



KAROL CHROBAK

## Heinrich Rickert oraz Helmuth Plessner na temat prawomocności filozofii życia

*Heinrich Rickert and Helmuth Plessner  
on the Question of Validity of Philosophy of Life*

**ABSTRACT:** The starting point of my paper is a critique of philosophy of life as it has been presented by Heinrich Rickert in his book *Die Philosophie des Lebens* (1920). Rickert's critique goes along the line of a dualistic opposition of a subjective and an objective sphere. Life is understood namely, on the one hand, as a subjective experience that by its very nature cannot be conceptualized and, on the other, as an objective natural phenomenon. In the second part of my presentation I focus on a critique that Helmuth Plessner formulated against Rickert's position as well as I analyze his own proposition of philosophy of life. The crucial question of this part is if the philosophy of life as presented in *Die Stufen des Organischen* actually avoids the critique posed by Rickert. In his philosophy Plessner follows Dilthey's hermeneutical method and combines it with a phenomenological approach by Husserl. In result we get a conception that treats life as an autonomous, "third" reality being located in between the subjective and an objective sphere. This solution makes it possible to overcome Rickert's dualism as well as to propose such a philosophy of life that, first, is able to meet conceptual requirements of philosophical thinking and, second, to address life directly in its variability and dynamism.

**KEYWORDS:** Heinrich Rickert • Helmuth Plessner • philosophy of life • intuitionism • biologism • philosophical anthropology

**K**rytyczne nastawienie wobec pozytywizmu, skłoniło wielu filozofów drugiej połowy XIX wieku do obrania nowego kursu filozoficznej refleksji. W rezultacie ukształtowały się dwa różne prądy, które akcentowały autonomiczność poznania filozoficznego oraz za przedmiot swoich badań obierały zakres wiedzy, znacznie wykraczający poza dziedzinę nauk przyrodniczych. Z jednej strony był to neokantyzm, który starał się nadać filozofii charakter systemu, obejmującego wszelkie formy ludzkiego poznania. Naukowość tego nurtu opierała się na modelu metodologicznej ścisłości wspólnym z naukami przyrodniczymi: dotyczyła zatem przede wszystkim adekwatnego ujmowania problemów w formie pojęciowej, precyzyjnego

prowadzenia wywodów oraz formułowania ich rozstrzygnięć w intersubiektywnie komunikowalnych teoriach. Z drugiej strony – zarówno w opozycji do pozytywizmu, jak i neokantyzmu – sytuowała się filozofia życia, która odrzucała pozytywistyczne ambicje naukowego poznania rzeczywistości oraz kwestionowała uniwersalność metody naukowej. Przedstawiciele tego nurtu byli raczej skłonni widzieć w naukowych koncepcjach jedynie użyteczne abstrakcje, które nie obejmują jednak pełni rzeczywistości człowieka. Aby tego dokonać należało ich zdaniem porzucić metodę naukowego konstruowania pojęć i obrać zupełnie nową drogę badania.

Chcąc naszkicować ogólne ramy czasowe, w których rozgrywa się spór pomiędzy neokantyzmem a stanowiskiem zajmowanym przez filozofię życia, za jego początek można przyjąć rok 1896, kiedy to Wilhelm Dilthey publikuje artykuł<sup>1</sup>, w którym polemizuje z poglądami Wilhelma Windelbanda oraz Heinricha Rickerta, krytykując przede wszystkim radykalizm wyznawanego przez nich rozróżnienia na nauki idiograficzne i nomotetyczne. Z kolei koniec tego sporu zdaje się przypadać na rok 1929, kiedy to w Davos odbywa się debata pomiędzy Heideggerem a Cassirerem, w której dochodzi do starcia ontologicznej i epistemologicznej interpretacji filozofii Kanta<sup>2</sup>. Polemika na linii neokantyzm/filozofia życia przybiera jednak formę najbardziej otwartą w pismach Heinricha Rickerta: w artykule *Lebenswerte und Kulturwerte*, opublikowanym w czasopiśmie „Logos” w roku 1911<sup>3</sup>, oraz w książce *Philosophie des Lebens* z roku 1920<sup>4</sup>. W podtytule tej ostatniej pracy Rickert otwarcie określa filozofię życia mianem „mody”, która zdobywając coraz to szersze kręgi zwolenników, stanowi w jego przekonaniu istotne zagrożenie dla filozofii jako dziedziny ścisłego namysłu. Dalsze analizy mają na celu wyszczególnienie i uporządkowanie głównych argumentów, jakie Rickert wysuwa przeciwko filozofii życia.

Kategoria „życia” wyraźnie naznaczyła krajobraz filozoficzny przełomu XIX i XX wieku. Choć jej korzeni doszukiwać się można już w filozofii Schopenhauera i Nietzschego, to jednak dopiero prace Wilhelma Diltheya oraz Henri Bergsona nadały temu pojęciu rangę wiodącej kategorii filozo-

<sup>1</sup> Obecnie zawarty w V tomie *Gesammelte Schriften* Wilhelma Diltheya. Podobne uwagi krytyczne pod adresem Windelbanda i Rickerta miały zostać dodane przez Diltheya do planowanego drugiego wydania pierwszego tomu *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.

