

ateistami”; nie zasługują więc chyba na zarzut „nieprzychylności”. (2) „Nie istnieje tolerancja człowieka religijnego: kto jest tolerancyjny, jest niereligijny” (s. 22); ma tak być dlatego, że „nie mogą wyznawać religii i sądzić zarazem, że ten, kto jej nie wyznaje, słusznie czyni”. Ale przecież tolerancja polega na tym właśnie, iż pozwalamy czynić innym coś, o czym sądzymy, że jest niesłuszne. (3) „Logika nie wiąże człowieka religijnego” (s. 194). To ogólne i kategoryczne twierdzenie oparte jest na tym tylko, iż niektórzy myśliciele religijni w niektórych swych rozumowaniach popadają w błędne koło. (4) „Religia — to rzecz stadna” (s. 20); nie społeczna czy publiczna, tylko „stadna” właśnie!

Tego rodzaju wypowiedzi podważają naszą wiarę w to, że rozważania autora prowadzone są — zgodnie z jego deklaracją (s. 189) — *sine ira et studio*; trudno się oprzeć wrażeniu, że dochodzą w nich do głosu wyrażne jego antypatie. Raz jeszcze jednak chcę zaznaczyć, że fakt ten nie podważa oceny merytorycznej zawartych w pracy osiągnięć. Dotyczy pewnej stylistycznej osobliwości autorskich wywodów, która stosunkowo łatwo mogłaby zostać usunięta.

W sumie uważam książkę Bohdana Chwedeńczuka za publikację bardzo ciekawą i — mimo jej kontrowersyjności — wartościową i ważną. Przynosi ona wyniki zasługujące na uwagę i uznanie — niezależnie od tego, czy się z nimi zgadzamy, czy nie. W sprawie stanowiącej główny przedmiot dociekań autor zajmuje stanowisko skrajne — a tym samym teoretycznie ryzykowne — przedstawiając je przy tym z godną pochwałą jasnością i konsekwencją. Rozważania i propozycje autora są interesujące i oryginalne, wyraźnie i dobitnie sformułowane, pomysłowo i nierzadko przekonująco uzasadnione. Świadczą one jak najlepiej o nieprzeciętnej inteligencji, wiedzy i kompetencji ich autora, o jego wysokich umiejętnościach badawczych i pisarskich. Stanowią wartościowy wkład do doniosłej i trudnej dziedziny dociekań, którego żaden badacz tej dziedziny nie może pominąć, a zarazem śmiało wyzwanie, z którym każdy, kto myśli inaczej, musi się uporać.

Marian Przełęcki

Elżbieta Paczkowska-Łagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kregu Wilhelma Diltheya*, Wyd. słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2001, 411 s.

Filozofia hermeneutyczna

Książka ta jest rezultatem intensywnej pracy badawczej i koncepcyjnej dr hab. Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej nad filozofią Diltheya i jej recepcją u najbliższych uczniów i kontynuatorów. Opiera się w znacznym stopniu na pośmiertnej spuściźnie Diltheya wydanej w ostatnich dwudziestu latach.

Ponieważ wiadomo, że myśl Diltheya stanowi od dawna obiekt zainteresowań autorki, może nasuwać się przypuszczenie, że *Logos życia* to rodzaj podsumowania jej badań nad filozofią nauk humanistycznych oraz rozwinięcie tematyki rozprawy habilitacyjnej z 1982 r. na temat metodologii Diltheya. Taka opinia byłaby błędna. Autorka w wielu miejscach słusznie wskazuje, że nie traktuje Diltheya jako metodologa nauk humanistycznych. Metodologiczną interpretację uważa za jednostronną i anachroniczną, gdyż umieszcza Diltheya w kontekście scjentyzmu i dziewiętnastowiecznych sporów metodologicznych. Po lekturze *Logosu życia* trzeba przyznać autorce rację. Jej praca odkrywa nowe aspekty refleksji Diltheya, który okazuje się teoretykiem życia historycznego, swoistego dla człowieka i jego świadomości. Jeśli rozpatruje się metodologię humanistyki, to wówczas „życie” traktuje się jako „rzeczywistość ostateczną” w tym sensie, że interpretacja wytworów kultury zatrzymuje się na stwierdzeniu, że kultura jest ekspresją życia, którego już dalej nie da się zgłębić. Dla metodologii humanistyki takie stanowisko jest wystarczające, by zajmować się rozumieniem kultury.

