

KRZYSZTOF WIECZOREK
Uniwersytet 1 ski w Katowicach

HISTORIA JAKO SYSTEM

Polemika Ernsta Cassirera a José Orteg y Gassetem

W jubileuszowej ksi dze ku czci *Ernsta Cassirera Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer*, wydanej w 1935 roku z okazji 60 urodzin my licielea przez Oxford University Press pod redakcj R. Klibansky'ego, ukazał si esej José Ortegi y Gasseta *History as a System*. Adresat owego daru ju wkrótce dał dowód, e dedykowany mu tekst przeczytał i nie pozostał oboj tny na jego tre . W najważniejszym dziele okresu emigracyjnego Cassirera—*Essay on Man*, New York 1944 — zawarty jest rozdział *History* (Cz. II, r. X), rozpoc ty wyra nym polemicznym nawi zaniem do Ortegi. Rozbie no pogl dów dwóch wielkich my licielea dotyczy spraw niebagatelnych: okre lenia sensu dziejów oraz relacji mi dzy natur człowieka a histori . Dla pełniejszego zrozumienia stanowisk obu adwersarzy na pocz tek warto przyjrze si nieco bli ej, jakie było tło intelektualne sporu.

José Ortega y Gasset — intelektualista hiszpa ski z cał wiadomo ci nawi -zuj cy do arystokratycznego nurtu narodowej tradycji, duchowy spadkobierca hiszpa skich grandów i hidalgów — dumnych wasali Jego Arcykatolickiej Królewskiej Mo ci, sw formacj umysłów zawdzi czał w du ej mierze tak e kilkuletniemu pobytowi na uniwersytetach niemieckich: w Lipsku, Berlinie i Marburgu. Hiszpa ski temperament¹, poddany wpływom atmosfery intelektualnej niemieckiego rodowiska akademickiego pierwszych lat XX wieku, zaowocował pełnym pasji d eniem do uniwersalnej filozoficznej syntezy. Jej celem miało by jasne (bo podporz dko- wane racjonalistycznemu ideałowi cisło ci i precyzji my lenia²) zrozumienie „sensu

¹ „(...) Tylko tak mógł odpowiedzie na wyzwanie otaczaj cej go rzeczywisto ci człowiek czuj cy si Hiszpanem. Hiszpa sko była form , która nadawała kształt wzbieraj cym w duszy mocom” — pisał S. Cichowicz: *Ortega y Gasset albo pasja tyca*. W: J. Ortega y Gasset *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*. Warszawa 1977, s. 12. Podobnie wypowiadaj si inni badacze Ortegi, np. J. Marias: „Hiszpan mo e uprawia autentyczn filozofi tylko wtedy, gdy ujmuje j w funkcji swojej własnej sytuacji rzeczywistej, zawieraj cej koniecznie cał jego hiszpa sko ” (J. Marias: *Philosophes espagnoles de notre temps*. Paris 1954, s. 13).

² O swym d eniu do ocalenia wszystkiego, co warto ciowe w tradycji filozofii racjonalistycznej, pisał Ortega wielokrotnie. Zob. np. wypowied w eseju *Ni vitalismo, ni racionalismo*: „Filozofia mo e oddycha pełn piersi jedynie w atmosferze, której na imi cisło my lenia, precyzja, abstrakcja. (...) Moja ideologia nie przeciwstawia si rozumowi, zwa ywszy, e nie przyjmuje innego sposobu poznania ni rozumowy” (J. Ortega y Gasset *Ani witalizm, ani racjonalizm*. Tłum. A. Jancewicz. W: tego : *Po co wracamy do filozofii?* Warszawa 1991, s. 131 i 133).

naszych czasów”³. To zadanie wymagało w szczególności wypracowania własnego stosunku do historii. Najpełniejszą próbą określenia owego stosunku jest esej *Historia jako system*.

Ernst Cassirer to niemiecki filozof pochodzenia żydowskiego, urodzony we Wrocławiu w 1874 roku, immatrykulowany w Berlinie 60 lat po śmierci Hegla; student uniwersytetów w Berlinie, Lipsku, Heidelbergu i Marburgu, słuchacz m. in. Georga Simmla i Hermanna Cohena (podobnie jak 10 lat później Ortega). Był umysłem wszechstronnym; wielkim erudytem, poruszającym swobodnie po wszystkich obszarach kultury — od mitów i wierzeń pierwotnych po najnowsze teorie fizyki XX wieku.

Wszechstronnie zainteresowany i rozległe kompetencje decyduje o bliskim pokrewieństwie umysłowym obu twórców. Łączy ich także los wygnanyców. Cassirer, tu podobnie do Hitlera do władzy, został zmuszony do emigracji. Dwa lata spędził w Anglii, kilka w Szwecji, wreszcie w 1941 roku osiedlił się w Stanach Zjednoczonych. Ortega przeżył poza granicami kraju lata obu wojen, które dotknęły Hiszpanię — domową i światową. Wrócił do ojczyzny na krótko w 1946 roku, by się przekonać, że nie ma dla niego miejsca w kraju rządzonym przez ekipę gen. Franco. Ostatnie lata życia filozofa to okres gościnnych wykładów w USA, Anglii i Niemczech.

Cassirer, bardziej konsekwentnie niż jego hiszpański kolega, dążył do zbudowania wielkiej syntezy, obejmującej całość dziejów kultury i wszystkie jej formy podporządkowanej jednej zasadzie interpretacyjnej: filozofii form symbolicznych. Sześć lat intensywnej pracy poświęcił na stworzenie i ogłoszenie drukiem koncepcji wyjaśniania dziejów myśli, czynów i dzieł ludzkich za pomocą „semantyki języka symbolicznego”⁴; do tej samej problematyki wrócił po dwudziestu z górą latach, pisząc za namową angielskich i amerykańskich przyjaciół *Esej o człowieku*.

