

Anna Musioł

Aprioryczny wymiar filozofii kultury w perspektywie nowego humanizmu Ernsta Cassirera

Folia Philosophica 27, 179-193

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Anna Musioł

Aprioryczny wymiar filozofii kultury w perspektywie *nowego* humanizmu Ernsta Cassirera

Próba namysłu nad niełatwą, bo niejednoznaczna, filozofią Ernsta Cassirera wynika z różnorodności i problematyczności samego neokrytycyzmu. Fundamentów tej różnorodności upatrywać należy w stosunku do myśli Kanta. Stosunku, który neokantystów dzieli, gdyż każdy odczytuje filozofię Kanta inaczej; w zgodzie z indywidualnym odczuciem. I tak, w ramach szkoły marburskiej, której uczniem jest Cassirer, dokonuje się swoista rehabilitacja Kantowskiej logiki transcendentalnej, w szczególności transcendentalnej analityki jako procesu badania poszczególnych składników „całego naszego poznania *a priori*, [będącego] czystym poznaniem intelektualnym”¹. Cassirer korzysta z teoriopoznawczych założeń królewieckiego myśliciela, budując na ich podstawie oryginalny projekt transcendentalno-apriorycznej filozofii kultury. W tymże projekcie poznanie filozoficzne stanowią również — dane jako realności — procesy wolicjonalne. Te dokonują się jednak, jeśli ich apriorycznymi warunkami są — określające postać kulturowych obiektywizacji, a zatem stanowiące o jedności kultury — idee².

¹ I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. I n g a r d e n. Kęty 2001, s. 107. Analiza poznania apriorycznego powinna obejmować i skupiać się — zdaniem Kanta — na pierwotnych i czystych, a nie empirycznych pojęciach. Aprioryzm opiera się na pojęciach będących przedmiotem samego myślenia i pracy intelektu, a nie przedmiotem oglądania czy zmysłowości.

² B. T r o c h i m s k a - K u b a c k a: *Neokantyzm*. Wrocław 1997, s. 34—35.

Aprioryzm jako praca czystego intelektu jest — jak uczy Kant — nie intuitywnym, lecz dyskursywnym poznaniem przez pojęcia, które za pośrednictwem funkcji podporządkowują różne przedstawienia jednemu przedstawieniu. Powiązania tych przedstawień budują — będące funkcjami jedności — sądy, do których sprowadzić należy czynną rolę intelektu³. Rozważany jest tu problem możliwości poznania apriorycznego, dlatego należy zdać sobie sprawę, że także czyste pojęcia intelektu — kategorie — powinny mieć u swych podstaw czystą naoczność⁴. Kant stwierdza, iż czyste pojęcia intelektu istnieją jako logiczne funkcje sądów wyłącznie wtedy, gdy „przedstawiają one *a priori* syntetyczną jedność apercpcji, różnorodności danej w pewnej naoczności w ogóle”⁵. Zdanie to stanowi potwierdzenie jego epistemologicznej formuły o zmysłowości i intelekcie jako dwóch niesprowadzalnych, aczkolwiek zdanych na siebie władzach poznawczych. Logiczne pryncypia filozofii marburskiej akcentują zwłaszcza tę drugą, spontaniczną władzę myślenia, której działanie opiera się na systemie kategorii, które to — w ujęciu Hermanna Cohena — są nie tylko formalnymi warunkami doświadczenia, lecz nade wszystko — determinującymi proces poznania formami myślenia. Przebiegający w nauce — jako tworze idealnym — proces poznania pozwala nazwać rzecz samą w sobie zmieniającym się w sposób nieskończony horyzontem, wyznaczającym całość poznania naukowego. Horyzont wskazuje na granice ludzkiej wiedzy, określając tym samym kondycję człowieka w świecie. Chociaż fakt istnienia granic wiedzy jest niepodważalny, to jednak człowiek — mając świadomość tego, co znane i nieznanne, a także tego, co dane, i tego, co poszukiwane — podejmuje wysiłek ich przekroczenia.

Tak oto potwierdza się przekonanie, że źródeł neokantyzmu marburskiego⁶ upatrywać należy w filozoficznym dyskursie Immanuela

³ Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 109—110.

⁴ Pierwotnie Kant oddzielał naoczność czystą od naoczności empirycznej. Jeśli poznanie ma mieć charakter poznania *a priori*, należy „podłożyć pod nie czystą naoczność [...], to znaczy wyobraźnia musi podłożyć *a priori* pod czyste pojęcie intelektu schemat, bez którego nie mogłoby ono mieć absolutnie żadnego przedmiotu, a w konsekwencji nie mogłoby posłużyć do wytworzenia poznania”. I. Kant: *O postępach metafizyki*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Gdańsk 2007, s. 35.

⁵ Ibidem, s. 32.

⁶ Jedną z najznamienitszych cech szkoły neokantyzmu marburskiego była jej niejednorodność. Zauważa ją Maria Szyszkowska, pisząc na ten temat w książce *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Autorka książki słusznie zauważa, że jedyną cechą spajającą uczniów tej — mającej jedyne poprzednika w osobie Friedricha Alberta Langego — szkoły była metoda transcendentna.

Kanta i w wiodącej roli poznania *stricte* naukowego. Trudno dopatrywać się tu jednak jakiegokolwiek fundamentalizmu, gdyż sposobem odczytania problemu rzeczy samej w sobie marburczycy odchodzą znacznie od pierwotnych sugestii królewieckiego myśliciela. Negatywizm ujawniający się z chwilą wprowadzenia pojęcia granicznego, z wtórującą mu próbą odrzucenia zmysłowości, przy jednoczesnym zaakcentowaniu wyłącznie metodologicznego znaczenia *Grenzbegriff*, potwierdza naukowy charakter szkoły⁷.

