

Suchodolski, Bogdan

Stan badań nad metodologią nauk humanistycznych w Niemczech

Przegląd Historyczny 26/3, 417-479

1926-1927

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

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

3. BOGDAN SUCHODOLSKI

STAN BADAŃ NAD METODOLOGIĄ NAUK HUMANISTYCZNYCH W NIEMCZECH

I. *Teoria poznania świata humanistycznego*: 1. Wyjaśnianie zjawisk przyrodniczych a rozumienie zjawisk humanistycznych. 2. Dwoistość rozumienia: świat psychiczny i świat duchowy. 3. Rozumienie osób. 4. Rozumienie ducha. 5. Rozumienie a historyczna struktura świata humanistycznego. 6. Rzeczowe i formalne kategorie rozumienia historycznego. 7 Tworzenie pojęć w naukach humanistycznych.

II. *Teoria istoty i rozwoju świata humanistycznego*: 1. Istota kultury. 2. Rozwój kultury. 3. Jedność kultury.

III. *Metoda badań świata humanistycznego*. 1. Charakterystyka ogólna. 2. Wskazania metodologiczne: a) idea a osobowość, b) rozwój idiogenetyczny a allo-genetyczny, c) przyczynowość a dialektyka, d) geneza a istota, e) składniki a całość. 3. Zastosowanie praktyczne: I. Badania systematyzujące. II. Badania historyczne: a) Kultura obiektywna. 1. Analiza opisowa. 2. Analiza genetyczna. b) Kultura subiektywna: 1. Analiza opisowa. 2. Analiza genetyczna. 4. Kilkakrotnie konsekwencji krańcowych.

Zakończenie: Świat humanistyczny a wartość.

Celem pracy jest zapoznanie ze stanem współczesnej nauki niemieckiej w dziedzinie metodologii badań humanistycznych. Chodzi tedy o ujawnienie i zanalizowanie podstawowych dla wszystkich nauk humanistycznych założeń i dążeń metodologicznych. Omawianie konsekwencji, jakie z tych podstaw wypływają dla poszczególnych nauk, ich teorjopoznawczej i metodologicznej konstrukcji, leży tedy poza granicami tej rozprawki i winno być przedmiotem referatów specjalnych.¹⁾ Nie jest też zadaniem pracy wyczerpujące określanie pozycji, zajmowanych w wielkim sporze przez wybitnych metodologów. O rzecz samą chodzi, a nie o indywidualności. Problemy są więc podstawą logicznego rozplanowania całości i o nich będzie mowa. Rozwiązania nie są jeszcze pewne i jednolite, dlatego często wskazywać trzeba będzie na różne próby odpowiedzi.

¹⁾ Uczyniono to dotychczas jedynie w dziedzinie językoznawstwa (Z. Łempicki, *Zasadnicze problemy współczesnego językoznawstwa*, Eos 1919/20).

I. TEORJA POZNANIA ŚWIATA HUMANISTYCZNEGO.

1. Wyjaśnianie zjawisk przyrodniczych a rozumienie zjawisk humanistycznych.

Przeciwstawienie ujęte w tytule (*erklären — verstehen*) jest, jak się zdaje (historja rozwoju nauk humanistycznych leży odłogiem), niedawnego pochodzenia. Żywo dyskutowane jest w każdym razie dopiero od Dilthey'a który na gruncie psychologii przeprowadził odróżnienie między dążeniem ku przyczynowemu wyjaśnianiu, a dążeniem ku opisywaniu i rozumieniu. Spostrzeżenie to rychło przeniesiono i na pozapsychologiczne pola (ku czemu i sam Dilthey się przyczynił) zmieniając zresztą dość znacznie jego pierwotny charakter.

Pod wpływem różnych czynników, których analiza zajęłaby jednak zbyt wiele miejsca, poczęto coraz ostrzej przeciwstawiać świat przyrodniczy i świat humanistyczny. Cokolwiekby się myślało o filozoficznych podstawach tego odróżnienia, można je będzie, jak się zdaje, przyjąć z punktu widzenia teorii poznania. Badając przedmioty przyrodnicze, badamy rzeczywistość samoistną i ostateczną: fizyk, chemik, botanik opisują i analizują zjawiska, tak jak one im są dane lub wywołane; nie odnoszą ich do jakiejś innej sfery. Inaczej wobec przedmiotów świata humanistycznego; są one związane z człowiekiem, mają — jak mówi Znaniecki — współczynnik humanistyczny; są, najogólniej mówiąc, *znakami*, które posiadają sens jakiś i które coś wyrażają. Jakieś prymitywne narzędzie ludzkie badane przez przyrodnika, ze względu na chemiczny skład, a więc ujmowane jako swoista i samoistna całość, rozpatrywane jest przez humanistę jako wytwór ludzki, jako pewien znak, coś wyrażający (pierwotną umysłowość) i posiadający jakiś sens (przeznaczenie, użytek). Poznawanie przedmiotów humanistycznych będzie miało do czynienia z zagadnieniem znaku, t. zn. z *rozumieniem* znaczenia i wyrażania. Dla przyrodnika są to sprawy obojętne, i tylko metafizyk ujmuje przedmioty przyrodnicze, jako znaki wyrażające czyjąś wolę lub posiadające jakiś sens. Poznawamy tedy przedmioty humanistyczne przez to, że je rozumiemy; przedmioty przyrodnicze przez to, że je wyjaśniamy.

Powstawałyby teraz pytania: 1) czy klasa przedmiotów humanistycznych jest identyczna z klasą przedmiotów, wyrażających coś i znaczących coś, 2) czy — nawet w przypadku identyczności — poznawanie przedmiotów świata humanistycznego identyfikuje się z rozwiązywaniem zagadnienia znaczenia i wyrażania. Odpowiedź na oba pytania stanie się jaśniejszą wówczas dopiero, gdy zanalizujemy cały szereg pojęć i zagadnień, dotyczących budowy świata humanistycznego i możliwości jego poznania.

Chwilowo wystarczy stwierdzenie coraz powszechniej przyjmowanego przeciwstawienia (choć często prowadzi ono do rozbitcia psychologii na dwie nauki: przyrodniczo-wyjaśniającą i duchowo-rozumiejącą): poznanie świata przyrodniczego drogą *wyjaśniania* faktów przez odniesienie ich do pewnych praw czy prawidłowości, i poznanie świata humanistycznego drogą *rozumienia* znaczenia i wyrazu.

O kwestji powyższej pisali specjalnie: B. Erdmann, *Erkennen und Verstehen* Sitzb. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1912 N. 53, 1259 i E. Spranger, *Verstehen und Erklären*, Thesen für das Internationale Psychologenkongress in Groningen 1926.

2. Zasadnicza dwoistość rozumienia: świat psychiczny i świat duchowy.

Odkąd tylko ludzie mówili o własnych tworcach — pragnęli je rozumieć. Było to tak oczywiste, iż nie widziano w procesie tym żadnych problemów: uważano za rzecz naturalną, iż człowiek rozumie człowieka, lub wytwory własne czy cudze. Początki nowoczesnej analizy procesu rozumienia odnajdujemy w pracach filozoficznych i historycznych niemieckich XIX wieku. Sprawy te omówili E. Rothacker *Einleitung in die Geisteswissenschaften* 1920; *Der Geist der historischen Schule*; *Das Verstehen in den Geisteswissenschaften* i J. Wach *Das Verstehen — Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie in XIX Jahr.* 1926 t. I. Pierwszy z nich nie sięga poza XIX wiek, drugi wskazuje na związek problemu rozumienia z krytyką filologiczną humanizmu i reformacją, zajmując się jednak głównie Schleiermacherem. Od czasów Dilthey'a zagadnienie rozumienia stało się centralnym punktem filozofji, psychologii¹⁾ i teorii nauk. Filozofja zajmuje się logiczną i teorjopoznawczą stroną zagadnienia (Husserl, Cassirer, Scheler) psychologja — procesem i warunkami rozumienia (Jaspers, Binswanger, Spranger, Scheler), poszczególne nauki analizują założenia i możliwości tego pojęcia (Litt, Weber, Freyer, Troeltsch, Simmel, Lützel, Wach) interesują się niem i prawnicy (M. Rumpf).

Otóż, jak wiadomo, Dilthey dał pewną teorię rozumienia, probującą tłumaczyć jego podstawy i możliwości. Koncepcja była psychologizująca i wyrażała się schematem: przeżywanie — wyrażanie — odtwórcze przeżywanie (rozumienie). Uczniowie Dilthey'a i współcześni

¹⁾ G. Roffenstein *Das Problem des psychologischen Verstehens* 1926.

zaczęli poddawać krytyce ów psychologizm, a i sam Dilthey na schyłku życia, pod wpływem krytyki Husserla („*Philosophie als strenge Wissenschaft*“ — Logos 1910) począł się wycofywać z zajmowanego stanowiska.

Atak głównie prowadzony przez zwolenników fenomenologii, zainicjował, jak się zdaje G. Simmel w pierwszym wydaniu „*Probleme der Geschichtsphilosophie*“ (1892) zwracając uwagę na zasadniczą różnicę, jaka zachodzi w warunkach i procesie rozumienia znaczeń i osób. Mogę zupełnie dobrze rozumieć zdania przez kogoś wypowiedziane, a jednocześnie być zupełnie obojętnym wobec osoby która je wygłasza. Podmiot mówiący jest jakby tylko pośrednikiem w podawaniu zdań; mówiący informuje o jakimś obiektywnym stanie rzeczy. Inną natomiast postawę zajmuję wówczas, gdy na podstawie usłyszanych zdań zechcę zrozumieć osobę, która je wygłasza. Teraz chodzi mi nie (a raczej nie tylko) o sens zdań, ale pragnę zrozumieć dlaczego dana osoba powtarza je, wyznaje, broni; teraz sięgam wгłęb czyjejs duszy. To spostrzeżenie, iż zdanie jest czymś prywatnym wyrazem a zarazem zawiera obiektywny sens, zostało podjęte przez Lippsa (*Leitfaden der Psychologie* 1909) i fenomenologów, pogłębiane i rozszerzone z klasy zdań na cały świat zjawisk humanistycznych.

Różnica między „Seele“ i „Geist“, nie we wszystkich szczegółach i konsekwencjach dość jasna, jest podstawową tezą metodologiczną tak, iż bez zrozumienia i przyjęcia jej niesposób ocenić i pojąć całego ruchu. Formulowana często z różnych stron (Weber, Sombart, Scheler i fenomenologowie, Spranger, Freyer i t. d.) przedstawiona została najjaśniej w swej pierwotnej i najprostszej postaci przez Rickerta w III wydaniu *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* 1924.

Pojęcie ducha nasuwa zazwyczaj na myśl przeciwieństwo: pojęcie natury. Cóż znaczą jednak te pojęcia? Utożsamia się zazwyczaj ducha z tem co psychiczne, a naturę wobec tego z tem wszystkim, co niepsychiczne. Te właśnie określenia poddawane są krytyce, a w związku z tem zakwestjonowana zostaje zupełność dysjunkcji orzekającej, iż świat rzeczy istniejących da się bez reszty podzielić na klasy zjawisk psychicznych i zjawisk fizycznych.

Jeśli zjawiska fizyczne określimy jako przedmioty zewnętrznego spostrzeżenia, a zjawiska psychiczne jako przedmioty wewnętrznego spostrzeżenia — to się okaże, iż istnieją jeszcze jakieś zjawiska nie będące przedmiotem ani zewnętrznych, ani wewnętrznych spostrzeżeń. Jeśli ktoś wymawia zdanie, które słyszę i rozumiem, to z jakimże zjawiskiem mam do czynienia? Określone drgania powietrza i wrażenia dźwięku to niewątpliwe elementy świata fizycznego i psychicznego.

nego. Ale nie wyczerpują one jeszcze wszystkiego. Zdanie ma przecież jakiś sens, który nie tylko nie jest identyczny ze zjawiskami fizycznymi, co jest dość oczywiste, ale nie jest przecież identyczny z przeżyciami psychicznymi — jakkolwiek związany jest z temi zjawiskami i tylko dzięki nim empirycznie zaistnieć może.

Sens tkwi w zjawiskach fizycznych (głós, pismo i t. d.), ale jest czemś innym niż one same; nie jest tak samo jak one spostrzegany: można spostrzegać znaki — a nie wiedzieć o ich sensie. Sens nie należy do fizycznego świata. Więc może do psychicznego? O tem, że mnie jest dany w przeżyciu psychicznym nikt nie wątpi — ale stąd nie wynika, aby był z niem identyczny. Przecież i drzewo dane mi jest tylko w przeżyciu psychicznym (widok drzewa, przypomnienie i t. d.) i czyjeś strapienie i wogóle wszystko. Nikt chyba jednak nie zechce stąd wyciągać wniosku, iż poza moim widokiem drzewa nie istnieje drzewo. Owszem, wierzymy, że poza różnorodnością prywatnych widoków drzewa w różnych podmiotach, istnieje drzewo samo, nieidentyczne z tymi widokami. Zdaje się, iż podobnie rzecz się ma i z sensem. Sens jakiegoś zdania jest jeden, trwały, niezmienny — ale akty rozumienia w których sens ów jest dany różnym podmiotom są różne. Zdanie „ziemia obraca się wokoło słońca“ ma sens oznaczony i niezmienny, choć różni ludzie w różnych czasach aktualizowali go we własnym przeżyciu psychicznym z radością lub oburzeniem, triumfem lub zdziwieniem, z przekonaniem lub niewiarą i t. d.

Wydaje się więc, iż sens nie może być zaliczony, ani do świata fizycznego, ani do świata psychicznego, że należy do jakiegoś takiego świata idealnego, którego elementy nie mogą być spostrzegane (ani w zewnętrznym ani wewnętrznym spostrzeżeniu), lecz rozumiane.

Ta na gruncie logiki przez Husserla obroniona teza posiada doniosłe znaczenie. Skoro sens zdań nie jest elementem świata psychicznego, to zapewne nie tylko sądy logiczne należą do owego idealnego świata, ale prawdopodobnie i wszystkie te treści, które mogą być w zdaniach formułowane. Istotnie: nie tylko w logice wydano walkę psychologizmowi.

Podobne rozumowanie da się przeprowadzić w każdej innej dziedzinie. Wprawdzie norma prawna aktualizowana jest w przeżyciu psychicznym, lecz sens jej nie wyczerpuje się w tej aktualizacji i nie jest z nią identyczny. On trwa jeden i niezmienny ponad różnorodnymi aktualizacjami, jako ich wspólny, idealny przedmiot. Podobnie dogmat religijny ma określoną treść, choć w przeżyciach religijnych może się ona w różnorodny sposób jawić. Podobnie przedmiot artystyczny ma swój sens artystyczny nie znikający bez reszty w różnorodności subiektywnych aktualizacji przeżyć estetycznych. Ogólnie

mówiąc w wytworach psychofizycznych tkwi jakiś sens, jakaś treść, nie dająca się bez reszty sprowadzić do psychicznych przeżyć aktów tworzenia i przyjmowania — ale obiektywna, narzucająca się, trwała. Ten właśnie świat nazywamy światem ducha. Świat jakiejś rzeczywistości niematerialnej, ale obiektywnej, świat sensów czy znaczeń; ponadindywidualny i niepsychiczny, choć tkwiący w psychofizycznych wytworach i aktualizowany w aktach rozumienia przez ludzi. Jest to jakaś wyższa rzeczywistość, w której ludzie mają udział, która jest im dana, podobnie obiektywnie, jak dana jest natura.

Takie określenie „ducha“, kwestjonujące pełność dysjunkcji: wszystko co jest, jest albo fizyczne, albo psychiczne, na rzecz uznania „trzeciego“ świata przedmiotów idealnych — dostępnych tylko rozumieniu a nie spostrzeganiu — zostało rozwijane i uzupełniane, rozszerzane i zmieniane, tak często, iż trudno dziś bez studjów specjalnych określić istniejący stan rzeczy. Już Hegel używał słowa „duch“ na oznaczenie czegoś, co przestało być tylko czemś psychicznym i co, jako moralność, prawo, sztuka, religja, filozofja — jest historyczną realizacją normatywno - ogólnych wartości w dobrach kultury. I Dilthey widział, że religja, poezja, filozofja i t. d. są swoistymi tworem posiadającymi swoją strukturę i bytowanie oderwane i odrębne od psychicznych przeżyć. Ostatnio sprawy skomplikowały się przez to, iż poglądy Husserl'a, zwalczające psychologizm w logice i teorii poznania zostały związane poprzez Dilthey'a z Heglem i jego koncepcją ducha, a poprzez Simmla z Bergsonem i współczesną irracjonalistyczną teorią rozwoju. O tych sprawach pomówimy w II cz. pracy. To co powiedziano wystarczy już, aby pojąć, iż jednolitość Dilthey'owskiej koncepcji rozumienia musiała zostać rozbita na 1) rozumienie świata psychicznego (osób) i 2) rozumienie świata duchowego (sensów). Odróżnienie zaś rzeczywistości duchowej, jako odrębnej i samodzielnej, niematerialnej i niepsychicznej rzeczywistości obiektywnej, jest najdonioślejszą tezą współczesnej metodologii i najgłębszą podstawą różnych wskazań.

3. Rozumienie osób.

Rola Dilthey'a jest ogromna, jakkolwiek z jego teorii rozumienia pozostał tylko szkielet, interpretowany dziś wyraźnie antipsychologicznie. Spranger (*Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie* Festschrift für Volkelt 1918) i Simmel (*Vom Wesen des historischen Verstehens* 1918), a także cały szereg innych autorów poddali krytyce tezę, utożsamiającą rozumienie i przeżywanie, przedmiot i podmiot rozumienia. Stanowisko takie prowadzi bowiem do przypuszczenia, że tem lepiej rozumielibyśmy osobę im

bardziej bylibyśmy do niej podobni; łatwo wszakże spostrzec iż spotęgowane do maximum podobieństwo, staje się identycznością i uniemożliwia wszelkie rozumienie. Jeśli identyczność podmiotu i przedmiotu uniemożliwia proces rozumienia, to zapewne i podobieństwo nie pomaga rozumieniu, które zależy od innych warunków niż sądził Dilthey. Istotnie opieranie go na tożsamości zawartości psychicznej poznającego i poznawanego jest naiwnym mechanizmem naturalistycznym, krytykowanym szczególnie ostro przez psychiatrów (Freud, Binswanger) i fenomenologów (Scheler, Litt) poddających analizie fenomenologicznej poczucie istnienia osób poza nami i rozumienia ich i wykrywającej, iż poczucie to i proces rozumienia są pierwotnymi całościami bezpośrednio danymi. Krytykę dawniejszych odpowiedzi na pytanie: „w jaki sposób dochodzimy do przyjęcia istnienia obcych jaźni?” podał sumiennie L. Binswanger w świetnej książce: „*Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie*“ 1922. Wykazał słabe strony asocjacionizmu i teorii wnioskowania przez analogię (przecież zasada analogji użyta być może tylko wówczas gdy o istnieniu jakichś istot poza mną już wiem i gdy wątpliwem jest jedynie, czy w konkretnym przypadku mamy do czynienia z jaźnią, czy przedmiotem natury) teorii wczuwania się (Lipps), zakładającej już istnienie obcego podmiotu, skoro pewne zmiany w świecie interpretowane są jako wyrazy. Na miejsce tych odpowiedzi autor wysuwa odpowiedź Husserla — Bergsona — Schelera, przyjętą i rozwiniętą przez Litt'a *Individuum und Gemeinschaft* 1924. Kwestjonuje ona założenia poprzednich teorii, dowodzących że pierwotnie i bezpośrednio dana nam jest 1) nasza psychika, 2) cudze ciało, a poczucie istnienia cudzej jaźni jest sprawą wtórną — wysuwa natomiast tezy: 1) cudza jaźń nie jest nam dana inaczej, niż nasza własna, 2) cudza jaźń nie jest nam dana inaczej, niż cudze ciało. Uzasadnienie tych tez leży w pokazaniu, iż pierwotnie prąd naszych przeżyć nie jest rozbity na przeżycia własne i cudze, i w fenomenologicznej analizie poczucia istnienia obcych ludzi, ukazującej, iż są nam dani pierwotnie jako cielesno-duchowe całości. Szczególnie pierwsza grupa argumentów, przekonywujących o nieistnieniu ścisłej granicy między własnymi a cudzemi przeżyciami, ma doniosłe znaczenie dla historii wogóle. Są w nas często myśli i uczucia przejęte, choć wierzymy, że są nasze własne — i odwrotnie, często widząc w innych myśli i uczucia wierzymy, iż są ich własne, choć w istocie myśmy je tam, może fałszywie włożyli; często też mamy dane myśli i uczucia i nie pytamy wcale czyje właściwie są; wystarcza, że są nam dane. W tem świetle rola otoczenia kulturalnego i tradycji, rola społeczności dla jednostki (Tönnies „*Gesellschaft und Gemeinschaft*“ 1923) wzrastają niepomiernie.

Chwilowo wszakże nie o te konsekwencje chodzi, lecz o zagadnienie rozumienia. Otóż, skoro w powyższy sposób pojmuje się poczucie istnienia cudzej jaźni to oczywiście i poglądy na sposoby i możliwości poznania i zrozumienia jej, muszą ulec zmianie. Istotnie dilthey'owskie przekonania o tem, iż strukturalny związek psychiczny jest przeżywany przez poznającego poddano uzupełniającej krytyce. Wyszła ona z kół husserlowskich, a przedstawił ją jasno Spranger. Warunkiem umożliwiającym rozumienie nie jest daleko idące podobieństwo podmiotu i przedmiotu, wczuwanie się, przeżywanie cudzych treści psychicznych i t. d. Wszystkie te procesy zakładają już istnienie jakiejś wspólnoty, lecz istota jej jest duchowa a nie psychiczna. To znaczy w każdym z nas zachodzą procesy psychiczne, w których aktualizuje się określony wyżej świat ducha, jawią jakieś znaczenia i sensy.

Przeżycia same, ich „timbre“ są prywatne, ale duchowa zawartość jest wspólna i dostępna ludziom, i na jej terenie spotykam się z innymi ludźmi. To idealne miejsce spotkania, świat sensów i znaczeń, umożliwia rozumienie psychiki. Rozumiemy kogoś dzięki temu, iż rozumiemy świat ducha, jawiący się w jego przeżyciach. Ostateczny warunek rozumienia tkwi w tem „das wir das Seelische durch das Geistige hindurch verstehen“. Na tej dopiero podstawie pomagać mogą lepszemu rozumieniu inne elementy: doświadczenie psychologiczne, współczucie i t. d.

Teoria powyższa, w myśl której warunkiem rozumienia się ludzi jest wspólny, idealny, a w przeżyciach psychicznych aktualizowany świat ducha, przeciwstawia się wyraźnie dawniejszym teoriom, upatrującym istotę rozumienia w analogizujących, czy asocjacyjnych interpretacjach danych zmysłowych.

Jak doniosłe znaczenie dla rozumienia historycznego ma przedstawiona teoria zobaczymy na właściwym miejscu. Tu wypadnie jeszcze wskazać na jej dwie, pozornie sprzeczne konsekwencje. Jedna z nich leży w tem, iż rozumiemy właściwie tylko treści duchowe, a dążąc poprzez nie do zrozumienia osoby, rozumiemy w niej to tylko, co jest tych idealnych treści aktualizacją.

