



ERNST CASSIRER

Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*

Naturalistic and Humanistic Foundation of Philosophy of Culture

ABSTRACT: In this essay Ernst Cassirer addresses two currents of the philosophical reflection about man and culture that emerged at the end of the 18th century. The naturalistic one, conceives of man and culture as an outcome of the processes that takes place beyond the reach of human will and consciousness. Among such naturalistically oriented philosophies Cassirer includes Hegel's idealism, Taine's positivism and Spengler's psychologism. All of them imply a characteristic kind of historical fatalism. In opposition to such a deterministic vision of human development stands a philosophy that emphasizes the importance of individual decision and responsibility for the course of history. Cassirer names it "humanistic" as it places man in the very middle of its research. The initiators of this tradition were Johann Gottfried Herder and Wilhelm von Humboldt, foremost representatives of the German romantic movement. The philosopher who took up their humanistic thought and elevated it to the importance of a distinct knowledge was Wilhelm Dilthey. While bearing in mind who is the real creator of culture all these thinkers pay special attention to the question of man's responsibility for culture as well as for himself. The problem of human responsibility that totally escaped the attention of naturalistically oriented philosophers is somehow a distinguishing characteristic of all humanistic philosophies of culture.

KEY WORDS: Cassirer • man • culture • naturalism • humanism

Śród wszystkich dziedzin, które wyróżniamy w filozofii, dziedziną łądzącą najwięcej pytań i budzącą największe kontrowersje jest zapewne filozofia kultury. Już samo jej pojęcie nie zostało jeszcze wyraźnie zakreślone i jednoznacznie zdefiniowane. Brakuje nie tylko ustalonych i powszechnie akceptowanych rozwiązań podstawowych problemów; o wiele bardziej

* [Źródło: E. Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, [w:] idem, *Erkenntnis, 'Begriff, Kultur*, oprac. Rainer A. Bast, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, s. 231–261. Pierwsze wydanie: Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar, 5. följden, Ser. A, Bd. 7, 3, Göteborg 1939, s. 1–28. © by Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1993; © for the Polish translation by K. Chrobak and Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej. Przypisy ujęte w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumacza].

brak zgody, co do pytań, które można w tej dziedzinie zasadnie i sensownie postawić. Ten osobliwy stan niepewności wynika stąd, że filozofia kultury jest najmłodszą spośród dyscyplin filozoficznych i – w przeciwieństwie do innych – nie może powołać się na uświęconą tradycję i kilkusetletnią historię. Podział filozofii na trzy główne działy: logikę, fizykę i etykę dokonał się już w starożytności i od tego czasu pozostał niezmienny. Jeszcze Kant uznawał zasadność tego trójpodziału; wyjaśniał, iż odpowiada zupełnie naturze rzeczy i nie wymaga żadnej poprawki¹. Współczesne myślenie stopniowo dopiero uświadamia sobie, że u boku tych trzech dziedzin, obok logiki, filozofii moralnej i filozofii przyrody, istnieją jeszcze inne samodzielne formy i kierunki refleksji filozoficznej. Również pod tym względem epoka renesansu jest początkiem szczególnego i oryginalnego rozwoju. W szesnastym i siedemnastym wieku dojrzeva powoli nowe zadanie: tworzy się to, co Dilthey nazwał „naturalnym systemem nauk o duchu (*Geisteswissenschaften*)”. Jednak ów „naturalny system nauk o duchu”, który zawierał pierwsze zarodki przyszłej filozofii kultury, pozostaje wśród systemów filozoficznych swej epoki na razie jeszcze jakby bezdomny. Nowe, które doszło tu do głosu, jeszcze długi czas było wypierane i powstrzymywane. Zjawisko to nie jest wcale przypadkowe czy marginalne. Wywodzi się bowiem z najbardziej pozytywnej i kreatywnej siły, jaką dysponowały owe pierwsze wieki myśli nowożytnej. To matematyka i matematyczne przyrodoznawstwo kształtowało ideał poznawczy tej epoki. Zdawało się, iż u boku geometrii, analizy i mechaniki, nie ma już miejsca na naprawdę ścisłą, naukową refleksję. Jeśli wobec tego rzeczywistość kultury miała być dostępna i zrozumiała dla rozumu filozoficznego, jeśli nie miała pozostawać w mistycznym mroku lub w kajdanach teologicznej tradycji, musiała być ujmowalna i objaśnialna matematycznie, w tym samym sensie, co fizyczny kosmos. Spinoza, opierając się na tym podstawowym przekonaniu, starał się zrealizować systematyczną jedność etyki i geometrii. Odtąd świat człowieka nie powinien już stanowić „państwa w państwie”. Człowieka oraz jego dzieło musimy opisywać i traktować, jak gdyby chodziło o linie, płaszczyzny i bryły. Postulat ten jest zwieńczeniem Spinozjańskiej nauki o jedności (*Einheitslehre*), która jest nie tylko monizmem metafizycznym, lecz również ścisłym monizmem metodycznym. Z dziedziny adekwatnego poznania filozoficznego pojęcie celu jest wykreślone; jeśli się bowiem cofniemy do źródeł tego pojęcia, okaże się, że jest nim wyłącznie błąd

¹ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, [w:] idem, *Sämtliche Werke*, oprac. Cassirer, t. IV, s. 243 [Wyd. polskie: I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 3].

antropomorfizacji, podczas gdy prawda przysługuje wyłącznie czystemu, matematycznemu pojęciu prawa.

Metodyczny monizm Spinozy znacząco wpłynął na dalszy rozwój filozofii. Ponowne narodziny spinozizmu, które przypadają na koniec osiemnastego wieku, dokonały się właśnie pod hasłem postulatu jedności, będącego jego ważnym i istotnym motywem, co pozwoliło później Schellingowi bezpośrednio nawiązać do Spinozy; [Schelling] wyraźnie wyjaśnia, iż jego filozofia tożsamości (*Identitätsphilosophie*) nie jest niczym innym, jak tylko dokończeniem tego, co w formie śmiałego szkicu przedstawił Spinoza. „Ponieważ natura filozofii – pisze Schelling w *Darstellung meines Systems der Philosophie* (*Prezentacja mojego systemu filozofii*) z roku 1801 – polega na traktowaniu rzeczy takimi, jakimi są same w sobie, tzn. jako nieskończone i stanowiące absolutne tożsamości, to celem prawdziwej filozofii jest udowodnienie, iż absolutna tożsamość (to, co nieskończone) nie wywodzi się z samej siebie i że wszystko, co jest, na tyle na ile jest, samo jest nieskończonością. Tylko Spinoza, spośród wszystkich dotychczasowych filozofów, zrozumiał tę tezę, choć i on do końca jej nie udowodnił, ani też nie sformułował jej na tyle jasno, by nie zostać w tej kwestii prawie powszechnie źle zrozumianym”².

Jednak mimo tych zapewnień o zgodzie i całkowitej jednomyślności ze Spinozą, Schelling nie może podjąć refleksji nad tym zagadnieniem w miejscu, do którego rozwinął ją Spinoza. Choć bowiem on także naucza o absolutnej tożsamości przyrody i ducha, to jednak jeden człon tego równania: pojęcie przyrody, zasadniczo się dla niego zmieniło. Schelling mówiąc o przyrodzie, nie myśli o bycie, którego istota sprowadza się do rozciągłości i ruchu. Nie pojmuje jej jako uosobienia porządków geometrycznych i praw mechaniki, lecz jako ogół żywych form i sił. Przyroda w ujęciu fizyki matematycznej staje się dla niego czystą abstrakcją, cieniem. Prawdziwa i autentyczna rzeczywistość przenika przyrodę tylko w postaci organicznego stawania się oraz organicznego kształtowania. Myśl filozoficzna wznosi się z tego pierwszego poziomu bytu do właściwego świata ducha: do świata historii i kultury. Od filozofii teoretycznej, która zapoznaje nas z prawami czasu i przestrzeni, z materią i siłą, poprzez sferę świadomości praktycznej prowadzi droga aż na poziom najwyższy, poziom oglądu estetycznego.

To, co nazywam przyrodą, jest poematem zaszyfrowanym w piśmie tajemnym i cudownym. Gdybyśmy jednak przeniknęli tę zagadkę,

² F.W.J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, §14, *Sämtliche Werke*, t. IV, s. 120.

rozpoznałibyśmy w niej odyseję ducha, który wiedziony cudownymi iluzjami, szukając sam siebie, sam przed sobą ucieka; sens przezierny bowiem przez świat zmysłowy tylko jak przez słowa, jak przez na poły tylko przezrystą mgłę świat fantazji, do którego chcielibyśmy dotrzeć³.

Powyższy pogląd Schellinga stanowi fundament romantycznej filozofii kultury. Jego siłą a zarazem słabością jest to, iż chce objąć jednym spojrzeniem i wyjaśnić za pomocą jednej zasady wszelkie zjawiska świadomości, poczynając od pierwszych, zanurzonych jeszcze w marzeniu przeblaskach myśli mitycznej, od legend i poezji, a kończąc na najwyższych manifestacjach myśli, w języku, nauce i filozofii. „Świat fantazji”, o którym pisze Schelling, oraz dziedzina ścisłego logicznego poznania nieustannie się tu przenikają; nie rozdzielają się, lecz wzajemnie nakładają i pokrywają. Romantyzm dzięki tej sile wyobraźni i intuicji stworzył swe największe dzieła. W nowym świetle postrzegał nie tylko przyrodę, w tym oglądzie i tym oglądem objął równocześnie wszelkie formy duchowego istnienia. Wydaje się, iż tutaj po raz pierwszy otwiera się możliwość odkrycia autentycznych i najgłębszych źródeł mitu i religii, języka i poezji, obyczaju i prawa. Wystarczy wspomnieć takie nazwiska jak Eichhorn czy Savigny, Jakob Grimm czy August Boeckh, aby uzmysłowić sobie, jak wiele ruch ten znaczył i w jak dużym stopniu zasłużył się dla ugruntowania historii prawa, historii języka i wiedzy klasycznej. Filozofia romantyzmu bez wątpienia przygotowała grunt pod to ogromne naukowe przedsięwzięcie i w szczegółach nieustannie je również inspirowała. Filozofia ta jednak nie była w stanie i nie wolno jej było w ścisły, logiczny sposób zapytać o z a s a d ę tego przedsięwzięcia. Bowiem już samym tym pytaniem musiałaby się wyprzec samej siebie; musiałaby wciągnąć w jasne światło rozumu to, co, zgodnie z fundamentalnym przekonaniem romantyzmu, jest dla rozumu niepojęte i na zawsze mu niedostępne. Jeśli już poszukiwano „zasady”, to nie mogło w niej chodzić o logiczne uzasadnienie, lecz o jakiś na wpół mityczny „początek”. Dla romantyzmu ten początek wszystkiego, co duchowe, będący jednocześnie tajemniczy ale i oczywisty, leży w „duchu narodu” (*Volksgeist*). To również jest pogląd naturalistyczny, nawet jeśli naturalizm ten przemawia językiem spirytualistycznej metafizyki. Historia i kultura bowiem zostały tutaj sprowadzone na łono życia organicznego. Nie posiadają rzeczywistej „autonomii”, żadnej mocy samostanowienia i samodzielności. Nie powstają na gruncie źródłowej spontaniczności Ja, lecz są cichym stawaniem się i wzrastaniem, które

