

# Teresa Kostkiewiczowa

---

"Les sciences humaines et la pensée occidentale", t. VII, Georges Gusdorf, Paris 1976 : [recenzja]

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 69/3, 386-396

---

1978

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

chyba jednak nie wiąże się z rodzajem użytego w utworze języka, ale z założoną konwencją gatunkową. Moralnego dystansu wymagała np. tragedia, a nie był on konieczny — choć był możliwy — w epigramacie lub elegii. Stąd też w elegii I, 1 czy też we fraszce *Na historiją trojańską* (z ks. II) etyczny aspekt czynu Parysa nie jest rozważany.

Mowa była dotąd o naukowych pożytkach wynikających z lektury *Rzeczy czarnoleskiej*, tej najlepszej książki o Kochanowskim, jaką opublikowano po wojnie. Na zakończenie wskazać trzeba inne jeszcze zalety studiów zebranych w tym tomie. Stanowią je walory pisarskie. Podstawową dewizą autora wydaje się: myśleć w sposób skomplikowany, ale pisać jasno i prosto. Z tego też względu nie poddaje się on łatwo szablonom frazeologicznym i modom terminologicznym, nie uprawia „sejentyficzej liturgii”, której umiłowanie — jak pisał nie tak dawno Kazimierz Wyka — może doprowadzić do tego, że historiografia literacka stanie się „przez nikogo nie odwiedzaną kaplicą bizantynizmu metodologicznego”<sup>6</sup>. Wiktor Weintraub pisze oryginalnie, nie ukrywa osobistych emocji, troszczy się, by dyskurs autorski nie był pozbawiony wdzięku i fantazji.

Ludwika Słęk

Georges Gusdorf, LES SCIENCES HUMAINES ET LA PENSÉE OCCIDENTALE. [T.] VII: NAISSANCE DE LA CONSCIENCE ROMANTIQUE AU SIÈCLE DES LUMIÈRES. Paris 1976. [Éd.] Payot, ss. 451, 5 nłb. „Bibliothèque Scientifique”.

Narodziny romantyzmu od dawna zaliczane są do najważniejszych i najbar dziej brzemiennych w skutki zjawisk kultury europejskiej. Problem formowania się i krystalizacji tego nurtu jest zagadnieniem nie tylko intrygującym, ale przede wszystkim szczególnie ważnym dla zrozumienia kierunków przemian oraz najistotniejszych tendencji, które wyznaczają przebieg procesu historycznego na naszym kontynencie. Problem ten od dawna pozostaje w naukach humanistycznych zagadnieniem otwartym i kontrowersyjnym. Przedmiotem dyskusji i polemik jest generalna kwestia dążności rozwojowych charakterystycznych dla epoki romantyzm poprzedzającej — dla okresu Oświecenia. Pozytywistyczna wizja epoki światła i wiedzy i rządów rozumu — epoki silnie kontrastującej z romantycznym królestwem ducha i uczucia — dość wcześnie zmałowana została przez badaczy, którzy dostrzegli w Oświeceniu typowe symptomy czasu przejściowego, zróżnicowanych poczynań i postaw wobec świata, *Entre le classicisme et le romantisme* — zatytułował w r. 1925 swe studium o estetyce XVIII w. Władysław Folkierski. Ale już w r. 1912 ukazała się książka Daniela Morneta, której nagłówek *Le Romantisme en France au XVIIIe siècle* jeszcze dziś może zaskakiwać sytuowaniem romantyzmu w wieku XVIII. Być może dla uniknięcia takich właśnie zestawień badacze dociekający wewnętrznych różnicowań wieku XVIII wprowadzili do repertuaru terminów historycznoliterackich nowe słowo: preromantyzm. Od 1924 r. Paul Van Tieghem publikował studia o literaturze w. XVIII, zebrane później pod wspólnym tytułem *Le Prérromantisme* (1948). André Monglond wydał w r. 1930 książkę *Le Prérromantisme français*. Analogiczną problematykę poruszano również posługując się innymi hasłami wywoławczymi, tak jest np. w dziele Pierre'a Traharda *Les Maîtres de la sensibilité française au XVIIIe siècle* (1933). Publikacje te nie świadczyły jednak o całkowitym przewrocie w poglądach na epokę Voitairę'a,

<sup>6</sup> K. Wyka, *O potrzebie historii literatury. Szkice polonistyczne z lat 1944—1967*. Warszawa 1969, s. 343.

Montesquieugo i Diderota. W dalszym ciągu ukazywały się charakterystyki wieku racjonalizmu i triumfu wiedzy. Roland Mortier, badacz, który postawił przed sobą cel zarysowania całokształtu problematyki intelektualnej w. XVIII, książkę poświęconą tej kwestii zatytułował *Clartés et ombres du siècle des Lumières* (1969).

Większość wymienionych wyżej studiów przywołuje Georges Gusdorf we wprowadzeniu do swego najnowszego dzieła, w którym podjęta została ponownie kwestia relacji i powinowactw między XVIII-wieczną epoką światła a romantyzmem. Gusdorf, wybitny francuski filozof i historyk kultury, profesor na Uniwersytecie w Strasburgu, od lat ponad 10 realizuje fundamentalne zamierzenie badawcze — zarysowania syntezy przemian myśli europejskiej, poczynając od średniowiecza aż po romantyzm. Prezentowana książka jest kolejnym, siódmym tomem swoistej autorskiej serii publikacji, zatytułowanej *Les Sciences humaines et la pensée occidentale*, w której tomy 4, 5 i 6 również poświęcone zostały Oświeceniowi (*Les Principes de la pensée au siècle des Lumières*, 1971; *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, 1972; *L'Avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, 1973). Dzieło traktujące o narodzinach świadomości romantycznej w XVIII w. nawiązuje oczywiście do wcześniejszych publikacji, a szczególnie do tomu 4, który podejmował najbardziej generalną problematykę Oświecenia i zawarł charakterystykę podstawowych kategorii pojęciowych i hierarchii wartości panujących w tej epoce. Ale już w konkluzji owego tomu pojawiła się zapowiedź przedstawienia również tych nurtów myśli w. XVIII, które zazwyczaj bywały przez badaczy wypierane z terenów oddanych w absolutne władanie rozumu i światła. Tak więc recenzowana książka jest w intencji autora prezentacją ponownego, odmiennego spojrzenia (*seconde vue*) na wiek XVIII, spojrzenia, które prowadzi do wskazania w życiu intelektualnym tej epoki nie tylko źródła, ale także przejawów romantyzmu. Podstawowa teza Gusdorfa brzmi bowiem następująco: „Nadejście romantyzmu i schyłek czasów Oświecenia nie są to dwa okresy następujące po sobie, lecz dwa współzależne aspekty tej samej epoki” (s. 19). Jego zdaniem: „Należy zaprzestać rozważań o przestrzeni mentalnej XVIII w. jako o polu jednolitym, poddanym rygorom jednego tylko sposobu pojmowania świata” (s. 33).

