną z historii nie da się jednak — według Diltheya — odpowiedzieć przez odwołanie do introspekcji. Kierując uwagę na przeżycie, jako ludzki sposób doświadczania rzeczywistości dziejowej, uświadamiamy sobie poprzez nie jej różnorodność.

Okazuje się ona splotem intelektualnych przedstawień, wartości, celów woli, które, gdy tylko zdołamy zdać sobie z nich sprawę, wprowadzają inne, związane z nimi strukturalnie elementy świadomości, odnoszące się z jednej strony do dotyczących ich wspomnień z drugiej do projektów, które zostały przez nie zainicjowane. I w tej samej chwili, w której ujawnia się nam charakter dziejów, doświadczamy wieloaspektowości naszej własnej natury, ponieważ stanowi ona owej historycznej rzeczywistości stronę. Jednak wiedzy, którą uzyskaliśmy na tej drodze brakuje jeszcze charakteru powszechności; to co udało nam się ustalić o dziejach i człowieku wydaje się dotyczyć jedynie naszej niepowtarzalnej, osobistej historii. Pojawia się więc potrzeba skonfrontowania punktu widzenia naszego horyzontu życiowego z innymi — jednostkowymi i wspólnotowymi perspektywami. Dopiero wówczas zawartość przeżycia może uzyskać status doświadczenia życiowego. Tego rodzaju odniesienie staje się możliwe dzięki naukom humanistycznym, badającym obiektywizację ekspresji przeżyć — aktualnie niedostępne dla nas możliwości prowadzenia życia. Stają się one pewną miarą, za pomocą której zaczynamy dopiero dla samych siebie być zrozumiali.

Dokonując wglądu w pewien określony kompleks świadomości (jakieś przeżycie), badacz uzyskuje obraz pozbawiony jeszcze stabilności i kształtu; autoobserwacja odkrywa w niej nieustanne nakładanie się przeszłości chwili obecnej, możliwości i przyszłości, które nie pozwala dobrze rozpatrzyć się w jej treści. Filozoficzna wartość humanistyki polega na tym, że dysponując jej utrwalonymi wytworami, dostarcza ona solidniejszego materiału dla takiej orientacji. Nie bez znaczenia jest tu również dystans, jaki nauki humanistyczne zapewniają w stosunku do człowieka jako obiektu filozoficznego namysłu; dopiero z ich perspektywy konstytuuje się całość krajobrazu ludzkiego ducha i oku obserwatora ukazują się wszystkie jego szczegóły.

Kontynuując temat niewystarczalności introspekcji, z uwagi na cel, jaki stawia sobie jego filozofia, Dilthey wskazuje, że metoda wglądu obejmuje, w gruncie rzeczy, jedynie świadomą powierzchnię życia jaźni, nie jest natomiast zdolna dotrzeć do jej warstwy ogólnoludzkiej, do stosunków historycznych, w jakie jaźń jest zawsze uwikłana, ując ją w jej związkach z różnymi systemami kultury — a zatem unaocznic wszystkie nici łączące człowieka ze światem. Tylko poprzez nauki humanistyczne, objaśniające systemy kultury i systemy społeczeństwa, prowadzi droga do wiedzy o dziejach i historycznym człowieku. Dlatego Dilthey nie może nie zadać sobie pytania o sposób, w jaki humanistyka odnosi się do świata historycznego, oraz o obiektywność tego ujęcia. Jednak już samo objaśnienie pojęcia dziejów jako przedmiotu nauk humanistycznych oraz przedstawienie drogi, na której on się w nich konstytuuje udzielają odpowiedzi na pytanie o związek zachodzący pomiędzy nami a historią; jest to możliwe, ponieważ praktyka badawcza humanistyki wywodzi się z właściwych człowiekowi form ujmowania i interpretowania własnego życia, danych każdemu już na poziomie najbardziej elementarnym. Namysł człowieka nad samym sobą stanowi podstawę, na której opierają się nauki humanistyczne. Studiując metody, jakimi posługują się w nich poszczególne dyscypliny, a zatem, śledząc szczegółowe zasady wznoszenia budowli świata historycznego, Dilthey odsłania po prostu ludzki sposób życia, który jest istnieniem dziejowym.