W ten sposób zostaje zawsze jakaś „psychiczna reszta“, coś co jest tylko prywatne, i do czego zbliżyć się możemy jedynie asymptotycznie poprzez wspólny, idealny świat ducha. To uświadomienie niemożności pełnego zrozumienia osoby jest pożyteczną lekcją dla umysłów, którym pozytywizm odebrał zdolność uznawania tajemnic i rzeczy niewyjaśnionych.

Dla historyka bardziej interesującą jest jednak inna konsekwencja, akcentowana szczególnie silnie przez psychiatrów. Jeśli rozu-

mienie jakiejś osoby nie polega na odtwórczym przeżyciu jej świadomych przeżyć i na utożsamieniu się z tem, co ona czuje i myśli, ale na dojściu do jej prywatnego świata obiektywnymi drogami świata sensów i znaczeń, to możemy rozumieć i interpretować i takie znaki, które w myśl zamiarów danej osoby nie miały nic wyrażać („nieświadome wyrazy“) a pewnym znakom przypisywać treść inną, niżli była przypisaną przez daną osobę (świadomie lub nieświadomie fałszywe wyrazy). Jesteśmy tu na terytorjum Freuda. Dla historyka ważna jest jego zasadnicza postawa, wyrażająca się w przekonaniu, iż możemy osoby rozumieć lepiej, niżli one same siebie rozumieją. Pomijając, czy ów klucz lepszego rozumienia leży zawsze w seksualnej dziedzinie, ważne jest samo przekonanie, wiodące do samodzielnej interpretacji wypowiedzi, często sprzecznej z bezpośrednim poczuciem osoby, do zdecydowanego lekceważenia introspekcyjnych sądów danego człowieka o sobie i do poprawiania jego wiedzy o sobie. Postawa taka prowadzi na polu historii, a szczególnie na polu historii literatury do konstruowania osobowości wbrew ich własnym, bo ocenianym jako samozłudzenia wypowiedziom.

W ogólności tedy cała koncepcja rozumienia osób odbarwiona została z dawnego psychologizmu, zbliżona a nawet uzależniona od rozumienia świata ducha.

4. Rozumienie ducha.

Skoro to, co psychicznie rozumiemy poprzez to, co duchowe, powstaje pytanie: w jaki sposób i dzięki czemu rozumiemy to, co jest duchowe?

Na pytanie to, o ile wiem, nie próbowano dać systematycznej i gruntownej odpowiedzi; dawano ją wszakże często przy rozważaniu innych spraw. Założenia i warunki rozumienia sensu Dilthey widział, częściowo za Heglem, w pewnej ciągłości ducha ludzkiego, w jego tożsamości, utrzymującej i wytwarzającej jednakże systemy kultury. Stanowisko to, wkraczające rychło w metafizykę, ma dziś bardzo licznych zwolenników. Dobrym, a jednocześnie oryginalnym przedstawicielem jest, oparty o idealistyczną filozofję niemiecką, Ernst Cassirer. W książce: „*Philosophie der symbolischen Formen*“, której tom pierwszy (1923) poświęcono mowie, a drugi (1925) mytom — rozwija aprioryczno-idealistyczną teorię zjawisk duchowych i ich rozumienia. Swoiste łączenie Kanta i Hegła prowadzi do tezy, iż dziedziny kultury: sztuka, nauka, religja, życie społeczne i t. d. nie są różnymi sposobami objawiania się rzeczywistości człowiekowi — lecz są to drogi, po których idzie duch w swej obiektywizacji i objawianiu się

sobie (Selbstoffenbarung) — są to kształty i twory rządzone spontaniczną i samoistną zasadą. Kantowski idealizm poznawczy i krytykę rozumu, upatrujące w poznaniu twór ducha ludzkiego — Cassirer rozszerza na krytykę kultury i w każdej jej dziedzinie dostrzega pierwotny, nierozkładalny czyn ducha (ursprüngliche Tat des Geistes). Jego wyraz i kształt — nie odzwierciedlanie jakiejś rzeczywistości obcej.

Teoria kultury, określająca ją jako samoistny twór ducha (a nie opracowywanie czy odzwierciedlanie przez człowieka rzeczywistości empirycznej) szczególną trudność napotyka wobec istnienia trwałych i zmysłowo danych form. W jakimże stosunku do nich jest spontaniczny rozwój ducha? Na to pytanie odpowiada Cassirer, jak zresztą Hegel, a potem Simmel — iż zmienność i rozwój wymagają czegoś co jest — choćby chwilowo tylko — trwałe. Duch wytwarza kształty, aby się poznać — i iść dalej. Tej potrzebie kształtów służy kultura: język, sztuka, mity, nauka i t. d. Nie są to odzwierciedlenia rzeczywistości, ale są to „Prägungen zum Sein”; są to znaki wielkich dróg rozwoju ducha, umożliwiające przechodzenie potencjalności w aktualność. Potoczne przeciwstawianie tedy rozwoju i form, jako twórczości i przeszkód, ducha i zmysłowości, jako wolności i więzów — nie ma sensu. Kształt, zmysłowość — są momentem rozwoju ducha „Der Gehalt des Geistes erschliesst sich nur in seiner Äusserung; die ideale Form wird erkannt nur an und in dem Inbegriff der sinnlichen Zeichen, deren, sie sich zu ihrem Ausdruck bedient“. Ale jeśli świat empirycznych kształtów nie jest rzeczywistością obcą duchowi, przeszkodą i oporem, ale własnym jego czynem, skoro zasada istnienia ich leży w autonomicznej twórczości ducha — to, poza światem ducha i jego wytworów, nie istnieje już nic dla nas: „denn die höchste objective Wahrheit, die sich dem Geist erschliesst, ist zuletzt die Form seines eigenen Tuns“. W ten sposób przewycięża się subiektywizm i sceptycyzm. Kantowskie kategorie poznania, aprioryczne i powszechnie ważne stwarzały i umacniały poznanie. Inne kategorie stwarzają kulturę i pozwalają wierzyć, iż nie jest ona odzwierciedleniem obcej rzeczywistości i uleganiem jej, ale spontanicznym tworzeniem według praw ducha.

Koncepcja powyższa, zwalczając naturalizm zarówno jako teorię genezy kultury, jak też i jako teorię, upatrującą istoty dziedzin kultury w odzwierciedlaniu rzeczywistości (najwyraźniej działa się to w odniesieniu do religii i sztuki, dziś jeszcze wobec nauki) przeciwstawia mu tezy idealizmu, ujmujące wszystko, co istnieje w świecie humanistycznym, jako swobodny twór ducha, jako proces jego rozwoju i samopoznania. Cokolwiekby się o filozoficznym uzasadnieniu

teorii tej myślało, trudno nie przyznać jej — jak i koncepcji Hegla — pewnej porywającej wzniosłości, płynącej z uniezależnienia ducha od rzeczywistości przez to, iż się go pojmuje jako jedyną i powszechną zasadę twórczości.

Istota rozumienia i jego warunki są teraz jasne. Każdy moment rozwoju kultury jest fazą samopoznania ducha. Rozwijający się duch rozumie w kształtach dawnych i nowych sam siebie; jeśli człowiek dzisiejszy rozumie twór Greka, to dlatego, że w człowieku dziś jawi się ten sam tworzący duch, co wówczas.

Powyższa teoria rozumienia świata duchowego grzeszy silnie metafizyką. Powstaje pytanie, czy nie można spraw tych ująć bardziej ostrożnie. Istotnie, spróbował to uczynić Spranger w *Lebensformen* 1922 i w innych swych dziełach.

Skoro rozumienie możliwe jest tylko dzięki idealnemu światu ducha, trzeba dać analizę zasadniczych aktów ducha. Według Sprangera są to akty poznawcze, estetyczne, gospodarcze, społeczne, polityczne i religijne, a idee prawdy, piękna, pożytku, miłości, wolności i świętości wyczerpują zasadnicze postawy ducha. Do zagadnienia tego wrócimy mówiąc o teorii zjawisk kultury, tu chodzi tylko o to, iż wymienione idee, będąc konstytutywnymi dla kultury, są najwyższymi i apriorycznymi kategorjami rozumienia. Aby zrozumieć np. przedmiot artystyczny trzeba go podciągnąć pod kategorię idei piękna, a nie pod kategorię idei pożytku.

Te najogólniejsze i wieczne kategorje rozumienia nie wystarczają wszakże dla zrozumienia konkretnych przedmiotów. Bogata rzeczywistość świata humanistycznego nie zostaje ani ogarnięta, ani całkowicie zrozumiana dzięki temu, że się wysunie tezy o twórczości ducha i jego samopoznania (Cassirer), lub o kilku wiecznych, niezmiennych apriorycznych kategorjach rozumienia (Spranger).

Aby odpowiedzieć na pytanie o możliwości rozumienia świata duchowego trzeba nasamprzód uporać się z jego różnorodnością, zmiennością, niepowtarzalnością.

5. Rozumienie a historyczna struktura świata humanistycznego.

Świat humanistyczny podlega zmianom. Coś w nim wciąż powstaje i coś wciąż mija. Ale skądinąd znowu odczuwamy, że coś w nim wciąż trwa. Nasuwa się problem stosunku zmienności do tego co niezmiennie, a ponieważ każde poznawanie jest odpowiedzią na ludzkie potrzeby powstaje zagadnienie: jakie postawy zająć możemy wobec świata humanistycznego. Może nam chodzić albo o realną egzystencję pewnej

treści (*Wirklichkeit, an der ein Sinn haftet*), albo o treść samą, bez względu na to czy istnieje lub istniała realnie (*der von der Wirklichkeit begrifflich abgelöste Sinngehalt*). W tym drugim wypadku zajmują nas jakieś przedmioty idealne, t. zn. realnie konkretnie, w miejscu i czasie nieistniejące, ale przez to trwale, niezmiennie, wieczne; przeprowadzamy ich analizę, badamy strukturę, związki, właściwości. Jest to postawa systematyzująca. W pierwszym wypadku natomiast interesujemy się kwestją realnego istnienia danego zjawiska w miejscu i czasie, jego narodzin i śmierci, trwałości i rozwoju. — Jest to postawa historyczna, mówi Rickert.

Podobnie ujmuje te sprawy różniący się skądinąd zasadniczo od Rickerta — Troeltsch i Simmel. Pierwszy, nawiązując do Leibniza, widzi istotę badań historycznych w ustalaniu „*verités de fait*” t. zn. stwierdzaniu rzeczywistego istnienia, które nie może być nigdy wydedukowane, z ważnych nawet praw istnienia. (*Der Historismus* 38, 45). Podobnie Simmel odróżnia: „*das Interesse am Inhalt der geschichtlichen Wirklichkeit*” i „*das Interesse an der Wirklichkeit der geschichtlichen Inhalte*” — i stwierdza, iż choć pierwsze może służyć za podstawę wyboru zjawisk, to jednak drugie jest konstytutywne dla historyka: „*unzähliges interessiert die Menschen, nicht weil Inhalt wertvoll, originell ist, sondern weil es da ist, weil es die Form der Wirklichkeit hat, während es als blosser Gedanke, seinem noch so denklich vorgestellten Inhalte nach, keinerlei Teilnahme erweckt*” (187). Tej historycznej postawie poznawczej przeciwstawić można inną, obojętną na pytanie o jednokrotne zaistnienie pewnej treści w określonej formie, miejscu i czasie, interesującą się natomiast treścią samą, jej charakterem, istotą, możliwościami rozwoju, związkami i t. p.

Powstaje teraz doniosłe pytanie o wzajemny stosunek obu tych typów rozumienia.

Zarysowują się tu wyraźnie dwa stanowiska: jedno, dawniejsze, identyfikujące niemal rozumienie świata humanistycznego wogóle z rozumieniem historycznym, a przynajmniej uważające to drugie za wyłączną drogę i jedyny środek poznawania. Rzekomo niczego nie możemy zrozumieć — jeśli nie zrozumimy historycznie. Stąd usiłowania „historyzowania” metod poznania. Nowsze stanowisko kwestionuje słuszność powyższej tezy, uważając, iż rozumienie historyczne nie tylko nie jest pełnym rozumieniem danego zjawiska, ale że nawet samo zależy od jakiegoś innego jeszcze rozumienia. Zastanowimy się nasamprzód nad tą drugą sprawą: jeśli się bowiem okaże, iż rozumienie historyczne zależy od innego rozumienia — to oczywiście nie

będzie mogło być uważane za jedyną drogę poznania świata humanistycznego.

Zagadnienie charakteru poznania historycznego stało się żywe, gdy Rickert i Windelband wysunęli tezę, iż rozumienie historyczne jest rozumieniem niepowtarzalnych¹⁾ indywidualności osób, grup, zdarzeń, epok i t. d. Mimo krytyki E. Bechera (*Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften*), poglądy Rickerta cieszą się znacznym powodzeniem wśród historyków. I to tem znaczniejszem im bardziej „trzeźwy” jest historyk, im bardziej niechętny w stosunku do uogólnień i praw. Istotnie, metodologizm Rickerta nie narzuca żadnej określonej zgóry metody, pozwalając historykowi na nieuprzedzone i bezpośrednie oddanie się faktom i obrazowanie ich wierne i proste, bez konieczności filozoficznych refleksyj, schematycznych konstrukcyj i t. p.

Ale stanowisko takie prowadzi właśnie do pytania: w jaki sposób wogóle możliwe jest rozumienie historyczne, skoro jest rozumieniem niepowtarzalnych indywidualności?

Historycy nie widzą tu wprawdzie problemu, bo lubią powtarzać, iż przedstawiają rzeczy tak jak one są, że dają nieuprzedzony opis rzeczywistości, że wysłuchują co mówią źródła — i nie dodają nic od siebie, ale ten naiwny realizm historyczny należy już dziś — przynajmniej w metodologii — do przeszłości. Trzeba sobie uświadomić, iż t. zw. źródła są chaotycznym nagromadzeniem wypowiedzi, a historyk musi je nie tylko zweryfikować, ale treść ich powiązać w jakies całości, by stworzyć w ten sposób t. zw. fakt historyczny, t. j. ów element, którego doniosłość, związki i rolę wśród innych historyk określa. Aby cała ta praca mogła być wykonana, trzeba jakichś zasad, któreby umożliwiły i usankcjonowały weryfikację materiału, jego ugrupowanie, ocenę doniosłości, wiązanie w całość, stwierdzanie ciągłości i t. d. „Jede Geschichte — formuliert Z. Lempcki w swej *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft* 1920 — bedarf eines Systems von Kategorien, nach welchen der geschichtliche Stoff geordnet wird, leitender Ideen, nach denen er geformt wird, und einer klaren Anschauung, nach der er beurteilt wird”. Uświadomienie sobie tej sytuacji pociąga za sobą uznanie istnienia — obok nauk historycznych — nauk systematyzujących, zajmujących się analizowaniem zasad, założeń i kategorii badań historycznych. Pierwszy Dilthey jasno wysunął tę sprawę, po nim podjęli ją Simmel, Troeltsch, Spranger i in.

W świetle tych badań kategorie poznania historycznego można

¹⁾ J. Thyssen *Die Einmaligkeit der Geschichte* 1924.

rozbić na kategorie rzeczowe i formalne, t. zn. na kategorie pozwalające grupować materiały na zasadzie podobieństw rzeczowych, i na kategorie umożliwiające ujmowanie samego procesu rozwoju, związku i t. p. pogrupowanych już rzeczowo zjawisk.

6. Rzeczowe i formalne kategorie rozumienia historycznego.

Na rolę rozumienia rzeczowego w rozumieniu historycznym zwrócił uwagę — między innymi — Simmel w rozprawce *Vom Wesen des historischen Verstehens* 1918.

Jeśli mam zrozumieć nienawiść hanowczyków do Bismarcka po r. 1866 to rozumiem ją jako: 1) proces psychiczny, 2) wydarzenie w określonej sytuacji. Sama znajomość psychologii, podająca pozaczasowe, ogólne prawa, nie wystarcza. Chodzi mi o wydarzenia, które zaszły w określonym miejscu i czasie, ale gdybym nie znał tych ogólnych praw, których są potwierdzeniem — nie mógłbym zrozumieć zjawienia się tego wydarzenia w czasie. Rozumienie historyczne jest tedy czasowo-przestrzennym umieszczeniem jakiegoś rozumienia rzeczowego, w danym wypadku psychologicznego. Jeśli się powiada, że twierdzenia Kanta można zrozumieć tylko historycznie — to powiedzenie powyższe dałoby się odwrócić: zrozumieć twierdzenia Kanta historycznie można tylko wówczas, gdy się je rozumiało rzeczowo, a więc tu: filozoficznie. Przeszłość dana nam jest jako chaotyczna różnorodność; grupujemy ją w jakieś szeregi ciągłe w zależności od elementów rzeczowych. Bez kategorii rozumienia rzeczowego nie mogliśmy w ogóle opanować przeszłości.

Tak samo historyk sztuki, ujmujący pewne przedmioty artystyczne w jednolitą grupę lub w szereg ciągły, musi „rzeczowo” rozumieć same przedmioty.

Simmel nie rozwinął szerzej tych zagadnień. Uczynił to w pewnej mierze Spranger, któremu chodziło o odnalezienie zasadniczych, apriorycznych kategorii rozumienia. Jak wiemy stwierdził istnienie kilku zasadniczych aktów ducha, stwarzających odrębne postawy życia: polityczną, religijną, artystyczną, poznawczą, ekonomiczną, socjalną. Ten schemat jest aprioryzmem rozumienia. Uznawał to również Simmel, wyciągający stąd wniosek na korzyść swej tezy o idealizmie poznania historycznego. W tem, że musimy ujmować rzeczywistość w te kategorie, w tem, że: „es gibt kein Erkennen überhaupt, sondern immer nur eines, das durch qualitativ determinierte, also unvermeidlich einseitige Einheitsbegriffe geleitet und zusammengehalten wird“, leży „der tiefere Grund weshalb es nur Spezialgeschichten

gibt und alles, was sich allgemeine oder Weltgeschichte nennt, bestenfalls eine Mehrzahl solcher differentieller Gesichtspunkte nebeneinander wirken lässt, oder eine Heraushebung des, nach unseren Wertgefühlen, Bedeutsamsten innerhalb des Geschehenen darstellt" (*Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 67—8).

Te ogólne kategorie aprioryczne nie wystarczają jednak zupełnie: skoro się „rzeczowo” rozumie Kanta i Rafaela, to nie tylko chodzi o ujęcie jednego w kategorię poznawczą, a drugiego artystyczną, ale konieczne są jeszcze jakieś bliższe określenia rzeczowe, jakieś kategorie obowiązujące w obrębie wyróżnionych przez tamte dziedzin.

Dochodzimy w ten sposób do systematyki poszczególnych nauk historycznych — inaczej mówiąc systemu pojęć, regulujących rozumienie historyczne danej dziedziny. Ponieważ konkretne przedmioty historyczne są zazwyczaj elementami różnych dziedzin zarazem — przeto użyteczne są systemy różnych grup pojęć. Tak np. systematyka historii literatury zawierać będzie nie tylko pojęcia poetyki, ale również i pewną ilość pojęć estetyki, psychologii i t. d. O tem jak żywa jest potrzeba badań systematycznych, t. j. analizowania i określania pojęć używanych w badaniu historycznym, stwarzania kategorii lub typów, dzięki którym możnaby opanować rzeczywistość — świadczą mogą dwa gruntowne dzieła, które obudziły powszechny rozgłos: M. Webera *Wirtschaft und Gesellschaft* i H. Wölfflina *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*.

Stosunek nauk systematycznych i historycznych jasno ujął Dilthey wykazując, iż możliwość i budowa drugich zależy od pierwszych, ale że uogólnienia pierwszych zależą od materiału dostarczonego przez drugie. Na tem polega wzajemne rozjaśnianie i uzupełnianie się.

Pewne niedomówienia, tkwiące w tej tezie, ujawnił Troeltsch w dziele *Der Historismus* 1922, zastanawiając się nad możliwościami „historji świata” (*Weltgeschichte*) i uwydatniając rolę współczesności: „die materiale Geschichtsphilosophie muss sich auf den Kulturkreis des Betrachtenden beschränken, diesen vom Standpunkt seiner Gegenwart so durchdringen, dass der ganze Process als in innerer Kontinuerlichkeit auf diese Gegenwart hinführend, und wieder um diese Gegenwart, in ihrer tieferen Struktur als von dieser ganzen Vergangenheit her, gebildet erscheint“. W świetle tego stanowiska, i w świetle historyzmu wogóle (a szczególnie europeizmu propagowanego przez Troeltscha) kategorie systematyki rzeczowej są właściwie tylko sądem współczesności o rzeczy; są tedy historycznie uwarunkowane. Jeśli rozumiemy „rzeczowo” Kanta, — to właściwie wygłaszamy sąd uwarunkowany wiedzą, poglądami, założeniami i t. d. filozoficzno - naukowemi współczesności. Podobnie jest w każdej

dziedzinie. Systematyka rzeczowa (kategorje opisu dziedzin) opiera się nie tylko o znany nam materiał historyczny, ale i o współczesność, t. zn. o panujące w niej założenia i tendencje naukowo - filozoficzne. Między wiedzę historyczną i systematyczną, wzajemnie się wspomagające i rozwijające (teza Dilthey'a) wsuwa się coraz natarczywiej czynnik trzeci: współczesność. Prowadzi to — a raczej może prowadzi do konsekwencji, z których nie wszystkie zostały przez Troeltscha wyciągnięte: jeśli kategorje systematyki rzeczowej są uwarunkowane współczesnością, to poznanie, jakie zapewniają, jest w istocie tylko samopoznawaniem się współczesności. W ten sposób z aprioryzmu kategorji poznania historycznego zostają szczątki i sprowadza się on do założeń i określonej postawy danej epoki wobec życia i przeszłości. Mówiąc prościej współczesność wyznacza i wytwarza kategorje rzeczowe (a i formalne, jak zobaczymy) poznania historycznego.

Do tych krańcowych konsekwencji wrócimy w II cz. pracy, omawiając stosunek rozumienia do rozwoju kultury. Niewątpliwie, iż systematyka rzeczowa jest wytworem pewnej epoki, ujmującej przez pryzmat własnych założeń, dostępny i znany materiał historyczny; każde jednak poznanie — i przyrodnicze — jest podobnym wytworem danej epoki i wobec tego istniałoby tylko poznanie uwarunkowane historycznie czy socjologicznie. Można się z tem pogodzić — i nikt nie zamierza w swych sądach poznawczych wyskakiwać ponad czas, epokę, warunki i t. d. Ale to nie zmieni faktu, iż rozumienie systematyczne jest z gruntu odmienne od historycznego, choć podobnie jak i ono zamknięte w ramach zasad i założeń danej epoki.

Kategorje systematyki rzeczowej umożliwiały ugrupowanie materiału historycznego w pewne wielkie grupy zjawisk zasadniczo podobnych (dziedziny kultury) a w ich obrębie w pewne podgrupy (rodzaje, typy, prądy, szeregi i t. p.). Podstawą klasyfikacji była jakość treści zjawisk. Obecnie chodzi o inne sprawy: chodzi o zasady wiązania zjawisk ze sobą, określania ich rozwoju, ustalania wpływów. Chodzi — jednym słowem nie o jakości treści, jawiące się w procesie historycznym, ale o proces sam i kategorje jego ujęcia.

