POSTNEOKANTYZM
–
ONTOLOGIZM

RADA NAUKOWA

Władysław Stróżewski (przewodniczący),
Grzegorz Dziamski, Bohdan Dziemidok, Tadeusz Gadacz,
Maria Gołaszewska, Teresa Kostyrko, Andrzej J. Nowak,
Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Zofia Rosińska, Beata Szymańska,
Anna Zeidler-Janiszewska, Bogusław Żyłko

POSTNEOKANTYZM

–

ONTOLOGIZM

Redaktorzy tomu:
Barbara Czardybon, Leszek Augustyn, Michał Bohun

Estetyka
i Krytyka
Nr 26 (4/2012)

REDAKCJA NAUKOWA

Leszek Sosnowski (redaktor naczelny), Franciszek Chmielowski,
Anna M. Kłonkowska, Janusz Krupiński, Marcin Lubecki, Piotr Mróz,
Józef Tarnowski, Paulina Tendera (sekretarz redakcji),
Andrzej Warmiński (z-ca red. naczelnego)

RECENZENCI

dr hab. Janusz Mizera
dr hab. Marian Broda, prof. UŁ

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Migdał

Na okładce wykorzystano pracę Joanny Janowskiej-Augustyn
pt. *Kolej rzeczy III*, druk cyfrowy, 100 x 140 cm, 2011

REDAKCJA JĘZYKOWA

Marcin Lubecki, Katarzyna Migdał

SKŁAD

Marcin Lubecki

Adres redakcji:
Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński
ul. Grodzka 52, 31-004 Kraków-PL
eik@iphils.uj.edu.pl
tel./fax (48-12) 422-49-16

© Copyright by Uniwersytet Jagielloński

Książka ani żaden jej fragment nie mogą być przedrukowywane bez pisemnej zgody Wydawcy. W sprawie zezwoleń na przedruk należy zwracać się do redakcji czasopisma.

ISSN 1643-1243
ISBN 978-83-62196-81-4

Wydawca: Instytut Filozofii UJ, ul. Grodzka 52, 31-004 Kraków
Druk: Wydawnictwo LIBRON, ul. Ujejskiego 8/1, 30-102 Kraków
Nakład: 220 egz.

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie 9

Część pierwsza

ANDRZEJ J. NORAS — *O periodyzacji filozofii uwag kilka. Neokantyzm a postneokantyzm* 15

TOMASZ KUBALICA — *Johannes Volkelt a problem metafizyki* 27

DOROTA LESZCZYNA — *Zadania filozofii postneokantowskiej w interpretacji José Ortegi y Gasseta* 51

LESZEK KOPCIUCH — *Stosunek Nicolaia Hartmanna do Immanuela Kanta w kontekście zagadnień aksjologiczno-etycznych* 61

DARIUSZ RYMAR — *Jakościowe wymiary sztuki w koncepcji Nicolaia Hartmanna* 77

KATARZYNA HAMELA-DUDEK — *Dwa filary Cassirerowskiej koncepcji kultury* 97

ŁUKASZ J. PIKUŁA — *Znaczenie marburskiej szkoły neokantyzmu dla polskiej teorii i filozofii prawa* 109

ALICJA PIETRAS — *Emil Lask: między neokantyzmem a postneokantyzmem* 119

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ — *Kolistość rozumienia a dwoistość poznania, czyli po co Heideggerowi Kant* 135

ANNA MUSIOŁ — *Interpretacja myśli Immanuela Kanta w ramach* II Davoser Hochschulkursen. *Ernst Cassirer – Martin Heidegger* 151

ANDRZEJ SERAFIN — *Cohen – Rosenzweig – Heidegger. O zmianie frontu w Davos* 161

MARCIN FURMAN — *Filozofia Richarda Hönigswalda jako teoria ważności* 173

IWONA ALECHNOWICZ-SKRZYPEK — *Czy teorię przedmiotowości Richarda Hönigswalda można uznać za ontologię?* 191

JAKUB SZCZEPAŃSKI — *Kantyzm* Szkoły Jaspersa 205

Część druga

SŁAWOMIR MAZUREK — *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny wobec filozofii Kanta* 215

JAN KRASICKI — *Mikołaj Bierdiajew a neokantyzm* 223

BARBARA CZARDYBON	*Rosyjski wariant neokantyzmu i postneokantyzmu*	237
TERESA OBOLEVITCH	*W stronę ontologizmu. Ewolucja twórcza Siemiona Franka*	259
NATALIA DANIŁKINA	*Filozofia i metafizyka w rozumieniu Sergiusza Hessena* (tłum. Daniel Wańczyk)	275
MARCIN ZIOMEK	*Neokantyzm Fiodora Stiepuna*	287
MICHAŁ BOHUN	*Nowa ontologia czy „prywatna metafizyka”? Kilka uwag na marginesie „syntezy krytycznej” Fiodora Stiepuna*	295
LESZEK AUGUSTYN	*Wartość bytu: Ontologizm etyczny w filozofii rosyjskiej. Rozważania wokół filozofii Borysa Wyszesławcewa*	309
HALINA ROROT	*Zagadnienie ontologizmu w filozoficznym traktacie* O ponimanii *Wasyla Rozanowa*	325
	Noty o autorach	337

CONTENTS

Introduction 9

Part One

ANDRZEJ J. NORAS — *Some Comments on the Periodisation of the Philosophy Neo-Kantianism and Post-Neo-Kantianism* 15

TOMASZ KUBALICA — *Johannes Volkelt and the Problem Of Metaphysics* 27

DOROTA LESZCZYNA — *The Objectives of Post-Neo-Kantian Philosophy in José Ortega y Gasset's Thought* 51

LESZEK KOPCIUCH — *The Relation Between Hartmann and Kant in the Context of Axiological-Ethical Problems* 61

DARIUSZ RYMAR — *Qualitative Dimensions of Art in Nicolai Hartmann's Conception* 77

KATARZYNA HAMELA-DUDEK — *Two Pillars of Cassirer's Philosophy Of Culture* 97

ŁUKASZ J. PIKUŁA — *The Meaning of Marburg School of Neo-Kantianism for Polish Theory and Philosophy of Law* 109

ALICJA PIETRAS — *Emil Lask: Between Neo-Kantianism and Post-Neo--Kantianism* 119

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ — *Circularity of Understanding and Duality of Perception or Why Heidegger Needs Kant* 135

ANNA MUSIOŁ — *Interpretation of the Immanuel Kant's Thought Within The Framework of II Davoser Hochschulkursen. Ernst Cassirer – Martin Heidegger* 151

ANDRZEJ SERAFIN — *Cohen – Rosenzweig – Heidegger. Reversal Of Fronts in Davos* 161

MARCIN FURMAN — *Richard Hönigswald's Philosophy as the Theory of the Importance* 173

IWONA ALECHNOWICZ-SKRZYPEK — *Could the Richard Hőnigswald's Theory of Objectivity Be Considered an Ontology?* 191

JAKUB SZCZEPAŃSKI — *Kantianism and the School of Jaspers* 205

Part Two

SŁAWOMIR MAZUREK — *Russian Religious-Philosophical Renaissance and Immanuel Kant's Philosophy* 215

JAN KRASICKI	*Nicolai Berdyaev and Neo-Kantianism*	223
BARBARA CZARDYBON	*The Russian Variant of Neo-Kantianism and Post-Neo-Kantianism*	237
TERESA OBOLEVITCH	*Towards Ontologism Creative Evolution of Semyon Frank*	259
NATALIA DANILKINA	*"Philosophy" and "Metaphysics" in Sergey Hessen's Interpretation*	275
MARCIN ZIOMEK	*Fyodor Stepun's Neo-Kantian Philosophy*	287
MICHAŁ BOHUN	*The New Ontology or "The Private Methaphisics"? Some Remarks on Fyodor Stepun's "Critical Synthesis"*	295
LESZEK AUGUSTYN	*The Value of Being: Ethical Ontologism in Russian Philosophy. Reflections on the Philosophy of Boris Vysheslavtsev*	309
HALINA ROROT	*The Problem of Ontologism in Vasyl Rozanov's Philosophical Treatise* O Ponimanii	325
	Notes on Authors	337

WPROWADZENIE

Wydanie niniejszej publikacji stało się możliwe dzięki środkom na działalność statutową Uniwersytetu Jagiellońskiego służącym rozwojowi młodych naukowców oraz uczestników studiów doktoranckich, uzyskanym przez Barbarę Czardybon w roku akademickim 2011/12 (projekt badawczy pt. *Status przedmiotu poznania w rosyjskiej filozofii neokantowskiej końca XIX i początku XX wieku*), a także środkom własnym Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

Artykuły i eseje zgromadzone w przedkładanym uwadze Czytelnika tomie z perspektywy historycznej i problemowej podejmują namysł nad relacjami pomiędzy niemiecką i rosyjską tradycją filozoficzną na przykładzie nurtów neokantowskiego oraz postneokantowskiego w filozofii dwudziestego wieku. Problematyka związków łączących te tradycje filozoficzne jak dotąd interesowała głównie badaczy myśli rosyjskiej. Sądzimy jednak, że pewna forma dialogu filozoficznego może stać się inspiracją również dla historyków filozofii niemieckiego obszaru językowego. Być może odsłonią się nieznane obszary tematyczne i wyznaczone zostaną nowe horyzonty badawcze. W podwójnym zatem sensie można mówić o zachodzących tutaj związkach. Z jednej strony należy dostrzegać relacje z e w n ę t r z n e i historyczne, z drugiej zaś – w e w n ę t r z n e, intelektualne, a więc i *sensu stricto* filozoficzne. Warto spojrzeć na t r a n s g r e s j ę i d e i od strony jej zachodnich źródeł – wielości idei, koncepcji, nurtów i szkół filozofii niemieckiej; jednocześnie trzeba pamiętać, iż nie mniej ważne pozostają rosyjskie „przeszczepy" idei i koncepcji kojarzonych z obszarem niemieckim: problematyka, metody, ujęcia i wreszcie – co wydaje się tu najistotniejsze – ich filozoficzne rozwinięcia. W takim właśnie sensie niemiecki neokantyzm i p o s t n e o k a n t y z m (przypomnijmy, że pojęcie to wprowadził do polskiego obiegu naukowego Andrzej J. Noras) stanowią szczególnie interesujące i dotychczas raczej pomijane punkty odniesienia dla rosyjskiej filozofii XX wieku, będąc bliższymi lub dalszymi, ale przecież zawsze istotnymi jej źródłami albo negatywnymi układami odniesienia. Uwaga ta odnosi się zwłaszcza do r o s y j s k i e g o o n t o l o g i z m u, który – jako najbliższy niemieckiej formacji postneokantowskiej – dążył do restytucji myślenia metafi-

zycznego po jego krytyce ze strony przede wszystkim przedstawicieli tak zwanego właściwego neokantyzmu. To właśnie na gruncie ontologizmu szereg istotnych problemów związanych (nie tylko) z filozofią Immanuela Kanta znajduje swoje znakomite, zupełnie oryginalne rozwiązanie.

Świadomość tego, że rosyjscy myśliciele XX wieku wiele zawdzięczają studiom na uniwersytetach niemieckich – wszak w ich murach oddychali intelektualną atmosferą s z k ó ł neokantowskich – to rzecz powszechnie znana. Zagraniczne wyjazdy młodych adeptów filozofii wpływały, bez wątpienia, na kształt rosyjskiej kultury intelektualnej. Szczególne miejsce w rosyjskim środowisku filozoficznym przynależne jest grupie myślicieli, którzy – na łamach wydawanego przez siebie periodyku „Logos" – prezentowali program okcydentalizacji, profesjonalizacji oraz unaukowienia filozofii rosyjskiej. Wyrazem zainteresowania Rosjan myślą neokantowską były również przekłady dzieł filozofów reprezentujących różne odłamy neokantyzmu. Ale znajomość tego rodzaju faktów historycznych wcale nie musi jeszcze oznaczać, że problematyka wzajemnych związków neokantyzmu niemieckiego i filozofii rosyjskiej jest intelektualnie rozpoznana, a tym bardziej filozoficznie przebadana. W naszym przekonaniu obszar ten pozostaje nadal do odkrycia. Świadomość tego stanu rzeczy stanowiła jedną z naszych głównych inspiracji.

Można rzec, iż filozofia rosyjska od zawsze przeglądała się w zwierciadle tradycji filozoficznej Zachodu: z tradycji tej brała swój początek, przejmowała jej aparat intelektualny, szlif naukowy, niemniej na jej gruncie „przekroczenie" granicy między europejskim Zachodem i Wschodem – transgresja idei – dokonywało się w sposób twórczy (chociaż niekiedy proces ten mógł także przybierać – z okcydentalnego punktu widzenia –nieco „przesadny" charakter – co skądinąd stanowi niezwykle ciekawy przykład z zakresu międzykulturowych peregrynacji idei). Co więcej, owe rosyjskie idee, należąc do kręgu szeroko rozumianej tradycji europejskiej, zachowują swój własny koloryt, a nade wszystko ustanawiają narodową i od pewnego okresu autonomiczną tradycję filozoficzną, którą zasadnie można określić – co też często się czyni – mianem r o s y j s k i e j i d e i (Władimir Sołowjow, Nikołaj Bierdiajew).

Drugim oczywistym faktem, wartym niewątpliwie przypomnienia i przemyślenia, jest kolosalne znaczenie filozofii Kanta, a potem neokantyzmu w tych transgresjach idei. Początki zainteresowania Rosjan filozofią Kanta sięgają końca wieku XVIII. Początek kolejnego stulecia przyniósł pierwsze tłumaczenia na język rosyjski pism filozofa z Królewca. Kantyzm od XIX stulecia stanowił jeden z istotnych nurtów rosyjskiej myśli filozoficznej; gdy doszło w Rosji do narodzin filozofii rozumianej jako profesjonalna dyscyplina uniwersytecka, to podstawę wszystkich kursów filozofii stanowiła właśnie myśl autora *Krytyk*. W wypadku recepcji filozofii Kantowskiej w Rosji można mówić o magnetyzmie afirmatywnego przyciągania. Było ono szczególnego rodzaju, gdyż jego zakres przedmiotowy oraz stopień intensyfikacji był ściśle powiązany z kolejnymi etapami ewolucji intelektualnej, na jakich znajdowali się poszczególni myśliciele rosyjscy. Ich stosunek do autora *Krytyk* podlegał zmianom, u których podstaw leżało aktualne rozeznanie w kwestii d o-

minanty systemu Kantowskiego. Trzeba także pamiętać, iż równie często rosyjscy myśliciele wchodzili w ostry spór z filozofią Kanta, a jeszcze częściej z jego wpływowymi, niemieckimi kontynuatorami. Tak więc mamy tutaj jednocześnie źródło, jak i przedmiot negacji, zarówno konieczny element kulturowej i filozoficznej edukacji, jak i narzędzie, które po wykorzystaniu trzeba odrzucić czy przekroczyć.

Prezentowany zbiór rozpraw odwołuje się do problematyki dyskutowanej w trakcie konferencji *„Nowe ontologie". Tradycja postneokantyzmu w Niemczech i Rosji*, która odbyła się w Krakowie w dniach 10–11 stycznia 2012 roku. Konferencja stanowiła element prac Zakładu Historii Filozofii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jednym z naszych celów było nawiązanie do cyklu konferencji zainicjowanych i współorganizowanych przez Włodzimierza Rydzewskiego (1946–2007). Te odbywające się regularnie co dwa lata spotkania łączyły różne środowiska polskich i zagranicznych badaczy myśli i kultury rosyjskiej, aczkolwiek już od samego początku – co wypada podkreślić – nie ograniczały się wyłącznie do niej, stanowiąc interdyscyplinarną platformę dla spotkań filozofów, historyków, socjologów, literaturoznawców i kulturoznawców. Tradycję tę przerwała – chociaż jak staramy się dowieść publikacją niniejszego tomu, tylko na pewien czas – śmierć Profesora.

Zamysł badawczy Rydzewskiego krążył wokół centralnego, jego zdaniem, zagadnienia rosyjskiej idei. Dlatego dotychczasowe spotkania badaczy służyły pełniejszemu naświetleniu tego pojęcia. Dotyczyły między innymi takich problemów, jak modernizacja, rewolucjonizm i reformizm, filozofia Władimira Sołowjowa, pojęcie granicy. Problematyka prezentowanej tutaj książki, jak i leżącej u jej źródeł sesji, najściślej związana jest z tematyką pierwszej i ostatniej konferencji z cyklu kierowanego przez krakowskiego Profesora. Pierwsza dotyczyła szeroko pojętego problemu modernizacji Rosji, czyli *de facto* jej okcydentalizacji w sensie teorii cywilizacyjnych i filozoficznych, więc także na polu filozofii, co było tak istotne dla rosyjskich neokantystów. Ostatnia konferencja wprost już podejmowała temat Kantowski i neokantowski (w tym również postneokantowski); pytaliśmy o granice, które wyznacza filozofia, oraz o takie, które określają filozofię: czy Europa jest wszędzie tam, gdzie sięga filozofia europejska? Czy filozofia stanowi – a jeśli tak, to w jakiej mierze – o tożsamości kulturalnej narodów? Co zmienia w oryginalnych poglądach recepcja filozofii przez inne narody, inne kręgi kulturowe? Co odgranicza filozofię od innych sposobów orientacji i działania w świecie?

Tym razem zadaliśmy sobie pytanie jeszcze bardziej określone. Chcieliśmy poddać namysłowi problem granic na pewnym szczególnym obszarze dziejów filozofii w Europie, by pokazać jak łączą się tutaj i jak rozchodzą dwie tradycje filozoficzne narodowo określone – niemiecka i rosyjska. Ich spotkanie, tworzące wspólny obszar, dokonało się na gruncie szkół, czy może raczej nurtów, dwudziestowiecznego neokantyzmu i postneokantyzmu. Z tego punktu widzenia tegoroczna konferencja stanowi rzeczywiste wyjście w stronę poszerzonego oglądu interesującej nas problematyki.

W szczególności zależało nam na wspólnym przemyśleniu treści i znaczenia dla stanu badań nad filozofią współczesną terminu postneokantyzm, określającego koncepcje filozoficzne Nicolaia Hartmanna, Martina Heideggera, Karla Jaspersa, Heinza Heimsoetha oraz Richarda Hönigswalda, to jest tych myślicieli, którzy na początku XX stulecia, jako filozofowie związani z neokantyzmem, a więc bardzo dobrze obeznani z właściwą temu nurtowi wykładnią filozofii Kanta w duchu teoriopoznawczym, próbowali odzyskać – co jest tutaj przesądzające – zapoznaną przez badeńczyków i marburczyków, istotną zaś dla samego autora *Krytyk*, problematykę ontologiczną. Tym samym postneokantyści dokonali reinterpretacji – w stosunku do interpretacji szkoły badeńskiej i marburskiej – filozofii mędrca z Królewca. Podczas konferencji po raz pierwszy postawiliśmy pytanie, na ile funkcjonujące już w polskim piśmiennictwie naukowym pojęcie postneokantyzm mogłoby okazać się pomocne w uporządkowaniu obszernego materiału rosyjskiej filozofii neokantowskiej. Innymi słowy, jednym z ważniejszych zagadnień, nad jakimi przyszło nam dłużej się zatrzymać, było pytanie o charakter interpretacji filozofii Kanta przez rosyjskich filozofów, w tym o rozpoznanie przez tych myślicieli „właściwego" miejsca Kantowskiej refleksji z zakresu teorii bytu.

Efektem tego namysłu były nie tylko styczniowe obrady, ale jest nim też niniejszy tom, a przede wszystkim transgraniczne spotkanie dwóch środowisk, wyznaczanych kręgiem swych zainteresowań naukowych: badaczy skupionych wokół prac nad dziejami filozofii niemieckiej i rosyjskiej. Ufamy, iż zapoczątkowane w tym tomie otwarcie się na współwystępowanie krytycznego namysłu nad niemieckim neokantyzmem i postneokantyzmem oraz – najogólniej mówiąc – dwudziestowieczną filozofią rosyjską przyczyni się do lepszej, bo pełniejszej problematyzacji obu tradycji: jak na tle osiągnięć filozofów niemieckich wyraźniej rysuje się istota i doniosłość rosyjskiej refleksji, tak też dopiero po zwróceniu się w kierunku rozstrzygnięć poczynionych przez filozofów rosyjskich można dojrzeć niedostrzegalne inaczej walory lub mankamenty koncepcji zachodnich.

Teksty tutaj zebrane podzielone zostały – wyłącznie dla przejrzystości i wygody Czytelnika – na dwie grupy: w pierwszej z nich Czytelnik odnajdzie teksty w większości poświęcone filozofii niemieckiej, a w drugiej – wyłącznie filozofii rosyjskiej. Jest to – podkreślmy – podział względny, bardziej techniczny niż ideowy.

Redaktorzy tomu

CZĘŚĆ PIERWSZA

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

ANDRZEJ J. NORAS

O PERIODYZACJI FILOZOFII UWAG KILKA NEOKANTYZM A POSTNEOKANTYZM

Artykuł stanowi próbę odpowiedzi na pytania dotyczące rozumienia historii filozofii. Punktem wyjścia uczyniono koncepcję Wilhelma Windelbanda, który każe ją rozumieć nie jako historię ludzi, ale historię problemów. Takie rozumienie ujawnia się w neokantyzmie, który wszakże sam stanowi problem. Problemem jest wyznaczenie ram czasowych filozofii nowożytnej, a w związku z tym i współczesnej. Skutkuje to trudnościami z podziałem neokantyzmu i na tym tle ukazuje poniekąd konieczność wskazania na „postneokantyzm".

1

Temat konferencji (*Nowe ontologie. Tradycja postneokantyzmu w Niemczech i Rosji*) zmusza do postawienia kilku pytań historycznofilozoficznych, które w rezultacie powinny umożliwić odpowiedź na pytanie o sens uwyraźnionego w tytule podziału. Nie jest to bowiem jedynie pytanie o dokonany podział, względnie pytanie o wyodrębnienie, czy też o kryteria wyodrębnienia postneokantyzmu z neokantyzmu, ale raczej jest to pytanie o przesłanki tkwiące u podstaw tego podziału. Nie jest to więc jedno pytanie, lecz występuje tu kilka pytań koncentrujących się wokół zagadnienia historii filozofii, jej rozumienia i wreszcie jej relacji do samej filozofii. Czym bowiem ma być historia filozofii, skoro ma na celu przybliżenie rozumienia problemów filozoficznych? Przecież nie chodzi o to, by historia filozofii była opisem biografii filozofów, choćby nawet rzecz dotyczyła największych myślicieli. Ten sposób rozumienia historii filozofii jest wręcz anachroniczny i już bardzo dawno został zakwestionowany. Uświadomiono sobie, że wprawdzie warto znać biografie filozofów, ale niekoniecznie odgrywają one najważniejszą rolę w procesie rozu-

mienia analizowanej koncepcji. Wystarczy zajrzeć do *Wykładów z historii filozofii*[1], aby przekonać się, że już Hegel występował przeciwko tak rozumianej historii filozofii, co potwierdziło się później na gruncie neokantyzmu[2]. Zresztą niezwykle ważne prace autorstwa Heinricha Levy'ego (1880–1935) oraz wrocławianina Siegfrieda Marcka (1889–1957) – prace dotyczące obecności Hegla w refleksji neokantystów – potwierdzają również konieczność refleksji nad historią filozofii[3].

Najpierw od rozumianej biograficznie historii filozofii odwrócił się Wilhelm Windelband, który zaproponował nowe rozumienie historii filozofii, a mianowicie historię filozofii chciał rozumieć jako historię problemów filozoficznych, nobilitując tym samym historię filozofii rozumianą doksograficznie. Później jego tropem poszli pozostali neokantyści badeńscy, którzy podjęli się analizy problemów filozoficznych w kontekście historycznym. Wystarczy wskazać fundamentalne dzieła filozofów i historyków filozofii związanych ze szkołą badeńską, zwłaszcza takich jak Bruno Bauch – autor monumentalnego dzieła *Immanuel Kant*[4] – oraz Richard Kroner, autor klasycznej, chociaż napisanej z perspektywy neoheglowskiej, historii filozofii idealizmu niemieckiego, historii filozofii od Kanta do Hegla[5]. Nieco inaczej problem potraktowali neokantyści marburscy, którzy filozofię rozważali w kontekście jej związków z nauką, co skutkowało tym, że również historię filozofii postrzegali jako historię nauki. „Historia nauki – pisał Hermann Cohen w trzecim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* – jest podstawą, w której, jak w historii rozumu, zakorzeniona jest także historia filozofii"[6]. Różnice ujawniające się w rozumieniu historii filozofii przez reprezentantów jednej czy drugiej szkoły neokantowskiej nie zmieniają jednak faktu, że spojrzenie na historię filozofii jako naukę pomocniczą filozofii jest co najmniej nieaktualne i pozbawione jakiegokolwiek sensu. Wynika ono raczej stąd, że w ogóle nie uwzględnia się stanowiska neokantystów, a zatem pomija się milczeniem spór o rozumienie historii filozofii toczony na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku.

Gwoli sprawiedliwości należy jednak podkreślić, że problem rozumienia historii filozofii podejmowano już wcześniej, z czasem dystansując się od wersji przedstawionej przez Hegla. Warto zwrócić uwagę na Hegla, który w *Przedmowie* do *Zasad filozofii prawa* napisał:

---

[1] Zob. G. W. F. Hegel *Wykłady z historii filozofii* t. 1 Ś. F. Nowicki (tł.) Warszawa 1994 s. 19–83.

[2] Na ten temat zob. mój artykuł *Philosophiegeschichte als Problem der Marburger und südwestdeutschen Neukantianern* [w:] *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen Neukantianismus* Ch. von Krijnen, A. J. Noras (red.) Würzburg 2012 s. 115–139.

[3] H. Levy *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus* Charlottenburg 1927; S. Marck *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* t. 2 Tübingen 1929–1931.

[4] B. Bauch *Immanuel Kant* Berlin – Leipzig 1917.

[5] R. Kroner *Von Kant bis Hegel* t. 2 Tübingen 1921–1924.

[6] H. Cohen *Kants Theorie der Erfahrung* Berlin 1918 wyd. 3 s. 10.

> Co się tyczy jednostki, to każda jest niewątpliwie d z i e c k i e m s w e j e p o k i: podobnie ma się rzecz z filozofią: jest ona s w o j ą w ł a s n ą e p o k ą u j ę t ą w m y ś l a c h. Tak więc głupotą byłoby przypuszczać, że jakakolwiek filozofia wykracza poza swój współczesny świat, jak że jednostka może przeskoczyć przez swoją epokę[7].

Problem w tym, że teza ta jest przynajmniej dyskusyjna. Niemniej jednak w kontekście rozumienia historii filozofii w ramach neokantyzmu trzeba wymienić dwa nazwiska spośród filozofów podejmujących problem historii filozofii w dziewiętnastym wieku. Pierwszym z nich jest Johann Friedrich Herbart (1776–1841), następca Kanta na katedrze Uniwersytetu w Królewcu. Herbart nie był wprawdzie bezpośrednim następcą Kanta, gdyż tym zaszczytem został obdarzony Wilhelm Traugott Krug (1770–1842), ale zupełnie go nie docenił. Poszukując definicji filozofii, Herbart podkreślał, że „jest ona opracowywaniem pojęć"[8] i właśnie ten motyw zastosował również do historii filozofii. Drugim filozofem, którego koncepcję warto odnotować w kontekście ujawniającej się problematyki historii filozofii na gruncie neokantyzmu, jest Gustav Teichmüller (1832–1888), uczeń Friedricha Adolfa Trendelenburga i profesor Uniwersytetu w Dorpacie. W sposób analogiczny do Herbarta odpowiada Teichmüller na pytanie dotyczące filozofii:

> Aby uzyskać jeszcze większą ścisłość, trzeba pamiętać o tym, że filozofia opiera się tylko na pojęciach i że historia mniemań i przekonań nie jest żadną historią filozofii. […] Ponieważ jej materię stanowi pojęcie i historia pojęć[9].

Te dwa sformułowania należy uznać za znaczące w świetle ujawniającego się problemu filozofii i historii filozofii.

Wróćmy jednak do neokantyzmu, którego dziedzictwo w odniesieniu do historii filozofii jest wyraźne – historia filozofii nie może być postrzegana przez pryzmat biografii filozofów. Teza ta implikuje jednak kilka problemów z ujęciem historii filozofii od samej teorii *resp*. filozofii historii filozofii przez jej ugruntowanie aż po jej metodykę[10]. Są to problemy, które same w sobie wymagają analizy i przerastają ramy niniejszego wystąpienia. Niezależnie od tego trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że ujęcie historii filozofii jako historii problemów filozoficznych budzić musi pewne wątpliwości i to wcale nie dlatego, że historia problemów filozoficznych nie byłaby ważniejsza niż historia ludzi zajmujących się problemami filozoficznymi. Rzecz jednak w tym, że istnieje niebezpieczeństwo popadnięcia w drugą skrajność – kiedy przecenia się znaczenie problemów, a nie docenia się znaczenia tego, który

[7] G. W. F. Hegel *Zasady filozofii prawa* A. Landman (tł.) Warszawa 1969 s. 19.

[8] J. F. Herbart *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* Königsberg 1821 wyd. 2 s. 2 (§ 4).

[9] G. Teichmüller *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe* rozdz. 1: *Herakleitos* Gotha 1876 s. V.

[10] Zob. L. Geldsetzer *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Wissenschaftstheorie der Philosophiegeschichtsschreibung und -betrachtung* Meisenheim am Glan 1968.

problemy analizuje, czyli filozofa. Właśnie o to kruszyło kopie dwóch myślicieli wywodzących się ze szkoły marburskiej, a mianowicie Nicolai Hartmann i Heinz Heimsoeth (1886–1975). Heimsoeth zarzucał Hartmannowi akurat to, że w swej historii filozofii rozumianej jako historia problemów filozoficznych w wystarczającym stopniu nie uwzględnia osobowości filozofa[11]. Innymi słowy, w dyskusji o to, co jest ważniejsze, problem czy człowiek, Hartmann akcentował znaczenie problemu, zaś Heimsoeth stanął po stronie analizującego problem człowieka. Kwestia w istocie wydaje się być nierozstrzygalna w tym znaczeniu, że trudno o udzielenie jednoznacznej odpowiedzi i uznanie, że w każdym wypadku ważniejszy jest problem niż człowiek, jak i *vice versa*. Każdy *casus* należałoby potraktować indywidualnie, a nie generalizować i za wszelką cenę poszukiwać jakiegoś stanowiska rzekomo łączącego wszystkie możliwe rozumienia historii filozofii.

Kiedy patrzy się na neokantyzm, wówczas okazuje się on być zorientowany problemowo, ale też warto zauważyć, że owo zorientowanie wynika z jego specyfiki. Stanowi więc neokantyzm czytelną odpowiedź na pytanie o to, co jest ważniejsze – nie człowiek, ale problem wysuwa się na plan pierwszy. Zresztą trudno, żeby było inaczej w wypadku filozofii, która nie stanowi przecież kontynuacji filozofii Kanta, ale jest twórczym odniesieniem się do niej, uwzględniającym aktualną sytuację problemowo-historyczną. Neokantyzm nie wynika z potrzeby odwołania się do Kanta, ale odwrotnie – potrzeba, wręcz konieczność odwołania się do Kanta wynika z sytuacji, w jakiej filozofia znalazła się w połowie dziewiętnastego wieku. Fakt, że neokantyzm nie jest po prostu odwołaniem się do autorytetu Kanta, potwierdzają trudności ze wskazaniem jednej daty mającej stanowić jego początek. Jak powszechnie wiadomo, historycy filozofii wskazują tu kilka dat. Jest to albo rok 1855, związany z wystąpieniem Hermanna von Helmholtza, albo rok 1860, będący datą opublikowania przez Kuno Fischera (1824–1907) – który był nauczycielem Ottona Liebmanna – książki *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre* (*Życie Kanta i podstawy jego nauki*). W tym samym roku Fischer wygłosił w Mannheim trzy wykłady o życiu i filozofii Kanta oraz jeden wykład na temat konieczności podjęcia filozofii krytycznej. Albo też rok 1862, w którym Eduard Zeller (1814–1908) najpierw wygłosił w Heidelbergu wykład inauguracyjny *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (*O znaczeniu i zadaniu teorii poznania*), a następnie go opublikował. Może to być rok 1865, kiedy Otto Liebmann opublikował głośną książkę *Kant und die Epigonen*, której znaczenie najtrafniej scharakteryzował Ernst Wolfgang Orth, pisząc:

> Naturalnie ruch neokantowski nie zrodził się nagle w roku 1865 z pióra młodego, dwudziestopięcioletniego Ottona Liebmanna, jak z głowy Zeusa. Ale jego książka *Kant und die Epigonen* była i pozostaje sygnałem[12].

[11] Zob. *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel* F. Hartmann, R. Heimsoeth (red.) Bonn 1978.

[12] E. W. Orth *Die Einheit des Neukantianismus* [w:] *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme* E. W. Orth, H. Holzhey (red.) Würzburg 1994 s. 17.

Wreszcie wskazać trzeba rok 1866, kiedy Friedrich Albert Lange wydał po raz pierwszy słynną *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Trudności z ustaleniem daty inicjującej neokantyzm są cenną wskazówką dla badacza dokonującego podziału filozofii dziewiętnastego wieku, choć można się pokusić o stwierdzenie, że na przykładzie neokantyzmu ujawnia się trudność z periodyzacją filozofii każdej epoki. Periodyzacja jest zawsze zabiegiem dokonywanym *ex post* i jest porządkującym spojrzeniem wstecz. Ale porządkującego spojrzenia wstecz nie wolno mylić z porządkiem panującym wówczas, kiedy istotnie rozwijała się analizowana filozofia. Spojrzenie wstecz, choćby było doskonałym uporządkowaniem tego, co przeszłe, nie jest w stanie niczego zmienić. To, co przeszłe, może jedynie opisać w sposób najbardziej zbliżony do oryginału. Każda próba uporządkowania, a więc i periodyzacji, jest w istocie rzeczy narzuceniem zewnętrznego porządku. Dlatego też czasem kwestionuje się jej sens. Problem jednak zdaje się wówczas tkwić w tym, że identyfikuje się cel filozofowania (osiągnięty przez myśliciela) z zamiarem, jaki tkwił u jego początków. Tymczasem zdaje się, że nie zawsze o tej identyfikacji można mówić.

2

Nikogo więc nie dziwi, że periodyzacja filozofii jest problemem samym w sobie. Warto zatem wskazać przynajmniej kilka możliwości jej realizacji w odniesieniu do interesującego nas czasu. Gerhard Lehmann (1900–1987) – jeden z najważniejszych historyków filozofii niemieckiej dziewiętnastego wieku, swego czasu zwolennik nazizmu i autor kontrowersyjnej książki *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (Stuttgart 1943), w której zabrakło miejsca na rozdział poświęcony Husserlowi, zaś nazwisko Hermanna Cohena w ogóle pokazało się jeden raz i to w kontekście Paula Natorpa (ale wśród nazwisk w indeksie nie ma już informacji o tym, że wzmianka o Cohenie jest na stronie 73) – uważa, że filozofia „właściwego" dziewiętnastego wieku to filozofia, która rozpoczyna się wraz ze śmiercią Hegla i Goethego, a kończy wraz z końcem pierwszej wojny światowej[13]. Arbitralność takiego rozstrzygnięcia zdaje się być bez trudu dostrzegalna. Oczywiście, koniec pierwszej wojny światowej stanowi ważną datę z perspektywy historii ludzkości, ale jeśli idzie o filozofię to sprawa nie jest już taka oczywista. Tym bardziej, że Edmund Husserl *Badania logiczne* opublikował w latach 1900–1901, a i w okresie pierwszej wojny światowej miało miejsce kilka wydarzeń, które nie w jakimś stopniu, ale bezpośrednio związane są z dziejami filozofii – a nawet filozofii neokantowskiej. Dość powiedzieć, że 4 kwietnia 1918 zmarł twórca szkoły marburskiej Hermann Cohen.

[13] Zob. G. Lehmann *Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantischen Bewegung* [w:] *Materialien zur Neukantianismusdiskussion* H.-L. Ollig (red.) Darmstadt 1987 s. 44.

Nie inaczej kwestia periodyzacji filozofii nowożytnej wygląda w polskiej literaturze filozoficznej. Wystarczy przyjrzeć się ramom czasowym wyznaczanym filozofii nowożytnej, gdyż neokantyzm rozgrywa się na granicy filozofii nowożytnej i współczesnej. Józef Bocheński twierdzi, że filozofia nowożytna „w czasie trwa od drugiej połowy XV wieku do początku wieku XX”[14]. Dodaje jednak, że

> ta ostatnia granica jest problematyczna, niezmiernie bowiem trudno określić współczesnym ważkość zjawisk w czasach, w których żyją; niemniej wydaje się, że pierwsza wojna światowa stanowi zamknięcie okresu nowożytnego pod tyloma względami, iż również może być przyjęta jako granica naszego okresu w dziejach filozofii[15].

Z kolei Władysław Tatarkiewicz jest przekonany, że filozofia nowożytna rozpoczyna się w wieku piętnastym, choć od razu dodaje, iż „dla filozofii wiek XV nie był przełomowy”[16]. Tatarkiewicz podkreśla bardzo wyraźnie, że wprawdzie zaczątki nowych idei filozoficznych pojawiły się już znacznie wcześniej wśród ockhamistów w XIV wieku, ale jednak dojrzała postać filozofii nowożytnej wystąpiła znacznie później, bo dopiero w siedemnastym wieku. „Zresztą – pisze dalej Tatarkiewicz – filozofia XV i XVI w., nawet w przekonaniu swych twórców, była tylko względnie nowa: nowa wobec średniowiecza, ale nie wobec starożytności”[17]. Z tego, co powiedziane, wynika coś innego – a mianowicie przekonanie Tatarkiewicza, że filozofia współczesna rozpoczyna się wraz ze śmiercią Hegla. W analogiczny sposób kwestię postrzega Zbigniew Kuderowicz, dla którego ramy czasowe filozofii nowożytnej wyznaczają lata 1401–1831. „Od 1401 r., w którym urodził się Mikołaj Kuzańczyk, do 1831 r., kiedy zmarł Hegel – tak można prowizorycznie określić granice czasowe rozwoju myśli, jaki omawia ta książka”[18]. Książka, której tytuł brzmi *Filozofia nowożytnej Europy*, jest więc skonstruowana w ten sposób, że koniec nowożytności identyfikuje ze śmiercią Hegla, co zresztą stanowisko Kuderowicza łączy ze stanowiskiem, jakie w tej kwestii zajmuje Tatarkiewicz.

Okazuje się więc, że problemem jest wyznaczenie ram czasowych filozofii nowożytnej, co jest o tyle istotne, że przecież na granicy nowożytności i współczesności rodzi się neokantyzm. Skoro jednak trudno określić ramy czasowe filozofii nowożytnej, to przecież również nie można określić początku filozofii współczesnej. Skoro koniec nowożytności oznacza początek współczesności, to tym trudniej określić ramy czasowe neokantyzmu. Potwierdzają to problemy z odpowiedzią na pytanie o początki neokantyzmu, gdyż – jak była już o tym mowa – wskazuje się tu aż pięć dat. Analogiczna sytuacja rodzi się na końcu neokantyzmu. Od roku 1912

[14] J. Bocheński *Zarys historii filozofii* Kraków 1993 s. 153.
[15] Tamże.
[16] W. Tatarkiewicz *Historia filozofii* t. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830* Warszawa 2005 s. 6.
[17] Tamże.
[18] Z. Kuderowicz *Filozofia nowożytnej Europy* Warszawa 1989 s. 5.

szkoła marburska zaczyna tracić na znaczeniu, co wiąże się z przejściem na emeryturę i wyprowadzką do Berlina Hermanna Cohena. W roku 1924 – Hans Wagner nazywa go *Epochenjahr* – świętowano dwusetną rocznicę urodzin Kanta, a ponadto zmarli Paul Natorp (17 sierpnia) oraz Alois Riehl (21 listopada). Ocenę końca neokantyzmu „utrudnia" jednak Heinrich Rickert, który – choć od 1932 roku emerytowany – zmarł w Heidelbergu „dopiero" 25 lipca 1936 roku.

Pojawia się zresztą trudność z klasyfikacją samego neokantyzmu. Nie sposób przywoływać wszystkich podziałów, zatem wystarczy odwołać się do klasycznego podziału, którego autorem był Traugott Konstantin Österreich (1880–1949), a który po raz pierwszy ukazał się w roku 1916, zmodyfikowany został w roku 1923, a w roku 1951 ukazał się w niezmienionej postaci w stosunku do wydania z roku 1923[19]. Christian Thiel podkreśla, że tym, co Österreich zastał, były wydanie dziewiąte (z roku 1902) i wydanie dziesiąte (z roku 1906) opracowane przez Maksa Heinzego[20]. Österreich dokonał dwóch klasyfikacji neokantyzmu. Pierwsza powstała w roku 1916 i – na co zwraca uwagę Nina Dmitriewa[21] – zawierała zasadniczo tylko 6 kierunków, a dopiero w wydaniu dwunastym pojawił się siódmy kierunek, a mianowicie kierunek psychologiczny. W wydaniu z roku 1916 Österreich podkreśla:

> Należy wyróżnić w neokrytycyzmie sześć kierunków: 1. kierunek f i z j o l o g i c z n y (Helmholtz, Lange); 2. kierunek m e t a f i z y c z n y (Liebmann, Volkelt); 3. kierunek r e a l i s t y c z n y (Riehl, Külpe); 4. kierunek l o g i c y s t y c z n y (Cohen, Natorp, Cassirer – szkoła marburska); 5. krytycyzm t e o r e t y c z n o - a k s j o l o g i c z n y (Windelband, Rickert, Münsterberg); 6. r e l a t y w i s t y c z n e przekształcenie krytycyzmu (Simmel). Natychmiast włączamy tu 7. uwarunkowaną przez Kanta systematykę t e o l o g i c z n ą (A. Ritschl)[22].

W wydaniu z roku 1923 Österreich pisze:

> Należy wyróżnić w neokrytycyzmie siedem kierunków: 1. kierunek f i z j o l o g i c z n y (Helmholtz, Lange); 2. kierunek m e t a f i z y c z n y (Liebmann, Volkelt); 3. kierunek r e a l i s t y c z n y (Riehl); 4. kierunek l o g i c y s t y c z n y (Cohen, Natorp, Cassirer – szkoła marburska); 5. krytycyzm t e o r e t y c z n o - a k s j o l o g i c z n y

[19] Zob. F. Überweg *Grundriss der Geschichte der Philosophie* cz. 4: *Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart* T. K. Österreich (red.) Berlin 1916 wyd. 11 s. 363–404; tenże *Grundriss der Geschichte der Philosophie* cz. 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart* T. K. Österreich (red.) Berlin 1923 wyd. 12 s. 416–477; tenże *Grundriss der Geschichte der Philosophie* cz. 4: *Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart* T. K. Österreich (red.) Basel 1951 wyd. 13 s. 416–477.

[20] Zob. Ch. Thiel *Oesterreich als Historiker der Philosophie* „Psychologie und Geschichte" 2002 nr 10 (1/2) s. 23.

[21] N. Dmitriewa *Russkoje neokantianstwo: „Marburg" w Rossii. Istoriko-filosofskije oczerki* Moskwa 2007 s. 58. Por. F. Überweg *Grundriss...* cz. 4 wyd. 11 s. 364.

[22] F. Überweg *Grundriss...* wyd. cyt. cz. 4 wyd. 11 s. 364.

(Windelband, Rickert, Münsterberg – szkoła południowo-zachodnio-niemiecka albo badeńska, w ścisłym związku z którą pozostaje także Bauch); 6. r e l a t y w i s t y c z n e przekształcenie krytycyzmu (Simmel); 7. kierunek p s y c h o l o g i c z n y, który nawiązuje do Friesa (szkoła neofriesowska, Nelson)[23].

Mimo wszystko te dwie klasyfikacje, które dzieli od siebie siedem lat, różnią się i trzeba owe różnice zaakcentować. Po pierwsze, podział z roku 1916 wylicza w zasadzie sześć kierunków, zaś siódmym jest teologia Albrechta Ritschla. Po drugie, w ramach kierunku realistycznego pojawia się nazwisko Oswalda Külpego, chociaż w wydaniu z roku 1923 go brakuje – jest tylko Alois Riehl. Po trzecie, w punkcie piątym brak dopisku, występującego w wydaniu z roku 1923, który brzmi: „szkoła południowo-zachodnio-niemiecka albo badeńska, w ścisłym związku z którą pozostaje także Bauch". Po czwarte, nie ma siódmego kierunku, który wiąże się z postacią Friesa i Nelsona.

Warto też wskazać kilka zastrzeżeń, które pod adresem dokonanego przez Österreicha podziału zgłasza Ernst Wolfgang Orth[24]. Uważa on mianowicie, że problemem jest już to, w jaki sposób całość tworzy taka różnorodność kierunków, która zawiera się między Hermannem Cohenem a Georgiem Simmlem. Ponadto twierdzi, że trudności interpretacyjne można sprowadzić do pytań, dlaczego obok Simmla nie ma tu Wilhelma Diltheya, dlaczego brakuje Hansa Vaihingera oraz Edmunda Husserla. Wilhelm Dilthey, jak podkreśla Orth, już w swojej mowie inauguracyjnej wygłoszonej na Uniwersytecie w Bazylei w roku 1867 wskazuje na konieczność odwołania się do Kanta. Najpierw podkreśla: „Wydaje mi się bowiem, że Kant po wszystkie czasy ustalił problem filozofii"[25], a nieco dalej stwierdza: „Ponad Heglem, Schellingiem i Fichtem filozofia powinna znaleźć drogę do Kanta"[26]. Jeśli idzie o Vaihingera, to zarzut Ortha sprowadza się do tego, że w podręczniku Überwega nie jest on rozważany jako neokantysta, lecz w paragrafie zatytułowanym *Idealistyczno-pragmatystyczny pozytywizm: Vaihinger*[27], bezpośrednio poprzedzającym paragrafy 36–43, które są poświęcone omówieniu kierunków neokantowskich. Wreszcie Husserl powinien się tu znaleźć, zdaniem Ortha, gdyż w roku 1929 opublikował po raz pierwszy *Formale und transzendentale Logik*, w podtytule podkreślając, że jest to „próba krytyki rozumu historycznego"[28].

[23] Tamże, s. 417. Pojęcie „szkoła neofrezjańska" nie jest najszczęśliwsze, dlatego lepiej posługiwać się terminem „nowa szkoła Friesa".

[24] Zob. E. W. Orth *Die Einheit des Neukantianismus* [w:] *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme* E. W. Orth, H. Holzhey (red.) Würzburg 1994 s. 15.

[25] W. Dilthey *Die Philosophie des Lebens. Eine Auswahl aus seinen Schriften 1867–1910* H. Nohl (red.) Frankfurt am Main 1946 s. 5.

[26] Tamże, s. 6.

[27] Zob. F. Überweg *Grundriss*... wyd. cyt. cz. 4 wyd. 12 s. 410–416 (§ 35).

[28] E. Husserl *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* Halle 1929; polskie tłumaczenie: *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego* G. Sowinski (tł.) Warszawa 2011.

Do tego dochodzi kolejny, ostatni już element, który z konieczności należy uwzględnić wówczas, kiedy chce się mówić o periodyzacji w filozofii ze względu na neokantyzm. Hans-Ludwig Ollig SJ wskazuje na takich myślicieli, jak Rudolf Zocher (1887–1976), Wolfgang Cramer (1901–1974), Hans Wagner (1917–2000)[29] i nazywa ich „neoneokantystami". Niemniej jednak należałoby jeszcze uwzględnić takich myślicieli, jak uczeń Windelbanda – Julius Ebbinghaus (1885–1981), uczeń Natorpa i Hartmanna – Gottfried Martin (1901–1972), uczniowie Hansa Wagnera – Gerd Wolandt (1928–1997), Werner Flach (ur. 1930) czy też Hans-Michael Baumgartner (1933–1999). Neoneokantyzm jest dokonującą się od lat czterdziestych ponowną próbą odczytania transcendentalizmu Kanta jako teorii poznania, czym wyraźnie się odróżnia od tych myślicieli, którzy Kanta próbowali interpretować ontologicznie, jak czynili to Nicolai Hartmann czy też najsłynniejszy z filozofów dokonujących zwrotu od neokantyzmu, to znaczy Martin Heidegger. Tymczasem Julius Ebbinghaus jest myślicielem, który – jak pisze Stephan Nachtsheim – ponownie odkrywa oryginalną myśl Kanta, często krytykując neokantowskie zafałszowania[30].

W efekcie trudności z podziałem filozofii okazało się, że istnieje po prostu wymagająca zapełnienia luka. Dotyczyła ona myślicieli, którzy:

1. wywodzą się z neokantyzmu, będąc uczniami wybitnych neokantystów, związanych przede wszystkim ze szkołą badeńską i marburską,
2. odwracają się od neokantyzmu, uznając za jednostronne jego skupienie na teorii poznania,
3. dokonują zwrotu od filozofii transcendentalnej, od transcendentalnej subiektywności do konkretnej subiektywności, na co w kontekście odejścia od teoriopoznawczo zorientowanego neokantyzmu zwraca uwagę Manfred Brelage, uczeń Hansa Wagnera[31], w czym wtóruje mu Hariolf Oberer, punktem wyjścia swych analiz czyniący filozofię Hartmanna[32].

Motywy odejścia od neokantyzmu mogą być różne, chociaż nie zawsze jest tak, że rzeczywiście analizowani tu myśliciele zrywają z nauką swoich mistrzów. Symptomatyczny jest właśnie przykład Hartmana, który odchodzi od nauki Cohena, ale pozostaje pod wpływem nauki późnego Natorpa – autora *Vorlesungen über*

[29] Zob. H.-L. Ollig *Der Neukantianismus* Stuttgart 1979 s. 4, 94–110.

[30] „Bei Julius Ebbinghaus etwa vollzog sich die Wiederentdeckung originärer Kantischer Theoreme oftmals durch eine Kritik neukantianischer Verfälschungen hindurch". S. Nachtsheim *Emil Lasks Grundlehre* Tübingen 1992 s. 2.

[31] Zob. M. Brelage *Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität. Eine Studie zur Geschichte der Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert* [w:] idem *Studien zur Transzendentalphilosophie* Berlin 1962 s. 72–253.

[32] H. Oberer *Vom Problem des objektivierten Seins. Ein Beitrag zur Theorie der konkreten Subjektivität im Ausgang von Nicolai Hartmann* Köln 1965.

praktische Philosophie[33] oraz *Philosophische Systematik*[34]. Najbardziej spektakularne było oczywiście odejście Heideggera, który jeszcze swą rozprawę habilitacyjną z roku 1915 (opublikowaną rok później) dedykował Heinrichowi Rickertowi[35], ale coraz bardziej przyznawał się do Husserla, pomijając milczeniem swe związki ze szkołą badeńską.

3

W przedmowie do drugiego wydania książki poświęconej neokantyzmowi wskazałem na kilka kwestii, które nie były mi znane wtedy, kiedy książkę pisałem. Po pierwsze, nieznana była mi książka Marka Kazimierczaka, która ukazała się zaledwie rok wcześniej[36]. Po drugie, w momencie pisania książki skłonny byłem inaczej ujmować same początki neokantyzmu, twierdząc, że rozpoczął się on wraz ze słynną książką Ottona Liebmanna *Kant und die Epigonen*, przypisując mniejszą wagę tekstowi Eduarda Zellera z roku 1862 *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*, a jeszcze mniejszą książce Kuno Fischera *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre*. Od pewnego czasu jestem skłonny przyznać, że najważniejszym tekstem wyznaczającym początek neokantyzmu był właśnie artykuł Eduarda Zellera, wskazujący na nową dyscyplinę filozoficzną, teorię poznania, i nakazujący w niej szukać obrony filozofii. Trzecia kwestia wiąże się z terminem „postneokantyzm" wprowadzonym na określenie tych filozofów, którzy na początku dwudziestego wieku odeszli od teoriopoznawczej interpretacji Kanta na rzecz interpretacji ontologicznej. Już po opublikowaniu książki okazało się, że parę lat wcześniej podobnego terminu użył Kurt W. Zeidler, chociaż w innym znaczeniu oraz w odniesieniu do innej grupy myślicieli. Wspólnym mianownikiem pozostaje tutaj jedynie osoba Richarda Hönigswalda.

Wszystko to nie zmienia dwóch kwestii. Po pierwsze, trudno o jednoznaczną klasyfikację neokantyzmu. Po drugie zaś, termin „postneokantyzm" ma tu znaczenie drugorzędne, gdyż służyć ma jedynie wprowadzeniu pewnego ładu do czynionych w ramach neokantyzmu klasyfikacji.

[33] P. Natorp *Vorlesungen über praktische Philosophie* Erlangen 1925.
[34] Tenże *Philosophische Systematik* H. Knittermeyer (red.) Hamburg 1958.
[35] M. Heidegger *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* Tübingen 1916.
[36] M. Kazimierczak *Wczesny neokantyzm* Poznań 1999.

SOME COMMENTS ON THE PERIODISATION OF THE PHILOSOPHY NEO-KANTIANISM AND POST-NEO-KANTIANISM

The article attempts to answer questions about the interpretation of the history of philosophy, and as the starting point the concept of Wilhelm Windelband is taken, who makes it to be considered not as a history of people, but the history of problems. This understanding is revealed in neo-Kantianism, which after all is a problem in itself. The problem is to determine the time frame of modern philosophy, and in this context of contemporary philosophy. This results in difficulties in dividing neo-Kantianism and which forces, partly, the need to distinguish „post-neo-Kantianism".

Andrzej J. Noras – e-mail: andrzej.noras@us.edu.pl

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

TOMASZ KUBALICA

JOHANNES VOLKELT A PROBLEM METAFIZYKI

Przedmiotem artykułu jest przedstawienie i ocena neokantowskiej koncepcji metafizyki Johannesa Volkelta w kontekście jej postneokantowskiego ujęcia dokonanego przez Martina Heideggera. Pragnę wykazać, że dokonane przez Heideggera ujęcie Kantowskiej krytyki czystego rozumu (filozofii transcendentalnej) jako projektu ugruntowania metafizyki nie jest nowe i miało swoich znaczących prekursorów właśnie w neokantyzmie metafizycznym. W nurcie neokantyzmu została podjęta kwestia wewnętrznej możliwości metafizyki nie tylko w zakresie *metaphysica specialis*, lecz również ontologii, czyli *metaphysica generalis*.

Celem artykułu jest przedstawienie i porównanie dwóch ukształtowanych na gruncie filozofii niemieckiej koncepcji metafizyki: neokantowskiej, reprezentowanej przez Johannesa Volkelta, i postneokantowskiej Martina Heideggera czy też Nicolaia Hartmanna. Łączy ich formułowane na przekór scjentystycznym tendencjom epoki przekonanie o możliwości uprawiania rozważań metafizycznych (ontologicznych). Volkelt jest przekonany o możliwości uprawiania metafizyki krytycznej, zaś z nazwiskami Heideggera i Hartmanna wiąże się odrodzenie ontologii. Ponadto zbliża ich zasadniczo pozytywny, choć niepozbawiony krytycyzmu stosunek do myśli Kanta. Niezależnie od przedstawionych podobieństw zachodzą jednak między nimi zasadnicze różnice. Pod względem historycznofilozoficznym różni ich filozoficzna formacja: filozofię Volkelta wiąże się z wczesnym neokantyzmem, Heidegger i Hartmann natomiast dążą do przezwyciężenia neokantyzmu i dlatego są zaliczani do nurtu postneokantowskiego.

W artykule pragnę wykazać, że dokonane przez Heideggera ujęcie Kantowskiej krytyki czystego rozumu (filozofii transcendentalnej) jako projektu ugruntowania metafizyki nie jest nowe i miało swoich znaczących prekursorów już w neokantyzmie metafizycznym. Uważam, że kwestia wewnętrznej możliwości nie tylko meta-

fizyki w sensie *metaphysica specialis*, ujmowanej w kategoriach pozytywnego poznania nauk przyrodniczych, lecz również ontologii jako *metaphysica generalis* była stawiana przez neokantystów, ponieważ jeżeli problem możliwości ontologii sprowadza się – tak jak chce tego Heidegger[1] – do pytania o możliwość sądów syntetycznych *a priori*, to neokantyści, podnosząc kwestię tego rodzaju sądów, podejmowali także zagadnienie ontologii.

1. Neokantyzm i postneokantyzm

Kluczowe jest pojęcie neokantyzmu[2]. Różnorodność poglądów filozoficznych myślicieli zaliczanych do neokantyzmu rodzi problem, jak jednoznacznie zdefiniować neokantyzm. Co stanowi wspólny mianownik łączący poszczególne szkoły i kierunki w ramach neokantyzmu? Zasugerowane przez termin „neokantyzm" odniesienie do poglądów Kanta nie wystarczy do ustalenia tego, co wspólne, i tego, co dzieli, ponieważ mamy do czynienia z wieloma interpretacjami myśli Kanta. Problemy z historycznym określeniem neokantyzmu wpływają na jego merytoryczną ocenę.

Niektórzy autorzy uznają zainteresowanie problematyką teoriopoznawczą za typową cechę neokantyzmu. Maria Szyszkowska charakteryzuje go jako nurt wysuwający na pierwszy plan zagadnienie poznania, gdy stwierdza:

> neokantyzm rozpatrywany o g ó l n i e w s w y m c a ł o k s z t a ł c i e był nurtem o rozbudowanej p r z e d e w s z y s t k i m problematyce teoriopoznawczej i sprowadzającym doń całą niemal filozofię. Nie ma neokantysty bowiem, który by nie parał się tą dziedziną filozofii[3].