Natomiast dla autorki *Logosu życia* takie ujęcie „życia” jest niepełne. W dorobku Diltheya odkrywa ona dążenie do uchwycenia „życia” jako swoistej dynamiki właściwej ludzkiej świadomości i aktywności kulturotwórczej. Tutaj „życie” nie wymyka się ludzkiemu poznaniu, lecz właśnie okazuje się źródłem samowiedzy ludzkości uchwyczonej w filozofii hermeneutycznej. Hermeneutyka nie jest tu tylko sztuką rozumienia tekstów, lecz samopoznaniem człowieka. Autorka zajmuje się „filozofią hermeneutyczną” jako refleksją nad dziejami i tworzeniem kultury, refleksją immanentną i rozumiejącą. Podkreśla zarazem niezgłębialność i niewyczerpalność życia, w którym pozostaje zawsze „irracjonalna reszta” — podłoże procesu twórczego i nieoznaczony zasób możliwości twórczych człowieka i jego dziejów. Autorka ciekawie omawia koncepcję „życia” jako „związku strukturalnego”. Koncentruje się na takich diltheyowskich pojęciach jak związek, struktura, kompleks, związek działania. Uważa je za kategorie, które służą ujmowaniu „życia dziejowego”. Na uwagę zasługują m.in. kategorie, w których ujmuje się relację czasową odróżniającą przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Kategoria znaczenia odnosi się do doświadczania przeszłości. Teraźniejszość jest doświadczana w odróżnianiu wartości pozytywnej i negatywnej, natomiast przyszłość wiąże się z ustalaniem celu. Wydobycie z dorobku Diltheya tych kategorii jako swoistych charakterystyk ludzkich przeżyć pozwala uchwycić „życie” jako proces dziejowy i ciągłą ekspresję twórczej siły (s. 122–123).

Autorka trafnie podkreśla pewną zagadkowość koncepcji człowieka u Diltheya, dla którego człowiek okazuje się „związkiem natury i wolności, natury i dziejów” (s. 129). Kreatywność człowieka raz jest ujmowana w kategoriach duchowych jak znaczenie, wartość i cel, a innym razem w kategoriach siły fizycznej, naturalnej. W zagadkowości diltheyowskiej antropologii autorka wnikliwie dostrzega inspiracje pobudzające jego kontynuatorów, kiedy Otto F. Bollnow wysuwa pomysł „hermeneutyki natury”, aby uchwycić produktywność człowieka i kiedy Georg Misch rozważa powiązanie motywacji kulturalnych z naturalnymi związkami przyczynowymi i odnajduje w człowieku zdolność

do wysuwania celów i ich realizacji, a wreszcie kiedy Helmuth Plessner ujmując człowieka jako istotę cielesną, która wobec innych jest zdolna przybierać różne role i maski.

Prawie połowa książki jest poświęcona recepcji myśli Diltheya, przy czym miejsce wyróżnione zajmują analizy poglądów G. Mischa, O.F. Bollnowa i H. Plessnera. Ważność tej recepcji jest niewątpliwa, gdyż w jej świetle ukazują się nowe aspekty diltheyowskiej filozofii życia, a głównie ujęcie życia jako dziejowego procesu, w którym dzięki ludzkiej kreatywności wyłaniają się co raz to nowe znaczące wytwory i który jest procesem otwartym ku nieznannej przyszłości. Myśl Diltheya wraz z odmianami jej recepcji składa się na odrębny nurt filozofii współczesnej, nazwany filozofią hermeneutyczną. W prezentacji filozofii hermeneutycznej dwie kwestie budzą pewne wątpliwości.

Pierwsza dotyczy stosunku Diltheya do relatywizmu historycznego. Wszak ze strony fenomenologii i samego Husserla wysuwano sugestię jakoby Dilthey popadł w relatywizm, zwłaszcza gdy podkreślał wielość teorii filozoficznych, z których żadna nie osiąga absolutnej prawdy. W tej sprawie autorka poszła trafnym tropem, analizując typologię światopoglądów jako trwałych psychicznych struktur i zasad myślenia. Diltheyowska typologia pozwala uniknąć relatywizmu jako „anarchii światopoglądów”. W świetle teorii światopoglądu można uznać Diltheya za zwolennika pluralizmu światopoglądowego, który należy odróżniać od postawy relatywistycznej. Szkoda, że sprawa pluralizmu nie została uwyraźniona, choć tematyka sporu filozofii i życia i fenomenologii oraz różnicy między antropologią Ingardena i Plessnera mogła stwarzać do tego dobrą okazję.

