



KAROL CHROBAK

Kultura a odpowiedzialność człowieka

Na marginesie eseju Ernsta Cassirera *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*

Culture and Human Responsibility

ABSTRACT: This article is an introduction to Ernst Cassirer's essay *Naturalistic and Humanistic Justification of Philosophy of Culture*. At the beginning the biographical background of its emergence is outlined. Hitler's rise to power forced Cassirer to emigrate to Sweden. This difficult situation induced him to substantially rethink the ethical dimension of his philosophy of symbolic forms. In the essay Cassirer distinguishes two currents of modern philosophical reflection about man and culture: the naturalistic and the humanistic one. The former considers culture as a result of purely natural processes that run completely independently of any human decision. Such an approach reduces man to "a marionette" that is blindly obedient to external impulses. According to Cassirer such a way of thinking characterizes Hegel's idealism, Taine's positivism as well as Spengler's fatalism. These different naturalisms he contrasts with a humanistic approach to the philosophy of culture where man turns out to be an active, creative being that produces around himself his own world of culture. Following Cassirer I explain this "new humanism" with reference to the philosophy of Johann Gottfried Herder and Wilhelm von Humboldt. The conclusion that Cassirer draws from their reflections is that culture is the field of manifestation of man's inexhaustible power of form giving. Although this power is always ascribed to an individual it is realized in a social context of a particular community.

KEYWORDS: Cassirer • man • culture • naturalism • humanism

7 kwietnia 1933 roku w Niemczech weszła w życie „Ustawa o odrodzeniu stanu urzędniczego” wraz z rozporządzeniem znanym pod nazwą „paragrafu aryjskiego”¹. Zgodnie z nim urzędnicy pochodzenia niearyjskiego – z niewielkimi tylko wyjątkami – mieli zostać bądź to zwolnieni z pracy, bądź też przeniesieni w stan spoczynku. Ten pierwszy krok ustawodawczy, mający

¹ Przypomnijmy, że ustawy te dotknęły między innymi Edmunda Husserla, będącego już wtedy od czterech lat na emeryturze. Dopiero kilka miesięcy później, za rektoratu Heideggera, zarządzenie to wobec Husserla zostało cofnięte.

na celu wyeliminowanie z życia publicznego osób pochodzenia żydowskiego, wywołał zdecydowaną reakcję Ernsta Cassirera, ówczesnie profesora Uniwersytetu w Hamburgu. 27. kwietnia złożył na ręce rektora rezygnację ze stanowiska, stwierdzając, iż „[jej] powody nie [są] wcale prywatne, lecz [...] natury czysto pryncypialnej. Zbyt duże znaczenie przywiązuję do urzędu nauczycielskiego i zbyt go szanuję, abym urząd ten mógł pełnić w czasie, gdy, jako osobie pochodzenia żydowskiego, odmawia mi się [prawa do] pracy przy współtworzeniu kultury niemieckiej, bądź też, gdy za pomocą środków ustawodawczych, pod jakimkolwiek względem zamierza mi się ją skrócić”². W tej trudnej sytuacji braku zatrudnienia na uniwersytecie zbawienne okazało się zaproszenie, jakie Uniwersytet w Oxfordzie wystosował do Cassirera latem 1933 roku. Pozwoliło mu ono powrócić do pracy wykładowej oraz wyjechać z Niemiec, gdzie sytuacja stawała się coraz bardziej napięta. W Oxfordzie Cassirer spędził dwa lata, w trakcie których zetknął się z wieloma wybitnymi intelektualistami, w tym między innymi z Albertem Schweitzerem. Ponieważ nadzieja pozostania w Oxfordzie okazała się złudna, Cassirerowie byli zmuszeni szukać innego miejsca, w którym mogliby bezpiecznie przeczekać ten trudny czas. W 1935 roku Cassirer został powołany na stanowisko profesora filozofii w Höögskola w Göteborgu, gdzie miał pracować aż do wyjazdu do Stanów Zjednoczonych w roku 1941. Okres spędzony w Szwecji był jednym z najbardziej dramatycznych w życiu Cassirerów. Nieustanna obawa o własne życie oraz o życie bliskich, którzy pozostali w Niemczech, przewija się przez rozmowy i wspomnienia z tamtego czasu³. Pozorny spokój życia w Göteborgu był przerywany doniesieniami o błyskawicznie przemieszczających się wojskach niemieckich. W tych okolicznościach inwazja Niemców na Szwecję wydawała się już być tylko kwestią czasu. W tych nowych, dramatycznych tak dla siebie, dla Niemiec, jak i całej Europy okolicznościach, Cassirer nie mógł już „upatrywać zadań filozofii wyłącznie w analizie teorii poznania i kultury, lecz ponadto w praktycznym zaangażowaniu w świecie”⁴. Pierwsze ślady tego, co można nazwać Cassirerowskim „zwrotem ku etyce”, widoczne są w mowie inauguracyjnej, którą wygłosił w październiku 1935 roku, obejmując stanowisko profesorskie w Göteborgu. Mowa ta, zaty-