Książka Gusdorfa gromadzi fakty uzasadniające taką wizję epoki Oświecenia i prezentuje ich wnikliwe interpretacje, wskazuje na wzajemne związki i utajoną wspólnotę zjawisk dotychczas oglądanych w rozproszeniu lub izolacji. W polu obserwacji badacza znalazły się nie tylko postacie i wydarzenia, którym tradycyjnie przysznaje się znaczenie pierwszoplanowe, ale również — autorzy i działania spychane zazwyczaj na daleki plan, zacierający ich wyrazistość i rolę historyczną. Gusdorf wręcz zarzuca swym poprzednikom arbitralność wyboru tego, co zostało uznane za reprezentatywne dla epoki. „Dlaczego Meslier, a nie Hemsterhuis?”, zapytuje on (s. 22), podejmując wysiłki odtworzenia możliwie szerokiej i szczegółowej panoramy intelektualnych tendencji wieku XVIII, poszukując ich również na obszarach uznawanych za peryferyjne i drugorzędne. Dążności tej niewątpliwie patronuje rozumienie kultury ludzkiej jako koherentnej całości, której istotne cechy odkrywać można w każdym fakcie umiejętnie łączonym w związki z innymi. Postawa badawcza Gusdorfa bliska jest również interdyscyplinarnemu traktowaniu kultury. Dla dokumentowania swych tez przywołuje on nie tylko dzieła literackie Prévosta czy Rousseau, traktaty filozoficzne Hume'a czy Condillaca, ale — na równych prawach — muzykę Bacha, malarstwo Goi, grafikę Piranesiego, poglądy Lavatera, Lamennais'go, działalność religijną kontynuatorów Swedenborga. Badacza interesują zjawiska występujące na obszarze całej Europy, ale szczególnie dużo uwagi poświęca mniej znanym postaciom z terenu niderlandzkiego, Niemiec i Szwajcarii. Porusza się też swobodnie w czasie, w jednolitym ciągu umieszczając dzieła i fakty zarówno z początków w. XVIII jak i z jego lat

ostatnich. Wszystkie przejawy ludzkiej myśli i postaw są w omawianym dziele materiałem służącym odtworzeniu uformowanej w XVIII w. wizji człowieka, społeczeństwa, natury, odtworzeniu różnorodności i wielokierunkowości dialogów, jakie ludzie tej epoki prowadzili między sobą i z otaczającym ich światem.

Rekonstrukcji istotnych według Gusdorfa zjawisk świadomości czasów Oświecenia dokonuje autor w dwu planach badawczych, którym odpowiadają dwie części książki. Pierwsza — zatytułowana *La Révolution non-galiléenne* — obejmuje problemy epistemologiczne, przedstawia przekonania dotyczące narzędzi i możliwości poznawania świata oraz ukazuje kształtowanie się nowych poglądów na jednostkę ludzką, poglądów, które składają się według autora na obraz XVIII-wiecznej „nowej antropologii”. Część druga, *Le Renouvellement des vérités et des valeurs*, ukazuje konsekwencje przedstawionych uprzednio generalnych rozstrzygnięć — w sferze literatury, sztuki, estetyki, postaw życiowych.

Konstytutywnym czynnikiem przedoświeceniowego typu myślenia jest według Gusdorfa paradygmat naukowy uformowany przez Galileusza i Newtona. Galileuszowska rewolucja naukowa, której piętno odcisnęło się we wszystkich dziedzinach kultury europejskiej, utwierdziła przekonanie, iż w świecie natury realizują się ściśle prawa matematyczne, wpisane w uniwersum przez Stwórcę — inżyniera i zegarmistrza, konstruktora precyzyjnego mechanizmu, wcielającego wieczny i niezmienny porządek uniwersum. Porządek Galileuszowski, porządek klasyczny miał przejawiać się zarówno w obrotach gwiazd jak i w architektonicznych przestrzeniach Wersalu, w prawach fizycznych jak i w dziedzinie ludzkiej psychiki, którą traktowano jako sferę dającą się poznać i wyjaśnić bez reszty. W ten sposób myśl Galileusza pozostawiała poza obszarem zainteresowania i penetracji umysłu ludzkiego rozległe obszary zjawisk nie dających się wyjaśnić w obrębie zrationalizowanego dyskursu filozoficzno-naukowego. Ukształtowała więc wizję świata jednostronną i niepełną. Imperializm poznawczy — jak go nazywa Gusdorf — metody Galileuszowskiej wywołał reakcję powrotu tego, co odrzucone (*le retour du refoulé*), odmowę zgody na redukcję świata do abstrakcyjnych praw fizycznych.

Tego rodzaju dążności kompensacyjne stanowią istotę przewrotu anty-Galileuszowskiego (*la révolution non-galiléenne*), którego XVIII-wieczne symptomy śledzi Gusdorf. Przewrót ten był rezultatem oporu przeciw aksjomatyzacji rzeczywistości ludzkiej przez totalitaryzm intelektualny, wchodzący w sojusz z estetyką klasycystyczną. Konsekwencją zaborczej ekspansji teorii Galileusza było traktowanie również świadomości ludzkiej jako mechanizmu, którego idealnym modelem stał się rygor wywodu matematycznego. Zarówno natura jak i świat ludzki uznane zostały za pola eksperymentów, otwarte bez ograniczeń dla działania ścisłej nauki. Myśl ludzką uznano jedynie za powstałą w umyśle replikę owego racjonalnie uporządkowanego świata. Taka postawa poznawcza nieuchronnie prowadziła do odrzucenia tego, co nieredukowalne do generalizujących aksjomatów. Normy geometrii awansem dyskwalifikowały przejawy uczuciowości (*sensibilité*). Galileuszowska przestrzeń, ukształtowana według praw geometrii Euklidesowej, wykluczała niejasne tereny uczucia (*du sentiment*), preferując to, co daje się ująć w logicznych normach. W wyniku reakcji na tak uformowaną wizję świata podniesiono w XVIII w. do najwyższej rangi ludzką jednostkę czującą, niepowtarzalną w swym zindywidualizowanym przeżywaniu świata; rozwinęło się też zainteresowanie irracjonalnymi elementami osobowości, rehabilitacja wyobraźni oraz wszelkich innych przejawów życia wewnętrznego. Pisze Gusdorf: „Platon zapraszał mędrca do wyjścia z jaskini, dla kontemplowania światła prawdziwego słońca; był w tym względzie prekursorem Galileusza. Rewolucja anty-Galileuszowska odwróciła porządek priorytetów, zaprasza czulego człowieka do ponownego zejścia do jaskini, proponuje mu zstąpienie do piekieł samoświadomości [...]. Sam Galileusz, zbyt wpatrzony w słońce, czyż nie stał się ślepcem?” — zapytuje badacz (s. 215).

