

*Andrzej Kucner*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie      University of Warmia and Mazury in Olsztyn

## CZŁOWIEK W TRADYCJI FILOZOFII ŻYCIA

### Man in the Philosophy of Life's Tradition

Słowa kluczowe: filozofia życia, *Lebensphilosophie*, człowiek, egzystencja, rozumienie, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, O. F. Bollnow, F. Fellmann.

Key words: philosophy of life, *Lebensphilosophie*, man, existence, understanding, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, O. F. Bollnow, F. Fellmann.

#### Streszczenie

Artykuł stanowi syntetyczną próbę spojrzenia na historyczny rozwój filozofii życia (*Lebensphilosophie*) z perspektywy pytań o człowieka. W jej dziejowej ewolucji wyodrębniono trzy okresy z uwzględnieniem specyfiki każdego z nich. Spoiwem wszystkich odmian filozofii życia jest otwarta, dynamistyczna koncepcja człowieka, będąca częścią wizji nieustannie stającego się świata. W takim ujęciu pytanie o człowieka odnosi się do przesłanek rozumienia: naturalnych korzeni, dziejowej egzystencji czy ładu aksjologicznego.

#### Abstract

The article constitutes the synthetic attempt of the look at the historical development of the philosophy of life (*Lebensphilosophie*). Three periods were distinguished in her historical evolution considering the specificity of each of them. All varieties of philosophy of the life were characterized by an opened conception of man. It was a part of the vision of incessantly happening world. In such a presentation the question about the man refers for premises of understanding: natural spices, historical existence or axiological order.

### Historyczny i przedmiotowy wymiar filozofii życia

Filozofia życia (niem. *Lebensphilosophie* lub *Philosophie des Lebens*)<sup>1</sup> pozostaje współcześnie jednym z tych kierunków filozofowania, które ciężar dociekań koncentrują głównie na człowieku lub – używając określenia Martina Heideggera

<sup>1</sup> Wprawdzie współcześnie pojęcie filozofii życia jest stosunkowo popularne w szeroko rozumianej kulturze filozoficznej, to jednak podkreślenie jego niemieckiego pierwowzoru jest uzasad-

– na „realności ludzkiej”. Jej identyfikacja zazwyczaj dokonuje się na podstawie wyróżnienia kilku kluczowych założeń. Zwykle podkreśla się wówczas jej egzystencjalizm, antropocentryzm, irracjonalizm, antylogocentryzm, perspektywizm czy hermeneutyczną optykę poznania.

Na wstępie konieczne są pewne uściślenia i ograniczenia. Filozofia życia w szerokim rozumieniu obejmuje swoim historycznym zasięgiem okres od lat siedemdziesiątych XVIII stulecia po współczesność. Warto zauważyć, iż o ile wyodrębnienie początków jest stosunkowo proste (przynajmniej w nawiązaniu do dziejów jej pojęcia)<sup>2</sup>, o tyle próba wskazania jej schyłku wydaje się właściwie niemożliwa. Filozofia życia – wbrew niektórym historycznym opiniom – ulega wewnętrznym przeobrażeniom i pozostaje aktualnie otwartym, nośnym intelektualnie, stale rozwijającym i komentowanym sposobem filozofowania. Choć trudno w tym przypadku mówić o szkole filozoficznej czy choćby zwartym nurcie ideowym, można jednak poszukiwać wspólnej orientacji, zbliżonego nastawienia czy charakterystycznego dyskursu. Zastrzec jednak należy, że próba takiego syntetycznego spojrzenia zawsze niesie pewne ryzyko uproszczeń, pozwala jednak rekonstruować i wskazywać kluczowe elementy tego „filozoficznego światopoglądu”.

Spojrzenie na całość filozofii życia pozwala zasadnie wyodrębnić współcześnie trzy podstawowe okresy jej rozwoju: 1) począwszy od lat siedemdziesiątych XVIII wieku, czyli od pojawienia się pojęcia *Lebensphilosophie*, pierwszych stanowisk i pierwszych publikacji, do trzeciej dekady XIX stulecia, 2) od lat siedemdziesiątych tego wieku do lat trzydziestych wieku XX<sup>3</sup>, 3) rozwijający się współcześnie wraz z pojawieniem się autonomicznej antropologii filozoficznej oraz szczególnie filozofii hermeneutycznej<sup>4</sup>. W ich przypadku pojęcie życia może być traktowane jako spoiwo łączące zasadniczy przedmiot dociekań, czyli człowieka, z fenomenem szeroko pojmowanej i interpretowanej egzystencji<sup>5</sup>. Ów historycz-

---

nione przynajmniej trzema istotnymi względami: po pierwsze, ma ono germańską etymologię, po drugie, rozwój najważniejszych odmian filozofii życia był i jest zdominowany przez niemieckich myślicieli (z tego powodu mogłaby być właściwie traktowana analogicznie jak np. klasyczny niemiecki idealizm), po trzecie, także w jej recepcji prym wiodą głównie Niemcy, m.in. G. Simmel, M. Scheler, H. Rickert, O. F. Bollnow, G. Misch, F. Fellmann, H.-J. Lieber, H. Schnädelbach, G. Kühne-Bertram i inni. Por. także J. Gaiger, *Lebensphilosophie*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy CD-ROM*, ed. E. Craig, Routledge 1998.

<sup>2</sup> Por. np. A. Kucner, *Spór o racjonalność w obliczu argumentów filozofii życia – Nietzsche, Dilthey, Bergson*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2006, nr 12, s. 43–61.

<sup>3</sup> Drugą fazę wyodrębniam za sugestiami H. Schnädelbacha (*Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, WN PWN, Warszawa 1992, s. 216 i n.).

<sup>4</sup> Por. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2005, s. 213 i n.

<sup>5</sup> Dokonując takiego zestawienia, warto zaznaczyć, iż w literaturze przedmiotu można spotkać zawężone, dychotomiczne rozróżnienia, zazwyczaj ograniczające historyczny wymiar filozofii życia do drugiej połowy XIX stulecia i pierwszych dekad XX wieku. Z taką interpretacją można się spotkać właśnie w pracy Schnädelbacha, lecz zarazem jej usprawiedliwieniem są

ny rozwój jawi się jako falowy i zdominowany okresami narastania sporów, toczących się wokół nich dociekań i ich koncepcyjnych rozstrzygnięć. W każdym z tych okresów filozofia życia poszukiwała własnej tożsamości, a jednocześnie stanowiła wyraz reakcji na zjawiska dziejowe, społeczne i kulturowe.

Zakreślenie tak rozległej perspektywy historycznej wymaga przede wszystkim przedmiotowego ujęcia filozofii życia. H. Schnädelbach (nawiązując do jej znawcy, O. F. Bollnowa) wyodrębnia metafizyczną, historiozoficzną oraz etyczną jej postać<sup>6</sup>. Warto zauważyć, iż to rzeczowe ujęcie odpowiada zasadniczym obszarom dociekań, w mniejszym jednak stopniu ukazuje swoistość samego filozofowania. Dalej jednak, przywołując opinię G. Simmla, Schnädelbach pisze:

„życie” stało się w wieku XX takim centralnym pojęciem filozofowania, jak w innych epokach „byt”, „przyroda”, „Bóg” czy „Ja” [...] Ważne, że „życie” nie znaczy tutaj czegoś przede wszystkim biologicznego. W istocie „życie” jest bojowym zawołaniem kulturalnym i hasłem, które ma sygnalizować wyprawę ku innym brzegom. Pod znakiem życia toczy się walka przeciw temu, co martwe i skostniałe, przeciw intelektualistycznej cywilizacji, która stała się wroga życiu, przeciwko kształceniu spletanemu konwencjami i oderwanemu od życia, w imię nowego poczucia życia, o „autentyczne przeżycia”: o dynamikę, kreatywność, bezpośredniość, młodość<sup>7</sup>.