Teoriopoznawcza orientacja neokantyzmu wynikała z jego historycznych źródeł. Odniesienie filozofii neokantowskiej do Kanta nie oznaczało próby wiernego odczytania myśli filozofa z Królewca, chodziło raczej o uzasadnienie nauk – a wśród nich także samej filozofii – w nowym kontekście historycznym. Ernst Cassirer istotę neokantyzmu ujął w polemice z Martinem Heideggerem w następujący sposób:

---

[1] Por. M. Heidegger *Kant a problem metafizyki* B. Baran (tł.) Warszawa 1989 s. 20 i n.

[2] Na temat istoty neokantyzmu zob. A. J. Noras *Kant a neokantyzm badeński i marburski* Katowice 2000 s. 131 i n.

[3] M. Szyszkowska *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści* Warszawa 1970 s. 28 [podkr. oryg.]. Teoriopoznawczą orientację odnowionego kantyzmu (neokantyzmu) podkreśla również W. Tatarkiewicz w swym podręczniku (*Historia filozofii* t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna* Warszawa 1995 s. 93).

> wszyscy nominalni przedstawiciele „neokantyzmu" zgadzają się przynajmniej co do jednego, że punktu ciężkości systemu Kanta należałoby szukać w jego teorii poznania, a „fakt nauki" i jego „możliwość" stanowi początek i koniec Kantowskiego ujęcia problemu. W takim postawieniu pytania i w nim samym ugruntowano dla niego naukowy charakter oraz naukowy priorytet teorii Kanta[4].

Można zatem powiedzieć, że w tym ujęciu kantyzm dla neokantystów oznaczał pewnego rodzaju postulat metodyczny uprawiania filozofii jako nauki. Konsekwencją postulatu naukowości był nakaz uprawiania filozofii jako dyscypliny krytycznej, a także jej apriorycznoś ć, fenomenalizm i agnostycyzm[5]. Efektem tak rozumianego neokantowskiego dezyderatu ma być również negacja prawomocności metafizyki jako dziedziny wiedzy, której nie można pogodzić z postulatem naukowości. Należy jednak zwrócić uwagę, że takie rozumienie neokantyzmu proponuje przedstawiciel późnej fazy tego nurtu. Trzeba więc postawić pytanie: czy taka antymetafizyczna konsekwencja neokantowskiego scjentyzmu charakteryzuje całość zjawiska filozoficznohistorycznego, jakim był neokantyzm? Na to pytanie pragnę odpowiedzieć w niniejszej pracy.

Andrzej J. Noras nazywa postneokantystami filozofów takich jak Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Heinz Heimsoeth oraz Richard Höniggswald[6]. Tak rozumiany neokantyzm oznacza charakterystyczną przede wszystkim dla filozofii środkowoeuropejskiej formację filozoficzną, która ukształtowała się zarówno po Kancie, jak i po neokantyzmie. To filozoficznohistoryczne następstwo formacji ma istotne znaczenie dla podejmowanej przez nią problematyki. W centrum zainteresowania postneokantystów znajduje się – podobnie jak w neokantyzmie – filozofia Kanta, lecz jest ona interpretowana inaczej: postneokantyści reinterpretują myśl filozofa z Królewca. Podstawowym motywem dokonywanej przez nich reinterpretacji jest przekonanie o zapoznaniu przez neokantyzm ontologicznej istoty poglądów Kanta. Uważają oni, że neokantyści nie docenili należycie znaczenia problematyki ontologicznej zawartej w myśli autora *Krytyki czystego rozumu*. Postneokantowski dezyderat powrotu do samego Kanta różni się od postulatu neokantystów pod tym względem, że o ile neokantyści chcieli kontynuacji Kantowskiej filozofii poznania, to postneokantyści pragną wyjść od jego metafizyki. Punktem wyjścia dla obu formacji pozostaje więc Kantowski projekt filozofii wraz ze związaną z nim wieloznacznością, która jest niezwykle istotna z punktu widzenia wielu różnych sposobów „czytania Kanta", z jakimi mamy do czynienia. W tym kontekście istotny jest zarówno sposób rozumienia metafizyki przez Kanta, jak i przez epistemologicznie zorientowanych neokantystów, a wreszcie przez postneokantystów.

---

[4] E. Cassirer *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation (1931)* [w:] idem *Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931). Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe* t. 17 Darmstadt 2004 s. 222.

[5] Por. B. Trochimska-Kubacka *Neokantyzm* Wrocław 1997 s. 9.

[6] Por. A. J. Noras *Kant a neokantyzm...* wyd. cyt.; idem *Postneokantyzm wobec Kanta* „Idea – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych" 2004 nr XVI s. 79–88.

2. Problem metafizyki

Filozofia Kanta rodzi się w okresie oświecenia, kiedy jedną z palących kwestii filozoficznych staje się problem możliwości metafizyki[7]. Pytania dotyczące oczywistości, metody czy pewności podstaw metafizyki stają się dyżurnym tematem zarówno profesjonalnych, jak i amatorskich dyskusji filozoficznych. Te pytania inspirują Kanta zafascynowanego sukcesami metody Newtona w naukach przyrodniczych do podjęcia próby konsekwentnego zastosowania Newtonowskich zasad w dziedzinie metafizyki[8]. Kantowskie wyobrażenie o metafizyce kształtuje się przede wszystkim pod wpływem dominującej w Niemczech metafizyki leibniziańsko-wolffiańskiej. Z tej tradycji wynika podział na *metaphysica generalis*, czyli ontologię (naukę o bycie jako takim), oraz na *metaphysica specialis*, zajmującą się poszczególnymi obszarami bytu, takimi jak Bóg, świat i człowiek[9]. Wynika stąd również szkolne rozumienie metafizyki, to znaczy uznanie, że właściwą metafizyką jest metafizyka szczegółowa. Ale istotny wpływ miały na niego krytyczne – w stosunku do filozofii Wolffa – ustalenia Christiana Augusta Crusiusa[10]. Nowych rozwiązań poszukuje Kant także u Gottfrieda Wilhelma Leibniza, Johna Locke'a, Dawida Hume'a, a w okresie bezpośrednio poprzedzającym powstanie *Krytyki czystego rozumu* u Johanna Heinricha Lamberta, z którym filozof z Królewca nawiązuje bezpośrednią współpracę przy projekcie reformy metafizyki[11]. Wyrazem kontekstu problemowego epoki, a jednocześnie drogi, którą zmierzał Kant, jest jego udział w konkursach Królewskiej Akademii Berlińskiej. Istotna jest tutaj jego druga rozprawa konkursowa pod tytułem *Jakie są rzeczywiste postępy, jakie uczyniła metafizyka w Niemczech od czasów Leibniza i Wolffa*, w której dochodzi do wniosku, że reforma metafizyki wymaga krytyki czystego rozumu[12]. Chodzi mu o to, żeby metafizyka po przejściu stadium dogmatycznego i stadium sceptycznego weszła w stadium krytyczne. W tym kontekście należy zapytać: co znaczy krytyczna metafizyka?

---

[7] Por. R. Kuliniak *Spór o oczywistość w naukach metafizycznych. Konkurs Królewskiej Akademii Berlińskiej z 1763 roku* Wrocław 2003 s. 19.

[8] Por. I. Kant *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* [w:] idem *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken* t. I: *Vorkritische Schriften 1747–1777* electronic edition Berlin 1998 s. 215–368.

[9] Por. A. J. Noras, *Kant a neokantyzm…* wyd. cyt. s. 30 i n.

[10] Por. R. Kuliniak *Spór o oczywistość…* wyd. cyt. s. 106.

[11] Por. idem *Wpływ ustaleń systemowych Johanna Heinricha Lamberta na ewolucję projektów metafizycznych Immanuela Kanta w latach 1765–1781* „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2004 nr 4 (52) s. 97–110.

[12] I. Kant *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* [w:] tegoż *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken* t. XX: *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* electronic edition Berlin 1998 s. 253–332.

Według Kanta charakterystyczna dla metafizyki jest apriorycznoś. Jej istotę Kant ujmuje w *Prolegomenach do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* w następujący sposób:

> Przede wszystkim, co się tyczy źródeł poznania metafizycznego, to już w jego pojęciu zawiera się to, że nie mogą one być empiryczne. Zasady tego poznania (a do nich należą nie tylko jego zasadnicze twierdzenia, lecz i zasadnicze pojęcia) nigdy przeto nie mogą być zaczerpnięte z doświadczenia, bo poznanie to ma być nie fizyczne, lecz metafizyczne, tj. leżące poza granicą doświadczenia. […] Jest więc ono poznaniem *a priori*, czyli poznaniem [płynącym] z czystego intelektu i z czystego rozumu[13].

Kant podkreśla zatem aprioryczny charakter sądów metafizyki. Chociaż poznanie metafizyczne nie pochodzi z doświadczenia, dla Kanta nie oznacza to jednak, że nie ma zastosowania w doświadczeniu. Wprost przeciwnie. Oprócz czystych pojęć rozumowych metafizyka ma do czynienia z pojęciami dotyczącymi przyrody, które zawsze znajdują zastosowanie w doświadczeniu:

> Każde pojedyncze doświadczenie jest tylko częścią całego obszaru jego dziedziny. A b s o l u t n a c a ł o ś ć w s z e l k i e g o m o ż l i w e g o d o ś w i a d c z e n i a sama nie jest doświadczeniem, a przecież ona to stanowi konieczne zagadnienie dla rozumu, i to takie, że dla samego tylko przedstawienia sobie tego zagadnienia potrzebne są rozumowi zgoła inne pojęcia niż owe czyste pojęcia intelektu, których użytek jest tylko i m m a n e n t n y, tj. dotyczy doświadczenia w tych granicach, w jakich może ono być dane, gdy tymczasem pojęcia rozumowe dotyczą zupełności, tj. kolektywnej jedności całego możliwego doświadczenia, i przez to wykraczają poza wszelkie dane doświadczenie i stają się t r a n s c e n d e n t n e[14].

Koniecznym warunkiem doświadczenia okazuje się jego odniesienie do całości. Do tego celu nie wystarczą kategorie intelektu, ponieważ mają charakter immanentny, lecz niezbędne okazują się transcendentne względem doświadczenia idee rozumu. To oznacza, że dla zagwarantowania jedności całego możliwego doświadczenia musimy sięgnąć do poznania metafizycznego. Przedmiotem tak rozumianej metafizyki są dla Kanta trzy idee: Boga, wolności i nieśmiertelności[15]. Właściwa metafizyka zostaje zatem sprowadzona do metafizyki szczegółowej.

---

[13] Tenże *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* B. Bornstein (tł.) Warszawa 1993 § 1 s. 19–20.

[14] Tamże § 40 s. 119 i n.

[15] Por. tenże *Krytyka czystego rozumu* R. Ingarden (tł.) Warszawa 1986 (B 395). Kant modyfikuje w tym miejscu ujęcie metafizyki szkolnej, dodając wolność w miejsce świata. Nauka o wolności człowieka zajmuje miejsce kosmologii. Na temat transcendentalizmu por. J. Surzyn *Transcendentalizm Jana Dunsa Szkota i Immanuela Kanta. Próba zestawienia* Bielsko-Biała 2011 s. 93 i n.

Wbrew błędnej opinii neokantyzm „ogólnie w swym całokształcie" nie zrezygnował z metafizyki. Dowodzi tego przede wszystkim kierunek metafizyczny, do którego można zaliczyć takich filozofów, jak Otto Liebmann, Friedrich Paulsen, Johannes Volkelt czy też Erich Adickes, Traugott Konstantin Österreich i Max Wundt[16]. Harald Schwaetzer uważa, że różnych reprezentantów tego neokantowskiego nurtu charakteryzują następujące cechy:

> 1. Reprezentanci neokantyzmu metafizycznego – urodzeni w większości między 1840 a 1850 rokiem – należą do wczesnego neokantyzmu. 2. Są zbliżeni do neokantyzmu południowoniemieckiego, a także, częściowo, do późnego idealizmu. 3. Łączą oni […] teorię poznania i metafizykę. 4. Przy czym akcentują połączenie roli podmiotu w teorii poznania z pytaniem o indywidualność w metafizyce. 5. W celu przezwyciężenia filozoficznych aporii sięgają do sztuki i estetyki[17].

Można tym samym powiedzieć, że metafizyczny nurt neokantyzmu wyróżnia przede wszystkim uznanie możliwości metafizyki jako empiryczno-hipotetycznego poznania rzeczy samych w sobie. Tym samym, jeżeli podział na fenomeny i noumeny stanowi, jak uważa Heidegger[18], przedmiot *metaphysica generalis*, to wymienieni neokantyści podejmują właśnie rozważania nad jej zagadnieniem.

Pozytywne stanowisko wobec kwestii możliwości metafizyki zajmuje prekursor neokantyzmu Otto Liebmann. Wyraził je w 1884 roku w pracy pod tytułem *Die Klimax der Theorieen*[19], w której na podstawie kryterium rodzaju pryncypiów wyróżnia trzy stopnie teorii: pierwszy – empiryczny, drugi – nieempiryczny i trzeci – metafizyczny. Właśnie system metafizyczny okazuje się tytułowym „zwieńczeniem teorii", które – docierając do tego, co ponadempiryczne – przekracza wszystkie ograniczenia fenomenalizmu. Liebmann określa metafizykę w następujący sposób: „Metafizyczna jest spekulacja, teoria bądź także pojedyncze twierdzenie, które może się wznieść ponad wszystko to, co względne, a więc wierzy w możliwość duchowego uchwycenia czegoś absolutnie realnego"[20]. Tak rozumiana metafizyka

[16] Por. A. J. Noras *Historia neokantyzmu* Katowice 2012. Problematyczna pozostaje postać Maksa Wundta, którego Janina Kiersnowska-Suchorzewska zalicza do metafizycznego nurtu neokantyzmu, ale pod względem biografii należy on do pokolenia postneokantystów (Heidegger, Hartmann, Jaspers, Heimsoeth). Problem z klasyfikacją Wundta dowodzi, że rozróżnienie między neokantyzmem metafizycznym a postneokantyzmem jest płynne, co potwierdza pogląd przedstawiony w niniejszej pracy, że postneokantyzm nie mógł być powrotem do metafizyki, gdyż nie wszyscy neokantyści od niej odeszli.

[17] H. Schwaetzer *Subjektivistischer Transsubjektivismus* [w:] J. Volkelt *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie* H. Schwaetzer (red.), Hildesheim 2002 s. IX–X.

[18] Por. M. Heidegger *Kant a problem metafizyki* wyd. cyt. s. 137.

[19] Por. O. Liebmann *Die Klimax der Theorien: eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre* Straßburg 1884 s. 13 i n.

[20] Tamże, s. 38 [za:] A. J. Noras *Historia neokantyzmu* wyd. cyt. s. 267–268.

oznacza transcendentną wobec wszelkiego doświadczenia refleksję, która dostarcza absolutne pryncypia wyjaśnienia świata. Można powiedzieć, że tak rozumiana refleksja metafizyczna odpowiada pojęciu *metaphysica generalis.*

Metafizyczne nastawienie przejawia się w omawianym nurcie neokantyzmu przede wszystkim jednak w interpretacji filozofii Kanta. Dobrym przykładem jest Friedrich Paulsen, który na pytanie o obecność metafizyki w myśli Kanta stwierdza wprost:

> Bez wątpienia tak i to w dwojakim znaczeniu: 1. jako poznanie *a priori* świata zjawiskowego w jego formie; 2. jako system odnoszących się do *mundus intelligibilis* „koniecznych myśli"; 3. natomiast nie istnieje metafizyka w znaczeniu „naukowego poznania" *mundus intelligibilis*[21].

Według Paulsena Kant nie chciał usunąć samej metafizyki, lecz jedynie jej fałszywą postać. Jak podaje Kiersnowska-Suchorzewska, Paulsen „całkiem apodyktycznie stwierdza, iż Kant, w żadnym razie, nie może być uważany za burzyciela metafizyki, lecz na odwrót, że celem Kanta, tak w okresie przedkrytycznym, jak i krytycznym, była właśnie metafizyka, której chciał dać teoretyczno-poznawczą, nienaruszalną podwalinę w postaci Kr.[ytyki] Cz.[ystego] Roz.[umu] – i że dla niego physicum miało być miejscem wzlotu do trans physicum – jako królestwa Celów"[22]. Dlatego można powiedzieć, że interpretacja Paulsena odpowiada wykładni Heideggera z tą różnicą, że to, co pierwszy nazywa teoriopoznawczą podwaliną, drugi określa mianem poznania ontologicznego.

Odniesienie do Kanta jako metafizyka wiąże się z dopuszczeniem przez neokantystów możliwości metafizyki oraz uprawianiem metafizyki w ramach filozofii. Tak dzieje się w myśli Paulsena, który uznaje możliwość i konieczność monistycznej metafizyki idealistycznej[23]. Tak rozumiana metafizyka ma charakter panpsychiczny i zakłada uniwersalny paralelizm dwóch stron rzeczywistości: zewnętrznej strony cielesnej oraz wewnętrznej duchowej. W ramach metafizyki Paulsen rozróżnia trzy kwestie: ontologiczną, kosmologiczną i teologiczną. Problem ontologiczny ujmuje jako pytanie: „Na czym polega natura rzeczywistości jako taka?"[24] To pytanie można inaczej sformułować w postaci pytania o byt jako byt. Można również powiedzieć, że wbrew rozróżnieniu zaproponowanemu przez Baertschiego[25] Paul-

[21] F. Paulsen *Kant und die Metaphysik. Ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen* „Kant-Studien" 1903 nr 8 s. 112.

[22] J. Kiersnowska-Suchorzewska *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów* „Przegląd Filozoficzny" 1937 nr IV (40) s. 389.

[23] Por. F. Paulsen *Einleitung in die Philosophie* Berlin 1893 wyd. II s. III i n.

[24] Tamże, s. 48.

[25] Por. Ch. Baertschi *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre* Zürich 2004 s. 12. Christian Baertschi dzieli wszystkie metafizyczne *sensu largo* interpretacje filozofii Kanta na interpretacje ontologiczne i interpretacje metafizyczne *sensu stricto.* Por. A. Pietras *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii* Kraków 2012 s. 79 i n.

sen również odróżnia przedmiot *metaphysica generalis* (pierwsza kwestia metafizyczna) od kwestii należących do *metaphysica specialis* (druga i trzecia kwestia) i traktuje jako odrębny i podstawowy obiekt badań.

Przykładem podejmowanych przez neokantystów rozważań metafizycznych jest myśl Volkelta. Swoje stanowisko dotyczące możliwości metafizyki wyraził on w mowie inauguracyjnej z 23 października 1883 roku wygłoszonej w Bazylei[26]. Volkelt nawiązuje w niej wprost do pytania, które Kant postawił na czele swej krytyki rozumu: Czy metafizyka jest właściwie możliwa?

> Odpowiedź, którą Kant ustalił, brzmi jak wiadomo dla metafizyki niezbyt pocieszająco. Wprawdzie uznaje on potrzebę metafizyki za niemożliwą do wykorzenienia, ale samo jej naukowe zaspokojenie zwalcza jako polegające na pozorze i złudzeniu. Z mocą swego ducha i prawdziwą żądzą zniszczenia podkopuje naukowy gmach metafizyki aż do popadnięcia na naszych oczach w kuglarstwo rozumu. Jednak pozwolił on później wypłynąć na podstawie postulatów moralnych pewnemu rodzajowi metafizyki i to nawet o całkiem pozytywnej naturze[27].

Można zatem powiedzieć, że według Volkelta odpowiedź Kanta na pytanie o możliwość metafizyki jest paradoksalna – jednocześnie negatywna i pozytywna. Z jednej strony autor *Krytyki czystego rozumu* zanegował możliwość naukowego uprawiania metafizyki w starym stylu, z drugiej strony jednak stworzył podstawy „nowej, moralnie ugruntowanej metafizyki", która ma spełnić oczekiwania stawiane przed jej starszą postacią. Można zatem powiedzieć, że w ujęciu Volkelta Kant dokonał reformy metafizyki, to znaczy zmienił sposób jej rozumienia i uprawiania, co wcale nie oznacza radykalnego i jakościowego zerwania ze starą metafizyką.

Aby udzielić odpowiedzi na pytanie o możliwość metafizyki, należy wyjść od jej pojęcia. Wedle Volkelta „metafizyka próbuje wskazać i zrozumieć świat doświadczenia według jego najogólniejszych i ostatecznych pryncypiów"[28]. Przedmiotem badań metafizycznych jest zatem „istota zjawisk", jak pisze w wydanej w 1886 roku pracy *Erfahrung und Denken*: „w najszerszym sensie przez metafizykę rozumie się naukę, której przedmiotem pytania oraz badań jest istota rzeczywistości"[29]. Należy ją wiązać nie tylko z głębokimi sprawami skończoności i absolutu, rozważaniami o tym, co niepoznawalne, tajemnicze, niedostępne zmysłom i doświadczeniu, lecz ze wszystkimi przedmiotami badanymi przez nauki przyrodnicze i psychologię. Metafizyka bada istotę takich pojęć, jak czas i przestrzeń, a także materia, siła i ruch, ponadto jest przedmiotem jej zainteresowania substancja, przy-

[26] J. Volkelt *Über die Möglichkeit der Metaphysik. Antrittsrede gehalten zu Basel am 23. Oktober 1883* Hamburg 1884.

[27] Tenże, s. 3–4.

[28] Tenże, s. 4.

[29] J. Volkelt *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie* Hildesheim 2002 s. 433; por. także A. J. Noras *Historia neokantyzmu* wyd. cyt. s. 270.

czynowość i prawo natury, jak też świadomość i nieświadomość. Nie są to przedmioty *metaphysica specialis*, można zatem powiedzieć, że tak rozumiana metafizyka odpowiada pojęciu *metaphysica generalis.*

W tym kontekście istotne jest stanowisko Volkelta wobec Kantowskiego pojęcia rzeczy samej w sobie, stanowiącego podstawę zjawisk. W jego ujęciu Kant nie wątpi w istnienie rzeczy samej w sobie i uznaje jej wyraźnie wypowiedziane lub milcząco dorozumiane założenie za oczywiste[30]. Choć uznaje, że pojęcie rzeczy samej w sobie jest problematyczne, to jednak akceptuje jej założenie i traktuje ją jako podstawę zjawisk.

Istotny jest związek metafizyki z teorią poznania. Możliwość metafizyki ściśle wiąże się z uznaniem transsubiektywnego minimum, gdyż podstawę jej możliwości wyznaczają rezultaty teorii poznania[31]. Metafizyka jest bowiem możliwa, gdy da się wniknąć w to, co pozapodmiotowe, czyli transsubiektywne. Jak dalece jest możliwe takie wniknięcie, tak daleko sięga metafizyka. W teoriopoznawczym ujęciu możliwości metafizyki Volkelt okazuje się zatem być o wiele bardziej neokantowski, niż mu się wydaje.

Volkelt argumentuje, że metafizyka jako teoria najogólniejszych i ostatecznych pryncypiów rzeczywistości jest najważniejszą dla człowieka dziedziną wiedzy. Mogłaby przekonywająco wykazywać możliwe do zrozumienia podstawy świata zjawiskowego[32]. W przeciwieństwie do metafizyki inne dziedziny wiedzy, takie jak matematyka, nauki przyrodnicze czy historia, skupiają się jedynie na powierzchownej zewnętrzności, która jest podzielona na mniejsze części. Dopiero dzięki metafizyce natomiast możemy dysponować holistycznym, pierwotnie i samoistnie zakorzenionym w świecie ducha spojrzeniem na rzeczywistość.

Problem w tym, że jeżeli metafizyka nie ma statusu nauki, która tak jak matematyka przeprowadza ścisłe dowody, traci tym samym znaczenie ludzkiej woli i dążenia. Gdyby metafizyka odnosiła się do prawdopodobieństwa i miała status lepiej lub gorzej udowodnionej hipotezy, to pozostawałaby ważna dla ludzkiego życia, chociaż w odniesieniu do niego brakowałoby jej jednomyślności. To znaczy, że ze względu na to, iż twierdzenia metafizyki byłyby jedynie prawdopodobne, czyli nie całkiem pewne, nie tak łatwo można by je przeciwstawić przeciwnym dążeniom wynikającym z charakteru i temperamentu jednostki, gdyż nie można żyć samymi hipotezami. Metafizyczne hipotezy musiałyby wtedy zostać przekształcone na drodze subiektywnej w osobiste, subiektywnie pewne przekonania jednostki.

Volkelt bierze także pod uwagę możliwość, że kwestie metafizyczne wcale nie są możliwe do rozwiązania i nie mogę stać się przedmiotem badań empirycznych[33]. Taki wniosek prowadziłby do rezygnacji z wszelkiej metafizyki. Konsekwencją

[30] Por. J. Volkelt *Immanuel Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie* Leipzig 1879 s. 93.

[31] Zob. tamże, s. 200.

[32] Por. J. Volkelt *Über die Möglichkeit der Metaphysik…* wyd. cyt. s. 5.

[33] Por. tamże, s. 7.

tego rodzaju metafizycznego sceptycyzmu byłaby konieczność uzyskiwania pewności na drodze religijnej, gdyż wtedy odpowiedź na pytania o życie i świat można by osiągnąć jedynie na drodze uczucia, wiary czy przeczuć. Następstwo byłoby również takie, że postawa antymetafizyczna musiałaby charakteryzować także życie wewnętrzne człowieka religijnego. W tym kontekście Volkelt stwierdza jednak, że „metafizycznie niewierzący nie byłby w stanie wypełnić swej religijnej pustki przez religijną pewność”[34]. Prowadziłoby to zatem nie tylko do niewiary filozoficznej, lecz przede wszystkim do ateizmu. Gdyby religia nie wypełniała luki po rezygnacji z metafizyki, to przy konsekwentnym myśleniu musiałoby dojść również do porzucenia zasad moralnych. A to oznacza, że kwestia możliwości metafizyki ma znaczenie nie tylko naukowe, lecz przede wszystkim moralne. Jak lapidarnie ujmuje to Volkelt: „w jej rozwiązaniu bierze udział nie tylko głowa, lecz również serce”[35]. Tak problemy teoretyczne okazują się mieć doniosłe konsekwencje dla praktyki.

Volkelt rozpatruje również problem możliwości metafizyki z punktu widzenia historii. Uważa, że zasadnicza dyskusja w filozofii współczesnej nie dotyczy ani spirytualizmu i materializmu, ani teizmu, panteizmu i ateizmu, ani nawet dualizmu i monizmu, lecz pytania, czy w ogóle da się przeprowadzić rozważania nad najogólniejszymi i ostatecznymi pytaniami o byt (*Daseinsfragen*). Podstawowy spór filozoficzny nie dotyczy możliwości materializmu czy spirytualizmu jako takich, lecz właśnie istnienia filozofii pozbawionej metafizyki. Volkelt dostrzega w swoich czasach przedstawicieli wszystkich trzech możliwych sposobów rozwiązania problemu możliwości metafizyki i odnosi się do nich.

Pierwszy sposób uprawniania metafizyki wiąże się ze spekulatywną metafizyką w dawnym stylu[36]. Tę dogmatyczną metafizykę cechuje naiwna wiara, że jej postępowanie charakteryzuje taka sama moc dowodowa jak w matematyce. Od tego rodzaju metafizyki chcą odciąć się neokantyści i pozytywiści. Volkelt w pierwszej kolejności przedstawia pozytywistyczną krytykę tak rozumianej metafizyki. Pozytywiści nawiązują w swej krytyce metafizyki do filozofii Davida Hume’a, Augusta Comte’a i Johna Stuarta Milla. Jak pisze:

> pozytywiści obawiają się utknięcia w bezpodstawności, gdy tak zwane doświadczenie nie będzie odczuwane bezpośrednio pod ich nogami; wszelkie interpretowanie i pojmowanie doświadczenia uważają za samooszukiwanie lub lekkomyślność[37].

[34] Tamże. Por. także J. Volkelt *Die Gefühlsgewissheit. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung* München 1922 s. 77 i n. Polski przekład fragmentów: tenże *Pewność uczuciowa. Wybór tekstów* B. Markiewicz (tł.) Warszawa 1983.

[35] Tenże *Über die Möglichkeit der Metaphysik…* wyd. cyt. s. 8.

[36] Por. tamże, s. 10.

[37] Tamże, s. 10–11.

Jedyne zadanie, jakie w ujęciu pozytywistycznym ma filozofia, polega na „wiernym oddaniu tego, co zawiera doświadczenie". Poznanie polega bowiem na odbiciu otaczającej nas rzeczywistości. U podstaw antymetafizycznej pozytywistycznej teorii poznania znajduje się zatem teoria odbicia.

Metafizykę dogmatyczną odrzucają również neokantyści. Zdaniem Volkelta różnią się oni od pozytywistów pod tym względem, że zakładają istnienie „wielkiego nieznanego [*ein grosses Unbekanntes*], które panuje poza lub ponad światem doświadczanym"[38]. Niemniej jednak świat spostrzegany pozostaje w tym ujęciu jedyną możliwą do poznania rzeczywistością.

Pomiędzy skrajnością dogmatycznej metafizyki i antymetafizycznego pozytywizmu można jednak znaleźć stanowisko pośrednie. Takie stanowisko zajmują metafizycy, którzy uważają, że „uprawiają swoją naukę na podstawie czy też w sensie krytycznej teorii poznania"[39]. Zdaniem Volkelta, choć nie można ich nazwać wprost kantystami, to jednak ich podejście do problemu pozostaje pod widocznym wpływem autora *Krytyki czystego rozumu*. „Tutaj stawia się metafizyce zadanie, by najpierw sformułować problemy ściśle i możliwie w nawiązaniu do posiadanego poznania, a dopiero wtedy rozgraniczyć między sobą ich rozmaite możliwości rozwiązań i rozważyć pod względem empiryczno-logicznym argumenty przemawiające za i przeciw każdemu z nich"[40]. Tak rozumiana metafizyka nie zawiera zatem wiedzy absolutnej, gdyż w swym postępowaniu opiera się na elementach, które mają charakter subiektywny i niepewny. Tego rodzaju krytyczna, podchodząca ostrożnie i hipotetycznie metafizyka opiera się na ograniczonym, zawodnym i niepewnym „opracowującym doświadczenie myśleniu". Volkelt wymienia wśród tak rozumianych metafizyków środka myślicieli takich jak: Christoph Sigwart, Otto Liebmann, Max Wundt, a także Rudolph Hermann Lotze czy Eduard von Hartmann. Ich obecność w ówczesnej filozofii dowodzi jego zdaniem, że pytanie o możliwość metafizyki nie straciło na ważności.

Volkelt odrzuca pierwszy, dogmatyczny rodzaj metafizyki[41]. Uzasadnia to tym, że nie można rozwiązać problemu metafizyki w jeden całkowicie pozbawiony mętności i sprzeczności sposób. Ujmuje to następująco: „Dlatego niemożliwa jest metafizyka, która wyczerpuje swój przedmiot aż do absolutnej jasności i aż do ostatecznej głębi wprawiających ją w ruch przyczyn oraz wewnętrznego procesu stawania się"[42]. Wszelka metafizyka może bowiem zaproponować jedynie większe lub mniejsze prawdopodobieństwo. Obietnica pewności byłaby obietnicą na wyrost, gdyż metafizyk w swych badaniach nie może dojść do istoty rzeczy i musi mieć świadomość względności swojego poznania.

---

[38] Tamże, s. 11. W tym kontekście można postawić pytanie, czy filozofia Volkelta spełnia to kryterium i tym samym należy do neokantyzmu?

[39] Tamże, s. 11.

[40] Tamże.

[41] Tamże, s. 12.

[42] Tamże.

Metafizyk musi przyznać, że jego rozwiązanie zagadki świata jest jedynie symboliczne i analogiczne. Tym samym metafizycy powinni przyznać, że wyniki ich badań nie muszą skłaniać każdego normalnie myślącego człowieka do aprobaty. Volkelt uważa, że

> przede wszystkim metafizyk musi sobie wyjaśnić, że myślenie indywidualne, gdy tylko chodzi o głębsze pytania o pryncypia, nigdy i nigdzie nie wyrazi absolutnej konieczności myślenia ani idealnej i wiecznej logiki, a konieczność myślenia, jaka panuje w ludzkiej głowie, jest zawsze tylko względnie uprawniona i względnie słuszna, tak że się w różnych głowach urzeczywistnia raz jedna, raz druga strona absolutnej i idealnej konieczności myślenia[43].

To oznacza, że hipotetyczne rozważania, które są przekonywające dla jednego, mogą nie być przekonywające dla innego.

Volkelt stoi na stanowisku realistycznym − każdy może być pewien tego, iż przy logicznym rozważaniu bytu ma do czynienia z samą rzeczywistością:

> Gdy ktoś na serio dyskutuje materialistyczną lub jakąś inną idealistyczną hipotezę, to ma przy tym […] pewność, iż nie działa na oślep i bezpodstawnie, lecz że w swej obronie trafia w rzecz, mówi coś dotyczącego rzeczywistości. Ta pewność powszechnie wiąże się nieodparcie z logiczną lub myślowo konieczną metodą również w dziedzinie metafizycznej[44].

Istnieje zatem wynikająca z myślowej konieczności logiczna pewność, która dostarcza podstaw również metafizyce.

Mimo tej pewności – jak zauważa Volkelt – metafizycy niejednokrotnie dochodzili do rozbieżnych wyników, chociaż rozumowali zgodnie z wymogiem logicznej i rzeczowej konieczności[45]. Może to oznaczać, że któryś z tych metafizyków jako jedyny wziął pod uwagę właściwą myślową konieczność, natomiast pozostali popełnili błąd. Jeżeli tak jest, to pojawia się pytanie, którzy z nich są myślicielami jasnymi, poprawnymi i rzeczowymi, a którzy popadli w niejasność, błędne i dowolne myślenie. Każdy jest bowiem subiektywnie przekonany do własnych racji.

Być może przyczyną takiego stanu jest samo pojęcie myślowej konieczności, która musi w kontekście bytu być rozumiana wielorako, to znaczy nie jako jedna myślowa konieczność, lecz jako „wiele relatywnie uprawnionych myślowych konieczności”[46]. Wtedy można powiedzieć, że różni metafizycy widzą prawdę z różnych stron: „zbliżają się do niej w różnym stopniu i przytaczają z niej raz jedno,

[43] Tamże, s. 13.
[44] Tamże, s. 34.
[45] Por. tamże, s. 34–35.
[46] Tamże, s. 35.

a raz drugie, raz więcej, a raz mniej, raz powiązane, a raz izolowane momenty"[47]. Tym samym prawda jako całość pozostaje nieznana, a każdy metafizyk może ją poznać tylko z określonej perspektywy, osiągnąć tylko jej część. Prawa absolutne pozostają zatem tajemnicą. Tym samym absolutna myślowa konieczność stanowi jedynie postulat, który *implicite* rządzi poszczególnymi myślowymi koniecznościami. Stanowi ona pewien rodzaj wewnętrznego prawa, które panuje nad indywidualnymi i subiektywnymi myślowymi koniecznościami. Dzięki temu umożliwia postępujące zbliżanie się do całej prawdy, która jednak nigdy nie może zostać osiągnięta w pełni.

Metafizyki nie zalicza się do nauk ścisłych, gdyż jej twierdzenia nie są tak jasne, że wywierałyby na normalny umysł absolutną presję, lecz charakteryzują się przeważnie niejasnością, sprzecznością i brakiem pojęcia. Inaczej będzie, gdy rozszerzymy pojęcie ścisłości. Wtedy obejmie ono swym zakresem również „możliwie czyste dystynkcje pojęciowe, logicznie ostrożne i stopniowe postępowanie, rozważne rozważanie wszystkich trudności"[48]. Wraz z takim rozszerzonym rozumieniem ścisłości metafizyka stanie się także nauką krytyczną. Tego rodzaju krytyczna metafizyka zostaje przeciwstawiona metafizyce dogmatycznej, która bez ograniczeń chce zastąpić niesprawdzalną wiarę w zdolność ludzkiego myślenia do zgłębiania istoty rzeczy. Volkelt uważa jednak, że szczególnie w metafizyce należy brać pod uwagę ograniczenia wynikające z poznania empirycznego. To oznacza, że wszelkie badania metafizyczne muszą być potwierdzane w kontekście zdolności do doświadczenia i myślenia, czyli przez warunki i ograniczenia empiryczno-logicznej metody. Temu celowi ma służyć teoria poznania, którą metafizyka zakłada i bez której przyjmując przedwczesne wnioski, popadłaby w łatwowierność i impertynencję.

Rezultaty podejmowanych przez metafizykę rozważań nad podstawami mają charakter rozstrzygnięć względnych i przybliżonych. Dlatego nie można jej pod tym względem nazwać nauką ścisłą. Volkelt uważa, że „polega ona jednak na ostrożnym, klaryfikującym zastosowaniu logiki do faktów doświadczenia i zakłada rozważny sprawdzian uprawnień i zdolności dowodowej poznania i dlatego może w tym sensie rościć prawo do waloru ścisłości i nadzwyczajnej krytyczności"[49]. Dlatego taka metafizyka krytyczna, w przeciwieństwie do metafizyki dogmatycznej, może być uznawana za naukę ścisłą. Zdaniem Volkelta, różnica między metafizyką dogmatyczną a metafizyką krytyczną nie wynika z natury ludzkiego poznania, lecz polega na różnicy w wyniku metafizycznych dążeń.

Historia metafizyki pełna jest wykluczających się stanowisk. Mimo to ciągle znajdują się myśliciele, zarówno naturalistyczni materialiści, jak i idealiści, którzy zapewne w dobrej wierze przedstawiają założenia dogmatycznej metafizyki. Volkelt zauważa, że dotyczy to w szczególności darwinizmu, który w sposób niezmą-

[47] Tamże.
[48] Tamże, s. 13–14.
[49] Tamże, s. 15.

cony teorią poznania podnosi pretensję do podania wystarczającego pryncypium wyjaśnienia świata. Tym pryncypium miałby być mechanizm adaptacji i dziedziczności. Volkelt kieruje pod adresem teorii ewolucji pytanie o epistemologiczne podstawy: czy posiada ona oparcie w doświadczeniu?

Ale porzucenie metafizyki w starym stylu nie oznacza kwestionowania wszelkiej metafizyki. Takie podejście byłoby bezowocnym sceptycyzmem, który również grzeszy niemożliwą do utrzymania jednostronnością. Właściwa droga biegnie pośrodku − między dogmatyczną Scyllą i sceptyczną Charybdą. Ta droga ma charakter krytyczny, względny i hipotetyczny. Volkelt chce pokazać, że pozytywiści i neokantyści, którzy sprowadzają poznanie do doświadczenia, nie doceniają przy tym własnego myślenia. Volkelt uważa, że Kant i Hume wnieśli do filozoficznego myślenia „bojaźliwość i małoduszność", które jednak na dłuższą metę są niemożliwe do utrzymania. Właśnie tym zastrzeżeniem wobec filozofii neokantowskiej Volkelt antycypuje nową ontologię.

Brak możliwości metafizyki dogmatycznej nie oznacza dla Volkelta niemożliwości uprawiania wszelkiej metafizyki zgodnie z naukowymi standardami. Takie stanowisko jest zbyt radykalne, gdyż pomija fakt, iż nauka jest obecna wszędzie tam, gdzie możliwe są logiczne i empiryczne badania. Volkelt stwierdza, że „decydującą cechą naukowości jest logiczne opracowanie doświadczenia i ta cecha dotyczy tak samo metafizyki, jak wszystkich pozostałych nauk"[50]. Żadna nauka nie zaspokaja bowiem całkowicie ciekawości poznawczej i wcale nie musi tego czynić. Nauce wystarczy bowiem skromny, acz pewny wynik poznawczy. Narzuca się w tym kontekście pytanie: Jaki sens ma praca, która dostarcza jedynie względne i ledwo widoczne rozstrzygnięcia?

Volkelt stawia pytanie, na czym polega postęp w metafizyce. Nie polega on na dostarczaniu coraz większej ilości prawd. Dla rozwoju metafizyki istotna jest wielość myślowych konieczności. Nie oznacza ona jednak dowolnych zmian w poglądach. Volkelt uważa, że

> metafizyczne myślenie dokonuje coraz głębszego i coraz bardziej wszechstronnego postępu dopiero przez to, że zostaje ono wypracowane przez różnych osobników w różnych czasach w radykalnie i pryncypialnie różny sposób; właśnie dzięki tym nigdy niekończącym się walkom i przeciwieństwom napędza ono coraz bardziej wyczerpujące i bogatsze dokonania z siebie i zachowuje coraz bardziej wielostronne i coraz bardziej dostosowane stanowisko wobec rzeczywistości[51].

Postęp metafizyki nie polega zatem na formułowaniu nowych i odkrywczych prawd, lecz na uczynieniu ich jak najbardziej wielostronnymi i odpowiadającymi rzeczywistości. W metafizyce chodzi zatem o wszechstronne rozważenie przyjętych prawd

[50] Tamże, s. 17.
[51] Tamże, s. 18.

i nadanie im takiego kształtu, który w zgodzie z rzeczywistością będzie łączył odmienne stanowiska. Dla Volkelta tylko wtedy, gdy odrzuci się absolutny sceptycyzm i w ogóle jakąkolwiek jednostronność, dzieje metafizyki będą mogły być rozumiane jako organiczny postęp.

W taki właśnie sposób postęp metafizyki prowadzi do ciągłego wzbogacania, wyostrzania i pogłębienia myślenia[52]. Nie jest on dokonany raz na zawsze, lecz wielorako przekształca punkty widzenia pod względem jakości oraz znaczenia. Volkelt stwierdza:

> kto zatem chce wykryć postępy metafizyki, musi zwrócić swą uwagę na ścisłą ciągłość w niepowstrzymanej zmianie metafizycznych punktów widzenia; jeżeli jego wzrok nie jest zbytnio osłabiony przez sceptycyzm, to ujrzy on w tej ciągłości bez większego trudu postępujące zbliżanie się do prawdy, choć owo zbliżanie się może pozostawać ciągle odległe od celu[53].

Zmienne i niekiedy burzliwe dzieje metafizyki pokazują zatem ustawiczne dążenie do prawdy i na tym właśnie polega jej postęp. Sceptycyzm wobec metafizyki wynika z krótkowzroczności, która pozostawia sceptyka ślepym na głęboką perspektywę historyczną.

Według Volkelta takie przekonanie o teleologiczności rozwoju metafizyki jest możliwe pod dwoma warunkami[54]. Pierwszym jest okazanie minimum zaufania, które w istocie polega na unikaniu jednostronności w ocenach. Po drugie, należy koniecznie wziąć pod uwagę wewnętrzną dynamikę pojęć, to znaczy, że mają one w różnych systemach tendencję do rozszerzania albo do zawężania, w różnych postaciach mogą się komplikować lub upraszczać, a mimo to będą wykazywać wewnętrzne pokrewieństwo z innymi pojęciami. Dopiero uwzględnienie tych uwarunkowań umożliwia ujęcie rozwoju metafizyki w wielorakiej perspektywie prawd względnych, a także dokonanie istotnego kroku w stronę prawdy. Takie ujęcie prowadzi do tego, że historycznie dane systemy metafizyczne nie będą oceniane jako fałszywe, lecz co najwyżej jako jednostronne. Oznacza to również, że w dziejach metafizyki istniało wiele relatywnych myślowych konieczności i dlatego nigdy nie mogą one zostać uznane za absolutne.

Widać to – zdaniem Volkelta – szczególnie w filozofii Hegla, od którego pochodzi przekonanie o wewnętrznym, stopniowym rozwoju myślenia metafizycznego dokonującym się w dziejach przez pokonywanie jednostronności[55]. Postęp metafizyki następuje przez to, że absolutna prawda toruje sobie drogę poprzez indywidualne i niedoskonałe elementy subiektywnego myślenia. Hegel był przy tym

[52] Tamże.
[53] Tamże, s. 19.
[54] Por. tamże, s. 35 i n.
[55] Por. tamże, s. 36 i n.

przekonany, że jego system osiągnął absolutną myślową konieczność i stanowi zwieńczenie dziejów, z czym nie zgadza się Volkelt, gdyż uznaje on koniec dziejów za niemożliwy do osiągnięcia ideał. Można zatem powiedzieć, że Volkelt przyjmuje zasadniczo Heglowską filozofię dziejów, lecz nie uznaje, iż koniec filozofii jest możliwy. Tym samym można powiedzieć, że w stosunku do heglizmu Volkelt zajmuje stanowisko neokantowskie.

Volkelt przeciwstawia się stawianiu sprawy możliwości metafizyki na ostrzu noża w formie fałszywych alternatyw typu: albo nauka ścisła, albo żadna; albo postęp, albo jego brak[56]. Takie ujęcie sprawy wynika z arogancji i przesady, która nie zadaje sobie trudu wielostronnego spojrzenia na problem metafizyki. Takie stanowisko świadczy o niedojrzałości. Dlatego Volkelt stara się wykazać, że pośrodku istnieje ostrożna i krytyczna – aczkolwiek skomplikowana – droga między ekstremami, na której również można mówić o nauce i o naukowym postępie. Pytanie jednak, czy kwestie metafizyczne poddają się takiej logicznej metodzie? Czy da się je badać krytycznie i hipotetycznie? Istnieją bowiem przeciwnicy takiego podejścia, którzy uważają, że doprowadzi ono do płytkich i pozbawionych dalszych perspektyw sprzeczności. Aby odeprzeć zarzut przeciwników krytycznego uprawiania metafizyki, Volkelt uważa, że należy podjąć próbę empirycznego i logicznego rozważenia konkretnych problemów metafizycznych[57].

Zwykle metafizykę rozumie się jako tę dziedzinę wiedzy, która przekracza doświadczenie i prowadzi głębiej w sferę tego, co niemożliwe do doświadczenia. Volkelt uważa jednak, iż „da się z oczywistością wykazać, że nauki empiryczne, również w najbardziej ścisłych i najbardziej uznanych twierdzeniach, przekraczają krok za krokiem doświadczenie i domyślają się poza doświadczeniem całego mnóstwa absolutnie niedoświadczalnych czynników”[58].

Nieempiryczne składniki doświadczenia zawiera każdy, nawet najprostszy akt myślenia i wydawany przez nas sąd. Dzieje się tak, ponieważ nasze codzienne doświadczenie stanowi połączenie elementów empirycznych z nieempirycznymi, to znaczy takimi, które w sposób niedowolny są przez nas dorozumiane. Do elementów empirycznych należą rozmaitego rodzaju wrażenia i spostrzeżenia, a także przedstawienia pochodzące z pamięci i będące wytworami fantazji, ponadto uczucia i zamiary[59]. Volkelt zalicza do nich również pojęcia i myśli, które jednak nie wydają się być empirycznymi składnikami doświadczenia. Natomiast spoza doświadczenia – według Volkelta – pochodzi nasze przeświadczenie o istnieniu innych świadomych podmiotów czy wreszcie o istnieniu świata zewnętrznego. Ponadto nie posiadamy wiedzy opartej na doświadczeniu na temat relacji między świadomymi podmiotami w świecie zewnętrznym, między nimi a innymi przedmiotami czy też między światem zewnętrznym a własnymi procesami świadomości. Jedynie na

[56] Por. tamże, s. 19.
[57] Por. tamże, s. 20–21.
[58] Tamże, s. 21. Por. tenże *Erfahrung und Denken…* wyd. cyt. s. 294 i n.
[59] Por. tenże *Über die Möglichkeit der Metaphysik…* wyd. cyt. s. 22.

podstawie naszych własnych przypuszczeń, w sposób niedowolny i najczęściej nieświadomy zakładamy istnienie innych podmiotów, zwierząt, roślin czy rzeczy nieożywionych. Volkelt przyjmuje zatem, podobnie jak Kant, że na doświadczenie składają się nie tylko czynniki empiryczne, lecz istotną rolę odgrywają przyjmowane z góry założenia aprioryczne. Doświadczenie, na którym opiera się nasze myślenie, odwołuje się zarówno do empirii, jak i do rozumu.

Volkelt używa dosadnego określenia − pisze wręcz o „nędzy doświadczenia". Doświadczenie nigdy i nigdzie nie dostarcza bowiem podstaw do przekonania o zachodzeniu związku przyczynowego, prawidłowości (*Gesetzmässigkeit*), ciągłości, związku, porządku, jedności czy regularności, gdyż „moje rzeczywiste procesy świadomości są tym jedynym, czego doświadczam"[60]. To znaczy, że nie doświadczam zależności jako takiej, ponieważ w świadomości mam daną jedynie koegzystencję lub następstwo. Ani jedno, ani drugie nie znajduje podstawy w doświadczeniu, gdyż doświadczamy w sposób nieciągły wrażeń, spostrzeżeń czy wspomnień. Wedle Volkelta „świadome procesy – potraktowane tylko jako świadome – przedstawiają ustawiczną zmianę zachodzącą między absolutnym brakiem a absolutnie nowym pojawieniem się, czyli między nicością a stworzeniem"[61]. Można zatem powiedzieć, że sam proces świadomości ma zasadniczo twórczy i kreatywny charakter. Należy postawić pytanie, czy to oznacza, że owe procesy mogą być dowolnie przez nas kształtowane.

W celu dotarcia do samej świadomości Volkelt postuluje coś na kształt redukcji, czyli odseparowania wszystkiego tego, co w rzeczywistości nie zachodzi w świadomości, a zatem założeń o zachodzeniu w Ja nieświadomych psychicznych możliwości czy też przypuszczeń o istniejących poza świadomością rzeczach. Należy tego dokonać, gdyż właśnie na tego rodzaju założeniach opiera się przekonanie o ciągłości i uporządkowaniu procesów świadomości. Bez założenia, że procesy świadomości opierają się na nieświadomych i nieprzerwanie zachodzących fundamentach naszego życia duchowego czy też na fizjologii naszego systemu nerwowego, nie ma podstaw do traktowania ich jako ciągłych i uporządkowanych. Ciągłość i porządek są w rzeczywistości jedynie wynikiem przyjętych z góry założeń zarówno o procesach psychicznych i fizjologicznych, jak też o świecie zewnętrznym.

W tym kierunku poszedł brytyjski empirysta David Hume, który z czystego doświadczenia wyeliminował właśnie przyczynowość oraz duchową i materialną substancję. Volkelt uważa, że pomimo radykalnego empiryzmu do pojęcia doświadczenia Hume'a zakradły się elementy o charakterze nieempirycznym, co doprowadziło do błędnego wniosku, że filozofia i nauka mogą opierać się jedynie na czystym doświadczeniu[62]. W tak zwanym czystym doświadczeniu istotną rolę odgrywają właśnie czynniki nieempiryczne.

[60] Tamże, s. 23.
[61] Tamże, s. 24.
[62] Por. tamże.

Volkelt jest zdania, że wszelkie poznanie, zarówno w naukach empirycznych, jak i w życiu codziennym, musi sięgnąć poza doświadczenie do tego, co nieempiryczne[63]. Jego zdaniem takie wyjście poza doświadczenie dokonuje się w trzech wymiarach. Po pierwsze, dokonuje się na poziomie ważności każdego sądu, ponieważ musi on obowiązywać każdy myślący podmiot. Tego rodzaju logiczne roszczenie zakłada istnienie innych podmiotów, czego nie możemy doświadczyć w czystej empirii. Po drugie, poza doświadczenie wychodzimy, przyjmując, że zachodzą stałe i niezmienne stosunki między przedmiotem sądu a poznającym podmiotem[64]. Po trzecie, nieempiryczne założenia ujawniają się w naukach empirycznych, gdy stawiają sobie za cel odnalezienie prawidłowości, związków przyczynowych czy konsekwentnych linii rozwojowych. Nauki tego rodzaju wychodzą poza samo stwierdzanie faktów, gdy próbują je uporządkować i ze sobą powiązać.

Najważniejszym jednak nieempirycznym składnikiem doświadczenia jest założenie dotyczące transsubiektywnego, czyli usytuowanego poza podmiotem, przedmiotu sądu. Volkelt analizuje przykład prostego sądu „teraz świeci słońce”[65]. Uważa on, że podmiot wydający taki sąd musi przyjąć, że istnieje świat pozapodmiotowy, który inicjuje wrażenia zmysłowe światła słonecznego. W przeciwnym razie bowiem należałoby przyjąć, że ów sąd pozostaje bezprzedmiotowy i nieważny.

> Jakikolwiek mógłby się zarysować obraz o transsubiektywnym świecie, to w każdym razie rozumie się przez ten sąd, że to, co transsubiektywnie odpowiada światłu słonecznemu, posiada również swoje istnienie, pominąwszy w s z e l k ą spostrzegającą indywidualną świadomość, zatem że wraz z tym sądem zostanie oznaczone zachodzące zdarzenie nie tylko poza moją własną świadomością, lecz również poza w s z e l k i m i p o z o s t a ł y m i świadomymi podmiotami[66].

W doświadczeniu będącym podstawą sądu przyjmujemy zatem nieempiryczne założenie o niezależnym od nas istnieniu przedmiotu. Jakikolwiek wydamy sąd o rzeczywistości, to za każdym razem rozumiemy go tak, że odnosi się do rzeczywistych zjawisk. Tego rodzaju założenie o istnieniu niezależnego od jakiejkolwiek świadomości egzemplarza wiąże się w sposób konieczny i nieodzowny z sądem. Każdy akt myślenia przyjmuje tego rodzaju założenie o zachodzeniu stosunku transsubiektywnego. Volkelt stwierdza wprost, że „każdy akt myślenia, każdy sąd sądzi oraz dotyczy wprost transsubiektywnego przedmiotu, odnosi się zatem do czegoś absolutnie niedoświadczanego”[67]. Konieczne założenie o transsubiektywnym przedmiocie naszego doświadczenia, czy naszego sądu, ma charakter całkowicie nieempiryczny, to znaczy nie jest oparte na doświadczeniu.

[63] Por. tamże, s. 25.
[64] Zob. tamże, s. 37 i n. przyp. 6.
[65] Por. tamże, s. 37.
[66] Tamże, s. 38.
[67] Tamże, s. 38.

Volkelt znosi zasadnicze rozróżnienie między metafizyką a naukami empirycznymi: „Zasadniczo metafizyka dąży do tego samego, co nauki empiryczne: chce ona uczynić zrozumiałym doświadczenie na podstawie logicznie niezbędnego zamysłu i wyczucia niedoświadczanych czynników”[68].

W metafizyce nowego, postulowanego przez Volkelta typu chodzi o badanie założeń i przesłanek poznania doświadczalnego. Takie ujęcie niesie – zdaniem Volkelta – istotne konsekwencje dla pozytywizmu i neokantyzmu, które kwestionują metafizykę. Jeżeli wiedza nie może zawierać składników nieempirycznych, to w konsekwencji zaprzeczyć należy nie tylko możliwości metafizyki, lecz także nauk empirycznych. W przeciwnym wypadku należałoby zapytać, na czym polega różnica między nimi, skoro wszystkie zawierają elementy niepochodzące z doświadczenia. Metafizyczne badania nad tym, co niedoświadczalne, nie oznaczają zatem w żadnym razie pogrążania się w ciemności.

Przeciwnicy metafizyki zarzucają jej nie tylko wyjście poza doświadczenie. Zastrzeżenia budzi niekiedy również to, że w metafizyce poszczególne kierunki i poglądy często wykluczają się wzajemnie i są sprzeczne[69]. Jednak tego rodzaju zarzuty są formułowane również z określonych, niejednokrotnie wzajemnie sprzecznych i znoszących się perspektyw. Na przykład chrześcijanie kwestionują materializm czy panteizm, opierając się na religijnych przesłankach, natomiast przeciwnicy idealizmu i spirytualizmu odrzucają również przesłanki religijne. Zdaniem Volkelta świadczy to dobitnie o niekonsekwencji przeciwników metafizyki, którzy zarzucając jej sprzeczności i nonsensy, sami popełniają podobne błędy. Okazuje się bowiem, że łatwiej jest negować niż zaproponować coś pozytywnego w zamian[70]. W tym kontekście Volkelt formułuje swoją wątpliwość: jeżeli myślenie może zaprzeczać możliwości udzielenia odpowiedzi na pewne pytania, to powinno być również w stanie do pewnego stopnia pozytywnie opracować te pytania. Wyeliminowanie niemożliwych do utrzymania odpowiedzi na pytania metafizyki powinno, zdaniem Volkelta, pozwolić na dokonanie pozytywnych rozstrzygnięć w tej dziedzinie wiedzy. Krytyka metafizyki, która miała w intencji autorów doprowadzić do jej eliminacji, ujawnia niekonsekwencje przeciwników metafizyki. Okazuje się bowiem, że „jeżeli uznaje się to metafizycznie negatywne myślenie, to wraz z nim przyznaje się również pozytywnie dowodzące poznanie metafizyczne”[71]. Można zatem powiedzieć, paradoksalnie, że negacja możliwości naukowego uprawiania metafizyki *implicite* zakłada, że istnieje możliwość naukowo uznawanego metafizycznego poznania.

W przypisie Volkelt podaje jeszcze inny argument za możliwością metafizyki, który powinni uznać również przeciwnicy metafizycznych rozważań. Wyraża go w następujący sposób: „nawet jeżeli nie metafizyczne rozwiązania, to chociaż problemy metafizyczne są formułowane z biegiem czasu coraz jaśniej i trafniej, alter-

[68] Tamże, s. 26.
[69] Por. tamże, s. 27.
[70] Por. tamże, s. 27–28.
[71] Tamże, s. 28.

natywy i rozróżnienia kwestii metafizycznych zostają coraz ostrzej poznane”[72]. W tym znaczeniu praca nad metafizyką oznacza pracę nad eksplikacją problemów metafizycznych. To oznacza problemowe rozumienie metafizyki, przy czym Volkelt wyciąga z założenia o problemowym charakterze badań metafizycznych wniosek, że jeżeli jest możliwe logiczne ujęcie pytań, to również do pewnego stopnia możliwe musi być logiczne ujęcie metafizycznych odpowiedzi. Jeśli można naukowo sensownie zajmować się eksplikacją metafizycznych problemów, to również można w podobny sposób podejść do rozwiązań.