Cohenowski styl rozumowania każe traktować Kantowską *Ding an sich*⁸ jako ideę i upowszechnia przekonanie o niemożności utożsamienia empirycznej spekulacji z matematyczno-przyrodznawczymi rozważaniami⁹. Dlatego — jak zauważa dalej ta jedna z pierwszoplanowych postaci szkoły marburskiej — Kant zdaje się lekceważyć fakt nauki. Osobliwości takiego stwierdzenia wychodzą na jaw z chwilą przywołania przewodniej myśli filozofii krytycznej, w której konieczność i ścisła powszechność stają się nieodzownymi warunkami — wolnego od wszelkiej empirii, bo logicznie tę empirię poprzedzającego — poznania *a priori*¹⁰. O ile gwarantem owej powszechności poznania jest sąd obowiązujący na mocy prawa, o tyle jego konieczność warunkuje czyste logiczne myślenie. Tym samym marburskie zorientowanie na wiedzę stawia w emfazie logiczną strukturę nauki, czyniąc z niej systematyczną jedność¹¹. Tym słowem potwierdzają towarzyszy myśl Cassirera.

⁷ Zdaniem Hermanna Cohena, jednego z czołowych przedstawicieli szkoły marburskiej, rzecz sama w sobie powinna być traktowana jako całość poznania naukowego, ale zarazem powinna być również zadaniem poznania. Z tego względu filozof jest przekonany, że kontekst doświadczenia wystarcza do zrozumienia rzeczy samej w sobie. Por. A. J. N o r a s: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005, s. 202—203. „Das Ding an sich ist somit der Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnisse. [...] Das Ding an sich ist »Aufgabe«”. H. C o h e n: *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin 1918, s. 660, 661.

⁸ Cassirer krytycznie odnosi się do Kantowskiej rzeczy samej w sobie. Jego zdaniem, jest ona źle postawionym problemem, co w konsekwencji pozwala określić ją mianem *złudy myślenia* (*ein Täuschung des Denkens*).

⁹ Porównanie Kantowskiej rzeczy samej w sobie z ideą, która wyraźnie kieruje nas ku filozofii Platona, wymaga dopełnienia informacją, że marburczycy mają w tym wypadku na uwadze zwłaszcza ten fragment jego myśli, w którym idee nie stanowią bytów natury metafizycznej, lecz uchodzą za rudymenarne składniki logicznego myślenia i procesu poznania. Por. J. O ż a r o w s k i: *Metoda transcendentálna a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1959, nr 5, s. 144.

¹⁰ „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori, und gehören unzertrennlich zu einander”. I. K a n t: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von W. W e i s c h e d e l. Frankfurt am Main 1997, B3—B4.

¹¹ Por. A. J. N o r a s: *Kant a neokantyzm...*, s. 201—202.

Proponowana przez filozofa wykładnia teorii gnoseologicznej, o wyraźnie Kantowskiej proveniencji, czerpie z jego, podkreślającego prymat nauk matematyczno-przyrodniczych, *opus magnum*. Choć inspirowany przekonaniem, jakie myśliciel z Królewca zawarł w swej *Krytyce czystego rozumu*, Cassirer nie powiela ślepo proponowanych przez mistrza przekonań, lecz korzystając jedynie z transcendentalnej metody filozofowania, twórczo pyta o warunki możliwości przyrodoznawstwa. Jego zdaniem, krytyka poznania powinna wskazywać — o czym była już mowa — konieczne i niezbędne determinanty nauki w ogóle. Z tegoż przesłania wynika powaga brzemiennej w następstwa naukowo-dziejowego kontekstu, wyrażającego się w metodologicznej i historycznej analizie pojęć.

Stanowisko Cassirera potwierdza matematyczną teorię Cohena, utrzymującego i poświadczającego również, że przedmiotem myślenia jest pojęcie¹². Cassirer oddziela więc sferę zmysłowości od sfery myślenia i dodatkowo czyni tę drugą szczególną zasługą twórczej pracy Kanta. Odkrycie Kantowskiego aprioryzmu staje się przyczynkiem do odstąpienia od przebrzmiałej — jak się wydaje — teorii natywizmu. Odtąd bowiem o apriorycznym charakterze pojęć wyrokuje myślo-pojęciowy rozbiór doświadczenia¹³, a sama konstrukcja rozumu ludzkiego staje się warunkiem możliwości form apriorycznych i kategorii intelektu¹⁴. Czynny udział umysłu dookreśla specyfikę i determinuje charakter poznania, wpływając na swoiście transcendentalną relację: podmiot — przedmiot poznania. Ów podmiot jako ludzkie poznające *subiectum* tudzież jednostkowa świadomość, stojąca naprze-

¹² Poruszona w niniejszym miejscu kwestia pozwala zauważyć pewną różnicę między myślą Immanuela Kanta a neokantysty Cohena. Ten drugi bowiem uważa, że rozróżnienie: myślenie — doświadczenie, pociąga za sobą różnicę przedmiotu. I tak, o ile w przypadku myślenia przedmiotem tym jest pojęcie, o tyle w przypadku doświadczenia jest nim pojęcie sądu.

¹³ Wspomniana tu teoria natywizmu zainspirowana została prawdopodobnie filozofią Leibniza, która to stała się przedmiotem jednej z dysertacji marburczyka. Autor *Monadologii* czyni przedmiotem wiary przekonanie, że „wszystkie myśli i działania naszej duszy wypływają z jej własnego wnętrza [...] istnieją [bowiem] idee i zasady, których nie zawdzięczamy zmysłom, a które znajdujemy w sobie bez kształtowania ich, chociaż okazji dostrzeżenia ich dostarczają nam zmysły”. Por. G.W. Leibniz: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. I. Dąmbaska. Warszawa 1955, s. 47—48. Wiadomo jednak, że natywizm jako teoria zakładająca istnienie idei wrodzonych, wolnych od doświadczenia i wszelkich czynników zewnętrznych, znana była już znacznie wcześniej.

