Wartość i nicość

Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu

Aleksander Bobko

Wartość i nicość

Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU RZESZOWSKIEGO
RZESZÓW 2005

Opiniował
prof. dr hab. LEON MIODOŃSKI

Opracowanie redakcyjne i korekta
DANUTA OLSZEWSKA

Opracowanie techniczne
KRYSTYNA BARAN

Projekt okładki
ANNA POPRAWSKA

© Copyright by
Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego
Rzeszów 2005

ISBN 83-7338-221-6

216

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU RZESZOWSKIEGO
35-959 Rzeszów, ul. Cegielniana 12, skr. poczt. 155, tel. 872 10 00

Wydanie I	Format A5	Ark. wyd. 7
Ark. druk. 8,75		Zam. 151/2005

WYKONANO W DRUKARNI UR W RZESZOWIE

Spis treści

Wstęp 7

ROZDZIAŁ I
Filozofia Kanta jako punkt wyjścia neokantyzmu 14
1. Historyczny rys neokantyzmu 14
2. Pytanie o warunki możliwości i metoda transcendentalna 20
3. Dwa źródła ludzkiego poznania 26
4. Pojęcie prawa 32
5. W stronę filozofii H. Rickerta 37

ROZDZIAŁ II
Obowiązujące wartości miarą poznania – prezentacja teorii poznania H. Rickerta 43
1. Ogólne pojęcie i podstawowy problem poznania 43
2. Podmiot poznania 50
3. Przedmiot poznania 57
4. Poznanie jako przedstawianie 61
5. Forma i treść poznania 67
6. Poznanie jako wydawanie sądów 70
7. Wydawanie sądu odpowiedzią na pytanie 76
8. Obowiązywanie wartości 81
9. Moc powinności 85

ROZDZIAŁ III
Krytyka teorii poznania H. Rickerta 90
1. Ontologiczne założenia w teorii poznania H. Rickerta 90
2. Założenia epistemologiczne. Prawda a myślenia 98
3. Założenia aksjologiczne. Prawda a wartość i powinność 111
4. „Kopernikański zwrot" w filozofii 117

5. Granice filozofii transcendentalnej 120
6. Pytanie o perspektywy filozofii 123

Zakończenie 129

Bibliografia 134

Wstęp

Spory na temat wartości – ich statusu, funkcji, sposobów uzasadniania ich ważności albo rodzajów doświadczeń odsłaniających ich istotę – które bez wątpienia stanowiły jeden z głównych tematów filozofii końca XIX i początku XX wieku, miały ogromny wpływ na sposób uprawiania filozofii w całym XX wieku. Znajdują one swoje odbicie także współcześnie – i to zarówno w nauce, jak i na różnych płaszczyznach publicznego dyskursu. Jedni próbują dziś z całą determinacją wskazać na jakiś fundament, który umożliwiłby ukonstytuowanie obiektywnej ważności przynajmniej niektórych formułowanych przez człowieka sądów. Inni, z równą determinacją, demaskują taki sposób myślenia, dopatrując się w nim metodologicznie nieuprawnionej uzurpacji, która na dodatek może prowadzić do wręcz niebezpiecznych politycznie konsekwencji.

Można zaryzykować twierdzenie, że współczesny sposób podejmowania problematyki wartości ma bardzo odległe źródła, a mianowicie bierze swój początek jeszcze z przełomu, jaki dokonał się w Europie w okresie przejścia od Średniowiecza do nowożytności. Przełom ten stanowił bez wątpienia jeden z najciekawszych momentów w dziejach zachodnioeuropejskiej cywilizacji, miał bardzo wiele aspektów, które wiązały się ze zmianą sposobu podejścia do wszystkich niemal dziedzin ludzkiego życia: nauki, sztuki, religii, polityki. Z filozoficznego punktu widzenia najistotniejszy moment dokonujących się zmian polegał na zupełnie odmiennym ujęciu relacji człowieka do otaczającej go rzeczywistości, czyli do tego, co tradycyjna metafizyka określała terminem „byt".

Arystoteles pisał: „Istnieje nauka, która bada Byt jako taki i przysługujące mu atrybuty istotne. (...) Otóż, ponieważ poszukujemy pierwszych zasad i najwyższych przyczyn, musi przeto istnieć jakiś Byt, do którego należą te zasady i przyczyny na mocy jego wła-

snej natury”[1*]. Sensowność wszelkich dociekań prowadzonych przez człowieka jest uzależniona od istnienia bytu. Natomiast istnienie bytu, czyli niezależnej od człowieka rzeczywistości, nie podlega dyskusji, stanowi bowiem pierwotną i niekwestionowaną oczywistość. W podobnym duchu pisał najbardziej reprezentatywny przedstawiciel filozofii średniowiecznej św. Tomasz z Akwinu: „Każde dociekanie, czym coś jest, należy sprowadzić, jak ma to miejsce w dowodach, do pewnych zasad, które znane są intelektowi same przez się; inaczej postępowałoby się w nieskończoność, a w ten sposób zupełnie upadłaby nauka i [niemożliwe byłoby] poznanie rzeczy. Tym zaś, co intelekt pojmuje najpierw jako najbardziej znane i do czego sprowadzają się wszystkie pojęcia, jest »byt«”[2]. Także tutaj doświadczenie obiektywnego świata jako racjonalnego i poznawalnego bytu jest punktem wyjścia do budowania nauki. Człowiek, aby zrozumieć samego siebie i rozpoznać zasady, według których powinien działać, musi najpierw poznać obiektywną, niezależną od niego rzeczywistość. Ta rzeczywistość jest mu dana, jest poznawalna (jest dla intelektu najbardziej znana) – człowiek jest jej elementem i podlega prawom, które wpisane są w naturę bytu.

Jakże inaczej brzmią w tym kontekście słowa Kartezjusza z początku drugiej *Medytacji*: „Lecz już przyjąłem, że nic w świecie nie istnieje: ani niebo, ani ziemia, ani umysły, ani ciała, czyż więc nie przyjąłem, że i ja nie istnieję? Ja jednak na pewno istniałem, jeśli coś przyjąłem. Lecz istnieje zwodziciel – nie wiem, kto nim jest – wszechpotężny i najprzebieglejszy, który zawsze rozmyślnie mnie łudzi. Nie ma więc wątpliwości, że istnieję, skoro mnie łudzi! I niechajże mnie łudzi ile tylko potrafi, tego jednak nigdy nie dokaże, abym był niczym dopóty, dopóki będę myślał sam, że czymś jestem”[3]. Doświadczenie świata nie jest wcale źródłem pewności, obcując z otaczającą go rzeczywistością człowieka skazany jest na ulganie iluzjom. Nie może wykluczyć nawet tego, że całe życie trakto-

[*] Adresy bibliograficzne cytowanych prac umieszczono w wykazie literatury na s. 134–137.

[1] Arystoteles, *Metafizyka*, s. 71.

[2] Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I, s. 15.

[3] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 49.

wane z powagą jako coś realnego, jest tylko snem, z którego każe mu się kiedyś obudzić „złośliwy demon". W tej dramatycznej sytuacji Kartezjusz odkrywa, że tak naprawdę może być pewny tylko własnego istnienia – wszystkie prawdy muszą być zatem ostatecznie ugruntowane na cogito. W sposób zasadniczy zmienia to relację człowieka do świata – doświadczenie bytu staje się czymś wtórnym w stosunku do myślenia, w którym podmiot odnajduje teraz klucz do właściwego rozumienia otaczającego go świata.

Zmiana ta ma ogromny wpływ na kierunek refleksji, w którym podąża cała filozofia nowożytna, a zwłaszcza etyka. Ujmując rzecz w pewnym uproszczeniu, można stwierdzić, że w istotny sposób zmienia się status twierdzeń zawierających oceny. Tego rodzaju twierdzenia ulegają stopniowej subiektywizacji. Oznacza to dążenie, aby wszelkie normy – także moralne – wyprowadzać z samego podmiotu, a nie ze struktury kosmosu i obowiązujących w nim praw. Już Dawid Hume podkreślał, iż od poznania faktów nie sposób przejść do twierdzeń dotyczących powinności. Odrębność bytu (rzeczy) i powinności (dobra) została usankcjonowana w filozofii Immanuela Kanta, który twierdził, że ocenom moralnym podlega tylko to, co związane jest z działaniem człowieka: „gdyby coś miało być bezwzględnie (pod każdym względem i bez dalszego warunku) dobre albo złe, lub za takie uchodzić, to tym, co można by tak nazwać, byłby tylko sposób postępowania, maksyma woli, a zatem sama działająca osoba jako człowiek dobry albo zły, a nie jakaś rzecz"[4]. Świat zewnętrzny jest aksjologicznie obojętny, z doświadczenia bytu nie dowiemy się niczego o wartości naszego postępowania, bo normy – zdaniem Kanta – mają swoje źródło jedynie w wewnętrznej strukturze ludzkiego rozumu.

Do najbardziej precyzyjnego oddzielenia refleksji ontologicznej od aksjologicznej (etycznej) doszło w neokantyzmie, zwłaszcza w szkole badeńskiej. Zaowocowało to wypracowaniem systemów, które w strukturze uniwersum wyodrębniają dwie niezależne sfery – tego, co jest (byt, Sein) i tego, co obowiązuje (powinność, wartość). W ramach neokantyzmu możemy równocześnie znaleźć niezwykle

[4] I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 101.

subtelne analizy, które starają się uchwycić istotne relacje pomiędzy tymi sferami. Przykładem najbardziej dojrzałej koncepcji, w której realizuje się taki właśnie sposób myślenia, wydaje się być teoria wartości Heinricha Rickerta[5]. Prezentacja i krytyka tej teorii stanowić będzie podstawowy temat naszej pracy, która w tym sensie ma charakter historyczny: zajmiemy się interpretacją poglądów Rickerta wyłożonych w najważniejszym, naszym zdaniem, jego dziele – pracy *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Książka ta, przez licznych historyków filozofii uważana za najbardziej wpływowy traktat epistemologiczny, jaki w ogóle powstał w ramach neokantyzmu[6], nie została dotąd przetłumaczona na język polski. Ma ona swoją bogatą historię, już za życia autora doczekała się sześciu wydań (od roku 1892 do 1928). Kolejne wydania były przez Rickerta tak dalece przerabiane i udoskonalane, że od pierwszego do szóstego wydania książka zwiększyła swą objętość prawie czterokrotnie (to ostatnie liczy ponad 450 stron). Wielu komentatorów wskazuje na pewną ewolucję poglądów Rickerta w trakcie tych prac[7]. W tej interpretacji nie będziemy śledzili tego wątku, ale będziemy się raczej starali wydobyć to, co stanowi niezmienne jądro jego koncepcji. Podejście takie wydaje się uzasadnione uwagami samego autora, który kilkakrotnie stwierdza, że dokonywane przez niego zmiany i uzupełnienia mają na celu jedynie doprecyzowanie koncepcji, której istota we wszystkich wydaniach pozostaje bez zmian[8]. Nasze badania skupią się na rekonstrukcji właśnie tej istoty.

---

[5] Rickert miał godnego ucznia w osobie Emila Laska. Był on wnikliwym krytykiem koncepcji swojego mistrza i zarysował perspektywę rozwoju filozofii transcendentalnej, która dawała nadzieję na przezwyciężenie trudności pojawiających się w systemie Rickerta. Niestety, swoich pomysłów nie miał szansy rozwinąć – poległ w młodym wieku na froncie I wojny światowej. Z jego krytycznego spojrzenia na filozofię Rickerta będziemy często korzystać. Dorobek E. Laska został już w dużej mierze przyswojony przez polską filozofię, przede wszystkim dzięki pracom A. Przyłębskiego.

[6] F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, s. 413.

[7] Zob. np. A. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, s. 170.

[8] H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, np. Przedmowa do wydania trzeciego s. VIII–XI, uwaga s. 197. W dalszej części pracy, ze względu na dużą ilość

W wypracowanej przez Rickerta koncepcji najbardziej interesujące jest to, że do istoty wartości próbuje on dojść w sposób czysto transcendentalny. Wartości nie można w żaden sposób uzasadnić poprzez doświadczenie – przeciwnie, trzeba wykazać, iż stanowią one warunek możliwości wszelkiego sensownego poznania. Ostatecznie okaże się, że ontologicznie rzecz ujmując, wartości mają status równy nicości – są „ważną nicością", której obowiązywanie musimy założyć, aby uchronić myślenie przed rozpłynięciem się w mrokach absurdu. Śledząc drogę, która doprowadziła Rickerta do takiego rozwiązania, będziemy próbowali rozstrzygnąć, na ile jego propozycja jest przekonująca. W miarę prowadzonych badań będzie narastało podejrzenie, że pomimo swojej elegancji i filozoficznego kunsztu teoria wartości Rickerta stanowi swoistą „pułapkę", w którą wpada myślący podmiot zdany wyłącznie sam na siebie, to znaczy zamknięty w zaklętym kręgu własnego myślenia.

Rickert był jednym z najwybitniejszych przedstawicieli neokantyzmu. Bardzo pouczająca jest także historia tej filozoficznej szkoły, która na przełomie XIX i XX wieku zdobyła tak dominującą pozycję w Niemczech, że niektórzy historycy filozofii określają mianem neokantowskiej całą filozofię akademicką tego okresu[9]. Natomiast na początku XX wieku neokantyzm bardzo szybko zaczął tracić wpływy. Zdaniem W. Tatarkiewicza odejście od neokantyzmu nastąpiło w XX wieku tak szybko i gwałtownie, że właściwie nie powinno się nawet mówić o schyłkowym okresie tej filozofii. Ten wybitny polski historyk filozofii pisze: „Historia filozofii zna wiele ostrych odwrotów i rozstań z filozofią, ale niezwykły był odwrót tak zupełny po tak powszechnym panowaniu. Niepodobna wymienić określonego faktu, który by zamykał panowanie kantyzmu, (...) ale można podać dokładną datę, mianowicie rok 1900. I nie jest to data zaokrąglona, przybliżona, lecz ścisła"[10]. Nawet jeżeli ocena ta jest nieco przesadzona, to powstaje pytanie, czym spowodowane było odejście od

cytatów, przy odwoływaniu się do książki *Der Gegenstand der Erkenntnis* będziemy używali skrótu *GdE*.

[9] F. Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, cz. IV.

[10] W. Tatarkiewicz, *Rozstanie z kantyzmem* [w:] *Droga do filozofii*, s. 139.

szkoły myślenia, która wypracowała niezwykle wyrafinowaną metodę uprawiania filozofii?

Przyczyn można upatrywać w czynnikach zewnętrznych. Na początku XX wieku w stosunkowo krótkim czasie powstało szereg wybitnych prac, które skierowały filozofię europejską na nowe tory. Wystarczy przypomnieć, że w 1900 roku E. Husserl wydał *Badania logiczne*, które rozpoczęły burzliwy rozwój fenomenologii. W 1906 roku ukazały się dwie ważne prace dające początek innym kierunkom: *Pragmatyzm* W. Jamesa i *Ewolucja twórcza* H. Bergsona. Na początku wieku powstała brytyjska szkoła filozofii analitycznej, duże wpływy zaczął zyskiwać neopozytywizm. Wtedy także zostały ogłoszone nowe teorie M. Planca i A. Einsteina w dziedzinie fizyki, które miały przełomowe znaczenie nie tylko dla nauk przyrodniczych, ale doprowadziły do narodzin współczesnej filozofii nauki i kosmologii.

Z drugiej strony fakt, że dominujący wcześniej neokantyzm został przez te nowe prądy dość łatwo zepchnięty na margines, spowodowany był także tym, iż w pewnym sensie wyczerpał on swoje wewnętrzne możliwości. Analiza teorii poznania Rickerta pozwoli nam uchwycić ten aspekt neokantyzmu w sposób szczególnie wyraźny – postaramy się pokazać, że przyjęta w ramach neokantyzmu metoda transcendentalna dochodzi do granicy, poza którą nie może już znaleźć zastosowania. Z tego faktu spróbujemy wyinterpretować przesłanie, które może okazać się ważne również dla filozofii początku XXI wieku.

Także współcześnie mamy bowiem często poczucie, że filozofowanie osiągnęło kres swoich możliwości i pozostaje tylko jałowe „kręcenie się wokół własnego ogona". W tym kontekście zastanowimy się krótko nad tym, czego możemy się dzisiaj nauczyć od niezwykle subtelnego myśliciela, jakim był Heinrich Rickert. Jego teoria, której poświęcimy tutaj sporo uwagi, wydaje się stanowić zamknięty rozdział w dziejach współczesnej filozofii. Czy zatem jej studiowanie jest tylko rodzajem ćwiczenia, które pomaga wzbogacać filozoficzny warsztat? Czy też myśl Rickerta może, przynajmniej w pewnym stopniu, posłużyć nam jako drogowskaz przy zmaganiu się z aksjologicznymi problemami na początku XXI wieku?

W związku z powyższym struktura tej pracy przedstawia się w sposób następujący:

W rozdziale pierwszym – ponieważ Rickert uważa swoją filozofię za kontynuację myśli Kanta – przeanalizujemy kilka elementów filozofii krytycznej, które naszym zdaniem wywarły największy wpływ na teorię poznania Rickerta, a znalazły odbicie także w całym neokantyzmie. W rozdziale tym, bardzo skrótowo, przedstawimy zarys historii neokantyzmu, a także przybliżymy postać Heinricha Rickerta oraz jego ogólne spojrzenie na sposób uprawiania filozofii, która – jego zdaniem – musi dążyć do stworzenia systemu.

Rozdział drugi stanowić będzie prezentację teorii poznania Rickerta. Będziemy w nim śledzili, jak Rickert wychodzi od czystego pojęcia poznania i analizuje proces poznania rozumianego jako przedstawianie. W toku tych rozważań wykazuje niewystarczalność takiego ujęcia. W związku z tym dokonuje swoistego zwrotu w swoich analizach – określa poznanie jako wydawanie sądów, którego istota sprowadza się ostatecznie do zajmowania postawy wobec wartości. W konsekwencji poznanie zostaje oparte na świecie wartości, które stanowią transcendentną miarę poznania i – choć nie istnieją, a jedynie obowiązują – wiążą poznający podmiot mocą powinności.

W rozdziale trzecim dokonamy krytycznej analizy odtworzonej w poprzednim rozdziale teorii i stosowanej w jej ramach metody. Będziemy próbowali odkryć założenia, na których oparte jest myślenia Rickerta. Pozwoli nam to odsłonić istotny związek pomiędzy teorią poznania i aksjologią. W rezultacie będziemy mogli określić granice stosowania w filozofii metody transcendentalnej, która – w przypadku Rickerta – polega na przyjmowaniu coraz bardziej źródłowych założeń.

W zakończeniu powrócimy do postawionych we Wstępie kwestii. W sposób bardzo skrótowy spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, na ile trudności odkryte w obrębie teorii poznania i aksjologii Rickerta mogą być pouczające przy rozwiązywaniu naszych współczesnych aksjologicznych dylematów.

ROZDZIAŁ I

Filozofia Kanta jako punkt wyjścia neokantyzmu

1. Historyczny rys neokantyzmu

Jak już wspomnieliśmy we Wstępie, z filozofią neokantyzmu związany jest jakiś historyczny paradoks. Ta bez wątpienia najbardziej wpływowa szkoła myślenia w filozofii niemieckiej drugiej połowy XIX i początku XX wieku nie doczekała się dotąd – jak stwierdza R. Malter[1], jeden z najlepszych znawców współczesnej filozofii niemieckiej – pełnego historycznego opracowania. Od czasu, kiedy Malter dokonał takiego spostrzeżenia (cytowany tekst pochodzi z 1969 roku), zaszły zapewne ważne zmiany. Można powiedzieć, że w ostatnich dziesięcioleciach XX wieku – znowu paradoksalnie – nastąpiło wyraźne ożywienie zainteresowania neokantyzmem. Za najbardziej systematyczne opracowanie historii neokantyzmu, jakie powstało na tej fali, można chyba uważać książkę H. Olliga *Der Neukantianismus*. Autor nie wchodzi w tej pracy zbyt głęboko w filozoficzne problemy, które były poruszane w ramach tego kierunku, daje raczej przegląd nurtów, stanowisk oraz postaci, które go tworzyły. Proponuje także pewien klucz służący usystematyzowaniu wewnętrznie zróżnicowanego neokantyzmu. W ostatnim okresie wiele

[1] Autor sygnalizuje ten problem w pracy, która poświęcona jest porównaniu filozofii Rickerta i Laska (zob. *H. Rickert und E. Lask*). Jako najlepsze, choć niepełne opracowania dotyczące neokantyzmu poleca on prace: F. Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* t. 4 oraz N. Meyer *Abendländische Weltanschauung*, t. 5.

interesujących prac, które stanowią przynajmniej częściowe opracowanie historii neokantyzmu, powstało także za sprawą polskich autorów. Należy tu wymienić następujących badaczy tego przedmiotu: B. Andrzejewski, M. Kazimierczak, A. Noras, A. Przyłębski, M. Szulakiewicz, M. Szyszkowska.

Przedstawiony poniżej zarys historii neokantyzmu nie pretenduje w żaden sposób do miana jakiegoś pełnego czy ostatecznego opracowania. Czytelnik głębiej zainteresowany tym przedmiotem powinien sięgnąć do prac wymienionych powyżej autorów. Tutaj proponujemy jedynie swoisty „skrócony przewodnik", który pozwoli umiejscowić twórczość głównego bohatera tej pracy – H. Rickerta – na mapie historii neokantyzmu. Struktura tego „przewodnika" oparta jest przede wszystkim na ujęciu historii neokantyzmu, które wypracował H. Ollig.

W historycznym rozwoju neokantyzmu można zatem wyróżnić trzy zasadnicze okresy.

A. Początki neokantyzmu w latach 1850–1870

Neokantyzm narodził się w specyficznej atmosferze intelektualnej Niemiec połowy XIX wieku. Z jednej strony był to czas przesilenia heglizmu i odchodzenia od panującej na początku wieku metafizyki Hegla. Z drugiej strony był to okres bujnego rozwoju nauk szczegółowych i związanego z tym zwrotu ku materializmowi w badaniach przyrodniczych. Neokantyzm stanowił swoistą reakcję na te dwie tendencje. Jego początki związane są przede wszystkim z działalnością dwóch filozofów: O. Liebmanna i H. Lotze. Jak pisał H. Sommerhäuser: „Od Lotzego i Liebmanna rozpoczynają się dwie tendencje neokantyzmu – realistyczna i idealistyczna. Lotze twierdził w sposób zdecydowany, że byt ma swoje miejsce niezależne od poznania.(...) Liebmann nie chciał przyjąć jako bytującego niczego, co nie byłoby wpierw jakoś uprawomocnione"[2].

Szczególnie nazwisko Liebmanna (ucznia znanego niemieckiego historyka filozofii K. Fischera) i jego książka *Kant und die Epigonen*

[2] H. Sommerhäuser, *E. Lask in der Auseinandersetzung mit H. Rickert*, s. 28–29.

wiązana jest z początkiem neokantyzmu. Mianem epigonów określa on zarówno idealistów niemieckich, jak i ich antagonistę Schopenhauera, realistę Herbarta i empiryka Friesa. Wszystkim im zarzuca operowanie pojęciem rzeczy samej w sobie, które z punktu widzenia oryginalnej filozofii Kanta stanowi „drewniane żelazo". Jego postulatem, którym kończy każdy z rozdziałów swojej pracy, jest znana sekwencja: „A zatem należy powrócić do Kanta" („Also muß auf Kant zurückgegangen werden").

Duży wpływ na dalsze losy neokantyzmu miała także twórczość Lotzego – oryginalnego myśliciela, który nie zawsze jest zaliczany w poczet neokantystów (przykładowo pomija go w swoim opracowaniu Ollig). Najważniejsze jest jego odkrycie sfery tego, co obowiązuje (Gelten), które zostało potem twórczo rozwinięte przez H. Rickerta (ten temat będzie jeszcze szerzej omawiany).

Mówiąc o pierwszym okresie neokantyzmu należy też wspomnieć o takich myślicielach jak F. A. Lange – autor ważnej pracy: *Geschichte der Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart* (1865) – oraz fizyk H. Helmholz w filozofii znany jako autor fizjologicznej interpretacji apriorycznych struktur poznawczych podmiotu.

B. Klasyczny neokantyzm w latach 1870–1910

W okresie tym wykształciły się dwa ośrodki neokantyzmu – Marburg i Heidelberg (wespół z Fryburgiem). Nadały one nazwy dwóm szkołom, które w historii filozofii stanowią niemal synonim neokantyzmu – chodzi tu o szkołę marburską i badeńską.

Głównymi przedstawicielami szkoły marburskiej byli: H. Cohen i P. Natorp. Zapoczątkował ją H. Cohen, który w latach siedemdziesiątych napisał obszerne komentarze do trzech krytyk Kanta. Filozofia Kanta była tu interpretowana w duchu antypsychologicznym. Badanie procesu poznania to analiza logicznych struktur, w poznaniu umysł wychodzi od pewnej nieokreśloności i dokonuje kolejnych uogólnień, z których każde staje się przedmiotem dalszego procesu poznania. Podstawowe intuicje czerpane były z matematyki i logiki. Rzecz sama w sobie interpretowana była początkowo jako pojęcie

graniczne, potem natomiast została właściwie odrzucona. W końcowym okresie nasila się tendencja idealistyczna i próby bezpośredniego łączenie Kanta z Platonem. Ostatnie prace – pozostające w kręgu filozofii religii i wręcz mistycyzmu rozprawy Cohena, a także ważne dzieła Natorpa *Platons Ideenlehre* oraz *Philosophische Systematik* – trudno już właściwie identyfikować z tym, co stanowiło punkt wyjścia tych myślicieli, to znaczy z filozofią Kanta.

Najwybitniejsi przedstawiciele szkoły badeńskiej to W. Windelband, H. Rickert i E. Lask. Najbardziej charakterystyczną cechą filozofii uprawianej w ramach tej szkoły jest jej systematyczność, dążenie do stworzenia systemu. Wychodząc od typowych dla kantyzmu analiz dotyczących procesu poznania, relacji podmiot–przedmiot Windelband i Rickert upatrują możliwość zbudowania systemu przede wszystkim przez analizę sfery irrealnych wartości. Struktura świata wartości tworzy bowiem podstawę całego, jeśli można tak rzec, „życia rozumu", całej ludzkiej kultury, jej pochodną jest także podział nauk. W końcowym okresie to właśnie kultura staje w centrum zainteresowania tych myślicieli – kultura dostarcza filozofii faktycznego materiału do prowadzenia badań.

Pod tym względem nieco inny charakter ma filozofia przedwcześnie zmarłego Emila Laska, który nie wchodzi w obszar filozofii kultury, lecz próbuje rozwijać filozofię jako naukę o kategoriach.

Obok dwóch głównych nurtów klasycznego neokantyzmu H. Ollig wskazuje także na interpretację Kanta, która została wypracowana przez A. Riehla i została przez niego przedstawiona w pracy *Der philosophische Kritizismus* (Lipsk 1876–87). Ollig pisze: „Interpretacja Riehlsa stanowi obok interpretacji Cohena i Windelbanda trzecią podjętą przez neokantyzm klasyczną próbę przedstawienia Kanta w zmienionych historycznie uwarunkowaniach"[3]. Riehl czyta Kanta w duchu realizmu Lotzego. Poznanie odnosi się do czegoś realnego, jest ugruntowane na sferze tego, co metafizyczne (das Metaphysische). Jednak w filozofii należy ostro oddzielić pytania teoriopoznawcze od ontologicznych, metoda transcendentalna może być stosowana tylko do badania sposobu ujęcia bytu (jedynie do *questio*

[3] H. L. Ollig, *Neukantianismus*, s. 27.

iuris, a nie do *questio facti*). Pomimo to jednak pytanie o byt nie jest pozbawione sensu. Zdaniem Riehla bowiem Kant kwestionując możliwość metafizyki, zachował ważność sfery tego, co można określić mianem „metafizyczne".

C. Schyłek neokantyzmu – okres do II wojny światowej

Wielu badaczy, jak choćby wspominany już W. Tatarkiewicza, twierdzi, że odejście od neokantyzmu nastąpiło w XX wieku tak szybko i gwałtownie, że właściwie nie powinno się nawet mówić o schyłkowym okresie tej filozofii. Jednak w literaturze niemieckiej o neokantyzmie mówi się również w okresie międzywojennym, a H. Ollig wskazuje nawet na pewne elementy neokantyzmu żywe także po drugiej wojnie (używa w stosunku do tego dość dziwacznego określenia „neoneokantyzm"[4]. I chyba nie bez podstaw. Po pierwszej wojnie tworzy ciągle H. Rickert. Działają także wybitni filozofowie E. Cassirer i N. Hartmann, którzy – choć ich późniejsza filozofia nie daje się już wprost wpisać w ramy neokantyzmu – wyszli jednak bezpośrednio z kręgu szkoły marburskiej. Istotne związki z neokantyzmem ma także inna wielka indywidualność XX wieku M. Heidegger, który przez wiele lat był uczniem Rickerta.

Zapewne rację ma M. Szyszkowska, gdy stwierdza, że „traktowanie neokantyzmu jako jednolitej i jednoznacznie określonej doktryny byłoby bezpodstawne i powierzchowne"[5], a tezę tę potwierdza także A. Noras[6]. Na zakończenie tej krótkiej prezentacji historii neokantyzmu przytoczmy jednak opinię Olliga, który próbując dokonać jakiejś najbardziej ogólnej charakterystyki neokantyzmu, wskazuje generalnie dwa wiążące się ze sobą momenty: „prymat teorii poznania jako metodycznej formy tego sposobu filozofowania i prymat kultury jako tego, co stanowi treść filozoficznej krytyki. Oznacza to,

[4] Tamże, s. 4.
[5] M. Szyszkowska, *Filozofia w Europie*, s. 167.
[6] A. Noras, dz. cyt., s. 131.

że filozofia powinna ujmować nie »życie«, »Dasein«, »egzystencję«, albo »mądrość«, lecz kulturę i sferę przedmiotową przetworzoną przy pomocy określonych metod, których autonomiczność musi zostać wpierw uprawomocniona”[7].

Niezależnie od powyższych stwierdzeń jedno wydaje się pewne: tym, co przynajmniej w pewnym stopniu pozwala neokantyzm – pomimo ogromnego wewnętrznego zróżnicowania, które występuje w ramach tego kierunku i przejawia się w różnorodności podejmowanych problemów, stosowanych metod, osiąganych rezultatów – traktować jako jedną filozoficzną szkołę, jest jego stosunek do filozofii Kanta. H. Rickert w Przedmowie do II wydania swego głównego dzieła *Der Gegenstand der Erkenntnis* tak scharakteryzował relację pomiędzy swoją pracą a spuścizną filozofa z Królewca: „jest to książka, której podstawowych myśli nie uważam w żaden sposób za nowe, lecz jedynie za konieczną konsekwencję epoche przeprowadzonej w filozofii przez Kanta”[8]. Stwierdzenie, które Rickert zastosował do własnej książki, można bez ryzyka popełnienia większego błędu odnieść do wszystkich chyba najważniejszych dzieł powstałych w ramach neokantyzmu. Co takiego znajduje się w filozofii Kanta, że stanowi ona inspirację dla tak wielu wybitnych umysłów?

W prowadzonych tu rozważaniach nie będziemy nawet próbowali w sposób kompleksowy odpowiedzieć na tak postawione pytanie, wskażemy jedynie na trzy istotne elementy w filozofii Kanta: metodę transcendentalną, koncepcję „dwóch źródeł poznania” oraz znaczenie pojęcia prawa. Ich wybór jest arbitralny i w żadnym wypadku nie pretenduje do jakiejkolwiek zupełności. Spowodowany jest tym, że – naszym zdaniem – właśnie te momenty myśli Kanta bardzo silnie oddziaływały na neokantyzm jako całość, a szczególnie istotny wpływ wywarły na głównego bohatera tej książki H. Rickerta i wypracowaną przez niego w ramach teorii poznania bardzo oryginalną koncepcję wartości.

[7] H. L. Ollig, dz. cyt., s. 4.
[8] *GdE*, s. VI.

2. Pytanie o warunki możliwości i metoda transcendentalna

Przystępując do pisania swego głównego dzieła – *Krytyki czystego rozumu* – Kant interesuje się przede wszystkim pytaniem o możliwość istnienia metafizyki jako nauki. Przez metafizykę rozumie przy tym „naturalną skłonność”[9] człowieka, która zmusza go do stawiania pytań ostatecznych, dotyczących nieśmiertelności, wolności, istnienia Boga. Aby przygotować grunt dla badania podstaw metafizyki, Kant zajmuje się najpierw problemem poznania. Chodzi mu o wyznaczenie granic ludzkiego poznania, określenie tego, co człowiek może w sposób pewny i prawomocny wiedzieć. Wzorem naukowego poznania są matematyka i matematyczne przyrodoznawstwo, czyli nauki, które – przynajmniej od czasów Galileusza i Newtona – notowały niewątpliwy i niespotykany wcześniej postęp.

Zwróćmy uwagę na charakterystyczne pytanie, które zadaje Kant, pisząc o tych naukach: „Ponieważ nauki te są rzeczywiście dane, można co do nich zupełnie słusznie zapytać: jak są one możliwe, albowiem to, że muszą być możliwe udowadnia ich rzeczywistość”[10]. To tutaj pojawia się formuła pytania o kluczowym znaczeniu dla całej filozofii Kanta: „jak jest możliwe”. Wychodząc od tego, że wskazane nauki faktycznie istnieją, Kant stawia pytanie „jak są one możliwe”. Ma przy tym nadzieję, że odkrycie warunków możliwości tych realnie istniejących nauk odsłoni przed nim mechanizm prawidłowego rozwoju wszelkiej nauki, w tym metafizyki.

Kant precyzuje problem warunków możliwości nauki w słynnym pytaniu o warunki możliwości sądów syntetycznych a priori. W sądach tego typu zawiera się bowiem, jego zdaniem, to, co w naukach najistotniejsze. Aby zrozumieć treść tego pytania, musimy krótko przypomnieć Kantowskie rozróżnienia dotyczące sądów.

Mówiąc najogólniej, sąd u Kanta polega na połączeniu podmiotu, o którym ten sąd traktuje, z orzecznikiem, przez który podmiot zostaje określony. Kant pisze: „We wszystkich sądach, w których

[9] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 81.
[10] Tamże, s. 81.

pomyślany jest stosunek podmiotu do orzeczenia, stosunek ten jest możliwy w dwojaki sposób. Albo orzeczenie B należy do podmiotu jako coś, co jest (w sposób ukryty) zawarte w pojęciu A, albo B leży całkiem poza pojęciem A, choć pozostaje z nim w związku”[11]. Sądy pierwszego rodzaju są analityczne (wyjaśniające), te drugie to sądy syntetyczne (rozszerzające naszą wiedzę). Drugi podział sądów wprowadzony przez Kanta opiera się na spostrzeżeniu, że to, co orzekamy o podmiocie, możemy zaczerpnąć z doświadczenia (wtedy mamy do czynienia z sądami a posteriori) lub stwierdzić w sposób od doświadczenia niezależny (te sądy nazwane są sądami a priori). W oczywisty sposób nie ma żadnego problemu z wyjaśnieniem prawomocności sądów analitycznych a priori i sądów syntetycznych a posteriori. Według Kanta jednak podstawowe znaczenie dla nauki mają sądy syntetyczne a priori – z jednej strony rozszerzają bowiem naszą wiedzę, czyli w orzeczeniu wychodzą poza to, co zawarte jest w pojęciu podmiotu (nauka oparta jedynie o sądy analityczne stanowiłaby zamknięty system bez możliwości istotnego rozwoju); z drugiej strony pozostają niezależne od doświadczenia – dają zatem możliwość formułowania twierdzeń koniecznych i uniwersalnych.

Fakt, że doświadczenie nie dostarcza nam absolutnej pewności, a prawidła zbudowane w oparciu o doświadczenie nie mogą być uważane za konieczne i powszechnie obowiązujące, wykazał już w swojej filozofii D. Hume. Kant zgadza się z jego poglądami w tym punkcie. W przeciwieństwie jednak do Hume’a[12] nie chce zrezygnować z sądów syntetycznych, które odnosiłyby się do rzeczywistości. W tym miejscu powstaje jednak poważny problem: „Co jest tutaj niewiadomą=X, na której opiera się intelekt, gdy sądzi, że znajduje poza pojęciem A obce mu orzeczenie B, które mimo to uważa za połączone z nim? Doświadczenie być nią nie może, ponieważ przytoczona zasada [Kant rozważa tu przykładowo sąd: »wszystko, co się dzieje, ma swoją przyczynę«] dodaje to drugie przedstawienie do pierwszego nie tylko z większą ogólnością niż ta, którą może dostar-

[11] Tamże, s. 70.

[12] Interesujący komentarz na temat związku myśli Kanta i Hume’a można znaleźć w pracach H. Hoppego, zwłaszcza w książce *Kants Antwort auf Hume*.

czyć doświadczenie, ale i z wyrazem konieczności, a więc całkiem a priori”[13].

Głównym zadaniem *Krytyki czystego rozumu* staje się rozwiązanie tego właśnie problemu, odkrycie tego „czegoś” („niewiadomej=X”), co stanowi o prawomocności sądów syntetycznych a priori. Kant pisze „Zyskuje się przez to bardzo wiele, jeżeli mnóstwo badań można sprowadzić do formuły jednego, jedynego poznania. (...) Otóż właściwe zadanie czystego rozumu zawiera się w pytaniu: W jaki sposób są możliwe sądy syntetyczne a priori”[14]?

Mówi się często, że poszczególne epoki w dziejach filozofii kształtowane są przez nowe pytania, które zostały postawione u ich początku. Na przykład pytaniem, które w jakiś sposób odbiło swoje piętno na całej filozofii greckiej, było pytanie postawione przez jońskich filozofów przyrody – czym jest arche? W tym sensie pytanie „jak jest możliwe?” – pytanie o warunki możliwości doświadczenia, poznania, metafizyki – wyznacza kierunek rozwoju oraz metodę filozofowania Kanta i jego następców, zwłaszcza tych, których twórczość składa się na dorobek neokantyzmu. Bardzo trafnie komentuje nowatorski charakter tego pytania M. Müller: „Na miejsce metafizyki, czyli apriorycznej nauki o bycie jako bycie, wchodzi transcendentalny namysł nad warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia. Transcendentalna nauka o przedmiotach, które stanowią warunki możliwości obiektywizacji, zastępują starą tradycyjną metafizykę”[15]. W jaką dziedzinę zostaje skierowana myśl w wyniku postawienia takiego pytania?

Pytając „jak jest możliwe poznanie”, odsuwamy na drugi plan sferę tego, co poznawane. W centrum uwagi staje natomiast sama struktura poznania. W ten sposób wchodzimy w zakres tak zwanych badań transcendentalnych: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznania przedmiotów, o ile poznanie a priori ma być możliwe”[16]. Struktura

[13] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 74.
[14] Tamże, s. 79.
[15] M. Müller, *Erfahrung und Geschichte*, s. 505.
[16] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 86.

poznania, sposób poznania przedmiotów ufundowane są na poznającym podmiocie. Stąd metoda transcendentalna oparta jest na przekonaniu o prymacie podmiotowych czynników poznania. Nie w tym, co się
w poznaniu prezentuje, ale w elementach, które to „coś" formują i porządkują, leży klucz do zrozumienia tajemnicy poznania. Dlatego podstawowego znaczenia nabierają badania podmiotowych warunków i struktur, które czynią poznanie możliwym[17]. Tylko na tej drodze, według Kanta, daje się obronić ważność poznania a priori, a więc jedynego poznania, które może pretendować do miana koniecznego i powszechnie obowiązującego.