Niewątpliwie mamy do czynienia z dialogiem dwóch podobnie uformowanych myślicieli, doskonale obeznanych z tradycją kultury europejskiej, z historią filozofii i współczesnymi metodami jej uprawiania. Obaj wynieśli z marburskiej uczelni szacunek dla dyscypliny intelektualnej i ścisłość wywodu, obaj zarazem wyraźnie odczuwali napięcie pomiędzy dwoma stylami myślenia: powściągliwym sceptycyzmem klasyków marburskiego neokantyzmu, krytycznie nastawionych do prób odnowienia metafizyki, a zapłem i rozmachem intelektualnym entuzjastów filozofii życia, przekonanych o przełomowej roli odkrycia nowej transcendentnej rzeczywistości, domagających się właściwie metafizycznego ujścia⁵. Obaj wreszcie dążyli do

³ Por. J. Ortega y Gasset: *Kant. Betrachtungen zur Jahrhundertfeier*. Übersetzt von: U. Weber, H. Weyl: W: Tego: *Gesammelte Werke*. Bd II. Stuttgart 1978, s. 414.

⁴ Uczynił to w trzytomowej pracy *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd I. *Die Sprache*. Berlin 1923; Bd II. *Das mythische Denken*. Berlin 1925; Bd III. *Die Phänomenologie des Bewußtseins*. Berlin 1929. Następnie na użytek czytelników angielskich stworzył dzieło, które miało być „syntetyczną rekapitulacją” trzech berlińskich tomów (por. B. Suchodolski: *Przedmowa do E. Cassirer: Esej o człowieku*. Tłum. A. Staniewska. Warszawa 1977, s. 5), lecz stało się czymś więcej: nowym spojrzeniem na poruszane dawniej problematyki, dokonane z perspektywy „wieku niemieckiego” w świetle nowych doświadczeń i przemyleń autora (Por. E. Cassirer: *Wst p. Tam e. s. 33*).

⁵ Głównym propagatorem idei nowej metafizyki życia był G. Simmel, którego wykładów w Berlinie słuchali obydwaj myśliciele (zob. *Jago Lebensanschauung*. 2 Aufl. Leipzig-München 1922. Kap. I. *Die Transzendenz des Lebens*, s. 1-26).

stworzenia zakrojonej na jak najszersz skal rozumiejcej syntezy dziejów, nie porzucajcej ideałów racjonalizmu, lecz zarazem unikajcej pułapki zbyt w skiego spostrzegania rzeczywistości.

Pułapka to niebezpieczna, gdy „rozum jest w sk sfer analitycznej jasności, znajduj c si mi dzy dwiema niezgł bionymi warstwami irracjonalności (...). Wszystko, co racjonalizm dodaje do wła ciwej pracy rozumu, jest (...) szczególnego rodzaju lepot . Lepota ta polega na celowym niedostrzeganiu irracjonalności, która wypływa (...) z czystego stosowania samego rozumu”⁶. Tak wi c—twierdzi Ortega y Gasset—cho „czyste pojcia s ja niejsze, bardziej jednoznaczne, bardziej odporne od rzeczy z naszego witalnego otoczenia”, to jednak „czysty rozum nie mo e zast pi ycia’.

Natomiast wedle Cassirera, koniecznym warunkiem zrozumienia sensu rzeczywistości i odnalezienia prawdy o człowieku jest wiedza historyczna⁸; ta za nie mo e si posługiwa wyl cznie metodami wła ciwymi dla nauk ścisłych. Cho „człowiek yje w rodowisku fizycznym” i „jest rzecz ocywist , e te fizyczne warunki trzeba bada metodami fizycznymi”, wszak e te „rzeczywistości w historii nie jest jednolite nast pstwo zdarze , lecz ycie wewn trzne człowieka”, którego „nie mo na antycypowa , zamykaj c w abstrakcyjnej formule ogólnej, nie mo na go redukowa do sztywnego schematu. (...) wiat historii jest uniwर्सum symbolicznym, nie za uniwर्सum fizycznym”. „Je li jednak pogl d ten jest słuszny, to jest rzecz niemo liw «podporz dkowa » nauk historyczn metodzie nauk ścisłych. (...) Historia nale y do dziedziny hermeneutyki, a nie do dziedziny nauk przyrodniczych”.

Warunkiem powodzenia programu rozumiejcej syntezy dziejów jest zatem w obu przypadkach przekroczenie ogranicze metodologicznych, które czyni niemo liwym „jasne uchwycenie sensu naszych czasów”⁹ za pomoc procedur badania i wnioskowania wła ciwych naukom ścisłym oraz czysto racjonalistycznej filozofii¹⁰. Podobnie jak Kartezjusz, zarówno Ortega, jak Cassirer s wiadomi , e aby zbudowa system, trzeba rozpocz od krytycznej refleksji nad metod . W tej materii jednak postulaty i kierunki poszukiwa obu my licieli ró ni si ju wyra nie i zdecydowanie. Przyjrzyjmy si zatem owym ró nicom.

⁶ J. Ortega y Gasset: *Ani witalizm...*, op. cit., s. 138.

⁷ Tego : *Zadanie naszych czasów. W. Po co wracamy do filozofii?* Op. cit., s. 67 i 69.

⁸ „(...) bez historii zabrakłoby nam istotnego ogniwa w ewolucji (...) organizmu cywilizacji ludzkiej. Sztuka i historia s najpot niejszymi instrumentami pozwalaj cymi nam wejrze w natur ludzk . Có by my wiedzieli o człowieku bez tych dwóch ródeł informacji?” (E. Cassirer: *Esej o człowieku*. Op. cit., s. 367. Dalsze cytaty w tym akapicie pochodz z tej samej pracy, s. 368-370 i 358-359 *passim*).

⁹ J. Ortega y Gasset *Kant. Betrachtungen zur Jahrhundertfeier*. Op. cit, s. 414.

¹⁰ Obaj filozofowie s w tym wzgl dzie wyrazicielami typowego dla myli XX wieku przekonania, e ideał racjonalizmu ukształtowany w filozofii i nauce nowo ytnej, jest ródelem redukcjonistycznej wizji wiata, gdy pozwala na poznawcze uj cie i opracowanie tylko tych aspektów rzeczywistości, które poddaj si sformalizowanemu procedurom wnioskowania, operuj cym wielkociami mierzalnymi lub poj ciami pozostaj cymi z nimi w ścisłym zwi zku logicznym. Pogl d ten podzielało wielu my licieli; nie ostatnim z nich był E. Husserl, który w pracy *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna* obszerne uzasadnił tez , i „wizja wiata jako zamkni tego zbioru ciał materialnych daj cych si w sposób wyczerpuj cy okre li przez pomiar oraz koncepcja nauki dotyczcej tego jedynie, co mierzalne, co policzalne, jest zaw eniem sensu pierwotnej idei racjonalności” (Por. S. Walczewska: *Od tłumaczki*. W: E. Husserl: *Kryzys nauk...* Kraków 1987, s. IV).

