

Andrzej Kołakowski

Światopogląd i filozofia

Wilhelm Dilthey: *O istocie filozofii. Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych*

Rozprawa *O istocie filozofii* opublikowana została w 1907 r., zaś rozprawa *Typy światopoglądów...* w 1911 r.; obie ukazały się w wydawnictwach zbiorowych, a następnie przedrukowane zostały w *Gesammelte Schriften* W. Diltheya (t. V i VIII). W języku polskim zostały wydane w tomie: W. Dilthey *O istocie filozofii*, Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1987, w przekładzie Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej. Tom ten zawiera także dodatki i uzupełnienia dotyczące typologii światopoglądów włączone do wydania *Gesammelte Schriften* na podstawie spuścizny rękopiśmiennej autora. W niniejszym omówieniu ograniczę się jednak wyłącznie do pierwotnej postaci tych rozpraw, nadanej im przez Diltheya do druku, zaś przy cytatach podaję strony ich polskiego wydania.

Diltheyowska koncepcja światopoglądu i typologia jego odmian należy — obok krytyki rozumu historycznego i wynikającego z niej rozróżnienia nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften*) i nauk o przyrodzie oraz obok programu hermeneutyki filozoficznej — do najbardziej wpływowych elementów jego filozofii, których znaczenia dla myśli XX wieku przecenić nie sposób. W języku polskim termin „światopogląd” stał się w naszym stuleciu jednym z najbardziej eksploatowanych i nadużywanych pojęć humanistycznych, filozoficznych i ideologicznych. Warto zatem przyrzeć się znaczeniu niemieckiego słowa *Weltanschauung* wprowadzonemu do języka niemieckiego w XVIII wieku przez F.E.D. Schleiermachersa, a któremu szczególną rangę i znaczenie filozoficzne nadał właśnie Wilhelm Dilthey.

Omawiane rozprawy mają charakter komplementarny. W pierwszej z nich, wychodząc od pytania o istotę filozofii, autor dochodzi do problemu światopo-

glądu i jego związków z życiem, w drugiej natomiast — wychodząc od pojmowania życia dochodzi do światopoglądu i jego związków z filozofią. Dla rekonstrukcji diltheyowskiej koncepcji światopoglądu wygodniejsza wydaje się ta druga droga, zaczniemy zatem nasze omówienie od rozprawy o typach światopoglądów.

Teoria światopoglądu sformułowana przez tego autora była próbą rozwiązania dylematu określanego przez niego mianem „konfliktu”, „sporu” lub „anarchii” systemów filozoficznych. Dylemat ten polega na pogłębiającym się rozziębieniu między nieograniczoną różnorodnością owych systemów a pretendowaniem każdego z nich do powszechnej ważności. Sama świadomość tego dylematu nie była niczym nowym w dziejach nowożytnej myśli filozoficznej. Natomiast oryginalność Diltheya polegała, po pierwsze, na uznaniu świadomości historycznej ukształtowanej przez wieki XVIII i XIX za konstytutywny składnik kultury europejskiej, a tym samym na przekroczeniu tego typu wyjaśniania, które ów konflikt systemów wywodziło ze sprzecznego charakteru ludzkich mniemań. Polegała ona, po drugie, na odejściu od postulatu wyjaśniania przez filozofię struktury świata za pomocą struktury pojęć i na związaniu filozofii z wnętrzem człowieka przeżywającego swoje życie i usiłującego je zrozumieć. Wychodząc zaś z tych dwóch przesłanek próbował nasz autor zbudować taką interpretację zobiektywizowanych w filozofii wytworów myśli europejskiej, która ujmowałaby zarazem ich istotę i indywidualne kształty, to, co w nich uniwersalne, trwałe i to, co partykularne, zmienne, to, co przedmiotowo ważne i to, co stanowi ekspresję podmiotowości.