W tych spostrzeżeniach odzwierciedla się przede wszystkim swoistość filozofii życia przełomu XIX i XX wieku. Z czasem te cechy, które przesądzały o jej charakterystycznym nastawieniu, staną się częścią dwudziestowiecznych poglądów antropologicznych oraz dynamistycznych wykładni filozofii kultury i krytycznej teorii społecznej. Odrębny związek istnieje między filozofią życia a heideggerow-

---

przyjęte przez autora granice czasowe, które wykluczają zarówno pierwszy, jak i całkowicie współczesny etap rozwoju *Lebensphilosophie*. H. Schnädelbach dość problematycznie zastrzega jednak, że właściwa historia filozofii życia rozpoczyna się wówczas, gdy życie jako zasada filozofii przeciwstawia się idealizmowi (szczególnie absolutnemu). Właściwy przełom dokonuje się jego zdaniem dopiero za sprawą „antymetafizycznego” stanowiska Artura Schopenhauera. Stanowiło ono wyraz krytyki ontologicznego intelektualizmu Zachodu. Por. H. Schnädelbach, op. cit., s. 222–224. F. Fellmann w swoim podręczniku dziewiętnastowiecznej filozofii pojęcie *Lebensphilosophie* z podobnych względów ogranicza do twórczości A. Schopenhauera, F. Nietzschego, W. Diltheya oraz W. Jamesa. Pobieżna konfrontacja ich twórczości daje jednocześnie wyobrażenie o wewnętrznym zróżnicowaniu filozofii życia i możliwych drogach interpretacyjnych. Por. F. Fellmann, *Lebensphilosophie*, (w:) *Geschichte der Philosophie 19. Jahrhundert. Positivismus, Linkshegelianismus, Existenzphilosophie, Neukantismus, Lebensphilosophie*, hrsg. v. F. Fellmann, Rowohlts Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg 1996, s. 269 i n.

<sup>6</sup> H. Schnädelbach, op. cit., s. 231 i n.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 216–217.

skim krytycznym podejściem do metafizyki i zwrotem ku byciu jako fundamentowi filozofowania<sup>8</sup>.

Uzupełnieniem tych typologii jest podział współczesnego niemieckiego badacza i popularyzatora idei filozofii życia, Ferdinanda Fellmanna. Poszukując jej swoistości, wskazuje na życie jako źródło wszelkiej wywiedzionej zeń wiedzy, zdobywanej na podstawie doświadczenia i równocześnie przeżywanej. Jej miary nie stanowi w tym przypadku żadna filozofia stosowana, nie chodzi także o jakąkolwiek filozofię praktyczną. Istotą filozofii życia jest myślenie stanowiące teorię doświadczenia rozważanego z perspektywy podmiotu<sup>9</sup>. Fellmann interpretuje filozofię życia w duchu hermeneutycznym. Wskazuje na ciągłość, jaka istnieje między filozofią życia a tradycyjną filozofią subiektywistyczną. Wynika ona z teorio-poznawczego „skupienia” filozofii życia, którego wyrazem jest nadrzędność świadomości nad bytem. W tym jednak przypadku świadomość okazuje się czymś różnym od czysto racjonalistycznego lub empirystycznego sposobu jej rozumienia. W przeciwieństwie do nich opiera się ono na założeniu, że świadomość przejawia się w samym myśleniu wynikającym z „niewyczerpywalności życia”. Ono zaś okazuje się fundamentem intencjonalnej świadomości. Ostatecznym rezultatem tej więzi staje się wiedza, która – jak w stylu bliskim Diltheyowi pisze Fellmann – swą mocą nie poszukuje w logicznym uzasadnieniu, lecz w objaśnianiu struktury powszechnego doświadczenia życia. W rezultacie jej swoistością pozostaje namysł nad więzią istniejącą między abstrakcją i oglądem, między myśleniem i odczuwaniem, a więc zjawiskami wewnętrznej sfery podmiotowości. Ów namysł czyni filozofię życia teorią doświadczenia oraz teorią subiektywnej świadomości (*Theorie des Selbst*)<sup>10</sup>. Człowiek jako równoczesny podmiot i przedmiot filozofii staje w roli istoty, która wszelką wiedzę o sobie oraz o zewnętrznym świecie formułuje na podstawie przeżywania własnej, indywidualnej i niepowtarzalnej egzystencji. By to stwierdzenie nie wydawało się trywialne, należy dodać, że całościowości owych przeżyć nie odpowiada nic innego, np. zobiektywizowanego.

<sup>8</sup> W części niesłuszna może się jednak wydawać opinia Schnädelbacha, że współcześnie filozofia życia została całkowicie zapomniana, czego przyczyną jest niemal całkowite jej wchłonięcie przez filozofię egzystencji i egzystencjalizm. Niewątpliwie tak stało się z tą jej częścią, która rozwinęła się jako „preegzystencjalizm”. Ibidem, s. 217.

<sup>9</sup> F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Rowohlt's Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg 1993, s. 25. F. Fellmann w twórczy sposób przetwarza pojęcie *Selbsterfahrung* jako podstawę do systematycznej analizy wszystkich istotnych odmian filozofii życia.

<sup>10</sup> Por. ibidem, s. 26. Szczególnie istotny jest tu sposób rozumienia doświadczenia. Nie jest ono traktowane jako obserwacja lub eksperyment w obrębie nauk empirycznych, lecz jako wyraz sumy przeżyć mających indywidualny charakter, będących wyrazem ludzkiej wiedzy, „stanowiącej zapis odsłaniania się rzeczywistości (odsłaniania bytu)”. Powstaje ona w wyniku społecznej egzystencji, towarzyszącej jej komunikacji i podlega dziejowej weryfikacji. Rozwija się w języku, który obok aspektów formalnych odzwierciedla całą praktykę życia. Por. A. Przyłębski, op. cit., s. 242.

Zdobywana wiedza jest zapisem indywidualnie i autentycznie przeżywanego doświadczenia świata i własnej egzystencji.

F. Fellmann wyodrębnił dwie podstawowe epoki filozofii życia. Pierwsza przypadła na schyłek XVIII wieku oraz przełom stuleci. Rozumienie filozofii życia zdominowały wówczas dwie tendencje. Ta starsza wyrażała się początkowo w dociekaniach nad psychologiczną stroną procesu poznania oraz pedagogicznymi zadaniami filozofii. Z czasem natomiast, pod wpływem romantyzmu jako reakcją na systemy filozoficzne zmierzające do uprawomocnienia roszczeń absolutnego rozumu, rozwinęła się druga tendencja, widoczna już u Friedricha Schlegla. Znamionował ją skrajny antyracjonalizm, dążenie do uprawomocnienia wiary, uczucia, doświadczenia, a także uleganie wpływom romantycznej filozofii przyrody. Schyłek tej nieco eklektycznej fazy w rozwoju filozofii życia przyniósł pozytywizm, który całkowicie zreorientował poznanie filozoficzne i naukowe<sup>11</sup>.