W tej dziedzinie najwięcej zdziałał J. Simmel (*Die probleme der Geschichtsphilosophie* 1923 I wyd. 1898). Również Rickert i Troeltsch (*Der Historismus* 1922 i *Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung* 1918) przyczynili się znacznie do rozjaśnienia zagadnienia.

Przedewszystkiem podejmując stare zagadnienie: „czy możliwe jest aby historia ustanawiała prawa“ procesu dziejowego wyjaśnili hi-

storyczną koncepcję rozwoju, emancypując ją z pod prymatu psychologii i socjologii.

a) Psychologia a historia. W dobie powszechnej walki z psychologizmem zaatakowano również i rolę psychologicznego wyjaśniania w poznawaniu historycznym. Najsilniejszy atak podjął Simmel. Czy istotnie zrozumielibyśmy bitwę pod Maratonem wówczas i tylko wówczas, gdybyśmy znali dokładnie historię życia każdego greka i każdego persy, biorących w niej udział? Gdyby nawet tak było — to i wówczas nawet zrozumienie to nie byłoby czysto psychologiczne. Przecież psychologia formułuje tylko pewne uogólnienia, pewne prawa, pewne powtarzające się zależności i związki. Wszystko to jednak nie są zdania egzystencjalne; formułowane ściślej mieć będą formę: jeśli zjawi się A to zjawi się B. O jawienie się A psychologia nie troszczy się (chyba formułując warunki w innym zdaniu hypotetycznym) — inaczej mówiąc obojętne jest dla niej to, gdzie, kiedy, w kim i jak często zdobyte na podstawie obserwacji prawo było potwierdzone. To natomiast właśnie interesuje historyka. Psycholog zajmuje się procesem uwagi, zjawiskiem nienawiści, afektem strachu — nie interesuje się natomiast tem czy Napoleon, Bismarck lub ktokolwiek-bądź nieobojętny historykowi, przeżywał te stany i jakie stąd wynikły dla innych konsekwencje. Psycholog daje historykowi pewne ogólne ważne schematy, obowiązujące w życiu psychicznym, można powiedzieć, iż daje znajomość praw życia psychicznego. Osoby będące przedmiotem badań historycznych żyją w sposób zgodny z temi prawami, jeśli te prawa są słuszne; nigdy wszakże historyk na podstawie wyłącznej znajomości tych praw nie potrafi zrekonstruować osoby. I choćby psychologia doszła do dużo lepszej znajomości praw życia psychicznego, to i tak na podstawie wiedzy, iż w życiu psychicznym rządzą takie a takie prawa — nie uda się scharakteryzować określonego człowieka w określonym czasie. Z obowiązujących praw do stwierdzenia istnienia konkretnych indywidualności nie prowadzi żadna droga. Formułując omówione przeciwieństwo jaskrawo powiadamy: psychologowi chodzi o znajomość powszechnie i wiecznie ważnych praw — historykowi o zobrazowanie niepowtarzalnej, konkretnej rzeczywistości.

To że psychologia, jako nauka o ogólnych prawach, nie może zastąpić historii, jako wiedzy o konkretnych wydarzeniach, wydaje się być niewątpliwe. Być może jednak, że zastosowane do materiału historycznego prawa psychologiczne wyjaśnią go bez reszty. I to nie wydaje się pewne. Czyż istotnie zrozumielibyśmy bitwę pod Maratonem wówczas i tylko wówczas gdybyśmy znali dokładnie całą historię ży-

cia każdego persy i każdego greka, biorącego w niej udział? Już po tem co się powiedziało — odpowiedź jest jasna: psychologia wyjaśniła by nam jedynie fakt powiązania i wzajemnych stosunków istniejących treści psychicznych. Historykowi wszakże chodzić będzie nie tyle o wytlomaczenie powiązania treści psychicznych, ile o zrozumienie dlaczego w danym czasie zjawily się właśnie takie, a nie inne treści. Będzie tedy poszukiwał jakichś czynników pozaosobowych, a tłumaczących powstanie w osobach określonych przeżyć psychicznych.

I w tej jednak koncepcji rola psychologii byłaby bardzo znaczna. Wprawdzie określanie sytuacji obiektywnej, oddziałującej na jednostki, dokonywaneby było niepsychologicznymi metodami, ale i tak centralnym punktem zostaje jednostka, a kluczem do zrozumienia wydarzeń — zrozumienie jej przeżyć.

Dalszy atak doprowadził do odwrócenia powyższej tezy: kluczem do zrozumienia osób jest zrozumienie obiektywnej sytuacji. Do tego wyniku prowadziła nie tylko na fenomenologicznej podstawie uprawiana psychologia, nie tylko psychiatria, i analiza warunków rozumienia, któreśmy wyżej poznali — ale również i socjologia, zwalczająca zdecydowanie tezę, iż społeczeństwo jest mechaniczną sumą jednostek, a prawa socjologiczne prawami psychologii. Durkheim i jego szkoła położyli największe zasługi w zwalczaniu asocjacionizmu socjopsychologicznego. Z tego stanowiska, że się przeżyciom psychicznym przypisuje niewielką rolę w rozwoju kultury, płynie niedocenianie wypowiedzi osób, jako materiału przydatnego historycznie. Do niedoceniania tego skłania zresztą sama psychologia, szczególnie z pod znaku Freuda, ujawniająca częste samozłudzenia i nieświadome samo-okłamywanie się.

Wynik jest ten, iż nie należy się zbyt liczyć z wypowiedziami zawartymi w materiale źródłowym. Dotyczy to głównie wypowiedzi orzekających coś o motywach lub celach. Jakkolwiek wynik ten — w oczach uczciwego historyka — jest wielką herezją, to jednak nie tylko nie jest on pozbawiony sensu, ale bywa faktycznie obserwowany. Przecież gdy czytamy w źródłach średniowiecznych, że klęska była wynikiem gniewu Boga za grzechy króla, lub narodu — to odrzucamy bez wahania to objaśnienie, które jest jednak wyrazem faktycznych przeżyć piszącego. I choćby we wszystkich zachowanych źródłach odnoszących się do owego zdarzenia figurowała ta tylko przyczyna, odrzucimy ją, wbrew zgodnej opinii współczesnych, i odnajdziemy inną — o której ówczesni ludzie nie wiedzieli¹⁾.

¹⁾ Na skrajcowa psychologizycznym stanowisku stoi Coulton i niemal cała historia kultury w Anglii, wysuwająca postulat wiernego odtwarzania przeżyć.

Te zagadnienia wiedzą nas do sprawy stosunku rozumienia historycznego i socjologicznego.

b) Socjologia a historia. Określenie ich wzajemnego stosunku napotyka na ogromne trudności wobec wieloznaczności pojęcia socjologia. Ograniczmy się tedy do zwrócenia uwagi na t. zw. prawa socjologiczne. Otóż—ich stosunek do historii wydaje się taki, jak stosunek praw psychologicznych. Prawa te są wypowiedziami warunkowymi, nie przesądzającymi istnienia w danym momencie i w danym czasie przedmiotów, o których związku mówią. O to zaś idzie historykowi. Nie o rewolucję wogóle — ale o jakąś konkretną rewolucję, któraby wprawdzie przebiegała zgodnie z prawami podanymi przez socjologa, ale której na podstawie tylko znajomości tych praw nie możnaby zrekonstruować¹⁾. — Choć więc prawa socjologiczne są tylko schematem, który musi być przez historyka wypełniony konkretną treścią — to jednak uwzględnianie ich wiedzie do dalszej eliminacji elementów psychologicznych. Rzeczywisty przebieg wydarzeń nie zawsze jest reprodukowany w pełni w przeżyciach i sądach jednostek, po których został nam materiał źródłowy. Historyk chętnie koryguje pewne opinie, jeśli są one zbyt jaskrawo sprzeczne z tym co wiemy o prawach rządzących społecznymi wydarzeniami. Jest tu niewątpliwie niebezpieczeństwo t. zw. naciągania faktów historycznych do pewnych teorii socjologicznych. Z drugiej jednak strony trzeba sobie uświadomić, iż historyk mówiący o wydarzeniach życia zbiorowego nie może nie mieć jakiegoś poglądu na konstrukcję tego życia. Jeśli nawet nie posiada poglądów jasno sformułowanych, to ma pewne poczucia — jak każdy człowiek żyjący w społeczeństwie — który, może i nieświadomie kieruje się przy wyborze, klasyfikowaniu i konstruowaniu historycznym. Każde — nawet najbardziej „trzeźwe i źródłowe“ dzieło historyczne — ma w sobie utajony jakiś pogląd na konstrukcję życia zbiorowego.²⁾ Wysuwany często ideał nieuprzedzonego wysłuchiwanie tego, co mówią fakty, okazuje się w świetle dzisiejszych poglądów na proces poznawania historycznego

W praktyce prowadzi to do wyłącznego wydawania pamiętników, listów, archiwów domowych i t. p.

¹⁾ Ciekawym przykładem splotu rozumienia socjologicznego i historycznego jest rozprawka M. Webera *Soziale Gründe des Untergangs der antiken Kultur* 1896.

²⁾ Warto tu zwrócić uwagę na odróżnienie „Gesellschaft“ i „Gemeinschaft“ mające doniosłe znaczenie dla badań historycznych. Por. K. Dunkmann *Die Bedeutung der Kategorien Gemeinschaft und Gesellschaft für die Geisteswissenschaften* (Kölner Vierteljahrschr. f. Soziologie 1925/6).

i rolę elementów apriorycznych i konstrukcyjnych prostem złudzeniem.

c) Teoria kultury a historia. Teoria kultury jako samodzielna dyscyplina naukowa poczyna się dopiero rodzić. Całe mnóstwo sądów jakie przygodnie o zjawiskach kultury wypowiedziano, czeka na rewizję i ujęcie w ramy samostnej nauki. Te próby, które dają Spranger, Freyer, Litt, Scheler i inn., a które omówimy w drugiej części referatu, są jeszcze nowe i niejasne. Jakkolwiek się jednak rozwinie teoria kultury, stosunek jej do historii pozostanie — jak się zdaje — zasadniczo podobny do omawianego wyżej. Teoria kultury, określająca strukturę świata humanistycznego i stwierdzająca pewne prawidłowości — może rozszerzyć horyzonty historycznych badań, zwrócić uwagę na pomijane zagadnienia, stworzyć nowe metody (wszystko to są konsekwencje faktycznie już zachodzące, jak zobaczymy niżej) — badania historyczne zachowają zawsze swoistość swą, jako stwierdzanie konkretnego istnienia.

Skoro wymienione zasady wiązania faktów: psychologiczna, socjologiczna, kulturalna, jakkolwiek użyteczne historykowi, nie są wystarczające — powstaje pytanie, jakież jeszcze założenia są podstawą pracy historycznej, mówiąc ściślej, na jakie jeszcze wskazać możemy kategorie formalne, potrzebne dla ujęcia realnej egzystencji niepowtarzalnych zjawisk. Charakterystyczne jest tu stanowisko Rickerta, Troeltscha i Simmla.

Rickert jak wiadomo widział zasadniczy problem logiki historii w tworzeniu pojęć indywidualizujących, opierając to tworzenie na odnoszeniu zjawisk do pewnych wartości. Stanowisko to skrytykował ostro E. Becher *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften* 1921, str. 190 i in. Rozumiejąc, iż Rickertowi nie chodzi o ocenę wartości zjawisk, dokonywaną z naszego punktu widzenia, lub ze stanowiska dowolnie obranego systemu wartości, lecz o ocenę wartości dokonywaną przez odnoszenie zjawisk do tego, co ówczesnie za wartość było uznawane (w *System der Philosophie* Rickerta 1921 wysunięto jednak istnienie obiektywnych i powszechnych wartości) — wykazał, iż po pierwsze stwierdzenie, co w przeszłości uznawano za wartości i odtworzenie systemu wartości będzie zawsze subiektywne, a powtórzenie poleganie na ówczesnych ocenach wartości i określanie na tej podstawie ważności zjawisk — o ileby nawet wobec różnorodności ocen było możliwe — miałyby w sobie grzechy psychologizmu, ufającego bezapelacyjnie pozostawionym wypowiedziom. Rzeczy mamy badać tak, jak naprawdę były, a nie zależnie od tego, jak je ludzie oceniali. Ze swej strony, proponuje Becher jako podstawę wyboru faktów i two-

rzenie pojęć „Grösse der Wirkungen“. Jest to jednak dość niepewna i mętna podstawa.

Dla Troeltscha „die Geschichtslogik besteht in bestimmten logischen Voraussetzungen, Auslese-, Formungs- und Verknüpfungsprinzipien, die wir in der Erfassung der, durch Kritik oder eigene Anschauung, festgestellten Erlebniswirklichkeit zunächst ganz unbewusst betätigen“. (*Die Bedeutung der Geschichte für Weltanschauung* 1918, 19).

Wskazuje tedy Troeltsch cały szereg kategorii. Są to: indywidualna totalność (individuelle Totalität) — jako przeciwieństwo pojęcia elementów i mechanicznych praw związku, konstytutywnych w przyrodzownawstwie. Jest ona swoistą całością wyższego lub niższego rzędu (człowiek, prąd, epoka). Bliższą analizę tych spraw dajemy niżej. Korrelatywnym pojęciem jest pojęcie samoistnej pierwotności i jednorazowości (Ursprünglichkeit und Einmaligkeit). Wskazuje ono na istnienie pierwotnych i niewytłomaczalnych faktów: „das was man in der Historie ableiten und erklären nennt ist nur ein Einfühlen in den Werdevorgang, bei dem man verstehen kann, wie, die Uranlage einmal gesetzt, sich in der Wechselwirkung mit Umgebung und Bedingungen alles dieses Werden nachempfinden lässt. Aber in allem steckt doch eine schlechthin gegebene ursprüngliche Setzung, eine qualitative Einheitlichkeit und Besonderheit, die man als Schicksal, Prädestination, Schöpfung oder Sonstwie bezeichnen kann“ (*Bedeutung der Geschichte für Weltanschauung* str. 22). Skoro tedy chodzi o określenie zjawiska, to dokonywa się ono na podstawie wglądu w jego istotę, w zawartość i jedność (Wert und Sinneinheit). Na gruncie pojęć takich jak społeczeństwo, jednostka, twórczość, wolność dochodzimy do pojęcia rozwoju (Entwicklung), które przeciwstawia się matematyczno - przyrodniczemu rozwojowi, jako spontaniczny wzrost (Werden) i przebieg nieuchwytny ani w kategorię przyczynowości ani wogóle w schemat przyrodniczego czasu. W nauce o żywym czasie i o rozwoju — akceptowanej tu przez Troeltscha, a i przez Simmla (*Über den Begriff der historischen Zeit* 1918) widać doniosły wpływ Bergsona.

W ten sposób przedstawia Troeltsch kategorie poznania historycznego, przeciwstawiając ich system systemowi kategorii poznania matematyczno - przyrodniczego. Niestety, doniosłe te zagadnienia nie zostały poddane gruntowniejszej i samostnej analizie: Troeltsch przedstawił ją właściwie tylko, jako uwagi krytyczne czynione w charakterystykach teoretyków poznania historycznego XIX i XX wieku. Stanowisko Troeltscha znamienne jako obrona t. zw. idealizmu a zwalczanie t. zw. pozytywizmu nie odbiega pod tym względem od Simmla.

I Simmel zwalcza dawne naturalistyczne założenia; chodzi mu nie tylko jednak o wysunięcie nowych, odmiennego typu, ale analizując kategorie poznania historycznego, pragnie stojąc na gruncie kantyzmu, przec wstawić się realizmowi historycznemu (wierzącemu w możliwość odzwierciedlenia przebiegu dziejowego) bez względu na to jaki system pojęć (pozytywistyczny lub naturalistyczny), użyty jest dla poznania. Wykazuje więc: „dass der Geist auch das Bild des geistigen Daseins (nie tylko natury), das wir Geschichte nennen, durch die nur ihm erkennenden, eigenen Kategorien, souverän formt“ (*Die Probleme der Geschichtsphilosophie* 1923, str. VII). Jak według Kanta człowiek dzięki apriorycznym kategoriom stwarza naturę, tak według Simmla stwarza i dzieje. Materiał pozostawiony przez przeszłość jest fragmentaryczny i chaotyczny. Wiedzę, którą nam daje uzupełniamy więc, opierając się na intuicji, lub normach psychologicznych i socjologicznych. Konstruujemy w ten sposób charakterystyki ludzi, wydarzeń i t. d. Następnie grupujemy zjawiska, wiążemy je w szeregi ciągle, jakkolwiek w rzeczywistości mamy dane odosobnione fakty, samodzielne całości. Tak np. historyk sztuki ma dane obrazy, jako twory ludzkie, jeśli zaś stwierdza ciągłość rozwoju w obrębie twórczości jakiegoś autora, lub wpływ na inne obrazy, to ani ów rozwój ani wpływ nie są dane bezpośrednio w źródłach (pominajmy rzadkie wypadki autobiograficznych wyznań), ale skonstruowane przez badacza na zasadzie stwierdzonych przez niego pokrewieństw. — Podobnie konstruktywny, a nie odtwórczy charakter ma wiązanie zjawisk w grupy jednolite i t. d.

Stanowisko Simmla (uzasadniane z dużą subtelnością) nie jest oczywiście sceptycyzmem, podobnie jak nie było nim stanowisko Kanta. Przeciwnie, tak jak ono broniło przed sceptycyzmem naturalizmu, podobnie i Simmel pragnie „die Freiheit des Geistes die formende Produktivität gegenüber dem Historismus auf demselben Wege zu wahren, den Kant der Natur gegenüber eingeschlagen hat“ (str. VII)... Sind die Gegenstände des Erkennen von vornherein durch die Formen des Erkennens zustande gebracht, so ist von der Unerreichbarkeit zwischen Subjekt und Objekt, die den Skeptizismus begründet nicht mehr die Rede“ (str. 228).

Reasumując przedstawione wywody widzimy, iż rozumienie historyczne zależne jest od (rzeczowego i formalnego) rozumienia systematyzującego — i że te dwa typy rozumienia w ścisłej łączności zapewnić mogą poznanie świata humanistycznego. Ta łączność jest często wrogą walką: z rozumienia historycznego rodzący się historyzm pragnie shistoryzować wszelkie poznanie, a więc rozbić i systema-

tyzację; ona zaś wrogą jest wszelkiej historyczności, temu co niepowtarzalne, zmienne, nietrwałe.

Mając w pamięci tę kooperację systematyzowania i historyzowania, jako drogę rozumienia historycznie zbudowanego świata humanistycznego, będziemy mogli rozważyć teorjopoznawcze zasady i wartości, płynących z kooperacji tej, pojęć o rzeczywistości humanistycznej.

7. Tworzenie pojęć w naukach humanistycznych.

Rozumienie świata humanistycznego jest właściwie zagadnieniem tworzenia pojęć ogólnych w naukach humanistycznych. Najpopularniejszą jest tu teoria Windelbanda i Rickerta, omawiająca tworzenie pojęć niepowtarzalnych indywidualności — i będąca dzięki temu raczej teorią poznania historycznego, niż humanistycznego wogóle. Przeciwstawia się ona wyraźnie naukom przyrodniczym, tworzącym pojęcia drogą abstrahowania wspólnych cech właściwych pewnej grupie przedmiotów. Postępowanie indywidualizujące prowadząc do tworzenia pojęć o niepowtarzalnej, indywidualnej całości na podstawie jej znaczenia i wartości — nie rozwiązuje dość wyraźnie i pewnie problemu jak możliwe jest rozumienie niepowtarzalnych indywidualności. To też teoria Rickerta, krytykowana bardzo ostro przez Bechera i Troeltscha, doczekała się różnych modyfikacji, które nas właśnie zainteresują.

Głównie teoria M. Webera, przedstawiona teoretycznie w artykule *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (Arch. f. Sozialwissenschaft Bd 19) i *Über eigene Kategorien der verstehenden Soziologie* (Logos IV), a zastosowana praktycznie w dziele *Wirtschaft und Gesellschaft* i przejmowana w pracach Sombarta, Wiesera i in. — zyskała powszechniejszy rozgłos. Jest to teoria „idealnych typów”. Są to pomocnicze, ale jasne i ścisłe pojęcia, fikcyjne konstrukcje myślowe, stwarzane w celu orjentowania się wśród rzeczywistości, a nie indukcyjnie zdobyte pojęcia „typu przeciętnego”. Są to więc np. pojęcie klasy, pojęcie proletariatu, pojęcie monarchji. Rzeczywistość nie odpowiada tym pojęciom, jest bardziej skomplikowana, mniej „czysta” — ale z pomocą takich pojęć łatwiej nam orjentować się wśród niej, łatwiej „rozumieć”. W ten sposób rozumiemy jakieś wydarzenia społeczne nazywając je strejkami, manifestacją, rewolucją i t. p. zależnie od tego, do którego z owych „idealnych typów” najbardziej się zbliża.

Sam Weber w swym wielkim dziele *Wirtschaft und Gesellschaft* dał taką logiczną, lub typologiczną analizę pojęć socjalnych i gospo-

darczycy, która ma służyć jako formalny schemat klasyfikowania i orientowania się wśród rzeczywistości. Podobną tendencję miały prace Simmla z zakresu socjologii i obecnie prace L. v. Wiesego (*Allgemeine Soziologie* 1924).

Podobne poglądy na tworzenie pojęć w naukach humanistycznych przedstawił W. Sombart, bądź w opracowaniach konkretnych problemów, bądź też w teoretycznych wstępach do swych dzieł, np. do dzieła *Der proletarische Sozialismus* 1924. Przeciwstawia się tam¹⁾ tworzeniu pojęć na podstawie empirycznego porównywania empirycznie danych egzemplarzy i doszukiwania się cech wspólnych. Zakłada to bowiem uprzednią wiedzę niejasną, jakie zjawiska zamknąć w grupę, wśród której szukać się będzie cech wspólnych. Trzeba mieć jakieś pojęcia aprioryczne wobec doświadczenia, jakieś pojęcia rozumowe (*Vernunftbegriff*). Istotę ich i zadania tak określa: „einen Sachverhalt zu bezeichnen, in dem wesentliche Charakterzüge zu einer lebendigen Einheit sinnvoll zusammengefügt sind“; jest to pojęcie „dessen Richtigkeit wir allein aus seiner Fruchtbarkeit als schöpferische Idee im Leben ebenso sehr, wie als wissenschaftliche Hilfskonstruktion zu ermessen vermögen“. Powstają one przez rozumowe odkrycie istoty pewnego zjawiska, jego ducha, idei, choćby niejasno w rzeczywistości zrealizowanej i nieświadomej. Umysł badacza ma odnaleźć tę najgłębszą istotę, swoiste „Gestaltungsprinzipien“. Jeśli więc chodzi o pojęcie socjalizmu, to nie może ono być stworzone drogą określania tego, co wspólne w systemach, nazywanych socjalistycznymi; na drodze rozumowej trzeba określić „ideę“ socjalizmu; trzeba go ująć, jako „Sinnganze“ jako „geistige Einheit“, „Diese Einheit, die dem einzelnen Denker meist gar nicht zum Bewusstsein kommt, die auch häufig ein anderes Zentrum hat als das der schöpferischen Einzelpersönlichkeit, kann nur in letzten Prinzipien gefunden werden“. — Tworzenie pojęć jest tedy aktem rozumowej twórczości, a pojęcia same określają jakby idee zjawisk, zrealizowane w świecie empirycznym w niedokładnej i nieświadomej postaci. Platonizm jest już tu wyraźny: rozumujemy rzeczywistość, jeśli ujmemy ją, jako realizację pewnych idei dostępnych rozumowemu poznaniu. Idealizm i aprioryzm ujawniający się w teorii Sombarta silniej niż u Webera zostawia otwarte pytanie o możliwości takiego rozumowego poznania, a więc o możliwość tworzenia pojęć nie zaczerpniętych z doświadczenia, lecz apriorycznych i idealnych. Odpowiedź na to pytanie dała szkoła fenomenologów. Odpowiedź ich stała się również podstawą tworzenia pojęć

¹⁾ Podobną tendencję zawiera Fr. v. Wiesera *Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft* 1914.

historycznych, niepowtarzalnych indywidualności, podczas gdy teorie Webera i Sombarta zajmowały się raczej wyjaśnieniem ogólnych pojęć socjologicznych i ekonomicznych.