Mo e my „zrozumie ycie wlasne i cudze, ycie dnia dzisiejszego i innych epok” — twierdzi J. Ortega y Gasset — dzi ki temu (ale te jedynie dzi ki temu), e „struktura ycia zale y nade wszystko od prze wiadcze , w których [człowiek] tkwi”. Aby zrozumie „zdumiewaj c rzeczywisto ” ycia jednostki, narodu lub epoki, trzeba dotrze do przekonania motywuj cych konkretne ludzkie decyzje „co do otaczaj cych rzeczy, innych ludzi i siebie samego”, gdy „to one s podstaw naszego ycia”. Z kolei owe przekonania s zrozumiale dlatego, e poddaj si jednemu porz dkowi, „tworz pewn struktur oraz hierarchi ” i dzi ki temu wla nie „mo e my odkry ich utajony porz dek, a zatem zrozumie ”¹¹. Innymi słowy, „dzieje s swoistym systemem—systemem ludzkich do wiadcze tworzcych pewien nieodwracalny i jedyny ci g”¹². Jest tak dlatego, e panuj ca w danym okresie historycznym struktura zbiorowych przekonania w sposób nieprzypadkowy generuje okrelony system przekonania nastepnej epoki. Systemy te nawarstwiaj si kolejno na siebie, ka dy nastpny zawiera w sobie wszystkie poprzednie wraz z ocen skutków faktycznie podj tych działa , opartych na ywionych niegdy przekonaniach. Dlatego wla nie ci g przemian historycznych jest nieodwracalny. Człowiek XX wieku zna i rozumie przesłanki oraz motywy kieruj ce działaniami ludzi yj cych w poprzednich stuleciach, podczas gdy my liciel dziewi tnastowieczny nie posiadał adnej pozytywnej wiedzy dotycz cej ycia ludzi i narodów dzi , w XX stuleciu. „A zatem mo na rzec o człowieku prócz tego, e jego byt jest zmienny, to równie , e jego byt wzrasta, a przez to robi post py. (...) Dzisiejszy Europejczyk jest inny od tego, jakim był 50 lat temu, jego obecny byt zawiera jednak równie ten sprzed pół wieku”. W odró nieniu od zwierzt, które nie potrafi korzysta z dziedzictwa wiedzy nabytej przez przodków, „człowiek rozpoczyna sw drog od pewnej dodatkowej wielko ci, któr rozbudowuje w kolejnych etapach rozwoju osobniczego”¹³.

Racjonalna struktura dziejów odsłania si przed krytycznym umysłem badacza, umiejcego po ród tysicy przypadkowych szczegółów wyodr bni zasadnicz lini przemian. Kto umiejtnie szuka rozumiejcej syntezy, ten „dostrze e wiele szczegółów b d cych niepojm tym dziełem przypadku. Zasadnicze rysy rzeczywisto ci oka si jednak doskonale zrozumiale, gdy spostrze e, e [on sam] jest taki, jaki jest, ostatecznie dlatego, i takim jest społecze stwo, w którym yje, «człowiek zbiorowy»; jednocze nie sposób ycia społecze stwa stanie si bardziej zrozumiały, gdy odnajdzie w nim charakteryzuj ce go w okresie wcze niejszym przekonania, uczucia, upodobania. Nasza analiza mo e w ten sposób si ga coraz dalej w przeszło ”¹⁴.

Cały wy ej streszczony wywód jest, jak dot d, całkowicie zgodny z klasycznym ideałem racjonalizmu. Badacz stawia sobie za cel odkrycie racjonalnej i inteligibilnej struktury dziejów oraz proponuje tak metod interpretacji i porz dkowania faktów historycznych, która zapewnia mo liwo realizacji zamierzonego celu. Podstaw owej metody tworzc dwa postulaty, a wla ciwie dwie hipotezy: pierwsza, e warun-

¹¹ J. Ortega y Gasset *Dzieje jako system*. Op. cit, s. 173-174 *passim*.

¹² Tam e, s. 199.

¹³ Tam e, s. 197-198.

¹⁴ Tam e, s. 199.

kiem wystarczająco zrozumiałe ci dziejów jest mo liwo rekonstrukcji hierarchii i struktury przez wiadcze, charakteryzujących styl myślenia i preferencje wszystkich poszczególnych epok, oraz druga, że owe struktury przekonania układają się w postępująco coraz doskonalszych aproksymacji prawdy i coraz wartościowszych przesłanek, skutecznych i celowych działań. Jaki zatem powód skłonił Ortega do sformułowania ostrej i radykalnej krytyki racjonalizmu? Powody są dwa. Pierwszy, zaledwie zasygnalizowany w tekście eseju, wiąże się z charakterystyką formalnej struktury przekonania, charakteryzujących „wielki witalny” przedstawicieli danej epoki historycznej. Drugi — wymagający bardziej uwagi — wypływa z Ortegańskiej koncepcji prawdy. Omówmy kolejno obie kwestie.

„Rozpoznanie jakiegoś ludzkiego istnienia — człowieka, narodu, epoki — rozpoczyna się od sporządzenia rejestru cechujących je przekonania” pisze Ortega. Potem natychmiast dodaje, że celowo użył słowa „rejestr”, a nie „system”, ponieważ przekonania wywone przez jednostki, których w określonych okolicznościach społecznych i historycznych, z reguły nie tworzą logicznie uporządkowanego systemu. „Wierzenia, które współistnieją w życiu człowieka, które je podtrzymują, pobudzają i prowadzą, są niekiedy niespójne, sprzeczne lub co najmniej niepowiązane ze sobą”¹⁵. Błędem, i to kardynalnym, byłaby zatem rekonstrukcja wiatopoglądu człowieka minionych czasów oparta na założeniu, że człowiek ten w swoim życiu kierował się wyłącznie zasadami należącymi do zbioru logicznych konsekwencji jakiejś jednej, niesprzecznej i spójnej teorii. Z drugiej strony wszakże równie niesłuszne byłoby mniemanie, że rejestr przekonania składających się na stosunek człowieka do rzeczywistości jest całkowicie chaotyczny, przypadkowy i nie podporządkowany żadnym regułom. Gdyby tak było, owe przekonania „stanowiłyby kłopotliwie nie poddające się jednemu porządkowi, a tym samym nie dające się zrozumieć; poznanie życia ludzkiego byłoby przeto niemożliwe”.

