

Recenzje, noty

Рецензии, заметки

Adam Wojtunik

„Całość”, czyli klucz do myśli niemieckiej przełomu XVIII i XIX wieku

„Целость”, или ключ к немецкой мысли на переломе XVIII и XIX века

Leon Miodoński, *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego. Analiza wybranych problemów*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001, ss. 350

Ujawnienie, analiza i opis paradygmatu przełomu romantycznego w myśli niemieckiej to główny cel pracy Leona Miodońskiego. Autor próbuje odnaleźć uniwersalny rdzeń, który łączyłby różnorodne koncepcje intelektualne Europy przełomu XVIII i XIX wieku. Owym rdzeniem integrującym elementy epistemologiczne, ontologiczne, estetyczne, etyczne, przyrodnicze, teologiczne i mityczne poszczególnych wizji rzeczywistości okazuje się całość (*Ganze*), a raczej „myślenie całościowe eksplikujące całość świata” (s. 12). Mówiąc precyzyjniej, chodzi o „nową ideę całości”, znoszącą dualizm filozofii kartezjańskiej, charakterystyczną właśnie dla przełomu romantycznego, „(...) opie-

rającą się nie tyle na konsekwentnie uprawianym monizmie, ale raczej na pewnym wyobrażeniu zmieniającej się, pulsującej pełności, harmonii i dynamicznej równowagi” (s. 24).

Zdaniem Autora prezentowanej pracy, „myślenie całościowe”, „ideał całości”, „pojęcie całości”, czy po prostu „całość”, jest konstytutywne dla myśli niemieckiego idealizmu, w stopniu nie mniejszym niż „duch” (*Geist*), „absolut” (*Absolut*), „wyobraźnia” (*Einbildungskraft*), „rozum” (*Vernunft*), „intelekt” (*Verstand*). „Całość” (wraz z pojęciami dopełniającymi: „całościowość”, „jedno”, „jedność”) okazuje się być pojęciem na tyle kluczowym, że Miodoński nie waha się uznać je za paradygmatycz-

ne w sensie kuhnowskim. Jak pisze: „Jego szczególna rola polega nie tyle na tym, że przynależy do określonej »konfesji«, lecz na tym, że w pewnym sensie – jako wyraz i postulat całościowego rozumienia świata – łączy różne opcje i dynamizuje u schyłku XVIII wieku poszukiwanie formuły rozumienia świata adekwatnej do zmian cywilizacyjnych i mentalnych, jakie zaszły w ostatnim czasie” (s. 13). Idea ta wydaje się być jednocześnie uniwersalna, albowiem biorąc pod uwagę wielowymiarowość świata, wskazuje na nowy sposób jego postrzegania, „(...) jako kompleksu tożsamy co do swojej istoty czynników, zjawisk, jako żywy i współodczuwający organizm” (s. 25).

Model myślenia całościowego wyraźnie ujawnia się w neoplatonizmie, hermetyzmie, wiedzy ezoterycznej, filozofii przyrody, teoriach jedności politycznej, panteizmie, monadologii Leibniza, teorii palingenezy, fizjognomiki Lavatera, Herdera koncepcji jedności procesów przyrodniczych i historyczno-kulturowych, Fichtego teorii wiedzy, Schellinga filozofii identyczności, koncepcji romantycznego geniusza, Heglowskiej filozofii ducha (s. 36).

Zdaniem Miodońskiego, zignorowanie myślenia całościowego, jako paradygmatycznego, przy próbie zrozumienia ówczesnych interpretacji świata, prowadzi do licznych, nieprzezwycięzalnych sprzeczności. W sposób szczególny problem ten uwidacznia się w trakcie historyczno-filozoficznych prób łączenia przyrodoznawstwa z mistyką, ezoteryki z racjonaliz-

mem, estetyki z magnetyzmem, przy jednoczesnym stosowaniu współczesnego sensu terminów „naukowość”, „prawda”, „realność” itd. Argumentację potwierdzającą tezę postawioną we *Wprowadzeniu* odnajdujemy w trzech obszernych rozdziałach pracy.

