

Dariusz Bęben

Kilka uwag o „Logosie”, czyli filozofia kultury jako filozofia pierwsza

Słowa kluczowe: „Logos”, neokantyzm, filozofia kultury, fenomenologia

Wprowadzenie

Słynny artykuł Edmunda Husserla (1859—1938) *Filozofia jako ścisła nauka* powstał na przełomie lat 1910—1911 i od czasów opublikowania *Badań logicznych* (1900—1901) był jego pierwszą większą pracą. Tekst Husserla został napisany na zamówienie powstającego wówczas czasopisma „Logos”. Już pod koniec 1909 roku młody filozof Richard Kroner (1884—1974) zaprosił Husserla do współpracy z periodykiem¹. Redaktorom zależało nie tylko na artykule Husserla, lecz także na wsparciu czasopisma nazwiskiem fenomenologa. Husserl przyjął propozycję: „[...] naturalnie nie mógłbym powiedzieć nie, kie-

¹ Kroner już w 1908 roku nawiązał kontakt z Husserlem, przesyłając mu pracę *Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit* („Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” 1908, Bd. 134, s. 231—266; 1908, Bd. 135, s. 10—36, s. 216—257), w której odwoływał się do poglądów twórcy fenomenologii. Por. K. Schumann: *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserl*. Den Haag 1977, s. 118.

dy w przedsięwzięcie zaangażowali się tacy ludzie, jak Rickert i Windelband”². Sygnalizował jedynie drobną wątpliwość: czy przypadkiem problematyka czasopisma nie jest za wąska? — sam bowiem nie zajmował się filozofią kultury.

Trudno jednoznacznie określić, czy redaktorzy do końca byli świadomi faktu, na jakim etapie znajdowała się wówczas fenomenologia Husserla. Czy spodziewali się, że Husserl przygotowuje — jak to trafnie określił Walter Biemel — „Kampfschrift”³? Na tej bowiem publikacji zakończyła się czynna współpraca Husserla z pismem. Dlaczego nie związał się z nim na dłużej? Przyczyn było zapewne kilka. Po pierwsze, Husserl nie publikował zbyt wiele, a jeżeli już coś ogłaszał drukiem — to raczej nie artykuły. Po drugie, należy pamiętać o tym, że od 1913 roku sam był redaktorem „Rocznika Fenomenologicznego” („Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”). I chociaż nie pełnił tam funkcji redaktorskiej w dosłownym tego słowa znaczeniu, to jednak miał platformę do wyrażania swych poglądów. Wreszcie, z wieloma filozofami związanymi z „Logosem” nie było twórcy fenomenologii po drodze — zresztą nie tylko w kwestiach filozoficznych. Dobrze ilustruje to fragment korespondencji z jego getyńskim uczniem Hugonem Dinglerem (1881—1954).

W 1913 roku Dingler wydał *Die Grundlagen der Naturphilosophie* i przy tej okazji prosił Husserla — jak uważał, bliskiego współpracownika „Logosu” — o zamieszczenie sprawozdania. W odpowiedzi Husserl napisał: „W zasadzie nie mam nic wspólnego z rzeczywistą redakcją »Logosu«, jedyny raz, kiedy proponowałem rozprawę (o fenomenologicznym podejściu psychologów), moja rekomendacja nie została uwzględniona”⁴. Autor *Badań logicznych* wiedział, że jego uczeń jest w bliskich kontaktach z ruchem pozytywistycznym, w tym z samym Wilhelmem Ostwaldem (1853—1932). Píše: „[...] to wszystko działa na ludzi »Logosu« (szkoła Rickerta!) jak czerwona płachta na byka. Cała sprawa może tylko pogłębić i tak napiętą sytuację”. I do-

² E. Husserl: *Briefwechsel*. Bd. 5: *Die Neukantianer*. Hrsg. K. Schuhmann in Verbindung mit E. Schuhmann. Dordrecht—Boston—London 1994, s. 27. Por. list Rickerta do Husserla — ibidem, s. 169.

³ W. Biemel: *Einleitung des Herausgebers*. In: E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. W. Biemel. Den Haag—Dordrecht 1968, s. XVI.

⁴ E. Husserl: *Briefwechsel*. Bd. 3: *Die Münchener Phänomenologen*. Hrsg. K. Schuhmann in Verbindung mit E. Schuhmann. Dordrecht—Boston—London 1994, s. 70.

daje: „Nie chciałbym mieć więcej wrogów, których przecież i tak mi nie brakuje”⁵.

To, być może nazbyt ostrożne, stanowisko Husserla nie dziwi, trzeba bowiem pamiętać, że fenomenologia dopiero wchodziła na arenę filozofii niemieckiej. Nie wszyscy przyglądali się jej z sympatią, zwłaszcza relacje z neokantyzmem, a zatem z intelektualnym zapleczem „Logosu”, były skomplikowane⁶. Wypada nadmienić, że — mimo wszystko — nazwisko Husserla figurowało na tytułowej karcie do końca ukazywania się czasopisma.

Niniejszy artykuł nie dotyczy jednak Husserla i jego fenomenologii. Moim celem jest zarysowanie dziejów czasopisma „Logos”⁷, jego głównych założeń oraz roli, jaką odgrywało ono w filozofii europejskiej. Naturalnie, bardzo trudno przedstawić programową linię czasopisma z założenia otwartego na pluralistyczną i interdyscyplinarną wymianę idei. „Logos” to jednak pismo wyjątkowe, nie tylko z powodu ludzi, którzy współtworzyli to czasopismo, lecz także z racji celów, jakie wyznaczili sobie wydawcy: rozpowszechnienia nowej filozofii, wykształcenia nowej kultury, zreformowania rzeczywistości społecznej.

⁵ Ibidem, s. 70—71.