Nauki humanistyczne odnoszą się poznawczo do zewnętrznej, fizycznej rzeczywistości, którą ujmują z perspektywy zobiektywizowanych w niej ludzkich wartości i celów. Działając na pewnych zewnętrznych formach dążą do wydobywania z nich sensu i znaczenia, w jakie wyposażył je ludzki duch. Obrany przez nie punkt widzenia oznacza, że pomiędzy badaczem i przedmiotem jego dociekań zawiązuje się „stosunek życiowy” — odkrywana w rzeczywistości celowość, wartości i sens mają podstawę w jego zdolności do ustanawiania wartości, wytyczania dla siebie celów, intelektualnego odnoszenia się do świata (s. 71). Zobiektywizowane duchowe wytwory stają się zrozumiałe, gdy uczony interpretując sięga do zasobu własnych przeżyć. U podstaw świata historycznego nauk humanistycznych znajduje się przeżycie — jako to, co uległo obiektywizacji i stanowi teraz przedmiot humanistycznych studiów oraz jako technika, jaką posługuje się rozumienie dążące do zgłębienia uprzedmiotowionego ducha.

Kontekst, ważny dla zrozumienia podniesionej przez filozofa kwestii obiektywności wiedzy w zakresie społeczeństwa i kultury, stanowią stanowiska Kanta i Hegla. Rozważania Diltheya nad warunkami poznawalności dziejów w pewnym sensie kontynuują, w odniesieniu do pominiętej przez Kanta (nic w tym względzie nie zmieniają jego rozprawy z filozofii historii) części rzeczywistości, problematykę *Krytyki czystego rozumu*. Następuje jednak zmiana w sposobie prowadzenia refleksji epistemologicznej. Dilthey zauważa, że:

... oddzielenie od siebie aspektów świata dziejowego i jednostki jest niemożliwe... Jesteśmy najpierw istotami dziejowymi, zanim staniemy się obserwatorami dziejów i tylko dlatego, że nimi jesteśmy, możemy rozważać dzieje. (s. 288, 289)

Człowiek nie tylko odnosi się do dziejów z zewnątrz, rozważa ich treść, ale się z nimi splata, działając w nich i doświadczając także z ich strony formującego nacisku. Poznający znajduje się zatem w nurcie historycznego życia, które pojęciowo stara się wyłożyć, jako jego strona, i w tym właśnie Dilthey dostrzega możliwość formułowania obiektywnych sądów o historii:

... pierwotny warunek możliwości nauki historycznej polega na tym, że ten, kto bada dzieje, jest tym samym, który je tworzy. (s. 290)

Oznacza to, że kantowski podział na rzeczywistość samą w sobie i jej empiryczny obraz zostaje u Diltheya zniesiony, a poznającego nie można dłużej utożsamiać jedynie z podmiotem myślącym za pomocą apriorycznych niezmiennych ogólnych pojęć. Objaśnienie dziejów będzie możliwe dopiero wtedy, gdy stanie się on człowiekiem „z krwi i kości”, nie samym intelektem, ale również istotą czującą i obmyślającą projekty prowadzenia własnego życia. Jak możliwa jest wiedza historyczna — to pytanie łączy myśl Diltheya z pierwszą *Krytyką* Kanta; na czym polega szczególny charakter pojęć historycznych — odsyła do heglowskiej refleksji nad światem dziejowym. To Hegel bowiem uświadomił filozofii potrzebę stworzenia pojęć, za pomocą których stanie się zrozumiałym historyczny związek. Starł się, podobnie jak uczynił to Fichte w odniesieniu do Ja, pomyśleć takie pojęcie na sposób dynamiczny — jako całościową historię stających się w nim treści. Błędem okazała się przyjęta przez

niego metoda dialektyczna, w której różnorodność życia dziejowego uległa „zubożeniu i skostnieniu” (s. 127). Jednak koncepcję logiki Hegla, która starała się wyrazić „bezustanny potok dziania się” (s. 127), Dilthey uważał za wielki wkład w kształtowanie się świadomości historycznej. Jego własna koncepcja pojęć historycznych nawiązywała do heglowskiego rozumienia ich logicznego charakteru: miały być niezależne od „psychologicznego miejsca i czasu i wyrażać to, co jest procesem w czasie” (s. 293).