<sup>2</sup> Por. A.J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000, s. 212. Znajdujemy tam cytaty z Johna Michaela Krois, który twierdzi, iż: „Filozofia form symbolicznych pozostaje niezrozumiała, jeśli przeoczy się [fakt, że] jest ona rezultatem rozprawy Cassirera z filozofią życia”.

<sup>3</sup> H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte*, „Logos”, 1911–12, t.2, ss. 131–166.

<sup>4</sup> *Idem*, *Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920.

ficznej. W roku 1918 Georg Simmel już otwarcie twierdził, iż: „[...] pojęcie życia dąży do centralnego miejsca, gdzie rzeczywistość oraz wartości – metafizyczne i psychologiczne, etyczne i artystyczne – mają swój punkt wyjścia i spotkań”<sup>5</sup>. Przekonanie to okazało się być równie aktualne dekadę później, gdy to znalazło swój wyraz w następujących słowach Helmutha Plessnera: „[k]ażdy czas posiada swoje kluczowe pojęcie. Terminologia wieku osiemnastego kulminuje w pojęciu rozumu, wieku dziewiętnastego w pojęciu rozwoju, współczesna w pojęciu życia”<sup>6</sup>. Jednak to, co dla cytowanych autorów stanowiło zapowiedź nowej epoki, nowego sposobu myślenia oraz filozofowania, dla Rickerta było raczej oznaką głębokiego kryzysu filozofii. W *Przedślowiu* do *Philosophie des Lebens* wyraża nadzieję, że ta chwilowa moda dobiega kresu i że jego książka w tym kontekście stanowić będzie swego rodzaju zapowiedź „zmierzchu bogów”<sup>7</sup>. Przedstawiona przez niego krytyka filozofii życia miała się przyczynić do jej ostatecznego odrzucenia przede wszystkim poprzez wyraźne odsłonięcie metodologicznych sprzeczności, które leżą u jej fundamentów.

Choć filozofia życia rozpada się na wiele różnych kierunków poszukiwań, to jednak wspólny jest im punkt wyjścia oraz wynikający z niego ogólny rys metodologiczny. W pierwszej kolejności Rickert podkreśla, iż kategoria „życia” traktowana jest jako kategoria uniwersalna, która zakresowo pokrywa się z kategorią „rzeczywistości”. W tym sensie można mówić o „immanencji życia”, czyli o całkowitym zanurzeniu w rzeczywistości życia, bez możliwości wyjścia poza nią, chociażby celem znalezienia obiektywnych kryteriów jej opisu. Zasadę tę zdaje się najlepiej eksplikować Diltheyowska maksyma, która głosi, iż „życie poznaje życie”<sup>8</sup>. Tym samym poznanie życia nie może opierać się na niezaangażowanej obserwacji, lecz musi poruszać się w obrębie samego życia oraz jego bezpośredniego przeżycia. Jak twierdzi Rickert: „Samo życie powinno filozofować na gruncie życia bez udziału innych pojęć; filozofia taka musi się następnie dać doświadczyć bezpośrednio w przeżyciu”<sup>9</sup>. W tym zamkniętym kręgu sytuują się wszelkie możliwe refleksje: w równym stopniu poznawcze, etyczne oraz estetyczne. Tego rodzaju ekspansja kategorii „życia” wynika z charakterystycznego dla dyskutowanych filozofii braku zaufania do z góry ustalonej aparatury

<sup>5</sup> G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, Kraków 2007, s. 57.

<sup>6</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/New York 1975, s. 3.

<sup>7</sup> Por. H. Rickert, *Philosophie des Lebens*, s. IV.

<sup>8</sup> Por. E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000, s. 93.

<sup>9</sup> H. Rickert, *Philosophie des Lebens*, s. 5.

pojęciowej. Zamiast tego za fundament wszelkiego poznania uznają to, co bezpośrednio i źródłowo dostępne w przeżyciu. Co za tym idzie filozofie te odrzucają charakterystyczny dla neokantyzmu postulat systemowości filozofii. W miejsce kategorii „systemu” stawiają natomiast kategorię „światopoglądu”. Światopogląd stanowi dla człowieka wykładnię świata, w oparciu o którą może on rozwiązać zagadkę życia – czyli odpowiedzieć na pytanie o sens i znaczenie świata – oraz z której może wyprowadzić najwyższe ideały i zasady kierowania życiem. Z tej nowej perspektywy świat rozważany jest już nie jako świat bytu, lecz jako rzeczywistość człowieka, w której istotną rolę odgrywają wartości. Płaszczyzny poznania bytu oraz wartości, które w ujęciu neokantystów były wyraźnie odgraniczone, w filozofii życia zostają ze sobą ściśle powiązane w kategorii „światopoglądu”. Podsumowując generalne zarzuty Rickerta pod adresem filozofii życia, należy zwrócić uwagę na cztery podstawowe argumenty. Dotyczący: (1) uniwersalizmu kategorii „życia”, (2) odrzucenia metody pojęciowej na rzecz doświadczenia bezpośredniego, (3) rezygnacji z systemowości filozofii oraz (4) braku rozróżnienia pomiędzy płaszczyzną poznania bytu oraz wartości.