Jednak w rzeczywistości — twierdzi Ortega i Gasset — rozum potrafi odnaleźć w pozornym chaosie wyraźny porządek, tyle, że nie jest to porządek logicznego wynikania, lecz porządek funkcjonalny. „Wierzenie nie jest operacją «intelektualnego» mechanizmu, lecz funkcją istoty wyżej jako takiej, funkcją ukierunkowaną jej zachowania, jej zadania. (...) Prze wiadczenia (...) mają zawsze ułożenie witalne i funkcjonują jako prze wiadczenia wzajemnie się wspierające, scalające i łączące (...); słowem, upodabniają się do członków jakiejś struktury (...), mają zawsze określony architekturę i przestrzegają pewnej hierarchii”¹⁶. Owa „architektura przekonania” staje się jednak uchwytana i zrozumiała nie w wyniku immanentnej analizy wypowiedzi i słów, lecz dopiero wtedy, gdy zostaną one odniesione do szerszego kontekstu, który Ortega określa terminem „życie”. Porządek życia różni się istotnie od porządku myślenia, co jednak nie znaczy, że by w ogóle nie dało się myślenie ogarnąć. Bowiem rozum ludzki, zdaniem Ortegi i Gasset, „potrafi myśleć o rzeczach najbardziej sprzecznych z myśleniem”¹⁷.

¹⁵ Tamże, s. 173.

¹⁶ Tamże, s. 174.

¹⁷ Tamże, s. 192.

Niestety, ka dego, kto by w tym miejscu oczekiwał konkretnych wskazówek metodologicznych wyja niaj cych, jak nale y si postu y rozumem, by osi gn tak paradoksalny efekt, czeka gorzkie rozczarowanie. Na sprowokowane przez siebie samego pytanie, autor eseju udziela klasycznej odpowiedzi wymijaj cej, bardziej godnej zrcznego polityka ni filozofa: „Prosz mi wybaczy , e ze wzgl du na szkicowy charakter pracy przerw w tym punkcie rozwa nia i zrezygnuj z wyjawnienia pewnych pojawiaj cych si niejasno ci”¹⁸. Prosz zatem wybaczy i autorowi niniejszewgo szkicu, e poprzestaj c na tym stopniu przybli enia omawianej koncepcji, przejdzie do rozwa enia drugiej przesłanki Ortega skiej refutacji nowotywnego racjonalizmu.

„Pod nazw «prawda» kryje si problem niezmiernie dramatyczny” — pisał Ortega y Gasset w *El tema del nuestro tiempo*. „Jak przybli y si do prawdy jednej i niezmiennej pozostaj c w obr bie ludzkiej witalno ci, b d cej z natury zmienn i odr bn dla ró nych jednostek, ras i stuleci?”¹⁹.

Konflikt mi dzy racjonalizmem a relatywizmem, które jednostronnie — ka dy ze swej strony — ujmuj tylko wybrane aspekty istoty prawdy, mo e zosta za egnany dzi ki spostrze eniu, e człowiek jest istot biologiczn tak ukonstytuowan i uposa on , i prawda nale y do sfery jej potrzeb, a instrumentem słu cym zaspokajaniu potrzeby prawdy jest umysł. „My lenie jest funkcj yciow tak sam jak trawienie czy kr enie krwi. (...) We wszystkich trzech przypadkach chodzi o potrzeby yciowe. (...) We mnie jako jednostce organicznej odnajduje moje my lenie sw przyczyn i uzasadnienie: stanowi otó narz dzie mojego ycia, którym ycie rz dzi i reguluje”. „(...) Zjawisko my lenia ma wi c podwójne oblicze: z jednej strony rodzi si ono z yciowej potrzeby jednostki i rz dzi nim prawo subiektywnej u yteczno ci, z drugiej jednak strony polega na odpowiednim dopasowaniu si do rzeczy i kieruje nim wtedy obiektywne prawo prawdy”. „(...) Obywda aspekty s sobie nawzajem niezbdne. Nie mog my le z po ytkiem dla moich potrzeb biologicznych, je li nie my l prawdy. (...) W funkcjach intelektualnych nie potrafi si zatem przystosowa do samego siebie, by sobie u ytecznym, je li nie przystosuj si do tego, co nie jest mn , do rzeczy wokół mnie, do wiata transorganicznego (...). I odwrotnie—prawda nie istnieje, je li nie my li jej podmiot, je li nie rodzi si w jego organicznym bycie akt my lowy zgodny z jego wewn trznym przekonaniem”²⁰. W powy szych dwu postulatach zawiera si w zasadzie cały Ortega ski program restrukturyzacji racjonalizmu. Program ten jest zdecydowanie wymierzony przeciw tradycji kartezja skiej.

Skutecznie — to wr cz oszałamiaj ca—kartezja skiego projektu nowotywnego nauki jest, mi dzy innymi, efektem uwolnienia jej od obowi zku zapytywania o podmiotowe warunki poznania. Jedn z konsekwencji kartezja skiego dualizmu ontologicznego stał si cisły i trwały, bo obowi zuj cy a do naszego stulecia, podział kompetencji mi dzy nauk i filozofii . „Kartezjusz opiera filozofii na podstawowym fakcie istnienia własnego umysłu” — zauwa a Alfred N. Whitehead.

¹⁸ Tam e.

¹⁹ J. Ortega y Gasset: *Zadanie naszych czasów. W: Po co wracamy do filozofii?... Op. cit.*, s. 53.

²⁰ Tam e, s. 58-60 *passim*.