Podłoże nauk humanistycznych stanowią nie zabiegi pojęciowe, lecz uprzytamnianie sobie pewnego stanu psychicznego w jego zupełności i zdolność odnalezienia go w przeżywaniu odtwórczym. (s. 96)

A zatem, udostępniany nam przez nauki humanistyczne kształt historycznego świata ma swój punkt wyjścia w poznającym podmiocie, który, opierając się na własnych życiowych doświadczeniach, przypisuje rzeczywistości dziejowej określone znaczenia. Nie wydobywa ich jednak „z siebie”, lecz pojmuje duchowe dzieje ludzkości na mocy swego człowieczeństwa i przynależności do nich. Rozumienie innych, ale także wiedzę o sobie samych zawdzięczamy obyczajowi, tradycji, opinii publicznej, wśród których znajdujemy gotowe sądy na temat życia, określoną hierarchię wartości, zasady dotyczące właściwej w naszym kręgu formy życia i stosownych życiowych celów; w tym sensie Dilthey mówi o „niekontrolowanym pochodzeniu” wszelkiej wiedzy o życiu (s. 93). Fakt iż — już od samego początku — jednostka „przeżywa, myśli i działa zawsze w sferze wspólności i tylko w niej rozumie” (s. 112), tłumaczy zrozumiałość, jaką przedstawiają dla nas słowa czy czyny płynące z innego niż nasz ducha, jak również wpływ niektórych z utrwalonych duchowych ekspresji na sposób, w jaki — od chwili zapoznania się z nimi — zaczynamy postrzegać motywy własnych działań. W innym przypadku, w każdym napotkanym ludzkim duchowym wytworze, spotykalibyśmy zawsze jedynie własną wewnętrzność, zaś zakres naszych przeżyć uległby wielkiemu zawężeniu. Badacz w jakiejś dziedzinie humanistyki, zgłębiając swój przedmiot, znacząco poszerza obszar tego co wspólne, na przykład studiując materiały historyczne (listy, dokumenty epoki, jej różnorodne relacje), odwołując się do ustaleń innych nauk o człowieku, bowiem „rozumienie osiągnie ostatecznie doskonałość dopiero dzięki nawiązaniu do całości nauk humanistycznych” (s. 106). O konieczności ciągłego przekraczania w praktyce humanistycznej ograniczeń własnych indywidualnych przeżyć, dziejopisarze przekonani byli od samych początków naukowo uprawianej historiografii.

Tukidydes oparł się na wiedzy powstałej w praktyce politycznej greckich republik oraz na doktrynach prawa państwowego, które się rozwinęły w epoce sofistów. Polibiusz przejął całość politycznej mądrości arystokracji rzymskiej, która osiągnęła wówczas szczyt swego społecznego i duchowego rozwoju, oraz posiadał znajomość greckich dzieł politycznych od Platona po stoików. Połączenie florenckiej i weneckiej mądrości politycznej, do którego doszło wśród wyrafinowanej i rozpolitykowanej elity, z odnowieniem i dalszym doskonaleniem teorii antycznych, stało się przyczyną powstania dziejopisarstwa Machiavellego i Guicciardiniego. (s. 107)

Nieustannie rozbudowująca się przestrzeń wiedzy wspólnej poszerza horyzont życia indywidualnego i w naukach humanistycznych „prowadzi do uniwersalności”: historyczne życie, którego aspekty przedstawia dzieło uczonego nie jest ani jego własnym życiem, danym mu w przeżywaniu, ani wyłącznie punktem widzenia jednej tylko epoki. Pierwotne zakorzenienie człowieka w świecie wspólnym, które klasyczna antropologia filozoficzna określi jako wpływ zewnętrżności, sięgający do samej jego substancji, oznacza możliwość wyjścia, przede wszystkim za pośrednictwem humanistycznego wykształcenia, poza narzucane badaczowi przez jego własne czasy, poznawcze i wartościujące perspektywy. Wiedza wspólna lub systematyczna, dzięki której jest możliwe obiektywne i, jak sądzi Dilthey, coraz doskonalsze poznanie świata dziejowego, wspiera się natomiast na żywym ujęciu naszej własnej indywidualności, udostępniającej nam przeżycia innych — na tym polega „stosunek wzajemnej zależności w rozumieniu”, tak właściwy postępowaniu nauk humanistycznych.