Przedstawienie fenomenologicznej teorii powstawania pojęć doprowadziłoby nas zbyt daleko (pewne informacje znaleźć można w cytowanej rozprawie R. Ingardena). Ujawnimy tylko interesujące nas tendencje. Fenomenologowie broniąc poznania apriorycznego, nie idą jednak drogą racjonalistów, uznających możliwość apriorycznego stwierdzania istnienia przedmiotów realnych, lecz odnoszą to poznanie tylko do przedmiotów idealnych. Te wprawdzie nie pociągają za sobą istnienia pewnych przedmiotów realnych ale — jak fenomenologowie coraz chętniej przyznają — „pewne przedmioty idealne są tego rodzaju, że mogą istnieć w rzeczywistości przedmioty realne, które są niejako ich ucieleśnieniem”. A wówczas twierdzenia aprioryczne ważne dla idealnego przedmiotu ważne są i dla jego realnego ucieleśnienia. Idealny przedmiot stanowi wówczas istotę realnego. Istotę tę poznajemy apriorycznie dzięki jakiejś swoistej postawie poznawczej, którą właśnie fenomenologowie opisują i odróżniają.

Konsekwencje dla humanistyki są doniosłe, bo skoro uważać można, że pojęcia są wytworem specjalnej władzy poznawczej, a ujmują coś, co jest jakąś wieczną, niezmienną istotą przedmiotu, którą on niedokładnie może w sobie mieścić i realizuje — to zadaniem badacza zjawisk humanistycznych jest odkrywać w przedmiotach ich istoty. Jakoż istotnie ów aprioryczno - idealistyczny platonizm rośnie w siłę i badacze wytrwale szukają w niedokładnych, nieudolnych, fragmentarycznych zjawiskach — idealnej, wiecznej, pełnej istoty, hypostazując ją metafizycznie wyraźniej lub słabiej. Pojęcia tedy niejako uzupełniają empiryczne przedmioty.

Jeśli chodzi o świat psychiczny i osoby — to konstruujemy w nich istotę ich własną, o której może nie wiedzą, a która jest zasadą jednoczącą różnorodne objawy, a nawet podstawą istnienia. Rozumimy osobę lepiej, niż ona sama siebie. Podobnie w świecie ducha, w instytucjach, prądach i t. d. Konstruujemy ich istotę realizowaną w rozproszonych i niedokładnych faktach empirycznych.

Nim powiemy słów kilka o konsekwencjach takiego stanowiska, trzeba jeszcze dodać, iż ze scharakteryzowaną powyżej atmosferą fenomenologii współdziałały i inne także prądy. Coraz silniej akcentowano istnienie całości będących jakimiś indywidualnościami i nieidentycznych z sumą składników. Czynili to przyrodnicy (np. Driesch) socjologowie (np. Durkheim), psychologowie (Köhler, Koffka i t. zw. Gestalttheorie), filozofowie (Sterna *Person und Sache*). Wbrew asocjacionizmowi lub analityzmowi, rozkładającym zjawiska na elementy

i upatrującym swoistość zjawisk w różnorodnym ugrupowaniu jednakich elementów — wskazywano na indywidualną, może niepowtarzalną zgołą, strukturę całości — będącą zasadą istnienia danej całości i kluczem do jej zrozumienia. Jakkolwiek pojęcie struktury znane już Dilthey'owi, do dziś nie jest jasne, objęło ono nie tylko całą niemal humanistykę, ale i nauki przyrodnicze i fizyczne (Köhler) — i staje się najpopularniejszym hasłem metodologicznym (por. F. Krueger *Der Strukturbegriff in der Psychologie* — Sonderabdruck aus dem Bericht über VIII Kongress für exper. m. Psych. 1923).

Wszystko to razem składa się na zaakcentowanie w teorii poznania elementów idealistycznych, apriorycznych, konstruktywnych, jako zasadniczych wbrew dawniejszym poglądom, w których myśl pojęcia były wytworem wernego obserwowania rzeczywistości i zawierały w sobie, te tylko cechy, które empiryczna różnorodność posiada.

Rozumiemy teraz, o ile zmienione zostało stanowisko Rickerta. Bo choć akcentowało ono indywidualność, tak jak je się akcentuje dziś — to jednak tworzenie pojęć miało pewną cechę uległości wobec rzeczywistości (choćby nawet wobec empirycznie danych wartości) — miało ją wiernie odwzorowywać; obecnie pojęcia są konstrukcjami idealnymi, ich treść istnieje idealnie, one poprawiają, dokształcają, „ustatniają“ rzeczywistość („reinen Sinn vollenden“ — wyrażenie Spranger).

Taką rolę pojęć obserwować możemy w psychologii a szczególnie charakterologii (Spranger *Lebensformen* 1922; Th. Lessing *Prinzipien der Charakterologie* 1926; Utitz *Jahrbuch der Charakterologie* 1924, I, II; E. Stein *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaft* w *Jahrb. f. phil. und phänomenologische Forschung* 1922 Bd V). Przykłady takiego tworzenia pojęć poznamy w cz. III pracy. Tam też stanie się widoczne, jak często scharakteryzowana wyżej postawa wiedzy do gwałcenia rzeczywistości, do nieuzasadnionego konstruowania struktur, do niedoceniaenia faktów i poddawania ich interpretacji, prowadzącej do wykazania rzekomej ich istoty.

Problemy związane z teorią poznania humanistycznego w głównych zarysach są już wyczerpane. Rewolucyjną doniosłość tych przeważnie niepewnych i niejasnych jeszcze stanowisk, można już dostrzec. Całe powyższe przedstawienie problemów teorii poznania humanistycznego jakkolwiek obejmuje najważniejsze, a przynajmniej najżywiej dyskutowane sprawy, jest jednak niepełne i jednostronne. Każdej bowiem teorii poznania odpowiada jakaś ontologia; i tu oczywiście określonej teorii poznania zjawisk humanistycznych, zajmującej się założeniami i możliwościami poznania, odpowiada teoria zjawisk humani-

stycznych, orzekająca coś o właściwościach przedmiotu poznania, o istocie i rozwoju zjawisk humanistycznych. Przedstawienie poglądów na te sprawy uzupełni i pogłębi rozważania teoretyczne, które znów ze swej strony dopomogą do lepszego zrozumienia tamtych poglądów. Teoria poznania i teoria przedmiotu poznania wąż się uzupełniają. Dopiero po omówieniu tych wszystkich spraw będziemy mogli przedstawić konkretne wskazania metodologiczne dla badacza świata humanistycznego.

II. TEORJA ISTOTY I ROZWOJU ŚWIATA HUMANISTYCZNEGO

1. Istota kultury.

Określenie istoty kultury opiera się na omówionem już odróżnieniu psychiki i ducha. Walka z psychologizmem, sprowadzającym wszystkie elementy świata humanistycznego bez reszty do elementów świata psychicznego, prowadzona była w różnych dziedzinach życia. Przedstawienie tych walk mogłoby być przedmiotem specjalnej rozprawy. Tu przypomnieć tylko możemy punkty zasadnicze.

W filozofii i logice zarysowało się stanowisko Husserla, zwalczającego radykalnie wszelki psychologizm lub historyzm, broniącego istnienia przedmiotów idealnych, jawiących się w pewien sposób w świecie historyczno - psychicznym. Dobre informacje o tych sprawach przynieszą rozprawy Wł. Tatarkiewicza (*Ruch Filozoficzny*, Rok III, Nr. 10) i R. Ingardena (*Przegląd Filozoficzny*, Rok XXII, z. III — IV).

W dziedzinie etyki wymienić trzeba rozprawy M. Schelera, głównie „*Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*“. W dziedzinie estetyki dążenie do uznania istnienia przedmiotu artystycznego nieidentycznego z przeżyciami estetycznymi (Dohrn) zaznacza się zupełnie wyraźnie. Zagadnienia ze sprawą tą związane przedstawia i rozwija Z. Łempicki: *W sprawie uzasadnienia poetyki czystej* (Księga Pamiętnikowa ku czci Twardowskiego).

W socjologii zerwał z psychologizmem Simmel i Weber, a we Francji spokrewniony z nimi Durkheim: prawa i motywy rozwoju społecznego nie są prawami i motywami świata psychicznego jednostek. Podobne stanowisko wobec zjawisk ekonomicznych zajął Sombart. Pozatem cały szereg dzieł historycznych (Weber, Troeltsch, Worringer, Köhler, Wöllflin, Cassirer i in.) ujawniał coraz wyraźniej tezę, iż kultura wogóle, nie da się bez reszty sprowadzić do przeżyć psychicznych ludzi żyjących, że jest czemś jawiącem się w nich — ale nie identycznym z nimi.

Z tych rozważań czerpiąc próbowano określić istotę kultury. Reprezentatywnymi są tu studia Sprangera (głównie *Zur Theorie des*

Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie Festschrift für Volkelt 1918) i J. Freyera *Theorie des objektiven Geistes* 1923. Poza tem wchodzą w grę prace Rickerta, Litta, Simmla.

Wedle wywodów Sprangera kultura składa się z trzech elementów: 1) fizycznych: kamienie, znaki, budowle, narzędzia i t. p., 2) psychicznych ożywających tamte i reagujących na nie, 3) duchowych, bo przecież państwo, nauka, sztuka i t. d. nigdy nie są dane w całości w jednostkowym przeżyciu — trwają ponad nim i mimo niego. Ten ostatni element jest najbardziej zasadniczy, on bowiem sprawia, iż kultura trwa niezależnie od subiektywnych aktualizacji, podobnie jak natura i prawda. Lecz jednak tylko podobnie; zachodzi bowiem różnica między egzystencją praw i prawd przyrody (w sensie Husserla) a egzystencją kultury. Oto pierwsze są ponad czasem i miejscem — druga zaś istnieje w czasie i miejscu, i w tych formach dopiero objawiają się elementy wieczne: prawda w systemach naukowych, piękno — w sztuce i t. d. W tem, że duch ludzki wytwarza kształty, które potem przewycięża, widział Simmel najgłębszą podstawę faktu, iż kultura ma historję i każdorazowo musi się umacniać przez wychowanie.

Rozumiemy teraz odróżnienie obiektywnej i subiektywnej kultury, przeprowadzone również i przez Simmla w artykule *Begriff und Tragödie der Kultur* (Logos 1911). Opiera się ono na przeciwstawieniu psychiki i ducha. Kulturą obiektywną nazwiemy duchową zawartość danej kultury (i ewentualnie znaki fizyczne); kulturą subiektywną przeżycia jednostek aktualizujących tę zawartość. Kultura tedy „hineingebaut in ein begrenztes physisches Fundament, teihabend an einem Ausschnitt der idealen Welt und lebend in gewissen Subjekten, schwebt gleichsam zwischen drei Welten, von jeder ein wenig umfassend, in keiner ausschliesslich wurzelnd“. Jest wielkim „Über-ich“ jawiącym fragmentarycznie elementy idealnego i wiecznego świata i przedstawiającym je jednostkom do fragmentarycznej aktualizacji w przeżyciach psychicznych. Jednostka — aktualizuje tylko część danej obiektywnej kultury, a obiektywna kultura jest tylko fragmentarycznym objawieniem świata idealnych i wiecznych idei, norm, wartości.

Ostatecznie tedy definicja Sprangera określa kulturę (w rozprawie *Kulturzyklustheorie* 1926) jako „überindividuellen Sinn und Wertzusammenhang, welcher in einer Gesellschaft als Motiv der Wirkung lebt“. Teorja Sprangera pozostawia jednak wiele spraw nierozwiązanych. Pierwszą jest dość tajemniczy stosunek czasowo - przestrzennej kultury do świata wiecznych i idealnych wartości, norm i t. p.; drugą — proces rozwoju i zmian kultury. Obie te sprawy, bę-

dące w istocie problemem stosunku wiecznej idei do historycznego zjawiska, niezmiennosc do zmienności, są jak wykazuje E. Troeltsch w dziele *Der Historismus*, najtrudniejszym problemem metafizyki dziejów.

Niedomówienia, tkwiące w teorii Sprangera, dopowiedziane zostały przez innych w sposób mniej lub więcej ostrożny, choć jak dotychczas niewystarczający. Najsubtelniej i najjaśniej przez Freyera: „duch obiektywny” jest tam gdzie jest pewen sens; choćby najprostszy np. strzała wskazująca drogę. Życie psychiczne człowieka ma zdolność obiektywizacji t. zn. określania pewnego sensu, utrwalania go jakimś znakiem i podawania innym ludziom. Przeżycia psychiczne są nie tylko świadectwem czegoś co się w nas dzieje, ale również wskazywać chcą na pewien przedmiotowy stan rzeczy. Podobną funkcję podwójną pełnią oczywiście znaki użyte dla wyrażenia ich. Wobec tych znaków lub wytworów możliwa jest tedy dwojaka postawa: przedmiotowego lub fizjonomicznego tłumaczenia (*gegenständliche und physiognomische Deutung*) zależnie od tego, czy chodzi o odgadnięcie: co psychicznego wyrażają, czy: co obiektywnie duchowego znaczą? Ów świat duchowy, obiektywny świat sensu, powstający więc dzięki ludzkiej zdolności do obiektywizacji — istnieje w pięciu kategoriach: jako twory (*Gebilde*) np. przedmiot artystyczny, jako narzędzia (*Gerät*), jako znaki (*Zeichen*); jako formy społeczne (*Sozialform*) i jako kształcenie (*Bildung*). Nie możemy niestety tych kategorii bliżej omówić; charakterystyczny jest wszakże ich obiektywizm i antypsychologizm — wynikają stąd znamienne konsekwencje dla koncepcji rozwoju, jak zobaczymy.

Przedstawiona koncepcja kultury interesuje najbardziej tem, w czym odbiega od dawniejszych pojęć o kulturze: zaakcentowaniem jej duchowo - obiektywnego znaczenia. To nieobce filozofii Hegla stanowisko nie znajduje przeważnie odpowiedników w nauce romańskiej, nastawionej psychologizacyjnie, bo rozumiejącej przez cywilizację (słowo używane i tam, gdzie Niemcy użyją *Kultur*) mniej więcej to, na co Niemcy mają słowo *Bildung*, t. j. wewnętrzne ukształtowanie jednostki. Przekonanie o istnieniu ponadindywidualnej, ponadpsychicznej kultury duchowej (oparte o odróżnienie *Geist* i *Seele*) — obiektywnego ducha jest najdonioślejszą tezą.

2. Rozwój kultury.

Po okresie upatrywania głównych czynników rozwoju kultury w świecie materialnym lub psychicznym (Tarde *Les lois de l'imitation*, Vierkanth *Gründe für Erhaltung einer Kultur* w *Philosophische*

Studien Bd. 20) przyszedł czas na koncepcje niematerialistyczne i niepsychologiczne. Zasłużyli sę tu najbardziej J. S. mmel (głównie studia zebrane w tomie *Lebensanschauung* 1922) i J. Freyer *Theorie des objektiven Geistes* 1923.

W najprostszym sformułowaniu koncepcja ta, mająca w sobie wiele z bergsonizmu, przedstawia się następująco: powstają pewne wytwory; są one — jak wiemy — wyrazem świata psychicznego i posiadają jakiś sens duchowy. Jako wytwory usamodzielniają się wszakże i odrywają od podłoża z którego powstały; trwają nadal, jako kształty pobudzające (*geistgeladene Materie*) i skłaniające ludzi do określonej aktualizacji lub nawet twórczości; prowokują w ten sposób nowe wytwory, podobne do siebie t. j. idące po tej samej linii. W tem pobudzaniu i prowokowaniu w pewnym określonym kierunku (*Bündigkeit*) działalności ludzkiej leży podstawa immanentnego, samodzielnego i często niezależnego od woli człowieka rozwoju dziedzin kultury. Wynalazek techniczny pociąga za sobą z konieczności inne wynalazki; dogmat — inne dogmaty; norma prawna — wiedzę do nowych norm; dzieło sztuki wywołuje inne dzieła sztuki. To samodzielne „życie“ wytworów jest powodem konfliktu między nimi a człowiekiem.

Oto ów samoczynny rozwój kultury obiektywnej przybierać może kierunki niezamierzone przez człowieka i przeciwne jego chęciom lub oczekiwaniom. Zjawisko takie obserwować można w różnych dziedzinach życia. Raz rozpoczęte naukowe poznawanie świata nie zatrzyma się przed żadną świętością i zburzy nielitościwie przedmioty wiary; rozwój sztuki przebiega w kierunkach zaznaczonych już w poprzedniej fazie rozwoju; humanizm wbrew zamierzeniom, przyczynił się do reformacji, reformacja do wolnomyślicielstwa, oświecenie — wbrew intencjom — do rewolucji i t. d. Istnieje jakaś swoista, nieprzewidywana i nieopanowana logika rozwoju kultury obiektywnej.

Stosunek kultury obiektywnej do subiektywnej nie jest stały: społeczeństwo prymitywne i każdy jego członek może łatwo zaktualizować w sobie całą kulturę obiektywną; społeczeństwa zaś takie jak nasze, przytłoczone są nią zupełnie; nikt z nas objąć nie może wytworzonego przez wieki ogromnego świata wytworów. Pojemność naszej psychiki jest zbyt mała, by mogła zmieścić nieogarnione mnóstwo powstałych w historycznym rozwoju kształtów, norm, wartości, dzieł i t. d. Powstaje stąd bolesny chaos, niepewność płynąca z nadmiar możliwości, i w tem przytłoczeniu kultury subiektywnej przez obiektywną leży podstawa sceptycznego i relatywistycznego historyzmu. Próby zaś obrony kultury subiektywnej i wywyższenia jej ponad świat obiektywnych wytworów prowadzą do nieodpowiedzialnego

i pasożytniczego traktowania kultury jako przedmiotu m'łych, prywatnych przeżyć, jak wykazują Simmel, a u nas Brzozowski.

Zdarza się wreszcie, że wytwór traci zdolność wymuszania aktualizacji psychicznych, obojętnieje, przestaje zaspakajać, przestaje podawać ważny sens. Wówczas na jego miejsce zjawia się wytwór nowy: nowe dogmaty wypierają stary dogmat; nowe prawa — dawne i t. d. Mówimy wówczas, iż człowiek przewycięża dawne kształty — i rzekomo ewolucja ducha ludzkiego ma być ciąglem tworzeniem i przewyciężaniem form stwarzanych. Dochodzimy tu do odwrotnej strony tego obiektywnego przebiegu: są to akty tworzenia i rozumienia.

Wśród istniejących wytworów, posiadających obiektywny sens i będących zarazem subiektywnym wyrazem, przebiega życie ludzkie. Włączone jest ono w ten świat dzięki władzy rozumienia. Ona to sprawia, iż człowiek w materialnych przedmiotach wyczytuje jakś sens, według którego się orientuje, że przejmuje je jako znaki czyichś przeżyć, że one wogóle mówią mu coś, a nie są milczące i ciemne — jak np. dla zwierząt. Tu dopiero widzimy jak głęboko w rozwoju życia samego tkwią założenia i potrzeby rozumienia. Teraz możemy ocenić te wszystkie teorie, które od Dilthey'a upatrują w rozumieniu nie czysty proces poznawczy, ale potrzebę życia — i z tego powodu kładą nacisk na moment przeżywania i zainteresowania jako istotę rozumienia; poznawanie przyrody zaspakaja nasze tęsknoty poznawcze, ale rozumienie świata humanistycznego jest pierwotną koniecznością życiową, stwarzaniem nas samych jako ludzi. Gdybyśmy przestali poznawać przyrodę byłibyśmy ubożsi o pewną ilość wiedzy, i techniki; gdybyśmy przestali rozumieć świat humanistyczny — przestalibyśmy być ludźmi. Dziecko—jednostka przyrodnicza staje się człowiekiem przez wychowanie wprowadzające (t. j. dające zrozumienie) w świat humanistyczny. Rozumienie tedy jest pierwotnym procesem konstytutywnym dla człowieka — i wykonywanym przez niego faktycznie wszędzie i zawsze. Na tym naturalnym procesie, obejmującym rozumienie także i takich zjawisk humanistycznych, których rozumienie potrzebne jest do życia ludzkiego w pewnej epoce — budują się nauki humanistyczne, obejmujące rozumieniem obszary dalsze i większe, niż bezpośrednio potrzebne życiu i objęte owym naturalnym procesem rozumienia. Różnica tedy między przyrodoznawstwem a humanistyką leży w tem, iż poznawanie natury nie jest konstytutywne dla człowieka, podczas gdy rozumienie świata humanistycznego jest warunkiem zaistnienia człowieka.

Problem rozumienia wiąże się jeszcze i w inny sposób z rozwojem kultury. Przez obiektywną kulturę przebiega wciąż prąd życia psychicznego; naładowana duchem materia (geistgeladene Materie) staje

przed rozumiejącą duszą, która wykonać musi pewien wysiłek, aby zaktualizować we własnym przeżyciu ów przedmiot stworzony kiedyś. Akty tworzenia zgasły już dawno — pozostał wytwór obejmowany teraz aktami rozumienia, które nie są wcale powtórzeniem tamtych. I tutaj dochodzimy do możliwości konfliktu — polegającego na nieodgadnięciu u lub zmianie znaczenia.

W pewien kształt zamknięty został kiedyś duch. Świat ludzi, w którego obrębie się to stało, przemą. Pozostał kształt; naładowana duchem forma. Przychodzą po wiekach nowi ludzie i ów kształt mówi już im coś innego. W przeżyciach psychicznych, wywołanych jego aktualizacją, zjawiają się elementy nowe, takie, które nigdy przedtem w przeżyciach aktualizujących nie istniały. Na tej drodze, powoli, albo odziedziczony kształt zyskuje nowy sens, albo stworzony zostaje nowy kształt: dzieło sztuki w różnych czasach ma różny sens duchowy, a dogmat będący kiedyś kształtem jakiegoś sensu — ustępuje miejsca nowemu, będącemu kształtem nowego sensu.