Anty-Galileuszowski przewrót umysłowy nie jest jednak — zdaniem Gusdorfa — dopiero dziełem wieku Oświecenia. Symptomy tej postawy wystąpiły już w w. XVII, a ich zwiastunem był Blaise Pascal. Jako matematyk, fizyk, eksperymentator — Pascal realizował założenia metody racjonalistycznej. Ale snując rozważania o człowieku i jego relacjach z Bogiem, wykraczał poza ograniczenia dyskursu Galileuszowskiego i odkrywał utajone mankamenty „totalitaryzmu racjonalistycznego”, którego doskonała logika staje się swym własnym zaprzeczeniem, jeśli chce zdefiniować i udowodnić wszystko. Dążeniom „*esprit de géométrie*”, który nie zna wartości konkretnego, przeciwstawiał Pascal „*esprit de finesse*” (s. 59). Kontakt człowieka z Bogiem widział w porządku „dyskursu serca”, zakładającego obecność Boga wyobraźlanego, odczutoego i przeżytego w sercu. Bóg uniwersum Galileuszowskiego, bezduszny inżynier — to w gruncie rzeczy czysta abstrakcja i już nie trzeba było wiele, aby jego tron stał się pusty. W myśli Pascala Bóg filozofów i uczonych, Bóg oświeconych deistów został *a priori* odrzucony na rzecz żyjącego Boga *Biblii*, pozostającego w stałym, uczuciowym kontakcie z ludźmi. Pisze Gusdorf: „W dziele Pascala można więc znaleźć jednocześnie wytyczną rewolucji Galileuszowskiej, która osiągnie wkrótce punkt kulminacyjny w syntezie Newtona, oraz moment początkowy przewrotu anty-Galileuszowskiego, główną oś światopoglądu romantycznego.

Pascalowski temat „serca” stanie się antytezą tematu „świąteł [*des Lumières*]” (s. 60). Gusdorf przytacza liczne przykłady zainteresowania myślą Pascalowską w XVIII wieku. Nieprzypadkowo przejawy odrzucenia racjonalistycznej wizji świata wystąpiły w obszarach poglądów i praktyk religijnych, zorientowanych na bezpośredni, emocjonalny kontakt z Bogiem. Ale przedział między światłami a sercem dotyczy również innych dziedzin myśli XVIII wieku. „Światła« i »serce« zdają się wyznaczać dwa bieguny przestrzeni mentalnej XVIII wieku, rozpatrywanego nie z punktu widzenia wybranych zjawisk cząstkowych, ale w całości formułowanych w tym okresie przekonań i poglądów” (s. 60). Istnieje w XVIII w. — według Gusdorfa — obok Europy świąteł Europa Pascalowska. Pascalowski Bóg poznany sercem jest Bogiem Fénelona i pani Guyon, Zinzendorfa i Wesleya, i innych wierzących, którzy pozostają w obszarach cienia. Skoro tylko „światła” przestaną panować w świadomości europejskiej, Bóg Pascala stanie się Bogiem romantyków — Chateaubrianda, Sainte-Beuve'a i innych — twierdzi badacz. Ale już w w. XVIII Fénelon i Bach, Prévost i Piranesi, a najbardziej Rousseau wyznaczają perspektywę, która nie jest perspektywą Europy świąteł, perspektywą Locke'a i Newtona, Fontenelle'a, Fryderyka II, d'Alemberta i Condorceta. Ludzie ci reprezentują dwie różne postawy: umysłów oświeconych i dusz czułych.

Rozróżnienie tych dwu postaw nie było wszakże jednoznaczną alternatywą. Można bowiem dostrzec ślady racjonalizmu u człowieka najbardziej czulego, a przejawy uczucia w najbardziej suchym intelekcie. Koncepcja alternatywy winna być zastąpiona opozycją biegunową, według osi, której krańce wyznaczałyby biegun intelektualizmu i klasycyzmu z jednej strony, z drugiej zaś biegun wrażliwości i romantyzmu. Najważniejsze indywidualności XVIII w. mogą być usytuowane na tej linii, bliżej lub dalej jednego z biegunów, jako że żywa istota ludzka nie może reprezentować pozycji ekstremalnej: czystego intelektualizmu lub czystej uczuciowości. Na jednym biegunie więc skupia się dążność do odcieśnienia człowieka, wyalienowana geometryczna abstrakcja, brak zainteresowania dla życia, na drugim — zanurzenie w konkretności, uczuciowość i zmysłowość, bezpośredniość, odrzucenie elementu dyskursywnego nawet tego wprowadzonego przez język, milczenie śmierci. Na linii tak określonej można bez trudu usytuować Locke'a, Condillaca, d'Alemberta, Fryderyka II po stronie czystego racjonalizmu, podczas gdy Rousseau, Hamann, Hemsterhuis, Jacobi, Herder pozostają na drugim jej biegunie. Stanowiska pośrednie plasują się w rejonie centralnym, bliżej lub dalej względem

właściwego środka: Leibniz, Fénelon, Shaftesbury, Vauvenargues, a później Kant pełnią rolę rozjemców; wrażliwi na siłę przyciągania obu biegunów, zajmują pozycję w tych rejonach, które odpowiadają ich umysłowości.