³ Idem, *System des transzendentalen Idealismus*, Rozdział 6, §3, *Sämtliche Werke*, t. III, s. 628. [Wyd. polskie: F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentálnego*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1979, s. 367].

dokonuje się niejako samo z siebie. Jak wystarczy zakopać w ziemi nasiono, aby wyrosło z niego drzewo, tak też prawo, język, sztuka, obyczaje wyrastają z prasyły ducha narodu. Ten spokój i pewność kryją w sobie element kwietyzmu. Świat kultury nie jest już postrzegany jako świat wolnego czynu; przeżywany jest za to jako los. Savigny na przykład, kierując się tym właśnie pojęciem kultury, usiłował wyjaśnić kształtowanie prawa obyczajem, przyzwyczajeniem i wiarą narodu oraz ograniczyć je [*scil.* prawo] wyłącznie do tych dziedzin. Nieustannie podkreślał, że prawdziwe prawo może rozwinąć się tylko z takich „wewnętrznych, ukrytych sił”.

Wyższość i urok myśli opierającej się na idei organizmu – pisze Theodor Litt w książce *Individuum und Gemeinschaft (Indywiduum a wspólnota)*, która odznacza się szczególnie jasną i trafną metodyczną krytyką podstawowych myśli metafizyki organologicznej – polega na tym, że pod postacią bajecznie beztroskiej egzystencji rośliny przedstawia ze zmysłową plastycznością nieomyślnie rządy władzy, dla której mijające wieki, wszystkie wstrząsy i rozłamy biegu dziejów świata oznaczają tylko niewielkie zaburzenia; jej słabością jest jednak to, iż [...] wyraźnie neguje istnienie osobowe, co stanowi nieodłączny atrybut tej nauki⁴.

Ta słabość i to zagrożenie dopiero wtedy stają się widoczne, kiedy opada całun, którym romantyzm okrywa naturę i historię. Staje się to z chwilą, w której poznanie przestaje się już zadowalać czysto intuicyjnym zanurzeniem w prafundamentach życia i zamiast tego domaga się od życia wiedzy. Filozofia przyrody Schellinga zostaje tym samym odrzucona; jej miejsce zajmuje ideał nauki czysto empirycznej, która zarówno fenomeny życia jak i wszelkie fenomeny „duchowe” wyjaśnia za pomocą ogólnych praw przyrody. Nauka o życiu, biologia teoretyczna staje się tym samym wzorem i przykładem również dla rozważań historycznych oraz dla wszelkiej filozofii kultury. Przełom ten dokonał się w drugiej połowie XIX wieku, a swój najpełniejszy wyraz znalazł we francuskiej filozofii kultury. Należący do tego kręgu myśliciele wychowali się na *Cours de Philosophie positive (Kurs filozofii pozytywnej)* Comte’a. To fundamentalne dzieło pozytywizmu określa jego metodę i zakres problemowy. Jednak postępy nauki, której rozwój z uwagą obserwowali, wpłynął na nich znacznie silniej niż te ogólne założenia filozoficzne. Obraz świata, który dzięki niej odkrywali i który miał dla nich charakter ostateczny, został zbudowany przez fizykę klasyczną. Jej naczelnym aksjomatem było prawo przyczynowości pojmowane w duchu

⁴ Th. Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, wyd. 2, Leipzig–Berlin 1924, s. 153.

słynnej metafory „ducha Laplace’a”. Nawet wychowani na Kancie krytyczni myśliciele nie odważyli się podważyć tego rozumienia prawa przyczynowości. Jako przykład może posłużyć cytat z niewielkiej choć bogatej w treść pracy Otto Liebmann. W artykule *Die Klimax der Theorien (Apogeum teorii)* Liebmann wychodzi z założenia, iż mocny determinizm w równym stopniu dotyczy wszystkich obszarów ludzkiego myślenia, badania i poznawania, i że pod tym względem nauki o moralności nie różnią się niczym od nauk fizykalnych.

Czy chodzi o ruch ciał niebieskich i atomów, czy też cen rynkowych i notowań papierów wartościowych – pisze Liebmann – czy też o rekonstrukcję kolejności rewolucji geologicznych i przemian naszej planety lub pradziejów Rzymu opisanych w bajkach Liwiusza, czy też o pytanie o ludzkie charaktery, decyzje i działania lub też prądy morskie i zjawiska meteorologiczne, w każdym przypadku racjonalna nauka w odróżnieniu od dziecinnych przesądów opiera się na fundamentalnym założeniu, że w niedostępnych naszej obserwacji zakresach rzeczywistego stawania się panuje ścisły związek przyczynowy, który dokładnie odpowiada temu, jaki odkrywamy w przeprowadzanych sporadycznie doświadczeniach. Jednak niełatwy problem, jak to podstawowe naukowe przekonanie pogodzić z moralną wolnością woli i logiczną wolnością myśli, jest transcendentne i w naszej teorio-poznawczej analizie może zostać zupełnie pominięte, bez względu na to, od której strony problem ten będziemy starali się rozwiązać. Stanowiłby obcy i kłopotliwy wtręt oraz wprowadzałby jedynie zamieszanie. Jego miejsce jest zupełnie gdzie indziej. [...] ‘Nie wierzyć w cuda’ i ‘wierzyć w mocną, nie dopuszczającą wyjątków prawidłowość wszelkiego stawania się, tzn. zupełnie nie wątpić w konieczną, obiektywną i powszechną obowiązawalność zasady przyczynowości – oba te wyrażenia są wymienne lub synonimiczne⁵.

Przytoczyłem te słowa, gdyż szczególnie związę i dobitnie nakreślają sytuację nauk przyrodniczych i filozofii w drugiej połowie XIX wieku. Wszystkie te dziedziny badań stały przed dylematem, którego, jak się wydaje, nie mogły uniknąć. Musiały się opowiedzieć bądź to po stronie ideału „ducha Laplace’a”, bądź też po stronie przesądu. W ówczesnej sytuacji dla teoretyków poznania i krytycznie zorientowanych filozofów czymś oczywistym było, po której stronie się opowiedzieć. Dzisiaj oczywiście, gdy czytamy słowa Liebmann, ogarnia nas szczególne uczucie. Słowa te zostały napisane

⁵ O. Liebmann, *Die Klimax der Theorien. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre*, Straßburg 1884, s. 87 i nast.

jakieś 50 lat temu⁶; ileż się jednak zmieniło przez ten krótki czas w krytyce poznania i w teorii nauki! Żaden krytyk poznania nie odważyłby się dzisiaj wyklądać zasady powszechnego determinizmu w tej postaci, jaką nadał jej Liebmann. Staje bowiem przed wszystkimi doniosłymi pytaniami i wątpliwościami, które rodzi rozwój współczesnej fizyki teoretycznej. Nie wierzę, by te wątpliwości stanowiły rzeczywiste zagrożenie dla pojęcia przyczynowości i by mogły nas zmusić do opowiedzenia się po stronie indeterminizmu. W każdym jednak razie wymagają od nas, abyśmy ponownie przyjrzeni się temu, co jest, a co nie jest zawarte w powszechnym prawie przyczynowości. Tym jednak aspektem zagadnienia nie chciałbym się tutaj zajmować, gdyż dogłębnie omówiłem je w innym miejscu⁷. Zamiast tego chciałbym jedynie rozważyć wpływ, jaki aksjomat powszechnego determinizmu wywarł na kształtowanie się nauk o kulturze oraz formowanie podstaw filozofii kultury. Myśliciele francuskiej filozofii kultury, którzy jako pierwsi zmierzili się z tym problemem, choć za wzór obrali sobie fizykę, nie byli ani matematykami ani fizykami. Ich zainteresowania podążały w innym kierunku. Podstawy ich poglądów zostały określone nie przez obraz świata Newtona czy Laplace'a, lecz Darwina i Spencera. Również tutaj, podobnie jak u Schellinga i w romantycznej filozofii przyrody, przyroda i kultura zostają utożsamione i sprowadzone niejako do tego samego mianownika, tak, iż obie podlegają wspólnemu prawu, fundamentalnemu prawu rozwoju. Jednak kierunek tej unifikacji zmienił się i została ona opatrzona niejako przeciwnym znakiem. Różnica bowiem, która zdaje się istnieć pomiędzy przyrodą a kulturą, nie powinna być już, jak w romantyzmie, niwelowana poprzez spirytualizację przyrody, lecz materializację kultury. W celu ukonstytuowania rzeczywistej nauki o kulturze u steru należy postawić nie metafizykę czy teologię, lecz chemię i fizykę, zoologię i botanikę, anatomię i fizjologię. Organizm wciąż jest uznawany za wzorzec; jednak teraz przyjmuje się go tylko pod warunkiem, że w ostatecznym rozrachunku da się go zredukować do mechanizmu i całkowicie wyjaśnić w jego kategoriach.