² T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim 1981, s. 203.

³ Pewne wyobrażenie o tym, w jakiej obawie o własne bezpieczeństwo oraz w jakim strachu przed wpadnięciem w ręce nazistów, żyli Cassirerowie daje to, iż już w roku 1933 zaopatrzyli się w truciznę, którą nieustannie przy sobie nosili, aby w razie aresztowania, popełnić samobójstwo. W Szwecji, której sytuacja z miesiąca na miesiąc stawała się coraz bardziej zagrożona, Cassirerowie postanowili zakupić inny, bardziej skuteczny środek. Por. H. Paetzold, *Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, s. 160.

⁴ H. Paetzold, *Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York*, op.cit., s. 161.

tułowana *Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie (Pojęcie filozofii jako problem filozofii)*, wychodzi od Kantowskiego rozróżnienia na szkolne (*Schulbegriff*) oraz światowe (*Weltbegriff*) rozumienie filozofii. W tym kontekście Cassirer wskazuje na praktyczne zadania filozofii, która poza teoretycznym badaniem rozumu, powinna być również zaangażowana w jego praktyczne urzeczywistnianie w świecie. Wyraźnie przy tym nawiązuje do stanowiska Alberta Schweitzera, który w swojej pracy *Verfall und Wiederaufbau der Kultur (Upadek i odbudowa kultury)* przypisuje filozofii rolę „strażnika” (*Wächter*) kultury. Jednak – jak rozwija swoją metaforę Schweitzer – strażnik ten w chwili zagrożenia spał: „filozofia tak niewiele filozofowała o kulturze, że nawet się nie spostrzegła, jak ona sama, a wraz z nią czas, stawał się coraz bardziej wyzuty z kultury (*kulturlos*)”⁵. Schweitzer, a za nim Cassirer, stawia przed filozofią praktyczne zadanie urzeczywistniania rozumu, które z jednej strony ma być stanieniem na straży kultury, z drugiej zaś podtrzymywaniem w istnieniu samej filozofii. Filozofia nie jest bowiem dziedziną, która istnieje sama dla siebie, która może zamknąć się w swoim czysto teoretycznym, abstrakcyjnym badaniu. Jej rozwój wiedzie poprzez świat, który stara się zrozumieć. Z jednej strony wskazuje, z drugiej zaś wzmacnia te jego aspekty, które stanowią manifestację samego rozumu. W tym ujęciu rozum nie jest tylko tym, co filozofia stara się ująć w pojęcia, lecz przede wszystkim tym, co poprzez swoją refleksję sama urzeczywistnia. Wszelkie koncepcje, które uznają rozum za dokonany, wpisany w absolutne prawa zdarzeń czy losu, wydają się tak Cassirerowi, jak i Schweitzerowi zagrożeniem dla kultury, a dalej dla samej filozofii. Spokojne, zrównoważone wystąpienie Cassirera nie musiało się już uciekać do pełnych przemocy wycinków z codziennych gazet. Podtekst, kryjący się w jego wystąpieniu był aż nadto dobrze wyczuwalny.