Rozdział pierwszy, *Metafizyka i przyrodoznawstwo*, dotyczy wieku XVIII jako okresu przejściowego pomiędzy „starym paradygmatem nauki ezoterycznej” a „nowym paradygmatem matematyczno-fizycznym”. Zdaniem autora, postacią najwyraźniej ukazującą napięcie między tymi dwoma paradygmatami jest Isaak Newton, który w swojej działalności naukowej nie ograniczał się do odkrywania matematyczno-fizycznych prawidłowości. Badania przyrodnicze to tylko jeden z aspektów poszukiwań „śladów boskiego objawienia” i „sprawczej roli Boga w świecie”. Istotnymi obszarami zainteresowań Newtona, o czym się nieraz zapomina, była także alchemia i ezoteryka. Biorąc pod uwagę wszechstronność zainteresowań badawczych Newtona, stwierdzić trzeba, że dążył do całościowego ujęcia rzeczywistości, nieograniczającego się do matematycznych obliczeń i wykazania zależności między ciężarem a siłą poruszającą planety (s. 65 i n.).

Generujące różnorodne możliwości interpretacyjne dzieło Newtona sprawiło, że powoływali się na niego w równej mierze racjoniści, przedstawiciele nurtu hermetycznego, teologowie protestanccy, materialści i teiści. Jednocześnie następuje stopniowy proces przekształcania „(...) zabarwionego ezoterycznie przyrodoznawstwa

w *par excellence* naukę, czyli taką interpretację zjawisk, która zrywa ze starymi schematami mistyczo-teologicznymi (...)” (s. 68). Ze względu na główny problem omawianej pracy niezmiernie ważna jest zmiana dotychczasowego rozumienia pojęcia całości (syntezy, jedności), związana ze starciem się dwóch różnych światopoglądów. Ujęcie dotychczasowe było charakterystyczne dla światopoglądu ezoterycznego i opierało się na pojęciach mikro- i makro-kosmosu, tego, co zewnętrzne i wewnętrzne, człowieka i świata. Ujęcie „nowe” związane jest ze światopoglądem w znacznej mierze zsekularyzowanym, który stopniowo pozbywa się pojęć teologicznych i ezoterycznych.

Obok Newtona także Goethe jest przykładem intelektualisty, któremu bliski jest nowy paradygmat całościowego rozumienia świata. Przeprowadzona przez Miodońskiego analiza pozwala dojść do wniosku, że ta wizja całości ewoluowała i kształtowała się na bazie kilku źródeł. Początkowo była silnie zakorzeniona w ezoteryce, czego wyrazem jest model „prywatnej religii”, oparty na koncepcji emanacji. Następnie można mówić o całości opartej na ideach dynamicznej filozofii przyrody. Istotne inspiracje w kształtowaniu się pojęcia całości odnalazł niemiecki intelektualista u Jacobiego, Herdera i Spinozy. Krótko mówiąc, Goethego rozumienie świata nieodłącznie wiąże się z myśleniem całościowym.

Kolejnym przykładem starcia się ezoterycznej i filozoficzno-przyrodniczej formy pojmowania świata, w kon-

tekście pojęcia całości, jest myśl J.G. Forstera oraz S.T. Soemmerringa. Obaj początkowo silnie związani z hermetyzmem, alchemią, emanacyjno-teologicznym podejściem do problemu całości, stopniowo modyfikują swoje stanowiska. W monistycznej koncepcji bytu Forstera „wszechświat tworzy jedną wielką całość (*Ganze*), jednorodną co do swej istoty, pozostającą w trwałej harmonii i stałości” (s. 112). Podstawowa zasada, jakiej podlega uniwersum, to zasada doskonałości, według której „(...) czym wyższe miejsce zajmuje poszczególne gatunki w strukturze bytu, tym mniej w nim jednostkowych różnorodności i ściślejszy związek z całością” (s. 112). Zasadzie tej podlega zatem i człowiek próbujący dostrzec w cywilizacji ludzkiej „piękno i doskonałość całości”. Próbuąc przekroczyć myślenie ezoteryczne, Forster zastępuje geniusza obserwatorem natury, postuluje, by nie ufać cudzemu autorytetowi, oraz wprowadza metodę badań koncentrującą się na uchwyceniu istoty danego zjawiska oraz poznaniu jego historii naturalnej. Tym samym zaliczyć go należy do grona intelektualistów twórczych „zręby nowego myślenia o świecie”, myślenia w nowych kategoriach przyrodniczych i społecznych. Podobne zasługi przypisać należy Soemmerringowi, jednemu z „ojców paleontologii”. Odkrycie tego nowego obszaru badawczego „oznaczało paradygmatyczną zmianę rozumienia świata, równoznaczną z otwarciem się zupełnie nowej perspektywy historyczności” (s. 127), dopełniającej tym samym całościowy obraz świata.