Jednym z pierwszych myślicieli z tego kręgu, który podejście historyczno-kulturowe i historyczno-literackie nie tylko postulował, lecz również stosował z prawdziwym mistrzostwem, był Saint-Beuve. Nie był ani filozofem, ani też nie sposób go w jakimkolwiek sensie i w jakiegokolwiek dziedzinie nauki określić mianem ścisłego systematyka. Jego silną stroną nie jest to, co ogólne i fundamentalne, lecz bogactwo wiedzy o tym, co jednostkowe

⁶ [Niniejszy artykuł opublikowany został w roku 1939. Por. przyp. 1]

⁷ Por. mój tekst *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, Göteborgs Högskolans Årsskrift 1936: 3.

i wgląd w najsubtelniejsze szczegóły. Pod tym względem otworzył przed badaniami ideowo-historycznymi zupełnie nowe perspektywy. Jego wpływ na intelektualistów francuskich był tak znaczący, że Anatole France nazwał go „Doctor universalis” dziewiętnastego wieku. On sam z upodobaniem określał siebie mianem [„]przyrodnika w królestwie ducha[”]; chciał być „un naturaliste des esprits”⁸. Jednak to, co Saint-Beuve osiągał wrodzoną wirtuozerią i niezrównanym darem wczucia, to do postaci solidnej i ścisłej metody rozwinął dopiero jego wielki uczeń, Hippolyte Taine. Taine wprowadza w pierw solidny schemat, który odtąd miał obowiązywać wszelkie badania historyczno-kulturowe. Stwarza ową trójcę warunków, która jego zdaniem zawiera w sobie pełne wyjaśnienie poszczególnych zjawisk, trójcę: rasa, środowisko (*Milieu*), moment. Jeśli tylko upewnimy się co do tych trzech podstawowych elementów i jeśli tylko będziemy się ich ściśle trzymać, to [każdy] problem [historii idei] zostanie w zupełności rozwiązany. Jeśli je bowiem w odpowiedni sposób ze sobą powiążemy, będziemy w stanie wyczarować z nich całe spektrum historycznych zjawisk i fenomenów kultury, w pełnym bogactwie ich odcieni. I nie można zaprzeczyć, że Taine’owi faktycznie udało się dopełnić tego czaru w *Historii literatury angielskiej*⁹ i w *Filozofii sztuki*¹⁰. Nie trudzi go zbieranie niezliczonych szczegółów, aby poprzez nie naświetlić charakter i wiodącą postawę określonej epoki. W kolekcjonowaniu tych faktów nie kieruje się żadnym metodycznym planem. Wychwytuje je szczęśliwym trafem, bez ścisłego sprawdzania, tam, gdzie zawsze je znajduje. Anegdota ma dla niego takie samo znaczenie jak relacja historyczna lub dokument źródłowy; słowo wychwycone z kazania, ze współczesnej satyry, z pamiętnika zostaje nieomal bezkrytycznie zaakceptowane i wykorzystane w odpowiednim miejscu. Wizja Taine’a zbudowana jest z takich charakterystycznych szczegółików, z tego, co sam nazywa „de tout petits faits significatifs”¹¹. Jednak Taine zdaje sobie przy tym doskonale sprawę z tego, że proste złożenie pojedynczych faktów nigdy nie da w konsekwencji ściśle ufundowanej teorii naukowej. Również w jego przekonaniu dopełnieniem teorii jest jej część konstrukcyjna i dedukcyjna. „Après la collection des faits la recherche des causes”: po wyszukaniu jednostkowych zjawisk empirycznych badanie sił, z których się zrodziły. Zdaniem Taine’a,

⁸ Więcej na ten temat u Irvinga Babbitta, *The masters of modern French criticism*, Boston-New York 1912.

⁹ [Wyd. polskie: H. Taine, *Historia literatury angielskiej*, tłum. E. Orzeszkowa, S. Lewental, Warszawa 1900 (Obejmuje tom I i II edycji francuskiej)].

¹⁰ [Wyd. polskie: H. Taine, *Filozofia sztuki*, tłum. A. Sygietyński, Nakł. Księgarni Polskiej B. Połonieckiego, Lwów 1911].

¹¹ [„całością małych, znaczących faktów”].

jeśli tylko pozostaje się wiernym zasadom pozytywizmu, siły te wcale nie trudno znaleźć. Musimy je traktować jako siły czysto i m m a n e n t n e , a nie t r a n s c e n d e n t n e . Nie należą, jak ponadosobowe jedności i całości (*Einheiten und Ganzheiten*) romantycznych teorii, do świata ponadmysłowego, lecz są tymi samymi [siłami], które składają się na świat materialny i które nim rządzą.

Metoda nowoczesna, którą staram się stosować – mówi Taine we wprowadzeniu do swojej *Filozofii sztuki* – a która zaczyna opanowywać wszystkie nauki moralne, polega na tym, że dzieła ludzkie, a zwłaszcza dzieła sztuki, traktuje się jako fakty i produkty, których cechy trzeba oznaczyć, a przyczyn się doszukać, nic więcej. Nauka, tak rozumiana, nie prześladuje i nie przebacza; stwierdza i wyjaśnia. [...] Postępuje więc jak botanika, która z równym zainteresowaniem bada bądź drzewo pomarańczowe i laurowe, bądź sosnę i brzozę; jest przeto sama rodzajem botaniki, stosowanej nie do roślin, a do dzieł ludzkich. Świadczy to, że postępuje za duchem ogólnym, który zbliża dziś nauki moralne do nauk przyrodniczych i który, przekazując pierwszym zasady, ostrożność i kierunek drugich, udziela im zarazem właściwej przyrodoznawstwu pewności i zapewnia podobny rodzaj postępu¹².

Jeżeli jedną grupę faktów określamy mianem fizycznych, drugą zaś mianem duchowych lub moralnych, to zapewne po to, aby wyrazić jakąś treściową różnicę. Jednak dla sposobu ich p o z n a n i a okoliczność ta jest zupełnie bez znaczenia. Poznanie bowiem nie ma nigdy do czynienia z pojedynczymi faktami jako takimi, lecz zawsze z ich przyczynowym powiązaniem, a to w obu przypadkach jest tego samego rodzaju i jest w tym samym stopniu oczywiste.

Istnieją przyczyny ambicji, odwagi, szczerości, tak samo jak przyczyny procesu trawienia, ruchu mięśni czy ciepła zwierząt. Przywara i cnota są tak samo wytworami jak w triol i cukier – a każdy złożony byt powstaje z połączenia innych, prostszych elementów (*Gegebenheiten*), bez których nie mógłby istnieć. Podstawy własności moralnych wyszukujemy zatem dokładnie w ten sam sposób, jak poszukuje się ich dla własności fizycznych. Istnieje szereg doniosłych, ogólnych przyczyn, ich dziełem jest ogólna struktura rzeczy i ogólny przebieg zdarzeń. Religie, filozofia, poezja, przemysł i technika, formy społeczeństwa

¹² H. Taine, *Philosophie de l'Art*, wyd. 9, Paris 1901, s. 15. [Polski przekład cytowanego fragmentu za: H. Taine, *O naturze dzieła sztuki*, tłum. S. Krzemień-Ojak [w:] S. Krzemień-Ojak, *Taine*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, s. 172–173. Należy zaznaczyć, że Cassirer w przekładzie tego cytatu, określenie „sciences morales” tłumaczy jako „Geisteswissenschaften”].

i organizacji rodziny nie są właściwie niczym innym jak tylko piętnem, które te ogólne przyczyny odciskają na wydarzeniach.

Dziś – wyjaśnia z dumą Taine – historia, podobnie jak zoologia, odkryła swoją anatomię; i ku którejkolwiek gałęzi historii byśmy się nie zwrócili – nieważne czy z zamiarem postawienia pytania filologicznego, lingwistycznego czy też mitologicznego – w celu uzyskania nowych, owocnych rezultatów, zawsze musimy podążać tą samą drogą¹³.

Historyczny determinizm można próbować uzasadniać na trzy sposoby, opierając się przy tym na trzech różnych systematycznych założeniach. Dla porządku można je określić jako uzasadnienie fizykalistyczne, psychologistyczne i metafizyczne. Pierwsze znalazło swój najczystszy wyraz u myślicieli francuskiego pozytywizmu, u Comte'a, Sainte-Beuve'a, Renana i u Taine'a; drugie w filozofii współczesnej, w filozofii kultury Spenglera. Trzecie można znaleźć w Hegłowskiej filozofii dziejów oraz w jego fenomenologii ducha. Ujęcie i uzasadnienie fizykalistyczne opiera się na przekonaniu, że wszystko, co wydarza się w świecie człowieka, podlega ogólnym prawom przyrody i wyrasta na gruncie niezmiennych warunków naturalnych. Głównymi czynnikami, które całkowicie i jednoznacznie determinują wszelkie zmiany są warunki fizyczne, gleba, klimat, prawa dziedziczenia oraz społecznego naśladownictwa. Nie istnieje spontaniczność Ja, która prawa te mogłaby złamać a czynniki te przekształcić. Wprawdzie również w ramach tej teorii nie sposób zupełnie zniwelować aktywności Ja. Jakiś bowiem udział tej aktywności, nawet jeśli bardzo skromny, jest już uwzględniony i uznany w pojęciu rozwoju, które stanowi jej ramy. Zakłada ono, iż pojedynczy byt nie jest sztywno wbudowany w swoje środowisko i tym samym – powiedzmy – całkowicie od niego zależny, lecz że się do niego „dopasowuje”, a zatem może się w określonych granicach sam modyfikować. Aby oddać oba te aspekty pojęcia rozwoju, Comte ukuł osobliwe pojęcie „modyfikowalnego fatum”, „fatalité modifiable” – pojęcie, które miało mieć charakter empiryczny i pozytywny, o którym należy jednak powiedzieć, iż pod względem skomplikowania i antynomiczności nie ustępuje wcale tak zwalczanym przez Comte'a pojęciom metafizycznym¹⁴.

Reprezentantem drugiej postaci historycznego fatalizmu, którą nazwałem psychologistyczną, jest Spengler. Konstrukcji Spenglerowskiej towarzyszy przekonanie, że wznosi się zdecydowanie ponad wąskie ograniczenia pozytywistycznego naturalizmu. Nie pojmuje kultury jako wytworu

¹³ Idem, *Historie de la Littérature Anglaise, Introduction*, t. I, wyd. 8, Paris 1892, s. IX i nast.

