

Przemysław Parszutowicz (Warszawa)

Historia filozofii jako historia problemu poznania – propozycja Ernsta Cassirera

W 1910 roku ukazuje się drukiem pierwsza systematyczna rozprawa Ernsta Cassirera *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, w której można znaleźć główne zasady przekształcenia rozumienia podstawowych pojęć filozoficznych z substancjalnego na funkcjonalne¹. To przeprowadzone zgodnie z duchem badań prowadzonych w neokantowskiej szkole marburskiej przekształcenie, charakteryzuje w pełni metodę filozofowania najsłynniejszego ucznia Hermanna Cohena i wydaje się konieczne do zrozumienia jego dalszego dorobku, dla którego stanowi myśl przewodnią. Rzutuje na wszystkie aspekty jego działalności filozoficznej, zarówno na rozumienie kluczowych pojęć, jak i sposób wykładu; na sposób uprawiania historii filozofii, jak i kulturę prowadzenia dyskusji filozoficznych; na styl pisarski oraz sposób interpretacji myśli innych. Już na podstawie analizy Cassirerowskiej teorii i praktyki uprawiania historii filozofii oraz prowadzenia dyskusji filozoficznej można wydobyć i wskazać najważniejsze momenty jego filozofii teoretycznej, zaś główne zasady jego filozofii teoretycznej wyznaczają kierunek poszukiwań historyczno-filozoficznych.

W dorobku Cassirera niebagatelną rolę pełniły badania nad historią filozofii, które podporządkowane były pewnej przewodniej idei. Jego sposób filozofowania opierał się prawie zawsze na analizie historyczno-genetycznej,

¹ Wyd. polskie: *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, tłum P. Parszutowicz, Kęty 2008.

w której wydobywał on z myśli historycznych lub współczesnych sobie filozofów momenty odnoszące się do analizowanych przez niego problemów filozoficznych. Podobnie jak pozostali filozofowie z Marburga wierzył, że kontynuuje i uczestniczy w jakimś procesie kształtowania się myśli filozoficznej, w którym udział biorą wszyscy zajmujący się kiedykolwiek filozofią i nawet jeżeli nie każdy z nich miał równy wkład w ten mający miejsce od starożytności proces, to choćby dając powody do sprzeciwu, uczestniczy w nim i go współtworzy. Stąd też rzadko kiedy Cassirer przyznaje się do autorstwa wyrażanych koncepcji. Czytając napisane przez niego książki i artykuły, można odnieść wrażenie, że jego rola ogranicza się jedynie do wyciągania koniecznych konsekwencji z pracy tak wcześniejszych pokoleń myślicieli, jak i współczesnych mu kolegów. Jednak właśnie te konsekwencje nierzadko stanowią kolejny ważny krok w rozwoju poznania, krok, którego postawienie wymaga odwagi, wierności rozumowi i przede wszystkim konsekwencji².

Cassirer sprzeciwiał się „popularnemu zwyczajowi umieszczania własnych myśli w, by tak rzec, pustej przestrzeni, nie pytając o ich odniesienie i powiązanie z wspólną pracą filozofii naukowej”³. Taki sposób filozofowania uważał za nieprzydatny i mało płodny. Jedynie wzajemne odniesienia i wspólna praca filozofów zajmujących się jakimś problemem może przynieść konkretne korzyści i „jednolite systematyczne rozwiązanie” tego problemu. Gdy idzie o filozoficzny problem poznania, sytuacja jest jeszcze bardziej skomplikowana, bowiem wymaga współpracy nie tylko filozofów w ich własnym gronie, lecz także współpracy interdyscyplinarnej – współpracy filozofów z przedstawicielami nauk ścisłych⁴. Wspomniane „umieszczanie myśli w pustej przestrzeni” oznaczałoby bezałożeńiowość, brak odniesienia do innych myśli, a zatem *de facto*, całkowity brak stanowiska, z jakiego myśl się wyraża. „Ideal” bezałożeńiowości filozofii, próba rozpatrywania problemów filozoficznych bez odnoszenia ich do jakiegoś stanowiska, „przy bliższym rozpatrzeniu okazuje się nie tyle ideałem, co idolem”⁵, bowiem bez żadnego odniesienia do stałego punktu nie da się zwyczajnie nic przedstawić, nie da się pokazać ani żadnego ruchu myśli, ani przekroju problemowego. Z drugiej strony jednak, trzeba być świadomym ograniczeń, jakie niesie k a ż d e wybrane stanowisko, i ustalić jego relacje z innymi możliwymi stanowiskami. Dopiero wtedy można uniknąć dogmatyzmu głoszonych myśli, kiedy przedsta-

² Ta cecha filozofii marburskiej została bardzo ładnie przedstawiona w artykule J. Ozarowskiego, pt. *Natorp – filozof konsekwencji*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 2, red. B. Baczeko, s. 131–150, Warszawa 1965.

³ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. 3, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt 1958, s. IX.

⁴ Por. np. E. Cassirer, *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty 2006, s. 17.

⁵ E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie*, w: tenże, *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, Hamburg 1993, s. 80.



wi się wszystkie możliwe uwarunkowania swojego punktu widzenia, a przez to traktuje się go właśnie jako jeden z możliwych punktów widzenia, będąc świadomym jego ograniczeń i nie zgłaszając pretensji do jego absolutyzacji.

W Cassirerowskim rozumieniu historii filozofii poszczególni myśliciele nie są jej elementami, lecz momentami. Nie występują w oderwaniu od innych, lecz uczestniczą i współtworzą pewien proces rozwoju myśli, w którym zajmują swoje szczególne miejsce. Nie nazwiska i życiorysy, jakkolwiek także ważne i interesujące, lecz przedstawienie ruchu problemów w ich wzajemnym powiązaniu i wzajemnej inspiracji stanowi główny cel wykładu historii filozofii. Badacz historii filozofii powinien być zatem „historykiem idei” i, używając metafory Cassirera, nie powinien opisywać poszczególnych kropli w nurcie dziejów, lecz szerokość, głębokość i siłę tego nurtu.

„Historyk idei wie, że woda, którą niesie rzeka zmienia się bardzo powoli. Te same idee pojawiają się wciąż na nowo, i utrzymują się przez wieki. Siła i trwałość tradycji jest trudna do przecenienia. Z tego punktu widzenia wciąż na nowo potwierdza się, że nie ma nic nowego pod słońcem. Ale historyk idei nie pyta w pierwszym rzędzie, jaka jest substancja danej idei. Pyta, jaka jest jej funkcja. Tym, co bada – lub, co powinien badać – to nie treść idei, lecz jej dynamika. Kontynuując metaforę, można by powiedzieć, że nie próbuje on przeanalizować kropli wody w rzece, lecz usiłuje zmierzyć jej szerokość i głębieć oraz ustalić siłę i prędkość nurtu”⁶.

W tym fragmencie, pochodzącym z 1943 roku, mamy do czynienia z charakterystycznym dla Cassirera ujęciem przedmiotu rozważań. Opozycja substancji i funkcji nie tylko stanowi przedmiot badań, jak we wspomnianym na początku niniejszej rozprawki dziele, lecz służy jako istotne narzędzie do przeprowadzanych przez autora *Filozofii form symbolicznych* rozważań. Pytanie o substancję jakiejś idei, niekiedy widoczne w opracowaniach historyczno-filozoficznych, byłoby pytaniem o to, czym dana idea jest sama w sobie, zaś jej miejsce pośród innych idei określałoby czysto zewnętrzne kryterium – w podręcznikach kryterium chronologii, a w słownikach alfabetyczne. Byłoby analitycznym rozkładaniem elementów, bez szerszych odniesień zewnętrznych – analizą kropli wody wyrwanej nurtowi rzeki, bez pytania o jej rolę w tym nurcie. Dla historyka idei ważna jest funkcja poszczególnych momentów i to ona ma prymat przed tymi momentami. Co więcej, to ta właśnie funkcja pokazuje, co pojedynczy moment znaczy. Poszczególni myśliciele znaczą coś jedynie, kiedy są momentami jakiejś funkcji, bądź – ponownie wracając do metafory – uczestniczą w jakimś nurcie. Co za tym idzie, nie substancja myśli jakiegoś filozofa ujęta w jakiś wykład historii

⁶ E. Cassirer, *Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 4, n. 1 (1943), s. 55.



filozofii, lecz jej funkcja wyznacza jej właściwy sens i pozwala na ocenę jej właściwej wartości w rozwoju filozofii. Tylko odnosząc tę myśl poza nią, tylko stawiając ją w relacji do myśli innych, możemy znaleźć właściwą miarę tej wartości. Innymi słowy, historia idei nie interesuje, czym dana myśl „jest”, lecz co ona „znaczy” w zestawieniu z innymi ujęciami tego samego problemu oraz jakie jest jej oddziaływanie i wkład do ogólnego rozwoju procesu poznania.