Twierdzenia metafizyczne formułowane w duchu metafizyki krytycznej muszą być wyrażane z zastrzeżeniami, że określone wnioski są wymagane logicznie, lecz nasze myślenie nie jest w stanie kontynuować danego wywodu[73]. Volkelt uważa, że „w ten sposób same metafizyczne rozwiązania uzyskają formę zadań, zostaną wypowiedziane w formie perspektywy”[74]. Można zatem powiedzieć, że twierdzenia metafizyki mają charakter postulatywny i stanowią coś, co należy wykonać. Z tego powodu nie mogą mieć postaci formułowanych w sposób kategoryczny sądów apodyktycznych, lecz muszą mieć postać sądów warunkowych i wyrażać jednocześnie uwagi na temat słabych i mocnych stron danego stwierdzenia.

Do zadań metafizyka należy konfrontowanie przekonań z różnymi zastrzeżeniami, aby wydobyć ukryte luki czy niejasności. Celem jest możliwie wszechstronny sprawdzian przyjętych twierdzeń z różnych punktów widzenia; przyjęcie innego punktu widzenia ma służyć jego weryfikacji, potwierdzeniu albo korekcie. Tym samym właściwy sposób postępowania w metafizyce charakteryzuje niepokój ciągłego poszukiwania i sprawdzania. Tak rozumiane metody uprawiania metafizyki mogą budzić wątpliwości, lecz – jak uważa Volkelt – tylko podjęcie w tym duchu badań nad metafizyką może rozwiać zastrzeżenia[75]. Niebezpieczeństwem dla myślenia metafizycznego są sprzeczności oraz niepojmowalność. W metafizyce należy je energicznie przezwyciężać i eliminować, by nie popadać w wahanie.

Wbrew pozorom Volkelt nie formułuje swojej koncepcji metafizyki krytycznej w opozycji do wielkich idealistycznych filozofów pokantowskich, takich jak Schelling, Hegel czy Schopenhauer. Uważa, że istotne elementy metafizyki krytycznej będą zgodne z intuicjami wszystkich myślicieli[76]. Volkelt pisze:

> I tak mogę zatem ostatecznie cel moich dążeń określić jako zjednoczenie i przeniknięcie metafizycznych dążeń idealistycznych, tak jak wypełniali to przede wszystkim niezapomnianie pokantowscy myśliciele, oraz sceptyczno-krytycznego i teoriopoznawczego ducha, tak jak ucieleśniło się to u Hume’a, a szczególnie u subtelnie, a zarazem z rozmachem pracującego Kanta[77].

[72] Tamże, s. 39–40.
[73] Por. tamże, s. 28 i n.
[74] Tamże, s. 29.
[75] Por. tamże, s. 30.
[76] Por. tamże, s. 31.
[77] Tamże.

Volkelt wybiera zatem drogę kompromisu między skrajnościami „dążącego wzwyż idealizmu i przezornego krytycyzmu" i podejmuje próbę połączenia tego, co w nich wspólne.

Wnioski

Celem rozprawy Heideggera *Kant a problem metafizyki* jest interpretacja Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* jako „ugruntowania", czyli potwierdzenia metafizyki w kontekście ontologii fundamentalnej[78]. W swej interpretacji wysuwa na pierwszy plan poznanie ontologiczne − w istocie chodzi o możliwość ujęcia bycia bytu[79]. Krytyka ma zatem służyć poznaniu ontologicznemu. Ontologia zostaje utożsamiona w tej fazie rozwoju intelektualnego Heideggera z poznaniem transcendentalnym, które nie bada bytu samego, lecz

> możliwość uprzedniego rozumienia bycia, tzn. równocześnie: ujęcie bycia bytu. Poznanie to dotyczy wykraczania (transcendencji) czystego rozumu ku bytowi, tak iż doświadczenie może się dopasować dopiero do tego ostatniego – jako do możliwego przedmiotu[80].

Intencją Heideggera jest wykazanie, że przedmiotem krytyki czystego rozumu nie jest poznanie (doświadczenie), lecz byt. Tym samym krytyka nie jest teorią poznania, lecz ontologią w sensie *metaphysica generalis*. Chodzi o problem możliwości ontologii jako metafizyki ogólnej, która byłaby konieczną podstawą metafizyki szczegółowej.

Prima facie wydaje się, że istnieje zasadnicza różnica między ontologicznym ugruntowaniem metafizyki w ujęciu Heideggera a teoriopoznawczym uzasadnieniem jej możliwości dokonanym przez Volkelta. Różnica ta szybko ulega jednak zatarciu, gdy zwrócimy uwagę na to, że Heidegger mówi jednak o „poznaniu transcendentalnym" Kanta oraz o tym, iż krytyka czystego rozumu jest „teorią poznania ontologicznego"[81]. Oznacza to, że Heideggerowskie „ujęcie bycia bytu" nie oznacza nic innego niż jego poznanie. Okazuje się zatem, że w tłumaczeniu na powszechny język filozoficzny ginie doniosłość ustaleń dokonanych przez Heideggera. Nieco inaczej sprawa wygląda z Hartmannem, który nie opiera swych wniosków na własnych pojęciach.

---

[78] Por. M. Heidegger *Kant a problem metafizyki* wyd. cyt. s. 7.

[79] Por. A. J. Noras *Kant a neokantyzm…* wyd. cyt. s. 57 i n.

[80] M. Heidegger *Kant a problem metafizyki* wyd. cyt. s. 22–23. Inaczej w rozprawie *Bycie i czas*, gdzie wykazuje, że ontologia jest fenomenologią. Por. tenże *Bycie i czas* B. Baran (tł.) Warszawa 1994 s. 53.

[81] M. Heidegger *Kant a problem metafizyki* wyd. cyt. s. 22, 24.

Podobnie jak Heidegger, również Hartmann pragnie odrodzenia ontologii. Pragnie w jej ramach wykazać obiektywne znaczenie poznania. Zarzuca teorii poznania tworzonej przez neokantystów, że nie dostrzega się w niej ontologicznego aspektu problemu poznania. Uważa bowiem, że warunkiem możliwości poznawania bytu jest częściowe pokrywanie się kategorii poznawczych z kategoriami bytowymi. Dlatego w stosunku do neokantyzmu stwierdza, że zaprzeczając możliwości jakiekolwiek metafizyki, nie poznał znaczenia Kantowskiej krytyki:

> Przeciwieństwo „krytyka – metafizyka" nie jest wcale Kantowskie. Jakże inaczej mógłby Kant rozumieć *Krytykę czystego rozumu* niż jako prolegomena przyszłej metafizyki![82]

Hartmann przypisuje zatem neokantystom pogląd, że ze względu na krytyczne wyzwanie dla filozofii odrzucili oni metafizykę. Pogląd Hartmanna o negatywnym stanowisku neokantyzmu do metafizyki jest jednak błędny, gdyż – jak zostało pokazane – istnieli neokantyści, którzy ani nie zaprzeczali metafizycznej wykładni filozofii Kanta, ani sami nie powstrzymywali się od uprawiania metafizyki. Błąd Hartmanna wynika z wąskiego rozumienia neokantyzmu, który sprowadza właściwie do późnego neokantyzmu szkoły marburskiej, która w rzeczywistości była niechętna metafizyce. Jego wniosek nie dotyczy jednak całości neokantyzmu.

Można sformułować również nieco bardziej ogólne wnioski. Jak się okazuje, na tle neokantyzmu podejście omówionych postneokantystów nie jest jednak niczym nowym, gdyż przedstawieni reprezentanci nurtu metafizycznego, podobnie jak później Heidegger i Hartmann, rozwijali problematykę metafizyki ogólnej, chociaż nie traktowali jej jako tożsamej z krytyką czystego rozumu Kanta. W omówionych rozprawach Liebmanna, Paulsena, Österreicha czy wreszcie Volkelta znajdujemy metafizyczną wykładnię poglądów Kanta oraz ich metafizyczne rozwinięcie również w kierunku metafizyki ogólnej.

Istotna różnica między przedstawionym nurtem neokantyzmu a Heideggerem mogłaby dopiero dotyczyć wyraźnego zabarwienia antropologicznego interpretacji przeprowadzonej przez autora książki *Kant a problem metafizyki*, to znaczy, że kwestia fundamentu metafizyki przekształca się w pytanie o istotę człowieka[83]. Można by wtedy powiedzieć, że neokantowskie pojęcie podmiotu poznania zostaje rozwinięte przez Heideggera w problematykę antropologiczną. Niezależnie od kwestii oryginalności takiej wykładni filozofii Kanta podstawą antropologii musi być teoria poznania. Zagadnienie antropologii wykracza poza ramy podjętego zagadnienia, ale może stanowić podstawę dalszych rozważań.

---

[82] N. Hartmann *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie* [w:] idem *Kleinere Schriften* t. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte* Berlin 1957 s. 283; por. także tenże *Kant und die Philosophie unserer Tage* [w:] tenże *Kleinere Schriften* t. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie* Berlin 1958 s. 339 [za:] A. J. Noras, *Kant a neokantyzm…* wyd. cyt. s. 66.

[83] Por. A. J. Noras, *Kant a neokantyzm…* wyd. cyt. s. 60.

JOHANNES VOLKELT AND THE PROBLEM OF METAPHYSICS

The aim of the paper is a historical analysis and evaluate of the metaphysic of neo-Kantian philosopher Johannes Volkelt and of post-neo-Kantian Martin Heidegger. Heidegger's approach to Kant's critique of pure reason (transcendental philosophy) as the foundation of metaphysics is not new and it had a major precursor in the metaphysical neo-Kantianism. In the neo-Kantianism was taken inside the question of the possibility of metaphysics, not only as *metaphysica specialis*, but also as the ontology (*metaphysica generalis*).

Tomasz Kubalica – e-mail: tomasz.kubalica@us.edu.pl

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/B/HS1/00373.

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

DOROTA LESZCZYNA

ZADANIA FILOZOFII POSTNEOKANTOWSKIEJ W INTERPRETACJI JOSÉ ORTEGI Y GASSETA

Celem artykułu jest charakterystyka filozofii neokantowskiej i postneokantowskiej w ujęciu José Ortegi y Gasseta. Ortega studiował na Uniwersytecie w Marburgu pod opieką Hermanna Cohena i Paula Natorpa. Uczęszczał na ich zajęcia razem z Nicolaiem Hartmannem, Paulem Schefferem i Heinzem Heimsoethem. Grupę swoich towarzyszy z Marburga określał mianem „Pokolenia 1911". Przedstawiciele tego „Pokolenia", mimo iż ukształtowani w zamkniętej, neokantowskiej twierdzy, stworzyli własny i oryginalny warsztat filozoficzny. Charakterystykę filozofii „Pokolenia 1911" zaprezentował Ortega w pracy *Prólogo para alemanes*, wskazując przy tym na jej zadania oraz cele, które sprowadzić można do trzech podstawowych: uprawiania filozofii w sposób systematyczny, odrodzenia refleksji ontologicznej oraz przezwyciężenia idealizmu.

Był 1933 rok, gdy Gustav Kilpper – dyrektor wydawnictwa Deutsche Verlags-Anstalt w Stuttgarcie – poinformował listownie hiszpańskiego filozofa José Ortegę y Gasseta o wyczerpaniu się w Niemczech drugiego wydania jego słynnej pracy *El tema de nuestro tiempo* (*Die Aufgabe unserer Zeit*)[1]. Zwrócił się również do niego z prośbą o zgodę na publikację trzeciej, niemieckiej edycji tego tekstu. Ortega, w odpowiedzi, wstępnie przystał na to przedsięwzięcie, jednak poprosił Kilppera o jego odłożenie w czasie, gdyż pragnął napisać i dołączyć do swojej pracy obszerne wprowa-

[1] Pierwsze niemieckie wydanie pracy *El tema de nuestro tiempo*, znanej w Niemczech jako *Die Aufgabe unserer Zeit*, w tłumaczeniu Helene Weyl i z wprowadzeniem E. R. Curtiusa, ukazało się w tomie opublikowanym przez „Verlag der neuen Schweizer Rundschau" w Zürichu w 1928 roku wraz z dwoma innymi pracami Ortegi: *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* i *Las Atlántidas*. Pierwsze hiszpańskie wydanie tego tekstu ukazało się natomiast w Madrycie w 1923 roku: J. Ortega y Gasset *El tema de nuestro tiempo. El ocaso de las revoluciones. El sentido histórico de la teoría de Einstein* Madrid 1923.

dzenie dla niemieckich czytelników. Zamiar ten zaczął realizować już w 1934 roku. Jego rezultat stanowił liczący prawie 60 stron tekst pt. *Prólogo para alemanes*[2] (*Wstęp dla niemieckich czytelników*), będący intelektualną autobiografią filozofa. Na publikację tego tekstu, zarówno w Niemczech, jak i w Hiszpanii, Ortega ostatecznie nie wyraził zgody i ukazał się on dopiero po jego śmierci w madryckim wydawnictwie Taurus w 1958 roku. Praca ta, z perspektywy dzisiejszych badań historycznofilozoficznych nad Ortegą, stanowi bardzo cenne źródło informacji na temat genezy i rozwoju jego myśli filozoficznej. W tekście tym opisał on historię swoich spotkań z Niemcami oraz reakcję, jaką wzbudziła w nim uprawiana przez nich filozofia. Szczególne znaczenie miały dla Ortegi dwa nurty tej filozofii, które znalazły odzwierciedlenie w jego autorskiej koncepcji racjowitalizmu: marburski neokantyzm i fenomenologia.

Ortega przebywał w Marburgu dwukrotnie. Po raz pierwszy na przełomie 1906/1907 roku i po raz drugi – w 1911 roku. Studiował na Philipps Universität u Hermanna Cohena i Paula Natorpa. Uczęszczał na ich seminaria razem z Nicolaiem Hartmannem, Heinrichem Heimsoethem i Paulem Schefferem, z którymi jak sam pisał w *Prólogo para alemanes*: „wiele razy, o północy, na przechadzkach zaśnieżonym szlakiem, dyskutował o Kancie i Parmenidesie”[3]. Wcześniej studiował też w Lipsku u Wilhelma Wundta oraz w Berlinie u Georga Simmela i Aloisa Riehla. Po latach pisał:

[2] Z dodatku do pracy Ortegi zatytułowanej *La razón histórica* z 1940 roku dowiadujemy się częściowo, dlaczego nie opublikował on ostatecznie w Niemczech swojego *Prólogo*. Ortega pisał tam, iż ze względu na powszechnie znane wydarzenia, jakie miały miejsce w Monachium w 1934 roku („noc długich noży”), uznał publikację swojego tekstu w Niemczech za wysoce niestosowną. Zob. uwagi na ten temat: J. Ortega y Gasset *La razón histórica [curso de 1940]* [w:] tegoż *Obras completas* t. IX (1933–1948): *Obra póstuma* s. 508–509. Również w niepublikowanym nigdy fragmencie z kursu zatytułowanego *El hombre y la gente*, prowadzonego przez hiszpańskiego filozofa w latach pięćdziesiątych w Instytucie Humanistycznym w Madrycie, na który powołują się redaktorzy poprzedniej edycji Ortegowych *Obras completas* z 1983 roku, dobitnie określił on przyczynę wycofania swojego tekstu z publikacji: „We wprowadzeniu – stwierdził Ortega – które napisałem do moich niemieckich tłumaczeń i które już przetłumaczone przez Helene Weyl znajduje się w archiwach mojego niemieckiego wydawcy Deutsche Verlags-Anstalt, wyłożyłem m.in. koncepcję fenomenologii, jednakże monachijskie wydarzenia z 1934 roku tak bardzo mnie wzburzyły, że postanowiłem zakazać tam jego publikacji” (J. Ortega y Gasset *Notas a la edición* [w:] tegoż *Obras completas* t. IX (1933–1948): *Obra póstuma* s. 1430). Innym, nie mniej ważnym powodem wycofania przez filozofa *Prólogo*, było jego niezadowolenie z ostatecznego kształtu tego tekstu. Praca ta zwyczajnie mu się nie podobała i dostrzegał w niej wiele błędów. Z listu Ortegi do Helene Weyl z 8 stycznia 1939 roku dowiadujemy się, że nie mógł on opublikować tego tekstu, albowiem brak mu było filozoficznego i systematycznego charakteru. „Jestem wdzięczny Pani – pisał Ortega – za widoczne zainteresowanie moimi sprawami, niemniej jednak nie mogę zaakceptować tej publikacji, ponieważ *Prólogo para alemanes* nie jest właściwie tekstem ani filozoficznym, ani systematycznym, ani historycznym i wydaje mi się dziś bardzo zły. Nawet jeżeli mój obecny sąd o nim okazałby się błędem, to nie widzę sensu publikowania dziś tych stron, mających charakter i formę dialogu”. Cyt. za: J. Ortega y Gasset *Correspondencia* G. Märtens (red.) Madrid 2008 s. 233–234.

[3] Tenże *Prólogo*... op. cit. s. 130.

> Studiowałem w Marburgu, Lipsku i Berlinie. Do dna, gorączkowo, bez oporów i oszczędzania sił – przez trzy lata byłem czystym celto-iberyjskim płomieniem, który pałał i iskrzył się entuzjazmem na niemieckich uniwersytetach[4].

Pobyt w Niemczech i spotkania z tak wybitnymi osobowościami odcisnęły głęboki ślad na filozofii Ortegi i stały się jego orężem w walce o duchowe odrodzenie podupadłej wówczas Hiszpanii. Ortega nigdy nie krył swojej interesowności wobec filozofii niemieckiej. Wyraźnie zaznaczał, że jego podróż do Niemiec nie była „podróżą pobożnego pielgrzyma, który zamierza ucałować w Rzymie dłoń Ojca Świętego"[5], lecz raczej „lotem młodego jastrzębia, spragnionego żywej i krwistej zdobyczy"[6]. Pragnął poznać niemiecką kulturę, aby następnie przenieść ją i zakorzenić w Hiszpanii, albowiem ta, wedle niego, „potrzebowała Niemiec jak nowego, wspaniałego pokarmu"[7].

Słowa Ortegi wyraźnie wskazują na to, że jego stosunek do niemieckiej tradycji filozoficznej, którą wiązał przede wszystkim z myślą Kanta, nie był bezkrytyczny. Dostrzegał zarówno jej zalety, jak i ograniczenia. Ich najpełniejszy wyraz stanowiła dla niego szkoła filozoficzna, z której sam się wywodził, czyli neokantowska szkoła marburska. W *Prólogo para alemanes* przeprowadził gruntowną i krytyczną analizę tej filozofii. Wskazał tam również zadania, jakie stoją przed nowym, postneokantowskim pokoleniem, które sam określił mianem „Pokolenia 1911"[8].

Dokonana przez Ortegę krytyka neokantyzmu marburskiego ma charakter dość złożony. Hiszpański filozof z jednej strony czuł się intelektualnym dłużnikiem Cohena i Natorpa, z drugiej zaś świadom był wagi zadań, jakie stoją przed nową, rodzącą się filozoficzną epoką. Wskutek tego jego rozważania charakteryzuje wysoko rozwinięty zmysł i wrażliwość historyczna. Rozpatruje on filozofię szkoły marburskiej, jej fascynację Kantem, umiejscawiając ją w określonej perspektywie historycznej i filozoficznej. Perspektywa ta to dramatyczny upadek filozofii, do którego doprowadziła, jego zdaniem, „nieroztropność Hegla"[9], a przez to lęk przed jej uprawianiem. Neokantyści zmuszeni byli walczyć na dwóch frontach: po pierwsze, z pozytywizmem, który kwestionował autonomię filozofii, po drugie zaś, ze światopoglądowym charakterem filozofii życia i jej tendencjami irracjonalistycznymi. Ortega pisał:

---

[4] Tamże.

[5] Tamże, s. 133.

[6] Tamże.

[7] Tamże.

[8] W skład „Pokolenia 1911" wchodzili, zdaniem Ortegi, ci myśliciele, którzy w 1911 roku przebywali w Marburgu jako studenci Cohena i Natorpa. Byli to m.in. Hartmann, Heimsoeth, Scheffer i Tatarkiewicz. Zob. tamże, s. 143.

[9] Tamże, s. 138. Zob. też inne prace Ortegi na temat Hegla: *Hegel y América* [w:] tegoż *Obras completas* t. II (1916) s. 667–755; *La filosofía de la historia de Hegel y la historiología* [w:] tegoż *Obras completas* t. V (1932–1940) s. 229–249; *Hegel y la filosofía de la historia* [w:] tegoż *Obras completas* t. VIII (1926–1932): *Obra póstuma* s. 521–533; *Hegel. Notas de trabajo* D. Hernández Sánchez (red.) Madrid 2007 s. 214.

> Gleba europejska została obsypana solą, gdy mowa o efektach filozoficznych. Z niezwykłą szybkością zapomniano o t e c h n i c e myślenia, stosowanej w filozofii. Cofnęła się ona do dzieciństwa, do intelektualnego bełkotu. Stąd właśnie pokolenia 1840 i 1855 musiały wrócić do szkoły, to znaczy do klasyków. Konieczne było ponowne nauczenie się pierwszych liter filozofii. Już Trendelenburg – trzy generacje wcześniej – uchwycił się Arystotelesa. Liebmann, Cohen, Windelband, Riehl powrócili do auli Kanta. Na tym polegało ogromne znaczenie neokantyzmu: na konieczności uszkolnienia Europejczyka, popadającego ponownie w filozoficzną bagatelę[10].

Stąd też przywołany przez Ortegę, jako punkt wyjścia jego analizy, niemiecki termin *zurück zu*, który w normalnych warunkach oznaczał dla niego brak autentyczności i niemożność odnalezienia własnej formy życia, a w przypadku neokantystów stanowił raczej przeznaczenie, los. Zadaniem tej filozofii nie było wypracowanie oryginalnej koncepcji i dotarcie do „prawdy rzeczy", lecz powrót do Kanta, pragnienie, aby go zrozumieć i przywrócić współczesności. „Najlepsze – mówił Ortega – czym mogli być tamci ludzie, to być neokantystami"[11]. Było to przeznaczenie tragiczne, niemniej jednak konieczne do przygotowania gruntu dla nowej filozofii.

Ortega podkreślał przy tym wielki wkład neokantystów, szczególnie Cohena, w podniesienie poziomu filozofii, w przywrócenie jej rangi i wartości, przy jednoczesnym zachowaniu ścisłych relacji, jakie powinny wiązać ją z nauką. Pisał o Cohenie:

> Gubernator neokantowskiej twierdzy był umysłem niezwykle potężnym. Filozofia niemiecka oraz całego świata mają wobec niego wielki dług wdzięczności. Był on bowiem tym, który wymusił, lekkim szturchańcem, bez wątpienia trochę brutalnym, podniesienie się poziomu filozofii. Stanowiło to krok decydujący, ponieważ filozofia, bardziej niż czymkolwiek innym, jest poziomem. Cohen zmusił do nawiązania intymnego kontaktu z trudną filozofią i przede wszystkim odnowił wolę systemu, która jest tym, co specyficzne dla inspiracji filozoficznej[12].

Podobnie charakteryzował Ortega wykładaną na Philipps Universität filozofię.

Podkreślał, po pierwsze, jej hermetyzm i zawężenie obszaru filozoficznych dociekań do myśli Kanta oraz do tych stanowisk, w których doszukiwano się źródeł idealizmu transcendentalnego. Według Cohena i Natorpa rozwój myśli filozoficznej przebiegał następująco: Parmenides, Platon, Mikołaj z Kuzy, Kartezjusz, Newton, Leibniz, Kant, co miało wskazywać na ścisły związek występujący między filozofią i matematyką[13]. Poza zainteresowaniami marburczyków znajdował się zarówno empiryzm brytyjski, jak i cała filozofia postkantowska. Ortega pisał:

---

[10] Zob. J. Ortega y Gasset *Prólogo*... wyd. cyt. s. 138.
[11] Tamże.
[12] Tamże, s. 136.
[13] Zob. A. J. Noras *Kant a neokantyzm badeński i marburski* Katowice 2000 s. 190.

> Marburg był twierdzą neokantyzmu. Żyło się tam niczym w cytadeli, będąc osadzonym na wieczność. Stój, kto idzie! Wszystkich dookoła uważano za śmiertelnych wrogów: pozytywistów, psychologistów, Fichtego, Schellinga i Hegla. Traktowano ich z taką wrogością, że nie chciano ich czytać. W Marburgu czytano tylko Kanta i przełożonych uprzednio na kantyzm Platona, Kartezjusza i Leibniza. Z pewnością te cztery nazwiska są wybitne, lecz nie można zredukować historii filozofii do zaledwie kilku kropel[14].

Ortega zarzucał też swoim nauczycielom, że „nie uczyli oni filozofii"[15]. Ten, kto przyjeżdżał do Marburga, musiał być już dobrze zaznajomiony z myślą Kanta, znać egzegetyczne dzieła Cohena i Natorpa oraz świetnie orientować się w matematyce i w naukach przyrodniczych. Studenci, którzy chcieli pozostać w szkole, musieli zaakceptować proponowaną tam wizję filozofii[16]. Jeżeli zaś tego nie czynili, to szybko stamtąd wyjeżdżali. Dlatego też Ortega z właściwym sobie poczuciem humoru i ironią pisał po latach w *Prólogo para alemanes*, że „z neokantowskimi mistrzami było tak samo jak z druzami z Libanu, którzy nie nawracają na swoją wiarę, gdyż, według nich, aby być druzem, trzeba być nim od zawsze"[17].

Trzeci zarzut, jaki kierował Ortega pod adresem marburczyków, dotyczył tego, iż nie pobudzali oni młodych umysłów ani nie kierowali ich ku otwartym i nowym problemom. Pozostawali raczej przy bardzo wąskim i ograniczonym spisie zagadnień, które wzbudzały ich zainteresowanie, i nie starali się go poszerzyć zgodnie z nieśmiałą wolą przebywających tam studentów. Wynikało to, zdaniem Ortegi, z zakorzenionej w ich mentalności woli stworzenia systemu, która odbierała tej filozofii elastyczność i otwartość na to, co nowe:

> Wszystkie neokantowskie szkoły charakteryzował wąski spis problemów, niepokojów i zainteresowań. […] Nie znali oni innych kwestii niż te, których rozwiązania znajdowały się w ich kanonie[18].

Ta wola stworzenia systemu stanowiła również przyczynę ostatniego ważnego zarzutu Ortegi. Sprowadzał się on do uznania filozofii szkoły marburskiej za „wymuszoną" i „nienaturalną". W *Prólogo para alemanes* zaznaczył, że pisząc te słowa, „drży mu pióro"[19], gdyż kwestia ta i jej sformułowanie mogą prowadzić do nieporozumień. Ortedze chodziło o pokazanie, że w „poważnej i głębokiej" neokantowskiej filozofii brakowało „umiłowania prawdy", z którego zrezygnowano na rzecz

[14] J. Ortega y Gasset *Prólogo…* wyd. cyt. s. 136.
[15] Tamże.
[16] „Student filozofii – pisał w swoich *Wspomnieniach* Władysław Tatarkiewicz – który się znalazł w Marburgu, przystawał do panującego poglądu lub prędko wyjeżdżał". W. Tatarkiewicz *Wspomnienia z Marburga* [w:] tegoż *Szkoła marburska i jej idealizm* P. Parszutowicz (red.) Kęty 2010 s. 26.
[17] J. Ortega y Gasset *Prólogo…* wyd. cyt. s. 136.
[18] Tamże.
[19] Tamże, s. 143.

„umiłowania systemu”[20]. Przez „umiłowanie prawdy” rozumiał hiszpański myśliciel pragnienie prawdy i żądzę bycia pewnym. W jego opinii filozofowie, którzy są tych cech pozbawieni, nie stają się przez to „kłamcami”. Mają po prostu inne cele. Zdaniem Ortegi brak dążności do prawdy zbliżał i upodabniał neokantystów do przedstawicieli niemieckiego idealizmu, których tak zaciekle zwalczali. Zaznaczała się u nich bowiem ta sama konstruktywna siła, „brak staranności w odniesieniu do pojęć, które dowolnie zmieniały u nich znaczenie”[21], oraz system jako punkt wyjścia filozofii. Dlatego też, pisał Ortega, „nie szukali oni pokornie oślic Saula, lecz kroczyli zdecydowani, aby podbić królestwo systemu”[22]. Jako przykład podał marburską interpretację Platona zaprezentowaną przez Natorpa:

> Ten Natorp, człowiek niezwykle dobry, wrażliwy, delikatny, o duszy turkawki, z grzywą Robinsona Crusoe, popełnił okrucieństwo, trzymając dwanaście czy czternaście lat Platona zamkniętego w lochu, karmiąc go chlebem i wodą, poddając największym burzom, by zmusić go do deklaracji, że on, Platon, powiedział dokładnie to samo, co Natorp[23].

Wszystkie wskazane przez Ortegę zarzuty w odniesieniu do filozofii neokantowskiej przekształciły się następnie u niego w witalny program nowego, postneokantowskiego „Pokolenia 1911”.

Na wstępie należy wyjaśnić, czym jest dla Ortegi „pokolenie” i jaką rolę odgrywa ono w jego badaniach historycznych[24].

Wedle hiszpańskiego filozofa odmiany wrażliwości witalnej, mające zasadnicze znaczenie dla historii, przejawiają się w formie pokoleń. Pokoleniem nazywamy jednolity twór społeczny, składający się zarówno z jednostek wybitnych, a więc z elitarnej mniejszości, jak i z osobowości przeciętnych, stanowiących biernych odbiorców nowych idei. W skład pokolenia wchodzą zatem zróżnicowane ludzkie podmioty obdarzone pewnymi charakterystycznymi cechami osobowości, które świadczą o ich podobieństwie, odróżniając je jednocześnie od innych pokoleń, zwłaszcza zaś od tego, które je bezpośrednio poprzedza. W grupie stanowiącej dane pokolenie znajdują się jednostki o różnych charakterach, osobowościach, dążeniach, jednak wszystkie je łączy podobna struktura witalnej wrażliwości, która sprawia, że pod pozorną maską antagonistycznych zachowań możemy doszukać się jednolitej życiowej więzi. Pojęcie pokolenia, zdaniem Ortegi, implikuje ponadto dwa podstawowe atrybuty: ten sam wiek i życiowy kontakt:

[20] Tamże.
[21] Tamże, 146.
[22] Tamże.
[23] Tamże, s. 144.
[24] Na temat pojęcia „pokolenie” u Ortegi pisałam już w artykule *Kultura jako wynik dialogu jednostki ze społeczeństwem – czyli José Ortegi y Gasseta idea pokolenia* „Studia Paradyskie” 2009 nr 19 s. 33–44.

> Wspólnoty czasu i przestrzeni są fundamentalnymi cechami pokolenia. Oznaczają one wspólnotę zasadniczego losu. Klawiatura okoliczności, na jakiej rówieśnicy muszą wygrywać pasjonująca sonatę swojego życia, jest identyczna, gdy mowa o jej zasadniczej strukturze[25].

Przed każdym pokoleniem rysuje się więc pewien określony i specyficzny horyzont przeznaczenia, które musi ono wypełnić, aby jednostki je tworzące prowadziły egzystencję autentyczną.

Idea pokolenia została przez Ortegę przeobrażona w metodę badań historycznych. W jego opinii pozwala ona jako jedyna spełnić ostateczny cel historii, jakim jest dotarcie do autentycznej rzeczywistości życia w każdym czasie. Metoda pokolenia pozwala widzieć i analizować życie niejako od wewnątrz, przywracając mu tym samym aktualność i teraźniejszość. Zadaniem historiografii jest czynienie przeszłości aktualną. Ma ona przeobrażać to, co minione w teraźniejszość. Stąd też pisał Ortega, że „historia stanowi chwalebną wojnę przeciwko śmierci"[26].

Na czym polegała ta zasadnicza i jednolita życiowa więź postneokantowskiego „Pokolenia 1911", do którego zaliczał Ortega takich myślicieli jak Hartmann, Heimsoeth, Scheffer czy Tatarkiewicz?

W *Prólogo para alemanes* nakreślił on zadania filozofii postneokantowskiej, sprowadzając je do czterech głównych: zadania umiłowania prawdy, uprawiania filozofii w sposób systematyczny, odrodzenia refleksji ontologicznej oraz przezwyciężania idealizmu.

Pierwsze zadanie, czyli zadanie „umiłowanie prawdy", oznacza dla postneokantystów „ścisłe podporządkowanie idei temu, co prezentuje się jako rzeczywiste"[27], bez ubierania jej w nienaturalne interpretacje. Przykładem tej cnoty jest, według Ortegi, Hartmann, który „z tak wielką subtelnością przerywa swój wywód tam, gdzie rzecz zaczyna być niejasna, i zwracając się do czytelnika, mówi: «więcej na ten temat nie wiem»"[28]. Hiszpański filozof jest przekonany, że poszukiwanie prawdy stanowi element konstytutywny życia każdej jednostki, czyniąc jej egzystencję znośną. W ten sposób prawda staje się bezwzględną potrzebą samego życia. Ortega pisał:

> Człowiek może być zdefiniowany jako byt, który absolutnie potrzebuje prawdy, ale i odwrotnie, prawda stanowi to jedynie, co esencjalnie potrzebuje człowieka […]. Wszystko inne, włączając w to jedzenie, jest potrzebne tylko pod warunkiem istnienia prawdy, która sprawia, że życie ma sens. Dlatego zoologicznie należałoby zakwalifikować człowieka bardziej jako prawdożernego, *Wahrheitsfresser*, niż jako mięsożernego[29].

---

[25] J. Ortega y Gasset *En torno a Galileo* [w:] tegoż *Obras completas* t. VI (1941/1955) Madrid 2006 s. 394.

[26] Tenże, s. 409.

[27] J. Ortega y Gasset *Prólogo…* wyd. cyt. s. 149.

[28] Tamże.

[29] Tamże, s. 148.

Drugi element łączący przedstawicieli „Pokolenia 1911" to zadanie uprawiania filozofii w sposób systematyczny, a nie systemowy. Oznacza to, że filozofia powinna zaczynać od problemów, a nie od *a priori* przyjętych założeń. Jej celem nie ma być wspaniała, mentalna budowla, lecz prawda rozumiana jako *aletheia* i *apocalipsis*[30]. To systematyczne i problemowe podejście do filozofii nie implikuje wcale rezygnacji z woli stworzenia systemu. Ortega nigdy nie zrezygnował z tej wpojonej mu w Marburgu tendencji. Zawsze podkreślał, że dążność do systemu to „honor każdego filozofa"[31]. Był jednak świadom, że system nie może być punktem wyjścia filozoficznej refleksji, jak również nie może być dziełem młodości. „Zostawmy – pisał więc dobitnie w *Prólogo para alemanes* – dojrzały owoc na dojrzałą godzinę, którą jak twierdził z przerażającym nadmiarem precyzji Arystoteles, jest wiek pięćdziesięciu jeden lat"[32].

Trzeci element wspólny pokoleniu postneokantystów to odrodzenie refleksji ontologicznej. Odsyła on nas jednocześnie do elementu czwartego i ostatniego, czyli do kwestii przezwyciężenia idealizmu. Ortega wyraził ten zamiar już w swojej wcześniejszej pracy *Filosofía pura. Anejo a mi folleto „Kant"*, opublikowanej w 1929 roku na łamach czasopisma „Revista de Occidente"[33]. Napisał tam, że tym, co żywotne i aktualne w myśli Kantowskiej, jest jej ontologia, z której, być może, sam Kant nie zdawał sobie w pełni sprawy. Kant, zdaniem Ortegi, zmodyfikował sens pytania ontologicznego i odpowiedź na to pytanie, uznając, że ani przedmioty, ani myślenie nie mają bytu samego w sobie. W ten sposób, według hiszpańskiego myśliciela, byt u Kanta przekształca się w akt, w problem podmiotu, który również nie jest „sam w sobie". Akt teoretyzującego podmiotu wytwarza byt zarówno przedmiotowy, jak i swój własny. Ortega pisał:

> [...] byt jest przede wszystkim czymś dla mnie. Stąd też u Kanta po raz pierwszy – wyłączając może sofistów – staje się niemożliwe mówienie o bycie bez uprzedniego zbadania podmiotu poznającego, ponieważ ten bierze czynny udział w jego konstytucji, a „rzeczy" są lub nie są tylko za jego sprawą[34].

[30] Należy w tym miejscu podkreślić u Ortegi autorski i pionierski względem Martina Heideggera sposób rozumienia prawdy jako objawiania i odsłaniania. Hiszpański filozof już w 1914 roku w swym pierwszym dziele *Meditaciones del Quijote,* a zatem na wiele lat przed wydaniem *Bycia i czasu* Heideggera, wykorzystał starogrecki termin *aletheia*, który posłużył mu do przedstawienia prawdy jako procesu prowadzącego do objawienia i odsłaniania tego, co zakryte: „Ta czysta iluminacja – pisał – nagła i niespodziewana, która charakteryzuje prawdę, polega na odkrywaniu. Dlatego jej nazwa grecka, *alétheia*, znaczyła pierwotnie to samo, co późniejsze słowo *apocalipsis* – to znaczy odkrywanie, ujawnianie, właściwe odsłanianie, zrzucanie zasłony". Cyt. za: J. Ortega y Gasset *Meditaciones del Quijote* [w:] tegoż *Obras completas* t. I (1902/1915) Madrid 2004 s. 769.

[31] Tenże *Algunas notas* [w:] tegoż *Obras completas* t. I Madrid 2004 s. 201.

[32] Tenże *Prólogo…* wyd. cyt. s. 149.

[33] Tenże *Filosofía pura. Anejo a mi folleto „Kant"* [w:] tegoż *Obras completas* t. IV Madrid 2005 s. 276–286.

[34] Tamże, s. 284.

Ta Kantowska zmiana perspektywy w odniesieniu do problemu bytu otwiera, zdaniem hiszpańskiego filozofa, możliwość przezwyciężenia postkantowskiego i neokantowskiego idealizmu, co stanowi najważniejsze zadanie nowej filozofii. Kant, według Ortegi, nie przyjmuje rozwiązania idealistycznego, czego nie dostrzegli neokantowscy mistrzowie. Kant przyznaje, że o bycie możemy mówić tylko w odniesieniu do poznającego podmiotu, albowiem myślenie pośredniczy w „bycie rzeczy", wnosząc w nie ów byt. Nie twierdzi jednak, że byt jest i sprowadza się do myślenia. Jak pisze Ortega:

> Kant zawsze sprzeciwiał się, gdy dostrzegał interpretację idealistyczną swoich „przedmiotów doświadczenia", ponieważ zgodnie z jego intencją udział myślenia i podmiotu w bycie „rzeczy" nie niesie ze sobą pochłonięcia rzeczy przez myślenie lub podmiot. […] najgłębszą warstwę kantyzmu, jego oryginalne jądro można całkowicie uwolnić od takiej interpretacji[35].

Przezwyciężenie idealizmu, zdaniem Ortegi, polega na wskazaniu, że byt podmiotu jako rozumu witalnego, będącego czystą subiektywnością, polega na tym, że jest otwarty na to, co obiektywne. Ale jednocześnie to, co obiektywne, ma znaczenie tylko wówczas, gdy istnieje ktoś, kto tego szuka i ku temu wychodzi. Stąd twierdzi Ortega, że człowiek to nie tylko samo „Ja", „świadomość", lecz „Ja", które przejmuje się innymi rzeczami. W *Filosofía pura* pisał:

> Nie ma mnie, jeśli nie ma innych rzeczy, a nie ma innych rzeczy, jeśli nie ma ich dla mnie. Ja nie jestem nimi ani one nie są mną (antyidealizm), ale ani mnie nie ma bez nich, ani ich beze mnie, czyli bez tego, dla którego ich byt może mieć znaczenie i który jako jedyny może to znaczenie uchwycić (antyrealizm)[36].

Wedle Ortegi wszystkie wskazane wyżej cele stanowią zadanie jego czasów, gdyż każda epoka historyczna musi wypracować własną formę życia. Nie istnieje zatem *züruck zu,* czego skutkiem jest dramatyczny charakter ludzkiej egzystencji. Należy żyć w zgodzie z własnym przeznaczeniem, obarczonym piętnem wolności, ale nade wszystko z własnym powołaniem (*vocación*), stanowiącym najwyższy witalny imperatyw każdego człowieka, który jako jedyny daje mu gwarancję autentycznego życia.

[35] Ibidem.
[36] Ibidem, s. 285.

THE OBJECTIVES OF POST-NEO-KANTIAN PHILOSOPHY IN JOSÉ ORTEGA Y GASSET'S THOUGHT

The aim of the paper is to characterize the neo-Kantian and post-neo-Kantian philosophy by José Ortega y Gasset (1883–1955). Ortega studied at the University of Marburg under the care of Hermann Cohen and Paul Natorp. He attended the lectures, together with Nicolai Hartmann, Paul Scheffer and Heinz Heimsoeth. A group of his comrades from Marburg he called "Generation 1911." Representatives of "Generations 1911," although formed in a closed, neo-Kantian fortress, created their own philosophical and original workshop. The characteristics of the philosophy of "Generation 1911," Ortega presented in his work *Prólogo para alemanes*, pointing at the same time on the tasks and goals that can be reduced to three basics: practicing philosophy in a systematic way, the rebirth of ontological reflection and overcoming of idealism.

Dorota Leszczyna – e-mail: d.leszczyna@wp.pl

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

LESZEK KOPCIUCH

STOSUNEK NICOLAIA HARTMANNA DO IMMANUELA KANTA W KONTEKŚCIE ZAGADNIEŃ AKSJOLOGICZNO-ETYCZNYCH

W artykule przedstawiam wybrane zagadnienia dotyczące stosunku Hartmanna do Kanta w kontekście zagadnień etycznych i aksjologicznych. Są to następujące zagadnienia: 1. sposób istnienia wartości; 2. pozycja powinności wobec wartości; 3. problem wielości systemów moralnych i aksjologicznych; 4. Bóg a moralny charakter ludzkiego działania; 5. Kantowski rozum praktyczny a realna, indywidualna osoba jako podmiot moralny; 6. problem wolności negatywnej i pozytywnej. Analizując te problemy, zmierzam do wykazania, że konkretny stosunek Hartmanna do Kanta modyfikuje się zależnie od szczegółowego, rozważanego problemu.

Przed udzieleniem ogólnej odpowiedzi na pytanie o stosunek Nicolaia Hartmanna do Immanuela Kanta w kontekście zagadnień etyczno-aksjologicznych trzeba dokonać kilku wstępnych wyjaśnień oraz w dokładniejszy sposób określić ramy analizowanego problemu. 1. Jest zrozumiałe, że tak sformułowane zagadnienie kieruje się po części ku temu, czego w tekstach samego Kanta, ściśle rzecz biorąc, nie ma. „Aksjologia", specyficzny dla niej krąg zagadnień oraz przede wszystkim sam termin „wartość", w swoim specyficznie aksjologicznym znaczeniu, pojawiły się w filozofii dopiero w drugiej połowie XIX wieku, a więc kilkadziesiąt lat po czasach, w których żył Kant. 2. Ze względu na okoliczność, że poniższy tekst powstał na kanwie referatu wygłoszonego na konferencji *Nowe ontologie. Tradycja post-neokantyzmu w Niemczech i Rosji* (Kraków, styczeń 2012), i sugerowaną przez organizatorów konferencji problematykę nie będzie w tym miejscu mowy o wszystkich aspektach stosunku, który w dziedzinie aksjologiczno-etycznej zachodzi pomiędzy

Hartmannem a Kantem[1], lecz jedynie o tych aspektach, które posiadają wyraźny charakter ontologiczny. 3. Trzeba jednakże pamiętać, że sam Hartmann używał terminów „ontologia" i „metafizyka" w znaczeniu specyficznym dla swojej filozofii. Wprawdzie odróżniał kilka możliwych sensów określenia „metafizyka"[2], ale przede wszystkim stosował ten termin dla oznaczenia dziedziny, w której rozważa się problemy nierozwiązywalne, tj. takie, dla których nie ma rozwiązań ostatecznych. Od razu można też podkreślić, że na tym poziomie Hartmann nawiązywał bezpośrednio do stwierdzeń z Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*. Tak pojęta metafizyka jest u Hartmanna elementem wszystkich dyscyplin filozoficznych, a więc występuje również w samej ontologii. 4. Będą nas zatem interesowały ontologiczne strony problemów aksjologiczno-etycznych oraz stosunek, jaki w tym zakresie charakteryzuje relację Hartmann – Kant.

Jakie jednakże ontologiczne zagadnienia mamy tu na myśli? Pytanie jest tym ważniejsze, że po przeprowadzonej przez G. E. Moore'a krytyce błędu naturalistycznego w etyce utarło się przekonanie, że wartości (i to nie tylko etyczne) nie są bytami, w konsekwencji czego konstatuje się często, że pomiędzy aksjologią (etyką) a ontologią oraz przyjmowanymi w nich perspektywami zachodzi jakaś zasadnicza różnica. Należy więc już na wstępie doprecyzować, że do zasadniczych zagadnień ontologicznych występujących w obszarze aksjologii i etyki należą (w proponowanym tutaj rozumieniu) następujące pytania: a) czy i jak wartości (również wartości etyczne) istnieją; b) jaki typ determinacji zachodzi pomiędzy wartością a wolą osoby i strukturą ludzkiego działania; c) jakie warunki ontyczne musi spełnić podmiot, o ile ma być zdolny do realizowania wartości; d) jak do determinacji aksjologicznych mają się determinacje panujące w obrębie świata realnego. Właśnie tego typu kwestie wyznaczają płaszczyznę dla zestawienia i porównania poglądów Hartmanna i Kanta.

Idzie nam jednakże nie tylko o wyliczenie tych aspektów i ich szczegółową charakterystykę, lecz o sformułowanie i wykazanie ogólniejszej tezy. Teza ta brzmi: w tym, co dla Hartmanna specyficzne, oddala się on już od rozwiązań Kantowskich. Ten dystans jest większy lub mniejszy w zależności od charakteru oraz stopnia ogólności rozważanego problemu. Największy jest na poziomie stwierdzeń ogólnych, najmniejszy w stwierdzeniach szczegółowych. Dystans ten trzeba również różnicować ze względu na fakt, czy sam Hartmann jest go świadomy i *explicite* wyraża go, czy też raczej jest tak, że stwierdzenie tego dystansu jest tylko przywilejem epigonów. W perspektywie systematycznej taki dystans może – rzecz jasna – przybrać różne formy: a) przyjęcie innych rozwiązań niż Kantowskie; b) rozwinię-

[1] Kwestię te poruszałem już w innych tekstach: *Kilka uwag o stosunku Hartmanna do etyki Kanta* „Studia Philosophica Wratislaviensia" 2010 nr V (2) s. 167–170; *Nicolaia Hartmanna krytyka podmiotu transcendentalnego w etyce* [w:] *Idea transcendentalizmu. Od Kanta do Wittgensteina* P. Parszutowicz, M. Soin (red.) Warszawa 2011 s. 279–294.

[2] Por. N. Hartmann *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* Berlin 1949 wyd. IV s. 11–12 (polski przekład: *Zarys metafizyki poznania* E. Drzazgowska, P. Piszczatowski (tł.) Warszawa 2007); L. Kopciuch *Człowiek i historia u Nicolaia Hartmanna* Lublin 2007 s. 12–16.

cie wątków sformułowanych przez Kanta; c) podjęcie takich aspektów problemowych, które u Kanta w ogóle nie występowały; d) jakiś rodzaj połączenia wcześniejszych wariantów.

O znaczeniu, jakie ma wydobycie takich szczegółowych poziomów, na których Hartmann w różnym stopniu i w różnej mierze dystansuje się względem Kanta, warto pamiętać również dlatego, że to właśnie sam Hartmann szczególną wartość przypisywał metodzie „różnicującej analizy kategorialnej". Ta zaś jest oparta na założeniu, że szczegółowe określenia kategorialne stanowią rdzeń przedmiotów realnych (w sferze bytu realnego istotne jest to, co indywidualne, podczas gdy to, co ogólne, pełni tylko funkcję „peryferyjną"[3]), dlatego też rzetelny opis bytu realnego wymaga uchwycenia szczegółowych, występujących w nim cech i odmienności.

Aby prawidłowo określić interesujący nas stosunek Hartmanna do Kanta, musimy uwzględnić kilka prac. Pierwszą jest *Ethik*[4], następnie są to pomniejsze artykuły: *Diesseits von Idealismus und Realismus*, *Kant und die Philosophie der unserer Tage*, *Kants Metaphysik der Sitten und die Ethik unserer Tage*[5]. Rzecz jasna, cenne uwagi dla analizowanego problemu można także znaleźć w innych tekstach, choć nie wprowadzają one motywów nieobecnych w pracach wcześniej wymienionych.

I jeszcze jedna okoliczność wymaga na początku odnotowania. Gdy mianowicie spojrzeć na listę nazwisk, które pojawiają się u Hartmanna w kontekście rozważanych kwestii aksjologiczno-etycznych, to najpierw uderza fakt, że Kant ukazuje się jako postać wyróżniona. Wystarczy tylko policzyć częstotliwość cytowań, odniesień i przywołań. W *Ethik* to jedynie analizie poglądów Kanta poświęcił Hartmann pełne, odrębne rozdziały (rozdz. 11–13, 38, 72). Już ten fakt dowodzi, że filozofia Kantowska jest dla Hartmanna w trakcie rozważań zagadnień aksjologiczno-etycznych jednym z zasadniczych fenomenalnych punktów wyjścia – zgodnie z tym szerokim rozumieniem fenomenu, jakie występowało w jego filozofii (fenomen to nie tylko przejawy bytu, świata, zdarzenia, lecz także objaśniające je teorie, i to zarówno naukowe, jak i filozoficzne)[6]. Znaczenie Kanta dla filozofii Hartmanna widać również wtedy, gdy się przytoczy następujący fragment:

---

[3] Por. N. Hartmann *Nowe drogi ontologii* L. Kopciuch, A. Mordka (tł.) Toruń 1998, s. 24–31 (tytuł oryginału: *Neue Wege der Ontologie*).

[4] Idem *Ethik* Berlin 1962 wyd. IV.

[5] Idem *Dieseits von Idealismus und Realismus, ein Beitrag zur Scheidung der Geschichlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie* [w:] idem *Kleinere Schriften* t. 2: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte* Berlin 1957 s. 278–323; idem *Kleinere Schriften* t. III: *Vom Neukantianismus zur Ontologie* Berlin 1958 (*Kant und die Philosophie unserer Tage* s. 339–345; *Kants Metaphysik der Sitten und die Ethik unserer Tage* s. 345–350). Polskie przekłady: *Kant a filozofia współczesna*; *Kantowska metafizyka moralności a etyka współczesna* L. Kopciuch (tł.) zostały opublikowane w „Studia Philosophica Wratislaviensia" 2010 nr V (2) s. 177–183, 171–175.

[6] Choć trzeba podkreślić, że takiego szerokiego rozumienia fenomenu nie prezentował Hartmann zawsze, lecz pojawiło się ono dopiero w późniejszej fazie jego rozwoju. Na ten temat

> Kantowska „krytyka" to tylko początek. Naturalnie, początek znakomity! Czeka on jeszcze na swoją kontynuację. Droga jest wskazana. Trzeba na nią wkroczyć. Wprawdzie widzimy, w jakim kierunku ona wiedzie. Ale czym innym jest wyglądać w jej kierunku, a czym innym na nią wkroczyć. Tu leży zadanie, które Kant postawił przed swoimi epigonami. Dotąd go jeszcze nie podchwycono; ale gdy już je jako takie rozpoznaliśmy, można będzie je podjąć. Jak długo „krytykę" i „metafizykę" rozumiano jako tylko przeciwstawne, tak długo zadanie to było nierozpoznawalne. Ale gdy to nieporozumienie upada – a wydaje się, że chce upaść – zadanie musi być rozpoznane. A wtedy żadna moc świata nie zdoła już przeszkodzić temu, by na z dawien dawna uznawanym gruncie wieczystych problemów powstała nowa metafizyka, krytyczna „metafizyka jako nauka", którą w duchu dostrzegał Kant...[7]

Trochę inaczej wypadnie jednak odpowiedź na pytanie o stosunek Hartmanna do Kanta, gdy spojrzymy nie na punkt wyjścia, lecz na punkt dojścia. Spróbujemy go zróżnicować według kilku wybranych, szczegółowych zagadnień, traktując je również jako egzemplifikację sformułowanej powyżej tezy.

Sposób istnienia wartości

W kontekście pytania o sposób istnienia wartości, stanowiska i argumentacja Hartmanna oraz Kanta biegną odrębnymi drogami. Dał temu wyraz sam Hartmann, gdy w *Ethik* poddał krytyce Kantowski subiektywizm transcendentalny[8]. Jej rdzeniem było przeświadczenie, że ów transcendentalizm nie jest zasadny ani ze względu na fundujące go założenia, ani też ze względu na cele, do których osiągnięcia miało doprowadzić jego przyjęcie. Dlaczego bowiem – pyta Hartmann – Kant uznał, że wola praktyczna pełni funkcję prawodawczą? Kluczowe jest – zdaniem Hartmanna – zrozumienie, że punktem wyjścia Kanta jest rozłączna alternatywa: zasada etyczna musi pochodzić albo z rozumu, albo też spoza rozumu, z empirycznie danej przyrody. Proweniencja przyrodnicza zasady pozbawiałaby jednak podmiot autonomiczności. Włączyłby się on wtedy w szereg przyczynowy występujący w przyrodzie. W konsekwencji przyjęcia takiej alternatywy Kant musiał zatem uznać, że źródłem zasady jest sam praktyczny rozum – inaczej bowiem podmiot, realizujący tę zasadę, przestałby być autonomiczny oraz moralny. Zdaniem Hartmanna, Kant swoim transcendentalizmem nie wyjaśnił również drugiego problemu. Czy bowiem można pomyśleć, że rozum praktyczny formułuje zasadę, względem której pozostaje zarazem wolny? Byłoby to możliwe tylko wtedy, gdyby zasada etyczna w stosunku do rozumu praktycznego i jego aktów była czymś zewnętrznym. Jeśli jednak jest ona wytworem jego prawodawstwa (jeśli jest formą „życia" tego rozumu), dy-

por. A. Schlittmaier *Zur Methodik und Systematik von Aporien. Untersuchungen zur Aporetik bei Nicolai Hartmann und Gottfried Martin* Würzburg 1999 s. 88–96.

[7] N. Hartmann *Kant a filozofia…* wyd. cyt. s. 182–183.

[8] Szerzej o stosunku Hartmanna do transcendentalizmu Kanta pisałem w artykule *Nicolaia Hartmanna krytyka podmiotu…* wyd. cyt. s. 279–294.

stans w postaci takiej wolności jest niemożliwy. Hartmann konkluduje stąd, że zasada etyczna (wartość) nie może stanowić wytworu prawodawstwa rozumu, lecz co najwyżej być w nim ujmowana. Wartość musi istnieć poza podmiotem. Ale by to dopuścić, trzeba odrzucić Kantowskie utożsamienie tego, co aprioryczne, z tym, co pochodzi od rozumu. Wówczas zasada etyczna może być aprioryczna, ale zarazem pozapodmiotowa[9].

W pewnym ważkim sensie, przypisując wartościom charakter obiektywny, Hartmann pozostał jednak jeszcze w ramach rozwiązania uznawanego również przez Kanta. Jest tak dopóty, dopóki tę obiektywność rozumie się tylko epistemologicznie. Trzeba więc podkreślić, że w *Ethik* (zwłaszcza w rozdziale 16) Hartmann twierdził, że obiektywność wartości należy odczytywać także w znaczeniu ontologicznym, jako ich pozapodmiotowy sposób istnienia („wartości są co do sposobu istnienia Platońskimi ideami”[10]). A ponieważ wartości charakteryzuje ponadto ogólność i nieprocesualność (względnie: niezmienność), to ich obiektywność łączy się z idealnością. To jest motyw, który zwykle różni badacze podkreślają jako słynny Hartmannowski obiektywistyczny platonizm.

Sytuacja dotycząca ontycznego statusu wartości nie jest jednak w poglądach Hartmanna jednoznacznie przesądzona. To zaś oznacza, że nie jest także jednoznacznie przesądzony stosunek Hartmanna do Kanta (pod tym względem). Sytuację tę skomplikował bowiem przypis, który Hartmann dołączył do drugiego wydania *Ethik*, które ukazało się w roku 1935. Ze względu na jego wagę przytoczmy go w całości:

> Przeciwko wprowadzonemu tu pojęciu bytu samoistnego podniósł się swego czasu – przy pierwszym wydaniu tej książki – prawdziwy szturm krytyki. Ale nie trafiała ona w jedyny rozwijany tu punkt. Większość zarzutów opierała się na grubym pomieszaniu z Kantowską „rzeczą samą w sobie”. Inne nieporozumienia traktowały byt samoistny jako coś substancjalnego, lub też przynajmniej jako coś istniejącego w izolacji, samo dla siebie. Przed wszystkimi takimi dezinterpretacjami trzeba tu wyraźnie ostrzec. „Byt samoistny” oznacza raczej coś prostego, coś co da się w zupełności dowieść: niezależność od uznania podmiotu – nic więcej i nic mniej[11].

Nie chcę tu rozwijać uzasadnień przeprowadzonych już w innej pracy[12]. Powtórzę jednak ich wnioski. Przypis ten, który w intencji Hartmanna miał bronić jego stanowisko przez niejasnościami i dezinterpretacjami, doprowadził faktycznie do zaciemnienia jego stanowiska. Jego wyraźnie epistemologiczny i zarazem wyraźnie kategoryczny wydźwięk stoi bowiem w sprzeczności z innymi, niezmodyfi-

[9] Por. N. Hartmann *Ethik* wyd. cyt. s. 98–103. W tego typu rozważaniach Hartmann nawiązuje do poglądów sformułowanych przez Schelera.

