

dotyczący stosunku człowieka do zwierząt, czyli postulat powstrzymania się od zabijania zwierząt i spożywania ich mięsa (*De abstinentia*) (s. 273–279).

Formalna strona nie jest niestety atutem książki M. T.: indeks (obejmujący postaci antyczne i współczesne oraz hasła przedmiotowe) zawiera liczne braki²⁰, a zamiary na literaturę przedmiotu bywają niepełne²¹. Na pewne niedociągnięcia merytoryczne wskazano już wyżej; czytelnika może też niekiedy irytować brak należytej precyzji pojęciowej. Przedstawienie myśli komentatorów ma często charakter ogólny, a przede wszystkim nie jest w żadnym wypadku wyczerpujące i polega na dość swobodnym wyborze problemów i autorów. Ta ostatnia obserwacja nie musi być jednak krytyką, jeśli uwzględnimy fakt, że praca ta ma już w założeniu charakter *wprowadzenia* do filozofii komentatorów, co – jak zaznaczono wyżej – z uwagi na ilość i różnorodność materiału nie jest bynajmniej przedsięwzięciem łatwym. Realizacji tego celu służy nie tylko obszerny wstęp zawierający podstawowe informacje na temat komentarzy, ale też krótki chronologiczny spis relewantnych dla tematu wydarzeń (s. xi–xii), otwierające każdy rozdział wprowadzenie w problematykę, podsumowanie streszczające najważniejsze punkty poszczególnych części („Conclusion” s. 280–287) oraz tematycznie uporządkowane wskazówki „Further reading” (s. 301–305). Dlatego ogólnie można stwierdzić, że praca spełnia swoje zadanie dobrze, zapoznając czytelnika z głównymi komentatorami, ich traktatami, podejmowanymi przez nich problemami i stylem filozofowania.

MARIA MARCINKOWSKA-ROSÓŁ
(Poznań)

O POŻYTKACH PŁYNĄCYCH Z ODDALENIA

Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, przełożyła, opracowała, posłowiem opatrzyła Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Gdańsk: wydawnictwo słowo/obraz terytoria 2008, s. 156.

Teksty filozoficzne można czytać w różny sposób. Na użytek tego eseju można założyć, że mnogość sposobów interpretacji dzieł filozoficznych daje się zasadniczo zredukować do dwóch podstawowych. Pierwszy z nich cechuje się maksymalną wiernością wobec tekstu, bierze pod uwagę okoliczności jego powstania i wreszcie poddaje analizie jego recepcję. Z kolei drugi ze sposobów stara się przebić przez „fenomenologiczną” powierzchnię, a więc przez charakterystyczny dla danego pisarza styl, pozorny czy też rzeczywisty brak koherencji różnych fragmentów dzieła, całą empiryczną osnowę, która otacza powstanie danego tekstu, i dotrzeć do substancji dzieła – jego głównej myśli oraz prowadzącej do niej linii argumentacyjnej. Dzieła Rousseau i Kanta z pewnością można interpretować na oba sposoby. Jednakże rezultat zastosowania pierw-

²⁰ Np. brak wymienionych w tekście postaci Stephanusa (s. 33), Atenagorosa i Kornutusa (s. 19), Mikołaja z Damaszku (s. 18); spotykamy tu też błędy polegające na wzajemnym odsyłaniu (np. hasło „Simplicius – on perception” odsyła do „Pseudo-Simplicius”, hasło „Pseudo-Simplicius” natomiast do „Simplicius”).

²¹ Odsyłacze do innych prac, nawet gdy dotyczą szczegółowych zagadnień, często nie zawierają namiarów na stronę publikacji: tak np. odsyłani jesteśmy do pracy *Karamanolis 2006* (tak s. 128, s. 259, s. 295 przyp. 2 do rozdz. 4), mimo że *Karamanolis 2006* to czterystustronicowa książka.

szego sposobu interpretacji myśli nie jest zbyt satysfakcjonujący. Tym, co otrzymujemy, jest bowiem chaos różnych, często sprzecznych ze sobą, sformułowań. Takie podejście utrudnia także uzgodnienie ze sobą różnych fragmentów dzieła. Być może remedium na to jest oddalenie od tekstu. Być może warunkiem przyswojenia sobie tekstu, czyli dotarcia do jego substancji, jest wytworzenie dystansu wobec jego literalnego wymiaru, całego spektaklu, jaki odgrywają wokół niego interpretatorzy. O tym, że takie podejście może prowadzić do poznawczo interesujących rezultatów przekonują nas – wedle Cassirera – Kant i Goethe.