Sprawą istotną jest sytuowanie przez Gusdorfa przedstawicieli oświeceniowego empiryzmu po stronie racjonalizmu. Empiryzm Locke'a, Condillaca jest zdaniem tego badacza pseudoempiryzmem, szczepionym na gruncie racjonalistycznym. Według Locke'a bowiem i jego kontynuatorów — teoretyków Oświecenia — porządek psychologiczny redukuje się do „dyskursu intelektualnego, którego formy wzorowane są na prawach naukowych, rządzących porządkiem świata” (s. 116). Filozofia eksperymentalna stawia sobie za cel jedynie odkrycie praw rozumu, wpisanych w porządek rzeczy i rządzących również psychiką ludzką. Sensualizm umysłów oświeconych znajdował się w tym zakresie na antypodach wobec wrażliwości czułych dusz. Według Condillaca życie wewnętrzne człowieka sprowadza się do doznań zmysłowych, przetwarzanych i opracowywanych przez umysł, który analizuje i porównuje. Namietności są tylko instynktownym odruchem poszukiwania przyjemności lub unikania przykrości.

Problemy te znajdują krańcowo odmienną interpretację u Diderota i jego współpracowników w *Encyklopedii*. Artykuł *Sens (métaphisique)* proponuje bardziej całościowe ujęcie ludzkiego bytu. Według zawartych w nim poglądów idee i obrazy nie tylko przenikają do duszy z zewnątrz, ale mogą również powstawać w jej wnętrzu, i być dostrzegane przez „zmysły wewnętrzne”, jak pamięć, wyobraźnia, uwaga. Owe „zmysły wewnętrzne” jednocześnie skupiają w sobie zarówno dyspozycje świadomego przyswajania intelektualnego jak i nie w pełni uświadomianej percepcji wewnętrznej, którą obecnie nazywa się neurovegetatywną. W takim pojmowaniu człowieka przejawia się dążność do uchwycenia całości kształtu zjawisk wewnętrznego doświadczenia ludzkiego.

Na tej właśnie drodze odbywa się formowanie nowej antropologii, które uważa Gusdorf za najbardziej wyrazisty i brzemienisty w skutki przejaw rewolucji anty-Galileuszowskiej. Podczas gdy „*les esprits éclairés*” przyjmują sensoryczno-motoryczną koncepcję umysłu ludzkiego, „*les âmes sensibles*” dążą do wyrażenia ludzkiej samoświadomości. Istotą nowej antropologii jest psychofizjologia, traktująca człowieka jako jedną psychofizyczną, dla której ważne są relacje między doświadczeniem zmysłowym a wrażliwością psychiczną i moralną. W nowym pojmowaniu człowieka „nie chodzi o redukcję tego, co moralne, do tego, co fizyczne, ale o korelację między dwoma aspektami życia ludzkiego” (s. 144). Tendencje takie odzwierciedla częściowo artykuł Fouqueta *Sensibilité — Sentiment* w *Encyklopedii*, a także — nowe teorie psychologiczne ugruntowane w pismach pietysty Albrechta Hallera traktującego antropologię jako poznanie ludzkich doznań, nieredukowalnych do prostej fizyki.

Płynąca z takich założeń koncepcja osobowości znajduje wieloraki wyraz w ludzkich zachowaniach i sztuce. W momencie kiedy zaczyna mówić serce, osobowość podejmuje ryzyko manifestowania swych wewnętrznych pragnień. Człowiek pragnień przeciwstawia się człowiekowi poznania. Głównym terenem eksploracji staje się doświadczenie czasu przeżytego, utrwalonego przez ludzkie wnętrze w całym skomplikowaniu i wieloznaczności. Gusdorf kładzie silny nacisk na rolę, jaką w formowaniu i manifestowaniu nowej wrażliwości i nowego przeżywania świata odegrał rozwój powieści — od Prévosta, przez Richardsona, Rousseau, Goethego. „Jeśli literatura XVIII w. uświęca wprowadzenie powieści i dramy między gatunki wyższe, to dlatego, że te właśnie formy nadają się lepiej do wyrażenia i śledzenia nowej dziedziny przeżyć ludzkich; gatunki te uznają niepewność, zawikłania, niejasności wywołujące interakcje, wstrząsy powodowane nagłym zwrotem umysłu, serca, ciała i zmysłów” (s. 147).

Fundamentalnym założeniem nowej antropologii jest według Gusdorfa pojmowanie świadomości ludzkiej w związkach z doznaniem zmysłowymi, z ciałem

(*l'incarnation de la conscience*). „Tożsamość świadomości i ciała jako fundament egzystencji indywidualnej wytycza pierwszy wymiar wcielenia” (s. 154). Dokumentują to m. in. poglądy Diderota, według którego umysł nie jest transcendentny w stosunku do ciała, lecz wraz z nim współtworzy osobowość. Jednostka konkretna, wyposażona w umysł i ciało, nie egzystuje w próżni, nie jest absolutnym władcą swych nastrojów i zachowań. Tylko czysty umysł intelektualistów żyje w aseptycznej przestrzeni triumfującego rozumu. Człowiek konkretny podległy jest jednak różnorodnym ograniczeniom środowiska naturalnego i społecznego, pozostaje z nim nieustannie we wzajemnych interakcjach. Jest to — zdaniem Gusdorfa — drugi wymiar owej „*incarnation de la conscience*”. Relacje człowieka wobec środowiska naturalnego ukazane zostały w oświeceniowych teoriach klimatów. Autor zarysowuje drogę kształtowania się tych teorii, począwszy od rozprawki szkockiego lekarza Johna Arbuthnota z r. 1733, przetłumaczonej w r. 1742 na francuski pt. *Essai sur les effets de l'air sur le corps humain*, poprzez poglądy Montesquieugo, przekonania estetyczne Du Bosa, artykuły *Sensibilité* i *Langue* w *Encyklopedii*, antropologię kultury w ujęciu Vico, Buffona, Herdera. Problem egzystencji społecznej rozwinęły przede wszystkim pisma Rousseau, dla którego jednostka wyizolowana stanowi czystą abstrakcję, istnienie ludzkie możliwe jest tylko w grupie społecznej.

Myśl XVIII w. kładzie silny nacisk na konkretną różnorodność ludzkiego świata. Wypływa stąd m. in. zainteresowanie swoistością egzystencji kobiecej, kobiecością i kobietą. Kobiecość traktuje się jako walor, jako wcielenie tego, co specyficznie ludzkie, kobieta jest bowiem istotą czułą *par excellence*. Literatura rozwija tematy fizjologistów i lekarzy, najwybitniejsze postacie powieści od Prévosta do Sade'a to kobiety, poprzedniczki wielkich heroin romantycznych.