[10] Tamże, s. 121.

[11] Tamże, s. 149. Wszystkie fragmenty pochodzące z tekstów nieopublikowanych w języku polskim podaję we własnym przekładzie.

[12] W artykule *O dyskusjach na temat statusu wartości (z historii materialnej etyki wartości)* „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2010 nr V (2) s. 158–159.

kowanymi tezami wypowiadanymi w *Ethik*. Wyeksponowany w tym przypisie motyw „obiektywności wartości jako ich niezależności od uznania podmiotu" dałby się zaś pogodzić z Kantowską formułą imperatywu kategorycznego, wedle którego dopuszczalność danego działania w ogóle nie zależy od podmiotowego uznania, lecz jedynie od tego, czy można je w niesprzeczny sposób pomyśleć jako sposób postępowania wszystkich wobec wszystkich.

Pozycja powinności wobec wartości

Pytanie o powinność oraz rolę, jaką spełnia ona w strukturze wartości, a także wychodzącą od niej determinację, to przykład kolejnego problemu, w kontekście którego możemy śledzić skomplikowane meandry relacji Hartmann – Kant. Po pierwsze, trzeba od razu stwierdzić, że Hartmann nie odnosił swoich analiz powinności w sposób bezpośredni do tych rozwiązań, które występowały w etyce Kanta. To raczej Max Scheler był tym filozofem, który przeprowadził zasadniczą krytykę Kantowskiej etyki powinności oraz wystąpił z programem nowej szkoły, którą nazwał materialną etyką wartości (*materiale Wertethik*[13]). Gdy jednak uwzględnić tezy, które na temat relacji pomiędzy wartością a powinnością wypowiadał Hartmann, to widać, że były one w dużej mierze oparte na sformułowaniach Schelera. Dotyczy to zwłaszcza ufundowania powinności w wartości. Dla Kanta przeżycie obowiązku i powinności było pierwotnym doświadczeniem etycznym, dla Schelera natomiast takim przeżyciem było doświadczenie wartości (w intencjonalnych przeżyciach uczuciowych). Można to również ująć tak: powinno być to, co jest wartościowe, czyli wartość poprzedza powinność. Hartmann wprowadził do takiego Schelerowskiego sformułowania pewną ważną modyfikację. O ile bowiem Scheler podkreślał – na ogół – jednostronność fundowania pomiędzy wartością i powinnością, o tyle Hartmann uznał, że stosunek pomiędzy nimi ma charakter wzajemnego fundowania się, jest to zatem rodzaj korelacji:

> Powinność oznacza ukierunkowanie na coś, wartość oznacza samo to coś, ku czemu ukierunkowanie się zwraca. Punkt docelowy warunkuje kierunek, ukierunkowanie nań jest zaś warunkujące dla sposobu bycia punktu docelowego. Między wartością a idealną powinnością bycia zachodzi ścisła korelacja, wzajemne warunkowanie. Idealna powinność bycia jest sposobem bycia wartości, jej specyficzną modalnością, która nigdy nie sprowadza się do struktury materii. Z kolei wartość jest treścią powinności; jest kategorialną strukturą, której sposobem bycia jest idealna powinność[14].

[13] W przełomowym dziele *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.* Pierwsze pełne, obejmujące dwie części wydanie ukazało się w 1916 roku (pierwsza część ukazała się już w roku 1913).

[14] N. Hartmann *Ethik* wyd. cyt. s. 172.

Jest jednakże osobliwe i warte podkreślenia, że odrzucenie etyki zbudowanej na powinności i zastąpienie jej etyką aksjologiczną, zbudowaną na konkretnie określonych i zdefiniowanych materialnie wartościach, ponownie doprowadziło do pewnego przybliżenia się do perspektywy Kantowskiej oraz charakterystycznej dla niej „dominacji" powinności. Mam tu na myśli fakt, że – jak podkreśla kilku badaczy[15] – fenomen powinności stał się w etyce materialnej przedmiotem tak mocnego i ożywionego zainteresowania, jakiego ani wcześniej, ani później nie odnotował już nigdy. Co prawda, już u Schelera powinność rozdzieliła się na powinność idealną oraz normatywną, ale u Hartmanna – z wszystkimi modyfikacjami, które wprowadził – istniały już trzy odmiany powinności: idealna powinność bycia, powinność aktualna oraz realna powinność czynu. Powinność idealna przysługuje wartościom jako obiektom idealnym. Powinność aktualna powstaje wówczas, gdy w realnym świecie wartość pozostaje niezrealizowana. Z napięcia i rozbieżności między tym, co powinno być (powinność idealna), a tym, jak jest faktycznie, wytwarza się powinność aktualna. Realna powinność czynu dołącza się jednakże dopiero wówczas, gdy osoba dysponuje możliwością takiego przekształcenia swojej sytuacji, że urzeczywistni się w niej odpowiednia wartość, a sama sytuacja stanie się taką, jaką powinna być[16].

Kolejne podziały powinności dokonywane były w aksjologii Dietricha von Hildebranda[17]. Natomiast powinność czynu, o której mówił Hartmann, w interpretacjach Hansa Reinera, jednego z ostatnich przedstawicieli niemieckiej materialnej etyki wartości, rozdzieliła się aż na kilkanaście szczegółowych odmian[18]. Wszystko to dowodzi, że charakterystyczny dla etyki materialnej krytyczny stosunek do Kantowskiej etyki powinności połączył się z intensywnym zainteresowaniem skierowanym ku samej powinności. Ta zależność dotyczy także etyki Hartmanna.

Problem wielości systemów moralnych i aksjologicznych

Wyraźna natomiast odmienność koncepcji sformułowanych przez Kanta i Hartmanna zachodzi na poziomie ich rozumienia pluralizmu, w wypadku Kanta – pluralizmu moralnego, w wypadku Hartmanna – pluralizmu aksjologiczno-moralnego. Stanowisko Kanta było konsekwencją uniwersalności imperatywu kategorycznego

[15] Por. np. J. Filek *Z badań nad istotą wartości etycznych* Kraków 1996 s. 83.

[16] Por. N. Hartmann *Ethik* wyd. cyt. s. 170–189.

[17] Por. T. Biesaga *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki* Lublin 1989 s. 99–102; J. Galarowicz *W drodze do etyki odpowiedzialności* t. 1: *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)* Kraków 1997 s. 298–300; L. Kopciuch *Wolność a wartości. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand – Hans Reiner* Lublin 2010 s. 110–116.

[18] Por. H. Reiner *Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit, erörtert und neu bestimmt mit besonderem Bezug auf Kant und Schiller* Monographien zur philosophischen Forschung t. V Meisenheim am Glan 1951 s. 170–176.

oraz ponadjednostkowego i ponadkulturowego charakteru rozumu praktycznego. To jednakże, co zapewniało u Kanta ochronę przed relatywnością moralności i nadawało jej charakter powszechny, owocowało również moralnym monizmem. Szczególnie wyraźnie widać to w Kantowskiej filozofii dziejów. Oświecenie, stanowiące moment przełomowy w ludzkiej historii, oznacza moment, w którym człowiek uświadamia sobie, że jego rozum może być autonomiczną zasadą określającą historię. Według Kanta, ludzka historia obejmuje dwa okresy. W pierwszym dominuje społeczeństwo nazwane prawno-obywatelskim, w którym ludzie przestrzegają prawa ze względu na chęć uniknięcia negatywnych konsekwencji przedprawnej wojny wszystkich ze wszystkimi. Ludzkie działanie jest w tym społeczeństwie poddane imperatywowi hipotetycznemu. Ta prawno-obywatelska społeczność dopuszcza jeszcze mnogość celów i wartości – pod tym jedynie warunkiem, że się one nawzajem nie wykluczają, gdyż to prowadziłoby do odrodzenia się wojny wszystkich ze wszystkimi. Jednakże Kant uważał, że możliwe jest jeszcze inne społeczeństwo i drugi etap dziejów – społeczeństwo moralno-obywatelskie, w którym ludzie przestrzegają prawa motywowani właściwą intencją moralną, czyli przeżyciem obowiązku, przeżyciem powinności i szacunkiem wobec prawa. W tym typie społeczności działanie nie podlega już imperatywowi hipotetycznemu, tylko kategorycznemu. Uniwersalność tego imperatywu pociąga też za sobą powszechność przyjmowanych na jego podstawie zasad moralnych.

Stanowisko Hartmanna w tej sprawie było już odmienne. Po pierwsze dlatego, że dopuścił on wielość możliwych układów czy też „systemów" moralnych (szerzej: aksjologicznych). W *Ethik* mówił bowiem o różnych, historycznie danych typach moralności, które można systematycznie uporządkować w pary rozwiązań przeciwstawnych, m.in.: moralność wysoka – moralność niska, moralność tego, co uniwersalne – moralność tego, co indywidualne, moralność teraźniejszości i tego, co bliskie – moralność przyszłości i tego, co dalekie[19]. Przykładem moralności powszechnej byłoby na przykład rozumienie Kantowskie, moralności indywidualistycznej – rozumienie Nietzscheańskie, moralności nastawionej na teraźniejszość – zasada *carpe diem*, moralności nakierowanej na przyszłość – moralność ruchów reformatorskich i rewolucyjnych. Po drugie, o ile Kant sądził, że zasadniczym stymulatorem ludzkich dziejów jest „rozum" (który w społeczeństwie prawno-obywatelskim posługuje się imperatywem hipotetycznym, zaś w społeczeństwie moralno-obywatelskim – imperatywem kategorycznym), o tyle Hartmann – jako ontologiczny pluralista – oceniał historyczną determinację jako niezwykle złożoną. Ta złożoność miała zaś sens podwójny, to jest zarówno sens strukturalny, gdyż w określaniu biegu dziejów wchodzą u Hartmanna w rachubę cztery typy determinacji charakterystyczne dla poszczególnych warstw bytowych (fizyczna, biologiczna, psychiczna i duchowa), jak i sens czasowy – gdyż w różnych okresach historycznych wysuwają się na pierwszy plan różne typy determinacji. I tak na przykład w początkowych etapach ludzkich dziejów, w społeczeństwach pierwotnych, domi-

[19] Por. N. Hartmann *Ethik* wyd. cyt. s. 39–40.

nują determinacje biologiczne, podobnie jednak dzieje się także w okresach, w których władzę uzyskiwały partie promujące rasizm, w okresach klęsk żywiołowych dominuje czynnik fizyczny, a w czasach walki z niewolnictwem na plan pierwszy wysuwa się determinacja duchowa (moralna, rozumowa, aksjologiczna). To tylko przykłady, ale na ich podstawie widać, że Kantowska determinacja rozumowa utraciła u Hartmanna swój charakter powszechny. Tym samym zniknęła też możliwość interpretacji historii jako procesu, w którym urzeczywistnia się uniwersalny, powszechny porządek wartości.

W tym kontekście możemy zrozumieć tę osobliwą odpowiedź, której Hartmann miał udzielić jednemu ze swoich byłych studentów, który w czasie wojny przyjechał do Niemiec na urlop z frontu wschodniego i zapytał swego profesora, co ten sądzi o zbrodniach wojennych dokonywanych na wschodzie:

> W swoim odczuciu wartości – miał odpowiedzieć Hartmann – reaguję na to naturalnie w zupełnie jednoznaczny sposób. Ale jako problem taka wojna ze swoimi okropieństwami jest dla mnie czymś nazbyt szczegółowym. Gdyby mnie pan zapytał, czy historia powszechna, widziana jako całość, ma sens, podpadałoby to pod moją profesję. W tym jestem kompetentny. Odpowiedziałbym: prawdopodobnie nie. Ale ta wojna? To coś nazbyt szczegółowego[20].

Dla Hartmanna historia nie ma uniwersalnego sensu, inaczej niż dla Kanta, który taki sens uznawał, nawet jeśli interpretował go tylko w duchu praktycznym jako postulat, którego przyjęcie jest zasadne z racji moralnych.

Bóg a moralny charakter ludzkiego działania

Kolejny poziom, na którym można różnicować stosunek Hartmanna do Kanta, stanowi kwestia roli, jaką w życiu moralnym spełnia Bóg. Z jednej strony Hartmann, podobnie do Kanta, sądził, że motywacja osoby, o ile jej działanie ma mieć charakter moralny, musi być autonomiczna. W tekście *Sinngebung und Sinnerfüllung* pisał, że filozofia Kantowska była ważnym momentem w procesie nabycia przez człowieka świadomości, że on sam jest twórcą sensu, który posiada świat i ludzkie w nim istnienie[21]. Ale z drugiej strony Hartmann całkowicie inaczej oceniał możliwość pogodzenia moralnego charakteru ludzkiego działania z istnieniem Boga. Kant, postulując w krytyce praktycznego rozumu istnienie istoty Boskiej, widział w niej gwarancję powiązania moralności ze szczęściem. Wykazanie, że między

[20] Cyt. za: W. Harich *Nicolai Hartmann – Größe und Grenzen. Versuch einer marxistischen Selbstverständugung* M. Morgenstern (red.) Würzburg 2004 s. 26.

[21] Por. N. Hartmann *Sinngebung und Sinnerfüllung* [w:] tegoż *Kleinere Schriften* t. I: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie* Berlin 1955 s. 252–253. Hartmann interpretował poglądy wyłożone przez Kanta w tekście *Czym jest Oświecenie?* (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*).

nimi zachodzi taki związek, nie było dla Kanta możliwe na gruncie analizy etycznej, bowiem imperatyw kategoryczny wykluczał z motywacji moralnej wątek oczekiwanego szczęścia. Takie oczekiwanie odbierałoby działaniu charakter moralny, a samo działanie byłoby co najwyżej legalne. Stąd związek ten mógł być zapewniony tylko poprzez ugruntowanie go w Bogu jako jego gwarancie.

Tego typu perspektywa była obecna również w Kantowskiej filozofii dziejów, zwłaszcza w takich tekstach, jak *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* i *Koniec wszystkich rzeczy*[22]. Dlatego można powiedzieć, że pod tym względem wzajemny stosunek moralności i Boga nie był dla Kanta antynomiczny. Jednakże dla Hartmanna relacja między istnieniem Boga a moralnością miała już charakter antynomii[23], gdyż – jak sądził – istnienia wszechmocnego i wszechwiedzącego Boga nie da się uzgodnić z ludzką wolnością, ona zaś stanowi jeden z fundamentów, na których opiera się działanie moralne. Sformułowanie przez Hartmanna „religijnych" antynomii wolności stało się powodem, ze względu na który Scheler określał stanowisko Hartmanna mianem postulatywnego ateizmu[24], który nie zawiera tezy, że Bóg nie istnieje, lecz tezę, że Bóg nie powinien istnieć.

Indywidualność realności a uniwersalność imperatywu kategorycznego

Specyficzny typ relacji, to jest próba odczytania filozofii Kanta w duchu własnych poglądów, pojawiła się u Hartmanna przy pytaniu o zasadność uniwersalnego imperatywu kategorycznego w świecie realnym, który jest złożony z bytów niepowtarzalnych i indywidualnych. Imperatyw kategoryczny został przez Kanta sformułowany jako reguła uniwersalna. Owa uniwersalność zapewnia działaniom, które pod niego podpadają, bezwzględność, dzięki czemu Kant wymyka się niebezpieczeństwom relatywizmu. To jednakże może oznaczać, że zgodnie z regułą imperatywu osoba powinna zrezygnować nie tylko z własnych korzyści i spodziewanych interesów, lecz w ogóle powinna zrezygnować z tego, co jest dla niej swoiste, niepowtarzalne i oryginalne. Imperatyw jest bowiem zbudowany na wartości tego, co uniwersalne. W samej koncepcji Kanta wydaje się to być konsekwencją spójną z całością jego etycznych poglądów. Podmiotem moralnym jest wszak rozum praktyczny, ten zaś jest wspólny, jeden dla wszystkich działających i oceniających osób. W takim

[22] I. Kant *Koniec wszystkich rzeczy* [w:] tegoż *Rozprawy z filozofii historii* M. Żelazny i in. (tł. i oprac.) Kęty 2005 s. 153–163; tenże *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* [w:] tamże, s. 69–80.

[23] Antynomie między istnieniem Boga a moralną wolnością osoby przedstawił Hartmann w: *Ethik* wyd. cyt. s. 808–821. Por. także J. Gałecki *Ateizm Nicolaia Hartmanna* „Euhemer – Przegląd Religioznawczy" 1965 nr 5 (48) s. 87–102.

[24] Por. M. Scheler *Człowiek i historia* A. Węgrzecki (tł.) [w:] tegoż *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy* S. Czerniak, A. Węgrzecki (tł.) Warszawa 1987 s. 188.

kontekście mogłoby się więc wydawać, że Hartmann musi ów Kantowski imperatyw zdecydowanie odrzucić. Realna osoba nie jest bowiem ogólna, lecz indywidualna. Tego typu zarzut ma, rzecz jasna, oparcie w Hartmannowskim rozumieniu realności. Jej momenty konstytutywne to procesualność oraz indywidualność. A zatem również realna osoba musi być procesualna i – co w szczególności nas interesuje – indywidualna. Indywidualna realna osoba nie ma zatem owej uniwersalności i ogólności, którą ma Kantowski rozum praktyczny. Imperatyw, kierując się ku temu, co uniwersalne, rozmija się więc z tym, co stanowi istotę osoby.

W świetle tych uwag jest warte podkreślenia, że mimo wszystko Hartmann próbował dać imperatywowi taką interpretację, w której zachowa on ważność również w świecie indywidualnych, realnych osób. W artykule *Kantowska metafizyka moralności a etyka współczesna* ujął on tę kwestię następująco:

> W tym tkwi rozwiązanie pozornej zagadki. Sama indywidualność maksymy (treści, której w danym wypadku chcemy) jest wymaganiem powszechnym; a ponieważ oznacza ona zróżnicowanie, to właśnie powszechność imperatywu kategorycznego wymaga indywidualizacji (*Individuation*) postępowania. Refleksja ta nie jest wcale utopią. Jeśli działający człowiek ma świadomość sytuacji, to musi faktycznie chcieć, by wszyscy inni postępowali tak samo indywidualnie jak on sam, co więcej, nawet ludzka społeczność, jeśli faktycznie ma stanowić miarodajny, najwyższy punkt widzenia, ma taki sam interes w indywidualizacji i różnorodności sposobów ludzkiego postępowania, bowiem właśnie społeczność cierpi przy uniformizacji. Staje się więc zrozumiałe, że imperatyw kategoryczny może wchłonąć swoje przeciwieństwo (może je w sobie pomieścić), nie gubiąc przy tym swego sensu. Tu właśnie tkwi granica powszechnego charakteru podstawowej wartości moralnej, która zostaje w nim wyrażona. Imperatyw kategoryczny, wymagając bezpośredniego odwrócenia swojej formuły, tylko pozornie sam sobie przeczy, bowiem właśnie jego ścisła ogólność umożliwia subsumcję jego kontradyktorycznego przeciwieństwa. Ten szczególny fenomen można nazwać dialektyką prawa moralnego…[25]

Rozum praktyczny a realna osoba jako podmiot moralności

Bardziej krytycznie ocenił jednak Hartmann Kantowskie rozumienie podmiotu moralnego. O ile w wypadku poprzedniej kwestii poszukiwał, jak widzieliśmy, interpretacji pozwalającej ocalić formułę imperatywu kategorycznego, o tyle tutaj – w odniesieniu do pytania o podmiot moralny – jego ocena była już negatywna.

Rozum praktyczny, jako uniwersalny i ponadjednostkowy, nie może być wyjaśnieniem podmiotu moralnego. Realnym moralnym podmiotem może być tylko indywidualna, realna osoba. Jest to nie tylko konsekwencja ontycznej budowy realności. Ważniejsze jest jednak to, że bez przyjęcia owej indywidualności nie będziemy w stanie wyjaśnić moralnych fenomenów takich jak poczucie winy, poczu-

[25] N. Hartmann *Kantowska metafizyka moralności…* wyd. cyt. s. 174–175.

cie odpowiedzialności, poczucie sprawstwa. W nich bowiem idzie nie o to, czy odpowiedzialny i wolny jest rozum praktyczny, jakiś ogólny i uniwersalny podmiot, tkwiący u naszych podstaw, lecz o to, czy to my sami jesteśmy wolni, winni i odpowiedzialni – w tym wszystkim właśnie, co dla nas swoiste, odrębne, niepowtarzalne i indywidualne.

Problem wolności negatywnej i pozytywnej

Kolejnym poziomem, na którym można uchwycić skomplikowany stosunek Hartmanna do Kanta, jest zagadnienie wolności ludzkiej woli[26]. Gdy przywołać sformułowania wypowiadane przez Hartmanna *explicite*, to mówią one, że Kant dokonał kilku przełomowych odkryć w zakresie możliwości rozwiązania problemu wolnej woli. Po pierwsze, Kant odkrył, że wolność woli może mieć charakter tylko pozytywny i może polegać na autonomicznej determinacji, którą wnosi ludzki rozum praktyczny, oparty na własnym prawodawstwie. Po drugie, Kantowi trzeba przypisać rozpoznanie, że świat powszechnie zdeterminowany nie uniemożliwia wolności w ogóle, lecz uniemożliwia tylko wolność negatywną. Po trzecie, Kant w sposób zasadny uchwycił, że indeterminizm nie uzasadnia możliwości wolności, gdyż wolność jako taka nie polega w ogóle na braku determinacji. Wolność jest raczej rodzajem determinacji i przysługuje aktom, w których wola determinuje samą siebie. Wreszcie, po czwarte, Hartmann sądził, że Kant odkrył, iż wolność jest możliwa tylko w świecie co najmniej dwuwarstwowym (zbudowanym ze świata przyrodniczego, fenomenalnego oraz ze świata ponadprzyrodniczego, noumenalnego). Wychodząc od tych czterech walorów rozwiązania Kantowskiego Hartmann sądził więc, że jego własna koncepcja stanowi rodzaj kontynuacji ujęcia Kanta. Rzecz jasna, w takim rozwiązaniu wprowadził on szereg ważnych modyfikacji (np. zindywidualizował naturę osoby jako podmiotu moralności, odmiennie wyjaśnił status wartości, zontologizował i rozbudował Kantowski dualizm świata fenomenów i świata rzeczy samych w sobie). Ale przecież taka była natura każdej dokonywanej przez Hartmanna kontynuacji! Co więcej, kontynuacja w rozwoju filozofii prawie zawsze ma taką naturę. Możemy więc stwierdzić, że historia zmagań z problemem wolności woli prezentuje się w perspektywie ujęć Hartmanna jako proces zbudowany z czterech faz. Są to: 1. rozwiązania przedkantowskie; 2. rozwiązanie Kantowskie; 3. rozwiązanie Hartmannowskie oraz 4. dopuszczana przez Hartmanna przyszła faza (rozwiązania pohartmannowskie).

Zwróćmy jednak przede wszystkim uwagę na te zmiany, które do rozumienia wolności woli wprowadziły – w niezamierzony sposób – słynne sformułowane

[26] Szczegółowe analizy tej kwestii oraz uzasadnienie stwierdzeń prezentowanych poniżej zainteresowany czytelnik znajdzie w przywoływanej już książce *Wolność a wartości. Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand – Hans Reiner* Lublin 2010.

przez Hartmanna antynomie wolności[27] (stanowiące najbardziej efektowną stronę jego filozofii wolności). Jak sądzę, Hartmann nie tylko nie dostrzegł doniosłości tych zmian, ale najprawdopodobniej nie zauważył także samych tych modyfikacji. Przypomnijmy, że Hartmann sformułował kilka antynomii wolności. Między innymi były to: 1. antynomia powinności; 2. antynomia autonomii (względnie: antynomia antynomii). Ta druga obejmuje zaś trzy aporetyczne pytania: a) jak wola może być zdeterminowana i niezdeterminowana równocześnie; b) jak równocześnie wola może być wolna pozytywnie i negatywnie; c) jak wolność woli wobec wartości może mieć równocześnie charakter ogólny i indywidualny?

Dla naszego problemu kluczowe znaczenie ma ostatnia aporia (trzeci poziom antynomii autonomii). Jeżeli wola ma być wolna w odniesieniu do wartości, to jest to możliwe pod warunkiem, że wola dysponuje jakąś własną, dla siebie tylko specyficzną formą determinacji, w której rozstrzyga o przyjęciu lub odrzuceniu wartości. Ponieważ zaś realna wola jest wolą indywidualnej osoby, to podobnie indywidualna musi być jej forma determinacji. Jest dla nas drugorzędne, że forma tej determinacji okazuje się u Hartmanna metafizyczna i nierozpoznawalna, przez co sam rdzeń wolnej woli wymyka się rozumieniu. Istotniejsze jest co innego. To mianowicie, że tym sposobem wola wobec wartości okazuje się nie tylko wolna pozytywnie (bo sama siebie determinuje), lecz także wolna negatywnie! Ale nie wobec wartości i wobec przyrody. Wobec czego? Wobec siebie. Brzmi to osobliwie. Ale takie wrażenie jest tylko powierzchowne. Postawmy bowiem pytanie: czy sytuacja, w której osoba jest określana przez zasadę jej immanentną, której nie może odrzucić właśnie dlatego, że jako immanentna ją konstytuuje, może być zinterpretowana jako wolna? Przy tym rozumieniu wolnej woli, które występuje u Hartmanna, nie możemy jej w żadnym razie uznać za wolną. Wola musi mieć możliwość odrzucenie takiej zasady, inaczej determinuje ją ona w sposób konieczny. To z tego powodu Hartmann krytykował koncepcje wolności formułowane przez Leibniza i Schopenhauera[28].

Spróbujmy wyprowadzić wyłaniające się stąd konsekwencje. Wola musi być wolna wobec zasady, która ją określa w jej autodeterminacji. Wolność ta musi być negatywna. Moralny charakter pozytywnej wolności zawartej w autodeterminacji ma więc warunek we „wcześniejszej" wolności negatywnej. To zaś oznacza, że w świecie realnym, a dokładniej w sferze realnych osób i ich motywacji, muszą występować obszary niezdeterminowane, w których właśnie zachodzi owa wolność negatywna[29].

Mamy więc tutaj o tyle specjalną sytuację, że *explicite* rozstrzygnięcia Hartmanna wychodzą od akceptacji rozwiązań Kantowskich, ale zarazem konsekwencje, które wyłaniają się z przyjęcia rozwiązań Hartmannowskich, prowadzą do sformułowań niezgodnych z ujęciami Kanta. Trzeba jednak dopowiedzieć, że nie są to

[27] Na ich temat por. A. J. Noras *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli* Katowice 1998 s. 87–113.

[28] Por. N. Hartmann *Ethik* wyd. cyt. s. 702–706.

[29] W podobnym kierunku analizowała poglądy Hartmanna H. Below *Das Problem der Freiheit in Nicolai Hartmanns* Ethik, Köln 1966 s. 150–153.

konsekwencje wyprowadzane przez samego Hartmanna, lecz zależności dostrzegane dopiero z pozycji epigona. Aby uprzedzić możliwy zarzut, że taka wolność negatywna byłaby mimo wszystko do pogodzenia ze sformułowaniem Kanta, mówiącym, że „powinność zakłada możność", należy jeszcze dodać, że Kantowska skłonność do myślenia dysjunkcyjnego (albo determinacja jest przyrodnicza, albo pochodzi z prawa moralnego) uniemożliwia pomyślenie tej wolności bez popadnięcia w aporie.

Wnioski

Zarysowane wyżej problemy oraz szczegółowe płaszczyzny, na których Hartmann rozwijał swój stosunek do Kanta, nie mogą – rzecz jasna – rościć sobie pretensji do bycia pełną prezentacją tych kwestii. Sądzę jednak, że dowodzą one, że stosunku Hartmanna do Kanta nie da się zamknąć w jakimś jednolitym i uniwersalnym określeniu. Relacja ta różnicuje się i przyjmuje odmienne kształty w zależności od rodzaju problemu. Taki wniosek jest tym bardziej zasadny, że gdyby wziąć pod uwagę inne teksty Hartmanna oraz inne analizowane w nich problemy, należałoby szukać innych „izmów", w kontekście których poruszała się myśl Hartmanna. W pracy *Das Problem des geistigen Seins*[30], w ramach analizy ducha obiektywnego, takim punktem odniesienia byłaby niewątpliwie filozofia Heglowska. A patrząc z innej jeszcze strony, znane są przykłady opracowań, w których wymienia się Hartmanna jako przedstawiciela fenomenologii[31]. Również to dowodzi, że filozofia Hartmanna jest nazbyt oryginalna, nazbyt bogata teoretycznie i nazbyt rozbudowana w szczegółowych analizach, aby była możliwa jej jednoznaczna klasyfikacja.

[30] N. Hartmann *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften* Berlin–Leipzig 1933.

[31] Por. np. H. Spiegelberg *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* Den Haag 1982 s. 308–331; K. Schuhmann *Husserls Idee der Philosophie* [w:] tegoż *Selected Papers on Phenomenology* C. Leijenhorst, P. Steenbakkers (eds.) Dordrecht–Boston–London 2004 s. 64.

THE RELATION BETWEEN HARTMANN AND KANT IN THE CONTEXT OF AXIOLOGICAL-ETHICAL PROBLEMS

In this paper I demonstrate the selected problems concerning the relation between ethics and axiology of Nicolai Hartmann and ethics represented by Immanuel Kant. There are following questions: 1. the mode of existence of value; 2. the position of moral obligation in the structure of value; 3. the plurality of moral and axiological systems; 4. God and the moral character of human action; 5. Kantian practical reason and the real individual person as the subject of morality; 6. the problem of negative and affirmative freedom. Analysing these problems I endeavour to prove that the concrete relation between Hartmann and ethics of Kant modifies depending on considered detailed problem.

Leszek Kopciuch – e-mail: leszekkopciuch@wp.pl

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

DARIUSZ RYMAR

JAKOŚCIOWE WYMIARY SZTUKI W KONCEPCJI NICOLAIA HARTMANNA

Na początku artykułu omawiane są podstawowe założenia epistemologiczne, na których opiera się *Ästhetik* Nicolaia Hartmanna. Przywołane są najważniejsze argumenty krytyczne wobec Kantowskiej epistemologii, przede wszystkim zarzuty wobec formalnego ujęcia kategorii oraz krytyka opisu relacji pomiędzy doświadczeniem a przedmiotem samym w sobie. Na tej podstawie przybliżone są zarzuty Hartmanna wobec odpodmiotowych estetyk zarówno w odniesieniu do geniuszu twórczego, jak i przeżycia estetycznego. Przywołana jest też argumentacja wskazująca na aporetyczność empirycznych opisów doświadczenia estetycznego. Na gruncie Hartmannowskich założeń ontologicznych scharakteryzowana jest osobowość dojrzała, która warunkować ma możliwość właściwego przeżycia estetycznego. Przybliżone jest zjawisko inwersji w przeżyciu estetycznym i na tej podstawie omówiona jest główna argumentacja Hartmannowskiej *Ästhetik*, w której charakteryzowana jest wgłębna struktura dzieła sztuki oraz sposób jej poznania. Zakończenie artykułu wskazuje na ograniczenia koncepcji estetycznej Hartmanna oraz możliwość jej modyfikacji uwzględniającej badania z zakresu historii i socjologii sztuki.

Znaczna część estetyków zakłada, że właściwego początku współczesnego namysłu nad kulturą artystyczną należy szukać u Kanta. Istotna część koncepcji estetycznych opiera na odpodmiotowych epistemologiach, będących rozwinięciem „przewrotu kopernikańskiego". Na pierwszy rzut oka wydaje się, że taka perspektywa jest naturalna zarówno dla opisów aktu twórczego w sztuce, jak i dla przeżyć estetycznych. Nicolai Hartmann zauważa jednak, że zarówno wewnętrzne przeżycia twórcy, jak i odbiorcy są niedostępne opisom zewnętrznym. Stąd też ujęcia wychodzące od strony przeżyć estetycznych łatwo mogą utracić z pola widzenia niezależność ontyczną przedmiotu estetycznego i ufundowane w nim jakości, istniejące niezależenie od

odbiorcy. Dlatego też w hermeneutykach ufundowanych na założeniu subiektywnego charakteru doznań pojawia się niebezpieczeństwo oderwania oglądu od samego przedmiotu estetycznego. Z refleksji Hartmanna wynika, że przy tego rodzaju założeniach trudno uniknąć skłonności do wypełniania luk tkwiących w przedmiocie opisu wyobrażeniami, które wprawdzie wymykają się weryfikacji, lecz zarazem tracą krytyczny charakter[1]. Niektórzy interpretatorzy – ze względu na złożoność przedmiotu estetycznego – prowadzą „nazbyt łatwą grę", sprowadzając opisy dzieł do swoistej m e t a t w ó r c z o ś c i. Autor *Ästhetik* dostrzega również problem arbitralności hermeneutyk, które usiłują określić istotę doświadczenia twórczego, pomimo że z natury rzeczy dysponują fragmentaryczną faktografią. Nie oznacza to jednak, że Hartmann lekceważy sferę przeżyć; wprost przeciwnie: sądzi, że stanowią one treść i istotę doświadczenia estetycznego. Jednakże Hartmann postuluje odwrócenie kierunku badań, ich wyjście i umocowanie w zmysłowo postrzegalnych cechach przedmiotu. To ogólne założenie jest oparte na rozwiązaniach, które Hartmann wypracowywał stopniowo, począwszy od okresu marburskiego.

Jan Patočka zauważa, że podwaliny metody systematycznego myślenia zostały opracowane w pierwszej opublikowanej pracy Hartmanna, w której analizuje on założenia dialektyki Platona: „Jego pierwsza wielka książka *Platos Logik des Seins* (1909) […] wskazywała już na pewien szczególny charakter późniejszego sposobu myślenia Hartmanna, przede wszystkim na jego zamiłowanie do «aporetyki»[2], tzn. antynomicznie zaostrzonego formułowania problemów"[3]. Można tutaj dodać, że w dziele tym Hartmann analizuje głównie zagadnienie bytu i niebytu przedstawione w Platońskim *Sofiście*. Według Hartmanna istotną rolę w Platońskiej dialektyce pełni również dialog *Parmenides*, który „doprowadza […] dialektykę do wielkiego stylu; […] w najbardziej przekonujący i przejrzysty sposób […] jako związek i granicę prawdziwych zasad myślenia"[4]. Hartmann przyjmuje tutaj jeszcze postheglowską linię interpretacji Platona, gdzie idee są równoznaczne z czystymi pojęciami, natomiast dialektyka badać ma siatkę relacji pomiędzy pojęciami. Kwestię tę Hartmann podejmuje jeszcze raz po odejściu od założeń neokantyzmu marburskiego.

[1] Zagadnienie to Nicolai Hartmann podejmuje głównie we *Wstępie* do *Ästhetik* Berlin 1966 [1953] wyd. II s. 1–42. Na innej płaszczyźnie epistemologicznej arbitralność jednostronnych analiz dzieł sztuki ukazuje Jacques Derrida. Eseje *Prawda w malarstwie* w znacznej mierze wyrażają ironiczny stosunek do niektórych teorii sztuki. Derrida, parodiując niektórych hermeneutów, *implicite* wskazuje błędny mechanizm tych interpretacji, które, opierając się na niewielkiej ilości danych faktograficznych, budują opisy ukrywające luki w łańcuchu sugestywnych asocjacji. O ile ujęcie Derridy jest negatywne, o tyle Hartmann w swojej systematycznej a p o r e t y c e ukazuje ograniczenia podstawowych strategii interpretacyjnych i buduje konstruktywną teorię, która podejmuje próbę zminimalizowania tej swoistej f a n t a s t y k i rozwijanej przez niektórych egzegetów sztuki.

[2] Por. N. Hartmann *Platos Logik des Seins* Berlin 1965 [1909] wyd. II s. 457.

[3] J. Patočka *Patočka o fenomenologach. Nicolai Hartmannowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin* A. Mordka (tł.) „Sofia. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich" 2007 nr 7 s. 243.

[4] N. Hartmann *Platos Logik*... wyd. cyt. s.123.

W tekście z 1923 roku, poświęconym pamięci Paula Natorpa, wskazując na bezpośrednie odniesienie idei do wymiaru ontologicznego, filozof pisze następująco:

> Platon był tym, który jako pierwszy utrzymywał, że „nieskrytość bytu" można bezpośrednio ująć w Logosie. „Idea" była dla niego metafizycznym wyrażeniem identyczności struktury pryncypium myślenia i pryncypium bytu. Naturalnie, dla niego nie rozwiązywało to jeszcze problemu; aby ująć (*bemächtigen*) idee, potrzebował jeszcze specjalnej metody, „hipotezy", w której bynajmniej nie brakowało krytycznego odniesienia do fenomenów[5].

Hartmann, zauważając u Platona identyczność pomiędzy pryncypium myślenia i pryncypium bytu, pomija istotny *passus* Platońskiego *Parmenidesa*, w którym zaakcentowane jest rozróżnienie pomiędzy kategoriami bytowymi i poznawczymi:

> Nieprawdaż, idee właśnie są odpowiednie we wzajemnych relacjach, jeśli tylko same są ujmowane w odniesieniu do bytów (*tên ousian*) samych, lecz nie ze względu na te odpowiednie dla nas, bądź podobne, bądź ze względu na ustanowienia czegoś samego. Tamte zaś, wobec naszych będących homonimami, są znowu w tych przypadkach samoistne, lecz nie są ze względu na te [nasze] istoty[6].

Z dalszej argumentacji w pierwszej części *Parmenidesa* wynika, że taką identyczność mógłby uzyskać jedynie umysł doskonały. Idea, choć nie może zostać wypełniona treścią, stanowi zasadę kierowniczą naszego myślenia. Kwestia ta czytelniej jest przedstawiona przez Platona w *Filebie*, gdzie d o b r o s a m o, podobnie jak i p r a w d a s a m a są dla nas pozbawione konkretnej treści, jednakże orientacja myśli na ten wymiar jest tym, „co jest naturalną siłą, dążnością naszej duszy, która pragnie tego, co prawdziwe, jak i tego wszystkiego, w czym się spełnia"[7]. Mimo to Sokrates jest przeciwny monistycznym koncepcjom: „żeby jeden, jedyny rodzaj samotny i w niepokalaniu stał, to ani możliwe, ani pożyteczne"[8]. Sokrates wskazuje, że w swoich najlepszych realizacjach myślenia i postępowania stoimy „w przedsionku dobra"[9]. Przenosząc to rozumowanie do zagadnień ontologicznych, można powiedzieć, że Platonowi patronowała idea eleacka – pełnej korespondencji myślenia i bytu samego. Niemniej jednak założyciel Akademii był świadom, że tylko w niektórych obszarach możemy uchwycić zasady ontologiczne, na ogół pozostają one jednak dla nas – mówiąc językiem Kanta – i d e a m i r e g u l a t y w n y m i.

---

[5] Tenże *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach* A. J. Noras (tł.) „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej" 2000 nr XXVII–XXVIII s. 8.

[6] Platon *Parmenides* 133c8–d5 (tł. – D. R.).

[7] Tenże *Fileb* 58d, W. Witwicki (tł.) Kęty 2002.

[8] Tamże 63c.

[9] Tamże 64c.

Hartmann zauważył, że w odniesieniu do koncepcji Platona popełniono zasadnicze błędy, sięgające swymi korzeniami aż do czasów Arystotelesa: „Z Platonem zwyczajowo wiąże się […] przedstawienie […] przesądu, a Arystotelesowska polemika z nauką o ideach uczyniła ten historyczny błąd prawie niemożliwym do usunięcia”[10]. Stagiryta – na podstawie przedstawionej w *Parmenidesie* argumentacji dotyczącej regresu w nieskończoność –sformułował Argument Trzeciego Człowieka i przypisał Platonowi rozwiązanie, które zostało przez założyciela Akademii zrefutowane. Jako jeden z pierwszych badaczy dwudziestowiecznych zwraca uwagę na ten błąd interpretatorów właśnie Hartmann:

> Idee, które są oddzielone od rzeczy, nie mogą przecież być pryncypiami rzeczy. Bóg, który posiadałby takie idee, w tak niewielkim stopniu mógłby poznawać bądź opanować za ich pomocą rzeczy jak człowiek przykuty do sfery rzeczy – idee. Ten bezowocny pogląd niesłusznie przypisuje się Platonowi, gdy tymczasem nikt nie zwalczał go tak mocno jak on[11].

W przypisie niemiecki autor wyjaśnia:

> Historycznie można także odwrócić perspektywę i patrząc wstecz, ująć wszelkie dialektyczne badania Platońskiego *Parmenidesa* jako rodzaj „dedukcji transcendentalnej” idei – oczywiście bez oznaki subiektywizmu. Tym bowiem, co ostatecznie zostało w niej przezwyciężone, jest właśnie oddzielenie (*Chorismos*) idei: połączenie (*Symploke*) prowadzi do „przeciwieństwa idei”, *concretum*[12].

Pomimo że klasyczna aporetyka w Hartmannowskiej koncepcji systematycznego myślenia została znacząco zmodyfikowana, i tak można rozpoznać te źródła inspiracji. Rozwiązania, które Hartmann zauważa w dialektyce Platona, znajdują swoje aplikacje również w *Ästhetik*[13].

W wielu miejscach Hartmann podkreśla, że warunkiem doświadczenia estetycznego jest zdolność odróżnienia sfery poznawczej od doświadczenia estetycznego. Argumentacja ta pokrewna jest rozważaniom Platona przedstawionym w V i X księdze *Państwa*, gdzie przeciwstawiony jest problem odróżnienia istot samych i pięknych rzeczy zmysłowych[14]. Hartmann we *Wstępie* dokonuje analizy podstawowych modeli, według których budowane są teorie estetyczne; sprowadzają się one do dwóch zasadniczych ujęć: estetyka bywa rozpatrywana w ramach określo-

[10] N. Hartmann *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia?*... wyd. cyt. s. 20.

[11] Tamże, s. 21.

[12] Tamże, s. 21, przyp. 3.

[13] Hartmann wskazuje, że w swojej koncepcji „stosunku przejawu” (*Erscheinungsverhältnis*), stanowiącego *leitmotiv* w *Ästhetik*, inspirował się rozwiązaniami Platona i Plotyna. Por. tenże *Ästhetik* wyd. cyt. s. 75–76.

[14] Por. Platon *Państwo* 476b i n. Treść tego ustępu koncentruje się na odróżnieniu tych, którzy poprzestają na wymiarze praktycznym i upodobaniu do rzeczy zmysłowych, od filozofów, którzy poszukują istoty wiedzy.

nych koncepcji metafizycznych (np. piękna samego, Absolutu) bądź traktowana jest jako opis wybranych cech przedmiotowych, które wywołują określone reakcje emocjonalne. Hartmann usiłuje połączyć te dwa podejścia: z jednej strony stara się uwzględnić dane empiryczne, z drugiej przeanalizować, w jaki sposób w jednostkowym dziele może być doświadczany wymiar uniwersalny. Autor *Ästhetik* inspiruje się wprawdzie rozwiązaniami Platona, Arystotelesa, Plotyna, Kanta, Hegla czy Schopenhauera, niemniej przekształca te źródła, korzystając z wyników własnych opracowań z zakresu etyki i ontologii.

Hartmann zakłada, że doświadczenie estetyczne jest możliwe dopiero wówczas, kiedy człowiek uzyska zdolność obiektywnego postrzegania świata. Zakłada przy tym, że „współczesny człowiek w wysokim stopniu jest nastawiony obiektywnie, tylko byt ma dla niego wagę i znaczenie". W *Ästhetik* pojednawcze tony adresowane są zarówno do filozofii, jak i do świata sztuki:

> Obydwie załamują się w swoim wizjonerskim działaniu, obydwie ustanawiają się blisko tego, co niejasne i wraz z tym należą do swego nastawienia. Obydwie traktują własne nastawienie jako oczywiste, one rozpoznają swoją konieczność i wewnątrz niej nie błądzą. Przyjmują one to „bogobojnie" (*fromm*)[15] jak dar niebios, i to przyjmowanie jest w ich nastawieniu istotne[16].

Nie wiadomo jednak, kogo spośród filozofów i twórców sztuki dotyczą te uwagi o poznawczej dojrzałości „współczesnego człowieka", skoro z ogólnego dorobku Hartmanna wynika bardzo silna opozycja wobec skłonności współczesnego myślenia do subiektywizmu, a nawet solipsyzmu. Wydaje się, że Hartmann, unikając silnych polaryzacji emocjonalnych, prowokuje strony sporu do przemyślenia własnej sytuacji. Metaforę „bogobojnego daru niebios" można traktować jako zawoalowane wyrażenie pokory wobec rzeczywistości. Hartmann był niechętny ujęciom fundamentalistycznym i jednostronnym. Jak wynika z refleksji nad moralną dojrzałością, sposób bycia zorientowany na własne „ja" jest pozbawiony fundamentów moralnych, mogąc co najwyżej reprezentować postawę hochsztaplerską[17]. Można zakładać, że egzaltowane postawy awangardowych artystów, stanowiące zapowiedź naszej epoki „celebrytów", byłyby Hartmannowi obce i zapewne w jakiejś mierze według niego fałszywe. Autor *Ästhetik* – wzorem wielkich myślicieli klasycznych – posługuje się przykładami sztuki z innych epok, nie angażuje się w spory dotyczące aktualnego stanu sztuki, lecz rysuje odległy horyzont, dzięki któremu można uzyskać obraz naszej epoki niejako z dystansu. Podobnie jak w Platońskiej dialektyce, tę krytyczną samodzielność oglądu własnej sytuacji należy wypracować w sobie i nie można tu przedstawić prostych reguł właściwego postępowania, moż-

[15] Cudzysłów dodany został przez Autora artykułu w celu podkreślenia metaforycznego znaczenia bogobojności.

[16] N. Hartmann *Ästhetik* wyd. cyt. s. 76.

[17] Tenże *Ethik* Berlin 1962 [1926] wyd. IV s. 527.

na jedynie wskazać wiarygodne punkty oparcia dla naszego myślenia. W szczególności istotne dla aktualnych sporów w obrębie estetyki mogą być rozwiązania Hartmanna dotyczące źródeł poznania i możliwości poznawczych podmiotu. Myśliciel proponuje rezygnację z konstrukcji filozoficznych, których punktem wyjścia jest podmiot, ponieważ takie oparcie myślenia prowadzi do niekończących się aporii. Można powiedzieć, że Hartmann w jakiejś mierze antycypował krytykę, którą podejmą poststrukturaliści, lecz – w odróżnieniu od nich – nie proponuje on sceptycznego i nihilistycznego myślenia wewnątrz paradygmatu odpodmiotowego, lecz porzucenie go.

Hartmann przede wszystkim poddaje krytyce założenia Kantowskiego „przewrotu kopernikańskiego", co stanowi punkt wyjścia dla opracowania odmiennego modelu epistemologicznego. Zwięzłe przedstawienie zarzutów wobec koncepcji Kanta znajdujemy w eseju *Diesseits von Idealismus und Realismus*, w którym omawiana jest przede wszystkim problematyczność założeń dotyczących p o d m i o t u t r a n s c e n d e n t a l n e g o, nazywanego tutaj p o d m i o t e m w o g ó l e (*Subjekt überhaupt*). Według Hartmanna aporie Kantowskiego ujęcia kategorialnego wiążą się z analizą podmiotowego zasięgu poznania:

> Granicą możliwego doświadczenia jest zasięg podmiotu w ogóle. Z drugiej strony, jedność p o d m i o t u w o g ó l e jest nosicielem kategorii, i tylko […] [wewnątrz] tego obszaru może podlegać kategoriom. Stąd […] empiryczny podmiot uprawniony jest do zastosowania tych kategorii wewnątrz granic możliwego doświadczenia, jednakże nie wobec rzeczy samej w sobie[18].

Nieco dalej Hartmann zauważa, że kategorie stanowią niejako zespół praw rządzących myśleniem: „Dla Kanta zasadniczym warunkiem jest to, […] że ustanowienie wspólnej sfery praw jest treściowo zdefiniowane poprzez zasięg ważności przestrzeni, czasu i poprzez kategorie ustanowione w swojej istocie jako sfera praw"[19]. Hartmann wskazuje, że pojawia się tutaj aporia, bowiem sfery czasu, przestrzeni i kategorii miałyby „charakter podmiotowy, i byłyby «podmiotem w ogóle» – ten zaś nie występuje w swej istocie ani jako sfera prawa, ani jako wspólnota, ani jako przekształcenie podmiotu w przedmiot"[20]. Autor *Diesseits von Idealismus und Realismus* pokazuje, że w ujęciu Kanta pojawia się zasadnicza aporia, polegająca na nieadekwatności dwóch sfer opisu ludzkiej jaźni, która jest zakorzenienia w formach apriorycznych, a z konieczności wspiera się na danych empirycznych. W ocenie Hartmanna Kant nie połączył tych sfer, co przyczyniło się do jednostronnego przekształcenia tej refleksji w idealizmie niemieckim, w którym odrzucona

[18] Tenże *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie* [w:] tegoż *Kleinere Schriften* t. 3 Berlin 1958 s. 288.

[19] Tamże.

[20] Tamże.

zostaje „rzecz sama w sobie", co zarazem pociąga za sobą przekreślenie krytycznego charakteru tej filozofii. Według Hartmanna już u samego Kanta wyraźnie widać rys idealistyczny. Autor *Dieseits...* wprost mówi, że jest to

> koncepcja systemu idealistycznego. Z tego samego wynika subiektywność sfery transcendentalnej i „przypisanie" charakterowi sądu prawa przedmiotu, a także pojęciowy charakter kategorii i umysłowy charakter [*Anschauungscharakter*] czasu i przestrzeni[21].

Według Hartmanna takie subiektywistyczne założenia prowadzą do „czysto fikcyjnego stanowiska"[22].

Inną stroną aporii wynikających z założeń Kanta jest odseparowanie doświadczenia od rzeczy samej w sobie. Hartmann uwypukla ten problem w retorycznym pytaniu: „czy wolno obydwie sfery rozrywać tak, że tylko zjawisko jest poznawalne, a rzecz sama w sobie nie?"[23]. I zaraz wyjaśnia, że „zjawisko byłoby pustym pozorem, zjawisko niczego by nie dotyczyło, a zatem po prostu nie byłoby zjawiskiem"[24]. W ocenie Hartmanna, „Kant widzi w tym rozróżnieniu tylko rozdzielenie, ale nie związek"[25], stąd napotyka wyraźny opór, jaki stwarza koncepcja „rzeczy samej w sobie". Z jednej strony w opisie przedmiotu poznania u królewieckiego myśliciela decydującą rolę odgrywa doświadczenie. Z drugiej – jak zauważa Hartmann – „wszystko, co można nazwać przedmiotem, podpada […] pod zakres kategorii i podmiotu"[26]. Hartmann ironizuje: „Gdyby tak było, to wszystko musiałoby być całkowicie poznawalne"[27]. Następnie zauważa, że Kantowski przedmiot poznania jest rozkrojony na dwa nieprzystające do siebie fragmenty, z których jeden osadzony jest w nagim zjawisku, a drugi jest odizolowanym przedmiotem samym w sobie. Zauważa przy tym, że takie rozwiązanie „to [...] powszechnie znana arbitralność i rzecz ontologicznie niemożliwa"[28].

Wedle Hartmanna Kant napotyka wyraźny opór, jaki stwarza koncepcja „rzeczy samej w sobie", która pociąga za sobą szereg pytań „o irracjonalność, granice poznawalności, granice możliwego doświadczenia. I w tych pytaniach jego badanie zapada się w otchłań"[29]. Hartmann wskazuje, że przyjęcie „podmiotu ogólnego" znajduje się pod „ukrytym wpływem pozostałości starego antropomorfizmu"[30].

---

[21] Tamże.
[22] Tamże.
[23] Tamże, s. 289.
[24] Tamże.
[25] Tamże, s. 307.
[26] Tamże.
[27] Tamże.
[28] Tamże, s. 310.
[29] Tamże, s. 307.
[30] Tamże, s. 289.

Hartmann mówi, że warunkiem doświadczenia estetycznego jest uzyskanie dojrzałej świadomości. Według filozofa dopiero na tym poziomie może nadbudowywać się świadomość emocjonalna, niezbędna zarówno w refleksji etycznej, jak i estetycznej. Właściwa świadomość poznawcza, to jest taka, która zorientowana jest na samoistność bytu, rodzić się ma już na poziomie doznań emocjonalnych. Również w sferze emotywnej może znaleźć swoje zwieńczenie w postaci pogłębionego doświadczenia estetycznego. Hartmann zwraca uwagę na fakt, że sfera emocjonalna odgrywa istotne znaczenie w epistemologii – w oparciu o doświadczenia negatywne człowiek uzyskiwać ma elementarną intuicję o samoistności bytu. W *Zur Grundlegung der Ontologie* autor wskazuje, że elementarnym poziomem, w którym podmiot może doświadczyć swojego uwarunkowania od zewnętrznej rzeczywistości, są podstawowe akty emocjonalne. Hartmann wyróżnia trzy rodzaje aktów emocjonalnych: prospektywne, spontaniczne i receptywne[31]. Rodzaj pierwszy związany jest z antycypacją zdarzeń możliwych. Wybieganie w przyszłość może budzić nadzieję lub obawę. Negatywne odczucie emocjonalne towarzyszy myśli o możliwej detronizacji. Natomiast oczekiwanie korzystnego rozwoju zdarzeń budzi emocje pozytywne. W obydwu wypadkach podmiot „jest z góry dosięgany" (*Vorbetroffensein*). Zdaniem Hartmanna, w aktach emocjonalnie prospektywnych w wyrazisty sposób ujawnia się samoistność świata realnego. Z kolei akty spontaniczne są reakcją na zmienne sytuacje aktualnie dziejącej się rzeczywistości. Dynamika zjawisk sprawia, że na bieżąco modyfikujemy swoje zachowania, działamy i doświadczamy skutków rozmaitych działań. Hartmann zauważa, że w aktach tych przejawia się swoisty opór, jaki stawia nam zewnętrzny wobec nas byt. Powstaje tutaj swoiste sprzężenie zwrotne, jesteśmy zwrotnie dosięgani (*Rückbetroffensein*) przez rezultaty naszych działań[32].

Emotywne reakcje na zjawiska przekonują nas o tym, że istnieje byt realny. Jednakże nie zawierają one w sobie treści poznawczych. Dlatego też Hartmann wyróżnia kolejny poziom doświadczeń podmiotowych: transcendentny akt poznawczy[33], tzn. „taki, który nie rozgrywa się wewnątrz samej tylko świadomości, lecz «przekracza» świadomość i wiąże ją z czymś, co istnieje niezależnie od niej"[34].

Według Hartmanna strukturą ontologiczną rządzą podstawowe ogólne zasady, takie jak p r a w o m o c y (*Gesetz der Stärke*), p r a w o n e u t r a l n o ś c i (*Gesetz der Indifferenz*), p r a w o m a t e r i i (*Gesetz der Materie*) czy p r a w o w o l n o ś c i (*Gesetz der Freiheit*)[35].

Podstawowym prawem organizującym strukturę ontologiczną świata realnego jest p r a w o m o c y. Według tego prawa świat realny składa się z hierarchii

[31] Tenże *Zur Grundlegung der Ontologie* Berlin 1965 [1935] wyd. IV s. 163–193.

[32] Por. W. Galewicz *N. Hartmann* Warszawa 1987 s. 47.

[33] Por. N. Hartmann *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* Berlin 1949 [1921] wyd. IV s. 63–64.

[34] W. Galewicz *N. Hartmann* wyd. cyt. s. 229.

[35] Por. N. Hartmann *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre* Berlin 1964 [1940] wyd. III s. 471–472.

warstw, które są albo fundujące, albo ufundowane. Warstwa fundująca jest podstawową dla nadbudowanej nad nią wyższej warstwy. Materia jest warstwą najniższą, a zarazem fundującą dla wszystkich wyższych warstw – ontologicznie warstwa ta jest najmocniejsza. Warstwa fundująca jest bowiem silniejsza od ufundowanej. W dziedzinie tej dominują opisy ilościowe, dlatego też relacje świata materialnego mogą być uchwycone w kategoriach poznania matematycznego. Jednocześnie im mocniejsza warstwa, tym prostsza jej struktura, stąd też szczebel materialny poddaje się ujęciom poznawczym w większym stopniu niż wyższe poziomy bytu. Wyższą warstwę stanowi byt organiczny, wspierający się bezpośrednio na warstwie materialnej; warstwa biologiczna jest z kolei fundująca dla psychiki, nad którą następnie nadbudowana jest sfera ducha[36].

Wyższe warstwy przekraczają prawa warstwy niższej, tworząc struktury bardziej złożone. Najwyższą z warstw jest d u c h, który jest najbardziej aktywny. Wszystkie niższe warstwy stanowią więc jego materię, są wobec niego bierne. Warstwa fundująca jest najczęściej tworzywem warstwy wyższej. Prawa niższej warstwy obowiązują także w wyższej; są niejako włączone do praw tej nowej warstwy. Zarazem jednak nowa warstwa uzyskuje nową przestrzeń wolności, rozbudowując przestrzeń praw. Hartmann zauważa, że nie zawsze tworzywo warstwy niższej wchodzi w strukturę warstwy wyższej, np. życie psychiczne stanowi odrębny szczebel w strukturze świata, nie zawierając atomów i cząstek materialnych. Podobnie niematerialna jest dziedzina d u c h a (kultury); jedynie zmaterializowane postacie kultury, które Hartmann nazywa d u c h e m z o b i e k t y w i z o w a n y m, wspierają się na materialnym fundamencie.