Druga faza w rozwoju *Lebensphilosophie* okazała się nieporównywalnie wyrazistsza i bardziej wpływała na różnorodne dziedziny kultury. F. Fellmann zwraca przy tym uwagę na niemożliwość poszukiwania prostych analogii między jednym i drugim okresem jej rozwoju. Podkreśla diametralnie zmienioną sytuację duchową u schyłku XIX stulecia. Jak twierdzi, wyznacza ją doświadczenie wyobcowania, wynikające z przeczcucia człowieka, że w wytworzonym przez siebie świecie nie może się całkowicie odnaleźć. W rezultacie zaczyna poszukiwać zupełnie nowej formuły doświadczenia, pozwalającej przezwyciężyć ten stan. Pierwszą rozwiniętą próbą jej sformułowania był Schopenhauerowski woluntaryzm, a następnie poglądy Nietzschego czy Bergsona<sup>12</sup>. Wyrazistą inspiracją filozofii życia okazał się darwinizm, który na rozmaite sposoby odzwierciedlał się w poglądach ówczesnych materialistów i witalistów (np. E. Haeckla, H. Driescha), aż ostatecznie zyskał całkowicie nową wykładnię w idei twórczej ewolucji H. Bergsona. Ostatnim istotnym wyznacznikiem filozofii życia stał się modernistyczny estetyzm i jego wpływ na klimat intelektualny tamtego czasu. Twórczym wyrazem tego związku były literackie wypowiedzi Hugo Hofmannstahla, André Gide'a, Maurice'a Maeterlincka czy Richarda Dehmela<sup>13</sup>. Do tych koneksji wypada także dodać więź między nietzscheańską filozofią życia a francuskim dekadentyzmem i rosyjskim nihilizmem, dla których literatura stała się istotnym środkiem artykulacji najważniejszych tez i postulatów. Z czasem rozwój filozofii życia przebiegał wielotorowo i stawał się wewnętrznie zróżnicowany. Tę odmienność doskonale ilustrują późniejsze, tzn. rozwinięte w dwóch pierwszych dekadach XX wieku przykłady twórczości wspomnianego już Bergsona, ale także Wilhelma Diltheya, Georga Simmla czy Williama Jamesa.

<sup>11</sup> F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente...*, s. 28.

<sup>12</sup> Zob. *ibidem*, s. 29–30.

<sup>13</sup> Por. *ibidem*, s. 30.

## Człowiek jako stające się Ja

Naczelna kategoria życia, stanowiąca fundamentalną przesłankę wszystkich koncepcji szeroko rozumianej *Lebensphilosophie*, przekracza jego wąskie, biologiczne rozumienie. Życie jest w nim pojmowane jako kluczowa zasada warunkująca dociekania w każdej istotnej kwestii filozoficznej<sup>14</sup>. Jednocześnie mnogość sposobów jego rozumienia przesądza od początku o tym, że jako podstawowa zasada myślenia nie podlega „sztywnej” interpretacji, lecz jest ujmowana jako otwarta norma, ujawniająca swoje znaczenie dopiero w procesie jej rozumienia. W takim interpretatywnym ujęciu życie staje się rudymentalną i uniwersalną przesłanką myślenia metafizycznego, ale także dynamicznym przedmiotem i zarazem celem poznania, warunkiem ustanowienia wartości, ich hierarchii i wykładni, a także fundamentalną miarą ludzkich czynów i ich kulturowych następstw. Każde z tych ujęć zyskuje w rezultacie dynamiczną formułę, zgodną z naturą tego, co zarazem stanowi zasadę myślenia i egzystencji. Powstała w wyniku tego namysłu metafizyka życia ujmuje wówczas czyste trwanie i przybiera ostatecznie postać filozofii egzystencji, filozofii stającego się świata w przeciwieństwie do „zestalonej” filozofii bytu, skupionej na tym, co trwałe, niezmienne, pojęciowe czy logiczne. Podstawę wiedzy, a zarazem istotę samego poznania stanowią tożsame z trwaniem, czyste, bezpośrednie, „przedracjonalne” akty, w których adekwatnie i autentycznie odzwierciedla się właściwa natura trwania. Tak rozumiane akty przeciwstawiają się wtórnej w stosunku do nich analityczno-pojęciowej metodzie rozumienia i wynikającej z niej logicznej wiedzy. Aksjologicznym wyrazem życia są wartości afirmujące w sferze światopoglądu twórczą egzystencję, dynamiczność trwania, stawanie się. Nawiązując do najwcześniejszej filozofii życia, H. Schnädelbach pisze, „już tutaj to, co *dynamiczne*, wszędzie pozostaje w opozycji do tego, co *statyczne*, to, co *żywe*, do tego, co *martwe*, to, co *organiczne*, do tego, co *mechaniczne*, to, co *konkretne*, do tego, co *abstrakcyjne*, zaś *intuicja*, *naoczność*, *doświadczenie* są przeciwstawiane *abstrakcji* i *samemu tylko intelektowi*”<sup>15</sup>. Człowiek jawi się więc jako dynamiczne centrum, jako oś myślenia osnutego na wyobrażeniu dynamicznego, zmiennego nieustannie przeobrażającego się świata. Nie jest więc przypadkiem, że historyczny rozwój filozofii życia stopniowo prowadził

<sup>14</sup> F. Fellmann tłumaczy jej swoistość zwrotem ku popędowej stronie ludzkiego ducha, przeciwstawionej myśleniu opartemu na transcendentálních przesłankach. Zgodnie z takim ujęciem, filozofia życia konsekwentnie przeciwstawia się racjonalistycznemu przekonaniu, zakładającemu możliwość określenia porządku rzeczywistości wyłącznie na podstawie rozumowej. Stanowisko to wyraża zasadniczą wątpliwość w przydatność formalnych praw logiki do wyjaśnienia związku, jaki istnieje między czystym, pierwotnym byciem a świadomością. Zob. F. Fellmann, *Geschichte der Philosophie 19. Jahrhundert...*, s. 271.

<sup>15</sup> H. Schnädelbach, op. cit., s. 222.

do antropologizacji jej podstawowych pytań, by ostatecznie ewolucyjnie przekształcać ją samą w całokształt dociekań nad ludzkim sposobem bycia w świecie.

Pytanie o zasięg filozofii życia, rozważane z przedmiotowego i historycznego punktu widzenia, skłania do wniosku, że wraz z rozwojem tego nurtu filozofii w jego obrębie znalazły się niemal wszelkie kluczowe dziedziny refleksji filozoficznej. Jednak wbrew tej prawidłowości, nie sposób zrekonstruować filozofii życia jako systemu filozoficznego. Rozważany choćby potencjalnie, byłby całkowicie sprzeczny z naturą tego, co usiłuje uchwycić. Ten взгляд przesądza o kolejnej znamiennej cesze filozofii życia, jaką stanowi irracjonalizm. H. Schnädelbach uważa, iż z tego punktu widzenia filozofia życia może być pojmowana jako metafizyka tego, co irracjonalne<sup>16</sup>.

## Człowiek, rozum i racjonalność

Dlaczego rozum okazuje się problematycznym probiezmem przedmiotu, zasad oraz wartości filozofii życia i wynikającej z niej „teorii wiedzy”? Trzeba podkreślić, iż od chwili pojawienia się pierwszych poglądów filozofii życia u schyłku XVIII wieku (np. K. Ph. Moritz, F. H. Jacobi), kluczowym motywem jej rozwoju był krytyczny stosunek do „oświeconego” rozumu jako podstawowego narzędzia poznania oraz miary rzeczywistości. Filozofowie życia usiłowali na rozmaite sposoby konceptualizować autentyczne doświadczenie egzystencji, przeciwstawiając je naukowej czy metafizycznej systematyzacji kolejnych form i ekspresji natury. Z czasem ten na początku typowo antyoświeceniowy wyraz krytyki naturalizmu poddanego dyktatowi rozumu przeobraził się w dążenie do uchwycenia fenomenu życia jako rudymen tarnej zasady rzeczywistości, ludzkiego indywiduum i społeczeństwa, kultury i dziejowego wymiaru egzystencji człowieka. Doskonałym przykładem tej tendencji jest stanowisko Diltheyowskie, w którym zbiegają się zasadnicze wątki filozofii życia. Zarazem stanowi ono przejaw dążenia do nadania refleksji nad świadomym życiem człowieka i jego wytworami waloru naukowości, obiektywności, powszechności, doniosłości, metodologicznej istotności, a w rezultacie do sformułowania podstawowych założeń filozofii hermeneutycznej<sup>17</sup>. W Diltheyowskiej idei *Geisteswissenschaften* został przedstawiony fenomen życia jako ostatecznego przedmiotu rozumienia przeciwstawionego tutaj temu, co wyłącznie rozumowe (logiczne),

<sup>16</sup> Ibidem, s. 219.

