

Mariusz Oziębłowski

Wykluczenie i obiektywizacja jako granice doświadczenia życia

Kategoria „wykluczenia” dzieli los wielu innych istotnych pojęć. Jej niejednoznaczność jest wprost proporcjonalna do popularności. Jak pisze Ryszard Legutko (2005, s. 20):

Słowo „wykluczenie” stało się najcięższym z ciężkich grzechów, choć nikt na świecie nie wie, co ono może oznaczać, a zatem oznacza cokolwiek.

W naukach społecznych z pomocą kategorii „wykluczenia” określa się procesy marginalizacji i poniżania jednostek i grup społecznych. Różne formy „wykluczenia” skutkują konstatacjami niskiej „jakości życia” wykluczonych. Sprzeciw i dezaprobata wobec procesów wykluczania rosną stosownie do mocy z jaką afirmowana jest demokratyczna idea równości istot ludzkich. Negatywne oceny owych procesów stają się punktem wyjścia dla teoretycznych i praktycznych zabiegów mających na celu reintegrację wykluczanych grup i jednostek.

Jakkolwiek oceniać sensowność i szanse powodzenia owych prób, bez wątpienia przyznać należy, iż refleksja na mechanizmami i przyczynami wykluczania jest niezwykle istotnym elementem wiedzy o życiu społecznym. Celem tej pracy jest poszukiwanie źródeł społecznych zjawisk wykluczania wśród elementarnych procesów, w których istoty ludzkie tworzą sposoby rozumienia siebie i swego miejsca w świecie. Dokładniej mówiąc, idzie nam o wskazanie mechanizmów wykluczania obecnych w próbach konceptualizacji doświadczenia życia. Próbę naszą podejmujemy, opierając się na koncepcjach doświadczenia sformułowanych w ramach filozofii hermeneutycznej przez Wilhelma Diltheya oraz Hansa-Georga Gadamera.

Wprawdzie w filozofii hermeneutycznej kategoria „wykluczania” nie jest używana, jednak wydaje nam się, iż można tak zinterpretować Gadamerowską teorię doświadczenia hermeneutycznego, że uzyska ona pierwszoplanowe znaczenie. Pokażemy więc, że z pomocą kategorii „wykluczania” można wyeksplikować sens krytyki, której Gadamer poddaje Diltheyowską teorię obiektywizacji doświadczenia życia.

Zajmiemy się czynnikami, dzięki którym doświadczenie życia staje się przedmiotem refleksji istot żywych i które odpowiedzialne są, z jednej strony, za realizację porozumienia międzyjednostkowego, z drugiej za powstawanie normatywno-instytucjonalnych struktur, poprzez które dokonuje się integracja wspólnot życia. Tym samym, w punkcie wyjścia przyjmujemy tezę Wilhelma Diltheya o podstawowej tożsamości indywidualnych sposobów rozumienia świata oraz mechanizmów tworzenia wspólnotowych, zobiektywizowanych struktur sensu (Paczkowska-Łagowska 2000, s. 114). Założenie to rodzi nadzieję, że wyświetlenie mechanizmów wykluczania obecnych w procesach tworzenia indywidualnych horyzontów interpretacyjnych pozwoli lepiej zrozumieć zjawiska wykluczania zachodzące w skali całych społeczeństw.

Obiektywizacja jako warunek doświadczenia życia

Pierwsza hermeneutyczna teoria doświadczenia życia została sformułowana przez Wilhelma Diltheya w ramach stworzonej przez niego historycznej filozofii życia – *geschichtliche Lebensphilosophie* (Paczkowska-Łagowska 2000, s. 32 i nast.). Problem, przed jakim stanął Dilthey, dotyczył poznawczej wartości twierdzeń humanistyki, które z jednej strony rościły sobie prawo do ważności powszechnej, z drugiej zaś były zrelatywizowane kulturowo i historycznie. Rozwiązaniem problemu miało być wskazanie szczególnego rodzaju doświadczenia, które towarzyszy interpretacji utrwalonych świadectw ducha ludzkiego – rozumiejącego doświadczenia życia.

Według Diltheya, proces interpretacyjny, a więc proces, w którym człowiek na podstawie zobiektywizowanych ekspresji innych istot zdobywa wiedzę o naturze ludzkiej, to proces, w którym „życie dowiadyuje się o sobie w swoich głębiach” (tenże 2004, s. 29). Jako podstawową własność życia Dilthey wskazał jego zdolność do bezustannego dokonywania wykładni samego siebie.

Doświadczenie życia jest doświadczeniem, w którym życie zdobywa wiedzę o sobie samym. Takie określenie istoty doświadczenia życia nadaje strukturze owego doświadczenia bardzo charakterystyczne cechy. Po pierwsze oznacza, że życie jest podmiotem i przedmiotem owego doświadczenia. Ponieważ jedna istota może zrozumieć drugą tylko dlatego, że obie są istotami żywymi, doświadczenie życia jest doświadczeniem tego, co wspólne dla nich obu. Ponieważ wspólnota życia jest warunkiem możliwości porozumienia, więc doświadczenie życia musi być doświadczeniem mającym za przedmiot swój własny warunek możliwości¹.