Zagadnienie obowiązków, jakie stoją przed filozofią w kontekście jej odpowiedzialności za kulturę pojawiło się ponownie dopiero w referacie, wygłoszonym przez Cassirera przed Akademią w Göteborgu niecałe pół roku przed wybuchem II Wojny Światowej, 13. lutego 1939 roku. *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury (Naturalistische und Humanistische Begründung der Kultuphilosophie)*, gdyż tak brzmiał tytuł referatu, stanowiło systematyczne opracowanie dwóch tradycji filozoficznych, z których każda proponuje specyficzne rozumienie kultury oraz uczestniczącego w niej człowieka. Cassirer zestawił w nim dwa konkurencyjne obrazy kultury, jeden odwołujący się do historyczno-dziejowej konieczności, drugi zaś

⁵ A. Schweitzer, *Gesammelte Werke in Fünf Bänden*, Verlag C.H. Beck, München 1971, t. II, s. 31.

do kategorii ludzkiej wolności. Z jednej strony szeroko pojęty naturalizm Hegla, Taine'a, Comte'a oraz Spenglera, z drugiej zaś niemiecki humanizm Herdera, Humboldta, Goethego i Lessinga.

Pierwszy obraz, naturalistyczny, mający swoje źródła w siedemnastowiecznej fascynacji naukami przyrodniczymi, uznawał, iż wszystko, co istnieje można podciągnąć pod jeden zbiór reguł i praw. Wydzielanie świata człowieka, jako pewnej osobliwości wobec świata natury, wynika z wciąż niewystarczająco dopracowanego aparatu badawczego. Postulat jedności, który wyraźnie dominuje w tego rodzaju myśleniu, znajduje swoje początki w monizmie Spinozy, później zaś zostaje przeformułowany w niemieckim idealizmie. To przeformułowanie wydaje się nie sięgać głębiej jak tylko uznania pierwszorzędności praw „organicznego stawania się oraz organicznego kształtowania” ponad prawami czysto fizykalnymi. Idealizm i naturalizm zdają się w tym przypadku przemawiać jednym głosem.

Historia i kultura [...] zostały tutaj sprowadzone na łono życia organicznego. Nie posiadają rzeczywistej 'autonomii', żadnej mocy samostanowienia i samodzielności. Nie powstają na gruncie źródłowej spontaniczności Ja, lecz są cichym stawaniem się i wzrastaniem, które dokonuje się niejako samo z siebie. [...] Świat kultury nie jest już postrzegany jako świat wolnego czynu; przeżywany jest za to jako los⁶.

Podczas gdy pojęty idealistycznie los zdawał się jeszcze pozostawiać resztki wolności ludzkiej decyzji, tak już pozytywistyczny postulat określenia jego ostatecznych determinantów oraz ujęcia ich w ogólne prawa przyrody, rozwiewał wszelkie wątpliwości co do jego natury jako konieczności. Pozytywizm Comte'a, Liebmana czy też Taine'a przeniknięty był myśleniem deterministycznym, którego bożyszczem nie był już Duch Świata czy też Duch Absolutny, lecz „duch Laplace'a”. Wszystko, czego jesteśmy świadkami, od ruchów cząstek po powstawanie i upadek kultur jest możliwe do wyjaśnienia przy pomocy nauk fizykalnych. Cassirera ten pozytywistyczny fundamentalizm nie dziwi. W drugiej połowie dziewiętnastego wieku wydawało się, iż nie istnieje inna alternatywa dla przesądu i zabobonu. To jednak, że alternatywa taka nie istniała za czasów Comte'a czy Taine'a, nie znaczy, że nie istnieje dzisiaj. „Trzecie wyjście” sugeruje zdaniem Cassirera rozwój współczesnej fizyki teoretycznej. Zagadnieniu temu poświęcił pracę *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (*Determinizm i indeterminizm we*

⁶ E. Cassirer, *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*, tłum. K. Chrobak, s. 320–321 (numery stron odnoszą się do wydania opublikowanego w niniejszym tomie „Archiwum”).

współczesnej fizyce), która ukazała się w roku 1936⁷. Stanowi ona historyczne i systematyczne opracowanie pojęcia przyczynowości. Konkluzją tej pracy jest nie tyle to, iż prawo przyczynowości w świetle współczesnych osiągnięć fizyki kwantowej traci na znaczeniu jako heurystyczna zasada badania naukowego, ile raczej to, że zakres jej obowiązywania musi zostać wyraźnie zawężony.