„Ostatecznym korzeniem światopoglądu jest życie” (s. 120). Przejawia się ono w niezliczonych indywidualnych procesach życiowych, w których odnosimy się do samych siebie, do innych ludzi, do rzeczy, by ostatecznie wytworzyć sobie właściwy, indywidualny, jednostkowy świat. W toku indywidualnej refleksji nad życiem powstaje doświadczenie życiowe ujmowane w wiedzę przedmiotową i ogólną, zaś w łańcuchu pokoleń kształtuje się ogólne doświadczenie życiowe. Zyskuje ono coraz większą adekwatność i pewność, naszą empiryczną świadomość wyznaczają bowiem regularne zależności między Ja, osobami i rzeczami nas otaczającymi. Jednak wysiłek ujęcia w całość różnorodnych i sprzecznych przejawów życia napotyka barierę, którą jest zagadka poczęcia, narodzin, rozwoju i śmierci. Zwłaszcza konflikt, walka, okrucieństwo i śmierć, obserwowane przez nas w przyrodzie i w świecie społecznym, rodzą w nas poczucie nierozwiązywalnych sprzeczności, z których na plan pierwszy wysuwają się: „powszechna przemijalność i istniejąca w nas wola trwałości, ograniczoność każdej rzeczy w czasie i przestrzeni i nasza zdolność do przekraczania wszelkiej granicy” (s. 124).

Z doświadczeń życiowych wyrastają nastroje życiowe, postawy wobec świata (najczęstsze z nich to optymizm i pesymizm), które stanowią podstawę kształtowania się światopoglądów. Następnym etapem na drodze wyjaśniania zagadek życia jest poznanie naukowe, analizowanie na podstawie jednostkowych przypadków ogólnych relacji między stanami rzeczy oraz rozumienie, czyli próba wy-

rażenia znaczenia i sensu całości świata, podejmowana przez religię, poezję i metafizykę.

Wszystkie światopoglądy mają w zasadzie taką samą strukturę, w której od obrazu świata przechodzi się do pytania o znaczenie i sens świata, by na tej podstawie sformułować ideał, dobro najwyższe, zasady kierowania życiem. Światopogląd obejmuje zatem zarówno wiedzę o świecie (poznanie), rozumienie jego sensu, system wartości, jak też dyrektywy działania w świecie. Struktura ta odpowiada strukturze życia psychicznego, w którym oceniamy przedmioty, pożądamy ich i dążymy do ich urzeczywistnienia. Od pojęć i sądów, przez ocenę życia i rozumienie świata dochodzimy do ideałów, dzięki którym „światopogląd staje się kształtujący, twórczy, reformujący” (s. 128) w stosunku do życia osobowego i społecznego.

Różnorodność tworzących się światopoglądów związana jest zarówno z odmiennością jednostek ludzkich, jak też z klimatem, rasą, historią narodów i państw. Jednak „światopoglądy, które sprzyjają rozumieniu życia i prowadzą do użytecznych celów życiowych, mają zdolność przetrwania i wypierają inne, mniej znaczące” (s. 129). Bowiem dążeniom ludzi do utrwalenia ich obrazu świata, oceny życia i ukierunkowania woli, do nadania mu powszechnej ważności, towarzyszy historyczna zmienność. Tak więc celowa struktura tego dążenia, wysiłków podejmowanych w tym kierunku przez światopoglądy wydobywa się z różnorodności i nieobliczalności życia. „Spór światopoglądów nie został rozstrzygnięty w żadnym zasadniczym punkcie. Historia dokonuje między nimi selekcji, ale potężne typy światopoglądów — samowładne, niedowodliwe, niezniszczalne — trwają obok siebie” (s. 132).