Począwszy od podstawowych osiągnięć rozumienia, samo przeżywanie, przeżywanie odtwórcze i prawdy ogólne wiążą się ze sobą. Tworzenie pojęć nie opiera się na normach czy wartościach występujących poza ujmowaniem przedmiotowym, lecz powstaje z tendencji rządzącej całością myślenia pojęciowego i polegającej na tym, aby z przepływu zdarzeń wydobyć to, co pewne i trwałe. Tak więc metoda przyjmuje podwójne ukierunkowanie. Zwracając się ku temu, co indywidualne, prowadzi od części do całości i następnie od niej ponownie do części, a w ukierunkowaniu na to, co ogólne, to samo oddziaływanie wzajemne zachodzi między ogólnym a indywidualnym. (s. 111)

Życie i myślowo ujęte doświadczenie życiowe są dla Diltheya niewyczerpywalnymi źródłami rozumienia dziejów.

W przeżywaniu i rozumieniu w naukach humanistycznych objawia się życie jako swoisty stan świata ludzkiego, a zatem: pewne odniesienia życiowe, zajmowane wobec świata postawy, określone typy zachowań, sposoby obchodzenia się z innymi, ale też z rzeczami i doznawane, z uwagi na formę postępowania, konsekwencje (s. 90, 91). Wymienione właśnie zróżnicowane określenia życia są zarazem różnymi aspektami poznającej je jaźni. Powiązania, jakie w obrębie dziejowego świata odślania humanistyczne badanie, stanowią też jej życiowe odniesienia. Na ich podstawie wytwarzają się niezliczone odcienie jej postawy wobec życia — ujmowanie przedmiotowe, wartościowanie, ustanawianie celów — prowadzące znów do określonych wypowiedzi o nim (wyrażonych sądów na temat ludzi i świata, ujętych w przysłowia życiowych zasad). Podmiot poznający, co zostało już tutaj wspomniane, łączy z obiektem jego dociekań wielorakie życiowe nici:

... nie istnieją ani ludzie, ani rzeczy, które byłyby dla mnie jedynie przedmiotami, nie zaś brzemieniem lub wsparciem, celem mojego dążenia bądź skrępowaniem dla woli, istotami, które nie miałyby znaczenia, nie domagały się względów, nie byłyby mi wewnętrznie bliskie bądź w stosunku do mnie odporne, odległe i obce. To odniesienie życiowe — czy to ograniczone do danego momentu, czy trwałe — sprawia, że ci ludzie i te przedmioty są rękojmą mojego szczęścia, poszerzają moje istnienie, pomnażają moją siłę bądź też ograniczają przestrzeń mojej swobody, wywierają na mnie presję, pomniejszają moje możliwości. (s. 91)

W ten sposób jaźń, która wszystko do siebie odnosi, podlega też nieustannej zmianie; jej stany ewoluują w zależności od relacji, jakie wytwarzają się pomiędzy nią a otaczającym ją światem. W naukach humanistycznych płynna okazuje się zatem nie tylko rzeczywistość, którą zamierzają one ująć, także podmiot poznający nie jest pozaczasowym monolitem. Dynamiczne pojęcia, których zestaw (z uwagi na niewyczerpywalność życia ma pozostać otwarty), oparte na postępowaniu historycznych nauk o człowieku, Dilthey zamierza ustalić — mają, uwzględniając ów proces zmian, gwarantować poznaniu obiektywność.