¹⁴ O Comte'owskim pojęciu „fatalité modifiable” por. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922, s. 390 i nast.

określonych czynników fizycznych, lecz jako wyraz określonej d u c h o w o - ś c i (*Seelentums*) której nie da się znikąd wywieść, ani też wyjaśnić przyczynowo, i która [tym samym] musi zostać uznana za element źródłowy. Nie możemy pytać skąd i z czego powstaje dana kultura; jej narodziny są bowiem zawsze aktem mistycznym. Kultura rodzi się [w chwili], gdy jakaś wielka dusza „budzi się z praduchowego stanu wiecznie dziecięcej ludzkości”¹⁵. Jest oczywiste, iż takiego przebudzenia nie sposób opisać za pomocą pojęć nauk przyrodniczych, lecz daje się ono ująć tylko w formie przeczucia. Tym samym to nie nauka, lecz poezja staje się właściwym narzędziem filozofii kultury. „Traktowanie historii w sposób naukowy – wyjaśnia Spengler – jest w gruncie rzeczy zawsze czymś wewnętrznym sprzecznym [...] To przyrodę powinno się traktować w sposób naukowy, o historii zaś można mówić tylko w sposób poetycki”¹⁶. I tak też poetycko snuje swój dziejowy epos i tragedię o upadku Zachodu. Prezentuje nam szereg wielkich kultur, apollońską, magiczną kulturę Arabów, kulturę faustyczną czy też gotycką. Każda z nich jest całkowicie zamknięta w sobie, nieporównywalna z żadną inną i dla żadnej innej niezrozumiała, gdyż stanowi wyraz niepowtarzalnej duchowości, która rozkwita i więdnie, która jednak nigdy nie powraca w tej samej postaci. Ten mistyczny fatalizm oplata pojedynczy byt i pojedynczy czyn o wiele ciaśniej i podporządkowuje oba o wiele silniejszej i bardziej nieubłaganej konieczności niż „modyfikowalne fatum” naturalistycznego pozytywizmu. Tu bowiem znika jakakolwiek możliwość modyfikacji. Rozkwit i upadek kultur jest wyrokiem losu, którego w żaden sposób nie możemy uniknąć. Nie jesteśmy w stanie powstrzymać losu, nie możemy ani zahamować ani też cofnąć koła Iksjonu, do którego jesteśmy przywiązani. Wobec „niezwykłych losów” kultur (*Kulturseelen*), zanika wszelki pojedynczy byt i wszelka jednostkowa wola; jednostce nie pozostaje nic innego, jak tylko dać się im ponieść i w ich obliczu rozpoznać swą nicność.

Hegłowska filozofia dziejów zdaje się reprezentować diametralnie przeciwne stanowisko. Filozofia Hegla chce być bowiem filozofią wolności. Jednak idea wolności idealizmu metafizycznego, w formie, w jakiej legła u fundamentów systemu Hegla, gwarantuje możliwość wyzwolenia tylko podmiotowi nieskończonemu i absolutnemu, nie zaś skończonemu. Ten ostatni, podobnie jak wcześniej, jest nadal zupełnie bezwolny, gdyż nie jest

¹⁵ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, t. 1, rozdz. II/1, nr 7, wyd. 33–37, München 1923, s. 144. [Wyd. polskie: O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, tłum. J. Marzęcki, Wyd. KR, Warszawa 2001, s. 100].

¹⁶ Ibidem, nr 2, wyd. 33–37, München 1923, s. 131. [W polskim, skróconym tłumaczeniu brak tego cytatu. Odnośnie tego zagadnienia por.: O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, op.cit., s. 97–98].

niczym innym, jak tylko etapem przejściowym w ewolucji świata, narzędziem, którym posługuje się Duch Świata. Skończony podmiot tylko z pozoru jest sprawcą swych czynów; czym jest i co osiąga, w o wiele większym stopniu dzierży jako lenno od idei absolutnej. To ona przydziela mu jego rolę i określa zakres działania. „Podstęp Rozumu” polega zdaniem Hegla właśnie na tym, iż ten nieustannie mamy jednostki złudzeniem samodzielności, w rzeczywistości jednak im jej odmawiając. Rozum Absolutny posługuje się wielkimi celami i szczególnymi namiętnościami jednostki, jednak nie w interesie jej samej, lecz dla osiągnięcia własnych celów. Tak też, wobec wszechmocy samo się wzbudzającej idei, jednostka staje się zwykłą marionetką. Zdaje nam się, że jesteśmy motorem, a jesteśmy tylko trybikiem; jesteśmy narzędziem w ręku wyższej siły, która nakierowuje nas na własne cele i której nakazom podlegamy. Czy ten potrójny węzeł, zaciśnięty przez fizykę, psychologię oraz metafizykę, da się jeszcze jakoś przeciąć i w którym miejscu należy go przerwać, aby indywidualnemu bytowi i indywidualnemu czynowi przywrócić samodzielne znaczenie i samodzielną wartość?

Na to pytanie – pytanie, które spotykamy w punkcie wyjścia wszelkiej filozofii kultury – nie będę próbował odpowiedzieć w sposób ostateczny i systematyczny. W ramach tego skromnego szkicu zamiast systematyczną prezentacją muszę się zadowolić opisem historycznym. Nie można tego uczynić zwięźlej i lepiej, niż wspominając imiona tych, którzy abstrakcyjny ideał nowego „humanistycznego” uzasadnienia kultury nie tylko pojęli, lecz również poprzez swoje dzieło bezpośrednio nam pokazali i tchnęli w niego ducha i życie. W drugiej połowie osiemnastego wieku, w niemieckim klasycyzmie, rozwinął się ów nowy humanizm, zupełnie innego rodzaju, o wiele bardziej rozległy i dogłębny niż ten, któremu taką samą nazwę nadał renesans. Także renesansowy humanizm nie był zwykłym ruchem uczonych; także on w swych największych umysłach, jak Erazm, ucieleśniał uniwersalny ideał wykształcenia, który chciał wprowadzić i faktycznie wprowadził w życie. Jednak hasło „ad fontem” orientowało ten humanizm na przeszłość i nieustannie go w tę przeszłość wkiłało. Osiemnastowieczny klasycyzm jest innego rodzaju. Przy wielkim uznaniu i podziwie dla antyku, którym sam również był przesiąknięty i który odcisnął na nim swoje piętno, był o wiele bardziej zorientowany na przyszłość niż na przeszłość. W jego przypadku bowiem decydującym motywem jest wola kształtowania, a nie wola podziwiania. Herderowska wizja historii, w swych aspektach czysto filozoficznych, podąża za koncepcją Leibniza. Dla Leibniza zaś terażniejszość, o ile jest traktowana nie tylko jako byt fizyczny, lecz również jako prawdziwa duchowa terażniejszość, nieustannie kryje w sobie dwa aspekty. Jest „chargé du passé et gros de l’avenir”; jest wypełniona przeszłością, ale równocześnie

brzezienna przyszłością. Ten nowy wymiar, z którym ma do czynienia historyczny wgląd, wyczuwamy tak w Herderowskich *Myślach o filozofii dziejów*¹⁷, jak i w *Erziehung des Menschengeschlechts* (*Wychowanie rodzaju ludzkiego*) Lessinga. Ciężko jest jednak tę nową naukę o człowieku i tę nową „historyczną świadomość człowieka” (*Menschengefühl*)¹⁸, która jest w tym przypadku podstawowa, ująć i określić czysto pojęciowo. Możemy mieć w nią wgląd tylko poprzez dzieło Winckelmanna i Lessinga, Herdera i Schillera, Goethego i Wilhelma von Humboldta. Pewnego razu Goethe, w rozmowie z Eckermannem, wzbraniał się przed wszelką próbą wyrażenia *in abstracto* ogólnej idei, która leży u podstaw Faustowskiego poematu. „Bo i rzeczywiście mogłoby to dać bardzo piękny rezultat, gdybym tak bogate, barwne i w najwyższym stopniu urozmaicone życie, jak to, które pokazałem w *Fauście*, chciał nawlec na cienki sznureczek jednej jedynej idei przewodniej!”¹⁹. Również to w najwyższym stopniu różnorodne życie duchowe, które dochodzi do głosu w poezji i filozofii niemieckiego klasycyzmu, nie daje się wyrazić za pomocą jakiejś pojedynczej idei. Mylące i błędne byłoby posłużenie się w celu jej wyrażenia jedną z owych gładko oszlifowanych formułek, jak [uczynił to] Taine, który kochając takie formułki i wprost po mistrzowsku nimi operując, zamknął w nich swe podstawowe poglądy. W tym przypadku należy się raczej starać obrać drogę opisu pośredniego i pośredniej charakterystyki historycznej. Tutaj jednak, już na samym początku, pojawia się czynnik negatywny. Przyjęło się traktować osiemnastowieczny „ideał człowieczeństwa” (*Humanitätsideal*) przede wszystkim od strony etycznej; dostrzega się w nim, choć nie wyłącznie, lecz jednak w pierwszej kolejności, ideał etyczny. Takie ujęcie jest jednak bez wątpienia za wąskie. Dla Winckelmanna i Herdera, dla Goethego i Humboldta, jak również dla Schillera i Kanta właściwe znaczenie człowieczeństwa (*Humanität*) polega na czymś innym. Są wprawdzie przekonani, iż określona forma obyczajowości i określony porządek życia państwowego i społecznego jest następstwem „humanitas” i że stanowi niejako jego najbardziej dojrzały i szlachetny owoc. Jednak nie koncentrują się wyłącznie na tym jednym celu, przed oczami mają bowiem o wiele ogólniejsze zagadnienie i o wiele bardziej

¹⁷ [Wyd. polskie: J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1962].

¹⁸ Określenie Goethego, por. *Maximen und Reflexionen*, oprac. Max Hecker, Schriften der Goethe Gesellschaft, t. 21, Weimar 1927 [recte: 1907], nr 494, s. 107. [Wyd. polskie: J.W. Goethe, *Refleksje i maksymy*, oprac. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1977. W wydaniu polskim fragment nr 494 nie zawiera cytowanego terminu].