⁶ Relacje między fenomenologią a neokantyzmem były dwójakiego rodzaju. Z jednej strony była to efektywna, choć czasem krytyczna, wymiana poglądów i współpraca. Tu można zaliczyć między innymi recenzje Paula Natorpa z książek Husserla. Jedna z nich zamieszczona została także w „Logosie” (Husserls „*Ideen zu einer reinen Phänomenologie*”. „Logos” 1917/1918, Bd. 7, s. 224—246). Z drugiej strony dało się słyszeć oskarżenia o przywłaszczenia, a także wzajemne pretensje. Należy dodać, że nawet pierwsi uczniowie wyrażali rozczarowanie zbliżeniem się później fenomenologii Husserla do neokantyzmu (Adolf Reinach). Por.: I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964; E. Fink: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik*. In: Idem: *Studien zur Phänomenologie 1930—1939*. Den Haag 1966, s. 79—156.

⁷ Na temat historii „Logosu” por.: R. Kramme: „*Kulturphilosophie*” und „*Internationalität*” des „*Logos*” im Spiegel seiner Selbstbeschreibungen. In: *Kultur und Kulturwissenschaft um 1900. II: Idealismus und Positivismus*. Hrsg. von G. Hübinger, R. Bruch, F.W. Graf. Stuttgart 1997, s. 122—134; R. Kramme: *Philosophische Kultur als Programm. Die Konstitutionsphase des LOGOS*. In: *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreis. Zur Topographie der „geistigen Geselligkeit” eines „Weltdorfes”: 1850—1950*. Hrsg. H. Treiber, K. Sauerland. Opladen 1995, s. 119—149.

Geneza czasopisma

W pierwszej dekadzie XX wieku pięciu młodych przyjaciół i studentów uniwersytetów w Heidelbergu oraz Fryburgu Bryzgowijskim postanowiło założyć czasopismo filozoficzne⁸. Wśród twórców znajdowało się trzech Rosjan: Sergiusz Hessen (1887—1950), Fedor Stiepun (1885—1965), Nikolaj von Bubnoff (1880—1962), oraz dwóch Niemców: wspomniany już Richard Kroner, a także Georg Mehlis (1878—1942). Wszyscy związali się z najbardziej wówczas prężnym ruchem filozoficznym w Niemczech — neokantyzmem. Byli studentami, potem doktorantami Heinricha Rickerta (1863—1936) oraz Wilhelma Windelbanda (1848—1915); reprezentowali południowoniemiecką odmianę neokantyzmu. Tak wspomina ten czas Hessen: „W roku 1908 utworzyliśmy koło filozoficzne, do którego należał wówczas również i nasz profesor Rickert. Nieraz prowadziłem tam dyskusje. Główny temat naszych rozmów stanowiły zagadnienia gnoseologiczne. Oprócz Badena (*sic!*) studiowaliśmy dogłębnie dzieła szkoły Marburga (Cohen, Natorp, Cassirer), jak również logikę Husserla. Później do koła tego weszli F.A. Stiepun i B.W. Jakowienko. Tu powstała myśl wydawania »Logosu«”⁹. Musimy zatrzymać się na moment przy redaktorach, by lepiej zrozumieć genezę czasopisma.

Najbardziej znanym z trójki Rosjan był Sergiusz Hessen: filozof, kulturoznawca, przede wszystkim wybitny pedagog. W Moskwie, Petersburgu, w Tomsku, Berlinie, Jenie, Pradze, na końcu w Warszawie i Łodzi prowadził aktywną działalność związaną z filozofią wychowania i filozofią kultury — rozwijając tym samym tak zwaną pedagogikę kultury. Wychowanie traktował nie tylko proces biologiczny czy społeczny, lecz nade wszystko duchowy (*Bildung*), jako współuczestniczenie w dobrach kulturalnych — świecie wartości. Był przy tym znakomitym znawcą filozofii Władimira Sołowiowa (1853—1900) i twórczości Fiodora Dostojewskiego (1821—1881)¹⁰.

Również Fiodor Stiepun był ważnym animatorem życia filozoficznego w Rosji. Propagował idee filozofii zachodniej, ale także rosyjskich filozofów religii i symbolistów, jak Andrej Bieły (1880—1934)

⁸ Por. R. K r a m m e: „*Kulturphilosophie*” und „*Internationalität*”..., s. 122.

⁹ S. H e s s e n: *Moje życie*. W: I d e m: *Pisma pomniejszych*. Wybór i opracowanie W. O k o ń. Warszawa 1997, s. 18.

¹⁰ Por. S. H e s s e n: *Studia z filozofii kultury*. Wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył A. W a l i c k i. Warszawa 1968. Tam także interesujące wprowadzenie autorstwa Andrzeja Walickiego, s. 5—46.

czy Wiaczesław Iwanow (1866—1949). Cała jego filozofia skupiała się wokół pojęcia twórczości, stanowiącej najwyższą emanację życia, w części krytycznej zaś wymierzona była przeciwko wszelkim teoretycznym konstrukcjom deformującym rzeczywistość. Po ucieczce z komunistycznej Rosji pracował w Berlinie i Dreźnie. W latach 1946—1965 wykładał na Ludwig-Maximilians-Universität w Monachium, gdzie zajmowały go studia nad kulturą rosyjską. Uważano go za wielkiego znawcę filozofii rosyjskiej, a przy tym za ważny i słyszalny głos rosyjskiej opozycji¹¹.

Najmniej znanym z Rosjan był Nikolaj von Bubnoff. Ten uczeń Windelbanda na emigracji związał się z Uniwersytetem Ruprechta-Karola w Heidelbergu. Wraz z Hansem Ehenbergiem (1883—1958) — w latach 1923—1925 — przełożyli i wydali pisma rosyjskich filozofów religii, co dla recepcji myśli rosyjskiej w Niemczech stanowiło wydarzenie przełomowe¹².

