

CZŁOWIEK I HERMENEUTYKA

Włodzimierz Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka 2. Dilthey, Misch, Bollnow*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2008, ss. 247.

Wśród polskich badaczy i historyków filozofii hermeneutyka (a w tym przypadku właściwie filozofia hermeneutyczna) ma ugruntowaną pozycję i cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem. Warto przypomnieć, iż w 2007 r. ukazała się obszerna monografia Leszka Kleszcza, zatytułowana *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*¹. Rok później została wydana recenzowana tu praca. Obok nich warto wspomnieć wcześniejsze prace A. Przyłębskiego, E. Paczkowskiej-Łagowskiej, W. Torzewskiego i innych.

Na wstępie należy zauważyć, iż monografia Włodzimierza Lorenca jest kontynuacją wydanej w 2003 r. pracy *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*². Tamten tom obejmował – rzecz można – „klasyczną” problematykę filozofii hermeneutycznej: hermeneutykę faktyczności Martina Heideggera, zagadnienia kultury i historii jako kontekstów ludzkiego istnienia w koncepcji Hansa-Georga Gadamera, współczesny i antropologiczny wymiar filozofii Paula Ricoeura. Obok nich W. Lorenc skupił się na idei samointerpretacji człowieka w ujęciu Charlesa Taylora, zrekonstruował hermeneutyczny zwrot Richarda Rorty’ego i skomentował jego antropologiczne konsekwencje oraz omówił kluczowe założenia hermenutyki Gianniego Vattimo i Johna D. Caputo.

Oba tomy przy – co trzeba szczególnie podkreślić – konsekwentnym metodologicznie podejściu autora stanowią przekrojowe omówienie istotnych współcześnie odmian filozofii hermeneutycznej. Łączy je przede wszystkim czynnik genealogiczny (historyczny). Pierwszy tom obejmuje stanowiska powiązane

¹ L. Kleszcz, *Przełom hermeneutyczny w filozofii niemieckiej*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2007. Wraz z wydanymi w 2004 r. *Bocznymi drogami. Z genealogii hermeneutycznej* tegoż autora jest to pokaźny dorobek komentujący powstanie i rozwój hermeneutyki i filozofii hermeneutycznej.

² W. Lorenz, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2003.

przede wszystkim z filozofią (hermeneutyką) Heideggerowską. W drugim tomie znalazły się koncepcje, które rozwijały się przed powstaniem hermeneutyki Heideggera – jak w przypadku filozofii W. Diltheya – oraz równoległe i później, lecz nie ulegały aż tak silnemu jej oddziaływaniu (przypadki Mischa, Bollnowa). Można odnieść wrażenie, iż z powyższego zestawienia wyłaniają się dwa w pewnym sensie konkurencyjne nurty filozofii hermeneutycznej. Symbolizują je postaci Diltheya oraz Heideggera. Trzeba jednak pamiętać, iż faktyczne związki między nimi oraz relacje łączące ich duchowych spadkobierców są zdecydowanie bardziej złożone. Wielokrotnie wspomina o tym autor pracy, podkreślając zarazem zamiłowanie i badania nie tylko różnic między poszczególnymi stanowiskami, lecz także wzajemnego oddziaływania i koincydencji. Ów otwarty pod względem badawczym związek Diltheya i Heideggera wyraża się w podejmowanych obecnie analizach twórczości i próbach oceniania wpływu, jaki wywarł autor *Budowy świata historycznego...* Chodzi tu szczególnie o wczesną filozofię Heideggera i trwałe związki, w jakich pozostawała ich twórczość (por. s. 9–10).

Istnieje jeszcze inne, a przy tym równie ważne zadanie, jakie autor postawił przed sobą. Jest nim dążenie do uchwycenia i przedstawienia właściwego problemu człowieka. Przesłanką do tego rodzaju rozważań jest – według W. Lorenca – dokonująca się we współczesnej filozofii marginalizacja pojęcia człowieka. Część odpowiedzialności za taki stan rzeczy ponoszą filozofie postmodernistyczne, w których dyskursie całkowicie zanikło dążenie do stworzenia pełnej, spójnej, abstrakcyjnej i uniwersalnej koncepcji człowieka. Jej miejsce zajęły wizje cząstkowe, subiektywne, zazwyczaj problematyzujące sens wysiłków zmierzających do stworzenia i ugruntowania jego *stricte* filozoficznej koncepcji (przypadki np. J. Derridy czy J.-F. Lyotarda, s. 12–13). W przeciwieństwie do nich intencją autora jest hermeneutyczny namysł, w którym – jak sądzi – uda się przekroczyć te ograniczenia i swoiste nastawienie współczesnej filozofii. Przyjęcie takiego punktu widzenia wyznacza linię demarkacyjną, rozgraniczającą postmodernistyczne „rozchwianie” i przeciwną temu tradycyjną filozofię, w tym hermeneutykę. Powstałą sytuację W. Lorenca komentuje następująco: „sądzę, że operowanie w filozofii jednolitym pojęciem »człowiek« nadal ma nie dający się zakwestionować sens. Istnieją powody do utrzymania w mocy tradycyjnego zapytywania o człowieka na gruncie filozofii” (s. 14). Jednocześnie autor podkreśla, iż nie chodzi mu o powrót do starych czy uporczywe trzymanie się w jakimś sensie przeżytych, metafizycznych sposobów myślenia, lecz o twórczy, hermeneutyczny namysł nad faktyczną sytuacją człowieka we współczesnym świecie. Jak widać, w tym przekonaniu wyraża się zasadnicze uznanie wartości filozofii hermeneutycznej oraz jej kluczowej roli w przewyciężaniu partykularizmów i skrajnego relatywizmu. W pozytywnym wymiarze hermeneutyka przekracza ponadto typowe dla nauki czysto przedmiotowe podejście do człowieka

i uzupełnia je dążeniem do ujęcia autentycznego, indywidualnego bycia. Lorenc podkreśla zatem, iż wyróżnikiem hermeneutyki jest przede wszystkim realizm określający właściwą hierarchię i kolejność ujmowanych przedmiotów i podejmowanych problemów.

Dociekania autora mają dwojaki charakter: po pierwsze, są ogólnofilozoficzne – zmierzają do możliwie całościowego zrekonstruowania postaw i poglądów poszczególnych myślicieli; po drugie, są ukierunkowane antropologicznie – służą do omówienia i skomentowania kluczowych rozstrzygnięć w obrębie filozofii człowieka, stworzonych przez wymienianych wyżej Diltheya, Mischa i Bollnowa (s. 15). Tytułem komentarza trzeba dodać, iż praca W. Lorenca jest jak dotychczas unikatowym opracowaniem twórczości filozoficznej szczególnie dwóch ostatnich postaci. O ile filozofia Diltheya od lat była przedmiotem zainteresowania m.in. Z. Kuderowicza, A. Zachariasza, E. Paczkowskiej-Łagowskiej, A. Przyłębskiego, W. Torzewskiego i innych (trudno więc mówić, że on sam jest postacią zapoznaną czy niedocenianą), o tyle twórczość G. Mischa i O. Bollnowa poza nielicznymi komentarzami (głównie E. Paczkowskiej-Łagowskiej) nadal wymaga w Polsce systematycznych i pogłębionych badań. Nie należy także ukrywać, że ciężar gatunkowy spuścizny po każdym z filozofów jest różny, więc i skala zainteresowania nie była dotąd jednakowa.