Wskutek tego „nowo ytna filozofia zabarwiona jest subiektywizmem, podczas gdy staro ytni zajmowali stanowisko obiektywistyczne. (...) wiat staro ytny zajmuje stanowisko wobec dramatu wszech wiata, wiat nowo ytny — wobec wewn - trznego dramatu duszy”. Tak dzieje si w filozofii, podczas gdy „obiektywizm wiata redniowiecznego i staro ytnego stał si udziałem nauki”. W dalszej konsekwencji filozofia „wyrzucona przez nauk poza obiektywistyczn dziedzin materii, wycofała si do subiektywistycznej dziedziny umysłu”²¹, podczas gdy nauka mogła si zaj wył cznie ilo ciowymi, mierzalnymi aspektami wiata przyrody, opisywalnymi w j zyku matematyki i zmatematyzowanej fizyki. „Teraz ju wszystko staje si proste” — pisze M. Heller. „Pomi dzy my l cym ja a wiatem zewn trznym istnieje przepa , przepa tak wielka, e bez pomocy Boga Kartezjusz nie byłby w stanie jej pokona ”. Struktura logiczna systemu Descartes’a wykorzystuje jednak umiej tnie pomoc Boga, który staje si wiarygodnym por czycielem dotychczas w tpliwych twierdze o wiecie fizycznym. Wówczas, „maj c za sob por czenie Stwórcy, Kartezjusz mo e zawierzyć wiadectwu zmysłów (...). I tu dochodzimy do sedna kartezja skiej filozofii przyrody: istot materii jest rozci gło . Wszystkie inne własno ci jakiego ciała mo emy, przynajmniej my lowo, zmienia lub usuwa (...) Bada materi mo na wi c badaj c jej kszałty—*more geometrico*, oraz badaj c jej ruchy — *more mechanico*”²².

W ten sposób uzyskujemy racj dostateczn dla uznania prawomocno ci idealizacyjnego modelu nauki: zamiast trudzi si w poszukiwaniu takiego opisu rzeczywisto ci, który uwzgl dniłby wszystkie obserwowalne czynniki i zjawiska, tworzymy model wiadomie uproszczony, zaniedbuj cy wszystkie te zmienne i przygodne okoliczno ci, które nakładaj si na elementarn struktur praw idealizacyjnych. W XVI w. był to zabieg konieczny dla nadania naukowym dociekaniom nowej dynamiki, gdy „bez takiego spreparowania obiektu swoich bada rodz ce si dopiero metody empiryczne byłyby zupełnie bezradne wobec zbyt bogatej rzeczywisto ci. Chc c przej od spekulacji do zmatematyzowanej empirii, trzeba było dokona zabiegu uproszczenia” — przyznaje M. Heller²³.

Jednak dzi , po trzech wiekach rozwoju zmatematyzowanych nauk empirycznych o przyrodzie, mo na mie nadziej , e dojrzeli my do wiadomego przewyci enia owych uproszcze ; tak potrzebnych w pocz tkowej fazie rozwoju nauki nowo ytniej, a tak kr puj cych obecnie. Tym bardziej, e to, co stanowiło wielk szans dla nauki u progu XVII wieku, dzi staje si powodem wielu rozczarowa , a nawet utraty zaufania do wiedzy naukowej — oto, co ma do powiedzenia na ten temat José Ortega y Gasset „Nauka jest w niebezpiecznej stwie. Nie s dz , bym mówi c to przesadzał (...). Nauka potrafi dzi odpowiedzie z bajecz n dokładno ci na wiele pyta dotycz cych tego, co si dzieje na najodleglejszych gwiazdach czy w najdalszych galaktykach, i słusznie jest z tych osi gni dumna”; lecz zarazem nauka „powinna stara si by równie nauk o człowieku. Co zatem maj dzi z wła ciw sobie cisło ci do powiedzenia nauka i rozum o tym tak pal cym i tak

²¹ A. N. Whitehead: *Nauka i wiat współczesny*. Tłum. S. Magala. Warszawa 1988, s. 146-148 *passim*.

²² M. Heller, J. yci ski: *Wszech wiat—maszyna czy my l?* Kraków 1988, s. 59.

²³ Tam e, s. 60.

bliskim im problemie? Otó nic! (...) czy nie przynosi to wstydu? (...) Rzecz to tak niebywała, i przynajmniej odkrywa przed nami swój przyczyn. Dzi ki niej mo emy stwierdzi, e nauka, e rozum, w którym zło ył sw społeczn wiar współczesny człowiek, jest, mówi c ci le, jedynie nauk fizyczno-matematyczn, a tak e (...) biologiczn, w sumie wi c tym, co nazywa si przyrodoznawstwem lub przyrodniczym rozumem”, którego „bezspreczny tryumf nad siłami przyrody (...) nie tuszuje faktu pora ki w odniesieniu do cało ci naszego istnienia”²⁴.

Wszak e w tpiwym sukcesem, o jeszcze bardziej w tpiwym po ytku, byłoby poprzeszanie na samym stwierdzeniu faktu bezsilno ci i niekompetencji nauki w odniesieniu do wielu pyta pilnie domagaj cych si odpowiedzi. Ortega zatem posuwa si o krok dalej i formuluje propozycj przewyci enia kryzysu nauki: je li nie chcemy odda pola najrozmaitszym irracjonalnym lub antyracjonalnym pseudo-naukowym spekulacjom — a takich w naszym stuleciu nie brakuje — trzeba poszerzy formuł racjonalno ci. „Rozum przyrodniczy”, którego historyczna rola została ju wła ciwie skonsumowana, powinien zosta uzupełniony rozumem witalnym” (*la razón vital*), odpowiedzialnym za zagospodarowanie dziedziny przedmiotowej ycia, ujmowanego w swej nieredukowalnej konkretno ci jako „rzeczywisto radykalna, podstawowa, do niej bowiem odnosimy wszystkie inne, poniewa ka da z nich, faktyczna lub domniemana, musi w ten czy inny sposób w niej si ukaza ”²⁵. Za rozum witalny posiada swe komplementarne dopełnienie w „rozumie historycznym” (*la razón historica*), którego zadaniem jest odsłoni cie i opisanie „tej postaci rzeczywisto ci, która si ostała i której nie po wi cono dotychczas dostatecznej uwagi”. Jest ni historia, „albowiem jest to rzeczywisto transcendentna. (...) Nale y w samych dziejach odnale ich oryginalny i autochtoniczny rozum”, tak bowiem „spełni si objawienie rzeczywisto ci transcendentnej wobec wszystkich teorii wypracowanych przez człowieka i w których jest on zawsze obecny’.