W naukach humanistycznych duchowy świat człowieka ujmujemy w postaci związków oddziaływań, które powstają w przebiegu czasu. Działanie, energia, bieg czasu i dzianie się są zatem czynnikami, które charakteryzują formacje pojęciowe w humanistyce. [...] Wszystkie pojęcia nauk humanistycznych, jeśli reprezentują jakąś część składową związku oddziaływań, zawierają w sobie ów charakter procesu, przebiegu, dziania się lub działania. Nawet jeśli obiektywizacje życia duchowego poddaje się analizie jako coś gotowego, niejako trwającego w spoczynku, to ciągle jeszcze istnieje zadanie ujęcia związku oddziaływań, w którym owe obiektywizacje powstały. (s. 126)

Podstawowym pojęciem nauk humanistycznych jest kategoria „związku oddziaływań”, która ma zastosowanie zarówno do opisu życia jednostki, jak i systemów kultury oraz systemów społeczno-historycznych: wspólnot pokoleniowych, narodów, epok, okresów historycznych (s. 123, 124). W części trzeciej *Budowy... Twierdzenia ogólne na temat systemu nauk humanistycznych*, rozdział czwarty, część: *Wyodrębnienie systemów oddziaływań w dziejach na drodze postępowania analitycznego* — Dilthey poddaje te pojęcia logicznemu rozbirowi, który jest, w zamierzeniu autora, wstępem do dalszego systematycznego opracowania ich istoty. W tym postępowaniu czytelna staje się funkcja każdego z nich, a także ich bliskość w stosunku do psychicznego kompleksu strukturalnego. Kategoria „związku oddziaływań”, podstawowa dla przedstawienia i zrozumienia powyższych, składających się na dzieje jednostek życia, powstaje w przeżywaniu i pierwotnie odnosi się do jakiegoś indywidualnego związku przeżyciowego. Użyta w rozumieniu do utrwalonych wytworów ludzkiego życia nabiera charakteru kategorii świata duchowego. W przeżywaniu pojawiają się zatem pierwsze określenia rzeczywistości, która znana jest nam za sprawą nauk humanistycznych (s. 176): życia wyrażającego się jako dzieje.

Określeniem tego rodzaju jest „czasowość” lub „przebieg życia” — wraz z innymi formami refleksyjnego doświadczania własnego istnienia, które pojawią się tu w dalszej kolejności. Ustanawia ono pomiędzy oderwanymi częściami jednostkowego życia związek, pozwalający ująć jego całość (zawsze jednak jest ona dana jedynie z pewnego dziejowego punktu widzenia). Dilthey wydobywa źródłowe doświadczenie czasu, na którego podłożu dopiero, matematyczne przyrodoznawstwo ustanawia „abstrakcyjne zależności”, objaśniające jego naturę (s. 174). Czasu doświadczamy jako nieustanne przechodzenie terażniejszości w przeszłość, a przyszłości w terażniejszość. Te części czasu różnią się jednak jakościowo. Terażniejszość wydaje się stale obecna — utrzymuje się jako tło, na którym przesuwają się zmienne treści przeżyć

i na tej podstawie kształtuje się w nas pojęcie „rzeczywistości”. Kategoria „możliwości” pojawia się, gdy z perspektywy terażniejszości spoglądamy na własną przeszłość jako już nieodwołalną i odnosimy się do jakiegoś momentu przyszłości, której obraz jawi się jako „nieokreślony i mglisty. Czujemy się w posiadaniu nieskończonych możliwości” (s. 175). Terażniejszość, która zdaje się trwać, nigdy jednak nie „jest” — Dilthey wskazuje na antynomiczność przeżycia czasu.

To, co przeżywamy jako terażniejszość, zawsze zawiera w sobie przypomnienie tego, co właśnie było terażniejsze. Pośród innych momentów dalsze oddziaływanie przeszłości jako siły w terażniejszości, znaczenie jakie ma dla niej przeszłość, nadaje temu, co przypomniane, swoisty charakter obecności. (s. 176)

Odnosząc się do tego, co przed chwilą zaledwie było przez nas doświadczane, a zatem odnajdując je wciąż jeszcze — doświadczamy ciągłości naszego życia. Jego momenty, jako przeżycia w ramach jednej jaźni, przez to odniesienie zostają wewnętrznie zespolone. Przeżywania w jego czasowym przebiegu ująć nie jesteśmy jednak w stanie — uwaga „zatrzymuje to, co samo w sobie płynne” (s. 177). Odnosząc następnie kategorię „przebiegu życia”, powstałą w nim samym, do dziejów, Dilthey powie, że ich istoty, jako przepływu, również nie potrafimy uchwycić.