¹⁹ Rozmowa z Eckermannem z 6. maja 1827; [w:] *Goethes Gespräche*, oprac. Flodoard Frh. v. Biedermann, Leipzig 1910, t. III, s. 394. [Wyd. polskie: J.P. Eckermann, *Rozmowy z Goethem*, tłum. K. Radziwiłł, J. Zeltzer, PIW, Warszawa 1960, t. I, s. 398].

rozległy problem. To, co jest dla nich sednem pojęcia człowieczeństwa, nie wyczerpuje się w ramach form obyczajowych. Rozciąga się mianowicie na kreację wszelkiego rodzaju, niezależnie od tego, w jakiej szczególnej dziedzinie życia się realizuje. Główną cechą ludzkiego istnienia jawi się to, że człowiek nie tylko wyrasta pośród różnorodności zewnętrznych wrażeń, lecz również sam tę różnorodność poskramia, nadając jej określoną formę, która koniec końców pochodzi z niego samego, z myślącego, czującego, chcącego podmiotu.

Tę wolę formy (*Wille zur Form*) i moc nadawania formy (*Vermögen zur Form*) Herder i Humboldt uważają za istotę języka, Schiller uznaje za istotę zabawy i sztuki, Kant zaś odkrywa w strukturze poznania teoretycznego. Wszystko to, jako wynik, jako zwykły wytwór, byłoby ich zdaniem niemożliwe, gdyby nie leżący u podstaw specyficzny sposób wytwarzania. Fakt, iż człowiek jest zdolny do tego rodzaju twórczości, wydaje się być specyficzną i wyróżniającą go cechą charakterystyczną. „Humanitas”, w najszerszym tego słowa znaczeniu, określa owo jakże uniwersalne, a jednak w swojej uniwersalności jedyne w swoim rodzaju medium, w którym może powstać, rozwijać się i powielać wszelka „forma”. Przy czym wyróżnienie tej specyficznej sfery wcale nie pociąga za sobą uznania czy też żądania, abyśmy dla jej uzasadnienia i utwierdzenia, mieli przełamać i wykroczyć poza krąg naturalnych istnień. Kantowskiej „rewolucji w sposobie myślenia” rzeczywiście potrzebne było w pewnym sensie takie przeskoczenie i przełamanie pojęcia przyrody. Nauka Kanta opiera się na dualizmie przyrody i wolności, „mundus sensibilis” i „mundus intelligibilis”. Jednak Herder i Goethe nie podążają tutaj za Kantem. Pod ideą „humanitas”, widzą nie tyle specyficzny byt, co raczej pewną specyficzną dyspozycję. Spośród wszystkich stworzeń posiada ją tylko człowiek. „Rozróżnia bowiem / wybiera i sądzi / I może chwilę / obdarzyć trwałością”²⁰. To, czego dokonuje człowiek, to obiektywizacja, ogląd samego siebie ujęty w formę teoretyczną, estetyczną, etyczną. Forma ta widoczna jest już w najwcześniejszych wypowiedziach językowych, swoje bogactwo i różnorodność rozwija w poezji, sztukach pięknych, w objawieniu religijnym, w pojęciu filozoficznym. We wszystkim tym wyraża się właściwa człowiekowi zdolność i gotowość, jego „capacitas infinita”, posługując się słowami Comeniusa. Jednak owa „capacitas infinita”, zorientowanie na nieskończone, posiada w sobie równocześnie silne samoograniczenie. Wszelka forma wymaga bowiem określonej miary i jako

²⁰ [W. Goethe, *Boski pierwiastek*, tłum. J. Iwaszkiewicz, [w:] idem, *Dzieła wybrane*, t. I: *Poezje, pisma estetyczne i autobiograficzne*, oprac. S.H. Kaszyński, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 55].

czyste zjawisko jest z nią ściśle powiązana. Życie [rozumiane] jedynie jako życie płynące bez ograniczeń, nie jest w stanie wydać z siebie jakiegokolwiek formy; aby mieć udział w formie, musi się skoncentrować i w pewnym sensie skupić w jednym punkcie.

Choć postawionym tutaj problemem zajmowały się również metafizyczne systemy niemieckiego idealizmu i poszukiwały jego rozwiązania w ramach swoich własnych założeń i środków pojęciowych, to jednak nie sformułowały i nie uzasadniły tego poglądu w sposób *stricte* filozoficzny. To nie Fichte, Schelling czy Hegel, lecz Wilhelm von Humboldt zdołał przerzucić pomost [łączący przyrodę z istotą człowieka]. Nie można w pełni zrozumieć rozwoju myśli filozoficznej początku XIX wieku, skupiając się wyłącznie na wielkich systemach. Przy tak zawężonej perspektywie, która wciąż jeszcze dominuje w prezentacji historyczno-filozoficznej, pomija się coś ważnego i istotnego; nie dostrzega się duchowego powiązania, które przy studiach nad Humboldtem natychmiast się wyłania z pełną doniosłością i wyrazistością. Na pierwszy rzut oka dzieło Humboldta wydaje się o wiele mniej domknięte niż dzieło Fichtego, Schellinga czy Hegla. Im głębiej zapuszcza się w swoich rozważaniach, tym bardziej wydaje się gubić w szczegółowych badaniach naukowych oraz dotyczących ich detalicznych pytaniach. To wszystko jednak ożywia prawdziwie filozoficznym duchem i nigdy nie traci z oczu owej całości, której podporządkowane są jego badania. Wszystko to, czego dokonał Humboldt jako czynny mąż stanu, jako teoretyk polityki, jako filozof dziejów, jako estetyk i jako twórca filozofii języka, stoi pod znakiem jednej naczelnej idei: pod znakiem wszechobejmującego uniwersalizmu, który pragnie zarazem być i pozostać najczystszy indywidualizmem. Tutaj też uwidacznia się różnica między Humboldtem a Spinozą, którego myśl bardzo mocno na niego wpłynęła. Uniwersalizm Spinozy ma charakter i korzenie metafizyczne. Musi zażądać od Ja pewnego rodzaju samorezygnacji, jeśli ma ono dostąpić oglądu całości, adekwatnego poznania natury i boskości. Zdanie „*Omnis determinatio est negatio*” dotyczy bowiem również ludzkiej osobowości. Ta w swojej wyjątkowości i ograniczoności stanowi przeciwbiegun nieskończonego bytu boga i natury. Nie możemy się jej ucześcić, ani w niej zanurzyć, nie wystawiając się tym samym na niebezpieczeństwo antropocentryzmu i antropomorfizmu. Jednak nowy-humanizm (*Neu-Humanismus*), humanizm Goethego, Herdera i Humboldta domaga się tutaj innego powiązania. Hasło Spinozy, iż wszelkie ograniczenie jest przeszkodą, jest według niego [*scil.* nowego-humanizmu] ważne tylko wtedy, gdy chodzi o ograniczenie nałożone z zewnątrz, o formę, która zostaje wyciśnięta na przedmiocie przez zewnętrzne, jemu samemu obce siły. Wolna osobowość znosi jednak tego rodzaju określenie. Jest formą tylko o tyle, o ile sama

nałoży na siebie swą formę, dlatego też nie możemy w niej widzieć ograniczenia, przeciwstawionego nieskończonemu bytowi boga i natury, lecz musimy w niej rozpoznać i uznać autentyczną i źródłową siłę. To, co ogólne, przejawiające się w kulturze, w języku, w sztuce, w religii, w filozofii jest dlatego też zarazem indywidualne i uniwersalne. W tej dziedzinie bowiem to, co uniwersalne nie daje się ująć inaczej jak tylko w czynie jednostki, ponieważ tylko w nim może ono znaleźć swoją aktualizację, swe właściwe urzeczywistnienie. Humboldt zilustrował tę główną tezę w przedmowie do swego wielkiego dzieła *O języku kawi*, przede wszystkim na przykładzie języka. Język to dla niego „najbardziej jaskrawy ślad i najpewniejszy dowód, że człowiek nie posiada odrębnej indywidualności samej w sobie, że „ja” i „ty” to pojęcia, które nie tylko się nawzajem uzupełniają, lecz, gdyby dotrzeć do punktu ich rozdzielenia, są pojęciami prawdziwie identycznymi i że w tym sensie istnieją kręgi indywidualności od słabej, bezradnej i bezbronnej jednostki aż po prastare plemię ludzkości”²¹. Zdaniem Humboldta bez tego rodzaju źródłowego związku aż po wieczne czasy nie byłoby możliwe żadne wzajemne zrozumienie, [ani też] żadne ludzkie życie w medium języka. Humboldt jako badacz dziejów i filozof dziejów jest wierny temu przekonaniu i znajduje dla niego nowe potwierdzenie i uzasadnienie. Wszelkie dziejowe życie jest uwarunkowane narodowo i narodowo ograniczone; jednak w tym właśnie uwarunkowaniu i z niego czerpiąc swą siłę ma możliwość stać się świadkiem całości i niezłomnej jedności rodzaju ludzkiego.

Naród [...] jest duchową formą ludzkości nacechowaną określonym językiem, zindywidualizowaną ze względu na idealną totalność. We wszystkim, czym oddycha ludzka pierś, szczególnie jednak w języku, mieści się nie tylko dążenie ku jedności i całości, lecz również założenie, wewnętrzne przekonanie, że ludzkość mimo wszelkich podziałów, mimo wszelkich różnic, pierwotnie i ostatecznie jest jedna i niepodzielna. [...] Indywidualność rozdziela, w tak szczególnie jednak

²¹ [Mowa tutaj o trzyltomowym opracowaniu *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java (O języku kawi na wyspie Jawie, 1830–1835)*. Przedmowa do niego nosi tytuł *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues u. ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts (O zróżnicowaniu budowy języka ludzkiego i jego wpływie na rozwój umysłowy ludzkości)*. Wydanie polskie: W. v. Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, tłum. E.M. Kowalska, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001. Cytat, który podaje Cassirer nie pochodzi jednak z rzeczonyj przedmowy, lecz z pierwszej językoznawczej pracy Humboldta z roku 1812 zatytułowanej: *Ankündigung einer Schrift über die vaskische Sprache u. Nation nebst Angabe des Gesichtspunktes u. Inhalts derselben*. Wydanie polskie: W. v. Humboldt, *Zapowiedź rozprawy o języku i narodzie Basków*, [w:] idem, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, tłum. E.M. Kowalska, PWN, Warszawa 2002, ss. 168–180 (cytat pochodzi ze s. 178)].

sposób, że poprzez owo rozdzielenie rozbudza poczucie jedności, jawi się wręcz [ona] jako środek jej realizacji przynajmniej w [formie] idei. [...] Człowiek, dążąc w swej wewnętrznej głębi ku tej jedności i całości, pragnie wykroczyć poza ograniczenia swojej indywidualności; musi jednak równocześnie, podobny olbrzymowi, który swoją siłę czerpie tylko z dotknięcia matczynej ziemi i w niej [tylko] posiada całą swą moc, w tym wzniosłym zmaganiu wzmacniać swoją indywidualność²².