Wilhelm Dilthey

Spośród trzech postaci, którym poświęcona jest recenzowana monografia, Dilthey odgrywa kluczową rolę. Jego filozofia zdominowała analizy W. Lorenca, zmierzające do pokazania swoistości oraz interdyscyplinarności zainteresowań badawczych niemieckiego myśliciela. Na wstępie, odwołując się do ocen O.F. Bollnowa oraz M. Ermartha, akcentuje swoistą „tajemniczość” i „nieprzeniknioność” twórczości oraz samego twórcy. W wyniku tego jego dorobek nie poddaje się prostym klasyfikacjom oraz wzbudza skrajne opinie wśród interpretatorów (s. 17–18). Istotniejsza wydaje się jednak dalsza uwaga. W. Lorenc zasadnie zauważa, iż dorobek Diltheya nie stanowi zamkniętego systemu, a konkluzywność podejmowanych dociekań nie stanowi ich głównego wyróżnika: „Nie jest zatem niczym dziwnym fakt licznych nawiązań do Diltheya idący w parze ze wstrzeźliwością co do ocen jego twórczości. Podjęty przez niego problem zdaje się go przerastać i wypowiadając go, nie dochodzi on do jego definitywnego rozwiązania, przy czym możliwe jest też, że ów problem w ogóle takiego rozwiązania nie dopuszcza” (s. 18–19). Innymi słowy, wielokierunkowo, analitycznie rozwinięta myśl Diltheya z wielu powodów wymyka się jednoznaczny ocenom, a przy tym najczęściej bywa ujmowana nie całościowo, lecz w komponentach: jako filozofia nauki, epistemologia, hermeneutyka, meta-

filozofia czy estetyka. W dążeniu do zrekonstruowania względnie całościowego obrazu wszystkich idei Diltheya należy wziąć pod uwagę nie tylko jego publikacje, lecz monumentalny dorobek rękopiśmienny, wymagający jednak dalszych gruntownych studiów. Od tej strony twórczość autora *Budowy świata historycznego...* jest stosunkowo słabo opracowana i z czasem będzie zapewne przedmiotem dalszych, rozległych badań. Pozostaje w tej kwestii jeszcze jedna istotna uwaga: dorobek Diltheya z dwóch powodów ma charakter otwarty. Po pierwsze, daje się ująć jako zbiór licznych i wartościowych intuicji oraz pomysłów, którym niekiedy brakuje – jak wcześniej zauważono – konkluzywnego domknięcia; po drugie, dzieło Diltheya jest w wieku kwestiiach osiągnięciem niedokończonym. Wbrew temu intencją W. Lorenca jest ukazanie jedności dorobku oraz wniosków, jakie z niego wypływają (s. 21).

„Poezja” idealizmu. W rozwoju wczesnej twórczości Diltheya szczególną rolę odegrał niemiecki idealizm. Myśliciel stworzył własną wykładnię stanowisk G.W.F. Hegla i F.W.J. Schellinga. Charakteryzowała ją swoista ambiwalencja: w interpretacji ukazywał zarazem krytyczny stosunek do obu idealistów, a jednocześnie rozumiał filozoficzną istotność tych stanowisk i – co ważne – przejął i przyswoił z nich pewne założenia. W rezultacie charakterystyczna stała się złożoność powstałej więzi (por. s. 24 i n). Wyróżniała ją to, że z jednej strony Dilthey odrzucał wątki spekulatywno-teologiczne, ujmujące rzeczywistość jako czystą abstrakcję, z drugiej natomiast skupiał się na antropologicznym wymiarze poznania i filozofowania. System Hegłowski i Schellingiański traktował jako wyrafinowany wytwór ludzkiego umysłu, jako szczególne dzieło sztuki oddające w oryginalny, a przy tym jednostronny sposób zawarte w nim możliwości. Ich granice – według niego – bezwzględnie wyznaczał apriorycznie zorientowany rozum. W licznych zarzutach, jakie formułował przeciwko spekulatywnym systemom, wskazywał na ich całkowite oderwanie od rzeczywistości, a w rezultacie czysto potencjalny charakter. Wynika z niego możliwość sformułowania wielu idealistycznych wizji rzeczywistości. Innym istotnym wyróżnikiem, szczególnie heglizmu, było całkowite oderwanie od rezultatów nauk empirycznych i powiązany z tym kontemplatywnizm.

Te ogólne zarzuty odnoszą się następnie do szeregu szczegółowych rozstrzygnięć, czyniąc z idealizmu stanowisko zaspokajające potrzeby czystego myślenia, lecz odległe od faktycznych potrzeb człowieka. Trzeba podkreślić, iż według Diltheya, heglizm powstał jako historyczny wytwór kultury i tylko w takim wymiarze winien być rozumiany.

Wśród licznych odniesień, istotnych relacji Diltheya do idealizmu, W. Lorenc wspomina także o wpływie, jaki wywarł na niego F.D. Scheiermacher. Twórczość romantycznego teoretyka hermeneutyki stała się z czasem dla Diltheya nie tylko fundamentem własnego poglądu na systemowy, XIX-wieczny idealizm, lecz w znacznej mierze ukierunkowała jego pozostałe zainteresowania. W tym

jednak miejscu autor monografii chyba zbyt lakonicznie wzmiankuje o historycznej roli Schleiermachera, któremu Dilthey poświęcił istotną w bogatym dorobku, monumentalną pracę *Leben Schleiermachers*³.

Problem metafizyki. Dilthey należał do pokolenia filozofów, którzy wielokrotnie podejmowali namysł nad zagadnieniem istoty oraz wartości metafizyki. W. Lorenc sytuuje go wśród jej krytyków (m.in. D. Hume'a, Voltaire'a, I. Kanta), lecz zarazem widzi potrzebę uściślenia koncepcji będącej przedmiotem tej krytyki. Równocześnie zwraca uwagę na zasadniczą odmienność realiów, w jakich Diltheyowi przyszło rozważać wartość myślenia metafizycznego w ostatnich dekadach XIX stulecia. Powstała wówczas krytyka ukazuje zarazem swoje cechy myślenia metafizycznego (m.in. początkowo fundamentalną rolę dla filozofii w ogóle, systemotwórczy charakter, dążenie do możliwie szerokiej obiektywizacji wiedzy o rzeczywistości), jak również związane z tym niedoskonałości, wśród których najistotniejsza polegała na trwałym oddzieleniu metafizyki od życia. Tymczasem to ostatnie stanowiło fundament filozofii samego Diltheya i było rozumiane jako kluczowy modus, w jakim przejawiało się właściwe istnienie jako świadome bycie człowieka. W nim właśnie rozwinęło się dążenie do rozumienia życiowych ekspresji i wszelkich kulturowych wytworów (s. 30–31). W opozycji do życia pozostaje więc trwała tendencja metafizyki polegająca na dążeniu do formułowania obrazu świata na podstawie absolutnie prawdziwych przesłanek. Dilthey rozumiał, iż to, co ją wyróżniało, było przesłanką nieuchronnego upadku, a przynajmniej sprawiało, że przekształcenie metafizyki w wiedzę *stricte* naukową okazywało się niemożliwe.

