

# Anna Musioł

---

## Ernst Cassirer jako historyk myśli i filozof afirmacji nauki

---

Diametros nr 29, 71-79

---

2011

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## ERNST CASSIRER JAKO HISTORYK MYŚLI I FILOZOF AFIRMACJI NAUKI

– Anna Musioł –

Potrzeba krytycznej filozofii kultury zapowiada a zarazem determinuje, dokonujący się na przestrzeni wieków, proces wartościowania *człowieka*, który podlegając – działającym w imię naukowo-technicznego postępu – mechanizmom cywilizacyjnym, nie traci zdolności stanowienia o sobie<sup>1</sup>. Jednocześnie kultura jako systematycznie zaspokajana konieczność, staje się przyczyną polemicznych dyskusji nad możliwością ujęcia jej historyczności, bowiem – jak podaje Walter Benjamin – wytwór kultury oraz ona sama, nie mają historii<sup>2</sup>. Radykalne stwierdzenie dwudziestowiecznego teoretyka kultury pozwala przywołać koncepcje tych, którzy intelektualną postawą i pracą twórczą zaprzeczają głoszonej tezie. Świadectwem służy – neokrytycznie zabarwiona – matematyczno-fizyczna a jednocześnie historyczno-humanistyczna, skupiona na człowieku myśl Ernsta Cassirera. Znamionująca jego filozofię sztuka portretowania indywidualności znajduje odzwierciedlenie w bezgranicznym horyzoncie filozoficznych badań, których

---

<sup>1</sup> Zdaniem Alfreda Louisa Kroebera i Clydea Kluckhohna, począwszy od czasów Marcusa Tulliusa Cicerona, obszar historii ludzkiej myśli zapełnia się naukowo-filozoficznymi definicjami kultury, także cywilizacji. Złożoność, wielość, a zarazem niejednoznaczność tych definicji zauważa Ralf Konersmann, który analizując bogactwo materiału historycznego, dokonuje próby wyszukania siatki pojęć kulturoznawczych o uniwersalnym znaczeniu; zbioru pojęć, który pełniłby rolę Kantowskiej idei regulatywnej. Zależne od czasu i przestrzeni, pojęcie kultury uwzględnia całą „mnożość zdarzeń i manifestacji [...] Okazuje się, że ta „masa dziedzictwa i odsyłaczy, te różnorodne, zdeponowane w słowach, gestach, dziełach, regułach, technikach formy ludzkiej inteligencji i przetwarzania świata [...] [sprawiają, iż pojęcie kultury – A.M.] tworzy się bez przerwy”. Ponadto, naukowo-filozoficzna refleksja nad gromadzonym od wieków kulturowym dziedzictwem; jego świadectwem w postaci instytucji kształcenia, bibliotek, archiwów, muzeów, a dalej twórców sztuki, naukowych idei, religii, pozwala mówić o swoistej humanizacji świata, bez której – twierdzi Ralf Konersmann – „wszelka kreatywność, wszelkie wysiłki i dążenia kultury będą daremne”. Idee przekazywane w myśli Herdera, Vica, Rousseau, Humboldta, Goethego, także Husserla, Bergsona, Deweya, Simmla, Cohena, Rickerta, Mendelssohna, Maimona, Newtona, Cassirera i wielu innych, potwierdzają prawomocność uprawiania filozofii kultury jako dziedziny, której podlegają „najprostsze dzieła rąk ludzkich», [oraz którym – A.M.] posłuszna jest historia ich dalszego kształtowania”, pisze Konersmann. Por. Konersmann [2009] s. 5, 7, 35.

<sup>2</sup> Por. Benjamin [2005] s. 513.

źródło leży w – abstrahującej od wszelkich dotychczasowych fluktuacji – próbie odczytania transcendentalizmu Immanuela Kanta<sup>3</sup>.