Trzeba wyjaśnić jedną kwestię. Nie jest niczym dziwnym taka obecność Rosjan w Niemczech. Szlaki przecierano już sto lat wcześniej. Na początku XX wieku młodzi Rosjanie masowo wyjeżdżali na zachodnie uniwersytety, czy to w celu zdobycia kwalifikacji, czy po prostu uciekali z carskiej Rosji. To wszystko odbywało się w cieniu odwiecznego sporu: filozofia rosyjska *versus* filozofia zachodnia¹³. Rosjanie z „Logosu” nie mieli wątpliwości, tak pisał jeden z ich sympatyków, Piotr Struve (1870—1944): „To, czego brakuje rosyjskiej filozofii w ogóle, a filozofii kultury zwłaszcza, to krytycznego i pozytywnego ducha. W związku z tym musimy jeszcze wiele uczyć się od Zachodu, gdzie ów duch rządzący kulturą i nauką wzrastał przez wiele stuleci”¹⁴.

¹¹ Por.: F. Stiepun: *Życie a twórczość*. Przeł. W. Sawicki. Warszawa 1999; C. Hufen: *Fedor Stiepun. Ein politischer Intellektueller aus Russland in Europa. Die Jahre 1884—1945*. Berlin 2001.

¹² Por. *Östliches Christentum. Dokumente*. Hrsg. von H. Ehrenberg und N. Bubnoff. 2 Bde. München 1923—1925.

¹³ Rosjanie pielgrzymowali do Heidelbergu po to, by posłuchać nie tylko Rickerta, lecz także Maxa Webera (1864—1920), który żywo interesował się problematyką rosyjską na początku XX wieku. Właśnie wokół niego zgromadziła się grupa rosyjskich studentów i naukowców. Do „czytelni rosyjskiej” należeli także Hessen, Stiepun oraz Bubnoff. Por. W.J. Mommsen, D. Dahlmann: *Nachwort des Herausgebers*. In: M. Weber: *Zur Russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden 1905—1912*. Hrsg. W.J. Mommsen, D. Dahlmann. Tübingen 1996, s. 377. Na temat rosyjskiej recepcji neokantyzmu por. M.V. Bezrodnyj: *Zur Geschichte des russischen Neukantianismus. Die Zeitschrift LOGOS. „Zeitschrift für Slawistik”* 1992, Bd. 37, s. 489—511.

¹⁴ П.Б. Струве: *На разные темы „Запросы жизни”*. „Русская мысль” 1909, кн. 12, s. 191.

Pozostały nam jeszcze dwie, jakże charakterystyczne dla epoki wilhelmińskiej, biografie: Richard Kroner oraz Georg Mehlis — redaktorzy naczelni „Logosu”. Pierwszy z nich swą monumentalną pracą *Von Kant bis Hegel* (1921—1924) przyczynił się do renesansu heglizmu w Niemczech¹⁵. Zrozumieć Kanta — to wykroczyć poza niego, słynny apel Windelbanda miał stanowić klucz do zrozumienia nie tylko Kanta, lecz także całej filozofii pokantowskiej. Kroner punktu odniesienia upatruje gdzie indziej: jest nim filozofia Hegla — zrozumieć Hegla to uznać za niemożliwe wyjście poza niego. Nie ma filozofii „po Heglu”, ponieważ jego filozofia jest ostateczną syntezą ducha starożytności i ducha chrześcijaństwa, tego, co racjonalne, i tego, co irracjonalne. Kroner namaścił Hegla na „protestanckiego Tomasza z Akwinu”¹⁶. W 1934 roku, z powodu żydowskiego pochodzenia, opuścił katedrę w Kilonii. Na emigracji w Ameryce z powodzeniem kontynuował swą filozoficzną pracę — przede wszystkim już w dziedzinie filozofii religii.

Georg Mehlis, uczeń Rickerta, rozpoczął karierę filozoficzną od rozważań z zakresu filozofii historii, mistycyzmu. Zasłynął przede wszystkim jako badacz faszyzmu. Oto kilka tytułów jego prac: *Die Idee Mussolinis und der Sinn des Faschismus* (1928), *Der Staat Mussolinis* (1929) czy *Freiheit und Faschismus* (1934). Faszyzm interesował go nie jako ruch społeczny czy polityczny, lecz jako fenomen etyczny, który cechuje specyficzny typ bohaterstwa, jaki reprezentował przywódca faszystowskich Włoch — Mussolini.

Losy założycieli czasopisma w epoce międzywojennej toczyły się bardzo zawile¹⁷. Nie można mówić tu o typowych karierach naukowych. Rosjanie cały czas pozostawali na emigracji, Kroner musiał uciekać z nazistowskich Niemiec, Mehlis z kolei poparł ruch faszystowski. Wokół „Logosu” grupowali się zatem ludzie, którzy — w walce o nową kulturę — poświęcili swych dawnych kolegów i przyjaciół. Na początku jednak wszyscy byli razem.

¹⁵ Por. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. Bd. 1: *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*. Tübingen 1921; Idem: *Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes*. Bd. 2. Tübingen 1924. O Kronerze por. W. Asmus: *Richard Kroner (1884—1974). Ein Philosoph und Pädagoge unter dem Schatten Hitlers*. Frankfurt am Main 1990.

¹⁶ Choć niemiecki neoheglizm powstał jako reakcja na formalizm neokantyzmu, to jednak w odrodzeniu myśli Hegla — poza Diltheyem — główną rolę odegrali, paradoksalnie, właśnie sami neokantyści (W. Windelband, R. Kroner). Por. H. Levy: *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg 1927.

¹⁷ Wśród założycieli czasopisma był jeszcze neokantysta Arnold Ruge, którego nazwisko figuruje na karcie tytułowej pierwszego tomu.