<sup>17</sup> Wprawdzie Diltheya krytykowano za epistemologiczno-metodologiczną orientację jego stanowiska, za osobliwy „hermetyzm” myślenia, lecz jego koncepcja, mimo widocznych dziś niedoskonałości, była istotnym głosem w dyskusji nad stosunkiem człowieka do jego własnego sposobu bytowania (życia). Por. M.P. Markowski, *Nietzsche. Filozofia interpretacji*, Universitas, Kraków 1997, s. 56–59.

a przy tym zredukowane do sfery faktów będących przedmiotem przyrodoznawstwa. Dilthey doskonale rozumiał współczesną, niemal powszechną tendencję do naukowego uprawomocnienia wiedzy. Jego wysiłek zmierzał m.in. w kierunku metodologicznego uprawomocnienia obu dróg poznania i rozważenia ich wzajemnych relacji. Tym samym zorientowana na rozumienie filozofia życia nie była alternatywą empirycznej nauki (przyrodoznawstwa), lecz komplementarnie się z nią łączyła. U podstaw swego stanowiska Dilthey widział życie jako wyraz uniwersalnej, ustrukturyzowanej, a przy tym historycznej i świadomie przeżywanej więzi między osobami, zdeterminowanej przez czynniki zewnętrzne i wewnętrzne. Ideę tej więzi tłumaczył następująco:

W naukach humanistycznych słowa „życie” używam w odniesieniu do świata człowieka; jest ono określone poprzez dziedzinę, w której się je stosuje, i nie jest przedmiotem żadnego nieporozumienia. Życie polega na wzajemnym oddziaływaniu jego całości. [...] Wyrażenie „oddziaływanie wzajemne” również nie oznacza w naukach humanistycznych relacji dającej się potwierdzić w przyrodzie dzięki myśleniu i będącej pewnym aspektem przyczynowości [...]. Oddziaływanie wzajemne oznacza raczej przeżycie i można je określić w kategoriach relacji impulsu i oporu, podlegania naciskowi i świadomości bycia wspieranym, radości z powodu innych osób<sup>18</sup>.

Życie ujawnia się więc w całokształcie relacji z jednej strony istniejących w sferze zdeterminowanych zjawisk przyrodniczych, którym w części podlega również życie psychiczne każdej jednostki, będących treścią doświadczenia obiektywnych związków czasowych i przestrzennych, z drugiej zaś stanowiących formy i systemy przeżywania, ekspresji, rozumienia, porównawczego rozważania oraz porozumienia. „W tak pojętym życiu – pisze Dilthey – zadziwia nas pewna jego ogólna właściwość, której jedynie tu doświadczamy w ten sposób [tzn. w jedności przeżycia, ekspresji oraz rozumienia – A.K.], nie zaś na podstawie natury, nie w obiektach przyrodniczych, które określamy jako żywe, jako organiczne istoty żyjące”<sup>19</sup>. Wielość elementów, które składają się na dynamiczny proces życia, nie prowadzi do negacji rozumu jako takiego, lecz przede wszystkim obnaża jednostronność drogi myślenia będącej jego wynikiem. Rozum staje się problematyczny nie z powodu swej istoty, ale dysproporcji między bogactwem form życia a środkami, jakimi sam operuje. To z tego względu filozofia życia staje się wyrazem wewnętrznie zróżnicowanego irracjonalizmu. Trzeba wyraźnie podkreślić, iż jest zarazem „anty-racjonalna”, jak i „przed-racjonalna” z wielu powodów, m.in. w wymiarze metafizycznym zwraca się ku tym aspektom rzeczywistości, które stanowią pier-

<sup>18</sup> W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004, s. 222–223.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 224.



wotny warunek powstania i rozwoju racjonalności. Z teoriopoznawczego punktu widzenia docieka natury przeżyć będących rezultatem i wyrazem ludzkiej egzystencji. Rozum na tle ich wielości i zróżnicowania okazuje się stosunkowo jednostronnym i mało elastycznym narzędziem służącym do uchwycenia swoistości bycia człowieka w świecie. Ponadto filozofia życia jest a-racjonalna, odwołuje się bowiem do zjawisk, których natura przekracza granice rozumu jako takiego, do zjawisk, których istoty racjonalna wykładnia nie jest w stanie uchwycić. Jest ona zarazem anty-racjonalna, bowiem jak pisze H. Schnädelbach: „stawia pod znakiem zapytania cały zachodni racjonalizm i wymaga od niego dowodów prawomocności”<sup>20</sup>. Filozofia życia zmierza zatem do zasadniczego przeobrażenia dotychczasowego filozofowania, zmienia je i wzbogaca, otwiera na zupełnie nowe postacie dyskursu i porozumienia. Rozum wraz z jego „sztywną” logiką zastępuje rozumieniem łączącym rozmaite aspekty egzystencji, przeżywania oraz ekspresji. Życie jest w niej źródłem refleksji obejmującej indywidualną egzystencję, zbiorowość, ducha i kulturę. Według H. Schnädelbacha, jest to podstawowa figura filozofii życia, powtarzająca się w jej rozmaitych odmianach. Z czasem, u schyłku XIX stulecia, stała się ona osobliwą „sumą epoki”, lecz – co warto dodać – wyznacza zarazem aktualny do dziś wzorzec filozofowania<sup>21</sup>.

## Człowiek i egzystencja

Jednym z kluczowych wątków przesądających o tożsamości filozofii życia oraz sposobie objaśniania fenomenu człowieka jest egzystencjalistycznie rozstrzygnięte pytanie o byt. Przesłanki, które w dziejach *Lebensphilosophie* stały się fundamentem tego rozwiązania, miały zmienny charakter. W przypadku wczesnej filozofii życia F. H. Jacobiego, przypominającej pod wieloma względami późniejsze stanowisko H. Bergsona, wyrażały się w przekonaniu, że pojęcia składające się na istotę wyabstrahowanego przedmiotu pozostają w całkowitej sprzeczności z tym, co faktycznie istnieje. W wyniku tego w poznaniu zawsze pojęciowo uchwycony przedmiot przeciwstawia się autentycznej rzeczywistości. Abstrakcja pozbawia go wszelkich rzeczywistych cech, a najskrajniejszym tego następstwem – jak diagnozował Jacobi – okazuje się nihilizm. Filozofia zwraca się wówczas ku temu, co nierzeczywiste, co w swej istocie jest nicością, sama więc staje się filozofią nihilistyczną<sup>22</sup>. Stanowisko Jacobiego zasadniczo problematyzowało wszel-

<sup>20</sup> Por. H. Schnädelbach, op. cit., s. 221.

<sup>21</sup> Por. ibidem, s. 221–222.

<sup>22</sup> Ta diagnoza nabrała niemal proroczego charakteru w odniesieniu do *Nauki logiki* G.W.F. Hegla, w której byt i nicość zostały ze sobą dialektycznie zrównane. Szerzej J. Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*,

ką esencjalistyczną metafizykę oraz aprioryzm jako postawę poznawczą. Przeciwwstawiało im egzystencjalizm oraz irracjonalizm (tzn. osobliwą filozofię wiary – *Glaubensphilosophie*).