¹⁴ Bolesław Andrzejewski, objaśniając Cassirerowską metodologię, pisze, że marburczyk nie zwykł cenić Kanta-empiryka, za to wielkim uznaniem darzył głoszoną przezeń możliwość poznania *a priori*.

ciw rzeczywistości przedmiotów, wykorzystuje tablicę ponadindywidualnych, logiczno-apriorycznych kategorii oraz formy naoczności.

Dokonujące się w sferze czystej myśli poznanie potwierdza tezę przewrotu kopernikańskiego Kanta, gdyż „w cień [usunięte zostają — A.M.] metafizyczne rozważania na temat bytu w oderwaniu od poznającej go myśli”¹⁵. Konsekwencją tego staje się także dokonane przez neokantystę przesunięcie akcentu z pojęcia statycznej substancji na analizę pojęcia dynamicznej funkcji¹⁶. Tylko w ten sposób poznanie — wyzwalając się od metafizyczno-dogmatycznych spekulacji — przyjmuje postać wiecznego *fieri*, a właściwy mu przedmiot jawi się jako wciąż zapoznawany. Cassirer, rezygnując z pojęcia substancji, które Kant czyni ascendentem kategorii relacji, promuje pojęcie funkcji¹⁷. Ten teoriopoznawczy arealizm, skupiony na stosunkach funkcyjnych i wtórujących im racjonalnych prawach, zaświadczać ma o naukowości pojęć, które właśnie z racji swej naukowości powinny rozjaśniać niedopowiedzenia właściwe wyrażeniom pseudonaukowym. Epistemologiczna teoria Cassirera, „znosząca akcenty z »substancjalnych« uwarunkowań i koncentrująca się na »funkcjonalności« podmiotowych symboli, okazuje się owocna dla rozwoju jednego z najprężniejszych paradygmatów [...] pozwalających pojmować kulturę w sensie autonomicznej, symbolicznej [...] wytwórczości ludzkiego ducha”¹⁸. Symboliczny charakter wiedzy zdaje się potwierdzać między innymi funkcjonalna budowa naszego umysłu¹⁹. Rozum, wykorzystując logiczne pojęcia intelektu, systematyzuje wrażenia, a wewnętrzne symbole przedmiotów rzeczywistości fenomenalnej ukazują metodę jej percepcji. Co więcej, tak uchwycone znaczenie symbolu pozwala wyrugować kwestię zależności: empiryzm — racjonalizm, gdyż za jej sprawą świat przedstawia się podmiotowi jako rzeczywistość ikoniczna²⁰.

¹⁵ J. S ó j k a: *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*. Warszawa 1988, s. 7.

¹⁶ Najdobitniej stanowisko takie wyraził Cassirer w dziele *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Stwierdził w nim między innymi, że proces poznania powinien skupiać się na funkcjonalnym sposobie myślenia, a nie — jak to było dotąd — na spekulacjach natury metafizycznej.

¹⁷ Można pokusić się o stwierdzenie, że oto w tym właśnie miejscu swych intelektualnych dociekań wtóruje poglądom swego nauczyciela Hermanna Cohena.

¹⁸ B. A n d r z e j e w s k i: *Przedmowa do wydania drugiego*. W: E. C a s s i r e r: *Symbol i język*. Tłum. B. A n d r z e j e w s k i. Poznań 2004, s. 9.

¹⁹ W książce *Symbol i język* myśliciel przywołuje osobę fizyka Heinricha Hertza jako tego, który wszelką refleksję przyrodoznawczą podporządkował aktowi symbolizowania. Jak bowiem zauważył, „wytwarzamy sobie pozory lub symbole zewnętrznych przedmiotów [...]”. Por. E. C a s s i r e r: *Symbol i język...*, s. 50.

²⁰ Por. B. A n d r z e j e w s k i: *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*. Poznań 1980, s. 67.

Konieczne warunki doświadczenia są, jako formy symboliczne, niedająca się zredukować przesłanką poznania. Sam symbol zaś, choć nie odtwarza rzeczywistości, jawi się jako niezbędny, wręcz idealny element odbioru i właściwego ujęcia zjawisk zewnętrznych, jednocześnie wiążący człowieka siecią oddziałujących na niego symbolicznych instrumentów, które determinują jego kondycję w świecie. Formy te umożliwiają ogląd świata, ale zarazem budują także obraz rzeczywistości. Symboliczna siła obiektywizacji pozwala zażegnać uobecniająca się pomiędzy człowiekiem a światem natury dysonans, pomagając jednocześnie w zrozumieniu oraz interpretacji znaków świata²¹.

Ludzkie poznanie jest zatem zawsze poznaniem zapośredniczonym, a więc ograniczonym. „Gdyby udało się usunąć — pisze filozof — wszelką pośredniość wyrazu [...], wtedy nie napotkalibyśmy takiego bogactwa czystej intuicji [...], lecz otaczałaby nas na nowo owa ciasnota i ponurość”²². Nie mogąc się obejść bez udziału pośrednika — obrazu bądź symbolu — człowiek zadowala się oglądem wtórnym. Pochodności, której doświadcza, dostarcza mu *intellectus derivativus*, który stanowi jedynie jemu dostępne i właściwe narzędzie poznawcze²³.