Determinizmy fizyczne, metabolizmy biologiczne, zachowania praktyczne oraz psychologiczne odruchy krzyżują się w człowieku, tworząc niepowtarzalny klimat życia indywidualnego. Jednostka otwarta na oddziaływanie środowiska naturalnego może ulegać nostalgii. To pojęcie, którym pierwotnie określano doznania szwajcarskich żołnierzy pozostających poza krajem rodzinnym, objęło następnie również przejawy wyobcowania człowieka, przyjmujące postać tęsknoty za przeszłością, za czasem utraconym. Czas ten powraca w formie wspomnień, które przenoszą człowieka do jego pierwotnych początków, odkrywają jego głębokie jestestwo, jego autentyczność. Dużą rolę w doświadczaniu nostalgii odgrywa muzyka, ale nade wszystko pamięć, przywołująca pozaempiryczne źródła jednostki ludzkiej, świadomość odległej, tajemniczej katastrofy, która wytrąciła człowieka z jego naturalnego jestestwa. Pamięć traktowana jako ekspresja osobowości stanowi swoisty znak określający jednostkę. Tak pojmowane doświadczanie nostalgii w pełni jej sensu duchowego stanowi, według Gusdorfa, jeden z fundamentalnych aspektów fenomenu romantyzmu.

Syndromem pokrewnym nostalgii jest ból istnienia („*mal de vivre*”, „*spleen*”). Liczne prace medyczne z początków XVIII w. dotyczące tej sprawy świadczą, iż *spleen* był wyrazistym zjawiskiem społecznym. Potwierdza to literatura utworami takimi, jak *Noce Younga*, elegie Graya, melancholiczne poematy Osjana, *Cierpienia młodego Wertera*. Zdaniem Gusdorfa ból istnienia jest odmową akceptacji świata rozumu i sposobem uniknięcia absurdałnej wszechwładzy triumfującej racjonalności. Jako produkt kultury staje się ból istnienia pewną pozą społeczną, kulturowym sposobem bycia, a w dalszej perspektywie — warunkiem doświadczenia romantycznego. Nie jest on romantyczny ze swej istoty, ale nacechowane romantyzmem jest jego użycie artystyczne jako znaku rozpoznawczego szczególnej koncepcji człowieka i świata.

Specyficznie kobiecą formą bólu istnienia stał się w XVIII w. patologiczny typ wrażliwości zwany waporami. Interpretuje je Gusdorf jako wyraz nieładu

egzystencji sprzecznej z rytmem natury i jako konsekwencję skłócenia indywiduum ludzkiego z samym sobą. Głośnymi postaciami epoki były takie osoby, jak Franz Anton Mesmer czy Johann Joseph Gassner, którzy zasłynęli swymi metodami terapii: magnetyzmem lub egzorcyzmami skierowanymi przeciw demonicznym siłom opanowującym duszę człowieka. Wszystkie tego typu przejawy nowej antropologii łączy, według Gusdorfa, dążność do eksploracji wnętrza ludzkiego, dotarcie do tego, co nieświadome, co jest ciemnością, a nawet szaleństwem. Prowadzony na terenie antropologii „dialog umysłów oświeconych i czułych dusz był konfrontacją dwu odmiennych sposobów pojmowania wewnętrznej równowagi osobowości, dwu sposobów bycia człowieka wśród rzeczy i wśród innych ludzi” (s. 123).

Spośród wielu wybitnych jednostek, których życie i twórczość były wyrazem przedstawionych w początkowej części książki tendencji umysłowych w. XVIII, poświęcił Gusdorf szczególnie wiele uwagi Shaftesbury'emu i Fénelonowi. Myśl filozofa angielskiego uznana została za pierwsze ogniwo w dziejach uczuciowości romantycznej, przede wszystkim z racji głoszonej przezeń fundamentalnej idei „sympatii” — wrodzonego człowiekowi daru intuicji, dzięki któremu jest on zdolny rozpoznać samego siebie i dookolny świat oraz kierować się w swym postępowaniu określoną hierarchią wartości moralnych i estetycznych. Rozpoznawanie owych wartości jest możliwe dzięki „oku wewnętrznemu” — szczególnej dyspozycji emocjonalnej, która kieruje sądami ludzi. Ona też pozwala człowiekowi pozostawać w harmonii z naturą i przeżywać kontakty z nią w perspektywie „sympatii kosmicznej”, ogarniającej całe uniwersum. Romantyczne uwielbienie natury — od Herdera, Goethego aż do Humboldta — ma swój początek w pismach Shaftesbury'ego. Wydane w r. 1711 *Characteristic of Man, Manners, Times, Opinions* przedstawiają romantyczną koncepcję „prawdy życia”.

Ukazując, jak wielka była w Europie XVIII i XIX w. popularność Fénelona, dowodzi Gusdorf, iż sytuowała się ona między dwoma biegunami: religijnymi i humanistycznymi przejawami kwietyzmu a poetyckimi, powieściowymi i pedagogicznymi inspiracjami *Telemaka*. *Telemak* zaprasza do świata idylli, postuluje wzór życia prostego i naiwnego, ale jednocześnie przeniknięty jest rodzajem duchowej muzyki (*le chant profond, la musique spirituelle*), która płynie z harmonii jego elementów składowych i ożywia dzieło nieredukowalne do czysto językowych sensów zapisanego dyskursu. „Fénelon w XVIII w. dostarcza wzorów nie tylko pejzażu naturalnego, lecz także — kształtowania przestrzeni wewnętrznej” (s. 247). Taką rolę pełni kwietystyczna doktryna czystej miłości Boga, która prowadzić ma do swego rodzaju bezinteresownego, biernego pogrążenia się duszy ludzkiej w przedmiocie jej admiracji, powodować pełnię emocjonalnego zjednoczenia z tym przedmiotem. Doświadczyć czystej miłości może jednostka tylko przy pominięciu sfery języka, sfery jakiegokolwiek działania ludzkiego i jedynie za cenę całkowitego odrzucenia samej siebie. Jest to doświadczenie wewnętrzne sięgające ostatecznych granic ludzkiej kondycji. Dlatego „Fénelon, po Pascalu, a przed Prévoistem, Richardsonem, Rousseau, Goethem, Sade'em i wielu innymi, jest jednym z eksploratorów labiryntów ludzkiej realności psychicznej. Czułe dusze wkraczają we własne wnętrza, przechodzą od oczywistości zewnętrznej do skomplikowania wewnętrznego” (s. 261).