Prześledzenie, w jaki sposób w *Krytyce czystego rozumu* funkcjonuje ta podstawowa intuicja, która mówi o prymacie w procesie poznania podmiotowych warunków możliwości nad elementami przedmiotowymi, wychodzi poza ramy tej pracy. Jednak dla pewnego przybliżenia efektów, do których może prowadzić stosowanie w filozofii metody transcendentalnej, przytoczmy jedną tezę Kanta, która zdaje się to najlepiej obrazować. Chodzi mianowicie o myśl określoną przez niego jako najwyższa zasada sądów syntetycznych: „warunki możliwości doświadczenia są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia"[18]. Nie interpretując bogactwa treści zawartych w tym twierdzeniu, które stanowi podsumowanie najtrudniejszej chyba części dzieła Kanta – nauki o schematyzmie transcendentalnym – widzimy tutaj wyraźnie pierwszeństwo ważności podmiotowych warunków możliwości poznania. Dotarcie do przedmiotów doświadczenia – do tego, co poznawane – musi prowadzić przez sferę formalnych warunków ujmowania tych przedmio-

[17] W. Lutterfelds nie bez racji twierdzi, że na tym polega istota „Kopernikańskiego przewrotu" w filozofii. Wskazuje jednak także na to, że właśnie tutaj tkwi także źródło antynomii, która objawia się później w strukturze poznania – prawda związana jest z tym, co aprioryczne (podmiotowe), natomiast poznanie skierowane jest zawsze na sferę przedmiotową, na to, co dane w doświadczeniu (zob. *Kants Dialektik der Erfahrung. Zur antinomischen Struktur der endlischen Erkenntnis*, zwłaszcza s. 57). Do problemu „Kopernikańskiego przewrotu" w filozofii powrócimy w końcowej części pracy.

[18] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 312.

tów. Strukturze określającej sposób ujmowania podporządkowane jest również to, co ma być w doświadczeniu ujęte – to, co się prezentuje. W akcie poznania podstawową rolę odgrywa strona formalna – „jak" (warunek możliwości) określa „co" (przedmiot) poznania.

Neokantyzm przejmuje, a nawet radykalizuje i rozwija ten sposób uprawiania filozofii. Filozofia poznania staje się „filozofią pierwszą". Pytanie „czym jest byt" przechodzi w pytanie o strukturę naszego poznania, a dopiero w dalszej kolejności w pytanie o jakąś podstawę, do której poznanie się odnosi. Podstawa ta jest w pewnym sensie współtworzona w samym procesie poznania. Jeden z najwybitniejszych neokantystów P. Natorp pisał: „Rzeczywistość nigdy nie jest dana. Jest ona wiecznym zadaniem, które w procesie rzeczywistego doświadczenia uzyskiwać może jedynie relatywne rozwiązania"[19]. Zasadniczą sferą badań filozoficznych jest to, co rozgrywa się pomiędzy podmiotem a przedmiotem; swoista „gra" czynników formalnych (pochodzących od podmiotu) i materialnych. Permanentnym dylematem filozofii transcendentalnej jest w związku z tym problem obiektywności poznania. W jaki sposób możliwe jest przejście od badania podmiotowych warunków możliwości poznania do obiektywnych twierdzeń o świecie? G. Simmel twierdzi wręcz, że na gruncie filozofii kantowskiej jest to niemożliwe: „obiektywność poznania pozostaje tylko pustym ideałem, schematem, nigdy niedotrzymanym przyrzeczeniem"[20].

Taki sposób podejścia do filozofii jest szczególnie wyraźny u Rickerta – w swojej teorii poznania pozostaje on nieodrodnym uczniem Kanta. Jak zobaczymy przy prezentacji jego systemu, w procesie poznania rozdziela on jeszcze wyraźniej niż Kant czynniki formalne[21] od przedmiotowych. Warunki możliwości poznania

[19] O. Natorp, *Die logische Grundlage der exacten Wissenschaft* (cyt. za: M. Czarnawska, *Marburska teoria bytu*, „Studia Filozoficzne" 1983/10).

[20] G. Simmel, *Vorlesungen über Kant*, s. 44.

[21] Dalsze rozważania pokażą, że w odróżnieniu od Kanta Rickert nie uważa formalnych elementów poznania za czynniki czysto podmiotowe.

leżą po stronie elementów formalnych, filozofia poznania jest dla niego przede wszystkim refleksją nad formą poznania.

Zauważmy, że przy takim ujęciu problematyki poznania sam fakt istnienia fenomenu poznania nie podlega dyskusji. To, że jesteśmy w posiadaniu jakiegoś poznania, jest po prostu zupełnie pierwotną oczywistością – problem leży w pytaniu: jak jest poznanie możliwe? Rickert pisze: „Pytaniem jest nie czy, ale jak i co poznajemy”[22]. U Kanta to fundamentalne przekonanie jest oparte przede wszystkim na fakcie istnienia nauki. Dla Rickerta stanowi ono natomiast warunek sensowności wszelkiego działania ludzkiego umysłu. Tylko wtedy, gdy założymy rozróżnialność prawdy i fałszu, refleksja może mieć jakikolwiek sens. W przeciwnym razie wszelkie twierdzenia byłyby właściwie równoważne, pojęcie poznania straciłoby sens, a myślenie z konieczności musiałoby popaść w sceptycyzm.

Dlatego też sceptycyzm jest dla obu myślicieli głównym wrogiem, podważa on bowiem podstawy rzetelnego myślenia. Według Kanta sceptycyzm, w którym „bezpodstawnym twierdzeniom można przeciwstawić twierdzenia równie pozorne”[23], jest zaprzeczeniem nauki. Rickert pisze natomiast: „Sceptycyzm jako zasada lub punkt wyjścia, to znaczy wątpienie w możliwość poznania w ogóle, nie może, jak uważają jego przedstawiciele, uchodzić za oznakę krytycznego ducha. Prowadzi on w teoriopoznawczej dziedzinie do absurdu”[24].

Z zastosowaniem w filozofii poznania metody transcendentalnej wiąże się u Rickerta problem obiektywności poznania. W jaki sposób możliwe jest przejście od badań podmiotowych warunków możliwości poznania do obiektywnych twierdzeń o świecie? Impuls płynący z tego pytania sprawia, że teoria poznania Rickerta ogniskuje się wokół problemu obiektywności. Problem ten pojawia się w zasadniczy sposób przy formułowaniu podstawowego pytania w jego teorii poznania i towarzyszy refleksji Rickerta właściwie aż do końcowych rozstrzygnięć. Rickert – wbrew przytoczonemu powyżej twierdzeniu Simmla – uważa przy tym, że filozofia Kanta

[22] *GdE*, s. 8.
[23] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 83.
[24] *GdE*, s. 7.

stwarza dobrą perspektywę do rozwiązania antynomii subiektywność – obiektywność poznania. Pisze on: „Kant szukał i znalazł obiektywność w subiektywności”[25]. A w innym miejscu dodaje: „Kant nauczył nas rozpoczynać od myślącego podmiotu i od niego dotrzeć do obiektywnego świata”[26]. Rozwinięciem tej myśli jest jego system teorii poznania.

3. Dwa źródła ludzkiego poznania

Drugim ważnym elementem filozofii Kanta, który wywarł niewątpliwy wpływ na cały neokantyzm i w szczególności na kształt teorii poznania Rickerta, jest tak zwana nauka o „dwóch pniach poznania”. Koncepcja ta w zamyśle Kanta miała rozwiązać odwieczny spór rozgrywający się pomiędzy empiryzmem a racjonalizmem i ostatecznie pogodzić te dwa odmienne stanowiska. Kant pisze: „Że wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem, co do tego nie ma żadnych wątpliwości. Cóż bowiem innego mogło władzę poznania pobudzić do działania, gdyby tego nie sprawiły przedmioty, które poruszają nasze zmysły”[27]. Zaraz jednak dodaje: „Choć jednak wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, to przecież nie całe poznanie wypływa właśnie dlatego z doświadczenia. Mogłoby bowiem być równie dobrze tak, że nasze poznanie doświadczalne było czymś złożonym z tego, co otrzymujemy przez podniety, i z tego, co nasza władza poznawcza sama z siebie wydaje”[28]. Widzimy więc, że w ujęciu Kanta poznanie nie jest procesem jednorodnym, występują w nim dwa zasadniczo różne elementy. „Poznanie nasze wypływa z dwóch różnych źródeł, źródeł których pierwsze to przyjmowanie przedstawień (odbiorczość wrażeń), drugie zaś to zdolność poznania przedmiotu przez te przedstawienia (samorzutność pojęć); przez pierwsze przedmiot jest nam dany, przez

[25] H. Rickert, *System der Philosophie*, s. 156.
[26] *GdE*, s. XVIII.
[27] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 59.
[28] Tamże, s. 61.

drugie jest on pomyślany”[29]. Ze zróżnicowaniem elementów tworzących poznanie wiąże się też dwoistość władz poznawczych, na którą składają się zmysłowość i intelekt.

Zmysłowość ma charakter pasywny, jest zdolnością do odbierania zewnętrznych bodźców, jej działanie opiera się na pobudzeniach. Zmysłowość zapewnia relacji poznawczej możliwość obcowania z poznawanym przedmiotem w maksymalnej bliskości. Do opisania tej relacji, której istota polega na bezpośredniości dania tego, co się podmiotowi prezentuje, Kant używa terminu naoczność (Anschauung). Tylko zmysłowość umożliwia takie bezpośrednie odniesienie podmiotu do przedmiotu, czyli naoczność. I odwrotnie – każda naoczność, przynajmniej w przypadku ludzkiego poznania, jak w dość tajemniczy sposób Kant zaznacza kilkakrotnie, ma charakter zmysłowy[30].

Czym dla pasywnej zmysłowości była zdolność do odbierania pobudzeń, tym dla intelektu jest spontaniczność myślenia. Spontaniczność ta ma pewną strukturę, opiera się na funkcjach, to znaczy na „czynnościach podporządkowania różnych przedstawień jednemu wspólnemu przedstawieniu”[31]. Działanie intelektu polega na wprowadzaniu porządku, znajdowaniu dla tego, co różne, pewnej formy jedności. Takimi źródłowymi formami jedności są czyste pojęcia intelektu – intelekt to zdolność myślenia jedynie za pomocą pojęć. Myślenie realizuje się w wydawaniu sądów: „Możemy zaś sprowa-

[29] Tamże, s. 138.

[30] Przykładowo, Kant pisze, że do naoczności dochodzi „o tyle, o ile przedmiot jest nam dany. To zaś, przynajmniej dla nas ludzi, jest znów tylko dzięki temu możliwe, że przedmiot pobudza w pewien sposób nasz umysł” (tamże, s. 93–94). W innym miejscu spekuluje on na temat poznania bez pośrednictwa zmysłowej naoczności, stwierdzając, że mógłby tego dokonać „np. intelekt boski, który by nie przedstawiał sobie danych mu przedmiotów, lecz przez którego przedstawienia przedmioty same byłyby zarazem dane lub wytworzone” (tamże, s. 253). Do tej intuicji Kanta, która zostaje kilkakrotnie wtrącona niejako na marginesie głównego wywodu, wielką wagę przywiązuje Heidegger w swojej interpretacji jego filozofii. Na temat tego, że u Kanta Bóg poznaje inaczej od człowieka w sposób interesujący pisze także K. F. Rogerson w artykule *Kantian Ontology* (zwłaszcza s. 24).

[31] Tamże, s. 158.

dzić wszystkie czynności intelektu do sądów, tak że intelekt w ogóle można przedstawić jako zdolność wydawania sądów”[32].

Taki sposób odnoszenia się do poznawanego przedmiotu wyklucza bezpośredniość tej relacji – „Sąd jest pośrednim poznaniem przedmiotu, a więc przedstawieniem przedstawienia tego przedmiotu”[33]. Intelektowi brakuje zdolności bezpośredniego ujmowania przedmiotów, w przypadku jego działania nie może być mowy o naoczności. Intelekt kieruje swoją uwagę właściwie nie na przedmiot, ale na coś, co stanowi już pewną formę zapośredniczenia przedmiotu. Intelekt wydając sąd stawia-przed-sobą coś, co już wcześniej musiało zostać przed-stawione. Dlatego pomimo spontaniczności myślenia intelekt nie jest samowystarczalny, w istotny sposób zdany jest na władzę, która musi mu dostarczyć przedstawień. W przeciwnym wypadku jego działanie zawisłoby w pustce, stałoby się bezprzedmiotowe. Władzą, która dzięki bezpośredniej styczności z przedmiotem w naoczności dostarcza intelektowi przedstawień, jest zmysłowość. Kant określa zmysłowość w tym sensie jako „zdolność uzyskiwania przedstawień (zdolność odbiorczości) w taki sposób, w jaki jesteśmy pobudzani przez przedmioty”[34].

Widać stąd, że w procesie poznania zmysłowość i intelekt są zdane na siebie nawzajem, żadna z tych władz nie może zastąpić drugiej – „Bez zmysłowości nie byłby nam dany żaden przedmiot, bez intelektu nie byłby żaden pomyślany. Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć ślepe. (...) Tylko stąd, że się one łączą, może powstać poznanie”[35]. Poznanie dokonuje się w wyniku połączenia zmysłowej naoczności i myślenia intelektu. Pasywna percepcja jest tylko jedną stroną procesu poznania. Do tego, co spostrzeżone, umysł dodaje w sposób twórczy coś istotnie nowego i własnego. Zagadnienie relacji zachodzącej pomiędzy tymi dwoma władzami; pytanie o źródła, z których czerpią zmysłowość i intelekt przy spełnianiu swych funkcji stają się jednym z głównych proble-

[32] Tamże, s. 159.
[33] Tamże, s. 158.
[34] Tamże, s. 94.
[35] Tamże, s. 139–140.

mów filozofii Kanta i jego następców. Można nawet spotkać się z opinią, że właśnie tutaj znajduje się centralny punkt całej filozofii krytycznej – jeden z polskich komentatorów na początku XX wieku pisał: „Problem stosunku zmysłów do rozsądku[36] (...) był dla Kanta punktem centralnym, w którym ogniskowały się siły, które przez długie szeregi lat kierowały wahaniami jego myśli, był on tym zagadnieniem, które umysł Kanta zajmowało i pobudzało do coraz to nowych prób rozwiązania tkwiącej w nim zagadki"[37]. Różnice w rozumieniu wzajemnej relacji zmysłowości i intelektu są często punktem wyjścia do zupełnie odmiennych interpretacji myśli Kanta. Wspomnijmy tylko o kilku możliwych kierunkach, w których podążają te interpretacje.

Jedna z możliwości może polegać na zakwestionowaniu niezależnego charakteru zmysłowości. Mamy z tym do czynienia na przykład w filozofii Fichtego. Zmysłowość nie odbiera pobudzeń od czegoś, co jest zewnętrzne względem podmiotu, lecz pobudzenia te są wynikiem jakiegoś pierwotnego czynu samego umysłu. W czynie tym Jaźń (Ja-podmiot) ustanawia nie-Ja, czyli świat. Zmysłowość nie dostarcza więc intelektowi przedstawień w sposób autonomiczny, lecz jedynie pośredniczy w relacji intelektu z samym sobą. Zmysły tracą także swoje istotne i niezbywalne miejsce w procesie poznania, jeżeli zaprzeczymy tezie Kanta, iż naoczność musi mieć charakter zmysłowy. Zabiegu takiego dokonuje na przykład Schelling, który w swojej filozofii wskazuje na podstawowe znaczenie, jakie ma dla myślenia bezpośredni ogląd intelektualny. Według niego na intelektualnej naoczności, która daje o sobie znać przede wszystkim w aktach twórczości artystycznej i w przeżyciach religijnych, opiera się istotna spekulacja filozoficzna. Naoczność zmysłowa traci w związku z tym znaczenie, jakie przypisywał jej Kant. Takie rozumienia relacji zmysłowości do intelektu otwierają drogę dla filozofii niemieckiego idealizmu.

[36] Tego terminu używa Bornstein – opierając się na wcześniejszym tłumaczeniu *Krytyki czystego rozumu* – jako odpowiednika pojęcia Verstand. Obecnie pojęcie to jest tłumaczone słowem „intelekt".

[37] B. Bornstein, *Zasadniczy problemat teorii poznania Kanta*, s. 213.

Zupełnie inną wizję tej istotnej dla poznania relacji przedstawił w znanej interpretacji *Krytyki czystego rozumu* M. Heidegger. Na początku swoich analiz stawia on pytanie o istotę poznania w ogóle. Odpowiedzi szuka w zdaniu, od którego Kant rozpoczyna *Estetykę transcendentalną* „Bez względu na to, jak i przy pomocy jakich środków poznanie odnosiłoby się do przedmiotów, to przecież sposób, w jaki odnosi się ono do przedmiotów bezpośrednio i do którego jako środek do celu zmierza wszelkie myślenie – to naoczność”[38]. Heidegger radykalnie interpretuje treść tego zdania. Pisze: „Chcąc zrozumieć *Krytykę czystego rozumu*, trzeba niejako wbić sobie w głowę, że poznanie jest pierwotnie oglądem naocznym”[39]. Pierwotny, podstawowy wymiar poznania to naoczność, czyli niezapośredniczone, „intuitywne” ujmowanie poznawanego przedmiotu. Nawiązując do tajemniczej myśli Kanta o boskim intelekcie, Heidegger pisze: „Nieskończone oglądanie jako oglądanie jest dla tego, co oglądane, źródłem bytu, który wypływa z samego oglądania”[40]. Doskonała bezpośredniość oglądania polega na tym, że stwarza ona niejako swój przedmiot. Ludzkie poznanie, a więc także ludzka naoczność, naznaczone jest jednak piętnem skończoności. Skończoność w podstawowym wymiarze polega na byciu zdanym na coś, co już jest obecne (Vorhandene)[41]. Dlatego ludzka naoczność musi mieć charakter zmysłowy, oglądanie polega bowiem na byciu pobudzanym przez coś, co już jest. Ze skończoności ludzkiej naoczności wynika jej niewystarczalność. Tym, co ma tej skończoności w pewien sposób zaradzić, jest myślenie – „Wszelkie myślenie spełnia wobec naoczności rolę jedynie służebną, (...) służy ono zgodnie ze swoją wewnętrzną strukturą temu, na co się naoczność stale i pierwotnie orientuje”[42]. Widzimy zatem, że także dla Heideggera zajęcie stanowiska wobec

[38] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 93.

[39] M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, s. 29.

[40] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, s. 85.

[41] Tamże, s. 85.

[42] M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, s. 29.

problemu związku myślenia i zmysłowej naoczności stanowi początek niezwykle interesującej interpretacji myśli Kanta[43].

Skomplikowanie relacji zmysłowości i intelektu, która sprawia, iż poznanie jest rozumiane jako złożony proces, w którym podmiot dodaje do tego, co mu się jawi za pośrednictwem zmysłowości, coś pochodzącego z intelektu, ma także ogromny wpływ na neokantyzm. Upraszczając cała sprawę, można powiedzieć, że problem ten znajduje wyraz w dwóch zupełnie fundamentalne dla neokantyzmu pytaniach.

Po pierwsze rodzi się pytanie, czym jest to „coś", co pochodzi od podmiotu, skąd podmiot czerpie pozazmysłowe elementy współtworzące przedmiot poznania? Jest to pytanie o naturę całej apriorycznej struktury władz poznawczych podmiotu. Czy struktura ta stanowi coś charakterystycznego jedynie dla człowieka, czy ufundowana jest na ludzkiej psychice, a może nawet na fizjologii umysłu? Czy też „Kantowskie a priori" stanowi konieczną strukturę każdego możliwego podmiotu poznania w ogóle? Pytanie drugie dotyczy tego, co właściwie jest przez nas poznawane. Czy mamy dostęp do czegoś, co znajduje się poza podmiotem, czy i skąd dociera do nas poznawany materiał (treść); czy też nasze poznanie obraca się całkowicie w obrębie władz poznawczych podmiotu? Innymi słowy, jest to pytanie o relację pomiędzy zjawiskiem a domniemaną rzeczą samą w sobie. Te dwa pytania były szczególnie mocno dyskutowane przez pierwsze pokolenie interpretatorów Kanta, stosunek do tych problemów wyznaczał zasadnicze podziały filozofii pokantowskiej. I tak można mówić z jednej strony o interpretacji psychologicznej bądź logicznej Kantowskiego a priori; z drugiej strony o interpretacji realistycznej (przyjmującej istnienie rzeczy samych w sobie) albo idealistycznej.

[43] Interpretacja Heideggera wzbudza wiele kontrowersji, wydaje się że nie tyle stara się on odczytać myśl Kanta, co przy pomocy jego pojęć wyłożyć własną koncepcję metafizyki. Z jego sposobem interpretacji Kanta polemizuje na przykład G. Picht. Stwierdza on wbrew Heideggerowi, że w filozofii Kanta „intelekt ma pierwszeństwo, ponieważ działa z wolności i ponieważ wolność jest istotą podmiotu, a nie przedmiotu apercepcji. Heidegger nie widział tego, ponieważ jego interpretacja nie bierze pod uwagę związku filozofii teoretycznej i praktycznej" (*Kants Religionsphilosophie*, s. 495). Ze sposobem, w jaki Heidegger odczytuje Kanta, polemizuje także W. Brücker w pracy *Kant über Metaphysik und Erfahrung*.

Pytania te były również podejmowane przez pierwszych neokantystów i także wśród nich określały one linie zasadniczych podziałów.

Problem ten nie pozostał bez wpływu także na filozofię Rickerta. Jak zobaczymy przy prezentacji jego systemu, problem relacji poznania zmysłowego i myślenia – pytanie o to, w czym leży istota poznania w ogóle – wyznacza bieg jego myśli. Na ostatecznym rozstrzygnięciu tej właśnie sprawy i opowiedzeniu się za tezą, iż istota poznania leży w myśleniu i polega na wydawaniu sądów, opiera się kluczowy moment – swoisty punkt zwrotny – jego teorii poznania. Teoria ta jest także wyraźnie naznaczona „Kantowskim" sposobem widzenia samej struktury poznania. Jak stwierdziliśmy powyżej, według Kanta poznanie nie jest prostym ujmowaniem tego, co dane i co prezentuje się przed poznającym podmiotem. W procesie poznania podmiot do tego, co mu się jawi, dodaje coś od siebie. Taka konstatacja pobudza Rickerta do polemiki z teorią odbicia, która była ówcześnie dość popularna w epistemologii. W rezultacie prowadzi to do postawienia ważnego pytania: „Jak poznanie może być prawdziwe, chociaż nie jest czystym odbiciem poznawanego przedmiotu, jak dalece zawiera się w nim coś więcej niż to, co dane w naoczności"[44]. W dalszej części pracy zobaczymy, że właśnie to pytanie zainspiruje Rickerta do najbardziej oryginalnych rozstrzygnięć w jego teorii poznania, mianowicie do wskazania na fundamentalne znaczenie sfery wartości, która jest wprawdzie niedostępna w spostrzeżeniu, ale obiektywnie obowiązuje.

4. Pojęcie prawa

Kolejnym charakterystycznym elementem filozofii krytycznej, który wywarł szczególnie duży wpływ na teorię poznania Rickerta, jest niezwykłe znaczenie, jakie przywiązuje się w tej filozofii do pojęcia prawa. Zafascynowanie istniejącym w świecie ładem, podziw dla prawidłowości funkcjonowania poszczególnych elementów składających się na rzeczywistość, wreszcie szacunek dla praw leżących

[44] H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie*, s. 38.

u podstaw tego porządku – wszystko to stanowi dla Kanta jakiś rodzaj pierwotnego doświadczenia, poprzez które postrzega on całość uniwersum. Ten swoiście podniosły nastrój jego filozofii najlepiej wyraża słynna sentencja pisana w zakończeniu *Krytyki praktycznego rozumu*: „Dwie rzeczy napełniają mój umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czcią, im częściej i trwalej nad nimi się zastanawiamy: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie”[45].

W najbardziej ogólnym ujęciu Kant określa istotę rzeczywistości poprzez następujące sformułowanie: „Otóż natura w najogólniejszym rozumieniu, jest to istnienie rzeczy podległe prawom”[46]. Istnieć – znaczy dla Kanta tyle, co podlegać pewnej prawidłowości. Cokolwiek jest, nie może być pomyślane inaczej jak tylko w ten sposób, iż podporządkowane jest jakiemuś prawu. Prawo natomiast jest tym, co „określa istnienie tego, co różnorodne, we wzajemnym do siebie stosunku”[47]. Na pojęciu prawa opiera się możliwość powiązania wielości części składających się na rzeczywistość w jakąś jedną strukturę; prawidłowość oznacza jedność w różnorodności. Nie każda jednak zasada, która odnosi się do stosunków pomiędzy częściami jakiejś całości, jest od razu prawem. Aby nim była, musi – według Kanta – spełniać dodatkowy warunek, to znaczy musi posiadać „konieczność, jaka tkwi w każdym pojęciu prawa, mianowicie obiektywną konieczność wypływającą z racji apriorycznych”[48]. Porządkowi wprowadzonemu przez prawo pomiędzy to, co różnorodne, musi przysługiwać konieczność i obiektywność – w przeciwnym wypadku prawo samo by sobie przeczyło, byłoby czymś wewnętrznie sprzecznym. Aby coś było konieczne, musi być całkowicie niezależne od doświadczenia i wynikać jedynie z racji apriorycznych – to jeden z podstawowych kanonów myślenia Kanta, o którym już wspominaliśmy. Dlatego źródeł praw i podstawy dla funkcjonującej w świecie prawidłowości Kant będzie poszukiwał w apriorycznych strukturach podmiotu. Tą podmiotową strukturą, w której prawo

[45] I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 256.
[46] Tamże, s. 73.
[47] Tamże, s. 147.
[48] Tamże, s. 44.

znajduje swe źródło, jest po prostu rozum. Jak trafnie komentuje K. Konhard, „rozum w najgłębszym sensie oznacza dla Kanta zdolność wiązania w reguły”[49].

Okazuje się jednak, że samo prawo nie jest czymś jednorodnym. Kant wskazuje na dwa rodzaje praw, a co za tym idzie na dwa niezależne obszary, które wyznaczone są przez obowiązywanie dwóch różnych prawidłowości – „Istnieją jednak dwa rodzaje pojęć, które dopuszczają taką samą ilość rozmaitych zasad możliwości swych przedmiotów: mianowicie pojęcie przyrody i pojęcie wolności. (...) Prawodawstwo poprzez pojęcie przyrody dochodzi do skutku za pośrednictwem intelektu i jest teoretyczne. Prawodawstwo zaś poprzez pojęcie wolności dochodzi do skutku dzięki rozumowi i jest praktyczne”[50]. Zobaczmy, na czym według Kanta polega istota różnicy, która oddziela od siebie te dwa obszary prawodawstwa.

„Prawo przyrody, że wszystko co się dzieje posiada przyczynę, że przyczynowość tej przyczyny posiada wśród zjawisk także swoją przyczynę – to prawo, dzięki któremu zjawiska stanowią przyrodę i mogą dostarczać przedmiotów dla doświadczenia, jest prawem intelektu”[51]. Prawidłowość, którą rozum wprowadza w przyrodę, jest wyrazem pewnego rodzaju determinizmu. Wszystko, co jest, każda cząstka przyrody stanowi tylko pewien element zawierający się w strukturze łańcuchów przyczynowo-skutkowych. W tym świecie nie ma miejsca na wolność, która jest rozumiana jako „zdolność zaczynania samemu pewnego stanu”. Nie oznacza to jednak, że wolność jest w ogóle niemożliwa – pytanie o wolność na gruncie samej filozofii teoretycznej musi pozostać bez odpowiedzi, bo problem ten stanowi jedną z antynomii rozumu.

Natomiast odwołując się do rozumu praktycznego, Kant stwierdza: „Że zaś rozum ma przyczynowość, to jest jasne na podstawie imperatywów, które we wszystkich prawach praktycznych narzucamy jako prawidła na siły działające. To, że coś być powinno, wyraża

[49] K. Konhard, *Die Einheit der Vernunft*, s. 33.
[50] I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, s. 12–17.
[51] I. Kant, „*Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 286.

pewnego rodzaju konieczność i powiązanie z zasadami, które poza tym nie występują w całej przyrodzie”[52]. Oparte na wolności prawodawstwo rozumu wyznacza dziedzinę tego, co być powinno. W tym świecie – w świecie wolności – panuje także prawo, ale posiada ono zupełnie inną naturę niż prawo intelektu obowiązujące w świecie przyrody. Ma ono charakter moralny i wyraża się w imperatywach, które rozum dyktuje woli.

Widzimy zatem, że prawo przyrody (oparte na intelekcie) i prawo moralne (oparte na rozumie) wyznaczają dwa rozłączne światy – dziedzinę konieczności i wolności. Możliwość niesprzecznego współistnienia tych dwóch światów została przez Kanta w specyficzny sposób wykazana w *Krytyce czystego rozumu*. Jednak dla człowieka, który egzystuje niejako na granicy pomiędzy tymi światami, a jego życie uwikłane jest zarówno w prawodawstwo zdeterminowanej przyrody jak i moralny porządek wynikający z wolności, pytanie o wzajemny stosunek tych dwóch światów musi być zagadnieniem pierwszoplanowym. Problem ten ma po prostu także swoją egzystencjaną dramaturgię. Dlatego też kwestia relacji pomiędzy nimi – pytanie o istnienie zależności pomiędzy sferą bytu i powinności – staje się kolejnym wielkim zagadnieniem filozofii Kanta i neokantyzmu.

Sam Kant poświęca temu problemowi wiele uwagi w *Krytyce władzy sądzenia*, gdzie między innymi stwierdza: „istnieć musi jakaś podstawa jedności tego, co leży u podstaw przyrody, z tym co jako praktyczne zawarte jest w pojęciu wolności”[53]. Jednak nie rozwiązuje w zadowalający sposób tego problemu, a przytoczone stwierdzenie jest raczej postulatem, który wytycza kierunek dla dalszych badań. W tym sensie relacja pomiędzy istniejącym bytem a obowiązującą powinnością moralną pozostaje otwartym dylematem kantyzmu, wokół którego narasta wiele sporów.

Dla rozważań prowadzonych w tej pracy ważna jest nie tyle dalsza historia tego sporu, co wpływ, jaki wypracowany przez Kanta

[52] Tamże, t. 2, s. 290.
[53] I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, s. 19.

sposób rozumienia prawa wywarł na neokantyzm, a nawet szerzej – na dalszą historię europejskiej filozofii i kultury. Konsekwencją rozdzielenia koniecznego prawa przyrody i opartego na wolności prawa moralnego było swoiste odizolowanie refleksji ontologicznej od etycznej[54]. Zaowocowało to przekonaniem, że w strukturze uniwersum można wyodrębnić dwa niezależne obszary: sfery tego, co jest (byt, Sein) i tego, co obowiązuje (powinność, wartość). Podział taki, który przyjął się przede wszystkim w neokantyzmie, pojawił się po raz pierwszy w pismach Hermana Lotzego[55]. Ma to daleko idące dalsze konsekwencje. Obowiązywanie wartości, także prawdy, zdaje się być czymś samoistnym – rządzi się swoją własną logiką, która nie daje się wyprowadzić z logiki bytu. Tym samym zostaje wyodrębniona osobna dziedzina refleksji i odrębna nauka – aksjologia jako nauka o wartościach. Z takim przekonaniem filozofia wkracza w wiek XX, w którym aksjologia urasta do rangi jednej z podstawowych dyscyplin filozoficznych. Przekonanie o niezależności obowiązywania wartości od „logiki bytu" przekłada się na sposób uprawiania etyki, co można obserwować nawet w bardzo odmiennych współczesnych koncepcjach etycznych, poczynając od intuicjonizmu Moore'a, a kończąc na emotywizmie. Ale takie podejście do wartości ma także ogromny wpływ na sposób myślenia o człowieku i społeczeństwie. W tej materii narasta poczucie, że współczesny człowiek jest w stanie kreować ład społeczny w oparciu o takie wartości, które sam uzna za słuszne i nie musi się w takim stopniu jak w przeszłości liczyć z „logiką bytu".

Nie jest naszym zadaniem analizowanie tych konsekwencji, dla nas istotne jest przede wszystkim to, jak Kantowski sposób rozumienia prawa oddziaływał na myśl Rickerta – pokażemy, że był to wpływ ogromny. Rickert właściwie przejął od Kanta koncepcję prawa jako swego rodzaju rozumności – jako „nośnika" racjonalności

[54] Znaczenie takiego dualizmu w filozofii Kanta podkreśla F. Schroeter – zob. jego artykuł *Kants Theorie der formalen Bestimmung des Willens* (zwłaszcza s. 390).

[55] H. Lotze, *Logik*, Lipsk 1928, zwłaszcza t. III. Do głównej myśli Lotzego nawiążemy jeszcze w dalszych analizach.

czy też źródła siły – wprowadzającej porządek i jedność do rzeczywistości, która ujęta w bezpośredni sposób stanowiła pierwotnie chaos. Rickert próbuje jednak przezwyciężyć Kantowski dualizm praw, stara się w sposób bardziej zdecydowany od swojego mistrza przerzucić pomost pomiędzy filozofią teoretyczną i praktyczną. Poszukuje czegoś, co leży u podstaw wszelkiego prawa, co stanowi jedyny możliwy fundament wszelkiej prawidłowości. Pisze: „W prawidle (Regel) współbrzmi pojęcie normy, przepisu, powinności; dlatego prawidło, które nie może być tutaj oparte na woli ani psychicznego ani metafizycznego podmiotu, musi zostać ugruntowane na obowiązującej wartości”[56]. Wartość okaże się dla Rickerta tym, co stanowi rację dla wszelkiego prawa. Jaka treść kryje się pod tym twierdzeniem, powinno wyjaśnić się w toku prezentacji jego systemu teorii poznania. Ale już teraz widzimy, że w ujęciu Rickerta zmieni się zasada podziału na to, co jest i na to, co być powinno. Podział ten nie będzie się opierał na dwóch rodzajach prawa, wszelkie prawo odsyła bowiem do pojęcia wartości. Stąd właśnie filozofia wartości nabierze w jego systemie – także w ramach samej teorii poznania – podstawowego znaczenia. Rickert pisze: „tylko systematycznie przeprowadzona filozofia wartości jest w stanie w intelligibilny chaos wprowadzić porządek i powiązanie”[57].

5. W stronę filozofii H. Rickerta

Jak zaznaczyliśmy we Wstępie, przedmiotem omawianym w tej pracy nie jest cały nurtu neokantyzmu, lecz tylko dorobek jednego z wybitnych przedstawicieli tej szkoły – Heinricha Rickerta. Nie będzie to też opracowanie monograficzne, które przedstawiałoby w sposób systematyczny całość poglądów tego filozofa. Będziemy się natomiast zajmować teorią poznania Rickerta, w ramach której dochodzi do interesującego powiązania problematyki epistemologicznej z aksjologiczną. Przedmiotem interpretacji, jak już wspo-

[56] H. Rickert, *System der Philosophie*, s. 157.
[57] H. Rickert, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*, s. 96.

mniano, będzie koncepcja przedstawiona przez tego filozofa w jego głównej pracy *Der Gegenstand der Erkenntnis*.

H. Rickert jest filozofem w jakimś stopniu już w Polsce znanym. Co prawda nie było do tej pory większych monografii poświęconych całości jego myśli, ale pewne elementy jego filozofii były omawiane w podręcznikach historii filozofii, artykułach i książkach dotyczących neokantyzmu. Stosunkowo najlepiej znana jest metodologia nauki Rickerta i zaproponowany przez niego podział nauk na przyrodnicze (o naturze) oraz humanistyczne (o kulturze) oraz zasada ich dalszej szczegółowej klasyfikacji[58]. Już przedwojenne opracowanie J. Pastuszka prezentuje w nieco szerszym zakresie postać Rickerta[59], ma on też swoje skromne miejsce w klasycznej *Historii filozofii* W. Tatarkiewicza. W nowych pracach na teamt neokantyzmu stosunkowo sporo uwagi poświęca Rickertowi A. Noras[60], a także A. Przyłębski[61]. Zanim przejdziemy w następnym rozdziale do właściwej prezentacji teorii poznania Rickerta, kilka słów poświęcimy biografii tego filozofa i krótkiemu zarysowaniu, w czym widział on zasadniczy problemy współczesnej mu filozofii i jakimi metodami próbował te problemy rozwiązywać.

Heinrich Rickert urodził się 25 maja 1863 roku w Gdańsku, jego ojciec był członkiem parlamentu. W dzieciństwie przeniósł się wraz z rodziną do Berlina, gdzie ukończył gimnazjum. Wzrastał, jak pisze M. Szulakiewicz – badacz filozofii, która na przełomie XIX i XX wieku powstawała na Uniwersytecie w Heidelbergu – „w atmosferze

[58] Temat ten syntetycznie omawia A. Przyłębski w książce *Emila Laska logika filozofii*, s. 20–21.

[59] J. Pastuszka, *Filozofia współczesna*, t. 2 s. 22–34.

[60] A. Noras, dz. cyt., s. 161–177.

[61] A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii*, s. 38–81. Autor skupia się na dwóch kwestiach: koncepcji filozofii jako systemu, którą Rickert przedstawia przede wszystkim w pracy *System der Philosophie* oraz na filozofii wartości zademonstrowanej w artykule *Vom System der Werte*. Analizy dotyczące wartości są w tym obszernym artykule prowadzone pod zupełnie innym kątem niż w książce, która stanowi przedmiot naszego zainteresowania – stanowią one swoiste dopełnienie tego, o czym będziemy tutaj mówili.

polityki (ze strony ojca), sztuki i literatury (ze strony matki)”[62]. Rozpoczął studia w Berlinie, gdzie też krótko zajmował się dziennikarstwem. Studia filozoficzne kontynuował następnie w Zurychu u Avenariusa, pozostając pod wpływem pozytywizmu i sceptycyzmu. Kolejnym etapem jego studiów był Strasburg, gdzie pod okiem W. Windelbanda zapoznał się z filozofią Kanta. Tam też został wprowadzony w klimat badeńskiej szkoły neokantyzmu, której właściwie do końca życia pozostał wierny, zapisując się w historii filozofii jako jej najwybitniejszy chyba przedstawiciel. W 1888 roku obronił pracę doktorską pisaną pod kierunkiem Windelbanda. W roku 1891 we Fryburgu uzyskał stopień doktora habilitowanego i po krótkim okresie pracy w charakterze prywatnego docenta został powołany w 1894 roku na stanowisko profesora nadzwyczajnego, a w 1896 roku profesora zwyczajnego na Uniwersytecie we Fryburgu w Badenii. W okresie pracy w tym ośrodku pod jego opieką przygotowywał rozprawę doktorską i habilitacyjną M. Heidegger. W 1915 roku po śmierci Windelbanda Rickert przeniósł się do Heidelbergu, gdzie objął po nim prestiżową katedrę filozofii. W latach dwudziestych i trzydziestych był redaktorem „Logosu” – jednego z najważniejszych pism filozoficznych ówczesnych Niemiec. Zmarł 25 lipca 1936 roku.