²¹ Już John Michael Krois zakłada, że filozofia form symbolicznych stanowi Cassirerowską odpowiedź na negatywną recenzję filozofii życia. „Die Philosophie der symbolischen Formen bleibt unverstündlich, wenn übersehen wird: Sie ist das Resultat von Cassirers Auseinandersetzung mit der Lebensphilosophie”. J.M. Krois: *Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*. Hrsg. von H.-J. Braun, H. Holzhey und E.W. Orth. Frankfurt am Main 1988, s. 16; Por. A.J. Noras: *Neokantyzm Ernsta Cassirera*. W: I d e m: *Kant a neokantyzm...*, s. 215. Przekonania takie głosi i rozwija także Jürgen Habermas, podkreślając krytyczny stosunek marburczyka wobec tej, faworyzującej spontaniczność i żywiołowość, filozofii. Otóż zdaniem Cassirera, relacje: człowiek — człowiek oraz człowiek — przyroda, dopełnia niedająca się zredukować rzeczywistość języka czy symbolicznego medium. W ten sposób Cassirer spostrzega banalizowane dotąd braki zwolenników i propagatorów filozofii stawiającej w centrum dysput problem życia i witalizmu. Dowodem nieobojętności na modny swego czasu problem jest rozdział *The Argument over Vitalism and the Autonomy of Living Organismus* książki *Problem of Knowledge in Philosophy and Science in Modern Times*.

²² E. Cassirer: *Wesen und Wirkung des Symbolsbegriffs*. Darmstadt 1969, s. 199.

²³ Pierwotnie takiego rozgraniczenia dokonał Immanuel Kant. Rozdzielił on ogląd pierwotny (*intuitus originarius*), przysługujący jedynie — rozpoznającemu rzeczy same w sobie — intelektowi boskiemu, od właściwej człowiekowi naoczności wtórnej (*intuitus derivativus*). Pisze o tym w *Krytyce czystego rozumu*: „[...] chciałbym sobie pomyśleć taki intelekt, który by sam coś oglądał (np. intelekt boski), [...] to dla takiego poznania kategorie nie miałyby żadnego znaczenia. Są one jedynie prawidłami dla intelektu, którego cała zdolność polega na myśleniu, tj. na czynności doprowadzenia do jedności apercpejji syntezy tego, co różnorodne, a co z innego źródła jest dane intelektowi w naoczności [...]”. I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 163.

W ten oto sposób wytworzona przez człowieka symboliczna międzyprzestrzeń staje się substratem przyszłej kultury; przy czym substrat — ze względu na antysensualistyczne stanowisko Cassirera — stanowi wyraz stanu ducha, co w dalszej kolejności potwierdza jego definicję formy symbolicznej jako energii wiążącej duchową treść znaczenia ze zmysłowym znakiem²⁴.

Droga syntezy intelektualnej staje się niewystarczająca, co uwyraźnia się z chwilą, gdy logiczno-metodologiczny namysł staje wobec nowych pytań, a „wychodząc poza czyste formy wiedzy, [zmuszony jest skierować — A.M.] wzrok ku sumie duchowych form ujmowania świata”²⁵. Nowa postawa wiąże się także z przeobrażeniem wiedzy o człowieku, który staje się teraz myśląco-odczuwającą *jednością*. Człowiek, przemawiający dotąd niezawodnym językiem nauk aksjomatyczno-dedukcyjnych, dostrzega wartościujący język poezji, sztuki czy religii. Oto „waży się logika przełamać krąg poznania obiektywnego, krąg matematyki i przyrodoznawstwa, aby w miejsce tego utworzyć [...] logikę nauk kulturowych”²⁶. Panujący dotąd matematyczno-przyrodniczy byt nie wyczerpuje rzeczywistości, gdyż nie zawiera w sobie żywiołowości działań samego ducha²⁷.

Odtąd zantropomorfizowana, zidealizowana i przesiąknięta ludzkim duchem filozofia wykracza poza *chłodny* kantyzm, stając się czynną teorią kultury jako „zbioru form o różnym statusie symboliczności”²⁸. Człowiek, rozwijając własną egzystencję w obszarze form symbolicznych, staje się bezpośrednim kreatorem kultury. Samodzielnie zaprojektowana koncepcja form symbolicznych jest rezultatem

²⁴ „Unter einer »symbolischen Form« soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird”. E. Cassirer: *Wesen und Wirkung...*, s. 175.

²⁵ J. Habermas: *Wyzwalająca moc symbolicznego formowania. Humanistyczne dziedzictwo Ernsta Cassirera i Biblioteka Warburga*. W: Idem: *Od wrażenia zmysłowego do symbolicznego wyrazu*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 2004, s. 9; E. Cassirer: *Die Begriffsform im mythischen Denken*. In: Idem: *Wesen und Wirkung...*, s. 7.

²⁶ E. Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*. „Göteborgs Högskolas Arsskrift” 1942, Bd. 48, s. 13. Por. Idem: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Darmstadt 1961.

²⁷ „Das mathematisch-naturwissenschaftliche Sein erschöpft in seiner idealistischen Fassung und Deutung nicht alle Wirklichkeit, weil in ihm bei weitem nicht alle Wirksamkeit des Geistes und seiner Spontaneität befaßt ist. [...] Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur”. E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Teil 1: *Die Sprache*. Berlin 1923, s. 10—11.

²⁸ A. Kowalski: *Mit a sztuka w Ernsta Cassirera filozofii form symbolicznych*. W: *Filo-Sofija*. Red. G.A. Dominiak. Bydgoszcz 2003, s. 118.

głębokich i wieloletnich dociekań historycznych, teoriopoznawczych i zrodzonych z nich licznych intelektualnych pobudeń. Jedno z nich oddaje, dokonująca rzetelnej oceny zjawisk społecznych — a co się z tym wiąże — akcentująca społeczny wymiar filozofii i ponadprzeciętną rolę człowieka, historiozoficzna myśl Johanna Gottfrieda Herdera²⁹.