Te ogólne zarzuty należy poszerzyć o szczegółowe argumenty, które Rickert kieruje przeciwko dwóm różnym nurtom filozofii życia: nurtowi intuicjonistycznemu oraz biologistycznemu. Podział ten nie ma charakteru historycznego, lecz *stricte* problemowy, nie odnosi się zatem do różnych szkół filozofii życia, lecz jedynie do formy argumentów, jakie były w ich ramach formułowane. Mówiąc ogólnie, nurt intuicjonistyczny wyróżnia się tym, iż kładzie nacisk na dynamiczny charakter życia oraz uznaje, iż dynamika ta nie jest możliwa do uchwycenia za pomocą statycznych pojęć. Z kolei nurt biologistyczny stara się opisywać naturę życia, zapożyczając kategorie opisu od szczegółowych nauk przyrodniczych, w tym na pierwszym miejscu od biologii. Oba te wątki – wzajemnie się wykluczające – w ramach niektórych stanowisk filozofii życia przeplatają się. Zdaniem Rickerta, już samo wskazanie tej metodologicznej niekonsekwencji stanowi poważny argument krytyczny przeciwko tym stanowiskom. Choć nie przytacza przykładów tego rodzaju niekonsekwencji można przypuszczać, iż ma tu na myśli przede wszystkim filozofię Bergsona, która z jednej strony operuje metafizyczną kategorią *élan vital*, z drugiej zaś wyjaśnia ją w kategoriach nauk biologicznych. Bergson postuluje bowiem istnienie – jak sam pisze – „p i e r w o t n e g o r o z m a c h u życia, przechodzącego od jednego pokolenia zarodków do następnego za pośrednictwem ustrojów dojrzałych, które stanowią łącznik pomiędzy zarodkami”<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> H. Bergson, *Éwolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Warszawa 1957, s. 86.

Podęście intuicjonistyczne opiera się na przeciwstawieniu tego, co dane bezpośrednio, naocznie oraz intuicyjnie temu, co wyrażone w pojęciach. Życie ma stanowić rzeczywistość poznawalną jedynie bezpośrednio, a tym samym niemożliwą do ujęcia w ramach statycznych teorii. Mówiąc za Rickertem: „formy, w które rozum uchwytuje świat, sprawiają, iż życie traci swoją ‘żywotność’. Należy zatem przedostać się ku [jeszcze] nieuformowanej, nieprzekłamanej, czystej treści, która jawi się bezpośredniej intuicji jako ‘prawdziwe’ życie”<sup>11</sup>. Należy jednak postawić pytanie, czym miałyby być filozofia życia, która opierałaby się jedynie na tego rodzaju źródłowym doświadczeniu i odrzucała jakiegokolwiek pojęciowe jego opracowanie. Rickert, skłaniając się ku koncepcji filozofii jako dziedziny naukowej, generalnie kwestionuje filozoficzność tego rodzaju przedsięwzięcia. Musi się ono bowiem zatrzymać na etapie subiektywnego doznania, bez możliwości jego wyrażenia, opracowania czy w końcu uogólnienia w jakiegokolwiek formie teoretycznej. „[B]owiem dopiero w formie pojęcia – pisze Rickert – ogląd przestaje być teoretycznie ‘ślepy’, staje się możliwy do wypowiedzenia, przeniesienia [na inny podmiot], teoretycznie znaczący lub prawdziwy”<sup>12</sup>. Tym zatem, z czym autor *Philosophie des Lebens* zdaje się przede wszystkim nie zgadzać jest unikanie przez filozofię życia pojęciowej formy wyrażenia bezpośredniego doświadczenia życia.

Głównym przykładem intuicjonistycznej filozofii życia – który przytacza Rickert – jest filozofia Diltheya. Faktem jest, iż źródłem poznania życia jest zdaniem autora *Budowy świata historycznego* przeżycie, w ramach którego określona ekspresja życia zostaje na nowo doświadczona a poprzez to zrozumiana. Na tej podstawowej procedurze zasadza się specyfika nauk humanistycznych. Rickert zdaje się jednak przeoczać fakt, iż to, co indywidualne zawsze łączy się w badaniach humanistycznych z tym, co ogólne, iż szczególność przeżycia zawsze ujmowana jest w odniesieniu do ogólności pojęcia. To, co przeżywane jest już bowiem zawsze rozumiane jako znaczące w kontekście tego, co ogólne, gdyż wspólne konstytucji duchowej danej epoki historycznej. Zatem oparcie metody badawczej na indywidualnym przeżyciu nie skazuje filozofii Diltheya na zupełne milczenie, ani też na ograniczenie się do sądów z dziedziny psychologii opisowej. Podobnie rezygnacja z aparatury pojęciowej charakterystycznej dla nauk przyrodniczych nie prowadzi do odrzucenia wszelkich struktur pojęciowych. W *Budowie świata historycznego* Dilthey podejmuje zupełnie nowy problem dotyczący szczególnego charakteru pojęć nauk humanistycznych. Badania te rozwinął jego uczeń,

<sup>11</sup> H. Rickert, *Philosophie des Lebens*, s. 41.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 43.