W procesie kształtowania się światopoglądów wyodrębnia Diltthey trzy kolejne etapy i trzy ich zasadnicze formy: religijne, poetyckie i metafizyczne, przy czym dwa pierwsze stanowią jedynie przygotowanie do realizacji ich najpełniejszej postaci — metafizycznej. Do istoty światopoglądów religijnych należy dwoistość widzenia świata w wymiarze zmysłowym i nadzmysłowym, widzialnym i niewidzialnym, niższym i wyższym, poszukiwanie siły sprawczej dla ludzi i rzeczy w sferze nadzmysłowej, a zarazem postrzeganie — jako zasadniczego — konfliktu między dobrem a złem, wreszcie ciągła walka ze świeckim podejściem do życia. Bariere dla światopoglądów religijnych stanowi ich jednostronność w ujęciu życia poprzez doświadczenie podporządkowania się istotom wyższym. Natomiast światopogląd poetycki, który spośród innych sztuk wyróżnia się uniwersalnymi możliwościami ekspresyjnymi języka, zasadza się na „wyrażaniu poglądu na życie na kanwie pewnego zdarzenia” (s. 141), na podniesieniu do poziomu idealnego tego, co poszczególne i zmysłowo dane, podczas gdy w religii o ważności rzeczy i ludzi decydowała wiara w ich związek z siłami ponadzmysłowymi.

W toku dążenia do wiedzy powszechnie ważnej, na kanwie poszukiwań religijnych i poetyckich wyrasta najpełniejsza postać światopoglądów metafizycznych. „Gdy światopogląd zostaje ujęty w postać pewnego systemu pojęciowego,

gdy zostaje on naukowo uzasadniony i gdy występuje z roszczeniem do ważności powszechnej, powstaje metafizyka” (s. 142). Niemniej jednak również na tym etapie nie zanika zróżnicowanie światopoglądów. Nie znamy zasady, na podstawie której się ono dokonuje, wiemy tylko, że wypływa z charakteru samego życia. Uporządkowanie, racjonalizacja typów światopoglądów metafizycznych możliwa jest wyłącznie w ramach świadomości historycznej, przy pomocy historycznych porównań. Rozróżnienie ich typów „powinno służyć jedynie temu, by głębiej wejrzeć w historię i to z punktu widzenia życia” (s. 150). Obejmuje zaś ono trzy zasadnicze odmiany światopoglądów: naturalizm, idealizm wolności i idealizm obiektywny.

Podstawą naturalizmu jest postawa życiowa, w ramach której człowiek traktuje siebie jako istotę określoną przez przyrodę. Jego celem jest zaspokojenie instynktów, a podstawą działania podporządkowanie światu zewnętrznemu. Na pierwszy plan wysuwa się tu zwierzęca strona naszej natury ludzkiej. Metafizyczną ekspresją tej postawy jest sensualizm w teorii poznania, mechanistyczny materializm w ontologii oraz hedonizm w etyce. Natomiast ich konsekwencjami są: relatywizm, sceptycyzm, probabilizm, pozytywistyczny kult faktów oraz sprzeciw wobec aksjologicznej i teleologicznej wizji świata, a także ambiwalencja stosunku człowieka do przyrody z jednej strony uznającego się za jej niewolnika, z drugiej zaś — dążącego do zapanowania nad nią przy pomocy przebiegłej kalkulacji. Światopogląd naturalistyczny manifestował się w filozofii w najrozmaitszych wersjach od Demokryta do Hobbesa, od Protagorasa do Hume’a, od Arystypa do Feuerbacha, bowiem „ideał naturalistyczny sformułowany został po długim procesie rozwoju kultury, a wyrazicielem jego był Ludwik Feuerbach. Był to ideał wolnego człowieka, który w Bogu, nieśmiertelności i niewidzialnym porządku rzeczy rozpoznaje cienie swoich pragnień” (s. 160).