Jego zdaniem, człowiek zdolny odczytywać znaki rzeczywistości zewnętrznej, także świata przyrody, zawdzięcza ten fakt znamiennej wyłącznie dlań — zarówno moralnej, jak i artystycznej — intuicji. Władza ta kieruje człowiekiem według zasad *semiotyki duszy*. „Dusza odczuwająca i tworząca sobie obrazy, myśląca i tworząca sobie zasady jest jedną żyjącą siłą o różnych kierunkach”³⁰. Dlatego antropologiczna myśl Herdera niezwykle mocno oddziałuje na refleksję marburczyka, poświadczając, że człowiek jest tak uposażony, „by mógł posiadać zdolności rozumowe, a równocześnie posiadać bardziej subtelne zmysły, pozwalające na tworzenie narzędzi przekształcających świat materialny; na tworzenie sztuki, a także mowy”³¹, by w konsekwencji nabyć zdolność swobodnego autookreślenia siebie na mocy wolnych decyzji. Niemiecki filozof doby oświecenia zaznacza, że każda próba wyrokowania o człowieku zobowiązuje do odgórnego uchwycenia problemu, czyli potraktowania człowieka jako „wytworu organizującej siły”³² determinującej jego materialno-psychiczną warstwę. Ta nadnaturalna siła nadawać powinna „gatunkowi *homo* cechy człowieczeństwa”³³.

²⁹ Herderowski światopogląd kształtują ówczesne wydarzenia społeczno-polityczne. Źródłem jego *ludzkiej* filozofii upatrywać można w chętnym czerpaniu z tradycji wolnomularstwa i głoszonych na jego gruncie idei braterstwa i równości, a w rezultacie — idei *Humanität*. Ta apolityczna i konspiracyjna działalność, u której podstawy leżały dążenia emancypacyjne, postawiła go w opozycji wobec tak zwanej *Popularphilosophen* i stała się przyczyną polemicznych dysput z adwersarzami. Sam kieruje się między innymi myślą Rousseau, Hamanna czy mniej znanego Thomasa Abbta. Immanuel Kanta ceni głównie za próbę uprawiania filozofii w duchu *kat' antropon*. Warto w tym miejscu nadmienić, że sam Kant krytycznie ocenia jego, zawarte w *Myślach o filozofii dziejów*, rozważania na temat nieśmiertelności duszy. Ponadto Herder odrzuca, nazywając *krytycznym nad-rozumem*, aprioryczną filozofię Kanta. Wyklucza więc możliwość Kantowskich immanentnych, niezależnych od doświadczenia form, gdyż poznanie jest zapoznaniem „danych obiektywnej rzeczywistości” uzupełnionych Leibnizjańską teorią sił. Por. E. Adler: *J.G. Herder i oświecenie niemieckie*. Warszawa 1965, s. 188—189, 324.

³⁰ J.G. Herder: *Eine Metakritik zur Kritik der reiner Vernunft. Sämtliche Werke*. Berlin 1881, s. 19. Por. B. Andrzejewski: *Animal symbolicum...*, s. 73.

³¹ J.G. Herder: *Myśli o filozofii dziejów*. Wybór. Tłum. Z. Skuz a. Warszawa 2000, s. 23.

³² Ibidem, s. 25.

³³ Ibidem.

Teoria sił, którą tradycja filozoficzna określa niemieckim *Besonnenheit* i którą zdaje się tak mocno postulować Herder — sięgająca czasów Leibniza i *przedkrytycznego* Kanta — wiąże w jedno ciało i duszę, potwierdzając jego monistyczne stanowisko³⁴. Szukając idei humanizmu, Herder wkracza więc — podobnie jak wiele lat później Cassirer — w obszar świata kultury, sztuki czy literatury. Te bowiem odzwierciedlają ideę piękna i harmonii, czyniąc człowieka przysposobionym do rozumu i wolności. Poczucie estetyczne wraz z wtórującą mu ideą piękna również zwraca się przeciw skrępowaniu jednostki, wspierając jej rozwój i pomagając w urzeczywistnianiu pragnień.

Równie, a kto wie, czy nie bardziej inspirująca dla Cassirera okazuje się głębia poetyckiej refleksji Goethego, wielkiego zwolennika oświeceniowej wersji racjonalizmu, a także wielkiego obrońcy wolności i jednostki³⁵. W jego przekonaniu artystyczna imaginacja, której najpełniejszym wyrazem jest twórczość poetycka, otwiera „czystą zawartość prawdy własnego wewnętrznego bytu. Poezja (*Dichtung*) i prawda w korzeniach są jednym” — stwierdza³⁶. A więc i jemu szczególnie bliskie są rozmyślania o tym, co ludzkie. Podejmując problem człowieka, Goethe włącza ów problem w kategorie jedności, metamorfozy i ruchu, gdyż — jego zdaniem — o ile filozofia zwykła szukać tego, co trwałe, o tyle przeznaczeniem człowieka jest permanentne poszerzanie horyzontów. Wola bezustannej progresji sprzyja — pisze Cassirer — odczuwaniu życia w formie „barwnej refleksji i egzystencji”³⁷. Człowiek dzięki swobodnej grze intelektualnych zdol-

³⁴ Por. E. Adler: *J.G. Herder i oświecenie...*, s. 182.