Nie będziemy w stanie wyjaśnić znaczenia, jakie miało dla rozwoju filozofii Kanta zetknięcie się z myślą Rousseau, jeśli nie skoncentrujemy się na badaniu ich losów życia, charakterów, przyzwyczajęń i innych elementów, które są tak istotne w próbie przedstawienia portretu duchowego danego myśliciela. Trudno bowiem wyobrazić sobie głębsze przeciwieństwo niż to, które zachodzi pomiędzy ascetyczną, stale przykuwającą konsekwencją, dążącą do podporządkowania każdego, nawet najbardziej niepozornego elementu egzystencji rozumowi naturą autora *Krytyki czystego rozumu* a brakiem zakorzenienia, nieustannym oscylowaniem pomiędzy sprzecznymi, gwałtownymi impulsami, które charakteryzują życie myśliciela z Genewy. Z jednej strony władcza wola, która w każdej nowości, zaburzeniu regularności codziennej egzystencji, widzi zagrożenie dla realizacji swojego celu, którym było poznanie możliwości rozumu. Z drugiej strony egzystencja, której cechą charakterystyczną jest niemożność trwałego rozpoznania się w jakiegokolwiek aktywności zewnętrznej, której przeznaczeniem była wieczna peregrynacja. Głęboka różnica dzieli również styl pracy i specyficzny charakter obu myślicieli. Kant, którego dzieło przenika dbałość o rygor metodologiczny, precyzję pojęć, systematycznie i powoli dąży do odtworzenia architektoniki rozumu. Tronczy się o uzasadnienie i domaga się przewyciężenia wynikającej z nieznajomości granic rozumu lekkomyślności, która charakteryzuje ludzkość w dziedzinie metafizyki. Natomiast, większość dzieł Rousseau jest raczej produktem natchnienia bądź rezultatem nagłych wstrząsów psychologiczno-duchowych niżli wynikiem długotrwałej, upartej pracy rozmyślań. Autor *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* w trosce o precyzję pojęć dostrzega raczej zewnętrzny, sztuczny przymus, któremu nie chce się podporządkować.

Rejestr różnic zachodzących pomiędzy tymi myślicielami stanowi punkt wyjścia rozprawy Cassirera *Kant i Rousseau*. Obraz radykalnego dystansu, jaki oddziela od siebie empiryczne powikłania losów obu myślicieli, nie powinien nam jednak przesłaniać faktu, że Rousseau miał przemożny wpływ na kształtowanie się Kantowskiego myślenia o człowieku. Tak jak sceptyczne wnioski Hume'a zmusiły Kanta do gruntownej krytyki prawomocności poznania metafizycznego, tak myśl Rousseau wyznaczała mu drogowskaz w myśleniu o człowieku. Analogia ta od razu ukazuje granice swojej trafności, jeśli przypomnimy sobie, jak gruntownemu przeobrażeniu została poddana w dziele Kanta zainicjowana przez Hume'a krytyka rozumu. Wprawdzie *Krytyka czystego rozumu* podtrzymuje w całej rozciągłości sceptyczną konkluzję dotyczącą prawomocności poznania metafizycznego, jaką można znaleźć w pracach Hume'a, ale całkowicie porzuca wyznaczoną przez jego filozofię perspektywę, w momencie gdy ta odmawia prawomocności naukom przyrodniczym, co stanowi bezpośrednią konsekwencję wykazania, że fundamentalne pojęcia metafizyczne, takie jak substancja czy przyczyna i skutek, nie mają oparcia w doświadczeniu empirycznym. Lektura Hume'a stanowi dla Kanta impuls zmuszający go do stworzenia filozofii transcendentalnej, która jednakże w fundamentalny sposób różni się od sceptycyzmu, przenikającego *Traktat*

o naturze ludzkiej. Inaczej kształtuje się Kantowska postawa wobec Rousseau. Postawa ta nie jest pozbawiona dwuznaczności. Z jednej strony dostrzega on słabości jego myśli: wstrząsające nią dwuznaczności, brak niezbędnej dyscypliny myślowej. To są jednak li tylko zewnętrzne przeszkody, która trzeba pokonać, aby dotrzeć do substancji duchowej tego dzieła. Właśnie substancja duchowa, którą wypełnia dzieło Rousseau, czyni z Kanta jego entuzjastę. Ślady wierności – rozwinięcia i uwolnienia jej od pewnych dwuznaczności wobec tej substancji, zdaniem Cassirera, przenikają całość Kantowskiego myślenia o człowieku.

Kim jest jednak Rousseau w oczach Kanta? Z pewnością nie ma wiele wspólnego z tym, kto wszczął wojnę przeciwko rozumowi w imię uczucia. Z pewnością nie jest również tym, kto był postrzegany przez swoich współczesnych jako radykalny krytyk społeczeństwa, który postuluje powrót do natury. Te charakterystyki, których prawdziwość mogą potwierdzać pewne fragmenty meandrycznego dzieła autora *Wyznań*, mogły jedynie odstręczać Kanta od jego myśli. Kant zna Rousseau jedynie z jego dzieł. Dlatego jego dostęp do zawartości myślowej jego książek nie był przesłonięty biograficzną znajomością jego osoby, która, o czym świadczą reakcje zarówno francuskich intelektualistów, jak i współczesnych interpretatorów, często uniemożliwiała trafne odczytanie jego myśli. Odciążenie od wiedzy o jego empirycznej egzystencji, jakim cieszył się w obcowaniu z jego myślą Kant, jak i sposób lektury jego książek, wypływający z wiedzy o konieczności przebicia pancerza retorycznych ornamentów i dotarcia do fundamentalnej myśli, pozwoliła mu wytworzyć sobie bardziej adekwatny obraz filozofii Rousseau.