Myśliciel dowodził, że filozofia europejska ujmowana w swoim historycznym rozwoju osiąga punkt przełomowy w kantowskim krytycyzmie, który dokonuje ostatecznego, a przy tym całkowicie fałszywego zapośredniczenia realnej rzeczywistości w świadomości transcendentalnego podmiotu. Po Kancie – jak sądził Jacobi – następuje definitywne zerwanie wszelkich więzi łączących człowieka z realną rzeczywistością. Transcendentalna abstrakcja okazała się najbardziej wyrafinowanym sposobem wyemancypowania umysłu ze świata stanowiącego zarazem jego źródło i warunek. Człowiek stał się ostatecznym podmiotem i przedmiotem filozofii. W szerszej perspektywie to nastawienie przesądziło o wymowie całej filozofii Jacobiego. „Cała twórczość Jacobiego – pisze J. Piórczyński – od początku do końca jest przeniknięta przekonaniem o jałowości, bezproduktywności abstrakcyjnego myślenia. Nieomal instynktownie, z głębi swojej osobowości, reaguje on idiosynkratycznie na wszelką spekulację, na zamknięcie myślenia w obrębie samego siebie”<sup>23</sup>. Warto tu podkreślić, iż zwrot ku egzystencjalizmowi wynikał u niego z pewności przekonania o niemożliwości ustanowienia jakiegokolwiek przedmiotu w akcie czystego myślenia. Kant, a następnie Fichte odkryli – jak dwuznacznie to określał – osobliwą, wyższą mechanikę ducha ludzkiego. Na jej podstawie udało się Fichtemu ustanowić wieczystą filozofię „z jednej bryły, prawdziwie rozumowy system”<sup>24</sup>. Ten jednak był wyłącznie wytworem spekulatywnej świadomości, która samodzielnie dokonała aktu autonomizacji i w swoich zasadach przeciwstawiła się równocześnie wszelkiemu rzeczywistemu istnieniu. Wraz z owym aktem zakwestionowała wszelką możliwą, a przy tym realną podstawę filozofii. Jednym z jej negatywnych następstw była intelektualna emancypacja człowieka ze świata, którego dotąd był częścią.

Egzystencjalizm Jacobiego widziany w szerszej perspektywie jest charakterystyczną dla filozofii życia próbą przeciwstawienia się – używając właściwej retoryki – nihilizmowi wszelkiego spekulatywnego myślenia. Jeśli przyjąć jego tezę, iż Fichte podjął bezkompromisową próbę uprawomocnienia myślenia, którego ostateczny przedmiot (tzn. abstrakcja) okazała się nicością, czyli czymś zupełnie nierzeczywistym, to Jacobi poszukiwał formuły filozofii zdolnej do przewyciężenia

---

Wyd. UW, Wrocław 2006, s. 29–31. Trzeba przy tym pamiętać, iż Jacobi zarzucał nihilizm także spinozizmowi, idealizmowi transcendentalnemu Kanta i Fichtego, a także idealizmowi Schellinga. Mnogość tych zarzutów doskonale ilustruje osobliwy styl filozofowania myśliciela z Pempelfort.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 33.

<sup>24</sup> Por. *Jacobi an Fichte* (fragment listu Jacobiego do Fichtego z 3 marca 1799 r.), (w:) *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*, hrsg. v. D. Arendt, Verlag Jakob Heiner in Köln, Köln 1970, s. 107–108.

tego, co w filozofowaniu spekulatywne, aprioryczne, a przy tym absurdalne<sup>25</sup>. Kant, Fichte, Schelling czy Hegel reprezentowali jego zdaniem ten sam rodzaj filozoficznego nihilizmu, którym przeniknięty był cały niemiecki idealizm. Źródłem tego zjawiska należałoby szukać w kartezjańskim dualizmie metafizycznym oraz subiektywizmie, który uprawomocnił przekonanie o autonomii świadomości wraz z jej immanentnymi ideami, a więc potencjalnie (i fałszywie, jak oceniłby to Jacobi) podmiot uczynił całkowicie autonomicznym i ostatecznym warunkiem wszelkiej wiedzy. Taka filozofia była wyrazem możliwości spekulatywnego umysłu anizeli prawdy o autentycznej ludzkiej egzystencji. Stanowisko Jacobiego okazało się wyrazem dążenia nie tylko do podważenia zasadniczych tez transcendentalizmu (rozumianego jako nihilizm), lecz wskazywało na egzystencjalny, a przy tym konieczny fundament wszelkiej refleksji filozoficznej. Realizm oraz egzystencjalizm określały więc konieczny punkt wyjścia filozofowania. Ich uzupełnieniem była idea czystego, bezpośredniego poznania, opartego jedynie na zmysłowych podstawach.

Późniejsze odmiany filozofii życia rozwinęły się jednak w nieco innym kierunku, anizeli pierwotnie pojmował to Jacobi w swojej *Glaubensphilosophie*. Trzeba pamiętać, iż głoszony pogląd rozwijał on w opozycji do oświeceniowego racjonalizmu, nowo powstałego idealizmu transcendentalnego i absolutnego, które w pierwszej połowie XIX stulecia stały się przedmiotem krytyki i reakcji. Z tego powodu późniejsze stanowisko Schopenhauera, będące zwornikiem pierwszej i drugiej fazy w rozwoju filozofii życia, kształtowało się w zupełnie odmiennych realiach i to ono przesądziło o obliczu *Lebensphilosophie* w kolejnych dekadach tegoż stulecia. Filozof ustanowił osobliwy wzorzec dynamistycznej metafizyki, którą włączył ludzkie istnienie w powszechny proces ujawniania się metafizycznie pojętej woli. Przeciwwstawiając się dotychczasowym, m.in. kantowskim wyobrażeniom, Schopenhauer odwołał się do idei woli jako fundamentalnej zasady rzeczywistości. Usiłując uwolnić się od idealizmu Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla, Schopenhauer starał się wykazać, iż jedyną podstawą istniejącej rzeczywistości jest wola. Całkowicie irracjonalna i bezpośrednio doświadczana (przeżywana) przez człowieka, stanowi kluczowy czynnik nadający charakter całej rzeczywistości oraz indywidualnej, ludzkiej egzystencji. Jak pisał:

Słowo wola, które jak zakłęcie ma otworzyć przed nami najgłębszą istotę każdej rzeczy, nie jest w żadnym wypadku wielkością nieznaną, czymś osiągniętym dzięki wnioskowi, lecz jest czymś poznanym na wskroś bezpośrednio i tak dobrze znanym, że czym jest wola, wiemy znacznie lepiej od wszystkiego innego.

---

<sup>25</sup> Rekonstrukcję znanego sporu o nihilizm zawiera m.in. przywoływana wcześniej praca J. Piórczyńskiego, op. cit., s. 36 i n. Zob. także A. Kucner, *Geneza nihilizmu a wczesne spory o klasyczny idealizm niemiecki na przełomie XVIII i XIX wieku*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 2007, nr 13, s. 141 i n.

[...] pojęcie woli jest jedynym pojęciem spośród wszystkich możliwych, którego przyczyna nie tkwi w zjawisku, nie tkwi w samym naocznym przedstawieniu, lecz które bierze się z wewnątrz, z najbardziej bezpośredniej świadomości każdego człowieka, gdzie poznaje się swą własną indywidualność zgodnie z jej istotą, bezpośrednio, bez wszelkiej formy, nawet bez formy podmiotu i przedmiotu, a przy tym jest sobą, albowiem poznające i poznane tutaj się pokrywają<sup>26</sup>.

Należy zaakcentować, że to czyste doświadczenie jest równoznaczne z bezpośrednim przeżyciem własnego istnienia w sposób przedrefleksyjny, niesformalizowany, nieskonceptualizowany i autentyczny. W tej egzystencji akty woli i czynności ciała stanowią organiczną jedność, autentycznie przeżywaną i równocześnie uświadamianą: „czynność ciała – jak pisał – jest niczym innym niż uprzedmiotowionym, tj. wstępującym w naoczność aktem woli. [...] wola jest poznaniem ciała *a priori*, a ciało jest poznaniem woli *a posteriori*”<sup>27</sup>. We wszelkich aktach świadomości ujawnia się ten sam irracjonalny (przedracjonalny) czynnik sprawczy, będący zarazem warunkiem wszelkich zmian całej rzeczywistości. Według Schopenhauera, tożsamość woli i ciała przesądza o naturze egzystencji. Wola jest w niej zarazem wolą życia, fundamentalnym, powszechnym czynnikiem wyrażającym się w trwaniu. Warto dodać, iż kolejne pokolenie filozofów życia (m.in. Nietzsche) uległo temu sposobowi rozumienia rzeczywistości.