³⁵ Johann Wolfgang Goethe po dziś dzień uchodzi za jedną z najbardziej świątliwych osobowości epoki romantyzmu. Jego bogata działalność intelektualna obejmuje zarówno utwory liryczne, jak i epiczne. Nie stroni od nauk przyrodniczych, czego dowodem są liczne rozprawy naukowe z mineralogii, chemii, geografii, biologii, botaniki czy osteologii. W konsekwencji badań osteologicznych odkrywa w 1784 roku kość międzyszczałkową. Umysł naukowca nie poskramia w nim uczuć człowieka wrażliwego. Zaświadcza o tym liczna, zwłaszcza miłosna, korespondencja. W liście do Charlotty von Stein z 4 czerwca 1782 roku pisze: „Przesyłam Ci mój dyplom szlachecki, ażebyś wiedziała, jak wygląda. Mam już takie usposobienie, że ani mnie to ziębi, ani grzeje. O ileż byłoby mi lepiej, gdybym z dala od waśni politycznych żył w Twoim pobliżu, moja Najukochańsza, i mógł skierować swój umysł ku nauce i sztuce, do których zostałem stworzony. Adieu. Kochaj mnie, gdyż jestem Twój. G.”. J. W. G o e t h e: *Listy i wiersze miłosne*. Tłum. A. M i l s k a. Warszawa 1982, s. 214.

³⁶ „»Dichtung« und »Wahrheit« lassen sich nicht gegeneinander abgrenzen und gegeneinander aufrechnen, da sie in ihren Wurzeln eins sind”. E. C a s s i r e r: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. Viertes Kapitel. 1. VII 182. Berlin 1916, s. 181.

³⁷ „Philosophy seeks the unchanging, the unchanging, the enduring, that which transcends space and time; but »we humans are appointed to live with extension

ności, ale i wartości serca winien czuć się powołanym do samokreacji i przeobrażeń. Tylko tak — pisze marburczyk, cytując Goethego — „odczujesz, że wszystko, co w tobie, sam zdobywasz [...]; w twoim sercu jest obecna rozkosz!”³⁸.

Filozofia Cassirera, przeobrażona w wybitnie humanistyczną koncepcję spontanicznego ducha czucia i woli, postępująco zgłębia problem podmiotowości. Marburczyk, bez wątpienia, inspirowany jest wcześniejszym, systematycznym projektem nauk humanistycznych XVII wieku; głównie myślą neapolitańskiego antropologa, a zarazem kartezjanisty Giovanniego Battisty Vica. Włoski filozof uwydatnia w procesie poznania czynną rolę poznającego podmiotu³⁹. Jego historyczno-porównawcze badania skłaniają ku tezie, że narzędzie poznawcze w postaci aktywnego ludzkiego umysłu zdolne jest poznawać głównie to, co samo zdoła wytworzyć. Vico zatem wnioskuje, że najpewniejszą i bezpretensjonalną pozycję przedmiotu poznania winny posiadać, będące kreacją czystego ducha, wytwory nauk o kulturze. Ponadto, człowiek, pragnąc zgłębić rzeczy najdalsze, zachowując jednocześnie świadomość własnej bezsilności, uchwytuje jedynie to, co zjawia mu się *tu i teraz*⁴⁰. Głosząc taką teorię, włoski myśliciel — wcieliwszy się w rolę głównego prowokatora zmian perspektywy badawczej ku dziełom ludzkiej kultury — sprawuje intelektualny protektorat nad poglądami Cassirera. Oto więc wizją symbolicznej metafizyki i symbolicznego pojmowania historii oświeceniowy Vico wkupuje się w łaski reprezentanta współczesnej wersji refleksji humanistyczno-filozoficznej⁴¹.

and movement«. We have life only in a colored reflection of life, and existence is not comprehensible or accessible to us except as it unfolds itself before us in change”. E. Cassirer: *Problem of Knowledge...*, s. 139.

³⁸ „Und wie muß dir's werden, wenn du fühlst, / Daß du alles in dir selbst erzielst [...]. Nicht in Rom, in Magna Gräcia; / Dir im Herzen ist die Wonne da!«”. E. Cassirer: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte...*, s. 187.

³⁹ Giambattista Vico (1668—1744) jest jednym z najbardziej uznanych przedstawicieli włoskiej myśli humanistycznej. Wiedza o człowieku podaje, że jedną z najcenniejszych cech człowieka jest rozumność, którą ten utracił na skutek *upadku*. Wcześniej, dzięki sile intelektu, harmonijnie współżył z Bogiem, teraz jedynie antyegoistyczny element zawierający się w jego duszy sprawia, że jest istotą społeczną. Czasy, w których tworzy, sprzyjają jego stanowisku, gdyż właściwej postawy człowieka upatruje w uczuciu i twórczej potędze ducha.

⁴⁰ G. Vico: *Nauka nowa*. Tłum. J. Jakubowicz. Warszawa 1966, s. 84.

⁴¹ „In einem anderen und tieferen Sinne aber wirkten die Anschauungen Vicos bei dem Manne weiter, der von allen Denkern des achtzehnten Jahrhunderts seiner symbolischen Metaphysik und seiner symbolischen Geschichtsauffassung am nächsten steht und der gleich ihm die Poesie als die Muttersprache des menschlichen Geschlechts betrachtet”. Por. E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen...*, s. 92.

Usytuowanie sformułowanej przez siebie teorii w sferze wartości duchowych epoki renesansu i oświecenia determinuje strategię uprawiania antropologii filozoficznej. Kwestia ta staje się istotniejsza i bardziej prawomocna, jeśli zgodzimy się z opinią Zbigniewa Kuderowicza, który stwierdza, że wszelkie wysiłki mające na celu wypracowanie systemu kultury podporządkował sprawie człowieka. Choć ten nie zdoła zanegować granic życia organicznego, może nadać rzeczywistości — poprzedzony procesem myślowym i zastosowaniem reżimu oddziałujących symboli — nowy wymiar. W ten sposób Cassirer uczynił człowieka właściwym podmiotem i ostoją kultury⁴².