Dla Kanta Rousseau jest tym, kto dostarcza narzędzi krytyki. Jego krytyka społeczeństwa dokonywana z punktu widzenia *homme de la nature* nie jest w jego oczach wzywaniem powrotu do natury. Regresja do stanu natury jest niemożliwa i zdaniem Kanta Rousseau był tego świadom. Idea stanu natury stanowi kryterium, które pozwala odgraniczyć autentyczne wartości od wartości pozornych. Akceptacja tych ostatnich przez społeczeństwo świadczy o rozmyciu fundamentalnych dla sfery moralnej dystynkcji. Tym, co było tak oburzające dla „wieku rozumu”, w *Rozprawie o naukach i sztukach* było przede wszystkim twierdzenie, że postępowi, jaki poczyniła ludzkość na drodze poznania, nie towarzyszy postęp moralny. Rousseau umożliwił Kantowi uświadomienie sobie, że pomiędzy cnotą a kulturą zachodzi głęboka różnica. Uzmysłowił mu jak wiele zachowań uznawanych przez społeczeństwo za kulturalne traci swój blask, jeśli dysponujemy odpowiednim narzędziem jego krytyki, czyli pojęciem cnoty. Nie wynika z tego, że zachowania kulturalne, formy towarzyskie powinny zostać całkowicie odrzucone. Pojęcie cnoty pozwala im jednak wyznaczyć właściwe miejsce: uroczą ozdobę życia, która nie może jednak przesłaniać faktu, że właściwa istocie ludzkiej godność leży w moralności. W odkryciu tej różnicy pomiędzy kulturą a moralnością Kant upatrywał główną zasługę Rousseau.

Kant uwolnił również myśl Rousseau od przenikającej ją ambiwalencji. Sformułowania, którymi posługiwał się autor *Nowej Heloizy*, pozostawiają wiele wątpliwości co do statusu idei „stanu natury”. Czy jego celem było przedstawienie historii ludzkości, mającej swej początek w stanie natury? Czy zatem słuszne jest sformułowane przez niego twierdzenie, że jest pierwszym „dziejopisem natury ludzkiej”? Fragmenty przedmowy do *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* przedstawiają zupełnie inne rozumienie pojęcia „człowieka naturalnego”. Tam Rousseau twierdzi, że ustanowienie jako punktu wyjścia rozważań o społeczeństwie stanu natury nie jest równoznaczne z wygłoszeniem hipotezy o historycznej drodze, jaką pokonała ludzkość,

lecz pewnym narzędziem, które pozwala adekwatnie oceniać kondycję współczesnego społeczeństwa.

Kant był zbyt krytycznym czytelnikiem Rousseau i zbyt dobrze uświadamiał sobie różnicę pomiędzy moralnością a doświadczeniem, aby dać się przekonać, że rozprawa o nierówności przedstawia empiryczną historię ludzkości. Niezależnie od rzeczywistych intencji Rousseau, stan natury nie jest pojęciem empirycznym, oznaczającym pierwotny stan rodzaju ludzkiego. Posiada znaczenie idealne i tylko dlatego może ujawniać słabości społecznego społeczeństwa.

Analogicznym zabiegiem poddaje Kant teorię państwa stworzoną przez Rousseau. Ta część myśli autora *Wyznań* była przedmiotem gwałtownych kontrowersji. Bardzo często przeciwnicy myśli Rousseau wskazywali, że jego dzieło przenika fundamentalna niekonsekwencja. Podczas gdy *Rozprawa o naukach i sztukach* zawiera radykalną krytykę społeczeństwa i wskazuje na szereg szkód, jakie wyrządza ludzkości stan uspołecznienia, rozprawa o nierówności zawiera opis autentycznej formy życia społecznego. Jak – pytają krytycy – można najpierw wysuwać dezyderat powrotu do natury, a potem pisać traktat o idealnym ustroju państwowym? Rousseau nie podzielał opinii, że jego myśl skazana jest na taki dylemat. Wyjaśniał, że istota jego krytyki społeczeństwa nie wynika z chęci regresji do hipotetycznego, początkowego stadium ludzkości. Korzeniem zła nie jest wszelka forma związku społecznego, lecz wola, która leży u podstaw współczesnego społeczeństwa. To właśnie ta, stanowiąca wynik rozwoju historycznego, forma woli decyduje, że państwo nie jest w stanie spełniać właściwej mu funkcji, czyli urzeczywistnienia sprawiedliwości. Teoria społeczna, proponowana przez Rousseau, ma stanowić remedium na zepsuciu woli.