Przeżywanie minionych stanów psychicznych, sytuacji, w których kiedyś uczestniczyliśmy odsłania znaczenie zdarzeń, składających się na dotychczasowy tok życia i tworzy jego ogólny sens. Odnosimy się do przeszłości z perspektywy tego, jak w danej chwili siebie rozumiemy, na przykład jak dziś pojmujemy znaczenie własnej życiowej roli. Wydobywamy więc z niej te jedynie momenty, które łączą się w jakiś sposób z naszymi obecnymi zainteresowaniami — podjętym w nich planem, podlegającym obecnie realizacji, postanowieniem, właśnie dotrzymywanym (s. 229). Gdy zwracamy się do tej części prywatnej historii, którą uznajemy za doniosłą z uwagi na to, kim teraz jesteśmy, wytwarzamy w naszym życiu związek; pomiędzy terażniejszością a pewnymi fragmentami przeszłości nawiązuje się nić. Podobnie rzecz ma się też z przyszłością; możliwości, jakie bierzemy pod rozwagę pozostają zawsze w stosunku do tego, co życie oznaczało dla nas do tej pory. Kategoria znaczenia, powstająca we wspominaniu, pozwala jednostce na rozumiejący ogład swego życia, pojętego jako zwarty przebieg, rozwój; dla Diltheya będzie ona jednym z najważniejszych pojęć świata duchowego, wyłaniającym się z samego życia.

Człowiek żyje w świecie w wielorakich z nim relacjach; odnosi do siebie to wszystko, co znajduje we własnym otoczeniu, ocenia *rzeczy* w zależności od tego, w jakim stopniu udzielają one, lub przeciwnie — stawiają opór zaprojektowanym przez niego działaniom.

W życiu samym w zmiennych obrazach rozbłyskują zachowania pozytywne i negatywne, pożądanie, upodobanie, aprobatą czy satysfakcją; trwale ukonstytuowane przedmioty stają się nośnikami przypomnianych treści uczuciowych i reprezentują rozmaite możliwości stanów uczuciowych. (s. 240)

Gdy ów wpływ, jaki na uczucia podmiotu wywierają przedmioty i ludzie, wobec których zajmuje on stanowisko czy obiera pewną postawę, zostaje myślowo od-

dzielony od obiektów pobudzeń i odniesiony do umysłu, powstaje pojęcie *wartości*. Konstruuje się ono dopiero na pewnym, posiadanym przez nas, obrazie świata; w tym sensie kategoria znaczenia jest dla niego podstawą. Z czasem wartość coraz bardziej uniezależnia się od teraźniejszych przedmiotowych oddziaływań. Pamięć przeszłych uczuciowych stanów, jakie dla podmiotu wiązały się z elementami jakiejś życiowej sytuacji, zaczyna dominować nad obecną formą ich doznawania — zostaje zebrane w całość to, co „w życiu jest rozdzielne, mgliste i przemijalne” (s. 242). Pojęcie wartości zawiera w ten sposób „jedynie całość przeszłych możliwości” stanów uczuciowych (s. 240). Wartość jest dla filozofa kolejną kategorią, za pomocą której całość życia udostępnia się rozumieniu. Zyskuje ono za jej sprawą pewną strukturę, jednak „nie ma ona charakteru muzycznego”. Spoglądając na przeżywaną rzeczywistość z perspektywy wartości:

... życie jest chaosem pełnym harmonii i dysonansów, jednak dysonanse nie przechodzą w harmonie. Żaden układ dźwięków nie pozostaje w relacji muzycznej z jakimś układem wcześniejszym lub późniejszym. (s. 233)

Gdy w przeżyciu wybiegamy w przyszłość powstają kategorie celu i życiowych ideałów (s. 233). W stosunku do nich wcześniejsze są jednak pojęcia znaczenia i wartości, ponieważ formułujemy dla siebie cele, posługując się pewnym obrazem rzeczywistości, przedstawiającej się jako sensowna całość, zawierająca momenty, które — z uwagi na wytyczane cele — uznajemy za wartościowe. Przebieg naszego życia, rozważany w przyszłościowym nastawieniu, otrzymuje strukturę teleologiczną.