Zauważmy, że doświadczenie, w którym dochodzi do zniesienia różnicy pomiędzy podmiotem i przedmiotem doświadczenia oraz różnicy pomiędzy doświadczeniem i jego warunkiem możliwości, w radykalny sposób odbiega od

¹ Por.: „(...) pojęcie życia ma u Diltheya sens zasadniczo dwuznaczny: występuje zarazem jako przedmiot i podmiot poznania, najczęściej nie jako indywidualne istnienie, lecz łącząca ludzi wspólnota życia. Wreszcie nie jako pozbawiony kształtu przepływ, lecz jako całość porządków życiowych, podlegających rozwojowi w procesie dziejowym” (Paczkowska-Łagowska 2000, s. 95)

nowożytnych wyznaczników aktu poznawczego mogącego stanowić podstawę rzetelnej wiedzy. Dla Diltheya nie oznacza to jednak, że niemożliwa jest wiedza oparta na doświadczeniu życia.

Dilthey wiąże możliwość rozumiejącego doświadczenia życia z obiektywnym charakterem jego utrwalonych ekspresji (Paczkowska-Łagowska 2000, s. 92). Warunkiem możliwości zrozumienia przeżycia jest jego obiektywizacja. Różnica pomiędzy przeżyciem a doświadczeniem życia jest bardzo istotna. Doświadczenie życia jest czymś więcej niż tylko przeżyciem (Dilthey 2004, s. 104). Przeżycie ma charakter czasowy, przemijający, i jako takie jest niedostępne dla ludzkich procedur poznawczych. Paradoksalnie – gdy przeżywamy, nie rozumiemy tego, co przeżywamy. Dilthey odrzucał drogę introspekcji (Paczkowska-Łagowska 2000, s. 102).

Rozumienie zakłada przeżywanie, przeżywanie zaś staje się doświadczeniem życiowym dopiero dzięki temu, że rozumienie wyprowadza poza ograniczoność i subiektywność przeżywania w obszar całości i ogólności (Dilthey 2004, s. 106).

W przeciwieństwie do przeżyć trwałe są ich obiektywizacje. Aby przeżycie mogło być zrozumiane, musi zostać uzewnętrznione, a więc musi pojawić się w formie zobiektywizowanej – w formie względnie trwałego wytworu ducha ludzkiego.

Ujęcie ekspresji we względnie trwałą, podatną na interpretację formę umożliwia wiedzę o samym życiu. Tym samym okazuje się, że o ile życie jest niezgłębialne (Dilthey 1987, s. 214), o ile niepoznawalne jest indywiduum (Kuderowicz 1987, s. 197), to ich wytwory, dzięki swej zobiektywizowanej formie, poddają się procedurom dążącym do formułowania twierdzeń powszechnie ważnych. Jednak kategoria „ważności powszechnej” ulega na gruncie historycznej filozofii życia istotnemu przeformułowaniu. E. Paczkowska-Łagowska stwierdza, iż u Diltheya:

(...) twierdzenia nauk o życiu dziejowym, nauk humanistycznych, nie mają „ważności ogólnej”, jaka przypada twierdzeniom nauk o naturze. Poznanie życia, odnosząc się do życia każdorazowo przeżywanego, nie może zostać wyrażone w postaci „powszechnie ważnej” (Paczkowska-Łagowska, 2000, s. 141).

Jest oczywiste, że „ważność powszechna” obiektywizacji życia kłóci się z niezgłębialnym, twórczym charakterem życia (tamże, s. 141). Jednak obiektywizacja doświadczenia życia unika niebezpieczeństwa subiektywizmu dzięki „znaczeniu egzystencjalnemu” (tamże, s. 100), które posiada owo doświadczenie.

Zdaniem Diltheya, zrozumienie oznacza odniesienie konkretnego przeżycia do całości życia (Dilthey 2004, s. 206). Przeżycie zostaje osadzone w kontekście społecznych i kulturalnych całości, w ramach których ma miejsce dana ekspresja. Znaczeniem interpretowanego wytworu jest jego rola w danej epoce oraz jego funkcje kulturalne i społeczne (Kuderowicz 1987, s. 95). Rozumienie jest więc umiejętnością usytuowania tego, co jednostkowe, w obrębie całości, ujawnienia jego powiązań z innymi składnikami całości i wskazania jego możliwie wielu funkcji. Całość, o której mowa, to historycznie określony zespół sensów, znaczeń i wartości (tamże, s. 84).

Jednak rozumienie nie redukuje się do intelektualnej sprawności w rekonstruowaniu kulturowego kontekstu ekspresji. W filozofii Diltheya widać, że umiejętność odnalezienia miejsca konkretnego przeżycia w całości życia jest równocześnie aktem wyzwania się jednostki z ograniczeń subiektywnej perspektywy (Paczkowska-Łagowska 2000, s. 88). Dzięki rozumiejącemu doświadczeniu życia wznosi się ona poprzez poznanie „ducha obiektywnego”, a więc wspólnoty czy „przestrzeni rozumienia” wyznaczonej przez społeczne i kulturalne całości, do których przynależy, do poznania ogólnej natury ludzkiej (tamże, s. 89).

Doświadczenie życia z perspektywy, „która stawia człowieka poza wyznaczonymi interesem stosunkami praktycznymi” (tamże, s. 388), oznacza „zniesienie zaangażowania woli w realizację ograniczonych celów” (Dilthey 1987, s. 57). Wznosząc się ponad partykularną, egoistyczną perspektywę, indywiduum rezygnuje z własnej podmiotowości, otwierając się na ponadsubiektywną aktywność niezgłębialnego życia, które „dowiaduje się o sobie w swoich głębiach”. Jednostka uświadamia sobie, iż to nie ona a samo życie jest podmiotem doświadczenia (Paczkowska-Łagowska 2000, s. 99).