Inną sprawą, nieco problematyczną, jest ustalenie stosunku filozofii Diltheya do irracjonalizmu, zwłaszcza że tezy o jego irracjonalizmie często pojawiają się w opracowaniach (m.in. w pierwszym wydaniu mojej małej monografii Diltheya z 1967 r., choć złagodziłem takie tezy w drugim wydaniu). Autorka rozważa tę kwestię wszechstronnie. Słusznie prezentuje Diltheya jako ważnego krytyka metafizycznych koncepcji rozumu, kulminujących w systemie Hegla, choć uwzględniła przekonania Diltheya o irracjonalności życia, gdyż występują w nim zjawiska irracjonalne. Trzeba zgodzić się z autorką, że „uznanie irracjonalnej strony życia nie musi prowadzić do irracjonalizmu” (s. 184). Irracjonalizm jest przede wszystkim przekonaniem epistemologicznym, kwestionującym wartość wiedzy dyskursywnej (komunikatywnej, obiektywnie uzasadnionej). Nie jestem przekonany o tym, że Dilthey opowiadał się za wiedzą dyskursywną, pomimo prób znalezienia nowych form myślenia i opracowania kategorii życia oraz zainspirowania G. Mischa do opracowania nowej logiki i teorii wiedzy, aby wyrazić „życie” za pomocą środków pojęciowych (jak „mówienie ewokujące”). Jednak uznanie przeżycia i rozumienia za główne środki hermeneutyki (nawet przy odróżnianiu ich od jakiegokolwiek introspekcji) zawiera możliwość wiedzy niedyskursywnej, uzasadnionej subiektywnym przekonaniem i indywidualnym doświadczeniem badacza. Nie widzę w tym podstaw dla jakichkolwiek posądzeń szkoły Diltheya o lekceważenie nauki, lecz raczej próbę wyznaczenia swoistości nauk humanistycznych.

Zasygnalizowane kwestie dyskusyjne nie podważają w niczym wysokiej oceny książki *Logos życia*, która jest pracą nowatorską z co najmniej dwu powodów.

Pierwszy polega na zdefiniowaniu i prezentacji nowego dla badaczy kierunku filozofii współczesnej, nazwanego trafnie filozofią hermeneutyczną. Odróżnia się ona od egzystencjalizmu nastawionego na poszukiwanie autentyczności indywidualnego istnienia, ukrytego jakoby za historycznymi wzorcami zbiorowego zachowania. Filozofia hermeneutyczna kwestionuje wartość dociekań nad trwałą substancją bądź strukturą człowieczeństwa i protestuje przeciw podważaniu ważności dziejów kultury w uzyskiwaniu ludzkiej samowiedzy.

Filozofia hermeneutyczna została także subtelnie odróżniona od stanowiska H.G. Gadamera i jego współczesnych naśladowców, rozprawiających o „hermeneutyce filozoficznej”, która jest jednak czymś innym niż filozofia hermeneutyczna diltheyowskiej proveniencji. „Hermeneutyka filozoficzna” Gadamera w aspekcie pozytywnym okazuje się refleksją nad językiem oraz swoistym „doświadczeniem sztuki” semantycznej. „Hermeneutyka filozoficzna” stanowi niemiecką odmianę filozofii analitycznej, która pomija historyczny kontekst i treść wypowiedzi, widząc w mowie medium odkrywające autentyczną egzystencję.

W odróżnieniu od tych dwu współczesnych tendencji filozoficznych (egzystencjalizmu i filozofii języka) „filozofia hermeneutyczna czyni przedmiotem analiz filozoficznych życie przeżywane przez człowieka w dziejach” (s. 225). Dla niej wypełniająca dzieje twórczość ludzka w jej wielorakich formach i wytworach stanowi medium, w którym człowiek poznaje samego siebie i odkrywa co raz to nowe własne możliwości tak niewyczerpane, jak niewyczerpalne i niezgłębione jest „życie”.

Wyodrębnienie filozofii hermeneutycznej jako swoistego kierunku stanowi ważny, twórczy dorobek E. Paczkowskiej-Łagowskiej. Jej stanowisko jest zbieżne z nastawieniem badaczy dorobku Diltheya, skupionych w Ruhr-Universität w Bochum, jak prof. F. Rodi. Trzeba jednak stwierdzić, że osiągnięcia autorki nie mają charakteru wtórnego, są to jej własne oryginalne przemyślenia, które spotkają się z żywym zainteresowaniem niemieckich badaczy.