Życie doświadczane w aspekcie czasowości przedstawia się jako uporządkowane stosunkiem, w jakim jego poszczególne „części” pozostają do „całości”. Zróżnicowane zachowania, spostrzeżenia, pragnienia, powstające na przestrzeni wielu lat, przez odniesienie do indywidualnej struktury psychicznej, uzyskują wewnętrzne powiązanie. Jest to możliwe dzięki aktualnym przeżyciom jaźni, związanym z tym, co teraz uznaje ona za znaczące dla swego życia lub takiej ważności pozbawione. Z kolei na ocenę własnej przeszłości i teraźniejszości wpływa całość życiowych decyzji jednostki.

Kategorie czasowego przebiegu, znaczenia, wartości i celu, będące wzajemnie nieporównywalnymi formami przeżywania, pozwalają doświadczać własnego życia jako „kształtowania” — nowe przeżycia wnoszą się na wcześniejszych i pośród przemian, na mocy znaczenia poszczególnych przeżyć dla całości życia, zarysowuje się wewnętrzna ciągłość i trwałość. Ta właściwość życia ukazuje je zarazem jako nieustanną zmianę, ale też, jako posiadające swą „istotę”, wyróżniający je charakter. Każdy nowy stan, modyfikując jednolity przebieg życia, jest również przezeń określany (s. 243). Kategoria „istoty” nie odnosi się tu jednak do żadnego trwałego rdzenia w człowieku. Życie, które w ten sposób ujmujemy okazuje się „zespólone wewnętrzną siłą” i to ona stanowi źródło gwarantujące indywidualnej egzystencji określoność — jej „istotę” (s. 244). Tym, co trwa pośród upływającego czasu, jest zdolność realizowania tego, „czego nie było w żadnej rzeczywistości, wybór spośród

możliwości i zamiar urzeczywistnienia” (s. 187), powstający pod wpływem nacisku ze strony życiowej sytuacji, międzyludzkich stosunków.

Ponieważ [...] każde nowe położenie wnosi ten sam charakter skończoności, to również w nowym powstaje ta sama wola mocy, jaka bierze się z bycia uwarunkowanym, ta sama wola wewnętrznej wolności, jaką wyzwała wewnętrzne ograniczenie. (s. 244)

„Siła” stanowi też „decydujące pojęcie” dla nauk humanistycznych, pozwalające im zrozumieć i opisać społeczne oraz kulturowe przemiany (s. 187).

Kategorie życia Dilthey nazwie realnymi, podkreślając, że są pojęciowym wyrazem struktury samego życia w jego czasowym przebiegu. Stanowią oczywiście formy, w jakich jaźń przeżywa własne trwanie i zmiany, ponieważ jednak jaźń pozostaje tu nierozzerwalnie związana ze światem dziejowym, w którym upływa jej życie, bowiem oddziałując na nią kształtuje się on również wskutek jej postępowania, owe kategorie znajdują zastosowanie w naukach humanistycznych, spełniając kryterium obiektywności. Owocne posługiwanie się nimi Dilthey obserwuje w praktyce badawczej genialnych historyków.

Analiza danych w postaci wiedzy historycznej dziejów i metody ich konstytuowania, odkrywa u ich podstawy:

... [jednostkowy] przebieg życia, który odbywa się w pewnym cieple i jako jaźń pozostająca w relacjach intencji i hamowania, nacisku ze strony świata zewnętrznego, różni się [...] od tego, co zewnętrzne, niepodlegające przeżyciu, obce. (s. 188)