Poszczególne warstwy bytu mają własną przestrzeń autonomii. Warstwy wyższe uzyskują według Hartmanna przestrzeń bytowej niezależności. Natomiast warstwy niższe są niezależne od wyższych, tzn. od tego, czy warstwy wyższe istnieją, czy też nie. Twierdzenie to Hartmann nazywa p r a w e m w o l n o ś c i[37]. Warstwy niższe określają więc granice możliwości warstw wyższych. Jednakże pomiędzy tymi granicami rozciąga się przestrzeń wolności tych warstw.

Hartmann zakłada, że niektóre elementy warstw niższych występują w warstwach wyższych. Na przykład życie organiczne jest zbudowane z podstawowych cząsteczek i pierwiastków, które tworzą warstwę materialną[38]. Dlatego w wyższych warstwach obowiązują prawa i kategorie warstw niższych. Wszystkie warstwy bytu realnego przenika czasowość. Ponadto w wyższych warstwach powracają takie kategorie, jak przestrzenność, jedność, wielość, część, całość, to, co zewnętrzne,

[36] Założenie to jest pokrewne hylemorfizmowi Arystotelesa, który rozróżniał materię i formę (*hyle* i *morfe*), zakładając, że materia ma charakter bierny, natomiast forma jest czynnikiem aktywnym, zdolnym do kształtowania materii. Por. Z. Zwoliński *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna* Warszawa 1974 s. 39.

[37] Por. N. Hartmann *Der Aufbau der realen Welt...* wyd. cyt. s. 472–473; Z. Zwoliński *Byt i wartość...* wyd, cyt. s. 40.

[38] Z. Zwoliński *Byt i wartość...* wyd. cyt. s. 41.

oraz to, co wewnętrzne itp. Jednakże nie powtarzają się one we wszystkich warstwach, np. rozciągłość nie występuje w sferze psychiki i ducha[39].

Wyższa warstwa przekształca (*überformen*) elementy warstwy niższej i nadbudowuje (*überbauen*) się na niej[40]. Przykładem może być życie organiczne, które wspiera się na materialnym fundamencie. Jest ono nad nim nadbudowane, opiera się na prawach dotyczących poziomu materii, zarazem jednak przekształca je, staje się nowym funkcjonalnym układem. Hartmann zakłada, że przekształcanie (*Überformung*) i nadbudowa (*Überbaung*) ograniczone są do dwóch podstawowych warstw bytu: szczebla materialnego i ożywionego. Powyżej tych warstw następuje „pęknięcie w bycie". Psychika i kultura są nadbudowane na tych niższych warstwach. Hartmann jednak nie analizuje bliżej możliwości pojawienia się prawa przekształcenia w wyższych warstwach bytu. Zauważa jedynie, że sfery psychiki i ducha wzajemnie na siebie oddziałują (*Rückbeziehung*).

Zdaniem Hartmanna, człowiek jedynie wtedy może wznosić przekształcenia realności na wyższy poziom, kiedy przestrzega ontologicznych zasad bytu. Warstwy bytu różnią się swobodą ich przekształcania. Najłatwiej jest dokonywać zmian w warstwie najniższej, tj. materii: „Wodzie jest obojętne, czy płynie swobodnie, czy napędza turbiny"[41]. Najtrudniej przekształcalna jest sfera ducha. Człowiek stoi tutaj bowiem wobec bytu sobie równego – innego człowieka, którego musi w jakiś sposób zrozumieć, by przekonać go do własnych racji. Wpływ może być nader ograniczony, o ile relacja między ludźmi przebiega na równych prawach. Hartmann ma tu na myśli duchowość autentyczną, tzn. taką, która uzyskała zdolność krytycznego myślenia, nie ulega bezrefleksyjnie zabiegom erystycznym, nie poddaje się zachowaniom stadnym i w wysokim stopniu panuje nad swoimi instynktami.

Ontologia Hartmannowska, a zwłaszcza opis sfery duchowej, pozwala zrozumieć, dlaczego estetyka ma trudności z uzyskaniem elementarnego konsensusu. Doznania estetyczne dotyczą – jak mówi Hartmann – „nadzwyczaj bogato ubarwionej różnorodności przedmiotów"[42]. Indywidualne doświadczenia stanowią wycinek całego bogactwa rzeczywistości, stąd uogólnienia na podstawie empirii nie są wystarczające do osiągnięcia całościowego oglądu: „Istota piękna tkwi w jego wyjątkowości, piękno, jako szczególna estetycznie wartościowa treść, nie leży w niczym innym, jak w szczególnym uprawnieniu przedmiotu jednostkowego"[43]. Hartmann wskazuje, że istota piękna wymyka się również ujęciu filozoficznemu ze względu na to, że ujęcia poznawcze nie ujmują jednostkowych doznań emocjonalnych, ograniczając się do ujęć przedmiotowych[44]. Powstaje tutaj jednak aporia autoreferencji: jeśli niemożliwe jest ujęcie istoty piękna, to na jakiej podstawie Hart-

[39] Tamże, s. 42.

[40] Por. N. Hartmann *Der Aufbau*... wyd. cyt. s. 474–475.

[41] Tenże *Wprowadzenie do filozofii. Autoryzowany zapis wykładu wygłoszonego w semestrze letnim 1949 roku w Getyndze* A. J. Noras (tł.) Warszawa 2000 s. 169.

[42] Tenże *Ästhetik* wyd. cyt. s. 51.

[43] Tamże, s. 3.

[44] Por. tamże.

mann może określić ją jako jednostkowe doświadczenie, a następnie opisywać ogólny przebieg tak pojętego doświadczenia? Z dalszego opisu wynika, że przeżycia estetyczne opierają się na doświadczeniu i r r e a l n y m. Przeciwstawne są one ujęciom racjonalnym i pragmatycznym, ale zarazem są na nich nadbudowane. Jak się zdaje, Hartmann przeciwstawia się możliwości rozpoznania przeżyć estetycznych z punktu widzenia r o z u m u i n s t r u m e n t a l n e g o. Zasadnicza część *Ästhetik* jest opisem doświadczeń estetycznych niejako na metapoziomie. Ten zaś w filozofii stanowi jeden z głównych sposobów ujmowania rzeczywistości.

W ocenie Hartmanna estetyka nie ma znaczenia dla empirii sztuki. We *Wstępie* do *Ästhetik* czytamy:

> Estetyka nie jest pisana ani dla twórcy, ani dla oglądającego piękno, lecz wyłącznie dla myśliciela, który działa i ma nastawienie na obydwa zagadnienia. Temu, kto jest pogrążony w samym rozkoszowaniu, myśl może tylko przeszkadzać, artystę tylko rozstroić i zirytować; stąd przynajmniej, kiedy szuka się myśli, to szuka się jej zrozumienia, co właściwie ona czyni i co jest jej przedmiotem[45].

Można w tych słowach odnaleźć zawoalowane odniesienie do refleksji Hegla, który podkreślał zasadniczą różnicę pomiędzy doświadczeniem poznawczym i artystycznym. Hegel podchwycił myśl Platona, który rozwinął wcześniej już powstałą tendencję przeciwstawiania się filozofii kulturze poetyckiej. O ile jednak u Platona jest to głównie ujęcie negatywne, wskazujące, że sztuka nie jest wiedzą i nie jest w stanie rozpoznać prawdy, o tyle Hegel pokazuje obustronną nieprzechodniość doświadczeń. Artysta może odczuwać najgłębiej doskonałość dzieła, twórcy i odbiorcy mogą przeczuwać jego głębię, lecz wyjaśnienie metafizycznej roli twórczości należy do filozofii. Filozofia nie ma jednak dostatecznego wglądu w szczegółowe problemy wykonawcze dzieł. Przekroczenie ram uzasadnionej interpretacji grozi obu stronom. Najczęściej artysta nie jest dobrym filozofem, tak jak filozof nie jest dobrym artystą[46]. Wbrew opinii Nicolaia Hartmanna można powiedzieć, że ostatecznie o kształcie sztuki decyduje jej rozumienie, osiągnięcie swoistej dojrzałości estetycznej odbiorców. W zrozumieniu tej kwestii *Ästhetik* może odegrać istotną rolę. Złożona kultura, jak to już wynika ze słów Platońskiego Protagorasa, ma skłonność do utraty z pola widzenia istotnych celów związanych z awansem człowieczego ducha, przez co łatwo może odwrócić swój wznoszący kierunek, dając przyzwolenie na wzmaganie się sił odśrodkowych, które mogą doprowadzić do jej regresu[47]. Stąd trudno przecenić tutaj rolę tych teorii, które przyczyniają się do pełniejszego rozumienia kultury artystycznej.

---

[45] Tamże, s. 1.

[46] Por. F. Copleston *Historia filozofii* t. VII: *Od Fichtego do Nietzschego* J. Łoziński (tł.) Warszawa 1995 s. 235.

[47] Por. Platon *Protagoras* 323d–327e i n.

Hartmann przede wszystkim wskazuje, że w tradycyjnej filozofii istniała silna, a zarazem błędna skłonność do podporządkowania doświadczeń estetycznych określonym modelom poznawczym. Autor *Ästhetik* przypomina, że w estetyce długo pokutowało przeświadczenie, że twórczość artystyczna jest przejawem poznania: „U Alexandra Baumgartena ciągle jeszcze chodziło o sztukę kognitywną, a i sam Schopenhauer nie uwolnił się od platonizującej idei estetyki, chociaż odrzucał w niej świadomie racjonalność”[48]. Hartmann wskazuje, że istota piękna wymyka się nie tylko filozofom, ale

> również nie ujmuje jej tworzący artysta. On wprawdzie tworzy według niej, lecz jej nie odkrywa i dlatego też nie wypowiada się o niej. Nie może się o niej wypowiedzieć, ponieważ także on nie ma o niej żadnej wiedzy przedmiotowej[49].

Hartmann – pomimo tych agnostycznych zastrzeżeń – stopniowo dąży do określenia sposobu odsłaniania się piękna w dziele sztuki. Rozpoczyna od rozdzielenia wymiaru realnego i estetycznego, wskazując, że nie na tym samym polega piękno realnego przedmiotu i piękno artystyczne zawarte w dziele sztuki. Z rozważań Hartmanna wynika, że piękny może być dobrze namalowany brzydki przedmiot. Rozumowanie to sięga czasów Arystotelesa[50]. Można na marginesie zauważyć, że Stagiryta w *Poetyce* zwrócił uwagę na jeszcze jeden istotny aspekt: to, co w naturze brzydkie, może – za sprawą kunsztu artystycznego – przeobrazić się w wyjątkowo mocne i pozytywne oddziaływanie artystyczne[51]. Ten efekt emocjonalnego odwrócenia znany był Homerowi i greckim tragediopisarzom. Na tym schemacie kontrastu estetycznego oparta jest *Uczta* Platona, gdzie Sokrates przedstawiony jest jako człowiek o nieatrakcyjnej powierzchowności, a który zarazem prezentuje najpiękniejszy pośród ludzi sposób bycia i osiąga najwyższy poziom wiedzy, który ma być tożsamy z pięknem istotowym. U Stagiryty artystyczna trafność nie jest już związana z wymiarem poznawczym, jak to było u Platona, lecz z jakościami samego dzieła. Można zatem powiedzieć, że w niektórych partiach *Poetyki* Arystotelesa następuje wyraźne zbliżenie do takiej estetyki, jaką później postulować będzie Hartmann.

Elementarna dojrzałość estetyczna polega na umiejętności rozróżnienia pomiędzy realną urodziwością a pięknem zrealizowanym w dziele sztuki. Jednakże „kto to pierwsze z drugim pomiesza, nie wychodząc od refleksji, lecz od samego postrzegania – ten chybia temu, co ma artystyczne znaczenie”[52]. Myślenie, które nie dostrzega tej rozłączności, „prowadzi do artystycznego niepiękna, do niepowodzenia, do banału, do kiczu”[53]. Hartmann wskazuje, że uniwersalnym zadaniem estety-

[48] N. Hartmann *Ästhetik* wyd. cyt. s. 4.
[49] Tamże, s. 3.
[50] Por. Arystoteles *Poetyka* 1460b13 i n.
[51] Tamże, 1448b10–20.
[52] N. Hartmann *Ästhetik* wyd. cyt. s.7.
[53] Tamże.

ki jest poszukiwanie uniwersalnego piękna estetycznego i tego wszystkiego, co artystycznie udane (*künstlerisch wohlgelungen*), co jest podstawą każdego piękna artystycznego. Filozof sugeruje przy tym, że zagadnienie to wymyka się tematyzacji: „Na czym polega to bycie udanym, pozostaje przy tym całkiem innym pytaniem, ono pokrywa się nieomal z zasadniczą kwestią całej estetyki, z tym, czym właściwie piękność jest”[54].

Hartmann wskazuje, że mimo wysiłków wielu myślicieli na przestrzeni wieków wybitny akt twórczy wciąż pozostaje nieuchwytny. Dlatego mówi z emfazą: „Nic nie jest bardziej niejasne i pełne tajemnicy niż twórcze działanie artysty”. Hartmann sceptycznie odnosi się do interpretatorów powołujących się na geniusz twórczy, wskazując, że „najczęściej dowodzą tylko, że cud dokonuje się w nim i poprzez niego, nie wiedząc nic więcej niż inni”[55]. Autor *Ästhetik* wskazuje, że w czasach romantyzmu, w klimacie entuzjazmu dla romantycznej radości twórczej, kształtowano obraz geniuszu, swobodnie rozgrywając jego opis w różnych kontekstach metafizycznych. Twierdzi on, że refleksje na temat geniuszu są pełne fantazji (*Phantasievolle*), stąd też w tego rodzaju argumentacji nie można mówić o żadnym dowodzie. Pojawia się tutaj wyraźna sugestia, że refleksje na temat geniuszu mają charakter erystyczny. Hartmann wskazuje, że metafizyczne interpretacje sztuki pozostawiają nazbyt dużą przestrzeń nieokreśloności. Należą tutaj swobodne spekulacje na temat twórczego objawienia geniusza. Mają one charakter czysto-spekulatywny i – jak wynika z opisu niemieckiego filozofa – są czymś w rodzaju meta-twórczości. Jednakże również odrzucenie metafizyki nie jest wolne od aporii. Jedną z możliwości są opisy z punktu widzenia teorii sztuki, zajmujące się stylami i analizą porównawczą. Hartmann zwraca uwagę, że opisy dotyczące strukturalnej strony dzieła sztuki na ogół zatrzymują się na powierzchownych rysach piękna artystycznego, które są „jako takie daleko mniej właściwymi komponentami wartości”[56].

Autor *Ästhetik* wskazuje, że w estetyce popularność zdobyły ujęcia skupione na wybranych jakościach estetycznych, takich jak wzniosłość, komiczność, tragiczność czy powab. Ujęcia te łatwo tracą z pola widzenia fakt, że określenia struktury i jakości dzieł są próbą opisania dzieła od zewnątrz. Stąd też nie uchwytują istoty doświadczenia estetycznego, które – podobnie jak przeżycia etyczne – ma charakter wewnętrzny. Zagadnienie treści wewnętrznej Hartmann rozwija w *Geistigen Seins*[57], gdzie przeciwstawia akt poznawczy wewnętrznej obiektywności. Wewnętrzna obiektywność stanowić ma przeciwieństwo zewnętrznych transcendentnych aktów poznawczych oraz ma być podstawą życia duchowego[58]. Z założeń

[54] Tamże.
[55] Tamże, s. 9.
[56] Tamże.
[57] Ze względu na przejrzystość tekstu użyty został skrócony zapis tytułu, którego pełna postać brzmi: *Das Problem des geistigen Seins. Üntersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*.
[58] Por. tenże *Das Problem des geistigen Seins*... Berlin 1962 wyd. III s. 178–179.

Ästhetik implicite wynika, że indywidualny duch nie tylko stanowi element podstawowy i poprzedzający życie społeczne, lecz poprzez twórczy geniusz wychodzi ponad zastany poziom kultury i nadaje jej nowy rys. Niemniej Hartmann w *Ästhetik* akcentuje ten indywidualny rys, niemalże pomijając kontekst. Wynika to z założenia, że faktografia zawsze ma charakter cząstkowy. Pytanie o oryginalność dzieła sztuki pozostaje jednak bez odpowiedzi.

Hartmann krytykuje ponadto refleksje psychologizujące, wskazując, że są one w wysokim stopniu spekulatywne, ponieważ istnieje tutaj – podobnie jak w opisach geniuszu – znaczne niebezpieczeństwo ujęć bezprzedmiotowych, arbitralnie wypełniających luki w danych faktograficznych[59]. Według niego znacznie bardziej obiecujący wydaje się opis dzieł sztuki pod względem formalnym, bowiem

> nic nie jest w estetyce tak znane jak pojęcie formy. Całe piękno, które spotykamy, byłoby albo w naturze, albo w twórczości artystów przedstawia się najpierw jako formowanie określonego rodzaju, a my jako obserwatorzy bezpośrednio odczuwamy, że najmniejsza zmiana pięknej formy musiałaby ją jako taką zniszczyć[60].

Hartmann nawiązuje w tym fragmencie do koncepcji f o r m y z a m k n i ę t e j, którą sformułował w *Poetyce* Arystoteles:

> tworzące fabułę zdarzenia powinny być w taki sposób zespolone, aby po przestawieniu lub usunięciu nawet jednego z nich uległa naruszeniu i rozpadła się również całość. Taka bowiem część, której dodanie lub odjęcie nie sprawia widocznej różnicy, nie jest istotną częścią całości[61].

Koncepcja formy zamkniętej u Stagiryty odnosiła się do tragedii, natomiast u progu nowożytności koncepcja ta została zaadaptowana do sztuk plastycznych przez Leona Battistę Albertiego: „zdobienia budowli powinny być jak najdokładniej określone, […] i tak właściwie umieszczone, że każdy, kto by chciał coś zmienić, musiałby od razu spostrzec, że psuje radość płynącą z harmonii i piękna”[62]. Koncepcja formy zamkniętej zakłada dojrzałego odbiorcę, który potrafi docenić ścisłą spójność dzieła, jego jedność, niepowtarzalność, wewnętrzną konieczność i zależność od form innych dzieł sztuki czy form spotykanych w naturze[63]. Hartmannowskie określenie formy jest jednak stosunkowo ubogie.

W teorii malarstwa wyróżnia się kilka zasadniczych sposobów porządkowania kompozycji obrazu. Stosunkowo prostą zasadą kompozycji jest oparcie zasadniczych „linii napięć” zgodnie z liniami prostokąta obrazu. W niektórych rozwiąza-

[59] Tenże *Ästhetik* wyd. cyt. s.10–11.
[60] Tamże, s. 12.
[61] Arystoteles *Poetyka* 1451a27 i n. (tł. – D. R.).
[62] L. B. Alberti *O malarstwie* ks. IX rozdz. IX [w:] *Myśliciele, kronikarze i artyści o sztuce. Od starożytności do 1500 roku* J. Białostocki (red.) Warszawa 1988 wyd. II s. 450.
[63] N. Hartmann *Ästhetik* wyd. cyt. s.12.

niach mogą występować repetycje pewnych kształtów, plam barwnych lub ich połączeń. Taki sposób obrazowania występuje często w kompozycjach otwartych. Kompozycje takie nie mają granic wynikających z wewnętrznego uporządkowania. Wśród różnych rodzajów kompozycji może wystąpić układ bezośrodkowy bądź układ z dominantą. W pierwszym typie wszystkie elementy struktury obrazu traktowane są z jednakową pieczołowitością. W drugim następuje hierarchiczne podporządkowanie optycznie najbardziej aktywnemu elementowi[64]. W trudniejszych układach stosuje się swoiste kontrapunkty, dzięki którym poszczególne napięcia działają na siebie znosząco. Układ taki jest wyjątkowo stabilny i sprawia wrażenie, że każda – nawet drobna – zmiana zachwiałaby harmonię obrazu. Strukturę taką nazywamy kompozycją zamkniętą. W praktyce często wykorzystywane są układy mieszane.

Układy, o których mówi Hartmann, były stosunkowo rzadko stosowane w dziejach sztuki. Również wśród uznanych arcydzieł istotna część jest w jakimś stopniu oparta na kompozycjach otwartych. Hartmann zauważa, że pomimo iż można dostrzec pewne reguły stylistyczne, to nie można podać zasad metodologicznych: „Raczej musi zostać uchwycone to, że świadomość metody jest zawsze wtórna wobec żywego opracowywania i przedmiot sam zawiera metodę”[65]. Uwaga ta jest o tyle istotna, że począwszy od Albertiego podejmowano próby opracowania zasad tworzenia doskonałego dzieła sztuki, co spowodowało skostnienie sztuki akademickiej, która ostatecznie stała się synonimem swoistego zniewolenia kultury przez zasady rozumu instrumentalnego. Hartmann wskazuje, że estetyka, choć jest młodą dyscypliną wiedzy, łączy w sobie przeciwstawne ujęcia; czasem przeciwieństwa objawiają się wewnątrz jednej koncepcji, jak to jest u Alexandra Baumgartena i Immanuela Kanta. Koncepcje te usiłują łączyć opisy emocjonalnego charakteru przeżyć estetycznych z zagadnieniami poznawczymi. Odmiennie jest – jak zauważa Hartmann – w idealizmie niemieckim, gdzie sztuka została jednostronnie podporządkowana koncepcjom metafizycznym. Jeśli Duch Absolutny ma charakter wiedzy pojęciowej, to i sztuka musiałaby sprowadzać się do wymiaru pojęciowo uchwytnego.

Hartmann zdecydowanie oponuje przeciw sprowadzaniu estetyki do roli propedeutyki wiedzy. Ontologiczne prawa odniesione do estetyki pozwalają zauważyć, że estetyka, która zwraca się do emotywnych doświadczeń człowieka, opiera się na silniejszym ontycznie oddziaływaniu niż kultura słowa[66], operująca na poziomie ducha obiektywnego. Istotne dla uchwycenia specyfiki przeżycia estetycznego może okazać się Hartmannowskie ujęcie języka. Język przyjmuje tutaj analogiczną rolę jak *mimesis* u Platona: jest obrazem obrazu. Stąd też dyskurs nale-

[64] Szerzej zagadnienie rożnych rodzajów komponowania obrazu opisuje A. Osęka *Spojrzenie na sztukę* Warszawa 1987 s. 54–63.

[65] N. Hartmann *Ästhetik* wyd. cyt. s. 22.

[66] Opis ten dotyczy sztuk, które bezpośrednio nadbudowane są na materii zmysłowej. Jak wskazuje Hartmann, inaczej jest w przypadku literatury, gdzie opisy dopiero budują wyobrażeniowy świat jako formę zmysłowej reprezentacji. Por. tamże, s. 106.

ży do ontologicznie najsłabszej warstwy. Z tego zaś wynika, że poprawność opisów stanowi wynik ich podporządkowania warstwom ontycznie silniejszym. W tym wypadku powinny one być weryfikowane oglądem dzieła sztuki, a nie improwizacją odległą od realnych jakości dzieła.

W wielu miejscach Hartmann wyraża umiarkowany agnostycyzm w odniesieniu do ujęć dyskursywnych, wskazując, że w doświadczeniu estetycznym ujęcia słowne muszą zostać przesunięte na plan dalszy. Dla spostrzeżenia estetycznego

> istotne są tony barwne – „chłodne": niebiesko-zielone, „ciepłe": czerwone i żółto-brązowe; tajemny i budzący obawę ciemny las, to, co straszne w wyjącym wietrze, samotność pośród nagich partii skalnych, odczucia pełne wrażeń będą tutaj najważniejszą rzeczą […] Spostrzeżenie estetyczne nie pyta o prawo subiektywności albo o antropomorfizm, który chętnie się w nim ustanawia. Ono w ogóle nie pyta i nie prowadzi dysput. Ono we wszystkim gra bezrefleksyjnie, co jest ważne zarówno dla przedmiotów naturalnych, jak i dla dzieła artystycznego[67].

Hartmann krytykuje również stanowisko Wilhelma Wundta, który sprzeciwiał się formalistycznemu podejściu do sztuki, zakładając „odpowiedniość formy i treści" (*Angemessenheit der Form an den Inhalt*)[68]. Zdaniem Hartmanna, korzyść jest tutaj okupiona stratą, bowiem dzieło, które ma charakter jednostkowy, zostaje podporządkowane uogólniającej metodzie, ta zaś ma skłonność do pomijania tych przedmiotów, które nie podpadają pod metodę[69]. Hartmann chce wykluczyć redukcjonistyczne tendencje zewnętrznych ujęć dzieła sztuki. Stąd skupia się na jego porządku immanentnym i stopniowo odsłania s t o s u n e k p r z e j a w u (*Erscheinungsverhältnis*), który stanowi oś rozważań w *Ästhetik*: „To, co rzeczywiście zasady wyrazu skrywa, może być raczej stosunkiem przejawu, a więc tym, co jest najbardziej własne dla sztuki"[70].

Hartmann sięga do najstarszego s p o r u s z t u k i, który wywiązał się w związku z dwuznacznością terminu *mimesis*. Platon nadał mu sens bezwiednego naśladownictwa, natomiast Arystoteles – jak wynika z charakterystyki opisowej – pojmował *mimesis* jako ekspresję. Autor *Ästhetik* łączy obydwa te ujęcia, mówiąc, że „wszystkie teorie widzenia i iluzji, które w ten sposób zyskują poklask, nie doceniają ważnej, charakterystycznej cechy artystycznego przejawiania się [*Erscheinenlassen*]: właśnie takiej, że ono w rzeczywistości nie łudzi, że raczej to przejawianie jest rozumiane jako przejawiające się, a nie dodawane jako ogniwo do realnego biegu życia, że po prostu jest z niego wydobywane i niejako chroni przed ciężarem rzeczywistości"[71]. W ujęciu estetycznym istotą staje się doświadczenie pogłębionej percepcji, która zazwyczaj umyka nam w praktycznym i poznawczym

[67] Tamże, s. 51.
[68] Tamże, s. 27.
[69] Tamże, s. 27–28.
[70] Tamże, s. 27.
[71] Tamże, s. 36.

doświadczaniu świata. Według Hartmanna decydującą rolę w pojawieniu się doświadczenia estetycznego pełni swoista i n w e r s j a świadomości, która w tym przypadku dokonuje odwrotnego procesu niż w zwykłych reakcjach życia codziennego:

> Zupełnie inaczej zachodzi to w spostrzeżeniu estetycznym, w którym najważniejszym momentem jest odwrócenie tendencji, tzn. odwrócenie pierwotnego wyobrażenia. Nie obowiązuje to pod każdym względem, zapewne jednak dotyczy przylegających do spostrzeżenia tonów emocjonalnych[72].

Pomimo że inwersja doznań estetycznych jest jakby odwróceniem porządku poznawczego, to Hartmann – w opozycji do Platona – nie widzi tutaj zagrożenia cofnięcia się do stanu przedkulturowego:

> Tutaj panuje ścisłe i czyste rozdzielenie. Powrót do pierwotnego wyobrażenia w postrzeganiu nie jest powrotem do prymitywnego pojmowania otaczającego świata. Raz uzyskana obiektywność pozostaje całkowicie spełniona; polega na tym, że osiąga świadomość piękna, w ogóle nie naruszając [obiektywności – D. R.][73].

Ujęcie Hartmanna idzie pod prąd niektórym koncepcjom nieograniczonej kreacji w aktach odbiorczych. W skrajnym wypadku akt odbiorczy w ogóle nie potrzebuje dzieła sztuki; taki ogląd według Hartmanna jest fantazjowaniem i nie należy do przeżycia estetycznego[74]. W wielu miejscach powraca hasłowe odniesienie się do dojrzałości. Niestety, Hartmann nie precyzuje warunków uzyskania dojrzałości estetycznej. Mówi tylko negatywnie, że nie mają jej dzieci, a także ludzie prymitywni, którzy – podobnie jak dzieci – narracje sztuki traktują jako niemalże realny świat. Nie mają jej również ci, którzy wymagają od sztuki tworzenia iluzji. *Implicite* wynika, że dojrzały odbiorca sztuki ani nie zastępuje jakości dzieła projekcją własnych wyobrażeń, ani nie podporządkowuje doświadczeń sztuki opisom teleologicznym, ani nie sprowadza jej do cząstkowych opisów przedmiotowych. Przeżycie estetyczne stanowić ma formę wewnętrznego objawienia. Hartmann powołuje się tutaj na stanowisko Friedricha Schleiermachera, jednakże (swoim zwyczajem) nie podaje dokładnych danych bibliograficznych. Można przypuszczać, że ma on na myśli poniższe słowa:

> Tak, któż nie widzi właściwego cudu w swoim punkcie widzenia, w kontemplacji świata, w czyim wnętrzu nie wznosi się własne objawienie, jeśli własna dusza tęskni za pięknem świata, które wchłania i przenika poprzez własnego ducha; któż nie odczuwa najbardziej żywych przeświadczeń, że napędza go boski duch i że z tego świętego natchnienia i działa,

[72] Tamże, s. 50.
[73] Tamże, s. 51.
[74] Por. tamże, s. 52–53.

> i mówi; któż nie jest świadomy bezpośredniego oddziaływania uniwersum wobec siebie w tym najmniejszym i rzeczywiście najbardziej nieznacznym stopniu, a to, co w nim rozpoznaje, jest czymś własnym, czego nie można naśladować, lecz jest utwierdzone w swoim czystym źródle swojego najgłębszego wnętrza, którego nie ma w żadnej religii[75].

Następnie Hartmann przechodzi do bliższej charakterystyki estetycznego stosunku przejawiania się (*ästhetische Erscheinungsverhältnis*), która w swym najbardziej ogólnym zarysie jest dwuwarstwowa:

> 1. Podwójny ogląd jest uformowany jeden w drugim, postrzeżenie jest wyższym oglądem niepostrzegalnego, […] 2. Postrzegalne jest realnie teraźniejsze, to [zaś], co dane jest w wyższym oglądzie, nie jest realne, albo wymaga nierealnego, żeby istnieć[76].

Według autora *Ästhetik* już w elementarnych rozwiązaniach artystycznych pojawiają się przejawy duchowości:

> techniki barwne i samo pociągnięcie pędzla nie są nam obojętne, jedno i drugie jest istotne i należy do artystycznego widzenia. Dokładnie tak samo jest z malarskim przedstawieniem krajobrazu lub ludzkiej postaci wespół z ich duchowym wyrazem. I właśnie jedno w drugim to podwójne patrzenie jest właściwym przedmiotem oglądu estetycznego[77].

Struktura przeżycia estetycznego ma być podobna do opisu wewnętrznej idei Plotyna, która odsłania się na przykład w dziele architekta[78] czy też w posągu[79]. Hartmann przyjmuje odwrotną w stosunku do Plotyna stratyfikację pod względem mocy, nie mówiąc o odmiennym (niemal odwrotnym) modelu ontologicznym.

Autor *Ästhetik* stopniowo doprecyzowuje opis podstawowej dwuwarstwowości przedmiotu estetycznego:

> Zawsze jednak – czy to przelotnie, czy trwale – spełniane jest p r a w o u p r z e d m i o t o w i e n i a [*das Gesetz der Objektivation*]: ogólna struktura jest dwuwarstwowa wraz z charakterystyczną różnorodnością warstw, tak jak struktura [ujmowana] według sposobu bycia. Ponieważ tylko p i e r w s z y p l a n [*Vordergrund*] materialnego, zmysłowego dzieła jest realny, to przejawiające się tło [*Hintergrund*] duchowej treści jest irrealne. Ono istnieje samo w sobie wraz z uformowaniem, natomiast jest „dla", jest w gotowości do odbioru dla żyjącego ducha, który w sobie go ustanawia i zarazem ujmuje odtwórczo[80].

---

[75] F. Schleiermacher *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* Berlin 1806 [1799] wyd. II s. 160–161.

[76] Tamże, s. 75.

[77] Tamże, s. 57–58.

[78] Plotyn *Enneady* I 6.3.

[79] Tamże, V 8.1.

[80] Tamże, s. 89.

Hartmann jeszcze raz podnosi kwestię samoistności dzieła sztuki. Mimo tego, że dla dzieła sztuki decydujące są warstwy należące do sfery irrealnej, to dzieło zachowuje swoją niezawisłość względem opisów i sposobu oglądu:

> W dziele sztuki pierwszy plan jest materialną i zmysłową realnością, bogato przekształconą. Takiego przekształcenia brakuje pojęciu, dlatego nie może w nim nic się przejawiać, lecz jest zdane na związki, które znajdują się ponad nim. Dzieło sztuki w niczym nie jest zdane na coś podobnego; jest wystarczającą pełnią uformowania w realnym wytworze, która obserwatorowi pozostawia przeświecającą duchową zawartość. To oznacza, że w dziele sztuki związek pomiędzy pierwszym planem a tłem jest „ścisły" i zdecydowanie niezależny[81].

Opis dzieła nie kończy się na stosunku dwuwarstwowym, lecz otwiera dopiero możliwość właściwego doświadczania dzieła sztuki. Odbiorca takiego w pełni ukonstytuowanego dzieła odkrywa kolejne, wgłębne warstwy. Przykładem może być malarstwo, w którym Hartmann doliczył się siedmiu warstw: 1. barwa; 2. przestrzeń i relacje świateł i cieni; 3. poruszenia postaci; 4. żywotność ciała; 5. nastroje, fragmenty sytuacji i losów ludzkich; 6. idee indywidualne i 7. idee ogólnoludzkie, na przykład w portretach o szczególnej głębi psychologicznej.

Można mieć wątpliwości, czy Hartmannowi udało się zrealizować zadanie ugruntowania estetyki. Szczegółowe rozwiązania z zakresu wewnętrznej struktury niektórych rodzajów twórczości mogą rozczarowywać. Analizy sztuk plastycznych są skonstruowane jakby dla innej epoki, to jest dla epoki, w której istotną rolę pełnił mimetyczny i narracyjny charakter sztuki. Niemniej i na tym polu są to opisy dość ubogie w zestawieniu na przykład z analizami Erwina Panofsky'ego. W konfrontacji z metodą ikonologiczną słynnego historyka sztuki Hartmann zatrzymuje się niejako na poziomie p r e i k o n o g r a f i i. Autor *Ästhetik* niemal zupełnie pomija odniesienia kontekstualne dzieła, ponieważ widzi tutaj zagrożenie hermeneutyczną fantastyką, niemniej jednak – jak pokazały to ujęcia strukturalistyczne, a także analizy historii sztuki – nie sposób ustalić ważności artystycznych dokonań bez odniesienia do kontekstu kulturowego. Główną zaletą Hartmannowskiej aporetyki jest otwartość na modyfikacje i uzupełnienia. Systematyczne analizy mogą uchwycić ten dialektyczny charakter dzieł, które mają – podobnie jak człowiecza duchowość – swój immanentny obszar, jak i ten, który związany jest z odniesieniami zewnętrznymi. Możliwość takiego rozszerzenia opisu zawarta jest w założeniach teoriopoznawczych całej koncepcji Hartmanna[82]. Również oszczędność w zakresie opisu formalnego dzieła sztuki można by było łatwo uzupełnić, pamiętając o tym, że żadne ustalenia nie mogą mieć charakteru ostatecznego, ponieważ sztuka jest *in statu nascendi*. Elastyczne spojrzenie na refleksję Hartmanna pozwala zauważyć również, że nie jest znaczącym ograniczeniem fakt, iż w sztukach plastycznych

[81] Tamże, s. 92.

[82] Możliwości takiej modyfikacji można poszukiwać w rozwiązaniach *Das Problem des geistigen Seins…*

opisy podporządkowane są narracyjnym nurtom sztuki. Dla potrzeb sztuki abstrakcyjnej bez większych problemów można byłoby adaptować Hartmannowski opis struktury dzieła muzycznego, który prawdopodobnie jest najsilniejszą stroną Hartmannowskich prób z zakresu teorii sztuki. Stąd też znalazł on uznanie pośród niektórych muzykologów[83].

Wrażenie anachroniczności Hartmannowskich opisów wobec sztuki współczesnej nabiera znaczenia drugorzędnego, jeśli uwzględni się, że Hartmann – podobnie jak to było u Arystotelesa – wybiera egzemplifikacje dzieł, które zostały już zweryfikowane przez odbiór z różnych perspektyw historycznych. W ten sposób minimalizuje niebezpieczeństwo arbitralności, wynikające z emocjonalnego zaangażowania się w aktualne procesy kultury. Przede wszystkim prowokuje rozszerzenie optyki poprzez wprowadzenie bardziej zdystansowanego oglądu aktualnych procesów kultury. Być może Hartmann zanadto zbliżył się do teorii sztuki, co utrudnia dostrzeżenie tych rozwiązań, które mają bardziej uniwersalny charakter. Nie przekreśla to jednak zasadniczych intuicji filozofa o możliwości wzniesienia się dzieł sztuki do najwyższych regionów metafizycznych, co wymaga jednak odpowiedniego klimatu kultury dla wykształcenia dojrzałych postaw intelektualnych i estetycznych zarówno po stronie twórców, jak i odbiorców.

QUALITATIVE DIMENSIONS OF ART IN NICOLAI HARTMANN'S CONCEPTION

At the beginning of the article, the basic epistemological assumptions, on which Nicolai Hartmann's *Ästhetik* is based, are discussed. The author cites main arguments of Kant's critical epistemology, first of all – allegations against the formal recognition of categories and criticism of description of the relationship between the experience and the object itself. On this basis, Hartmann's allegations against subjective aesthetics are explained, relating to both creative genius and aesthetic experience. The article also recalls the argumentation indicating the aporethics of empirical descriptions of aesthetic experience. Basing on Hartmann's ontological assumptions, a mature personality, which enables correct aesthetic experience reception, is characterized. The article approximates the phenomenon of i n v e r s i o n in aesthetic experience, and on this basis, the main argumentation of Hartmann's *Ästhetik* is described, which characterizes the inner work of art structure and the way of its recognition. The article is concluded with indication of the limitations of Hartmann's aesthetic conception and the possibility of its modification, as a result of taking history and sociology of art research into account..

Dariusz Rymar – e-mail: darrym@wp.pl

[83] Por. H. Husmann *Wstęp do muzykologii* J. Zabża (tł.) Warszawa 1968 s. 246–247; G. Csepergi *The Relevance of Nicolai Hartmann's Musical Aesthetics* „Axiomathes" 2001 No. 3/4 s. 339–354.

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

KATARZYNA HAMELA-DUDEK

DWA FILARY CASSIREROWSKIEJ KONCEPCJI KULTURY

Przedmiotem eseju jest koncepcja kultury Ernsta Cassirera oraz fundujące ją dwa filary: funkcjonalna teoria budowy pojęć i filozofia form symbolicznych. Teoria pojęć relacyjnych to efekt zmagań krytycyzmu z dogmatyzmem, czyli zastąpienie transcendentnej Arystotelesowskiej substancji immanentną funkcją sądzenia, która ma stanowić jedyną obiektywną i dostępną człowiekowi rzeczywistość. Synteza poznania wymaga jednak, by metodą krytyczną objąć wszelkie formy ludzkiego ducha, nie tylko poznanie przyrody, zwłaszcza że – jak Cassirer dowodzi w *Filozofii form symbolicznych* – wspólnym elementem wszystkich tych form jest symbol. Ostatecznie celem poznania staje się dla Cassirera sam człowiek i jego nieskończona zdolność kulturotwórcza. Środkiem zaś do tego jest duchowa autonomia – jedyne źródło samoograniczenia i samoświadomości.

---

13 lutego 1939 roku, w momencie bardzo szczególnym, bo na sześć miesięcy przed wybuchem drugiej wojny światowej, Ernst Cassirer – utytułowany „teoretyk poznania i systematyk wiedzy ludzkiej”[1] – wygłasza przed Akademią w Göteborgu referat *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*. Jest to moment przełomowy zarówno dla Europy, jak i samego Cassirera, przebywającego w Szwecji od 1935 roku jako profesor filozofii w Högskola, po tym jak w 1933 roku został zmuszony od opuszczenia ojczystego kraju w związku z wejściem w życie tzw. paragrafu aryjskiego, dołączonego do „Ustawy o odrodzeniu stanu urzędniczego”, który rugował z życia publicznego Niemiec osoby pochodzenia żydowskiego. Cassirer, głęboko poruszony odmówieniem mu prawa do pracy – jak

[1] P. Parszutowicz *Wstęp tłumacza* [w:] E. Cassirer *Substancja i funkcja* P. Parszutowicz (tł.) Kęty 2008 s. 9.

to ujął – przy współtworzeniu kultury niemieckiej, złożył rezygnację ze stanowiska profesora w Hamburgu i na dwa lata wyemigrował do Oxfordu[2], potem zaś do Szwecji. Jednakże aż do wyjazdu do Stanów Zjednoczonych w 1941 roku nigdzie w Europie ani on, ani jego rodzina nie mogli czuć się bezpiecznie. Zaciskająca się pętla nazizmu, który na jego oczach wcielał w życie absolutne idee Hegla i pochłaniał z mocą żywiołu już nie tylko skromne życie ludzkie, ale i całe narody, przyczyniła się także do przewartościowania jego podejścia do filozofii i jej roli. A także wyznaczenia jej, poza czysto spekulatywnymi celami, również celów praktycznych, a mianowicie – jak powtarza za Albertem Schweitzerem – stania na straży kultury oraz samej siebie, kiedy przyjdzie zmierzyć się z ideami uznającymi „rozum za dokonany, wpisany w absolutne prawa zdarzeń czy losu"[3].

Wspomniany referat jest studium dwóch odmiennych źródeł filozofii kultury: naturalistycznego systemu uprzedmiatawiania człowieka oraz humanistycznego – czyniącego z człowieka oraz jego dyspozycji do „rozróżniania, sądzenia, wybierania", a także „nadawania formy", źródło samowyzwolenia, albowiem człowiek zdolny jest – jak pisał w *Boskim pierwiastku* Goethe – chwilę obdarzyć trwałością. Przedstawia w nim Cassirer dwie odmienne tradycje filozoficzne (naturalizm i humanizm), dwa odmienne stanowiska w kwestii roli, możliwości i zdolności człowieka do rozwijania swej wewnętrznej wolności oraz twórczości. Przede wszystkim zaś anonsuje, aktualny również obecnie, temat indywidualnej wolności, formy, w jakiej ma się ona wyrażać, oraz „obiektywnej ważności kultury"[4]. Zdaniem Cassirera, problem ten znajduje swoje rozwiązanie w rezydującej pośrodku wszelakich absolutyzmów przestrzeni humanizmu, wywodzącego się od osiemnastowiecznego klasycyzmu niemieckiego. Moc jego inspiracji leżała w dostrzeżeniu w człowieku Comeniusowskiej *capacitas infinita*[5] (nieskończonej zdolności) „nadawania formy".

> To, czego dokonuje człowiek, to obiektywizacja – pisze Cassirer – ogląd samego siebie ujęty w formę teoretyczną, estetyczną, etyczną […]. Jednak owa *capacitas infinita*, zorientowana na nieskończone, posiada w sobie równocześnie silne samoograniczenie. Wszelka forma bowiem wymaga określonej miary i jako czyste zjawisko jest z nią ściśle powiązana[6].

Ten istotny zwrot Cassirera ku etyce nie był przypadkiem, ale świadomym zabiegiem i efektem długoletnich studiów nad teorią poznania oraz kultury. Poprzedziło go wydanie wiele lat wcześniej rozprawy zatytułowanej *Substancja i funkcja*,

[2] K. Chrobak *Kultura a odpowiedzialność człowieka* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 2011 nr 56 s. 305–306.

[3] Tamże, s. 307.

[4] Tamże, s. 311.

[5] E. Cassirer *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury* K. Chrobak (tł.) „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 2011 nr 56 s. 330.

[6] Tamże.

w której wyłożył logiczne podstawy nauk ścisłych[7], oraz obejmującego trzy tomy dzieła *Filozofia form symbolicznych*[8] – przekształcającego krytykę rozumu w krytykę kultury. Obie te prace, wyznaczające kolejne etapy jego intelektualnej ewolucji (etap wczesnego i późniejszego Cassirera) i dopełnione dramatycznymi osobistymi przeżyciami, składają się na tzw. filozofię kultury Cassirera. „Jedność metody tworzenia pojęć" z *Substancji i funkcji* oraz rozszerzająca ją i pogłębiająca koncepcja symbolizmu zawarta w *Filozofii form symbolicznych* stanowią niejako dwa filary filozofii kultury, albo inaczej – filozofii ducha Ernsta Cassirera.

Wczesny Cassirer zasłynął jako najświetniejszy uczeń Hermana Cohena i Paula Natorpa, neokantystów z Uniwersytetu w Marburgu w Hesji, założycieli tzw. szkoły marburskiej. Szkoła ta rygorystycznie zawęziła przedmiot zainteresowania filozofii do krytyki poznania, zwłaszcza zaś syntetyzującej funkcji ludzkiego umysłu, bowiem jak pisał Cohen: „Sam idealizm [transcendentalny] dojrzewa do miana nauki dopiero wtedy, kiedy czyni swym obiektem nie rzeczy i procesy, także nie tego rodzaju świadomość, lecz naukowe fakty – fakty samej nauki"[9]. Neokantyści marburscy jako skrajni antyempiryści twierdzili, że poznanie naukowe, aby spełnić przesłankę ogólności i pewności, musi być wynikiem „czystego myślenia". Jedynie aprioryczny charakter poznania wsparty na logicznych podstawach może dać gwarancję jedności i uniwersalności wiedzy. Filozofia w takim rozumieniu odstąpiła poznanie świata fizycznego naukom szczegółowym, sobie pozostawiając jedynie problem tego, jak jest on przez człowieka pojmowany. To nie świat „sam w sobie", ten bowiem jest dla poznania niedostępny, albo dostępny jedynie w naiwnym, potocznym rozumieniu, ale jego naukowa interpretacja zawarta w prawach nauki stała się polem dociekań filozofii marburczyków. A to dlatego, iż – jak twierdzili – dysponujemy z całą pewnością jedynie stworzonymi przez siebie pojęciami świata, rzeczywistości czy wreszcie samych rzeczy, nie zaś ich „realnymi" odpowiednikami. To bowiem, co jest nam dane, to nie „rzeczy w sobie" – bierne substraty właściwości – jak pisał w *Substancji i funkcji*, ale postrzeżenia, czyli to, co nam się wydaje: suma faktycznych i potencjalnych sposobów działania przedmiotów[10]. Postrzeżenia natomiast, aby zostać „zmierzone", muszą zostać przetransponowane w jakąś inną formę „bytu o określonej logicznej stałości i konieczności"[11]; potrzebują narzędzi ich interpretacji, czyli zgodnych z racjonalnymi prawami założeń teoretycznych[12]. W naukach przyrodniczych teorie przybierają określoną postać

[7] P. Parszutowicz *Logiczne podstawy nauk o duchu* [w:] E. Cassirer *Logika nauk o kulturze* P. Parszutowicz (tł.) Kęty 2011 s. 8.

[8] Za IV tom uważa się wydany po śmierci Cassirera zbiór jego szkiców i artykułów pt. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, podaję [za:] P. Parszutowicz *Logiczne podstawy…* wyd. cyt. s. 9.

[9] H. Cohen *Das Prinzip der Infinitesimal – Methode Und Seine Geschichte* Hildesheim 1984 s. 146.

[10] E. Cassirer *Substancja…* wyd. cyt. s. 197.

[11] Tamże, s. 299.

[12] W. Ostwald *Vorlesungen über Naturphilosophie*, cytuję [za:] E. Cassirer *Substancja…* wyd. cyt. s. 197.

dzięki matematycznemu instrumentarium, za pomocą którego się je wyraża. Z zaznaczeniem jednak, iż treści pojęć matematycznych, np. pojęcia liczby czy figury, a z zakresu fizyki: masy, siły czy atomu, mogą być w pełni uchwycone dopiero wówczas, gdy „myśl odzwyczai się od poszukiwania ich zmysłowego odbicia w przedmiotach fizycznych”[13]. Również postęp nauk ścisłych w dużej mierze odbywa się dzięki temu, iż „materia, którą zajmuje się jedynie nauka, nie istnieje nigdzie jako «percepcja», lecz zawsze tylko jako «koncepcja»[14] wspomagana głównie matematycznymi symbolami, a to dlatego, iż intelekt nie czerpie swych praw z przyrody, lecz je przyrodzie nadaje”[15]. Jednakże wyrzeczenie się przez naukę mnogości i barwności bezpośrednich wrażeń skutkuje tylko pozornie zubożeniem treści, zostaje bowiem – jak Cassirer pisze – zrekompensowane jednością, zwartością i bogactwem powiązań poszczególnych elementów, wcześniej jawiących się jako niepołączone i niemające związku ze sobą. Błędem byłoby jednak uznawać zachodzące pomiędzy różnymi elementami prawidłowości za immanentnie do nich należące. Albowiem ład, o którym mowa, nie tkwi w elementach jako takich, lecz w „relacji szeregu, którą są powiązane i z której wynika także cały ich specyficzny charakter”[16].

Cassirer jest zatem kontynuatorem podstawowych założeń teoriopoznawczych szkoły marburskiej z jej panlogizmem, antypsychologizmem i odrzuceniem tradycyjnej metafizyki. Co więcej, rozwinął je we właściwy sobie sposób w pracy *Substancja i funkcja*, której zasadniczym przedmiotem była krytyczna teoria budowania pojęć – ukształtowana w oparciu o klasyczną arystotelesowską koncepcję ufundowaną na pojęciu substancji, ale i w opozycji do tej koncepcji. Badania Cassirera z zakresu filozofii matematyki i logiki doprowadziły do ujawnienia problemów (zwłaszcza dotyczących pojęcia szeregu i granic) wymagających przeanalizowania „samej funkcji pojęcia”, które okazało się na gruncie logiki niedostatecznie wyjaśnione przez tradycyjną logiczną teorię tego pojęcia, zwłaszcza że z pozoru jedynie matematyczny problem objął swym zasięgiem całość nauk ścisłych i wywołał konieczność odwołania się do wiedzy bardziej ogólnej; umieszczenia go w szerszym kontekście poznawczym. A to dlatego, iż pytanie o pojęcie jest pytaniem wywołującym szereg dodatkowych kwestii (takich jak relacja myśli i bytu czy też poznania i rzeczywistości), które muszą być rozpatrywane systemowo, nie zaś w izolacji od siebie, bowiem tylko w ten sposób – zdaniem Cassirera – możemy zachować intelektualną jedność, a co za tym idzie uchwycić jedność świata.

Pojęcie substancji, tak istotne ze względu na pokładane w nim od wieków nadzieje na bycie niewzruszoną, samoistną zasadą rzeczywistości, w filozofii transcendentalnej zostaje zredukowane zaledwie do apriorycznej podstawy możliwości wydawania sądów; przestaje być podstawą metafizyczną, pozostaje zaledwie lo-

[13] E. Cassirer *Substancja…* wyd. cyt. s. 86.

[14] Tamże, s. 179.

[15] I. Kant *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* B. Bornstein (tł.) Warszawa 1993 s. 107.

[16] E. Cassirer *Substancja…* wyd. cyt. s. 58.

giczną. Jednakże zrzeczenie się absolutności rzeczy nie oznacza – jak Cassirer wyjaśnia w swoim studium poświęconym teorii względności Einsteina – wyrzeczenia się obiektywności poznania[17]. Trwałej podstawy określania, której poszukują nauki, nie można znaleźć w „tak zwanych rzeczach – podkreślał Natorp – lecz w stałych relacjach pomiędzy rzeczami"[18]. Cassirer jest w tym względzie jeszcze bardziej stanowczy; zwraca naszą uwagę na to, iż również sama obiektywność nie może być absolutna: jest stopniowalna, ponieważ jest jedynie momentem, punktem odniesienia, z którego dany problem jest rozważany. Dlatego też sens doświadczenia, poglądu czy stanu rzeczy nie zostaje odczytywany przez to, czym on „jest", ale jaka jest jego „wartość" (rola) w odniesieniu do całej struktury poznania. Obiektywność wyznaczana jest zatem każdorazowo w postaci relacji ważności czy sensu, zachodzącej pomiędzy odnoszącymi się do siebie wzajemnie poszczególnymi częściami całości. W takim ujęciu „obiektywność" istnieje w ścisłym logicznym powiązaniu z pojęciem „subiektywności", bez możliwości odrębnego ich rozpatrywania; stanowiąc bowiem element szeregu, mogą jedynie w takiej formie być rozpatrywane. Oba te pojęcia, jako wpisane w szerszy problem, a mianowicie – przeciwstawienia obszaru ducha obszarowi rzeczy, byłyby w tradycyjnym ujęciu właśnie „objaśniane za pomocą dwóch źródłowo odrębnych czynników, które miałyby oddziaływać w sobie i dla siebie"[19]. Zostałyby one zatem na tyle skutecznie rozdzielone, że żadne z nich nie byłoby w stanie podtrzymać swego „istnienia". Teraz jednak takie pojęcia, jak subiektywny, obiektywny, myśl, byt, ale także przedmiot i podmiot, tożsamość, sprzeczność, muszą zostać rozpatrzone na nowo w oparciu o założenia teorii pojęć funkcjonalnych (idealnych), a tym samym utracić swoje metafizyczne znaczenie. Pojęcia te istnieją, a raczej współistnieją, ze względu na znajdujące się pomiędzy nimi powiązanie. Występowanie zaś tej relacji jako wyrazu aktywnej formy myślenia nie byłoby możliwe bez specyficznej struktury, „która pozostawałaby poza ich szczegółowym charakterem, a przez to poza ich jakościowym przeciwieństwem"[20] – ten zaś moment, niepowiązany z żadnym z konkretnych organów zmysłowych, stanowi „pewną podstawę dla jedności świadomości". Cassirer podsumowuje to następująco:

> właściwa rola pojęcia nie polega na tym, że dzięki niemu abstrakcyjnie i schematycznie „odwzorowywana" jest pewna dana różnorodność, lecz na tym, że zawiera ono w sobie prawo relacji, przez które dopiero zostaje stworzony nowy i jedyny związek tej różnorodności, taka forma łączenia doświadczenia ukazuje się jako taka, która zmienne „wrażenia" przekształca w stałe „przedmioty". Najogólniejszy wyraz „myśli" jest więc faktycznie taki sam, jak najogólniejszy wyraz „bytu"[21].

[17] Tenże *O teorii względności Einsteina* P. Parszutowicz (tł.) Kęty 2006 s. 56.
[18] P. Natorp *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* Leipzig 1923 s. 42.
[19] E. Cassirer *Substancja…* wyd. cyt. s. 305.
[20] Tamże, s. 321.
[21] Tamże, s. 284.

A to dlatego, że pojęcie rzeczy zostaje sprowadzone do naczelnego pojęcia porządkującego doświadczenie[22].

Przedstawione tutaj, w wielkim skrócie, poglądy Cassirera zawarte w rozprawie *Substancja i funkcja* stanowią metodologiczną podstawę dalszej jego twórczości. Jest tak, ponieważ dokonująca się na jej stronach rewizja dotychczasowego podejścia do jednego z najważniejszych pojęć w filozofii zachodniej, zastępująca transcendentną substancję immanentną funkcją, pociąga za sobą daleko idące konsekwencje. Cassirer rozbija bowiem twardą skorupę absolutu, izolującą dotąd składniki rzeczywistości w ich samotnym byciu dla siebie. Zabieg ten przywraca porządek i sens w postaci relacji, na której „opiera się jedność i ciągłość powiązania jakiejś rozmaitości"[23]. Odejście od absolutnego bytu przesuwa punkt ciężkości ku „świadomości konstytuującej jego sens"[24]. Odtąd nic, co jest dostępne ludzkiemu poznaniu, nie zostanie odrzucone poza system wiedzy jako mniej istotne. W krytycznym ujęciu, uzyskując logiczną gwarancję całości bytu rozumianego jako przedmiot możliwego doświadczenia, rzeczywistość przedstawia się jako system możliwych punktów odniesienia, ujętych w karby jednej syntetyzującej zasady. Takie podejście dało Cassirerowi asumpt do poszerzenia pola działalności krytyki poznania na inne obszary wiedzy niż tylko filozofia teoretyczna czy nauki ścisłe, czyniąc z niej docelowo „antropologię kultury". Myśliciel sam przyznawał w dziele wyznaczającym kolejny etap jego twórczości, czyli w *Filozofii form symbolicznych*, że pisząc *Substancję i funkcję*, zdał sobie sprawę, iż „byt matematyczno-przyrodniczy w ujęciu i interpretacji idealistycznej nie wyczerpuje całej rzeczywistości, ponieważ nie obejmuje bynajmniej całej aktywności i spontaniczności ducha"[25].