Rys ten znajduje odbicie również w „klasycyzmie” Humboldta. „Grecja – pisze w rozprawie *O zadaniach dziejopisa* – ukazuje nigdy przedtem ani potem niespotykaną ideę indywidualności narodowej; a jak w indywidualności tkwi tajemnica wszelkiego istnienia, tak wszelki postęp ludzkości, dokonujący się w dziejach powszechnych, polega na stopniu wolności oraz na swoistym wzajemnym oddziaływaniu na siebie indywidualności i wolności²³.”

Tak wyraźnie i dogłębnie zasada indywidualności nie została ujęta przez żaden z omawianych przez nas systemów historycznego determinizmu. Spoglądając na myślicieli francuskiego pozytywizmu, dostrzega się, iż ich naturalizm i determinizm w żaden sposób nie stanowił przeszkody dla rozumienia indywidualnego bytu. Wszyscy ci myśliciele nazbyt są artystami, aby nie być równocześnie indywidualistami. Jeśli jako teoretycy z pewnymi oporami przyznają jednostkowości specyficzną wartość, to jednak znają jej nieodparty urok i wciąż, niejako wbrew własnej woli, temu urokowi ulegają. Dysponują wszelkimi zdobyczami estetycznego wczucia i psychologicznej analizy; wykorzystują je, by w najdrobniejszych szczegółach odkryć i przedstawić to, co duchowe. Saint-Beuve w swoim wielkim dziele o Port-Royal, podobnie jak i w swoich *Causeries du Lundi* (*Pogadanki poniedziałkowe*) i w *Portraits littéraires* (*Portrety literackie*) stworzył nową formę i nową technikę portretu literackiego, w której [to sztuce] mało kto po nim był mu w stanie dorównać, nie mówiąc już o [jego] przewyższeniu. Również nauka Taine’a o wszechmocy „milieu” nie oznacza dla niego, że w oczach natura-

²² W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit* [recte: *Verschiedenheiten*] *des menschlichen Sprachbaues, Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, t. VII [recte: VI], 1, Berlin 1907, s. 125 [Do przypisu Cassirera zakradła się drobna nieścisłość. Mianowicie przytoczony cytat pochodzi z tekstu zatytułowanego *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues* (§11) opublikowanego w VI tomie *Gesammelte Schriften*. Z tytułowana nieomal identycznie przedmowa do książki *O języku kawi* mieści się w VII tomie *Gesammelte Schriften*. Choć *Über die Verschiedenheiten* nie było tłumaczone na język polski, fragment przytaczanego cytatu można znaleźć w: E.M. Kowalska, *Wprowadzenie*, [w:] W. v. Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, op.cit.].

²³ W. v. Humboldt, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, [w:] idem, *Gesammelte Schriften*, t. IV, s. 52 n. [Wyd. polskie: W. v. Humboldt, *O zadaniach dziejopisa*, [w:] idem, *O myśli i mowie*, op.cit, s. 45].

listycznie zorientowanego historyka dzieje rozplývają się w ruchach mas. Taine pragnie dotrzeć do duchowej zawartości każdej studiowanej przez siebie epoki, poprzez rozważanie jednostki, pod kątem jej pełnej, konkretnej określoności (*in seiner völligen, konkreten Bestimmtheit*). W zasadzie – wyjaśnia – nie ma ani mitologii ani języków; są tylko ludzie, którzy potrzebują słów oraz tworzą obrazy i pojęcia.

Dogmat sam przez się jest niczym; [aby go zrozumieć] trzeba się przyjrzeć ludziom, którzy go stworzyli, na przykład jakiegoś szesnastowiecznemu portretowi, jakiegoś dumnej i energicznej sylwetce arcybiskupa lub jakiegoś angielskiemu męczennikowi. Prawdziwa historia pojawia się dopiero wówczas, gdy historyk, przewyciężając dystans czasu, zaczyna dostrzegać człowieka żywego, czynnego, pełnego namiętności, mającego swoje zwyczaje, widzieć jego fizjonomię, głos, gesty i zachowanie i to tak wyraźnie i kompletnie, jak u kogoś, z kim przed chwilą rozstał się na ulicy. [...] Rien n'existe que par l'individu; c'est l'individu lui-même qu'il faut connaître²⁴. [...] Język, ustawodawstwo, katechizm, są to zawsze tylko abstrakcje; rzeczą prawdziwą jest tylko człowiek działający, człowiek cielesny i widzialny, który je, chodzi, walczy, pracuje. Odsuńmy przeto na bok teoretyczne rozważania na temat konstytucji i ich mechanizmu, religii i ich systemu, a starajmy się widzieć ludzi w ich warsztatach, biurach, na ich polach, pod ich niebem i słońcem, w ich domach, z ich ubiorami i posiłkami. To jest pierwszy krok ku [studiowaniu] historii²⁵.

Wydaje się, iż nie sposób już bardziej jaskrawie i otwarcie, niż ma to miejsce powyżej, wyrazić uznanie dla indywidualizmu. Czym właściwie jest jednak dla Taine'a samo indywidualium i gdzie mamy poszukiwać sedna jego istoty? Sedna tego doszukuje się on już nie, jak siedemnastowieczny i osiemnastowieczny humanizm, w „monadycznym” bycie, w „odciśniętej formie, która żyjąc rozwija się”. O wiele bardziej dostrzega ją w materii psycho-fizycznej, w podstawowym p o p ę d z i e, któremu każda jednostka podlega i którym jest równocześnie o władnięta. Jeśli już raz uchwyciliśmy ten podstawowy popęd, to tym samym ujęliśmy człowieka w jego całości, z jego wszystkimi wyobrażeniami i myślami, jego ideami i ideałami. Patrząc bowiem z punktu widzenia

²⁴ [„Wszystko istnieje tylko poprzez jednostkę, toteż jednostkę właśnie trzeba poznać” (tłum. za: H. Taine, *O głównym celu poznania historycznego*, tłum. S. Krzemień-Ojak [w:] S. Krzemień-Ojak, *Taine*, op.cit., s. 153)].

²⁵ H. Taine, *Historie de la Littérature Anglaise*, t. I, s. V i nast. [Polski przekład cytowanego fragmentu – za wyjątkiem ostatniego zdania – za: H. Taine, *O głównym celu poznania historycznego*, op.cit., s. 153–156. Cassirer zdanie „Rien n'existe...” pozostawia w oryginale. Tłumaczenie w przyp. 19].

historii ewolucji (*Entwicklungsgeschichte*), człowiek nie jest i nie może być niczym innym, jak tylko zwierzęciem wyższego gatunku: zwierzęciem, które poezję lub systemy filozoficzne produkuje z taką samą koniecznością, z jaką jedwabnik wytwarza swoje kokony, a pszczoły lepią swoje ule.

Co zostało tutaj powiedziane o indywidualach, to w Spenglerowskiej filozofii dziejów zostało odniesione do „duszy kultury”. Jak wyjaśnia Taine, nasz duch został skonstruowany tak samo matematycznie, jak mechanizm zegara. Podobnie i dusza kultury dla Spenglera, pomimo romantyczno-mistycznego odcienia, który ją otacza, jest mechanizmem, którego bieg, o ile tylko nam się uda znaleźć napędzającą go sprężynę, możemy szczegółowo określić i przepowiedzieć. Jednostki są całkowicie wprzężone w ten zębaty mechanizm. Ich samodzielna siła twórcza jest czystą iluzją. Błędem byłoby sądzić, iż kultura niemiecka przybrałaby inną postać i potoczyła się innym biegiem, gdyby Goethe lub Beethoven umarli w dzieciństwie. Bieg rozwoju duszy kultury wcale by nie został tym samym zmieniony: na jego dalszym etapie, w swych osiągnięciach zostaliby oni [*scil.* Goethe i Beethoven] „zastąpieni przez inne wybitne umysły”. Wysoce interesujące, tak z punktu widzenia systematycznego, jak i z perspektywy historii idei, jest obserwowanie, jak w tym poglądzie splatają się ze sobą dwa motywy, które pod względem swego sensu oraz źródła wydają się stanowić [swoje] przeciwieństwa i opozycje. Hegłowska filozofia dziejów w wolności dostrzega rzeczywiście wielki temat historii powszechnej, a tę ostatnią definiuje jako „postęp świadomości wolności”. Ludzie Orientu „wiedzieli tyle tylko, że wolny jest [ten] je d e n , świat grecki i rzymski, że wolni są n i e k t ó r z y ; to jednak, że m y wiemy, iż wszyscy ludzie jako tacy, to znaczy człowiek jako człowiek jest wolny, jest również udziałem dziejów powszechnych. Filozofia uczy nas, że wszelkie własności ducha istnieją tylko dzięki wolności, wszystkie są tylko środkiem do wolności, wszystkie jej tylko poszukują i tylko ją wydają; szczególną tezę filozofii spekulatywnej jest to, iż wolność jest jedyną prawdą o duchu”²⁶. Hegel wymaga jednak od filozofii, aby nie tylko uznała ten sąd jako taki, lecz, by go również udowodniła. Według niego może on zostać udowodniony tylko za pomocą metody dialektycznej oraz zawartej w tej metodzie immanentnej konieczności logicznej. Zdaniem Hegła, Kant i Fichte nie byli w stanie wypracować takiego dowodu. Dla nich wolność pozostawała ideałem, który jako taki jednak, został skazany na „bezsilność czystej powinności”. Aby przejść od powinności do bytu, aby ostatecznie pojednać ze sobą idee i rzeczywistość, należy wykazać, iż wszystko, co rzeczywiste jest rozumne a wszystko, co rozumne jest rzeczywiste. Francuski naturalizm,

²⁶ G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, t. IX, s. 22 i nast.