Przezwyciężenie subiektywnej perspektywy dokonuje się dzięki uświadomieniu sobie przez interpretatora, że, po pierwsze, perspektywa ta określana jest aktualnym stanem ducha obiektywnego – całością kulturowo-historyczną, której on sam jest elementem, i po drugie, że sens zobiektywizowanej ekspresji widoczny jest dopiero w odniesieniu do właściwej jej całości kulturowo-historycznej. Interpretator odkrywa tym samym, że znaczenie interpretowanej ekspresji oraz jego własna perspektywa są elementami nadsubiektywnej wspólnoty ducha. Odkrycie to jest odkryciem nadsubiektywnego charakteru procedury interpretacyjnej. Ważność powszechna interpretacji staje się możliwa, gdyż właściwym podmiotem procesu interpretacyjnego nie jest ograniczone subiektywnością swej perspektywy indywiduum, lecz samo życie.

Nadsubiektywny charakter procesu rozumienia wyraża się w jego zdolności do integracji jednostek we wspólnotę ducha. „Znaczenie egzystencjalne” interpretacji polega więc na tym, że interpretacja ta wznosi interpretatora do zobiektywizowanej struktury sensu, wyznaczającej horyzont rozumienia jego wspólnoty kulturowej.

Dzięki rozumieniu innych możliwości życiowych, danych nam w postaci „utrwalonych ekspresji ludzkiego ducha”, wznosimy się od tego, co szczegółowe, do tego, co ogólne. To, co uznawaliśmy za „własne życie”, każdorazowo „moje”, okazuje się związkiem wykraczającym poza naszą indywidualną szczególność i pojawia się jako moment uniwersalny, jako proces, który nie jest związany jedynie z konkretną sytuacją życiową, lecz dotyczy doświadczenia życia w ogóle (tamże, s. 99).

Porozumienie z drugim człowiekiem to zarazem zrozumienie swego miejsca w świecie i zrozumienie sensu całości życia. Hermeneutyczna integracja dokonująca się w doświadczeniu życia staje się fundamentem tożsamości wspólnot kulturowo-historycznych, a powstające dzięki niej zobiektywizowane, wspólnotowe struktury sensu umożliwiają egzystencjalną praktykę indywiduów. Proces rozpoczynający się od porozumienia dwóch istot żywych prowadzi do powsta-

wania coraz rozleglejszych struktur sensu, a w końcu do krystalizowania się normatywno-instytucjonalnych ram nadającym wspólnotowym formom życia charakter zorganizowanych społeczeństw. Owe normatywno-instytucjonalne ramy nazywa Dilthey obiektywizacjami życia i zalicza do nich: style życia, formy porozumiewania się, obyczajowość, prawo, państwo, religię, sztukę, naukę, filozofię (Dilthey 1987, s. 218).

Obiektywizacja jako kres doświadczenia

Teoria rozumiejącego doświadczenia życia Wilhelma Diltheya stała się przedmiotem krytyki Hansa-Georga Gadamera. Gadamer zarzuca Diltheyowi, że ten pomija:

(...) różnicę między dziejową istotą doświadczenia i naukowym sposobem poznania
(...) (Gadamer 2004, s. 335).

Według Gadamera, Dilthey trafnie rozpoznaje wewnętrzną dziejowość doświadczenia życia, jednak nie dostrzega radykalnego przeciwieństwa pomiędzy nią a zobiektywizowaną formą doświadczenia. Nieświadom sprzeczności, usiłuje uzgadniać ze sobą doświadczenie życia i jego zobiektywizowany wyraz. Tymczasem kategoria niezgłębialnego życia i obiektywna prawdziwość sądów, których przedmiotem jest owo życie, nie przystają do siebie. W filozofii Gadamera obiektywizacja nie tylko nie jest warunkiem możliwości doświadczenia hermeneutycznego, lecz stanowi jego kres.

Gadamer odróżnia od siebie proces obiektywizacji doświadczenia, zobiektywizowaną formę doświadczenia oraz obiektywizację życia, którymi dla Diltheya były formy wyrazu życia (tamże, s. 329). Zobiektywizowana postać doświadczenia jest – według Gadamera – podstawą nowożytnej nauki.

Celem nauki jest taka obiektywizacja doświadczenia, by uwolnić je od wszelkich momentów historycznych. Dokonuje tego eksperyment przyrodniczy swą metodyczną procedurą. Podobny efekt przynosi historyczno-krytyczna metoda humanistyki. Oba sposoby mają zapewnić obiektywność, czyniąc podstawowe doświadczenia powtarzalnymi dla każdego (tamże, s. 472).

Wedle Gadamera, proces obiektywizacji zorientowany jest na cel doświadczenia, którym jest poznanie prawdy. Owocem takiej teleologicznej interpretacji jest nadanie doświadczeniu postaci eksperymentu (tamże, s. 476). Doświadczenie zobiektywizowane ma stanowić podstawę dla niezmiennej, powszechnie obowiązującej i w pełni adekwatnej wobec swego przedmiotu teorii.

(...) wszelkie doświadczenie obowiązuje dopóty, dopóki się potwierdza, dlatego jego godność opiera się na jego zasadniczej powtarzalności. To zaś oznacza, że doświadczenie z istoty znosi w sobie swoje dzieje i wymazuje je przez to. (...) z samej istoty rzeczy płynie fakt, że teoria doświadczenia jest w pełni teleologicznie zorientowana na prawdę w nim zdobywaną (tamże, s. 473).