Myśl tę Cassirer wyczerpująco rozwija w wydanej w latach dwudziestych *Filozofii form symbolicznych*, wpisując się tym samym pozytywnie w trwający na przełomie XIX i XX wieku spór o kształt oraz możliwość usankcjonowania refleksji innej niż matematyczno-przyrodnicza. W swojej bogato egzemplifikowanej pracy Cassirer otwiera horyzont poznawczy filozofii krytycznej na całokształt aktywności ludzkiego ducha. Co istotne, w procesie tym nie dochodzi do degradacji czy umniejszenia ważności nauk matematycznych oraz przyrodoznawstwa, a jedynie do zniesienia ich nadrzędności i umieszczenia na tej samej płaszczyźnie wraz z naukami humanistycznymi, określanymi odtąd przez Cassirera jako nauki o kulturze czy szerzej – nauki o duchu. Dla nich to właśnie konstruuje swą oryginalną metodologię – „logikę nauk o kulturze", czyli tzw. logikę transcendentalną, która – w przeciwieństwie do logiki formalnej – „odnosi się do przedmiotów, nie zaś do samych form myślenia"[26]. Wprawdzie nie zawsze jest tak precyzyjna jak logika matematyczna, niemniej jej immanentną cechą jest docieranie do wszelkich prawi-

[22] Tamże, s. 298.
[23] Tamże, s. 176.
[24] J. Sójka *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera* Warszawa 1988 s. 22.
[25] E. Cassirer *Philosophie der symbolischen Formen* t. 1: *Die Sprache*, cytuję [za:] P. Parszutowicz *Logiczne podstawy…* wyd. cyt. s. 9.
[26] P. Parszutowicz *Logiczne podstawy…* wyd. cyt. s. 8.

dłowości, metod obiektywizacji oraz porządkowania. Od tego momentu, na potrzeby powołanego przez siebie symbolizmu, Cassirer rozszerza zakres głównych założeń Kantowskiego aprioryzmu i – co istotniejsze – wprowadza własne rozwiązania w postaci różnorodnych oraz zmiennych form apriorycznych[27]. To, co u Kanta było czynnikiem niezmiennym – aprioryczne formy naoczności i kategorie intelektu – u Cassirera zyskuje na wielopostaciowości. O ile Kant wyłącznie w nauce upatrywał źródło aprioryzmu, o tyle u Cassirera „analiza aprioryzmu polega nie tylko na badaniu logicznych warunków poznania, ale uwzględnia również zmienność tych warunków"[28] – wprowadza on bowiem analizę historyczną, natomiast obszarem działania aprioryzmu obejmuje całość kultury społeczeństwa. Kultury, która nie jest dla niego li tylko obszarem tryumfu ludzkiego ducha, spontanicznego kreatora idealnych przedmiotów, gwarantujących nam pewność, lecz stanowiących zarazem nieprzeniknioną granicę naszego poznania. Kultura, wskazuje za Giambattistą Vikiem, to obszar, na którym rozwiązany zostaje ten historyczny dylemat w postaci „dzieł ludzkiej kultury" posiadających:

> nie tylko pojęciowo pomyślany, ale także całkowicie określony, indywidualny i historyczny byt. Wewnętrzna struktura tego bytu jest jednak dostępna dla ludzkiego ducha, ponieważ on sam jest jej twórcą. Mit, język, religia, poezja: są obiektami, które są właściwie dostosowane dla ludzkiego poznania[29].

W ten oto sposób Cassirerowski motyw jedności poznania znalazł, poza logicznym, również swoje historyczne umotywowanie; w filozofii starożytnych Greków syntezę tę reprezentuje – jego zdaniem – pojęcie „logosu"[30], natomiast w renesansie – humanizm. Oczywiście metoda badawcza obejmująca pozostałe sfery „aktywności ducha", takie jak język, sztuka, religia czy mit, miała pozostać niezmieniona, jednakże z zaznaczeniem, iż w każdej z wymienionych dziedzin przybierze ona odmienną, znajdującą samodzielne uzasadnienie postać. Rozwinięta w ten sposób „systematyka różnych postaci wiedzy w ostatecznym rozrachunku okazuje się mieć charakter symboli rzeczywistości"[31]. A to dlatego, iż wraz z pojawieniem się zdolności myślenia, jak wyjaśnia Cassirer w *Eseju o człowieku*, odpowiedź człowieka na bodźce płynące ze środowiska następowała po pewnej zwłoce[32]. Owo opóźnienie – szczególny sposób ustosunkowania się do świata fizycznego – zostało wyrażone przez człowieka w formie symbolicznej, w postaci rozszerzenia rzeczywistości o nowy duchowy wymiar, będący jednocześnie miarą ludzkiej aktywności

[27] H. Buczyńska *Cassirer* Warszawa 1963 s. 45.
[28] Tamże, s. 45–46.
[29] E. Cassirer *Logika nauk o kulturze* P. Parszutowicz (tł.) Kęty 2011 s. 36–37.
[30] Tamże, s. 32.
[31] P. Parszutowicz *Wstęp tłumacza* [w:] E. Cassirer *Substancja…* wyd. cyt. s. 17.
[32] E. Cassirer *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury* A. Staniewska (tł.) Warszawa 1998 s. 68–69.

i kreatywności. Z punktu widzenia metafizyki oraz „teorii dwóch substancji" moment ten oznaczał nieprzekraczalny dualizm duszy i ciała, tego, co zewnętrzne, i tego, co wewnętrzne:

> […] dwie ściśle od siebie oddzielone sfery bytu. […] „Subiektywność" i „obiektywność" stanowią sfery dla siebie; a analiza jakiejś określonej duchowej formy wtedy dopiero wydaje się udana i zakończona, kiedy wyjaśnimy, do której z obu sfer owa forma należy. Mamy tu do czynienia z albo-albo, z „tu" albo „tam". […] Ujęcie krytyczne rozwiązuje tę a l t e r n a t y w ę, ukazując tkwiący tu dialektyczny pozór[33].

Albowiem tzw. bezpośredniość życia to nic innego jak wciąż „stająca się" forma ducha. Dopiero nasza zdolność rozumienia – niesprowadzająca się tylko do odbierania i przetwarzania struktury rzeczywistości, ale też zawierająca w sobie „swobodną aktywność ducha"[34] – wyzwala nas z biologicznego przymusu natychmiastowej odpowiedzi, więzienia fizjologii. Człowiek nie ucieka z niego, burząc jego mury – pisze Cassirer – lecz stając się ich świadomy[35]. W takim ujęciu wszelkie dzieła ludzkie są specyficznym medium poznawczym, „drogą prowadzącą nas do samych siebie".

Dlatego też Cassirerowski symbolizm miał w swym założeniu obejmować całość różnych form symbolicznych, czyli apriorycznych syntez. Nie każdy rodzaj myślenia jest – zdaniem Cassirera – przywilejem nauki, ale każdy zawiera w sobie twórczy potencjał zdolny do poszerzania naszej wiedzy. Mit, sztuka, język, nauka są równoprawnymi formami poznania, posiadającymi właściwą im strukturę logiczną i zdolność do organizacji doświadczenia, choć nauka czyni to w sposób najbardziej świadomy. Cassirer dokonuje podziału form symbolicznych według ich jakości (tzn. różnych typów związków i relacji) oraz modalności. Do tych pierwszych zalicza: czas, przestrzeń, przyczynowość, rzecz i jej właściwości; do form modalnych natomiast wymieniane już: mit, sztukę, naukę, język, religię. Różnice występujące między poszczególnymi modalnościami leżą w odmiennym ujmowaniu przez nie kategorii jakościowych, co znaczy tylko tyle, że tak w sztuce, nauce, jak i religii występują czas, liczba, przestrzeń, jednakże w każdym przypadku inaczej są pojmowane[36]. W założeniu symbolizm miał zatem badać poznawczy aspekt tworów kultury, określać „charakterystykę poszczególnych typów syntez"[37] oraz relacje pomiędzy nimi, nie zajmował się natomiast samymi danymi empirycznymi. Te ostatnie, choć szeroko przytaczane przez autora symbolizmu, służą raczej zobrazowaniu niż uzasadnieniu takiej, a nie innej typologii form symbolicznych. To stąd biorą się zarzuty o niedostateczne uzasadnienie logiczne i empiryczne form wyróż-

[33] Tenże *Logika…* wyd. cyt. s. 55.
[34] Tenże *Die Philosophie der symbolischen Formen* t. 1: *Die Sprache* Darmstadt 1956 s. 16.
[35] Tenże *Logika…* wyd. cyt. s. 50.
[36] Tenże *The philosophy of symbolic forms* t. 2: *Mythical thought* London 1957.
[37] H. Buczyńska *Cassirer* wyd. cyt. s. 42.

nionych przez Cassirera[38]. Niemniej jednak wskazanie przez filozofa form jakościowych jest podziałem logicznym, który przez wprowadzenie dodatkowo form modalnych – „historycznych" – zostaje wzbogacony o element zmienności. Dzięki temu zabiegowi udało się rozwiązać zarówno kwestię ciągłości (jedności kultury) – określone formy stale i niezmiennie występują w każdej z dziedzin, jak i zmienności (różnorodności) – te same formy poddawane są modyfikacji w kolejnych fazach rozwoju kultury. Praca nad symbolizmem – jak Cassirer pisał – służyła uwolnieniu się od wszelkich uprzedzeń i teoriopoznawczych dogmatów tudzież zrozumieniu specyfiki „języka" każdej z dziedzin, każdego rodzaju ekspresji, i określeniu znaczenia, jakie wnosi ono do „gmachu wspólnego świata"[39]. Jego podstawą miał być natomiast moment zespolenia elementu zmysłowego, formalnego i indywidualnego (osobistej ekspresji) – manifestujący się w konkretnym dziele kultury, które przełamując dualizm ducha i natury, staje się pełnowymiarowym obrazem rzeczywistości[40].

Symbolizm jednakże to nie tylko strukturalno-historyczna metoda poznawcza tworów kultury, ale również sposób „kształtowania określonych treści myślowych"[41], a także ich przekazywania. Stąd wywodzi się późniejsze Cassirerowskie określenie człowieka jako *animal symbolicum,* czyli tego, którego unikalną umiejętnością jest tworzenie symboli, kultury, syntetycznych obrazów świata. Ta immanentnie ludzka właściwość sprawia, że wszystkie czyny czy materialne wytwory człowieka nie są wyłącznie materialne, zawsze noszą w sobie piętno jego wyobrażeń, pojęć, pragnień czy odciskających się w umyśle odwiecznych tradycji.

> Człowiek w „formach symbolicznych" – pisze Cassirer – […] rozwiązał w pewnym sensie zadanie, którego przyroda organiczna jako taka nie była w stanie rozwiązać. „Duch" dokonał tego, czego nie mogło dokonać „życie". To, czego indywidua chcą, co czują, co myślą, nie pozostaje zamknięte w nich samych; obiektywizuje się to w ich dziele[42].

Twórczy akt „zagęszczony w bycie" – dzieło – jest swoistym przekroczeniem tego, co indywidualne, mocą wywoływania u innych tego, czym żyje jego twórca, a zarazem jest tym, co indywidualne. To wzajemne przenikanie się w dziele przeciwstawnych tendencji sprawia, że staje się ono kwintesencją wszelkich procesów zachodzących w kulturze – naprzemiennego dzielenia i łączenia, syntezy i analizy, heraklitejskiej drogi w górę i drogi w dół, aktywności i pasywności. Zrozumienie takiego stanu rzeczy wymaga samopoznania, wzbudza zaś poczucie odpowiedzialności za tę dwuznaczną moc wyzwalającą się ze wszystkich ludzkich dzieł. Kwestia odpowiedzialności przewija się stale w twórczości Cassirera; zarówno w jego kon-

[38] Szerzej o tym zob. tamże, s. 43–44.
[39] E. Cassirer *Logika…* wyd. cyt. s. 66.
[40] Tamże, s. 67–68.
[41] H. Buczyńska *Cassirer* wyd. cyt. s. 76.
[42] E. Cassirer *Logika…* wyd. cyt. s. 142.

cepcji kultury, jak i człowieka. A przemawia do nas z tym większą siłą, że budowana jest w oparciu o naoczne doświadczenia przemocy, wojny i ideologicznego reżimu, będącego wcieleniem najwznioślejszych dzieł ducha, jakże jednak jednostronnie, powiedzielibyśmy za Cassirerem, metafizycznie ujętego.

Tak oto powróciliśmy do początku tych rozważań, a mianowicie do wygłoszonego w roku 1939 referatu *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*, w którym Cassirer wyraża przekonanie, iż prawdziwa jedność poznania rozpoczęła się w momencie, kiedy logika ośmieliła się wkroczyć na obcy dla niej dotąd obszar kultury, obierając za cel poznania nie przyrodę, lecz samego człowieka. I kiedy przezwyciężony został – jak podaje za Herderem – dogmat tyranii rozumu, który aby tryumfować, „musiał ujarzmić i stłumić wszystkie inne psychiczne i duchowe siły człowieka”[43]. Kwestie te Cassirer rozwija w obrębie wymienionych powyżej, a wzajemnie uzupełniających się teorii pojęć funkcjonalnych oraz filozofii form symbolicznych, stanowiących tytułowe dwa filary filozofii kultury. Zaznacza jednak, że rozwój kultury jest możliwy jedynie w warunkach nieustannej czujności wobec samej siebie, ciągłego samowyzwalania filozofii i człowieka z ograniczeń wynikających z pragnienia pewności, absolutnych rozstrzygnięć czy łatwych odpowiedzi. „Nowy humanizm”, stanowiący według Cassirera jądro kultury, czy nowoczesny humanizm, jak powiedzielibyśmy dziś, nie jest jednak patrzeniem na człowieka przez pryzmat jego uwarunkowań, lecz przez pryzmat jego potencjału, tego, co wyraża ludzką naturę najpełniej, czyli nieskończonej zdolności kreacji formy i przestrzeni dla dalszego działania. Dopiero w nieskrępowanym z góry określonymi możliwościami czynie ludzkim[44], swobodnej ekspresji ducha ludzkiego, ujawnia się świadomość wolności, ale i jej nieodłączna towarzyszka – odpowiedzialność za własne działania. Nieskończoność wyrazu i moment skupienia zawierający się w konkretniej formie to zarazem metafora równowagi, balansowania pomiędzy skrajnościami. Skrajności zaś, dominacja myślenia mitycznego bądź też czysto racjonalnego, z których żadne ujmowane samo w sobie nie jest gwarantem postępu i wolności duchowej, jak pokazała historia życia samego Cassirera i dzieje jego narodu, prowadzą do czegoś zupełnie przeciwnego. Dopiero człowiek jako funkcjonalna całość, we wszystkich swych aspektach, zmiennych i napięciowych, a jednak współzależnie występujących, może mówić o swojej pełni.

> Tym, co kultura obiecuje człowiekowi, i tym, co może mu jedynie dać, nie jest szczęśliwość – objaśnia Cassirer – lecz „bycie godnym szczęścia”. Jej celem nie jest urzeczywistnianie szczęścia na ziemi, lecz urzeczywistnianie wolności, prawdziwej autonomii, która nie oznacza technicznego panowania człowieka nad przyrodą, lecz moralne panowanie nad samym sobą[45].

[43] Tamże, s. 38.
[44] E. Cassirer *Naturalistyczne…* wyd. cyt. s. 340.
[45] Tenże *Logika…* wyd. cyt. s. 122.

TWO PILLARS OF CASSIRER'S PHILOSOPHY OF CULTURE

The subject of this essay is Ernst Cassirer's concept of culture and the two pillars being its foundation: functional theory of construction of the concepts and the philosophy of symbolic forms. The theory of relation concepts is a result of a struggle between critical philosophy and dogmatism, in other words, it replaces the transcendental Aristotle`s substance with the immanent function of judgment, which is to be the only objective and available reality to a man. Synthesis of knowledge, however, requires that the critical method cover all form of human spirit, not only the understanding of natural science. Especially since, as shown in the Cassirer's *Philosophy of symbolic forms*, the common element in all this forms is a symbol. Finally, the purpose of cognition becomes for Cassirer the man himself, as well as his inexhaustible capacity to create culture. Measure to this is the spiritual autonomy – the only source of self-restraint and self-consciousness.

Katarzyna Hamela-Dudek – e-mail: khamela@gmail.com

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

ŁUKASZ J. PIKUŁA

ZNACZENIE MARBURSKIEJ SZKOŁY NEOKANTYZMU DLA POLSKIEJ TEORII I FILOZOFII PRAWA[1]

Nur das Denken selbst kann erzeugen,
was als Sein gelten darf.

H. Cohen

Artykuł stanowi kontynuację dłuższych badań Autora w zakresie idei słuszności prawa pozytywnego, prowadzonych w ramach seminarium naukowego z filozofii prawa. Problematyce tej Autor zamierza poświęcić odrębną publikację książkową, która obecnie jest *in statu nascendi*.

Zdaniem polskiego filozofa, Władysława Tatarkiewicza:

> Nowym zwolennikom Kanta chodziło o jedno: o „kopernikański" przewrót w filozofii oraz o rzeczy ściśle z tym przewrotem związane: o metodę transcendentalną, zależność przedmiotu od podmiotu, o poznanie aprioryczne, ale stosujące się tylko do zjawisk, naukę o „dwu pniach poznania" będącą syntezą racjonalizmu z sensualizmem. To oczyszczanie kantyzmu bywa nazywane „neokantyzmem", było wszakże po prostu kantyzmem czystszym niż w pismach samego Kanta, natomiast nie było „nowym" kantyzmem, bo takiego kantyzmu przedtem nie było[2].

[1] Na niniejszy artykuł składają się zmodyfikowane fragmenty jednego z podrozdziałów rozprawy doktorskiej Autora napisanej w 2009 roku na seminarium z *Teorii i filozofii prawa* w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II pod opieką naukową prof. dra hab. Antoniego Kościa SVD. Praca pt. *Idea prawa słusznego i jej znaczenie w myśli filozoficzno-prawnej Rudolfa Stammlera* została publicznie obroniona 13 kwietnia 2010 roku.

[2] W. Tatarkiewicz *W dwieście pięćdziesiątą rocznicę urodzin Kanta* [w:] *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej* red. J. Garewicz, Warszawa 1976 s. 11–12. Dalej autor zaznacza:

Istotnie, powrót do Kanta był nieodzowny także na gruncie filozofii prawa. Z całą pewnością można powiedzieć, że dokonał go Rudolf Stammler. Pozostaje jednak pytanie związane ze sposobem tego powrotu, a więc pytanie o metodę i „kopernikański" przewrót tak właśnie rozumianej „nowej" filozofii prawa.

Stammler, wybitny uczeń Kanta, nawiązując niewątpliwie do jego teorii poznania, zaproponował nowy sposób spojrzenia na fenomen prawa, który wymaga odrębnego naświetlenia i odrębnej oceny. Centralnymi problemami, które zwiastowały nowe prądy w nauce prawa, doprowadził on do powstania tzw. krytycznej filozofii prawa, która miała dać odpowiedź na pytanie, jak możliwa jest apriorycznа, a więc pozbawiona elementów empirycznych, nauka prawa. Stosownie do tego podkreślał zasadniczą rolę rozumu, który ma za zadanie szukać prawdy o wszelkim prawie. Chcemy tutaj zwrócić uwagę na te problemy, które – naszym zdaniem – w przeważającej mierze zadecydowały o tzw. kopernikańskim zwrocie w myśleniu o prawie, a które nadal wydają się aktualne i niepozbawione rzeczywistej siły oddziaływania.

Za centralne problemy filozofii prawa Stammlera, stanowiące w pewnym sensie niewątpliwe konsekwencje całokształtu jego sposobu myślenia o fenomenie prawa, uznajemy więc przede wszystkim: 1) metodę transcendentalną zastosowaną w rozważaniach o prawie, która pozwoliła na konstrukcję systemu opartego na rozumowaniu *a priori* (recepcja Kanta); 2) odgraniczenie prawoznawstwa od przyczynowo zorientowanych dotychczas nauk przyrodniczych (Marks, Engels); 3) zorientowanie filozofii prawa na celowościowej interpretacji fenomenu prawa oraz rozpatrywanie celu prawa nie w kategoriach materialnych i treściowych, lecz w tzw. kategoriach czystych, logicznych, beztreściowych, formalnych (idea prawa); 4) pionierską próbę skonstruowania teorii prawa natury o zmiennej treści, opartą na rozumowaniu *a priori* (sprawdzian formalny prawa); 5) tezę o zasadniczym związku zachodzącym między prawem a moralnością, uzasadnioną w świetle analizy tzw. ponadjednostkowej treści żądania (argument przeciw pozytywizmowi prawnemu i historycznej szkole prawa); 6) ukazanie problemu podstaw wiązania prawa z perspektywy tzw. prawa rzeczywiście obowiązującego, a więc analiza prawa jako faktycznie, realnie i skutecznie działającego porządku norm (prymat kategorycznego rozumu praktycznego w ustawodawstwie publicznym).

Zastosowana przez Stammlera metoda transcendentalna miała za swe główne zadanie „oczyścić" filozofię prawa z rozważań dotyczących fenomenu prawa opartych na analizie empirycznych, treściowych, uwarunkowanych, historycznych, a poprzez to względnych elementów. Istota metody polegała – podobnie jak w przypadku Kanta – na precyzyjnym i ścisłym odróżnieniu w poznaniu prawnym tego,

„Ten czysty kantyzm XIX wieku można datować ściśle. W klasycznej formie wystąpił w dziele H. Cohena *Kants Theorie der Erfahrung*, które ukazało się w 1872 r. Rok ten był dla kantyzmu jeszcze przez to znaczący, że w nim drugi znakomity rzecznik oczyszczonego kantyzmu, F. A. Lange, objął katedrę filozofii w Marburgu, który odtąd na lat kilkadziesiąt stał się twierdzą kantyzmu" (tamże, s. 12).

co pochodzi z rozumu (forma), a więc na wyróżnieniu warunkującego kierunku myśli jako kategorii formalnej, od tego, co jest jedynie pochodną doświadczenia i jako takie zawsze ze swej natury jest uwarunkowane, a więc od historycznie uwarunkowanego materiału prawnego, który przy pomocy tej wiecznej formy należy zawsze poddawać krytyce z punktu widzenia prawidłowości obranego celu.

Jako „wiecznie żywa treść nauki Kanta", jako „duchowy spadek" po Kancie, metoda transcendentalna miała zapewnić naukowe, a więc konieczne i powszechnie ważne traktowanie zjawisk prawnych oraz odgraniczyć prawoznawstwo od dotychczasowych przyczynowo-skutkowo zorientowanych teorii, usiłujących wyjaśnić fenomen społeczny prawa. Tutaj znaczenia i doniosłości krytyki rozumu prawnego dokonanej przez Stammlera w wyniku „odkrycia" transcendentalnej, a więc czystej i określającej normy prawnej, nie sposób przecenić. Jako elementy stałe, występujące w różnych przejawach myśli prawnej, czyste formy myślenia prawodawczego stanowią pewne kierownicze faktory, których zadaniem jest przede wszystkim porządkowanie historycznie uwarunkowanego materiału prawnego w prawidłowe poznanie, nieposiadające żadnej „wyobrażeniowej treści"; jako „stałe kategorie porządkowania" nie oznaczają one jakiegoś empirycznego stanu prawnego, lecz tylko „pierwiastkowe działanie" naszej świadomości prawnej. Oznacza to, że percepcja poznawcza prawa zawiera określone formy, które nie mogą pochodzić z obserwowanej rzeczywistości realnie działającego prawa, ale są wynikiem czystego, a tym samym logicznie poprawnego myślenia o prawie, umożliwiającego zarazem poznawanie celów, jakie prawo ma do osiągnięcia w przyszłości.

W ten sposób Stammler mógł zbliżyć się do krytyki teorii prawa zaproponowanej przez filozofujących materialistów, a więc do krytyki historiozofii materialistycznej przedstawionej przez Marksa i Engelsa w *Kapitale* z 1867 roku. Przy pomocy teorii tzw. monizmu socjalnego zaproponował zupełnie oryginalne i pionierskie wręcz spojrzenie na podstawowe prawidło rozwoju dziejów powszechnych. Uznając kategorię przyczynowości tylko i wyłącznie za prawidło pozwalające przenikać poznawczo świat rzeczywisty, wskazuje zarazem na nieprawomocność funkcjonalną tej kategorii w zastosowaniu do fenomenu prawa, traktując to ostatnie zawsze jako formę życia społecznego, która w powiązaniu z materią życia gospodarczego (współdziałaniem ludzi w celu zaspokojenia wzajemnych potrzeb) gwarantuje jego słuszność i prawidłowość. Idąc w swych spekulacjach dalej, Stammler kieruje się ku określeniu idei formalnej prawa. Tutaj obowiązuje już rozumowanie w kategoriach celowościowych prawa. Za pomocą tzw. metody teleologicznej (a nie, jak to dotychczas czyniono – przyczynowo-skutkowej) Stammler określa ostateczny cel prawa – etyczną ideę wspólnoty ludzi wolnej woli. Tym samym kieruje on neokantyzm ku celowi, który – w odróżnieniu od rozumowania socjalizmu ekonomicznego – wytyczać ma kierunek przyszłych przemian społecznych, a więc wyznacza formę, która jako twór czysto myślowy i w pełni nigdy rzeczywiście nieosiągalny ma zarazem za zadanie kształtować obecne życie gospodarcze, polityczne i prawne.

Jednocześnie Stammler zwraca uwagę na możliwość badania czystej formy prawa ze względu na nią samą, czyli na sprawdzian formalny dotyczący doskonałości prawa. Stammler wikła się tutaj w spór z Hermannem Cohenem dotyczący relacji, jaka może zachodzić między prawem a moralnością[3]. O ile dla przywódcy szkoły marburskiej prawo jest zawsze moralnością zobiektywizowaną względnie, o tyle dla Stammlera – widać tutaj do pewnego stopnia zależność od myśli Kanta – zachodzi istotna różnica między prawem a moralnością, ale tylko z punktu widzenia podmiotu podporządkowanego treści określonych norm prawnych. Analiza punktu widzenia prawodawcy kieruje już rozważania na zasadniczy związek prawa i moralności, gdzie etyka realizuje się jako filozofia prawa, a moralność czysta staje się moralnością stosowaną. Jest to też główna broń Stammlera skierowana przeciwko fundamentalnym założeniom pozytywizmu prawniczego.

Niewątpliwie z punktu widzenia czystości metody filozofii prawa Stammler pełnił w szkole marburskiej kluczową i pierwszorzędną rolę. Metoda ta, zastosowana do analizy podstawowego prawa rozwoju społecznego, przyniosła liczne polityczne oddźwięki i wzbudziła pozytywne zainteresowanie. I choć – jak mówi J. Ożarowski – problematyką tą zajmowali się także Cohen, Natorp, Vorländer czy Staudinger, to właśnie Stammler poświęcił jej obszerną, liczącą siedemset stron pracę *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschsichtsauffassung*. Cohen, założyciel i główny mistrz szkoły marburskiej, rozpoczął swoją filozoficzną działalność około 1870 roku, wydając książki poświęcone głównie interpretacji myśli Kanta: *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), *Kants Begründung der Ethik* (1877), *Kants Begründung der Aesthetik* (1885). Własny oryginalny system zbudował zaś w pierwszych latach wieku XX, wydając swoje najznamienitsze dzieła filozoficzne: *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), *Ethik des reinen Willens* (1904), *Aesthetik des reinen Gefühls* (1912). Lata przed pierwszą wojną światową – jak mówi B. Trochimska-Kubacka – można uznać za okres największego rozkwitu szkoły marburskiej, zwłaszcza że wtedy ukazały się też znaczące prace Natorpa: *Platos Ideenlehre* (1903), *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910), *Allgemeine Psychologie* (1912)[4].

W tę naukową charakterystykę neokantyzmu marburskiego doskonale wpisuje się ze swoimi najważniejszymi dziełami Stammler. W 1896 roku powstaje *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*, następnie, w 1902 – *Die Lehre von dem richtigen Rechte*, w 1911 – *Theorie der Rechtswissenschaft*, w 1921 – *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, w 1925 – *Praktikum der Rechtsphilosophie* oraz *Rechtsphilosophie Abhandlungen und Vorträge*.

[3] Por. A. J. Noras *Kant a neokantyzm badeński i marburski* Katowice 2005 wyd. II popr. s. 144. Autor zwraca uwagę, że w sporze tym Natorp zajął stanowisko pośrednie. Zob. także doskonałą dysertację Claudiusa Müllera pt. *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus. Naturrecht und Rechtspositivismus in der Auseinandersetzung zwischen Hermann Cohen, Rudolf Stammler und Paul Natorp* (Tübingen 1993, zwłaszcza s. 8, 12, 64, 97, 140, 174).

[4] B. Trochimska-Kubacka *Neokantyzm* Wrocław 1997 passim.

Po pierwszej wojnie światowej – jak pisze Maria Szyszkowska – zaczyna się zmniejszać zasięg oddziaływania szkoły marburskiej. Umierają Cohen i Natorp, a Hartmann odsuwa się od szkoły i zbliża się do fenomenologii. Świetność szkoły podtrzymuje jednak nadal Stammler – najwybitniejszy poza Gustavem Radbruchem filozof prawa doktryny neokantowskiej, który w wydawanym od 1914 roku czasopiśmie „Zeitschrift für Rechtsphilosophie in Lehre und Praxis" „rozwija nadal dzieje tego kierunku filozoficznego i tworzy oryginalną koncepcję prawa"[5]. Stammler z powodzeniem kontynuuje swoją teorię prawa i podtrzymuje dzieje szkoły jeszcze przez dłuższy okres czasu, bowiem umiera dużo później niż jej założyciele i twórcy, to jest tuż przed drugą wojną światową, wiosną 1938 r. Jego filozofia prawa – o czym jeszcze wspomnimy – wywarła znaczny wpływ między innymi na myśl filozoficzno-prawną neokantysty badeńskiego Radbrucha.

Zaproponowana przez Stammlera pod koniec XIX wieku wizja prawa skierowana była przeciwko panującemu wówczas pozytywizmowi prawnemu. Ponieważ jednak wracała ona do fundamentów filozofii Kanta, dlatego też korzeniami swymi mocno tkwiła w dualizmie bytu i powinności, a więc rozdarta była pomiędzy dwie sfery: *Sein* i *Sollen*. Widać to zwłaszcza w zakresie problematyki aksjologicznej, gdzie dualizm świata ideału i świata rzeczywistości, sfery bytu i sfery wartości okazał się z racji wspomnianych nieprzekraczalnych, metodologicznych paradygmatów filozofii kantowskiej (tzw. *Methodendualismus*) zasadniczy i do końca nieprzezwyciężalny w marburskiej szkole filozofii prawa.

Na początku XX wieku katedry uniwersyteckie w Niemczech opanowane były przez neokantystów. Ich filozofia królowała w salach wykładowych i podręcznikach. Jeśli wziąć pod uwagę siłę oddziaływania i doniosłość filozoficzną głoszonej przez filozofów marburskich nauki, to – jak mówił Ożarowski – „równać się z nią mogła jedynie doktryna południowoniemieckiej szkoły badeńskiej, której najwybitniejszymi przedstawicielami byli Windelband i Rickert"[6]. Poważną rolę, jaką przypisuje się szkole marburskiej i badeńskiej w związku z powrotem do Kanta, należy dookreślić stwierdzeniem, że ich znaczenie nie polega tylko na postępowaniu drogą wytyczoną przez filozofa z Królewca, ale przede wszystkim na wyjściu poza niego, filozofowaniu nie według litery, ale według ducha i wiecznej metody transcendentalnej Kanta. W początkach wieku XX, kiedy nauka marburska była „najświeższą

[5] Por. M. Szyszkowska *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści* Warszawa 1970 s. 24–25. Niezrozumiałe wydają się w tym kontekście słowa W. Tatarkiewicza, wedle którego „po I wojnie światowej nastąpił gwałtowny koniec szkoły [...] i nagle szkoła minęła bez śladu" (tenże *Historia filozofii* t. III: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 2001 wyd. XV s. 248). Filozofii prawa R. Stammlera Tatarkiewicz zdaje się więc jakby wcale nie uwzględniać, a przecież miała ona istotne znaczenie z punktu widzenia rozwoju tego kierunku filozoficznego.

[6] J. Ożarowski *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej* Warszawa 1998 s. 1. Dalej autor pisze: „W tym okresie głośno było o niej w całej Europie [...] Marburg stał się ośrodkiem, do którego zjeżdżali po naukę przedstawiciele różnych narodów, zwłaszcza Amerykanie, Rosjanie i Hiszpanie. Z polskich filozofów należy wymienić Tatarkiewicza" (tamże).

nowością", „niesłychaną naukową i filozoficzną rewelacją", ukazały się pierwsze prace Polaków dotyczące głoszonej przez tę doktrynę myśli naukowej. Pisali o niej: zwolennik materializmu dziejowego Stanisław Brzozowski (1878–1911), studiujący w Marburgu u Cohena i Natorpa Władysław Tatarkiewicz (1886–1980), a także wybitny historyk na polu nauki Edward Stamm (1886–1940)[7].

W zakresie filozofii prawa Stanisław Brzozowski, jako zwolennik materializmu dziejowego, podjął w swoich *Wczesnych pracach krytycznych* dialog ze Stammlerem. Pisał w ten oto sposób:

> We współczesnej literaturze nauk społecznych książka Stammlera zajmuje nader wybitne stanowisko – zarówno ze względu na sam przedmiot, którym się zajmuje, a którym jest krytyczne upodstawowienie filozofii społecznej, jak i ze względu na cechującą autora w wysokim stopniu zdolność analizy logicznej, na jego rozległe filozoficzne i społeczne wykształcenie [...]. Autor uzasadnia przede wszystkim niezbędną potrzebę takiej nauki, która zajmowałaby się nie tym lub innym zakresem zjawisk społecznych – ale całokształtem życia społecznego, której zadaniem byłoby logiczne uzasadnienie tych pojęć, którymi wszelka nauka o społeczeństwie posługiwać się musi; naukę tę nazywa on filozofią społeczną [...]. Stammler, jak widzimy, usiłuje zabezpieczyć prawa ideałom naszym przy rozwiązywaniu kwestii społecznych; z drugiej jednak strony nie zapomina o tym wielkim znaczeniu, jakie niezaprzeczenie posiada lub posiadać może przy roztrząsaniu tych kwestii – filozofia społeczna, i porównuje tych, którzy temu znaczeniu zaprzeczają, do człowieka, który jadąc do Rzymu, uważałby wszelkie wiadomości geograficzne i historyczne o tym mieście za zbyteczne[8].

Rolę koncepcji filozoficzno-prawnej Stammlera doceniali także kierujący katedrą uniwersytecką teorii prawa w Warszawie Eugeniusz Jarra (1881–1973)[9] oraz jego bliski uczeń, a zarazem słuchacz i uczestnik seminarium socjologicznego u Petrażyckiego, Henryk Piętka[10]. Poza wąskim gronem osób obeznanych z tematem filozofii prawa inni wspominali o Stammlerze tylko marginalnie i raczej dla porządku rozważań przedstawiali fragmentarycznie jego poglądy filozoficzno-

[7] Por. tamże, s. 2. Ta początkowa „recepcja" myśli marburskiej świadczy – zdaniem autora – o „żywym kontakcie polskiego środowiska filozoficznego z czołowymi, choćby najbardziej paradoksalnymi osiągnięciami współczesnej myśli zachodniej" (tamże).

[8] S. Brzozowski *Wczesne prace krytyczne* Warszawa 1988 s. 661–667. Brzozowski poświęcił we wspomnianym dziele także osobne miejsce filozofii Cohena (por. tamże, s. 687–692).

[9] Por. zwłaszcza dwie ważne prace tego autora: *Ogólna teoria prawa* Warszawa 1920 oraz *Historia filozofii prawa* Warszawa 1923. Poglądy Jarry uważa się za połączenie psychologicznej teorii prawa z koncepcją pozytywistyczną oraz pewnymi elementami prawno-naturalnymi. Jak zauważa K. Motyka: „Jarra usiłował pogodzić pogląd o psychicznej naturze prawa z tradycyjnym pojęciem prawa jako prawa obowiązującego i w ten sposób uczynić go łatwiejszym do zaakceptowania przez zawodowych prawników" (tenże *Wpływ Leona Petrażyckiego na polską teorię i socjologię prawa* Lublin 1993 s. 38).

[10] Por. H. Piętka *Słuszność w teorii i w praktyce* Warszawa 1929. Jest to bodaj pierwsze w literaturze polskiej tak obszerne studium poświęcone zagadnieniu słuszności w prawie, obejmujące także dość obszerne omówienie filozofii prawa Rudolfa Stammlera.

prawne. Można powiedzieć, że dla wielu filozofów, ale także (co budzić powinno szczególny niepokój) prawników, myśliciel ten pozostaje właściwie zapomniany bądź zupełnie nieznany. Należy także podkreślić, że jeśli nawet podejmowano temat aktywności twórczej Stammlera, to czyniono to raczej cząstkowo i zazwyczaj w kontekście jego konotacji z Cohenem i Natorpem, a więc raczej z punktu widzenia szkoły marburskiej w ogóle.

Zainteresowanie neokantyzmem i filozofią prawa Stammlera w Polsce powojennej nie było aż tak znaczne, jak na przełomie XIX i XX wieku, bowiem w związku z zakazem uprawiania filozofii prawa nie ukazywały się od 1950 do 1989 roku przekłady dzieł filozofów prawa. Mimo to – jak zaznacza Szyszkowska – zadanie to podjął już w tamtych czasach Czesław Tarnogórski, który przetłumaczył fragmenty dzieł najbardziej znaczących dwudziestowiecznych filozofów prawa oraz fragment nieprzełożonego dotychczas dzieła Kanta[11]. Obecnie zauważa się w Polsce coraz większe zainteresowanie osobą Stammlera i jego filozofią prawa. Większość dobrych podręczników z zakresu teorii czy filozofii prawa nie pomija już w swoim inwentarzu myśli marburskiego uczonego, choć nadal są to informacje z „drugiej ręki", niepoparte rzetelną analizą tekstów źródłowych. Nieocenione zasługi w tym zakresie położyła Szyszkowska, wydając na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku szereg prac dotyczących m.in. neokantyzmu, w tym także – bodajże jako pierwsza w Polsce – dokonała swoistej rehabilitacji myśli Stammlera po okresie odzyskania wolności myśli i słowa.

Wydaje się więc, iż ujawnienie prawdziwego znaczenia filozofii prawa Stammlera dla polskiej filozofii prawa jest dopiero przed nami. W polskim środowisku prawniczym i filozoficznym można obecnie zaobserwować pewien renesans i wzmożone zainteresowanie myślą badeńskiego neokantysty Radbrucha. Tym bardziej dziwi więc fakt powszechnego wręcz pomijania w literaturze i w fachowych dysertacjach analiz źródłowych i merytorycznych omówień koncepcji prawa jego poprzednika, czyli Stammlera. Jest to zjawisko niezrozumiałe i niewytłumaczalne z punktu widzenia oddziaływania niemieckiego uczonego w dziedzinie prawa. Być może wynika ono z ograniczonego dostępu do literatury neokantyzmu w języku oryginalnym, który w Polsce, zwłaszcza przez autorów pozostających pod wpływem tomistycznej teorii prawa natury, traktowany jest jako „dziwny twór" i nieporozumienie. Tymczasem nieporozumienia te wynikają raczej, jak się wydaje,

[11] Chodzi tutaj o fragmenty *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Por. *Zarys filozofii prawa* red. M. Szyszkowska, Białystok 2000 wyd. III s. 13. Jak zaznacza autorka: „Niewiele ukazało się w Polsce, w latach 1950–89 książek z zakresu filozofii prawa. Ich autorami byli wykładający na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – Jerzy Kalinowski i Hanna Waśkiewicz, tomista Andrzej Mycielski oraz Grzegorz L. Seidler i autorka niniejszej pracy" (tamże, s. 14). Jeśli chodzi o Stammlera, to w przekładzie Cz. Tarnogórskiego ukazały się m.in. fragmenty *Wirtschaft und Recht* oraz *Die Lehre von dem richtigen Rechte*. Niezmiernie ważne jest także tłumaczenie fragmentów pracy P. Chojnackiego pt. *Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus. Ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule* z 1924 r.

z używania rozmaitych nazw na określenie „tego samego" poszukiwanego przez wszystkich idealnego wzoru dla prawa pozytywnego[12].

W tym wypadku zgadzamy się więc z Szyszkowską, że wcale nie chodzi o to, aby prawo natury pojmować jako absolutny, niezmienny ideał prawa. W życiu społecznym ma bowiem sens rozróżnienie obowiązującego, choćby nawet niesłusznego prawa, pozostającego jednak nadal prawem pozytywnym, oraz prawa natury (czyt. natury prawa) pojmowanego jako miara i kryterium prawa stanowionego teraz i tutaj. Zadaniem ustawodawcy jest bowiem permanentne poszukiwanie – przy uwzględnieniu zmieniających się warunków życia – prawa słusznego, trafnego, odpowiedniego, które powinno zaczynać obowiązywać obywateli po jego ustanowieniu. Niezmienny ideał prawa (wzór prawa) byłby zarazem szkodliwy i niemożliwy. Powszechnie przecież wiadomo, że zarówno sposób zaspokajania oczekiwań społecznych, jaki i poczucie sprawiedliwości z tym związane zależą od przeobrażających się okoliczności życia wspólnotowego[13]. Stammler w swoich dziełach filozoficzno-prawnych dał temu – pod postacią ukazanego przez nas sprawdzianu formalnego prawa – oryginalny, pionierski i ponadczasowy zarazem wymiar.

Zagadnienie znaczenia koncepcji prawa Stammlera i szkoły marburskiej dla polskiej filozofii prawa jest szczególnie trudne do przedstawienia. Jak wcześniej zaznaczyliśmy, Polacy studiowali wprawdzie w Marburgu w okresie świetności szkoły Cohena i Natorpa, ale żadnych większych prac z zakresu filozofii prawa Stammlera w tamtym czasie nie napisali. Odnowienie zasad myślenia w filozofii prawa wedle postulatów Kanta narastało wśród filozofów niemieckich, gdy tymczasem w filozofii polskiej nowokrytycyzm przybierał postać nieostrą, łącząc w sobie nie tylko neokantyzm i empiriokrytycyzm, ale i tzw. filozofię immanentną. Niesprzyjające warunki stworzone przez zaborców sprawiły, że świadomość filozoficzno-prawna nie stała na najwyższym poziomie. Jeśli już neokantyzm cieszył się uznaniem, to szło o jego wydanie w szkole badeńskiej.

Widoczne ożywienie przyniosły początkowe lata XX w. Plasuje się tutaj wspomniana już działalność piśmiennicza Brzozowskiego, Stamma, jak i uczącego się

[12] W przypadku filozofii prawa Stammlera na gruncie polskim dużo bardziej właściwa i precyzyjna wydaje się nazwa „natura prawa" (*Natur des Rechtes*) niż „prawo naturalne". Chodzi bowiem tutaj o wytyczne, przy których spełnieniu prawo stanowione może odpowiadać naturze prawa, tzn. autorytatywnemu wskazaniu słuszności żądania (tzw. przedmiotowo słuszne prawo). Należy więc przyznać rację Szydłowskiemu, kiedy pisze, że „Stammler nawiązuje świadomie do prawa natury. Pragnie on zachować dla swej teorii nazwę teorii prawa natury. Odróżnia jedynie dawne i nowe prawo natury. Twierdzi, iż dawne prawo natury opierało się na naturze człowieka, podczas gdy nowe winno odpowiadać naturze prawa" (tenże *Siła i prawo* Kraków 1946 s. 21–22).

[13] *Zarys filozofii*... wyd. cyt. s. 23. Trafna wydaje się także uwaga autorki, że „Projekty ustaw zawierających teoretycznie słuszne prawo, a więc inne niż to aktualnie obowiązujące, mogą być cennym kierunkowskazem, bez którego następuje rozproszenie energii społeczeństwa. Prawo udoskonalone, prawo, jakim być powinno, odbiega nieraz znacznie od obowiązującego ustawodawstwa. Słynna w Europie i poza jej kontynentem rozprawa G. Radbrucha [...] wskazuje na bezmiar zła spowodowany panowaniem niczym nieograniczonej zasady *Gesetz ist Gesetz* oraz *Befehl ist Befehl*" (tamże).

w Marburgu Tatarkiewicza. W 1911 roku J. Reinhold wydał we Lwowie *W poszukiwaniu słusznego prawa*. W dziele tym zawarł polemikę, jaka toczyła się na przełomie XIX i XX wieku w Niemczech pomiędzy profesorem prawa karnego Franzem von Lisztem a neokantystą marburskim Stammlerem. W międzywojennych latach dwudziestych swoje pierwsze głośne prace na temat teorii i filozofii prawa ogłosili, pozostający w jakimś sensie pod wpływem nauki Petrażyckiego, E. Jarra oraz H. Piętka (były to lata 1920, 1923, 1929). Poświęcili oni w nich interesującej nas tutaj problematyce prawa Stammlera dość dużo miejsca, pozostając jednak wyraźnie, zapewne z powodu wspomnianego wpływu nauki Petrażyckiego, na stanowisku raczej krytycznym w stosunku do niektórych teoretycznych ustaleń uczonego w prawie neokantysty z Marburga. Wspomnieć tutaj należy także o poważnej powojennej pracy R. Szydłowskiego pt. *Siła i prawo* z 1946 roku.

Obecnie, po długiej przerwie spowodowanej zakazem nauczania w Polsce filozofii prawa, zainteresowanie koncepcją Stammlera wzrasta. Nic też nie wskazuje na to, że rozwój ten zostanie przerwany. Na temat Stammlera coraz częściej wypowiadają się już nie tylko zawodowi filozofowie prawa. Jednakowoż wciąż brakuje na polskim gruncie całościowego opracowania jego twórczości naukowej. Nikła znajomość kantyzmu i neokantyzmu po ostatniej wojnie w Polsce jest zresztą swoistym paradoksem naszego filozoficznego myślenia. Tym bardziej więc zaznacza się pilna potrzeba studiowania nie tylko filozofii prawa Kanta, ale i autorów pozostających pod jego wielkim wpływem. Zaproponowana przez Stammlera zasadniczo w pierwszych latach XX wieku krytyka rozumu prawnego nie doczekała się jeszcze należnego jej miejsca w kontekście polskiej myśli filozoficzno-prawnej. Uważamy, że od neokantysty z Marburga wiele mądrego można się jeszcze nauczyć. Bądźmy więc otwarci na prawdę dotyczącą fenomenu prawa. Obecnie czekamy na mocny i pewny głos filozofii prawa Stammlera, który odważnie stawi czoło wszelkiemu myśleniu o prawie. Myśl Stammlera, która zawsze powinna poprzedzać każdy czyn prawny, wciąż znajduje się „przed nami".

Można by zatem użyć powszechnie znanych słów filozofa Ottona Liebmanna i powiedzieć: „also muß auf Stammler züruckgegangen werden". Ale lepiej chyba będzie zakończyć takim oto postulatem: Z p o w r o t e m d o t e g o, c o k a n t o w s k i e w f i l o z o f i i p r a w a S t a m m l e r a!

THE MEANING OF MARBURG SCHOOL OF NEO-KANTIANISM FOR POLISH THEORY AND PHILOSOPHY OF LAW

The article is a continuation of the author's research in the field of the idea of positive just law, conducted as part of a philosophy of law seminar. The author intends to outline his findings in the form of a book, which currently is *in statu nascendi*.

Łukasz J. Pikuła – e-mail: pikula3@wp.pl

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

ALICJA PIETRAS

EMIL LASK: MIĘDZY NEOKANTYZMEM A POSTNEOKANTYZMEM

Artykuł przedstawia filozofię Emila Laska jako filozofię wychodzącą od problematyki typowo neokantowskiej, a jednocześnie kładącą podwaliny pod nową perspektywę filozofowania – postneokantyzm. Lask wychodzi od ustaleń filozofii Heinricha Rickerta, wprowadzając wiele rozwiązań i pomysłów, które później wykorzystuje Martin Heidegger. Omówione zostają te elementy filozofii Laska, które świadczą o innowacyjności jego podejścia, a mianowicie: zainteresowanie problemem materialnej strony poznania, projekt logiki przedmiotu, twierdzenie o *logos*-immanencji przedmiotu, zasada materialnej determinacji formy, ontologiczna teoria prawdy, problem podmiotu konkretnego. Mimo iż Lask sam nie tworzy jeszcze ontologii, jest tym neokantystą, który otwiera perspektywę filozofii transcendentalnej na problematykę ontologiczną. Już w jego rozważaniach staje się jasne, że nie da się tworzyć teorii poznania bez ontologii.

Wstęp

Celem artykułu jest krótkie przedstawienie filozofii Emila Laska (1875–1915) jako filozofii wychodzącej od problematyki typowo neokantowskiej, a jednocześnie kładącej podwaliny pod nową perspektywę filozofowania – postneokantyzm. W literaturze przedmiotu (zarówno niemieckiej[1], jak i polskiej[2]) niejednokrotnie zwraca-

[1] Zob. K. Hobe *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask* „Philosophisches Jahrbuch" 1971 nr 78 s. 360–376; Th. Kisiel *Heideggers Dankesschuld an Emil Lask. Sein Weg vom Neufichteanismus zur Hermeneutik der Faktizität* [w:] *Heidegger und der Neukantianismus* C. Strube (ed.) Würzburg 2009 s. 109–130; tenże *The genesis of Heidegger's* Being and Time, Berkley–Los Angeles–London 1995.

no już uwagę, że Lask jest filozofem pośredniczącym między Heinrichem Rickertem i Martinem Heideggerem. Wychodzi on wszakże od wielu ustaleń filozofii Rickerta, sam wprowadzając rozwiązania i pomysły, które później wykorzystuje Heidegger, programowo odcinający się od filozofii neokantowskiej, ale właściwie tylko na poziomie deklaracji.

Jeżeli pojawiają się wątpliwości, czy Richard Hönigswald jest postneokantystą, czy raczej jeszcze neokantystą, czy jego teoria przedmiotu może zostać uznana za ontologię, to podobne wątpliwości pojawiają się w odniesieniu do Heideggera. Projektowana przez tego ostatniego ontologia nie jest wcale ontologią w klasycznym znaczeniu tego terminu, nie jest teorią bytu, lecz teorią rozumienia bytu (czy jak chce Heidegger – rozumienia bycia). Teoria rozumienia bycia ujmuje problem bycia/bytu od strony podmiotowej. Heidegger pozostaje transcendentalistą; pytanie o bycie sprowadza się u niego do pytania o sposób bycia człowieka jako tego, który bycie rozumie, który dokonuje interpretacji bycia, który tworzy koncepcje bycia. Wczesna filozofia Heideggera jest, bez wątpienia, filozofią podmiotu[3]. Heidegger deklaruje, że jest ona zupełnie nową perspektywą i nie ma nic wspólnego z perspektywą neokantowską. Jego deklaracje nie są jednak przekonujące i badacz jego myśli w żadnym razie nie może na nich poprzestać. Można by więc nie tylko w przypadku Hönigswalda, ale także w przypadku Heideggera powiedzieć, że nie są oni jeszcze typowymi postneokantystami – takimi jak Hartmann czy Jaspers. Można też twierdzić, że już nimi są ze względu na przewagę pewnego typu problematyki. Wtedy jednak także Emil Lask jest już częściowo postneokantystą.

Emila Laska interpretacja filozofii Kanta

Według sformułowania Kanta zadaniem filozofii transcendentalnej jest *a priori* rozwinięcie systemu pojęć (kategorii) odnoszących się do przedmiotów naszego poznania[4]. Analiza naszych władz poznawczych ma więc być źródłem ontologii rozumianej jako teoria kategorii. Ma to być możliwe dzięki wysuniętej przez Kanta hipotezie, że „to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania”[5]. „Jeżeli oglądanie przedmiotów miałoby się stosować do ich własności, to nie rozu-

[2] A. Przyłębski *Obecność Laska we wczesnej twórczości Heideggera* [w:] tegoż *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego* Poznań 1993 s. 138–146.

[3] Jeśli chodzi o najpóźniejszy okres filozofowania Heideggera, gdzie postuluje on, by człowiek przestał aktywnie odnosić się do bycia, a jedynie biernie w bycie się wsłuchiwał, stając się – jak sam to określa – tzw. „pasterzem bycia”, można go interpretować jako próbę odejścia w stronę perspektywy przedmiotowej (a więc ontologicznej). Nadal jednak to człowiek jest tym, który bycia słucha, i – jak twierdzi Heidegger – bez człowieka nie istniałoby coś takiego, jak prawda.

[4] „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, lecz naszym sposobem poznawania tych przedmiotów, o ile ten sposób ma być *a priori* możliwy. System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentalną”. I. Kant *Krytyka czystego rozumu* R. Ingarden (tł.) Kęty 2001 wyd. II s. 68 (B 25).

[5] Tamże, s. 36 (B XVI).

miem, jak można by o nich cokolwiek wiedzieć *a priori*, jeżeli natomiast przedmiot jako obiekt zmysłów stosuje się do własności naszej zdolności oglądania, to mogę sobie całkowicie dobrze przedstawić tę możliwość”[6]. Inne sformułowanie tej zasady odnajdujemy pod postacią Kantowskiej najwyższej zasady sądów syntetycznych *a priori*, która brzmi następująco: „warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia i mają dlatego przedmiotową ważność w syntetycznym sądzie *a priori*”[7].

Sposób interpretacji Kantowskiej najwyższej zasady sądów syntetycznych *a priori*, tłumaczącej możliwość apriorycznego sformułowania tabeli kategorii (ontologii), stanowi ważny element różnicujący odmienne kierunki interpretacji oraz rozwoju zapoczątkowanej przez niego drogi myślowej. Zasada ta, jeśli się jej dokładnie przyjrzeć, mówi jedynie tyle, że jeśli dzięki analizie naszych władz poznawczych ujawnimy warunki możliwości doświadczenia, to tym samym odsłonimy także warunki możliwości przedmiotów doświadczenia. Poznane dzięki krytyce rozumu kategorie poznawcze są więc z konieczności także kategoriami przedmiotów. Zasada ta jednak nie głosi – jak chcieliby niektórzy jej interpretatorzy – że kategorie przedmiotów wyczerpują się w kategoriach poznawczych zawartych w podmiocie[8]. Nie oznacza ona więc, iżby całe bogactwo kategorii przedmiotowych (cała ontologia) dało się wyprowadzić *a priori* jedynie na podstawie analizy sposobu poznawania podmiotu. Kant zaznacza: „tylko to z rzeczy poznajemy *a priori*, co sami w nie wkładamy”[9]. Reszty nie możemy poznać *a priori*, ale to nie znaczy, że w ogóle nic nie możemy poznać. Do tego jest już jednak potrzebne poznanie empiryczne. Kantowska nauka o formie i materii poznania oraz stanowiące nieodłączny element jego filozofii pojęcie rzeczy samych w sobie (rzeczy takich, jakimi są same w sobie) stoją w sprzeczności z neokantowską interpretacją transcendentalizmu, w której przedmiot jest nie tyle poznawany, co w całości stwarzany przed podmiot[10].

Zgodnie z neokantowską interpretacją transcendentalizmu, stanowiącą punkt wyjścia filozofii Emila Laska, rdzeń filozofii Kantowskiej stanowi logika transcendentalna. Rozwijać filozofię transcendentalną Kanta oznacza więc dla neokantystów rozwijać Kantowską logikę transcendentalną. Warto jednak w tym miejscu podkreślić, że logika Kanta oraz to, co neokantyści (nawiązując do filozofii Kanta)

[6] Tamże (B XVII).

[7] Tamże, s. 196 (A 158, B 197).

[8] Więcej na ten temat zob. A. Pietras *Pojęcie kategorii a problem granic poznania. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant* „Czasopismo Filozoficzne” 2006 nr 1 s. 22–40.

[9] I. Kant *Krytyka*... wyd. cyt. s. 37 (B XVIII).

[10] Te dwa elementy filozofii Kanta: pojęcie rzeczy samej w sobie oraz rozróżnienie materii i formy poznania, stanowią jądro, wokół którego ogniskują się postneokantowskie interpretacje jego filozofii. Nicolai Hartmann szczególną wagę przywiązuje do pojęcia rzeczy samej w sobie, a Emil Lask (za nim zaś Martin Heidegger) – do problemu materialnej strony poznania. Oba te zagadnienia ściśle się ze sobą wiążą, a ich podkreślanie prowadzi do realistycznej wykładni filozofii Kanta.

rozumieli pod nazwą logiki, niewiele ma wspólnego ze współczesnym pojmowaniem tego terminu. Rozwijająca się dzisiaj z dużym powodzeniem współczesna zmatematyzowana logika formalna, którą przeciętny użytkownik języka ma na myśli, mówiąc o „logice", za czasów panowania filozofii neokantowskiej dopiero zaczynała się rodzić. Logika, stanowiąca – zdaniem neokantystów – rdzeń transcendentalizmu, to logika materialna, czy mówiąc inaczej – po prostu ontologia. Zresztą sam Kant określa projektowaną przez siebie filozofię transcendentalną mianem ontologii. Rozróżnienie na logikę formalną i materialną będzie stanowiło bardzo ważny moment w naszych rozważaniach, głównie ze względu na sposób pojmowania wzajemnej relacji między nimi. Neokantyści byli bowiem przekonani, iż logikę materialną można z powodzeniem wyprowadzić z logiki formalnej, że kategorie odpowiadające poszczególnym dziedzinom przedmiotowym można wyprowadzić *a priori*, rozwijając naukę o sądzie. Sam Kant wyprowadza przecież swoją tablicę dwunastu kategorii z podstawowych form sądów, co – zdaniem wielu jego krytyków – stanowi najsłabszy element jego filozofii.

Lask wyraźnie sprzeciwia się temu elementowi filozofii transcendentalnej swych nauczycieli, zwracając uwagę na fakt, że pomimo sposobu, w jaki królewiecki myśliciel przeprowadza dedukcję kategorii, w jego myśli odnaleźć można pewne idee, które wyraźnie wskazują na niemożliwość czysto apriorycznego wyprowadzenia kategorii przedmiotowych. Za punkt wyjścia swojej interpretacji myśli Kanta, a jednocześnie własnego projektu filozofii transcendentalnej, Lask obiera Kantowską naukę o formie i materii poznania. To właśnie m a t e r i a l n a strona poznania, na którą Kant jedynie wskazał, nie przeprowadzając jej szczegółowych badań, zostaje sproblematyzowana w myśli Laska, a później także u nawiązującego do niego Heideggera. Wydaje się więc, że można mówić o pewnego rodzaju zwrocie w rozumieniu transcendentalizmu dokonującym się za sprawą Laska – zwrocie, który w późniejszym okresie zaowocował Heideggerowską ideą hermeneutyki faktyczności.

Emila Laska interpretacja filozofii Kanta, a tym samym jego własny projekt filozoficzny, ogniskują się wokół dwóch zagadnień, które – jego zdaniem – przez samego Kanta nie zostały dostatecznie rozważone. Są to: (a) problem formy i materii poznania oraz (b) problem poznania filozoficznego.