Źródłem świata historycznego, którego ciężenie odczuwamy i któremu chcielibyśmy móc się oprzeć, okazuje się jednostkowa struktura psychiczna, rozumiana jako siła. Charakterystyki owego związku strukturalnego dostarczają kategorie życia — formy, w jakich przejawia się wewnętrzne doświadczenie jaźni odczuwającej, pragnącej czegoś, o czymś rozmyślającej. Im podmiot zawdzięcza przeżycie siebie jako „mocy sprawiania” — istoty zdolnej przechodzić od pewnego wyobrażenia, na które reaguje ona uczuciem spełniania się w tym obrazie, do decyzji woli, aby przez czyn swoje uczucie potwierdzić (s. 316, 317). Kategorie życia ukazują strukturę psychiczną, której dominującą tendencją nie jest retrospektywa, lecz we wszystkim — w rachubach, oddawaniu się marzeniom, dążeniu wzwyż — nieustanne podążanie w kierunku przeszłości (s. 320).

Przeżycie, któremu właściwe jest takie dążenie, niesie w sobie zobowiązanie i wolność zarazem, jednak nie jako wniosek logiczny, lecz zawsze jako przeżywanie. (s. 320)

Ekspresją tego rodzaju przeżycia własnego sprawstwa jest liryka, ale również światopogląd filozoficzny — należące do obszaru ducha obiektywnego.

Charakterystyczne dla struktury psychicznej dążenie do wprowadzania w życie projektów (w tym działaniu okazuje się ona siłą w stosunku do przyszłości, której nadaje określoną postać), o których wartości jaźń jest przeświadczona, wyraża w dziejach nieskończona różnorodność form. Życie psychiczne rozumiane jako siła, co oznacza również samą zdolność posiadania i urzeczywistniania planów, jest nie-wyczerpywalne. Stąd też zadanie humanistyki cechuje prawie niemożliwość:

... ktokolwiek zajmuje się naukami humanistycznymi, ten niewątpliwie musiał, nie szczędząc wysiłku, napracować się raz nad wyczerpaniem tego, czego nie sposób wyczerpać. Nie ma nauki, a zwłaszcza jedynej nauki o tym, co niewyczerpywalne; popycha nas ono w nieskończoną dal i bezmiar. (s. 321)

Nie umiemy przewidzieć kształtów, w jakich wystąpi jeszcze działająca w dziejach struktura psychiczna; o tym, do czego jest zdolna dowiadujemy się zawsze już po czasie. Jednak humanistyka, wyposażona w środki orientacyjne, których dostarczyła jej refleksja nad życiem: kategorie znaczenia, wartości, celu, czasowego przebiegu i inne, pozwala też, „aby duch ludzki poprzez różne wytwory doszedł do panowania nad samym sobą i nad światem” (s. 321). Studia nad kulturą, systemami społecznymi, historią ukazują mu różnorodność modeli prowadzenia swego życia, wielość obrazów, za pomocą których pojmował do tej pory własne stanowisko w świecie, jako realizacje możliwości tkwiących w jego naturze — w ten sposób wyzwala się on od tego, co, z wąskiej perspektywy teraźniejszości, wydaje się być mu przeznaczone, zyskuje dystans w stosunku do miar, które jego epoka uznaje za absolutne.

Historia czyni nas wolnymi, wnosząc ponad uwarunkowania perspektywy znaczenia, powstałej w trakcie naszego życia. (s. 254)

Obeznany z historią duch ludzki Dilthey pojmuje, że dzieje, z których naciskiem się zмага, jakże często sądząc beznadziejnie, są jego własnym wytworem; za sprawą humanistyki następuje więc pojednanie jednostki z jej społeczno-kulturowym światem. Jego charakter okazuje się zależeć w dużej mierze również od jej decyzji. Świadomość wykształcona humanistycznie postrzega siebie już nie w jednym, tylko historycznym określeniu, lecz jako niewyczerpane źródło różnorodnych idei na własny temat, na podstawie których buduje własne dzieje. Odkrywa człowieka jako moc nadawania formy, zarówno sobie, jak i swemu otoczeniu, niosącą nadzieję realizacji stanów „dogodniejszych dla [ludzkiego] istnienia”, ale niepokojącą, gdyż może się ona zmanifestować również poniżej jego miary. W humanistyce „namysł nad życiem nas pogłębia” — dając przeczcucie tego, do czego zdolni jesteśmy z natury — „historia czyni nas wolnymi” (s. 254).