Georg Misch, który kładąc podwaliny pod logikę hermeneutyczną kierował się intencją – jak pisze Elżbieta Paczkowska-Łagowska – „rozumieć/rozumięcia/spulchnienia logicznych podstaw teorii wiedzy” i w rezultacie poszerzenia ich w taki sposób, aby zdołała ona objąć również zjawiska życia<sup>13</sup>.

Drugim krytykowanym przez Rickerta nurtem filozofii życia jest biologizm, który niejako na fali sukcesów nauk przyrodniczych, przejął od nich podstawowe kategorie opisu zjawiska życia. Podczas gdy nurt intuicjonistyczny stał w sprzeczności z racjonalno-pojęciowym charakterem filozofii, nurt biologizacyjny jest nie do pogodzenia z jej charakterem uniwersalnym. Filozofia bowiem – cytując Rickerta – stanowi „naukę [...], która ma za swój przedmiot całość świata”<sup>14</sup>. Filozofia, która opiera swoje badania na wynikach jakiegokolwiek dziedziny szczegółowej nie jest w stanie sprostać temu uniwersalistycznemu powołaniu.

Czyż – zapytajmy ironicznie za Rickertem – filozofia z jednej strony zorientowana biologicznie, z drugiej zaś uniwersalistycznie nie stanowi w samej sobie sprzeczności? Już to powinno zatem wystarczyć do wstrząśnięcia podstawami tej formy filozofii życia. Nie jest ona żadną filozofią życia<sup>15</sup>.

Wypowiedź tę można pociągnąć dalej, twierdząc, iż biologicznie pojęta filozofia życia nie jest również żadną filozofią życia, gdyż korzystając z określonej aparatury pojęciowej, odwraca się od jego bezpośredniego doświadczenia. Nie można bowiem założyć, iż biologia – w odróżnieniu od innych nauk szczegółowych – dysponuje na tyle giętkim aparatem pojęciowym, iż jest on w stanie uchwycić życie w pełni jego spontaniczności. Biologia, składając się wraz z fizyką oraz chemią na naukowy opis świata, musi posługiwać się językiem, który jest koherentny z tymi pozostałymi dziedzinami.

Żadna nauka przyrodnicza [...] – stwierdza Rickert – nie byłaby w stanie na dłuższą metę operować pojęciami, które stałyby w sprzeczności z tymi, którymi posługują się pozostałe, zorientowane mechanistycznie nauki przyrodnicze<sup>16</sup>.

Biologizm zatem zbiera niejako podwójną krytykę: po pierwsze, nie jest w stanie sprostać wymogowi uniwersalizmu filozofii, po drugie zaś, stoi w sprzeczności z założeniem o dynamicznym charakterze życia, wykluczającym jakąkolwiek możliwość jego pojęciowego opisu.

<sup>13</sup> E. Paczkowska-Łagowska, *op. cit.*, s. 104.

<sup>14</sup> H. Rickert, *Philosophie des Lebens*, s. 13.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 106.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 109.

Ponadto, biologizm z opisu zjawiska życia jako procesu rozkwitu czy rozwoju, wyprowadza podstawowe wartości, mające stanowić miarę wszelkich pozostałych wartości. Przeskok od charakterystyki tego, co jest, ku postulatowi tego, co być powinno, wydaje się w tym przypadku nieuprawnionym pomieszczeniem płaszczyzny bytu oraz wartości. Fakt, iż życie jest warunkiem istnienia jakichkolwiek wartości, nie uprawnia do wyciągnięcia wniosku, iż życie stanowi tym samym wartość najwyższą. Błąd ten, jak wspominałem powyżej, jest – zdaniem Rickerta – charakterystyczny dla całej filozofii życia. Jednak w przypadku biologizmu wydaje się on szczególnie groźny, gdyż pod płaszczykiem powagi nauki przyrodniczej przemycza w dużym stopniu nieuświadomione, a przynajmniej nieujawnione założenie o celowości rozwoju człowieka oraz społeczeństwa. Celem tym nie może być samo życie; twierdzenie bowiem, iż życie jest wartością samą w sobie jest pozbawione sensu, gdyż prowadzi do uznania, że wszystko jest w równym stopniu wartościowe. Skoro cel ten nie może wynikać z samego doświadczenia życia, to jego źródłem okazują się subiektywne preferencje autora. Z tej właśnie perspektywy Rickert interpretuje Nietzscheańską zasadę „woli mocy”. Jego zdaniem nie może być ona wyjaśniona biologicznie, lecz jedynie uzasadniona romantycznym usposobieniem Nietzschego, który w zgodzie z arystokratycznym indywidualizmem, najwyższą wartość przypisywał indywidualności geniusza. Ta dowolność w wyborze celu sprawia, iż biologizm może stanowić użyteczne narzędzie propagandowe i polityczne. Na ów manipulacyjny aspekt biologizmu Rickert zwraca uwagę w artykule *Lebenswerte und Kulturwerte*, gdzie twierdzi, iż tak instrumentalnie pojęta filozofia sprowadza się do roli „higieny gatunkowej”<sup>17</sup>.