O powszechności tego typu postaw w XVIII w. świadczy nie tylko popularność i prestiż Fénelona, ale również międzynarodowy ruch pietystyczny, tworzący w łonie katolicyzmu swoisty „kościół w kościele”, który głosił czystość serca, codzienną wytrwałość w miłości Bożej oraz pokorne poświęcenie w służbie Bogu i bliźniemu. Postacie Zinzendorfa, Johna Wesleya, Johanna Kaspara Lavatera, Adelheid Amalie Golicyn, Fransa Hemsterhuisa związane są z ruchem religijno-umysłowym, który był formą ezoteryzmu, postulującego poszukiwanie ukrytych prawd wewnętrznych.



Tajemnica, traktowana przez ezoteryzm jako konstytutywny element rzeczywistości, stała się jedną z głównych kategorii myśli romantycznej.

Sposobem filozoficznej artykulacji analogicznych poglądów były formuły dotyczące „światła naturalnego” (*le lumière naturelle*) lub też zmysłu wewnętrznego (*le sens intime*) — naturalnej skłonności człowieka do prawdy i dobra, która u Kanta stanie się imperatywem kategorycznym, refleksem absolutu. W różnych ujęciach teorie te rozwijają Rousseau i szkoccy filozofowie Francis Hutcheson, Thomas Reid, holenderski filozof Frans Hemsterhuis, który sformułował doktrynę wewnętrznej iluminacji. Zmysł wewnętrzny zapewnia jedność epistemologiczną wszystkich elementów konstytutywnych ludzkiej indywidualności, otwiera jej drogę do absolutu. Wywodząca się z tego sposobu myślenia filozofia romantyczna interpretowała świat zewnętrzny według porządku kategorii, struktur i przeczuć świata wewnętrznego.

Wszystkie wskazane dotychczas procesy duchowe XVIII w. prowadziły, zdaniem Gusdorfa, do intronizacji podmiotowego „ja” jednostki ludzkiej. Tendencje te, wspierane myślą naukową i filozoficzną — np. w pismach profesora fizyki w Getyndze Georga Christopha Lichtenberga — kulminują w poglądzie, że „owo »ja« nie jest obiektem poznania ani jego podmiotem. Jest wymogiem ludzkiej egzystencji, jeśli ma ona uniknąć rozpadu i alienacji” (s. 333). Fundamentalną kategorią ludzkiego istnienia, a również i sztuki, staje się życie prywatne, przeciwstawione życiu publicznemu regulowanemu przez zwyczaje i reguły ról społecznych, które zmuszają jednostkę do ograniczania spontaniczności, do rezygnacji z oryginalności. Wiek XVIII jest epoką bujnego rozwoju literatury będącej wyrazem i prezentacją tak pojętego „ja” (*littérature du moi*). Przynależą tu nie tylko powieści Richardsona, Prévosta, Sterne’a i Goethego, ale również pamiętniki, dzienniki intymne, autobiografie, które stają się coraz bliższe konfesji skoncentrowanej na wewnętrznym życiu będącym przedmiotem analizy i samooceny jednostki. Obok Rousseau — poświęca Gusdorf wiele uwagi autobiografiom powstającym w kręgach pietyzmu i iluminizmu, np. pastora ewangelickiego Adama Bernda, a również Albrechta von Hallera, Johanna Jacoba Reiskego, Junga Stillinga, Karla Philippa Moritza, a wreszcie najsłynniejszego — Lavatera. W obszarze tych samych tendencji sytuuje Gusdorf również autobiografię Restifa de la Bretonne *Monsieur Nicolas*. Dzięki tego typu dziełom podmiotowe „ja” zalewa tereny literatury. Romantyzm jest literaturą prezentującą podmiotowe „ja”.

Kształtowanie się tendencji romantycznych śledzi Gusdorf również w sferze problemów związanych z rozumieniem miasta, wsi i kształtu ogrodów. Spolaryzowana opozycja miasta i wsi występuje w XVIII w. w typie wrażliwości, w literaturze, sztukach i stylu życia. Przywołując wypowiedzi Fontenelle’a, Samuela Johnsona, Pope’a, Du Bosa, Rousseau, szkicuje autor linię przemian w pojmowaniu wsi i idylli. Przeciwwstawienie się miastu i jego kulturze jest przejawem opozycji czułych dusz przeciw oświeconym umysłom. Podczas gdy od czasów renesansu pasterskość w kulturze europejskiej była jedynie pastiszem idylli antycznej — wiek XVIII uczynił z idylli pożądany stan duszy. Literatura tradycyjna przedstawiała naturę w konwencjonalnym języku zapożyczonym u starożytnych. Poeci w. XVIII — najwcześniej w Anglii — byli otwarci na otoczenie odbierane zgodnie z indywidualną wrażliwością i danymi sensorycznymi, ukazywali powiązania między duszą ludzką a uniwersum przez analogię klimatu zewnętrznego i psychicznego klimatu wewnętrznego, wchodząc w ten sposób na drogę romantyzmu.

Dziedzina poglądów estetycznych w. XVIII, którym poświęca Gusdorf obszerny rozdział swego dzieła, przedstawia się jako teren niemal bez reszty opanowany przez reprezentantów myśli odwołującej się do nowej, anty-Galileuszowskiej epistemologii. Shaftesbury, Du Bos, Young (którego *Conjectures on Original Composition* nazywa Gusdorf „jedną z pierwszych sztuk poetyckich romantyzmu”,

s. 356), Burke, Henry Home, Alexander Gerard, Diderot, Kant wyznaczają trakt rozwojowy otworzony m. in. dzięki nowej, Baconowskiej klasyfikacji nauk, ujawniającej swoisty charakter aktywności estetycznej. Przecistawiają się one sztuce i teorii klasycyzmu, która znajduje przedstawiciela w osobie Batteux. Wiek XVIII, okres narodzin estetyki w znaczeniu nowożytnym, zajął się przede wszystkim artystą, traktowanym jako szczególnie uprzywilejowany *porte-parole* ludzkiej istoty, starał się w artyście rozszyfrować sekret tego, co ludzkie. „Artysta jest symbolem (*un emblème*) istoty ludzkiej, proponowanym wszystkim ludziom wzorcem, służącym osiągnięciu przez nich pełni rozwoju indywidualnego” (s. 247); w każdym człowieku tkwi bowiem powołanie estetyczne.