Każdy wytwór jest jak równanie, które może być sprawdzone przez podstawienie różnych wartości — a rozumienie będące procesem odkrywania w pozostawionych wytworach nowych sensów jest nieskończone. Przyszłość nie odda swych tajemnic — a my ludzie dzisiejsi nie potrafimy określić, co jeszcze odnajdą przyszłe pokolenia w znanych nam kształtach.

W tem, że dzieło każdej epoki, uwalnia się od niej i usamodzielnia, że wyrasta ponad nią i jako naładowana duchem materia zawiera w sobie nieskończone potencjalne możliwości znaczeń, — w tem leży najgłębsza podstawa twórczości w kulturze. W martwych i niezmiennych kształtach obiektywizujący się świat ducha i psychiki, jest ciągłą podmiotą tworzenia. Przeżycia pewnej epoki zamierają w niezmiennych kształtach dzieł: przeżycia estetyczne w dziełach sztuki, przeżycia moralne w normach, religijne w dogmatach i t. d. Ale przez ten kształt niezmienny, przez taką rezygnację ze zmienności i żywotności, przez taką śmierć — mogą działać wiecznie. Bo następne pokolenia znajdując kształt odnajdują w nim coraz to nowe znaczenia. To zaś, co nie wyraziło się żadnym kształtem, mija bezpowrotnie i na zawsze wraz z ludźmi, wśród których żyło „Umierać musi, co ma żyć”.

Między rozumieniem a tworzeniem zachodzi tedy ścisły związek i dzięki temu rozumienie staje się jedną ze stron irracjonalnego procesu życia i zmian kultury. Nie jest więc ono postawą poznawczą zajęta przez człowieka dowolnie i wyniesioną ponad bieg historycznych zdarzeń w sferę niezmiennej prawdy. Z tego stanowiska rozumiemy

omawiane już częściowo w I cz. poglądy, w których myśl, poznanie historyczne jest właściwie samopoznaniem teraźniejszości.

Historykowi stojącemu wobec pozostałych wytworów świata greckiego chodzi przecież o zrekonstruowanie tego duchowo psychicznego życia, które wówczas w Grecji istniało. Tymczasem życie to minęło zostawiając kształty, w których następne pokolenia odnalazły rzeczy tam nie włożone. Ten proces rozumienia będący irracjonalnym procesem życia i rozwoju kultury, stwarzający swoiste interpretacje odziedziczonych kształtów i obojętny na to, czym one były kiedyś dla ludzi, jest zasadniczą przeszkodą dla historycznego poznania. Nie dlatego, aby nauka historyczna nie mogła obalić takich legend, ale dlatego, iż i ona sama jako twór rozumienia zamknięta jest w granicach tego naturalnego, irracjonalnego, życiowego rozumienia, jakim dana epoka darzy przeszłość. Który z obrazów świata antycznego jest prawdziwy, t. zn. odzwierciedlający to, co było: czy ten, który miało średniowiecze, czy ten renesansu, czy Winckelmana, czy nasz wreszcie? — Na to pytanie w myśl przedstawionej teorii kultury niema odpowiedzi: każdy obraz jest momentem w rozwoju kultury, jest tworem, koncepcją — żaden nie jest odzwierciedleniem. Obrazy te bowiem stwarza rozumienie; rozumienie zaś jest irracjonalnym procesem rozwoju kultury — a nie poznawaniem. Włączenie rozumienia w proces życia, sprowadzanie prawdziwości do żywotności — jest pewną postacią pragmatyzmu, sprowadzającego prawdę do użyteczności, ujmującego ją jako funkcję biologiczną.

Przedstawiona teoria rozwoju kultury przeciwstawiająca się koncepcjom dawnym, składającym rozwój z mechanicznego współdziałania elementów świata materialnego lub psychicznego — akcentuje moment twórczości, spontaniczności, dynamizmu. Pozostawia jednak wiele niejasności, a niedomówienia wytknięte teorii Sprangera wciąż jeszcze są aktualne. Pomijając wykraczające poza ramy referatu zagadnienie stosunku wiecznych wartości do historycznej rzeczywistości, sam problem rozwoju kultury nie jest wyczerpująco przedstawiony. Zasadnicze rozróżnienie elementów obiektywnych (duch) i subiektywnych (psychika) prowadzi jednocześnie i do uznania samoczynnego rozwoju kultury obiektywnej, i do uznania roli czynników subiektywnych (tworzenia i rozumienia) — nie określając właśnie dokładniej ich wzajemnego stosunku. Nacisk na obiektywizm wiedzy na pola metafizyki heglowskiej, bo w ten tylko sposób objaśnić może owe tajemnicze konieczności, leżące w obiektywnej kulturze i jej samoczynny rozwój; nacisk położony na elementach kultury subiektywnej prowadzi w psychologizm, nie umiejący objaśnić syntezy ciągłości i twórczości w kulturze i jej obiektywnego znaczenia.

Poruszone sprawy wiodą nas do przedstawienia poglądów na zagadnienie jedności kultury.

3. Jedność kultury.

Zagadnienie jedności jakiejś epoki jest dziś ulubionem zagadnieniem. Wiąże się z upodobaniem w konstruowaniu, jednoczeniu, syntetyzowaniu. Kwestję jedności stawia się na nowym zupełnie gruncie. Materializm i idealizm dziejowy rozwiązywały to zagadnienie apodyktycznym rozdzieleniem dziedzin życia na pierwotne i wtórne, orzeczeniem, iż jedne z nich wytwarzają inne, że jedne są a inne nie są samodzielne. Jedność epoki leżała tedy w jednolitości podstaw rządzących całością życia kulturalnego. Nie inaczej w gruncie rzeczy postępował socjolog zm, upatrujący oparcie jedności kultury w strukturze i formach socjalnych. Modny kiedyś psychologizm poszukiwał jedności kultury w jedności psychicznej ludzi żyjących w pewnej epoce. Na tym gruncie stał ostatecznie Lamprecht, któremu zresztą nowe teorie wiele zawdzięczają.

Rozwiązaniom tym przeciwstawia się inne, oparte o odróżnienie ducha i psychiki. Jedność kultury, jeśli ma być odnaleziona, — szukana być musi w sferze ducha, skoro kultura to przede wszystkim duch. Z analizowanego wyżej pojęcia kultury wynika przyjęcie istnienia duchowych składników każdego zjawiska. W świetle tych poglądów spór między materialistycznym i idealistycznym pojmowaniem dziejów¹⁾ jest pozbawiony sensu, ponieważ samo dawne przeciwstawienie kultury materialnej (warunki, formy życia gospodarczego) i duchowej (religia, sztuka, nauka i t. d.) opiera się na nieporozumieniu co do słowa duch. Nie jest on jak wiemy nazwą dla t. zw. zjawisk wyższych niż „poziome” sprawy materialne, nie oznacza „idealności” sztuk, nauki i t. d. Znaczy tyle, co obiektywny sens, i tkwi zarówno w określonym sposobie materialnego życia, jak w systemie gospodarczym lub filozofji i religji. Każda bowiem dziedzina życia, każdy wytwór, każdy element świata kultury zawiera coś duchowego, t. j. sens — i wyraża coś psychicznego. O duszy ludzi mówią formy życia gospodarczego.

1) Por. też A. Weber, *Prinzipielles zur Kultursoziologie*, Arch. f. Sozialwiss. 47 r. 1920. M. Scheler próbuje (*Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, 1924, str. 9) ująć te sprawy tak: duch i psychika określają „für Kulturinhalte, die da werden können, nur und ausschliesslich ihr Soseinsbeschaffenheit”, nie mogą jednak tych treści „ins Dasein zu setzen”. Która z tych otworzonych możliwości zostanie zrealizowana w kulturze — o tem rozstrzygają „Realfaktoren”, t. j. rasa, stan materialny, zaludnienie.

rodzaj bytowania materialnego, tak samo jak ustrój społeczny, pojęcia polityczne, i tak samo jak dzieła sztuki, religja, filozofja. Wiedzą socjologowie i psychologowie nowego typu, że tak się rzeczy mają w każdej — od najprymitywniejszej począwszy — grupie ludzkiej. Podobnie obiektywny sens duchowy posiada system gospodarczy, tak samo jak system filozoficzny, teoria polityczna, jak religijna. Wszędzie tkwi duch.

Aby lepiej zrozumieć co się w konkretnych badaniach przez tę tezę rozumie — przedstawimy analizę ducha kapitalizmu. Aby określić obiektywny sens tego systemu gospodarczego podajemy cały szereg zdań zawierających elementy tego sensu: zdania treści ekonomicznej, prawnej, geograficznej, politycznej, technicznej orzekające coś o zaludnieniu, wartości gospodarczej, warunkach produkcji, prawach, cenach, procentach i t. d. Można wszakże pójść jeszcze dalej i dojść do zdań orzekających coś o zawodzie, wartości pracy, wartości życia i t. d. Będą to zdania takie jak: „w ziemskiej pracy a nie w sakramentalnych obrzędach rozwija się dusza“, „wartość pracy nie leży w tem, że wytwarza ona wartości spożywcze, ale w tem, że jest przeznaczaniem człowieka“, „żadna dobra praca nie pozostaje bez zapłaty, a ilość zysku świadczy o sile i nateżeniu pracy“. Te wszystkie zdania ujmują sens kapitalizmu. W nich leży duch tego systemu gospodarczego. Widzimy, iż sięga aż do elementów poglądu na świat. Wykazały to studja Webera, Troeltscha i in.

Podobne określić można ducha parlamentaryzmu. Dojść do szeregu zdań treści prawnej, politycznej, socjalnej i t. d. orzekających coś o ustroju, prawach obywateli, reprezentacji, uchwałach, głosowaniu i t. p. I znowu można pójść głębiej jeszcze i dojść do zdań mówiących o wartości i ideałach ludzkiego współżycia, o możliwościach organizacji. Będą to zdania takie, jak „dyskusja o wszystkim jest rzeczą dobrą“, „sprawy rozważane publicznie nie mogą być złe“, „kompromis prowadzi życie“, „racjonalizm jest postulatem społecznym“ i t. d. (por. C. Schmit *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* 1926).

Podobnie M. Scheler podejmując tezę J. Wolfa *Der Geburtenrückgang — die Rationalisierung des Sexuallebens in unserer Zeit* 1912 podkreśla elementy poglądu na świat, tkwiące w staraniu się o potomstwo lub unikania go.

Podobne stanowisko zająć można wobec t. zw. dawnej kultury duchowej n. p. wobec gotyku poszukując jego sensu, odnajdując „Grundcharakter des gotischen Formwillens“, podając zdania orzekające coś o konstrukcji technicznej, o obowiązkach wobec Boga, o sposobach zasługi, o hierarchji i dążeniu wzwyż i t. d.

Tendencja usiłowań takich i im podobnych jest jasna: chodzi o przedstawienie sensu instytucyj, systemów, prądów i t. p. i o dotarcie do ich najgłębszych podstaw, t. zn. do założeń poglądu na świat. Duch tedy jakiejś kultury, duch jakiegoś systemu, jakiejś instytucji, normy, lub dzieła — a do określenia go („den Geist gilt es zu erfassen“) dążą niemal wyłącznie nowe opracowania z różnych dziedzin — to w szerszym znaczeniu całość obiektywnego sensu danego zjawiska a w węższym znaczeniu te elementy, które są zdaniami z zakresu poglądu na świat i które uznaje się za najgłębszą podstawę i najgłębsze, choć utajone czasem, założenia innych elementów sensu.

Z różnorodnych grup lub z różnych dziedzin wytworów kulturalnych wydobywa się tedy ich sens i o ile możliwości jego podstawę, leżącą w pewnym poglądzie na świat. Przełożywszy w ten sposób różnorodny język zjawisk gospodarczych, prawnych, artystycznych, religijnych i t. d. na jednakową mowę ducha, wykazuje się związki lub identyczności otrzymanych zawartości duchowych i ich założeń (zasad poglądu na świat).

Kwestje powyższe nie zostały jeszcze poddane gruntownym i specjalnym badaniom, a różnorodne spostrzeżenia, których wiele znaleźć można w dziełach Smmela, Troeltscha, Webera, Sombartha, Schelera, Honigsheima, Harsensteina i in. posiadają bardzo różną siłę przekonującą. Podajemy niektóre przykłady. Zestawia się tedy rozwój racjonalizacji życia z rozwojem gospodarki pieniężnej, wprowadzającej nastrój mechanicznie unifikujący, wrogi indywidualnościom, jakościom. W scholastyce, feodalizmie, gotyku ma tkwić jakaś wspólna zasada hierarchizmu, jakieś pokrewieństwo „stylu“. — Monarchja godzi się najlepiej z monoteizmem, a grecki politeizm z luźną organizacją państw - miast w jeden organizm. Obraz świata kartezjański, absolutyzm książęcy i kalwinizm — oto znowu zjawiska o wspólnych odpowiednikach duchowych. Deizm (nieingerencja metafizyczna), wolny handel i liberalizm (nieingerencja społeczno - polityczna); psychologia asocjacyjna i zasada równowagi w polityce; ujęcie natury jako *Struggle of life* — utylitaryzm etyczny — ekonomiczna konkurencja — walka klas — oto inne przykłady „jedności“.

Pokrewne są też rzekomo nominalizm i indywidualizm; solidaryzm i teizm; socjalizm i panteistyczny monizm; mechaniczny pogląd na świat, pieniądz, burżuazja, technika i powieść; organologiczny pogląd na świat, rękodzielnictwo, feodalizm, hierarchizm i brak żądzy władzy nad naturą; (por. Scheler: *Moralia*).

Podobnie: francuska klasyczna tragedia i francuska fizyka matematyczna XVII; Shakespeare, Milton i angielska fizyka; Leibniz i barok; Mach, Avenarius i impresjonizm w malarstwie; ekspresjonizm

i t. zw. filozofja życia (Bergson, Simmel i in.) (por. P. Duhem *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien* i Dvořák *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte* 1924).

Należy tu również głośna teza M. Webera o pokrewieństwie kapitalizmu i kalwinizmu. Z kultury współczesnej zestawiają: imperjalizm, technikę, konstruktywizm, giełdę, parlamentaryzm i dyskusje naukowe; naukę i demokrację wbrew metafizyce i arystokracji (Sombart); ekspresjonizm, nowoczesne prądy wolnościowe w pedagogice i filozofję życia (Litt); kapitalizm i kult nauki. (Weber.)

Założeniem badań tego typu¹⁾ obok tezy, przedstawionych wyżej o duchowych składnikach każdego zjawiska, będących jego istotą, o możliwości ujęcia ich i sprowadzenia do zasad jakiegoś poglądu na świat jest przekonanie, iż w poszczególnych epokach dziejowych zasady te stanowią jednolitą całość, t. zn., że jednolity duch panuje w danej kulturze, że „in dem schöpferischen Menschentum, das eine Kultur trägt, zuerst ein einheitlicher Sinngehalt ruht, der wie eine kategoriale Kraft das ganze System der Objektivationen und das ganze Leben mit ihnen formt, der in allen einzelnen formgewordenen Sinngehalten als innerster Kern vorhanden ist und von der hermeneutischen Analyse, wenn sie bis zu Ende getrieben wird, als die letzte bedeutung aller Bedeutungen als „Ursprung“ im transzendenten Wortsinn gefunden wird“. (Freyer 111). To „weltanschauliche A priori“ kultury, — oto najgłębsza jej jedność. Uznawszy to można próbować transcendentnej dedukcji wszelkich możliwych typów „postaw“.

Przedstawione teorie prowadzą do ciekawych wyników odnośnie zagadnienia rozwoju i postępu. Dawna koncepcja oświecenia, w myśl której dzieje są ciągłym, w jednym kierunku przebiegającym rozwojem — poddał krytyce logicznej już Simmel wykazując, iż to ludzie współcześni według uznawanych przez nich wartości, porządkują chaotyczny materiał dziejowy w jednolity łańcuch rozwojowy. Zależnie od różnych zasad możnaby równie dobrze wykazać różny rozwój dziejów. Rzeczywistość jednak jest tajemnicza i wszelkie uogólnienia tego rodzaju, mają wartość jedynie ćwiczeń metodycznych, próbujących ująć całość w jakiś schemat. Jest to „als ob“ tylko. — Inni wyszli poza Simmela i nawiązując do znanego powiedzenia Rankego, że każda epoka jest „unmittelbar zu Gott“, uznali zasadniczą równorzędność i równowartościowość kultur i epok, odrzucając dawny schemat układania z nich szczebli drabiny rozwoju. Każda kultura chronologicznie późniejsza jest nową i inną kulturą a nie wyrośnię-

¹⁾ Określają one t. zw. Stileinheit lub Stilverwandtschaft, dziedzin kultury.

ciem ponad dawniejszą. Dawniejsza nie jest niższym szczeblem wobec następnej. Podobnie i epoki są równorzędnymi całościami, realizacjami równowartościowych ideałów. Przypomina to naukę Wölfflina o równowartościowości typów stylu, Jaspersa o równowartościowości typów poglądu na świat i wogóle badania systematyzujące. Indywidualnie można wybrać i woleć dany typ czy daną epokę, w rzeczywistości są one samodzielnymi, samowystarczalnymi i równowartościowymi całościami. Pogląd taki (Spengler dał mu krańcowy wyraz) ma rzekomo obalać relatywizm historyczny: wartości nasze nie są przewyżczeniem i zburzeniem tego, co poprzednia epoka uznawała za wartość; są tamtych równorzędne, choć inne; przyszłość nie przewyżczy ich i nie wyjdzie ponad nie; stworzy inne. Ale każdy system wartości i każda epoka ma swoją działkę na wielkiem polu wieczności leżącą obok innych. Nie jest szczeblem do innych.

W związku z taką koncepcją kultury i jej rozwoju pozostaje zagadnienie czasu historycznego i periodyzacji rozwiązywane dziś w sposób, który jest równie niebezpieczny, jak lekceważenie wypowiedzi jednostek, jako źródłowego materiału. Zaznaczonemu wyżej odwróceniu się od faktów, jako znaków, a zwróceniu się do ostatecznej rzeczywistości duchowej czy psychicznej, której są znakami właśnie, towarzyszy bergsonowska krytyka pojęcia czasu. Łącznie prowadzą do wniosków jasno wyrażonych przez Gundolfa w *Shakespeare und der deutsche Geist* 1911: „Kräfte und Tendenzen: das sind die Formen unter denen die Geistesgeschichte allein Zeitalter wahrnehmen soll, nicht empirische Begebenheiten, Abschnitte oder gar Jahrzehnte“. Stąd można pewne fakty chronologicznie późniejsze omawiać wcześniej, jeśli tylko „duchowo“ należą do poprzedniego okresu historii ducha. Jednym słowem data jakiegoś faktu nie jest jedyną i rozstrzygającą instancją zaklasyfikowania go do pewnego okresu, jako całości; rozstrzygającym jest pokrewieństwo duchowe. Wprawdzie historycy zawsze odczuwali tę sytuację i dlatego mówili o zjawiskach, wyprzedzających pewną epokę i o przeżytkach, ale dziś liczą się z chronologią mniej, niż kiedykolwiek. Przyczynia się do tego i rozkwit badań systematycznych w istocie obojętnych na chronologię, a dążących do konstruowania pewnych całości.

Przedstawiane teorie nie są jeszcze wykończone, ani rozbudowane w całości. Rozwój kultury i jej jedność nie stały się jaśniejsze, niż dawniej. Może nawet przeciwnie: zwrócono uwagę na tajemnicze elementy twórczości i na zagadki, zbyt prosto rozwiązywane przez naturalizm i psychologizm. Przypomina się teza Schelera (*Moral a*), iż nauki humanistyczne mogą zrozumieć najwyżej uznanie i przyjęcie pewnych treści (Sinngelt) przez jednostki i społeczeństwo — ale

samo zjawienie się takich treści przyjąć trzeba jako daną nam rzeczywistość niewyjaśnialną. W ten sposób historia, badająca realną egzystencję indywidualności, natyka się wciąż na wieczną tajemnicę narodzin i istnienia.

Jak się rozwiną omawiane teorie trudno przewidzieć, w każdym razie świat psychiczny, a z nim i jednostki tracą coraz bardziej swe znaczenie; coraz wyraźniej triumfuje myśl Hegla. Poprzez husserłowskie akcentowanie niezależnego od psychicznych aktualizacji sensu, poprzez ostrożne poszukiwanie obiektywnego sensu w różnych twórcach kultury i walkę z psychologizmem, poprzez koncepcję „obiektywnego ducha”, mającego własną logikę rozwojową, prowadzi droga aż do wrót heglowskiej filozofii, uznającej wiecznego, obiektywnego ponadindywidualnego ducha za jedyną rzeczywistość, a wszystkie zjawiska za fazy jego własnego rozwoju i samopoznania. W myśli Hegłowskiej poczyna się coraz wyraźniej szukać odpowiedzi ostatecznych na pytania o istotę kultury, o jej jedność i o jej sens.

Pozostaje jednak wciąż otwarte zagadnienie, postawione jasno przez Dilthey'a „w jaki sposób ujawniająca się w pewnych jednostkach tożsamość ludzkiej istoty łączy się z jej iluzoryczną zmiennością”? — zagadnienie, z którym walczył napróżno E. Troeltsch w dziele *der Historismus*, wykazując w świetnej krytyce przeróżnych prób rozwiązań beznadziejność dylematu: zmienności i niezmienności historycznych zjawisk i wiecznej idei. To co jest zawsze i wszędzie (jakkolwiekbyśmy to pojęli: jako normę, wartość, typ psychiczny, dyspozycję i t. p.), nie może mieć historii; to zaś, co ma historię jest tylko „tu” i „wtedy”. Jeśli jednak historyczność struktury świata humanistycznego wiedzie do dylematów lub antynomii, to trzeba sobie na pocieszenie uświadomić, iż jest to tylko poszczególny przypadek niejasności i trudności, związanych z zagadnieniem stosunku ruchu i spoczynku wogóle, a wlokących się od zarania filozofii (Heraclit — Parmenides) aż po dzień dzisiejszy (Bergson, Simmel w *Lebensanschauung*).

III. ZAGADNIENIA METODY BADAŃ ŚWIATA HUMANISTYCZNEGO.

Przedstawiliśmy poglądy na sprawy, związane z założeniami i możliwościami poznania świata humanistycznego, następnie scharakteryzowaliśmy koncepcję struktury i rozwoju tego świata; obecnie przechodzimy do omówienia zagadnień metod i sposobów konkretnego poznania tej rzeczywistości. Metody te i sposoby są oczywiście w ścisłym związku z poglądami uprzednio przedstawionymi. Koncepcja

sposobu badania jest zawsze odpowiednikiem koncepcji przedmiotu badania i ogólnych możliwości poznania.

1. Charakterystyka ogólna.

Zewnętrznym wyrazem duchowych przemian są zwykle jakieś odnowione lub nowe słowa, hasła, sztandarowe powiedzenia. O przedstawionej powyżej „rewolucji” w humanistyce świadczy nazewnictwo ogłoszone na każdym kroku i w przeróżnych postaciach słowo „Geistesgeschichte” (rzadziej Geisteswissenschaften).