Ten prymat idei filozoficznej nad poszczególnym myślicielem, prymat funkcji poznania filozoficznego nad jego substancją znakomicie widać na przykładzie Cassirerowskiej analizy myśli Galileusza, jednego z największych przedstawicieli renesansu:

„Jeżeli chcemy uchwycić istotę działalności Galileusza, stoimy przed tym samym zadaniem, które stawia przed nami prawie każde przedstawienie jednego z największych zjawisk renesansu. Nie możemy pozostać jedynie w obszarze jego działalności, jakkolwiek znacząca i bogata w następstwa by się nie wydawała, i nie możemy naszej miary wydobywać jedynie z tego obszaru. Musimy raczej, w niejako koncentrycznych okręgach od centrum jego aktywności intelektualnej przesuwając się w stronę jego coraz szerszego i obejmującego coraz więcej oddziaływania. Tutaj odsłania się pewna stopniowość (*Stufengang*). Zakres problemu staje się coraz większy i obejmuje coraz bogatszy obszar, podczas gdy typowa forma tej problematyki jako takiej pozostaje taka sama. Poniższe rozważania [na temat Galileusza – *P.P.*] nie zajmują się konkretną treścią nauki Galileusza, lecz jedynie tym uniwersalnym sposobem badania i pytania”⁷.

Wielkość jakiegoś filozofa mierzy się zakresem oddziaływania jego myśli, uniwersalnością i ilością powiązań z myślą innych filozofów. Jeżeli jego myśl „gaśnie” w „centrum jego aktywności intelektualnej”, a nie, jak koncentryczne fale powstałe na wodzie po wrzuceniu do niej kamienia, rozchodzi się coraz dalej od tego centrum poruszając i inspirując kolejnych myślicieli, wówczas on także niekiedy w mrokach dziejów. Wymieniany początkowo jako przedstawiciel alternatywnego ujęcia problemu, powiązany z innymi myślicielami zajmującymi się tym samym zagadnieniem relacją uczestnictwa w dyskusji i inspirujący ich choćby przez to, że całkowicie im się sprzeciwia, z biegiem czasu zostaje jednak całkowicie wyparty i zajmuje pozycję „peryferyjną” na mapie głównych szlaków pewnego stanowiska poznawczego. Nigdy jednak nie można mu odmówić wszelkiej wartości. Być może dla innego stanowiska poznawczego stanowi ważny i inspirujący punkt rozwoju, zaś z całą pewnością, jeżeli uda się sięgnąć do wspólnej podstawy sporu, z której wyrastają oba przeciwieństwa, pozwala na

⁷ E. Cassirer, *Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei*, w: tenże, *Philosophie und exakte Wissenschaft*, Frankfurt 1969, s. 95.



lepsze zrozumienie i dookreślenie własnego stanowiska. Jak czytamy w Cassirerowskiej polemice z Heideggerem „tym, do czego należy dążyć we wszystkich sporach filozoficznych, tym, co w jakimś sensie musi być osiągalne, jest to, że także przeciwieństwa uczą się patrzeć na siebie uczciwie i że właśnie w swym przeciwieństwie próbują siebie rozumieć”⁸. Może się także okazać, że szlaki uznane wcześniej za ważne tracą swą uprzywilejowaną pozycję i trzeba będzie spróbować jeszcze raz przetrzeć już zarośnięte ścieżki, którymi niegdyś usiłowano dojść do tego samego celu i powrócić do pomysłów zepchniętych niegdyś na „peryferie”.

Zgodnie z myślą autora *Filozofii form symbolicznych* historyczny rozwój jakiegoś problemu filozoficznego jest dziełem wszystkich tych, którzy w jakimkolwiek sensie odnosili się do niego, zaś, co za tym idzie, idealną sytuacją byłaby wzajemna, wolna od niemerytorycznych naleciałości i małostkowych, osobistych niechęci, jak również wszelkiej interesowności innej niż samo poznanie, dyskusja wszystkich zainteresowanych na temat niewątpliwie wspólnych zasad i wspólnego celu, jaki im przyświeca. Cassirer zauważa jednak ze smutkiem w artykule *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie* z 1927 roku, w którym dokonuje przeglądu rozwoju problematyki poznania w dziesięcioleciu poprzedzającym jego ukazanie się, że filozofowie zajmujący się tym problemem nie tylko nie nawiązują do siebie wzajemnie, lecz także nie znają w ogóle prac swoich kolegów. W związku z tym sam usiłuje w owym tekście pokazać, „że mimo tej osobistej obcości poszczególnych myślicieli, nie można mówić o obcości myśli, gdy idzie o zasady”⁹. Nie idzie mu bowiem o czczą polemikę i wzajemne przekrzykiwanie się, lecz o pokazanie, w jaki sposób poszczególne doktryny odnoszą się do wspólnego punktu wyjścia, wspólnego fundamentu, który niewątpliwie musi dać się odsłonić, jeżeli ma być możliwa dalsza budowa zwartego i stabilnego gmachu poznania. Jego głównym celem jest zawsze próba uzgodnienia różnych stanowisk, próba znalezienia wspólnej zasady, z której owe stanowiska się wywodzą, czyli – co chyba najlepiej charakteryzuje metodę krytyczną oraz cel krytyki poznania – odkrycia intelektualnej podstawy, umożliwiającej zaistnienie wielości stanowisk i będącej ich warunkiem.