Żaden krytyk poznania – pisze Cassirer – nie odważyłby się dzisiaj wyklądać zasady powszechnego determinizmu w tej postaci, jaką nadał jej Liebmann. Jest bowiem postawiony przed wszystkimi doniosłymi pytaniami i wątpliwościami, które rodzi rozwój współczesnej fizyki teoretycznej. Nie wierzę, aby te wątpliwości stanowiły rzeczywiste zagrożenie dla pojęcia przyczynowości, i aby mogły nas zmusić do opowiedzenia się po stronie indeterminizmu. W każdym jednak razie wymagają od nas, abyśmy ponownie przyjrzeni się temu, co jest, a co nie jest zawarte w powszechnym prawie przyczynowości⁸.

Znaczące jest to, że końcowe partie *Determinismus und Indeterminismus* poświęcone zostały zagadnieniu etyki. Cassirer wskazuje, iż choć z jednej strony zjawisko człowieka można pojmować od strony zasady przyczynowości, to jednak perspektywa ta nie wyczerpuje pełnej prawdy o człowieku. Aby poznać człowieka w jego całości konieczne jest spojrzenie na niego również jako na istotę działającą i w tym działaniu manifestującą swoją wolność. Dopiero tego rodzaju „synoptyczna” perspektywa daje możliwość dostrzeżenia i rozpatrywania kwestii etycznych.

Myślenie o historii w kategoriach deterministycznych nie było właściwe tylko myślicielom pozytywistycznym. Podobny sposób myślenia wysledzić można również w Spenglerowskiej filozofii kultury oraz Heglowskiej filozofii dziejów. Tę pierwszą Cassirer określa mianem „psychologizmu”. Nie jest to jednak psychologizm zanurzonej w biegu kultury jednostki, lecz psychologizm samej kultury. Jej rozwojem bowiem rządzi określona duchowość, „której nie da się znikąd wywieść, ani też wyjaśnić przyczynowo”⁹. Wyraźne odcięcie się od pozytywistycznego redukcjonizmu nie jest jednak wystarczające dla zagwarantowania człowiekowi przestrzeni, w której mogłaby się zmanifestować jego wolność. Należy raczej stwierdzić, iż jedna konieczność zostaje tutaj zastąpiona inną. W przekonaniu Cassirera fatalizm filozofii pozytywistycznej pozostawiał człowiekowi

⁷ Idem, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, Göteborgs Högscolas Årsskrift 1936: 3.

⁸ Idem, *Naturalistyczne i humanistyczne ...*, s. 322–323.

⁹ Ibidem, s. 326–327.

jeszcze wąską przestrzeń decyzji, możliwość wykorzystywania praw natury do realizacji własnych celów i pragnień. Spengler natomiast wpisał go „bez reszty” w losy kultury, nie pozostawiając mu najmniejszej nawet przestrzeni wyboru: „Wobec ‘niezwykłych losów’ kultur (*Kulturseelen*) – pisze Cassirer – zanika wszelki pojedynczy byt i wszelka jednostkowa wola; jednostce nie pozostaje nic innego, jak tylko dać się im ponieść i w ich obliczu rozpoznać swą nicość”¹⁰.

Absolutne zatopienie człowieka w nicości, zaś jego wolności w konieczności dziejowej, dokonało się w filozofii Hegła. Skoro bowiem tylko to, co rozumne jest rzeczywiste, a tylko to, co ogólne – czyli możliwe do ujęcia w pojęciach – jest rozumne, to człowiek jako jednostka zostaje zredukowany do bytu nierzeczywistego, czysto zjawiskowego, który nie może mieć wpływu na losy samego Absolutu. Filozofia Hegła, jeśli dostrzega przeblask wolności, to wyłącznie w dążeniu Absolutu do uświadomienia sobie swojego absolutnego statusu ontycznego. Człowiek jest tutaj zepchnięty na margines, jest jedynie trybikiem w maszynierii dziejów, nie zaś jej motorem. Cassirer sięga w tym kontekście po metaforę „marionetki”: istoty, w której zapośredniczona zostaje wola jakiejś wyższej siły, „która nakierowuje [ją] na własne cele i której nakazom [ta podlega]”¹¹. Po tę samą metaforę Cassirer sięga również w *Micie państwa*; tam jednak, z perspektywy wciąż toczącej się wojny, opatruje ją dodatkowym komentarzem.