Rozum witalny, wespół z rozumem historycznym, prowadz do zdynamiczowania obrazu człowieka. Celem poznania nie jest ju odsłoni cie niezmiennej natury bytu. W przeciwie stwie do Descartes’a—który za atrybuty konstytutywne substancji uznał (w zgodzie z tradycj filozoficzn, bior c swój pocz tek od Parmenidesa) to i tylko to, co niezmienne, niezale ne od wszystkich okoliczno ci, bez czego substancja jako taka nie dałaby si pomy le —rozum witalny i historyczny bierze za podstaw charakterystyki człowieka konstytutywny charakter zmiennie ci: yj c, człowiek „staje si ” i „odstaje si ”. „Człowiekowi przytrafiaj si najró niejsze formy bytowania (...) *bycie* — u człowieka—to czyste *dzianie si z nim czego* : jemu to «przytrafia si by » stoikiem, chrze cijaninem, racjonalist czy witalist . (...) Człowiek nie jest przypisany na stałe adnej z tych form: przechodzi przez nie (...). I tu pojawiaj si przed nami autentyczny «byt» ludzki, który tylko czeka na nasze badania. Człowiek jest tym, co mu si przytrafiło, tym, czego dokonał. (...) Podsumowuj c, *człowiek nie ma natury, ma tylko... histori* ”²¹.

²⁴ J. Ortega y Gasset *Dzieje jako system...*, op. cit., s. 179-180.

²⁵ Tam e, s. 173.

²⁶ Tam e, s. 202-203.

²⁷ Tam e, s. 196-197.

Recept Ortegi y Gasset na przezwycięzenie kryzysu racjonalizmu jest więc „racjonalizm”, który umoliwia zrozumienie dziejów jako systemu i dzięki temu ma szansę stać się „doktryną, która wystarczący co wytłumaczyłaby całość przeszłości”²⁸. Koniecznym warunkiem sukcesu owej doktryny jest wszakże przebudowa samych podstaw naszego myślenia, gdy rozum witalny i historyczny presuponuje nową metafizykę — metafizykę, która odrzuca ontologię, ponieważ jej centralną i pierwotną kategorią jest nie „bycie”, lecz „życie”²⁹.

*

Tak zaprojektowanej ingerencji w podstaw europejskiej kultury intelektualnej nie miał zamiaru zaakceptować Ernst Cassirer. Był on bowiem przekonany, że proste zastąpienie jednej metafizyki inną — jest zabiegiem jałowym i nie rokującym nadziei na zadowalające rozwinięcie. Jego zdaniem, „nie rozwijemy konfliktu pomiędzy byciem a stawianiem sobie, konfliktu, który Platon w *Teajtecie* określił jako zasadniczy temat greckiej myśli filozoficznej, jeżeli ze świata natury przejdziemy do świata historii”³⁰.

Cassirer zdaje się z góry przyjmować za pewnik, że projektowana przez Ortegę y Gasset „metafizyka życia” odziedziczy te same błędy, za które Kant piął się w *Krytyce czystego rozumu* metafizyk uprawianych w szkole Christiana Wolffa³¹. Sama ona, jak przystało na neokantystkę wychowankę szkoły marburskiej, przyjmuje w punkcie wyjścia zupełnie inną perspektywę. „Od czasu *Krytyki czystego rozumu* — pisze Cassirer — dualizm między byciem a stawianiem sobie przyjmujemy raczej jako dualizm logiczny, a nie metafizyczny. (...) Nie uważamy substancji i zmiany za różnicę dziedziny bytu, lecz za warunki i założenia naszego poznania empirycznego. (...) Musimy więc zakładać, że znajdujemy je we wszystkich formach ludzkiego doświadczenia”³². Widac w szczególności, że Cassirer realizuje tu ten jedyny model metafizyki, jaki przewidział Kant w *Krytyce...* i w *Prolegomenach*, mianowicie metafizykę „jako odkrywany na drodze logicznej zespół apriorycznych

²⁸ Tamże, s. 204.

²⁹ Por. J. Ortega y Gasset: *Que es filosofía?* Madrid 1958, s. 220. Szerzej o Ortegowskiej „metafizyce życia” zob.: K. Wieczorek: *Zarys antropologii filozoficznej J. Ortegi y Gasset*. „Folia Philosophica” t. 14, Katowice 1984.

³⁰ E. Cassirer *Esej o człowieku*. Op. cit., s. 321.

³¹ „Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznawczych szczególnym losem: dręczące go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelkie możliwości (...), więc czuje się zmuszony uciec się do zasad, które wykraczają poza wszelkie możliwości posługiwania się doświadczeniem. (...) Przez to jednak stacza się w mrok i sprzeczność, po których może wprowadzić wnioski, a gdzieś u podłoża a muszę kryć się błędami, ale ich nie mogę odkryć (...). Otóż pole bitwy tych niekończących się nigdy sporów nazywa się metafizyką” (I. Kant *Krytyka czystego rozumu*, t. 1. Warszawa 1987, s. 7-8). R. Roßdski wszakże zwraca uwagę (za Eduardem von Hartmannem), że „tym, ku czemu kierowała się jego [Kanta] uwaga, była ówczesna metafizyka racjonalistyczna, pozostająca pod przemożnym wpływem słynnej wówczas w Niemczech szkoły Christiana Wolffa” (R. Roßdski: *Kant i Heidegger a problem metafizyki*. Kraków 1991, s. 15).

³² E. Cassirer: *Esej o człowieku*. Op. cit., s. 322

warunków mo liwo ci do wiadczania, poznania i s dzenia³³. On tak e — podobnie jak krytykowany przeze Ortega—odrzuca rozumienie bytu przedmiotowego jako danego, dost pnego poznaniu w swej nieziennej naturze. Czyni to jednak z zupełnie innych powodów: byt jest dla Cassirera „wynikiem cało ciowego uj cia my lowego”. Jest to zgodne ze stanowiskiem H. Cohena i P. Natorpa, którzy „zamiast o obiekcie, woleli mówi o procesie obiektywizacji, o tworzeniu si wiata obiektywnego w cistej korelacji strony podmiotowej i przedmiotowej”³⁴. W Cassirerowskim uj ciu rzeczywisto ci nie ma ani ladu kartezjskiego dualizmu. Podmiot poznania nie zostaje przeciwstawiony przedmiotowi jako czemu ju ukonstytuowanemu w swym obiektywnym bycie, a potem dopiero wybranemu przez podmiot i umieszczonemu w horyzoncie aktów poznawczych. Tez o substancjalnej ró nicy mi dzy podmiotem a przedmiotem, ró nicy generuj cej absolutn i nieprzekraczaln granic pomi dzy wiatem „wewn trznym” i „zewn trznym” uwa a Cassirer za bł dn . Przyczyn owego bł du jest automatyczne przeniesienie relacji mi dzy *poj ciami* w sfer *obiektów mo liwego do wiadczania*: „w ten sposób metafizyka przekształca to, co logiczno-korelatywne, w to, co rzeczowo-przeciwstawne. (...) Gdy «rzeczy» i «duch» zostan oddzielone poj ciowo, to wyst puj one natychmiast jako dwie oddzielne sfery przestrzenne, jako wiat zewn trzny i wiat wewn trzny, pomi dzy którymi nie ma adnego zrozumiałego, przyczynowego po rednika”³⁵.