Idealizm wolności to przeciwieństwo zarówno naturalizmu, jak też panteizmu, który stanowi istotę idealizmu obiektywnego. Idealizm wolności jest filozofią świadomości, osobowości, opiera się na postawie życiowej, w której spontaniczna i wolna witalność stanowi siłę oddziałującą na wolność innych osób, a zarazem podlegającą działaniu analogicznych sił innych osób. Wolny, samowładny podmiot wiąże z innymi normy etyczne, a nie związki fizyczne, jego kreacją jest świat nadzmysłowy istniejący jedynie dla woli, ustanowiony bowiem przez ideał nieskończonego dążenia. Podstawę dla metafizycznego ujęcia idealizmu wolności stanowią fakty świadomości. Z nich wyprowadza istnienie owego świata nadzmysłowego, zaś za wzorzec etyczny uznaje heroicznego, wielkiego człowieka czynu. Historycznymi przejawami tego typu światopoglądu były: myśl filozoficzna Anaksagorasa, Sokratesa, Platona, Arystotelesa, apologetów chrześcijaństwa, a także poglądy Woltera, Rousseau’a, Schillera, Kanta i Fichtego, współcześnie zaś — koncepcje Bergsona i Jamesa oraz twórczość Carlyle’a.

Idealizm obiektywny wyrasta z postawy wobec życia kontemplacyjnej, estetycznej, w której doświadczenie osobiste rozszerza się do uniwersalnej sympatii

przepajającej całą rzeczywistość odczuwanymi wartościami. Jednostka przeżywa wówczas jedność z boskim uniwersum rzeczy i pokrewieństwo z każdym jego elementem, jej indywidualna struktura życiowa zostaje podniesiona do poziomu struktury uniwersum. Metafizyczną istotę idealizmu obiektywnego wyraża panteizm głoszący obecność Boga we wszystkim, co rzeczywiste, a zarazem immanencję wszystkich rzeczy i wartości w jednorodnej zasadzie i strukturze znaczeniowej świata. Reprezentantami tego typu światopoglądu byli Heraklit i Parmenides, stoicy i Bruno, Spinoza i Leibniz, Herder i Goethe, Schelling i Hegel, Schleiermacher i Schopenhauer.

Tak więc trzy typy światopoglądów stanowią różne propozycje rozwiązania zagadki świata. W pierwszym przypadku sfera duchowa zostaje podporządkowana regułom rządzącym światem fizycznym, w drugim przypadku to świadomość mocą swej siły kształtuje życie i rzeczywistość zewnętrzną, w trzecim — świadomość i świat fizyczny zostają ze sobą zjednoczone.

Punktem wyjścia drugiej z omawianych tu rozpraw jest pytanie o istotę filozofii, na które Dilthey odpowiada dwiema metodami: historyczną, poprzez wywiedzenie istotnych cech filozofii z historycznych postaci systemów filozoficznych, oraz systematyczną, poprzez określenie istoty filozofii na podstawie jej funkcji w strukturze życia duchowego i jego wytworów. Przegląd starożytnych koncepcji filozofii ujawnia ich przechodzenie od rozumienia filozofii jako umiłowania i poszukiwania mądrości, poprzez jej traktowanie jako wiedzy i narastającą świadomość dążenia do wiedzy powszechnie ważnej, do rezygnacji z tej ambicji na rzecz problematyki kształtowania życia, pytania o jego wartość i sens. W czasach nowożytnych „dążenie do obiektywnego odznaczającego się ważnością powszechną poznania świata, jakie panowało w wielkich systemach starożytności, zostało w nowych warunkach urzeczywistnione z większą jeszcze świadomością celu i bardziej metodycznie” (s. 22). Jednak wraz z bezowocnością wysiłków metafizyki narasta teoriopoznawcza problematyka granic wiedzy bądź też przekształcanie jej w encyklopedię nauk i filozofię pozytywną, a ostatecznie uznanie statusu filozofii jako wiedzy humanistycznej o doświadczeniu wewnętrznym.