Istotę obiektywizacji należałoby określić jako wykluczenie niepoznawalności przedmiotu doświadczenia. Twierdzenie, że istotą procesu poznania jest wykluczenie niepoznawalności, brzmi jak tautologia w niczym nie zwiększająca wiedzy o procesach poznawczych. Jednak w swej teorii Gadamer pokazuje, że proces poznawczy staje się możliwy dzięki eliminacji tych cech przedmiotu

doświadczenia, które stanowią o jego niepoznawalności. Warunkiem możliwości wiedzy jest aprioryczny proces eliminacji niepoznawalności przedmiotu doświadczenia.

Proces obiektywizacji związany jest z korespondencyjną teorią prawdy: forma pojęciowa pojmowana jest jako obraz rzeczy, natomiast prawdziwość tego obrazu pojęta zostaje jako doskonałość odwzorowania (tenże, 2000, s. 39). Doskonalenie jakości odwzorowania odbywa się poprzez eliminację czynników, które decydują o niepowtarzalności doświadczenia – jego momentów historycznych – oznacza więc likwidację wewnętrznej dziejowości doświadczenia (tenże, 2004, s. 472). Likwidacji ulegają zarówno elementy związane z indywidualnością podmiotu doświadczenia (swoistością jego odniesienia do świata, autonomią systemu wartości, specyfiką właściwego mu momentu historycznego), jak też z niepowtarzalnością przedmiotu doświadczenia. Wszystkie elementy wyznaczające niepoznawalność przedmiotu zostają usunięte poza obręb horyzontu interpretacyjnego.

Co ważniejsze: proces likwidacji wewnętrznej dziejowości doświadczenia umożliwia manipulację przedmiotem doświadczenia. Pozbawiony indywidualności przedmiot doświadczenia przestaje być znaczącym celem-dla-siebie i zostaje w całości podporządkowany celom i działaniom podmiotu. Działania te w całości zorientowane są na swą skuteczność, pojmowaną jako powtarzalność rezultatów (tenże 2000, s. 40). W ten sposób ludzkie możliwości poznawcze, określane wyłącznie przez swą ogólność, ulegają redukcji do umiejętności panowania nad przedmiotem, a więc do wymuszania na nim przewidywalnych reakcji.

Tak przebiegający proces obiektywizacji doświadczenia staje się podstawą obiektywności zdobywanej w nim wiedzy. Wiedza jawi się jako obiektywna, ponieważ doświadczenie, o które jest oparta, jest powtarzalne. Dzięki tak osiągniętej ogólności wiedza staje się przydatna dla egzystencjalnej praktyki istot żywych.

Kiedy Gadamer określa konstytutywną cechę kondycji *Dasein* jako „zadanie inicjatywne” (*Aufgabe der Initiative*), idzie mu o składającą się z realizacji konkretnych, ograniczonych celów praktykę egzystencji, w której *Dasein*, będąc podmiotem działań, podtrzymuje poprzez nie własne bycie. W oczywisty sposób owa pragmatyka egzystencji oparta jest o powtarzalne schematy realizacji właściwych subiektywności celów. Stąd też ruch obiektywizacji doświadczenia ujawnia się jako realizacja podstawowej tendencji subiektywności: troski o własne bycie².

Ponieważ doświadczenie zobiektywizowane jest skutkiem procesu obiektywizacji, oznacza to, że jest postacią wtórną. Okazuje się więc, że skutkiem egzystencjalnej praktyki istot żywych jest wykształcenie się zobiektywizowanej postaci doświadczenia, która wypiera formę pierwotną, górując nad nią swymi praktycznymi zaletami. Jak ma się zobiektywizowana forma doświadczenia do doświadczenia życia? Otóż bez wątpienia zobiektywizowana forma doświadczenia służy realizacji egzystencjalnych potrzeb istot żywych, jest więc środkiem

² Analogia z Heideggerowską koncepcją „upadania” *Dasein* nie wydaje się tutaj przypadkowa. Jednak jej szczegółowa analiza wykraczałaby poza ramy niniejszej pracy.

podtrzymywania życia. Zatem całość procesu życiowego musi być zewnętrznym kontekstem formy zobiektywizowanej, kontekstem, który w normalnych warunkach umyka poza horyzont perspektywy skoncentrowanej na realizacji doraźnych, wyznaczanych potrzebami egzystencji celów.

Jeśli traktujemy doświadczenie życia jako doświadczenie mające za swój przedmiot życie, to zobiektywizowana forma doświadczenia może być określona jako doświadczenie życia. Jednak w hermeneutyce Gadamera widać, że doświadczenie, w którym życie jest przedmiotem, nie jest doświadczeniem życia, lecz doświadczeniem obiektywizacji życia. Jako przedmiot zobiektywizowanej formy doświadczenia, życie ulega obiektywizacji. Perspektywa zobiektywizowana ma do czynienia wyłącznie z obiektywizacjami życia.

Aby odnaleźć właściwy sposób doświadczenia życia przez istotę żywą, należy poszukiwać źródłowej postaci doświadczenia, które nie utraciło elementów eliminowanych w trakcie procesu obiektywizacji.

Gadamer twierdzi, że perspektywa obiektywizująca nie jest jedynym możliwym sposobem doświadczenia świata przez istotę rozumną. Nieuprzedmiotawiająca perspektywa ujawnia się choćby w sytuacjach granicznych, w wybieganiu ku śmierci, w doświadczeniu przez istotę żywą własnej skończoności (tamże, s. 82).