Symbolicznie przetransformowane ulotne doznania natury zmysłowej, uchwycone przez ludzki umysł, wyposażone zostają w trwałą sens semantyczny i jako takie, stają się motorem przewidywania. Proces symbolizacji obrazuje sens w jego zupełności, a jednocześnie podporządkowuje sferę doświadczenia kategoriom. Tak oto „symbolizacja tworzy medium dla myśli, które transcendują strumień czasu w świadomości”⁴³, a zarazem potwierdzają jej podporządkowane rozumowym regułom znaczenie. Kultura czerpiąca z reguł intelektu i wspierająca się na jego konstruktach, staje się z jednej strony alternatywą dla pozytywistyczno-materialistycznych tendencji, z drugiej — poświadcza Kantowski aprioryzm całej teorii. Tym samym „człowiek nie może dokonać nic więcej w dziedzinie języka, religii, sztuki, nauki, jak [tylko siłą własnego intelektu — A.M.] zbudować swój własny, symboliczny świat, który pozwala mu rozumieć, syntetyzować i uniwersalizować jego ludzkie doświadczenie”⁴⁴. Kultura stanowi zatem przejaw znamienych jedynie dla człowieka cech, jedynie bowiem on stawia pytania o wartości, których rezerwuarem jest ludzki umysł. Sfera kultury to miejsce jego ekspresji, wydostawania się na zewnątrz tego wszystkiego, co zwykle tkwi wewnątrz ludzkiego ducha; *ipso facto* niezwyklej wartości nabiera spontaniczna i emocjonalna moc jednostki.

Uczeń Cohena, urzeczony jakościową metodologią oświecenia i romantyzmu, zarzuca dotychczas wyznawaną metodologię zależności liczbowych i prezentację rzeczywistości opartą na sztywnym schemacie teorii praw. Parafrazując znane słowa poety, teraz czucie i wiara

⁴² Por. Z. Kuderowicz: *Ernst Cassirer jako filozof kultury*. W: *Filozofia współczesna*. Red. Z. Kuderowicz. T. 1. Warszawa 1983, s. 231; E. Cassirer: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Tłum. A. Staniewska. Warszawa 1971, s. 68.

⁴³ J. Habermas: *Wyzwalająca moc symbolicznego formowania. Humanistyczne dziedzictwo...*, s. 15, 23.

⁴⁴ E. Cassirer: *Esej o człowieku...*, s. 349.

zdają się silniej przemawiać aniżeli mędrca szkiełko i oko⁴⁵. Różnice powstałe na skutek przebytej metamorfozy pozwalają porównać obie metodologie i zapytać o wartość obiektywności poznania, sugerując już na samym początku stroniczość tych nauk, w których uwzględnia się, a nawet akcentuje się wolę jednostki⁴⁶. Filozof rozszerza znaczenie i zastosowanie Kantowskiej idei przewrotu kopernikańskiego, a jego metoda idealizmu transcendentального staje się płaszczyzną ugruntowania wszelkich możliwych form rozumienia rzeczywistości. Reasumując, można zapytać: cóż takiego kieruje myślicielem, którego system staje się materią tak licznych przeobrażeń?

Być może, o strukturze jego myśli zadecydowała specyfika ówczesnej perspektywy historycznej, *czasów pogardy* i szerzącej się nienawiści, w której żył i podejmował swą aktywność intelektualną. Paradoksalnie, gloryfikacja etyki *pustki* i nienawiści sprzyja nadziejom narodzin nowego humanizmu i otwarciu się na nową wizję człowieczeństwa⁴⁷. Sprzyja również skoncentrowaniu się na tym, co niepowtarzalne i wyłączone jednostce. Uwarunkowań bądź motywacji wtórujących budowie refleksji o takim, a nie innym obliczu szukać należy nie gdzie indziej, jak tylko we wrażliwej i w kreatywnej osobowości samego twórcy.

Dualistycznie zorientowana filozoficzna postawa Cassirera, dystansującego się od wszelkich specyficznie naturalistycznych wizji nauki oraz równie naturalistycznie ukształtowanych koncepcji kultury, potwierdza jego antynaturalistyczne stanowisko. Wyrazem antynaturalistycznej postawy filozofa są również wychodzące spod jego ręki prace, akcentujące ważny, historyczno-filozoficzny aspekt rozwoju nauk humanistycznych, jako swoiste *résumé* nauk o kulturze (*Kulturwissenschaften*), który wyraża się w ukazywaniu historii filozofii „jako historii rozwoju problemu poznania”⁴⁸.

Kształtowanie się i jednoczesna zmiana postawy dyskursu systematycznej myśli neokantysty ujawniają się w filozofii form symbolicznych. Systematyka ta jednak nie jest architektonicznym konstruk-

⁴⁵ Por. A. Mickiewicz: *Romantyczność*. W: I d e m: *Ballady i romanse*. Warszawa 1998, s. 9.

⁴⁶ Argumentację taką, powołując się na filozofa i socjologa Georga Simmla, odpie-
ra Andrzejewski. Zdaniem Simmla, to Kant, wkładając świat w ludzką świadomość,
dał świadectwo subiektywizmu. Goethe wręcz przeciwnie — docenił fakt obecności
wrażliwego na zewnętrzne piękno pojedynczego człowieka.

⁴⁷ Por. B. Suchodolski: *Przedmowa*. W: E. Cassirer: *Esej o człowieku...*,
s. 6.

⁴⁸ M. Tempczyk: *Teoria względności w oczach kantysty*. W: E. Cassirer:
O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania. Tłum. P. Parszutowicz.
Kęty 2006, s. 3.

tem, lecz przybiera formę regulacyjnej zasady rozwoju⁴⁹. Konsekwencją otwartego umysłu Cassirera jest towarzysząca mu uniwersalność, która przekłada się również na idee wszechstronnego człowieka, wywalczonego w boju o kulturę humanistyczną. Prezentowana przez Cassirera postawa intelektualna nie zamyka się w jednej płaszczyźnie rozważań, lecz oprócz silnego natchnienia historią matematycznego przyrodoznawstwa — myślą Platona, Leibniza, Kartezjusza — wplata w własny projekt filozofii romantyczną poezję czy syntetyczną myśl epok kulturowo-technicznych mutacji i budowy nowego stosunku do świata. Wyostrzony zmysł analityczno-krytyczny Cassirera stał się przyczynkiem wnikliwych badań nad statusem nauk jako nieuniknionego elementu rozwoju teorii kultury, a tym samym uczynił myśliciela wybitnym ich teoretykiem⁵⁰.