[[Hegel] uważał poszczególne jednostki za marionetki w wielkim przedstawieniu kukielkowym, jakim są dzieje powszechne. Według niego autorem i dramaturgiem historycznego dramatu jest ‘Idea’: jednostki są niczym, są jedynie ‘wykonawcami ducha świata’. Później, kiedy metafizyka Hegła straciła swój wpływ i moc wiążącą, koncepcja ta została całkowicie odwrócona: ‘idee’ stały się narzędziami jednostek, które są prawdziwymi ‘przywódcami’¹².

Słowa te nie pozostawiają wątpliwości, jaki proces – w przekonaniu Cassirera – znajduje swój zacznik w idealizmie Hegła: jest nim powolny proces kształtowania się dwudziestowiecznych państw totalitarnych oraz związany z nim kult jednostki. Dyktatorzy nie tyle kierowali się jakimiś wyższymi ideałami, co raczej cynicznie ich używali, by uwodzić i zwodzić innych. Cassirer – w nieco złośliwej, ale przy tym jakże trafnej formie – wskazuje na tragiczny paradoks recepcji filozofii Hegła. Filozof, który wyniósł rozum do rangi

¹⁰ Ibidem, s. 327.

¹¹ Ibidem, s. 328.

¹² Idem, *Mit państwa*, tłum. A. Staniewska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 299.

najwyższej zasady, „rozpętał nieświadomie najbardziej irracjonalne moce, jakie się kiedykolwiek pojawiły w społecznym i politycznym życiu człowieka. Żaden inny system filozoficzny nie przyczynił się tak bardzo do przygotowania gruntu pod rozwój imperializmu i faszyzmu jak Hegłowska doktryna państwa”¹³. Można przypuszczać, iż wnioskiem, jaki Cassirer wyciągnąłby z – przedstawionej w *Uzasadnieniu* oraz *Micie państwa* – krytycznej analizy filozofii Hegla jest, iż wszelkie myślenie ideałami oderwanymi od rzeczywistości ludzkiego życia, musi koniec końców doprowadzić do uprzedmiotowienia i zniszczenia człowieka.

Jak w związku z tym myśleć o kulturze, nie tracąc równocześnie z oczu będącego jej twórcą człowieka? „Czy ten potrójny węzeł, zaciśnięty przez fizykę, psychologię oraz metafizykę, da się jeszcze jakoś przeciąć i w którym miejscu należy go przerwać, aby indywidualnemu bytowi i indywidualnemu czynowi przywrócić samodzielne znaczenie i samodzielną wartość?”¹⁴. Kwestia spojenia w jedną teorię indywidualnej wolności oraz obiektywnej ważności kultury jest zagadnieniem, które stoi – czy też raczej powinno stać – w punkcie wyjścia każdej filozofii kultury. Zdaniem Cassirera jest to możliwe tylko poprzez obranie perspektywy humanistycznej, która wychodząc od samych źródeł kultury, od rzeczywistego człowieka, dociera do kultury jako systemu pojęć i wartości. Humanizm, o którym tu mowa nie jest jednak tym humanizmem, który zwykle się tym mianem określa: humanizmem renesansowym. Renesans bowiem proponował humanizm wciąż wsteczny, skierowany ku swoim źródłom (*ad fontem*), a nie ku przyszłym możliwościom.

Występuje tu nowe hasło: Powrót do źródeł! Jest to nie tylko zgodny z rozumem postulat filologiczny, lecz również etyczna i estetyczna potrzeba życiowa. To, co pierwotne i czyste, nie zagłuszone jeszcze ani nie przepuszczone przez wiele rąk, wywiera potężny urok¹⁵.