Doświadczenie życia jako doświadczenie niepoznawalnego

Źródłową, autentyczną postacią doświadczenia musi być doświadczenie, w którym dochodzi do głosu pierwotny, warunkujący wszelką aktywność egzystencjalną obszar. Zdaniem Gadamera, obszar ten stanowi zarazem warunek możliwości jakiegokolwiek doświadczenia, jak i jego medium. Owym apriorycznym warunkiem możliwości doświadczenia jest język (tamże, s. 84, 85).

(...) język niewątpliwie stanowi zarazem pozytywny warunek samego doświadczenia i nim kieruje (tenże 2004, s. 477).

Gadamer pojmuje język jako fenomen rozmowy, komunikacji, jako integrujący, sensotwórczy ruch wyłaniający duchowe wspólnoty, jednoczący indywidua w kulturowe całości. Ów ruch stanowi warunek możliwości wszelkiego sensu, wszelkiej wiedzy, nauki i wszelkiej w ogóle świadomej aktywności ludzkiej.

O ile zobiektywizowaną, teleologicznie zorientowaną na skuteczność poznawczą formę doświadczenia można by określić jako pozytywną, to formę doświadczenia rekonstruowaną przez Gadamera należałoby nazwać negatywną. Negatywność, cechująca istotę źródłowej postaci doświadczenia, bierze się stąd, iż:

(...) jako swój istotowy moment dziejowy byt człowieka zawiera zasadniczą negatywność, która występuje w istotowej relacji doświadczenia i zrozumienia (tamże, s. 485).

Owa negatywność ma swe odbicie w uczuciach, jakich doznaje poznający człowiek: w bolesności procesu rozpoznawania własnych błędów. Rozważając związek kategorii doświadczenia z dziejowością bytu ludzkiego, dochodzi Gadamer w końcu do wniosku, że autentyczne doświadczenie jest w swej najgłębszej istocie doświadczeniem ludzkiej skończoności (tamże, s. 486).

Istotą doświadczenia jest moment, kiedy w obliczu doświadczanego pod znakiem zapytania staje cała nasza dotychczasowa wiedza, w świetle której to, co doświadczane, jawi się jako problematyczne. Oznacza to, że doświadczenie dotyczy nie tyle jednostkowego faktu, będącego przedmiotem doświadczenia, co całości wiedzy, jaką dysponuje podmiot (tamże, s. 483). Wiedza zostaje zakwestionowana przez doświadczenie, gdy zostaje rozpoznana jako fałszywe uogólnienie (tamże, s. 481).

Oznacza to, że istotą doświadczenia hermeneutycznego jest moment rozpoznania ułomności wiedzy, i to nie ułomności aktualnej wiedzy interpretatora, ale istotowej ułomności wszelkiej w ogóle wiedzy. Jeśli wziąć pod uwagę, że wiedza jest celem i sensem procesu obiektywizacji doświadczenia, okazać się musi, że doświadczenie hermeneutyczne w istocie swej jest doświadczeniem ułomności obiektywizacji.

Innymi słowy: w swej negatywnej formie doświadczenie ukazuje zawodność i daremność powtarzalnych procedur podtrzymywania egzystencji, w które zaangażowana jest istota żywa. Burząc poczucie bezpieczeństwa i niszcząc zaufanie do dotychczasowej wiedzy o życiu, negatywna forma doświadczenia otwiera istotę żywą na prawdę o niemożliwości opanowania życia.

Gdy Wilhelm Dilthey wskazywał niezgłębialność, irracjonalność i niewyczerpywalność życia jako jego istotę, gdy cechą doświadczenia życia było zniesienie różnicy pomiędzy podmiotem i przedmiotem doświadczenia, a treść doświadczenia stanowił jego warunek możliwości, wnioskiem musiało być twierdzenie o niemożliwości jakiegokolwiek racjonalnej, dyskursywnej wiedzy opartej o taki typ doświadczenia. Jednak dla Diltheya warunkiem możliwości owej wiedzy było nie tyle samo doświadczenie, ile zdolność życia do wyłaniania obiektywizacji owego doświadczenia – zobiektywizowanych struktur sensu określających formy życia wspólnot kulturowo-historycznych.

Zasadniczy spór pomiędzy Diltheyem a Gadamerem dotyczy poznawalności przedmiotu doświadczenia hermeneutycznego. Dla Diltheya życie, choć niezgłębialne, jest poznawalne. Obiektywizacje życia wprawdzie nie są w stanie zawrzeć całej prawdy o życiu, mogą jednak wiernie oddawać prawdę o aspektach życia. Doświadczenie życia jest irracjonalne, ale poddaje się światłu myślenia logicznego (Paczkowska-Łagowska 2000, s. 92, 93).

Tymczasem dla Gadamera przedmiot doświadczenia hermeneutycznego jest niepoznawalny. Rozpoznanie obiektywizacji jako procesu deformowania autentycznej formy doświadczenia życia oznacza zakwalifikowanie doświadczenia zobiektywizowanego i wszelkiej dyskursywnej wiedzy jako deformacji autentycznego doświadczenia (Gadamer 2004, s. 484). Ponieważ wyznaczniki obiektywizacji to warunki możliwości dyskursywnej wiedzy, musi się okazać, że przedmiot doświadczenia hermeneutycznego jest niepoznawalny. Nieosiągalna jest żadna pełna, adekwatna do przedmiotu i w całości swej ujęta w skończonym, niesprzecznym systemie zdań wiedza o przedmiocie doświadczenia hermeneutycznego. Negatywność doświadczenia, w istocie swej, okazuje się spo-

sobem, w jaki dochodzi do głosu wykluczona w procesie obiektywizacji niepoznawalność jego przedmiotu.