Schopenhauerowska metafizyka egzystencję człowieka (tak jak każdej innej istoty) ujmowała z perspektywy dynamicznego procesu ujawniania się woli, w którym elementy świadome stanowią jedno z wielu jej uprzedmiotowień. Jako takie pozostają odzwierciedleniem (emanacją) woli, są wtórne wobec niej i jej podległe. Na wszelkich poziomach organizacji rzeczywistości, tj. fizycznym, przyrodniczym, psychicznym, społecznym itd., fundamentem pozostaje wola, stanowiąca motoryczny czynnik przemian, jednak jej istotą w ogóle nie jest – wbrew powyższemu określeniu – mechanicznie pojęty ruch, lecz pierwotne uwarunkowanie każdej możliwej formy zmienności<sup>28</sup>. Jednocześnie nie redukuje się ona wyłącznie do form rzeczywistego porządku, jaki mogą ująć i objaśnić naukowe teorie rzeczywistości, lecz ujawnia się w metafizycznym wyobrażeniu świata jako całości, świata jako woli: „fizyka wymaga przyczyn, wola zaś nigdy nie jest przyczyną: jej stosunek do zjawiska nie przebiega bynajmniej wedle reguły podstawy dostatecznej, lecz to, co samo w sobie jest wolą, istnieje z drugiej strony jako przedstawienie, czyli jest zjawiskiem; jako takie jest posłuszne prawom, które są formą zjawiska [...]”<sup>29</sup>. Schopenhauer zauważa, że tam, gdzie kończy się wyjaśnianie przyczyno-

<sup>26</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przeł. J. Garewicz, WN PWN, Warszawa 1994, s. 190–191.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 173–174.

<sup>28</sup> Por. ibidem, s. 223–224.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 232.

we w rozumieniu naukowym, zaczyna się właściwa metafizyka, wola zaś wyraża jej rdzenną treść. Tym samym owa wola nie daje się pojąć za pośrednictwem praw nauki, zawsze bowiem wyrażają one prawdę o ograniczonej części rzeczywistości i nie odpowiadają „logice” myślenia metafizycznego. Ta ostatnia zakłada tymczasem, iż we wszystkich ideach, wyrażających możliwe oddziaływania przyrody, powszechnie objawia się jako przedstawienie jedna i ta sama wola. I w przeciwieństwie do fragmentarycznego obrazu zjawisk, jaki tworzą poszczególne dyscypliny nauki, „jej jedność musi [...] też dać się poznać w wewnętrznym pokrewieństwie wszystkich jej przejawów”<sup>30</sup>.

Istotna część wysiłków Schopenhauera zmierzała do uzasadnienia odrębności woli od jej jednostkowych przedstawień, a równocześnie jej nadrzędności wobec każdego z nich. Warto tu zauważyć, iż mimo szeregu zasadniczych różnic, wyrażna stała się analogia Schopenhauerowskiego i Heglowskiego rozumienia dynamiczności stającej się rzeczywistości. Obaj myśliciele postrzegali rzeczywistość jako sferę stawania się. Fundamentalna różnica między nimi dotyczyła charakteru samego procesu: z jednej strony tłumaczyła ją skrajna, racjonalistyczna wykładnia Hegla, z drugiej zaś całkowicie z nią sprzeczny, irracjonalistyczny pogląd Schopenhauera. Trzeba jednak pamiętać, iż Schopenhauer nie negował obiektywności praw rozumu, traktował je jedynie jako jedną z możliwych obiektywizacji woli<sup>31</sup>. W obliczu metafizyki woli rewizji wymagało wówczas podstawowe wyobrażenie świadomości, jakie rozwinęło się w dotychczasowym subiektywizmie oraz filozofii transcendentalnej: przekonanie o autonomiczności rozumu oraz wtórna wobec niego idea transcendentalnej świadomości jawiły się jako całkowicie fałszywe wyobrażenia towarzyszące egzystencji człowieka.

Schopenhauer dostrzegł i uznawał możliwości rozumu oraz wynikające z niego konsekwencje. Twierdził, że wszelkie racjonalne poznanie, jak i towarzyszące mu poznanie „naocznościowe” stanowią wyższą obiektywizację pierwotnej woli; ich wyższość polega jedynie na technicznej funkcji, jaką pełnią w procesie przystosowania jednostki i gatunku do zmiennych warunków istnienia oraz zaspokajania potrzeb<sup>32</sup>. Rozum w tym ujęciu spełnia więc jedynie instrumentalną funkcję w całokształcie ludzkiej egzystencji i nie jest w niej elementem kluczowym. Trzeba dodać, iż metafizyka Schopenhauera ukierunkowała filozofię życia drugiej połowy XIX wieku<sup>33</sup>. Jej śladem poszedł F. Nietzsche, który swojemu stanowisku nadał wyraziście antropologiczny charakter. W podobnym duchu filozofowali pozostali reprezentanci tego nurtu. W swoich poglądach dawali wyraz wspólnemu przekonaniu, że życie stanowi jedyną i ostateczną formułę, będącą podstawą rozumienia człowieka.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 237.

<sup>31</sup> Por. ibidem, s. 249.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 250.

<sup>33</sup> Por. F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente...*, s. 35 i n.

## Człowiek wobec żywiołu życia

Wspomniany wyżej zwrot ku człowiekowi, który stał się jednym z charakterystycznych przejawów filozofii życia, wyrażał się w poszukiwaniu alternatywnej wizji jego istnienia, przeciwstawionej tradycyjnym wzorcom filozofii bytu. Wynikające z nich dociekania stanowiły przeciwwagę dla metafizycznie (tzn. idealistycznie, absolutystycznie, racjonalistycznie) uzasadnionych obrazów człowieka. Zrazem w dużej mierze to właśnie one przesądziły o wewnętrznym zróżnicowaniu *Lebensphilosophie*. Trzeba pamiętać, iż wśród wielu jej odmian myślenie metafizyczne jako takie nie zanikło. Mimo usiłowań oraz prób krytyki, nie wyzwolił się z niego Nietzsche, nie porzucili go ani Bergson, ani Dilthey, ani Simmel, ani reprezentanci tego nurtu. Uległo ono jednak wewnętrznemu przeobrażeniu. Istotą tej przemiany było dążenie do uzasadnienia otwartych, dynamistycznych wizji ludzkiej egzystencji. Zmienność znajdowała tu całkowicie nowe formy wyrazu. Nietzsche tłumaczył ją za pomocą idei pozamoralnej, pierwotnej, powszechnej i tożsamej z życiem woli mocy<sup>34</sup>. Jej wynikiem była rzeczywistość jako nieustannie stający się świat, w którym człowiek wyrażał świadomość owego dynamicznego *das Werden*. Bergson odwoływał się do intuicyjnie (bezpośrednio) uchwytnego *durée*, którego najpełniejszym wyrazem był proces twórczej ewolucji i przeżywającej własną wolność jednostki<sup>35</sup>. Dilthey tłumaczył życie trwałym dążeniem do hermeneutycznego w formie rozumienia indywidualnych ekspresji życia, wywołanych nimi przeżyć i ich historyczno-świadomościowego (duchowego i zobiektywizowanego) wymiaru<sup>36</sup>. James postrzegał życie m.in. jako kluczową przesłankę indywidualnego światopoglądu, istotnego wyłącznie z perspektywy jednostkowych potrzeb człowieka i nie mającego przywileju powszechnej ważności czy absolutnej prawdziwości, jak w tradycyjnych stanowiskach. Każdy z przywołanych przykładów wynika z powszechnie akceptowanego przekonania o rudymenarności życia i jego nieredukowalności do jakiegokolwiek cząstkowego fenomenu. Człowiek postrzegany w tej perspektywie w całości podlega powszechnej zmienności świata, która swą naturę ujawnia w postaci życia jako procesu i jego wszelkich wytworów. Powszechność zmienności sprawia, że dążenie do uchwycenia fenomenu człowieka nie daje w rezultacie koncepcji, które nosiłyby znamiona myśle-

34 Por. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. B. Baran, Inter esse, Kraków 1994, s. 202 (F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg. v. G. Colli, M. Montinari, Bd. 12, DTV & Walter de Gruyter, Berlin New York 1988, s. 161, 153).