Odradzająca się tutaj starożytność nie była jednak pojmowana wyłącznie jako epoka, lecz przede wszystkim jako wyidealizowany stan niewinności, prostoty i geniuszu. Jej siła oddziaływania była myląca i zamiast otwierać człowieka na nowe możliwości, zamykała go w ramach minionych schematów myślenia. Jak pisze Jacob Burckhardt:

[...] rozwiązania każdego zagadnienia oczekiwano teraz jedynie od starożytności, wskutek czego literatura stała się tylko zbiorem cytatów;

¹³ Ibidem, s. 303.

¹⁴ Idem, *Naturalistyczne i humanistyczne...*, s. 328.

¹⁵ J. Huizinga, *Erasm*, tłum. M. Kurecka, PIW, Warszawa 1964, s. 154.

ba, tym się nawet tłumaczy fakt utraty wolności, jako że ta erudycja polegała na niewolniczym hołdowaniu autorytetom¹⁶.

Zatem humanizm odrodzeniowy, choć wyraźnie hołdował ideałowi człowieka, narzucał mu określoną wykładnię jego człowieczeństwa, odmawiając mu tym samym wolności do stania się kimś więcej. Ta wolność została odkryta dopiero w osiemnastowiecznym klasycyzmie niemieckim, który mimo uwielbienia dla antyku i renesansu, był wyraźnie otwarty na przyszłość. „W jego przypadku bowiem – pisze Cassirer – decydującym motywem [była] wola kształtowania a nie wola podziwiania”¹⁷.

Człowieczeństwa w ujęciu tego nowego humanizmu nie można rozumieć wąsko, wyłącznie jako ideał moralny. Moralność jest bowiem tylko jednym ze sposobów, w jaki przejawia się bycie człowiekiem. Poza nią, ów „specyficzny sposób wytwarzania” możemy znaleźć w języku (Herder, Humboldt), sztuce (Schiller) oraz poznaniu teoretycznym (Kant). Cassirer dystansuje się wobec prób substancjalizacji istoty człowieka, zamknięcia jej w jakiejś jednej, wydzielonej dziedzinie życia. Zamiast tego postuluje pojmowanie człowieka w kategoriach funkcjonalnych, jako pewną zdolność, która znajduje swój wyraz w każdej ludzkiej aktywności, od tych najprostszycy poczynając, a na najbardziej subtelnych kończąc. Stąd też definiując *humanitas*, Cassirer posługuje się ogólną kategorią „formy”: „’Humanitas’ [...] określa owo jakże uniwersalne, a jednak w swojej uniwersalności jedyne w swoim rodzaju medium, w którym powstaje wszelka ‘forma’, w którym może się rozwijać i powielać”¹⁸. Jako że mowa tutaj o „zdolności” nadawania formy, czy też funkcji formotwórczej, nie zaś jakiejś tajemniczej substancji duchowej, postulowana tutaj kategoria człowieczeństwa nie wyrzuca człowieka poza obszar przyrody. Jest on nadal bytem naturalnym, i w tym kontekście jest spokrewniony z wszelkim innym życiem organicznym, takim jednak bytem, który cechuje się „nieskończoną zdolnością” (*capacitas infinita*) nadawania formy. Zdolność ta z jednej strony otwiera człowieka na sferę nieskończonych możliwości, z drugiej jednak stawia go przed koniecznością domknięcia w określoną formę wszystkiego, co napotyka na swojej drodze. Cassirer – podobnie jak niespełna pięćset lat wcześniej Pico della Mirandola (*Mowa o godności człowieka*, 1486) – postawił człowieka między dwoma biegunami: nieskończoną otwartością świata oraz koniecznością

¹⁶ J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, tłum. M. Kreczkowska, PIW, Warszawa 1991, s. 133.

¹⁷ E. Cassirer, *Naturalistyczne i humanistyczne...*, s. 328.

¹⁸ Ibidem, s. 330.

jej domknięcia w określonej formie¹⁹. Jednak w tym „pomiędzy” stworzył właściwą tylko jemu przestrzeń wolności.