Tymczasem analiza struktury do wiadczania wskazuje, e „przeciwie stwo subiektywnego i obiektywnego (...) słu y coraz ci lejszej organizacji do wiadczania”, nie ma wi c charakteru absolutnego. Do wiadczanie bowiem mo e przybiera ró ne formy, pocz wszy od „bezo redniego do wiadczania, wolnego jeszcze od refleksji”, któremu „jest jeszcze zupełnie obce przeciwie stwo «subiektywnego» i «obiektywnego», poprzez serie do wiadczane naukowych obejmuj cych ró ne aspekty zjawisk, gdzie Jedna i ta sama tre do wiadczania mo e by obiektywna lub subiektywna, zale nie od tego, do jakich logicznych punktów odniesienia b dziemy j relatywizowa ”, a do zako czonej, naukowej postaci (...) obiektywizacji”. W owej zako czonej postaci mamy do czynienia z „rzecz ” *resp.* „przedmiotem” jako rezultatem syntezy dozna zmysłowych z aktem logicznego uzupełnienia. W poszczególnych bezpo rednich postrzeniach uzyskujemy bowiem tylko „niepowizane, rozdzielone w czasie masy percepcji, podczas gdy *poj cie przedmiotu* wymaga całkowitego wypełnienia szeregu czasowego” i wyposa enia owego *poj cia* w trwało i ci gło , niedost pn bezpo redniemu poznaniu ze wzgl du na ograniczenie warunków do wiadczania, zatem „my l musi hipotetycznie podbudowa byte mpiryczny”, a „podbudowa ta nie jest niczym innym ni stałym wewn trznym porz dkwaniem samego bytu”.

Na podstawie analizy natury ludzkiego poznania mo na zatem powiedzie , e podmiot mo e posiada wiedz o rzeczywisto ci jedynie dzi ki temu, i sam ucze-

³³ Przychyliam si w tym miejscu do zaproponowanej przez J. Rolewskiego interpretacji Kantowskiego projektu metafizyki. Zob. J. Rolewski: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991, r., s. 270-278.

³⁴ J. Sójka: *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*. Warszawa 1988, s. 7.

³⁵ W tym i nast pnym akapicie cytuj fragmenty pracy E. Cassirera *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Berlin 1910. Cyt. za: H. Buczy ska: *Cassirer*. Warszawa 1963, s. 105-112 *passim*.

stniczy w jej [tzn. rzeczywistości] stawianiu się. W miejsce kartezjańskiego dualizmu widzimy więc u Cassirera powrót do klasycznej, greckiej koncepcji jedności bytu i poznania: „przecie system wiedzy do wiadczałnej tworzy jedno, która na przekór wszystkim przeciwstawieniom pozostaje jedności. Rozwój nauki nie zmienia swego celu mimo zmiennych losów metafizyki. Kierunek tego rozwoju musi być zatem jasno określony, bez założeń dualizmu pojęć metafizyki”³⁶.

Identyczny proces syntezy faktyczności z aktywnością poznawczą, budowania wiedzy w wyniku uczestnictwa w stawianiu się rzeczywistości zachodzi tam, gdzie tym, co poznawane, jest historia. W przekonaniu Cassirera „tylko istota pragnąca i działająca, projektująca przyszłość, determinująca jej dzieki swej woli, może mieć «historię» jedynie ona może posiadać wiedzę o takiej historii, ponieważ stale wytwarza, i tylko w tej mierze, w jakiej ją wytwarza. (...) wiadomo historyczna opiera się w ten sposób na wzajemnym przenikaniu i interakcji działania i wyobrażenia: na rozumieniu i pewności, z jaką *ja* jest zdolne rzutować przed siebie obraz przyszłego bytu i dostosowywać wszystkie swoje akty do tego obrazu. Odnajdujemy w tym całą siłę i głębię symbolicznego sposobu «przedstawiania»; bowiem to symbol wybiega, by tak rzec, na spotkanie rzeczywistości, pokazuje i toruje jej drogę. Nie kieruje spojrzenia prosto na to, czym jest i była, lecz najwzyczajniej podejmuje się w jednej chwili i za jednym zamachem uczestnictwa w stawianiu się samej rzeczywistości”³⁷.

Specyfik poznania historycznego jest konieczność uzupełnienia fizycznych metod badawczych o metody pozwalające na uchwycenie symbolicznego sensu przedmiotów historycznych. „ródła [historyczne] nie są rzeczami fizycznymi w zwykłym sensie tego słowa. (...) Historyk, podobnie jak fizyk, żyje w świecie materialnym. A przecie tym, co znajduje na samym początku swych badań, nie jest wiat przedmiotów fizycznych, lecz wiat symboliczny — wiat symboli. Przede wszystkim musi się nauczyć odczytywać te symbole”³⁸. Realizacji tego celu służyła rozwijana przez Cassirera jako najważniejsze dzieło jego życia — filozofia form symbolicznych. Tędy wiedzie droga do postulowanej przez Jose Ortega y Gasset rehabilitacji nauki.

„Ogromnie wiele zagadnień pozostawia nauka nietkniętymi, istniejące bowiem metody nie są w stanie ich zgłębić” — pisał Ortega. „Rozum fizyczny nie może nam nic jasnego o człowieku powiedzieć. Doskonale! Znaczy to, że musimy z całą stanowczością wyzbyć się traktowania ludzkiego fenomenu na sposób fizyczny i naturalistyczny”³⁹. Pod tym wywodem Cassirer mógłby ze spokojnym sumieniem złożyć swój autograf. Ich drogi rozchodzą się nieco dalej. Tam, gdzie Ortega postulował badanie rzeczywistości metodami rozumu witalnego i historycznego, wychodzą od spontaniczności fenomenu życia i ujmują dzieje jako zasadniczo zrozumiały ciąg kolejno po sobie następujących, funkcjonalno-organicznych struktur

³⁶ Tamże, s. 106.