Takie podejście cechuje wszystkie analizy historyczno-filozoficzne Ernsta Cassirera. Odnosił się on do innych stanowisk, usiłując wydobyć ich istotę zawsze warunkowaną jakimś wspólnym problemowym punktem wyjścia. Cassirer nie spiera się z innymi, lecz dyskutuje, nie podważa czyjegoś stanowiska, lecz je krytykuje, co oznacza dla niego zawsze poszukiwanie warunków jego możliwości. Nawet w polemice ze swym chyba największym antagonistą Marti-

⁸ E. Cassirer, *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, P. Parszutowicz, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 16:2007, nr 1 (61), s. 335.

⁹ E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie*, op. cit., s. 153.



nem Heideggerem deklaruje taki sposób prowadzenia debaty. W rozprawce *Kant a problem metafizyki*, która ukazała się w „Kantstudien” w roku 1931, będącej recenzją książki Heideggera pod tym samym tytułem, charakteryzuje ten sposób następująco:

„Jeżeli w ogóle jakakolwiek forma „dyskusji” filozoficznej jest możliwa, czy w jakimś sensie owo c n a, krytyk musi odważyć się stanąć na stanowisku obranym przez Heideggera. Czy może on na nim wytrwać – jest to problem, który może rozstrzygnąć jedynie sama dyskusja. Jeżeli krytyka nie ma przerodzić się w zwyczajną polemikę i ciągle wzajemne przekrzykiwanie się, należy ustąpić i stanąć na jego miejscu. Mnie samemu, jak chciałbym podkreślić na początku, taka czysto polemiczna dyskusja jest całkowicie obca – i nie czuję się do niej popchnięty nawet mimo tego, że Heidegger otwarcie w sposób niesprawiedliwy ocenia historyczne zasługi neokantyzmu, zwłaszcza zaś podstawową interpretację Hermanna Cohena zawartą w jego książkach o Kancie. W tym punkcie jednak nie chciałbym się z nim spierać – nie idzie tu bowiem o sprawiedliwość historyczną, lecz jedynie o rzeczową i systematyczną poprawność [podkreślenie – P.P.]”¹⁰.

Zgodnie z tym, nie można oceniać prawdziwości czy słuszności jakiegoś stanowiska, lecz jedynie jego możliwość i „systematyczną poprawność”.

W *Krytyce czystego rozumu* można znaleźć ciekawe sformułowanie wypowiedziane w odniesieniu do myśli Platona. Według Kanta

„[...] nie jest niczym niezwykłym, zarówno w prostej rozmowie, jak i w pismach, dzięki porównywaniu myśli, które pewien autor wypowiada o swym przedmiocie, rozumieć go nawet lepiej, niż on sam siebie rozumiał, nie określwszy dostatecznie swego pojęcia i wskutek tego czasami mówiąc, a także myśląc coś wbrew własnej intencji”¹¹.

Myśl ta miała stać się inspiracją dla głośnej i kontrowersyjnej interpretacji filozofii kantowskiej przedstawionej przez przywódcę neokantowskiej szkoły marburskiej, Hermanna Cohena¹². Również w Cassirerowskim *Eseju o człowieku* możemy znaleźć podobne sformułowanie, według którego

¹⁰ E. Cassirer, *Kant a problem metafizyki*, op. cit., s. 316.

¹¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 2, Warszawa 1986, s. 23.

¹² Hermann Cohen w *Przedmowie* do pierwszego wydania pracy *Logik der reinen Erkenntnis* wspomina: „Kiedy ponad trzydzieści lat temu rozpoczynałem rekonstrukcję systemu Kantowskiego i kiedy dopiero ochłonąłem ze zdumienia, że zrozumienie podstawowych pojęć tego filozofa nie tylko zostało zatracone, lecz właściwie nigdy nie zostało osiągnięte, wtedy zaświtała mi myśl, którą Kant kiedyś wypowiedział w odniesieniu do Platona, jako nadzieję, że można poprzez porównawcze uporządkowanie zadań jakiegoś autora lepiej go zrozumieć niż on rozumiał sam siebie”. [H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1914, s. XI].