W tym kontekście Cassirer stawia kluczowe dla filozofii kultury pytanie o wolność jednostki w kulturze. Czy nie należałoby – za Spinozą – stwierdzić, iż skoro „wszelkie określenie jest negacją”, to i kultura jako domknięcie otwartości świata w określonej formie jest negacją wolności człowieka? Cassirer wyraźnie odrzuca tę możliwość, wprowadzając rozróżnienie pomiędzy koniecznością formy narzuconej oraz wolnością formy, która wyrasta z samej twórczości człowieka. Kultura jako forma stworzona przez człowieka, nie stanowi ograniczenia jego istoty, jest raczej wyrazem tkwiącej w nim wolności. Kultura (czy też zdeterminowana przez nią osobowość) „jest formą tylko o tyle, o ile sama nałoży na siebie swą formę, dlatego też nie możemy w niej widzieć ograniczenia, przeciwstawionego nieskończonemu bytowi boga i natury, lecz musimy w niej rozpoznać i uznać autentyczną i źródłową siłę”²⁰. Nie należy zapominać, iż siła ta jest zawsze siłą jednostki: „to, co ogólne, przejawiające się w kulturze [...] jest [...] zarazem indywidualne i uniwersalne. W tej dziedzinie bowiem to, co uniwersalne nie daje się ująć inaczej jak tylko w czynie jednostki”²¹. Cassirer zatem sytuuje zagadnienie kultury na dwóch niejako osiach: jednej rozciągniętej pomiędzy otwartością świata a określonością formy, drugiej zaś pomiędzy tym, co indywidualne a tym, co uniwersalne. Na przecięciu tych dwóch osi powstaje cały zestaw problemów, z którym zmierzyć się musi każda filozofia kultury.

Obie perspektywy refleksji nad kulturą pojawiają się również u innego filozofa, którego Cassirer uznaje za jednego z „ojców” nowego, humanistycznego podejścia do filozofii kultury, mianowicie u Wilhelma Diltheya. Z jednej strony należy wspomnieć o wprowadzonej przez niego kategorii „niezgrębialności życia” (*Unergründlichkeit des Lebens*). Życie z samej swojej istoty – jako ciągły przepływ – jest niepoznawalne. Co możemy o nim wiedzieć, to jedynie tyle, ile podsuwają nam określone jego formy czy przejawy. „Życie [rozumiane] [...] jako życie płynące bez ograniczeń – pisze Cassirer zupełnie w duchu Diltheya – nie jest w stanie wydać z siebie jakiegokolwiek formy; aby mieć udział w formie, musi się skoncentrować i w pewnym sensie skupić w jednym punkcie”²². To skupienie w formie określonego przejawu nie jest już jednak samym życiem, lecz jego określoną manifestacją. To, czym jest życie, stanowi zatem „równanie”, które każda epoka czy kultura

¹⁹ Zob. G. Pico della Mirandola, *Mowa o godności człowieka*, przeł. Z. Nerczuk i M. Olszewski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2010.

²⁰ E. Cassirer, *Naturalistyczne i humanistyczne...*, s. 331–332.

²¹ Ibidem, s. 332.

²² Ibidem, s. 330–331.

rozwiązuje na swój własny sposób. Pytanie to pozostanie jednak na zawsze pytaniem otwartym, nigdy nie otrzyma ono ostatecznej odpowiedzi. Innym punktem, w którym zbiegają się poglądy Diltheya oraz Cassirera jest przekonanie o kluczowej roli jednostki w tworzeniu kultury. To tylko poprzez nią życie znajduje swój wyraz, a kultura swoją realizację. „Nieskończone bogactwo życia – pisze Dilthey w *Budowie świata historycznego* – rozwija się w indywidualnym istnieniu poszczególnych osób dzięki ich odniesieniom do środowiska, do innych ludzi i rzeczy”²³. Tę samą myśl wyraża Cassirer, pisząc, iż „to, co uniwersalne nie daje się ująć inaczej jak tylko w czynie jednostki, ponieważ tylko w nim może ono znaleźć swoją aktualizację, swe właściwe urzeczywistnienie”²⁴.