Upadek systemowej filozofii Hegla i związany z nim przełom w życiu intelektualnym pozwala – głoszą Helmholtz i Liebmann – narodzić się idei kantyzmu w nowym kształcie<sup>4</sup>. Postulat ten staje się dla wielu początkiem aprioryczno-logicznie i antypsychologicznie zorientowanej myśli neokantyzmu marburskiego, zrodzonej w wyniku sporu: Trendelenburg-Fischer. Spór toczy się wokół subiektywistycznej wykładni czasu i przestrzeni, która zdaniem Trendelenburga wymaga uzupełnienia. Jego przekonanie podziela rzecznik szkoły marburskiej – Hermann Cohen – popierany bezprzeczenie przez Cassirera. Towarzysząca szkole Cohena-Natorpa transcendentalna metodologia, skrajny idealizm i panlogizm wspierają pracę nad określeniem warunków możliwości poznania oraz symptomatycznych cech czasu i przestrzeni.

Transcendentalizm, postrzegany przez ojców neokantyzmu jako możliwość apriorycznej przestrzeni, czyni krytyczny idealizm nową teorią doświadczenia – utrzymuje Mariano Campo. Tym samym Cohen staje się jednym z „najbardziej rygorystycznych filozofów-idealistów swego czasu”<sup>5</sup>. Jego idealistyczne przekonania oddaje jedynie wewnętrzna postać wiedzy związana – zdaniem Josepha Kleina – z umiłowaniem nauki<sup>6</sup>. Ta jednak, zgodnie z twierdzeniem Richarda Höningswalda, domaga się swego uzasadnienia<sup>7</sup>. Marburczycy – w tym *wczesny* Cassirer – poszukują go w syntezach rozumu oraz matematyczno-fizycznych teoriach nowożytności. Ostatecznie roszczenia Höningswalda zaspokaja Paul Natorp, nazywając rzecz samą w sobie horyzontem poznania. Wyobrażeniem nauki czyni on nieskończony proces, którego warunki wyznacza logiczne prawo rozumu; to z kolei „jest »nad« bytem”<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> Por. Cassirer [2002] s. VIII 37-VIII 52.

<sup>4</sup> „Stoję w obliczu Kanta próbując przeniknąć jego spojrzenie. Wzniosłą sytuacją jest próba wkroczenia w umysł tak zacnego człowieka i zaobserwowania wszelkich podnoszonych punktów widzenia” (Cohen [1939] s. 24). Różnie interpretowana myśl Kanta sprawia, iż neokantyzm uchodzi za doktrynę, w której trudno dopatrywać się jednolitości. Początków neokantyzmu szuka się w książce Ottona Liebmann *Kant und die Epigonen*, wydanej w 1865 roku, jak również w wystąpieniu Hermanna von Helmholtza z 1855 roku. Zdaniem wielu neokrytyczne źródła określa praca *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre*, Kuno Fischera. Por. Noras [2005] s. 133-134 i Szyszkowska [1998] s. 167.

<sup>5</sup> Klatzkin [1919] s. 88.

<sup>6</sup> Por. Cohen [1925] s. 183-782.

<sup>7</sup> „Mit dem Begriff der Wissenschaft unzertrennlich verknüpft ist der Begriff der Begründung, andererseits wo Begründung ist, da ist im Grunde genommen Wissenschaft” (Höningswald [1914] s. 14).

<sup>8</sup> „Das Gesetz des Logischen ist früher als das konkrete Sein, ist, »über« dem Sein” (Natorp [1975] s. 421).