Idea ta szczególnie silnie doszła do głosu w czasach „*Sturm und Drang*”: człowiek winien być artystą swego własnego życia, stworzonym przez siebie samego dziełem sztuki, niezależnym od rygorów moralności, nauki, zwyczajów społecznych, a nawet religii. Cechy charakteryzujące artystę — geniusz, entuzjazm, wzniosłość, oryginalność, wyobraźnię — traktowano jako kategorie, w których znajduje wyraz najwyższy sama istota człowieczeństwa. Gusdorf zarysowuje przemiany tych pojęć w pismach estetyków epoki, przypisując największe znaczenie kategorii geniuszu, którego historia „jest historią przechodzenia od transcendencji do immanencji, od abstrakcji do konkretności, od retoryki do antropologii” (s. 428). Istotną rolę odgrywało również pojęcie wzniosłości, które przestaje być wiązane z jakością retorycznej ekspresji i — dzięki inspiracjom zawartym w komentarzu Marmontela do artykułu *Sublime* w *Encyklopedii* — ulega interioryzacji, po czym plasuje się w obszarze psychologii dzięki rozprawom Burke’a, Schillera, a wreszcie Kanta, dla którego poczucie wzniosłości zwiększa wewnętrzną energię duszy ponad jej normalne możliwości i czyni ją zdolną do realizacji jej ponadnaturalnego przeznaczenia.

„Żadnego z elementów tego zjawiska, które w XIX w. nazwano romantyzmem, nie zabrakło w literaturze i sztukach wieku poprzedniego” — twierdzi Gusdorf (s. 443), zamykając swe rozważania. Jego zdaniem romantyzm był jedynie przedłużeniem tendencji określonych mianem przewrotu anty-Galileuszowskiego, z którego na własny rachunek przejął wzory i hierarchię wartości. „Nie ma rozziwu [de *coupure*] między wiekiem światła a romantyzmem; chodzi o wewnętrzną dyskusję w samej kulturze XVIII wieku. Zamiast porządku następstwa trzeba więc przyjąć porządek koegzystencji, bardziej widoczny, jeśli nie ograniczając się jedynie do terenu francuskiego — przedmiotem rozważań uczynić Europę jako całość oraz różne dziedziny sztuki” (s. 66). Taka wizja procesu rozwojowego kultury europejskiej ma istotne konsekwencje w sposobie rozumienia „wieku światła” i jego roli w dziejach naszego kontynentu. Celem książki Gusdorfa jest udowodnienie, że kultura w. XVIII w swej pełnej aktualności stanowi zjawisko ambiwalentne, w którym retrospektywne spojrzenie historyka może dostrzec układy jeśli nie sprzeczne, to w każdym razie różne. Dlatego też nazwa „*siècle des Lumières*”, jakkolwiek tak silnie zakorzeniona w tradycji naukowej, że trudno byłoby się bez niej obejść, nie może być traktowana jako termin precyzyjnie oddający istotę rzeczywistości historycznej tego czasu. Określenie to jest bowiem adekwatne jedynie wobec części zjawisk drugiej połowy XVIII wieku, który równie dobrze mógłby nazywać się np. wiekiem iluminizmu.

Jednym ze znaczących rezultatów śledzenia anty-Galileuszowskiego przełomu w XVIII w. jest również zakwestionowanie tezy o zdominowaniu kultury i myśli epoki przez Francję. „Każdą historiografią, pod pozorami uczciwości, jest dziełem apologetycznym lub polemicznym” — utrzymuje Gusdorf (s. 28), zarzucając badaczom narodowy punkt widzenia w prezentacji francuskiego „wieku światła”. Tymczasem — zdaniem autora książki — „Wpływy francuskie w Europie musiały, rzecz oczywista, wchodzić w związki z tendencjami i tradycjami lokalnymi i należy sobie wyobrazić, że artyści francuscy, sami spłacający długi m. in. Wło-

chom, ulegali w Anglii, Skandynawii czy Rosji wpływowi myśli lokalnej i artystów krajowych” (s. 28). Dlaczego, zapytuje Gusdorf, np. Szwajcaria nie miałaby pretendować do zaszczytu bycia nauczycielką oświeconych — z Rousseau i Pestalozzim, Charles'em Bonnetem i wielu innymi uczonymi, poetami i intelektualistami, którzy tak ważną rolę odegrali na obszarach niemieckich.

Sprzeciwia się również Gusdorf traktowaniu XVIII-wiecznych „dusz czułych” jako preromantyków czy też prekursorów romantyzmu, protestuje także przeciw stosowaniu terminu preromantyzm. „Nie oddaje się sprawiedliwości Rousseau, Osjanowi czy Youngowi, gdy nazywa się ich preromantykami. Traktować kogoś jako prekursora jest to sytuować go w roli reprezentanta tego, co miałoby dopiero nadejść i czego ten ktoś nie powinien jeszcze znać, a nie w roli zgodnej z jego własnymi dążeniami. Przedmiot takiego traktowania umieszczony zostaje w sferze znaczeń, które były mu całkiem obce” (s. 17). Tego rodzaju przypisania wydają się Gusdorfowi arbitralne, a nawet wręcz absurdalne. „Nazwa preromantyzm sytuuje romantyzm w wieku, który ma nadejść, w wieku XIX; »prekursorzy«, których własne miejsce jest dopiero oczekiwaniem z punktu widzenia historii, stają się postaciami nie na miejscu [*deplacées*] w swym własnym czasie” (s. 20). Tymczasem nie można przystać na to, aby Gessner, Osjan, Klopstock czy Prévost traktowani byli jako postacie marginalne, przedwczesne niejako wobec momentu historycznego, który dopiero miałyby im przynieść pełną sprawiedliwość. Jeśli przyjęlibyśmy, że romantyzm narodził się dopiero w w. XIX — pisze Gusdorf — to zjawiska określane zazwyczaj mianem preromantyzmu należałoby nazwać raczej „postromantyzmem”, jako że składają się na nie elementy będące rzeczywiście w pogotowiu, ale „rozproszone, pozbawione ciągłości, zyskujące jedność w całości, której sens jest nam dany dopiero w pojęciu romantyzmu takim, jakie przyniósł wiek XIX” (s. 445).