Rousseau odrzucał wywodzącą się od Arystotelesa tradycję myślenia o polityce, która źródeł utworzenia państwa upatrywała w jakimś instynktowym dążeniu człowieka do życia w społeczeństwie. Nie uznawał istnienia ani pierwotnego instynktu społecznego ani jakiegś potrzeby, która nakazywałaby człowiekowi kierować się ku drugiemu. Człowiekowi można przypisać tylko instynkt zachowania własnej egzystencji. Odejście od tradycji, która ujmowała państwo jako twór naturalny, przybliżyło myśl filozofa z Genewy do tych koncepcji, które za źródło uspołecznienia uznawały dążenie do władzy. Warunkiem stabilności porządku społecznego, czyli przewyciężenie stanu *bellum omnium contra omnes*, jest istnienie absolutnego suwerena, którego władzy podporządkowują się jednostki poprzez rezygnację z części swoich uprawnień. Ta linia myślenia politycznego, której najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem jest Hobbes, znalazła uznanie u Rousseau przede wszystkim ze względu na jej realizm. Jednakże, akceptował on jedynie punkt wyjścia rozważań autora *Lewiatana*. Natomiast w konkluzjach, jakie wyciągnął z braku istnienia popędu społecznego, widział jedynie restaurację antycznej sofistyki, której przedstawiciele również upatrywali w sile i dążeniu do władzy fundamentów państwa. Jako admirator *Państwa* Platona, który w jego oczach jako jedyny adekwatnie przedstawił problem filozofii politycznej, odrzucał w całości ten aspekt dzieła Hobbesa.

Szacunek dla idei prawa, któremu jednostki – zdaniem Rousseau – podporządkowują swoje działanie, wykazuje głębokie pokrewieństwo z Kantowskim myśleniem o etyce. Cassirer wskazuje, że jedno ze sformułowań imperatywu kategorycznego, mianowicie: „postępuj tak, aby maksyma twojej woli mogła jednocześnie każdorazowo zostać uznana za zasadę powszechnego prawodawstwa” jest całkowicie zgodna z myślą społeczną Rousseau. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* znajdziemy inne sformułowanie imperatywu kategorycznego, które jest świadectwem oddziaływania na myśl

Kanta pedagogicznego aspektu filozofii Rousseau. „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. Wedle Cassirera w tym sformułowaniu dają się odnaleźć ślady fascynacji teorią wychowania, wyłożoną w *Emiliu*. Jej podstawowym przekonaniem jest twierdzenie, że celem wychowania nie jest adaptacja do przesiąkniętego sztucznymi konwencjami społeczeństwa, lecz sam wychowanek. Edukacja ma umożliwić nauczanie się myślenia o sobie jako samoistnym celu oraz wytworzenie w nim poczucia samodzielności. Tylko młodzieniec tak wychowany może stać się dobrym obywatelem.

Chociaż Rousseau dość wyraźnie podkreślał, że w rozprawie o nierówności zainteresowany jest prezentacją zasady, na której powinno być oparte społeczeństwo i za wypaczenie swojej myśli uważał stanowisko tych, którzy w jego umowie społecznej dopatrywali się opisu rzeczywistego faktu historycznego, sformułowania występujące w jego dziele są dalekie od precyzji i dają pewne argumenty tym, którzy przypisują mu wysunięcie pewnej hipotezy empirycznej dotyczącej powstania społeczeństwa. Kant, jak już to uczynił z ideą „stanu natury”, oczyszcza myśl Rousseau i jednoznacznie przyznaje jej status idei. Umowa społeczna zobowiązuje prawodawcę do określonego sposobu stanowienia prawa, tak aby mogło zostać uznane za wyraz woli powszechnej.