W poszukiwaniu nowego Mesjasza

Jeszcze przed ukazaniem się pierwszego numeru piątka młodych filozofów publikuje tekst o znaczącym tytule *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays*. Cóż to za Mesjasz, którego oczekują? Któż ma im dodać sił w walce z duchowym kryzysem Europy? Świat, w którym żyjemy, stracił swą duchową podstawę. Piszą więc: „My wszyscy, żyjący na początku XX wieku, jesteśmy w świecie zagubieni, nigdzie nie znajdujemy wartościowych pojęć, żyjemy w świecie bez ideałów, bez duchowej substancji, bez wiary i przekonania, w świecie sofistycznego samolubstwa i sofistycznej pustki”¹⁸. Naturalizm dokonał spustoszenia w duchowości człowieka: cywilizacja zniszczyła kulturę. Ludzkość utraciła swą duchową orientację w świecie, potrzeba zatem nowych wartości, choć niekoniecznie przewartościowania wszelkich wartości. Nowi (starzy) zbawiciele pozwolą nam na nowo zbudować kulturę. Nowymi kaznodziejami wiecznych wartości zostali Aleksander Hercen (1812—1870), August Comte (1798—1857), Johann G. Fichte (1762—1814) oraz Władimir Sołowjow. Lista ta może wydawać się zaskakująca, autorom chodziło raczej o przedstawienie jak najszerzej syntezy nauki, sztuki i życia — w nieco romantycznym stylu. Ważnym celem było także odcięcie się od jakże innego, bo samozwańczego, proroka nowych wartości — Friedricha Nietzschego (1844—1900). Jaki zatem program przyświecał nowemu czasopismu?

Program — kultura jako problem filozoficzny

Już podtytuł „Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” sugeruje dwa najważniejsze filary, na których opierało się czasopismo: pierwszym z nich była postulowana międzynarodowość, drugi zaś wiązał się problematyką — z filozofią kultury. Co to jednak znaczy?

¹⁸ R. Kroner, N. Bubnoff, G. Mehliß, S. Hessen, F. Steppuhn: *Vom Messias. Kulturphilosophische Essays*. Leipzig 1909, s. VI.

Przyjrzyjmy się na początku terminowi „międzynarodowy”. Po pierwsze, chodziło o ukazanie filozofii kultury uprawianej w różnych narodach, o wyznaczenie tego, co specyficzne w kulturach poszczególnych narodów¹⁹. Stąd pomysł — o czym jeszcze będzie mowa — utworzenia redakcji w różnych krajach. Ale „międzynarodowość” można rozumieć również jako to, co jednoczy wszystkie państwa: próba uchwycenia tego, co ponadnarodowe (europejskie), także wzajemne zrozumienie państw. Taki internacjonalizm nie ma jednak nic wspólnego z kosmopolityzmem. Ten ostatni bowiem neguje istotną rolę indywidualności w rozwoju historycznym. Trzeba również oddzielić międzynarodowość od nacjonalizmu. Ten ostatni odrzuca transcendentne wartości stojące ponad tym, co narodowe.

Przejdźmy teraz do drugiej części tytułu: filozofii kultury. Głównym zadaniem czasopisma było zbudowanie mostów między filozofią i życiem. Drogą do tego wiodącą jest kultura jako najważniejsza manifestacja życia. Pełnię kultury osiągniemy dopiero wtedy, kiedy przeanalizujemy przenikanie się jej różnych obszarów: sztuki, życia społeczno-etycznego, religii itd. Dopiero bowiem różnorodność tworzy całość (jedność) życia²⁰. Ta nowa filozofia kultury musi się opierać na rozumie — stąd nazwa czasopisma „Logos”. Ma to być rozum niedogmatyczny, „żadnych kierunków, żadnych szkół”²¹. Dzięki temu kultura osiągnie status nauki filozoficznej, która będzie odkrywała znaczenia manifestacji kulturowych. Filozofia stanowi wszak nie tylko manifestację kultury, lecz jest także środkiem jej urzeczywistnienia. Pierwszym krokiem do tego miała być nowa filozofia wartości. Trzeba pamiętać, że był to czas, kiedy dokonywał się przełom antypozytywistyczny w filozofii (zresztą także w socjologii czy psychologii). Powstanie „Logosu” jest fragmentem rozległego planu, czyli uderzenia w całą pozytywistyczną, materialistyczną i mechanistyczną myśl XIX-wieczną.

Powiedziałem już wiele o redaktorach, należałoby jeszcze wspomnieć o intelektualistach, którzy wsparli czasopismo swym autorytetem. Patronem czasopisma został Heinrich Rickert, który nie tylko wymyślił pierwszy człon nazwy czasopisma, lecz także pomógł redaktorom nawiązać kontakt z tybińskim wydawcą Paulem Siebeckiem (1880—1920) z Mohr Siebeck Verlag. Ten zacny wydawca, sprawujący w pewnym sensie pieczę nad trzema uniwersytetami: w Heidelbergu, we Fryburgu oraz w Tybindze, zdecydował się wydawać nowe pismo.

¹⁹ Por. G. Mehlis: *Logos*. „Logos” 1911, Bd. 1, s. 1.

²⁰ Por. ibidem.

²¹ Ibidem, s. III. Por. R. Kramme: „*Kulturphilosophie*” und „*Internationalität*” ..., s. 126 i nast.

Rickert miał aspiracje utworzenia rady naukowej, w której znaleźliby się specjaliści poszczególnych nauk humanistycznych, aczkolwiek tylko ci związani z filozofią. Filozofujący prawnicy, historycy, językoznawcy czy filologowie — pełna interdyscyplinarność, przy tym „żądanych szkół i kierunków”. Chodziło o to, by wypełnić całe spektrum filozoficznych rozważań nad kulturą. Mimo deklarowanej otwartości programowej filiacje z neokantyzmem były mile widziane. Trzeba powiedzieć, że udało się zebrać znaczne towarzystwo. W radzie naukowej w latach 1911—1932 zasiadali: Friedrich Meinecke (1862—1954) — historyk idei, Otto von Gierke (1841—1921) — prawnik, Max Weber (1864—1920) — socjolog, Rudolf Eucken (1846—1926) — pierwszy noblista wśród filozofów, Edmund Husserl, Georg Simmel (1858—1918), Heinrich Rickert, Ernst Troeltsch (1865—1923), Heinrich Wölfflin (1864—1945) — historyk sztuki, potem Rudolf Ott (1869—1937) — religioznawca, Bruno Bauch (1877—1942), Julius Binder (1870—1939), Ernst Cassirer (1874—1945) oraz filolog Karl Vossler (1872—1949). I choć byli to wyłącznie uczeni niemieccy, czasopismo zachowywało swój międzynarodowy charakter²².