(...) prawdziwe rozszerzenie naszego Ja, wygnanego w ciasnotę przeżywania, leży nie, jak sądzi Dilthey, w suwerennym rozumieniu, lecz w spotkaniu z niezrozumiałym (tenże 2000, s. 33).

Zapośrednicząca i różnicująca funkcja rozumienia

Istotą sporu Gadamera z Diltheyem jest stosunek obiektywizacji do doświadczenia życia. Dilthey podkreśla konstruktywną moc obiektywizacji, dzięki której powstają zobiektywizowane struktury sensu wyznaczające normatywno-instytucjonalny porządek egzystencjalnej aktywności wspólnot życia. Gadamer koncentruje się na destrukcyjnych skutkach obiektywizacji, przesłaniających niepoznawalność przedmiotu doświadczenia hermeneutycznego. Obiektywizacja jawi się jako dogmatyczny wysiłek przykrawania niewyraźnego życia do ram jednoznacznej, precyzyjnej teorii, roszczonej sobie prawo do powszechnej obowiązywalności i odgórnie dyskwalifikującej odmienne formy rozumienia. Dodajmy: wysiłek z góry skazany na niepowodzenie.

Opozycja pomiędzy Diltheyem a Gadamerem ukazuje wykluczające się własności samego życia i przeciwstawność funkcji pełnionych przez rozumienie.

Wilhelm Dilthey wielokrotnie wskazuje jako istotową własność życia jego wewnętrzną sprzeczność. Rozumie przez to współobecność tendencji wykluczających się, ale nadających dynamikę procesowi, w którym „życie samo wyjaśnia siebie we własnych głębiach”. Życie z jednej strony tworzy obiektywizację, z drugiej zaś usiłuje zrozumieć ich znaczenie. Elżbieta Paczkowska-Łagowska pokazuje, że rozumienie ekspresji życia jest ruchem przeciwnym niż właściwy życiu ruch wytwarzania znaczenia (tenże 2000, s. 65), lecz, że te dwa momenty wzięte razem składają się na „dochodzenie do głosu logosu życia” (tamże, s. 143), a więc na proces, w którym niezgłębialne, irracjonalne, niewyczerpywalne życie zostaje ujęte w odpowiadające myśli, trwałe i posiadające „ważność obiektywną” struktury pojęciowe, w wyniku czego życie rozpoznaje siebie jako podmiot ekspresji i treść formy zobiektywizowanej.

Wewnętrzna sprzeczność życia odpowiada wewnętrznej sprzeczności, którą odnaleźć można w Gadamerowskiej koncepcji języka i ról, jakie pełni w doświadczeniu hermeneutycznym. Język jest tutaj jednocześnie czynnikiem obiektywizacji oraz nieobiektywizowalnym medium doświadczenia.

Stosownie do podwójnej roli języka Paweł Dybel odnajduje w filozofii hermeneutycznej Gadamera dwa sposoby pojmowania roli rozumienia (Dybel, 2004, s. 412). W oparciu o rozróżnienia Dybla zaproponowaliśmy (Oziębłowski, 2006, s. 68) odróżnianie dwóch funkcji, w jakich może wystąpić rozumienie: funkcji zapośredniczającej i różnicującej.

W swej funkcji zapośredniczającej rozumienie służy pokonaniu obcości horyzontów interpretacyjnych – zapośredniczając pojęciowo niewyraźność przedmiotu doświadczenia hermeneutycznego jednocy je we wspólny horyzont rozumienia.

Realizuje się wówczas negatywny aspekt doświadczenia hermeneutycznego – interpretator doświadcza ułomności własnej, zobiektywizowanej perspektywy i tym samym otwiera ją na perspektywę swego rozmówcy. Integracja horyzontów dokonuje się w obliczu niepoznawalności właściwego przedmiotu interpretacji. Niepoznawalność życia znajduje wyraz we wzajemnym uznaniu przez rozmówców swej autonomii i indywidualności. Żaden z nich nie rości sobie prawa do pełnego i wyczerpującego rozumienia drugiej strony. Otwarcie horyzontu na rozmówcę jest jednocześnie otwarciem go na nieskończoną całość sensu tworzącą językowy proces autoprezentacji bytu, jednoczący partykularne formy rozumienia.

Pełniąc funkcję różnicującą, rozumienie zakreśla granice i specyfikę horyzontu interpretacyjnego poprzez wyraźne odróżnienie go od obcych mu form rozumienia. Dokonuje się to poprzez osadzenie horyzontu interpretacyjnego w stosownym kontekście kulturowym – przez identyfikację właściwego dlań zestawu przesądów i uprzedzeń będących warunkami możliwości rozumiejącego odniesienia do świata. Zakreślenie granic to obiektywizacja. Realizując funkcję różnicującą, rozumienie umożliwia praktykę egzystencjalną jednostki, która nie jest możliwa bez normatywno-instytucjonalnych ram tworzących zobiektywizowaną strukturę sensów konkretnej wspólnoty interpretacyjnej. Dzięki funkcji różnicującej jednostka nie tylko odnajduje kulturowy kontekst własnej formy rozumienia życia, ale odnajduje swe miejsce w strukturach wspólnoty.