Jakaż treść się pod nim kryje? Dobrego obrazu współczesnego stanu rzeczy nie mamy jeszcze; próba E. Rothackera *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* 1926 (Handbuch der Philosophie hrsg. A. Baeumler u. M. Schröter Abtlg. II Beitrag C) przynosi dużo materiału, ale mało ścisłości i jasności (por. rec. Ruch Literacki R. II Nr. 1). Charakterystyczny ale jasny artykuł informacyjny dał W. Strich *Wesen und Bedeutung der Geistesgeschichte* (w „Die Dioskuren” I 1922). Poza tem najlepiej sprawy te przedstawiają artykuły i rozprawki pisane ze stanowiska poszczególnych nauk. I tak w dziedzinie filozofii interesujące jest studjum K. Pfannkucha *Geisteswissenschaft statt Philosophie?* (Symposion 1926. H. 3 i odb.) — o Sprangerze. Na polu historii literatury mówi o tych sprawach bardzo przejrzyście R. Unger *Literaturgeschichte und Geistesgeschichte* (Deut. Vierteljahrsschrift f. Literaturwiss. und Geistesgesch. 1926. H. 2) i H. Cysarz w mętnej książce *Literaturgeschichte als Geistesgeschichte* Wien 1926. — Na polu historii sztuki formułuje to wyraźnie M. Dvořák *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte* 1924; Worringer *Formprobleme der Gotik*; w socjologii — poza tem co w powyższym kierunku uczynił już faktycznie Simmel, Weber, Scheler, Troeltsch — interesującym jest artykuł H. Freyera *Soziologie als Geisteswissenschaft* (Archiv f. Kulturgeschichte 1925, H. 2); w historii prawa: Fehr *Mehr Geistesgeschichte in der Rechtsgeschichte* (Deut. Vierteljahr. 1927 H. 1) — z historii politycznej i prawno-politycznej nie znamy rozpraw teoretycznych specjalnych i zwrócić możemy uwagę tylko na teoretyczne założenia prac Meinecke'go, ale przedewszystkiem rozpraw C. Schmitt'a *Politische Theologie — vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* 1922; z historii gospodarczej na założenia prac W. Sombarta i M. Webera, zmierzających głównie do ujęcia ducha (Geist) kapitalizmu.

O cóż chodzi w tych różnych dziełach różnych dziedzin i jaki wspólny sens kryje się w tych wciąż dodawanych jako określniki słowach: Geistesgeschichte, geistesgeschichtlich, geisteswissenschaftlich i t. d.

Opierają się one na przedstawionych wyżej koncepcjach o istotnej jednolitości każdej kultury i wypływającym stąd organicznym związku wszystkich wytworów, reprezentujących wspólny sens („wesentliche Einheitlichkeit des jeweiligen Kulturgeistes und daher die organische Bezogenheit aller seiner Gebilde auf einen gemeinsamen Sinngehalt“).

Fakty historyczne przestają być samodzielną i ostateczną rzeczywistością, daną nam jako chaos: są wyrazami czegoś, zawierają jakiś sens, są głęboko wewnętrznie powiązane. Filologia i historia grzeszyły, ujmując je jako empirycznie daną przypadkowość i starając się opanować je kategoriami empiryczno-psychologicznej konieczności. Istotną jest tu „geistige Notwendigkeit“, jawiąca się w empiryczno-historycznym świecie. Stąd niektórzy (np. W. Strich) sądzą, iż „Verbindung der Idee mit dem real Gestalteten in Ausdruck ist die Hauptfrage der Geistesgeschichte“. Wysuwa się tu wyraźnie przekonanie o istniejącym i poza różnorodnością zjawisk rozwijającym się twórczym duchu. Idealizm zabarwiony mniej lub bardziej metafizycznymi hipotezami, żądający aby poza empirycznymi regularnościami odnaleźć „ursprüngliche Gesetzmäßigkeit des Geistes“ (Cassirer), przeciwstawia się panującemu do niedawna pozytywizmowi. (O przeciwstawności tych pojęć pisał Vossler *Idealismus und Positivismus in der Sprachwissenschaft* 1904 i ostatnio Verkanth *Überwindung des Positivismus in der Soziologie* (Jahrb. f. Soziologie 1926 I) i Troeltsch *Der Historismus*). Z idealizmem, wrogim wszelkiemu mechanizmowi, analityzmowi, składaniu całości z części, funkcji z użyteczności, determinizmowi, przyczynowości itd. — broniącemu spontaniczności rozwoju, organiczności, nierozkładalności, twórczości — wiązała się tendencja antypsychologiczna (antiasocjacyjna) bardzo silna i znamienna. Z postulatu badania rzeczy samych jako całości — a nie zbioru ich części lub ich odpowiedników psychicznych — wyrastał anti-genetyzm, chęć określania samej istniejącej postaci (Gestalt) i jej istoty (Wesen). Tam zaś, gdzie zajmowano się rozwojem, interpretowano go dynamicznie, dialektycznie czy jakbądź byle nie mechanistyczno-przyczynowo. Syntetyzm zajmował ruiny analityzmu. Łącznie z tem całym nastawieniem szło przewartościowanie w dziedzinie naszych władz poznawczych: bezosobowy racjonalizm i racjonalistyczny intelekt ustąpiły pierwszego miejsca intuicji i bezpośredniemu doświadczeniu wewnętrznemu. To zaś pociągnęło za sobą zupełnie inną formę wykładu i uzasadnienia: nauka zbliżyła się do sztuki. Zbliżyła się również i do życia: jest funkcją i wytworem naturalnego procesu rozumienia, będącego momentem w rozwoju kultury lub w samopoznawaniu się Ducha. Stała się przez to aktem twórczym — przestając być odtwarzającym przeszłość zwierciadłem. Przeszłość zaś może żyje

w nas — będących następną fazą rozwoju i nie może być wiernie odpoznana. Nauki humanistyczne są n a s z a samowiedzą i refleksją nad nami. Nie powinny, bo nie mogą odwzorowywać i objaśniać: umożliwiają dzisiejszą działalność. Podobnie w życiu indywidualnym każdego z nas, trzeba refleksji nad sobą, aby działać, nie trzeba zaś historycznych badań nad naszą przeszłością i istotnie nie przeprowadzamy ich.

Nie jest zadaniem referatu przedstawić źródła omawianych przemian, uczynił to w znacznej części E. Troeltsch (*Der Historismus*). Za pierwotne źródło uważa się powszechnie Dilthey'a. Najpotężniejszym i najbardziej ożywczym jednak, takim, którego działanie wszędzie możemy stwierdzić — był Husserl i fenomenologia. Dołączyły się wreszcie wpływy irracjonalistycznej i intuicjonistycznej filozofii Bergsona, a z drugiej strony racjonalizm i idealizm Hegla, częściowo i Euckenena. Nie bez echa pozostał też głos neokantystów (Rickert, Simmel). Socjologowie (Simmel, Troeltsch, Weber i in.) wnieśli również swój udział. Wreszcie pewne prądy z pogranicza nauki i sztuki (Nietzsche) wycisnęły swój wpływ.

2. Wskazania metodyczne.

a. Idea a osobowość.

Problem ten opiera się o odróżnianie ducha i psychiki i o koncepcję kultury, uznającą immanentny i samodzielny rozwój obiektywnych treści. W konkretnych badaniach przesuwają się tedy punkty ciężkości z psychologizacyjnego badania osób, jako rzekomych jedynych czynników rozwoju, na badania obiektywnych sytuacji, narzucających własne tendencje rozwojowe — osobom. Zależnie od siły tego przesunięcia i od odbarwienia rozwoju z irracjonalnych i nieobliczalnych czynników indywidualnych — wzrasta nacisk, położony na determinizm i wewnętrzną logikę, lub dialektykę rozwoju. Badania humanistyczne współczesne chętnie akcentują te sprawy. W historii religii postępuje tak np. W. Köhler w *Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte* 1913, uwydatniając silne obiektywne tendencje rozwojowe i znikomą wolę jednostek. Podobnie Harnack w słynnej *Dogmengeschichte* ujawnia konieczności rozwojowe w dogmatach samych leżące — i podjęte przez ludzi. W historii sztuki objaw podobny widać u badaczy skądinąd tak różnych jak Wölflin i Worringer, kładących nacisk na leżące w jakimś stylu konieczności jego przyszłej ewolucji. Podobnie A. Riegl. W zakresie historii literatury studja Cassirera, Cysarza, Korffa, Ungera i in. ujawniają — nie tylko, jak za czasów Dibeliusa, samodzielność i obiektywizm rozwoju form technicznych.

ale głównie immanentny i od indywidualnych czynników niezależny, rozwój treści ideowych i problemów.

Podobne stanowisko wobec problemów treści politycznej zdaje się coraz wyraźniej zajmować Meinecke w historii życia gospodarczego Sombart, a w socjologii Simmel, odmawiający czynnikom psychycznym, zamierzeniom ludzkim, donioślejszej roli w rozwoju form społecznych.

Między stanowiskiem dawnym, ujmującym rozwój zjawisk, jako odzwiercadenie irracjonalnych i nieobliczalnych czynników osobowych, a stanowiskiem powyższym, ujmującym czynniki osobowe, jako odzwiercadenia koniecznych faz obiektywnego rozwoju zachodzi tedy zasadnicze przeciwieństwo.

Metodycznie oba stanowiska mogą być uznane: można ujmować sprawy tak, jakgdyby (als ob) ich rozwój zależał tylko od osób i tak jakgdyby zależał tylko od obiektywnych konieczności. Teorjopoznawczo jednak oba są, jak w dzieliśmy, niewystarczające: pierwsze nie potrafi objaśnić niezaprzeczonej mimo wszystko ciągłości rozwoju, drugie zaś akcentując tę ciągłość — nie objaśnia udziału — równie niewątpliwego — czynników osobowych.

Scharakteryzowanego powyżej przeciwieństwa idei i osobowości nie należy jeszcze utożsamiać z t. zw. kolektywistycznym i indywidualistycznym pojmowaniem dziejów. Niewątpliwie, iż ktoś negujący rolę osobowości, przestaje być tem samym pełnym zwolennikiem indywidualistycznego traktowania dziejów; nie staje się przez to jednak kolektywistą; może nie uznawać bowiem, iżby motorem rozwoju była gromada, twierdząc — jak wyżej przedstawiono — iż w obiektywnych kształtach leżące konieczności determinują rozwój, aktualizowany w rzeczywistości przez ludzi; przyczem w aktualizacji tej zaznaczać się może donioślejsza rola zbiorowości lub też rola jednostki.¹⁾

Przeciwieństwo idei i osobowości jest właściwie przeciwieństwem pojęć: rozwoju, kierowanego koniecznością, leżącą w obiektywnej kulturze i rozwoju, kierowanego przez świat ludzki. Przeciwstawienie zbiorowości i jednostki ma sens wówczas dopiero, gdy się rozstrzygnie na korzyść tego drugiego pojęcia rozwoju, lub syntezy obu tych pojęć.

Istotnie: żadne z tych krańcowych stanowisk nie może być wystarczające i wymienieni autorowie, wyraźni zwolennicy drugiego, kładąc

1) Tak np. Hamkamer *Jacob Böhme* 1924 zdaje się mniemać, iż doniosła i twórcza rola jednostek w społeczeństwie, polega na tem, iż objawiają społeczeństwu ową konieczną fazę rozwoju obiektywnego ducha, bo „im menschlichen irdischen Leben kann der Geist nur durch das Persönliche sich kundtun“.

nacisk na samoczynny rozwój kultury obiektywnej, uwzględniają mniej lub więcej udział czynników osobowych.

Powstaje jednak wówczas pytanie, w jaki sposób przeprowadzić to połączenie. Popularne jest tu stanowisko odtwarzające rozwój kultury, jako splot czynników obiektywnych i czynników osobowych, pojętych jednak jako samodzielna rola jednostek.

Stanowisko takie prowadzi do lekceważenia tła socjalnego. Historia kultury, w jakiej bądź dziedzinie, staje się obrazowaniem rozwoju problemów zachodzącego w wybitnych jednostkach. Tak np. studia Cassirera nad pojęciem stosunku wolności i formy (*Freiheit und Form*) zajmują się tylko obiektywnymi fazami rozwoju tego problemu, jawiącym się w wybitnych jednostkach (Luter, Leibniz, itd) z pominięciem pytania o socjalną recepcję danych rozwiązań. Koncepcja historii ducha ludzkiego, dana przez Ungera *Literaturgeschichte als Problemgeschichte* 1924, żąda wyraźnie badania rozwoju pewnych problemów, przyczem jedynie interesującym jest przedstawianie zmian, przezwyciężeń, rozwiązań, przełomów, zachodzących w danym rozwoju, z zupełnym pominięciem pytań o ile społeczeństwo przejmowało daną sytuację ideową, jawiącą się w jakiejś jednostce. Jasno formułuje to Gundolf: „für die Geschichte des Geistes kommt wenig darauf an in welchem Umfange jene Synthese (= rozwiązanie jakiegoś problemu) statthat, an wievielen sie sich vollzieht: dass sie sich überhaupt vollzieht, wenn auch nur an einem Einigen... das ist bedeutsam für die Kräftegeschichte, die wir schreiben wollen. Ein einziger Mensch in dem eine neue Synthese sich vollzieht, ist wichtiger als die Umwälzung ganzer Volksmeinungen“ (Gundolf, *Shakespeare und der deutsche Geist* 1911, 280). W ten sposób analiza historii ducha staje się analizą problemów i rozwiązań w oderwaniu od tła socjalnego i od recepcji przez społeczeństwo tych rozwiązań (a nawet i w oderwaniu od psychobiograficznego tła jednostek, w których syntezy te jawią się).

Te konsekwencje skłoniły badaczy — o socjologicznym nastawieniu — do rewizji sposobów ujmowania rozwoju kultury, jako współdziałania czynników obiektywnych i osobowych. Najjaśniej uczynił to Sombart i Troeltsch. Pierwszy, omawiając genezę proletarjackiego socjalizmu (*Der proletarische Sozialismus* 1924), obok czynników psychologicznych (psychiczny typ człowieka zdolnego przejąć się i głosić określone zasady ideowe) i ideologicznych (rola elementów szeregu obiektywnego) wskazuje na podłoże socjalne, w którym zbiegają się obie powyższe grupy czynników. Podobnie Troeltsch w swych pracach wskazuje na powiązanie idei i osobowości, leżące w sytuacji socjalnej.

Między racjonalną, obiektywną, trwałą ideą, a irracjonalną, przypadkową, nieobliczalną osobowością istnieje środowisko socjalne: instytucje i formy współżycia bardziej trwałe i niezmiennie, niż osobowości, mniej abstrakcyjne i zlogizowane, niż świat idei. Na to med'um kładł Troeltsch silny nacisk w swych pracach historycznych. Teoretyczną próbę zsyntetyzowania idei, środowiska socjalnego i osobowości podjął na fenomenologicznych podstawach Th. Litt w dziele *Individuum und Gemeinschaft* 1923, wykazując nierozdzielność spłotu tych czynników i sztuczność wyróżniania w tym splocie rzekomo samodzielnych składników. Podobnie i Spann — wychodząc z innych założeń — zwrócił uwagę na nierozdzielność jednostki i społeczeństwa.

W świetle tych badań stanowiska indywidualistycznego i kolektywistycznego pojmowania dziejów wydają się również bezzasadne. Oba bowiem operują się o przeciwstawienie jednostki i społeczeństwa, które w rzeczywistości nie zachodzi. Między jednostką a społeczeństwem zachodzi nierozdzielna sieć wzajemnych związków, w tę sieć wplecione są także czynniki i podnety, leżące w kulturze obiektywnej. Idea, społeczeństwo i jednostka stanowią spłot akcji i reakcji, spłot związków i zależności wzajemnych, a badania historyczne powinny odtwarzać ten spłot, będący istotą rozwoju kultury, nie troszcząc się o nierozwiązalne, bo fałszywie postawione, pytania co jest ostateczną „przyczyną” i „motorem” rozwoju: dialektycznie rozwijająca się idea? tendencje ducha zbiorowości? czy swobodna twórczość niezależnej jednostki?

b. Rozwój idjogenetyczny i allogenetyczny.

Wysunięte ostatnio zagadnienie prowadzi nas do innego przeciwieństwa w zakresie metod badania. Pomijając już sprawę czy przemiany zachodzące w pewnej dziedzinie kultury interpretować trzeba jako rozwój obiektywnej idei czy jako rozwój osobowości — powstaje pytanie, czy je traktować należy jako rozwój, którego wszelkie czynniki leżą w obrębie owej badanej dziedziny, czy też należy uwzględniać czynniki, leżące poza daną dziedziną kultury, ale mające wpływ na jej przemiany.

Zgodnie z tem przeciwieństwem powstają próby tłumaczenia rozwoju wyłącznie czynnikami zjawisk tej samej jakości: w ten immanentny sposób badał historję sztuki np. Wölffin, lub Riegl, historję filozofji i pewnych problemów Cassirer i Windelband. Przeciwstawiają się zaś tym próbom ludzie, widzący doniosły udział czynników, leżących poza daną dziedziną i tak np. na pozaartystyczne czynniki rozwoju sztuki zwracał uwagę G. Dehios, Max Weber (*Die*

rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik 1921), na pozanaukowe w rozwoju wiedzy M. Scheler.

Metodologicznie znowu uprawnione są obie postawy: możemy stosować bądź jedną, bądź drugą metodę i patrzeć, o ile potrafią ująć zjawiska i ile nam o nich powiedzieć. Pamiętać przy tem trzeba, iż możliwość idiogenetycznego przedstawienia jakiegoś rozwoju nie świadczy jeszcze o tem, że i w rzeczywistości rozwój ów nie zależał od innych czynników. Stan B można ująć jako rozkład i syntezę elementów stanu A, ale przecież istnieć mogłyby jakieś jeszcze siły X, leżące poza tym szeregiem, a będące wspólną „przyczyną” rozkładu A i tworzenia B. Jeśli jednak chodzi o teorjopoznawcze sprawy, o to jak naprawdę, w rzeczywistości przebiega rozwój, to przeważa dziś mniemanie, iż jest on we wszystkich dziedzinach wzajemnie powiązany.

Powiązanie to najsilniej jest podkreślane w obrębie: sztuki, filozofji i religji. Według Ungera *Literaturgeschichte und Geistesgeschichte* (w *Deutsche Vierteljahrschrift für Geistesg.* 1926, H. 2), są to dziedziny, wyrażające doniosłe problemy życia (Lebensprobleme) różnemi środkami, a więc: „religiös-gefühlsmässig, philosophisch-erkenntnismässig, künstlerisch-phantasemässig”. Program badań takich, któreby ujmowały te dziedziny w związku, opartym o tezę, iż wyrażają one jednakowe problemy, naszkicował Unger w rozprawie *Literaturgeschichte als Problemgeschichte* 1924. Teoretycznie o zagadnieniu jedności tych trzech dziedzin kultury mówi bardzo mętnie H. Cysarz w dziele: *Literaturgeschichte als Geistesgeschichte* Wien, 1926.

Zgodnie z tem jednak cośmy mówili o koncepcji jedności kultury wogóle — badania wzajemnych związków i zależności nie ograniczają się wcale do określania związków w sferze religji, sztuki, filozofji, jak sprawy te ujmują Unger i Cysarz, ale obejmują ogół dziedzin kultury. Cytowaliśmy już wyżej przykłady odnośnych badań.

Wszystkie te badania zmierzają drogą analizy różnych dziedzin do określenia „Weltanschauliches Apriori” danej kultury, jawącego się w każdej dziedzinie życia. Czy — w myśl poglądów Ungera, Cysarza — jawi się ono najjaśniej i najbezpośredniej w sztuce, filozofji i religji danej epoki, czy w myśl przekonań innych, równie głęboko tkwi w zjawiskach socjalnych i gospodarczych — to sprawa dalsza. Wspólne jest wszakże przekonanie, że istnieje wszędzie, i że dlatego każda dziedzina jest w związku z każdą inną.

Poruszone problemy idei i osobowości, oderwanego i powiązanego traktowania zjawisk prowadzą do zagadnienia ujęcia samego rozwoju, które to ujęcie musi się zmieniać zależnie od zajęcia tego lub innego stanowiska.

c. Przyczynowość i dialektyka.

Pojęcie przyczynowości wogóle ma w sobie ciężkie grzechy niejasności i przyrodoznawstwo współczesne chętnie go się wyrzekło. W naukach humanistycznych nie jest lepiej. Zakłada ono przedewszystkiem rozkładalność zjawisk na elementy i wyklucza twórczość i nowość. Idź dalej jeszcze: postuluje — nie tylko prawidłowość przebiegu zjawisk, ale i powtarzalność, a wszelkie próby przewyciężenia tego koncepcjami „przyczynowości indywidualnej” (Simmel)¹⁾ zawodzą. Wyrażna jednokierunkowość pojęcia przyczynowości, zmuszająca do ścisłego rozgraniczenia: działającej przyczyny i wywołanego skutku — nie może być zaspokojona w badaniach historycznych, które najczęściej mają do czynienia ze zjawiskami oddziaływanymi na siebie, ze splotem różnokierunkowych związków.

Miejsce naturalistycznego pojęcia przyczynowości, mechanizującego rozwój — zajmują inne metody. Można je nazwać dialektycznymi. Nie chodzi im o szukanie przyczyn — lecz o ujawnienie rozwoju jako żywego i twórczego stawania się. Już sam ten cel przesądza, iż nie może istnieć jedna i określona raz na zawsze, a dla wszystkich przedmiotów badania wspólna metoda. Musi być dostosowaną do rytmu życia, jaki tętni w tem, co się bada. Ontologicznym założeniem jest przyjęcie istnienia żywych t. zn. niemechanicznie złożonych całości, noszących w sobie swoje, dynamiczne prawo rozwoju. Prowadzi to z konieczności do immanentyzmu, do wyprowadzania wszelkich faz rozwoju danej całości — z niej samej, wpływ czynników zewnętrznych zostaje przekreślony, a stosunek do otoczenia tłumaczony na podstawie zgodności lub niezgodności istoty danej całości z atmosferą: brane być może to tylko, co już jest posiadane.

Niebezpieczeństwo takiego stanowiska dla rozumienia historycznego dostrzegł bystro K. Vossler *Grammatik und Sprachgeschichte*, wykazując, iż przyjęcie immanentnego, dialektycznego rozwoju znosi historję. Podobnie Troeltsch wskazywał, iż uznanie immanentnego rozwoju absolutnych idei nie dopuszcza istnienia dziejów. I tak np. w chrześcijańskiej filozofji dziejów, stoi na pierwszym planie: „das jeder wirklichen Geschichte, jeder Forschung und Kritik, auch jeder echten Zeitlichkeit entzogene Wunder, der Gott-Mensch, der Geschichte und zeitloses Wesen zugleich ist, das Erlösungswunder, das in geschichtlicher Hülle ein kosmisches Ereignis ist”. (*Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung* 1918, 8).