Rickert rozumiał wyzwania, jakie stoją przed filozofią, w sposób radykalnie maksymalistyczny. Po pierwsze więc zadaniem filozofii jest stworzenie ponadczasowego i najbardziej ogólnego pojęcia wszechświata. Nauki badają poszczególne elementy i aspekty tego świata, ale całość jest czymś więcej niż tylko sumą części. Na czym polega to „więcej” – oto właściwe pytanie filozofii[63]. Ale filozofia w jego rozumieniu nie jest tylko nauką teoretyczną: „Ludzie nigdy nie przestaną pytać o sens życia i obowiązujące wartości, w oparciu o które ten sens daje się wyjaśnić. Na te pytania filozofia ma we wszystkich czasach próbować odpowiedzieć”[64]. Filozofia nie powin-

[62] M. Szulakiewicz, *Filozofia w Heidelbergu*, s. 92.
[63] H. Rickert, *System der Philosophie*, s. 17.
[64] *GdE*, s. 440.

na tych dwóch pytań nawet szczególnie rozgraniczać, dlatego można ją najogólniej określić jako naukę o światopoglądzie (Weltanschauungslehre)[65].

Tak ambitne zadanie filozofia może realizować tylko w ramach systemu. Fakt ten podkreśla Rickert wielokrotnie – gdy na przykład pisze: „Świat myślany niesystematycznie jest dla człowieka heterogennym kontinuum, wobec którego stoi on teoretycznie bezradny"[66]. Myślenie filozoficzne jest zatem budowaniem systemu, który ma się odnosić do całości uniwersum. E. Spranger uważa, że pod tym względem filozofia Rickerta stanowi kontynuację wielkich systemów w filozofii niemieckiej[67]. Ta myśl jest chyba nieco przesadzona, trudno porównać skromne oddziaływanie filozofii Rickerta ze znaczeniem systemów Kanta czy Hegla. Nie jest nawet pewne, czy Rickert stawia sobie za cel zbudowanie pełnego systemu, pisze bowiem, iż „tworzenie systemu nie jest sprawą jednego człowieka lecz całych pokoleń"[68]. Wydaje się zatem, że swoje dzieło traktował raczej jako wkład w system filozofii tworzony na przestrzeni dziejów przez kolejne pokolenia filozofów.

Pierwszym krokiem na drodze do stworzenia takiego systemu musi być teoria poznania, która stanowi jego właściwe ugruntowanie. O tym, że myślenie filozoficzne musi z konieczności rozpocząć się od postawienia problemów teoriopoznawczych, pisze w sposób następujący: „Fakt, iż problem filozofii nie jest, jak w naukach szczegółowych, jakąś dającą się ograniczyć rzeczą, wymaga odrębnego procesu, który przedmiot filozoficznego poznania, to znaczy całość świata w ogóle, tak dalece określi pojęciowo, że będzie on mógł być badany jako rzecz. To zmusza systematyczną filozofię do postawienia rozważań teoriopoznawczych na początku filozofii"[69]. Potwierdzeniem cytowanej tezy są, według Rickerta, dzieła Platona, Arystotelesa i przede wszystkim Kanta. Sytuacja taka ułatwia nam potrak-

[65] H. Rickert, *System der Philosophie*, s. 24.
[66] Tamże, s. 6.
[67] E. Spranger, *Rickerts System.*
[68] H. Rickert, *System der Philosophie*, s. 11.
[69] H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie*, s. 28.

towanie w niniejszej pracy teorii poznania Rickerta jako pewnej zamkniętej całości, bez konieczności bezpośredniego nawiązywania do innych dziedzin jego filozofii. Interesującą uwagę na temat stosunku Rickerta do stworzenia filozoficznego systemu wypowiada A. Przyłębski. Budowanie systemu jest bez wątpienia celem filozofii. Rickert jednak „nie od początku był pewien, czy jest w stanie sprostać tak trudnemu zadaniu. Nadzieję na stworzenie neokrytycznego systemu filozoficznego pokładał raczej w młodszym od siebie Lasku. Wraz z tragiczną śmiercią tego ostatniego poczuł się Rickert, jako nestor szkoły badeńskiej, niejako zmuszony do podsumowania drogi swojej i swoich kolegów w postaci systemu wiedzy”[70]. Owocem tego była późniejsza praca *System der Philosophie*, która nie będzie przedmiotem naszej interpretacji.

W niniejszym rozdziale pokazaliśmy te elementy filozofii Kanta, które naszym zdaniem wywarły duży wpływ na późniejszą filozofię, a szczególnie na neokantyzm. Podsumowując, zwróćmy uwagę, jakie odzwierciedlenie znajdują one w sposobie budowania przez Rickerta jego teorii poznania.

Rickert stawia problem poznania, przejmując od Kanta metodę badania warunków możliwości poznania. Nie będzie pytał, czym jest poznanie, czy człowiek jest w stanie w ogóle cokolwiek poznać w sposób rzetelny. Wychodzi natomiast od oczywistości samego pojęcia poznania, przedmiotem jego refleksji staje się struktura poznania wynikająca z tego pojęcia. Zadaniem badań staje się określenie warunków możliwości, które zapewniają poznaniu niesprzeczność i wyznaczają przestrzeń, gdzie poznanie pozostaje w zgodzie ze swoim pojęciem. Niejako na drugi plan schodzi to, co poznawane, na co poznający podmiot skierowuje spojrzenie. Klucz do zrozumienia fenomenu poznania leży w sferze warunków formalnych, które umożliwiają właściwą prezentację. Filozofia poznania staje się przez to filozofią formy poznania.

[70] A. Przyłębski, dz. cyt., s. 38–39.

Struktura poznania w ujęciu Rickerta jest pochodną nauki Kanta o „dwóch pniach poznania". Poznający podmiot dodaje do tego, co jest mu dane w spostrzeżeniu (za pośrednictwem zmysłów), coś istotnie nowego. Poznanie konstytuuje się w wyniku połączenia zmysłowej naoczności i pomyślanego pojęcia. W tej perspektywie rodzą się podstawowe pytania teorii poznania Rickerta. Jaki jest stosunek tego, co dane (treści poznania), do tego, co pomyślane (formy poznania)? Czy istota poznania leży bardziej w przedstawieniu tego, co się prezentuje, czy też w myśleniu? Skąd poznający podmiot czerpie to „coś" więcej, co dodaje w procesie poznania do prezentującej się treści? Odpowiedzi na te pytania, które będą się stopniowo pojawiały w prezentacji jego teorii, Rickert traktuje w dużym stopniu jako właściwe odczytanie myśli zawartych w dziele Kanta.

Ostatnim problemem, na który zwróciliśmy uwagę, było Kantowskie rozumienie pojęcia prawa i wynikająca z tego relacja zachodząca pomiędzy sferą tego, co jest, do tego, co być powinno. Prawo jednoczy występującą w rzeczywistości chaotyczną różnorodność danych w pewną całość. Kant mówi o istnieniu dwóch porządków: o świecie przyrody i wolności (moralności). Rickert wskaże na wartość jako na coś leżącego u podstaw wszelkiej prawidłowości. Relacja tego, co jest, do sfery powinności, nie tracąc nic na ważności, nabierze przez to innego znaczenia. Podstawowym problemem teorii poznania i całej filozofii stanie się problem wartości.

Sięgnięcie do filozofii Kanta pozwoliło nam wyznaczyć ramy, w których porusza się refleksja Rickerta. W kolejnym rozdziale pokażemy, w jaki sposób ramy te zostały przez niego wypełnione treścią.

ROZDZIAŁ II

Obowiązujące wartości miarą poznania – prezentacja teorii poznania H. Rickerta

1. Ogólne pojęcie i podstawowy problem poznania

Rozpoczynając badania dotyczące istoty poznania, Heinrich Rickert pisze: „Do pojęcia poznania należy, poza podmiotem albo Ja, który poznaje, przedmiot, który jest poznawany. Pod pojęciem przedmiotu nie można rozumieć nic innego niż to, co stoi na przeciw podmiotu jako coś od niego niezależnego i to w tym sensie, że poznanie ma się do niego dostosować (sich danach richten), jeżeli chce osiągnąć swój cel. Celem poznania jest: być prawdziwym i obiektywnym. Nasze pytanie brzmi: czym jest niezależny od podmiotu przedmiot jako miara poznania albo przez co otrzymuje poznanie swoją obiektywność?”[1] W tych kilku zdaniach znajduje się fundament tego, co zawiera cały dalszy wykład autora na temat pojęcia i problematyki ludzkiego poznania. Dlatego w dalszej części pracy będziemy wielokrotnie do niego wracać.

W poprzednim rozdziale wskazaliśmy na związki myśli Rickerta i Kanta. Stwierdziliśmy tam, że Rickert, formułując w swojej teorii podstawowy problem poznania, wychodzi od Kantowskiej przesłanki – poznanie jest faktem, zadaniem teorii jest zbadanie, w jaki sposób poznanie jest możliwe. Zacytowany tutaj fragment potwierdza tę tezę. Zobaczmy, jak Rickert uzasadnia taki sposób postawienia problemu: „Musi istnieć coś takiego, co jest od pozna-

[1] *GdE*, s. 1.

jącego podmiotu niezależne w ten sposób, że poznanie, by stać się prawdziwym i obiektywnym, dostosowuje się do tego. W przeciwnym razie postawienie teoriopoznawczego problemu, na który oczekuje się prawdziwej odpowiedzi, nie ma sensu. Zakłada to absolutną różnicę między prawdziwą i fałszywą myślą, a zarazem coś, co tę różnicę ugruntowuje. Prawdziwe, albo poznające myślenie, jest w każdym wypadku czymś więcej niż czyste myślenie podmiotu. Na tym »więcej« polega obiektywność"[2].

Na samym wstępie wszelkich badań dotyczących ludzkiego poznania musimy zatem dokonać decydującego rozstrzygnięcia – albo przyjmujemy, że istnieje jakieś prawdziwe i obiektywne poznanie (czyli prawda jest odróżnialna od fałszu), albo zgadzamy się na sceptycyzm, to znaczy praktyczną równoważność wszelkich twierdzeń. Dla Rickerta czymś oczywistym jest opowiedzenie się za pierwszą możliwością, bo tylko wtedy – jego zdaniem – działaniom rozumu może przysługiwać jakikolwiek sens[3]. Dlatego celem jego badań staje się wyjaśnienie, jak poznanie jest możliwe (bo samą jego możliwość musimy założyć). Prowadzi to do poszukiwania odpowiedzi na pytanie, na czym ugruntowana jest różnica pomiędzy prawdą a fałszem?

Przyjmując taki punkt wyjścia, Rickert świadomie rezygnuje z idei teorii poznania jako nauki bezzałożeniowej[4]. Od czegoś trzeba

[2] Tamże, s. 8. Podobnie pisze Rickert w innym miejscu: „Teoria poznania nie chce badać tego, czy jakiś przedmiot poznania w ogóle istnieje, lecz interesuje się jedynie tym, na czym polega ten przedmiot, w jaki sposób jest poznawany" (tamże, s. 301).

[3] Trafnie komentuje to A. Noras: „Teoria poznania nie jest więc nauką, która pyta o możliwość poznania, lecz możliwość tę już zakłada i pyta o to, co myśleniu jako takiemu nadaje charakter poznania prawdziwego" (dz. cyt., s. 164).

[4] W tym miejscu widać wyraźnie różnicę pomiędzy Rickertem a Husserlem (czy szerzej – pomiędzy neokantyzmem a fenomenologią) w sposobie określenia przez nich punktu wyjścia filozofii. Szerzej o tych różnicach piszą K. Schuman i B. Smith w artykułach: *Two Idealism: Lask and Husserl* oraz *Neokantianism and Fenomenology*. Między innymi trafnie zauważają: „Neokantyzm jest filozofią »spoza«, celującą w spekulatywnych teoretycznych konstrukcjach, która sytuuje się w opozycji do postawy cierpliwego opisu, egzemplifikacji fenomenologicznego

zacząć, absolutna bezzałożeniowość jest niemożliwa – tak można interpretować słowa, w których pisze: „Myśl, która chciałaby zacząć od niczego, nigdy nie ruszyłaby z miejsca”[5]. W jednym ze swoich późniejszych pism dodaje: „Czy sam początek nie jest już założeniem (Voraussetzung), to znaczy czy początek systemu nie polega na tym, że jedna myśl stawia-się-przed (voraus-setzt) wszystkimi innymi”[6]? Do problemu założeń, które, jak się okaże, odgrywają w filozofii Rickerta szczególnie ważną rolę, powrócimy w dalszej części pracy przy próbie głębszej interpretacji jego teorii poznania. Pokażemy wtedy, że założenia epistemologiczne stanowią tylko ogniwo pewnej większej całości, a konstrukcja założeń jest swego rodzaju metodą filozofowania Rickerta.

Na razie znajdujemy się na początku drogi wprowadzającej nas w teorię poznania niemieckiego filozofa, który mówiąc o założeniach swojej teorii, odwołuje się przede wszystkim do krytycyzmu myślenia. Krytycyzm ten ma polegać na dążeniu do maksymalnej bezzałożeniowości. Cechą takiego myślenia jest wątpienie. Nie ma to być jednak wątpienie tak radykalne, jak w przypadku Kartezjusza, który w punkcie wyjścia dopuszczał możliwość zburzenia całego gmachu dotychczasowej wiedzy, jeżeli miałoby się okazać, że gmach ten spoczywa na niepewnych fundamentach. Tym, co u Kartezjusza nie podlega źródłowemu wątpieniu, jest właściwie tylko sam fakt wątpienia – nie mogę zwątpić tylko w to, że wątpię. Ta podstawowa oczywistość wyznacza horyzont sensowności Kartezjańskiego wątpienia.

Rickert stawia sprawę inaczej, mniej radykalnie. Jego teoria poznania ma pokazać, „jakie założenia muszą zostać poczynione, aby wątpienie i pytanie miało jeszcze w ogóle jakiś teoretycznie zróżni-

---

sloganu: powrót »do rzeczy samej w sobie«” (tłumaczenie za: *Między kantyzmem a neokantyzmem*, red. A. Noras, s. 131). Na temat relacji pomiędzy fenomenologią a neokantyzmem można znaleźć także opinie odmienne, które wskazują na daleko idące podobieństwa (zob. np. A. Pauler, *Grundlagen der Philosophie*). Pewne elementy podobieństwa ukażą się także w prowadzonych przez nas dalej analizach.

[5] *GdE*, s. 13.

[6] H. Rickert, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*, s. 15.

cowany sens”[7]. Wątpienie jest więc tutaj ograniczone teoretyczną sensownością, która polega na możliwości rozróżnienia prawdy i fałszu. Teoriopoznawcze wątpienie może i powinno próbować podważyć wszystko, ale tylko w taki sposób, aby nie uległa rozmyciu granica pomiędzy prawdą i fałszem. Przekroczenie tego warunku prowadzi wprost do sceptycyzmu, co jest równoznaczne z absurdem[8].

Radykalizm teoriopoznawczego wątpienia – w znaczeniu, które nadaje temu pojęciu Rickert – wskazuje na specyficzny status teorii poznania: ma to być nauka maksymalnie bezzałożeniowa w porównaniu z naukami szczegółowymi. Te ostatnie ograniczają się w swych badaniach do tego, co bezpośrednio dane, poszukując, jak mówi Rickert, prawd opartych na treści. Tym samym muszą być bardziej dogmatyczne, bo nie weryfikują własnych podstaw. Ostrze teoriopoznawczego wątpienia nie jest jednak skierowane przeciwko nim – „wszystko, co tkwi w tym, co bezpośrednio dane, zastane, w sposób zasadniczy nie podlega wątpieniu”[9]. Wątpienie nie ma na celu, jak u Kartezjusza, podważania fundamentów, na których wspiera się gmach wiedzy budowany przez nauki szczegółowe. Teoria poznania ma swoją własną, odrębną od tamtych nauk dziedzinę zainteresowania. Dlatego wątpienie nie próbuje podważać tego, co bezpośrednio dane, lecz jego problemem jest „rzeczywistość leżąca poza bezpośrednim zasięgiem świadomości i jej zdatność do służenia za przedmiot, albo miarę poznania”[10]. W innym

[7] *GdE*, s. 14. Jeden z komentatorów N. Bagdasar wskazuje wręcz, że „całe dążenie Rickerta od samego początku zmierza do tego, aby logiczne fundamenty oczyścić z wszelkiego wątpienia”, bo tylko wtedy można udowodnić to, co Rickerta naprawdę interesuje, czyli absolutną obowiązywalność prawdy (zob. *Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert*, s. 83).

[8] E. Blumenthal zarzuca Rickertowi, że oparcie się na takich przesłankach powoduje ograniczenie wszelkich rozważań jedynie do sądów analitycznych, co czyni z teorii poznania część logiki (zob. *Über den Gegenstand der Erkenntnis. Gegen H. Rickert*, zwłaszcza s. 348–352). Zarzut ten nie wydaje się trafny. W dalszej części pokażemy, czym jest dla Rickerta założenie tej podstawowej sensowności.

[9] *GdE*, s. 10.

[10] Tamże, s. 10.

miejscu Rickert pisze: „Tylko teoria poznania albo metafizyka, która wyraźnie broni transcendentnej rzeczywistości, w wyniku wątpienia staje się problematyczna”[11]. Podstawowy problem poznania, o czym mówił także cytowany na początku tego rozdziału fragment rozpoczynający *Der Gegenstand der Erkenntnis*, wyraża się w pytaniu o niezależną od podmiotu rzeczywistość, w której możemy znaleźć przedmiot, czyli miarę poznania. Ta miara ma zapewnić poznaniu obiektywność. Teoriopoznawcze wątpienie „budzi się” dopiero wtedy, gdy zaczynamy zmagać się z tym problemem, gdy usiłujemy w jakiś sposób ująć i wyrazić transcendentną wobec świadomości rzeczywistość. Próbuje ono w ramach obowiązujących granic sensowności wskazać na bezzasadność tych usiłowań. Celem wątpienia jest jednak odkrycie takiej miary poznania, że jakiekolwiek próby wątpienia w jej ważność prowadziłyby do zniesienia różnicy między prawdą a fałszem, a więc do absurdu. Podstawowym problemem teorii poznania jest zatem pytanie o przedmiot, który stanowiłby dla tego poznania niezależną, transcendentną miarę.

W jakiej dziedzinie teoria poznania ma poszukiwać tej miary, jaki typ badań pozwoli znaleźć odpowiedź na tak postawione pytanie? „Teoria poznania ma pozostawić na boku szczegółowe, oparte na treści poznanie, a badać jedynie ogólne pojęcie poznania albo formalny rodzaj bytu jego przedmiotu w ogóle”[12]. Poszukiwanej miary poznania nie znajdziemy, zdaniem Rickerta, badając treść tego, co w poznaniu bezpośrednio dane – na takich badaniach opierają się nauki szczegółowe. Natomiast teoria poznania musi się skupić na formie, jej zadaniem jest analiza formalnych warunków poznania. Samo rozróżnienie pomiędzy tym, co stanowi formę i treść poznania, zostanie przeprowadzone później. Będziemy widzieli, że ze wspomnianym rozróżnieniem wiąże się wiele problemów, które Rickert nie zawsze rozwiązuje w zadowalający sposób. Aby przygotować pole do badania formalnych warunków poznania, skupimy na razie naszą uwagę na ogólnym pojęciu poznania,

[11] Tamże, s. 12.
[12] Tamże, s. 11.

w którym, jak zostało powiedziane na początku rozdziału, zawarte są dwa bieguny: podmiot poznający, czyli Ja, oraz przedmiot, to co poznawane, co stoi naprzeciw podmiotu.

W ten sposób określony zostaje kierunek naszych dalszych rozważań: analiza relacji podmiot – przedmiot w perspektywie pytania o miarę poznania. Można to wyrazić w pytaniu: jaka relacja musi zachodzić pomiędzy podmiotem a przedmiotem, aby mogła istnieć transcendentna miara poznania? Żeby przybliżyć się do odpowiedzi na to pytanie, musimy sprecyzować za Rickertem podstawowe dla teorii poznania rozróżnienie podmiot – przedmiot poznania.

Podmiot i przedmiot tworzą pewną nierozerwalną całość, która stanowi rdzeń pojęcia poznania. Nie można sensownie pomyśleć o czymś takim jak poznanie bez wskazania na coś lub kogoś, kto poznaje i na to, co poznawane. Być podmiotem to tyle, co odnosić się do czegoś, co stoi na-przeciw; być przedmiotem znaczy natomiast „być dla", stać na-przeciw kogoś. Te dwa pojęcia są na siebie nawzajem zdane, sensowność każdego z nich zakłada odniesienie do drugiego. Rickert twierdzi jednak, że pomimo tak zasadniczego sprzężenia podmiotu z przedmiotem „ich pojęciowe oddzielenie jest nie tylko możliwe, ale ze względu na ich wzajemną do siebie przynależność po prostu konieczne, ponieważ tylko w ten sposób stanie się jasne, co znaczą te słowa"[13].

W najszerszym sensie przedmiotem jest „całkiem ogólnie wszystko, co w jakikolwiek sposób daje się odróżnić od poznającego podmiotu"[14]. Próbując wskazać na to, co odróżnia podmiot od przedmiotu, chcąc przeprowadzić rozdzielającą je granicę[15], Rickert odwołuje się do potocznej intuicji, która ujmuje parę pojęć podmiot – przedmiot jako wyraz przeciwstawienia świadomości i rzeczywisto-

[13] Tamże, s. 3.

[14] Tamże, s. 16.

[15] J. Thyssen twierdzi, że problem podziału składników świata na to, co podmiotowe i przedmiotowe stanowi spuściznę filozofii Kanta. Problem ten stanowi według niego główny punkt sporny pomiędzy systemami filozofii pokantowskiej. Autor stawia przy tym tezę, że rozdział składników podmiotowych i przedmiotowych opiera się ostatecznie na jakiejś koncepcji wartości (zob. *Vom Ort der Werte*, zwłaszcza s. 310).

ści niezależnej od świadomości[16]. W zdroworozsądkowym spojrzeniu na ten problem rzeczywistość niezależna od świadomości to tyle, co „świat zewnętrzny", którego granice wyznaczone są przez stosunki przestrzenne. „Świat zewnętrzny jest więc zawsze tam, gdzie nie ma mnie"[17]. Ja jako psychofizyczny podmiot albo inaczej mówiąc „obdarzone duszą ciało" (beseelter Körper), jestem czymś różnym od tego wszystkiego, co mnie otacza. Co więcej, otaczający mnie świat ujmuję jako stojący naprzeciw mnie przedmiot. Kontynuując tę refleksję, dostrzegamy, że także do mojego ciała mogę się odnieść jako do czegoś, co stoi wobec świadomości. Natychmiast zmienia to granicę rozdzielającą podmiot i przedmiot, która traci teraz swój przestrzenny charakter i przesuwa się niejako do wnętrza psychofizycznego podmiotu, powodując jego rozdzielenie na podmiot i przedmiot w nowym, bardziej podstawowym znaczeniu. Podmiotem jest teraz „moje związane z duszą Ja (seelisches Ich) ze swymi przedstawieniami, postrzeżeniami, uczuciami, aktami woli itd."[18]; przedmiotem wszystko to, co stoi poza tym psychicznym Ja. Jednak również i tak przeprowadzoną granicę można dalej modyfikować: „Lecz można także przedstawienia albo dokładniej to, co przedstawione (das Vorgestellte), ustawić jako przeciwieństwo podmiotu, który przedstawia"[19]. Teraz podmiotem staje się jakaś czysta, spełniająca akty (spostrzegania, przedstawiania itd.) świadomość, przedmiotem natomiast jest to, co stanowi treść tych aktów (to, co spostrzegane, przedstawiane, itd.).

Już to krótkie rozważanie pokazuje, że rozdzielenie podmiotu i przedmiotu nie daje się prosto przeprowadzić w jednoznaczny sposób. Ogólne pojęcie poznania wymaga zatem bardziej wnikliwej analizy. Zmusza nas to do postawienia pytania: które z możliwych rozróżnień podmiotu i przedmiotu ma podstawowe znaczenie dla teorii poznania; jak należy przeprowadzić granicę pomiędzy podmiotem i przedmiotem, aby przedmiot mógł stać się miarą udzielającą pozna-

[16] *GdE*, s. 15.
[17] Tamże, s. 16.
[18] Tamże, s. 17.
[19] Tamże, s. 18.

niu obiektywność? Aby na to pytanie odpowiedzieć, musimy kolejno głębiej wniknąć w istotę podmiotu i przedmiotu poznania.

2. Podmiot poznania

W celu doprecyzowania czym jest podmiot poznania w ścisłym teoriopoznawczym sensie, Rickert kieruje naszą uwagę na pojęcie świadomości. „Świadomość jako właściwy teoriopoznawczy podmiot powinna być chroniona przed pomieszaniem z innymi podmiotami”[20]. Zdanie to wyraża przekonanie, że do właściwego dla teorii poznania pojęcia podmiotu (a tym samym i przedmiotu) możemy dojść, analizując strukturę świadomości. Na czym oparte jest to przekonanie?

Źródłową strukturę świadomości tworzy „konkretne Ja (das Ich), które, jak to się mówi, jest świadome swoich przedstawień”[21]. Świadomość jest ugruntowana na Ja, które jest czegoś świadome. To ukierunkowanie świadomego Ja na coś, co stanowi treść czy przedmiot świadomości, jest istotnym i charakterystycznym rysem opisywanej struktury. Znajduje to wyraz w powszechnie używanym stwierdzeniu o intencjonalnym charakterze świadomości – świadomość jest zawsze świadomością czegoś. Co jednak oznacza bliżej stwierdzenie, że coś zostało uświadomione? „Pod tym słowem myśli się mianowicie zarazem o wiedzy. Dlatego można uważać, że coś, co jest uświadomione, musi być także przez podmiot znane”[22]. Pierwsza refleksja skłania nas zatem do stwierdzenia, że być czegoś świadomym znaczy to samo, co o czymś wiedzieć. Przy czym słowa „wiedzieć” nie należy tu rozumieć w wąskim teoretycznym sensie jako tylko racjonalną, logiczną znajomość czegoś – Rickert twierdzi bowiem, że „znamy także to, co irracjonalne”[23]. Według niego można wskazać na do-

[20] Tamże, s. 30.

[21] Tamże, s. 30.

[22] Tamże, s, 31. W oryginale występuje tu nieprzetłumaczalna na język polski gra słów: das Wissen (wiedza), bewußt (uświadomiony) oraz gewußt (znany).

[23] Tamże, s. 31.

świadczenia, w których uświadomienie wykracza nawet poza najszersze rozumienie wiedzy. Najlepszym tego przykładem może być przeżycie, w którym obcujemy z dziełem sztuki. W doświadczeniu tym mamy poczucie obecności czegoś, co się nam objawia, bez potrzeby jakiegoś teoretycznego stosunku do tego czegoś. Stąd w najszerszym rozumieniu uświadomione znaczy tyle, co bezpośrednio dane – posiadać świadomość czegoś, to mieć przeżycie (Erlebnis) obecności tego czegoś. Posługując się innym przykładem, można powiedzieć: „Świadomość znaczy, aby użyć obrazu, to co jasne, znajome (das Bekannte), nawet gdy nie-poznane (nich Erkannte), podczas gdy to, co transcendentne leży w nieświadomości jako w czymś ciemnym, nieznajomym”[24].

Powiedzieliśmy powyżej, że fundamentem struktury świadomości jest Ja, które skierowuje się na coś, czyli jest świadome czegoś. Zwróćmy uwagę na istotny moment, który tutaj występuje. W strukturze tej sam fundament świadomości wydaje się być czymś płynnym – Ja może się skierować samo na siebie, może przynajmniej w pewnym stopniu przejść od uświadamiania sobie czegoś, do bycia samemu uświadomionym. Inaczej rzecz ujmując, uprzedmiotowiające Ja może zostać przez siebie częściowo uprzedmiotowione. Tak samo jak Ja jest świadome czegoś, może być świadome samo siebie. Granica pomiędzy fundamentem – podmiotem świadomości, a tym, na co się świadomość ukierunkowuje – treścią świadomości – nie jest jednoznaczna. Czy taką granice można w ogóle wyznaczyć w sposób absolutny, stanowi na razie otwarty problem. W tym miejscu zwróćmy uwagę na inny charakterystyczny moment. Analizując strukturę świadomości, natrafiamy na problem analogiczny do tego, z którym zetknęliśmy się podczas refleksji nad ogólnym pojęciem poznania. Mechanizm powiązania podmiotu i przedmiotu poznania wydaje się mieć podobną strukturę do opisanej tutaj zależności zachodzącej pomiędzy świadomym Ja i treścią świadomości. Rozważania nad poznaniem i świadomością zdają się zderzać z podobnymi problemami – można stąd wyciągnąć wniosek, że struktura poznania jest jakoś uwikłana w istotę świadomości. To chyba ma na myśli

[24] Tamże, s. 32.

także Rickert, gdy w cytowanym powyżej fragmencie pisze, że „świadomość jest właściwym teoriopoznawczym podmiotem".

Trudno w tej chwili rozstrzygać, czy pomiędzy świadomością a poznającym podmiotem zachodzi rzeczywiście relacja identyczności. Sam Rickert dystansuje się właściwie od tak jednoznacznego rozstrzygnięcia: „Dotychczas stawialiśmy wprawdzie na równi świadomość i podmiot, (...) nie wolno nam jednak zakładać, że są one z konieczności identyczne"[25]. Jedno wszak wydaje się pewne – szukając granicy pomiędzy poznającym podmiotem i przedmiotem, co, jak stwierdziliśmy, ma podstawowe znaczenie dla teorii poznania, musimy się zająć badaniem świadomości. Wewnątrz niej bowiem musi przebiegać interesująca nas linia podziału – teoriopoznawczy podmiot jest jakoś uwikłany w strukturę świadomości.

Mając w pamięci powyższą uwagę, przystąpmy do prześledzenia drogi, która prowadzi Rickerta do określenia istoty teoriopoznawczego podmiotu. Analizując wstępnie relację podmiot–przedmiot, zauważyliśmy charakterystyczny moment – podmiot może ulegać kolejnym, częściowym uprzedmiotowieniom, granica pomiędzy podmiotem a przedmiotem jest względna i może przesuwać się w głąb podmiotu. Czy ten ruch może iść w nieskończoność, czy wszystko w podmiocie jest względne, a więc takie, że daje się postawić naprzeciw czegoś innego? Rickert twierdzi, nie jesteśmy tutaj skazani na *regressus in infinitum* – „Nie wszystko może być względne, lecz musi być coś absolutnego, w odniesieniu do czego inne może się stać dopiero względne"[26]. Chcąc określić istotę teoriopoznawczego podmiotu, musimy zatem szukać czegoś absolutnego (niezwiązanego z niczym innym) – czegoś, co stoi niejako u kresu możliwości uprzedmiotowiania. Trzeba więc zapytać: „Co jest właściwie takim podmiotem lub podmiotem dla siebie, który nigdy nie może stać się przedmiotem"[27]? Jak można się domyślić, odpowiedzi na to pytanie będziemy szukać, za Rickertem badając strukturę świadomości.

[25] Tamże, s. 34.
[26] Tamże, s. 36.
[27] Tamże, s. 38.

W tym miejscu pojawia się jeszcze jeden problem. Jak mianowicie można wyrazić w języku cokolwiek, co byłoby związane z tak rozumianym podmiotem poznania? Mówienie jest bowiem zawsze wyrażaniem się o czymś, co już zostało w jakiś sposób uprzedmiotowione, czyli uchwycone jako coś stojącego na-przeciw. My natomiast mamy tutaj dotknąć czegoś, co z istoty swojej nie daje się uprzedmiotowić. Rickert pisze: „Każdego, który chce się o czymś takim przekonać, można jedynie wezwać do tego, by skupił uwagę na sobie samym”[28]. Sugeruje on zatem, że jego opis ma za zadanie jedynie naprowadzić na to, co każdy musi uchwycić sam, „na własną odpowiedzialność”, skierowując uwagę na konkretny realny byt, jakim jest jego świadomość[29]. Pamiętając o tym, spróbujmy się zastanowić, czym jest moje świadome Ja, do jakiego stopnia wewnątrz psychicznego podmiotu, którym niewątpliwie jestem, mogę dokonać dalszego podziału na podmiot i przedmiot?

„To, o co nam chodzi, stanie się najbardziej klarowne, jeżeli rozważę moje związane z duszą Ja (seelisches Ich) w różnych momentach czasu, w teraźniejszości i przeszłości”[30]. Jestem bytem trwającym w czasie. Mówiąc „ja”, ujmuję w jakiś sposób w jedno to wszystko, co odczuwałem, będąc dzieckiem, czego chciałem wczoraj i to, kim jestem aktualnie. Jednak w oczywisty sposób to wszystko, czym byłem (co odczuwałem, spostrzegałem, chciałem), mogę postawić naprzeciw tego siebie, którym jestem teraz – „Jedynie moje obecne Ja (gegenwärtiges Ich) jest podmiotem, a moje wczorajsze Ja, Ja mego dzieciństwa stały się przedmiotami”[31]. Widzimy więc, że wewnątrz mego świadomego Ja można wyraźnie wydzielić Ja-podmiot i Ja-przedmiot. Pierwsza linia podziału ma charakter cza-

[28] Tamże, s. 43.

[29] Wskazywaliśmy wcześniej na różnicę pomiędzy Rickertem a Husserlem w określeniu punktu wyjścia filozofii. Teraz natomiast napotykamy na deklarację Rickerta, która ma wyraźnie fenomenologiczny charakter – poszukując istoty podmiotu, jesteśmy skazani na fenomenologiczny opis, którego każdy musi w gruncie rzeczy dokonać na własny rachunek.

[30] Tamże, s. 42.

[31] Tamże, s. 42.

sowy, Ja-podmiot to przede wszystkim Ja teraźniejsze. Czy tak rozumiany Ja-podmiot, jako świadomość przeżywająca ten oto moment czasu, może ulec dalszemu podziałowi? Rickert pisze: „Rozkład na podmiot i przedmiot ma miejsce także wewnątrz teraźniejszego Ja, kiedy weźmiemy pod uwagę Ja, które wie (wissende Ich), oraz Ja będące przedmiotem wiedzy (gewußte Ich)”[32]. W każdej chwili jestem zarazem tym, który coś wie, coś sobie uświadamia, oraz tym, który jest przedmiotem uświadomienia. Te dwa teraźniejsze Ja nie są identyczne, występuje pomiędzy nimi istotna różnica, którą Rickert wyraża w zdaniu: „Całe Ja nie może nigdy zarazem wiedzieć i być przedmiotem wiedzy”[33].

W jaki sposób przeprowadzić granicę, która rozdzielałaby oba bieguny teraźniejszego, świadomego Ja? To moje Ja jest realnym, psychicznym bytem, który jest mi dany w najbardziej bliski i bezpośredni sposób. Mimo tej bliskości wszystko, co stanowi o realności mojego psychicznego istnienia, mogę od siebie oddzielić, postawić przed-sobą, czyli uczynić przedmiotem refleksji. Rickert twierdzi, że działa tutaj mechanizm analogiczny do tego, który pozwolił nam na rozróżnienie psychofizycznego i psychicznego podmiotu. W pierwszym, zdroworozsądkowym ujęciu podmiotem zdaje się być psychofizyczne Ja (Rickert określa je także mianem Ja złożonego z duszy i ciała) przeciwstawiane światu istniejącemu na zewnątrz. Tak rozumiany Ja-podmiot mógł uprzedmiotowić poszczególne części mego ciała, aż w końcu całe ciało stało się czymś stojącym przed nim jako przedmiot. Tym samym do roli podmiotu urosło psychiczne Ja, które należy już do innej, nie-przestrzennej rzeczywistości. Jak mówi Rickert, podmiot psychiczny jest granicznym pojęciem podmiotów psychofizycznych. Lecz co pozostanie, gdy całe moje psychiczne,

[32] Tamże, s. 42.

[33] Tamże, s. 43. Zdanie to brzmi w oryginale: „Das ganze Ich kann nie wissendes und zugleich gewußtes sein” i jest trudne do wiernego przetłumaczenia. Na przykład A. Zachariasz w rozprawie *Koncepcja podmiotu poznania w filozofii H. Rickerta* tłumaczy: „das wissende Ich” – Ja mające poznanie; „das gewußte Ich” – Ja, które stanowi poznanie (zob. s. 193). Taki przekład brzmi może bardziej elegancko, ale jest jednak dość daleko idącą interpretacją oryginału.

realne Ja ulegnie uprzedmiotowieniu? Co będzie teraz granicznym podmiotem, który nie może już w żaden sposób zostać postawiony na-przeciw mnie?

Rickert pisze: „Wraz z odpowiedzią na to pytanie opuszczamy psychiczne podmioty, które jak wszystko, co należy do empirycznej upływającej w czasie rzeczywistości, dają się uprzedmiotowić, a przechodzimy (...) do jedynego podmiotu w teoriopoznawczym sensie tego słowa”[34]. Przy próbie określenia istoty podmiotu w ściśle teoriopoznawczym sensie przestajemy obcować z tym, co rzeczywiste. Rodzi się tutaj naturalna wątpliwość, czy nie wchodzimy tym samym w pustkę, w świat fikcji, w którym pojęcie teoriopoznawczego podmiotu traci jakikolwiek sens[35]. To, że jestem, że jestem podmiotem – to niepodlegający wątpieniu fakt. Ale równocześnie doświadczenie bycia podmiotem jest całkowicie puste, pozbawione treści, o którą mógłby zapytać: „co to jest”[36]. Stawiając pytanie, „czym jestem”, „co jest wewnątrz podmiotu”, dokonuję już istotnego uprzedmiotowienia, sprowadzam więc moje pierwotne „nierzeczywiste” Ja do sfery rzeczywistości. Dlatego też Rickert, mówiąc dalej o istocie teoriopoznawczego podmiotu, nie opiera swoich tez bezpośrednio na doświadczeniu „ja jestem”. To fundamentalne poczucie własnego istnienia pozostaje niejako w tle, ma ono nam uzmysłowić, że jesteśmy w pewien sposób zdani na obcowanie także z tym, co nie-rzeczywiste.

---

[34] *GdE*, s. 45.

[35] A. Zachariasz we wspomnianej już pracy twierdzi, że „Rickert konstytuuje podmiot teoriopoznawczy, który jest wprawdzie poza psychologizmem i irracjonalizmem, ale podmiot ten pozostaje w sferze czystej konstrukcji, a nie rzeczywistego procesu myślenia i poznania człowieka” (*Koncepcja podmiotu...*, s. 203).

[36] Klasyczny przykład tego dylematu odnajdziemy w *Medytacjach* Kartezjusza. Jednak Kartezjusz po odkryciu oczywistości istnienia Cogito jako myślącego (czy szerzej świadomego) podmiotu niemal natychmiast dokonuje jego substancjalizacji – praktycznie bez dodatkowych wyjaśnień pyta, czym jest „rzecz myśląca” i bada myślący podmiot tak, jakby był „myślącą rzeczą” (zob. *Medytacje o pierwszej filozofii*, s. 49–50). Ten swoisty przeskok wytyka mu wielu krytyków, poczynając od T. Hobbesa (zob. *Zarzuty trzecie*, zwłaszcza s. 159–160) aż do P. Ricoeura (zob. np. *O sobie samym jako innym*, zwłaszcza s. 13–18).