Metafilozofia. Zagadnienia tożsamości filozofii i jej statusu stanowiły istotny problem w rozważaniach Diltheya. Z jednej strony – jak pokazuje W. Lorenc – przesądzały o podobieństwie między jego stanowiskiem a poglądem F. Nietzschego, szczególnie gdy chodzi o świadomość nieuchronności przekraczania dotychczasowych wzorców filozofowania; z drugiej natomiast, ich rozstrzygnięcia wiodły zwykle do przeciwnych wniosków (s. 35). Wśród paraleli oddających charakter poglądów Diltheya na metafizykę Lorenc akcentuje zbieżność ze stanowiskiem Schleiermachera. Dodaje, iż kluczowym zamierzeniem Diltheya było ulokowanie filozofii między myśleniem spekulatywnym a empiryzmem. Owo „między” najlepiej oddaje klimat filozofowania, które nie jest ani jedynie sumą wiedzy zawartej w indywidualnym i zbiorowym doświadczeniu rzeczywistości, ani tym bardziej absolutnym poznaniem wywiedzionym z praw i zasad czystego rozumu (por. s. 38–39). Istotnym składnikiem filozofii pozostaje zatem suma autentycznych przeżyć, które stanowią ważny konceptualnie sposób przeżywania i odnoszenia się do otaczającego człowieka świata. Innymi słowy, jaźń oraz

³ Por. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, I Bd., Druck und Verlag v. Georg Rieme, Berlin 1870.

świat uobecniają się w tym myśleniu źródłowo i pozostają ze sobą trwale splecone.

Oceniając całość pomysłu Diltheya, W. Lorenc zauważa, iż formułowany program filozofii – mimo pewnych różnic – bliższy jest tradycji heglowskiej aniżeli stanowisku pozytywistycznemu (s. 43). Uzasadnienie roli i znaczenia filozofii nie dokonuje się tutaj poprzez odwołanie do nauki, szczególnie jako ograniczonej wiedzy empirycznej, opartej na ujednoliconych wzorcach metodologicznych, ani też do filozofii osnutej na sztywnych i wąskich regułach racjonalności. Idea filozofii hermeneutycznej stanowi oryginalną propozycję Diltheya, a jej następstwem jest łączenie tego, co teoretyczne i praktyczne, logosu i etosu, dążenie do przekraczania metafizyki a równocześnie sięgania do niej. Niewątpliwie owa więź jest dynamiczna i nie daje się zredukować do prostych zestawień w kategoriach myślenia pozytywnego i negacji.

Życie. Pojęcie życia stanowi osnowę oryginalnej filozofii Diltheya. W koncepcji życia zostało zawarte nie tylko dążenie do uchwycenia zasadniczego problemu filozofii i humanistyki, lecz stało się ono centralnym punktem wyrafinowanej metafizyki, teorii człowieka, kultury i wiedzy. W wieloaspektowym spojrzeniu udało się Diltheyowi uchwycić rozliczne ekstensje życia, lecz nie uchroniło to go od niejasności, tajemniczości oraz późniejszych interpretacyjnych dylematów. Uwzględniając to, W. Lorenc sugeruje, by na Diltheyowską *Lebensphilosophie* patrzeć z pewnym dystansem i unikać pochopnych wniosków. Próby odczytania koncepcji życia wymagają spojrzenia na potoczne rozumienie jego pojęcia, jak również muszą uwzględniać dotychczasowe filozoficzne konotacje. Jak podkreśla W. Lorenc, Dilthey nie formułuje definicji kluczowego pojęcia swojej filozofii. W dążeniu do uchwycenia licznych znaczeń świadomie unika konsekwencji wynikających z definicyjnego ujęcia jego istoty. Zamiast tego ukazuje wieloznaczność i interpretacyjną otwartość życia, o którym można powiedzieć, iż samo się staje, zaś jego znaczenia powstają w wyniku praktyki rozumienia (por. s. 49).

Innym istotnym wyróżnikiem Diltheyowskiej filozofii życia jest dążenie do nadania głoszonej koncepcji wyraźnie spersonalizowanego charakteru (a zatem inaczej jak u Hegla). Jak pisze Lorenc, „filozofia Diltheya nie jest [...] bezosobowa, czyli tylko przypadkowo związana z osobowością swego twórcy, lecz – przeciwnie – wyrasta z niepowtarzalnej osobowości, jest dziełem może nie tyle jej geniuszu, jak to było u Schellinga, ile pracy nad sobą, wysiłku i pełni rozwoju osobowości zgodnie z humanistycznym wzorcem” (s. 51). Dilthey jednocześnie konsekwentnie zmierza do tego, by osiągniętemu poznaniu nadać walor powszechnej ważności, przekraczając czysto subiektywne uwarunkowania jednostkowego życia. Osiągnięcie tego wymaga wnikięcia w świat historyczny, który według filozofa obiektywizuje zdobytą wiedzę i otwiera przed człowiekiem bogactwo wytworów kultury.

Hermeneutyka. Istotną inspirację filozofii hermeneutycznej Diltheya stanowiła koncepcja hermeneutyki wspomnianego już F.D. Schleiermachera. Z czasem rozwinął on jednak własne stanowisko, które wyróżniało się głównie metodologiczną orientacją, ważną – jak wiadomo – z punktu widzenia teorii i praktyki humanistyki. W. Lorenz podkreśla, iż wyróżnia je zdecydowany odwrót od czysto instrumentalnego rozumienia zadań i istoty hermeneutyki. Nie jest więc jedynie pewną techniką pracy z tekstem, lecz z czasem się staje metodologicznym fundamentem odrębnej grupy nauk, których wspólne miano stanowi spopularyzowane przez Diltheya pojęcie *Geisteswissenschaften*. Jakie następstwa przynosi tego rodzaju podejście do hermeneutyki? Rozumiejące podejście do życia tworzy jego „alogeniczny”, otwarty poznawczo i stale ewoluujący obraz. Jeżeli nawet w wymiarze przyrodoznawczym życie podlega obiektywnym prawom tych nauk, to w wymiarze świadomych przeżyć jego formy okazują się całkowicie ponadnaturalne i nie dają się zredukować do zdeterminowanych zjawisk o charakterze kauzalnym. Tym samym hermeneutyka otwiera przed człowiekiem całkowicie nowe perspektywy poznania (rozumienia), zaś jego przedmiotem pozostają nie obiektywne fakty, lecz całość przeżyć będących zarówno przejawem życia, jak i sposobem odnoszenia się człowieka do jego własnych wytworów i ich znaczenia (por. s. 61 i n.).