Relacja pomiędzy funkcją różnicującą a zapośredniczającą jest dość osobliwa. Z jednej strony funkcje te są względem siebie komplementarne, z drugiej wykluczają się wzajemnie. Jeśli potraktować funkcję różnicującą jako ruch obiektywizacji doświadczenia, a zapośredniczającą jako ruch zniesienia obiektywizacji, funkcje te będą się wykluczać. Jeśli jednak zwrócić uwagę na fakt, iż skutkiem „stopienia horyzontów” musi być wytworzenie formy specyficznej, różnicującej się względem innych, oraz że analiza przesądów i uprzedzeń warunkujących specyfikę partykularnej perspektywy musi doprowadzić do odkrycia ponadsubiektywnego warunku możliwości rozumienia, okazuje się, że obie funkcje rozumienia są względem siebie komplementarne. Oznacza to, że doświadczenie hermeneutyczne – rozumiejące doświadczenie życia – zawiera zawsze dwa komponenty. Konkretna forma realizacji doświadczenia zależeć będzie od proporcji owych elementów. Zamiast jednego modelu doświadczenia życia, należy brać pod uwagę całe spektrum możliwości mieszczących się pomiędzy dwiema skrajnościami: formą zobiektywizowaną i negatywną.

Hermeneutyczna integracja

Wedle twórców filozofii hermeneutycznej, właściwą funkcją filozofii hermeneutycznej ma być budowanie porozumienia, „zbudowanie komunikatywnej wspólnoty” (Gadamer 1993, s. 65), tworzenie wspólnot sensu, w których odnaleźć się mają zarówno indywidualia, jak i społeczności (tenże 2000, s. 128).

Jeśli podstawową zasadą dziejowości ludzkiego istnienia jest jednanie się w sposób rozumiejący z samym sobą, to jest z całym własnym doświadczeniem świata, dotyczy

to także przekazu. Przekaz zaś to nie tylko teksty, ale również instytucje i formy życia (tamże s. 133).

Zbudowanie wspólnoty rozumienia ma być warunkiem możliwości życia społecznego.

Dopiero taka wspólnota, która tak bardzo jest wspólna, że nie istnieje już mój lub twój pogląd, lecz tylko wspólna wykładnia świata, umożliwia społeczną etykę i solidarność (tenże 2003, s. 10).

Innymi słowy: doświadczenie hermeneutyczne umożliwia istnienie wspólnot komunikacyjnych, te zaś są po prostu formami, w których istnieje życie. Rozumiejące doświadczenie życia jest więc nie tylko podstawą nauk humanistycznych, ale i warunkiem możliwości istnienia samego życia.

Gadamer akcentuje doniosłość integrującej mocy rozumienia, podobnie jak Dilthey. Jednak w przeciwieństwie do Diltheya, w filozofii Gadamera czynnikiem integracji nie są tylko zobiektywizowane struktury sensu tworzące horyzont interpretacyjny wspólnoty, ale przede wszystkim doświadczenie ujawniające istotową ułomność samej obiektywizacji.

Spór Gadamera z Diltheyem dotyczy roli, jaką pełni obiektywizacja w procesie budowania wspólnot sensu. Dilthey podkreśla konstruktywną moc obiektywizacji, dzięki której powstają zobiektywizowane struktury sensu wyznaczające normatywno-instytucjonalny porządek egzystencjalnej aktywności wspólnot życia. Gadamer koncentruje się na destrukcyjnych skutkach obiektywizacji, wyłaniającej jednoznaczne, precyzyjne teorie, roszczone sobie prawo do powszechnej obowiązywalności, odgórnie dyskwalifikujące odmienne formy rozumienia.

Jest stosunkowo jasne, jak wygląda integracja dokonująca się dzięki różnicującej funkcji rozumienia. Pojawienie się wspólnego horyzontu (Gadamerowskie „stopień horyzontów”) oznacza zakreślenie granic, poza którymi znajduje się to, co inne, a także to, co niezrozumiałe. W procesie różnicowania się tego, co zrozumiałe, i tego, co niezrozumiałe, dokonuje się określenie tożsamości wspólnoty rozumienia. Jednak najistotniejsze w tym procesie wydaje się wykluczenie poza horyzont interpretacyjny niepoznawalności życia.

Wykluczenie niepoznawalności musi być pojęte jako swoista egzystencjalna konieczność. Bez założenia możliwości wykształcenia skutecznych technik podtrzymywania egzystencji, aktywność istot żywych zostałaby sparaliżowana. Zrozumienie życia należy więc pojmować jako wytworzenie strategii egzystencjalnej zawierającej pojęciowy obraz świata, a więc zobiektywizowanej struktury sensu ulegającej w trakcie interakcji społecznych coraz dalej idącej specjalizacji i wewnętrznemu różnicowaniu, prowadzącym do wyłonienia się obiektywizacji życia – struktur normatywno-instytucjonalnych tworzących więź organizacji społecznej.

Zauważmy: powiązanie procesu obiektywizacji doświadczenia z procesem powstawania obiektywizacji życia rozjaśnia źródła roszczeń nauk humanistycznych do prawa formułowania twierdzeń powszechnie obowiązujących. Jeśli powszechna obowiązywalność twierdzeń nauk humanistycznych stanowi podstawę ważności powszechnej instytucjonalno-normatywnych obiektywizacji życia (lub tylko jej odmianę), to fakt, iż warunkiem możliwości istnienia życia jest istnienie obiektywizacji, uprawnia nauki humanistyczne do zgłaszania roszczeń do ważności powszechnej. Innymi słowy:

powaga nauk humanistycznych opiera się na znaczeniu, jakie nauki owe posiadają dla procesów formowania się więzi społecznej.