Sformułowane powyżej zarzuty pod adresem filozofii życia nie przeszkadzają jednak Rickertowi zapytać, czy „filozofia życia naszego czasu nie ma żadnej pozytywnej wartości dla nauki?”<sup>18</sup>. Wartość tę znajduje on w krytycznej postawie filozofii życia, która przeciwstawia się wszelkiemu dogmatyzmowi, zamykającemu perspektywy twórczemu badaniu. Filozofia życia – kontynuując niejako dzieło romantycznego ruchu „Sturm und Drang” – krytykuje racjonalistyczne aspiracje oświecenia i podkreśla znaczenie tego, co nieuchronnie wymyka się dyktatowi pojęć nauk przy-

<sup>17</sup> Por. H. Rickert, *Lebenswerte und Kulturwerte*, s. 135. W podobnym duchu wypowiada się Herbert Schnädelbach, pisząc, iż Rickert „atakuję ideę hodowli ludzkości, która wynika z biologizacyjnej filozofii życia i stanowi dokładną antycypację krytyki późniejszego kierunku ‘Lebensborn’ SS”, H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, ss. 411–412 (przypis 681).

<sup>18</sup> H. Rickert, *Philosophie des Lebens*, s. 171.

rodniczych<sup>19</sup>. Drugą istotną zaletą diskutowanego prądu filozoficznego jest zwrócenie uwagi na wartość życia. Jako że wszelkie problemy filozofii rodzą się z życia, stanowi ono również ostateczny punkt odniesienia, weryfikujący sensowność jej twierdzeń. Niezwykle znaczące w tym kontekście wydają się słowa Rickerta, iż: „Każda faktycznie wyczerpująca filozofia musi być filozofią obejmującego nas wszystkich życia. Czym w jakikolwiek sposób nie ‘żyjemy’, o tym nie możemy również myśleć, w filozofii zaś mamy przemyśleć całe życie”<sup>20</sup>. Nie znaczy to jednak oczywiście, iż sądy filozoficzne mają być wiernym wyrazem czy ekspresją samego życia. Pojęciowy oraz systemowy charakter filozofii sprawia, że zawsze znajduje się ona w trudnym, konfliktowym napięciu względem dynamicznej materii życia.

Rickert choć podkreśla znaczenie niektórych inspiracji, które znaleźć można w filozofii życia, nie ma wątpliwości, iż nie sposób sformułować w oparciu o nie samodzielnej filozofii. Główną przeszkodą jest w tym przypadku niezdolność filozofii życia do sformułowania własnej aparatury pojęciowej. W *Philosophie des Lebens* nie znajdziemy jednak odpowiedzi na pytanie, czy jest to inherentna cecha filozofii życia, czy tylko tych jej przypadków, które opisał Rickert. Czy życie można rozumieć tylko na sposób intuicjonistyczny albo biologizacyjny, jako strumień przeżyć albo zjawisko przyrody? Jeśli nie, należy uznać, iż krytyka Rickerta jest historycznym świadectwem swego czasu, która jednak nie przekreśla ostatecznie możliwości filozofii życia. W tym samym bowiem czasie, kiedy Rickert pisał *Philosophie des Lebens*, inny niemiecki filozof – korzystający z dokonania obu opisanych powyżej nurtów filozofii życia – formułował nową koncepcję życia. Autorem tym jest Helmuth Plessner, zaś formułowana przez niego koncepcja życia wydaje się omijać wskazane przez Rickerta niebezpieczeństwa: z jednej strony irracjonalizmu, z drugiej zaś biologizmu. Choć w pracach Plessnera nie znajdziemy bezpośredniego odniesienia do *Philosophie des Lebens*, to jednak pojawiają się w nich krytyczne odniesienia do filozofii Rickerta. Szczególnie licznie pojawiają się one w eseju *Władza a natura ludzka*, gdzie Rickert, jako neokantysta, zostaje skrytykowany za swój ahistoryczny i – można powiedzieć – platonizujący stosunek do zagadnienia wartości. Plessner z kolei, opowiadając się wyraźnie za tradycją Diltheya, podkreśla znaczenie procesu historycznego, w którym ludzka moc twórcza, jako autonomiczna siła, wydaje z siebie kolejne wartości jako świadectwa