Do dziś otwartym poznawczo pozostaje pytanie o granicę Diltheyowskiej hermeneutyki. Wprawdzie przyłgnęły do niej przywołane wyżej interpretacje, akcentujące jej metodologiczne oraz ogólnofilozoficzne znaczenie, lecz wielość rozstrzygnięć nie idzie w parze z jakąś tendencją do osiągnięcia w tej kwestii konsensusu. Innymi słowy, kwestia charakteru i znaczenia dorobku Diltheya jest nadal otwarta i nierozstrzygnięta. W. Lorenc ma świadomość istniejących rozbieżności. Omawia je, wskazuje konsekwencje, lecz powściągliwie nie wyraża własnego poglądu w tej kwestii. Biorąc pod uwagę najsilniejszy kierunek oddziaływania idei Diltheya, filozofa nazywa hermeneutycznym antropologiem (s. 64) oraz „pionierem myślenia postmetafizycznego” (s. 67). Szczególnie to drugie określenie wymaga komentarza. W. Lorenc uważa, iż specyficzny pozostaje u Diltheya status samej filozofii, która z jednej strony zrywa z typowo Hegłowskim dążeniem do osiągnięcia absolutnej i systemowej wiedzy. Jej fundamentem jest wówczas metafizycznie pojęty (czyli doniosły filozoficznie) ład świata. Z drugiej natomiast, pozostaje ona odległa od pozytywistycznych tendencji do całkowitego deprecjonowania poznawczej roli myślenia filozoficznego (w tym szczególnie metafizyki).

Innym wyróżnikiem filozofii Diltheya był – jak ujmuje to Lorenc – swoisty „dyletantyzm”. Przejawiał się głównie w sposobie rozumienia granic humanistyki. Za nimi jako wykluczone czy pominięte znalazły się takie dziedziny wiedzy, jak ekonomia czy socjologia. Szczególnie w tej koncepcji humanistyki było zaakcentowanie historycznego wymiaru istnienia i działania człowieka, natomiast brak lub niedostatek orientacji na zagadnienia przyszości.

Człowiek w myśleniu Diltheya staje się przedmiotem ujęcia antropologiczno-historycznego, a więc ani czysto metafizycznego (idealistycznego), ani wyłącznie naukowego w znaczeniu przyrodniczym. Człowiek nie interesuje go także w wymiarze jednostkowym, ważnym z egzystencjalistycznego punktu widzenia. W. Lorenz słusznie podkreśla, iż rozumienie stanowiska Diltheya musi uwzględniać ponadto szczególne okoliczności, w jakich się kształtowało. Chodzi tu przede wszystkim o stopniowe wyczerpywanie się siły, z jaką oddziaływały stare systemy, oraz równoczesne poszukiwanie nowych i efektywnych poznawczo wzorców filozofowania. Na gruncie antropologii wiodło to m.in. do zerwania z substancjalizmem w pojmowaniu człowieka i zastąpienia go dynamicznym ujęciem typowym dla *Lebensphilosophie*. Zgodnie z nią, człowiek dziejowo się staje, historycznie się zmienia i nie posiada żadnej trwałej, niezmiennej istoty. Jest on „byciem-w-życiu”, łącząc w egzystencji całość kształtów naturalnych, świadomościowych i kulturowych uwarunkowań. Tak pojęty człowiek nie jest czystą abstrakcją, jak również nie daje się zredukować jedynie do któregośkolwiek z wymiarów własnej egzystencji. Istotnym aspektem antropologii Diltheya jest dążenie nie tylko do konceptualizacji autentycznego doświadczenia życia, lecz wskazanie praktycznych zadań, jakie powinna spełniać filozofia (s. 73). To z tego powodu koniecznym punktem wyjścia myślenia filozoficznego powinien być realny, jednostkowy człowiek we własnym, niepowtarzalnym doświadczeniu życia. Od niego możliwe jest stopniowe przejście do wniosków o powszechnej ważności. Dokonująca się wówczas obiektywizacja wyznacza właściwą drogę rozwoju poznania człowieka, jego życia, wytworów i wszelkich istotnych ekstensji istnienia. To przejście od przeżyć jednostki do sądów obiektywnych, czyli sądów o powszechnej ważności, jest tyleż swoiste dla Diltheyowskiego sposobu filozofowania, co wzbudzające liczne kontrowersje. Trzeba przypomnieć, iż we wczesnych poglądach Dilthey koncentrował się na interpretowaniu głównie przeżyć jednostki. Miało to swój wyraz w uznaniu psychologii za kluczową dziedzinę humanistyki. Z czasem jednak, dostrzegając ograniczenia i możliwe negatywne następstwa tego rozstrzygnięcia (przede wszystkim subiektywizm oraz filozoficzną wątpliwość takiego stanowiska), rozszerzył swój pierwotny punkt widzenia i zwrócił się ku wspólnotcie i więzom społecznym. W formach życia, istotnych z punktu widzenia zbiorowości, oraz w jej wytworach Dilthey odnalazł klucz do poznawczego uprawomocnienia indywidualnych przeżyć. Czynnikiem determinującym ich ważność była według niego historia (s. 81). Dążenie do wiedzy o człowieku na podstawie analizy historycznych form i przejawów życia stanowiło właściwy sposób ujmowania zjawisk w jedność życia, ekspresji i rozumienia.

W. Lorenz wszechstronnie analizuje stanowisko Diltheya i usiłuje równocześnie rozważyć jego następstwa. Twierdzi, iż są one skromne (s. 89). Słabość osiągnięć wynika z kilku powodów: pierwszym jest brak uzasadnienia jednej, naczel-

nej nauki traktującej o człowieku, drugim – relatywizacja historycznych form życia, trzecim – minimalistyczne oczekiwania w stosunku do filozoficznej teorii człowieka i związana z tym ograniczoność osiąganych rezultatów. Według Lorenca, problematyczna jest również Diltheyowska teza o psychofizycznej jedności (całości) człowieka, która uniemożliwia rozgraniczenia między tym, co przyrodniczo-zmysłowe oraz tym, co moralno-kulturowe. Rezultatem takiego holistycznego podejścia jest uporczywe (a jednocześnie wzbudzające wątpliwości interpretacyjne) dążenie do uzasadnienia głębokiej więzi natury i kultury. Widać to np. w uznaniu osiągnięć ówczesnych nauk przyrodniczych w zakresie wiedzy o człowieku, a równocześnie sprzeciwianiu się biologicznemu redukcjonizmowi w koncepcji człowieka (por. s. 93). Dilthey daleki jest również od idealizowania obrazu człowieka, przypisywania mu jakichkolwiek cech czy dyspozycji z pominięciem ich naturalnego rodowodu. Takie nastawienie prowadzi niekiedy do sprzeczności i skutkuje sporami zarówno z idealizmem, jak i humanizmem. Według Lorenca, w sposobie pojmowania człowieka charakterystyczne jest u Diltheya udramatyzowanie ludzkiej egzystencji. Wynika ono m.in. z napięcia, jakie istnieje między całościowym biologicznym czynnikiem, determinującym wszelkie ludzkie działanie, a dążeniem do rozumienia własnego istnienia w perspektywie kultury. „Jako istoty skończone – pisze o tym dalej Lorenc – realizujemy tylko jedną z możliwości własnego rozwoju. Nasze wewnętrzne przemiany są więc ograniczone i dopiero rozumienie otwiera przed nami całość naszych możliwości” (s. 95). Dilthey ma świadomość dysproporcji istniejących między potencjałem tkwiącym w każdym człowieku a faktycznie osiągniętymi rezultatami.