Interpretacja poznania jako wiecznego *fieri* i wtórne znaczenie bytu, czyni przedmiot poznania  $x$ -em w każdych chwilowo rozwiązywanym równaniu; *ipso facto*, podane rozwiązanie naznaczone jest piętnem tymczasowości. W związku z tym – wtórujący poglądom Natorpa – Cassirer zamyka proces poznawczy w nieskończonym równaniu różniczkowym<sup>9</sup>, zaś za sprawą projektu nadprzedmiotowej krytyki poznania, przedmiot poznania nazywa jego zadaniem<sup>10</sup>. Elementy rachunku różniczkowego w rozstrzyganiu matematycznych zadań wykorzystuje wcześniej Richard Dedekind<sup>11</sup>. Cassirerowska afiliacja jego poglądów dostarcza naukowego wsparcia skrajnemu teoriopoznawczemu aprioryzmowi, którego początkiem stał się nie tylko projekt – opartej na Newtonowsko-Laplace'owskiej teorii ciężenia – kosmogonicznej hipotezy Kanta, ale również – zaproponowana przez matematyka – formalno-logiczna budowa liczby<sup>12</sup>. Inkluzja teorii Dedekinda z matematycznie i przyrodoznawczo rozumianą filozofią sprawia, iż Cassirer wystrzega się wąskotorowej koniunktury, a założenie wspólnej podstawy filozofii i nauk przyrodniczych wykorzystuje w ocenie źródeł i wiarygodności naszej wiedzy w – *na nowo* odczytywanej – filozofii Kanta<sup>13</sup>.

Cassirer – najzdolniejszy uczeń i wierny przyjaciel Cohena – odgrywa jedną z pierwszoplanowych ról w marburskiej szkole neokantyzmu. Jego wyjątkowość

---

<sup>9</sup> Rozpatrując teoriopoznawczo treść pierwszej *Krytyki* Kanta, Cassirer wykorzystuje geometrię różniczkową lokalną, która porównuje przedmiot otoczenia z przedmiotem geometrycznym. Myśliciel wiąże ją z określającą własności przedmiotu geometrią różniczkową integralną. Ponadto, czerpiąc z myśli Gaussa-Riemanna, wykorzystuje pojęcia i aksjomaty w opisie procesu poznania charakterystycznego w relacji transcendentальной: podmiot-przedmiot. Por. Hilbert, Cohn-Vossen [1956] s. 160-162; Cassirer [2002] s. VI 80.

<sup>10</sup> Noack [1976] s. 130. Przedmiot poznania rozumiany jako zadanie, wyklucza jego bierną, statyczną postać. Zatem nadprzedmiotowość, o której pisze Noack stanowi metaforyczny wyraz przedmiotu rozłożonego w ciągu relacji. Warto również dodać, że Paul Natorp – podążając za modną wówczas tematyką – rozważa problem *Ursprung der Erkenntnis*. Utożsamiając źródło poznania z podstawą poznania (*Erkenntnisgrund*), pyta o to, co umożliwi poznanie. Głosi przekonanie w myśl którego „jedność, o której myślimy, jest jednością »wszechobejmującego związku«, który sprawia, że każdy poszczególny element myślenia w sposób konieczny pociąga za sobą wszystkie następne”. W ten sposób neokantyci marburscy, zarówno źródło poznania, jak również przedmiot postrzegają jako proces, którego wyobrażeniem jest nieskończony ciąg równania różniczkowego. Por. Czarnawska [1988] s. 18, 20.

<sup>11</sup> „Die Betrachtungen, welche den Gegenstand dieser kleinen Schrift bilden, stammen aus dem Herbst des Jahres 1858. Ich befand mich als [...] die Elemente der Differentialrechnung vortragen zu müssen, und fühle dabei empfindlicher als jemals früher den Mangel einer wirklich wissenschaftlicher Begründung der Arithmetik” (Dedekind [1912] s. 1).