O międzynarodowości jeszcze raz

Plan był mianowicie taki, by czasopismo ukazało się w różnych krajach — na początek zaplanowano wersję rosyjską i włoską. Wart przypomnienia jest tylko pierwszy z tych projektów. Naturalnie, sytuacja filozofii w Rosji była szczególna, odmienna od tego, co działo się w Europie Zachodniej. W Rosji kryzys kultury miał nie tylko inne przyczyny, lecz także próba jego przezwyciężenia była zdecydowanie odmienna. Chodziło — jak to zawsze w Rosji — o odwieczny konflikt słowianofilów z okcydentalistami. Rozpoczęła się „walka o Logos” z panującym wówczas w Rosji irracjonalizmem²³. Żadne kwestie filozoficzne nie wynikają z problemów religijnych. Przeciwnie — sama religia jest zjawiskiem kulturowym (filozoficznym). Hessen z kolega-

²² Interesujący przegląd głównych nurtów filozofii kultury oferuje W.J. Mommsen: *Kultur und Wissenschaft im kulturellen System des Wilhelminismus*. In: *Kultur und Kulturwissenschaft um 1900...*, s. 25—40.

²³ Por. *Über die gegenwertige Lage der Philosophie in Russland*. „Logos” 1911, Bd. 1, s. 151—158.

mi od samego początku mówili jasno: jeżeli chcemy być filozofami, to musimy zwrócić się w stronę Zachodu. Tak jak kiedyś filozofia była grecka, tak obecnie jest niemiecka. Rosjanie z „Logosu” wybrali opcję niemiecką.

W latach 1910—1913 wydali jednak tylko sześć tomów. Na początku pismo ukazywało się w Moskwie, potem w Sankt Petersburgu. Pierwsza wojna światowa, a potem rewolucja październikowa w Rosji sprawiły, że projekt upadł. W latach trzydziestych Borys Jakowenko (1884—1949) i Hessen próbowali — z pomocą ówczesnego prezydenta Czechosłowacji, a także filozofa Tomasza Masaryka (1850—1937) — wznowić „Logos” w Pradze, gdzie zebrała się liczna grupa inteligencji rosyjskiej. Niestety, głównie z powodów finansowych nie udało się zrealizować tego ambitnego planu. Wersja włoska utrzymała się nieco dłużej. Wybuch wojny pokrzyżował również plany wydawania „Logosu” w Ameryce, Anglii oraz we Francji.

O pojęciu filozofii

Historię czasopisma otwiera artykuł Heinricha Rickerta — nieformalnego patrona „Logosu”. Tekst ten jest bardzo ważny, ponieważ pokazuje filozoficzną drogę do kultury — nową drogę.

Nie jest żadną tajemnicą, że filozofowie nie byli i nie są zgodni odnośnie do przedmiotu swych badań. Dla Rickerta nie jest to jednak nic dziwnego i wcale nie należy zazdrościć przedstawicielom nauk szczegółowych, że potrafią jednoznacznie określić przedmiot swych badań. Trzeba bowiem pamiętać, że na pytanie o świat jako całość może odpowiedzieć jedynie filozofia. Zdaniem neokantysty, wszystkie problemy dotyczące rzeczywistości (rozumianej jako całość) sprowadzają się do relacji ja — świat (podmiot — przedmiot). Rickert zauważa: „[...] filozofia stawia pytania, jak przedmiot i podmiot znoszą się w tym jednolitym pojęciu świata. Odpowiedzi musi udzielić nam światopogląd, który rozjaśnia nasze miejsce w świecie jako całości”²⁴.

²⁴ H. Rickert: *O pojęciu filozofii*. Przeł. A. Mordka. W: *Neokantyzm bański i marburski. Antologia tekstów*. Red. T. Kubalica, A.J. Noras. Katowice 2010, s. 122.

Można wyróżnić dwie drogi uprawiania filozofii: wyjaśnianie świata na podstawie przedmiotu oraz — kierunek przeciwny — rozumienie świata na podstawie podmiotu. Drogi te wyznaczają jednocześnie dwa rodzaje światopoglądów, dwie filozofie: obiektywistyczną oraz subiektywistyczną. Pierwszą drogą podążają nauki szczegółowe, opierając naukowe pojęcie świata na związkach przyczynowych, jakie zachodzą między rzeczami. Tym, co charakteryzuje nastawienie obiektywistyczne, jest, mówiąc językiem Rickerta, „zapomnienie podmiotu”. Rickert pisze: „Nie powinniśmy po prostu obiektywistycznie obchodzić się z rzeczami, lecz musimy być wewnątrz nich, wrotami zaś, przez które kroczymy do tego celu, jest Ja”²⁵. Innymi słowy, nastawienie obiektywistyczne niszczy to, co tkwi w nas samych — życie. W ten sposób „prawdziwa” rzeczywistość okazuje się dla człowieka niedostępna. Co więcej, postawa obiektywistyczna nie spełnia podstawowej funkcji światopoglądu, jaką jest odpowiedź na pytanie o sens świata. Dlaczego? Odpowiedź jest prosta: skoro nie ma podmiotu (brak świadomego podmiotu), to niemożliwe okazuje się pytanie o jego sens. Umożliwia to jedynie wyjście od aktywności „ja”, czyli od nastawienia subiektywistycznego. Rickert postawił tezę: im lepiej obiektywność wyjaśnia świat, tym bardziej obcy świat staje się dla nas²⁶.