Chcąc natomiast pozytywnie pokazać, czym jest podmiot teoriopoznawczy, Rickert próbuje go określić jako formalny, nierzeczywisty czynnik, który stanowi warunek możliwości sensownego ujmowania rzeczywistości. Jedynie ten formalny element pozwala na pojęciową rozróżnialność podmiotów i przedmiotów. O rzeczywistych podmiotach możemy sensownie mówić tylko dlatego, że podmiot teoriopoznawczy jest razem z nimi „współ-myślany" i w takim znaczeniu poniekąd „współ-rzeczywisty" – „Ten formalny podmiot, który należy do każdego pojęcia wypełnionego treścią, rzeczywistego podmiotu, chcemy nazwać (...) teoriopoznawczym podmiotem"[37]. Mówiąc o doświadczeniu „ja jestem", próbowaliśmy wskazać na możliwość bezpośredniego ujęcia tego, czym miałby być podmiot w najściślejszym tego słowa znaczeniu. Taka operacja okazała się jednak nie do przeprowadzenia – okazuje się, że podmiot ma charakter formalny, jest raczej podstawowym założeniem teorii poznania (która, jak mówiliśmy, nie jest nauką bezzałożeniową), niż czymś dającym się doświadczyć. Jedynie dzięki temu założeniu zachowuje sens pojęcie poznania, do którego istoty należą poznający podmiot i poznawany przedmiot. Rickert tak podsumowuje tę część swoich analiz: „Ten podmiot nie może być w ogóle ujmowany jako rzeczywistość. Jak zobaczymy później, w jego przypadku chodzi o jedno z formalnych założeń każdego poznania rzeczywistości"[38].

Pojęcie teoriopoznawczego podmiotu, który okazuje się być pustym, pozbawionym treści, formalnym czynnikiem, zostało przez nas wprowadzone w wyniku analizy struktury świadomości. Rodzi się pytanie, jaki jest stosunek tak rozumianego podmiotu do świadomego, indywidualnego Ja? Rickert pisze: „Wszystko, co jest we mnie indywidualne, co czyni mnie tą oto jednostkową, określoną, realną osobą, daje się uprzedmiotowić. Dlatego musi zostać postawione jako przedmiot przed formalnym, irrealnym, teoriopoznawczym podmiotem. Pod wyrażeniem »moja świadomość« myślę zawsze jakąś mieszaninę podmiotu i przedmiotu"[39]. Wszystko to, co decyduje o jedyności mojej świa-

[37] *GdE*, s. 46–47.
[38] Tamże, s. 52.
[39] Tamże, s. 48.

domości, należy do rzeczywistego świata, jest jakimś psychicznym bytem i w świetle dotychczasowych rozważań może zostać uprzedmiotowione. To, co pozostaje po „wzięciu w nawias" tych indywidualnych elementów, nie jest już rzeczywistym bytem, nie jest jednak także niczym. Jest to jakiś formalny, pozbawiony treści czynnik, który współkonstytuuje każdą indywidualną świadomość. Możemy go nazwać za Rickertem także „świadomością w ogóle". Musimy mieć jednak na uwadze, że jest to tylko inne określenie podmiotu w czystym, teoriopoznawczym sensie.

Dokonajmy krótkiego posumowania tego, co zostało dotychczas powiedziane. Podstawowym problemem, którym się zajmujemy, interpretując myśl Rickerta, jest pytanie o miarę (przedmiot) poznania, dzięki której można sensownie mówić o obiektywności i prawdzie poznania. Chcąc odsłonić właściwy sens tego pytania, musieliśmy najpierw dookreślić fundamentalną dla teorii poznania relację pomiędzy podmiotem i przedmiotem, czyli zobaczyć, gdzie przebiega granica rozdzielająca teoriopoznawczy podmiot i przedmiot. Powtórzmy raz jeszcze za Rickertem: podmiotem teoriopoznawczym „jest ponadindywidualny podmiot jako pojęciowo oderwana forma (begrifflich losgelöste Form) albo jako świadomość w ogóle przeciwstawiona treści świadomości"[40]. Nasze wyjściowe pytanie musimy więc teraz odnieść do tak określonego podmiotu. Chcąc odkryć, czym jest miara poznania, musimy szukać czegoś, co jest transcendentne i niezależne wobec świadomości w ogóle, ponieważ – jak mówi Rickert – „pytanie o immanencję i transcendencję ma teoriopoznawczy sens tylko w odniesieniu do teoriopoznawczego podmiotu albo świadomości w ogóle"[41].

3. Przedmiot poznania

W dotychczasowych rozważaniach nasza uwaga była skupiona na podmiocie poznania, próbowaliśmy wydobyć treść tego pojęcia

[40] Tamże, s. 51.
[41] Tamże, s. 48.

w ścisłym teoriopoznawczym sensie. Teraz musimy przerzucić nasze zainteresowanie na przedmiot – na to, co stoi naprzeciw zdefiniowanego powyżej podmiotu. W czym leży istota niezależności wobec teoriopoznawczego podmiotu; co to znaczy, że jakiś przedmiot jest immanentny albo transcendentny wobec świadomości w ogóle?

Rickert pisze: „Być immanentnym nie oznacza nic innego jak: nosić formę świadomości. Być transcendentnym znaczy: bez tej formy realnie istnieć (existieren)”[42]. Dokładniejszym rozróżnieniem pojęć formy i treści zajmiemy się w dalszej części prowadzonych analiz. Teraz powiedzmy tylko to, co najważniejsze. Forma i treść stanowią uzupełniającą się parę pojęć. Forma oznacza w przedmiocie to wszystko, co nie jest treścią. Treścią przedmiotu jest natomiast to, przez co przedmiot jest niejako „wypełniony”. Na treść można wskazać jako na konkretne „coś”, albo „to oto”, forma określa natomiast sposób dania treści, czy też sposób istnienia tego „coś”. W tym sensie możemy mówić o przedmiocie, który stanowi jedność formy i treści jako na przykład przypomnianym (jeżeli treść dana jest na sposób przypomnienia), rzeczywistym, urojonym itp. Te poszczególne sposoby dania wymagałyby dalszej, bardziej szczegółowej analizy. Nie to jednak jest teraz najważniejsze. Z naszego punktu widzenia najbardziej interesująca jest ta forma, która decyduje, że „coś” dane jest na sposób immanentny. Być immanentnym, to posiadać formę świadomości, nosić charakter czegoś uświadomionego. Co to właściwie bliżej oznacza?

„Być uświadomionym jest tylko inną nazwą na każdy byt, który jest nam bezpośrednio znany, dany albo przez nas przeżyty, dlatego możemy to najlepiej rozumieć jako rodzaj bytu immanentnych przedmiotów”[43]. Mówiąc, że uświadomiliśmy sobie jakąś treść (jakieś „to oto”), stwierdzamy, iż to „coś” jest nam w pewien sposób dane. Odniesienie poznającego podmiotu („świadomości w ogóle”) do immanentnego przedmiotu jest relacją jakiejś bliskości, w której to, co się jawi, jest przeżywane albo oglądane. Przedmiot transcendentny możemy na razie określić tylko negatywnie, jako coś od-

[42] Tamże, s. 52.
[43] Tamże, s. 53.

miennego w stosunku do immanentnego przedmiotu – „Na początku teorii poznania o tym, co transcendentne, nie da się powiedzieć nic innego niż to, że jest ono nie-dane, nie-przeżyte, niezależne od świadomości, leżące poza doświadczeniem (Erfahrungsjenseitige)”[44]. Transcendentny przedmiot musiałby zatem być czymś, czego nie jesteśmy sobie w stanie uświadomić, co w pewien sposób wychodzi poza zasięg naszej wrażliwości.

W tym miejscu można zwrócić uwagę, że u Rickerta podział na to, co immanentne i transcendentne jest przeprowadzony bardziej radykalnie niż w fenomenologii. W analizach Husserla prowadzonych w *Ideach* przedmiot transcendentny zostaje wprawdzie określony jako coś leżącego poza świadomością, ale świadomość ma jednak do niego dostęp. Prezentuje się on zawsze, w przeciwieństwie do przedmiotu immanentnego, za pośrednictwem wyglądów[45]. W związku z tym sposób jego doświadczenia nie jest bezpośredni, tym samym jest to doświadczenie mniej adekwatne niż w przypadku przedmiotu immanentnego. Ten ostatni może być dany jako coś absolutnego[46], przy jego doświadczeniu nie daje się oddzielić sposobu ujęcia od tego, co ujmowane. Podobnie charakteryzuje doświadczenie fenomenologiczne (immanentne) M. Scheler: „Doświadczeniem fenomenologicznym jest takie doświadczenie, w którym nie tkwi żadne oddzielenie tego, co domniemane od tego, co dane”[47]. W analizach fenomenologicznych pojęcia transcendentnego i immanentnego przedmiotu związane są więc z różnicą w sposobie dostępu świadomości do przedmiotu. Rickert natomiast nazywa przedmiotem immanentnym wszystko to, co może być w jakikolwiek sposób ujęte przez świadomość – rzeczą drugorzędną jest, czy ujmowanie dokonuje się za pomocą wglądów, czy w jakiś inny bardziej bezpośredni sposób. Natomiast do tego, co transcendentne, świadomość nie ma żadnego przystępu.

Powstaje tutaj wątpliwość, czy można w ogóle sensownie mówić o przedmiocie transcendentnym i czy pojęcie to, przynajmniej

[44] Tamże, s. 63.
[45] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 129.
[46] Tamże, s. 131.
[47] M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 70.

w takim kształcie, jak rozumie je Rickert, nie jest w ogóle wewnętrznie sprzeczne? Za jego sprzecznością zdają się przemawiać choćby dwa następujące argumenty.

Po pierwsze, określiliśmy za Rickertem przedmiot transcendentny w sposób negatywny jako to, co nie-dane, nie-przeżyte itp. Ale przecież nawet takie stwierdzenie wiąże się już z koniecznością uświadomienia sobie, o czym mówimy. Sam ten fakt wiąże się z jakimś ujęciem transcendencji, sprowadzeniem jej do czegoś, co dane i pozostające w bliskości – a to zdaje się przeczyć wprowadzonemu określeniu. Według Rickerta nie ma tutaj sprzeczności. Nasze dotychczasowe analizy dotyczyły tylko pojęcia transcendencji, tym co uświadomione pozostaje więc jedynie treść pojęcia transcendencji, a nie sama transcendencja jako taka.

Druga trudność wiąże się ze specyfiką samego pojęcia przedmiotu. Jak pamiętamy, nie można mówić o wyizolowanym przedmiocie, przedmiot musi być zawsze odniesiony do jakiegoś podmiotu. Tylko para pojęć podmiot – przedmiot ma sens dla teorii poznania. Co stanowi zatem podmiotowy korelat dla przedmiotu, który z istoty swojej jako nieuświadomiony pozostaje poza wszelkim zasięgiem podmiotu? Wydaje się wątpliwe, aby rolę takiego korelatu mogła pełnić zdefiniowana powyżej świadomość w ogóle. Chcąc uratować dla teorii poznania transcendentny przedmiot, być może zostaniemy zmuszeni do powtórnego zastanowienia się nad fundamentalnym sensem teoriopoznawczego podmiotu. Tym problemem zajmiemy się w dalszej części prowadzonych analiz.

Jak zatem można ostatecznie w najbardziej ogólny sposób określić przedmiot immanentny?

Stwierdziliśmy powyżej, że przedmiotem immanentnym jest dowolna treść, każde „coś", któremu można przypisać formę świadomości. W tym miejscu może się narzucać chęć jakiejś kategoryzacji tego świata treści. Sensowny wydaje się przede wszystkim podział na to, co fizyczne i psychiczne. W wywodzącej się od Kartezjusza tradycji nowożytnej w doświadczeniu wewnętrznym zwykło się widzieć najbardziej bezpośredni, źródłowy sposób ujmowania przedmiotów. Stąd można by na przykład wnioskować, że to, co psychiczne, stanowi bardziej doskonały czy główny rodzaj immanentnych przed-

miotów. Rickert twierdzi jednak, że takie rozróżnienia nie mają dla rozważanego przez nas problemu miary poznania istotnego znaczenia, a wiązanie naszych intuicji immanentnego przedmiotu tylko z tym, co związane jest z życiem psychicznym, wypacza w ogóle sens jego koncepcji[48]. Chodzi mu natomiast o ujęcie świata immanencji jako pewnej całości – pisze o tym w następujący sposób: „Bierzemy pod uwagę jedynie wspólny charakter przeżycia lub daności, uświadamialność (Bewußtheit) i bezpośredniość, które przysługują w równym stopniu wszelkiej znanej nam rzeczywistości. Różnice w obrębie tej rzeczywistości możemy, a nawet musimy pominąć"[49]. To, co najbardziej podstawowe, co decyduje, że „to oto" (dowolna treść) może zostać uświadomiona przez teoriopoznawczy podmiot, przysługuje w równej mierze wszelkiej rzeczywistości. Świat immanencji to zatem całość rzeczywistości w najszerszym znaczeniu, składa się na nią zarówno to, co fizyczne (cielesne, materialne), jak i cała sfera bytów psychicznych. Przedmiotem immanentnym jest zatem wszystko to, co należy do świata możliwego doświadczenia. Istotę tego świata oddamy najlepiej, gdy określimy go terminem „treść świadomości" – „Bezpośredniość i daność rzeczywistości nie jest przez nic innego lepiej określona niż przez termin treść świadomości"[50].

4. Poznanie jako przedstawianie

Na czym polega relacja, która rozgrywa się pomiędzy teoriopoznawczym podmiotem a immanentnymi przedmiotami, w jaki sposób świadomość w ogóle odnosi się do treści świadomości?

Istotę tego, co dzieje się w przestrzeni pomiędzy podmiotem a przedmiotem i co można nazwać po prostu aktem poznania, Rickert

[48] Na fakt, że w filozofii Rickerta dualizm cielesne-psychiczne ma drugorzędne znaczenie, zwraca uwagę A. Przyłębski. Dużo istotniejsze jest przeciwstawienie tego, co postrzegane i rozumiane (zob. *W poszukiwaniu królestwa filozofii*, s. 45).

[49] *GdE*, s. 107.

[50] Tamże, s. 109.

wyraża poprzez pojęcie „przedstawienie" (Vorstellung) – poznający podmiot to „przedstawiająca świadomość w ogóle"[51]. Poznanie jest w swojej istocie przedstawianiem, to znaczy „stawianiem" tego, co ma być poznane, przed podmiotem. Poznanie polega na bezpośrednim obcowaniu z przedstawionym „tym oto", na jego oglądaniu. W tym sensie poznanie jest aktem receptywnym, przedstawiający podmiot nie tworzy przedmiotu poznania, a jedynie umożliwia mu zaprezentowanie się. Świat immanencji jest więc całością tego, co może zostać postawione przed podmiotem, jest to najbardziej ogólnie rozumiana rzeczywistość, którą możemy objąć we wszelkim możliwym doświadczeniu. Ze względu na tę możliwość bycia przedstawionym czy oglądanym rzeczywistość ta jest właściwie jednorodna – „Nie znamy dwóch rzeczywistości, jedną przedstawioną i jedną nieprzedstawioną, lecz tylko jedną, która wszędzie ma ten sam rodzaj bytu jak to, co każdemu z nas jest znane jako coś przedstawionego"[52]. W innym miejscu Rickert pisze: „Byt każdej rzeczywistości może być rozumiany jako byt immanentny, byt w świadomości albo jako przedmiot, do którego z konieczności przynależy świadomy podmiot"[53].

Wydaje się więc, że istota poznania leży właśnie w przedstawianiu, poprzez które mamy możliwość bezpośredniego oglądu całej realnej rzeczywistości. Jednak na samym początku naszych rozważań stwierdziliśmy, że poznanie osiąga swój cel dopiero wtedy, gdy staje się prawdziwe i obiektywne. Trzeba zatem zapytać, jak ten naczelny cel poznania realizuje się w przedstawieniu? Co może stanowić tutaj niezależną miarę, która pozwoliłaby osądzić, czy przedstawiające poznanie jest prawdziwe i obiektywne?

Czy jednak w kontekście tego, co powiedzieliśmy o przedstawiającym poznaniu, ma jeszcze jakikolwiek sens poszukiwanie czegoś, co byłoby niezależne od teoriopoznawczego podmiotu? Przecież wszystko, co rzeczywiste, jest treścią świadomości pomiędzy poznającym podmiotem a światem treści poznania istnieje relacja ścisłego

[51] Tamże, s. 114.
[52] Tamże, s. 115.
[53] Tamże, s. 117.

powiązania i zależności. Wszystko to, czemu moglibyśmy przypisać miano niezależności od podmiotu, musiałoby wyjść poza ramy relacji: świadomość – treść świadomości. To jednak jest równoznaczne z utonięciem w ciemności i otchłani nierzeczywistości. Jak zatem mamy skonkretyzować prawdę poznania, gdy pojęcie jego miary zdaje się tracić wszelki sens?

Jeżeli przed przedstawiającym podmiotem wszelka transcendentna rzeczywistość pozostaje zakryta, może przynajmniej w obrębie immanentnego świata uda się nam wyróżnić jakąś dwoistość, która pozwoli uratować sensowność pojęcia miary i tym samym prawdy poznania?

Rickert podejmuje taką próbę, opiera się ona na uściśleniu pojęcia przedstawienia. Pisze: „Oddzielmy ściśle spostrzeżenie od przedstawień w węższym sensie”[54]. Zarówno spostrzeżenie jak i przedstawienie (w węższym sensie) pozostają w obrębie treści świadomości. Można jednak wyodrębnić pomiędzy nimi istotne różnice: „Jako przedstawienie we właściwym sensie chcemy określić jedynie czyste przedstawienia, które są odtworzeniem spostrzeżeń. (...) Takie przedstawienia są odbiciem spostrzeganej rzeczywistości”[55]. W przeciwieństwie do przedstawień spostrzeżenia są tym, co świadomości dane zupełnie pierwotnie. Powstają one w wyniku bezpośredniego oddziaływania rzeczywistości na podmiot, są niejako samymi pobudzeniami czy wrażeniami. Zaproponowane tutaj rozróżnienie nawiązuje, jak przyznaje sam Rickert, do koncepcji D. Hume’a i jego podziału percepcji umysłu.

Przypomnijmy tekst angielskiego filozofa, który mówi o interesującym nas tutaj zagadnieniu: „Każdy bez trudu przyzna, że istnieje znaczna różnica między percepcjami umysłu zależnie od tego, czy odczuwamy przykrość gorąca lub przyjemność umiarkowanego ciepła, czy też uprzytamniamy sobie później wrażenia te z pamięci lub wyprzedzamy je wyobraźnią. Te zdolności mogą naśladować lub odtwarzać percepcje zmysłów”[56]. Zauważone różnice w stopniu in-

[54] Tamże, s. 128.
[55] Tamże, s. 128.
[56] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 17.

tensywności czy bezpośredniości ujmowania tego, co umysłowi dane, są podstawą podziału percepcji umysłu na idee i impresje – „Słabsze lub mniej żywe percepcje nazywają się zwykle myślami lub ideami. (...) Przez wyraz impresja rozumiem wszystkie percepcje żywsze, które powstają, gdy słyszymy, widzimy, czujemy”[57]. Widzimy więc, że wbrew temu, co mówiliśmy wcześniej o jednorodności świata przedmiotów immanentnych, także w obrębie treści świadomości (czy – używając języka Hume'a – percepcji umysłu) odnajdujemy swoistą dwoistość. Dwoistość ta znajduje swoje odbicie w procesie poznania, które nie jest już teraz prostym ujmowaniem tego, co stoi naprzeciw podmiotu. W rezultacie przedstawienie staje się odtworzeniem, skopiowaniem tego, co bezpośrednio spostrzeżone. Przedstawienie jest rezultatem i owocem poznania, natomiast niezależny wobec niego immanentny przedmiot, czyli to, co spostrzeżone, stanowi miarę tego poznania – „Poznanie podmiotu składa się z idei, które są czysto przedstawione, natomiast przedmiot z realnych rzeczy, które jako spostrzeżenia dane są bezpośrednio w świadomości”[58]. W ten sposób zachowana zostaje sensowność prawdy poznania, która polega na zgodności pomiędzy przedstawieniem a spostrzeżeniem. To, co spostrzeżone, stanowi miarę poznania. Poznanie jest wtedy prawdziwe, gdy wiernie odtworzyło i utrwaliło w świadomości bezpośrednio spostrzeżony przedmiot.

Czy zaproponowana tu koncepcja, która próbuje obronić sensowność pojęcia prawdy poznania przez wskazanie na miarę poznania w obrębie samych treści świadomości, jest zadowalająca? Rickert wskazuje na poważne trudności związane z przyjęciem takiego rozwiązania.

Jeżeli przyjąć, że istota poznania leży w przedstawianiu, które jest odtwarzaniem tego, co spostrzeżone, a prawda poznania polega na zgodności spostrzeżenia przedmiotu i jego odbicia w przedstawieniu, to powstaje zasadnicze pytanie: w jaki sposób zgodność będąca fundamentem prawdy zostaje stwierdzona? Przecież zarówno to, co spostrzeżone, jak i to, co przedstawione, jest immanentnym przedmiotem. Aby mówić o zgodności pomiędzy tymi przedmiotami, „mu-

[57] Tamże, s. 18.
[58] *GdE*, s. 128.

siałby najpierw występować jakiś podmiot, który konstatuje zgodność oryginału i odbicia jako faktycznie obecną, a to poznanie (ta konstatacja) nie może już być odtwarzającym przedstawieniem"[59]. Poznający podmiot w przedstawieniu może jedynie odbić to, co stanowiło treść spostrzeżenia. Nie jest jednak w stanie stwierdzić, czy jego poznanie jest prawdziwe – sama zgodność pomiędzy wzorem i odbiciem nie daje się już ująć w przedstawieniu, pozostaje zakryta dla przedstawiającego podmiotu[60].

Mamy tutaj zatem do czynienia z paradoksalną sytuacją: teoriopoznawczy podmiot może być w posiadaniu prawdziwych poznań, to znaczy w sposób adekwatny przedstawiać spostrzeżoną rzeczywistość, ale sam nie jest w stanie ocenić, czy jego poznania są prawdziwe. Prawda przedstawienia sama nie jest przedstawieniem, stąd chcąc mówić o prawdzie poznania, musimy się odwołać do jakiejś innej instancji niż przedstawiający podmiot. Rodzi to oczywiście wątpliwość, czy rzeczywiście istota poznania leży w przedstawianiu, czy przedstawiający podmiot jest właściwym teoriopoznawczym podmiotem?

Wątpliwości te mają głębsze korzenie. Zastanawiając się nad relacją, która zachodzi pomiędzy spostrzeżeniem a przedstawieniem, dochodzimy do pytania, czy przedstawianie jest w istocie rzeczy jedynie prostym kopiowaniem tego, co spostrzeżone. Rickert pisze: „Postrzeżona rzeczywistość treści świadomości prezentuje się ze swoimi tworami, które są całkowicie płynne i wszędzie innego rodzaju (...) jako niedająca się objąć wzrokiem różnorodność, której odtworzenie w przedstawieniu jest rzeczą niemożliwą"[61]. Bogactwo rzeczywistości danej w spostrzeżeniu wydaje się przeczyć możliwości jego prostego odtworzenia czy powtórzenia w przedstawieniu. Na czym w takim razie, jeżeli nie na przedstawianiu, polega proces poznania? „Każde poznanie coś wycina, coś ujmuje łącznie, zostawia na boku to, co nieistotne, krótko mówiąc – wybiera tylko małą część tego, co spostrzeżone, co na pewno nie jest

[59] Tamże, s. 135.

[60] Koncepcję Rickerta można odczytać jako odrzucenie w epistemologii teorii odbicia. Jego inne argumenty przeciwko teorii odbicia przedstawia w sposób systematyczny A. Przyłębski w książce *Emila Laska logika filozofii*, s. 17–18.

[61] *GdE*, s. 136.

żadną kopią i porządkuje to z zastosowaniem różnych uzupełnień w taki sposób, który nie całkiem zgadza się z porządkiem danym w spostrzeżeniu”[62].

Badając zależność istniejącą pomiędzy spostrzeżeniem i przedstawieniem – na tej relacji wydawała się bowiem opierać sensowność prawdy poznania – dokonaliśmy za Rickertem niespodziewanego odkrycia. Przedstawianie nie jest tylko kopiowaniem spostrzeżeń[63]. Tym samym proces poznania nie polega na prostym ujmowaniu tego, co stoi na-przeciw poznającego podmiotu. Przy zetknięciu podmiotu z rzeczywistym przedmiotem pojawia się jeszcze „coś” istotnie nowego i innego. To „coś” nie daje się ująć w przedstawieniu, pozostaje niejako niewidzialne. Równocześnie jest ono jednak źródłem porządku, który wydaje się rządzić sposobem ujmowania przez poznający podmiot tego, co pozytywnie dane, co jako konkretne „to oto” stoi mu na-przeciw. Odkrycie to neguje podstawową intuicję, na której budowaliśmy dotychczasowe rozważania i przeczy postawionej tezie, że istota poznania leży w przedstawianiu. Tym samym ulega zachwianiu ważność wszystkich dotychczasowych wniosków, które miały nas doprowadzić do rozwiązania podstawowego problemu teorii poznania. Zostajemy więc zmuszeni do powtórnej, bardziej fundamentalnej refleksji nad postawionym na wstępie pytaniem o właściwą miarę poznania, dzięki której poznanie może osiągnąć swój cel, czyli obiektywność i prawdę.

Nasze badania dochodzą w tym miejscu do punktu zwrotnego. Dokonane powyżej odkrycie otwiera zupełnie nowy wymiar dla refleksji Rickerta. Myśl, która poszukuje tego, co ma stanowić najbardziej podstawową prawdę poznania, zostaje skierowana na zupełnie nowe tory.

---

[62] Tamże, s. 136.

[63] W interesujący sposób interpretuje różnicę pomiędzy sądami opartymi na spostrzeżeniu, a sądami wyrażającymi wyższy stopień doświadczenia J. Freudinger. Pisze: „w sądzie spostrzeżeniowym (Wahrnehmungsurteil) ma wprawdzie miejsce powiązanie, ale nie subsumcja” („Zum Problem der Wahrnehmungsurteile in Kants theoretischer Philosophie”, s. 418). Na poziomie spostrzeżenia elementy znajdują się jedynie obok siebie, dopiero kiedy zostaje dokonana subsumcja – gdy jeden element zostaje podporządkowane innemu (na przykład pojęciu) – mamy do czynienia z doświadczeniem.

5. Forma i treść poznania

Poszukiwania nowej formuły poznania, która mogłaby spełnić stawiane przed poznaniem oczekiwania, to znaczy uczynić zadość wymogowi prawdziwości i obiektywności, rozpoczyna Rickert od powtórnego rozróżnienia pojęć formy i treści. Pojęcia te pojawiały się także we wcześniejszych analizach, teraz wymagają jednak doprecyzowania, bowiem w oparciu o nie problem poznania zostanie na nowo sformułowany.

Przypomnijmy wprowadzony wcześniej opis pojęcia formy i treści. Przez treść poznania rozumieliśmy to wszystko, co bezpośrednio i pozytywnie dane, na co możemy wskazać jako na „coś" lub „to oto". Poprzez pojęcie formy rozumieliśmy natomiast pierwotnie to, co nie jest treścią, co jednak decyduje o sposobie prezentacji treści. Zobaczmy, jak funkcjonuje to rozróżnienie w przykładowym stwierdzeniu: „jakieś dowolne coś (przyjmijmy, że to oto krzesło, na którym siedzę) jest rzeczywiste". Co zmusza nas tutaj do stwierdzenia, że to oto krzesło rzeczywiście istnieje? Nie jest to chyba całość tego, co możemy przyjąć jako treść daną nam w bezpośrednim oglądzie, przez co krzesło jest niejako materialnie wypełnione. Taką samą lub przynajmniej podobną treść przedmiotu możemy sobie bowiem wyobrazić, przypomnieć itp.[64] Możemy zatem przyjąć, że o rzeczywistości krzesła decyduje jakiś niezwiązany z treścią a jedynie formalny czynnik – „Słowo rzeczywisty, wzięte samo dla siebie, nie może oznaczać żadnej określonej treści, musi więc mieć znaczenie pustej formy"[65]. Forma wychodzi poza ramy tego, co może być dane za pośrednictwem oglądu, nie możemy wskazać na nią tak, jak wskazujemy na konkretne coś. W związku z tym powstaje tutaj zupełnie nowe pytanie: według jakiej miary, zgodnie z jakim kryterium możemy w sposób prawomocny dołączyć do danej nam w poznaniu treści jakąkolwiek formę?

[64] Rickert nawiązuje tutaj wyraźnie do znanego przykładu z *Krytyki czystego rozumu*, w którym Kant stwierdza, że „sto rzeczywistych talarów nie zawiera niczego więcej niż sto możliwych".

[65] *GdE*, s. 139.

Czy jednak z drugiej strony możemy w ogóle mówić o czystej formie, która byłaby pozbawiona treści? Pozornie wydaje się, że tak. Za najbardziej podstawowe, bezzałożeniowe poznanie uważa się zazwyczaj (zwłaszcza w naukach szczegółowych) konstatację „czystych faktów". Ale przecież zwrócenie się nawet ku temu, co najprostsze, jest już odniesieniem się do czegoś, co się w pewien sposób prezentuje, jest zatem ujęciem tego w jakąś określoną formę. Rickert pisze: „O ile jakąś treść nazywamy faktyczną lub daną, zostaje już ona poznana przeze mnie jako faktyczna lub dana. A przez to otrzymała ona formę"[66]. Każde odniesienie do „czystej" treści jest już jej poznaniem, czyli wiąże się z przypisaniem jej jakiejś formy – „Jeżeli treść ma być brana pod uwagę przy poznaniu rzeczywistości, a nie pozostawać ślepą, musi mieć co najmniej formę realnej daności (die Form der realen Gegebenheit) lub faktyczności (Tatsächlichkeit)"[67]. Czysta treść jest „ślepa", jej przeobrażenie w coś, co może zostać poznane, polega na powiązaniu jej z jakąś formą. W tym przejściu od „czystej" treści do czegoś, na co możemy już wskazać jako na „to oto" albo „coś" lub – inaczej mówiąc – w przeobrażeniu tego, co czysto spostrzeżone, w konkretny przedmiot doświadczenia tkwi już podstawowy problem poznania. Akt poznania, czyli ujęcie „ślepej" treści w formę, sprawia, że treść staje się dla nas naprawdę dopiero wtedy w sposób efektywny dostępna. Można by to próbować zinterpretować także w następujący sposób: w spostrzeżeniu poszczególne elementy znajdują się obok siebie w izolacji; w poznaniu w wyniku subsumcji coś jednego zostaje podporządkowane czemuś innemu, czyli ujęte w jakąś formę.

Możemy w analizie tego problemu uwzględnić jeszcze inny aspekt. „Wszelkie znaczenia słów, przez które ujmujemy treść, są ogólne. Postrzeżone treści przeciwnie, w odróżnieniu od nich wykazują napiętnowanie, które możemy nazwać indywidualnym, ażeby wyrazić przeciwstawienie do ogólności"[68]. Czysta treść jest czymś

[66] Tamże, s. 144.
[67] Tamże, s. 144.
[68] Tamże, s. 142.

radykalnie indywidualnym i niepowtarzalnym[69]. Jak mówi Rickert, leży ona poza sferą prawdy i fałszu, bo te określenia noszą już w sobie pewien moment ogólności. Dlatego niemożliwe jest sensowne, a więc prawdziwe poznanie bazujące tylko na treści. Dopiero powiązanie treści z formą odnosi ją w jakiś sposób do ogólności i tym samym sprawia, że treść staje się materiałem, o którym można orzekać przy pomocy terminów o ogólnych znaczeniach. Poznanie jako łączenie formy z treścią pełni więc tutaj rolę pośrednika pomiędzy tym, co indywidualne i ogólne; pomiędzy tym, co niewyrażalne i czymś mającym ogólny sens i znaczenie. To, co w poznaniu najbardziej istotne, polega teraz na relacji poznającego podmiotu z czymś, co nie daje się ująć bezpośrednio w spostrzeżeniu.

Ten sposób myślenia prowadzi Rickerta do sformułowania tezy, która odgrywa w jego koncepcji kluczową rolę: „W każdym zdaniu, w którym stwierdzamy o czymś jako o rzeczywistym, dołączamy do spostrzeżonej treści jakąś formę, która nie jest spostrzeżona i w tym tkwi poznanie”[70]. Brzmi to dość paradoksalnie – w procesie poznania fundamentalnego znaczenia nabiera zwrócenie się poznającego podmiotu do czegoś, co nierzeczywiste, „niewidzialne”: poznanie – jak twierdzi teraz Rickert – tkwi w dołączaniu do treści formy, która nie jest dana w żadnym spostrzeżeniu. Dopiero sięgnięcie do czegoś, co nierzeczywiste, daje możliwość przypisania formy do spostrzeżonej treści, czyli określenia sposobu jej dania dla poznającego podmiotu. I właśnie to jest warunkiem możliwości sensownego odniesienia tego, co dane, do kategorii prawdy i fałszu. Dzięki tak rozumianemu poznaniu pozostająca całkowicie poza prawdą i fałszem (dająca się ujmować jedynie w przedstawieniu) rzeczywistość zostaje ustawiona w jakiejś relacji do prawdy. Tym samym problem poznania staje się przede wszystkim problemem formy. Musimy zatem odpowiedzieć teraz na pytanie: co decyduje o prawomocności dołączenia do treści określonej formy, czy – przywołując sformułowanie podane przez

[69] Problem relacji pomiędzy tym, co indywidualne a ogólne odgrywa w filozofii Rickerta bardzo istotną rolę. Do kwestii tej, która jest także żywo dyskutowana przez wielu komentatorów jego myśli, powrócimy w dalszej części, kiedy krytycznie przyjrzymy się prezentowanej teraz koncepcji Rickerta.

[70] Tamże, s. 145.

Rickerta – „Do czego powinna dostosować się (wonach soll sich richten) forma [dołączająca się do] treści poznania, ażeby przez to poznanie stało się prawdziwe”[71]?

Widzimy więc, że problem poznania zostaje tutaj postawiony w zupełnie inny sposób niż wtedy, gdy poznanie było rozumiane jako przedstawianie. Stwierdziliśmy, że w samym pojęciu poznania zawiera się para pojęć: poznający podmiot i poznawany przedmiot. Teoria poznania musi rozpocząć od ich rozróżnienia. Wcześniejsze analizy opierały się na intuicji, że w najbardziej podstawowym sensie podmiot i przedmiot poznania stanowią odpowiednio: przedstawiająca świadomość i rzeczywisty byt, czy wyrażając to inaczej – świadomość w ogóle i treść świadomości. To, co rozgrywało się pomiędzy tak określonym podmiotem i przedmiotem, ujęliśmy za pomocą pojęcia „przedstawienie” – przedstawianie zdawało się stanowić istotę poznania. Głębszy namysł nad pojęciami formy i treści skłania nas teraz do zweryfikowania tego poglądu.

6. Poznanie jako wydawanie sądów

Gdy próbujemy postawić problem poznania w bardziej podstawowy sposób, gdy poznanie ma odnosić się do czegoś, co stanowi dopiero warunek możliwości prawdziwego przedstawiania, musimy znaleźć dla tak rozumianego poznania nową formułę. W tym celu Rickert kieruje naszą uwagę na pojęcie sądu.

Już w przedmowie do *Der Gegenstand der Erkenntnis* przyznaje: „Dzieło to powstało z badań nad sądem”[72]. W innym miejscu, pokazując trudności związane ze znalezieniem obiektywnej miary dla przedstawiającego poznania, wyraża myśl, że trudności te zostaną przezwyciężone, „jeżeli tylko myślenie będzie rozumiane jako wydawanie sądów”[73]. I wreszcie dokonując wskazanego już przez nas zwrotu w prowadzonych rozważaniach na temat istoty poznania,

[71] Tamże, s. 142.
[72] Tamże, s. V.
[73] Tamże, s. 64.

pisze: „Sądy muszą być tym, w czym posiadamy poznanie, a podstawowy problem teorii poznania polega na pytaniu o miarę albo przedmiot sądzenia”[74]. Spotykamy się więc tutaj z twierdzeniem, że sądy zawierają w sobie to, co w poznaniu najważniejsze – tym samym problem sądu staje w centrum naszych rozważań. Aby przybliżyć się do rozwiązania postawionego na początku problemu miary poznania, musimy teraz za Rickertem przeanalizować strukturę sądu i zobaczyć, na czym polega istota wydawania sądów, która stanowić będzie zarazem istotę poznania.

Wydawanie sadów zostaje przede wszystkim zdecydowanie przeciwstawione przedstawianiu. Sądzenie nie polega tylko na wiązaniu przedstawień, dokonuje się w nim coś o wiele ważniejszego. Tym samym Rickert, budując swoją teorię sądów, będzie polemizował z koncepcją Kanta. Oczywiście, o czym już wyraźnie mówiliśmy, filozofia Kanta stanowiła podstawową inspirację dla myśli Rickerta. Jednak w tej ważnej szczegółowej kwestii, która dotyczy natury sądów, proponuje on zasadniczo odmienne rozwiązanie niż filozof z Królewca.

Według Kanta „wszystkie sądy są funkcjami jedności zachodzącej pomiędzy naszymi przedstawieniami”[75]. Jedność ta, ujmując rzecz w największym skrócie, jest wytwarzana przez intelekt, którego działanie – w przeciwieństwie do pasywnej, zdolnej jedynie do przyjmowania pobudzeń zmysłowości – charakteryzuje się spontanicznością. Spontaniczność myślenia intelektu ma swoją strukturę, opiera właśnie na funkcjach, które należy rozumieć jako „jedność czynności podporządkowania różnych przedstawień jednemu wspólnemu przedstawieniu”[76]. Intelekt wprowadza zatem porządek, obejmując kilka przedstawień jednym bardziej ogólnym przedstawieniem, czyli pojęciem. Ostatecznym rezultatem takiego działania intelektu jest sąd – „Możemy sprowadzić wszystkie czynności intelektu do sądów, tak że intelekt w ogóle można przedstawić jako zdolność wydawania sądów”[77]. Krótko mówiąc, w sądzie dokonuje się synteza

[74] Tamże, s. 148.
[75] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 159.
[76] Tamże, s. 157–158.
[77] Tamże, s. 159.

zawartych w przedstawieniach treści (synteza ta ma oczywiście bardzo skomplikowaną naturę), której badaniu Kant poświęca dużą część swoich analiz prowadzonych w *Krytyce czystego rozumu*[78].

Według Rickerta przy postawieniu sprawy w taki sposób, jak robi to Kant, „wydawanie sądów zdaje się być tworem istotnie związanym z przedstawieniem (vorstellungsmäßges Gebilde), a przy tym założeniu wszystko pozostaje po staremu – prawda sądu musi tkwić w przedstawieniach"[79]. Wobec wcześniejszych analiz, które pokazały, iż prawda poznania nie daje się w sposób zadowalający ugruntować w oparciu o same jedynie przedstawienia, powyższe rozwiązanie jest dla Rickerta nie do przyjęcia. Wydawanie sądów musi być zatem w porównaniu z przedstawianiem w jakiś istotnie nowy sposób otwarte na prawdę: „W wydawaniu sądów do powiązania przedstawień dochodzi jeszcze element, który nie może być rozumiany jako coś związanego z przedstawieniem"[80]. Czym jest ten element, który nie daje się ująć w przedstawieniu, będziemy próbowali pokazać później w czasie poszukiwania właściwego przedmiotu poznania dla wydającego sądy (poznającego) podmiotu. Teraz skupimy się na charakterystyce samego aktu sądzenia.