<sup>12</sup> Przykładu dostarcza Richard Dedekind, który kojarzy czyste rozumienie liczby z ujęciem czasu i przestrzeni. „Durch den rein logischen Aufbau der Zahlen – Wissenschaft und durch das in ihr gewonnene stetige Zahlen – Reich sind wir erst in den Stand [...] unsere Vorstellung von Raum und Zeit genau zu untersuchen, indem wir dieselben auf dieselben in unserem Geiste geschaffene Zahlen – Reich beziehen” (Dedekind [1911] s. VII)

<sup>13</sup> Helmholtz [1874] s. 8.

potwierdza bardziej fizyczne aniżeli metafizyczne usposobienie, wyrażające się w często dokonywanej fuzji teorii nauk szczegółowych w obszar refleksji filozoficznej. Angażując się w szeroko rozumianą problematykę nauk ścisłych, marburczyk eksploatuje obszar Newtonowskiej arytmetyki oraz bada – tłumaczone koncepcją ruchu prostodroźnego i krzywodroźnego Hansa A. Lorentza – procesy zachowania energii<sup>14</sup>. Jego zainteresowanie wzbudzają Maxwellowskie rozważania nad rozwojem teorii elektryczności oraz elektrodynamiczne badania pól elektromagnetycznych Heinricha Hertza. Mając na względzie Einsteinowską interpretację pojęcia eteru, dokonuje porównań geometrii euklidesowej z geometrią nieeuklidesową<sup>15</sup>. Liberalizm poglądów i otwartość charakteru, pozwala podjąć marburczykowi dyskusję z Hansem Reichenbachem nad teorią względności oraz przestrzennymi rozwiązaniami matematycznych tez Hilberta-Poincarégo-Brouwera<sup>16</sup>. Wiążąc dawną i współczesną myśl fizyki, Cassirer wychodzi poza pierwotny krytycyzm królewieckiego myśliciela, a swoją postawą potwierdza konieczność uwzględnienia kontekstu historycznego w filozoficznym dyskursie. Postawę tę popiera Gerhard Lehmann pisząc, iż filozofia domaga się rozpatrzenia problemów, które wychodzą daleko poza granice krytycyzmu w jego Kantowskiej postaci<sup>17</sup>.

Hegemonia kwantytatywnej metodologii wczesnego, *stricte* Kantowskiego okresu działalności z czasem ustępuje miejsca kwalitatywnej metodologii antropologiczno-humanistycznej. Towarzyszący jej eklektyzm myśli kształtuje – obejmując okazały wachlarz wartości – intelektualny program, inspirowany filozofią francuskiego, a zwłaszcza włoskiego Renesansu. Wpływ filozofii końca XIII wieku, stawia intelektualną pracę Cassirera w horyzoncie szeroko rozumianej *Geistesgeschichte*, jako historii dziejów ducha. Akcentująca znaczenie i rolę jednostki epoka Odrodzenia staje się szczególnym jej przejawem. Choć cechuje ją niejednoznaczność, Cassirer asymiluje jej wzniosłe idee wyrażające się w reprezentowanym przez Francesca Petrarke i Lorenza Vallę humanizmie. Odradza się on w intelektualnej atmosferze Akademii Florenckiej, bizantyjskim platonizmie, któremu wysoką pozycję pierwotnie zapewnia Plethon i Bessarion, z czasem zaś filozofia Marsilio Ficino i Giovaniego Pico della Mirandola; oraz w humanistycznym

---

<sup>14</sup> Por. Lorentz [1904] s. 1-2.

<sup>15</sup> Por. Einstein. [1930] s. 7.

<sup>16</sup> Kontrowersje dotyczące rozumienia matematyki i logiki angażowały uwagę wielu fizyków oraz matematyków. Wśród nich wyróżnić można: logików (Gottlob Frege, Bertrand Russell), konstruktywistów (Henri Poincaré, Hermann Weyl), formalistów (David Hilbert), oraz intuicjonistów (Brouwer).