„wyczerpujące określenie jakiegoś pojęcia bardzo rzadko jest dziełem tego myśliciela, który pierwszy te pojęcie wprowadził. Filozoficzne pojęcie jest bowiem, mówiąc ogólnie, raczej problemem niż rozwiązaniem problemu, i póki nie znajduje się jeszcze w pierwszym, niedomówionym stadium, nie można zrozumieć jego pełnego znaczenia”¹³.

Dopracowanie tych pojęć, rozwiązanie problemu postawionego przez jakiegoś filozofa, jest sprawą przyszłych pokoleń, nie może jednak przebiegać dowolnie, lecz zawsze w zgodzie z ustanowionymi przez niego regułami. Nie oznacza to przyzwolenia na całkowitą samowolę w interpretacji cudzej myśli i w niczym nie usprawiedliwia gwałtów dokonywanych na koncepcjach poprzedników oraz naginania ich pomysłów dla własnych potrzeb. W swojej recenzji głośnej książki Martina Heideggera poświęconej zawartej w niej wykładni myśli Kanta, Ernst Cassirer pyta:

„Każdą filozoficzną prezentację pobudzać musi jakaś idea przewodnia – nigdy nie ujmowałem „historii” filozofii inaczej, jak w tym właśnie sensie. Ale czy interpretacja nie staje się samowolą, gdy zmusza autora do powiedzenia czegoś, czego nie wypowiedział właśnie dlatego, że nie chciał tego pomyśleć?”¹⁴

Taka „idea przewodnia” nie może oznaczać pełnej samowoli w narzucaniu interpretowanym autorom treści, które mają się dopasować do owej idei, lecz jest określona przez „systematyczną poprawność”¹⁵.

Zrozumienie myśli jakiegoś filozofa nie jest możliwe, jeżeli traktuje się ją jako oderwaną i samodzielnie znaczącą. Umożliwia je dopiero odniesienie jej do myśli innych badaczy i wykrzycie sposobu jej „uczestnictwa w idei” poznania, ale przecież także odniesienie jej do innych myśli tego samego autora. Tylko w ten sposób jesteśmy w stanie wydobyć z całości jego filozofii te charakterystyczne elementy, które gwarantują jej wewnętrzną (idealną) spójność. Idea, która tę spójność gwarantuje, nie może być narzucona z zewnątrz, lecz musi oddawać „istotę” jakiegoś systemu, o ile myśl jakiegoś filozofa ma mieć charakter systemu. Nie chodzi tu jednak o system filozoficzny jako skończoną i zamkniętą całość obejmującą wszystkie dziedziny rozważań, lecz o systematyczność myśli, przedstawiającą konkretne, systematyczne działania, mające na celu rozwiązanie jakiegoś odwiecznego problemu¹⁶. Stąd też interpretując czyjeś filozo-

¹³ E. Cassirer, *Esej o człowieku*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1979, s. 292.

¹⁴ E. Cassirer, *Kant a problem metafizyki*, *op. cit.*, s. 327.

¹⁵ Lista prac poświęconych dyskusjom Cassirera z Heideggerem jest ogromna. Na temat debaty historycznie, m.in. w: T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, *op. cit.*, s. 181, Paetzold, s. 86–105. Systematycznie: polski przekład protokołu debaty: E. Cassirer, M. Heidegger, *Wykłady i dysputa w Davos*, tłum. A. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17; wieloaspektowe omówienia można znaleźć, np. w: *Cassirer-Heidegger, 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg 2002.

¹⁶ Filozofii systematycznej nie należy jednak mylić z filozofią systemową. Podczas gdy fi-



ficzne dokonania należy zawsze starać się odpowiedzieć na pytanie o możliwość takiej a nie innej wykładni zarówno ze względu na filozoficzną tradycję, z jakiej rozpatrywany myśliciel wyrasta oraz na stan wiedzy epoki, w jakiej tworzy, jak i ze względu na systematyczną formę jego własnych rozważań. Immanuel Kant daje następującą wskazówkę:

„trzeba wyjaśniać i określać nauki nie wedle ich opisu, jaki daje ich twórca, lecz wedle idei, którą na podstawie naturalnej jedności części, jakie on zebrał – znajdujemy ugruntowaną w samym rozumie – ponieważ wszak wszystkie nauki są wymyślone z punktu widzenia pewnego ogólnego interesu”¹⁷.