Wydający sądy podmiot nie ogranicza się do tego, co jest mu dane w przedstawieniu. Wręcz przeciwnie, wychodzi poza ramy doświadczenia i dopiero to sprawia, że akt poznania staje w relacji do prawdy. Możliwość odniesienia do prawdy jest czymś najbardziej podstawowym w akcie sądzenia. Gdy zajmujemy się wydawaniem sądów, chodzi nam właśnie o „wspólny sens wszystkich aktów myślenia, do których może być zastosowany predykat orzekający prawdę lub fałsz"[81]. Dla lepszego uchwycenia specyfiki aktu sądzenia Rickert proponuje rozważenie następującego przykładu.

Wyobraźmy sobie, że słucham muzyki, pozwalam, by poszczególne dźwięki przechodziły kolejno do mojej świadomości. Płynąca melodia, którą chłonę w bezpośredni i bezrefleksyjny sposób, wypeł-

[78] Interesującą interpretację syntezy jako swoistej aktywności (działania) podmiotu prezentuje w artykule *Kant on Action and Knowledge* J. Sangstad.

[79] *GdE*, s. 148.

[80] Tamże, s. 167.

[81] Tamże, s. 166.

nia mnie całego – moje zmysły, wyobraźnię. Ale nagle zmienia się moje nastawienie, nie wystarcza mi już sama obecność dobiegającej do mnie muzyki i poczucie bycia nią wypełnionym. Chcę teraz wiedzieć, co tutaj właściwie zachodzi, czym jest to, co mnie otacza i przenika, w jaki sposób dociera ono do mnie? W tym celu muszę wydać sąd na temat tego, co do tej pory tylko bezrefleksyjnie spostrzegałem. Mogę na przykład stwierdzić: muzyka, którą słyszę, rzeczywiście płynie; albo: muzyka jest tylko wytworem mojej fantazji. Mogę także przyznać – dobiegająca do mnie muzyka jest piękna. Ta zmiana nastawienia nie zwiększa wrażliwości, z jaką odbierałem muzykę, nie powoduje bardziej wnikliwego czy dokładnego jej słyszenia. Wręcz przeciwnie, kiedy kieruję refleksję na płynącą melodię, zaczynają mi umykać pewne jej szczegóły, które mogły do mnie dotrzeć przy bezpośrednim jej przeżywaniu. Sama treść muzyki, „czyste" jej słuchanie schodzą teraz jak gdyby na drugi plan.

Rickert podkreśla, że „czyste" spostrzeżenie (słuchanie muzyki) nie jest jeszcze jej poznaniem – „jak długo jedynie spostrzegam, nie poznaję i to ani pośrednio, ani bezpośrednio"[82]. Z poznaniem mamy do czynienia dopiero wtedy, gdy zmieni się nasze nastawienie wobec tego, co dane. Zmiana ta dokonuje się właśnie w akcie sądzenia. „Przejście od spostrzeżenia do sądu o spostrzeżeniu (Wahrnehmungsurteil) oznacza przejście od tego, co a-teoretyczne do tego, co teoretyczne. Poznaniem nazywa się tylko to, co zgodnie ze swoim pojęciem (seinem Begriff nach) zawiera prawdę lub fałsz"[83]. Poznanie musi stać w jakiejś relacji do prawdy, otwarcie na prawdę ma miejsce w akcie sądzenia. W akcie tym treść czystego spostrzeżenia, która leży w a-teoretycznej sferze poza prawdą i fałszem, zostaje ujęta w formę, a przez to odniesiona do prawdy[84]. W dokonaniu ta-

[82] Tamże, s. 181.

[83] Tamże, s. 180.

[84] W tym miejscu dotykamy jednego z najbardziej subtelnych momentów koncepcji Rickerta – relacja tego, co pozbawione sensu („logicznie nagie", neutralne wobec prawdy) do tego, co stanowi źródło prawdy i sensu, jest także przedmiotem wielu polemik w kręgu filozofii neokantyzmu. Szerszą dyskusję nad pojawiającymi

kiego właśnie przewartościowania, w przejściu do sfery teoretycznej leży istota wydawania sądu. Zobaczmy teraz, jaka musi być według Rickerta struktura sądu, aby na razie postulowana tylko relacja poznania i prawdy była możliwa.

Mówiąc o poznaniu jako przedstawianiu, wprowadziliśmy pojęcie podmiotu we właściwym teoriopoznawczym sensie. Określiliśmy ten podmiot jako ponad-indywidualną świadomość w ogóle. Ten zabieg pozwolił na wzięcie w nawias tego wszystkiego, co składało się na realny, psychiczny proces poznania, i dzięki temu umożliwił badanie samej istoty przedstawienia. Wydawanie sądów, przynajmniej w postaci, o której mówiliśmy do tej pory, jest procesem psychicznym, to znaczy jest realnym aktem podmiotu, który osądza. Z drugiej strony czymś podstawowym jest zachowanie statusu dotychczasowych badań. Oznacza to konieczność prowadzenia ich nie w obrębie sfery przeżyć psychicznych, a więc zmusza do abstrahowania od analiz dotyczących realnych aktów poznania i skupienia się na refleksji nad ogólnym sensem poznania. Sens ten wynika z samego tylko pojęcia poznania w ogóle. Należy więc dokonać przejścia od indywidualnego podmiotu, który wydaje sądy, do pojęcia jakiejś „wydającej sądy świadomości w ogóle". Krótko mówiąc, niezbędne wydaje się ponowne określenie właściwego pojęcia teoriopoznawczego podmiotu. W przeciwnym razie grozi nam niebezpieczeństwo zejścia na poziom badań czysto psychologicznych.

W tym miejscu analizy wydawania sądów Rickert postępuje jednak inaczej niż w analogicznym punkcie badania przedstawień. Wbrew temu, czego można by się spodziewać, nie przystępuje do określenia pojęcia wydającej sądy świadomości w ogóle. Istota tego pojęcia zostanie wyjaśniona dopiero przy końcu prowadzonych przez niego rozważań, gdzie okaże się, że pojęcie to stanowi podstawowe założenie teorii poznania. Natomiast w celu obrony swoich analiz przed zarzutem psychologizmu Rickert wprowadza pewne rozróżnienie w obrębie samych aktów wydawania sądów.

---

się tu problemami – nawiązując zwłaszcza do myśli E. Laska – podejmiemy przy przeprowadzaniu krytyki teorii poznania Rickerta.

Pisze o tym w bardzo istotnym dla dalszych wywodów fragmencie: „Przedmioty dają się po pierwsze rozważać jedynie ze względu na to, czym realnie są dla siebie. Przy ich badaniu możemy ograniczyć się do tego, by zapoznać się z nimi tylko według ich czystego istnienia (bloße Dasein). Ale poza tym wiele elementów rzeczywistości (viele Wirklichkeiten) interesuje nas ze względu na to, czym są nie dla siebie, lecz dla czegoś innego – ze względu na to, co wyświadczają one dla innych (leisten für Anderes). Możemy powiedzieć, że otrzymują one przez to pewne znaczenie albo pewien sens”[85].

Jak interpretować to na pierwszy rzut oka niezbyt jasne rozróżnienie pomiędzy czystym istnieniem dla siebie danych nam w rzeczywistości przedmiotów, a ich świadczeniem na rzecz czegoś innego? Przede wszystkim zawiera się w nim intuicja Rickerta, że istnienie jako takie nie wyraża całego bogactwa bytu. Fakt, że „coś” istnieje, nie wyczerpuje jeszcze statusu ontologicznego tego „coś” – być może da się wskazać jakiś element w jego strukturze, który nie ma bezpośredniego związku z istnieniem. Czymś równie ważnym może się okazać jego oddziaływanie, świadczenie na rzecz czegoś innego, powiązanie ze sferą, która nie znajduje bezpośredniego wyrazu w samym istnieniu[86]. Intuicja ta ma dla teorii poznania Rickerta podstawowe znaczenie, spróbujmy więc ją bliżej zinterpretować.

Rozważmy w tym celu przykładowo prosty sąd „2+2=4”. Z jednej strony stwierdzenie takie jest konkretnym i realnym aktem psychicznym, który dokonuje się zawsze w określonym czasie i miejscu („tu i teraz”). Z drugiej strony jednak mamy poczucie oczywistości, że istota albo prawdziwa zawartość tego, co zostało stwierdzone, wykracza poza rzeczywistość tego konkretnego aktu sądzenia – „2+2=4” ma ważność nie tylko „tu i teraz”, ale „zawsze i wszędzie”. Rickert pisze: „Nierzeczywista, obiektywna zawartość (Gehalt) jest myślana, czy też rozumiana przez rzeczywisty akt – w ten sposób dochodzimy do immanentnego albo subiektywnego sensu sądu. Po-

[85] Tamże, s. 157.

[86] Chciałoby się tutaj dodać – parafrazując znaną formułę Leibniza – przedmiotem zdziwienia nad światem jest nie tylko fakt, że istnieje raczej coś niż nic, ale również to, że istniejące „coś” ma sens i ważność.

lega on na tym, że realne psychiczne zdarzenia wyświadczają coś dla ujęcia irrealnej i nie-psychicznej zawartości”[87]. Ten banalny przykład pokazuje, że rozpatrując akt wydawania sądu, nie jesteśmy zdani na badanie tego, co składa się na rzeczywistość psychicznego aktu. Do jego struktury należy bowiem w istotny sposób także coś, co nie daje się zamknąć w psychicznych pojęciach, co można za Rickertem nazwać „immanentnym sensem sądu”. Ten immanentny sens świadczy na rzecz nierzeczywistej, obiektywnej zawartości sądu. Daje świadectwo o prawdzie, która obowiązuje nie tylko w momencie zaistnienia potwierdzającego ją aktu sądzenia, lecz w sposób ponadczasowy. Chcąc określić strukturę sądu, tym samym strukturę poznania, będziemy więc musieli wyjść poza realność psychicznych aktów i poza porządek istnienia. Naszą uwagę skupimy na immanentnym sensie sądu, czyli na samym świadczeniu sądu na rzecz aczasowej prawdy.

7. Wydawanie sądu odpowiedzią na pytanie

W jaki sposób opisać tę niezwykłą strukturę, która ma polegać na tym, że coś rzeczywistego świadczy na rzecz czegoś nierzeczywistego? Rickert stwierdza: „Najlepiej zrozumiemy strukturę tego sensu, kiedy rozważymy wydawanie sądów jako odpowiedź na pytanie”[88]. Spróbujmy odczytać, jaka myśl kryje się pod tym porównaniem. „Pytanie może mianowicie zostać tak sformułowane, że zawiera już wszystkie związane z przedstawieniami części składowe sądu, które na nie odpowiadają. Nie brakuje mu niczego innego jak tylko rozstrzygnięcia, które oczekiwane jest od akty sądzenia, a to rozstrzygnięcie zawsze brzmi tak lub nie”[89]. Sąd odnosi się zawsze do rzeczywistości, czy mówiąc dokładniej, do jakiegoś momentu (wycinka) rzeczywistości. Ta rzeczywistość jako to, co ma zostać osądzone, jest jednym z elementów struktury sądu. Element ten two-

[87] Tamże, s. 163.
[88] Tamże, s. 172.
[89] Tamże, s. 173.

rzy pewną całość, która składa się z dających się ująć w przedstawieniu składników. Jest to jednak twór istotnie niekompletny, stanowi niejako otwarte pytanie, które wymaga odpowiedzi. Leży bowiem w sferze całkowicie ujmowanej przez przedstawienia, a więc w a-teoretycznej sferze neutralnej ze względu na prawdę. Oczekiwanie na rozstrzygnięcie jest oczekiwaniem na odniesienie do prawdy. Wyjście naprzeciw temu oczekiwaniu dokonuje się w akcie wydawania sądu, przez immanentny sens sądu, który świadczy na rzecz prawdy. W akcie tym nie zostaje nic dodane do rzeczywistości tego, co podlega osądowi – wydanie sądu jest jedynie wypowiedzeniem prostego „tak" lub „nie", potwierdzeniem prawdy lub zaprzeczeniem nieprawdy: jak mówi Rickert, „właściwy akt sądzenia, zgodnie ze swoim immanentnym sensem, musi znaczyć jedynie potwierdzenie (Bejahung) lub zaprzeczenie (Verneinung)"[90]. Przedstawianie i wydawanie sądów odnoszą się do tej samej rzeczywistości, może zachodzić pomiędzy nimi całkowita zgodność co do poznawanej treści. Istotna różnica polega na tym, że akty te stoją w całkowicie odmiennym stosunku do prawdy. Przedstawienie jest a-teoretyczne, nie może być ani prawdziwe ani fałszywe. Dopiero sąd, którego właściwym działaniem jest odpowiedź na pytanie, czyli potwierdzanie albo zaprzeczanie, ustawia poznanie w jakimś stosunku do prawdy.

Formułując na nowo problem poznania jako pytanie o transcendentną miarę dla aktu wydawania sądu, odwołaliśmy się do pojęć formy i treści. Pokazaliśmy, że prawda pojawia się w poznaniu w wyniku dołączenia do przedstawionej treści jakiejś formy, czyli poprzez określenie sposobu dania tego, co przedstawione. Taka synteza dokonywana jest właśnie podczas wydawania sądu. Najprostsze poznanie jest wyrażone przykładowo w sądzie typu: „to oto (na przykład krzesło) jest rzeczywiste". Przedstawiona treść („to oto") jest podmiotem[91] sądu, orzecznikiem natomiast forma określa-

[90] Tamże, s. 173.

[91] Aby uniknąć ewentualnych nieporozumień, trzeba tutaj podkreślić oczywistą sprawę, że podmiot sądu jako przeciwstawienie orzecznika jest czymś zupełnie innym niż podmiot poznający w przeciwstawieniu do przedmiotu. Brak tutaj po

jąca sposób dania treści (w tym przypadku predykat „rzeczywiste"). Do struktury sądu należy jeszcze spójnik „jest" łączący podmiot z orzeczeniem. Dopiero o poznaniu wyrażonym w takim sądzie można sensownie mówić, że jest prawdziwe lub fałszywe. Badając bliżej akt wydawania sądu, wskazaliśmy, że sądzenie jest przede wszystkim potwierdzaniem, czyli odpowiedzią na pewien brak (pytanie) występujące w tym, co ma być poznane. Dlatego Rickert stwierdza: „Forma może jedynie w powiązaniu z potwierdzeniem udzielać aktowi sądzenie prawdy i czynić z niego poznanie"[92]. Połączenie formy i treści poznania, udzielenia poznaniu prawdy, dokonuje się w akcie potwierdzenia lub zaprzeczenia. Stąd podany przez nas przykład obrazujący strukturę sądu, będąc odpowiedzią na pytanie, powinien przyjąć postać: „(Tak) to-oto (krzesło) jest rzeczywiste". Przy czym potwierdzenie – wypowiedzenie owego „tak" – ma istotne miejsce w tej strukturze. Jak podkreśla to wielokrotnie Rickert, „właściwy akt poznania polega na potwierdzaniu lub zaprzeczaniu"[93].

Może się wydawać dziwne, że rola potwierdzania w strukturze wydawania sądu wskazana jest tutaj z taką mocą. Tkwi w tym jednak bardzo konkretny cel. Rickert pragnie w ten sposób skoncentrować naszą uwagę na najbardziej istotnym, według niego, momencie aktu poznania. Konieczność dokonania rozstrzygnięcia – wypowiedzenia potwierdzającego „tak" lub przeczącego „nie" – stawia poznający podmiot przed zasadniczą alternatywą, przed swoistym „albo-albo". Sytuacja ta zmusza niejako do pełnego zaangażowania, do zajęcia określonej postawy, wyklucza czysto kontemplatywny charakter aktu. Opisu tego nie możemy oczywiście interpretować psychologicznie, czyli na przykład w ten sposób, że poznający podmiot ma się, powiedzmy, związać emocjonalnie z tym, co poznaje. Chodzi tutaj o coś bardziej podstawowego, co nie ma żadnego związku ze sferą uczuć czy innych przeżyć psychicznych, a mianowicie o ko-

prostu innego wyrazu dla określenia podmiotu sądu, stąd ta dwuznaczność (zob. też uwagę Rickerta, tamże, s. 183).

[92] Tamże, s. 182.

[93] Tamże, s. 184.

nieczność przyjęcia przez poznający podmiot określonej postawy wobec wartości – „Sam akt sądzenia jako potwierdzanie lub zaprzeczanie, zgodnie z przysługującym mu sensem, musi być postawiony na równi z zajmowaniem postawy wobec wartości pozytywnej lub negatywnej (Stellungsnahme zu einer Wert oder Unwert)”[94]. Okazuje się, że akt poznania – wydawanie sądu – jest w podstawowym wymiarze aktem wartościowania.

W tym miejscu możemy jeszcze raz uwypuklić różnicę pomiędzy przedstawianiem a wydawaniem sądów. Przedstawianie dokonywało się w sferze neutralnej wobec prawdy, jednowymiarowej i indyferentnej pod względem wartości. W akcie sądzenia natomiast następuje powiązanie a-teoretycznej rzeczywistości z prawdą, dokonuje się w ten sposób swoiste spolaryzowanie prezentujących się treści przez prawdę i fałsz, wartość pozytywną i negatywną. Wartości wykluczają neutralność. Poznanie przestaje być neutralnym, niezaangażowanym oglądem, teoriopoznawczy podmiot zostaje zmuszony do zajęcia postawy wobec wartości – „Każde poznanie, a więc każda teoretyczna kontemplacja, która dla wielu jest czystym oglądaniem, naprawdę musi być rozumiana jako przemienne ustosunkowywanie się wobec wartości pozytywnej i negatywnej (Unwert)”[95]. Gdybyśmy teraz nawiązali do tradycyjnego podziału aktów na akty teoretyczne (czysto poznawcze, intelektualne) i praktyczne (akty woli), to wydawanie sądów zdaje się być bliższe temu, co praktyczne. Sam Rickert stwierdza zresztą wprost: „Przedstawienie musi być zaliczone do jednej klasy, a potwierdzające lub zaprzeczające wydawanie sądów do innej razem z aktami chcenia (Wollen)”[96]. Widzimy więc, że w ujęciu Rickerta zaciera się tradycyjny podział na sferę teoretyczną i praktyczną. Akty poznawcze, przez to iż polegają na zajmowaniu postawy wobec wartości, nabierają praktycznego charakteru – „także to, co teoretyczne, zawiera to, co praktyczne”[97].

[94] Tamże, s. 185.
[95] Tamże, s. 186.
[96] Tamże, s. 185.
[97] Tamże, s. 190.

Dokonajmy krótkiego podsumowania. Stwierdziliśmy za Rickertem, że istotą poznania jest wydawanie sądów. W akcie sądzenia do rzeczywistego składnika sądu – do treści, która jest ujmowana w przedstawieniu – dołączana jest nierzeczywista forma. Dołączenie to dokonuje się przez potwierdzenie lub zaprzeczenia – sąd ma w istocie rzeczy charakter odpowiedzi na pytanie. W rezultacie do poszczególnych elementów rzeczywistości, która sama w sobie jest a-teoretyczna i neutralna wobec prawdy, można sensownie zastosować określenia „prawdziwy" lub „fałszywy" – akt poznania otwiera tym samym na prawdę. To, co w poznaniu najbardziej istotne, nie rozgrywa się więc pomiędzy poznającym podmiotem a ujmowaną przez niego rzeczywistością. Paradoksalnie najważniejsze jest natomiast zwrócenie się przez podmiot ku czemuś, co nie-rzeczywiste: poznanie jest zajmowaniem postawy wobec wartości. Dlatego wydawanie sądów jest potwierdzeniem odpowiadającym wartości pozytywnej lub zaprzeczeniem odpowiadającym wartości negatywnej; jest aktem wartościowania, który stanowi odpowiedź na płynące od strony wartości pytanie. Tym samym poznanie traci czysto teoretyczny charakter, staje się pokrewne aktowi wyboru.

Jak interpretować tę zmianę charakteru aktu poznania? Przykładowo A. Przyłębski stawia Rickertowi następujący zarzut: „Rickert nie zauważa jednak, naszym zdaniem, że pojęcie konieczności praktycznego ustosunkowania się do teoretycznej wartości prawdy w procesie wydawania sądu musi prowadzić do porzucenia »martwego« (w pewnym sensie) podmiotu w ogóle. Ustosunkowywać się do czegoś, być wiernym prawdzie lub kłamać, tzn. odrzucać ją jako wartość, może jedynie żywy, realny człowiek"[98]. To niewątpliwie prawda, że teoria poznania Rickerta jest w sposób zamierzony pozbawiona wszelkich egzystencjalnych odniesień. Rickert stara się unikać wszystkiego, co mogłoby narazić jego analizy na zarzut psychologizmu. Jednak formuła mówiąca, że „poznanie jest zajmowaniem postawy wobec wartości", taki egzystencjalny wymiar, chcąc nie chcąc, otwiera. Rickert nie prowadzi swoich badań w tym kierun-

[98] A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii*, s. 53.

ku. Można tylko stwierdzić, że tę lukę z powodzeniem wypełnia jego uczeń M. Heidegger.

8. Obowiązywanie wartości

W przeprowadzonych do tej pory analizach określiliśmy istotę aktu poznania. Jednak nasze podstawowe pytanie o transcendentny przedmiot, który udziela poznaniu prawdy i obiektywności, pozostaje nadal bez odpowiedzi. Opisane powyżej struktura i charakter wydawania sądów wyznaczają już dość precyzyjnie ramy dla rozstrzygnięcia tego problemu – podmiot poznania z całą pewnością musi pozostawać w jakimś związku ze sferą wartości. Aby zrozumieć, co to właściwie bliżej oznacza, a tym samym odpowiedzieć ostatecznie na leżące u podstaw naszych rozważań pytanie – czym jest przedmiot poznania – musimy teraz zastanowić się głębiej nad naturą samej wartości. Musimy zapytać: jaka zachodzi relacja pomiędzy rzeczywistością a sferą wartości.

Rickert pisze: „Wiemy już, że pojęcie istnienia nie jest jedynym, któremu możemy coś podporządkować, ale obok niego poza nie-czymś albo niczym stoi drugie rozległe pojęcie czegoś, co nie istnieje, pojęcie wartości. Używamy tego słowa (...) dla tworów, które nie istnieją, ale mimo to są czymś”[99]. W naszych dotychczasowych rozważaniach pojawiała się już kilkakrotnie intuicja, że do prawdziwego i pełnego poznania rzeczywistości sama rzeczywistość nie wystarcza. To, co realnie jest dane, nie wyraża jeszcze całego bogactwa bytu. Dla jego pełnego ujęcia konieczne jest zwrócenie się do czegoś, co nie-istnieje albo „istnieje” w inny sposób niż rzeczywistość i w tym sensie jest nierzeczywiste. Intuicja ta konkretyzuje się teraz – dla

[99] Tamże, s. 260. Ze względu na ważność tego tekstu, w którym Rickert wprowadza kluczowe rozróżnienie sfery istnienia i wartości, zacytujemy go także w oryginale: „Wir wissen bereits, dass der Begriff des Existierens nicht der einzige ist, dem wir etwas unterordnen können, sonder neben ihm steht, außer dem Nicht-Etwas oder dem Nichts, als zweiter umfassender Begriff des Nicht-Existierenden, der des Wertes. Wir brauchen dies Wort (...) für Gebilde, die nicht existieren und trotzdem Etwas sind“.

określenia tej nierzeczywistej sfery Rickert proponuje zastosowanie pojęcia „wartość".

Czy rozstrzygnięcie takie jest uzasadnione, czy nie mamy tutaj do czynienia z niepotrzebnym „mnożeniem bytów"? Wydaje się przecież, że wartości występują także w realnej rzeczywistości. W sposób oczywisty istnieją pewne realne przedmioty, nazywane często dobrami, do których istoty zdaje się należeć posiadanie czy reprezentowanie wartości. Można by tu przykładowo wskazać na dzieła sztuki, dobra zaspokajające poszczególne potrzeby człowieka, czy wreszcie same osoby. Wydaje się, że wszystkie te byty mogłyby być nazwane wartościami. Można także sensownie mówić o aktach wartościowania, w których następuje przypisanie wartości do określonego przedmiotu lub osoby, a przez to także wartości ulegają jak gdyby urealnieniu. Przytoczone tutaj przykładowe fakty świadczą jednak tylko o istnieniu pewnej współzależności pomiędzy sferą rzeczywistości i wartości, a nie o ich tożsamości. Rickert twierdzi, że „dobra (Güter) i akty wartościowania (Wertungen) nie są wartościami, lecz powiązaniem wartości z rzeczywistością. Same wartości tworzą państwo dla siebie (Reich für sich)"[100]. Zrównanie wartości z jakimś realnie istniejącym bytem prowadziłoby do zapoznania ich istoty.

Jak wobec tego możemy określić naturę wartości? Rickert odpowiada: „Najlepiej wyrazimy naturę wartości przez to, że powiemy, one obowiązują (gelten)"[101]. Wartości obowiązują, „mają ważność" – to wyraża ich specyfikę w porównaniu z rzeczywistością, która istnieje.

Wprowadzenie rozróżnienia pomiędzy rzeczywistością i wartościami – między bytem (Sein), który istnieje, i sferą tego, co nie istniejąc, obowiązuje (Gelten) – nie jest oryginalnym pomysłem Rickerta. Wykorzystuje on w swojej teorii pomysł przedstawiony po raz pierwszy przez H. Lotzego, który wprowadził specyficzne pojęcie „rzeczywistości tego, co obowiązuje"[102]. W swojej fundamentalnej

[100] Tamże, s. 195.
[101] Tamże, s. 260.
[102] H. Lotze, *Logik* III, s. 514.

pracy tak charakteryzuje on sferę obowiązywania: „O to, co oznacza obowiązywanie, nie należy pytać, zakładając, że to, co się przez to rozumie, da się wyprowadzić jeszcze z czegoś innego. (...) Tak jak nie bardzo potrafimy powiedzieć, jak dochodzi do tego, że coś jest, albo coś się dzieje, podobnie niewiele da się wyjaśnić w odniesieniu do tego, że prawda obowiązuje. W pojęciu obowiązywania musimy widzieć podstawowe pojęcie, które polega całkowicie na sobie samym i każdy wie, jak je rozumieć”[103]. Zarówno obowiązywanie, jak i istnienie są pierwotnymi pojęciami, których – jak aksjomatów w matematyce – nie jesteśmy w stanie zdefiniować, chociaż rozumiemy ich znaczenie[104]. Można tylko nadmienić, że Lotze buduje swoją koncepcję sfery „Gelten” w nawiązaniu do Platońskiej teorii idei, widząc w tym narzędzie do rozwiązania kłopotów generowanych przez filozofię Kanta, zwłaszcza jego dialektykę[105]. Natomiast Rickert, jak będziemy to chcieli pokazać, rozumie sferę „Gelten” „po Kantowsku” w sposób transcendentalny, to znaczy interpretuje ją jako konieczny warunek możliwości wszelkiego racjonalnego poznania rzeczywistości.

Rickert w ramach swojej epistemologii nie buduje pełnej teorii wartości, pomija cały szereg klasycznych aksjologicznych problemów jak na przykład: określenie różnych rodzajów wartości i ich kategoryzacja (przykładowo wartości estetyczne, etyczne, itp.), sprecyzowanie różnych sposobów istnienia wartości, ustalenie hierarchii wartości[106]. Nasze dalsze krytyczne analizy pokażą, że w obrębie

[103] Tamże, s. 512–513.

[104] Podobną myśl wyraża także Rickert, twierdząc, że słowo wartość podobnie jak i istnienie nie dają się zdefiniować – *GdE* s. 260.

[105] Zwraca na to uwagę W. Flach, który stwierdza, że według Lotzego dopiero oddzielenie od siebie różnych sposobów obowiązywania – na przykład ważności form naoczności i form myślenia – daje możliwość pokonania problemów wyszczególnionych w transcendentalnej dialektyce. W przeciwnym razie pozostają one nierozwiązywalne (zob. *Das Problem der transzendentalen Deduktion...*, s. 971–981).

[106] Ten brak uzupełnia w pewnym sensie w pracy *Vom System der Werte*. Prowadzone tam rozważania, które owocują konkretnymi tezami na temat kategoryzacji wartości, ich hierarchii oraz relacji pomiędzy przedmiotami będącymi nośnikami wartości i samymi wartościami, mają jednak inny charakter niż czysto transcenden-

teorii poznania Rickerta powyższe problemy nie mogą w ogóle zostać sensownie postawione. Dlatego badania dotyczące świata wartości mają tutaj dość ograniczony charakter. Możemy się zajmować właściwie jedynie tym, w jaki sposób obowiązywanie wartości przejawia się w aktach wydawania sądów, jaki jest związek wartości z poszukiwaną przez nas miarą poznania, na której opiera się tegoż poznania prawda i obiektywność?

Rickert pisze: „w każdym akcie sądzenia, w mgnieniu oka, w którym potwierdzam, zakładam, iż uznaję w nim coś, co obowiązuje ponadczasowo w sposób całkowicie niezależny od mojego chwilowego, realnego psychicznego stanu”[107]. Zwróćmy uwagę na paradoksalność powyższego opisu. To, co zostaje przy wydawaniu sądu potwierdzone, czyli wartość stanowiąca rację dla sądu – to bowiem w stosunku do niej poznający podmiot przyjmuje określoną postawę – charakteryzuje się niesłychaną kruchością i ulotnością. Brakuje jej oparcia w rzeczywistości, obecność jej jawi się tylko w „mgnieniu oka”. Jednak z drugiej strony wartość posiada zadziwiającą moc wychodzącą poza ramy rzeczywistości. Jej niezwykła ważność wyraża się właśnie w tym, że powszechnie i w sposób ponadczasowy obowiązuje.

Dla lepszego zobrazowania wyrażonej tu myśli powróćmy raz jeszcze do rozważanego wcześniej przykładowego sądu „2+2=4”. Mówiliśmy, że przy wydawaniu tego sądu oprócz realnego aktu, który dokonuje się zawsze w konkretnym miejscu i czasie („tu i teraz”), mamy do czynienia także ze świadczeniem (Leistung) na rzecz pozaczasowej prawdy. Tę myśl możemy teraz skonkretyzować – owo świadczenie jest w istocie rzeczy zajmowaniem postawy wobec wartości. Przy tak prostym sądzie, jak w podanym przykładzie, poczucie oczywistości potwierdzanej wartości jest szczególnie silne. Posiadamy tutaj silniejsze, niż w innych przypadkach przeświadczenie, że ponadczasowa ważność tego stwierdzenia „2+2=4” i wartość będąca gwarantem tej ważności są dostępne nie tylko w „mgnieniu oka”, ale

talne analizy w *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Tę późniejszą teorię wartości Rickerta omawia A. Przyłębski (zob. *W poszukiwaniu królestwa filozofii*, s. 54–70).

[107] *GdE*, s. 198.

uobecniają się w jakiś trwalszy sposób. W tym przypadku możemy sobie bardzo wyraźnie uzmysłowić, że wartości tworzą pewną nierzeczywistą (w tradycji zwykło się mówić o idealnej) strukturę sensów, której podporządkowane są realne akty wydawania sądów. Oczywistość obowiązywania takiej nierzeczywistej struktury wartości albo sensu jest bardzo mocne zwłaszcza w przypadku sądów matematycznych (jak w przytoczonym przykładzie). Rickert dostrzega natomiast fundamentalne znaczenie wskazanego tutaj mechanizmu dla każdego aktu poznania w ogóle – każdy akt wydawania sądu musi odwoływać się do obowiązujących wartości, czyli do sfery sensu.

Rickert przekonuje, że pojęcia wartości i sensu są za sobą blisko spokrewnione. Sens stanowi według niego rodzaj teoretycznej wartości. Dla uzasadnienia takiej tezy, która sama z siebie nie jest wcale oczywista, odwołuje się do skonstruowanego przez siebie kryterium, które pozwala odróżnić elementy należące do sfery istnienia i wartości. Kryterium to opiera się na spostrzeżeniu, że negacją czegoś, co istnieje, jest proste „nic". Natomiast negacja wartości jest zawsze dwuznaczna – może ona oznaczać brak wartości (odpowiednik owego „nic") lub zaprzeczenie wartości, wartość negatywną. Negacja sensu posiada, jego zdaniem, właśnie tę dwuznaczność – jest brakiem sensu lub bezsensem (sprzecznością). Dlatego też sens możemy przypisać do sfery wartości[108].

9. Moc powinności

Co wynika z faktu, że wydawanie sądów jest zajmowaniem postawy wobec obowiązujących wartości? Rickert pisze: „Stan pewności, a dokładniej wartość, o której ten stan mnie informuje i którą

[108] Zob., tamże, s. 261. Do podobnego kryterium Rickert odwołuje się także w książce *System der Philosophie* (s. 117). Opierając się na tej pracy, A. Przyłębski komentuje: „Zanegowany byt po prostu przechodzi w niebyt, nicość, przestaje istnieć. Negacja wartości rodzi antywartość, jakby »wartość ujemną«" (*W poszukiwaniu królestwa filozofii*, s. 56–57).

potwierdzam, udziela mojemu aktowi wydawania sądu charakteru bezwarunkowej konieczności”[109]. W relacji pomiędzy aktem sądzenia a wartością możemy wyróżnić dwa aspekty. Pierwszy ma charakter subiektywny: obecność wartości wywołuje w poznającym podmiocie psychiczny stan, który można nazwać poczuciem pewności. Jednak bezwarunkowa konieczność sądu nie jest oparta na tej pewności, jej fundamentem jest samo obowiązywanie nierzeczywistych wartości. Drugi aspekt opisywanej relacji polega więc niejako na bezpośrednim przeniesieniu konieczności, która obowiązuje w nierzeczywistej sferze wartości, na rzeczywisty sąd. Rickert stwierdza: „Tę konieczność, która stanowi ugruntowanie każdego aktu wydawania sądu i przez to każdego poznania, chcemy określić jako konieczność sądu (Urteilsnotwendigkeit). Jest to najlepsze pojęciowe wyrażenie dla mocy (Macht), od której jesteśmy zależni przy potwierdzaniu”[110]. Obowiązywanie wartości, nierzeczywista struktura sensów, w którą wpisana jest konieczność (nazwana przez Rickerta „koniecznością sądu”), stanowią fundament dla prawdy poznania. Podmiot poznający elementy należące do świata rzeczywistości jest uzależniony w akcie wydawania sądów od „mocy” płynącej z obowiązywania nierzeczywistych wartości. Można paradoksalnie stwierdzić, że „nierzeczywiste” kształtuje sposób ujmowania tego, co realnie istnieje.

Ten tajemniczy wpływ wartości i ich obowiązywania (ponadczasowej ważności) na akty poznania nie może być rozumiany jako swego rodzaju „mechaniczny” proces. „Konieczność sądu” nie jest przyczyną, która w sposób kauzalny sprawia, iż realnie wydawany sąd staje się prawdziwy. Nie jest to też zwykły przymus, który wywołuje w poznającym podmiocie stan determinujący go bezpośrednio do uznania wartości. Jest to natomiast rodzaj imperatywu, który domaga się, aby podporządkować się mu – „Tym, co czyni sensownym mój akt wydawania sądu, jest gwarantowana przez konieczność sądu powinność (durch Urteilsnotwendigkeit

[109] *GdE*, s. 199.
[110] Tamże, s. 200.

verbürgte Sollen), którą mam w sposób potwierdzający uznać”[111]. Związek rzeczywistego poznania i obowiązujących wartości – współzależność sfery istnienia i nierzeczywistych wartości – określa najlepiej pojęcie powinności. Świat wartości, który posiada ważność niezależnie od istniejącej rzeczywistości, tworzy więc sferę powinności – jest tym, co w akcie poznania powinno zostać przez podmiot uznane.

Zwróćmy uwagę na niesymetryczność relacji pomiędzy tymi sferami. Nierzeczywista powinność istotnie wpływa swoją mocą na sposób ujmowania rzeczywistości. Wymaga bowiem potwierdzenia, swoistego uszanowania, które ma się dokonać w akcie poznania. Natomiast z tego, co realnie istnieje, nie wynika nic dla sfery powinności – wartość obowiązuje zupełnie niezależnie od tego, czy zostanie przez poznanie rzeczywistości potwierdzona, czy też nie; powinność nie zyskuje żadnej dodatkowej mocy w wyniku uznania jej przez poznający podmiot. Dlatego wartość, która ma zostać potwierdzona w akcie wydawania sądu (na tym potwierdzanie polega istota aktu sądzenia i tym samym aktu poznania), jest wobec tego aktu transcendentna.

W ten sposób dochodzimy do rozwiązania problemu, który Rickert uznał za podstawowy problem teorii poznania. W nierzeczywistej wartości, która obowiązuje, w związanej z nią powinności odnajdujemy poszukiwaną przez nas w trakcie rozważań transcendentną miarę poznania. Jak pamiętamy takiej miary nie udało się nam wskazać, gdy za podmiot poznający uznaliśmy „przedstawiającą świadomość w ogóle”, a istotę poznania widzieliśmy w przedstawianiu. W tamtych ramach było rzeczą niemożliwą wskazać na transcendentny wobec poznającego podmiotu przedmiot. Cokolwiek miało bowiem jakikolwiek związek z procesem poznania – wszystko, co było w nim istotne – musiało zostać najpierw uświadomione. Tym samy stawało się treścią świadomości i elementem immanentnego świata teoriopoznawczego podmiotu.

Sytuacja uległa zmianie, gdy za istotę poznania uznaliśmy wydawanie sądów. Obowiązująca wartość i bijąca z niej moc powinno-

[111] Tamże, s. 201.

ści wprawdzie uobecniają się w akcie sądzenia – pokazują się poznającemu podmiotowi przynajmniej w „mgnieniu oka" – jednak pomimo to, że zostają w ten sposób uświadomione, zachowują całkowitą niezależność wobec poznającego podmiotu, nie stają się cząstką jego immanentnego świata. Obowiązywanie wartości zachowuje bowiem ważność bez względu na to, czy zostanie w akcie poznania potwierdzona, czy też nie – „Osądzającemu podmiotowi wystarcza uświadomiona powinność, ponieważ ta może być założona tylko jako niezależna od potwierdzania, jako transcendentnie obowiązująca, to znaczy jako pozostająca poza sądem (urteilsjenseitig), ale nie poza świadomością"[112]. Krótko mówiąc – to, co jest, nie ma wpływu na to, co być powinno. Tym samym powinność pozostaje całkowicie transcendentna wobec poznającego podmiotu.

Możemy zatem sformułować za Rickertem końcowy wniosek, którym jest ostateczne określenie miary poznania: „Jeżeli poznanie jest potwierdzaniem, to jego miarą jest to, co potwierdzane, a to, co akt sądzenia potwierdza i uznaje, leży zawsze w sferze powinności, nigdy w sferze realnego albo rzeczywistego bytu"[113]. Transcendentnie obowiązująca wartość, która działa mocą powinności, stanowi właściwy, niezależny od podmiotu przedmiot poznania. Jest miarą, dzięki której poznaniu może przysługiwać prawda i obiektywność, tym samym jest warunkiem możliwości sensownego poznania tego, co składa się na rzeczywistość.