<sup>17</sup> Por. Lehmann [1931] s. 7.

arystotelizmie – kreślonym pismem przedstawiciela nauk medycznych, Pietro d'Abano. Jego zwierzchnicy – Pietro Pomponazzi i Giacomo Zabarella – kształtują swoje poglądy w przyrodniczo zorientowanym środowisku akademickim Włoch. Marburczyka zajmuje nie tylko ich logiczno-metodologiczne myślenie obejmujące filozofię natury i metafizykę, ale także szczególne zogniskowanie uwagi na *człowieku*, jego wartości i przeznaczeniu<sup>18</sup>. Te aspekty ludzkiego życia uwydatnia również hiszpański filozof człowieka, Juan Luis Vives. W oczach Cassirera humanistycznie ukierunkowany ruch Odrodzenia – uzewnętrzniony teorią naturalnego humanizmu, zachłyśnięty koncepcjami ludzkiego szczęścia i ludzkiej skończoności oraz urokami Hellady i religią starożytnej Aleksandrii – daje podstawy współczesnej, kulturowej antropologii<sup>19</sup>. Z czasem w jej granice Cassirer włącza także oświeceniową filozofię wolności Wilhelma von Humboldta, wolnomularskie idee Herdera i liryczną twórczość okresu *Geniezeit*<sup>20</sup>. Zainteresowanie wzbudza w nim również naiwny naturalizm Jean Jacques'a Rousseau.

Zaświadcza o tym w pracy *Kant i Rousseau*, w której z pozoru sprzeczne charaktery bronią wspólnej wartości prawa, pragnąc „wykazać jej ważność” i uzasadnić jej obiektywny sens<sup>21</sup>. Wykorzystując Fichteańskie *parole*: „wybór filozofii zależy od tego, jakim się jest człowiekiem”<sup>22</sup>, Cassirer w znamienity dla siebie sposób, podejmuje pisemną dyskusję nad stanowiskami obu myślicieli. Odmienność prezentowanych intelektualnych hemisfer, z których pierwszą wyznacza ciernista terminologia i porządek prawa Kantowskiej filozofii; drugą, kierowana impulsem, stąd – jak brzmiał sarkastyczny głos reakcyjnej prasy – podatna na siew prostactwa, myśl J.J. Rousseau<sup>23</sup>, rodzi pytania o możliwą zgodność przekonań i wspólną ideę nadawania wartości życiu. W świetle głoszonych haseł analiza porównawcza, której dokonuje Cassirer, nie należy do czynności łatwych. O ile racjonalista Kant jawi się jako dążący do celu pielgrzym, o tyle – gnany strachem i targany nostalgią – Rousseau przyjmuje rolę włóczęgi. Cóż więc sprawia, że tak różne intelektualne osobowości wzajemnie się dopełniają, pyta Cassirer. Otóż decyduje o tym sposób, w jaki niemiecki racjonalista wyklada myśl francuskiego myśliciela. Zgłębienie

---

<sup>18</sup> Por. Cassirer [2002] s. II 63, II 66.

<sup>19</sup> Por. Kristeller, Randall [1956] s. 1-20.

<sup>20</sup> Okres *Geniezeit* nazywany jest częściej epoką *Sturm und Drang*. Nazwę zaczerpnął z dramatu F.M. Klingera pod tytułem *Der Wirwar*. To czas w literaturze niemieckiej, którego granice wyznaczają kolejno ukazujące się dzieła. Należą do nich m.in. Johanna Wolfganga Goethego *Götz und Berlichingen*, Schillera *Intryga i miłość*.

<sup>21</sup> Por. Cassirer [2009] s. 63.

<sup>22</sup> Fichte [1996] s. 183.

<sup>23</sup> Rzadkowska [1978] s. 21-23.