(a) Problem formy i materii poznania

Jak wiadomo, Kant rozróżnia formę i materię poznania: „W każdym poznaniu należy odróżnić materię, to jest przedmiot, oraz formę, to jest sposób, w jaki poznajemy przedmiot"[11]. Po wprowadzeniu tego rozróżnienia filozof przechodzi jednak do rozważenia formalnej strony poznania, każąc nam jedynie pamiętać o jej drugim materialnym biegunie, który nie pozwala nam wykraczać poznaniem poza przedmioty

[11] I. Kant *Logika. Podręcznik do wykładów* A. Banaszkiewicz (tł.) Gdańsk 2005 s. 47.

możliwego doświadczenia. Kant wcale nie przedstawia – jak sam to nazywa – warunków możliwości doświadczenia, lecz raczej warunki możliwości poznania doświadczalnego (poznania opartego na doświadczeniu). Tłumaczy, jak możliwe jest poznanie przedmiotów doświadczenia, nie tłumacząc jednak, jak to się dzieje, że są nam one „dane" w doświadczeniu. Jak trafnie zauważa Nicolai Hartmann, Kantowska krytyka rozumu była krytyką poznania apriorycznego. Zadaniem, jakie stawia sobie Kant, jest uzasadnienie możliwości poznania *a priori* (możliwość sądów syntetycznych *a priori*). Możliwość poznania *a posteriori* wydaje mu się oczywista, nie zostaje więc sproblematyzowana. Ten brak zostaje zauważony przez Laska, który kładzie tak duży nacisk na materialną stronę poznania, uważając, iż rozważenie tego zagadnienia stanowi konieczne uzupełnienie myśli Kanta.

(b) Problem poznania filozoficznego

Filozofia transcendentalna Kanta rozważa problem możliwości poznania doświadczalnego. Kant nie pyta jednak o to, jak jest możliwe poznanie filozoficzne. O to – idąc dalej – zapytają Lask i Heidegger. Pytanie o możliwość poznania filozoficznego wiąże się z pytaniem o kategorie tego typu poznania, a co za tym idzie – z pytaniem o miejsce logiki[12]. Kant stworzył logikę poznania przedmiotowego, Lask chce ją uzupełnić logiką poznania filozoficznego: „A więc w Kantowskiej nauce o kategoriach brak miejsca dla kategorialnych form jego własnej spekulacji, a krytyka rozumu teoretycznego wypiera się logicznych warunków swojej własnej krytyki rozumu"[13]. To zarzut, który wobec Kantowskiej krytyki wysuwano już wcześniej[14].

Lask pisze: „Bycie (istnienie) tego, co bytujące, należy już do tego, co obowiązujące, a tym samym do tego, co nie-bytujące (nie-bytu), rzeczywistość tego, co rzeczywiste, należy już do tego, co nierzeczywiste"[15]. Ten być może zawile brzmiący fragment, oddający istotę tego, co Heidegger nazwał później r ó ż n i c ą o n t o l o g i c z n ą, mówi o czymś prostym i całkiem oczywistym. Kategorie takie jak bycie, rzeczywistość, czy inne, rozważane przez filozofię transcendentalną, są określeniami sfery bytu, same jednak do niej nie należą. Skoro tak, to możliwość ich badania, ujmowania, mówienia o nich musi zostać osobno wyjaśniona. Kant nie wyjaśnił możliwości ich poznania, a wyjaśnił jedynie, jak za ich pomocą można

[12] Zob. S. G. Crowell *Die Heimatlosigkeit der Logik bei Lask und Heidegger* [w:] *Heidegger*... wyd. cyt. s. 93–107.

[13] E. Lask *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form* [w:] tegoż *Gesammelte Schriften* t. II E. Herrigel (ed.) Tübingen 1923 s. 263.

[14] Być może jest to problem całej filozofii transcendentalnej. Por. L. Wittgenstein *Tractatus logico-philosophicus* B. Wolniewicz (tł.) Warszawa 2004 (teza 6.64): „Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy)".

[15] E. Lask *Die Logik der Philosophie*... wyd. cyt. s. 46.

poznawać byty, które są przez nie określane. Kant wyjaśnił, jak poznajemy to, co rzeczywiste, to, co bytujące, to, co czasowe, to, co uwarunkowane przyczynowo; jego logika transcendentalna jest logiką poznania naukowego. Nie wyjaśnił jednak, jak doszedł do odkrycia tych warunkujących wszelki ujmowany w doświadczeniu byt form apriorycznych; nie stworzył logiki poznania filozoficznego.

Projektowana przez Laska logika filozofii ma za zadanie zbadać warunki możliwości poznania filozoficznego (poznania transcendentalnego), kategorie filozoficzne, czy mówiąc jeszcze inaczej – tzw. kategorie refleksyjne. S. G. Crowell pisze:

> Jeśli istnieje zasadnicza różnica między rzeczą (przedmiotem) logiki transcendentalnej a przedmiotami poszczególnych nauk, które badają to, co bytujące, to zadaniem filozoficznej teorii logiki jest rozjaśnienie źródłowego stosunku („przed-stosunku") między tym, co bytujące, a jego nieistniejącym (niebytującym) obowiązywaniem[16].

Lask i Heidegger rozwijają ten problem w swojej nauce o sensie, która – z jednej strony – związana jest z (charakterystycznym dla neokantystów, a także dla Husserla) odpsychologizowaniem sensu, z drugiej zaś – ma unikać jego umetafizycznienia. Aby go uniknąć, w miejsce teorii dwóch światów Lask wprowadza swoją teorię dwóch elementów. Problem logiki filozoficznej naprowadza go na nową myśl na temat związku formy i materii poznania. W tym miejscu łączą się nasze dwa wyjściowe problemy (a i b).

Zasada materialnej determinacji formy

Nawiązując do Kantowskiej nauki o formie i materii poznania, Lask pisze o dualizmie logicznej formy i alogicznej materii. Zarówno obszar bytu, jak i identyczne z nim królestwo teoretycznego sensu zbudowane są ze sfery teoretycznego obowiązywania jako formy oraz ze sfery nieobowiązującego tego, co zmysłowe, jako materii. „Teoria dwóch światów zostaje przekształcona w teorię dwóch elementów"[17]. Oznacza to przede wszystkim, iż podział na materię i formę ma w teorii Laska charakter funkcjonalny, a nie substancjalny. Bycie formą i bycie materią to pojęcia relacyjne, mające sens tylko w odniesieniu do siebie. Coś nie jest po prostu formą lub materią, lecz jest formą dla jakiejś materii lub materią dla jakiejś formy. Dlatego formy poznania przedmiotowego mogą stać się materią poznania filozoficznego, które posługuje się swoimi własnymi formami (formami form). Istotne jest tutaj to, że – zgodnie z teorią Laska – forma jest ontologicznie zależna, nie ma swojego własnego niezależnego istnienia. „Zawartość obowiązywania jest jedynie pustą formą, oczekującą wypełnienia przez «materiał» lub «treść»"[18]. „Forma jest jasno-

[16] S. G. Crowell *Die Heimatlösigkeit der Logik*... wyd. cyt. s. 96.
[17] E. Lask *Die Logik der Philosophie*... wyd. cyt. s. 45.
[18] Tamże, s. 33.

ścią, w której materiał już zawsze stoi”[19]. Nie istnieje więc żadne autonomiczne królestwo form (które mogłoby być badane przez metafizykę). Crowell pisze: „Rozróżnienie na formę i materię nie opiera się na «rzeczywistej», lecz jedynie na czysto refleksyjnej różnicy; forma nie jest niczym innym, jak po prostu jasnością, poznawalnością (zrozumiałością) samego materiału”[20]. Lask krytykował Rickerta właśnie za to, że w filozofii tego ostatniego formy „wiszą w powietrzu”. Forma jest integralnym elementem przedmiotu (złożonego z formy i materii); jedynie w myśli możemy wyabstrahować formę od materii.

Lask formułuje zasadę materialnej determinacji formy (*Prinzip der Materialbestimmtheit der Form*), zgodnie z którą wszelka różnica jakościowa między formami tkwi w materii, a nie w formie, a mianowicie w tym, do ujęcia jakiej materii dana forma się nadaje. „Określoność pojedynczych form jest warunkowana wprawdzie logicznie, ale nie na wskroś logicznie, nie poprzez to, co logiczne, lecz przez alogiczny materiał, kategorie bytu wywodzą się ze szczegółowości pozbawionego znaczenia materiału, odbicia tam ujawnionej określoności”[21]. „Pojedyncze formy są w swojej specyficzności całkowicie określone poprzez obcy logosowi materiał”[22]. Innymi słowy, forma jest taką, jaką jest ze względu na materiał, który organizuje. Dlatego nauka o kategoriach (logika transcendentalna) nie może abstrahować od materii (materiału), który ujmowany jest za pomocą opisywanych przez nią form (kategorii). Tym samym logiki materialnej nie da się wyprowadzić z logiki formalnej, logiki przedmiotu nie można wydedukować z logiki sądu.

W ujęciu Laska wszelki materiał jest już w pewien sposób uformowany. Jak trafnie opisuje to Crowell: u Laska „być materiałem nie oznacza być poza przestrzenią rozumu (racjonalności)”[23]. Pojawia się tutaj kolejny ważny element filozofii Laska, a mianowicie przekonanie o tym, że przedmioty poznania są wprawdzie transcendentne w stosunku do podmiotu poznającego, lecz mimo to *logos*-immanentne. Co więcej, wydaje się to być prosta konsekwencja przyjęcia zasady materialnej determinacji formy. Skoro bowiem forma posiada swą określoność dzięki temu, do ujęcia jakiego materiału się nadaje, to tym samym materia musi zawierać już w sobie pewne (przynajmniej potencjalne) określenie kategorialne, musi potencjalnie wskazywać na odpowiadającą jej formę.

Pojawia się tutaj ważna – z punktu widzenia rodzących się nowych ontologii – intuicja, zgodnie z którą przedmioty – mimo że transcendentne w stosunku do podmiotu – nie znajdują się wcale poza sferą racjonalności. Podmiot nie jest bowiem jedynym źródłem racjonalności. Przedmioty posiadają własną, odpowiadającą im

[19] S. G. Crowell *Die Heimatlösigkeit der Logik*... wyd. cyt. s. 97.
[20] Tamże.
[21] E. Lask *Die Logik der Philosophie*... wyd. cyt. s. 62–63.
[22] Tamże, s. 63.
[23] S. G. Crowell *Transcendental Logik and Minimal Empiricism: Lask and McDowell on the unboundedness of the conceptual* [w:] *Neo-Kantianism in contemporary philosophy* R. A. Makkreel, S. Luft (red.) Bloomington, Indianapolis 2010 s. 163.

racjonalność. Wydaje się, że także sam Kant nigdy nie twierdził, że jedynie podmiot jest źródłem racjonalności. Zdaniem Laska, Kantowski przewrót kopernikański nie polegał wcale – jak często się uważa – na podporządkowaniu przedmiotów podmiotowi, lecz na rozszerzeniu sfery logiki także na przedmiotowość. Stąd już tylko krok do obecnego w filozofii Hartmanna rozróżnienia na kategorie poznania i kategorie bytu oraz – możliwego dopiero na gruncie tego rozróżnienia – pytania o zakres ich pokrywania się.

Sens przewrotu kopernikańskiego

Zdaniem Laska, u Kanta przeciwieństwo realnego i czysto logicznego znaczenia jest kruche i obraca się w przeciwieństwo wewnątrz tego, co logiczne. Realność zostaje wciągnięta do sfery tego, co logiczne. To, co logiczne (logika), rządzi w przedmiotach jako ich bycie, rzeczowość, przyczynowa konieczność. Jest to możliwe tylko dzięki rozszerzeniu sfery logiki na przedmiotowość i w niej, ale nie poprzez zapanowanie logiki „nad" przedmiotowością[24]. Włączenie przedmiotowości w obszar logiki oznacza, iż logika będzie zajmowała się zarówno kategoriami sądzenia (poznawania), jak i kategoriami przedmiotów. W neokantyzmie rozróżnienie to nie występowało, gdyż przedmiot utożsamiony był z przedmiotem sądu. Lask odróżnia przedmiot występujący i ujmowany przed wydawaniem sądu od przedmiotu sądu. Kategorie pierwszego opisuje logika przedmiotu, a kategorie drugiego – logika sądu.

Ciekawie wypada porównanie rozwiązania Laska z rozwiązaniem Nicolaia Hartmanna, który dokonuje swoistego odwrócenia relacji między logiką a ontologią. Ontologia zajmować się ma wszelkiego rodzaju kategoriami (zarówno bytowymi, jak i poznawczymi), logika natomiast zajmuje się tylko pewnym szczególnym rodzajem kategorii, a tym samym nie obowiązuje dla bytu w ogóle, a tylko dla pewnego szczególnego rodzaju bytu – bytu logicznego. Rozwiązanie Laska jest nieco odmienne od rozwiązania proponowanego potem przez Hartmanna, jednak w istocie swej są one mimo wszystko zbliżone. Lask – podobnie jak Hartmann – nie zgadza się bowiem na zapanowanie logiki sądu (kategorii poznawczych) „nad" przedmiotowością. To zakres logiki jako nauki musi zostać poszerzony tak, aby mogła ona uchwycić także kategorie przedmiotowe. W tym sensie logika projektowana przez Laska bliższa jest Hartmannowskiej ontologii niż logice neokantowskiej.

Zdaniem Ingerid Dal, autorki *Lasks Kategorienlehre im Verhältnis zu Kants Philosophie*[25], krytycznej pracy pisanej ze stanowiska ortodoksyjnego neokantyzmu, Lask odwraca przewrót kopernikański Kanta. Przywraca on bowiem naukę o prymacie przedmiotu oraz o poznaniu jako odbiciu[26]. Warto przypomnieć, że także

[24] E. Lask *Die Logik der Philosophie*... wyd. cyt. s. 44.
[25] I. Dal *Lasks Kategorienlehre im Verhältnis zu Kants Philosophie* Hamburg 1926.
[26] Tamże, s. 34.

Ernst Cassirer zarzucał Laskowi teorię odbicia. Zdaniem Dal, Lask powraca do przedkrytycznego realizmu teoriopoznawczego Arystotelesa i tylko terminologia jest u niego Kantowska[27]. Z punktu widzenia ortodoksyjnego neokantyzmu sprawa rzeczywiście może tak wyglądać. Tym bardziej potwierdza to, że Laska interpretacja Kanta bliższa jest rodzącemu się postneokantyzmowi (który można uznać za próbę pogodzenia Kanta z Arystotelesem) niż klasycznemu neokantyzmowi.

Lask powołuje się na przewrót kopernikański Kanta w celu uzasadnienia metagramatycznej koncepcji podmiotu-predykatu. Jego zdaniem, największym osiągnięciem Kanta było zaprzeczenie metalogicznemu charakterowi przedmiotu. Przewrót kopernikański Kanta polegał na ustanowieniu identyczności form przedmiotów i form logicznych (form poznawczych). Mamy więc tutaj nadal do czynienia ze skrajną interpretacją najwyższej zasady sądów syntetycznych *a priori* jako tezy o całkowitej identyczności kategorii poznawczych i kategorii bytowych, interpretacją, która – jak starałam się to wykazać w innym miejscu[28] – pojawia się później u Heideggera. Mimo to Laska interpretacja Kanta istotnie różni się od interpretacji neokantowskiej z tego względu, że mamy w niej do czynienia z ontologizacją problematyki poznania. Formy przedmiotów nie są bowiem tym samym, co formy poznawcze – one jedynie z nimi się zgadzają. Taka interpretacja pozwala Laskowi złagodzić problematyczność teorii odbicia. Zdaniem Dal, jest to przeciwieństwo intencji samego Kanta, który przyjmował założenie o źródłowej korelacji między poznającym podmiotem i przedmiotem[29].

Znowu możemy krótko porównać stanowisko Laska ze stanowiskiem Hartmanna. Według Hartmanna to, że poznajemy byt, możliwe jest dzięki częściowej zgodności kategorii poznawczych i kategorii bytowych. Zanim jednak stwierdzimy ich częściową zgodność, należy je od siebie odróżnić. Hartmann wskazywał, że w filozofii Kanta nie ma miejsca na kategorie przedmiotowe. „Kategorie, które pierwotnie należałyby do obiektu, dla Kanta nie istnieją"[30]. Odróżnienie to jest jednak ważne, kładzie ono bowiem podstawy pod nową ontologię. Z perspektywy postneokantowskiej filozofii Hartmanna filozofia Laska jawi się więc jako postęp w stosunku do filozofii neokantowskiej. Lask głosi wprawdzie tezę o występowaniu w filozofii Kanta całkowitej identyczności kategorii przedmiotowych i kategorii poznawczych, jednak mimo to uznaje sensowność ich rozróżnienia. To, że coś jest identyczne, nie znaczy, że jest tym samym. Przedmioty mają własne odpowiadające im kategorie, nasze poznanie ma własne kategorie, za pomocą których ujmuje przedmioty, jednak – o tyle, o ile poznajemy świat – kategorie te są ze sobą zgodne.

---

[27] Tamże, s. 39.

[28] Zob. A. Pietras *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii* Kraków 2012.

[29] I. Dal *Lasks Kategorienlehre im Verhältnis...* wyd. cyt. s. 40.

[30] N. Hartmann *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie* [w:] tegoż *Kleinere Schriften* t. II: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschicht* Berlin 1957 s. 285.

Ontologiczna teoria prawdy

Laska interpretacja przewrotu kopernikańskiego Kanta wraz z zasadą materialnej determinacji formy prowadzą do kolejnego istotnego elementu jego filozofii – do ontologicznej teorii prawdy. Zgodnie z tą teorią pierwotnym miejscem prawdy nie jest – jak chcieli neokantyści – sąd, lecz przedmiot (czy byt). Sąd jest prawdziwy tylko w sposób wtórny, a więc tylko wtedy, kiedy uchwytuje wcześniej daną prawdę bytu (przedmiotu). Tomasz Kubalica wylicza w teorii Laska trzy nośniki prawdy: 1. sąd – może być prawdziwy lub fałszywy; 2. obiekt pierwotny – może odpowiadać prawdzie lub być jej przeciwieństwem; 3. (pozbawiony przeciwieństw) przedmiot, który jest prawdą samą[31]. Lask pisze:

> Ale także tutaj rozdarcie na królestwo przedmiotów i „prawdy o nich" nie może zostać utrzymane, lecz prawda przesuwa się znowu do wnętrza samego przedmiotu, jest z nim identyczna. [...] Także tutaj rzecz sama i prawda o niej są jednym i tym samym[32].

Niemal identyczną teorię odnajdujemy później u Martina Heideggera. Jego słynne pojęcie prawdy jako *aletheia* (nie-skrytość) ma swoje źródło w Laska pojęciu prawdy.

Interesująco przedstawia się porównanie ontologicznej teorii prawdy Laska i Heideggera z poglądami Nicolaia Hartmanna, który krytykuje wszelką ontologiczną teorię prawdy. Z punktu widzenia filozofii tego ostatniego, mamy tutaj do czynienia z pewnym nieporozumieniem. Prawda – zdaniem Hartmanna – jest, oczywiście, uwarunkowana (ugruntowana) ontologicznie, ponieważ opiera się na relacji ontologicznej między tworem poznawczym a przedmiotem poznania. Twierdzenie to nie prowadzi jednak wcale do ontologicznej teorii prawdy:

> Prawda jest wyłącznie kwestią poznania, i to wszystkich jego stopni i warstw, zarówno myślenia i sądzenia, jak i spostrzegania, przedstawienia i wrażenia. [...] Prawda nie jest ani logiczną, ani żadną inną jakością treści, lecz jej zgodnością z realnym przedmiotem [...][33].

A zatem Hartmann – podobnie jak Lask, a potem Heidegger – krytykuje neokantowską teorię prawdy. Hartmann ostrzega jednak także przed popadnięciem w drugą skrajność, którą jest właśnie ontologiczna teoria prawdy:

---

[31] T. Kubalica *Prymat rozumu praktycznego w logice. Teoria prawdy neokantowskiej szkoły badeńskiej* Katowice 2009 s. 121.

[32] E. Lask *Die Logik der Philosophie*... wyd. cyt. s. 109.

[33] N. Hartmann *Zarys metafizyki poznania* E. Drzazgowska, P. Piszczatowski (tł.) Warszawa 2007 s. 464–465.

> prawda ma wprawdzie sens ontologiczny, ponieważ odnosi się do bytującej rzeczy, ale jako taka nie jest kwestią ontologiczną, lecz c z y s t o g n o s e o l o g i c z n ą. Prawdą lub nieprawdą nie może być sama rzecz, lecz tylko jej poznanie[34].

Byt, rzecz, stan rzeczy nie może być prawdziwy lub nieprawdziwy, a jedynie rzeczywisty lub nierzeczywisty. Hartmann słusznie zauważa, że gnoseologiczne pojęcie prawdy uwarunkowane jest ontologicznie; ontologiczne pojęcie prawdy (prawda pojęta jako przysługująca bytowi, rzeczy) musiałoby być uwarunkowane jakoś inaczej, głębiej, na przykład aksjologicznie. Zdaje się, że tak właśnie dzieje się w Heideggerowskiej teorii prawdy, gdzie prawda ontologiczna uwarunkowana jest etycznie. Jeśli chodzi o filozofię Laska, sprawa jest bardziej skomplikowana. Kubalica charakteryzuje Laska pojęcie prawdy jako ontologiczno-aksjologiczne[35]. Całkiem słusznie zwraca jednak także uwagę na fakt, że Lask był przeciwnikiem tezy o prymacie rozumu praktycznego (etyki) w poznaniu, dlatego wyraźnie oddzielał od siebie pojęcia filozofii ważności od pojęć etyki. Ontologiczne pojęcie prawdy Laska uwarunkowane jest aksjologicznie, ale nie poprzez wartości etyczne, lecz poprzez wartości opisywane przez filozofię ważności. Co istotne jednak, postneokantysta Hartmann twierdzi, że powrót do ontologii nie musi wcale oznaczać powrotu do ontologicznej teorii prawdy. Pod tym względem Lask i Heidegger posunęli się więc – z punktu widzenia jego filozofii – za daleko, popadając w jeden z błędów dawnej ontologii. Hartmann wychodzi poza neokantowskie pojęcie prawdy, twierdząc, że prawdziwe mogą być nie tylko sądy, ale także przedstawienia, spostrzeżenia czy wrażenia. Nie posuwa się jednak tak daleko, aby twierdzić, że sama rzecz może być prawdziwa lub nie.

Konsekwencją ontologicznej teorii prawdy jest uznanie prymatu logiki przedmiotu nad logiką sądu. Lask pisze:

> Obszar logiki przedmiotu staje się tym, co źródłowe, tym, co pierwotne, całkowicie nienaruszone przez subiektywność i w najwyższym sensie obiektywne, właściwym celem teoretycznego obszaru, natomiast nie-przedmiotowa logika musi przedstawiać się jako ograniczająca się do roli służebnej, jako podporządkowany subiektywności środek ujmowania przedmiotów, krótko mówiąc: jako coś wtórnego, późniejszego[36].

Hartmann-postneokantysta uzna później ontologię za naukę pierwotną względem teorii poznania.

---

[34] Tamże, s. 465.
[35] T. Kubalica *Prymat rozumu praktycznego w logice...* wyd. cyt. s. 155.
[36] E. Lask *Die Lehre vom Urteil* [w:] tegoż *Gesammelte Schriften* t. II s. 287.

Problem podmiotu konkretnego

Wszystko, co powiedzieliśmy do tej pory o Lasku, wiąże się z jeszcze jednym – być może mniej wyraźnym, bo słabo przez niego samego rozpisanym – istotnym elementem jego filozofii. Zazwyczaj twierdzi się, że to Heidegger był tym, który zwrócił uwagę na ważność (z gruntu przecież ontologicznego) problemu podmiotu konkretnego. Jednak problem ten znajduje swoje miejsce już w filozofii Laska. Problem poznającego podmiotu konkretnego pozostaje nierozerwalnie związany z zagadnieniem znaczenia sfery życia w poznaniu. Lask i Heidegger (podobnie zresztą później Hartmann) zwracają uwagę, że aby adekwatnie uchwycić problem poznania, nie wystarczy pojęcie podmiotu transcendentalnego. Tym, kto poznaje byt, jest przecież zawsze konkretny, indywidualny, żyjący podmiot.

Theodore Kisiel zauważa, że

> dokonane przez Laska rozszerzenie Kantowskiej logiki transcendentalnej poza Arystotelesowskie kategorie rzeczywistości empirycznej nakazuje, aby także kategorie, jeśli mają stać się przedmiotem poznania, miały same odpowiadające im kategorie. Ale ta możliwość pokazuje, że istnieje już jakiś przedpoznawczy (prekognitywny) moment, w którym kategorie lub formy same wpierw się prezentują jako dane doświadczenia, zanim zostaną poznane. [...] niezmysłowa forma jest wpierw nie tyle znana, co jedynie doświadczona lub przeżyta. To konstytuuje bezpośredniość ludzkiego życia obfitującego w znaczenie i wartość (= formę)[37].

Okazuje się więc, że zadanie stworzenia logiki filozofii, opisującej kategorie poznania filozoficznego, prowadzi Laska do uznania sfery życia za kluczową dla problemu poznania. Stworzona przez Kanta logika przyrodoznawstwa opisuje kategorie konstytutywne, stosowane do ujmowania danej w doświadczeniu zmysłowym materii. Natomiast – znajdująca się nad nią lub głębiej niż ona – logika filozofii zajmuje się opisem kategorii refleksyjnych, które są formami, za pomocą których ujmujemy tamte formy, a więc formami form. Taki sposób myślenia mógłby jednak prowadzić do regresu w nieskończoność – formy form potrzebowałyby kolejnych form, za pomocą których mogłyby zostać uchwycone itd. Jedynym sposobem, aby temu zapobiec, jest uznanie, że ujmowanie kategorii refleksyjnych (form form) ma zupełnie inny charakter. Nie jest to już poznanie (gdyż wszelkie poznanie złożone jest z formy i materii), lecz rodzaj prekognitywnego doświadczenia, charakterystycznego dla sfery życia. W filozofii Laska pojawia się więc zasada konieczności przeżyciowego odniesienia do sfery obowiązywania jako warunek możliwości poznawczego podejścia do sfery doświadczenia. Abyśmy w ogóle mogli poznawać, musimy już żyć w świecie, przeżywać świat. Zasada ta – jak wiemy – została później przejęta i szeroko rozpisana przez Heideggera, według którego mo-

[37] Th. Kisiel *The genesis...* wyd. cyt. s. 27.

żemy poznać bycie, ponieważ wcześniej je rozumiemy, rozumienie to natomiast rozwijamy z konieczności jako istoty żyjące w świecie pośród innych bytów. Znaczenie życia, rozumianego jako suma pewnej liczby aktów, działań, uczuć czy emocji człowieka, zostaje podkreślone także w filozofii Hartmanna, który pisze o tzw. aktach transcendentalno-emocjonalnych, przypisując im bardzo ważną rolę w poznaniu. Dzięki nim wiemy między innymi, że poznawany przez nas świat rzeczywiście istnieje, a nie jest tylko wytworem naszej świadomości.

Laska – podobnie jak później Heideggera, Hartmanna czy Jaspersa – interesuje zagadnienie podmiotu indywidualnego jako jedno z tych zagadnień, bez których nie da się tworzyć teorii poznania. Problem ten może w ogóle być filozoficznie rozważany, bo – zdaniem Laska – to, co indywidualne, jest także racjonalne. Lask walczy więc z występującym często w filozofii utożsamianiem dwóch rozróżnień: indywidualność – ogólność i irracjonalność – racjonalność. Pisze, że irracjonalne nie jest to, co indywidualne, lecz to, co zmysłowo-naocznościowe, podobnie jak racjonalna nie jest po prostu ogólność, lecz forma kategorialna. W związku z tym „także to, co indywidualne, jest dotknięte przez racjonalną formę, i także abstrakcyjne gatunkowe istnienia (stany) zachowują irracjonalny materiał kategorialny, nie składają się tylko z czystej racjonalnej formy”[38].

Innym elementem filozofii Laska, świadczącym o jego zainteresowaniu sferą życia, jest sposób, w jaki posługiwał się on językiem. Heidegger był pod wrażeniem intensywności i żywiołowości języka filozofii Laska, który podnosił do rangi terminów filozoficznych obrazowe wyrażenia. Heidegger – o czym przekonał się każdy czytelnik jego dzieł – przejął od niego ten styl. Ale ważniejsze jest to, że styl ten ma swoje teoretyczne uzasadnienie. Skoro bowiem sąd ma tylko wyrażać to, co wcześniej uchwycone czy przeżyte, to język ma dopasowywać się do tego, co uchwyciliśmy i chcemy wyrazić, a nie na odwrót, nie należy zniekształcać tego, co chcemy wyrazić, do możliwości języka. To język powinien stale dopasowywać się do tego, co zostało uchwycone.

Zakończenie

Filozofia Laska zawiera wiele elementów ważnych dla rodzącego się postneokantyzmu. Uznawany za postneokantystę Heidegger całymi garściami czerpie z filozofii Laska, rzadko jednak do tego się przyznając. Wiele idei powszechnie mu przypisywanych jest tak naprawdę autorstwa Laska. Wystarczy tutaj wymienić: ontologiczne pojęcie prawdy, zainteresowanie materialną stroną poznania (problem faktyczności), zasadę materialnej determinacji formy, wskazanie na znaczenie podmiotu konkretnego oraz sfery życia dla problemu poznania. Hartmann bezpośrednio wspomina o filozofii Laska, twierdząc jednak, że jego filozofii nie można uznać za przykład prawdziwej teorii kategorii (czyli ontologii). Lask wprawdzie dużo o pro-

[38] E. Lask *Die Logik der Philosophie*... wyd. cyt. s. 78.

blemie kategorii pisze, podkreślając konieczność uprawiania zarówno teorii kategorii sądzenia, jak i teorii kategorii przedmiotowych, jednak sam nie rozwija właściwej nauki o kategoriach, nie omawia żadnych konkretnych kategorii. Należałoby przyznać Hartmannowi rację. Lask sam nie tworzy jeszcze ontologii. Jest jednak tym neokantystą, który otwiera perspektywę filozofii transcendentalnej na problematykę ontologiczną, dzięki czemu – już w jego rozważaniach – jasne staje się to, co później chyba najwyraźniej pokazał Hartmann, że nie da się tworzyć teorii poznania bez ontologii.

Na koniec – w celu systematyzacji – wymieńmy jeszcze raz krótko te elementy filozofii Laska, które sytuują jego myśl między neokantyzmem a postneokantyzmem. Są to:

1. Problem tego, co dane. Potem Heidegger, nawiązując do tego sproblematyzowanego przez Laska zagadnienia, projektuje swoją hermeneutykę faktyczności. Hartmann pójdzie jeszcze dalej – od problemu tego, co dane w poznaniu, przejdzie do problemu samoistnego niezależnego od poznania bytu, który jest tym, co w poznaniu dane.

2. Zainteresowanie tym, co dane, oznacza zainteresowanie materialną stroną poznania, która w filozofii Kanta (a tym bardziej neokantyzmu) nie zostaje sproblematyzowana. Kant stwierdza tylko, że materia poznania jest tym, co dane podmiotowi, tym, co pochodzi z zewnątrz, jest nam dane przez zmysły, ale nie pyta o warunki możliwości tego, że coś jest podmiotowi dane z zewnątrz. Przyjmuje jako oczywiste i niewymagające wyjaśnień założenie, że zmysły dostarczają różnorodności danych niepoddanych jeszcze żadnej formie.

Ważna w tym miejscu jest Laska praca o Fichtem[39]. Fichte był tym, który jako pierwszy w historii filozofii pokantowskiej poruszył ten problem: (a) pytał o to, skąd pochodzi materia poznania (wiemy, że odrzucał rzecz samą w sobie, twierdził więc, że również materia poznania pochodzi z podmiotu, że jest wytworem nieświadomej twórczości podmiotu); (b) zwrócił uwagę na to, że materia poznania – jeśli przeciwstawić ją formie poznania – jest irracjonalna. Do problemu poznania włączone zostaje zagadnienie tego, co irracjonalne, rozważane potem szczegółowo przez postneokantystów: Heideggera, Hartmanna i Jaspersa.

3. Lask zainteresowany – obok formalnej – również materialną stroną poznania postuluje stworzenie – obok istniejącej już i rozwijanej w neokantyzmie logiki sądu – tzw. logiki przedmiotu. Wiąże się to z intuicją, według której to, co dane (przedmiot poznania, materialna strona poznania), nie może być całkowicie irracjonalne, skoro może być przez podmiot uchwycone. Lask twierdzi więc, że przedmioty są zarazem transcendentne (w stosunku do podmiotu) i *logos*-immanentne, co oznacza, że zawierają już same w sobie jakąś racjonalność. Logika przedmiotu ma się zajmować właśnie zagadnieniem właściwej im racjonalności. Można by zadać w tym miejscu pytanie, czy Laska

[39] E. Lask *Fichtes Idealismus und die Geschichte* [w:] tegoż *Gesammelte Schriften* t. I E. Herrigel (ed.) Tübingen 1923 s. 1–274.

logikę przedmiotu można traktować już jako rodzaj ontologii? Odpowiedź będzie uzależniona od tego, jak zdefiniujemy ontologię.

4. Zasada materialnej determinacji formy wskazuje na to, że w filozofii Laska następuje wyraźna zmiana akcentów (w stosunku do filozofii neokantowskiej). Lask nie tylko twierdzi, że trzeba – obok badania formalnej strony poznania – zająć się też jego stroną materialną (jest to jeszcze neutralne twierdzenie, niczego nieprzesądzające). Twierdzi również (i to już nie jest neutralne, tutaj ujawnia swoje stanowisko), że sama forma jest już zdeterminowana przez materię. Nie da się więc tworzyć logiki sądu bez logiki przedmiotu. Nie można rozwijać ich osobno, są one nierozerwalnie ze sobą powiązane. Później Hartmann w podobnym duchu pokaże, że teoria poznania i ontologia są od siebie wzajemnie zależne. Oczywiście u Hartmanna ostatecznie to ontologia jest podstawowa, a teoria poznania może być potraktowana jako jej część. Lask natomiast uznaje logikę przedmiotu za zagadnienie bardziej źródłowe od logiki sądu.

Zasadę materialnej determinacji formy przejmuje od Laska Heidegger. Kisiel twierdzi[40] wręcz, że jest ona podstawową ideą Heideggerowskiej rozprawy habilitacyjnej[41].

5. Z powyższej zasady wynika ontologiczna teoria prawdy, wiązana zazwyczaj z nazwiskiem Heideggera, ale pojawiająca się już u Laska. Polega ona – krótko mówiąc – na twierdzeniu, że pierwotnym miejscem prawdy nie jest wcale sąd. Heidegger posługuje się greckim pojęciem *aletheia* na oznaczenie prawdy rozumianej jako odkrytość. Prawda oznacza odkrywanie się, odsłanianie czegoś. Sąd jest prawdziwy o tyle, o ile uchwytuje tę wcześniej daną nam odkrytość. Także tutaj widać, że akcent przeniesiony zostaje na materialną stronę poznania. Sąd jest wtórny w stosunku do odsłaniającej się prawdy, on ją tylko wypowiada. Prawda uchwycona zostaje przed wydaniem sądu. Mamy tutaj do czynienia (z uskrajnionym później przez Heideggera) przeniesieniem akcentu ze spontanicznej (samorzutnej) na receptywną stronę poznania. Późny Heidegger uzna nawet, że prawdziwe poznanie jest czysto receptywne.

6. Ostatnim ważnym tutaj elementem filozofii Laska jest jego zainteresowanie problemem podmiotu konkretnego. W literaturze wskazuje się, że Heidegger wykracza poza neokantyzm i Laska, gdyż mimo iż wciąż zajmuje się podmiotową stroną poznania (analizuje przedmiot jako dany podmiotowi), to jednak przechodzi od logiki ku ontologii. Lask nie mówi jeszcze o ontologii, lecz jedynie o logice przedmiotu. Przejście od logiki do ontologii nie oznacza u Heideggera przejścia od problemu podmiotu do problemu bytu, lecz przejście od pojęcia podmiotu transcedentalnego do pojęcia konkretnego historycznego podmiotu. Heidegger nie zadowala się rozważaniami nad świadomością konstytuującą (nad podmiotem logicznym) i żąda zakorzenienia abstrakcyjnej teorii podmiotu w filozo-

[40] Th. Kisiel *Heideggers Dankesschuld an Emil Lask*... wyd. cyt. s. 118.

[41] M. Heidegger *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [1915] [w:] tegoż *Gesamtausgabe* t. 1: *Frühe Schriften* Frankfurt am Main 1972 s. 189–411.

fii żywego dziejowego podmiotu konkretnego. Przyłębski zwraca uwagę, że gdyby nie przedwczesna śmierć Laska, to najprawdopodobniej jego filozofia rozwinęłaby się w podobnym kierunku, gdyż – podobnie jak Heidegger – interesował się on filozofią życia[42]. Trzeci tom dzieł zebranych Laska zawiera teksty związane z tą problematyką. Laska zasada konieczności przeżyciowego odniesienia do sfery obowiązywania jako warunek możliwości poznawczego podejścia do sfery doświadczenia oraz sposób, w jaki filozof ten posługiwał się językiem, zdają się to potwierdzać.

EMIL LASK: BETWEEN NEO-KANTIANISM AND POST-NEO-KANTIANISM

In this paper the author shows that Emil Lask's philosophy starts with considering of typical Neo--Kantian's questions but at the same time it grounds a new philosophical perspective – Post-Neo--Kantianism. The origin of Lask's research is Heinrich Rickert's theory of judgment, however Lask finds many new solutions and initiates new ideas adopted from him by Martin Heidegger. The article discuss an innovative elements of Lask's thought like: problem of the material side of cognition, logic of object, *logos*-immanency of object, doctrine of the material determination of form, ontological theory of truth, problem of the individual subject. Although Lask does not create ontology he is the one Neo-Kantian philosopher, who make transcendental philosophy to ask ontological questions. When we study his considerations it starts to be obvious that theory of cognition is not possible without ontology.

Alicja Pietras – e-mail: alicja.pietras@gmail.com

[42] Zob. A. Przyłębski *Obecność Laska*... wyd. cyt.

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ

KOLISTOŚĆ ROZUMIENIA A DWOISTOŚĆ POZNANIA, CZYLI PO CO HEIDEGGEROWI KANT

Celem artykułu jest pokazanie, że sformułowana przez Immanuela Kanta dystynkcja samorzutności i receptywności poznania jako jego dwóch nierozłącznych aspektów stanowi jeden z najważniejszych motywów w Heideggerowskiej recepcji filozofii autora *Krytyki czystego rozumu*. Pozwala ona Heideggerowi na wyrażenie zasady kolistości rozumienia. Martin Heidegger, opierając się na Kantowskiej koncepcji poznania, pokazuje, że człowiek jako jestestwo (*Dasein*), aby móc dostrzec (odebrać) bycie (*Sein*) w bytach (*Seiende*), musi nakierować się na byty jako „to, co będące" (*seiende*), co czyni na podstawie własnego bycia. Na ten właśnie wątek wskazuje prezentowana w artykule analiza wykładu *Kant a problem metafizyki* (1929) oraz *Pytania o rzecz. Przyczynku do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych* (1935).

W artykule chciałabym pokazać, że jedną z motywacji, jakie towarzyszyły Martinowi Heideggerowi przy odczytaniu sensu *Krytyki czystego rozumu*, była chęć zastosowania koncepcji Immanuela Kanta do scharakteryzowania struktury ontologicznej jestestwa (*Dasein*). Postaram się udowodnić w mojej analizie, że interpretacja *Krytyki czystego rozumu* przedstawiona w tekście *Kant a problem metafizyki* oraz w *Pytaniu o rzecz. Przyczynku do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych* służy Heideggerowi do ukazania kolistości rozumienia bycia poprzez odwołanie się do Kantowskiej dystynkcji samorzutności i receptywności ludzkiego poznania.

Kolistość

Heidegger w *Byciu i czasie* zastanawia się – w związku z tym, że bycie jest zawsze byciem jakiegoś bytu – jaki byt powinien mieć pierwszeństwo w opracowywaniu pytania o bycie. Za taki byt filozof uznaje nas samych, terminologicznie ujmując go jako jestestwo (*Dasein*). Tak więc jestestwo – jako byt, „którym jesteśmy my sami" – to jestestwo l u d z k i e. Tylko bowiem człowiekowi przysługuje ten szczególny rodzaj relacji z byciem, jakim jest jego „rozumienie".

Zastanówmy się, co dla Heideggera znaczy „rozumieć bycie". Nie jest to bynajmniej zdobycie „wiedzy" (teoretycznego, dyskursywnego poznania) „o" byciu, ale b e z p o ś r e d n i o ś ć k o n t a k t u z byciem. Jestestwo nie stanowi „podmiotu poznającego", a bycie to nie „przedmiot poznania". J e s t-estwo może rozumieć bycie tylko dlatego, że samo j e s t. Można zatem powiedzieć, że rozumienie stanowi swoiste d o ś w i a d c z e n i e bycia, które nie jest jednak stanem psychicznym czy też emocjonalnym. Jestestwo, rozumiejąc bycie, zgłasza do niego akces. Rozumienie jako odniesienie (*Verhaltung*) to bowiem zdolność ustosunkowania się do bytów w ich byciu, pojmowania bytów w ich byciu[1].

Rozumienie charakteryzuje k o l i s t o ś ć: jestestwo, samo doświadczając bycia (*Sein*), może postrzegać byty (*Seiende*) jako będące (*seiende*), dzięki czemu dostrzega (ich) bycie. Innymi słowy, aby ujrzeć bycie, należy dokonać presupozycji bytu jako tego, co j e s t – ująć byt w perspektywie jego bycia. Jestestwo niejako więc z a k ł a d a to, do czego chce dopiero dotrzeć[2]. Ponadto owo doświadczanie bycia przez jestestwo stanowi właściwie przed-rozumienie bycia, jako że jest u p r z e d n i e w stosunku do uchwycenia go w bycie odmiennym niż dane jestestwo[3]. Nie jest bowiem tak, że człowiek ma kontakt z byciem po raz pierwszy, gdy spostrzega je ukazujące się w innym bycie. Ta znajomość jest wcześniejsza, ponieważ bycie jest przynależne także samemu człowiekowi. Co więcej, bez niej nie byłoby możliwe rozpoznanie bycia w pozostałych bytach.

Właściwe poznanie bytu (poznanie o n t y c z n e) jest zatem uwarunkowane przez (roz-)poznanie bycia (poznanie o n t o l o g i c z n e)[4]. Heidegger nazywa to inaczej „transcendencją jestestwa" (*die Transcendenz des Daseins*)[5]. Jestestwo jest zdolne do p r z e k r a c z a n i a b y t u ku jego byciu, wskutek czego bycie

[1] Zob. B. Baran *Saga Heideggera* Kraków 1988 s. 45–46; K. Michalski *Heidegger i filozofia współczesna* Warszawa 1976 s. 77–81.

[2] Zob. K. Michalski, wyd. cyt. s. 36, 38.

[3] Zob. M. Gołębiewska *Wiedza egzystencjalna. O trzech koncepcjach poznania w filozofii egzystencji* Warszawa 2008 s. 238.

[4] Zob. B. Baran *Przedmowa. Kant Heideggera* [w:] M. Heidegger *Kant a problem metafizyki* B. Baran (tł.) Warszawa 1989 s. XI.

[5] M. Heidegger *O istocie podstawy* J. Nowotniak (tł.) [w:] tegoż *Znaki drogi* S. Blandzi i in. (tł.) Warszawa 1999 s. 122. Zob. tenże *Wegmarken* Frankfurt am Main 1976 s. 134.

zostaje odsłonięte[6]. Tak też pojęcie „rozumienia" włączone jest w krąg znaczeniowy „odkrywania", „otwierania", „ujawniania". Jestestwo w swym rozumieniu ma więc d o s t ę p do bycia.

W tym miejscu warto zapytać o relacje „pasywności" i „aktywności" człowieka oraz bycia w akcie jego poznania. Należy bowiem podkreślić, że u Heideggera człowiek nie „wyznacza", nie „kreuje" ani nie „ustanawia" bycia. Do takich zarzutów mogła jednak skłaniać wczesna filozofia Heideggera, gdyż ówczesne ujęcie jestestwa mogło nadmiernie przypominać perspektywę subiektywistyczną, z którą filozof chciał zerwać. Bycie nigdy nie miało być „konstrukcją intelektualną" powoływaną przez jestestwo[7]. Heidegger, dostrzegając jednak niebezpieczeństwo takiej wykładni swojej filozofii, dokonał Zwrotu (którego znakiem jest wykład *O istocie prawdy* z 1930 roku). Polegał on zasadniczo na przejściu od analityki egzystencjalnej jestestwa do bezpośredniego zapytywania o bycie jako takie[8]. To jawność samego bycia – a nie „właściwa" egzystencja jestestwa – staje się po Zwrocie istotą prawdy[9]. Człowiek jest zatem teraz nie tyle „wyrazicielem" prawdy bycia, ile jej „świadkiem".

Nie zmienia to jednak założenia, że tylko jestestwo poprzez rozumienie bycia może doprowadzić do jego ujawnienia się[10]. Tak też jestestwo jest w stanie d o s t r z e c bycie tylko dlatego, że potrafi z w r ó c i ć s i ę k u niemu. To właśnie przekonanie starał się oddać Heidegger przy ujęciu *noeín* jako „odbierania" (*Vernehmen*)[11]. W *Co zwie się myśleniem?* stwierdza, że jest to lepsze tłumaczenie tego pojęcia niż oddanie go jako „myślenia", gdyż to słowo sugeruje rzekomą zrozumiałość i oczywistość tego terminu. Przekładając *noeín* jako „odbiorczość", powinno się jednak także zachować ostrożność. Nie chodzi tu bowiem o czystą receptywność, która jest absolutnie bierna, ale o „czynne" przypatrywanie się[12]. Innymi słowy, jest to aktywne przyjmowanie, czyli zauważanie, to jest „branie-pod-uwagę" (*In-die-Acht-Nehmen*)[13]. Heidegger kładzie jednak nacisk na to, że *noeín* jest o d b i e r a n i e m, a nie „przesłuchiwaniem" jako rozstrzyganiem i określaniem,

[6] Zob. J. Mizera *Transcendencja, podstawa i prawda a problem bycia. U źródeł ontologii fundamentalnej Martina Heideggera* „Studia Filozoficzne" 1990 nr 2/3 s. 201. Zob. też K. Michalski wyd. cyt. s. 29.

[7] Zob. B. Baran *Saga…* wyd. cyt. s. 74; E. Tugendhat *Heideggera pytanie o bycie* [w:] tegoż *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne* J. Sidorek (tł.) Warszawa 1999 s. 150.

[8] Zob. M. Kwietniewska *Zwrot w myśli Heideggera* „Analiza i Egzystencja" 2007 nr 6 s. 25–26.

[9] Zob. W. J. Richardson *Through phenomenology to thought* New York 2003 s. 211; K. Michalski, wyd. cyt. s. 199; B. Baran *Saga…* wyd. cyt. s. 74.

[10] M. Heidegger *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)* B. Baran, J. Mizera (tł.) Kraków 1996 s. 457.

[11] Tenże *Co zwie się myśleniem?* J. Mizera (tł.) Warszawa–Wrocław 2000 s. 133, 182.

[12] Tenże *Nietzsche* t. 2 A. Gniazdowski i in. (tł.) Warszawa 1999 s. 286.

[13] Tenże *Co zwie się…* wyd. cyt. s. 133–134.

gdyż punkt ciężkości spoczywa tu na tym, co ma zostać poznane, a nie na poznającym[14].

Niemniej jednak w związku z powyższym ujęciem odbiorczości ujawnia się figura koła. Jest ona wpisana w zdolność do „wzięcia pod uwagę", ponieważ wymaga w c z e ś n i e j s z e j wiedzy o tym, czego się szuka, która pozwala skierować się ku temu, co szukane. Tylko znając uprzednio wygląd złota, potrafię znaleźć je, przesiewając piach. Nie znaczy to oczywiście, że moja znajomość złota jest jakkolwiek sprawcza względem niego. Jeśli nie byłoby złota w danym sicie, to nie można by go rzecz jasna tam odnaleźć. Również brak koncentracji, czyli gotowości do spostrzeżenia złota, uniemożliwiłby jego owocne poszukiwanie. Stąd też w akcie „zauważania" w s p ó ł w y s t ę p u j e zarówno samorzutność poznania, jak i jego odbiorczość. Co ciekawe, a z punktu widzenia mojej analizy kluczowe, Heidegger stwierdza, że wyodrębnienie tych dwóch aspektów poznania zawdzięczamy właśnie Kantowi. W *Co zwie się myśleniem?* czytamy: „pomocne rozróżnienie Kanta – odbieranie jako receptywność odróżnione od spontaniczności, na gruncie której nastawiamy się na to, co odbierane"[15]. W dalszej części artykułu pokażę, że ta obserwacja stanowiła dla Heideggera jeden z najważniejszych motywów w jego recepcji Kanta, pozwalając mu na wyrażenie zasady kolistości rozumienia. Z tego też względu powyższe słowa, pochodzące z wykładu wygłoszonego w roku 1951/1952, będą stanowić punkt orientacyjny dla niniejszej analizy *Kanta a problemu metafizyki* (1929) oraz *Pytania o rzecz. Przyczynku do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych* (1935)[16].

Horyzont

Kant a problem metafizyki stanowi „ontologiczną" wykładnię *Krytyki czystego rozumu*. Podstawową przesłanką tej interpretacji jest przekonanie, że Kant nie miał na celu sformułowania teorii poznania właściwego naukom matematyczno-przyrodniczym, ale że chodziło mu o ukazanie „problemu metafizyki" – tego, czym się metafizyka zajmuje, i samej problematyczności metafizyki[17]. To pytanie o to, jak jest możliwa metafizyka, skoro ludzkie poznanie jest s k o ń c z o n e. Ta

[14] Tenże *Nietzsche* t. 2 wyd. cyt. s. 286.

[15] Tenże *Co zwie się…* wyd. cyt. s. 133.

[16] W związku z tym nie tyle interesuje mnie „słuszność" Heideggerowskiej wykładni koncepcji Kanta, ile to, co robi z nią Heidegger na własny użytek. Również Andrzej Zachariasz stwierdza, że *Kanta a problem metafizyki* warto traktować przede wszystkim jako pretekst dla sformułowania przez Heideggera jego własnego stanowiska teoretycznego, zob. A. L. Zachariasz *Martina Heideggera pojmowanie transcendentalizmu Immanuela Kanta* „Philosophon Agora" 1990 nr 1 s. 18. Zob. też B. Baran *Przedmowa…* wyd. cyt. s. XVI; R. Rożdżeński *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta i M. Heideggera* Kraków 2006 s. 105–106.

[17] Zob. B. Baran *Przedmowa...* wyd. cyt. s. IX. Zob. też A. J. Noras *Kant a neokantyzm badeński i marburski* Katowice 2005 wyd. 2 popr. s. 58–65.

skończoność stanowi właśnie jądro problemu ugruntowania metafizyki. Przyjrzyjmy się tym dwóm kluczowym dla Heideggera zagadnieniom metafizyki oraz skończoności poznania.

Heidegger rozpoczyna swoje rozważania od stwierdzenia, że poznanie metafizyczne bada byt jako byt. W jaki sposób to czyni? Co znaczy poznać „byt jako byt"? Filozof powtarza tu tezę z *Bycia i czasu*: „Tym więc, dzięki czemu owo odniesienie do bytu (poznanie ontyczne) jest możliwe, jest uprzednie rozumienie ukształtowania bycia, poznanie ontologiczne"[18].

Filozof rozwija to twierdzenie, mówiąc, że poznanie ontyczne tylko wtedy może dostosowywać się do bytu (do „przedmiotu"), gdy ów byt zostanie już uprzednio wyraźnie poznany jako taki, tzn. w kształcie jego bycia[19]. Według niego zasadniczą sprawą jest więc odróżnienie poznania ontycznego od ontologicznego: pierwsze dotyczy bytu (*das Seiende*), drugie zaś bycia (*das Sein*). Dzieło Kanta służy mu zatem do wydobycia pytania: jak w ogóle możliwe jest poznanie o n t o l o g i c z n e? Dlatego w opinii Heideggera sens Kantowskiego przewrotu jest w gruncie rzeczy t r a n s c e n d e n t a l n y, to jest zajmujący się „warunkami możliwości", i nie polega na idei dostosowania się przedmiotów do naszego poznania (odwrotnie niż wcześniej sądzono: poznania do przedmiotów)[20].

Metafizyka jako refleksja o bycie jako takim jest dziełem człowieka. Jej źródło stanowi więc ludzki rozum. Jak jednak może być do niej zdolny, skoro jest skończony? Zanim za Heideggerem odpowiem na to pytanie, powinno się wyjaśnić jego rozumienie „skończoności": „Ta skończoność rozumu nie polega jednak tylko i w pierwszym rzędzie na tym, że poznawanie ludzkie wykazuje wiele braków w postaci chwiejności, niedokładności i błędów; skończoność ta tkwi w istotowej strukturze samego poznania"[21]. Skończoność ludzkiego poznania nie polega według Heideggera na tym, że jest ono niedoskonałe czy też omylne. Ta skończoność stanowi fundamentalne określenie tego, czym jest ludzkie p o z n a n i e jako takie:

> Skończony ogląd naoczny bytu nie potrafi sam z siebie dać sobie przedmiotu. Musi dopuścić, by został mu dany. […] Skończony charakter oglądu jest więc określony przez receptywność. Nie może on jednak odbierać, jeśli to, co ma być odbierane, nie anonsuje się (*sich meldet*)[22].

Skończoność jest tu więc synonimem „receptywności". Oznacza ona, że jestestwo nie jest podmiotem, który miałby generować z s i e b i e poznawany przedmiot. Jego skończoność polega zatem na odbiorczości przeciwstawionej wytwórczości. Podmiot skończony ma do czynienia z już pewnym uobecnionym bytem.

[18] M. Heidegger *Kant a problem...* wyd. cyt. s. 17.
[19] Zob. tamże.
[20] Zob. B. Baran *Przedmowa...* wyd. cyt. s. XI.
[21] M. Heidegger *Kant a problem...* wyd. cyt. s. 28.
[22] Tamże, s. 32. Zob. M. Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* Frankfurt am Main 1991 s. 26.

Inaczej niż podmiot nieskończony, nie jest on sprawcą przedmiotu. Heidegger to podkreśla, kontrastując poznanie ludzkie z absolutnym, które Kant również scharakteryzował w swoich pracach. Ono, w przeciwieństwie do poznania ludzkiego, stwarza oglądany przedmiot[23]. Stąd też definicja naocznego oglądania właściwego poznaniu skończonemu to „odbieranie tego, co się oferuje"[24].

Tak więc podmiot poznający w sposób skończony:

> może się do bytu, którym sam nie jest i którego nie stworzył, wtedy tylko odnieść, gdy ów obecny byt sam z siebie może być spotykany. Aby jednak – jako byt, którym on jest – mógł być spotykany, musi już w ogóle z góry zostać „poznany" jako byt, tzn. pod względem kształtu jego bycia[25].

Dlatego też istota skończoności wiedzie nieuchronnie ku pytaniu o warunki możliwości u p r z e d n i e g o bycia-zwróconym ku przedmiotowi, to jest danemu bytowi[26]. Dyspozycją umożliwiającą dostrzeżenie bycia jestestwu jest jego własna struktura ontologiczna. Heidegger stara się ją opisać, opierając się na koncepcji Kanta.

Z jednej strony Heidegger stwierdza więc, że aby można było dojrzeć to, co się anonsuje, trzeba posiadać zmysły, które mogą zostać przez owo coś pobudzone. Chodzi tu – oczywiście według niego – o n i e s e n s u a l i s t y c z n e pojęcie zmysłowości (*nichtsensualistischen Begriff der Sinnlichkeit*), które odpowiadałoby za zdolność do naoczności, czyli odbioru[27]. Naoczność jest zatem takim poznaniem, gdy udostępnia się nam byt w tym, c z y m i j a k i jest. Tu jednak pojawia się rozróżnienie na naoczność empiryczną i czystą, czyli „właściwą". Ta druga odpowiada bowiem za kategorie czasu i przestrzeni, dlatego też jest „przedstawianiem przy pomocy pojęć"[28]. Z drugiej strony poznanie wymaga intelektu. Tak jak receptywność to istota skończonej naoczności, tak samo skończony intelekt jest „nietwórczy": nigdy nie stwarza żadnego bytu. Mimo to, w odróżnieniu od odbiorczości cechującej oglądanie naoczne, jest swego rodzaju wydobywaniem (*Hervorbringen*). Oznacza to, że intelekt d o p u s z c z a, aby „coś" się wyłoniło w trakcie owego oglądania, dzięki nadaniu mu formy, która stanowi jedność obejmującą wielość[29]. Dzięki intelektowi ze źródłowej naoczności powstaje określona, czyli usystematyzowana treść.

Naoczność i intelekt nie wystarczają jednak, aby dokonywać transcendencji, czyli poznawać ontologiczne, to jest aby być zdolnym do pozadoświadczeniowego ujęcia bycia bytu. Poznanie ontologiczne stanowi bowiem aprioryczną s y n t e z ę.

[23] Tamże, s. 30.
[24] Tamże, passim.
[25] Tamże, s. 80.
[26] Zob. tamże, s. 83.
[27] Zob. tamże, s. 33.
[28] Zob. tamże, s. 34.
[29] Zob. tamże, s. 37, 159.

Ta synteza nie jest jednak sprawą ani tylko naoczności, ani tylko intelektu, ale jest ich wspólnym rezultatem. Co jest potrzebne do u j e d n a n i a czystej naoczności i czystego myślenia? Według Heideggera za ich scalenie odpowiada transcendentalna wyobraźnia (*Einbildungskraft*). Stanowi ona moc (*Kraft*) podmiotu do obrazowania (*bildung*) bytu jako bytu, czyli jego wyobrażenia[30].