Zdaniem Cassirera Heideggerowska wykładnia myśli Immanuela Kanta narzuca ideę przewodnią z zewnątrz. Z wewnętrznego punktu widzenia¹⁸, który pozwala na objęcie całej myśli Kanta jako jednolitego (choć niekoniecznie ściśle konsekwentnego) projektu filozoficznego, zaproponowana przez Heideggera idea jawi się jako intruz – narzucający gwałtem własny porządek wbrew naturze Kantowskiego systemu – bowiem zwyczajnie nie da się pomyśleć¹⁹. Być może stanowi bardzo ciekawą samodzielną propozycję filozoficzną, lecz niewiele mówi nam o myśli „interpretowanego” autora.

Co prawda historia „jest tym, co mocą intelektualnej syntezy z niej zrobimy”²⁰, lecz nie chodzi tu o całkowitą samowolę w narzucaniu znaczenia i roli jakiegoś filozofa w postępie myśli, lecz o formę ujęcia, rodzaj syntezy, za pomocą której poszczególnych, pozornie odległych od siebie tak w czasie, jak i w przestrzeni myślicieli, powiązemy wspólną zasadą określającą podejmowane przez

lozofia systemowa i jej historia, ma charakter zamknięty (dogmatyczny), filozofia systematyczna jest otwarta na postęp myśli. Rozróżnienie takie można znaleźć u Hartmanna [*Myśl filozoficzna i jej historia*, w: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, tłum. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 15]. I. Kant w *Krytyce czystego rozumu* pisze: „Przez system [...] rozumem jedność różnorodnych poznań podporządkowanych pewnej idei. Ideą tą jest pojęcie rozumowe formy całości, o ile przez nie zostaje określony *a priori* zarówno zakres tego, co różnorodne, jak i miejsce [poszczególnych] części względem siebie” [*op. cit.*, t. 2, s. 577].

¹⁷ *Ibidem*, s. 579.

¹⁸ „Tylko wewnątrz wiedzy mieści się stanowisko, z którego podejście transcendentalne może stawiać swe pytania”. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, tom 3 – *Die nachkantischen Systeme*, w: *idem, Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 4, Hamburg 2000, s. 124.

¹⁹ Por. E. Cassirer, *Kant a problem metafizyki*, *op. cit.*, s. 327. Na temat „przemocy” czy „gwałtu”, jakiego dokonał Heidegger na myśli Kanta w swojej książce, powstało wiele artykułów. Por. m.in. J. Rolewski, *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991, E. Alexander, *Hermeneutical Violence: Heidegger's Kant-Interpretation*, „*Philosophy Today*” 1981, nr 25:4; E. Grisebach, *Interpretation oder Destruktion? Zum kritischen Verständnis von Martin Heideggers 'Kant und das Problem der Metaphysik'*, „*Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*” 1930, nr 8.

²⁰ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie...*, *op. cit.*, t. 2, s. 12.



nich próby rozstrzygnięcia podobnych bądź tych samych problemów filozoficznych. „Historia filozofii – pisze Cassirer w przedmowie do swego największego dzieła historycznego – nie może, o ile chce być nauką, oznaczać nagromadzenia, poprzez które zapoznajemy się z faktami w ich różnorodności; ma być metodą, dzięki której uczymy się je rozumieć”²¹. Nie ma więc tworzyć prostego agregatu faktów, lecz ich system, w którym ich wzajemne odniesienia nadają im sens i pozwalają na ich zrozumienie. Nie powinna zatem być przedstawiana w postaci omówienia myśli poszczególnych filozofów w porządku chronologicznym, lecz powinna stanowić próbę syntezy ich myśli na mocy zasady, która wyznacza kierunek w rozwoju poznania. Nawet jeżeli poszczególni filozofowie znacząco różnią się między sobą rodzajem udzielonych odpowiedzi, to tym, co ich łączy, powinno być to samo pytanie, które wynika z pierwotnej potrzeby poznania – a zatem wspólne zadanie, jakie przed sobą postawili. W toku wykładu ich myśli to historyk filozofii narzuca jego formę, forma ta jednak musi podlegać jakimś stałym i konsekwentnie przestrzeganim zasadom. Ten sposób rozumienia historii filozofii Cassirer ujmuje następująco, ponownie na przykładzie myśli renesansu, poprzez pryzmat kluczowej dla niego problematyki poznania:

„Filozoficzny charakter jakiejś epoki da się zmierzyć nie jedynie tym co ona uzyskała w swych twierdzeniach; wyraża się on nie mniej w energii, z jaką ujmuje on i utwierdza nowy intelektualny cel. Jedność różnych kierunków, które przeciwstawiają się sobie wzajemnie w myśli renesansu leży w nowym stanowisku, jakie stopniowo one zajmowały wobec problemu poznania”²².