choć znacznie się oddalił od treściowych założeń systemu Heglowskiego, nigdy jednak wprost nie odrzucił jego założeń m e t o d y c z n y c h . Chociaż myśliciele z tego kręgu swój empiryczno-naukowy rymsztunek zapożyczyli z nauk Comte'a, to jednak z drugiej strony mocno na nich oddziaływała Heglowska logika i fenomenologia. Taine wyznał nam, iż lektura Heglowskiej logiki należała do najistotniejszych wydarzeń jego młodości – dodaje przy tym, że potrzebował aż sześciu miesięcy, aby przetrwać to monstrum²⁷. Chociaż [przyświecał mu duch] empiryzmu, przez całe życie przepelniony był pragnieniem, aby od tego, co faktyczne i przypadkowe przebić się do tego, co konieczne: „de passer de l'accidentel au nécessaire, du relatif à l'absolu, de l'apparence à la vérité”²⁸. To właśnie wydawało mu się wielkim zadaniem, nie stojącym już, jak wcześniej, przed filozofią spekulatywną, lecz przed nauką empiryczną, od którego zrealizowania nauka dziewiętnastego wieku zdawała się być niezwykle bliska. Także Renan w swoim młodzieńczym dziele: *L'Avenir de la Science (Przyszłość nauki)* wyraził nadzieję co do rychłego wypełnienia [tego zadania]. Nauka dokona tego, co obiecywała religia, a czego nie była jednak w stanie osiągnąć. Stworzy nową ludzkość oraz zapewni jej szczęście i pokój. Zostało to napisane jeszcze zanim Renan zetknął się z prawdziwą nauką. Oto obraz, który w formie entuzjastycznej wizji rysuje się przed tym 25-latkim. Im dalej jednak Renan, podążał swoją drogą, im bardziej zagłębiał się w swoją właściwą pracę, w pracę filologa, historyka religii, krytyka historii mitów i historii religii, tym bardziej wizja ta stawała się wątpliwa. Czyż również nauka nie zawodzi – pyta się teraz – gdy stawiamy przed nią żądania nie czysto teoretyczne, ale etyczne, to znaczy, kiedy traktujemy ją nie jako czysty instrument poznania, lecz jako właściwe narzędzie kształtowania życia? Coraz bardziej skłania się ku odpowiedzi twierdzącej; grozi to jednak utratą gruntu pod nogami. „Człowiek religijny” – pisze w jednej z notatek z dziennika – „żyje cieniem, my żyjemy cieniem cienia. Czym będzie żył ten, kto przyjdzie po nas?”²⁹.

Natychmiast wyłania się tutaj luka w naturalistycznym poglądzie na życie oraz w [odpowiadającym mu] ideale nauki. Coraz większym zagrożeniem staje się teraz dla naturalizmu to nowe pytanie: pytanie: „De quoi vivra-t-on après nous?”³⁰. Odsłaniającą się tutaj lukę Comte zdołał zapełnić jedynie przez wypracowanie wizji nowej pozytywistycznej i socjokrytycznej

²⁷ H. Taine, *Vie et Correspondance*, 4 tomy, 1903–1907, t. II, s. 30; por. I. Babbitt, *The Masters of modern French criticism*, op.cit., s. 224 i nast.

²⁸ H. Taine, *Historie de la Littérature Anglaise*, t. V, s. 410 [„aby przejść od przypadkowego do koniecznego, od relatywnego do absolutnego, od zjawiska do prawdy”].

²⁹ Por. W. Küchler, *Ernest Renan. Der Dichter und der Künstler*, Gotha 1921, s. 195.

³⁰ [„Czym będzie żył ten, kto przyjdzie po nas?”].

religii oraz wprowadzenie nowego kultu, kultu „Grand Être”. Tym samym jednak sprzeniewierzył się swojej własnej metodzie; popełnił μεταβασις εις αλλο γενοσ³¹. Gdyby się jednak chciało tego błędu uniknąć i aż do samego końca podążać drogą pozytywizmu i naturalizmu, popadałoby się równocześnie w coraz większe rozczarowanie optymistycznymi nadziejami na przyszłość, od których się wyszło. Żadnemu myślicielowi francuskiego naturalizmu nie udało się w zupełności uniknąć tego uczucia sceptycyzmu. Wszyscy oni czują, iż ten entuzjazm, który przenika i ożywia ich pracę naukową, „na zewnątrz nie ma mocy większej”³². W sferze praktyki muszą się czuć co najmniej zrezygnowani. Saint-Beuve powiedział kiedyś o sobie, iż w gruncie rzeczy jest melancholijnym sceptykiem, który nie jest nawet pewien swych własnych wątpliwości³³. Taine jest o wiele bardziej zdecydowany i doktrynerski, tej postawy nie wyparł się również jako historyk. Jego główne dzieło historyczne: *Les origines de la France contemporaine* (*Początki współczesnej Francji*) jest dalekie od urzeczywistnienia metodycznego ideału, który zarysował Taine. Nigdzie cnota i przywara nie są traktowane jak witriol czy cukier. Wprawdzie w przedmowie do *Origines de la France contemporaine* Taine wyjaśnia, iż historykowi musi być wolno pracować na sposób przyrodnika. Będzie zatem traktował swój przedmiot z pominięciem całego zaplecza myślowego i opisywał polityczny rozwój Francji tak, jak się opisuje metamorfozę owada³⁴. Mimo to, gdy zagłębimy się w jego dzieło, wszędzie wyczuwamy pełne pasji zaangażowanie w przedstawiane wydarzenia. Zamiast je wyłącznie opisać i wyjaśnić na gruncie ich ogólnych przyczyn oraz trójcy: rasy, środowiska, momentu, Taine chce badać i kierować, osądzać i oceniać. Sąd ten, sąd historyka i psychologa, jest daleki od owego Hegłowskiego obrazu dziejów powszechnych, zgodnie z którym w nich to powinna kryć się „idea”, czyli to, co prawdziwe, wieczne, po prostu potężne. Jak moglibyśmy wobec tego uwierzyć w zwycięstwo idei, jak moglibyśmy nie dostrzec, iż proces dziejowy jest kształtowany przez twardą realność zupełnie innego rodzaju i zupełnie innego pochodzenia? W każdym jego [scil. procesu dziejowego] punkcie odkrywamy wyłącznie empirycznego c z ł o w i e k a , ten zaś żadnym sposobem nie może wyrzec się swojej natury. Musimy, za Taine’em, odrzucić sen o „możności osiągnięcia doskonałości” (*Perfektibilität*). Odnośnie właściwych i istotnych cech człowieka, psycho-

³¹ [Dosl. „przeskok w inny rodzaj”. Logiczny błąd polegający na nieuprawnionym przeskoku w trakcie argumentacji z jednej dziedziny przedmiotowej w inną].

³² [W. Goethe, *Faust*, tłum. K. Lipiński, [w:] idem, *Dzieła wybrane*, t. II: *Dramaty*, oprac. S.H. Kaszyński, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 341 (wers 1569)].

³³ Por. I. Babbitt, *The Masters of modern French criticism*, op.cit., s. 111.

³⁴ H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, wyd. 12, Paris 1882, *Préface*, s. V.

logia i historia pouczają nas o [ich] całkowitej stabilności, której nie może zachwiać jakkolwiek rzekomy postęp kultury. Błysk ludzkiej „mądrości” przemija. To, co określamy tym mianem, jest jedynie szczęśliwym rezultatem [zbiegu] szczególnie sprzyjających okoliczności. Nie jest wobec tego w żaden sposób regułą, lecz wyjątkiem; *une rencontre* jak się kiedyś znacząco wyraził Taine. Charakter ludzkości jako całości nie zostaje przez taki „szczęśliwy traf” ani dotknięty, ani [jakkolwiek] zmieniony. Naturalizm wychodzi od faustycznego pragnienia wiedzy i apoteozy wiedzy, która sama ma przynieść wyzwolenie ludzkości. Jednak wiara, iż nauka jest w stanie nie tylko poznać ludzką naturę, lecz jest również powołana do wyleczenia jej ze słabości oraz wad, tym bardziej zawodzi, im bardziej myśliciele naturalizmu, jako historycy i psychologowie, zagłębiają się w jej zawartość. „Ce qu'on appelle nature – pisze Taine, szkicując realistyczną sztukę Fieldinga – c'est cette couvée de passions secrètes, souvent malfaisantes, ordinairement vulgaires, toujours aveugles, qui frémissent et frétilent en nous, mal recouvertes par le manteau de décence et deraison sous lequel nous tâchons de les déquiser; nous croyons les mener, elles nous mènent; nous nous attribuons nos actions, elles les font. Il y en a tant, elles sont si fortes, si entrelacées les unes dans les autres, si promptes à s'éveiller, à s'élancer et à s'entraîner, que leur mouvement échappe à tous nos raisonnements et à toutes nos prises”³⁵. Nie ma tu już śladu Heglowskiej wizji dziejów. Słyszymy jeszcze tylko mądrość Schopenhauera i Mefista:

Ten mały świata Bóg wcale się nie zmienia,
Tak samo dziwaczny, jak był w dniu stworzenia³⁶

Z tego wszystkiego przebija w gruncie rzeczy kryzys pojęcia rozwoju (*Entwicklungs begriff*), na którym wspiera się cała naturalistyczna filozofia kultury. Dialektyczny sens rozwoju, w postaci, w jakiej prezentuje

³⁵ H. Taine, *Historie de la Littérature Anglaise*, t. IV, s. 130. [Cytat pozostawiony przez Cassirera w oryginale: „Naturą zwie się [...] ów wylęg tajemniczych, często złych, zwykle niskich, zawsze [jednak] ślepych namiętności, którymi jesteśmy przepelnieni i które w nas buzują, skąpo tylko zakryte płaszczem dobrego wychowania i rozumu, pod którym staramy się je ukryć; wierzymy, iż nad nimi panujemy, jednak to one panują nad nami; sobie samym przypisujemy nasze czyny, są one jednak ich zasługą. Są tak liczne, tak potężne, tak wzajem splecione, tak rychło gotowe, by się przebudzić, by wybuchnąć, wzajem się poderwać, iż ich wzburzenie przełamuje wszelkie nasze rozumowania i wszelkie nasze próby ich ujarznienia”].