<sup>19</sup> Por. *Ibidem*, s. 178. Znajdujemy tam następujący cytat: „Przekonująco zostają tutaj ujawnione szczególne aspekty ograniczeń przyrodoznawczego formowania pojęć. Przede wszystkim zostaje pokazane, w jak niewielkim stopniu fizyka matematyczna jest w stanie uchwycić to, co musimy określić jako ‘rzeczywistość’”.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 181.



swego czasu. Jak pisze Plessner, krytycznie odnosząc się wobec koncepcji Rickerta:

[historia] nie jest [...] tylko sceną, na której niby według jakiegoś scenariusza pojawiają się i znikają nosiciele ponadczasowych wartości, [...] jest ona raczej miejscem stwarzania i unicestwiania samych wartości, tego zatem, co niestwarzalne i niezniszczalne<sup>21</sup>.

Stąd też po chwili dodaje, iż: „Rickerta filozofia kultury była z pewnością filozofią w interesie historii, lecz nie filozofią z ducha historii”<sup>22</sup>. W tym samym eseju pisze, iż: „Rickert uratował historię kosztem jej historyczności, tj. jej zasadniczej zmienności i żywego charakteru”<sup>23</sup>. Stanowiła ona zatem uzasadnienie procesu historycznego w świetle ponadczasowych wartości, nie zdawała jednak sprawy z tego, czym jest sama historia i jakie rzeczywiste siły napędzają jej rozwój. Z uwagi na ów statyczny, ahistoryczny obraz wartości, które stoją niejako „za kulisami” historycznych przemian, Plessner zakorzenił filozofię Rickerta, a wraz z nim całą tradycję neokantyzmu badeńskiego, jeszcze w mentalności filozoficznej wieku XVIII. Żywiła ona bowiem jeszcze wiarę w „[...] beczasowy kosmos wartości o wiecznie możliwym obowiązywaniu [...] wobec beczasowego transcendentalnego podmiotu”<sup>24</sup>. Ten statyczny model wyraźnie zdynamizowała filozofia życia, porzucając wiarę w stałość ludzkiej natury oraz statyczność rzeczywistości. Obraz świata, z którym przyszło się zmierzyć filozofom spod znaku tego nowego prądu, nie przypominał już zupełnie wizji, którą miał przed oczyma Rickert, gdy pisał swoją krytykę filozofii życia. Z perspektywy stałości kategorii filozoficznych, zorientowanych jeszcze wciąż na poznanie przyrodnicze, starania z jednej strony Diltheya, z drugiej zaś Bergsona musiały się wydawać irracjonalne i nienaukowe. Przy tak fundamentalnej różnicy stanowisk oraz poglądów na świat, przepaść pomiędzy oboma stanowiskami – filozofii transcendentalnej oraz filozofii życia – była nie do przekroczenia. Nie można się zatem dziwić, iż z tych fundamentalnych różnic zrodziła się tak wyrazista w formie krytyka jak diskutowana wcześniej książka Rickerta. Sam Plessner przyznaje, iż

[...] w trakcie pracy jego [scil.: Diltheya] wyobrażenie o metodzie tak radykalnie zwróciło się przeciw kantowskiej idei metody, że przepaść w stosunku już nie tylko do szkoły Cohena, lecz także i przede wszyst-

<sup>21</sup> H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. E. Paczkowska-Łągowska, Warszawa 1994, s. 42.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 41.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 42.

kim do kierunku Windelbanda i Rickerta okazała się nie do wyrównania. Jego postępowanie musiało pogodzić się z zarzutem braku logiki. [...] Wątpliwości budziły rzekomo irracjonalne fundamenty<sup>25</sup>.