Zostaje zatem druga droga, ale Rickert rozprawił się także ze światopoglądem subiektywistycznym, gdyż jego przyjęcie musi prowadzić ostatecznie do solipsyzmu. Zatem i ta droga nie pozwala odpowiedzieć na pytanie o sens świata, ponieważ światopogląd subiektywistyczny nie zdoła wypełnić rzeczywistości pozytywną treścią. Czego zatem brakuje? Tu neokantysta dochodzi do konkluzji — świata wartości. W tym wypadku Rickert pisze o „zapominaniu wartości”. Świat bez wartości jest wszak światem pustym. Zagadnienie sensu życia musi się wiązać z pytaniem o wartości. Główne pytania brzmią teraz: jaką postawę człowiek przyjmuje wobec wartości? Jak się z nimi łączy? Wreszcie, jak wartości się urzeczywistniają? Rickert podsumowuje: „Pierwotne pytanie to pytanie o sens życia jako ważności wartości”²⁷.

Toteż poza rzeczywistością istnieją jeszcze wartości. Dopiero te dwa królestwa stanowią całość świata, przy czym wartości nie znajdują się ani po stronie podmiotu, ani po stronie przedmiotu. Wartości są poza podmiotem i poza przedmiotem. Nowy światopogląd musi się zatem oprzeć na pytaniu o relację między rzeczywistością i wartością.

²⁵ Ibidem, s. 124.

²⁶ Por. ibidem, s. 126.

²⁷ Ibidem, s. 127.

Ale — i to jest dla nas najważniejsze — do zrozumienia samych wartości nie ma innego dostępu niż przez życie kultury. W kulturze bowiem rozprasza się różnorodność wartości.

Tak oto Rickert przeszedł od filozofii do filozofii wartości. Pierwszy przełom został dokonany. Trzeba było zrobić następny krok: od kultury do kryzysu kultury. Ma on swe kolejne etapy: tragedii i dramatu. Pierwszy dokonał się za sprawą Georga Simmela, drugi — Ernsta Cassirera. Zarysuję tylko pierwszy etap, gdyż znalazł on odbicie na łamach „Logosu”.

O kryzysie kultury

Człowiek jest jedyną istotą, która nie podporządkowuje się naturalnej strukturze świata. Między subiektywnym życiem, które jest czasowo ograniczone, a jego wytworami, które z kolei są wieczne, rodzi się — według Simmela — „wielki dualizm”, w którym mieszka idea kultury²⁸. Zdaniem Simmela, proces kulturowy idzie „drogą okreśną”: przez naukę i formy życia, sztukę i państwo biegnie on drogą subiektywnego ducha, który powraca do samego siebie, jako do czegoś wyższego. Naturalnie, kultura, podobnie jak w ujęciu Rickerta, definiowana jest przez pojęcie wartości, staje się rozumiejącym sporem ze skończonym światem²⁹. W sporze tym idzie o dwie sprzeczności. Po pierwsze, obserwuje się ogromny postęp techniki, po drugie natomiast, nasze wytwory wskazują samoistny rozwój, stają się niezależne. Innymi słowy, istotą kultury jest jakościowa obcość między tym, co obiektywne, a tym, co subiektywne. Simmel stwierdza: „Powstaje zatem typowa problematyczna sytuacja nowoczesnego człowieka: poczucie jakby przytłoczenia przez te wszystkie elementy kultury, gdyż nie może on ich po prostu zasymilować, ani też, gdyż należą potencjalnie do jego sfery kulturalnej, po prostu odrzucić”³⁰. Mamy za-

²⁸ Por. G. Simmel: *Filozofia kultury. Wybór esejów*. Przeł. W. Kunicki. Kraków 2007, s. 34 i nast.

²⁹ Por.: R. Konersmann: *Filozofia kultury. Wprowadzenie*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2009, s. 27; E.W. Orth: *Georg Simmel als Kulturphilosoph zwischen Lebensphilosophie und Neukantianismus*. „Reports on Philosophy” 1991, vol. 14, s. 105—120.

³⁰ G. Simmel: *Filozofia kultury...*, s. 48.

tem do czynienia z tragedią kultury, nieodłączną od jej istoty. Kultura ma — jak mówi Simmel — swój tragiczny rytm.

Nasila się konflikt między życiem a twórczością, rodzi się obcość między człowiekiem a jego wytworami. Nie ma czegoś takiego jak czysta wartość kulturowa. Simmel podsumowuje: „Takie przeładowanie i obciążenie zbędnym balastem tysięcznych rzeczy naszego życia, na jakie się uskarżamy, ale od których nie potrafimy się uwolnić, ta ustawiczna ekscytacja człowieka kultury, którego to wszystko nie zachęca do własnej postawy twórczej, ta zwykła znajomość lub konsumpcja tysiąca rzeczy, których nasz rozwój nie może w siebie włączyć i które trwają w nim jako balast — wszystkie te często formułowane specyficzne cierpienia, związane z kulturą, nie są niczym innym niż zjawiskami owej emancypacji zobiektywizowanego ducha”³¹. Ów kryzys jednak stanowi dla filozofii i nauki nowe wyzwanie, trzeba jeszcze raz zbadać ich teoretyczne fundamenty. Tak oto przeszliśmy od kultury do jej krytyki.

Zmierzch Zachodu

Architekt Gottfried Semper (1803—1879), zwiedzając wystawę światową w Paryżu (1855), zachwycił się niesamowitym kulturowym dorobkiem ludzkości. Prawie pięćdziesiąt lat później — jeszcze w tym optymistycznym duchu — Ludwig Stein (1859—1930) w dziele *An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie* (1899) pisze: „Życiowa afirmacja systemu naszej kultury oznacza wszakże planowe rozpoczęcie podziału naszej planety między poszczególne człony naszej kultury, aby już w XX wieku jego ostateczne powszechne panowanie przygotować radośnie, mając pewność co do celu i z wiarą patrząc w przyszłość”³². Ta optymistyczna wizja nie trwała jednak długo. Temu, co zbudowano na przełomie XIX i XX wieku, groziło rozbitcie. Czyż nie jest to immanentna logika kultury? Niech podsumowaniem tego fragmentu będzie cytat z Oswalda Spenglera (1880—1936) — kolejnego wieszczka epoki kryzysu: „Nie ma dzieł nieśmiertelnych. Ostatnie ograny i skrzypce zostaną kiedyś roztrzaska-

³¹ Ibidem, s. 51.