Ukazanie mankamentów i ostateczna rezygnacja z wersji racjonalizmu genetycznego jako natywizmu zaowocowały nową wersją aprioryzmu jako racjonalizmu metodologicznego, który rozstrzyga, jaką drogę należy obrać, aby osiąść adekwatną wiedzę na temat rzeczywistości; z tym jednak wymagającym podkreśleniem przekonaniem, że — nie dana, lecz zadana — rzeczywistość nie traci nic ze swej problematyczności. Kantowski aprioryzm wiążący się z wiedzą, która będąc niezależną od doświadczenia, istnieje sama przez się, rozwinięty zostaje za sprawą Cassirera w wersję aprioryzmu logicznego, „badającego formalne schematy organizacji doświadczenia”⁵¹, który składa się na nową postać transcendentalizmu. Tak rozumiana, potwierdza filozofia kultury swoistą rolę człowieka, który tworzy międzyludzką przestrzeń wartości duchowych siłą własnej, mającej aprioryczny charakter, myśli. Racjonalno-kontemplacyjna postawa marburczyka określa i determinuje całokształt jego filozofii, przesądzając także o człowieku jako samopoznającym siebie, *homo universale*.

⁴⁹ Por. A. P o m a: *Ernst Cassirer: Von der Kulturphilosophie zur Phänomenologie der Erkenntnis*. In: *Über Ernst Cassirers...*, s. 90—91.

⁵⁰ Kulturoznawcze badania Cassirera obejmują również pozahumanistyczne, logiczno-geometryczne rozważania.

⁵¹ Por. S.K. L a n g e r: *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*. Tłum. A.H. B o g u c k a. Warszawa 1976, s. 14. Aprioryczna filozofia kultury inspirowana przez znaną psycholog Sussanne K. Langer. Swoje rozumienie symbolizmu przedstawia w przywołanej książce (tytuł oryginalny: *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*). W dysertacji tej autorka dokonuje precyzyjnej charakterystyki symbolu i jego transformacji, a następnie mitu, języka sztuki (muzyki) czy logiki znaku.

Anna Musioł

The a priori dimension of the philosophy of culture in the perspective of Ernst Cassirer's *new* humanism

S u m m a r y

Ernst Cassirer is nowadays thought to be one of the most distinguished representatives of Marburg School of Neo-Kantianism created mainly by Cohen and Natorp, in which not only *the return* but also *going over* Kant's thought is called for. Neo-Kantianism leaves its mark especially on the first period of Cassirer's philosophical activity, in which the a priori form along with the categories of mind determine the active character of mind and thus inform Cassirer's analytical method. His convictions are confirmed by one-sided, rooted in Kant and Cohen, interpretation of the gnoseology, which depicts insufficiency of human mind and thus the necessity of not only logical structures of thinking, but also entirety of human spirit, including its constitutive attributes — motivation, feelings and will — being involved in the process of cognition. Hence, the range of Cassirer's apriorism, which so far has involved only the activity of human mind, now involves also the emotional sphere of human agent. Inspired by Kant, Cassirer develops the symbolic forms a theory. Hence, it is important to notice the influence of, as Andrzejewski calls it, "the methodology of knowledge of feeling and human interests" taken from Giambattista Vico, Goethe, Schiller and the Johann G. Herder's *semiotic of soul*. And rationalized mathematical sciences appear to be a contribution to the reflection on *Kulturwissenschaften*, which makes Cassirer one of the anti-naturalists.

Anna Musioł

Apriorischer Ausmaß der Kulturphilosophie aus der Sicht des *neuen* Humanismus von Ernst Cassirer

Z u s a m m e n f a s s u n g

Ernst Cassirer ist einer der bedeutendsten zeitgenössischen Vertreter der hauptsächlich von Cohen und Natorp gegründeten Marburgischen Schule des Neukantianismus, die *eine Rückkehr zur* Kants Philosophie, aber zugleich *einen Ausgang* über diese Philosophie postulierte. Der Philosoph war von Kant besonders in der ersten Periode seiner intellektuellen Tätigkeit stark beeinflusst, als die über den aktiven Charakter des Gemütes entscheidenden Faktoren: die apriorische Form und die geistigen Kategorien, seine analytische Methode bedingten. Von der Richtigkeit Cassirers Vermutungen zeugt die nicht eindeutige Auslegung der gnoseologischen Theorie von Kant und Cohen, die die ganze Mangelhaftigkeit der menschlichen Vernunft hervorhebt; also am Erkenntnisverfahren müssen nicht nur logische Denkstrukturen, sondern auch der ganze menschliche Geist samt dessen Attributen: Motivationen, Gefühlen und Willen beteiligt werden. Cassirers Apriorismus umfasst außer der intellektuellen Arbeit auch die emotionale Sphäre des menschlichen Lebens. Von Kants Philosophie inspirierte entwickelte Cassirer die Theorie von symbolischen For-

men. Andrzejewski schreibt, dass die den Meinungen von Giambattista, Goethe, Schiller oder der *Semiotik der Seele* Johann G. Herders entnommenen „Methodologie des Wissens u. des Gefühls und menschliches Interesse“ von großer Bedeutung sind. Rationalisierte mathematische Wissenschaften werden zum Beitrag zu Überlegungen über die Kulturwissenschaften und Cassirer wird ein Antinaturalist.