Zarzuty te należy czytać jednak nie poprzez pryzmat tej samej filozofii życia, lecz przede wszystkim z uwzględnieniem wzajemnego odniesienia do siebie obu szkół filozoficznych. Zasadnicza różnica pomiędzy nimi zasadzała się na sposobie, w jaki starały się one zmodyfikować transcendentalizm Kanta. Neokantyzm badeński miał na celu przede wszystkim rozszerzenie refleksji krytycznej na obszary kulturowej działalności człowieka, w których do głosu miał dochodzić już nie sam byt, lecz wartości (które już nie tyle istnieją, co obowiązują). Zdaniem Plessnera „[j]edynym wśród akademików tego czasu, który rozpoznał, iż hasło krytyki rozumu historycznego oznacza coś więcej niż tylko poszerzenie zakresu logiki, był Dilthey”<sup>26</sup>. Ta zasadnicza różnica w podejściu do zagadnienia nauk humanistycznych – z jednej strony postrzegania ich jedynie w kategoriach poszerzenia nauki o rozumie czystym, z drugiej zaś jako zupełnie nowe pole badawcze określane nowym pojęciem rozumu historycznego – wpłynęła na wzajemną nieprzekładalność dążeń obu szkół filozoficznych. Przekonanie badeńczyków o poszerzeniu logiki nauk przyrodniczych na nauki o kulturze przyniosła w rezultacie przeciwstawienie jednej i drugiej. Neokantyzm badeński wyraźnie rozróżnia pomiędzy metodą nauk przyrodniczych a nauki o kulturze. Każde przejście pomiędzy jedną a drugą, pomiędzy jednym obrazem człowieka oraz świata a drugim, musiało się dokonać na zasadzie skoku metodologicznego, musiało być zatem oparte na *metabasis eis allo genos*. Z kolei perspektywa wyznaczona przez filozofię życia, choć może jeszcze nie do końca zrealizowana przez jej „ojców” – Bergsona i Diltheya – było zakwestionowanie tego dualizmu i jego przekroczenie w imię jedności rzeczywistości życia. W tym kierunku zmierza w szczególności Georg Misch oraz Helmuth Plessner. Zamierzeniem tego ostatniego jest nie tyle zniesienie tego rozróżnienia – gdyż metodologicznie nauki przyrodnicze bez wątpienia różnią się od humanistycznych – lecz zakwestionowanie fundamentalnego charakteru tego rozróżnienia. W tym celu konieczne było wskazanie płaszczyzny doświadczenia, na której oba rodzaje doświadczenia – zarówno przyrodnicze, jak i humanistyczne – stanowią jeszcze niepodzielną całość. Płaszczyzną tą jest w przekonaniu Plessnera ogląd, czyli obraz rzeczywistości, który manifestuje się w przedteoretycznym, naturalnym, czy też naiwnym stosunku do rzeczywistości. Stawiając zagadnienie życia w tej nowej perspektywie, Plessner wymyka się prostym schematom:

<sup>25</sup> *Ibidem*, ss. 48–49.

<sup>26</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen*, s. 19.

byt – wartość, wewnętrzność – zewnętrzność, rozum – doświadczenie, nauki przyrodnicze – nauki humanistyczne. Stąd też krytyka Rickerta, która wciąż operuje tymi dychotomiami i zakłada zupełność wyrażonej w nich alternatywy, rozmija się zupełnie z przedsięwzięciem rozwiniętym przez Plessnera w *Die Stufen des Organischen*. Filozofia życia zaproponowana przez Plessnera, plasuje się bowiem jeszcze przed etapem, na którym instrumentarium krytyczne Rickerta znajduje swoje zastosowanie. Z tych samych względów należy uznać, iż filozofia życia Plessnera stanowi oryginalne rozwinięcie koncepcji życia, które znajdujemy u Diltheya oraz Bergsona oraz doprowadza do pełnej realizacji postulowaną przez nich obu jedność doświadczenia życia.

Ogląd stanowi taką formę doświadczenia, której nie można jeszcze jednoznacznie zaklasyfikować ani po stronie podmiotowej ani też przedmiotowej. Jako, że w odniesieniu do tej formy doświadczenia kategorie podmiotu oraz przedmiotu nie mają jeszcze zastosowania, nie ma również sensu pytać o subiektywny bądź też obiektywny jego charakter. Doświadczenie to stanowi samodzielną rzeczywistość, z której dopiero wychodzą różne drogi interpretacyjne; jedną z nich – ale tylko jedną – jest Kartezjański dualizm. Filozofia życia Plessnera jest zatem próbą przedstawienia modelu konkurencyjnego względem modelu dualistycznego, w którym dałoby się wyjaśnić jedność doświadczenia życia. Obierając bowiem schemat dualistyczny, nie sposób już wyjaśnić jedności człowieka, który w tym samym stopniu jest bytem przyrodniczym oraz duchowym. Tego rodzaju ambicja jest zasadniczo wspólna wszystkim klasykom niemieckiej antropologii filozoficznej; dzielają ją także Max Scheler oraz Arnold Gehlen. Tym jednak, co wyróżnia spośród nich przedsięwzięcie Plessnera jest „cofniecie” się do dziedziny doświadczenia potocznego i poszukiwanie kluczowych kategorii życia wyłącznie w jego obrębie. Podczas gdy Husserl również obierał doświadczenie świata życia za punkt wyjścia, to jednak zaraz w następnym kroku postulował jego opuszczenie i przeniesienie się w dziedzinę czystych istot. Plessner – jako kontynuator tradycji Diltheya – nie posługuje się kategorią istoty i proponuje raczej pozostanie w ramach pierwotnego doświadczenia życia, celem odkrycia kategorii organizujących jego porządek. Jako że kluczowym przejawem życia jest zdaniem Plessnera aktywne odnoszenie się organizmu do otoczenia, wszystkie proponowane przez niego kategorie wyrażają różne aspekty tego specyficznego tylko dla bytów ożywionych sposobu manifestacji. Początkowo – w eseju *Interpretacja ekspresji mimicznej* – zjawisko to było przez niego analizowane w odniesieniu do zagadnienia rozumienia zachowania, później zaś – w *Die Stufen des Organischen* – objęło wszelkie przejawy życia i zostało przedstawione w postaci ogólnej hipotezy o dwuaspektowym charakterze granicy bytu ożywionego.