³² Cyt. za: R. Konersmann: *Filozofia kultury...*, s. 68.

ne; czarujący świat naszych sonat i trio, stworzony przez nas tak niedawno, ale i powstały tylko dla nas, zamilknie i zaniknie. Szczytowe osiągnięcia melodyki i harmonii Beethovena przyszłym kulturom wydadzą się idiotycznym zgrzytaniem dziwnych instrumentów. Nim zdążą zetleć płótna Rembrandta i Tycjana, znikną ostatecznie dusze, dla których są one czymś więcej niż kolorowymi płachtami³³. Kultura, którą tworzy się cały czas, ma chwiejne podwaliny. Ale można tę logikę przyspieszyć: rozwój kultury wystawił ludzkość na nową próbę — doświadczenie wojny.

Wojna jest bowiem również wydarzeniem kulturowym, gdyż kultura nie jest zwykłym dzianiem się, żadnym spokojnym przebiegiem, lecz aktywnością, która wciąż musi rozpoczynać się od nowa i nigdy nie może być pewna swego celu.

Z jednej strony wojna niesie zniszczenie, upadek ducha, chorobę, która niszczy życie³⁴. Nie była i nie jest niczym pozytywnym ani koniecznym wydarzeniem — jak śmierć. W żadnym wypadku nie spełnia funkcji oczyszczającej. Wojna, niszcząc świat wartości, niszczy świat kultury. W tym sensie wojna jest wrogiem kultury — nie ma żadnej wartości, nie sposób jej filozoficznie usprawiedliwić. Dla Mehlisa wojna nie ma moralnego, estetycznego, kulturowego usprawiedliwienia — jest wyłącznie katastrofą.

Ale wojna może być jednocześnie rozładowaniem kryzysu kultury. Wojna jako *katharsis*. Píše Simmel w „Logosie”: „[...] to pojęcie życia wydaje się przenikać najrozmaitsze obszary, rytmizujące bardziej jednolicie uderzenia ich pulsu. Temu procesowi będzie, jak wierzę, w znacznej mierze sprzyjać wojna. Niezależnie bowiem od wszelkiej jedności celu ostatecznego, ku któremu kierują się chwilowo wszystkie dążenia kultury, zostaną zalane namiętną, jakby tryskającą z jednolitego źródła mocy żywotnością³⁵. Taką egzystencjalną interpretację wojny podzielała większość elity niemieckiej.

Wybuch wojny stanowił koniec epoki Hohenzollernów — całego świata wilhlemińskiego³⁶. Ludzie „Logosu” wraz z innymi wielkimi niemieckimi intelektualistami przyłączyli się do walki o duchową treść życia, która przeniosła się na front pierwszej wojny światowej.

³³ O. Spengler: *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*. Przeł. J. Marzęcki. Warszawa 2001, s. 342.

³⁴ Por. G. Mehlis: *Der Sinn des Krieges*. „Logos” 1914/1915, Bd. 5, s. 125—144. Na łamach „Logosu” ukazał się również ważny tekst J. Cohna: *Widersinn und Bedeutung des Krieges*. „Logos” 1914/1915, Bd. 5, s. 124—144.

³⁵ G. Simmel: *Filozofia kultury...*, s. 79.

³⁶ Por. P. Hoeres: *Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*. Paderborn 2004, s. 213—222.

Nie miejsce tu na diagnozę tego złożonego procesu. Filozofia kultury, która w dużej mierze stanowiła krytykę cywilizacji, w pewnym sensie sama padła jej ofiarą. Rudolf Eucken, wielki prorok optymizmu, „herold” niemieckich patriotów, powoływał się wielokrotnie na „światowe znaczenie niemieckiego ducha”, który stanowi treść kultury europejskiej. Szansę na realizację zwycięstwa ducha noblista widział w zwycięstwie Wilhelma II³⁷. W październiku 1914 roku ukazał się *Apel do kulturalnego świata*; sygnatariusze zapewniali w nim o dobrych zamiarach armii niemieckiej: „Będziemy prowadzili tę wojnę aż do końca jako naród kulturalny; naród, dla którego spuścizna Goethego, Beethovena i Kanta jest nie mniej święta od domowego ogniska”³⁸. „Logos” musiał zatem sprostać już nie tyle kryzysowi kultury, ile nowym wydarzeniom politycznym.

Nowy „Logos”

Friedrich Schlegel (1772—1829) stwierdził swego czasu: „Niektóre czasopisma krytyczne mają wadę, którą tak często zarzuca się muzyce Mozarta: czasami nadmierne użycie instrumentów dętych”³⁹. W „Logosie” złą nutę słyhać było już dawno. Z Husserlem, Cassirerem w radzie naukowej, Kronerem jako redaktorem, czasopismo nie mogło się dalej ukazywać. Nie chodziło jednak tylko o pochodzenie wspomnianych filozofów, wyczerpała się także filozoficzna moc czasopisma⁴⁰.

Po emigracji Kronera pismo rozpoczęło drugą serię, tym razem jako „Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie”. Słowo „międzynarodowe” zostało zastąpione słowem „niemieckie”. Czasopismo — redagowane przez heglistę Hermanna Glocknera (1889—1987) oraz filozo-

³⁷ Por. D. Bęben: *Idealizm w epoce wilhelmińskiej. Wokół Nagrody Nobla Rudolfa Euckena*. „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2010, T. 22, s. 85 i nast.

³⁸ *Der Aufruf der 93 „An die Kulturwelt!”*. In: *Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung. Kaiserreich und Erster Weltkrieg 1871—1918*. Hrsg. R. Bruch, B. Hofmeister. Bd. 8. Stuttgart 2002, s. 368.

³⁹ F. Schlegel: *Fragmenty*. Przeł. C. Bartl. Kraków 2009, s. 75.