Fizjognomika J.K. Lavatera to kolejna próba wielowymiarowego ujęcia relacji pomiędzy światem i człowiekiem. Myślenie całościowe, w którym wyraźnie widać wpływ leibnizjańskiej monadologii, związane jest tutaj z ujęciem rzeczywistości poprzez trzy aspekty: metafizyczny, filozoficzno-przyrodniczy i psychologiczny. Natomiast „całą prawdę o człowieku” jesteśmy w stanie osiągnąć tylko wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę jego „potrójne życie”, czyli „jedność intelektualnej, moralnej i zwierzęcej natury” (s. 133 i n.).

Pierwsza część pracy kończy się omówieniem problemu całości w kontekście koncepcji palingenezy (na przykładzie myśli Lavatera, Bonneta, Herdera i Schopenhauera).

Rozdział drugi – opatrzony tytułem *Organizacja – organizm – rozwój. W kierunku romantycznej filozofii przyrody* – ukazuje charakterystyczny dla przelomu romantycznego proces destrukcji arystotelesowsko-ptolomeusowego modelu świata oraz wykształcenie się nowej filozoficzno-przyrodniczej aparatury pojęciowej, a tym samym nowej koncepcji człowieka.

Miodoński początkowo wskazuje na G.W. Leibniza, jako pierwszego filozofa krytycznie ustosunkowanego do systemu mechanistycznego i kartezjańskiego dualizmu, jednocześnie skłaniającego się ku nowym koncepcjom przyrodniczym, opartym się na pojęciu organizacji, organizmu, jedności a zarazem różnorodności świata, kierującego się dewizą „całe w całości i całość w każdej części” (s. 150). Rysując szerszą perspektywę histo-

ryczną, podkreśla: „W systemach idealizmu niemieckiego dostrzec można echa filozoficzno-przyrodniczej dyskusji nad problemem organizmu i całości. Szybki rozwój teorii przyrodniczych zdeterminował przejście od modelu mechanistyczno-przyrodniczego do modelu całościowo-organicznego i systemowego rozumienia organizmu żywego, co znalazło swoje odzwierciedlenie w przejściu od „statycznego” rozumienia bytu i procesów przyrodniczych do koncepcji dynamicznych (...)” (s. 153).

Inni myśliciele kształtujący nowy obraz świata to: A. von Haller (twórca nowej fizjologii), I. Kant (rozwijający tezę o paralelności estetyki i przyrody), J.Ch. Gottsched (proponujący nowe podejście do sztuki dramatycznej), G. Herder (postulujący całościowe rozumienie świata na gruncie przyrodniczym, historycznym i duchowym), K.F. Kielmeyer (badający „podstawowe, nieredukowalne, mechanizmy rozwoju organizmu i prawa organizacji” oraz głoszący tezę „o całościowym charakterze działania praw przyrody”), J.F. Blumenbach (twórca ogólnej teorii rozwoju biologicznego, opartej na pojęciu „popędu kształtowania”), romantyczni filozofowie przyrody m.in. L. Oken, H. Steffens, A.K. Eschenmayer, J.W. Ritter.

Drugą część rozdziału autor poświęca ukazaniu przejścia „od transcendentalizmu do organizmu”. Czyni to na przykładzie myśli F.W.J. Schellinga. Wprawdzie transcendentalizm, myślenie systemowe i całościowe, są bliskie wielu filozofom omawianej epoki, to jednak Schelling wydaje się

być myślicielem specyficznym, bowiem filozofia przyrody staje się dla niego autonomiczną dziedziną filozoficznej refleksji. „Przejście do filozofii przyrody – podkreśla Miodoński – oznacza, z jednej strony, przewyższenie perspektywy kantowsko-fichteńskiego transcendentalizmu, z drugiej natomiast należałoby je traktować jako efekt wewnętrznej dynamiki myślenia o świecie samego Schellinga, jako próbę rozwiązania podstawowego dylematu – zależnością między absolutem a rzeczywistością”. (s. 180 i n.). Dla Schellinga przyroda przestaje być „innobytem człowieka”, „świat jest rodzajem organizacji”, ludzki umysł „samoorganizującą się naturą” (s. 181).

Kolejne rozważania dotyczą „postaci jedności”. Zagadnienie zostało przedstawione na przykładzie heglowskiej idei systemowości, F. Schlegla całościowego rozumienia świata w kontekście „absolutnego”, idealistycznego panteizmu K.Ch.F. Krausego oraz myśli Okena, Eschenmayera, Steffensa.