Jeśli twierdzenia powszechnie obowiązujące dotyczące życia są możliwe, to życie nie jest niepoznawalne. A więc roszczenie nauk humanistycznych do prawa formułowania twierdzeń powszechnie obowiązujących jest jedną z form procesu wykluczania niepoznawalności życia.

W procesie tym funkcja zapośredniczająca wydaje się nieobecna. Zauważmy również, że nie ma tu miejsca na doświadczenie życia. W obszarze działania różnicującej formy rozumienia życie przyjmuje postać praktyki egzystencjalnej i przedmiotu refleksji teoretycznej, nie jest natomiast przedmiotem³ doświadczenia.

Aby życie stało się „przedmiotem” doświadczenia (czy raczej doszło w nim do głosu), obiektywizacje życia muszą zostać rozpoznane jako formy wykluczenia niepoznawalności życia. Formy zobiektywizowane muszą ujawnić swe działanie polegające na usuwaniu prawdy o niemożliwości opanowania życia poza zasięg horyzontu rozumienia.

Właśnie doświadczenie ułomności obiektywizacji, ujawniające nieskończony, nieopanowywalny i niepoznawalny charakter życia, jest istotą doświadczenia hermeneutycznego. I to ono okazuje się warunkiem możliwości realizacji funkcji różnicującej. Gadamerowska teoria doświadczenia hermeneutycznego wskazuje, że „stopień horyzontów” dokonuje się w obliczu prawdy o niepoznawalności życia. „Otwarcie” horyzontu jest *de facto* jego zniszczeniem – ruiną pewności co do skuteczności egzystencjalnej praktyki opartej na obiektywizacjach życia. „Otwarcie” horyzontu to uznanie ułomności obiektywizacji. Dzięki zapośredniczającej funkcji rozumienia indywiduum staje wobec niepoznawalności życia – doświadczając falsyfikowania się pojęciowego obrazu świata zobiektywizowanego w granicach własnego horyzontu.

W oparciu o rozróżnienie zapośredniczającej i różnicującej funkcji rozumienia, zasadne wydaje się odróżnienie dwóch odmian procesu integracji: integracji instytucjonalnej – realizowanej w procesie obiektywizacji życia, oraz integracji źródłowej – realizowanej poprzez zniesienie czynników obiektywizujących.

Źródłowa integracja wspólnoty rozumienia dokonuje się w obliczu prawdy o niepoznawalności życia – bo tylko w obliczu tej prawdy uczestniczące w porozumieniu istoty żywe rozpoznają się jako równorzędni partnerzy porozumienia – na równi zdane na łaskę kapryśnego losu i niepewne jutro. Wilhelm Dilthey twierdził, że w doświadczeniu życia ujawnia się wspólna wszystkim istotom ludzkim natura. W oparciu o hermeneutykę Gadamera można chyba wskazać jako tę naturę bezradność wobec nieprzewidywalności życia. To, co w jednakowym stopniu łączy istoty rozumne, to omyłność – nieusuwalna ułomność wszystkich prób obiektywizacji życia.

³ Termin „przedmiot doświadczenia” jest w tym wypadku mylący. W doświadczeniu hermeneutycznym dochodzi do zniesienia różnicy pomiędzy przedmiotem i podmiotem doświadczenia, a więc nie ma tam właściwie żadnego przedmiotu. Tymczasem w ramach zobiektywizowanej formy doświadczenia życie właśnie jest przedmiotem doświadczenia, bo zostaje uprzedmiotowione w trakcie refleksji teoretycznej.

Podsumowanie

Celem pracy było wskazanie mechanizmów wykluczania niepoznawalności życia obecnych w rozumiejącej aktywności istot żywych. W oparciu o hermeneutykę życia Wilhelma Diltheya scharakteryzowaliśmy proces życiowy jako ruch wyłaniania obiektywizacji życia. W oparciu o hermeneutykę filozoficzną Hansa-Georga Gadamera wskazaliśmy, iż tendencji do obiektywizacji życia, wykluczającej poza horyzont rozumienia niepoznawalność życia, towarzyszy przeciwna tendencja zmierzająca do zniesienia czynników obiektywizujących doświadczenie życia. Wskazaliśmy, iż obie tendencje obecne są w procesach hermeneutycznej integracji wspólnot życia. Wskazaliśmy tym samym, iż kresem doświadczenia życia jest jego petryfikacja w formach zobiektywizowanych. Oraz, że kresem obiektywizacji jest doświadczenie, w którym życie ukaże się jako przekraczające możliwości jakiegokolwiek obiektywizacji.

Bibliografia

- Dilthey W. (1987), *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. Paczkowska-Łagowska E., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Dilthey W. (2004), *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. Paczkowska-Łagowska E., Wydawnictwo: słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Dybel P. (2004), *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*, TWiAPN Universitas, Kraków.
- Gadamer H.-G. (2000), *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, przeł. Łukasiewicz M., Michalski K., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Gadamer H.-G. (2003), *Język i rozumienie*, przeł. Dehnel P., Sierocka B., Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Gadamer H.-G. (2004), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Baran B., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kuderowicz Z. (1987), *Dilthey*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Legutko R. (2005), *Raj przywrócony*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków.
- Oziębłowski M. (2006), *Granica czy most? O funkcjach rozumienia w hermeneutyce H.-G. Gadamera*, w: *Diametros. Internetowy Serwis Filozoficzny przy Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 10 (grudzień 2006), ss. 65–77, uzyskane: 5.05.2007: <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl>.
- Paczkowska-Łagowska E. (2000), *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Wydawnictwo: słowo/obraz terytoria, Gdańsk.