³⁶ [W. Goethe, *Faust, Prolog w niebie*, tłum. K. Lipiński, [w:] idem., *Dzieła wybrane*, t. II: *Dramaty*, wyd. cyt., s. 301 (wers 281 n.). Jeśli chodzi o analogię do filozofii Schopenhauera por.: A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. II, PWN, Warszawa 1995, s. 637 (Rozdział 38: *O historii*)].

się w systemie Hegła, nie pozostawia żadnych wątpliwości, iż wszelki rozwój nakierowany jest na jedyny i najwyższy cel, iż jest urzeczywistnieniem „idei absolutnej”. Ów odcień teleologiczny wcale nie zniknie, gdy pojęcie rozwoju utraci swój wymiar idealistyczny i ukaże się w *stricte* empiryczno-naturalistycznej formie. Bowiern również Comte i Spencer twierdzą, że naturą jako taką rządzi prawo postępu, dyferencjacji i osiągnięcia coraz to wyższych stadiów rozwoju (*Höherbildung*). Spencerowska nauka o rozwoju – [jak] twierdzi zupełnie słusznie Troeltsch –

stanowi, tak w sensie empirycznym, jak i refleksyjnym, doskonały odpowiednik dialektyki, faktycznie bowiem pierwsze inspiracje zawdzięcza przekazanym przez Coleridge'a koncepcjom Schellinga o wznoszeniu się życia ku coraz większej organizacji a zarazem indywidualności, koncepcje te następnie przełożył na sobie najbliższy pozytywno-przyrodniczy (*positiv-naturwissenschaftliche*) sposób myślenia³⁷.

Dla samego Spencera ten dualizm jego pojęcia rozwoju musiał być niewiódyczny; mimo całego empiryzmu i agnostycyzmu, w podstawach swego systemu jest on bowiem jeszcze bardzo „naiwnym” metafizykiem. Jednak krytyczne badanie samych założeń poznania biologicznego dało już wkrótce o sobie znać i odsłoniło nowe problemy. Musiało pokazać, w jak niewielkim stopniu czysto kauzalna teoria rozwoju może przyczynić się do udowodnienia „postępu” w obrębie przyrody oraz historii ludzkości. W tej sytuacji, chcąc być wiernym surowemu przykazaniu naukowego obiektywizmu, nie pozostawało nic innego jak tylko rezygnacja, rezygnacja, której się podporządkowano, która jednak, w porównaniu z początkowym, pełnym napięciem oczekiwaniem, musiała być odebrana jako rozczarowanie.

Jakie wnioski z powyższego powinniśmy wyciągnąć? Czy powinniśmy oskarżyć naukę, iż nie spełniła naszych oczekiwań i nie dotrzymała swoich obietnic? Czy powinniśmy w związku z tym, jak to się tak często i dość pochopnie czyni, ogłosić „bankructwo” nauki? Byłoby to przedwczesne i nierozsądne; gdyż nie jest winą nauki, że pozostaje nam dłużna odpowiedź na źle postawione pytanie. Jeśli domagano się od nauki, aby nie tylko umożliwiała nam poznawanie praw obiektywnej rzeczywistości w formie coraz wyrazistszej i dokładnej, lecz by ponadto przepowiadała swą własną przyszłość oraz przyszłość ludzkiej kultury, to źle formułowano problem i wysuwano błędne żądanie. Taka przepowiednia – musimy oczywiście przyznać i wyznać – nie jest możliwa ani na drodze empiryczno-indukcyjnej,

³⁷ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922, s. 421.

ani też dialektyczno-spekulatywnej. Jednak ten rodzaj „predeterminacji” stał się dla nas problematyczny nie tylko w sferze zjawisk natury duchowej, lecz również w odniesieniu do świata przyrody. Stopniowo musieliśmy zarzuścić ideał przepowiedni zupełnej, rozumiany w sensie ducha Laplace’a. Nie zarzucono jednak tym samym prawa przyczynowości; otrzymało ono tylko [nieco] inną, teoriopoznawczo nienaganną formę³⁸. Już na gruncie fizyki klasycznej krytycznie zorientowani fizycy, jak [choćby] Helmholtz, wyjaśniali, iż od przyrodnika jako takiego nie można ani oczekiwać ani domagać się do w o d u prawa przyczynowości, w zwyczajnym sensie [tego słowa]. Każdy bowiem dowód empiryczny – a tylko o taki może chodzić w przypadku badania przyrody – musiałby nas uwikłać w błędne koło. To jednak zdaniem Helmholtza nie może stać na przeszkodzie dalszego rozwoju przyrodoznawstwa. W tym przypadku odnosi się do nich jedna tylko rada: „Zaufaj i działaj!”. Badanie naukowe musi założyć prawo przyczynowości jako swą immanentną regułę, musi jednak również być świadome, jak dalece w swoim postępie może tę regułę wypełniać coraz bogatszą treścią empiryczną, a tym samym ją potwierdzać i utrzymywać [w mocy]³⁹.

Jeśli dotyczy to fizyka, to w sensie o wiele bardziej jaskrawym i wymownym również wszystkich nauk o duchu. Przyszła postać kultury nie daje się przewidzieć, ani też kompletnie nakreślić w oparciu o całą naszą wiedzę empiryczną o jej teraźniejszości oraz historycznej przeszłości. Również filozofia nie może samowolnie przekraczać granic naszej wiedzy empirycznej. Jako filozofia krytyczna chce poznać główne kierunki kultury; chce osiągnąć zrozumienie uniwersalnych zasad wszelkiego „nadawania formy” (*Formgebung*). Jednak również ona nie może prorokować; przynajmniej tam, gdzie chodzi nie tylko o byt i zdarzenie fizyczne, lecz o ludzki czyn. Ów czyn rozpoznaje się dopiero w swym własnym dopełnieniu i dopiero w nim staje się świadomy drzemiących w nim możliwości. Nie jest z góry zdeterminowany jakimś określonym, wyraźnie wydzielonym kręgiem możliwości, lecz nieustannie musi sobie szukać nowych możliwości i je sobie stwarzać. To poszukiwanie i tworzenie jest osiągnięciem rzeczywiście wielkich, naprawdę twórczych jednostek. Stąd też krytyczna filozofia kultury nie może unikać wciąż na nowo pojawiającej się niepewności co do losu i przyszłości ludzkiej kultury. Musi uznać granice historycznego determinizmu, granice kalkulowania przyszłości (*Vorausberechnung*). Jedyne, co można powiedzieć, to tylko tyle, iż kultura jest i będzie się rozwijać tak długo, aż nie zawiodą

³⁸ Więcej na ten temat w mojej książce: *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Göteborgs Höskolas Årsskrift, 1936: 3.

³⁹ H. v. Helmholtz, *Die Tatsachen in der Wahrnehmung*, (1878), [w:] idem, *Vorträge und Reden*, wyd. 4, t. 2, Braunschweig 1896, s. 244.

i nie wyczerpią się formotwórcze (*formbildend*) siły, które koniec końców biorą początek z nas samych. Taką przepowiednię możemy oczywiście postawić i dla nas samych, dla naszego własnego działania i dla naszych własnych decyzji, będzie ona jedyną istotną. Nie daje nam ona oczywiście z góry pewności co do konieczności osiągnięcia obiektywnego celu; uczy nas jednak, w obliczu tego celu, rozpoznać naszą własną, subiektywną odpowiedzialność. W tym punkcie nasza nie-wiedza nabiera nie tylko negatywnego, lecz decydującego pozytywnego znaczenia. Hegel w swej filozofii dziejów chciał dostarczyć ostatecznego spekulatywnego dowodu na to, iż rozum jest substancją i nieskończoną mocą⁴⁰. Zamiast tego jednak musimy przyjąć za Heglem, iż rozum „nie jest tak bezsilny, aby pozostawać tylko ideałem, tylko powinnością”⁴¹. Ta forma dowodu okazała się [jednak] za słaba; krytyka założeń systemu Heglowskiego pozbawiła ją podstaw. Jeśli się wróci od Heglowskiego pojęcia idei znów do Kantowskiego, od idei jako „absolutnej mocy” ponownie do idei jako „nieskończonego zadania”, to musi się tym samym zrezygnować ze spekulatywnego optymizmu Heglowskiego pojmowania dziejów. Zarazem jednak unika się również fatalistycznego pesymizmu z jego prorocztwami i wizjami upadku. Działanie ma znów wolną drogę, aby podejmować decyzje własnymi siłami i na własną odpowiedzialność, i wie, że od tej decyzji będzie zależeć kierunek i przyszłość kultury. ∞

PRZEŁ. I OPRAC. KAROL CHROBAK

ERNST CASSIRER (1874–1945) – niemiecki filozof, który po 1939 roku przyjął obywatelstwo szwedzkie. Przedstawiciel neokantowskiej szkoły marburskiej. Historyk filozofii, teoretyk poznania i nauki, kultury i myślenia mitycznego. Twórca teorii form symbolicznych. Autor m.in.: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*; *Philosophie der symbolischen Formen* (4 t.); *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (4 t.); *Kants Leben und Lehre*; *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*; *An Essay on Man*; *Myth of the State*.

⁴⁰ [Cassirer odwołuje się tutaj do następującego fragmentu z *Wykładów z filozofii dziejów* Hegla: „[...] rozum [...] jest zarówno substancją, jak i nieskończoną mocą, jest sam dla siebie zarówno nieskończonym tworzycielem wszelkiego życia przyrodzonego i duchowego, jak i nieskończoną formą, wprowadzającą ową treść w czyn. Jest substancją, a więc tym, przez co i w czym wszelka rzeczywistość posiada swój byt i trwanie; jest nieskończoną mocą, ponieważ rozum nie jest tak bezsilny, aby pozostawać tylko ideałem, tylko powinnością, i istnieć gdzieś poza rzeczywistością, nie wiadomo gdzie, jako osobliwość w głowach niektórych ludzi” (G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, tłum. J. Grabowski, A. Landmann, Warszawa 1958, s. 15)].

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, t. 1: *Die Vernunft in der Geschichte*, red. J. Hoffmeister, Hamburg 1980, s. 28. [Wyd. polskie: G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I, op.cit., s. 15; por. przyp. 41].

ERNST CASSIRER

ERNST CASSIRER (1874–1945) – German philosopher (after 1939 citizen of Sweden). Representative of Neokantian Marburg School. Historian of philosophy, theorist of knowledge and science, culture and mythical thought. Founder of the original theory of symbolic forms. Author of (*inter alia*): *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*; *Philosophie der symbolischen Formen* (4 volumes.); *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (4 volumes.); *Kants Leben und Lehre*; *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*; *An Essay on man*; *Myth of the State*.