Filozofia religii jest najbardziej kontrowersyjnym aspektem myśli Rousseau – uważa Cassirer. Przez swoich współczesnych była uważana za przeciwieństwo tradycyjnej, opartej na dogmatach, wersji chrześcijaństwa, adherenta deizmu. W późniejszym czasie ten obraz uległ radykalnej modyfikacji i w kulcie uczucia, który rzekomo miał stanowić jej podstawę, zaczęto dopatrywać się rzeczywistej ochrony istoty religii przed atakami starającego się odmówić jej prawomocności rozumu. Nawet jednak ta przemiana nie uchroniła tego fragmentu myśli Rousseau przed wykluczającymi się interpretacjami. Podczas gdy jedni uważali je za gruntownie odnowioną wykładnię protestantyzmu, inni dopatrywali się w nim prekursora zapoczątkowanej na początku XIX wieku katolickiej „restauracji”. Mimo, że wiele rozbieżności interpretacyjnych dotyczących myśli Rousseau wywodzi się z jego nazbyt swobodnego sposobu wyrażania, który ujawnia rzeczywiste czy też pozorne sprzeczności, fundamentalne dla zrozumienia jego filozofii religii dzieło, *Wyznanie wiary wikarego sabaudzkiego*, odznacza się przejrzystą konstrukcją. Zdaniem Cassiera, brak w nim charakterystycznych dla innych jego książek nagłych przejść, paradoksalnych konstatacji. Wprawdzie również w tym dziele Rousseau nie pretenduje do precyzji, dyscypliny pojęciowej. Za różnorodnością wyrażań kryje się jednak, wedle Cassirera, spójna myśl, która pozwala uzyskać jednoznaczny obraz jego myślenia o religii.

Fundamentem religii jest etyka. Droga do Boga nie prowadzi przez tradycję, objawienie czy też akceptację pewnych twierdzeń metafizycznych, lecz przez wolność i sumienie. Rousseau odrzuca wszelkie formy zapośredniczenia w relacji człowiek-Bóg. Jego zdaniem, Bóg objawia się pierwotnie w sercu człowieka. Jak jednak można zaufać sercu, którego istotą wydaje się raczej kapryśność, uleganie przeróżnym pokusom, nieustanna zmienność? Czy tak rozumiane serce może rzeczywiście stanowić podstawę myślenia o religii? Rousseau nie ogranicza się jednak do ogólnikowego mówienia o sercu jako źródle religii, lecz dysponuje pewnym kryterium, które umożliwia człowiekowi ocenę różnych impulsów płynących z serca. Tym kryterium jest wolność. Wszystkie poruszenia serca pochodzą z zewnątrz i sprawiają, że rozpoznaje samego siebie jako bierną istotę, opanowaną przez zewnętrzne i wewnętrzne impulsy. Odnaleźć sferę, w której człowiek doświadcza samego siebie jako aktywnego, to odnaleźć podmiot uczucia religijnego.

W przeciwieństwie do sensualistów, Rousseau odrzuca myśl, że Ja jest jedną z danych zmysłowych bądź rezultatem ich połączenia. Jest ono raczej pierwotną aktywnością, spontanicznością, która jest śladem boskości. Tylko ten, kto doświadcza tej spontaniczności, kto zdolny jest do myślenia o sobie jako bycie wolnym, znajdzie drogę do Boga.

Jednak samo uświadomienie swojej wolności nie jest wystarczające do ugruntowania religii. Jej ostatecznym źródłem jest sumienie. Tak jak Kant, Rousseau uważa, że to etyka stanowi prawdziwy fundament religii. Podważenie prawomocności metafizyki nie dotyka istoty religii, ponieważ jej istotą nie jest akceptacja pewnych twierdzeń o naturze Boga, lecz sfera praktyki, działania. Dla obu myślicieli jedyną możliwą formą teologii jest etyko-teologia. Aczkolwiek w dziele Rousseau nie występuje tak dogłębna jak u Kanta analiza metafizyki, to również odrzucał on wszelkie nieufundowane w sferze praktycznej dowody na istnienie Boga. Również w tej problematyce Kant nadaje myślom Rousseau bardziej precyzyjną postać. Stworzenie dystynkcji pomiędzy rozumem praktycznym i teoretycznym, pewnością moralną i dogmatyczną, wreszcie jasne odgraniczenie porządku wiary i wiedzy pozwala Kantowi zachować istotę myśli Rousseau i ochronić ją od wypaczenia.

Goethe nie był profesjonalnym filozofem. Z pewnością można powiedzieć, że wykazywał on wobec filozofii daleko idącą ostrożność. W szczególności stronił, o czym świadczą choćby jego wypowiedzi o Heglu, od wysoce technicznego, zawansowanego dyskursu spekulatywnego. Jest zatem wątpliwe, czy wiedza o sposobie, w jaki Goethe doświadczał dzieła Kanta może przyczynić się do poszerzenia naszej wiedzy o filozofie z Królewca. Druga rozprawa Cassiera dość szybko rozwiewa te wątpliwości. Wprawdzie Cassier nie kryje, że interpretacja Kanta dokonana przez autora *Fausta* jest wysoce idiosynkratyczna, ale pod pewnymi względami jest bardziej trafna niż sposoby, w jakże było odczytywane dzieło autora *Religii w obrębie samego rozumu* przez pierwszych czytelników, bądź co bądź profesjonalnych filozofów. Być może zdecydował o tym fakt, że Goethe miał odpowiedni dystans do dzieła Kanta i był wolny od przesądów, które zagroziły drodze do jego myśli ówczesnym filozofom niemieckim.