Zobaczmy teraz, jakie odbicie znajduje powyższe określenie przedmiotu poznania w strukturze sądu. Sąd, który operowałby tylko w sferze istnienia, który polegałby jedynie na łączeniu przedstawień, znajduje swój wyraz w formule „a jest b". Przy czym zarówno podmiot jak i orzecznik tego sądu są elementami rzeczywistości, która daje się ujmować w przedstawieniu (ewentualnie w spostrzeżeniu). W teorii poznania Rickerta taka koncepcja sądu ulega zasadniczej zmianie. W akcie sądzenia następuje wyjście poza sferę rzeczywistości. Do realnego, dającego się przedstawić czynnika – treści, która stanowi podmiot sądu – dołączona zostaje nierzeczywista forma.

[112] Tamże, s. 236.
[113] Tamże, s. 214.

Inaczej mówiąc, to, co istnieje, zostaje ujęte przez odniesienie do nierzeczywistej sfery wartości. Poznający podmiot musi się przy tym podporządkować powinności, która, choć nie ma oparcia w sferze rzeczywistości, potrafi działać z niezwykłą mocą. Wydany sąd czyni zadość tej powinności – jest potwierdzeniem obowiązującej wartości, przyjmuje więc postać: „(Tak) a jest b". W wyniku ostatnich rozstrzygnięć, w których samą wartość i powinność jej potwierdzenia uznaliśmy za właściwy przedmiot poznania, strukturę sądu można jeszcze dalej zmodyfikować. Poznanie jest podporządkowane mocy powinności, sąd wyraża obowiązywanie wartości – stąd wydaje się sensowne, aby tradycyjny spójnik „jest", który najlepiej określa rodzaj więzi pomiędzy elementami ze sfery istnienia, zastąpić teraz słówkiem „obowiązuje", „ma ważność" (es gilt). Wzorcowa formuła sądu przyjmuje więc postać „a obowiązuje jako (gilt als) b". Formuła ta najlepiej wyraża fakt, że do przedstawionej treści („a") dołączamy określoną formę („b") w wyniku oddziaływania obowiązującej wartości. Na przykład: to-oto krzesło uznajemy jako istniejące (przypisujemy mu formę realnego istnienia), bo stanowi to potwierdzenie obowiązujących wartości. Wydany tutaj sąd wyrażony jest zatem w następującej formule: „(Tak) to-oto krzesło ma ważność jako (gilt als) istniejące".

W ten sposób dobiega końca prezentacja najważniejszych elementów składających się na teorię poznania H. Rickerta. Aby jednak w pełni uchwycić sens dokonujących się w niej rozstrzygnięć, które poznanie rzeczywistości opierają na nie-rzeczywistej sferze wartości, musimy jeszcze raz przemyśleć znaczenie używanych w ramach tej teorii pojęć takich jak: prawda, wartość, powinność. Dlatego w kolejnym rozdziale system Rickerta poddany zostanie krytycznej analizie. Będziemy próbowali pokazać, na jakich założeniach oparta jest jego koncepcja poznania oraz to, jakie konsekwencje i jakie ograniczenia wiążą się z rozstrzygnięciami dokonanymi przez Rickerta.

ROZDZIAŁ III

Krytyka teorii poznania H. Rickerta

W poprzednim rozdziale przebyliśmy za H. Rickertem drogę od sformułowania przez niego podstawowego problemu teorii poznania do rozstrzygnięcia tego problemu. Była to droga wychodząca od czystego pojęcia poznania w ogóle, a podstawowy problem dotyczył pytania o transcendentną miarę poznania. Natomiast kresem okazała się sfera wartości i generowana przez nie powinność – w akcie poznania podstawowe znaczenie ma zajmowanie postawy wobec wartości. W tym rozdziale będziemy chcieli jeszcze raz przyjrzeć się przebytej drodze. Naszą krytyczną analizę teorii poznania Rickerta rozpoczniemy od zastanowienia się nad tym, na jakich założeniach i podstawowych oczywistościach opiera się jego system. Zmierzać będziemy do odpowiedzi na pytanie, jak wyglądają perspektywy uprawiania filozofii w oparciu o zaproponowaną przez niego metodę transcendentalną.

1. Ontologiczne założenia w teorii poznania H. Rickerta

Już na początku naszej prezentacji teorii poznania Rickerta podkreśliliśmy, że filozof ten nie dąży do zbudowania systemu bezzałożeniowego. Ma on świadomość, że od czegoś trzeba zacząć i wprost mówi, iż teorię poznania należy budować w oparciu o konieczne minimum założeń.

Takim pierwszym założeniem, które przyjmuje na początku swej refleksji i od którego wychodzą dalsze rozważania, jest pojęcie poznania w ogóle. Do istoty tego pojęcia należą: poznający podmiot

i poznawany przedmiot. Czy jednak pojęcie to stanowi istotnie pierwotne założenie, czy jest faktycznie punktem wyjścia dla całej późniejszej teorii? Będziemy starali się pokazać, że u podstaw tego i innych epistemologicznych założeń, kryją się bardziej fundamentalne założenia o charakterze ontologicznym.

Tym samym musimy dotknąć problemów, o których z samej natury rzeczy mówić jest bardzo trudno. Rickert nie precyzuje bowiem wprost swoich ontologicznych założeń. Składają się one raczej na jego sposób patrzenia na świat, leżą u źródeł wszystkich intuicji. I tylko w tym sensie, jako coś uwikłanego w całość jego rozważań, mogą stanowić materiał do interpretacji dla czytelnika jego tekstów.

Pierwszym takim założeniem, które trzeba bardzo wyraźnie podkreślić, jest przeświadczenie autora o panującej w całości uniwersum racjonalność. Rzeczywistość nie jest grą jakiś „ślepych" irracjonalnych sił – przez rozmaitość tego, co składa się na najszerzej rozumianą całość wszelkiego istnienia, przenika jakiś rozumny ład. Racjonalność to powiązanie albo raczej możliwość połączenia tego, co różnorodne, w jedną całość. O tym problemie mówi Rickert szerzej w jednej ze swoich osobnych rozpraw, gdzie rzeczywistość określa mianem „intelligibilnego chaosu", a zadanie filozofii upatruje w nadaniu temu chaosowi jakiejś formy jedności[1]. Przeciwieństwem racjonalności jest zatem chaos, brak podległości jakimkolwiek regułom, dowolność. Uniwersum o innej ontologii, świat nie-rozumny, byłby czymś permanentnie nieuporządkowanym, całkowicie ciemnym.

Z oparciem się na takiej intuicji związane są ogromne wysiłki Rickerta, które podejmuje on dla wykazania, iż w całym bogactwie i różnorodności istnienia jest coś takiego, co obowiązuje w sposób stały i niezmienny, zupełnie niezależny od upływającego czasu[2].

[1] Zob. H. Rickert, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*, zwłaszcza s. 94–96.

[2] Na aspekt czasowości w analizach Rickerta zwraca uwagę wielu komentatorów. E. Spranger podkreśla, że dążenie do uchwycenia tego, co ponadczasowe, stanowi najbardziej podstawowy rys filozofii Rickerta (zob. *Rickerts System*, s. 198). N. Altwicker stawia jeszcze dalej idącą tezę – oryginalna propozycja filozofii neokantyzmu, która w sposób metodyczny oddziela sferę tego, co obowiązuje (des Geltenden) i tego, co bytuje (des Seienden), oparta jest przede wszystkim na odróż-

Czymś takim, w najbardziej źródłowym tego słowa znaczeniu, jest właśnie sama racjonalność, idea rozumności, logos. Najsilniejszą, najwyraźniejszą chyba werbalizacją tego przeświadczenia jest niekwestionowane, zdaniem Rickerta, założenie, że prawda jest odróżnialna od fałszu. Tej tezy właściwie się u niego nie dyskutuje, zostaje ona przyjęta jako fakt, jako warunek możliwości wszelkich innych stwierdzeń. Odrzucenie tego założenia przeczyłoby samo sobie, opierałoby się więc na jakiejś „ontologii absurdu". Absurd to właśnie zanegowanie rozumności, to równoważność wszelkich twierdzeń, to wreszcie świat chaosu bez jakiejkolwiek możliwości jego opanowania.

Na taką wizję świata Rickert po prostu się nie godzi, powtórzmy – jego uniwersum to świat uporządkowany, podległy „mocy" rozumności. Od racjonalności nie da się oddzielić idei prawdy. Racjonalność bez odróżnienia prawdy i fałszu przestaje być sobą, staje się czymś wewnętrznie sprzecznym, a to zmienia ontologię świata, czyniąc z rzeczywistości przestrzeń, w której panuje absurd. Prawda jest zatem cząstką racjonalności, jej wewnętrzną strukturą.

Tak pojęta racjonalność nie jest jednak bezpośrednio „wpisana" w świat, w którym żyjemy, który w potocznym tego słowa znaczeniu jest nazywamy światem naszego doświadczenia. Dotykamy tutaj drugiego ontologicznego założenia systemu Rickerta. Przyjmując to założenia, staje się kontynuatorem pewnej tradycji w nowożytnej filozofii, która wywodzi się z myśli empiryków angielskich XVIII wieku i w dużej mierze została przejęta przez Kanta. O kilku ogólnych aspektach wpływu filozofii Kanta na myśl Rickerta i całego kierunku zwanego neokantyzmem, którego Rickert jest jednym z najwybitniejszych przedstawicieli, mówiliśmy już w rozdziale

nieniu momentów czasowych: sferze pierwszej przysługuje niezależność od czasu (Zeitlosigkeit), sfera druga jest zanurzona w czasowości (Zeitlichkeit). W tym sensie można tu mówić o swoistej przepaści pomiędzy tymi sferami (zob. *Geltung und Genesis bei Lask und Hegel*, s. VII/20–21). Najbardziej subtelnie chyba ujmuje tę kwestię E. Lask, wskazując na rozbieżność tych dwóch sfer, ale także na ich wzajemną współzależność, o której świadczy przecież choćby to, że „akty nakierowane na a-czasowe twory same należą do sfery czasowej" (*Die Logik der Philosphie und die Kategorienlehre*, s. 20).

pierwszym. Teraz poruszymy tylko jedną kwestię, za to nieco bardziej szczegółowo.

Chodzi mianowicie o sposób traktowania tego, co podmiotowi jest dane w wyniku percepcji wrażeń pochodzących od świata zwanego rzeczywistością realnie istniejącą (sprawa rozróżnienia tych percepcji na pochodzące od doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego jest tutaj drugorzędna). Analizując opisywany przez Rickerta mechanizm spostrzegania i przedstawiania, stwierdziliśmy (rozdział II, 4), że to, co wywołuje w podmiocie wrażenia (pobudza jego władze percepcji), nie jest nośnikiem prawdy – jest wobec prawdy neutralne. W tym sensie spostrzeganie jako czyste odbieranie wrażeń nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe. Rickert, uzasadniając tę tezę, ogranicza się właściwie do wskazania na indywidualny charakter każdego aktu spostrzegania i niepowtarzalność tego, co w nim dane. To co dane, jest radykalnie indywidualne i dlatego „a-logiczne", pozbawione ogólnego sensu, czyli w gruncie rzeczy irracjonalne. Kwestia ta wywołuje u komentatorów myśli Rickerta – czy nawet szerzej, w ramach filozofii neokantyzmu – liczne polemiki[3], niezwykle interesujące w tej sprawie jest stanowisko E. Laska. Zostanie ono tutaj tylko zasygnalizowane, natomiast do polemiki pomiędzy Laskiem i Rickertem, która będzie miała ogromne znaczenie dla krytycznego ujęcia poglądów Rickerta, powrócimy w szerszym zakresie w następnym podrozdziale.

[3] Przykładowo, według A. Diersena jednym z podstawowych przed-założeń Rickerta jest to, że opiera doświadczenie na kategorii „daności". To, co doświadczone jest zatem zbiorem niezależnych indywiduum – odseparowanych od siebie konkretnych „to-oto" („dies"): „Dowolna część poznanej rzeczywistości jest jako indywiduum różna od każdej innej. Dlatego indywidualność tego, co realne, może zostać nazwana czystą innością (bloße Andersheit)" (zob. *Individualität als Kategorie*,
s. 18). Problem ten dyskutuje także A. Zint w książce *Andreas Belyjs Rezeption der Philosophie Kants, Nietzsche und der Neukantianer* (zob. zwłaszcza s. 94–105). Interesującą systematykę stanowisk w odniesieniu do problemu indywidualności prezentuje, korzystając z filozofii E. Laska, A. Przyłębski w książce *Emila Laska logika filozofii* s. 26–29.

Problemowi irracjonalności tego, co stanowi materiał (treść) poznania, poświęca Lask jeden z paragrafów swojej głównej pracy *Die Logik der Philosphie und die Kategorienlehre*. Polemizując z wprowadzonym przez Kanta i wykorzystanym w jakimś stopniu przez Rickerta rozróżnieniem pomiędzy pustą formą (pojęciem) i ślepą treścią (naocznością) jako nieodłącznymi składnikami sensu (poznania), proponuje on określenie tego, co w poznaniu wydaje się być irracjonalne, mianem „logicznej nagości" (logische Nackheit)[4]. Pojęcie to ma pomóc w przezwyciężeniu głoszonej przez Rickerta tezy, że to, co indywidualne, jest irracjonalne, a to, co ogólne, jest jedynym nośnikiem racjonalności, bo z tą tezą – jak trafnie zauważa A. Przyłębski[5] – Lask się głęboko nie zgadza. Według niego „logiczna nagość" jest raczej związana z sytuacją, w jakiej coś się znajduje, niż z wewnętrzną cechą tego czegoś – jest to sytuacja pozostawania poza obszarem posiadającym teoretyczny sens[6]. Taka sytuacja może się stać udziałem nie tylko tego, co jednostkowe i dane w sposób zmysłowo-naoczny (można jedynie dodać, że dla elementów jednostkowych jest to w jakimś stopniu sytuacja naturalna), ale także elementy ogólne mogą się znaleźć poza strukturą sensu – w tym znaczeniu także one kryją w sobie potencjalnie jakiś irracjonalny materiał.

Reasumując wstępnie stanowisko Laska – przeprowadzenie granicy pomiędzy tym, co irracjonalne i racjonalne, jest bardziej skomplikowane niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Określenie materiału danego w spostrzeżeniu jako sfery wyłączonej z racjo-

[4] E. Lask *Die Logik der Philosphie und die Kategorienlehre*, s. 74.

[5] A. Przyłębski, dz. cyt., s. 56.

[6] E. Lask, dz. cyt., s. 77. Określenie „logicznej nagości" jako specyficznej „sytuacji" można znaleźć także w komentarzu S. Ferraza. Stwierdza on, że wprowadzając pojęcie „logicznej nagości" Lask zmienia określenia Kanta mówiące, iż nakierowana na materię naoczność bez pomocy pojęć jest „ślepa". Pisze: „Poprzez pojęcie »logicznej nagości« Lask uzyskuje bardziej dokładne określenie dla relacji forma-materia, które przy pomocy pojęć »zmysłowy«, »alogiczny«, »irracjonalny« nie jest możliwe. Te pojęcia oznaczają bowiem jakąś treść, (...) znaczą coś innego niż to, co logiczne. Natomiast »logicznie nagi» oznacza sytuację, w której dowolne coś pozostaje poza relacją z logiczną formą" (*Die Zweidimensionalität des Rechts als Voraussetzung für den Methodendualismus von Emil Lask*, s. 76).

nalnego sensu wydaje się zbyt uproszczone – „logiczna nagość" może dotyczyć także ogólnej formy. Stąd ujmowanie materiału w formalne struktury sensu (kategorie) najlepiej, zdaniem Laska, analizować przy założeniu, że te ujęcia nie zmieniają istoty materiału, a tylko jego sytuację – niejako wyprowadzają materiał ze stanu logicznej nagości. Do tej problematyki jeszcze wrócimy.

U samego Rickerta irracjonalność tego, co jako indywidualny materiał dany jest w spostrzeżeniu, nie jest właściwie głębiej uzasadniana i podparta na przykład jakąś bardzo szczegółową analizą aktu spostrzegania. Rickert zdaje się raczej wyrażać swoistą pierwotną oczywistość, że przez spostrzeżenie nie można dotrzeć do żadnych ogólnych struktur. Świat możliwego doświadczenia, który może stać się przedmiotem percepcji, czyli to, co w potocznym rozumieniu nazywamy rzeczywistością realnie istniejącą, jest w zasadniczy sposób oddzielone od prawdy. Idea racjonalności, którą przyjmuje on poniekąd jako „ontologiczny fundament" rzeczywistości, nie stanowi wewnętrznej struktury rzeczywistości, tworzy raczej oddzielny „świat sam w sobie".

Te dwie przesłanki – przekonanie o racjonalności uniwersum jako całości i równocześnie widzenie doświadczanej rzeczywistości jako różnorodności indywidualnych przedmiotów, które tej racjonalności są pozbawione[7] – wyrażają zupełnie podstawowe intuicje Rickerta dotyczące natury bytu i określają jakiś pierwotny sposób patrzenia na to, co jest. Dlatego nazywamy je tutaj założeniami ontologicznymi. Obraz uniwersum, czy „natura bytu" wyłaniająca się z tych założeń są nie do końca spójne – można powiedzieć, że Rickert dostrzega w tym, „co jest", pewną istotną permanentną sprzeczność.

Z jednej strony mamy bowiem ideę racjonalności – logos – jako „rdzeń bytu", jako siłę przenikającą całość bytu. Z drugiej strony stoi

[7] A. Przyłębski w oparciu o *System der Philosophie* stwierdza, że dla Rickerta rzeczywistość w podstawowym sensie to „heterogeniczne continuum", przy czym „pojęcie to odpowiada jednak – jak się zdaje – potocznym intuicjom, nakazującym ujmować rzeczywistość jako nieskończony ciąg niepowtarzalnych obiektów i zdarzeń" (*W poszukiwaniu królestwa filozofii*, s. 47).

rzeczywistość realnie istniejąca, jako nieskończone i nie dające się wyczerpać źródło różnorodności, które wydaje się nie poddawać tej sile[8]. Zaakceptowanie takiego stanu rzeczy oznaczałoby zgodę na istnienie sfery bytu, która byłaby nieracjonalna, w której prawda byłaby nieodróżnialna od fałszu, a więc panowałaby tam „ontologia absurdu". To przeczyłoby w oczywisty sposób idei racjonalności, która – przynajmniej według tego, jak rozumiana jest w większości nurtów filozofii pokantowskiej – z istoty swojej nie może podlegać ograniczeniom i dąży do objęcia sobą całości bytu. Uniwersum oparte o ontologiczne założenia, które są wyrazem pierwotnych doświadczeń wypływających ze skierowania uwagi na to, co jest, stanowi twór nie do końca spójny i w pewnym sensie „niedokończony". Uniwersum domaga się niejako pełnego ukonstytuowania. I tutaj zaczyna się, zdaniem Rickerta, właściwe zadanie filozofii.

W jednym ze swoich późniejszych tekstów pisze: „Każda filozofia, która zasługuje na to miano, stawia sobie jako ostateczne zadanie, zostać nauką o uniwersum. U jej kresu powinno stać pojęcie świata jako racjonalnej rozumnej całości"[9]. W innym miejscu stwierdza: „Tylko przez filozoficzny system przechodzimy od a-teoretycznego chaosu do teoretycznego kosmosu"[10]. Filozofia bierze swój początek z pewnej wewnętrznej niezgodności, która występuje w samej strukturze bytu, ze swoistego „ontologicznego konfliktu" pomiędzy racjonalnością (porządkiem) a różnorodnością (chaosem) jako równoległymi momentami uniwersum. Konflikt ten świadczy o niewystarczalności i pewnej bezradności tradycyjnej

[8] E. Lask twierdzi, że podobny dualizm przewija się w różnych odmianach właściwie przez całą historię filozofii europejskiej poczynając od Platona. Określa to mianem „teorii dwóch światów" (Zweiweltentheorie) – zob. dz. cyt., s. 5–21. Ostatnią wersją tej teorii jest, zdaniem Laska, wprowadzony przez H. Lotzego i reprezentowany także przez Rickerta podział na sferę realnego bytu i tego, co obowiązuje. Na kłopoty związane z takim dualistycznym myśleniem zwraca uwagę J. Sigers. Podkreśla on, że wprowadzony w ten sposób pojęciowy chaos może prowadzić do radykalnej wersji dualizmu, jaki był na przykład manicheizm (zob. *Das Recht bei Emil Lask*, zwłaszcza s. 102–105).

[9] H. Rickert, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*, s. 97.

[10] H. Rickert, *System der Philosophie*, s. 11.

ontologii rozumianej jako „naturalne", czy zdroworozsądkowe (realistyczne) ujmowanie tego, co jest. Dopiero filozofia ma stworzyć przestrzeń, w której ten konflikt zostanie przekroczony przez utworzenie uniwersum jako racjonalnej całości.

Stąd w rozumieniu Rickerta – przynajmniej w ramach omawianej przez nas koncepcji, którą przedstawił on w *Der Gegenstand der Erkenntnis* – filozofia pierwsza nie ma charakteru nauki o bycie (ontologii), lecz teorii poznania. Podstawowym zagadnieniem filozofii staje się problem prawdy. Ale co to dokładniej oznacza, czym ma być poznanie, jak rozumiane jest pojęcie prawdy?

W pierwszym zdaniu *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cytowanym już zresztą w naszych rozważaniach, Rickert, rozpoczynając wykład swojej teorii poznania, stwierdził, że celem poznania jest prawda[11]. Prawda związana jest z pojęciem poznania, jest wpisana w jego istotę, ale nie daje się także oddzielić od idei racjonalności. Dlatego prawda nie może być rozumiana jako cel, do którego poznanie dąży – nie może stać u kresu procesu poznania, lecz musi być u jego początku. Prawda jest warunkiem możliwości poznania, poznanie rozpoczyna się od jakiegoś „zetknięcia się" z prawdą. Zadaniem poznania nie jest więc poszukiwanie prawdy w tym świecie, który uważamy zwykle za świat realnie istniejący. Tam prawdy nie ma i być nie może. Prawda jest czymś pierwotnym, jest cząstką racjonalności. Problemem poznania staje się natomiast powiązanie tego, co istnieje w sposób wobec prawdy indyferentny, z prawdą; zadaniem filozofii jest wprowadzenie prawdy do rzeczywistości i jej ukonstytuowanie ściśle według narzuconych przez prawdę rygorów. „Coś" poznać, oznacza: ująć to „coś" i umieścić w horyzoncie (odnieść do) prawdy. Taki jest sens stwierdzenia, że celem poznania jest prawda!

Dopiero w tym kontekście – w odniesieniu do przedstawionych założeń i intuicji ontologicznych, z którymi związane jest właściwe rozumienie problemu prawdy – odpowiedniego znaczenia nabierają także założenia teorii poznania Rickerta. Zostają one mianowicie skonstruowane jako warunki możliwości poznania. Dzięki nim ma być

[11] *GdE*, s. 1.

możliwe osiągnięcie celu poznania – to znaczy dokonanie powiązania tego, co poznawane, z prawdą i poprzez to zbudowanie uniwersum jako racjonalnej całości. Zobaczmy teraz, w jaki sposób Rickert konstruuje te założenia w prezentowanej teorii poznania.

2. Założenia epistemologiczne. Prawda a myślenie

Pierwszym epistemologicznym założeniem, o którym mówi Rickert w swoich rozważaniach, jest pojęcie poznania w ogóle. Jego strukturę tworzą poznający podmiot i poznawany przedmiot. W dalszej części prowadzonych przez niego analiz zasadniczego znaczenia nabiera absolutny element tej dwubiegunowej struktury, to znaczy czyste poznające Ja. Absolutny podmiot staje się swoistym pośrednikiem pomiędzy ideą racjonalności, czy sferą sensu, a bytem realnie istniejącym. Medium, w którym dokonuje się to pośredniczenie, jest myślenie. Prezentowaliśmy analizy Rickerta, które miały wykazać, że istota poznania leży w myśleniu, to zaś dokonuje się poprzez wydawanie sądów. Fundamentalnym warunkiem poznania musi więc być świadomy podmiot spełniający akty myślenia – „wydająca sądy świadomość w ogóle". Pozostańmy przy tym zagadnieniu. Prześledźmy raz jeszcze, jak Rickert konstruuje pojęcie czystego teoriopoznawczego podmiotu, a następnie zobaczymy, jakie intuicje wiąże on z pojęciem myślenia.

Poszukiwanie istoty czystego poznającego podmiotu rozpoczyna się u Rickerta od opisu tego, jak człowiek w potocznym, naturalnym nastawieniu, chcąc cokolwiek poznać, odnosi się do otaczającego go świata. Celem opisu jest wskazanie takiej relacji, w której ten, kto poznaje – poznające Ja – nie ulega już żadnemu uprzedmiotowieniu, czyli sam nie może być już poznany tak, jak przedmiot. W poprzednim rozdziale (podrozdział 2) śledziliśmy kolejne poziomy tego opisu. Przez konstytuowanie kolejno podmiotu psychofizycznego, a potem psychicznego, badania zostały skierowane w dziedzinę świadomości. Przy analizie świadomości Rickert także nie rezygnuje z opisu. Stara się pokazać struktury świadomości w różnych uwarunkowaniach czasowych, opisuje różne rodzaje aktów spełnianych

przez świadomość. Jego poszukiwania sięgają do kresu rzeczywistości, to znaczy do granic świadomości jako psychicznego bytu – okazuje się przy tym, że wszystko, co realne, może zostać uprzedmiotowione. Realna świadomość to moja świadomość i jako taka naznaczona jest „piętnem" indywidualności. To, co indywidualne, pozostaje według Rickerta zawsze w jakiś sposób poza sferą racjonalności – jak pokażemy to dokładniej w dalszej części, każde indywiduum musi być zawsze jakoś powiązane z czymś innym i w tym sensie jest nieabsolutne. Chcąc odkryć absolutny teoriopoznawczy podmiot, trzeba – twierdzi Rickert[12] – opuścić dziedzinę tego, co rzeczywiste.

Jest to dla niego jednoznaczne z porzuceniem dotychczasowej metody opisu i zmusza go do poszukiwania innego narzędzia badań. Opis stosuje się według niego tylko do tego, co rzeczywiste.

Można w tym miejscu zauważyć, że Rickertowi obca jest – przynajmniej pod tym względem[13] – idea fenomenologii, którą w tym czasie rozwija w Niemczech Husserl. Husserl widzi w metodzie fenomenologicznego opisu podstawowe narzędzie filozofii. Narzędzie to nie może być jednak ograniczone do badania rzeczywistości realnie istniejącej – „Fenomeny transcendentalnej fenomenologii zostaną scharakteryzowane jako irrealne. (...) Pokaże się, że pojęcie realności wymaga podstawowego ograniczenia, za pomocą którego musi się ustanowić różnicę między bytem realnym a indywidualnym. Dalej pokaże się, że wszystkie transcendentalnie oczyszczone przeżycia są czymś irrealnym, umieszczonym poza wszelkim włączeniem w rzeczywisty świat"[14]. Nie możemy tutaj wchodzić w szczegóły filozofii Husserla. Dla nas istotne jest jedynie uchwycenie różnicy w podejściu do możliwości prowadzenia opisu pomiędzy Rickertem i fenomenologią – czyli tą szkołą, która niezwykle rozpropagowała w XX wieku różnorakie metody opisu doświadczenia.

Husserl wychodzi z opisem fenomenologicznym poza sferę tego, co realnie istnieje. Co więcej, najbardziej właściwa dziedzina przed-

[12] Tamże, s. 45.

[13] O innych aspektach relacji pomiędzy filozofią Rickerta a fenomenologią wspominaliśmy także w poprzednim rozdziale.

[14] E. Husserl, *Idee...*, s. 8–9.

miotów fenomenologii otwiera się wtedy, gdy zawieszona zostaje tak zwana teza „naturalnego nastawienia" wyrażająca przekonanie o realnym istnieniu świata. O prawomocności fenomenologicznego opisu mówi Husserl w „zasadzie wszelkich zasad": „Każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko co się nam w intuicji źródłowo przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje"[15]. Dla Rickerta taka metoda jest nie do przyjęcia – opisywać można tylko rzeczywistość. Widzieliśmy jednak, że taki opis jest niewystarczający – przy jego pomocy nie byliśmy w stanie dotrzeć do teoriopoznawczego podmiotu. Jaką inną metodę można w takim razie tutaj zaproponować?

Rickert rezygnując z opisu, opiera swoje dalsze rozważania na takiej oto konstrukcji. Stwierdza wprost, że czyste poznające Ja (albo świadomość w ogóle) jest koniecznym, formalnym założeniem teorii poznania[16]. Ujmując rzecz ściślej – absolutny podmiot zostaje przyjęty (założony, skonstruowany) jako konieczny warunek możliwości każdego poznawczego odniesienia do rzeczywistości. W tym miejscu narzuca się cały szereg zarzutów i wątpliwości. Przykładowo: na czym opiera się prawomocność takiej konstrukcji? Czy w sytuacji, w której nie możemy poprzez opis wskazać na absolutny podmiot, nie należałoby raczej w teorii poznania zrezygnować z tego pojęcia? Co uprawnia nas do konstrukcji warunków możliwości poznania, być może poznanie jest w ogóle niemożliwe? Do pytań tych jeszcze wrócimy. Na razie – tymczasowo – przyjmijmy do wiadomości autorytatywne stwierdzenie Rickerta: „nie wszystko może być względne, lecz musi być coś absolutnego, w odniesieniu do czego inne może stać się dopiero względne"[17].

Natomiast teraz przejdźmy do problemu myślenia, które – jak stwierdziliśmy już wcześniej za Rickertem – stanowi istotę poznania. Sięgnijmy w tym celu do jego rozprawy *Das Eine, die Einheit und die Eins*, w której bada on naturę pojęcia liczby oraz porusza zagadnienie związku matematyki i logiki. Problematyka tej rozprawy nie

[15] Tamże, s. 73.
[16] *GdE*, s. 52.
[17] Tamże, s. 36.

jest dla nas najważniejsza, pojawiają się tam jednak interesujące sformułowania dotyczące natury myślenia w ogóle.

Rickert rozpoczyna od stwierdzenia, że każdy przedmiot – wszystko cokolwiek może zostać pomyślane – stanowi pewną złożoną strukturę, w której występują elementy logiczne (formalne, pomyślane) i alogiczne (doświadczone, przeżyte). Nie istnieją przedmioty czysto logiczne, możemy co najwyżej mówić o logicznych momentach przedmiotów. Myślenie jako swoista „emanacja" racjonalności utrzymuje jedność tej struktury. Nie jest możliwe myślenie o czymś jednostkowym – myślenie jest ruchem, który przechodzi od czegoś jednego do czegoś innego: „to, co jako ostatnie (das Letzte) jesteśmy w stanie pomyśleć, przedstawia się zawsze jako pewna dwoistość. (...) W tym właśnie możemy odnaleźć sens zdania »A jest A«"[18]. Podobnie pisze Rickert także w innej pracy: „Wszystko co daje się pomyśleć (alles Denkbares) jest z koniecznością rozumiane jako wielość"[19]. Natura naszego myślenia jest już taka, że do wyrażenia nawet najbardziej elementarnej tożsamości konieczne są dwa elementy. Najprostszą strukturę czegokolwiek, co może zostać pomyślane, opisuje Rickert w następujący sposób: „Coś jednego (das Eine) jako forma, dalej coś innego (das Andere) jako treść, wreszcie spójnik »i« jako połączenie obu – to są trzy przed-przedmioty (Vorgegenstände), które jako niesamodzielne logiczne momenty składają się na najprostszy dający się pomyśleć przedmiot"[20]. Struktura ta stanowi minimum, z którego musi się składać każdy pomyślany przedmiot, aby myślenie było w ogóle możliwe. Tak rozumiane myślenie, jako ruch jednoczący różne elementy, staje się podstawową strukturą filozofii Rickerta i zasadą, na której opiera on swoje dążenie do zbudowania systemu.

E. Spranger zwraca uwagę na występujące w tym miejscu pokrewieństwo filozofii Rickerta i Hegla. Także u Hegla bowiem fundamentem systemu jest ruch myśli. Występuje tutaj jednak zasadnicza różnica. U Hegla ruch wyraża się w napięciu pomiędzy tezą

[18] H. Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins*, s. 23.
[19] H. Rickert, *System der Philosophie*, s. 56.
[20] H. Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins*, s. 26.

i antytezę, kolejne etapy tego ruchu są wyznaczane przez logiczną operację negacji. Dynamika myśli jest określana całkowicie przez dialektyczną logikę. Rickert natomiast zwraca uwagę na a-logiczne elementy występujące w myśleniu. Ruch myśli jest dla niego napięciem między czymś jednym i czymś innym. To inne nie jest wynikiem negacji ani żadnej innej operacji logicznej. Najważniejsze jest przy tym, że myśl wiąże tę dwoistość w pewną całość. O tej różnicy mówi także wspomniany E. Spranger, który tak charakteryzuje ujęcie myślenia u Rickerta w przeciwieństwie do Hegla: „Każde myślenie ustanawia równocześnie z czymś jednym coś innego, stosunek między nimi nie jest jednak przeciwstawnym wykluczaniem, lecz tylko koniecznym powiązaniem w całość”[21].

Myślenie jest więc z istoty swojej dokonywaniem syntezy. Podstawowy mechanizm myślenia polega na łączeniu tego, co różnorodne, w jedną całość. Myślenie nie jest nigdy zwróceniem się do czegoś jednego, nie jest prostym „myśleniem o czymś”, lecz zawsze myśli o czymś, odnosząc to do czegoś innego. W tej operacji syntetyzowania chodzi jednak o coś więcej, niż tylko zestawienie czegoś z czymś albo postawienie dwóch niezwiązanych elementów obok siebie. W syntetyzującym myśleniu – w przeciwieństwie do spostrzegania – dokonuje się zawsze jakaś subsumcja: coś jest „podkładane” pod coś innego; nieznane „a” jest ujmowane jako znane „b”; to, co jednostkowe, jest podporządkowane temu, co ogólne.

Rickert, już w ramach teorii poznania, robi w swoich analizach jeszcze kolejny krok – mówi mianowicie, że to „inne” musi być od myślenia całkowicie niezależne, musi pozostawać w stosunku transcendencji wobec struktury myślenia (poznania). Stąd podstawowy problem teorii poznania – problem, wokół którego ogniskowały się nasze dotychczasowe rozważania – sprowadzał się do pytania o transcendentną miarę poznania.

Rodzi się tutaj jednak także następujące pytanie: czym jest ta różnorodność, która w akcie myślenia ma ulec zsyntetyzowaniu; do czego właściwie ten cały ruch myślenia się odnosi?

[21] E. Spranger, *Rickerts System*, s. 184.

Myślenie – akt czystego poznającego podmiotu – jest przez Rickerta konstruowane w taki sposób, aby było w stanie przezwyciężyć trudności wynikające z jego intuicji ontologicznych. Myślenie powinno doprowadzić do usunięcia antynomii zachodzącej pomiędzy prawdą, która wpisana jest w ideę racjonalności, a nieuporządkowaną i nieracjonalną rzeczywistość tego, co realnie istniejące. Mechanizmom syntezy ma zatem podlegać coś, co jest nośnikiem racjonalności oraz z drugiej strony coś nieracjonalnego, co jednak ma zostać tą racjonalnością przeniknięte. Rezultatem myślenia, czyli syntezy, powinno być pojęcie uniwersum jako racjonalnej całości (jedności). Tak pojmowana synteza dokonuje się, zdaniem Rickerta, w akcie wydawania sądu. Dlatego niektóre problemy prezentowane już w związku z zagadnieniem sądu wymagają teraz głębszego rozważenia.

Struktura sądu w ujęciu Rickerta oparta jest w zasadniczy sposób na rozróżnieniu pojęć formy i treści (materii) poznania. Już z tym faktem wiąże się cały szereg trudności. Na przestrzeni dziejów filozofii – poczynając od Platona i Arystotelesa, a kończąc na współczesnym Rickertowi Husserlu – pojęciom tym były przypisywane bardzo różne znaczenia. Próby usystematyzowania tych znaczeń podjął się R. Ingarden w tomie II *Sporu o istnienie świata*, gdzie wyróżnił dziewięć podstawowych sposobów rozumienia pary pojęć forma i materia[22]. Zwłaszcza z punktu widzenia tych wnikliwych badań Ingardena można dostrzec u Rickerta brak dostatecznej precyzji przy operowaniu tymi pojęciami. W swoim rozumieniu formy i materii łączy on kilka momentów rozróżnionych wyraźnie przez Ingardena.

Po pierwsze, u Rickerta treść wskazuje na „co" przedmiotu, jest tym, przez co przedmiot jest niejako wypełniony[23]. Dla Rickerta oznacza to także zawarcie w treści przedmiotu jego uposażeń jakościowych (to dzięki treści możemy widzieć barwę jako czerwoną, czuć smak potrawy, itp.). Forma określa natomiast „jak" przedmiotu, to znaczy

[22] Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, s. 6–60.
[23] Tamże, s. 23 – czwarte rozróżnienie Ingardena.

sposób dania tego, co składa się na treść. Przy czym Rickert nie rozróżnia tutaj sposobu dania (prezentacji) od sposobu istnienia.

Po drugie, elementy składające się na treść przedmiotu wyrażają sobą pewną zmienność, brak porządku. Forma natomiast wprowadza w ten układ prawidłowość, stałość[24]. I wreszcie w pojęciach formy i treści u Rickerta widać wpływ tego, co Ingarden nazywa „sensualistyczną koncepcją przedmiotu"[25], którą można wywieść od Hobbesa. W koncepcji tej treść przedmiotu to mnogość części, forma natomiast to rodzaj stosunków panujących pomiędzy tymi ruchomymi składnikami. Właśnie te relacje decydują o powiązaniu mnogości elementów w jedną całość. W ten sposób, wykorzystując analizy Ingardena, możemy zobaczyć, jak wieloznacznie Rickert rozumie w swojej teorii poznania pojęcie treści i formy.

Można zaryzykować twierdzenie, że przy pomocy tej pary pojęć Rickert stara się w dziedzinie teorii poznania wyrazić wskazaną wcześniej dwoistość wynikającą z jego intuicji ontologicznych. Treść zawiera w sobie to wszystko, co pochodzi od bytu realnie istniejącego – z jego chaosem, różnorodnością indywidualnych elementów. Forma jest natomiast „nosicielem" racjonalności. Przez formę i treść do samego wnętrza myślenia wprowadzony zostaje „ontologiczny konflikt", który zachodził między ideą racjonalnego uniwersum a rzeczywistością realnie istniejącą. Synteza dokonująca się w akcie wydawania sądu ma stworzyć przestrzeń dla integracji tych dwóch czynników. W jaki sposób dochodzi zatem do połączenia formy i treści?

Analizy Rickerta idą w kierunku wykazania, że forma jest warunkiem możliwości dostępu podmiotu do tego, co składa się na treść. Nie zostaje jednak jednoznacznie powiedziane, jak głęboko sięga to uwarunkowanie. Niektóre stwierdzenia Rickerta sugerują, że forma jest warunkiem wszystkiego, co może być podmiotowi w jakikolwiek sposób dane – przykładowo pisze: „Treść, o ile ma stanowić materiał poznania rzeczywistości, musi posiadać co najmniej formę

[24] Tamże, s. 25 – piąte rozróżnienie Ingardena.
[25] Tamże, s. 19.

realnej daności (die Form der realen Gegebenheit)”[26]. Zgodnie z tym stwierdzeniem, bez pośrednictwa formy nie jest możliwa żadna prezentacja treści. Aby „coś” („czysta treść”) było podmiotowi jakkolwiek dane, musi zostać ujęte przynajmniej w formę daności – każda prezentacja związana jest z nakładaniem na treść pewnych formalnych elementów. Każde zwrócenie się ku czemuś związane jest już z dodaniem do tego czegoś jakiejś formy. Krótko mówiąc – bez aparatu czynników formalnych podmiot jest właściwie „ślepy”, pozostaje pozbawiony wszelkiej wrażliwości.