Filozofia staje przed zadaniem sprostania nie tylko zadaniom teoretycznym. Jej drugim, równie istotnym celem pozostaje sformułowanie zasad działania. Służą one realizacji zadań, jakie stają przed człowiekiem. Wśród tych ważniejszych Dilthey wymienia dążenie do własnego wewnętrznego rozwoju i osiągnięcie doskonałości, rozumianej jako świadome przekraczanie fundamentalnych zasad światopoglądu i wynikających z nich postaw życiowych. Ideałem jest – brzmiące dość enigmatycznie – bycie „całym człowiekiem” (s. 99).

Podsumowując stanowisko Diltheya, W. Lorenc podkreśla m.in. liczne paralele z Hegłowskim sposobem filozofowania i zawartym w nim rozumieniem człowieka. W wymiarze powszechnodziejowym obu filozofów łączy przekonanie o potrzebie pogodzenia subiektywności z tym, co dziejowe. Obaj uznają kluczową rolę dziejów w rozumieniu sytuacji człowieka oraz uchwyceniu znaczenia jego wytworów. Trzeba dodać, iż śladów idealizmu jest u Diltheya więcej (por. s. 108-110). Inną kwestią, którą akcentuje Lorenc, jest dysproporcja między wielością podjętych zagadnień a relatywnie nikłą konkluzywnością rozważań. Niewątpliwym osiągnięciem Diltheya jest jego teoria hermeneutyczna. Zmierzano do całościowego ujęcia sfery wytworów człowieka, będącej za-

razem drogą do poznania jego samego. Autor, akceptując ocenę E. Paczkowskiej-Łagowskiej, podkreśla, że wartość poglądu Diltheya wyraża się przede wszystkim w całkowicie nowatorskim sformułowaniu stanowiska antropologii filozoficznej, wywiedzionej wprost z historycznej odmiany filozofii życia (s. 111).

Georg Misch

Przeszedł do historii jako najwybitniejszy uczeń Diltheya, a zarazem postać, która paradoksalnie nie wywarła większego wpływu na filozofię współczesną. Jednym z powodów była świadoma decyzja Mischa o popularyzowaniu stanowiska swego słynnego teścia. Trzeba podkreślić, iż niewątpliwie to osiągnął, a nawet zdołał rozwinąć niektóre z wątków dalej, aniżeli uczynili to inni uczniowie Diltheya. Zasługą Mischa było nie tylko opublikowanie prac swego nauczyciela, lecz także systematyzacja jego poglądów. Lorenz podkreśla przy tym, iż często trudne (lub nawet niemożliwe) bywa odróżnienie poglądów obu myślicieli. Dopiero w późniejszych pismach Mischa różnice zaczynają być wyraźniej widoczne.

Jego dokonania popularyzatorskie ugruntowały komparatystykę, na mocy której – mimo obecnych różnic – Diltheya stawia się w jednym rzędzie z Heglem, Nietzschem czy Heideggerem. Spoglądając szerzej, wypada stwierdzić, iż filozofowanie Mischa jest myśleniem „w cieniu” Diltheya.

Misch najsilniej identyfikuje się z filozofią życia, ujmowaną jako przeciwieństwo dawnej i wyczerpanej – jego zdaniem – filozofii bytu. Pozytywne zadanie *Lebensphilosophie* polega na samowykładni, na obiektywizacji rozumienia, którego przedmiotem jest życie. Z tego powodu rolą filozofii jest nie tylko dążenie do wiedzy, lecz przede wszystkim stymulowania działania. By wskazać właściwe przesłanki filozofii, Misch w sposób znamieny dla niemieckiego filozofa wskazuje na etyczno-religijne nastawienie świadomości usiłującej wniknąć w życie. Szczególną rolę w osiągnięciu wiedzy o życiu odgrywa hermeneutyka, pojęta jako metodyczny wysiłek rozumienia. Podsumowując, należy stwierdzić, iż Misch idzie generalnie śladem Diltheya, a z czasem (m.in. podejmując polemikę z Heideggerowską koncepcją filozofii) wskazuje na fundamentalny charakter życia, a nie bycia (por. s. 122–126). Kluczowe tezy jego stanowiska zakładały, iż filozofia życia świadomie uwalnia się od logiki jako podstawy myślenia oraz przekonania o istnieniu jakiegoś absolutnego początku filozofowania. Możliwe jest zatem filozofowanie bezzałożeniowe, którego istotą jest interpretacja ludzkiego życia. Z tego powodu problemy filozofii mają charakter rzeczywisty, odnoszą się bowiem do autentycznego życia. Jego samego nie sposób uchwycić formalnie, ani tym bardziej nie sposób poznać całkowicie. Rozważając powyższe kwestie na tle sporu z Heideggerem, Misch dochodzi do wniosku, że wła-

ściwy charakter filozofowania Heideggera jest wprawdzie zakamufłowany, lecz da się odczytać jako metafizyczny, chrześcijański i teologiczny zarazem. Dalsze wnioski wynikają z tych podstawowych założeń.

Oceny wartości krytyki Heideggera są rozbieżne. Przypisuje się jej niezwykłą wnikliwość i błyskotliwość (E. Paczkowska-Łagowska), jak również całkowite niezrozumienie intencji Heideggera czy nawet ignorancję (C. Strub, J. Greisch, J. Grondin, por. s. 129–130). W. Lorenc podkreśla znaczenie dokonanej przez Mischa komparatystyki filozofii Diltheya oraz Heideggera. Konfrontacja obu tych poglądów prowadziła do wykazania ich zasadniczych różnic, lecz również stwierdzenia licznych, złożonych zależności.