lektury *Emil, czyli o wychowaniu* i *Nowej Heloizy* odbija się pogłosem w filozofii moralnej Kanta<sup>24</sup>. Duch pedagogicznego naturalizmu oraz postulat odnowy epoki przeżytych i wyschłych serc, którymi rządzi dowolność, wzbudza jego zainteresowanie. Człowiek – oznajmia Rousseau – postawiony przed trybunałem etycznym, w osamotnieniu powinien dokonać swej reedukacji, bowiem powołaniem jednostki staje się moralna odnowa, która dając początek autonomicznym decyzjom, zażegnuje ryzyko heteronomii. Jednak – zdaniem odstępującego od ściśle oświeceniowego znaczenia rozumu, francuskiego myśliciela – wyłącznie na nowo rozpoczęta, pustelnicza wędrówka ścieżką historii ludzkości, stworzy człowieka cywilizacji, którym kierować będzie rezonująco-odczuwający rozum właściwy – *nieskazony*. Rousseau nie podważa więc teorii traktujących rozum jako najwznioślejszą władzę poznawczą w człowieku, lecz domaga się wyznaczenia jego granic oraz wskazania warunków możliwości dokonania za jego sprawą moralnej poprawy wizerunku ludzkości, zepsutej przez patogenne społeczeństwo. To, przesiąknięte oświeceniowymi ideami, niszcząc granice między obyczajem a moralnością, dokonało brutalnego dzieła wykolejenia jednostki<sup>25</sup>. Francuski moralista pisze o prawomocności użycia rozumu oraz warunku *sine qua non*: jego nielekceważenia w stawianiu granic między poszczególnymi problemami filozoficzno-moralnymi. W oczach Kanta i Lessinga – podaje Cassirer – Rousseau „nie był w pierwszym rzędzie [...] apostołem »uczuciowości«, lecz »odnowicielem praw ludzkości«”<sup>26</sup>.

Jako naukowiec, humanista, a zarazem historyk filozofii, Cassirer przedstawia się również w rozprawie *Goethe a filozofia Kantowska*. W pracy tej wskazuje głównie na filozoficzno-naukową postać relacji Kant – Goethe. Potwierdza to przytoczone w rozprawce wyznanie Goethego: „spośród wszystkich myślicieli najbardziej użytecznym pozostaje bezspornie Kant, gdyż wytyczył granice tego, co umysł ludzki zdolny jest przeniknąć [...]”<sup>27</sup>; aczkolwiek – jak podaje w innym miejscu – „człowiek nie powinien wyznaczać swoim dociekaniom żadnych granic”<sup>28</sup>. Wynikająca z przywołanych zdań niejednoznaczność rodzi Cassirerowskie pytania: w jakim stopniu filozofia Kanta jest krytyką poznania? A dalej: czy transcendentna logika pozwala określić granice rozumu? Odpowiedzi dostarcza

---

<sup>24</sup> Por. Cassirer [2002] s. VIII 79.

<sup>25</sup> Por. *ibidem*, s. 23.

<sup>26</sup> Cassirer [2009] s. 23. Paradoksalnie, swoisty porządek, a zarazem chaos filozofii J.J. Rousseau porównuje Kant, a za nim Cassirer, do prostoty i pewnych prawidłowości w fizyce Newtona. Por. Cassirer [2002] s. VIII 3-VIII 4.

<sup>27</sup> Goethe [1987-1919] bd. 4, s. 164; Cassirer [2009] s. 82.

<sup>28</sup> Goethe [1987-1919] bd. 9, s. 195; Cassirer [2009] s. 83. Por. Cassirer [2002] s. VII 181-VII 284.