Jednak obok tego rodzaju stwierdzeń dominują właściwie analizy, z których można odczytać inną koncepcję zależności formy i treści. Ma to miejsce przede wszystkim przy omawianiu struktury spostrzeżenia, przy badaniu różnic pomiędzy spostrzeżeniem a przedstawieniem, a potem między spostrzeżeniem i wydawaniem sądów. W opisach tych, które analizowaliśmy w poprzednim rozdziale, spostrzeżenie było dla Rickerta przeżyciem świadomego podmiotu, w którym podmiot doświadczał bezpośredniej bliskości wrażeń pochodzących z realnie istniejącej rzeczywistości. Słuchając na przykład muzyki, mogę zatopić się w strumień dźwięków, mogę „dać się temu strumieniowi ponieść”[27]. Przeżywam przy tym jakąś zupełnie źródłową jedność świadomości z tym, co do mnie dociera. To „coś” jest niesformalizowane, jest przeżywane w bezpośredniości – wydaje się samą treścią. Rickert – odmiennie niż na przykład Husserl – nie bada głębiej procesów i struktur, które mają miejsce przy takiej źródłowej prezentacji. Bez dłuższej dyskusji stwierdza, że to, co dane w takim przeżyciu, co spostrzeżone, nie podlega żadnej werbalizacji – stoi w istotny sposób poza prawdą i fałszem. Dopiero pośrednictwo czynników formalnych zmienia ten stan rzeczy. W tym sensie forma nie tyle umożliwia prezentację treści, co stanowi warunek możliwości orzekania o tym, co się prezentuje. Jak mówi Rickert – dzięki powiązaniu z formą, treść zostaje przeniesiona ze sfery

[26] *GdE*, s. 144.

[27] Przykład ten opisany przez Rickerta na s. 168 *Der Gegenstand der Erkenntnis* był już przez nas analizowany (podrozdział 6 rozdziału drugiego).

a-teoretycznej (neutralnej wobec prawdy) i postawiona w relacji z prawdą.

Zmiana ta wiąże się w jakiś sposób z innym nastawieniem świadomego podmiotu. Podmiot może się z jednej strony otworzyć na bezpośrednie przeżywanie tego, co do niego dociera od strony realnej rzeczywistości. Może on jednak zmienić swoje nastawienie i spróbować ująć refleksyjnie przeżywaną treść, a poprzez to odnieść ją do prawdy. W podmiocie budzi się wtedy niejako myślenie, które owocuje wydawaniem sądów.

Ale co właściwie dokonuje się w tej zmianie nastawienia podmiotu i późniejszym akcie myślenia? Na czym polega to zagadkowe dołączanie formy do treści, które powoduje ów spektakularny przeskok ze sfery neutralnej wobec prawdy w jej bezpośrednią bliskość?

W myśleniu znika podstawowa antynomia, którą niosły ze sobą pojęcia formy i treści. Chodzi tutaj mianowicie przede wszystkim o przeciwstawienie: ogólność – szczegółowość (jednostkowość). Treść i to wszystko, co ją wypełnia, może być przedmiotem przeżycia, bezpośredniego doświadczenia. Dlatego – zgodnie z tym, co mówiliśmy wcześniej o przeświadczeniach Rickerta na temat doświadczenia – treść niesie ze sobą to, co radykalnie jednostkowe, niepowtarzalne, naznaczone piętnem szczegółowości. Forma wyraża natomiast ogólną regularność, prawidłowość i w tym sensie związana jest ideą racjonalności. Myślenie ma dokonać syntezy tych odmiennych czynników.

W tym miejscu nasuwa się intuicja, którą Kant sformułował w swojej „trzeciej" krytyce przy charakteryzowaniu władzy sądzenia: „Władza sądzenia w ogóle jest władzą myślenia o tym, co szczegółowe, jako o czymś podporządkowanym temu, co ogólne"[28]. Intuicja ta zdaje się bardzo dobrze trafiać w to, o co chodzi Rickertowi w jego teorii poznania.

Celem przeprowadzonej przez niego konstrukcji było zbudowanie takiej struktury myślenia (poznania), która dawałaby możliwość przezwyciężenia trudności tkwiących w założeniach ontologicznych. Przytoczona formuła Kanta celnie wyraża istotę tej oczekiwanej

[28] I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, s. 24.

struktury – myślenie ma być takim ujmowaniem tego, co szczegółowe, które odnosiłoby je zarazem do ogólności. Analizy dotyczące łączenia formy z treścią, badanie syntezy dokonującej się w aktach wydawania sądów, okazuje się być sprecyzowaniem mechanizmów składających się na myślenie. Myślenie, w którym treść łączy się z formą, wprowadza prawdę do rzeczywistości – to znaczy pozwala ujmować poszczególne jednostkowe elementy rzeczywistości w powiązaniu z czymś, co ogólne. Prawda urzeczywistnia się za pośrednictwem myślenia.

To, co powiedzieliśmy do tej pory na temat myślenia, było pokazaniem jego wewnętrznej struktury oraz jego relacji do prawdy. Co jednak decyduje o tym, że myślenie może realizować swoją funkcję? Dlaczego jedność formy i treści, a tym samym wprowadzanie prawdy do rzeczywistości ma być w ogóle możliwe?

Dotykamy tutaj problemu, który dla wielu krytyków Rickerta jest najsłabszym punktem w jego teorii poznania. Według nich Rickert jak gdyby nie zdawał sobie sprawy z istniejących tutaj trudności i w związku z tym jego rozstrzygnięcia nie wychodzą poza wyrażenie pewnych przed-założeń i postulatów. Istota tych trudności polega natomiast na tym, że trzeba po prostu w jakiś sposób udowodnić, że chaotyczna różnorodność rzeczywistości „podporządkowuje się" racjonalności wyrażającej się w strukturze myślenia, czyli iż synteza, która ma się dokonać w akcie wydawania sądu, jest w ogóle możliwa.

W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że ten właśnie problem leżał u podstaw Kantowskiej transcendentalnej dedukcji kategorii w *Krytyce czystego rozumu*. To rozumienie syntezy u Kanta, które jest najbliższe analizowanemu przez nas znaczeniu, polega przede wszystkim na powiązaniu czystych pojęć intelektu (kategorii) i przedmiotów danych w naoczności zmysłowej[29]. Kant widział jednak wielki problem w tym, dlaczego to, co dane w zmysłowej naoczności, poddaje się ujęciu w kategorie, które są niejako nośnikiem racjonalności. Pisał o tym: „Przedmioty mogą nam się bez wątpienia przejawiać bez konieczności odnoszenia do funkcji intelektu i bez

[29] Nie jest to jednak jedyna forma syntezy. Kant mówi na przykład także o syntezie dokonującej się w wyobraźni, o czystej syntezie intelektu – w gruncie rzeczy różne rodzaje syntez tworzą u niego całą zhierarchizowaną strukturę.

tego, by intelekt zawierał w sobie ich warunki a priori. Dlatego powstaje tu trudność (...), jak mianowicie podmiotowe warunki myślenia mają mieć ważność przedmiotową, albowiem zjawiska mogą być niewątpliwie bez funkcji intelektu dane w naoczności”[30]. Właśnie ta zagadka, jak wspomnieliśmy już, stanowi w istocie rzeczy punkt wyjścia do transcendentalnej dedukcji kategorii. O tym, jak wielką wagę przykładał Kant do tego zagadnienia i jak wielkie wiązały się z nim trudności, może świadczyć powszechnie znany fakt, że właśnie dedukcja kategorii została całkowicie przerobiona przez Kanta w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*.

Natomiast Rickert omawianego problemu w ogóle nie podejmuje. Zwraca na to uwagę K. Hobe, który pisze: „Kantowskie wskazanie na kategorie jako funkcje czystego intelektu dokonuje się w obrębie pojęć, których Rickert w swojej analizie sądów nie może osiągnąć. Badania Rickerta nie dochodzą do tego wymiaru, gdzie pytanie, wobec którego zajmuje on stanowisko [przypomnijmy, że chodzi tutaj o problem związku pomiędzy rzeczywistością i racjonalnością, który u Kanta dokonuje za pomocą kategorii], może zostać rozstrzygnięte. To, że Rickert nie dotyka tego problemu, może opierać się tylko na jego niewypowiedzianych, wyjściowych przeświadczeniach”[31].

Problem powiązania formy i treści (materii) w bardziej subtelny sposób analizuje uczeń Rickerta, wspominany już przez nas kilkakrotnie E. Lask. Pisze o tym R. Malter, u którego można zaleźć następujące stwierdzenia: „To, co u Rickerta pozostaje otwarte – istota i funkcja tego, co dane w sposób a-logiczny – co przyjmuje się jako konieczne założenie poznania, staje się u Laska centralnym tematem teoriopoznawczej refleksji”[32]. Zatrzymajmy się przez chwilę na koncepcji Laska, która stanowi interesujące dopełnienie teorii Rickerta.

Lask nie zgadza się z poglądem Rickerta, że do źródłowego zetknięcia formy z treści dochodzi dopiero za pośrednictwem myślenia.

[30] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 190.
[31] K. Hobe, *Zwischen Rickert und Heidegger*, s. 367.
[32] R. Malter, *Heinrich Rickert und Emil Lask*, s. 90.

Pisze: „Materiał nie zostaje przecież uformowany i ustanowiony dopiero poprzez poznanie, lecz już sam w sobie jest dotknięty przez logiczną formę, tak więc prawdziwie logiczna zawartość jest w sobie obowiązującą-zawartością-ku (Hingeltungsgehalt)”[33]. Materia i forma nie pozostają w absolutnej izolacji, formy nie „unoszą się w powietrzu”, lecz same ze swej istoty są nakierowane na jakiś konkretny materiał. Relacja pomiędzy tym, co jest dane jako rzeczywiste, a czysto racjonalną (posiadającą ważność) formą, jest zatem bardziej pierwotna od procesu poznania. Nie oznacza to całkowitego zniesienia dualności tych dwóch sfer, lecz stanowi raczej wyraz przekonania, że w obrębie każdej z nich mamy do czynienia ze swoistym „odniesieniem-ku” i „dotknięciem-przez”. Inaczej mówiąc: „formalne obowiązywanie prawdy ma miejsce w odniesieniu do dotkniętego przez to materiału”[34]. Podobnie pisze Lask w innym miejscu: „charakter formy oznacza potrzebę »uzupełnienia przez« i »zdania się na« treściowe wypełnienie w ogóle”[35].

Specyfikę związku, który zachodzi pomiędzy dwoma oddzielonymi sferami – pomiędzy materiałem i formą – ma wyrazić także przedstawiona przez Laska teoria różnicowania znaczenia. Stawia on mianowicie tezę, że różnice występujące w obrębie logicznych, obowiązujących form nie dają się wytłumaczyć czysto logicznie. Za zróżnicowanie znaczeń poszczególnych form odpowiedzialna jest zatem także różnorodność logicznego materiału – „Pomiędzy jedność tego, co obowiązuje i różnorodność materiału wsuwa się jako sfera pośrednia obszar wielości znaczeń. Jest to więc »międzyobszar«, który powstał jako rezultat współgry pozbawionego różnorodności tego, co obowiązuje i różnorodności tego, co obce obowiązywaniu. (...) Wszelkie rozdrobnienie w sferze obowiązywania pochodzi zatem ze splotu tego, co obowiązuje, z czymś leżącym »poza« nim”[36]. Lask sugeruje, że pomiędzy sferą bytu (treści) i formy (tego, co obowiązuje) toczy się swoista gra. Rezultatem tej gry jest wytworzenie się czegoś „pomiędzy”, to znaczy ukonstytu-

[33] E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, s. 69.
[34] Tamże, s. 42.
[35] Tamże, s. 58.
[36] Tamże, s. 61.

owanie jakiegoś obszaru równowagi miedzy tym, co ogólne i szczegółowe. Struktura tego obszaru zapewnia istnienie różnorodności znaczeń, porównywalność jednych elementów z innymi – krótko mówiąc, właśnie tu krystalizuje się pewien „prastosunek”[37], na którym opiera się dalsze syntetyzowanie formy i treści. Jednak, na co zwraca uwagę H. Sommerhäuser, możliwość zaistnienia takiego obszaru także zakłada ostatecznie pewien element wiary: „Każde zastosowanie poznania a priori do realnego materiału bazuje na wierze, że obowiązująca zawartość poznania znajdzie swój odpowiednik w realnym elemencie, co jest nie do udowodnienia”[38]. Godne podkreślenia jest natomiast to, że Lask w swoich analizach nie odwołuje się bezpośrednio i przede wszystkim do struktur podmiotowych, wskazuje natomiast na pierwotną w stosunku do podmiotu swoistą „grę”, która ma miejsce pomiędzy sferą bytu (treści) i tym, co obowiązuje (formą)[39].

Sam Rickert ujmuje problem syntezy formy i treści w zupełnie inny sposób. Jego przeświadczenie o panowaniu w uniwersum racjonalności jest tak mocne, że wyklucza właściwie możliwość jej problematyczności. Racjonalność nie może być pomyślana inaczej, jak tylko w „totalny” sposób – jako moc przenikająca całość bytu. Myślenie ma być narzędziem tej racjonalności, dlatego wszelka różnorodność musi ostatecznie podlegać jego syntezie. Każde inne rozwiązanie musiałoby odsyłać do odmiennej nie-rozumnej ontologii, prowadziłoby do absurdu.

---

[37] Tamże, s. 61.

[38] H. Sommerhäuser, *Lask in der Auseinandersetzung mit H. Rickert*, s. 27.

[39] Piszą o tym także komentatorzy. H. Sommerhäuser zauważa, że Lask opiera się na „niezależnym od podmiotu związku formy i materiału, tego co obowiązuje i bytu” (dz. cyt., s. 221). A. Przyłębski stwierdza: Lask „dla utrzymania czystości filozofii teoretycznej, zajmującej się wszak sferą ważności, prowadzi swe rozważania w tonie bardziej obiektywizującym, tzn. rozważa przede wszystkim sferę przedmiotową” (*Emila Laska logika filozofii*, s. 56). Natomiast S. Ferraz stawia tezę, że u Laska – w przeciwieństwie do tego, jak interpretowano Kanta w szkole marburskiej (ma na myśli zwłaszcza pisma Cohena) – „to, co aprioryczne, przestaje być funkcją podmiotu, a staje się formą przedmiotu (dz. cyt., s. 63).

Widzimy zatem, że w miejscu, w którym Kant przystępuje do dedukcji kategorii, a Lask rozwija swoją koncepcję różnicowania znaczenia, Rickert dokonuje rozstrzygnięcia o charakterze aksjologicznym. Relacja pomiędzy myśleniem a prawdą wymaga oparcia się na czymś bardziej podstawowym – chcąc odsłonić tą podstawę, musimy wejść w sferę założeń aksjologicznych.

3. Założenia aksjologiczne. Prawda a wartość i powinność

Istota aksjologicznych założeń Rickerta zawiera się w jego, przytaczanym już przez nas, stwierdzeniu: „myślenie jest zajmowaniem postawy wobec wartości". Wcześniej powiedzieliśmy też, że myślący podmiot w ścisłym teoriopoznawczym znaczeniu został założony jako konieczny warunek, który umożliwia urzeczywistnienie prawdy. Jak w tym kontekście należy rozumieć powyższą formułę i jak można ją interpretować?

Myślenie związane jest nierozerwalnie z podmiotem, jest aktem świadomego podmiotu. Natomiast źródło racjonalności – jakiś „pierwotny logos" – nie jest u Rickerta, tak jak odgrywający taką rolę rozum w filozofii Kanta, częścią struktury podmiotu. Nie można zatem do niego dotrzeć poprzez krytykę rozumu, czyli poprzez badanie struktury myślącego podmiotu. Logos, racjonalność stanowi dla Rickerta rodzaj jakiejś zewnętrznej wobec podmiotu „kosmicznej siły", tworzy „państwo w sobie". Świadomy podmiot jest jedynie warunkiem tego, by ten logos mógł się urzeczywistnić – myślenie stwarza warunki, by prawda mogła się ujawnić. W ujęciu Rickerta podmiot nie dysponuje rozumem, który posiadałby własną złożoną strukturę – podmiot jest raczej widziany jako prosty „spełniacz aktów" myślenia. Stąd jego filozofia, pomimo tak wielkiej inspiracji pochodzącej od Kanta, nie ma w najmniejszym stopniu charakteru „krytyki rozumu". Relacja pomiędzy logosem (źródłem racjonalności) i myśleniem jest w istocie rzeczy zewnętrzna – wydający sądy podmiot styka się z prawdą jako czymś, co leży poza nim samym.

W jaki sposób jednak jest możliwe takie doświadczenie prawdy w myśleniu? Przecież wcześniej Rickert poddał ostrej krytyce wszelkie poznanie oparte na bezpośrednim ujmowaniu (czyli przedstawianiu) czegokolwiek i starał się wykazać, że przy założeniu takiej struktury poznania prawda pozostaje zakryta. E. Blumenthal, przedstawiciel szkoły psychologizmu Friesta, krytykuje w tym miejscu Rickerta za brak konsekwencji. Według niego, Rickert oprócz aktów wydawania sądów przyjmuje jeszcze inny rodzaj poznania, mianowicie poznanie bezpośrednie. Wskazując na jego analizy dotyczące wartości stwierdza, że w ramach teorii poznania Rickerta mamy do czynienia z bezpośrednim poznaniem, które określa jako „poczucie powinności" (Gefühl des Sollens)[40].

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że w tej krytyce jest wiele racji. Jeżeli bowiem relacja do prawdy jest relacją zewnętrzną, to prawda jako pewien przedmiot musi być ujmowana w jakimś akcie. Skoro Rickert określa ten przedmiot poznania mianem „powinności" (prawda zobowiązuje rodząc powinność), to narzuca się przypuszczenie, iż ten przedmiot jest ujmowany za pośrednictwem jakiegoś rodzaju uczucia – podmiot „odczuwa" powinność podporządkowania się prawdzie. Na to właśnie zwraca uwagę Blumenthal i wielu innych komentatorów[41]. Krytyka ta oparta jest jednak na nieporozumieniu, które wyjaśnia sam Rickert w jednym z przypisów uzupełniających trzecie wydanie *Der Gegenstand der Erkenntnis*. W tym wydaniu jego zamiarem było, jak deklaruje w przedmowie[42], bardziej zdecydowane odgraniczenie filozofii transcendentalnej od wszelkiej postaci i pozostałości psychologizmu. Pisze tam: „W dwóch pierwszych wydaniach tej książki, wyraźnie ze względu na ich realny psychiczny byt, nazwa-

[40] E. Blumenthal, *Über den Gegenstand der Erkenntnis. Gegen H. Rickert*, s. 358–359.

[41] Zob. na przykład komentarz A. Zinta: „Powinność jest poszukiwanym przedmiotem poznania. Przedmiot ten znajduje wyraz w oczywistości, że sąd powinien zostać wydany w taki a nie inny sposób. A ta oczywistość jest zapośredniczona przez uczucie" (dz. cyt., s. 97).

[42] *GdE*, s. X – Przedmowa do III wydania.

łem pewność a także oczywistość »uczuciami«. (...) Wspominam o tym, ponieważ zdania te były szczególnie często cytowane i spotkały się z wielką krytyką. (...) Rezygnuję z nich teraz, ponieważ dla prawidłowego biegu mojej myśli nie mają one żadnego znaczenia”[43]. Rickert nie dokonuje tutaj żadnej modyfikacji swojej wcześniejszej koncepcji, a jedynie precyzuje stanowisko w celu uniknięcia nieporozumień.

Zwróćmy zatem uwagę, jak Rickert określa owo „zetknięcie” myślenia i prawdy, które skądinąd może skłaniać nas do podejrzeń, iż mamy tu do czynienia z jakimś rodzajem zewnętrznego poznania. W jego określeniu nie ma żadnego nawiązania do bezpośredniego doświadczenia, nie ma mowy o ujmowaniu (czy odczuwaniu) czegoś, co się prezentuje. Stałoby to w sprzeczności z dotychczasowym wywodem i zacierało granice pomiędzy filozofią transcendentalną i psychologią. Do nazwania tego, co rozgrywa się przy zetknięciu myślenia i prawdy Rickert używa wspomnianej wyżej formuły, która odsłania zupełnie inny charakter tej relacji: „myślenie jest zajmowaniem postawy wobec wartości”[44].

Myślenie, odnosząc się do prawdy, świadcząc na rzecz prawdy, wchodzi w relację z wartością. Jaka treść kryje się w tym stwierdzeniu mówiącym o faktycznej tożsamości prawdy i wartości?

Aby dokładnej odczytać intencje Rickerta, przytoczmy tutaj dla porównania tezę M. Schelera z jego ważnego dzieła *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, w którym badając zagadnienie wartości, mówi też o relacji pomiędzy pojęciami wartości i prawdy. Scheler pisze: „Prawda jako taka nie jest żadną wartością, ale pewną ideą różną od wszystkich wartości. Idea ta wypełnia

[43] Tamże, s. 197.

[44] Interesującą interpretację tego, jak wartość wchodzi w relację z psychicznym bytem, można znaleźć u J. Singera. Jego komentarz odnosi się wprawdzie do koncepcji Laska, ale autor podkreśla, że w tym punkcie kontynuuje on idee Windelbanda i Rickerta. Pisze: „Poznanie nie jest procesem wytwarzającym, ale wypełnionym różnymi momentami aktywności przeżyciem, które stoi wobec materiału dotkniętego przez kategorie. (...) W akcie poznania poznająca świadomość obejmuje »snujący się« przed nią przedmiot” (dz. cyt., s. 123).

się, kiedy sformułowana w zdanie treść znaczeniowa sądu (ein satzartig formierter Bedeutungsgehalt eines Urteils) zgadza się z faktycznym stanem rzeczy i zgodność ta dana jest z oczywistością”[45]. Wbrew temu, co twierdzi Rickert, dla Schelera prawda jest czymś całkowicie różnym od wartości. Musimy jednak pamiętać, że Scheler w odmienny sposób niż Rickert rozumie samo pojęcie wartości. W jego książce możemy zresztą znaleźć bezpośrednią aluzję do koncepcji Rickerta: „Na odrzucenie zasługuje także twierdzenie, że wartości miałyby nie istnieć, lecz tylko obowiązywać. Wartości są faktami (die Tatsachen) należącymi do określonego rodzaju doświadczenia”[46]. Dla Schelera wartości są przedmiotami danymi w pewnym rodzaju doświadczenia. Mówiąc, że prawda nie jest wartością, stwierdza, iż jest ona czymś od doświadczenia wcześniejszym – czymś, co w pewien sposób warunkuje doświadczenie. Sama prawda nie może być natomiast przedmiotem dostępnym w doświadczeniu.

Rickert pojmuje natomiast naturę wartości w sposób radykalnie nieprzedmiotowy. Wartości nie są żadnymi przedmiotami, których można doświadczać, ich istota leży w obowiązywaniu. Stwierdzenie, że prawda jest wartością, podkreśla zatem nie-ontologiczny charakter prawdy. Jeżeli zapytamy o prawdę: „co to jest”, to okaże się, że jest ona „niczym” – bo prawda nie-jest, ale obowiązuje. Utożsamiając tak rozumianą prawdę z wartością Rickert, w istocie rzeczy podobnie jak Scheler, pragnie podkreślić, że prawda nie jest przedmiotem doświadczenia.

Z drugiej strony jednak, głównym motywem teorii poznania Rickerta jest cały czas poszukiwanie przedmiotu poznania – czegoś, co jako miara poznania stoi na-przeciw poznającego podmiotu. I takiej miary wypatruje on ostatecznie właśnie w sferze obowiązujących wartości. Jak pogodzić zatem ten zamysł z nie-przedmiotowym charakterem wartości? W jaki sposób prawda, nie będąc przedmiotem, ma stać na-przeciw podmiotu?

Dla Rickerta przezwyciężenie tej sprzeczności jest możliwe dzięki temu, że relacja łącząca myślący podmiot z wartością ma charakter aksjologiczny. Użycie terminu „relacja aksjologiczna” jest

[45] M Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 198 (zob. także s. 68).

[46] Tamże, s. 195.

tutaj uzasadnione ze względu na sposób, w jaki Rickert charakteryzuje istotę tej relacji: „każda wartość musi się tak odnosić do podmiotu, że staje się dla niego powinnością”[47]. Opisując sposób, w jaki wartość „stoi na-przeciw” podmiotu, Rickert odwołuje się do pojęcia powinności, na którym to pojęciu, według niego, oparta jest ta relacja. Wykorzystuje zatem pojęcie związane ze sferą etyki – powinność gra ważną rolę szczególnie w filozofii praktycznej Kanta. Nie jest to jedyny zwrot w stronę etyki.

Mówiąc o związku myślenia i prawdy, Rickert posługuje się jeszcze innym pojęciem zaczerpniętym z filozofii praktycznej, mianowicie pojęciem woli. Do natury powinności należy bowiem to, że z jej oddziaływaniem jest w istotny sposób związany pewien moment wolności – powinności można zadośćuczynić lub nie, można ją wypełnić, lub się jej sprzeciwić. Dlatego jeżeli prawda jest wartością, która „przemawia” jedynie za pośrednictwem powinności, to w strukturze aktu jej uznawania (czyli aktu wydawania sądu) musi znajdować się moment powiązany w jakiś sposób z wolą. Rickert nazywa go „wolą prawdy”. Pisze: „Kto nigdy niczego nie twierdzi, a więc nie pragnie prawdy, dla tego obowiązywanie transcendentnej powinności jest nieobecne i nie do ugruntowania. (...) Rzeczywiste poznanie i wiedza zakłada nie tylko obowiązującą wartość, lecz równocześnie pragnienie poznania i wiedzy (ein Erkennen und Wissen-Wollen)”[48].

Zajmowanie postawy wobec wartości, które stanowi istotę aktu poznania, musi zostać poprzedzone pragnieniem, „chceniem” prawdy. W przeciwnym razie wartości pozostaną zakryte i nieobecne – „bez tej woli transcendentalna powinność pozostałaby na takiej wysokości, która leży poza zasięgiem sądu (in urteilsjenseitiger Hoheit)”[49]. Wola prawdy jest swego rodzaju impulsem, który wprawia w ruch całą strukturę myślenia i powoduje jej zwrócenie się w stronę nierzeczywistych wartości. Rickert nie bada jednak głębiej owej woli prawdy, nie przeprowadza dokładniejszej analizy aktu woli. Dlatego na podstawie jego tekstu trudno jest wnioskować coś więcej na temat związku woli i myślenia. Wydaje się, że jedynie sy-

[47] *GdE*, s. 337.
[48] Tamże, s. 309.
[49] Tamże, s. 437.

gnalizuje on istnienie takiej relacji w celu podkreślenia tego, że czysto teoretyczny akt myślenia – wydawanie sądu – posiada swój aksjologiczny wymiar. Taki sygnał może stanowić impuls do interpretacji, w której podmiot poznania nie będzie ujmowany jako czysta i abstrakcyjna „świadomość w ogóle", lecz jako jestestwo uwikłane w egzystencję, w całą złożoną strukturę emocji i nastrojów[50].

Fakt zastosowania w teorii poznania pojęć ze sfery etyki (takich jak powinność, wola, obowiązywanie) wielu komentatorów interpretuje jako wyraz tak zwanego „prymatu rozumu praktycznego"[51]. Wydaje się jednak, że samemu Rickertowi nie chodzi wcale o wskazanie na „praktyczny" (w sensie Kantowskim) charakter także teoretycznego myślenia, a przez to o radykalizację prymatu rozumu praktycznego. Analizy Rickerta dokonują się niezależnie od tego podziału albo raczej jeszcze przed możliwością podziału myślenia na teoretyczne i praktyczne. W swojej filozofii próbuje on pokazać, że zasadniczy problem poznania nie sprowadza się do pytania o związek myślenia teoretycznego (nakierowanego na przyrodę) i praktycznego (dotyczącego moralności), ale polega na otwarciu myślenia na wartość.

Pojęcie powinności służy natomiast do określenia „nie-ontologicznego" charakteru relacji, która zachodzi pomiędzy myśleniem i prawdą – środkiem oddziaływania prawdy nie jest prezentowanie siebie, lecz rodzenie powinności. Myślenie zostaje „związane" koniecznością, która „nie-jest", a jedynie obowiązuje.

[50] Rickert nie rozwija tego wątku, natomiast takim tropem podąża jego uczeń M. Heidegger. Trudno powiedzieć, na ile inspirujący był dla niego ten element teorii Rickerta.

[51] Przykładowo, A. Haurdt pisze: „Rickert nadaje wyrażeniom zastosowanym w Kantowskiej etyce tak szeroki sens, że etyka przestaje stać jak u Kanta obok filozofii teoretycznej, a staje się fundamentem całej filozofii. Kantowski prymat rozumu praktycznego przed spekulatywnym doznaje daleko idącej radykalizacji" (*Die Struktur der praktischen Erkenntnis bei Kant*, s. 10). A. Zint natomiast stwierdza wprost, że u Rickerta „poznanie zostaje określone przez etykę. Transcendentny przedmiot sądu zawiera moralną notę. Odpowiednio do tego Rickert stawia nam przed oczyma piramidalny konstrukt wszystkich filozoficznych dyscyplin, którego szczyt wyraźnie ciąży w stronę etyki" (dz. cyt., s. 101).

Prawda jako wartość ma w sobie dziwną moc – podporządkowuje sobie myślenie za pośrednictwem środka, który wychodzi poza sferę istnienia. Takim środkiem jest właśnie powinność. Powinność odnosi się do podmiotu inaczej niż coś stojącego przed-nim, nie mówi do podmiotu: „ty powinieneś". Wyraża raczej jakieś „się powinno", które reprezentując uniwersalną racjonalność, domaga się respektowania. Tym samym wartość za pośrednictwem powinności wchodzi w strukturę myślenia, które staje się teraz „myśleniem według wartości".

Dokonujące się w akcie myślenia uznanie powinności nie ma natomiast żadnego wpływu na samą prawdę, która obowiązuje niezależnie od tego, czy została potwierdzona, czy też jej zaprzeczono. Jest to, według Rickerta, jedyny dający się pomyśleć sposób powiązania poznania i jego przedmiotu (rodzącej powinność prawdy), który zapewnia przedmiotowi niezależność wobec aktu myślenia. Prawda jako wartość zachowuje swoją transcendencję – będąc pod względem istnienia „niczym", staje się za pośrednictwem powinności warunkiem sensu dla myślenia o tym, „co jest". Nie stoi ona bowiem przed poznającym (myślącym) podmiotem w formie wyglądu (jako przed-miot), ale oddziałując na myślenie mocą powinności, staje się prawdziwie transcendentną miarą poznania.

Widzimy zatem, że Rickert opiera sens poznania jako aktu myślenia, który polega na wydawaniu sądu, na założeniu o wyjątkowym charakterze. Specyfika tego założenia odbiega od wszystkich czynionych wcześniej założeń – jest to założenie aksjologiczne: „prawda obowiązuje".

4. „Kopernikański zwrot" w filozofii

Czy przedstawione ugruntowanie teorii poznania daje się utrzymać? Ugruntować znaczy wskazać i opisać fundament, na którym spoczywa to, co ugruntowane. Czym jest zatem fundament poznania, na którym opiera się jego sensowność, obiektywność i prawomocność? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy naj-

pierw uchwycić jego właściwy sens, czyli uświadomić sobie, jak radykalne zmiany do tradycyjnego myślenia wprowadza koncepcja wartości Rickerta.

W zaprezentowanym przez nas wykładzie teorii poznania Rickert starał się wykazać, że podstawa poznania leży poza sferą najszerzej pojętej rzeczywistości – poza obszarem przedmiotów, które Kant określał mianem „przedmiotów możliwego doświadczenia". Ogólnie mówiąc, fundamentem poznania jest coś, co nie poddaje się ujęciu za pomocą słówka „jest" – podłoże poznania „nie-jest", ale z konieczności obowiązuje.

W jaki sposób poznanie dotyka swego fundamentu? Rickert mówi o relacji aksjologicznej – fundamentem poznania jest obowiązująca wartość, która oddziałuje na myślenie poznającego podmiotu mocą powinności. Gdyby myślenie poruszało się tylko w dziedzinie tego, co istnieje, uległoby zagubieniu. Wydawanie sądu nigdy nie zrealizowałoby swego celu – myślenie nie ujęłoby tego, co szczegółowe, w odniesieniu do tego, co ogólne. W strukturze myślenia zdaje się występować jakieś puste miejsce, które musi zostać wypełnione w rezultacie otwarcia na to, co nie istniejąc, obowiązuje. Myślenie, aby zachować swój sens, musi niejako odwrócić się od realnie istniejącej rzeczywistości i skierować w stronę nie-realnych wartości, poddając się mocy ich obowiązywania.

Zaprezentowana przez Rickerta koncepcja poznania stanowi radykalne odwrócenie potocznego punktu widzenia na problematykę poznania. Przy „zdroworozsądkowym" (realistycznym) podejściu do tego zagadnienia przyjmuje się na ogół, że poznający podmiot skierowuje się na rzeczywistość, która stanowi podstawowy punkt odniesienia i dostarcza obiektywnej miary dla poznania. Jakieś „nierzeczywiste" czynniki mogą się ewentualnie w trakcie procesu poznania pojawić, jako wynik na przykład abstrakcji, czy idealizacji dokonanej na rzeczywistym materiale. Jednak odgrywają one zupełnie drugorzędną rolę w stosunku do realnego materiału, który dociera do podmiotu. Rickert odwraca tę relację, mówiąc o konieczności dokonania „Kopernikańskiego przewrotu" w teorii poznania.

Ideę „Kopernikańskiego przewrotu" wprowadził do nowożytnej filozofii Kant. Przypomnijmy jego znany, pełen swoistego paradoksu

tekst z Przedmowy do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*: „Dotychczas przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie musi się dostosowywać do przedmiotów. Lecz wszelkie próby, by o nich przy pomocy pojęć orzec coś, co by rozszerzało poznanie nasze, obracały się przy tym założeniu wniwecz. Spróbujmy więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmiemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania. (...) Rzecz się
z tym ma tak samo, jak z pierwszą myślą Kopernika”[52]. Kant stawia hipotezę, że odwieczne problemy metafizyki i teorii poznania dadzą się, być może, lepiej rozwiązać, gdy wbrew naturalnemu przeświadczeniu założymy, że w procesie poznania to podmiot odgrywa aktywną i decydującą rolę, a otaczająca go rzeczywistość musi „się poddać” narzucanym przez niego racjonalnym „regułom gry”. Radykalizm tego założenia można porównać tylko ze śmiałością hipotezy Kopernika, który wbrew wydawałoby się oczywistemu świadectwu zmysłów, „wstrzymał słońce, ruszył ziemię”. W oparciu o to założenie Kant rozwinął swoją oryginalną filozofię.

Idea „Kopernikańskiego przewrotu” jest bardzo żywa w filozofii neokantyzmu, nawiązuje do niego na swój sposób wielu przedstawicieli tej szkoły, a spory na temat jego interpretacji toczą się także wśród późniejszych komentatorów[53]. Swoją koncepcję obowiązują-

[52] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, s. 31.

[53] Jako rezultat „Kopernikańskiego przewrotu” można odczytywać na przykład sposób rozumienia przedmiotu poznania w szkole marburskiej. Przedmiot traci substancjalną trwałość, która jest czymś oczywistym dla filozofii realistycznej. Dla P. Natorpa przedmiot jest utrzymywany w jedności przez myślenie i prawo – przedmiot „znaczy prawo, znaczy trwająca jedność, w której myślowo połączona jest utrwalona wielość zjawisk” („Über die objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis”, cytat za: M. Czerkawska, *Marburska teoria bytu*, s. 10). E. Lask tak interpretuje istotę „Kopernikańskiego zwrotu”: „Oryginalność Kanta zdaje się polegać na tym, że według niego obiektywność zostaje złożona w konieczną i powszechnie obowiązującą subiektywność. (...) w Kopernikańskim dokonaniu chodzi ostatecznie o to, że przedmiotowość przedmiotów (Gegenständlichkeit an den Gegenstanden) idzie na rachunek logicznego obowiązywania” (dz. cyt., s. 29). Tę myśl Laska stara się doprecyzować S. Ferraz, który stwierdza, że istota przewrotu polega na przeniesieniu problematyki kategorii

cych wartości, które stanowią fundament dla poznania, Rickert przedstawia także w kategorii przewrotu.

W akcie poznania myślący podmiot odwraca się od realnie istniejącej rzeczywistości i skierowuje w stronę nierzeczywistej sfery powinności. Ujmowanie rzeczywistości jest kształtowane za pośrednictwem obowiązujących wartości – „Aby poznanie stało się teoretycznie wartościowym, poznający Ja-podmiot nie obraca się wokół rzeczywistości, ale jeżeli chce poznać rzeczywistość, ma obracać się wokół teoretycznej wartości”[54]. Słowa te wyrażają paradoksalny wniosek płynący z koncepcji Rickerta – aby poznać rzeczywistość, poznający podmiot musi myśleć w horyzoncie nie-rzeczywistych wartości, uznając prymat tego, co obowiązuje, przed tym, co istnieje realnie. Poszukiwaną miarą poznania jest bowiem obowiązująca wartość, a zajmowanie postawy wobec wartości stanowi istotę aktów wydawania sądów, w których dokonuje się poznanie rzeczywistości. W tym sensie w koncepcji Rickerta – tak odmiennej od potocznego sposobu myślenia – można widzieć swoiste dopełnienie Kantowskiej idei „Kopernikańskiego przewrotu” w filozofii[55].

Jak zatem należy pytać o fundament poznania po „Kopernikańskim zwrocie” i czy takie pytanie zachowuje jeszcze sens?

5. Granice filozofii transcendentalnej

z dziedziny metafizyki do logiki. A stało się to za sprawą umieszczenia kategorii w strukturze intelektu (dz. cyt., s. 59).

[54] *GdE*, s. 205.

[55] H. Sommerhauser twierdzi, że „przewrót Kopernikański” w wydaniu Rickerta nie wychodzi poza Kantowskie ramy uzależnienia przedmiotu od podmiotu. Według niego jeszcze bardziej radykalnie stawia tę sprawę E. Lask – „Lask interpretuje Kopernikański przewrót inaczej. Dla niego, który transcendencję przedmiotu względem podmiotu podnosi jeszcze ostrzej niż Rickert, Kopernikańskie myślenie nie polega na zależności przedmiotu od podmiotu, ale na konstytuowaniu przez formę materiału w przedmiot” (dz. cyt., s. 154).

Jak interpretować tezę, że wytwarzana przez wartość (prawdę) powinność jest właściwym przedmiotem poznania? Czym jest obowiązująca wartość?