35 Zob. H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 72, 109, 167, 174.

36 Zob. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 223 i n.; G. Misch, *Idea filozofii życia w teorii nauk humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, „Kwartalnik Filozoficzny” 1993, t. XXI, z. 4, s. 146 i n.

nia w duchu esencjalizmu. W następstwie tego ludzka egzystencja okazuje się nieprzekładalna na jej statyczny obraz, rekonstruujący właściwą naturę jednostki ludzkiej. Samo pojęcie istoty człowieka urasta do rangi zupełnie fałszywego wyobrażenia. W rezultacie każda próba ideowego „ograniczenia” człowieka poprzez wskazanie jego niezbywalnych i trwałych atrybutów przeciwstawia się jego właściwemu sposobowi istnienia. Zamiast tej drogi fenomen człowieka daje się uchwycić w bogactwie istnienia, w twórczym charakterze wyborów i wynikającego z nich działania. Dynamiczność ludzkiej egzystencji jest właściwą drogą do poznania i zrozumienia człowieka.

Do doskonałą ilustracją jedności pytań o metafizyczny ład świata oraz naturę samego życia była filozofia F. Nietzschego. Wyrażony w niej stosunek do życia pozostawał podstawowym, pierwotnym i trwałym kryterium, według którego dokonywała się ocena podstawowych form świadomości i kultury. Jej wyrazem stała się syntetyczna formuła wartości będących wyrazem tendencji w rozwoju samego życia: „Punkt widzenia »wartości« – pisał Nietzsche – to punkt widzenia warunków przetrwania i wzrostu w kontekście złożonych tworów względnego trwania życia na łonie stawania się [...]”<sup>37</sup>. Zgodnie z nią, człowiek w swoich wytworach i wyobrażeniach nie tylko poszukuje najskuteczniejszych środków przetrwania i zaspokajania potrzeb, lecz daje wyraz faktycznych możliwości własnego rozwoju.

Pod tym względem autor *Zaratustry* traktował życie w sposób zbieżny z Schopenhauerem, Diltheyem, Bergsonem, Freudem czy Drieschem. W wymiarze antropologicznym łączył osobliwy subiektywizm, akcentujący rolę podmiotowości, z indywidualistycznym odniesieniem do życia. Ta więź wyrażała się w przekonaniu, iż indywidualna i subiektywna świadomość stanowi ostatecznie właściwą perspektywę do określenia sytuacji człowieka w przeciwieństwie do stanowisk zakładających systemowe i całościowe rozstrzygnięcie zasadniczych pytań antropologii i metafizyki. Na marginesie warto dodać, iż to podejście z czasem stało się jedną z ważniejszych przesłanek Sartre’owskiego egzystencjalizmu<sup>38</sup>. Nietzsche uznawał fundamentalną i kreatywną rolę życia, które tworząc, zarazem przeciwstawia się temu, co z niego powstaje. W rezultacie tworzenie i przewycięzanie stanowią dwa kluczowe momenty określające charakter zachodzącej zmiany. Ludzka egzystencja zatracza tym samym znamiona istnienia nakierowanego na ostateczny cel, lecz przyjmuje powszechną, dynamiczną zmienność za swą właściwą naturę bycia (stawania się). U Nietzschego formułę owej zmienności opisywała m.in. idea

<sup>37</sup> „Der Gesichtspunkt des »Werths« ist der Gesichtspunkt von E r h a l t u n g s – S t e i g e r u n g s – B e d i n g u n g e n in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens [...]“ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876–1889...*, s. 238 (KSA 13, s. 36).

<sup>38</sup> Por. J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Muza SA, Warszawa 1998, s. 29 i n.

wiecznego powrotu, której jednym z istotniejszych następstw stał się z czasem nihilizm. Świat i ludzkie życie, pojmowane jako wieczne powracanie tego samego, wymagały całkowitego odrzucenia ich dotychczasowych sposobów myślenia. Nietzsche pojmował nihilizm dwojako: negatywnie – jako świadomość skończoności dotychczasowych metafizycznych wyobrażeń porządku rzeczywistości; pozytywnie – jako wyraz gotowości do poszukiwania i ustanawiania wartości w sposób odpowiadający naturze samego życia i ustanawiającej je jednostki. Człowiek będący ostatecznie przedmiotem i celem „eksperymentu”, jaki stanowiło przewartościowanie wszystkich wartości, urastał do rangi symbolu mentalnej przemiany, dokonującej się wraz z odrzuceniem starych tablic wartości i poszukiwaniem twórczego wyrazu indywidualnie przeżywanej egzystencji. W tym złożonym akcie Nietzschego bardziej interesuje wola zmiany, poszukiwania, doświadczania i samo-przezwyciężania aniżeli ustanawianie sztywnej hierarchii wartości i wskazywanie środków do ich osiągnięcia.

Sposób interpretacji tego procesu zbiega się u niego z tezą perspektywistyczną, tzn. przekonaniem, iż wszelkie rozumienie określające fundamentalny stosunek człowieka do świata i siebie samego jest pochodną użytych środków oraz założonych celów (lub mówiąc językiem hermeneutyki – zależy od prestruktur rozumienia, od perspektywy, w jakiej ujmuje się przedmiot rozumienia). Nigdy więc nie nabierze waloru absolutnych i niepodważalnych prawd o właściwej naturze życia, lecz zawsze pozostanie historyczne zmienne i zależne od czynników pozaepistemicznych. Perspektywizm Nietzschego wyraża świadomość praktyczno-życiowych zadań wiedzy, choć zarazem wydaje się całkowicie pomijać cywilizacyjne i kulturowe postawy, w których może się manifestować np. potrzeba zupełnie bezinteresownej ciekawości poznawczej<sup>39</sup>.

## Człowiek i rozumienie życia

Hermeneutyczny wymiar filozofii życia nadaje jej współczesny i twórczy charakter. W tej perspektywie jest ona nie tylko przejawem historycznego sposobu filozofowania (to w nawiązaniu do jej dziejów począwszy od schyłku XVIII stulecia), lecz aktualnie oraz intensywnie rozwijanym projektem filozoficznym, którego celem jest dążenie do budowania rozumienia jako obrazu ludzkiej egzystencji, zdolnego pogodzić tradycyjne wartości poznawcze (prawdziwość, obiektywność) z autentycznością, niepowtarzalnością, zmiennością dziejowego doświadczenia, relacyjnym i relatywnym charakterem poznania i wiedzy. Ten cel jasno artykułował już Dilthey, lecz późniejsze rozważania Heideggera, Gadamera czy Fellmanna

<sup>39</sup> Por. A. Przyłębski, op. cit., s. 223-224.



uzasadniają przekonanie o trwałej więzi hermeneutyki (filozofii hermeneutycznej) oraz filozofii życia.