Goethe. Penetrując bogaty obszar życia, poeta zrzeka się praw, które mogłyby pomóc w rozwiązaniu jego zagadki. Życie jest tajemnicą, dlatego wszelkie teorie suponujące możliwość jednoznacznej odpowiedzi, czym ono jest, trącą dogmatem. Dogmatyzm – największy wróg myśli Goethego – staje się celem ataku krytycznej filozofii Kanta, stąd jest także punktem wiążącym romantyczną myśl poety z teoretyczną refleksją. Innym, spajającym obie teorie momentem jest odrzucenie wszelkich metafizycznych dążeń. Dowodzi tego nie tylko treść Kantowskiego *opus magnum*, ale również – lakonicznie ujęta – słowna wypowiedź Goethego: „Bóg pokarał Ciebie metafizyką i oścień wbił ci w ciało, mnie natomiast pobłogosławił fizyką, abym się cieszył oglądaniem jego dzieł, z których tylko nieliczne zechciał mi dać na własność”<sup>29</sup>. Przytoczony fragment listu do Friedricha Heinricha Jacobi, przedstawia Goethego jako człowieka zawierającego władzy zmysłów; naukowca-przyrodnika, który okiem zdobywa świat. Ten sam Goethe – pierwszoplanowa postać okresu *Sturm und Drang* – pochwalając rolę uczucia, serca i namiętności, staje się filozofem intuicji. Tym sposobem – stwierdza Cassirer – wpisuje się w liryczno-literacką tradycję obecną w twórczości idealistów: romantycznego Schillera, arcypoety Hölderlina i Heinricha von Kleista. Ten ostatni, wskazując na bipolarne napięcia między naturą a świadomością, oraz wdziękiem a refleksją, wtóruje Natorpowskiej idei o nieskończoności poznania. Nieskończoność tę tłumaczy historią biblijnego wygnania i tułaczki pierwszych ludzi. Wygnanie i tułaczka staje się drogą, a ta symbolizuje ludzki los<sup>30</sup>.

W przytoczonej metaforze Kleista, manifestuje się również marburski sprzeciw wobec filozofii systemowej. Przeszarżość systemu filozofowie zastępują – zcentralizowanym na problemie – postępowaniem systematycznym, któremu najdoskonalszą postać nadaje Nicolai Hartmann<sup>31</sup>. W jego ujęciu nauka jest historycznym stawaniem się. Cassirer doda: stawaniem się twórców kultury. Jako że bierze ona odpowiedzialność za historyczność tworu kultury, stanowi o jedności kulturowej świadomości, którą marburczyk porównuje z *historische Bewußtsein* Wilhelma Diltheya<sup>32</sup>. Jego – badany w kontekście Hegłowskiej idei dziejów ducha

---

<sup>29</sup> Goethe [1987-1919] bd. 7, s. 213; Cassirer [2009] s. 81.

<sup>30</sup> „Für den Menschen, der nun niemal aus dem Paradies der Unmittelbarkeit vertrieben ist, der vom Baum der Erkenntnis gegessen und damit die Schranken des bloß natürlichen Daseins, des seiner selbst unbewußten Lebens für immer hinter sich gelassen hat, ergibt sich hieraus die Folgerung, daß er den ihm bestimmten Kreis durchmessen muß, um am Ende seines Weges wieder zu dessen Anfang zurückzufinden. Das Paradies ist verriegelt und der Cherub hinter uns; wir müssen die Reise um die Welt machen und sehen, ob es vielleicht von hinten irgendwo wieder offen ist” (Cassirer [2003] s. 33).

<sup>31</sup> Por. Hartmann [1994] s. 73-134.

<sup>32</sup> Por. Orth [2003] s. 13-14.



- *Geistwelt*, wiąże problem człowieka z problemem „powszechności kultury i historycznej ciągłości tradycji”<sup>33</sup> - pisze Paczkowska-Łagowska. Treść posłowia tłumaczki *Rousseau, Kant, Goethe* w doskonały sposób oddaje Cassirerowską olimpijskość. Wykreowany w tekście wizerunek myśliciela, jako człowieka afirmacji nauki i filozofa kultury, potwierdza jego intelektualną omnipotencję. Głoszona historyczność nauki, kojarzona z paradygmatyczną, procesowo-funkcjonalną strukturą *Kulturleben*, którą wyraża twórcza siła człowieka, pozwala nazwać Cassirera antynaturalistycznie zorientowanym postneokantystą. Jednocześnie pozwala również analizować pojęcie kultury w perspektywie „otwartej klasy filozoficznych - i filozoficznie szczególnie interesujących - pomników wystawionych problemom”<sup>34</sup>.