Rozdział wieńczy obszerna, historyczna analiza metafizyki światła. W kontekście modelu całościowego omówiona została dyskusja, jaka toczyła się wokół teorii światła i barw pomiędzy Newtonem, Goethem, Schellingiem, Baaderem, Okenem, Steffensem.

Świat w perspektywie magnetyzmu zwierzęcego. Tak zatytułowana została trzecia część pracy. Pierwszoplanową postacią staje się tutaj F.A. Mesmer, który własną próbę holistycznego zrozumienia świata przy-

rodniczego i człowieka opiera na tezie głoszącej „istotny wpływ sił kosmicznych na procesy organiczne w przyrodzie i w organizmie ludzkim” (s. 236). Bazując w znacznej mierze na doświadczeniach ezoterycznych, propaguje magnetyzm zwierzęcy opierający się „na jedności struktury duchowej i materialnej świata oraz harmonicznym przepływie „subtelnej materii”, przenikającej całą naturę” (s. 236). Miodoński poświęca wiele uwagi na przybliżenie czytelnikowi tej dość osobliwej i enigmatycznej koncepcji. Przytacza Mesmera definicję magnetyzmu zwierzęcego, wyjaśnia jego immaterialność, wskazuje na terapeutyczne zastosowanie magnetyzmu, tłumaczy problem „przepływu energii magnetycznej” pomiędzy „przestrzenią kosmiczną a ciałami istot żywych”. Jeśli do tego dołączymy poglądy Mesmera na somnambulizm, kwestie jednostki działającej w społeczeństwie, problemy wychowawcze czy prawodawcze, to zrozumiała staje się konkluzja autora: „Działania mesmeryzmu na przełomie XVIII i XIX wieku nie należy zatem ograniczać tylko do „magnetyzmu zwierzęcego”, lecz rozpatrywać w szerokiej perspektywie całościowego ujmowania świata (...)”. O popularności tej koncepcji świadczą jej zwolennicy m.in.: Lavater, Cagliostro, Schelling, Fichte, Hegel i Schlegel.

Dalsza część rozważań to dopełnienie całościowego ujęcia świata doby przełomu romantycznego poprzez ukazanie fenomenu ówczesnej medycyny. Dokładniej mówiąc, chodzi o gwałtowny rozwój tej dziedziny,

inspirowany sporami wokół Schellingańskiej koncepcji organizmu, dyskusjami dotyczącymi statusu medycyny jako nauki oraz wzajemnym oddziaływaniu dziedzin filozofii, medycyny i doktryn przyrodniczych. Miodoński opisuje także proces ustępowania modelu alchemiczno-hermetycznego pod naporem, zyskujących coraz większą aprobatę, teorii przyrodniczych i nowych metod leczenia.

Innym wartym odnotowania fenomenem wzbogacającym całościową wizję rzeczywistości było różdkarstwo. Zdaniem Miodońskiego, popularność tej dziedziny świadczy na rzecz poglądu, wedle którego romantycy nie czynili ostrych granic między tym, co duchowe i nieopisywalne, a materialnością i zjawiskowością podlegającą badaniom empirycznym. Dopiero obie te sfery, wzajemnie się uzupełniając, tworzyły jedną wspólną całość (s. 273). Następnie spotykamy się z przedstawieniem różnych rozumień pojęcia „nieświadomego” czy też „nieuświadomionego”. Na przykładzie myśli G.H. Schuberta, Leibniza, Kanta, Schellinga oraz C.G. Carusa autor wyjaśnia, w jaki sposób z ro-

mantycznego ideału całości wyrasta teoria nieświadomego. Swoje przemyślenia Miodoński podsumowuje w paragrafie zatytułowanym *Inne wymiary całości*.

W moim przekonaniu, niewątpliwą zaletą omawianej książki jest nieustannie dokonywana konfrontacja między „tendencjami postępowymi i wstecznymi”, jakie miały miejsce na przełomie XVIII i XIX wieku w filozofii niemieckiej. Ukazanie procesu ścierania się starych i nowych idei oraz częste „spojrzenia w przeszłość i przyszłość” po raz kolejny dowodzą, że sama historia filozofii stanowi pewną całość, a przejścia między poszczególnymi jej okresami są stopniowe i obarczone licznymi zapośredniczeniami.

Koncentrując się na kwestii myślenia całościowego, Miodoński często wykracza poza problematykę *stricto* filozoficzną, przybliża polskiemu czytelnikowi mało znanych intelektualistów doby przełomu romantycznego. To wszystko wzbogaca i uatrakcyjnia lekturę, co w efekcie czyni ją bez wątpienia godną polecenia.