Każda epoka historyczna wykształca swój własny, wynikający z jej szczególnego charakteru system pojęć i założeń, za pomocą których chwyta i obejmuje różnorodność zjawisk i obserwacji, i które opanowują tę różnorodność i nadają jej jakiś rodzaj jedności. Z punktu widzenia marburskiego neokantyzmu interesujące są te pojęcia, które przyczyniają się do powstania coraz bardziej ściślego naukowego obrazu świata. Geneza i proces wykształcenia tego aparatu pojęciowego są określone przez wspólny „intelektualny cel” i wspólne zadanie, jakie można im przypisać, mimo odmienności punktów wyjścia, z jakich wywodzą się uczestniczące w budowie naukowego charakteru tej epoki koncepcje. Także pojęcie epoki nie może być zatem rozumiane substancjalnie, lecz funkcjonalnie. Epoka nie jest „nagromadzeniem faktów”, lecz systemem myśli²³. Jej

²¹ *Ibidem*, s. XI.

²² *Ibidem*, s. 62.

²³ Rozróżnienie nagromadzenia (agregatu) i systemu jest podstawowym motywem filozofii transcendentalnej. I. Kant pisze w pierwszej ze swych *Krytyk*: „Jeżeli dokonamy przeglądu naszego poznania intelektualnego w całym jego zakresie, to znajdziemy, że to, czym rozum w sposób całkiem swoisty rozporządza i co stara się urzeczywistnić, jest systematycznością poznania, tzn. jego spoiwością wypływającą z [jednej] zasady naczelnej. Ta jedność rozumowa zakłada zawsze pewna



ram nie określa spis nazwisk i odkryć czy też sztywno ustalone daty, lecz wspólna funkcja, wyrażająca się w specyficznym systematycznym powiązaniu pojęć i założeń, które mają na celu ujęcie różnorodności zjawisk i procesów. Oczywiście historia byłaby niczym bez wypełniającej jej treści, ale nie tylko zdanie relacji z owych treści jest zadaniem historii. Zadanie to nie ogranicza się, pisze Cassirer, „do szeregu poszczególnych filozoficznych systemów, lecz odnosi się równocześnie do prądów i sił ogólnej duchowej kultury, przede wszystkim do powstania i rozwoju nauk ścisłych”²⁴.

Historia każdej epoki musi zatem przedstawiać logiczną strukturę, dzięki której opisywane fakty mają właśnie formę historii²⁵. Struktura ta jednak nie jest zawarta w samych faktach, lecz jest nadawana mocą intelektualnej syntety. Szczególnie widoczne to jest w historii nauki, jako dziejów rozwoju konkretnych teorii naukowych. Jak czytamy w pierwszym tomie *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, „już samo pojęcie historii nauki zawiera w sobie ideę zachowania ogólnej logicznej struktury we wszystkich następujących po sobie systemach pojęciowych”²⁶ i dlatego właśnie możemy mówić o historii rozwoju jakiegoś problemu. Możemy rekonstruować pochodzenie pojęć naukowych i próbować, na podstawie znajomości funkcji ich rozwoju, antycypować ich dalszą historię. Wracając raz jeszcze do użytej przez Cassirera metafory można powiedzieć, że znając ideę jakiegoś nurtu możemy badać nie tylko jego szerokość i głębokość, ale też, przynajmniej w jakimś niewielkim stopniu, przewidywać jego dalszy bieg. A już z całą pewnością możemy poszukiwać jego źródeł – pierwszych ważnych pytań, z których wziął swój początek jakiś rodzaj refleksji.

Opozycja substancji i funkcji jest obecna na wszystkich poziomach Cassirerowskiego sposobu uprawiania filozofii i charakteryzuje wszystkie jej aspekty. Z jednej strony, jak to opisano powyżej, charakteryzuje ona dobrze sam sposób wykładu historii filozofii – jego formę, z drugiej zaś jest, według autora *Filozofii form symbolicznych*, także istotnym składnikiem jej treści. Dla niego historia filozofii przedstawia się, jako nieustanny proces rozwoju idei filozoficznych, którego kierunek określony jest funkcją odchodzenia od dogmatyzmu w stronę krytycyzmu, od pojęcia substancji w stronę pojęcia funkcji, od poszukiwania sta-

ideę, mianowicie ideę formy całości poznania. Całość ta wyprzedza określone poznanie części i zawiera warunki pozwalające na to, by dla każdej z nich określić *a priori* miejsce i jej stosunek do części pozostałych. Idea ta domaga się przeto zupełnej jedności poznania intelektualnego, dzięki której nie jest on jedynie przypadkowym zbiorowiskiem [org. *Aggregat – P.P.*], lecz systemem spójnym wedle praw koniecznych.” [I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, *op. cit.*, t. 2, s. 386]. Por. też m.in. *ibidem*, s. 577, *ibidem*, t. 1, s. 88 lub tenże, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, Warszawa 1993, s. 111.