³⁷ E. Cassirer *Die Philosophie der symbolischen Formen*. Bd III. *Die Phänomenologie des Bewußtseins*. Berlin 1929. (Cyt. za: J. Sójka, op. cit., s. 12).

³⁸ Tęgo: *Esej o człowieku*. Op. cit., s. 326.

³⁹ J. Ortega y Gasset *Dzieje jako system...*, op. cit., s. 180-181.

prze wiadcze zbiorowych, tam Cassirer widzi tylko now , bł dn metafizyk . Wła ciwym kluczem do zrozumienia ludzkiego ycia i ludzkich dziejów — a wszak to wła nie, jest ogólnym tematem i ostatecznym celem wiedzy historycznej⁴⁰ — mo e sta si jedynie „odczytywanie i interpretowanie dokumentów i zabytków nie tylko jako martwych reliktyw przeszło ci, lecz jako ywych przekazów”, dzi ki „dodaniu do faktycznej rekonstrukcji — rekonstrukcji symbolicznej” (s. 329). Us-tawiczne odkrywianie sensów symbolicznych pozostawionych w ludzkich dziełach, jest przywilejem i obowi zkiem historyka. Obowi zkiem wobec tych, którzy — pozostawiaj c w ród nas materialne lady swej egzystencji i wyposa aj c je w zna-czenie, czytelne dzi ki wysiłkowi interpretacji — „odwa yli si rzuci wyzwanie pot dze czasu”, „utrwali i unie miertelni ycie ludzkie”, „przerwa ła cuch swej indywidualnej i efemerycznej egzystencji” (s. 340-341). Ten zamiar mo e si po-wie tylko wtedy, gdy pozafizyczny sens ludzkich dzieł b dzie stale odnawiany i przypominany, bowiem „przedmiot materialny (...) zachowuje t sam natur , póki nie zmieni jej lub nie zniszcz siły zewn trzne. Ale dzieła ludzkie (...) ulegaj zmianie i zniszczeniu nie tylko w sensie materialnym, ale tak e duchowym. Je li nawet trwaj nadal, to egzystencja ich jest ustawicznie zagro ona utrat znaczenia”; „przedmioty historyczne -istniej naprawd jedynie tak długo, jak długo o nich pami tamy, przy czym akt pami ci musi by ci gły i nieprzerwany” (s. 341-342).

Konieczno ochrony pami ci o dorobku historycznym wynika nie tylko z mo-ralnego zobowi zania wobec jej twórców. Mo e nawet wa niejsze ode jest to, e odczytywanie historii w sposób istotny wzbogaca nasz wiedz o nas samych. Cassirer podkre la: „chc c posiada wiat kultury, musimy zdobywa go na nowo przez historyczne przypomnienie. Ale przypomnienie nie oznacza jedynie aktu odtworzenia. Jest to akt konstruktywny — nowa intelektualna synteza” (s. 342). Dzi ki niej dramat dziejów „staje si przedmiotem naszego bezpo redniego do-znania” (s. 375), a „historia jest instrumentem naszego samopoznania, niezbdnym narz dziem pozwalaj cym nam budowa nasz ludzki wiat” (s. 377).

*

Zatem spór toczy si o status ontyczny dziejów. Dla Ortegi dzieje s autentycznie transcendentn rzeczywisto ci , która wraz z fizykalnym wiatem przyrody współ-determinuje okoliczno ci ludzkiego bycia w wiecie. Z funkcjonalnego punktu widzenia nie ma ró nicy pomi dzy obiektywnymi warunkami biologicznej egzys-tencji człowieka, wyznaczonymi przez materialn struktur rzeczywisto ci fizycznej podlegaj cej prawom przyrody, a *quasi*-obiektywn struktur zbiorowych prze-kona , których powstawanie i zmiany tak e podlegaj okre lonym prawom, poz-nawalnym i zrozumiałym, lecz niezale nym od woli indywidualnego podmiotu. Natura praw historii jest inna, ni tych, którzy rz dz materialnym wiatem przyrody, zatem ich poznanie wymaga tak e odmiennych metod ni te, którymi posługuje si rozum fizykalny. Jednak istnieje gł bokie pokrewie stwo, zarówno pomi dzy pra-wami przyrody, a prawami dziejów, jak te pomi dzy rozumem fizykalnym, a ro-

⁴⁰ E. Cassirer: *Esej o człowieku*, op. cit, s. 340. (Wszystkie nast pne cytaty pochodz z tego dzieła. Cyfra w nawiasie oznacza numer strony cytowanego wydania).

zumem historycznym. Rozum pozostaje głównym i pełnowartościowym narzędziem poznania i opanowania rzeczywistości — trzeba go tylko nieco inaczej użyć.

Cassirer również nie ma wątpliwości co do tego, iż wszystkie formy poznania, czy to odnoszące się do świata materialnego, czy do wytworów kultury symbolicznej, wykazują wewnątrz jedno i logicznie jednorodność. Różni się metody poznania, lecz nie — ogólne prawa myślenia: logika jest jedna, ponieważ prawda jest jedna. Różni się natomiast — i to radykalnie — przedmiot nauk przyrodniczych i historycznych. Człowiek bowiem poznaje przyrodę, lecz wytwarza historię: człowiek żyje, czyni nieustanne wysiłki, by wyrazić swoje życie i w ten sposób przekroczyć skoszone własnego czasu. Podstawowym zadaniem historyka jest odczytywanie owych ekspresji życia, by „poprzez rozłogi czasu” spostrzeżać człowieka; ale właściwym celem rozumienia, właściwym przedmiotem historii jest człowiek niewidzialny, wewnętrzny, istotny — człowiek w universum symbolicznym. Rezultatem historii uprawianej jako semantyka sensów symbolicznych jest samopoznanie, wejście w głębię natury ludzkiej poprzez przybliżenie najbujniejszych i najwzniolejszych form ducha ludzkiego, manifestujących się w życiu i dziele ludzi wielkich i wybitnych. Historyk musi traktować fakty i przedmioty jako elementy rzeczywistości symbolicznej, zawierające w sobie treści, niemożliwe do wydobycia metodami fizycznymi, odsłaniającymi materialną strukturę rzeczywistości. Historia jako universum symboliczne istnieje tylko w rzeczach i układach materialnych; ale te istnieje tylko tak długo, dopóki symboliczny sens, obecny w faktach i przedmiotach, znajdzie we współczesności rozumiejącego odbiorcę.