Dwuaspektowość granicy ma zdaniem Plessnera charakter czysto zjawiskowy; określa sposób, w jaki byt ożywiony pojawia się w oglądzie. Nie jest to zatem ani stan rzeczy, który można by sytuować po stronie przedmiotowej, ani też kategoria czy pojęcie, które miałyby charakter czysto podmiotowy. W fenomenie tym do głosu dochodzi – poprzedzający jeszcze wszelkie tego rodzaju rozróżnienia – pierwotna harmonia pomiędzy sferą przedmiotową oraz podmiotową. Znajduje w nim wyraz relacja, która łączy organizm żywy w jego otoczenie. To, jak postrzegamy świat i go rozumiemy nie może być zatem wyjaśnione ani jakimś gotowym obrazem, który świat nam niejako narzuca, ani też niczym nie skrepowaną spontanicznością podmiotu poznającego. Fenomen ten można zrozumieć tylko w kategoriach wpasowania organizmu w otoczenie. Jak pisze Plessner: „[c]o przedstawia się [jako dane w oglądzie], zależy od postawy osoby, która z pełni istnienia (*Fülle des Seins*) wychwytuje odpowiednie treści, gdyż podchodzi do nich z odpowiednim nastawieniem”<sup>27</sup>. Aspekt poznawczy spleta się tutaj nierozdzielnie z aspektem – powiedzmy – ekologicznym. Z tego względu kategorie, które rozwija Plessner w swoim opus magnum nie odnoszą się do czysto podmiotowych warunków poznania, lecz określają raczej zasady wzajemnego odniesienia organizmu do jego otoczenia. Z tego względu kategorie te zostają określone mianem „witalnych”. Tym bowiem, co znajduje w nich swoje odbicie są

[...] rzeczywiste prawa powiązań pomiędzy istotą żywą i światem, prawa zgodności, odpowiedniości i współzródłowego kształtowania [...], które są ufundowane [...] w istotowej strukturze życia, zatem prawa materialno-aprioryczne<sup>28</sup>.

Dzięki tego rodzaju kategoriom, w których uchwycony zostaje sposób przejawiania się w oglądzie zjawisk życia, można formułować w pełni racjonalną filozofię. Filozofia ta, sytuując sferę życia jeszcze „przed” wprowadzeniem rozróżnienia na sferę obiektywnych przedmiotów oraz sferę subiektywnych wrażeń, wyraźnie odcina się od *stricte* biologistycznego pojmowania życia jako fizycznych procesów wymiany i przemiany materii. Tym samym zostaje niejako uzasadniona doniosłość zjawisk przyrody jako przedmiotu badań filozoficznych, przy równoczesnym zachowaniu racjonalistycznego i pojęciowego statusu rozważań filozoficznych.

Krytyka przedstawiona przez Heinricha Rickerta w *Philosophie des Lebens* wydaje się zatem korespondować z projektem filozofii życia zapro-

<sup>27</sup> H. Plessner, *Anthropologie der Sinne*, GS III, Frankfurt am Main 1980, s.79.

<sup>28</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen*, s. 65.

ponowanym przez Plessnera. Autor *Die Stufen* wydaje się bowiem niejako podejmować rzucone przez Rickerta wyzwanie. Ten ostatni twierdzi, iż filozofia życia musi albo popaść w irracjonalizm, albo też w biologizm, w obu przypadkach jednak odejść wyraźnie od filozofii jako dziedziny ścisłego, racjonalnego namysłu. Niejako wymykając się tej krytyce, Plessner formułuje cały zestaw kategorii życia, które pozwalają mówić o życiu jako w pełni autonomicznym zjawisku, w zupełności niezależnym od naukowego obrazu przyrody. Jednak warunkiem rozwiązania dylematu Rickerta, jest odejście od dualizmu podmiotowo-przedmiotowego i zlokalizowanie rozważań nad życiem na płaszczyźnie nienaznaczonego jeszcze tym podziałem oglądu.



KAROL CHROBAK – dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii na Wydziale Nauk Humanistycznych SGGW. Zainteresowania naukowe autora skupiają się wokół antropologii filozoficznej, filozofii kultury oraz filozofii społecznej. Przygotowywana przez niego praca habilitacyjna dotyczy antropologicznych podstaw filozofii kultury. Poza tym zajmuje się polską filozofią okresu międzywojennego. Autor monografii poświęconej filozofii Leona Chwistka (*Niejedna rzeczywistość*, Kraków 2004).

KAROL CHROBAK – Ph.D., Assistant Professor in the Institute of Philosophy at the Faculty of Humanities at the Warsaw University of Life Sciences (SGGW). The interests of the author focus on philosophical anthropology, philosophy of culture and social philosophy. The habilitation that is being prepared concerns the anthropological foundation of philosophy of culture. Besides he works on polish philosophy of the interwar period. He is the author of the monograph dedicated to the philosophy of Leon Chwistek (*Niejedna rzeczywistość*, Kraków 2004).