²⁴ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie...*, *op. cit.*, t. 1, s. XI.

²⁵ Por. *ibidem* oraz *Esej o człowieku*, *op. cit.*, s. 279–328. Por. także: T. Göller, *Ernst Cassirer über Geschichte und Geschichtswissenschaft*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 1991, nr 45.

²⁶ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie...*, *op. cit.*, t. 1, s. 13.



łej, niezmiennej „rzeczy w sobie”, na której można oprzeć zjawiska, do poszukiwania praw syntezy zjawisk i procesów. Takie rozumienie historii filozofii – taki rodzaj „idei przewodniej” wykładu dziejów myśli sprawiał, że poszczególne epoki historyczne interesowały Cassirera głównie o tyle, o ile widoczna była w nich „walka z substancjalną formą”²⁷ i akcentował w nich te wysiłki, które zmierzały do uwolnienia się od fundamentalizmu.

Zgodnie z kierunkiem badań prowadzonych w szkole marburskiej najważniejszym problemem filozoficznym był dla Cassirera, przynajmniej w pierwszym okresie jego twórczości, problem poznania. Jego najbardziej okazałe dzieło historyczne – *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit* – w całości poświęcone jest rozwojowi właśnie tego problemu. Taki sposób ujęcia historii filozofii nie ma jednak charakteru substancjalnego i nie oznacza jego całkowitej i niewzruszonej niezależności uzyskanej przez jakiś rodzaj abstrakcji, w wyniku której wszystkie inne sposoby zostają uznane za nieistotne, lecz zawsze występuje w powiązaniu z nimi, co więcej, jest przez nie dookreślany. Nie polega także na wyrywaniu z czyjejś myśli, z jakiegoś systemu tylko tych elementów, które omawianego ujęcia dotyczą, bowiem to wymagałoby często arbitralnych rozstrzygnięć, tam gdzie wszystkie elementy są w sposób systematyczny powiązane i określają się wzajemnie. „Historia problemu poznania będzie stanowić dla nas nie tyle jakąś część historii filozofii [...], co raczej całkowity obszar określonych punktów widzenia i określonych ujęć”²⁸ – pisze Cassirer określając zadanie wspomnianego dzieła. Nie jest jej celem opisywanie poszczególnych stanowisk poznawczych, lecz raczej uzasadnienie możliwości ich różnorodności, a tym samym wyznaczenie naczelnej funkcji rozwoju problematyki poznania.

Historia problemu poznania jest dla marburczyków zawsze historią poznania naukowego. Według nich celem tak rozumianej historii poznania jest zrozumienie rozwoju nauki, zrozumienie najważniejszych motywów, jakie kierują tym rozwojem. Aby historia nauki nie była zwykłą chronologią wydarzeń i odkryć, wymaga pośrednictwa filozofii, która wyjaśnia przyczyny takiego właśnie, a nie innego kierunku postępu nauk. Mamy tu do czynienia, jak pisze Cohen w *Kants Theorie der Erfahrung*, z „podwójnym stosunkiem – z jednej strony między filozofią i jej historią; z drugiej, między filozofią i nauką”²⁹. Dopiero ten stosunek umożliwia właściwe zrozumienie odniesienia nauki do jej historii. Obejmując filozofię i naukę za pomocą jednego pojęcia: r o z u m u n a u k o w e g o , otrzymamy ideał poznania, pod postacią „historii rozumu naukowego (*Geschichte der wissenschaftlichen Vernunft*)”³⁰.

²⁷ *Ibidem*, s. 63.

²⁸ *Ibidem*, s 10–11.

²⁹ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, wyd. 4, Berlin 1925, s. 7.

³⁰ *Ibidem*.



Przemysław Parszutowicz

History of Philosophy as History of the Problem of Knowledge – Cassirer's Proposition

Summary

The goal of the essay *History of Philosophy as History of the Problem of Knowledge* is to show how the history of philosophy was practiced in neokantian School in Marburg (notably by Ernst Cassirer). Their method was based on the historical and genetic analysis. As a result of that analysis every particular philosophical conception, both historical and contemporary, is discussed as articulation and reiterated attempt to solve some of the perennial philosophical problems. The purpose of such reformulation, however, is not another description of particular epistemological standpoints. It seeks – according to chief principals of the critical philosophy – the ultimate base for the possibility of their variety and thus apportion of the main function of the evolution of the epistemological issues.