Istotnie: im silniejszy nacisk się kładzie na spontaniczność, swoi-

¹⁾ Por. też H. Bergmann *Der Begriff der Verursachung und das Problem der individuellen Kausalität* (Logos V, H. 1).

stość, immanentność rozwoju pewnych całości, tem bliższe jest ontologiczne hypostazowanie ich, jako odrębnych, samoistnych, wiecznych bytów. Gdy się jednak tak dzieje — łatwo spostrzec, iż wówczas te nowe metody, popełniają zasadniczy grzech starych: jest nim nieopanowane dążenie do ostatecznego zrozumienia zjawisk. Dawniej prowadziło ono do pozytywistycznego rozkładania zjawisk na elementy i przypuszczenia, że formułka ich mechanicznego połączenia wyjaśnia wszystko. Dzisiaj są w modzie metody dialektyczne, organiczne i t. p. — ale pragną one również odpowiedzieć na ostateczne: „dlaczego”? Jest to również szukanie — jakkolwiek ukryte — „przyczyn”.

Przeciwko temu nowemu metafizycznemu rozumieniu — jak i przeciw dawnemu, pozytywistycznemu — wysunąć trzeba tezę uświadamiającą zasadniczą tajemniczość zjawisk. Z tem, że nauki humanistyczne mogą tylko opisywać zjawiska, ale że nie potrafią — prawdopodobnie nigdy — zrozumieć do głębi ich genezy — trzeba się pogodzić, tak jak się pogodziły nauki przyrodnicze, które oddawna już badają i opisują związki, rezygnując na długo, jeśli nie na zawsze z odsłonięcia „zagadki bytu”. W humanistyce tymczasem, zapewne przez pokrewieństwo jej przedmiotu z nami, pokutuje wciąż wiara w możliwość rozwiązania tajemnicy narodzin takiej czy innej formy, zjawiska, prądu i t. d.

Ostrożniejsi tedy pragną jedynie opisywać związki zjawisk i podobieństwa, a może nawet tylko ich współistnienie — nie wiążąc stwierdzanych elementów w jakiegobądź kategorii rozwoju (tego zdaje się pragnie Walzel *Gehalt und Gestalt* 1925). Reakcja przeciw wszelkiemu genetyzmowi zaznacza się wyraźnie.

d) Geneza a istota.

Różnicę między badaniem genezy zjawiska i badaniem zjawiska samego uwydatniono silnie w dobie załamania się kultu metod przyrodniczości i tendencji psychologizmu. Dominujący wpływ i tutaj podobnie jak w ujmowaniu wszelkich innych zagadnień, jakżeśmy to już niejednokrotnie stwierdzali — wywarł Husserl i fenomenologia. Prąd ten bowiem, wbrew przyzwyczajeniom pozytywistycznym ujmowania zjawisk jako spłotu jakichś, często hypotetycznie przyjętych, procesów, i wbrew płynącemu z tego przyzwyczajenia przekonaniu, iż wyjaśnienie zjawiska znaczy tyle co podanie i ścisłe oznaczenie skrzyżowania tych procesów — wysunął postulat „bezpośredniego doświadczenia” t. j. nieuprzedzonego i nieskrzywiczonego żadną „wiedzą” o zjawisku — opisywania tego co jest nam bezpośrednio dane. Te dane bezpośrednie, jak trafnie formułuje Ingarden, będące

kiedyś drugorzędnym źródłem poznania ukrytego za nim przedmiotu (a często rzekomo źródłem zastrutem i przeszkadzającym w dojściu do „prawdziwego” poznania) — stają się obecnie niemal wyłącznym przedmiotem badania. O wierny opis tego, co dane, chodzi przede wszystkim. Ten opis jeśli jest wierny nie może być niczym zachwany i zmieniony. Gdyby bowiem nawet okazało się dzięki jakimś badaniom, że zjawisko jawiące się nam w bezpośrednim doświadczeniu, jako „takie a takie” w rzeczywistości jest splotem, tworem, skutkiem i t. p. zgoła innych procesów — nie zmieni to ani na chwilę tego faktu, iż jawi się nam jako „takie a takie” właśnie. W ten sposób słońce zawsze będzie wschodzić i zachodzić, barwa pomarańczowa będzie z gruntu inna niż żółta lub czerwona — choćby fizyk mówił nam co innego. Wiedzę, że inaczej się rzeczy mają, możemy mieć, ale w doświadczeniu bezpośrednich danych odpowiadających przedmiotowi — nie znajdziemy jej. Fenomenologiczna analiza dążąca do wiernego opisu tego, co jest bezpośrednio dane, jest więc zupełnie niezależna od skądinąd posiadanej wiedzy o odnośnym przedmiocie. Fenomenologowie idą dalej nawet: uzależniają wszelką inną wiedzę od tego właśnie opisu. Powiadają, iż aby móc badać np. powstawanie jakiegoś zjawiska, trzeba znać już samo zjawisko. I tu dążenia fenomenologów łączą się z krytyką genetyzmu wyrosłą na tle przesytu nadmiarem badań historyczno - genetycznych określających dla każdego zjawiska łańcuchy genetyczne niesłychanej długości.

Ogromny rozwój nauk historycznych podjął metodę genetyczną: układanie zjawisk w nieskończone szeregi ciągle przestało wyjaśniać rzeczywistość. Niewątpliwie, iż potocznie rzecz biorąc, podanie przyczyny jakiegoś zjawiska, wyjaśnia je rzekomo ostatecznie. Ale już sama kwesja przyczyny jest niejasna, gdy się uważniej zastanowimy. Gdyby zaś nawet pojęcia tego nie używać i nie utożsamiać wyjaśniania genetycznego z przyczynowym i opisywać tylko proces powstawania — to łatwo spostrzec, iż koniecznym założeniem umożliwiającym także badanie jest znajomość zjawiska i jego granic. Aby badać powstawanie jakiegoś zjawiska — trzeba je już znać; trzeba z chaosu różnorodnej rzeczywistości wyeliminować dane zjawisko. A na jakiej zasadzie? — Ta krytyka wydaje się być przekonującą i obalać dawne mniemanie, że do zrozumienia, odgraniczenia i wogóle poznania jakiegoś zjawiska wiedze droga tylko poprzez badanie jego genezy. W świetle tej krytyki — zbadanie istoty zjawiska nie jest owocem zbadania jego genezy, ale pracą odrębną i być może warunkującą tamtą.

Filozoficzna krytyka genetyzmu poszła wszakże jeszcze dalej. Konsekwentny genetyzm nie może uznawać momentu twórczości i no-

wości. Elementy te muszą i powinny być sprowadzone do innych chronologicznie wcześniejszych; jeśli się to uczynić nie da — to nie zostaną one zrozumiane. Ta duchem pozytywistycznej wszechwiedzy i zarozumiałstwa tchnąca konsekwencja obudziła krytykę. Modne pojęcia organicznej całości, tworów będących czemś więcej, niż sumą składników — wysunęły na czoło mniemanie o istnieniu elementu nierozkładalnej twórczości i nowości. Elementy pewnego zjawiska, będącego żywą całością, mieć mogą swój długi szereg genetyczny, zjawisko jednak samo zaistniało od pewnego czasu dopiero, odkąd się dokonała swoista, niepowtarzalna i nierozkładalna synteza. Można np. elementy oświecenia sprowadzać do czasów bardzo odległych; oświecenie jako całość zjawilo się i istniało w pewnym czasie. Aby je ująć i zrozumieć nie trzeba wychodzić poza granice istnienia tej całości. Badania opisowe popadają łatwo w metafizykę. Oto opisywanie zjawiska, wiązanie i układanie jego cech wykonywane z wyraźną niechęcią do ujęcia genetycznego, prowadzi czasem do statystycznego ujmowania zjawisk, a stąd do hypostazowania ich istoty, a następnie do logicznego dedukowania z niej cech i właściwości. Takie hypostazy istoty zjawiska na metafizyczne, — p o n a d h i s t o r y c z n e, — byty jest oczywiście zabójcze dla badań historycznych.

Naogół wszakże badania opisowe — zrywające z genetyzmem we wszelkiej postaci — zyskują wciąż na uznaniu; nadaje się im często nazwę badań systematyzujących, co jest wprawdzie wygodne i oddaje nieźle nastawienie poznawcze, ale dzięki temu mieszają się one z naukami systematyzującymi, o których mowa była w I 5, 6. A przecież między systematyzowaniem pojęć teorii kultury lub poetyki a „systematyzującą“ analizą określonej epoki kulturalnej lub danego utworu zachodzi różnica. W tym drugim wypadku chodzi o istniejące konkretne przedmioty i o historycznie wierną analizę ich. Może ona być przeprowadzona metodą genetyczną lub właśnie metodą opisową. Aby charakter jej lepiej jeszcze pojąć omawiamy oddzielnie, zasadniczy jej postulat: nierozkładalność zjawisk.

e) Składniki a całość.

Omówione przeciwieństwa koncentrują się wokół zagadnienia: składniki a całość. Najbardziej przydatne dla humanistyki rozwinięcie tego problemu i uzasadnienie stanowiska uznającego swoiste całości dała fenomenologia. Przedstawione powyżej — przy omawianiu genetyzmu — zasady poznawania zjawisk uzupełnić teraz trzeba ważnymi konsekwencjami. Otóż fenomenologowie, którym chodzi o to, co jest nam dane w bezpośrednim doświadczeniu, poznanie jakiegoś

zjawiska utożsamiają z wiernym opisem tego, co dane, wbrew pozytywizmowi utożsamiającemu poznanie z wytlumaczeniem powstania z różnych przyczyn w procesach nie danych nam bezpośrednio. Prowadzi to do uznania istnienia mnogości swoistych przedmiotów: w bezpośrednim doświadczeniu mamy daną ogromną różnorodność i tylko pozytywistyczne nastawienie lekceważące świadectwa bezpośredniego doświadczenia rozkładało zjawiska na elementy i sprowadzało różnorodność do matematycznych kombinacji kilku elementów. Jeśli się tedy uszanuje jawiącą się w bezpośrednim doświadczeniu zasadniczą różnorodność zjawisk — to poznać jakieś zjawisko będzie to tyle, co dojrzeć jego swoistą postać. To określenie poznania wogóle — przypominające Rickertowskie określenie poznania historycznego — prowadzi do uznania, iż różnym typom przedmiotów odpowiadają różne akty poznawcze. Nie możemy nie estety spraw tych omówić szczegółowiej. W każdym razie fenomenologiczna teoria poznania, uznająca istnienie różnorodnych t. j. niesprowadzalnych wzajem do siebie aktów poznawczych, w których dane nam są bezpośrednio różnorodne przedmioty, — jest płodną podstawą humanistyki.

Zdaje się ona uprawniać nie tylko t. zw. intuicję potrzebną w poznawaniu indywidualności osób, dzieł, epok, nie tylko naginanie metod do indywidualności przedmiotu badania, nie tylko nawet posługiwanie się i możność, a nawet konieczność ufania bezpośrednio doświadczeniu wewnętrznemu badacza (czego skądinąd i Strzygowski się domaga) — ale uprawnia przekonanie, iż poznanie całości nie jest wcale wynikiem poznania części tej całości, ale aktem swoistym, ujmującym wprost swoistą postać przedmiotu (warunkującą jego składnik) i warunkującą poznanie części i ich roli.

Odpowiedniemi tej teorii poznania są modne koncepcje ontologiczne (czerpiące z niej, ale i z innych źródeł), przeciwstawiające dawnym poglądom, w myśl których świat składał się ze zjawisk będących sumą składników lub mechanicznym nagromadzeniem skutków, tezy orzekające, iż budowa świata oparta jest o swoiste, organicznie zrosłe, niemal indywidualne całości, całości warunkujące części, a nie odwrotnie.

Przeciwieństwo obu tych stanowisk uczynił Stern podstawową tezą swego systemu filozofii wyłożonego w trzytomowym dziele: *Person und Sache* 1905—1922, gdzie właśnie „Person” oznacza organiczną jednokrotną całość swoistą warunkującą składniki¹⁾, a „Sache” całość jako mechaniczny zbiór składników. W psychologii obronę ist-

¹⁾ Trotz der Vielheit der Teile eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit... und als solche trotz Vielheit der Teilfunktionen eine einheitliche Ziel-treibende Selbstständigkeit.

nienia swoistych całości (wbrew asocjacionizmowi) prowadzi z coraz większym powodzeniem t. zw. Gestaltheorie (Ehrenfels *Über Gestaltsgual tüten* Vtljschr. f. Wiss. Phil. 14 i nowsze prace Lewina, Kofiki, Köhlera, Wertheimera). W biologji podobne stanowisko zajmuje Driesch, dający też próbę teoretycznego uzasadnienia wspomnianego przeciwieństwa (np. *Das Ganze und die Summe* 1921). Nawet na gruncie zjawisk fizycznych próbowano odnaleźć takie swoiste całości (Köhler *Die physischen Gestalten* 1920, A. Meyer *Kontingenzercheinungen an naturwissenschaftlichen Theorien* — Symposium 1926 H. 3). W socjologii akcję wykazującą słabe strony metod określających społeczeństwo, jako sumę jednostek i ich działań podjął i najintensywniej prowadził we Francji E. Durkheim, którego wpływy w Niemczech są niewątpliwe. Simmel, Spann (*System der Gesellschaftslehre* 1923) Vierkandt (*Gesellschaftslehre* 1923) zajmują podobne stanowisko.

Ten nastrój panuje w ujmowaniu wszelkich zjawisk świata humanistycznego. Są one organicznymi, jednokrotnymi, swoistymi całościami nierozkładalnymi bez reszty na sumę składników, i nie powstającymi drogą mechanicznego sumowania skutków. Są tworem spontanicznego aktu, syntezą indywidualną. O. Walzel określa taką organiczną całość, jako „bestimmt durch sein eigenes Gesetz, nicht unterworfen einem fremden Gesetz, nicht eingestellt auf Zwecke die ausserhalb dieses Ganzen liegen“.

Zgodnie z tem badanie ich nie może być konstruowaniem całości z części, ale powinno z pojęcia całości dążyć do określania roli elementów. Zjawia się tu modne pojęcie struktury całości.

Najcharakterystyczniej wyglądają badania tego typu w historii literatury i sztuki. Ostra walka z filologizmem prowadzona pod znakiem sprzeciwiania się prawdziwym czy rzekomym jego tendencjom: budowania całości z części — akcentuje organiczną, syntetyczną strukturę autora i dzieła. W świetle tej postawy, podział na człowieka i artystę staje się bezprzedmiotowym: człowiek i artysta to jednolita i żywa całość o pewnej strukturze; podział na elementy dzieła (treść, postacie, styl i t. p.) również — istnieje bowiem w pozornie chaotycznej różnorodności jakaś wspólna, organiczna zasada i t. d.

W poszukiwaniu struktury duszy, prądów, dzieł i t. d. idzie się często tak daleko, iż wytwarza się pojęcie albo zgoła dowolne, albo obejmujące wprawdzie różnorodność objawów, lecz fałszywie uważane za ich podstawę sprawczą.

Taki zarzut postawić też można częściowo pracy W. Stricha *Deutsche Klassik und Romantik als Vollendung und Unendlichkeit* 1923, w której objawy niemieckiego klasycyzmu ujęte są w pojęcie „skończoności” a romantyzm w pojęcie „nieskończoności”. Powstaje

pytanie, czy objawy te nie dałyby się równie dobrze ująć w jakieś dwa inne pojęcia, a w związku z tem, czy wskazane pojęcia podają tylko zasadę umożliwiającą nam ujęcie zjawisk, czy też zasada ta odzwierciedla faktycznie działające siły w klasycyzmie i romantyzmie. To pomieszenie naszego „Erkenntnisgrund” i faktycznego „Realgrund” powoduje niekiedy przykre nieporozumienia. Dobrze jest dążyć do odnalezienia „struktury” jednoczącej różnorodność objawów — ale źle jest skoro tę strukturę hypostazuje się w byt działający i sprawczy. Popada się wówczas — może nieśw adomie — w dawne naturalistyczne rozróżnienie przyczyn i skutków. Sprawa ta wiąże się z omówionem poprzednio niebezpieczeństwem, odnajdywania zasad rozwoju zbiorowego i indywidualnego, nieświadomych przez podmioty podlegające rozwojowi. Prowadzić to może do nieuzasadnionej systematyzacji i logizacji rzeczywistości; inna rzecz, iż ten konstruktywizm i deduktywizm jest zdrową reakcją na grzechy psychologizmu.

Omawiane przeciwstawienie metod poznawania całości przez poznanie części, i metod poznania części przez poznanie całości¹⁾ warto zakończyć zwróceniem uwagi na pewne konsekwencje postulatu istnienia i badania swoistych całości. Postulat ten przeprowadzony konsekwentnie prowadzi — podobnie jak postulat badania istoty i dialektyka — nie tylko do ograniczenia badań historycznych, ale je wprost w pewnym sensie wyklucza. Teza, że istnieją tylko swoiste, nierozkładalne, wzajem do siebie niesprowadzalne całości obala ideę rozwoju (lub w najlepszym razie ogranicza ją do danej całości) ciągłości i związku zjawisk, uniemożliwiając wszelkie badania historyczne. Historyk przemienić się musi w opisywacza „całości” jawiących się wprawdzie w czasie i przestrzeni, ale niezależnych od siebie, samostnych jak świat monad, wytryskujących gdzieś wprost z łona wieczności i odchodzących bez pozostałości i skutków, w wieczność. Ma w tem tkwić wyzwolenie z relatywistycznego historyzmu. A jakkolwiek po okresie pozytywistycznego zarozumiałstwa poznawczego dobre jest przypomnienie zasadniczej niewyjaśnialności i ostatecznej tajemniczości zjawisk wszelkich²⁾ — to jednak zbyt łatwe rezygnowanie z badań i kończenie ich stwierdzeniem, iż mamy do czynienia ze swoistą i nierozkładalną całością (przykłady takiej postawy są coraz częstsze w historii badań literackich; dał im też wyraz Spengler w głośnym dziele o upadku zachodu) musi wywołać nową reakcję.

¹⁾ Źródła tego przeciwstawienia, a tem samem podstawy fenomenologii i Gestalttheorie odnaleźć już można w pracach Brentana.

²⁾ Bardzo ciekawie mówi o tem M. Scheer *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* I, wyciągając stąd wniosek: dla swej metafizyki.

3. Zastosowanie praktyczne.

Po przedstawieniu teorii poznania humanistycznego, teorii zjawisk kultury i zasad metodycznych powstaje pytanie: w jakim stopniu wyłożone poglądy teoretyczne znalazły uwzględnienie w konkretnych badaniach różnych dziedzin humanistycznego świata? Jest to jednak sprawa leżąca już częściowo poza granicami referatu i uwzględniamy ją tylko o tyle, o ile rzuca światło na przedstawicze teorie i przyczynia się do jaśniejszego zrozumienia ich istoty i konsekwencji.

Zgodnie z tem, cośmy poprzednio mówili (I, 5, 6) wyróżniamy zasadniczo dwa wielkie rodzaje badań humanistycznych: systematyzujący i historyczny. Pierwszy z nich bada rzeczowe i formalne właściwości i stosunki zjawisk, bada w pewnym sensie idealnie t. zn. nie interesując się sprawą rzeczywistego istnienia konkretnego zjawiska w określonym miejscu i czasie. Drugiemu natomiast o stwierdzanie takich właśnie istnień chodzi. Różnica oczywiście nie jest zasadnicza i oba rodzaje wciąż się splatają i wspomagają; czasami nawet trudno jest zaklasyfikować jakieś dzieło do tego lub innego rodzaju — jak zobaczymy.

O badaniach systematyzujących powiemy tylko słów kilka, podając najcharakterystyczniejsze i znane przykłady. Interesujący nas tu bardziej rodzaj historyczny wypadnie podzielić na pewne typy. Zasadniczo wyróżnić można dwa typy badań: badania kultury obiektywnej (wytwory) i subiektywnej (ludz); następnie każdą z nich badać można genetycznie lub opisowo; w pierwszym przypadku możliwe jest idogenetyczne lub allogenetyczne przedstawienia rozwoju, w drugim opis powiązany lub niepowiązany z grupami zjawisk innego rodzaju niżli grupa opisywana. We wszystkich wyróżnionych rodzajach mają udział elementy poznania pozahistorycznego (bez którego poprzednie nie zjawia się nigdy — jak wiemy z I 6) ale w jednych z nich jest słabszy (np. w badaniach genetycznych) a w innych silniejszy (np. w badaniach opisowych). Wyszczególnione typy badań scharakteryzujemy omawiając kilka najbardziej reprezentatywnych dzieł; przy czym oczywiście żadne z nich nie jest czystą i wyłączną realizacją tego typu, pod którym je, jako przykład, umieszczono.

I. Badania systematyzujące.

Należą tu wszelkie prace, których zadaniem jest ustalać i określać pojęcia, które operują poszczególne nauki historyczne; stwarzać niejako kategorie rozumienia historycznego. Z dzieł tego typu bardziej głośnych wymieniamy: H. Wölfflina *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, M. Webera *Wirtschaft und Gesellschaft* 1921, Jaspersa *Psy-*

chologie der Weltanschauungen 1922. Choć różnym dziedzinom poświęcone mają tę cechę wspólną, iż zmierzają do określenia pewnych typów i ich dokładnej anali zy, nie troszcząc się, czy są gdziekolwiek w swej idealnej postaci zrealizowane.

Wölfflin określa kilka rodzajów stylu, wykazuje ich równowartościowość i wzajemną niesprowadzalność, stwarzając w ten sposób kategorie użyteczne przy badaniu genezy lub przy opisie istoty jakiegokolwiek konkretnego przedmiotu artystycznego. Kategorie te, jak wiadomo zyskały wielki rozgłos, i uznanie nie tylko wśród pewnych historyków sztuki, ale i wśród badaczy literatury (Walzel, Strich).

Podobnie M. Weber w wymienionem dziele stara się dać kategorie użyteczne przy badaniach konkretnych — tym razem — gospodarczo-socjologicznych, a Jaspers poprobował wprowadzić jakiś ład w chaotyczną różnorodność poglądów na świat (drogę pokazał i tu Dilthey) grupując je w pewne całości, w powiązane wewnętrznie i konsekwentnie systemy.

Przykładów prac podobnego typu wymienić by można bardzo wiele¹⁾ — każda gałąź badań historycznych ma swą systematykę — powyższe są najbardziej charakterystyczne i w sposób wystarczający ilustrują metodologiczne założenia.