⁴⁰ Por. S. Tyrowicz: *Światło wiedzy zdeprawowanej. Idee niemieckiej socjologii i filozofii (1933—1945)*. Poznań 1970.

fa prawa Karla Larenza (1903—1993) — ukazywało się w latach 1935—1944. Tak jak pierwszy „Logos” otwierał tekst Rickerta, tak w tym wypadku czasopismo inauguruje artykuł jego ucznia — Glocknera, pod znamienym tytułem *Deutsche Philosophie*. W tekście mamy dość osobliwe poszukiwanie istoty tego, co niemieckie. *Zurück zu sich selbst* — zdaje się wykrzykiwać autor. Niemcy mają filozofowanie we krwi, filozofia wyrasta z niemieckiej gleby, itd. itd. Naturalnie nie mogło zabraknąć mesjanistycznych wątków: „Nasi wielcy filozofowie są nie tylko przewodnikami politycznymi (Hegel), lecz także żołnierzami ducha świata”⁴¹.

Rickert, który patronował pierwszemu „Logosowi”, kibicował również jego drugiej nazistowskiej wersji⁴². Nie można w zasadzie nic dobrego o tym wydawnictwie powiedzieć. Pisano tam o państwie, narodzie, a także o rasie. W takiej lub innej kolejności. Poza Bauchem, Glocknerem, Juliussem Ebbinghausem (1885—1981), Maxem Wundtem (1879—1963) nie publikował tam żaden ze znaczących filozofów. Było to niewątpliwie kuriozalne, ale w sensie kulturowym ważne wydarzenie. Oddzielenie się formy życia od formy myślenia osiągnęło punkt kulminacyjny.

Podsumowanie

W 1911 roku ukazuje się dzieło będące znakiem czasu modernizmu. Mam na myśli powieść *Śmierć w Wenecji*, w której Tomasz Mann (1875—1955) po raz kolejny ogłasza koniec kultury mieszczańskiej. Ogromne przemiany, jakie dokonały się w epoce modernizmu, nieprawdopodobny przełom w dziedzinie sztuki i nauki doprowadziły również do powstania filozoficznej refleksji nad kulturą. Więcej, do uznania jej za najważniejszy dział filozofii. Oczywiście, odkrycie filo-

⁴¹ H. Glockner: *Deutsche Philosophie*. „Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie” 1935, Bd. 1, s. 17. O interesującym związku heglizmu z faszyzmem por. H. Kiesewetter: *Von Hegel zu Hitler. Die politische Verwirklichung einer totalitären Machtstaatstheorie in Deutschland (1815—1945)*. Frankfurt am Main 1995.

⁴² Por. H.F. Fulda: *Krise und Untergang des südwestdeutschen Neukantianismus*. In: *Philosophie im Nationalsozialismus*. Hrsg. H.J. Sandkühler. Hamburg 2009, s. 83—132.

zofii kultury ma wielu ojców, lecz dopiero neokantyści — Simmel i Cassirer, uczynili z filozofii kultury samodzielną dyscyplinę filozoficzną. Jeżeli spojrzymy na ten ruch również z perspektywy instytucjonalnej, to nie można zapomnieć o roli „Logosu” jako najważniejszego czasopisma niemieckojęzycznego w pierwszej połowie XX wieku.

Trudno o jednoznaczną ocenę „Logosu”. Czasopismo to niewątpliwie odzwierciedlało czasy wilhelmińskie, epokę zmierzchu w Europie. Trzeba pamiętać, że był to bodaj najciekawszy okres w filozofii od czasów idealizmu niemieckiego. W latach 1910—1933 ukazały się dwadzieścia trzy tomy pisma. W mniejszym lub większym stopniu realizowano w nim formułowane postulaty: krytycyzm, interdyscyplinarność czy internacjonalizm. Nietrudno dostrzec jednak tendencje, które zdominowały łamy czasopisma: neokantyzm, filozofia życia czy neowitalizm. Postulatu zbudowania nowego czasopisma, nowej filozofii, nowej kultury, wreszcie nowego państwa nie udało się jednak zrealizować. Nowe czasopismo skompromitowało się w latach trzydziestych XX wieku, o nowej filozofii pamiętają już tylko historycy filozofii, modernizm jest już wspomnieniem, o nowym państwie lepiej zamilczeć. Tak jak Husserlowski projekt filozofii jako ścisłej nauki zagubił się w meandrach filozofii transcendentalnej — *der Traum ist aufgeträumt*, tak — wydaje się — to samo można powiedzieć o projekcie zwanym „Logos”.

Dariusz Bęben

Some remarks on „Logos”, or philosophy of culture as first philosophy

Keywords: „Logos”, Neo-Kantianism, philosophy of culture, phenomenology

S u m m a r y

The paper addresses history of German journal „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur”. I discuss its genesis and principles (internationalism, criticism, pluralism). Establishing „Logos” was a decisive attack on the entire positivist, materialistic and mechanist way of thinking of 19th century. The most important task of the journal was realisation of the postulate of building a scientific philosophy of culture. I refer also to the „Logos” later drift towards Nazism, which led to journal’s collapse.

Dariusz Bęben

Ein paar Bemerkungen über „Logos“, d.h. die Philosophie der Kultur als erste Philosophie

Schlüsselwörter: „Logos“, Neukantianismus, Philosophie der Kultur, Phänomenologie

Z u s a m m e n f a s s u n g

Im vorliegenden Artikel wird die Geschichte der deutschen Zeitschrift „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur“, deren Genese, programmatische Richtlinien (Internationalismus, Kritizismus, Pluralismus) besprochen. Die Entstehung des „Logos“ war ein ausschlaggebender Stoß in alle positivistische, materialistische und mechanistische Ansichten des 19. Jahrhunderts. Die Hauptaufgabe der Zeitschrift war, eine wissenschaftliche Philosophie der Kultur aufzubauen. Der Verfasser schreibt auch von der späteren Drift des „Logos“ in Richtung des Nationalismus, was dann zum Verfall der Zeitschrift geführt hat.