Obie te kwestie, niezgłębialności życia oraz jednostki jako źródła kultury, przełożone na język wniosków diskutowanego eseju, przybierają formę wezwania jednostki do poczucia odpowiedzialności za kulturę. Przyjmując jednak, że kultura stanowi przestrzeń manifestacji ludzkiej wolności, odpowiedzialność za kulturę staje się równocześnie odpowiedzialnością człowieka za i wobec samego siebie. W kulturze i poprzez kulturę mianowicie człowiek poznaje samego siebie ale również projektuje samego siebie na przyszłość. „Tu i teraz” kultury zawsze stanowi równocześnie pewien horyzont przyszłych możliwości człowieka:


czyn rozpoznaje się dopiero w swym własnym dopełnieniu i dopiero w nim staje się świadomy drzemających w nim możliwości. Nie jest z góry zdeterminowany jakimś określonym, wyraźnie wydzielonym kręgiem możliwości, lecz nieustannie musi sobie szukać nowych możliwości i je sobie stwarzać²⁵.

W tej otwartości człowiek musi rozpoznać swoją subiektywną odpowiedzialność. Odpowiedzialności tej nie można zakotwiczyć w jakimś absolutnym celu, lecz należy ją rozpoznać w nieustannym rozwiązywaniu tego samego „nieskończonego zadania”, jakim jest życie. Podejście takie pozwala uwolnić się bądź to od przesadnie optymistycznych wizji Hegla, bądź też przesadnie pesymistycznych wizji Spenglera – w obu jednak przypadkach od fatalistycznych wizji historii. Tym samym stawia człowieka „sam na sam” z kulturą jako jego własnym wytworem, bez możliwości ucieczki ku jakiejś wyższej (Absolut) bądź niższej (natura) sile. W tej otwartej przestrzeni „działanie znów ma wolną drogę, aby podejmować decyzje własnymi siłami

²³ W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. E. Paczkowska-Lagowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 95.

²⁴ E. Cassirer, *Naturalistyczne i humanistyczne...*, s. 332.

²⁵ Ibidem, s. 340.

i na własną odpowiedzialność, i wie, że od tej decyzji będzie zależeć kierunek i przyszłość kultury”²⁶. W jakże podobnej tonacji wypowiada się Nietzsche, gdy przypieczętowując śmierć Boga wykrzykuje: „W końcu ukazuje się nam widnokrąg znów wolny, chociażby nawet nie był jasny, [...] morze, nasze morze znów stoi otworem, nigdy może nie było jeszcze ‘otwartego morza’”²⁷. W obu cytatach zdaje się manifestować ta sama wiara w człowieka oraz w jego twórczy potencjał. Przy czym wiara ta, zarówno w przypadku Cassirera jak i Nietzschego, idzie w parze ze świadomością odpowiedzialności człowieka za kulturę oraz za samego siebie. Nie można zapominać, iż jednym z celów filozofii Cassirera było uświadamianie człowiekowi tej właśnie źródłowej odpowiedzialności. 

KAROL CHROBAK – dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii na Wydziale Nauk Humanistycznych SGGW. Zainteresowania naukowe autora skupiają się wokół antropologii filozoficznej, filozofii kultury oraz filozofii społecznej. Przygotowywana przez niego praca habilitacyjna dotyczy antropologicznych podstaw filozofii kultury. Poza tym zajmuje się polską filozofią okresu międzywojennego. Autor monografii poświęconej filozofii Leona Chwistka (*Niejedna rzeczywistość*, Kraków 2004).

KAROL CHROBAK – Ph.D., Assistant Professor in the Institute of Philosophy at the Faculty of Humanities at the Warsaw University of Life Sciences (SGGW). The interests of the author focus on philosophical anthropology, philosophy of culture and social philosophy. The habilitation that is being prepared concerns the anthropological foundation of philosophy of culture. Besides he works on Polish philosophy of the interwar period. He is the author of the monograph dedicated to the philosophy of Leon Chwistek (*Niejedna rzeczywistość*, Kraków 2004).

²⁶ Ibidem, s. 340–341.

²⁷ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1911, s. 288.