Przedmiotem drugiej rozprawy Cassiera, jest wpływ, jaki miała na Goethego filozofia Kanta. Rozpoczyna się od przytoczenia jednej z opinii autora *Fausta*, wypowiedzianych w rozmowie z Eckermannem. „Kant nigdy nie zwrócił na mnie uwagi, choć zgodnie z moją własną naturą kroczyłem podobną drogą, jak on. Moją *Metamorfozę roślin* napisałem, zanim w ogóle coś wiedziałem o Kancie, a jednak jest ona całkiem w duchu jego nauki (s. 66) Jest to wypowiedź o tyle zaskakująca, że myśl Kanta o przyrodzie oddziela głęboka przepaść od poetycko-naukowych dociekań Goethego.

Celem Kanta, którego pierwsze poważne dzieło, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, było rozwinięciem i generalizacją teorii Newtona, była aplikacja metody sformułowanej przez autora *Philosophiae naturalis principia mathematica* do rozważań metafizycznych. Sądził on, że probierzem naukowości teorii przyrodniczych jest jej matematyzacja. Kant ujmuje przyrodę jako zbiór praw, ufundowanych i stanowiących uszczegółowienie najwyższych praw intelektu. Zdaniem Cassiera, głównym celem analizy zasad jest filozoficzne ugruntowanie fizyki Newtona. Kant sądzi, że jedynym kluczem do natury jest myślenie o niej jako zbiorze relacji, które są wyrażane przez naukę w równaniach matematycznych.

Natomiast, dla Goethego taka redukcja różnorodnych fenomenów natury do abstrakcyjnych formuł matematycznych jest niedopuszczalna. Zaproponowana przez Goethego teoria barw była wprost wymierzona przeciwko fizyce Newtona. W próbie

matematyzacji fizyki upatrywał tryumf suchej abstrakcji, która miałaby wnikać w bogactwo życia natury, zadowalała się możliwością czysto formalnego wyrażenia praw przyrody. Wszelkie próby wyrażenia jego teorii metamorfozy za pomocą aparatu matematycznego stanowczo odrzucał. Dla Goethego organem poznania przyrody nie jest rachujący rozum, lecz oko, które obcuje z bogactwem kształtów i jakości. Autor *Promeusza* wolałby, aby fizyka rozwijała się bez pomocy matematyki.

W jakim więc sensie Goethe mógł twierdzić, że jego metamorfoza roślin jest zgodna z filozofią Kanta, skoro zgola odmiennie pojmują rolę, jaką powinna pełnić matematyka w naukach przyrodniczych? Wprawdzie badania spuścizny Goethego wskazują, że wnikliwie studiował *Krytykę czystego rozumu*, ale, jak sam przyznawał, jego rozsądek i talent poetycki zagroziły mu dostęp do *opus magnum* myśliciela z Królewca.

W zdominowanych przez historyków literatury analizach twórczości autora *Metamorfozy roślin* często podkreśla się, że to dopiero za pośrednictwem Schillera Goethe zbliżył się do myśli Kanta. Jednakże, istnieją świadectwa wskazujące, że samodzielnie przyswoił sobie pewne wątki myśli filozofa z Królewca na długo przed spotkaniem z Schillerem. W przeciwieństwie do autora *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka*, którego ukształtowała przede wszystkim *Krytyka czystego rozumu*, Goethe zachwyca się *Krytyką władzy sądenia*. Tym, co odzwierciedla najgłębsze przekonania Goethego, jest identyczny sposób analizy, jakiej Kant poddaje w trzeciej krytyce wytwory sztuki i natury. W krytyce teleologicznej władzy sądenia, w której Kant poddaje krytycznej analizie użycie pojęcia celu w badaniach przyrodniczych, odnajduje potwierdzenie swojego surowego dystansu wobec naiwnej, noszącej wyraźne ślady antropocentryzmu, formy wyjaśnienia teleologicznego. Jak wiadomo, krytyka bezkrytycznego posługiwania się pojęciem celu w odniesieniu do przyrody organicznej jest tylko negatywną stroną nauki Kanta o znaczeniu i funkcji sądów zawierających to pojęcie. Identycznie, jak w innych fragmentach swojej filozofii, po krytyce następuje część pozytywna, w której wyznacza się danej klasie sądów właściwe im miejsce w architektonice rozumu. Kant odrzuca czysto mechaniczny sposób rozpatrywania przyrody organicznej, w czym spotyka się z Goetheańskim widzeniem natury. Jego zdaniem, taki rodzaj rozważań nie może całkowicie zrezygnować z wyjaśnienia teleologicznego. Istotne jest jednak to, aby we właściwy sposób rozumieć taki rodzaj eksplanacji. Kant wprawdzie odmawia uznania prawomocności konstytutywnego zastosowania pojęcia celu, ale przyznaje mu rangę heurystycznej zasady poznania przyrody i maksymy czystego rozumu. Goethe, choć w swoich wypowiedziach i pismach podkreślał przede wszystkim negatywną stronę rozważań Kanta, zaakceptował wyniki tych analiz. Niemniej, ta wspólnota, jak dostrzega Cassirer, jest czysto negatywna, tj. uświadamia nam jedynie to, czego nie akceptowali.