„Jeśli romantyzm istnieje od XVIII w. w oczywistości swoistych składników, należy postawić pytanie, jaką różnicę można dostrzec między romantyzmem wieku światła a romantyzmem r. 1798 albo 1820” (s. 443). Różnica ta, zdaniem Gusdorfa, płynie z doświadczeń rewolucji r. 1789, która stała się momentem granicznym, decydującym o pełnej krystalizacji i zapanowaniu tego, co pozostało w rozproszeniu lub w ukryciu. „Romantyzm XVIII wieku jest nie skoordynowanym zespołem przeczuć, pragnień, marzeń, fantazmatów. Pewna liczba mężczyzn i kobiet odkrywa, że ich osobowość jest więzieniem Galileuszowskiego porządku, że model prawdy, który rządzi materialnym porządkiem świata nauki, nie może być zastosowany do świata ludzkiego wnętrza” (s. 445). „Okolo 1780 r. elementy postawy romantycznej zostały wyrażone w manifestach w kulturze europejskiej. Brakowało jednak jeszcze właściwego romantyzmu [*romantisme lui-même*]” (s. 445). Romantyzm ten formował się w wyniku rewolucyjnego szoku, uderzenia, które przełamało granice oddzielające to, co możliwe, od tego, co niemożliwe, i stworzyło szansę magicznej przemiany wszystkich sensów w świecie przez odnowienie ontologicznego statusu istoty ludzkiej i warunków jej bytowania na ziemi. Gdy pacyfizm oświeconego umysłu, głoszącego powszechną tolerancję i braterstwo wolnych obywateli, pograżył Francję i Europę w krwawej wojnie, a czułe dusze, których symbolem może być Robespierre, uległy, w namiętym paroksyzmie, fascynacji terroru nieczułego na biedy i cierpienia „podejrzanych” — alternatywne traktowanie serca i umysłu stało się niemożliwe. Romantyzm podjął dzieło nadania nowych sensów składnikom zburzonego świata.

Recenzowana książka nie jest dziełem o romantyzmie i trudno przewidzieć, jakim torem pójdą rozważania Gusdorfa o tym nurcie. Niemniej jednak już uwagi dotyczące jego narodzin zawierają wątki myślowe, które świadczą, iż również w fenomenie romantyzmu dostrzega badacz wewnętrzne zróżnicowania i przeciwieństwa, przejawiające się w interpretacji podstawowych problemów ludzkiego

bytu i stosunku do natury: „Z jednej strony romantyzm idylli, nostalgii, ucieczki do natury pojmowanej jako instancja opiekuńcza i opatrzościowa, z drugiej — romantyzm siły i rewolucji, który zrywa z rytmem natury. Abel, pasterz, wnosi dziedzictwo sielskości, Kain, zbuntowany bratobójca, jest wcieleniem wszystkich insurekcji beznadziejności” (s. 387). W innym miejscu Gusdorf sygnalizuje narastający w czasach romantyzmu problem miasta. W marzeniach pastoralnych romantyzmu podtrzymywany jest nostalgiczny protest przeciw dehumanizacji życia miejskiego. Ale równocześnie „rozwija się romantyzm miejski, którego zwiastunami byli Restif de la Bretonne i Sébastien Mercier. Powieść popularna i felietonowa, lecz także wielkie epeje powieściowe od Balzaka, Hugo i Dickensa do Zoli i Gorkiego korzystają z możliwości oferowanych przez nową dżunglę nizin życia miejskiego. Postępowe utopie socjalizmu przepowiadają złoty wiek na przeciwnym krańcu triumfu reżymu przemysłowego” (s. 395—396).

Zwracamy uwagę na te sprawy nie po to, by antycypować idee Gusdorfa, ale w celu zasygnalizowania istotnych, jak można sądzić, komponentów jego postawy metodologicznej i sposobów postępowania badawczego. Wytuczając szlaki rozwojowe kultury europejskiej uczony ten posługuje się pojęciem modelu (czy też paradygmatu), pojęciem, które jest dlań narzędziem porządkowania i uogólniania skrupulatnie gromadzonych obserwacji szczegółowych i interpretacji cząstkowych. Nie rozwiązuje ono jednak wszystkich trudności związanych z ogarnięciem pełnego bogactwa rzeczywistości historycznej, bogactwa, na które Gusdorf jest szczególnie wrażliwiony. Badacz ucieka się więc do wypróbowanego już wielokrotnie w nowszej tradycji naukowej zabiegu budowania modeli antynomicznych, ujawniających wewnętrzne zróżnicowanie i dialektykę napięć procesu historycznego. Wydaje się jednak, że z konieczności dokonania takiego zabiegu wyciąga Gusdorf wnioski wykraczające daleko poza wizje rozwoju kultury europejskiej zawarte w dziełach poprzedników. Utrwalony od dawna Wölfflinowski pogląd o przemienym następowaniu po sobie epok i prądów przeciwstawnych (w nauce polskiej formułowany przez Juliana Krzyżanowskiego) zastąpiony zostaje mianowicie przekonaniem o równoczesnym występowaniu w każdym momencie historycznym tendencji i postaw różnych.

Wizji rozwoju kultury jako ścierania się odmiennych światopoglądów i zwycięstwa jednego z nich przeciwstawia badacz francuski wizję pluralistyczną, współistnienia i współokreślenia ludzkiej rzeczywistości przez komponenty wielorakie, ale funkcjonujące równocześnie i składające się na ciągle tożsame pole ludzkich zainteresowań i dociekań. Przyznawanie prymatu jednemu z przeciwstawnych biegunów rozumienia rzeczywistości ludzkiej uważa Gusdorf za jej okaleczenie i zubożenie. Niemniej jednak cały wywód książki jest wyrazem opowiedzenia się autora po stronie wrażliwości i uczucia, po stronie natury nie skażonej miejską cywilizacją, po stronie prawdy wewnętrznej niezależnego „ja” ludzkiego. Świadczy o tym choćby słownictwo używane dla charakterystyki naukowego paradygmatu Galileusza, który, zdaniem badacza, narzucił kulturze europejskiej „totalitaryzm rozumu”, ugruntował „imperializm poznawczy”, „zaborczą ekspansję” ujęć generalizujących i wartości ponadindywidualnych. Dzieło Gusdorfa jest głosem przeciw tego typu uzurpacjom i jednostronności pojmowania świata, głosem wyraźnie zresztą odnoszącym się nie tylko do w. XVIII, ale również do kultury i cywilizacji współczesnej. Przerzucając pomosty między XVIII-wieczną myślą rozkwitłą w obszarach „cienia” a pragnieniami współczesnych nam ludzi, sprowadzanych przez procesy alienacyjne do roli niedostrzegalnych atomów społecznego mechanizmu, wskazuje Gusdorf mimochodem na myślowe przesła między odległymi epokami: pisma Bergsona, Dostojewskiego, Paula Valéry, Maxa Schelera, a także dociekania dzisiejszej psychologii, akceptującej odrębność i swoistość każdego indywidualium ludzkiego.

*Teresa Kostkiewiczowa*