Misch – obok wielostronnej popularyzacji poglądów swego nauczyciela – stał się z czasem także jego krytykiem. Jedną ze spornych kwestii był stosunek do metafizyki. Spośród licznych pytań i rozstrzygnięć wyłania się obraz myśli wtórnej, lecz nie pozbawionej prób samodzielności. Te jednak często wyrażają się w selektywnej, instrumentalnej czy nawet sprzecznej z intencjami Diltheya interpretacji jego tez (s. 135 i n.). Jedną z reprezentatywnych kwestii był szczególnie stosunek Mischa do metafizyki. W odróżnieniu od Diltheya rozumiał ją szerzej, ujmował historycznie, sprzeciwiał się ocenianiu jej wartości w konfrontacji z nauką i jednocześnie poszukiwał źródeł w głęboko antropologicznych doświadczeniach oraz przesłankach myślenia. Tak pojęta metafizyka okazuje się dla człowieka trwałym rusztowaniem egzystencji (s. 137), spełnia istotną rolę sensotwórczą. Jest wyrazem rudymenarnych potrzeb człowieka, a zarazem sama okazuje się niezgłębialna – jako taka jest pierwotnym warunkiem wszelkiej refleksji nad egzystencją.

W poszukiwaniach oryginalnych elementów filozofii Mischa W. Lorenc skupia się na pomysłach zbudowania teoretycznych podstaw logiki hermeneutycznej (hermeneutycznej teorii wiedzy). Z jednej strony jej idea jest rozwinięciem stanowiska Diltheyowskiego, z drugiej zaś kluczowe założenia zdecydowanie je przekraczają. Misch usiłuje stworzyć teorię życia mającą znaczenie na gruncie humanistyki – „iść *do logiki drogą*, która odpowiadałaby intencjom filozofii życia” (s. 140). W tym nowatorskim ujęciu logika (jednak w znaczeniu odległym od klasycznego) ma stanowić narzędzie pozwalające zgłębiać życie, którego natura uniemożliwia osiągnięcie wiedzy definitywnej. W nawiązaniu do E. Paczkowskiej-Łagowskiej oraz O.F. Bollnowa W. Lorenc akcentuje swoistość pomysłu Mischa. Zgodnie z nim, logika nie jest wyrazem racjonalnego sposobu odniesienia się do życia, lecz zmierza do uchwycenia dość enigmatycznego tzw. związku życia. Ów związek ma znaczenie ponadkulturowe, przekraczające czyśto definicyjne, pojęciowe ujęcie. W takim sensie można nazwać go niezgłębialnym. Życie można wprawdzie – jak w sztuce – ewokować. Polega to na tym, że jej środki mają odzwierciedlenie w pojęciach, lecz same nie są przedmiotem myślenia dyskursywnego. W rezultacie idea logiki hermeneutycznej ma służyć

interpretacji dynamiki życia, lecz – jak podkreśla Lorenc – nie wiedzie ostatecznie do spójnego, koncepcyjnego ujęcia. Jej celem miało być otwarte w formie tłumaczenie sytuacji życiowej człowieka, odległe jednak od czysto racjonalnej, naukowej (przyrodoznawczej) wykładni. Niezależnie od towarzyszących jej kontrowersji (W. Lorenc jest tu jednak bardzo powściągliwy w ocenach) należy w niej widzieć i pozytywnie oceniać dążenie do nadania logice hermeneutycznej formy koncepcji istotnej dla samej humanistyki jako nauki.

Misch opiera swój obraz człowieka na dążeniu do uchwycenia jego jednostkowości. Czyni to zresztą w sposób znamieny dla wielu filozofów życia i późniejszych egzystencjalistów. W tym zamierzeniu nie ogranicza się jednak do czysto subiektywnego wymiaru istnienia, lecz wskazuje na rolę i znaczenie wspólnoty dla samookreślenia się jednostki. Wiedza o sobie powstaje na podstawie doświadczenia wspólnotowego.

W ogólnym ujęciu Misch postrzega człowieka jako istotę kształtującą się z tego co bezgraniczne (s. 148), przy czym rozumie jej obecność jako świadomość przekraczania tego, co staje się przedmiotem świadomych przeżyć i ich wyrazem. Ów ruch nie jest uwarunkowany ani wyłącznie deterministycznie, ani finalistycznie. Żadna z tych perspektyw nie wyznacza ostatecznych możliwości rozwoju człowieka. Wyróżnia go swoista, wspomniana wyżej potrzeba metafizyczna, która realizuje się w poszukiwaniu i nadawaniu znaczenia ludzkiemu życiu. Każdy aspekt ludzkiego życia znajduje ostatecznie swój wyraz w słowie (choć w tym przypadku mówić nie znaczy nadawać słowom czysto racjonalne znaczenie). Sprawia ono, że człowieka wyróżnia specyficzne doświadczenie metafizyczne. Jest ono czymś biegunowo różnym od tego, w czym wyraża się empiryczny sposób bytowania i doznawania. Zrozumienie jego istoty ma kluczowe znaczenie dla powstającego na jego kanwie obrazu człowieka. Owa skłonność do myślenia metafizycznego jest tyleż wspólnotowa, wyróżnia bowiem wszystkich ludzi, co dowodząca istnienia czegoś tajemniczego, całkowicie niezależnego od fizycznego wymiaru istnienia, czegoś, co wyraża się ostatecznie w „nieempirycznym” słowie (por. s. 152).

Antropologiczne intuicje Mischa skłaniają W. Lorenca do wniosku, iż filozof nie zdołał wypracować jednolitej i spójnej hermeneutycznej koncepcji człowieka. Wprawdzie jego poglądy antropologiczne posiadają wyraźne piętno hermeneutyczne, lecz ostatecznie dowodzą odwrotu od hermeneutyki ku metafizyce. Bliżej mu do filozofii życia niż hermeneutyki *par excellence*. W. Lorenc, starając się zrekonstruować istotne wątki filozofii, a wśród nich antropologii, unika jednoznacznych ocen stanowiska Mischa. Podkreśla jego otwarty charakter i wynikającą z tego możliwość licznych i różnorodnych interpretacji.

Otto Friedrich Bollnow

Twórczość O.F. Bollnowa zwykle jest kojarzona z drugim pokoleniem spadkobierców myśli W. Diltheya. Obejmuje ona filozofię, a także psychologię, pedagogikę oraz literaturoznawstwo. Źródła i inspiracje tej refleksji były szerokie – stanowiła je m.in. twórczość M. Heideggera, H-G. Gadamera czy G. Mischa.

Także i w tym przypadku – co podkreśla W. Lorenc – mamy do czynienia z niezwykle bogatym tematycznie dorobkiem filozoficznym, jednak brak mu spójności oraz całościowego, koncepcyjnego ujęcia. Filozofia Bollnowa wbrew tematycznemu bogactwu jest jedynie zarysem stanowiska (s. 156). Wady tej – według autora opracowania – nie może tłumaczyć przekonanie myśliciela o otwartym i niedokończonym charakterze wszelkiego wielkiego dzieła filozoficznego. Autor podkreśla, iż ważnym motywem filozofowania Bollnowa było usiłowanie rozważenia współczesnej sytuacji samej filozofii, które mimo wielu podjętych prób, nie dało spójnego, koncepcyjnego ujęcia, zaś on sam unikał jednoznacznego kojarzenia oraz szufladkowania. Zgodnie z samooceną, nie szedł ani torem myślenia Diltheyowskiego, ani nie był spadkobiercą Heideggera (choć nie ukrywał wrażenia, jakie wywarła na nim ontologia fundamentalna), nie identyfikował się również z filozofią egzystencji. Swą twórczość łączył z filozofią życia oraz filozofią hermeneutyczną, lecz – jak podkreśla W. Lorenc – nie czynił tego w sposób szczególnie wyrazisty. Mimo takiego nastawienia, w jego filozofowaniu można znaleźć pewną logikę, z której wynika określony stosunek do tradycji filozoficznej (por. s. 159).