Wedle Cassirera, ścieżką, która uwidacznia pozytywną podstawę bliskości ich stanowisk, jest analiza fundamentalnych idei przyrodniczych dociekań Goethego. Klasy z Weimaru jest twórcą słowa „morfologia” oraz nowego ujęcia zjawisk należących do przyrody organicznej. W myśleniu Goethego dokonuje się przejście od generycznego do genetycznego pojmowania przyrody organicznej. Ten pierwszy sposób myślenia został najlepiej wyrażony w dziele Linneusza, który uważał, że zrozumienie przyrody organicznej wyczerpuje się w stworzeniu klasyfikacji istot ożywionych, stworzeniu tablic, rodzajów, klas. Goethe podkreślał, jak wielkie znaczenie dla rozwoju jego myśli o przyrodzie miało spotkanie z dociekaniem szwedzkiego przyrodnika. Jednakże było to oddziaływanie czysto negatywne, tzn. Goethe odnalazł w jego rozważaniach wyraz odrzucanego przez siebie „sztywnego stylu myślenia”. Tworzenie klasyfikacji pozwala

zrozumieć jedynie produkty, nie zaś proces życia. Goethe nie odrzucał w całości takiego sposobu myślenia, uważał jednak, że musi on zostać uzupełniony przez „idealny sposób myślenia”, który pozwoli człowiekowi przeniknąć twórczość natury. Tym, co chciał zrozumieć Goethe, nie była bowiem *natura naturata*, lecz *natura naturans*.

Kant przezwyciężył „sztywny sposób myślenia” w dwóch dziedzinach. Po pierwsze, jego teoria rozwoju świata materialnego, która głosiła, że Układ Słoneczny powstał z pierwotnej mgławicy, jest świadectwem, że jako przyrodnik był zainteresowany opisem stawiania się materii, a nie tylko jej bytu. Po drugie, w *Krytyce władzy sądenia* zarysował ogólną teorię rozwoju, która przyznawała badaczynie przyrody prawo do formułowania hipotezy o wspólnym pochodzeniu wszystkich organizmów z jednego „pierwowzoru”. Wprawdzie Kant określał ją mianem „awanturniczego ryzyka rozumu”, ale jednocześnie przyznawał, że analogia form, jaka jest dana człowiekowi obcującemu z przyrodą organiczną, całkowicie uprawnia rozum do jej sformułowania.

W owym „awanturycznym ryzyku rozumu” Goethe widział potwierdzenie swojej teorii metamorfozy roślin. W rozwoju tej teorii Cassirer dostrzega coraz silniejszy wpływ filozofii Kanta na myśl Goethego. Najbardziej wyrazistym świadectwem pierwotnego rozumienia tej teorii jest rozmowa Goethego z Schillerem, jaką przeprowadzili po wykładzie w Jenajskim Towarzystwie Badaczy Przyrody. Gdy Goethe nakreślił Schillerowi podstawy koncepcji o praroślinie, ten odpowiedział, że jego roślina symboliczna nie jest doświadczeniem, lecz ideą. Goethe uważał, że Schiller w ten sposób odmawia jego koncepcji znaczenia empirycznego, co było dla niego o tyle przykre, że z jego punktu widzenia teoria metamorfozy dostarczała biologii właśnie nowej, empirycznej podstawy. Niemniej, jak przekonuje Cassirer, reakcja Goethego świadczy o nieporozumieniu, do jakiego doszło w rozmowie z Schillerem. Jako wykształcony kantysta, określając koncepcję Goethego mianem idei Schiller nie miał zamiaru podważyć jej prawomocności. Idea, wedle Kanta, nie jest czymś przeciwstawnym doświadczeniu, lecz jednym z jego konstytutywnych momentów. Pełni funkcję zasady regulatywnej, która nadaje doświadczeniu charakter jedności i zupełności. Niemniej reakcja Goethego świadczy o tym, że w tym okresie życia uważał, że praroślina oznacza konkretny organizm i miał nadzieję, że ostatecznym rezultatem jego studiów przyrodniczych będzie odkrycie jej istnienia. W późniejszym okresie porzucił to przekonanie i zaczął myśleć o praroślinie w inny sposób. Nie wahał się już określić jej mianem idei, czy też symbolu. Jak sam wyjaśniał w jednej z rozmów w lipcu 1830: „Podstawowej maksymy metamorfozy nie można chcieć objaśniać zbyt obszernie; najlepiej, jeśli się powie, że jest ona bogata i produktywna jak idea” (s. 79–80).