II. Badania historyczne.

A. Kultura obiektywna.

1. Analiza opisowa.

Jest to wyraźnie antigenetyczne i antipsychologiczne ujmowanie zjawisk, dążące do usystematyzowania obiektywnych problemów czy sytuacji. Dobrym przykładem tej postawy wydaje się być książka Maxa Deuschbeina *Das Wesen des Romantischen* 1921. Autorowi chodzi o poznanie wiecznej istoty romantyzmu, niezależnej od zjawienia się w czasie i od aktualizacji lub dyspozycji psychicznych — będącej w stosunku do empirycznego zjawienia się czemś w rodzaju platońskiej idei. Duch romantyzmu nie jest to więc to co wspólne wszystkim romantykom, ani nie jest to ogół objawów romantycznych. Nie określmy go metodami historyczno-genetycznymi, dla których dostępne

¹⁾ Wymienić warto: Grünbaum *Herschen und Lieben* 1925 (systematyka poglądów na świat w duchu Schelera) E. Wechsler *Weltanschauung und Kunstschaffen* 1911, Nohl *Sil und Weitanschauung* 1920, R. Müller - Freienfels *Persönlichkeit und Weltanschauung* 1919 O. Walzel *Gehalt und Gestalt* 1925 (raczej nieudana próba systematyki historii literatury).

są tylko zjawiska i realizacje empiryczne. Trzeba drogą fenomenologicznego poglądu ująć immanentną strukturę duchowego przedmiotu, jego jedność i całość, jako żywotnego organizmu. Dopiero gdy w ten sposób poznamy ducha romantyzmu będziemy mogli—jako historycy—zająć się pytaniem: gdzie, kiedy, w kim i w jakim stopniu „das Romantische empirische Realität angenommen hat”. Praca Deutschbeina jest dobrym przykładem konstruktywizmu polegającego na budowaniu pojęć a istoty warunkującego empiryczne formy zjawienia się; popularnie można powiedzieć, iż nie ze zjawisk dochodzimy do pojęcia istoty romantyzmu, ale z pojęcia tej istoty — danego w fenomenologicznym oglądzie — idziemy do zrozumienia zjawisk¹⁾.

Podobny charakter — a i dość podobną tendencję — posiada książka Fr. Stricha: *Deutsche Klassik und Romantik als Vollendung und Unendlichkeit* 1924, systematyzująca różnorodność artystycznych elementów obu okresów w przeciwieństwo: dopełnienia i nieskończoności.

Na innym polu badań podobny typ reprezentują pewne prace W. Sombarta, szczególnie *Der proletarische Sozialismus* 1924, gdzie we wstępie autor zastanawia się nad tworzeniem pojęć ogólnych i stwierdza, iż nie mogą one być wytworem obserwacji rzeczywistości konkretnej, lecz muszą mieć pewien charakter aprioryczny, sprawiający, że mogą służyć do klasyfikowania rzeczywistości. Drogą racjonalnego oglądu utworzyć trzeba pojęcie socjalizmu zawierające jego istotę, jego ducha; swoiste „Gestaltungsprinzipien des Gesellschaftslebens... Gestaltungswillen, Bauwillen, Baugesinnung”. Określić tedy mamy socjalizm jako „bestimmte Gestaltungsweise des Zusammenlebens”, utrwalające się w społecznych instytucjach i aktualizujące w psychicznych stanach. Taką istotę socjalizmu widzi Sombart w racjonalizacji.

Deutschbein i Strich pozostawali wyraźnie w obrębie zjawisk literackich i systematycznie opisać pragnęli tę tylko grupę; Sombart wykraczał poza przedmiot bezpośredni i ujmował jego związki z innymi grupami zjawisk; jeszcze wyraźniej czyni to Worringer *Formprobleme der Gotik* 1922. Dążąc do uzyskania „stilpsychologischem Begriff der Gotik”, który nie pokrywa się zupełnie z faktyczną, historyczną realizacją ideału gotyku (jak u Deutschbeina) — wykazuje przeróżne związki jakie zachodzą między zasadniczą postawą gotyckiego twórczenia (Grundcharakter des gotischen Formwillens) a scholastyką, mistyką, feodalizmem, religią i t. d.

¹⁾ Podobnie Landsberg *Die Welt des Mittelalters. Ein Geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters* 1922. — K. Scheffer *Der Geist der Gotik* 1923.

Z innej dziedziny, bardzo charakterystyczną jest książka H. Schmalenbacha *Leibniz* 1921, w której chodzi nie o streszczenie poglądów Leibniza, nie o logiczne zrozumienie, nie o psychologiczną genezę, ale „die geistige Struktur, den inneren Aufbau offen zu legen, ihre sachlichen Wurzeln und Determinanten, sowie damit ihren geheimen Sinn, ihre generelle Bedeutung“. Prowadzi to do określenia pewnego idealnego typu filozofowania, którego konkretny Leibniz jest niedoskonałym obrazem lub symbolem. Można w nim dlatego poza „Wirklichkeit“ ukazać i niezreal zwaną „Möglichkeit“. Poza tem autor omawia związki Leibniza z barokiem, kalwinizmem i t. d.

2. Analiza genetyczna.

a. **Rozwój idiogenetyczny.** Zmiany zachodzące w badanej dziedzinie ujmowane są jako spowodowane wyłącznie czynnikami leżącymi w obrębie tej dziedziny. Szczególnie często ujawnia się t. zw. problematykę idei, epok i t. p. t. zn. ich wewnętrzną niewystarczalność i leżące w samych zjawiskach konieczności zmian kryzysu. Jednym z najlepszych przykładów tej metody jest świetna analiza czynników powodujących zmierzch oświecenia dana przez Łempickiego w książce *Renesans, Oświecenie, Romantyzm* 1922. Wykazuje ona jak same elementy i zasady oświecenia rozsądziły tę kulturę. Składają książka ujawnia wzajemne związki różnych dziedzin. Innym przykładem jest Cassirer *Freiheit und Form* 1919, analizująca rozwój problemu wolności i formy w życiu duchowym Niemiec od Lutra do Hegla. Kolejne fazy rozwiązań tego zagadnienia nie są przypadkowymi odpowiedziami dawanymi przez różnych ludzi, lecz są ugruntowane w samej strukturze zagadnienia i muszą być w pewnej kolejności przez ludzi podejmowane. Problem żyje i rozwija się w ludziach — ale istnieje jakaś obiektywna, immanentna logika rozwoju, podsuwająca ludziom określone już sytuacje.

Cassirer kładąc silny nacisk na te w samym problemie tkwiące możliwości i konieczności nie eliminuje całkowicie twórczej roli jednostki i nie sprowadza jej życia do koniecznościowego odzwierciedlenia narzucającej się w danym czasie obiektywnej fazy rozwojowej, jakkolwiek usuwa ją na plan dalszy. Podobny typ prac reprezentują studia Cysarza (np. *Erfahrung und Idee* 1923) i Korffa *Geist der Goethezeit — Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch - romantischen Literaturgeschichte* 1923 pragnący dać obraz „ideellen Wachstum einer über die Individuen und individuellen Leistungen hin verteilten Idee“ i żądający uwzględnienia obok systematyki i „entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang“. Na innym polu badań cie-

kawy materiały przynoszą W. Köhlera: *Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte* (rec. Troeltscha w H'st. Zeitschr. 1913) studia Wölfflina z historii sztuki, Wendelbanda z historii filozofji — uwydatniając tendencje obiektywnego i idiogenetycznego rozwoju, t. zn. usuwając w ceń i rolę osób i znaczenie czynników leżących poza daną dziedziną.

b. Rozwój allogenetyczny. Wskazywanie na doniosłą rolę, jaką w rozwoju jakiegoś zjawiska mają czynniki innej natury niż ono samo — trafia się najczęściej w pracach omawiających zjawiska z pogranicza sztuki, religji i filozofji. Nawołuje do tego teoretycznie i praktycznie Unger *Literaturgeschichte als Problemgeschichte* 1924; *Literaturgeschichte und Geistesgeschichte* w Dt. Viertelj. f. Geist 1926 H. 2, Hamann und die Aufklärung 1911 i in. Podobną postawę zajmują studia Cassirera *Idee und Gestalt* 1921, których wspólnym celem jest ukazać „Verknüpfungen und Vermittlungen die von der Welt der philosophischen Ideen zur Welt der dichterischen Gestaltung hüberführen“. Bardzo ciekawą próbę wytłómaczenia stanu literatury czynnikami religijnymi daje książka H. Schöfflera *Protestantismus und Literatur — Neue Wege zur englischen Literatur des XVIII Jh* 1922. Autor objaśnia rozkwit i charakter literatury angielskiej XVIII wieku tem, iż oświecenie przewyciężając purytańskie przesady ograniczające twórczość kleru wyłącznie do literatury budującej, rozwiązywało żytemu z ludem klerowi język i umożliwiało mu swoją twórczość w zakresie literatury pięknej (regionalno - ludowo - romantyczna). W katolickiej Francji, gdzie kler zawsze miał możność udziału w literaturze pięknej, oświecenie nie wywołało takiej rewolucji¹⁾.

Rzadziej uwzględniane są związki wymienionych dziedzin z innymi. I na tem jednak polu zanotować można cały szereg pierwszorzędnych prac. W dziedzinie sztuki należą tu prace Dehiosa, z dawniejszych Sempera, z nowszych, niedokończona niestety, rozprawa M. Webera o rozwoju muzyki. Odnośnie do historii literatury omawia te sprawy Schücking *Die Soziologie der literarischen Geschmacksbildung* 1921; Merker *Neue Aufgaben der deutschen Literaturwissenschaft* 1921 ciekawym przykładem jest też Borchardt *Geschichte des Romans und der Novelle in Deutschland I* 1926 stawiający sobie za cel: „die Entwicklung der Prosadichtung aus der allgemeinen Zeitgeschichte zu deuten“.

¹⁾ Jako inne przykłady allogenetycznego wyjaśniania stanu literatury wymienić można głośną teorię Nadlera (*Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Völker* 1926) częściowo też Ph. Willkop *Deutsche Dichtung der Gegenwart* 1924.

Lepszych przykładów dostarczają socjologowie i socjologizujący historycy: historyczne studia M. Webera i E. Troeltscha, głównie *Religionssoziologie* i *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* obfitują w bogaty materiał obserwacyjny z zakresu stosunku wzajemnego różnych dziedzin życia. Również i Simmel jest tu dobrym przykładem, szczególnie jego *Philosophie des Geldes*, wykazująca zwązek racjonalizmu i gospodarki pieniężnej. Ciekawy materiał przynosi A. Hirscha *Die Genesis des Ruhmes* 1914. Ostatnio badania omawianego typu znacznie się ożywiły, co jest częściowo zasługą Maxa Schelera. Jego wielkie dzieło *Wissenformen und Gesellschaft* 1926 ujawniające rolę czynników socjalnych w rozwoju wiedzy i wogóle stosunek wiedzy i jej różnych form do społeczeństwa uważane być musi — po wszystkich komunałach, jakie się na powyższy temat wypisuje — za pracę przełomową. Scheler też wydał w r. 1924 dzieło zbiorowe p. t. *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, gdzie zamieścił pierwszą redakcję wymienionej wyżej pracy, a potem cały szereg cennych przyczynków. Wyróżniają się głównie rozprawki P. Honigsheima: *Stilleinheit zwischen Wirtschaft und Geisteskultur*, *Soziologie der Scholastik*, *Soziologie des realistischen und des nominalistischen Denkens*, *Soziologie der Mystik*.

Podobny charakter mają rozprawy C. Schmitta-Dorotiča: *Politische Theologie* 1922, wykazująca analogię między politycznymi a teologicznymi pojęciami o suwerenności, a szczególnie „die Übereinstimmung der sozialen Struktur einer Epoche mit ihrem metaphysischen Weltbild, insbesondere Monarchie und theistisches Weltbild“... i stosunek anarchistycznych i legalistycznych teorii do tez metafizycznych o człowieku z natury dobrym lub złym. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* 1926, ujmuje parlamentaryzm jako oparty na zasadzie jawnej dyskusyjności i wierzy w możliwość zdobycia „prawdy” tą drogą; stosunek dialektyki i dyktatury; irracjonalizmu i mitów socjalnych; *Römischer Katholizismus und politische Form* 1922, rozważa stosunek rzeczywistości ekonomicznej do tworzenia idei i wartości; reprezentatywności i monumentalności do życia społecznego i mechanistyczno-technicznego myślenia. Jest to jeden z głębszych poglądów na współczesną rolę katolicyzmu i świetna krytyka dzisiejszej kultury, dążącej do ekonomizacji i technicyzacji wszystkiego, a zapominającej, że społeczeństwo takie, jako nie uznające żadnej idei za ogólną i reprezentatywną byłoby wciąż rewolucyjne, w konsekwencji nie mogłoby istnieć. W książce *Politische Romantik* usiłował Schmitt, z mniejszym powodzeniem, określić stosunki i związki polityki romantyzmu.

B. Kultura subiektywna.

1. Analiza opisowa.

Przedmiotem badań są przeżycia psychiczne osoby lub grupy społecznej. Chodzi o ujęcie istoty, duchowego rdzenia będącego ogniskiem różnorodnych przeżyć i czynności, o ujęcie struktury, określanej przez Sprangera jako: „ein geschlossener Zusammenhang von Erlebnis und Leistungsdispositionen, der nach Wertrichtungen gegliedert ist, aber in der Beziehung auf eine erlebbare Werteinheit d. h. im geistigen Ich seinen Mittelpunkt hat“ (*Der Gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften* 1921, str. 20). Jako przykłady służyć mogą Simmel: *Goethe* — monografia, starająca się odpowiedzieć na pytanie o duchowy sens postaci Goethego, „zrozumieć” całość jako twór żywy i rozwijający się dynamicznie — przez wskazanie co w nim jest wiecznego, trwałego.¹⁾ Sombart *Der Bourgeois — zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* 1913, gdzie chodzi o ujęcie „ducha”, tkwiącego w ludziach gospodarujących²⁾, nie ducha systemu gospodarczego (jak to uczynił w innych swych dziełach). Typ ten prowadzi bardzo często do odnajdywania w osobach rdzenia jakiegoś o charakterze idei wiecznej, ponadhistorycznej. Tak np. Witkop pragnie odnaleźć (*Kleist* 1921) „das überpersönliche, Metaphysische in Kleists Individualität”. Zasadnicze przekonanie takich badań formułuje świetnie Z. Łempicki (art. *Literaturwissenschaft* w „*Reallexikon der deutschen Literaturwiss.*”) „das Sein eines Menschen sei tiefer als seine Geschichte” — i dlatego nie chodzi o dzieje, fakty — lecz o istotę, o wieczny rdzeń (np. Gundolf *George in unserer Zeit* 1913). Akcentowanie ponadhistorycznej wiecznej idei, jawiącej się w ludziach odbiera często pracom tego typu charakter historyczny.

2. Analiza genetyczna.

a. *Rozwój idiogenetyczny.* Badania tego typu często spływają z typem opisowym, dążą jednak nie do wykrycia wiecznego sensu i trwałego systemu sił, ale do zobrazowania ich dynamiki i historii. Przykładem Gundolfa *Goethe*, Braiga *Kleist* 1925, Sammerfelda *Fr. Nicolai* 1921, *Hebbel und Goethe* 1923. Dawnych sposobów pozytywnych styczenia składania duszy i rozwoju auto-

¹⁾ Podobnie H. Hefele w swej monografii o Dancem (1921) pragnie: „die Gestalt Dantes über die Tatsachen des Biographischen und Kulturgeschichtlichen hinaus in ihrem inneren Sinn als bewegte geistige Einheit zu fassen”.

²⁾ I w *Proletarischer Sozialismus* interesuje się, jaki typ psychiczny człowieka odpowiada ideom i zasadom socjalizmu.

ra z najdrobniejszych elementów przeżyć — ani śladu. Natomiast tendencja ujęcia danej różnorodności „od wewnątrz”, jako przejawu jednolitej siły. Stosunek życia autora i jego dzieł przestaje być interpretowany dualistycznie i jednokierunkowo przyczynowo; życie i twórczość jest nierozzerwalną całością: człowiek żyje w artyście, a artysta działa w człowieku. Problem wpływów i wogóle związku z otoczeniem rozpatrywany jest również z punktu widzenia organicznej jedności człowieka: chodzi o rolę pewnych elementów w całości człowieka; sprawą czem są podobne do otoczenia, jest mniejszej wagi. Naogół w powyższym typie badań doniosłą rolę odgrywają fenomenologiczna psychologia, poszukująca „istot” i „struktur”, Sprangerowska teoria rozumienia, płynącego z żywej jedności osoby i Schelerowska koncepcja różnych sfer życia osobistego: od najgłębszych do najbardziej zewnętrznych. Ta ostatnia zaciążyła szczególnie nad badaniami literacjami konstruującymi strukturę osobowości i jej różne warstwy.

b. *Rozwój allogenetyczny*. Za przykład służyć może M. Wieser *Der Sentimentale Mensch gesehen aus der Welt Holländischer und deutscher Mystiker in 18 Jahr*. 1924 — przedstawiający obraz typów sentymentalizmu i ich historycznych i biograficznych warunków. Dzieło Sombarta *Der Bourgeois* może i tu być przykładem. Poza tem cały szereg opracowań dawniejszego typu.

4. Kilka konsekwencji krańcowych.

Uwzględnienie ich, rzucając bardziej jaskrawe światło, przyczyni się być może do jaśniejszego odczucia doniosłości omawianych kwestyj. Za objawy konsekwencji krańcowych uważamy: Th. Lessinga *Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen* 1922. E. Bertrama *Nietzsche Versuch einer Mythologie* 1919.

Pierwsza zastanawia już swym tytułem, pojmującym dziejopisarstwo jako nadawanie sensu bezsensownej rzeczywistości. Punktem wyjścia jest zakwestjonowanie przeciwstawiania nauk przyrodniczych i humanistycznych na tej podstawie, iż pierwsze są hypotetyczno-dedukcyjne, a drugie realistycznie odzwierciadlające rzeczywistość. Tezą zaś jest, iż te drugie są bardziej idealistyczne, niż pierwsze. Uzasadnienie zaś leży w połączeniu i wyjaskrawieniu argumentów Simmla o aprioryzmie poznania historycznego i tez Rickerta o odnoszeniu przedmiotów historycznych do wartości. Wykazuje tedy Lessing dowolność grupowania materiału historycznego w szeregi przez nas pomyślane; wskazywanie rzekomo koniecznych następstw jest właściwie tylko zaspakajaniem naszej potrzeby przyczynowego ujmowania zjawisk; stąd i motywacja, jaką przypisujemy i widzimy w minionych sytuacjach,

jest sztuczna, konstruktywna, ma charakter *logificatio post festum*, nie uwzględnia przypadku i ślepego dążenia. Motywy i cele rzekomo odnajdywane w materiale dziejowym są wytworami naszych tęsknot i życzeń, podobnie jak akcentowanie doniosłości zdarzeń lub wartości. Chęć zrozumienia terażniejszości z przeszłości lub też przeszłości na podstawie terażniejszości nie posiada sensu. Istnieje bowiem tylko terażniejszość, stwarzająca mity przeszłości. Pojmowanie terażniejszości na podstawie rzekomej znajomości przeszłości — jest w istocie pojmowaniem terażniejszości na podstawie wytworzonego przez nią mity. Podobnie niema sensu rozumienie przeszłości na podstawie terażniejszości: jest to tylko wyjaśnianie mity. Tylko terażniejszość jest istniejąca; przeszłość jest mitem; „So soll es gewesen sein”, oto nasza o niej wiedza, nigdy „So war es”. Dziejopisarstwo nie jest tedy nauką rekonstruującą przeszłość; jest naszym wyrazem, sztuką kształtowania, stwarzania. W ten sposób uwalniamy się od historyzmu, od relatywistycznego ducha, przytłaczającego terażniejszość dziesiątkami obcych, przeszłych rzeczywistości. Każda terażniejszość, każdy okres jest wieczny: ma swą własną, niepowtarzalną, nienaruszalną i odrębną kartę. Dziejopisarstwo jako samopoznanie i samoświadomość terażniejszości, stwarzając legendy i mity, nadaje sens pozostałym i rozsypanym kształtom istniejących kiedyś, ale już niepowrotnych i w księgę wieczności, wpisanych na właściwym miejscu, „terażniejszości” minionych. Książka charakterystyczna, jakkolwiek płytka i nieoryginalna.

Podobne stanowisko zajmuje drugi wymieniony autor: historia nie daje nam obrazów przeszłości; nie ujmemy nigdy minionego życia — a zawsze tylko legendę. „Wir wissen nur was wir schauen und wir schauen nur, was wir sind und weil wir es sind”. Legendy te nie są tworzone przez rozum i ścisłe badania, ani przez filozoficzną interpretację lub artystyczną wolę — rodzą się z życia i z jego sił. Legendy tylko wiążą czasy zamierzchłe i terażniejsze. Układają się one jak warstwy geologiczne — a każda z nich jest samotna, jednokrotna, niepowtarzalna i niedostępna przyszłości, która jej nigdy nie pozna taką, jaką była. Ale w tem leży wyzwolenie z historycznego wątplenia i relatywizmu. Bo chwila każda jest wieczna, będąc bezpośrednio wpisana w księgę wieczności i nigdy już i nikomu niedostępna.

Zakwestjonowanie możliwości poznania przeszłości i zakwestjonowanie pojęcia ciągłości rozwoju historycznego na rzecz niejasnych i metafizycznych tez o tem, że każda chwila jest ekspozycją wieczności, że naprawdę istnieją tylko różnorodne i niezwiązane ze sobą, a wytwarzające legendy, „terażniejszości” — oto charakter krańcowych konsekwencji, wyprowadzonych z omówionych poglądów.

Jako przykład innej, a równie krańcowej, grupy konsekwencji wymienić można głośne dzieło O. Spenglera, zawierające, poza tendencjami politycznymi, cały szereg elementów, ściśle związanych z charakteryzowanymi wyżej zapatrywaniami.

ZAKOŃCZENIE.

Przedstawione poglądy na metodologię badań humanistycznych stanowią istotną rewolucję w sferze wielkiego zagadnienia: świat humanistyczny a poznanie. Lecz obok tego zagadnienia istnieje inne jeszcze: świat humanistyczny a wartość. Przedstawiając teoriopoznawcze i metodologiczne tezy, zwracaliśmy niejednokrotnie uwagę na doniosłość i rolę tego drugiego zagadnienia. Omówienie go jednak wymagałoby referatu osobnego. Tu możemy tylko wskazać, iż rozwiązywanie problemu: świat humanistyczny a wartość idzie w kierunku zdecydowanej walki z historyzmem, psychologizmem i pozytywizmem relatywizującymi lub obalającymi wszelkie wartości. I bądź na gruncie Kantyzmu, przewyciężającego historyzm wykazaniem apriorycznych, a ze spontanicznego rozwoju ducha powstałych, form, stwarzających dzieje (Simmel), bądź na gruncie fenomenologii, uzasadniającej istnienie wartości wiecznych choć jawiących się w dziejach i psychice (Scheler), bądź na gruncie jakiegobądź idealistycznej¹⁾—a najczęściej Heglowskiej — metafizyki, bądź wreszcie na gruncie historyzmu samego (Troeltsch) — pojawiają się wciąż próby i usiłowania odnalezienia i obrony wartości w świecie humanistycznym.

Czy jednak na drodze naukowych badań da się odnaleźć i uzasadnić wartość, o tem można zasadniczo i słusznie wątpić.²⁾

¹⁾ Zaznacza się tu szczególnie pozycja zajęta przez transcendentalistów (t. zw. szkoła badńska).

²⁾ Max Weber: *Wissenschaft als Beruf* 1922 i dyskusja: Troeltsch *Gesammelte Schriften IV*, Scheler, *Nation und Weltanschauung* 1923, E. Kahler *Beruf der Wissenschaft* 1922, A. Salz *Für die Wissenschaft* 1922.