Przegląd historycznych przejawów myślenia filozoficznego doprowadza Diltheya do następującej konkluzji w kwestii istoty filozofii: „Rys metafizyczny, dążenie, by wnikać w sedno tej całości, zмага się w niej ustawicznie z pozytywistycznym wymogiem powszechnej ważności jej wiedzy. Oto dwie strony właściwe jej istocie i wyróżniające ją spośród pokrewnych obszarów kultury. W odróżnieniu od nauk szczegółowych poszukuje ona rozwiązania zagadki świata i życia. W odróżnieniu zaś od sztuki i religii pragnie dać rozwiązanie powszechnie ważne” (s. 40). Jednakże istnienie zjawisk pośrednich między religijnością a filozofią oraz sztuką a filozofią wskazuje — zdaniem autora — na potrzebę poszukiwania na polu szerszym niż to, które objęły dotychczasowe rozważania. Kieruje zatem swą uwagę ku nowożytnej filozofii życia, albowiem „życie należy zinterpretować

na podstawie samego życia — oto jest wielka idea, która łączy tych filozofów życia z poznawaniem świata i poezją” (s. 48). W ten sposób badanie historyczne doprowadza do konieczności systematycznego ujęcia problemu, zrozumienia struktury życia duchowego i funkcji, jaką spełnia w nim filozofia.

Źródłem wytworów człowieka i podstawą jego związku ze światem zewnętrznym jest życie psychiczne, zatem opisem wewnętrznej struktury życia duchowego musi zająć się psychologia. Z jej badań wynika, że struktura psychiczna ma charakter teleologiczny i składają się na nią następujące stadia: postawa życiowa (odczuwanie życia), doświadczenie życiowe oraz aktywność woli, czyli podporządkowywanie jej świata rzeczy i ludzi. Synteza owej teleologicznej struktury w świadomości myślącej znajduje wyraz w postaci filozofii. Zdaniem Diltheya prawidłowości właściwe życiu psychicznemu jednostki przekształcają się następnie w prawidłowości życia społecznego, te zaś wyrażają się w strukturze systemów kultury tworzonych przez społeczeństwo ludzkie. Należą do nich nauki szczegółowe, gospodarka, prawo, technika, religia, sztuka oraz filozofia. Jednak to właśnie w religii, sztuce i filozofii manifestują się dążenia do całościowego, powszechnie ważnego ujęcia życia i świata, rozwiązania jego zagadek. „Tak oto ze wszystkich stron pojawiają się interpretacje rzeczywistości: światopoglądy. Podobnie jak zdanie posiada sens bądź pewne znaczenie i wyraża je, tak owe interpretacje chciałyby wyrazić sens i znaczenie świata!” (s. 59).

Okazuje się więc ostatecznie, że wychodząc z innego punktu wyjścia docieramy wraz z autorem do problemu światopoglądu, jego religijnej, poetyckiej i metafizycznej postaci, a w ramach tej ostatniej do trzech — znanych nam już — typów światopoglądów: naturalizmu, idealizmu wolności i idealizmu obiektywnego. „Każdy z tych światopoglądów zawiera, w sferze ujęcia przedmiotowego, powiązanie poznania świata, oceny życia (*Lebenswürdigung*) i zasad działania. Potęga ich tkwi w tym, że nadają osobowości we wszystkich jej aktach jedność wewnętrzną. Ich siła przyciągania i możliwość konsekwentnego rozwoju polega na tym, że każdy z nich ujmuje myślowo wieloznaczne życie z punktu widzenia jednej z naszych postaw odpowiednio do zawartych w niej reguł” (s. 95).

Różnorodność typów światopoglądów, związana z niemożnością ukonstytuowania metafizyki jako wiedzy powszechnie ważnej, oraz ukształtowanie się świadomości historycznej, nie oznacza jednak w ujęciu Diltheya relatywizmu. „Ostatnim słowem ducha nie jest względność każdego światopoglądu, w którym się on wyraził, lecz jest nim suwerenność w stosunku do każdego z nich, przy jednoczesnej świadomości faktu, iż różne odmiany postaw umysłowych mają do czynienia z jedną i tą samą rzeczywistością świata. Zadanie teorii światopoglądów polega na tym, aby postawę ludzkiego umysłu wobec zagadki świata i życia przedstawić metodycznie, na podstawie analizy historycznego rozwoju religijności, poezji i metafizyki w opozycji do relatywizmu” (s. 98).