Pytania te wychodzą już poza dziedzinę filozofii poznania Rickerta. W obrębie tej filozofii pytania konstruowane przy pomocy słowa „co" można kierować jedynie do sfery tego, „co jest", co istnieje. Natomiast wartość – obowiązuje. W odniesieniu do niej pytanie: „co to jest", nie ma po prostu sensu. W tym miejscu okazuje się, że Rickert jest poniekąd więźniem własnej metody filozofowania. Istota tej metody polega na badaniu warunków możliwości.

Wskazywaliśmy już kilkakrotnie na różnice dzielące metodę transcendentalną Rickerta i metodę fenomenologicznego opisu. Teraz jako wniosek można sformułować następujące twierdzenie: tym, czym w fenomenologii jest poszukiwanie źródłowych doświadczeń – doświadczeń, które mogą wychodzić także poza sferę istnienia – tym dla Rickerta jest konstruowanie źródłowych założeń. Źródłowość założenia polega na tym, że nie może być ono pomyślane inaczej, bo jakakolwiek jego zmiana prowadzi wprost do absurdu. Dlatego badanie i prezentacja filozofii Rickerta posuwały się w pewnym sensie drogą, której etapy wyznaczone były przez różny charakter przyjmowanych kolejno założeń.

Na początku wskazywaliśmy na założenia ontologiczne. Odnosiły się one do tego, co jest – do uniwersum – i były chyba najbardziej związane z jakimś źródłowym doświadczeniem (czy sposobem widzenia) świata, którego jednak Rickert bliżej nie analizował. Na nim oparty był obraz, czy raczej postulat uniwersum jako rozumnej całości. Zawierały one w sobie jednak pewien konflikt. Opierając się tylko na nich, pojęcie uniwersum można jeszcze było w gruncie rzeczy pomyśleć inaczej, na przykład jako nieracjonalny świat chaosu. Wyniknęła stąd konieczność poszukiwania innych, bardziej podstawowych założeń, w wyniku czego analizy Rickerta zostały skierowane w stronę teorii poznania.

W ramach teorii poznania wychodziliśmy od pojęcia poznania w ogóle, do którego istoty należała relacja podmiot – przedmiot. Dalej Rickert przyjął konieczność transcendentnej miary poznania oraz absolutnego podmiotu jako myślącej świadomości w ogóle. W strukturze

tych założeń myślenie (wydawanie sądów) – akt czystego podmiotu – było pomyślane jako swoiste medium, w którym miało się dokonać przezwyciężenie „ontologicznego konfliktu", czyli to, co szczegółowe, miało zostać ujęte w odniesieniu do ogólności. Okazało się jednak, że nie można skonstruować tak rozumianego myślenia jedynie w oparciu o sferę najszerzej nawet pojętej rzeczywistości. Aby móc spełnić swoją rolę, myślenie musi skierować się w stronę wartości – musi poddać się powinności, która wypływa z obowiązujących wartości. Tym samym badania epistemologiczne wskazały na konieczność przyjęcia założeń aksjologicznych jako czegoś bardziej źródłowego. Rickert pisze: „transcendentalna powinność należy do logicznych założeń danego, rzeczywistego bytu i jest pojęciowo wcześniejsza niż immanentna rzeczywistość"[56]. Tylko w oparciu o aksjologiczne założenie, że prawda (albo dokładniej mówiąc, sfera wartości, która rodzi powinność) obowiązuje, porządek w sferze rzeczywistości – a więc uniwersum jako racjonalna całość – może być pomyślany w konieczny i niesprzeczny sposób.

Jak widać, istotną słabością teorii poznania Rickerta jest to, że ostateczny fundament – obowiązująca wartość i związana z nim powinność – pozostaje tylko założeniem. W związku z tym może się tutaj pojawić wątpliwość: skoro obowiązująca wartość jest założeniem, to prawda jako wartość nie może być czymś absolutnym – zależy przecież pozornie od tego, w jaki sposób zostanie założona. Zarzutów tego typu, które zmierzają w kierunku relatywizmu i sceptycyzmu, Rickert nie traktuje właściwie poważnie. Według niego przeczą one same sobie – mówiąc, że wszystkie prawdy są względne, wypowiadajmy w istocie twierdzenie, które pretenduje do miana prawdy bezwzględnej. Konsekwentny relatywizm musi się zatem także ostatecznie oprzeć na czymś, co bezwzględnie obowiązuje. Rickert pisze: „Transcendentalna powinność jako przedmiot poznania (...) jest niepowątpiewalna, ponieważ jest założeniem każdego prawdziwego sądu, każdego teoretycznego wątpienia, a przez to także założeniem każdego punktu widzenia ze sceptycyzmem włącznie. Dlatego relatywizm możemy zignorować"[57].

[56] *GdE*, s. 328.
[57] Tamże, s. 308.

Wartość i związana z nią powinność jest więc założeniem najbardziej źródłowym – takim, które bez popadnięcia w absurd i sprzeczność nie może zostać pomyślane inaczej. Jednak z drugiej strony, jako założenie jest tylko formalnym warunkiem możliwości poznania. Aksjologiczne tezy teorii poznania, jak na przykład formuła głosząca, iż struktura myślenia o tym, „co jest', zmusza niejako do zwrócenia się w stronę obowiązujących wartości, nabiera przez to także „formalnego" charakteru. Brak jej bowiem oparcia na czymś, co moglibyśmy określić po prostu mianem doświadczenia wartości.

W tym sensie filozofia poznania Rickerta wyznacza swoisty kres możliwości uprawiania filozofii transcendentalnej, a interpretacja jego filozofii jest bardzo pouczająca, bo pozwala nam na dokonanie bardzo interesującego odkrycia. Okazuje się mianowicie, że filozofia badająca same warunki możliwości, musi się w ostatecznym rozrachunku oprzeć na jakiejś aksjologii. Budowanie systemu transcendentalnych założeń nie zwalnia wcale z konieczności dokonania wyboru: albo sceptycyzm i absurd, albo prawda i racjonalność. Sam ten wybór ma już charakter aksjologiczny. Jeżeli nawet zgodzimy się z Rickertem, że w istocie rzeczy nie ma tutaj wyboru i jedyna możliwość polega na odrzuceniu sceptycyzmu, to i tak nie unikniemy uwikłania w aksjologię. Gdy prawda obowiązuje, to myślenie musi się nieustannie odwoływać do czegoś, co zostało przyjęte za obowiązujące źródło, z którego bije powinność. To, co obowiązuje, pozostaje jednak dla tej filozofii nieuchwytne. Aby „wejść" w aksjologię, aby uprawiać filozofię jako naukę o wartościach – co Rickert zresztą postuluje, mówiąc o filozofii jako o „Wertlehre" – trzeba w istocie rzeczy przekroczyć metodę transcendentalną. Krótko mówiąc, trzeba wyjść poza teorię poznania w tej postaci, o jakiej mówiliśmy, przedstawiając tutaj koncepcję Rickerta.

Konkluzja, do której doszliśmy po dokonaniu krytycznej analizy teorii poznania i koncepcji wartości Rickerta, nie upoważnia do formułowania zbyt daleko idących uogólnień. Daje jednak do myślenia i przynajmniej skłania do postawienia hipotezy, że przykład Rickerta jest symptomatyczny dla całego neokantyzmu. Filozofia transcendentalna w akademickiej formule wypracowanej na przełomie XIX i XX

wieku osiągnęła granice swoich możliwości. Rozstrzygnięcie powstałych na jej gruncie dylematów, które – jak się okazuje – mają aksjologiczny charakter, wymaga czegoś więcej niż to, na co pozwala badanie warunków możliwości. Ta okoliczność może w jakiś sposób tłumaczyć zagadkową kwestię związaną z historią neokantyzmu, to znaczy szybkie zanikanie wpływów tej szkoły na początku XX wieku.

6. Pytanie o perspektywy filozofii

Prześledzenie tego, jakimi torami potoczyła się historia filozoficznego myślenia w XX wieku w wyniku odejścia od klasycznego neokantyzmu, stanowi ogromny temat i przekracza oczywiście ramy tego opracowania. Na zakończenie krytycznej prezentacji myśli Rickerta zobaczmy jednak, jak wyglądają perspektywy dalszego uprawiania filozofii z punktu widzenia teorii wartości, która tak wyraźnie ukazała granice stosowania metody transcendentalnej.

Trzeba podkreślić, że sam Rickert także dostrzegł konieczność skierowania filozofii w nową dziedzinę badań. W końcowym rozdziale *Der Gegenstad der Erkenntnis* pisze: „Filozofia potrzebuje faktycznego materiału, ażeby w nim odnaleźć wartości w ich różnorodności. (...) Tym, gdzie filozofia może doświadczyć tego wszystkiego, co rości pretensje do powszechnego obowiązywania, a więc do tego, co staje się dla niej problemem, jest kultura w swej różnorodności rozprzestrzeniającej się w historii (das Kulturleben in seiner Mannigfaltigkeit ausbreitende Geschichte)”[58].

Transcendentalsna teoria poznania, docierając do swego fundamentu, którym okazała się płynąca z obowiązujących wartości powinność, znalazła się w swego rodzaju „ślepym zaułku”. Samych wartości nie można bowiem dalej badać przy pomocy metody transcendentalnej, gdyż stanowią one najbardziej źródłowe, aksjologiczne założenie teorii poznania. Do przezwyciężenia tego impasu może prowadzić tylko porzucenie dotychczasowej metody i wyjście poza badanie warunków możliwości poznania. Pierwszy kierunek dalsze-

[58] Tamże, s. 442.

go rozwoju filozoficznego myślenia, który proponuje Rickert, to otwarcie się na dziedzinę kultury. Kultura, jej życie i rozwój na przestrzeni dziejów, mogą – jego zdaniem – stanowić taki obszar, w którym wartości (to, co powszechnie obowiązuje) staną się dostępne. „Gdy filozofia zna swoją materię, wtedy zobowiązana jest do systematycznego porządkowania wartości odnalezionych na przestrzeni dziejów (in geschichtlichen Leben)”[59]. Filozofia jako nauka o wartościach rozpoczyna się tam, gdzie kończy się transcendentalna teoria poznania – wtedy, zdaniem Rickerta, wkraczamy w nowy obszar badań, w dziedzinę filozofii kultury.

Przez pojęcie kultury określa Rickert ogół tych przedmiotów, które człowiek świadomie wytwarza ze względu i w oparciu o to, co przyjęte jest za powszechnie obowiązujące. Tak rozumiana kultura przeciwstawiona jest naturze, a więc temu, co powstało samorzutnie, niezależnie od świadomej, normowanej wartościami działalności człowieka[60]. Filozofia kultury staje się zatem nową nauką, której zadanie polega na odnajdowaniu w wytworach kultury wpisanych w nie wartości[61].

Podjęcie problematyki kultury jest charakterystycznym rysem neokantyzmu, zwłaszcza w końcowym okresie jego historii[62]. Za najbardziej oryginalną koncepcję, która powstała w kręgu takiej inspiracji, można chyba uznać teorię form symbolicznych E. Cassirera[63]. Różnorakie badania dotyczące kultury są także żywo obecne w pracach wielu filozofów XX wieku. Jest jednak sprawą oczywistą, że pomimo pew-

[59] Tamże, s. 442.

[60] Rozróżnienie pomiędzy naturą a kulturą, o które Rickertowi tutaj chodzi, nie jest jakimś jego szczególnym wynalazkiem. Wynika ono z genezy obu tych pojęć: natura pochodzi od łacińskiego słowa „nasci” (to znaczy „rodzić się”), a kultura od „colere” (uprawiać, pielęgnować). Odwoływanie się do tej różnicy było szczególnie popularne w Oświeceniu.

[61] O problemie statusu filozofii kultury w systemie Rickerta traktuje pierwsza część rozprawy M. Kunińskiego *The Methodological Status of Cultural Scence According to H. Rickert and M. Weber*.

[62] H. L. Ollig, dz. cyt., s. 4.

[63] W literaturze polskiej pisze na ten temat B. Andrzejewski, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*.

nego dorobku współczesnej filozofii kultury nie sposób upatrywać w niej antidotum na problemy filozofii transcendentalnej. Oczekiwanie, że w ramach filozofii kultury nastąpi źródłowe ugruntowanie wartości, których obowiązywanie ostatecznie zapewni obiektywność naszemu poznaniu, byłoby naiwnością. Rozwój współczesnej filozofii pokazuje raczej coś przeciwnego – rozszerzanie się wpływów filozofii kultury wydaje się sprzyjać relatywizacji poglądów.

Znamienne jest także, iż sam Rickert nie zrealizował właściwie planu zarysowanego na końcu swojej teorii poznania i w dalszej twórczości nie rozwinął idei filozofii kultury jako nauki o wartościach. Tej sprawie poświęcił częściowo jedną ze swoich stosunkowo wczesnych prac[64], w innej pracy próbował usystematyzować problematykę wartości, proponując pewną ich kategoryzację oraz hierarchię ważności[65], potem jego badania poszły już w innym kierunku. Pisze o tym m.in. M. Wallis-Walfisz, który zauważa słusznie, że w myśleniu Rickerta po okresie zajmowania się problematyką teoriopoznawczą, która doprowadziła go do rozstrzygnięć o charakterze aksjologicznym, nastąpił zwrot w stronę ontologii, a nie filozofii kultury – „W toku prac nad systemem filozofii dokonywa się w poglądach Rickerta ważna przemiana. Na pierwszy plan wysuwa się teraz u niego pojęcie bytu, po części pod wpływem przedstawicieli najnowszej niemieckiej metafizyki ontologicznej”[66]. Autor ten dostrzega symptomy takiego zwrotu już w uzupełnieniach kolejnych wydań *Der Gegenstand der Erkenntnis*, a jeszcze wyraźniejszym potwierdzeniem takiej tezy są ostatnie prace Rickerta: rozprawa *Grundprobleme der Philosophie* oraz przede wszystkim artykuły wydane w książce *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*[67].

Próby odnowienia ontologii można interpretować jako drugą propozycję, która ma umożliwić przezwyciężenie impasu, w jakim

[64] H. Rickert, *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*.

[65] H. Rickert, *Vom System der Werte*. Jak już wspominaliśmy, tę pracę Rickerta omawia w swojej książce *W poszukiwaniu królestwa filozofii* A. Przyłębski. (s. 54–70).

[66] M. Wallis-Walfisz, *Henryk Rickert*, s. 300.

[67] O tym swoistym zwrocie w stronę ontologii, który dokonał się w filozofii Rickerta, pisze szerzej L. Kuttig w pracy *Konstitution und Gegebenheit bei Rickert. Zum Prozeß der Ontologisierung in seinem Spätwerke*.

znalazła się filozofia transcendentalna. Trudno byłoby analizować wszystkie czynniki, które wielu wybitnych myślicieli – w tym także Rickerta – skłoniły do owego „zwrot" w stronę bytu. Z punktu widzenia interpretowanej przez nas teorii Rickerta jeden moment wydaje się szczególnie istotny – pytanie o możliwość powrotu do ontologii wiąże się z zakwestionowaniem źródłowej roli wartości. Wbrew tezie, która wyrażała istotę „Kopernikańskiego przewrotu", myślenie nie ma „obracać się" wokół obowiązujących wartości, lecz powinno powrócić do źródłowego ujmowania bytu.

Jako przykład gruntownej krytyki „myślenia według wartości" może nam posłużyć teza postawiona przez Heidegger, który – jak wiadomo – był uczniem Rickerta i dojrzewał w klimacie jego filozofii wartości. W *Liście o humanizmie*, co prawda w nieco innym kontekście, Heidegger wypowiada znamienne słowa: „Dziwne usiłowanie, by ukazać, że wartości są obiektywne, samo nie wie, co robi. Ogłaszając, że Bóg jest najwyższą wartością, poniża się istotę Boga. Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu"[68]. Heidegger nie postuluje oczywiście powrotu do tradycyjnej ontologii. Przeciwnie, przeprowadza gruntowną krytykę zachodnioeuropejskiej filozofii bytu, która – jego zdaniem – jednostronnie interpretując byt jako stałą obecność, zatraciła źródłowy wymiar myślenia o byciu. Jego filozofia ma na celu przywrócenie filozoficznemu myśleniu tego źródłowego charakteru, kluczem do tego jest analityka egzystencjalna bytu ludzkiego (jestestwa, Dasein)[69]. Kolejną próbę odnowienia ontologii, opartą na innych przesłankach, podejmuje także N. Hartmann – wybitny myśliciel wywodzący się z marburskiej szkoły neokantyzmu[70]. Filozofia ta, pomimo dużej dozy oryginalności, nie odegrała jednak w XX wieku, podobnie zresztą jak cały nurt nowej onto-

[68] M. Heidegger, *List o humanizmie* [w:] *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 111.

[69] Myśl Heideggera została w ostatnich trzech dekadach w dużej mierze przyswojona przez polską filozofię. Tutaj warto wspomnieć pierwsze ważne opracowanie jego filozofii, którego dokonał K. Michalski w książce *Heidegger i filozofia współczesna*.

[70] W języku polskim twórczości tego autora jest poświęcona obszerna praca Z. Zwolińskiego *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*.

logii, jakiejś decydującej roli – ostatnie stulecie zdecydowanie nie było czasem sprzyjającym myśleniu zorientowanemu na problematykę bytu.

Na koniec warto nadmienić o jeszcze jednej próbie otwarcia nowej perspektywy dla filozoficznego myślenia. Została ona jedynie zarysowana przez ulubionego ucznia Rickerta, wspominanego już w tej pracy wielokrotnie E. Laska. Wbrew dwóm poprzednim propozycjom, które wskazywały na konieczność porzucenia metody transcendentalnej, Lask chce na nowo ożywić i ponownie zastosować w filozofii tę właśnie metodę.

Lask wychodzi od następującej konstatacji. Teoria poznania Rickerta, która w sferze nierealnych obowiązujących wartości poszukiwała fundamentu obiektywnego poznania, rzeczywiście osiągnęła pewien kres. Jednak nierozwiązalny problem wartości, które nie-istniejąc obowiązują, pojawił się w wyniku badania warunków możliwości sfery bytu, czyli krytyki „naturalnie poznającego rozumu”[71]. Aby efektywnie ująć sferę wartości, należy „zastosować kantyzm powtórnie do samego siebie”[72]. Lask rozumie to w ten sposób, że konieczne jest przeprowadzenie krytyki rozumu niejako na poziomie drugiego stopnia, to znaczy dokonanie „krytyki filozoficznie poznającego rozumu”[73]. Dokonanie takiego zabiegu prowadzi, jak interpretuje to A. Przyłębski, do „uznania pewnego rodzaju piętrowej struktury tworów przedmiotowych”[74]. Opiera się to na założeniu istnienia pewnej analogii pomiędzy sferą zmysłową i ponadzmysłową (pojęciową). Pisze o tym bardzo trafnie H. Sommerhäuser: „państwo tego, co obowiązuje, jest u Laska tak samo konstytuowane przez kategorie, jak państwo tego, co zmysłowe”[75]. Piętro pierwsze należy rozumieć jako obszar rzeczywistości dostępny naturalnemu poznaniu; piętro wyższe stanowiłyby kategorie bytowe, czyli formy stanowiące warunki możliwości poznania

[71] E. Lask, dz. cyt., s. 22.
[72] Tamże, s. 90.
[73] Tamże, s. 24.
[74] A. Przyłębski, *Emila Laska logika filozofii*, s. 59.
[75] H. Sommerhäuser, *E. Lask in der Auseinandersetzung mit H. Rickert*, s. 151.

bytu. Natomiast piętro najwyższe byłoby utworzone przez „formy form”[76], czyli formy kategorii bytu. Te formy wyższego rzędu, które należałoby także rozumieć jako wartości w sensie wypracowanym przez Rickerta, można by dalej badać przy pomocy metody transcendentalnej jako warunki możliwości filozoficznego poznania, a więc jako warunki możliwości kategorii stosujących się do bytu.

Ten oryginalny pomysł, który Lask zarysował jedynie w swojej pracy i nie zdążył go dalej rozwinąć, pokazuje, że – być może – wypracowana przez Kanta i, wydawałoby się, doprowadzona do kresu przez Rickerta metoda transcendentalna posiada w sobie jeszcze głębsze, niewyeksploatowane zasoby.

[76] E. Lask, dz. cyt., s. 92.

Zakończenie

Nasza prezentacja oraz krytyczna interpretacja teorii poznania i transcendentalnej koncepcji wartości Heinricha Rickerta dobiegają końca. Powtórzmy raz jeszcze ostateczną, a przy tym paradoksalną tezę, do ugruntowania której zmierzał główny nurt prowadzonego rozumowania: fundamentem dla poznania tego, „co jest" (co składa się na najszerzej pojętą rzeczywistość), stanowi nie-rzeczywista sfera wartości, które nie istniejąc, obowiązują. Wartość oddziałuje na podmiot mocą powinności. Podstawowe relacje poznawcze nabierają przez to aksjologicznego charakteru – w akcie poznania dochodzi do tego, że podmiot, wydając sąd, podporządkowuje się wartościom i uznaje ich obowiązywanie. Wartość staje się tym samym podstawą i warunkiem możliwości poznania – tylko dzięki niej poznanie może uzyskać obiektywność.

W części krytycznej naszej pracy pokazaliśmy jednak, że ugruntowanie tej tezy jest nie do końca zadowalające. Główna trudność wiąże się z konsekwentnym stosowaniem przez Rickerta w jego filozofii poznania metody transcendentalnej. Ograniczało to zakres prowadzonych przez niego badań do poszukiwania podstawowych warunków, dzięki którym poznanie jest w ogóle możliwe. Za podstawowe, czy najbardziej źródłowe warunki możliwości należy uznać takie, których nie da się pomyśleć inaczej bez popadnięcia w sprzeczność i absurd. Tym najbardziej fundamentalnym warunkiem, czyli „źródłowym założeniem", które musi zostać przyjęte, aby poznanie zachowało sens, okazało się być coś, co nie-istniejąc obowiązuje. Obowiązująca wartość i moc generowanej przez nią powinności stają się kresem, do którego dochodzą badania transcendentalne. Ludzkie poznanie jest skazane na czerpanie z „ważnej nicości".

Jednak sama wartość jako kres i swoiste pojęcie graniczne, które można jedynie określić paradoksalnym mianem „ważnej nicości", pozostaje jakąś nieuchwytną formą. Formy tej nie można już badać w obrębie transcendentalnej teorii poznania. W związku z tym ugruntowanie poznania, które opiera się na obowiązujących wartościach, wydaje się być niedoprowadzone do końca. Teoria poznania Rickerta pozostaje zatem w pewnym sensie systemem niedomkniętym, który domaga się jakiegoś dopełnienia. W jaki sposób dokonać takiego domknięcia, skoro najbardziej źródłowym punktem odniesienia dla myślącego podmiotu jest wartość, która posiada status ważnej – to znaczy rodzącej zobowiązanie – nicości? Zaproponowane przez Rickerta albo jego uczniów rozwiązania, o których wspomnieliśmy na końcu naszych analiz, ze współczesnej perspektywy nie wydają się specjalnie atrakcyjne. Otwarcie filozoficznego myślenia na sferę kultury, próby budowania nowej ontologii, czy wejście w rozwijanie metody „meta-transcendentalnej" nie doprowadziło w XX wieku do jakiegoś filozoficznego przełomu. Sytuacja współczesnej filozofii stojącej w obliczu nicości wydaje się być jeszcze poważniejsza od tej, z jaką przed stu laty zmagał się bohater naszej rozprawy.

Czy wobec tego, że w końcowym rozrachunku teoria poznania Rickerta doprowadza filozoficzne myślenie do sytuacji, z której nie widać żadnego konstruktywnego wyjścia, celowy był podjęty w tej pracy trud służący interpretacji jego koncepcji?

Jeżeli nawet teoria poznania Rickerta jako całość nie stanowi systemu, który w pełni wyjaśnia fenomen poznania i w sposób zadowalający ugruntowuje jego obiektywność; jeżeli nawet Rickert jest tylko epigonem zamykającym w filozofii europejskiej okres zwany neokantyzmem – okres, który w dodatku nie wpłynął w jakiś spektakularny sposób na dzieje współczesnej filozofii; to i tak jego dziełu warto poświęcić głębszą refleksję. W naszym przekonaniu bowiem w trakcie analiz teoriopoznawczych Rickert dokonuje doniosłego odkrycia dotyczącego samej istoty ludzkiego myślenia. Odkrycie to zawiera ważne przesłanie, które także dla ludzi myślących współcześnie może stanowić istotny drogowskaz. Jak należy rozumieć ten końcowy wniosek?

W pewnym sensie na całą teorię poznania Rickerta można spojrzeć jak na wielką refleksję nad naturą fenomenu ludzkiego myślenia. Rickert mówi zresztą wprost, że istota poznania leży w myśleniu, które z punktu widzenia teorii poznania przyjmuje strukturę aktu wydawania sądu. Stąd przedmiotem analiz Rickerta jest „wspólny sens wszystkich aktów myślenia, do których może być zastosowany predykat orzekający prawdę lub fałsz”[1]. Przez te analizy pragnie on dotrzeć do podstawowych struktur występujących w akcie myślenia i chce odkryć rządzące nimi mechanizmy. W jego ujęciu myślenie tworzone jest przez ruch pomiędzy dwoma sferami czy elementami myślenia, które opisuje przy pomocy pojęć materii i formy. Podstawowym mechanizmem myślenia jest synteza, która ma znieść różnicę między tym, co ogólne i tym, co szczegółowe (jednostkowe). Rickert pokazuje dalej, że tak rozumiana struktura musi być jednak w pewien sposób niekompletna, pozostaje nie do końca spójna i stanowi swoiste „otwarte pytanie”. Myślenie z samej swojej istoty zderza się z nicością – ta nicość ma jednak swoją niezwykłą wagę, bo rodzi zobowiązanie i oplata myślenie niezwykłą mocą powinności.

Rickert, w przeciwieństwie do swego mistrza Kanta, nie próbuje uprawomocnić syntezy, która stanowi istotę myślenia i swoiste źródło racjonalności, na drodze na przykład dedukcji. Ten fakt, o czym była mowa w poprzednim rozdziale, wielu komentatorów uważa za największą słabość jego teorii. Zamiast dedukcji Rickert wprowadza rozstrzygnięcie o charakterze aksjologicznym – sensowność poznania oparta jest na założeniu przyjmującym jako pewnik obowiązywanie wartości. Jest to najbardziej źródłowe założenie, które nie może zostać pomyślane inaczej. Zgodnie z nim myślenie, aby myśleć, musi się zwrócić do sfery obowiązujących wartości – z samej swojej istoty jest więc „myśleniem według wartości”.

Taki sposób stawiania sprawy myślenia napotykał w XX wieku na różnoraką krytykę – my wspominaliśmy o polemice autorstwa Heideggera. Jest rzeczą interesującą, że u końca XX wieku – mimo ogromnych zmian kulturowych, naukowych i cywilizacyjnych, które dokonały się w przeciągu tego stulecia – problem „myślenia według

[1] *GdE*, s. 166.

wartości" zachował swoją dynamikę. O jego żywotności może przykładowo świadczyć pytanie postawione przez J. Tischnera, które stanowi zresztą bezpośrednią aluzję do Heideggerowskiego ujęcia tej kwestii: „Dziś, w obliczu kwestionowań typu Heideggera, trzeba nam szukać podstaw aksjologii w łonie samego myślenia. Czy nasze myślenie jest myśleniem według wartości i czy jesteśmy w stanie pozbyć się takiego myślenia"[2]?

Jednak sytuacja, w której dzisiaj rozgrywa się ewentualny spór o obiektywność poznania i myślenie według wartości, jest radykalnie inna niż przed stu laty. Rickert, mając poczucie, że ludzkie myślenie może się zderzać z pustką, dramatycznie bronił jego obiektywności. Nawet jeżeli wartości nie mają statusu realnego bytu, to ich nicość – według niego – jest dla nas zobowiązująca, myślenie podlega „transcendentalnemu rygorowi".

Jest chyba rzeczą niemożliwą dokonanie opisu, który jednoznacznie oddawałby klimat tak przecież różnorodnego współczesnego myślenia. Jednak w kontekście prowadzonych przez nas rozważań szczególnie wymownie brzmią stwierdzenia formułowane przez wybitnego myśliciela R. Rorty'ego, reprezentatywnego przedstawiciela postmodernizmu albo – jak sam siebie określa – nowoczesnego pragmatyzmu. Rorty pisze: „Oczekujemy takiej kultury, w której pytania o »obiektywność wartości« czy o »racjonalność nauki« będą sprawiały wrażenie pytań niezrozumiałych. Pragmatyści chcieliby zastąpić pragnienie obiektywności (...) pragnieniem solidarności ze wspólnotą"[3]. Dla Rorty'ego niemożność odwołania się do prawdy i rezygnacja z roszczeń do obiektywnego poznania nie świadczy o ułomności, lecz przeciwnie – stanowi zaletę ludzkiego myślenia. Pozwala porzucić okowy pozornego w istocie rzeczy rygoryzmu i tworzyć niezobowiązująca „rozwichrzoną wspólnotę" wzajemnej sympatii i solidarności, w której panuje swoboda i metodologiczna beztroska[4]. W jej ramach każdy człowiek mógłby snuć swoją opowieść ani nie oczekując bezwzględnej akceptacji, ani nie obawiając

[2] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 482.
[3] R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 61.
[4] Tamże, s. 69.

się totalnej krytyki – filozofia pełniłaby funkcję terapeutyczną, pozwalając rozładowywać ewentualne napięcia przy pojawianiu się jakiś bieżących problemów[5].

Ta niezwykle atrakcyjnie wyglądająca propozycja Rorty'ego, w której cywilizacyjny rozwój dokonuje się poprzez wymianę sugestii w atmosferze swobody i życzliwości, stoi na przeciwnym biegunie w stosunku do koncepcji Rickerta, który ujmuje myślenie jako coś, co jest związane niezwykłym rygorem obowiązujących wartości. Jednak pomimo radykalnej różnicy ich myśl można odczytywać właśnie jako dwa bieguny jednego sporu – sporu o myślenie według wartości.

Zdyscyplinowana filozofia Rickerta pozwala nam niezwykle precyzyjnie zobaczyć, że myślenie skazane jest na „zderzenie z pustką", że w jego przestrzeni musi się pojawić jakieś niewypełnione miejsce. To stawia człowieka – myślący podmiot – w sytuacji aksjologicznego wyboru: albo dowolność, albo prawda. U źródeł teoretycznego myślenia kryje się zatem jakieś aksjologiczne rozstrzygnięcie, myślenie wspiera się – używając sformułowania Rickerta – na pierwotnym akcie zajęcia postawy wobec wartości. Jak się okazuje, jest to, być może, zajmowanie postawy wobec nicości. Jednak ta nicość, próbuje nas przekonać Rickert, ma swoją ważność, emanuje z niej moc powinności. A to obliguje myślenie do rygoryzmu. Jeżeli nie damy się Rickertowi przekonać, wtedy myślenie wobec nicości rozpływa się w przestrzeni całkowitej dowolności i – posługując się sformułowaniem Rorty'ego – „swobodnego rozwichrzenia". Przestrzeń ta, już chyba tylko w zależności od naszego chwilowego nastroju, może się okazać przestrzenią przyjazną lub złowrogą.

[5] R. Rorty, *Essays on Heidegger and others*, s. 25.

Bibliografia

Altwicker N., *Geltung und Genesis bei Lask und Hegel*, Frankfurt n. Menem 1971.

Andrzejewski B., *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Poznań 1980.

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.

Bagdasar N., *Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert*, Berlin 1927.

Ballauf T., *Über den Vorstellungsbegriff bei Kant*, Berlin 1937.

Baumgardt D., *Über einige Hauptmethodenfragen der modernen Ethik. Vom Kant bis zum Gegenwart*, „Logos" 1930.

Begus R., *E. Lask Urteilstheorie*, Frankfurt n. Menem 1968.

Blumenthal E., *Über den Gegenstand der Erkenntnis. Gegen H. Rickert* [w:] *Abhandlungen der Friesschen Schule*, Göttingen 1906.

Bobko A., *Między filozofią bytu a filozofią kultury*, „Znak-Idee", nr 7, Kraków 1994.

Bobko A., *Założenia, zadania i granice neokantyzmu na przykładzie koncepcji filozofii H. Rickerta i E. Laska*, „Logos i Ethos" 1993/2.

Boehm F., *Die Philosophie H. Rickerts*, „Kant-Studien" 1933.

Boehme G., *Kants Theorie der Gegenstandskonstitution*, „Kant-Studien" 1982.

Bornstein B, *Zasadniczy problemat teorii poznania Kanta*, Warszawa 1920.

Borowicz-Sierocka B., *Noekantyzm*, Wrocław 1984.

Brücker W., *Kant über Metaphysik und Erfahrung*, Frankfurt n. Menem 1970.

Cassirer E., *Neo-kantianism* [w:] *The Encyklopedia Brytanica*, Chicago–Londyn–Toronto 1959.

Czarnawska M., *Marburska teoria bytu*, „Studia Filozoficzne" 1983, 1986, 1987.

Dal I., *Lasks Kategorienlehre im Verhältnis zur Kants Philosophie*, Hamburg 1926.

Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001.

Diersen A., *Individualität als Kategorie*, Berlin (b.r.w.).

Faust A., *H. Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart*, Tübingen 1927.

Ferraz S., *Die Zweidimensionalität des Rechts als Voraussetzung für den Methodendualismus von Emil Lask*, Meisenheim 1970.

Flach W., *Das Problem der Transzententalen Deduktion: seine Exposition in der Kritik der reinen Vernunft und seine Wiederaufnahme im Neukantianismus*

der Südwestdeutschen Schule [w:] *Materialen Neukantianismus*, Darmstadt 1987.
Freudinger J., *Zum Problem der Wahrnehmungsurteile in Kants theoreticher Philosophie*, „Kant-Studien" 1991.
Glocker H., *H. Rickert – Betrachtungen zum Tode des Philosophen* [w:] *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie* 1936.
Haurdt A., *Die Struktur der praktischen Erkenntnis bei Kant*, Wiedeń 1974.
Heidegger M., *Budować, myśleć, mieszkać*, Warszawa 1977.
Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989.
Heidegger M., *Phänomenologische Interpretation vom Kants Kritik der reinen Vernunft* [w:] *Gesamtausgabe*, t. 25, Frankfurt n. Menem 1977.
Heinemann F., *Neue Wege der Philosophie*, Lipsk 1929.
Hobe K., *Zwischen Rickert und Heidegger*, „Philosophisches Jahrbuch" 1971.
Hoppe H., *Kants Antwort auf Hume*, „Kant-Studien" 1971.
Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1977.
Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967.
Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1987.
Ingarden R., *U źródeł teorii poznania*, Warszawa 1971.
Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.
Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałecki, Warszawa 1972.
Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałecki, Warszawa 1986.
Kazimierczak M., *Wczesny neokantyzm*, Poznań 1999.
Konhard K., *Die Einheit der Vernunft*, Hamburg 1979.
Kopper J., *Zur Kants Lehre von der Objektivität der Erkenntnisurteile*, „Kant-Studien" 1974.
Kuniński M., *The Methodological Status of Cultur Sciences According to H. Rickert and M. Weber* „Raports on Philosophy UJ", Kraków 1979.
Kuttig L., *Konstitution und Gegebenheit bei Rickert. Zum Prozeß der Ontologisierung in seinem Spätwerke*, Münster 1986.
Lask E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* [w:] *Gesammelte Schriften*, t. 2, Tübingen 1923.
Lotze H., *Logik*, Lipsk 1928.
Lutterfelds W., *Kants Dialektik der Erfahrung. Zur antinomischen Struktur der endlichen Erkenntnis*, Manheim 1977.
Malter R., *Heinrich Rickert und Emil Lask* [w:] *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. 23, 1969.
Meyer M., *Abendländische Weltanschauung*, Padeborn–Würzburg 1966.
Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
Müller M., *Erfahrung und Geschichte*, Fryburg 1971.

Noras A., *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000.
Noras A. (red.), *Między kantyzmem a neokantyzmem*, Katowice 2002.
Ollig H. L., *Der Neukantianismus*, Stuttgart 1979.
Pastuszka J., *Filozofia współczesna*, Lublin 1936.
Picht G., *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart 1985.
Prauss G., *Kants Problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft*, „Kant-Studien" 1972.
Przyłębski A., *Emila Laska logika filozofii*, Poznań 1990.
Przyłębski A., *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993.
Rickert H., *Das Eine, die Einheit und die Eins*, Tübingen 1924.
Rickert H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 1928.
Rickert H., *Grundprobleme der Philosophie*, Tübingen 1934.
Rickert H., *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*, Tübingen 1898.
Rickert H., *System der Philosophie*, Tübingen 1921.
Rickert H., *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*, Tübingen 1939.
Rickert H., *Vom System der Werte*, „Logos" 1913–1914.
Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chłestowski, Warszawa 2003.
Rogerson, K. F., *Kantian Ontology*, „Kant-Studien" 1993.
Rorty R., *Essays on Heidegger and others*, Cambridge 1991.
Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999.
Rosshoff H., *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukac*, Bonn 1975.
Sangstad J., *Kant on Action and Knowledge*, „Kant-Studien" 1992.
Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern–Monachium 1980.
Schroeter F., *Kants Theorie der formalen Bestimmung des Willens* [w:] *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1993.
Schuhman K., Smith H., *Neokantianism and Phenomenology*, „Kant-Studien" 1991.
Schuhman K., Smith H., *Two Idealisms: Lask and Husserl*, „Kant-Studien" 1993.
Schwietz M., *E. Lask Kategorienlehre vor dem Hintergrund der Kopernikanischen Wende*, „Kant-Studien" 1984.
Siegers J., *Das Recht bei Lask*, Bonn 1964
Simmel G., *Vorlesungen über Kant*, Lipsk 1905.
Sommerhäuser H. P., *E. Lask in der Auseinandersetzung mit H. Rickert*, Berlin 1965.
Stegmäller W., *Hauptströmungen der Gegenwärtigen Philosophie*, Stuttgart 1965.
Spranger E., *Rickerts System*, „Logos" 1923.
Suchorzewska J., *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*, „Przegląd Filozoficzny" 1936, 1937.
Szulakiewicz M., *Filozofia w Heidelbergu*, Rzeszów 1995.
Szyszkowska M., *Filozofia w Europie*, Białystok 1998.
Szyszkowska M., *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970.

Tatarkiewicz W., *Droga do filozofii*, Warszawa 1971.
Tatarkiewicz W., *Logika czystego myślenia*, „Przegląd Filozoficzny" 1911.
Thyssen J., *Vom Ort der Werte*, „Logos" 1926.
Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1981.
Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. L. Kuczyński, Kęty 1998.
Überweg F., *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1953.
Wallis-Walfisz M., *Henryk Rickert*, „Przegląd Filozoficzny" 1937.
Werkmeister W. H., *Neo-kantianism* [w:] *The Encyklopedia Americana* N. Jork–Chicago–Waszyngton 1963.
Wetz F. J., *Die Überwindung des Marburger Neukantianismus in der Späthphilosophie Natorps* [w:] *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1993.
Zachariasz A., *Koncepcja podmiotu poznania w filozofii H. Rickerta*, „Annales Universitas M. C. S.", Lublin 1976.
Zachariasz A., *Pojęcie ducha obiektywnego w filozofii Diltheya na tle myśli Hegla, Rickerta i Hartmanna*, „Studia Filozoficzne" 1984, nr 8.
Zint A., *Andreas Belyjs Rezeption der Philosophie Kants, Nietzsches und Neukantianer*, Monachium 1998.
Zwoliński Z., *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Warszawa 1974.