Przeobrażająca się współcześnie filozofia życia (analogicznie jak hermeneutyka) zmienia wyraźnie swoje priorytety. To zjawisko dowodzi jej historycznego charakteru – pozostaje ona wytworem określonych historycznych realiów i intelektualnych doświadczeń. Mimo dziejowej zmienności, trwałym motywem pozostaje dążenie do konceptualizacji (rozumienia) autentycznego doświadczenia życia, jakie jest udziałem człowieka. Mimo szeregu różnic między rozstrzygnięciami poszczególnych twórców hermeneutyki oraz filozofii hermeneutycznej co do przesłanek, istoty, struktury, celu i charakteru rozumienia, niemal zawsze zwraca się ono ku życiu jako rudymen tarnej formie ludzkiej egzystencji. Porównanie najistotniejszych znamion filozofii życia i hermeneutyki dowodzi ich wzajemnej bliskości. Istnieje ona w sferze teorii języka, sposobów rozumienia człowieka czy etyki hermeneutycznej. W praktyce to powinowactwo sprowadza się do przekonania, iż rozumienie przy wielu złożonych uwarunkowaniach – jak zauważa A. Przyłębski – zawsze pozostaje „osadzone”, tzn. ma charakter sytuacyjny (kontekstowy) oraz perspektywiczny. Kształtuje się ono na podstawie wstępnego oglądu i osiągniętej sumy doświadczeń zdobywanych przez jednostkę w swojej indywidualnej i społecznej egzystencji. Język, stanowiący środek artykulacji owych doświadczeń, pozostaje zarazem wytworem życia oraz jednym z warunków porozumienia. Ostatecznie przesłaniem filozofii hermeneutycznej i nowoczesnej filozofii życia „jest wnoszenie oświecenia poprzez rozjaśniającą refleksję nad uwarunkowaniami i strukturami ludzkiego egzystowania w świecie”<sup>40</sup>.

\*

Filozofia życia jest wyrazem myślenia w kierunku otwartej i dynamicznej koncepcji człowieka, choć – co należy wyraźnie podkreślić – współcześnie nie redukuje się do granic antropologii filozoficznej. Jej teoretyczny i historyczny rozwój objął całe kompleksy zagadnień, m.in.:

- natury życia jako egzystencji (stawania się, przeżywania i doświadczenia czasu, wynikającego z niego stosunku do przeszłości);
- twórczości w kontekście życia człowieka, jej wyrazu, historycznego wymiaru i autokreacji jednostki;
- roli, znaczenia i samej kategorii rozumienia życia, jej opozycji do rozumu oraz podstawowej roli świadomości;
- znaczenia wiedzy dla życia i jej prawdziwości, kryteriów prawdy i perspektywiczności poznania;

<sup>40</sup> Ibidem, s. 243–244.

– roli sztuki i całej kultury dla życia, sztuki jako miary rozrostu życia, naturalnych (rzeczowych) i formalnych źródeł sztuki, znaczenia ich form dla życia, kultury jako przesłanki antropologizacji filozofii życia, autonomizacji kultury;

– relacji między życiem a moralnością, krytyki panujących wzorców moralnych i poszukiwania pozytywnego obrazu moralności, pozamoralnych koordynatów moralności (ból, zagrożenia, przykrości), zagadnienia transcendentności, stosunku do pragmatycznego uzasadnienia moralności;

– panteistycznych przesłanek filozofii życia, powszechności, a równocześnie niemożliwości ostatecznego zgłębienia życia, kierunku jego rozwoju, zagadnienia szczęścia oraz metafizycznej perspektywy życia;

– filozoficznego wymiaru śmierci i śmiertelności;

– naukowych form i teorii rozumienia życia, zagadnienia metody poznania i tożsamości nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften*), relacji między przeszłością i terażniejszością, pierwotności rozumienia życia<sup>41</sup>.

W rozmaitych formach filozofia życia wyrażała zasadniczą wątpliwość w istnieniu esencjalistycznie pojętej „natury człowieka”. Owa otwartość, która charakteryzowała stanowiska Nietzschego czy Bergsona, znalazła kontynuację i rozwinięcie w dwudziestowiecznej hermeneutyce i egzystencjalizmie. Za sprawą tej pierwszej dynamicznym przedmiotem rozumienia uczyniła życie. Ono zaś nie ograniczało się do wymiaru czysto epistemicznego, lecz stanowiło sposób bycia człowieka w rzeczywistości, podporządkowany samemu życiu. Jak pisze A. Przyłębski:

Rozumienie jest aktem ludzkiego jestestwa służącym życiu i z nim powiązanym. Jest tak nawet, jeżeli wraz z rozwojem skomplikowania kultury to bezpośrednio odniesienie do życia ulega zatarciu. Dlatego filozofia hermeneutyczna jest ściśle powiązana z filozofią życia, jest jej nowoczesną, postmetafizyczną i posthistoryczystyczną postacią<sup>42</sup>.

Podwójny wymiar filozofii życia sprawił, iż zarazem była ona wielokrotnie twórczą krytyką racjonalizmu, materializmu, idealizmu czy transcendentalizmu, a jednocześnie wyrazem konceptualizacji doświadczenia ludzkiego bycia. Widać to szczególnie w filozoficznych dociekaniach nad doświadczeniem, uwarunkowaniami i przejawami ludzkiego istnienia. Epistemiczna, hermeneutyczna, aksjologiczna i antropologiczna otwartość filozofii życia przesądza o jej współczesnej, wewnętrznie złożonej tożsamości. Mimo wszystkich istotnych różnic, na jakie można natrafić podczas analizy poszczególnych koncepcji i rozważanych w ich obrębie wąskich kwestii, wspólne wszystkim jest asystemowe podejście do człowieka i je-

<sup>41</sup> Por. O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Springer-Verlag, Berlin Göttingen Heidelberg 1958.

<sup>42</sup> A. Przyłębski, op. cit., s. s. 242.

go egzystencji. Z tego punktu widzenia była ona, jest i prawdopodobnie pozostanie sukcesywnie rozwijaną, ponawianą i mającą filozoficzną doniosłość – jak ujmuje to F. Fellmann – teorią doświadczenia siebie (*Selbsterfahrung*)<sup>43</sup>.

## Literatura

- Albert K., *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*, Verlag Karl Alber, Freiburg München 1995.
- Bollnow O. F., *Die Lebensphilosophie*, Springer-Verlag, Berlin Göttingen Heidelberg 1958.
- Bollnow O.F., *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1933.
- Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004.
- Fellmann F., *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Rowohlt's Enzyklopädie, Reinbek bei Hamburg 1993.
- Fellmann F., *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Rowohlt's Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1991.
- Geschichte der Philosophie in 19. Jahrhundert. Positivismus, Linkshegelianismus, Existenzphilosophie, Neukantismus, Lebensphilosophie*, hrsg. v. Ferdinand Fellmann, Rowohlt's Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1996.
- Kühne-Bertram, G., *Aus dem Leben - zum Leben. Entstehung, Wesen und Bedeutung populärer Lebensphilosophen in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Peter Lang, Frankfurt 1987.
- Lieber H.-J., *Kulturkritik und Lebensphilosophie. Studien zur Deutschen Philosophie der Jahrhundertwende*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974.
- Misch G., *Idea filozofii życia w teorii nauk humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska „Kwartalnik Filozoficzny” 1993, t. XXI, z. 4, s. 135-151.
- Misch, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Friedrich Cohen, Bonn 1930.
- Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*. hrsg. v. D. Arendt, Verlag Jakob Hegner in Köln, Köln 1970.
- Piórczyński J., *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Wyd. UW, Wrocław 2006.
- Przyłębski A., *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Wyd. UAM, Poznań 2005.
- Rickert, H., *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1920.
- Scheler, M., *Versuch einer Philosophie des Lebens*, w: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Francke, Bern 1955.
- Schnädelbach, H., *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. K. Krzemieniowa, WN PWN, Warszawa 1992.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. I, przeł. J. Garewicz, WN PWN, Warszawa 1994.
- Sendlinger, A., *Lebenspathos und Décadence um 1900. Studien zur Dialektik der Décadence und der Lebensphilosophie am Beispiel Eduard von Keyserlings und Georg Simmels*, Peter Lang, Frankfurt 1994.

<sup>43</sup> Por. F. Fellmann, *Lebensphilosophie. Elemente...* s. 217 i n.