Bollnow pozostaje konsekwentnym zwolennikiem hermeneutycznego rozwiązywania kwestii wiedzy. Kluczowe znaczenie dla osiągniętego poznania ma przede wszystkim język. Jest nie tyle środkiem służącym wyrażeniu określonych przeżyć (doznań) czy faktów, lecz staje się podstawowym tworzywem rzeczywistości ujętej w całość tego, co jest rozumiane. W nawiązaniu do tradycji ukształtowanej przez Humboldta, Schleiermachera, Diltheya i Heideggera, Bollnow głęboko wpisuje się w tradycję myślenia hermeneutycznego kwestionującego ideę bezałożeniowości poznania i wiodącego do uznania nieuchronnie implikowanej językiem ontologii oraz historyczności wszelkiej wiedzy. Nie wiecie go to jednak do skrajnego relatywizmu. W swoich rozważaniach poszukuje przesłanek jasności, ścisłości i naukowości wiedzy, choć zarazem odległy jest od ograniczenia dyskursu do abstrakcyjności i czystości podejmowanych dociekań. Opowiada się za trwałą więzią filozofii i życia, a przeciwko tzw. filozofii szkolnej, skupionej na teoretycznym poznaniu. W jego wyobrażeniu celem filozofii jest syntetyczne ogarnięcie sfery przyrody, kultury i indywidualnej świadomości. To założenie miało stanowić kontynuację i rozwinięcie postulatów Diltheya, ograniczających się pierwotnie do sfery przeżyć oraz wytworów człowieka.

Niewątpliwym osiągnięciem Bollnowa jako komentatora i interpretatora filozofii było nowatorskie oraz antycypujące współczesne wykładnie spojrzenie na związek stanowisk Diltheya oraz Heideggera. Myśliciel kwestionował przekonanie o ich zasadniczej opozycji i wskazywał argumenty na rzecz uznania trwałego wpływu wielu pomysłów autora *Budowania świata historycznego...* na poglądy Heideggera i ich kontynuację w postaci „hermeneutyki życia” (s. 168). Warto dodać, iż jednym z ważniejszych filozoficznych celów Bollnowa była próba przewyciężenia opozycji między filozofią życia oraz filozofią egzystencji. Szczególne uznanie filozofa wzbudzało dążenie Diltheya do skutecznej krytyki skrajnie racjonalistycznej teorii poznania, a jednocześnie świadome unikanie tendencji irracjonalnych, jak miało to miejsce w przypadku Nietzschego czy Bergsona. Pozytywne postulaty Diltheya szły w kierunku ugruntowania historycznej filozofii życia, co Bollnow uznał za szczególny walor tego sposobu myślenia, przesądzający o naukowych wartościach *Lebensphilosophie*.

Wśród licznych analizowanych i komentowanych kwestii zainteresowanie Bollnowa wzbudziło zagadnienie rozumienia życia jako samofilozofującej siły. Oceniał je jako wyraz panteistycznego dążenia do upodmiotowienia przyrody, a jednocześnie jako dowód całkowicie historycznego, a przy tym problematycznego charakteru przyrodoznawczej wiedzy Diltheya, odzwierciedlającej jej stan w okresie lat siedemdziesiątych XIX stulecia (s. 173).

Odrębnym obszarem zainteresowań Bollnowa była problematyka filozofii hermeneutycznej. Jej określenie doskonale oddawało przemianę, jaka dokonała się w obrębie dotychczasowych koncepcji hermeneutycznych, które stopniowo przeobraziły się we współczesny autonomiczny wzorzec filozofowania o ambicjach przekraczających granice samej filozofii poznania oraz metodologii. W. Lorenc zastrzega, iż wprowadzenie i upowszechnienie tego określenia nie było zasługą samego Bollnowa, miało jednak silny związek z jego dociekaniami i ich teoretycznymi wynikami. Krytyka filozofii hermeneutycznej wskazała jej zasadnicze zadania oraz zalety. Wśród wielu z nich Lorenc zwraca uwagę na wytworzenie takiego sposobu myślenia, którego zasięg obejmuje nie tylko tekst, lecz przede wszystkim świat oraz życie, podkreśla również jego poznawczą efektywność i możliwość skutecznego systematyzowania wiedzy. Warto dodać na marginesie, iż krytyka filozofii hermeneutycznej przez Bollnowa przekroczyła granice filozofii Diltheya i odnosiła się do poglądów większości ówczesnych teoretyków hermeneutyki (Gadamera, Habermasa, Ricoeura i innych – por. s. 177 i n.).

W kwestii znaczenia i miejsca filozofii w strukturze życia duchowego człowieka stanowisko Bollnowa było reprezentatywne dla filozofii niemieckiej. Jej centralna pozycja znajdowała szczególny wyraz w przekonaniu o istotności rozważań antropologicznych wśród innych zagadnień filozoficznych. Koncepcja człowieka, będąca oryginalnym osiągnięciem Bollnowa, zakładała współczesną

duchową bezdomność jednostki ludzkiej. Wizja jej wyobcowania ze świata, braku przywiązania do jakiegokolwiek miejsca, ucieczki znajduje liczne konsekwencje, m.in. w negatywnym stosunku do rozumu i jego możliwości, w utracie właściwej miary zdarzeń i procesów, w wynikającym z tego zniewoleniu potrzebami. Skutkiem tych negatywnych doświadczeń jest narastające napięcie, które motywuje do dalszych prób i poszukiwań. Szczególne znaczenie dla Bollnowa mają duchowe następstwa tych procesów, w przeciwieństwie do np. politycznych zdecydowanie trudniej dostrzegalne. Istniejąca sytuacja skłania myśliciela do sformułowania tezy o nieuchronnym zwrocie, przed jakim znajduje się współczesny człowiek. Jego przyczyną są coraz silniejsze wpływy czynników pozaracjonalnych, pozostających poza skuteczną kontrolą i możliwością przewidywania. Nie jest więc przypadkiem, iż Bollnow uznaje szczególne znaczenie myślenia filozoficznego w wymiarze indywidualnej egzystencji (por. s. 187–189).