Ostateczna odpowiedź Diltheya na pytanie o funkcje filozofii wskazuje na następujące ich przejawy: filozofia będąc formą refleksji ducha nad samym sobą

jest zarazem teorią wiedzy, teorią nauk przyrodniczych i humanistycznych; jako światopogląd jest ona ujęciem w całość doświadczenia życia w jego przebiegu indywidualnym i społecznym, ma wreszcie ów wymiar praktyczny, związany z wolą, ideałami i dobrami. „Duch filozoficzny panuje wszędzie tam, gdzie myśliciel, niezależnie od formy filozofii jako systemu, poddaje badaniu to, co jest w człowieku szczególne, tajemnicze, jak instynkt, autorytet bądź wiara. Jest on tam, gdzie badacze pod wpływem świadomości metody sprowadzają naukę do ostatecznych założeń bądź dążą do uogólnień, które wiążą w całość i uzasadniają. Jest wszędzie tam, gdzie na nowo zostają poddane próbie wartości życiowe i ideały” (s. 108).

Filozofia jest zatem zarówno formą refleksji indywidualnego podmiotu nad jego czynami, jak też systemem kultury wiążącym owe refleksje indywidualne w strukturę społeczną i historyczną, jest wreszcie formą przedmiotowego i pojęciowego ujmowania i myślenia, dążącego do budowy wszechobejmującej struktury opartej na ostatecznej zasadzie. Pytanie o istotę filozofii ujawnia zatem z jednej strony jej światopoglądowy charakter, z drugiej zaś strony jej historyczność. „W ten sposób historia filozofii przekazuje systematycznej pracy filozoficznej trzy problemy: uzasadnienia, ugruntowania i syntezy nauk szczegółowych oraz zadanie uporania się z nigdy nie zaspokojoną potrzebą ostatecznej refleksji nad bytem, racją, wartością, celem, i powiązania ich w światopoglądzie niezależnie od tego, jaką formę i kierunek mogłaby przybrać owa debata” (s. 112).

Tak więc przeciwstawienie się przez Diltheya z jednej strony pozytywistycznej i naturalistycznej koncepcji nauki, z drugiej zaś przypisywaniu filozofii funkcji poznawczych, spowodowało nadanie szczególnej rangi i znaczenia terminowi „światopogląd”. Stał się on znakiem całościowej wizji świata będącej ekspresją podmiotu, jego wyobrażeń o świecie oraz postawy wobec świata wyrażających się w zewnętrznych wytworach, a zarazem wizji stanowiącej drogowskaz dla działania ludzi w świecie.

Pojęcie światopoglądu jako ekspresji podmiotu zostało podjęte m.in. przez myślicieli I połowy XX wieku nawiązujących do inspiracji filozofią K. Marksa (np. przez S. Brzozowskiego, A. Gramsciego). Wykorzystane zostało w toku prób interpretacji marksizmu jako filozofii kultury w opozycji do jego naturalistycznej wersji (jako filozofii przyrody) zapoczątkowanej przez F. Engelsa. Służyło do opisanego aktywności podmiotów zbiorowych: społeczeństw, narodów, klas społecznych uzewnętrzniających własny obraz świata i sposób przeżywania otaczającej rzeczywistości w wytworach kulturowych. Stanowiło ono zarazem nawiązanie do marksowskiego pojęcia „ideologii” jako świadomości zmistyfikowanej, uwarunkowanej społecznie, historycznie i kulturowo, zafalszowanej przez interesy klasowe.

Następnie w ramach masowej propagandy, rozwiniętej przez stalinowską wersję marksizmu i komunizmu, pojęcie światopoglądu zostało wykorzystane do indoktrynacji ideologicznej. Światopogląd „proletariacki”, zredukowany do zbioru

sprymitywizowanych haseł, był w niej przeciwstawiany światopoglądowi „burżuazyjnemu” i „chrześcijańskiemu”. Z kolei krytycy stalinizmu (tzw. neomarksisti i rewizjoniści) wykorzystali pojęcie światopoglądu jako narzędzie metodologiczne, pozwalające przełamać narzuconą przez stalinizm ekonomizację i polityzację badań humanistycznych, a tym samym przywrócić walor indywidualności i swoistości twórcom kultury (pisarzom, filozofom), epokom historycznym, grupom społecznym właśnie poprzez badanie różnorodności światopoglądów indywidualnych i zbiorowych.