Drugi powód nowatorstwa omawianej książki polega na propagowaniu filozofii hermeneutycznej jako oryginalnego sposobu uprawniania filozofii i na uznaniu jej nie tylko za jeden z nurtów myśli XX wieku, ale również za aktualną propozycję filozofowania. „O filozofii hermeneutycznej — jak trafnie pisze autorka — można mówić nie tylko w sensie kierunku filozofii współczesnej, współistniejącym na przykład z filozofią analityczną i krytyką ideologii, lecz jako o istotnej możliwości, tkwiącej w filozofii niezależnie od jej historycznych realizacji [...] na miejsce tradycyjnej filozofii metafizycznej pojawi się filozofia hermeneutyczna” (s. 212). Argumentując na rzecz filozofii hermeneutycznej autorka widzi jej walory w tym, że swym przedmiotem czyni ona życie jako dzieje obecne we wszelkich wytworach kulturalnych i społecznych. Podstawą poznania człowieka i jego samowiedzy okazuje się dynamiczna kreatywność, której nie da się zamknąć w autentycznej, schematycznej dziejowości, lecz która zakłada otwarty i nieprzewidywalny charakter dziejów. W projektowanej filozofii

hermeneutycznej dominuje nastawienie antropologiczne, wsparte na świadomości wielości kultur i form historycznego życia. Ten „systematyczny” aspekt książki *Logos życia* zasługuje na uznanie jako nowatorska propozycja stylu filozofowania, płodna poznawczo i warta z pewnością dalszego rozwinięcia i twórczego zastosowania.

Zbigniew Kuderowicz

Andrzej Leder, *Nieświadomość jako pustka*,
Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2001, 170 s.

Świadomość jako nieświadomość

Fenomenologia i psychoanaliza to bez wątpienia nurty myślowe (i praktyki badawcze lub terapeutyczne), które wyraziście ukształtowały znaczny fragment panoramy filozoficznej XX wieku. Ich oddziaływanie nadal jest żywe, pojawiają się stale nowe ich odgałęzienia. Czy nurty te są względem siebie komplementarne, czy w swych dążeniach sprzeczne, wykluczające jakąś wspólną płaszczyznę? Wiadomo, że w planie faktycznym czasami dochodziło do ich zbliżenia lub do wzmożonego wzajemnego zainteresowania (*vide*: Merleau-Ponty, Ricoeur, Fromm). Wszak głównym tematem badawczym jednego i drugiego nurtu jest świadomość (*resp.* nieświadomość). Czy jednak to zbliżenie może być owocne, czy może w istotny sposób przyczynić się do przełamania ograniczeń każdego z nich dzięki nowej perspektywie zapożyczonej od drugiego nurtu, czy skazane jest z racji odmiennych rodowodów i odmiennych właściwie celów fenomenologii i psychoanalizy na bezpłodność? Wiele zdaje się przemawiać za tą drugą możliwością. Są też jednak racje, by opowiedzieć się za pierwszą z nich i by ujrzeć w zetknięciu fenomenologii z psychoanalizą szansę wypracowania lepszej od dotychczasowych, bo bardziej koherentnej i pojemnej teorii świadomości, co oznacza też nową koncepcję podmiotowości czy wreszcie ontologię człowieka — tematy wszak centralne dla dyskusji filozoficznych końca XX wieku. Tę właśnie drogę obiera w swej książce Andrzej Leder — i już z racji wagi problematyki jest to książka interesująca.

W *Zakończeniu* czytamy, że „freudyzm wprawia fenomenologię w ruch”, a większość analiz książki jest właściwie materiałem dowodowym tego twierdzenia. Jak je należy rozumieć? Otóż niewątpliwą zasługą Freuda było nadanie pojęciu nieświadomości rangi ontologicznej, uczynienie z niej pojęcia o istotnych implikacjach filozoficznych. Teoria Freuda cierpiała jednak na ograniczenia wynikające choćby z dziewiętnastowiecznego naturalizmu i ogólnie pozytywistycznego nastawienia. Wynikiem ich było przedmiotowe, substancjalne traktowanie sfery nieświadomości. Mimo to Freud, jak pisze autor, „uchwycił fundamentalny rys egzystencji istoty skończonej — stale obecny brak i stale obecne dążenie do wypełnienia tego braku. Nazwał ten rys popędem, libido”. To niepoohamowane dążenie do wypełnienia, ten ciągły niepokój, ruch, wynikający ze