Jednym z powodów, które zdecydowały, że Goethe odczuwał bliskość swoich poszukiwań z filozofią Kanta, jest ich wspólny, krytyczny stosunek do dogmatycznej metafizyki. Temu pokrewieństwu nie przeczy spinozizm Goethego, którego fascynowała bardziej strona etyczna filozofii autora *Traktatu polityczno-teologicznego* aniżeli jego teoria metafizyczna. Goethe wystrzega się wszelkiej metafizyki. Czerpie satysfakcję z opisywania życia za pomocą symboli, nie pragnie zaś przeniknięcia jego ostatecznej tajemnicy. Inaczej niż większość mu współczesnych, w dziele Kanta nie widzi jedynie strony negatywnej, ale podkreśla, że największą zasługą królewieckiego myśliciela jest jasne wytyczenie granicy pomiędzy problemami, które mogą być rozwiązane przez skończony rozum a tymi, które pozostaną wieczną zagadką dla znajdującego granice rozumu. Jego zdaniem, pożytkiem, jaki płynie z filozofii Kanta, jest przedstawienie granic poznania. Tylko w ten sposób istota ludzka może uświadomić sobie granice

swojego człowieczeństwa i zrozumieć, dlaczego musi zrezygnować z odpowiedzi na pytania o tajemnicę życia.

Zdaniem Goethego, wielką zasługą Kanta było uratowanie dla kultury niemieckiej pojęcia „geniuszu”. W okresie „burzy i naporu” pojęcie to kojarzyło się przede wszystkim z przelamywaniem granic, naruszaniem zasad, odrzuceniem skostniałych, zewnętrznych konwencji literackich. W skrupulatnych analizach tego pojęcia, przeprowadzanych w *Krytyce władzy sądzienia*, Kant ukazuje wewnętrzny związek, jaki zachodzi pomiędzy geniuszem a ustanowieniem nowych prawideł dla sztuki. Istotą geniusza nie jest wystrzegająca się wszelkich ograniczeń twórczość, lecz ustanowienie nowych prawideł dla sztuki. Kant zastrzega, że to pojęcie może być odpowiedzialnie używane jedynie w odniesieniu do sztuki. Z takim ograniczeniem nie zgadzał się Goethe, który odrzucał ścisłą granicę pomiędzy sztuką i rozważaniami naukowymi. Uważał, że warunkiem koniecznym wglądu w istotę przyrody jest posiadanie daru myślenia, zaś koniecznym dopełnieniem zdolności analitycznych, którymi musi odznaczać się badacz przyrody, jest wyobraźnia. Bezpośrednie przejście od natury do sztuki dokonuje się u Goethego w niemal niezauważalny sposób. Jego zdaniem, poznanie istoty natury może się dokonać tylko za pośrednictwem doświadczenia jej pięknych form. To znaczy, w przeciwieństwie do Kanta, nie uznaje on ścisłej granicy zachodzącej pomiędzy zasadami piękna i prawdy. Tak jak obcowanie z pięknem przyrody umożliwia człowiekowi odkrycie rządzących jej praw, tak badania przyrodnicze znajdują swą bezpośrednią kontynuację w estetycznym postrzeganiu natury. „Komu – pisał – natura zaczyna odsłaniać swą jawną tajemnicę ten odczuwa nieodpartą tęsknotę za jej najgodniejszą interpretatorką – sztuką”.

Książka Cassiera jest świadectwem niezwyklej erudycji i znakomitego stylu. Obfituje ona w szereg interesujących anegdot, cytatów i świadczy o znakomitej znajomości eksplorowanych obszarów. Szczególnie interesująca się wydaje się metoda interpretacji, która polega na przyjęciu za punkt wyjścia jakiejś zaskakującej opinii, która – jak przekonuje następnie Cassirer – jest tak naprawdę konsekwencją dogłębnego zrozumienia myśli danego autora. Taką metodę Cassirer w szczególności obiera w drugiej rozprawie o Goethem i Kancie. Książeczka Cassiera łączy w sobie autentyczne zamiłowanie do badanego przedmiotu z systematycznym podejściem do zagadnień filozoficznych. I na tym być może polega jej największa wartość.

PRZEMYSŁAW BIAŁEK
(Kraków)

STUDIUM O NATURZE I ŁASCE

Marta Przyszychowska, *Nauka o lasce w dziełach św. Grzegorza z Nyssy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, ss. 168.

W polskiej literaturze teologicznej i filozoficznej dotyczącej wczesnego chrześcijaństwa, system myślowy Grzegorza z Nyssy, najbardziej filozoficznego z grona Ojców Kapadockich, nie jest częstym przedmiotem naukowych dociekań. Doczekaliśmy się do tej pory pięciu książek oraz kilkunastu artykułów naukowych. Dość powiedzieć, że wszystkie książki są owocem kilku ostatnich lat, bowiem dwie pierwsze – Elżbiety Kot-