Jak widać, antropologia Bollnowa rozwija się na styku filozofii życia, egzystencji i hermeneutyki. Jej klimat w wielu momentach przypomina pomysły Heideggera, Jaspersa i francuskich egzystencjalistów, lecz jednocześnie nosi znamiona niepowtarzalności. Można dziś stwierdzić, iż była ona wyrazem ducha czasów, w jakich powstawała. Pozytywnym celem filozofa – jak deklarował – było sformułowanie samodzielnej koncepcji antropologicznej. W. Lorenc podkreśla jednak, iż w dużej mierze deklaracja ta nie ma pokrycia w faktycznych osiągnięciach intelektualisty (s. 200). Dzieje się tak, gdyż – jak uważa – odrzuca on dotychczasowe koncepcje (np. Plessnera, Schelera) i poszukuje własnej metody myślenia o człowieku. Sprowadza ją do kilku zasad: potrzeby związania antropologii z empiryczną wiedzą o człowieku; konieczności rozszerzenia dotychczasowych filozoficznych horyzontów dociekań; niezbędności łączenia filozofii z poznaniem innych kultur oraz wynikami nauk szczegółowych; potrzeby dążenia do teoretycznej doniosłości osiągniętej wiedzy, a jednocześnie problematyzowania wysiłków zmierzających do uchwycenia tzw. istoty człowieka. Mimo tych reguł, W. Lorenc słusznie podkreśla brak spójnej wizji antropologii. Jej dodatkowym utrudnieniem były zachodzące z czasem zmiany i korektury pierwotnych założeń. Ponadto Bollnow ostatecznie nie rozstrzygnął wielu podjętych kwestii. Dyskusyjnym zagadnieniem może się wydawać dążenie do ich objaśnienia za pomocą formuły otwartej wizji człowieka. Tytułem komentarza warto jednak dodać, iż we współczesnej antropologii coraz częściej unika się oczekiwanego spójnego i całościowego rozstrzygnięcia kwestii człowieka. Regres myślenia substancjalistycznego (istotnościowego) skutkuje fragmentacją dociekań, perspektywicznymi oraz cząstkowymi ujęciami. Osiągnięte doświadczenie Bollnowa – wbrew ocenie Lorenc – częściowo zdaje się potwierdzać tego rodzaju tendencję.

*

Praca W. Lorenca w całościowej ocenie daje pozorne wyobrażenie, iż tematem szeregu analiz stały się koncepcje tyleż oryginalne, co niedokończone, jedynie zarysowane, cząstkowe i fragmentaryczne. Ich oddziaływanie na współczesną filozofię jest nikłe lub niemal żadne, choć wkład twórców we współczesną filozofię hermeneutyczną oraz filozofię życia trudny do zbagatelizowania. Generalizując, trzeba stwierdzić, iż ta ambiwalencja doskonale oddaje los większości współczesnych filozofów. Do podręczników filozofii przechodzą zazwyczaj najoryginalniejsze postaci, których oddziaływanie wydaje się być najsilniejsze, trudno jednak stwierdzić, by było ono zarazem najtrwalsze. Tymczasem uwzględniając wielość stanowisk, wewnętrzne zróżnicowanie poszczególnych nurtów, całkowitą niewymierność wspomnianej siły oddziaływania – wszak nie o popularność czy liczbę cytowań tu chodzi – filozofia współczesna w większości przypadków skutecznie wymyka się tego rodzaju ocenom i powiązanej z nimi komparatystyce. W związku z tym wielokrotne wypominanie przez autora różnorodne wady i niedoskonałości badanych poglądów wytwarzają wrażenie, jakoby ich twórcy mieli całkowicie marginalne znaczenie dla współczesnej myśli filozoficznej, a ich dorobek – mimo oryginalnych pomysłów – nie przedstawiał większej wartości. Trudno się zgodzić z tego rodzaju oceną, retorycznie zapytując, czy trud pisania z wielu względów ciekawej i wartościowej książki – jak w tym przypadku – idzie w parze z wartością poruszanych w niej problemów i komentowanych osiągnięć poszczególnych twórców? Nie chodzi tu oczywiście o zarzut przesadnego krytycyzmu – trzeba podkreślić, że W. Lorenc w swoich rozważaniach i formułowanych wnioskach jest wystarczająco krytyczny, w ocenach zaś bardzo powściągliwy. Trudno jednak znaleźć uniwersalne kryteria wartościowania w przypadku czegoś tak różnorodnego, jak filozofia współczesna, a w jej ramach wewnętrznie zróżnicowana hermeneutyka.

Najczęściej chyba powtarzany zarzut, iż rekonstruowane i komentowane poglądy są otwarte, nieuporządkowane (nieusystematyzowane), niedokończone, może się także w różnym zakresie odnosić do dorobku wielu innych znanych współczesnych filozofów. Wystarczy spojrzeć np. na twórczość E. Husserla, L. Wittgensteina, F. Nietzschego. Celowo wymieniam reprezentantów odległych od siebie stanowisk, widać bowiem, że tego rodzaju zarzut nie dotyczy poglądów wyłącznie Diltheya, Mischa czy Bollnowa, a może być często formułowany również przeciwko innym.

Oceniając pracę W. Lorenca pamiętać należy, iż jest to tom kontynuujący podjęte wcześniej rozważania w zakresie współczesnej antropologii i filozofii hermeneutycznej. W tak szerokim ujęciu obie części stanowią niewątpliwie kompendium w zakresie podejmowanych tematów. W każdym z tomów obok postaci znanych, o ustalonej pozycji (Heidegger, Gadamer, Ricoeur w pierwszym to-

mie, Dilthey w drugim) znalazły się rozdziały poświęcone myślicielom trwale i różnorodnie z nimi powiązanym. Z podjętych rozważań wynika zarówno istotność pytań o człowieka, jak i charakterystyczne dla filozofii hermeneutycznej unikanie antropologicznego redukcjonizmu, zachowanie szerokiej perspektywy podejmowanych rozważań. Jej rozległość wymaga nie tylko źródłowej wiedzy i erudycji, lecz przede wszystkim pomysłu, w jaki sposób tę różnorodność problemów i rozstrzygnąć ze sobą powiązać. W tej kwestii przekonująca się wydaje poszukująca postawa autora, który unika skrajnych i generalnych ocen, dąży natomiast do uchwycenia istotnych związków i zależności między poszczególnymi koncepcjami. W. Lorenc zachowuje właściwą miarę formułowanej krytyki, dążąc raczej do rzetelnej analizy podejmowanych zagadnień aniżeli arbitralnych i apodyktycznych ocen. Na marginesie trzeba dodać, iż filozofia hermeneutyczna wraz z charakterystycznym dla niej dążeniem do rozumienia podejmowanych kwestii wymaga uznania otwartości i umiarkowanej relatywności osiągniętych rezultatów, a ponadto dostrzegania ich kontekstowości czy nieuchronnej historycznej zmienności. W tym zakresie autor wykazuje się szczególną dojrzałością badawczą i z wartą zaakcentowania rozważań oraz dystansem wpisuje się w klimat intelektualny współczesnej hermeneutyki.

Andrzej Kucner