## Bibliografia

- Benjamin [2005] - W. Benjamin, *Pasaże*, tłum. Ireneusz Kania, Kraków 2005.
- Cassirer [2002] - E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, Berlin 2002.
- Cassirer [2003] - E. Cassirer, »Geist« und »Leben« in der Philosophie der Gegenwart, [w:] E. Cassirer, *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, Leipzig 2003, s. 32-60.
- Cassirer [2009] - E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2009.
- Cohen [1925] - H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1925.
- Cohen [1939] - H. Cohen, *Briefe*, Berlin 1939.
- Czarnawska [1988] - M. Czarnawska, *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*, Białystok 1988.
- Dedekind [1911] - R. Dedekind, *Was sind und was sollen die Zahlen*, Braunschweig 1911.
- Dedekind [1912] - R. Dedekind, *Stetigkeit und irrationale Zahlen*, Braunschweig 1912.
- Einstein [1930] - A. Einstein, *Eter a teorja względności*, tłum. L. Freudenheim, Wiedeń 1930.
- Fischer [1860] - K. Fischer, *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*, Mannheim 1860.
- Fichte [1996] - J.G. Fichte, *Pierwsze wprowadzenie do Teorii Wiedzy*, tłum. J. Garewicz [w:] J.G. Fichte, *Teoria Wiedzy. Wybór Pism*, t. 1, Warszawa 1996, s. 467-500.
- Goethe [1987-1919] - J.W. Goethe, *Naturwissenschaftliche Schriften*, Weimar 1987-1919.

---

<sup>33</sup> Paczkowska-Łagowska [2009] s. 130.

<sup>34</sup> Konersmann [2009] s. 4.

- Hartmann [1994] – N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1994.
- Helmholtz [1874] – H. Helmholtz, *O stosunku nauk przyrodniczych do ogółu wiedzy*, tłum. S. Kramsztyk, Warszawa 1874.
- Hilbert, Cohn-Vossen [1956] – D. Hilbert, S. Cohn-Vossen, *Geometria pogładowa*, tłum. A. Dawidowicz, Warszawa 1956.
- Hönigswald [1914] – R. Hönigswald, *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft*, Göttingen 1914.
- Klatzkin [1919] – J. Klatzkin, *Hermann Cohen*, Berlin. 1919.
- Konersmann [2009] – R. Konersmann, *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, Warszawa 2009.
- Kristeller, Randall [1956] – P.O. Kristeller, J.H. Randall, *General Introduction*, [w:] *The Renaissance Philosophy of Man*, E. Cassirer, P.O. Kristeller, J.H. Randall (ed.), Chicago 1956, s. 1-20.
- Lehmann [1931] – G. Lehmann, *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Berlin 1931.
- Liebmann [1865] – O. Liebmann, *Kant und die Epigonen*, Stuttgart 1865.
- Lorentz [1904] – H.A. Lorentz, *Poglądy i teorie fizyki współczesnej. Ruchy widoczne i niewidoczne*, tłum. S. Tołłoczko, Warszawa 1904.
- Natorp [1975] – P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Darmstadt 1975.
- Noack [1976] – H. Noack, *Die Philosophie Westeuropas*, Darmstadt 1976.
- Noras [2005] – A.J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2005.
- Orth [2003] – E.W. Orth, *Cassirers Philosophie der Lebensordnungen*, [w:] *E. Cassirer: Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, Leipzig 2003, s. 9-30.
- Paczkowska-Łagowska [2009] – E. Paczkowska-Łagowska, *Ernst Cassirer jako historyk idei*, [w:] *E. Cassirer, Rousseau, Kant, Goethe*, tłum. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2009, s. 113-130.
- Rzadkowska [1978] – E. Rzadkowska, *Wstęp* [w:] *J.J. Rousseau, Wyznania*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1978.
- Szyszkowska [1998] – M. Szyszkowska, *Filozofia w Europie*, Białystok 1998.