Dopiero na tym tle stają się zrozumiałe współczesne definicje słownikowe światopoglądu jako ogółu wiedzy o świecie i miejscu w nim człowieka, wiedzy silnie naznaczonej aksjologicznie oraz apelującej do aktywnej działalności człowieka na rzecz wartości konstytutywnych dla danego światopoglądu. Tak rozumiany światopogląd może być zatem wyrazem poglądów i postaw jednostek, a także grup społecznych (klas, warstw, pokoleń), może mieć formę podmiotową (wyrażaną przez postawy) oraz przedmiotową, zawartą w zwerbalizowanych, ujętych w system postaciach teoretycznych. Ośrodkiem tak rozumianego światopoglądu może być jakaś doktryna filozoficzna, religijna, polityczna, etyczna, stąd też można mówić o światopoglądzie materialistycznym i spirytualistycznym, marksistowskim i chrześcijańskim, hedonistycznym i utylitarystycznym, szlacheckim i proletariackim.

Wyraźnie zaznaczony w omawianych tekstach Diltheya związek światopoglądu z życiem jest jednym z przejawów związku ich autora z tzw. filozofią życia (*Lebensphilosophie*). W myśli J.W. Goethego i romantyków niemieckich obejmowała ona ogólne rozważania na temat istoty życia. Natomiast w II połowie XIX wieku i na początku wieku XX przybrała postać wyodrębnionego kierunku filozoficznego, dla którego centralną kategorią stało się właśnie „życie” jako oznaczenie rzeczywistości będącej przedmiotem refleksji filozoficznej oraz symbol krytyki tego, co martwe, skostniałe, nieautentyczne, zintelektualizowane. Strukturę i dynamikę tego kierunku wyznaczały różnice w sposobach interpretacji nader wieloznacznej kategorii „życie”.

Dla F. Nietzschego „życie” jest miarą wartości, wolą mocy, a zarazem ujawnieniem tragicznego rozdarcia między przyrodniczo-biologiczną i historyczno-społeczną naturą człowieka. U W. Diltheya, H. Rickerta, G. Simmla, E. Sprangera w interpretacji „życia” górę bierze historyczny i kulturowy wymiar jego form i obiektywizacji. W myśli H. Bergsona *élan vital* (pęd życiowy) pokonując opór materii staje się podstawą ewolucji twórczej, „życie” zaś jest raczej kategorią metafizyczną niż biologiczną. U L. Klagesa „życie” przybiera postać metafizyczno-kosmiczną, staje się obok ducha podstawowym pierwiastkiem świata, zaś dynamikę świata wyznacza walka ducha i duszy. O. Spengler tworzy swoją koncepcję łącząc mechanicznie przyrodnicze, biologiczne oraz historyczne, kulturowe aspekty „życia” w przekonaniu, że przezwycięża w ten sposób ich nietzscheańskie rozdarcie i konflikt. W filozofii nauki problematyka filozofii życia znalaz-

ła odbicie w neowitalizmie H. Driescha i w energetyzmie W. Oswalda. W XX wieku problematykę filozofii życia kontynuowała filozofia egzystencji, neomarksistowska szkoła frankfurcka, a znalazła ona swoje refleksy nawet u ideologów fa-szystowskich.

Jeśli zatem do roli Diltheya w stworzeniu teorii światopoglądów i do jego miejsca w filozofii życia dodamy inspirację, jakich dostarczyła jego twórczość dwudziestowiecznej metodologii nauk humanistycznych, filozofii kultury i hermeneutyce, to wyłoni się nam obraz myśliciela obecnego bezpośrednio i pośrednio w całej naszej współczesnej kulturze. Omówione rozprawy stanowią jedynie skromną ilustrację przesłanek tej obecności.