Tak więc u p r z e d n i e rozumienie bycia, które stanowi właściwy horyzont poznania przedmiotów, zostało ukształtowane w transcendentalnej wyobraźni:

> Ta synteza nie jest ani sprawą naoczności, ani myślenia. Jest ona im obu pokrewna jako coś niejako „pomiędzy" nimi, coś je zapośredniczającego. Musi więc ona, ogólnie biorąc, dzielić z elementami ich charakter podstawy, tzn. być wyobrażeniem[31].

Na nim opiera się spójność tego horyzontu, w którym zachodzi odbieranie bytu w jego byciu. Stanowi więc ukształtowaną w określony sposób wizję. Należy zapytać, jaką p o s t a ć ma zatem wyobrażenie b y c i a?

W rozprawie *Kant a problem metafizyki* to czas (a właściwie czasowość) jest zasadą poznania ontologicznego. Dlatego też Heidegger mówi tu, że czas stanowi czysty obraz wszystkich przedmiotów[32]. Czas jest tym, co jest stałe, ponieważ w każdym „teraz" czas znajduje się t e r a z. Zarazem każdorazowo jest to inne „teraz", dzięki czemu czas jako widok pozostawania dostarcza zarazem obrazu czystej zmiany w obrębie tego pozostawania[33].

Skąd się bierze umiejętność takiego wyobrażenia bycia? Wydaje się, że tym zalążkiem umożliwiającym poznanie jest to, że człowiek stanowi jestestwo, czyli jest będący, a więc czasowy[34]. Heidegger rozwija w ten sposób główny wątek *Bycia i czasu*. Tę swoją obserwację krótko ujmuje za Kantem jako zasadę: to, co umożliwia doświadczanie, umożliwia zarazem to, co doświadczane[35]. Tylko dlatego, że człowiek sam siebie doświadcza jako bytu w swoim byciu czasowego, może postrzegać on inne byty przez taki właśnie pryzmat – jako będące.

Warto dodać, że Heidegger wiąże wyobrażenie bycia przede wszystkim ze zmysłowością, czyli odbiorczością[36]. Zdaje się, że dzieje się tak, ponieważ człowiek jako jestestwo nie „wymyśla" owego wyobrażenia bycia, ale odbiera je – jako będący – w s o b i e. P o d p o r z ą d k o w u j e mu więc swoje kształtujące projektowanie, którego prawidła nie są bynajmniej wyprowadzane ze „świado-

---

[30] Zob. B. Dembiński *Problem skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera* Katowice 1990 s. 111–112.

[31] Tamże, s. 72.

[32] Zob. tamże, s. 117.

[33] Zob. tamże, s. 121–122.

[34] Zob. tamże, s. 27. Otto Pöggeler pisze: „Transcendentalne ja jest interpretowane tu od strony swej czasowości jako egzystencja i bycie-w-świecie" (tenże *Droga myślowa Martina Heideggera* B. Baran (tł.) Warszawa 2002 s. 91).

[35] Zob. M. Heidegger *Kant a problem...* wyd. cyt. s. 135.

[36] Tamże, s. 164.

mości", co podkreśla Heidegger[37]. Dlatego też według filozofa nie tylko czysty ogląd naoczny, ale również myślenie jest receptywne[38].

Ukazanie przez Heideggera odbiorczości jako wiodącej cechy poznania nie oznacza jednak odrzucenia przekonania o kolistości ludzkiego poznania (rozumienia). Przeciwnie, wskazanie na dwa pnie poznania, które wyrastają u Kanta z jednego korzenia, zdaje się całkowicie odpowiadać temu układowi. Poznanie zmysłowe (receptywność) byłoby tu momentem d o s t r z e ż e n i a bycia w bytach, natomiast akt intelektu (samorzutność) stanowiłby moment n a s t a w i e n i a s i ę na byty jako będące. Nie jest to oczywiście sekwencja kolejnych czynności: powyższe składowe współtworzą jednolitość struktury transcendencji, którą gwarantuje właśnie wyobrażenie bycia. Dlatego też można wskazać tu figurę koła: człowiek o d b i e r a w swym poznaniu bycie bytu, co jednak wymaga zdolności do d o p u s z c z e n i a do tego spotkania, które zachodzi w horyzoncie (przed-)rozumienia bycia[39]. On zaś jest a p r i o r y c z n y, ponieważ człowiek zna bycie niejako awansem, zanim dostrzeże je w innych bytach. Co ważne, w *Kancie a problemie metafizyki* podkreślono, że to wyobrażenie bycia nie jest dowolne, lecz ufundowane w człowieku jako b ę d ą c y m i strukturach samego bycia. Jakkolwiek więc człowiek postrzega byty w ich byciu, przez co ujawnia bycie, dzięki czemu metafizyka może je stematyzować, to bycie nie stanowi jego „wytworu".

Tę właśnie myśl rozwinie sześć lat późniejsze *Pytanie o rzecz*. Przewodnia będzie dla niego teza, która pojawia się już w *Kancie i problemie metafizyki* i która brzmi: „To wychodzenie ku «całkiem innemu» [to jest przedmiotowi jako oddzielnemu od podmiotu – M. H.-Ł.] wymaga jednak bycia wewnątrz pewnego «medium», w obrębie którego owo «inne», które nie jest samą poznającą istotą i którym ta istota nie włada, może być spotykane"[40]. To m e d i u m stanie się teraz najważniejszą kwestią Heideggerowskiego myślenia.

Pomiędzy

Tytułowe pytanie omawianej teraz rozprawy rozważa, c z y m jest rzecz. Heidegger wskazuje tu na najwęższe, ale zarazem podstawowe rozumienie rzeczy, które można by określić mianem reistycznego czy też konkretystycznego: za „rzecz" Heidegger uznaje bowiem na przykład kamień, krzesło, krzew, jaszczurkę[41]. Pytając w ten sposób, Heidegger szuka tego, co czyni rzeczą jako rzeczą, a nie r z e c z ą j a k o k a m i e n i e m i j a k o d r z e w e m. Szuka tego, co warunkuje (*be-dingt*) rzecz, czyli ją u-rzeczawia – język niemiecki pozwala na podkreśle-

[37] Tamże, s. 173.
[38] Tamże, s. 172–174. Zob. B. Dembiński *Problem skończoności…* wyd. cyt. s. 119.
[39] Tamże, s. 140.
[40] Tamże, s. 131.
[41] M. Heidegger *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych* J. Mizera (tł.) Warszawa 2001 s. 11–13.

nie tego pierwotnego wymiary rzeczy, który filozof stara się odnaleźć. Nie chodzi mu bowiem o istotę gatunkową właściwą danemu rodzajowi bytów (na przykład przedmiotów użytkowych lub roślin), lecz o rzeczowość rzeczy jako takiej. Ona zaś sama nie może być znów rzeczą, to znaczy czymś uwarunkowanym (*Bedingtes*). Rzeczowość musi być czymś nieuwarunkowanym[42].

Dalej Heidegger mówi, że nigdzie nie znajdujemy jednak „rzeczy jako takiej", lecz zawsze natrafiamy tylko na pojedyncze – „te i tamte" – rzeczy. Heidegger zastanawia się, od czego to zależy:

> czy tylko od nas, od tego, że zrazu i zwykle spotykamy tylko to, co jednostkowe, wyciągamy i odciągamy (abstrahujemy) to, co ogólne, tutaj: rzeczowość? Czy może zależy to od samych rzeczy, że zawsze natykamy się tylko na rzeczy jednostkowe? […] bo jako rzeczy, którymi są, w sobie są one jednostkowe?[43]

Heidegger uważa, że nie ma żadnego mocnego – ani bliższego, ani dalszego – powodu do podawania w wątpliwość naszego powszedniego doświadczenia[44]. Stąd też filozof stwierdza:

> rzeczy są jednostkowe. Nie ma rzeczy w ogóle, lecz tylko rzeczy jednostkowe, a owe jednostkowe są ponadto każdorazowo tymi oto. Każda rzecz jest każdorazowym-tym-oto i niczym innym. Niespodziewanie trafiamy na coś, co należy do rzeczy jako rzeczy[45].

Ten podstawowy charakter rzeczy, jaki stanowi „bycie każdorazowym tym oto", jest według Heideggera ugruntowany w czasie i przestrzeni[46]. Czy w takim razie czas i przestrzeń są czymś wewnętrznym dla rzeczy? Heidegger pokazuje, że wydaje się, iż są one czymś zewnętrznym wobec rzeczy – nie znajdujemy ich przecież „w środku" danej rzeczy, gdy na przykład rozkruszamy kawałek kredy. Czas i przestrzeń przedstawiają się raczej jako „rama" dla rzeczy[47]. To pojęcie określa obszar o dwojakim charakterze – wyznacza terytorium, na którym dochodzi z jednej strony do u k a z y w a n i a s i ę rzeczy, z drugiej zaś do z a u w a ż e n i a ich przez nas:

> Rzeczy wokół nas są jednostkowe, te jednostkowe zaś są każdorazowymi tymi oto. To ostatnie określenie prowadzi nas w obszar wskazywania na rzeczy, a patrząc z przeciwnej strony: w obszar tego, jak rzeczy nas spotykają. Wskazanie i spotkanie – ogólnie oznacza obszar, w którym przebywamy także my, domniemane „podmioty". Chcąc ująć ten obszar,

[42] Zob. tamże, s. 15.
[43] Tamże, s. 18.
[44] Zob. tamże.
[45] Tamże, s. 20–21.
[46] Zob. tamże, s. 22.
[47] Zob. tamże, s. 23–27, 34–35.

> zawsze trafiamy na przestrzeń i czas; nazwaliśmy je czasoprzestrzenią, która umożliwia wskazywanie i spotykanie, obszarem, który rozpościera się wokół rzeczy, objawiającym się każdorazowo przez konieczny pryzmat przestrzeni i czasu[48].

Zwracają tu przede wszystkim uwagę dwie kwestie. Po pierwsze, Heidegger podkreśla d w u w y m i a r o w o ś ć relacji z rzeczami. Mówi o tym, że zarówno je w s k a z u j e m y, gdy my się ku nim zwracamy, jak też je s p o t y k a m y, gdy one do nas przychodzą. Po drugie, widać napięcie, jakie towarzyszy Heideggerowi w jego zmaganiu się z problemem określenia metafizycznej swoistości człowieka. Przy ujęciu go jako podmiotu pojawia się bowiem wyraźne zastrzeżenie, że ten termin – który Heidegger bierze w cudzysłów – nie jest w pełni adekwatny do jej wyrażenia. Wydaje się, że spowodowane jest to chęcią zmiany znaczenia, jakie tradycyjnie jest mu przypisywane. Będzie to polegało, jak zobaczymy w dalszym ciągu, na kładzeniu nacisku na fakt, że człowiek ujmuje rzeczy dlatego, że się mu one same ukazują (zgodnie z tym, co zostało powiedziane przy ujęciu *noeín* jako „odbierania" przeciwstawionego „rozstrzyganiu"). Akcent będzie tu położony na zdolność p r z y j ę c i a rzeczy, bez której niemożliwe byłoby ich dostrzeżenie. Będzie to zarazem sprzeciw wobec idei „konstruowania" przedmiotów poznania przez samego człowieka.

Mimo że czas i przestrzeń, w których prezentują się rzeczy, nie pochodzą z nich samych, nie oznacza to, że ich fundatorem jest człowiek. Czas i przestrzeń są udziałem obu stron, ale nie wywodzą się z żadnej z nich. Stanowią o n e p ł a s z c z y z n ę w z a j e m n e j d o s t ę p n o ś c i rzeczy i człowieka. W tym miejscu warto odwołać się do *Przyczynków do filozofii*, w których Heidegger określa czas-przestrzeń jako struktury istoczenia się bycia[49]. Pozwala to nam wysnuć wniosek, że ów obszar spotykania i wskazywania człowieka oraz rzeczy stanowi samo bycie.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że według Heideggera człowiek (jako będący) może dojrzeć (będące) rzeczy, dlatego też umie je odebrać, gdy ku niemu wychodzą. Ponownie Kant będzie potrzebny Heideggerowi właśnie do trafnego zdiagnozowania mechanizmu odnoszenia się do bycia właściwego człowiekowi.

Przystępując do analizy wykładni Kantowskiej koncepcji w *Pytaniu o rzecz*, można początkowo podejrzewać, że Kant pojawia się tu w związku z krytyką nowożytnego idealizmu. Rozpoczęła się ona już w 1929 roku, czego dowodem jest zapis wykładów z letniego semestru tego roku (*Der Deutsche Idealismus – Fichte, Hegel, Schelling – und die philosophische Problemlage der Gegenwart*). W *Przyczynkach* i *Nietzschem* (1936–1941) staje się ona coraz intensywniejsza. Tak też *Pytanie o rzecz* umieszcza Kanta w perspektywie dziejowości pytania o rzecz –

[48] Tamże, s. 35.

[49] Tenże *Przyczynki do filozofii*... wyd. cyt. s. 345. Heidegger wskazuje tam właśnie na *Pytanie o rzecz* jako mające udział w rozważaniach przygotowawczych takiego ujęcia.

przemian ujmowania problemu „rzeczy" w metafizyce. Filozofia Kanta miałaby stanowić szczególny etap rozwoju nowożytnego myślenia.

Heideggerowska krytyka nowożytnej metafizyki może tu zostać przedstawiona tylko w bardzo ogólnym zarysie[50]. Opiera się ona na przemianie pojęcia podmiotu, jaka nastąpiła w tej epoce. Do czasów Kartezjusza podmiotem, jako „tym, co leżące pod spodem", tym, co stanowiące fundament, była każda obecna rzecz. Po Kartezjuszu – ze względu na przeobrażenie istoty prawdy, którą stała się pewność – podmiot został utożsamiony z „Ja". Ono stanowi teraz podstawę, na której spoczywa wszelka pewność, a więc prawda. „Ja" jest wyróżnionym podmiotem, w odniesieniu do którego określają się pozostałe rzeczy jako takie. Dzieje się to wskutek o r z e k n i ę c i a ich bytowości przez sądzące myślenie: ono jest t r y b u n a ł e m, przed którym są stawiane byty. W tym też właśnie kontekście Heidegger krytykuje wykładnię *noeín* jako „rozstrzygania"[51].

To ujęcie nowożytności pojawia się także w *Pytaniu o rzecz*. Kant jednak nie zostaje tu poddany krytyce z tego punktu widzenia. Przyczyną tego stanu jest przedstawienie Kanta przez Heideggera jako orędownika d o ś w i a d c z e n i a, a nie sądzenia.

Jakkolwiek bowiem Kant mówi o zasadach czystego intelektu i dokonywanych przezeń sądach, to nie powinniśmy – według Heideggera – dać się zwieść wrażeniu, jakoby to one stanowiły główny trzon poznania. Heidegger zaznacza, że, po pierwsze, u Kanta jest mowa o poznaniu jako poznaniu ludzkim, a nie jakimś nieokreślonym poznaniu w sensie absolutnym (jak ma to miejsce na przykład u Hegla). Wyraźniej powtarza więc to, co powiedział w *Kancie a problemie metafizyki* o odmienności poznania ludzkiego od poznania absolutnego czy też poznania „w ogóle". Po drugie, Heidegger stwierdza, że Kant kładzie nacisk na fakt, iż sądy są tylko j e d n ą z części składowych naszego poznania: częścią bardzo ważną, ale bynajmniej nie jedyną. Według Heideggera, Kant podkreśla bowiem, że tylko sądy nie mogą być sprzeczne, a nie poznanie jako takie, co miałoby potwierdzać powyższą opinię. Heidegger dochodzi do tego wniosku, interpretując takie oto zdanie Kanta:

> Bez względu na to, jaką treść miałoby nasze poznanie i w jaki sposób odnosi się ono do obiektu, ogólnym, choć tylko negatywnym warunkiem wszelkich naszych sądów w ogóle jest to, żeby same sobie nie przeczyły. W przeciwnym razie sądy te same w sobie (i to bez względu na ich obiekt) są niczym[52].

[50] Zob. np. E. Borowska *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera* Warszawa 2008 s. 224–335; K. Michalski *Zrozumieć przemijanie* Warszawa 2011 s. 178–183; A. Kobyliński *Martina Heideggera krytyka nowożytności* „Studia Płockie" 2004 nr 32.

[51] Zob. np. M. Heidegger *Pytanie o rzecz* wyd. cyt. s. 92–100; tenże *Nietzsche* t. 2 wyd. cyt. s. 286.

[52] Tenże, s. 124.

Widzimy, że Heidegger dokonuje tu pewnego przeakcentowania tej wypowiedzi: nie tyle zwraca uwagę na założenie o konieczności niesprzeczności sądów – o którym zdaje się mówić to zdanie – ile pokazuje, iż Kant wyraźnie sygnalizuje, że poznania nie ogranicza się do sądzenia. Po trzecie wreszcie, Heidegger przypomina, iż u Kanta nasze poznanie ma zawsze jakąś treść i że w taki lub inny sposób odnosi się do obiektu, który Kant często zamiennie określa „przedmiotem"[53].

Tą, tak istotną zdaniem Heideggera, drugą składową naszego poznania jest naoczność. Heidegger przytacza cytat, w którym mowa o tym, że sposób, w jaki wszelkie myślenie zmierza do celu, to naoczność, to jest oglądanie (*Anschaung*). Dochodzi do niej o tyle, o ile przedmiot jest nam dany. Przedmiot pobudza bowiem w pewien sposób nasz umysł[54]. Wedle Heideggera najważniejsze jest tu zaznaczenie, że l u d z k i (tzn. nie-absolutny) charakter poznania polega na naoczności, którą sam Kant zaznacza kursywą. Przedstawieniowe odnoszenie się do przedmiotów nie odbywa się tylko za sprawą samego myślenia za pomocą pojęć, czyli sądzenia, lecz dokonuje się dzięki „naoczności". Według Heideggera to naoczność stanowi w opinii Kanta właściwie nośne i bezpośrednie odnoszenie się do przedmiotu. Jak zobaczymy za chwilę, wyraźnie uprzywilejowuje ją w stosunku do myślenia, twierdząc, iż czyni to w zgodzie z zamysłem Kanta. Radykalizuje więc tendencję obecną już w *Kancie a problemie metafizyki*. Warto bowiem zauważyć, że Heidegger rezygnuje z rozpatrywania zagadnienia wyobraźni i jej roli, koncentrując się wprost na zmysłowości. Należy tu pamiętać, że *Pytanie o rzecz* zostało napisane już po Zwrocie, kiedy dla Heideggera punktem wyjścia stało się samo bycie, a nie analityka jestestwa. W tym właśnie można upatrywać powód odejścia od koncepcji „wyobrażenia" bycia, które mogło prowokować oskarżenia o „subiektywizm".

Co czyni zatem człowieka zdolnym do w s k a z y w a n i a i zarazem s p o t y k a n i a r z e c z y? Zacznijmy od możności ich spotykania. Odpowiada za nią naoczność, która tu, tak jak w *Kancie a problemie metafizyki,* zidentyfikowana jest z przyjmowaniem, odbieraniem, receptywnością. Podstawową cechą myślenia jest natomiast samorzutność[55]. Dokonując tej charakterystyki, Heidegger (nie starając się zatem tak jak w *Kancie a problemie metafizyki* udowodnić, że myślenie też jest receptywne) wskazuje na p o z o r n o ś ć prymatu myślenia, czyli rzekomej przewagi czystego intelektu nad czystą naocznością. Takie mylne wrażenie można odnieść – jakoby sądzenie było ważniejsze od oglądu – ze względu na rzucającą się w oczy nieproporcjonalnie większą objętość w *Krytyce czystego rozumu* logiki niż estetyki. Stąd też, jak stwierdza Heidegger, „na podstawie tego […] powszechnie i stanowczo wnioskowano: zatem właściwą istotę poznania Kant upatruje w myśleniu, w wydawaniu sądów"[56]. Według Heideggera tę interpretację wzmacniał fakt, iż zgadzało się to z przekonaniem, że miejscem prawdy, które jest

[53] Tamże, s. 122–125.
[54] Zob. tamże, s. 125.
[55] Tamże, s. 132–133.
[56] Tamże, s. 134.

miarą poznania, jest wypowiedź, a więc sąd (wobec czego, jak wiemy, sam Heidegger zdecydowanie się sprzeciwiał)[57]. Autor *Pytania o rzecz* komentuje to, mówiąc: „tutaj nie możemy już, nie ma zresztą potrzeby, zdawać sprawy z tego, jak bardzo te mniemania przeszkadzały wnikaniu w centrum dzieła". I dalej: „ogólnie biorąc, neokantowska wykładnia *Krytyki czystego rozumu* doprowadziła do zlekceważenia podstawowego składnika ludzkiego poznania: naoczności"[58]. To zdanie jest bardzo istotne. Wyraża, jak bardzo obca Heideggerowi była neokantowska wykładnia: jego opór dotyczy nie tylko jej czysto epistemologicznego odczytania, ale też zafałszowania samego obrazu ludzkiego poznania. Według Heideggera neokantyści postąpili błędnie, traktując sądzenie jako jego dominujący element.

Dlaczego zatem Kant zdecydowanie więcej miejsca poświecił opisowi logiki niż estetyki? Odpowiedź Heideggera jest niezwykle przewrotna. Twierdzi bowiem, że skoro zostało zdetronizowane myślenie na rzecz naoczności, na nowo musi zostać przemyślana jego istota, gdyż Kant nie mógł ograniczyć się tylko do jego negatywnego określenia. Rozbudowanie w drugim wydaniu tej części tylko to potwierdza[59]. Dowodzi to tym samym – jak uważa Heidegger – tego, że to naoczność jest tym, co miarodajne, bez niej myślenie jest niczym. Dlatego też „niewielka objętość estetyki – jako wydzielonej najpierw nauki o naoczności – jest tylko zewnętrznym pozorem"[60]. Sąd to bowiem tyle, co jedność danych naocznych, które są przedstawione jako przynależne do obiektu i określające go[61].

Niemniej jednak nie można powiedzieć, że Heidegger lekceważy akty myślenia i zamierza je wyeliminować. Wręcz przeciwnie, odwołując się do Kanta, stwierdza: „Przedmiot jest określony jako przedmiot dzięki połączeniu, tzn. jedności tego, co oglądane w naoczności i pomyślane w myśleniu"[62]. Dzieje się tak, ponieważ „aby to, co spotykane, ukazujące się, tzn. zjawiające się, mogło w ogóle przyjść przed nas, to, co się ukazuje, musi mieć z góry możliwość jakiegoś stawienia się i stanięcia"[63]. W *Kancie a problemie metafizyki* czynnością intelektu było wydobywanie. Skąd jednak wiadomo, „co" należy wydobyć? Tak też w *Pytaniu o rzecz* powraca problematyka znana z tamtej rozprawy, którą wyraża pytanie: „jak jednak jest możliwe coś takiego: z góry – przed doświadczeniem, ale ze względu na nie – określić przedmiot jako taki?"[64].

Widzimy więc, że potrzeba wytłumaczenia kolistości rozumienia jest ciągle aktualna. Heidegger kontynuuje rozważanie jego d y n a m i k i, zastanawiając się, w jaki sposób zachodzi r u c h przechodzenia od naoczności do myślenia i z powrotem, który ma uczynić je jednym i spójnym, tak aby można było spotkać

[57] Zob. tamże, s. 133.
[58] Tamże, s. 134–135.
[59] Tamże, s. 135–136.
[60] Tamże, s. 136.
[61] Tamże, s. 146.
[62] Tamże, s. 168.
[63] Tamże, s. 172.
[64] Tamże, s. 176.

przedmiot. Co umożliwia to k r ą ż e n i e? Człowiek może bowiem spotykać rzeczy – byty w ich byciu – tylko dlatego, że może o r i e n t o w a ć s i ę na nie. Jest gotowy do odbioru, ponieważ spodziewa się tego, co ma przyjąć. Jak jednak możliwa jest ta sytuacja?

W *Kancie a problemie metafizyki* było powiedziane, że człowiek jako b ę d ą c y (czasowy), posiadał w y o b r a ż e n i e bycia, dlatego też umiał je dostrzec. W *Pytaniu o rzecz* zostaje to dobitniej wyrażone: na podstawie tego tekstu można sądzić, że warunkiem dostępu człowieka do rzeczy jest w s p ó l n o t a człowieka i rzeczy. Na ten wymiar wskazuje właśnie Heidegger, określając go jako „Pomiędzy":

> doświadczenie jest krążącym dzianiem się (*Geschehen*), które otwiera to, co leży w obrębie kręgu. Wszelako owo Otwarte (*Offene*) nie jest niczym innym, jak Pomiędzy (*Zwischen*) – między nami a rzeczą[65].

„Pomiędzy" jest tym obszarem, w którym spotykamy rzeczy. Kontekst interpretacyjny dla tego pojęcia mogą stanowić również *Przyczynki do filozofii*, gdzie pojęcie „Pomiędzy" odnosi się do bycia[66]. Tak więc uznanie czasu i przestrzeni za to, co Pomiędzy, stanowi inny sposób na ukazanie ich jako struktur istoczenia się bycia. Tak więc to samo bycie – jako właściwe *i* człowiekowi, *i* rzeczom – umożliwia nam poprzez swoje struktury kontakt z rzeczami:

> Pytanie „czym jest rzecz?" jest pytaniem „kim jest człowiek?". Nie znaczy to, że rzeczy stają się ludzkimi wytworami, lecz na odwrót: człowieka należy pojmować jako tego, kto zawsze już przeskakuje rzeczy, tak jednak, że owo przeskakiwanie jest możliwe tylko wówczas, gdy rzeczy są spotykane i właśnie w ten sposób pozostają samymi sobą – kiedy odsyłają nas one poza nas samych i naszą powierzchowność. Kantowskie pytanie o rzecz otwiera wymiar, który leży między rzeczą a człowiekiem, który sięga poza rzeczy i człowieka[67].

Bycie jako Pomiędzy człowiekiem i rzeczami stanowi łączący je pomost. Jest ono tym m e d i u m, o które pytał Heidegger w *Kancie a problemie metafizyki*. To właśnie bycie jako fundujące jedność człowieka i rzeczy umożliwia ich wzajemną więź. Jest ono warunkiem możności zarówno wskazywania, jak i spotykania rzeczy. Ten złożony charakter relacji z rzeczami uwidacznia kolistość rozumienia. Zachodzi ono w przechodzeniu – s p r z ę ż e n i u – między dwoma pniami poznania, czyli jego receptywnością i samorzutnością:

---

[65] Tamże, s. 220.

[66] Zob. M. Inwood *Heidegger dictionary* Oxford 2000 s. 33–34. Zob. np. M. Heidegger *Przyczynki do filozofii…* wyd. cyt. s. 279; J. Mizera *W stronę filozofii niemetafizycznej* Kraków 2006 s. 96–97.

[67] Tamże, s. 221.

> Oto na co natknął się Kant i co wciąż na nowo próbował ująć jako podstawowe dokonanie (*Grundgeschehnis*): my, ludzie, jesteśmy zdolni poznać byt, którym sami nie jesteśmy, chociaż tego bytu nie zrobiliśmy. Być bytem pośród otwartego Naprzeciw (*Gegenüber*) bytu jest czymś nieprzerwanie osobliwym. W ujęciu Kanta znaczy to: przedmioty mają stać naprzeciw jako one same, chociaż to dzięki nam dokonuje się dopuszczenie spotkania. Jak to jest możliwe? Tylko tak, że warunki możliwości doświadczania (przestrzeń i czas jako czyste naoczności i kategorie jako czyste pojęcia intelektu) są zarazem warunkami przedstawiania się przedmiotów doświadczenia[68].

Pojawia się tu kwestia bycia jako niezawisłego od człowieka. Jak zostało to ustalone na początku *Pytania o rzecz*, przestrzeń i czas nie są ugruntowane w rzeczy, choć rzeczowość rzeczy jest z nimi nierozerwalnie złączona. Czas i przestrzeń nie mają też swej podstawy w człowieku. Nie są jego własnością jako tym, czym można dowolnie dysponować. Dlatego też rzeczy nie są „produktami" ludzkiego poznania. Zwróćmy uwagę, że Heidegger dokonuje tu swoistej parafrazy Kanta, mówiąc o warunku p r z e d s t a w i a n i a s i ę (*Gegenstehen*) przedmiotów doświadczenia, a nie „samych" przedmiotów[69]. Heidegger wyraźnie odcina się od uznania przedmiotów za konstrukty ludzkiego umysłu. W *Pytaniu o rzecz* podkreśla:

> Dom jest oglądany jako spotykany; bycie domu nie oznacza jednak bycia oglądanym. Również Kant nie określiłby w ten sposób istoty domu[70].

W 15 lat późniejszym tekście pt. *Rzecz* Heidegger dopowie:

> Kiedy i w jaki sposób przychodzą rzeczy jako rzeczy? Nie przychodzą one wskutek machinacji człowieka. Ale nie przychodzą także bez czujności śmiertelnych[71].

Człowiek n i e w y z n a c z a więc rzeczowości rzeczy, ale nie mógłby też dostrzec ich jako „będących każdorazowymi tu oto", gdyby nie był na to przygotowany i nastawiony. To zaś mu umożliwia jego własne bycie.

. . .

[68] Tamże, s. 220.

[69] Por. tamże, s. 220 i 167. Zob. M. Heidegger *Die Frage nach dem Ding* Frankfurt am Main 1984 s. 186, 245.

[70] Tamże, s. 182.

[71] Tenże *Rzecz* [w:] tegoż *Odczyty i rozprawy* J. Mizera (tł.) Kraków 2002 s. 160.

Po co Heideggerowi Kant? Wydaje się, że jednym z powodów, które skłoniły Heideggera do zajęcia się *Krytyką czystego rozumu*, była chęć wyjaśnienia kolistości rozumienia poprzez odwołanie się do dwoistości poznania wyeksplikowanej przez Kanta. Istotą Kantowskiej koncepcji jest wedle Heideggera nie tyle podkreślenie, że ludzkie poznanie wymaga dwojakiego aparatu, czyli zmysłów i intelektu, ile wskazanie na charakteryzujące je momenty receptywności i samorzutności. Ich konieczne współwystępowanie oddaje bowiem mechanizm kolistości, który jest według Heideggera właściwy ludzkiemu rozumieniu. Odpowiadają one bowiem zdolności do odbioru bytu w ich byciu, która wymaga umiejętności nakierowania się na nie jako na będące, co dzieje się na podstawie uprzedniej znajomości bycia przez jestestwo.

CIRCULARITY OF UNDERSTANDING AND DUALITY OF PERCEPTION OR WHY HEIDEGGER NEEDS KANT

This article aims to show that formulated by Immanuel Kant distinction between spontaneity and receptivity of perception as two inseparable aspects of it is one of the most important themes in the Heidegger's reception of Kantian philosophy, since it allows Heidegger to express the principle of circularity of understanding. Martin Heidegger, referring to Kant's concept of perception, explains that man as there-being (*Dasein*) is able to see being (*Sein*) in beings (*Seiende*) only if one regards them as being (*seiende*), what one does according to his own being. The analysis of *Kant and the Problem of Metaphysics* (1929) and the *What is a Thing* (1935) presented in the article investigates this particular topic.

Magdalena Hoły-Łuczaj – e-mail: m.holy.luczaj@gmail.com

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

ANNA MUSIOŁ

INTERPRETACJA MYŚLI IMMANUELA KANTA W RAMACH *II DAVOSER HOCHSCHULKURSEN* ERNST CASSIRER – MARTIN HEIDEGGER

Filozoficzne spotkanie w szwajcarskim Davos, odbywające się na przełomie marca i kwietnia 1929 roku, stało się przyczynkiem do ponownego przeanalizowania założeń *Kritik der reinen Vernunft*. Kant w swoim *opus magnum* stawia tezy, które w odmienny – na pierwszy rzut oka niesprowadzalny do siebie – sposób wykładają Cassirer i Heidegger. Wyróżnione problemy stanowią treść mojego artykułu, w którym – wykorzystując dodatek *Zu Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuches* zamieszczony w *Kant und das Problem der Metaphysik*, obszerną pracę Petera E. Gordona *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos* oraz stanowiące istotę mojego wystąpienia tłumaczenie Andrzeja J. Norasa *Wykłady i dysputa w Davos* – dokonuję porównawczej analizy doktryny marburskiego neokantysty z twierdzeniami autora *Sein und Zeit*.

Przedmiotem artykułu jest próba przybliżenia teoretycznej, częściowo także praktycznej, filozofii Immanuela Kanta wyłożonej podczas spotkania zorganizowanego w ramach drugich davoskich kursów szkoły wyższej. Zebranie naukowe, którego aktywnymi, pierwszoplanowymi postaciami byli Ernst Cassirer (uczeń ortodoksyjnej szkoły marburskiej) i Martin Heidegger (podważający wartość filozoficznego dziedzictwa zapominającej o byciu Europy), ujawnia szereg znamiennych i nieredukowalnych rozbieżności interpretacyjnych, których początek stanowią różnica przyjmowanego punktu wyjścia i założonego celu[1].

[1] Zob. P. E. Gordon *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos* Cambridge–London 2010 s. 91–94.

Wiosną 1929 roku ma miejsce bezpośrednia konfrontacja myśli między uznanym akademickim autorytetem, tradycjonalistą, spadkobiercą idei epoki Schillera i Goethego oraz filozofem n o w e g o p o c z ą t k u, projektodawcą – nośnej począwszy od lat 30. XX wieku – myśli egzystencjalnej, w znaczeniu egzystencjalnej analityki *Dasein*[2]. Spotkanie zorganizowane przez nieobojętnego na sprawy nauki lekarza stomatologa Paula Müllera jest starciem odmiennych osobowości, a nade wszystko zderzeniem dwóch programów filozoficznych, budowanych na fundamentach tez składających się na system transcendentalizmu Immanuela Kanta. Zdaniem Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej debata w szwajcarskim Davos

> prezentuje [Cassirera jako – A. M.] klasyka myśli, nastawionego na rozpoznanie wielkich obiektywności „świata duchowego", świata kultury, [myśliciela – A. M.] związanego metodą naukową badań humanistycznych i regułami kunsztu hermeneutycznego oraz Heideggera, autora teorii [wrzuconej w świat – A. M.] samotnej egzystencji[3].

Chociaż intelektualna rozgrywka potwierdza zarówno olimpijskość rozmiłowanego w humanistycznej spuściźnie idealizmu i historii myśli Cassirera, jak i mentalną wyniosłość Heideggera, słowny konflikt jest manifestacją dwóch intelektualnych postaw ujawniających wytworność myśli i talentu uczestników naukowego kursu. Literalny zapis debaty nie istnieje, aczkolwiek dysponujemy protokołem sporządzonym przez Ottona Friedricha Bollnowa i Joachima Rittera. Zachowana notatka wskazuje zakres podejmowanej tematyki, jak również określa atmosferę i styl dyskusji, która nie jest zawziętą wymianą myśli ani też – najmniej pożytecznym dla filozofii – zbijaniem stanowisk. Publiczny dialog nie jest wzajemną inkryminacją, lecz stanowi swobodną prezentację własnych przekonań interlokutorów[4]. Na klimat dyskusji wpływa wygłoszony na Uniwersytecie w Monachium w lutym 1929 roku wykład socjologa Otmara Spanna, krytykującego epistemologiczne wykładnie Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, które proponuje szkoła Cohena–

[2] Spotkanie odbyło się w dniach od 16/17 marca do 6 kwietnia 1929 roku. Miejscem dysputy był Grand Hotel Belvédère w szwajcarskim Davos. Międzynarodowe spotkania intelektualistów Europy trwały od 1928 do 1931 roku. Szwajcarska miejscowość sanatoryjna gościła byłych żołnierzy, studentów oraz uczonych chorujących na gruźlicę. W latach dwudziestych dziewiętnastego wieku kuracjuszem uzdrowiska był Aby Warburg. Cykl naukowych debat zainaugurowano dyskusją teologiczno-filozoficzną. Gościem sympozjum był wówczas Albert Einstein, który wygłosił wykład na temat teorii względności. Trzecie spotkanie cyklu z 1930 roku wypełnił wysiłek podjęcia dialogu filozofii z naukami społecznymi. Jego uczestnikiem byli Werner Sombart i Alfred Weber. Z kolei czwarta, ostatnia debata z 1931 roku była próbą zbliżenia pedagogiki z praktyką życia. Na przestrzeni tych kilku lat dyskusjom przysłuchiwało się wielu wybitnych uczonych-intelektualistów przełomu wieków. Swoją obecnością sanatoryjny kurort zaszczycili jezuicki filozof Erich Przywara, Eugen Fink, Kurt Riezler, Emannuel Lévinas, Hendrik Pos, Karl Joël, Herbert Marcuse, Louis Terracher, Henri Lichtenberger z Paryża i wielu innych.

[3] E. Paczkowska-Łagowska *Posłowie tłumaczki. Ernst Cassirer jako historyk idei* [w:] E. Cassirer *Rousseau, Kant, Goethe* E. Paczkowska-Łagowska (tł.) Gdańsk 2008 s. 129.

[4] E. Cassirer *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta* M. Bonecki i in. (tł.) „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2007 nr 1(61) s. 317.

Natorpa. Antecedencje te mają kluczowe znaczenie dla formułowanej – w toku prowadzonego w Davos sporu – argumentacji i tematyki, która z rozważań nad filozofią Kanta, ściślej, z próby *stricte* filozoficznej odpowiedzi na Kantowskie pytanie: czym jest człowiek, poprzez porównawcze przebadanie idei *humana*, przeradza się w samodzielnie dokonaną diagnozę współczesnej kultury i kondycji realizującego się w niej człowieka[5].

Wchodząc w złożoność problemów dysputy, przywołać należy Heideggerowską deklamację *Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik*, która poprzedza dyskurs myślicieli odkrywających tenor Kantowskiej, skupionej na człowieku, filozofii[6]. Celem Heideggerowskiego wykładu jest potwierdzenie tezy, w myśl której Kanta dzieło życia jest „wyraźnym, względnie pierwszym ugruntowaniem metafizyki"[7]. Zbadanie problemu ugruntowania metafizyki, poprzez systematyczną analizę wyróżnionego zagadnienia, skrywa się w odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka, którego definicja budowana jest w świetle metafizyki metafizyki, co znaczy metafizycznego ugruntowania metafizyki[8].

Heidegger ukazuje wewnętrzną ciągłość problematyki *Grundlegung*, którą streszcza w trzech kolejno następujących po sobie krokach wyznaczania podstawy: w przesłankach (*im Ansatz*), realizacji (*in der Durchführung*) i źródłowości (*in Ursprünglichkeit*). Na pierwszym poziomie rozważań filozof przywołuje Kantowski rozdział metafizyki na jej dwie formy-postaci: na *metaphysica specialis* jako nadzmysłowe poznanie naczelnych obszarów bytu: świata, duszy i Boga, oraz na *metaphysica generalis*, którą – w przekonaniu filozofa *polemos* – stanowi teoria bycia bytu jako ontologia fundamentalna[9]. Heidegger przyjmuje założenie uznające i uzależniające możliwość poznania bytu od uprzedniego rozumienia struktury bycia bytu (*Verstehen der Seinsverfassung des Seienden*), dlatego możliwość poznania ontycznego wymaga poprzedzającego rozstrzygnięcia kwestii możliwości poznania ontologicznego. Tym samym gruntowanie metafizyki *Seiende* wymaga uprzedniego znalezienia podstawy metafizyki bycia bytu, a pytanie o możliwość poznania ontycznego „zostaje odparte na rzecz pytania o możliwość poznania ontologicznego"[10]. Stosowany tryb argumentacji prowadzi Heideggera do wniosku, iż pierwsza *Krytyka* Kanta jest pisemną odpowiedzią na problem możliwości ontologii i poznania ontologicznego, które wyraża się w potencjale ujęcia bycia bytu.

---

[5] Por. P. Parszutowicz *O dyskusjach Cassirera z Heideggerem* „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2007 nr 1(61) s. 307.

[6] Zob. A. J. Noras *Wykłady i dysputa w Davos. Od tłumacza* „Edukacja Filozoficzna" 1994 nr 17 s. 7.

[7] M. Heidegger *Wykłady w Davos* – Krytyka czystego rozumu *Kanta a zadanie ugruntowania metafizyki* A. J. Noras (tł.) „Edukacja Filozoficzna" 1994 nr 17 s. 10.

[8] Zob. *Davoser Vorträge. Kants* Kritik der reinen Vernunft *und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik* [w:] M. Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* Hamburg 2010 s. 271.

[9] Zob. A. J. Noras *Kant a neokantyzm badeński i marburski* Katowice 2000 s. 57.

[10] M. Heidegger *Wykłady*… wyd. cyt. s. 10. Por. *Davoser*… wyd. cyt. s. 271.

Na drugim poziomie procesu ugruntowania przyjęte założenia, ujęte w formułę przesłanek metafizyki, stają się podstawą pod jego realizację. Proces ten warunkują jego cztery kolejne stadia, w których Heidegger precyzuje charakterystykę form czystej naoczności i czystego myślenia jako elementów czystego poznania, to jest czasu i przestrzeni (form czystej naoczności) oraz transcendentalnej estetyki i analityki pojęć (form czystego myślenia). W tej fazie postępowania formułują się relacje istotowej jedności pomiędzy wymienionymi elementami czystego poznania w czystej syntezie oraz eksplikacje wewnętrznej możliwości czystej syntezy jako istotowej jedności, którą Kant oddaje w formule dedukcji transcendentalnej. Tutaj zawiera się także postulat odsłonięcia fundamentu umożliwiającego poznanie ontologiczne: poznanie bycia bytu, którego opis zawiera rozdział o schematyzmie *Krytyki czystego rozumu*. Realizacja procesu poszukiwania fundamentu metafizyki wymaga uświadomienia sobie niepodważalnego w przekonaniu Heideggera faktu skończoności (*endlich*) ludzkiego rozumu-intelektu, a poprzez ten znamienny asumpt podważenia idei nieograniczonego myślenia wyrażonego w konieczności uznania skończoności poznania, które wskazuje na właściwą, to jest metafizyczną zmysłowość jako skończoną naoczność[11].

W filozoficzne badania nad źródłowością ugruntowania metafizyki Heidegger włącza zagadnienia transcendentalnej wyobraźni jako podstawy i rezerwuaru Kantowskiego schematyzmu, będącego sztuką łączenia przeciwieństw: odbiorczość – spontaniczność. Dominujące znaczenie władzy *Einbildungskraft* przejawia się w jej źródłowym charakterze, wyobraźnia jest bowiem trzecią – obok zmysłowości i intelektu – władzą poznania, w której swój początek bierze zarówno samorzutność, jak i receptywność: rozum teoretyczno-praktyczny, czysty, samorzutny intelekt oraz czysta, receptywna, przyjmująco-przyswajająca zmysłowość. Badania źródłowości jako podstawy poznania stanowią trzeci poziom procesu ugruntowania. Proces poznawczy funduje zatem wspólny substrat, będący zaczynem zmysłowości oraz intelektu: dwóch pni poznania wyrastających ze wspólnego korzenia. To wypływające z jednego źródła składniki poznania ontologicznego, które – odwołując się do idei czystej syntezy czystej naoczności i czystego myślenia – tłumaczą możliwość syntetycznego poznania *a priori*, którego podłożem jest transcendentalna wyobraźnia.

Rolę i znaczenie pierwotnego źródła poznania w relacji porównywanych projektów filozofii wyznacza Janina Kiersnowska-Suchorzewska, twierdząc, że

> zasadniczym zarzutem Cassirera przeciw Heideggerowi jest to, że sprowadza wszystkie władze poznawcze do transcendentalnej wyobraźni, a tym samym pozostaje mu tylko płaszczyzna bytu czasowego: zjawiska i noumena nie zostają dostatecznie rozgraniczone i zatracają odrębność[12].

[11] Zob. *Davoser*… wyd. cyt. s. 272.

[12] J. Kiersnowska-Suchorzewska *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów* „Przegląd Filozoficzny" 1937 nr 40 s. 372.

Cassirer nie kwestionuje wartości wyobraźni transcendentalnej, stwierdza jedynie, że sens *synthesis speciosa* uzewnętrznia się w innej systematyce: w badaniach nad symbolizmem jako możliwą formą filozofii kultury. Inaczej niż Heidegger, akcentuje on znaczenie wyobraźni, która jako *species* wykorzystuje w procesie poznania siłę symbolu jako poznawczego medium. Jej właściwa rola uwidacznia się w uchwytywaniu stosunków wszelkiego myślenia do naoczności, co zbliża jej rozumienie do Heideggerowskiej wykładni wyobraźni wiążącej receptywną naoczność z samorzutnością intelektu. Dlatego Cassirer podczas spotkania w Davos stwierdza:

> W jednym punkcie istnieje między nami zgodność, [a] mianowicie wydaje mi się, że twórcza wyobraźnia posiada dla Kanta znaczenie centralne. Nauka o „wytwórczej wyobraźni" także mnie wydaje się niezbędnym i niebywale owocnym motywem nauki Kanta, jak również całej „filozofii krytycznej"[13].

W filozofii Heideggera akcent padający na transcendentalną wyobraźnię, która przejmuje naczelną rolę w procesie poznania, wiąże się z koniecznością odsłonięcia nowego gruntu możliwości metafizyki. Podstawy te powinny być ufundowane w metafizyce *Dasein*; metafizyce ontologicznej struktury; teorii, która wszelkie pytania o człowieka i jego istotę powinna rozważać przed filozoficzną antropologią i filozofią kultury[14]. Jak suponuje Heidegger, delegaci *Kulturphilosophie* stawiają filozoficznej refleksji inny cel aniżeli ontologia fundamentalna *Dasein* jako teoria bycia egzystencjalnej struktury, która – wrzucona w trwający w bipolarnej zależności życia i śmierci byt – jest historyczna. Człowiek, którego egzystencja roztacza się – między życiem i śmiercią – w sferze ontyki-bytu, nieczęsto realizuje się w ontologicznej formie *Dasein*, czym potwierdza swoją skończoność[15].

Heideggerowski manifest skończoności ludzkiej istoty rodzi Cassirerowskie pytania o status rozumu, adekwatność poznania i prawdy. Jeżeli człowiekowi z racji jego skończoności nie przysługuje żadna konieczna prawda, to dlatego, iż jej wieczność i absolutność jest zrelatywizowana wyłącznie do fizycznej koncepcji człowieka[16]. Tak ujęty fakt skończoności ludzkiego bytu jest niepodważalny, mimo to człowiek – mając świadomość tego, co nieskończone, pytając o konieczny i ogólny wymiar jedynej prawdy – ustawia się w pozycji istoty naznaczonej nadmaterialnym pierwiastkiem, wykraczającym ponad poznawcze możliwości istoty skończonej oraz – sugerowaną przez Heideggera – skończoność jako typowo ludzki atrybut.

---

[13] E. Cassirer *Kant*… wyd. cyt. s. 320; M. Heidegger *Kant*... wyd. cyt. s. 275. Por. *Dysputa w Davos pomiędzy Ernstem Cassirerem i Martinem Heideggerem* A. J. Noras (tł) „Edukacja Filozoficzna" 1994 nr 17 s. 13.

[14] Zob. *Davoser*… wyd. cyt. s. 73.

[15] Por. E. Cassirer *The philosophy of symbolic forms. The metaphysics of symbolic forms* cz. 4 J. M. Krois (tł.) New Haven–London 1996 s. 205–208.

[16] M. Heidegger *Kant*… wyd. cyt. s. 277. Por. *Zu Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuches* [w:] M. Heidegger *Kant*... wyd. cyt. s. 297–303; *Dysputa*… wyd. cyt. s. 14.

Jeżeli ograniczona skończonością „istota dochodzi do określenia przedmiotów, które jako takie nie są związane skończonością”[17], to okoliczność ta wskazuje na możliwość partycypacji człowieka w wymiarze nieskończoności.

Fakt nieskończoności ludzkiego bytu potwierdza sformułowane przez Kanta pytanie o możliwość ogólnych i koniecznych sądów syntetycznych *a priori*, które Cassirer wyjaśnia w świetle matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa. Zaprzecza temu Heidegger. Jego zdaniem zainteresowanie Kanta zmierza w kierunku ogólnej teorii bytu, w ramach której toczą się rozważania o statusie przyrody. Przyroda-natura, nietożsama z matematycznym przyrodoznawstwem, jest nieujmowalna w ramach kategorialnej struktury nauk pozytywnych. Autor *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* kojarzy ją z bytem obecnym, który – jako byt w sensie obecności – podpada pod ogólną teorię bytu poprzedzoną ogólną ontologią. Kant poszukuje ogólnej ontologii, pod którą podpada system przyrody (*die Natur*). Jego zamiarem jest odkrycie teorii bycia w ogóle, co znaczy ontologii jako analityki krytycznie ufundowanej *metaphysica generalis*[18].

Odrzucając matematyczne wytłumaczenie twierdzeń *Krytyki czystego rozumu*, które proponuje racjonalistyczny idealizm panlogicznej szkoły z Marburga, filozof z Messkirch cofa się do wymiaru skończoności; wymiaru, który zawiesza pytania o sferę obiektywności i absolutność poznania. Cassirer pyta: Czy Heidegger sposobem odtworzenia i postawą komentatora myśli Kanta chce zrezygnować z dociekań nad tym, co obiektywne i absolutne? A może poprzez ważenie problemu skończoności istoty ludzkiej, przy jednoczesnej świadomości nieskończoności człowieka w wymiarze *Dasein*, pragnie określić, zbadać i utrwalić moment przejścia z *finis* w *infinitas*? Okoliczność przekształcenia skończoności w nieskończoność wymaga – według Cassirera – użycia Kantowskiego imperatywu kategorycznego: formuły określającej pewien typ operacji umysłu, będącej zasadą etycznego działania ujętego w formule nakazu postępowania według pryncypium, które można chcieć uczynić prawem powszechnym. Norma, która zostaje objęta imperatywem, posiada ogólny, powszechnie ważny i uniwersalny charakter odniesiony do sfery *mundus intelligibilis*. Imperatyw kategoryczny stanowi więc szansę zobiektywizowania etyki i poznania moralnego.

Heidegger podważa ważność Cassirerowskiej argumentacji na rzecz imperatywu będącej próbą wykazania nieskończoności człowieka. Filozof b y c i a b y t u sugeruje odwrotne uzasadnienie bezwarunkowej normy moralnej, twierdząc, że wymóg jej wprowadzenia związany jest z faktem skończoności ludzkiego bytu, natomiast właściwa człowiekowi zdolność wykraczania jest założona w tym, co skończone. Także w dyskursywnym *intellectus ectypus*, który „nie może schronić się w to, co wieczne, absolutne, [ani też – A .M.] nie może się schronić [wyłącznie – A. M.] w świecie rzeczy”[19]. Zawsze znajduje się w pozycji p o m i ę-

[17] Tamże, s. 14. Por. *Davoser*… wyd. cyt. s. 277–278.
[18] Tamże, s. 278–279. Zob. *Dysputa*… wyd. cyt. s. 15.
[19] Tamże, s. 15. Por. *Davoser*… wyd. cyt. s. 279.

d z y. Bycie w *Dazwischen* nakierowuje na rozum praktyczny, jednak nakierowanie to wymaga wcześniejszego uwzględnienia struktury człowieka jako *Dasein*. Dlatego błędne są takie ujęcia myśli Kanta, które działania moralne stawiają przed uprzednie zorientowanie się na *Dasein* i jego prawodawczą funkcję[20]. Jeśli poszukujemy nieskończoności, to ukrywa się ona wyłącznie w *Dasein*.

Wewnętrzna struktura *Dasein* – otwarta na siebie i innych – jest nieskończona. Ponieważ *Dasein* jest bytem w projekcji, jest również jedynym bytem, do którego odnosi się ponadsubiektywna prawda, która istnieje jedynie wraz z egzystencją *Dasein*. W konsekwencji otwartość tego specyficznie ludzkiego bytu jest byciem-w-prawdzie (*In-der-Wahrheit-sein*). Heidegger sugeruje: w przeciwieństwie do ontologicznego poziomu rozważań o byciu (*Sein*), w którym człowiek przejawia swoją nieskończoność w *Dasein*, w tworzeniu bytu (*Seienden*) jako podmiot jest on skończony w czasie. Jedynie człowiekowi – istocie skończonej – niezbędna jest ontologia. „Człowiek jako istota skończona posiada pewną nieskończoność w obszarze ontologicznym"[21]. To istota skończona, aczkolwiek transcendentna: otwarta na byt, zdolna zwrócić się ku sobie i spełniać w horyzoncie trójjedni czasu. Określenie istoty skończoności i treściowe rozważania na jej temat wymagają poprzedzającego posiadania konstytutywnej idei nieskończoności. Uobecniająca się w *Dasein* nieskończoność jako wieczność wiąże się z ontologicznie określonym wymiarem *tempus*, umożliwiającym przejście wyrażające się w twórczym stosunku do bytu i rozciągniętym w wymiarze trzech *modi*: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. W tak wyznaczonym przez Heideggera horyzoncie czasu konstytuuje się idea czasowości stanowiąca istotę *Dasein* w człowieku[22]. O ile Cassirer dowodzi tezy, wedle której krytyczna myśl Kanta rozważa problem człowieka w perspektywie bytu i powinności, doświadczenia i idei, o tyle Heidegger przyjmuje, że przedstawiony w dziele problem inklinuje w stronę bycia i czasu[23].

Podczas debaty Heidegger kieruje w stronę Cassirera fundamentalne pytania: Jaka droga wiedzie człowieka ku nieskończoności i w czym przejawia się ludzki udział w tym, co nieskończone? Czy skończoność powinna być pojmowana jako będąca w relacji do nieskończoności? Czy zadaniem filozofii jest radykalne uwolnienie od trwogi? W jakim zakresie filozofia wyzwala z nastroju trwogi?[24]

Cassirer pojęcie nieskończoności kojarzy z procesem obiektywizowania. Przyjmuje, iż każda postać przeżycia jako antropocentrycznej subiektywności wymaga zobiektywizowana. Ludzkie przeżycie, przyjmując obiektywną postać, wybiega poza skończoność w *infinitas*. Proces ten wymaga przejścia z bezpośredniości skończonego życia w nieskończony obszar czystej formy: świata ducha jako duchowego królestwa nieskończoności. W odpowiedzi na pytania Heideggera Cassi-

[20] Zob. *Davoser*… wyd. cyt. s. 279; *Dysputa*… wyd. cyt. s. 15.
[21] Tamże, s. 16.
[22] Por. E. Cassirer *The Philosophy*… wyd. cyt. s. 209–211.
[23] Por. J. Sójka *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera* Warszawa 1988 s. 41–43.
[24] Zob. *Davoser*… wyd. cyt. s. 285.

rer używa sformułowania, w myśl którego nieskończoność człowieka wypływa „z kielicha królestwa ducha, które nie jest królestwem metafizycznym, lecz stworzonym przez człowieka duchowym światem [kultury – A. M.]. To, że mógł go on stworzyć, jest pieczęcią jego nieskończoności”[25], obejmującej wszystkie strony skończonego. Idealistyczne stanowisko Cassirera każe „odrzucić trwogę tego, co ziemskie” (*Werft die Angst des Irdischen von euch*)[26]. Wyzwolenie z nastroju trwogi dokonuje się w procesie filozofowania. To filozofia pozwala wyzbyć się trwogi w nieskończonym i postępującym procesie intelektualnej refleksji jako uwalniania. Styl dowodzenia Heideggera jest skrajnie odmienny. W jego przekonaniu trwoga stawia strukturę *Dasein* w obliczu nicości (*das Nichts*), ponieważ tylko wcześniejsze zrozumienie nicości i trwogi pozwala zrozumieć bycie. W jedności nicości i bycia człowiek, stawiając pytanie *dia ti*, pyta o przyczynę. Pytanie to stanowi fundament przed-ujęcia struktury bycia bytu jako podstawy pod budowę analityki *Dasein*[27].

Profesor amsterdamskiego uniwersytetu, lingwista Hendrik-Josephus Pos wyznaje, iż obaj myśliciele stosują inny kod wypowiedzi, nieprzekładalne na siebie języki filozoficznej argumentacji, które wskazują na terminologiczne i intelektualne dywergencje[28]. Cassirer, dążąc do konsensusu z Heideggerem, asymiluje na grunt swojego systematu pojęcie *Dasein*. Filozofów dzieli sposób definiowania tego pojęcia. *Dasein* Cassirera, wyrażające „to, co funkcjonalne w duchu oraz przemienne w przestrzeni źródłowej w inną, graniczy z Heideggerowskim *Dasein* jako byciem bytu i ujęciem *Sein* w kategoriach samego bycia”[29]. W odmienności zastosowanej terminologii, która mimo rozbieżności stanowi jedyny system przekazu i środek możliwego porozumienia, wyraża się różny charakter prezentowanych projektów filozofii. Używane w dialogu terminy są nośnikami niesprowadzalnych do siebie znaczeń[30]. Niezgodność sygnowań nie zaprzecza temu, by kulturową formę symboliczną można było nazwać światem ducha obiektywnego. Neutralność świata formy jest jedyną drogą łączącą *Dasein* z innym *Dasein*. Porozumienie między strukturami w ujęciu marburczyka wymaga obecności całości obiektywnego bytu, a więc tego, co bezstronnie określone.

Konsekwencją sporu jest różna korelacja punktu wyjścia i celu obu filozoficznych porządków, którą zauważa Heidegger. W myśli Cassirera filozoficzny *terminus a quo* jest niejasny, natomiast w refleksji Heideggera stoi on w centrum filozo-

[25] *Dysputa*… wyd. cyt. s. 19. Zob. P. E. Gordon *Continental*… wyd. cyt. s. 203. Por. E. Cassirer *The Philosophy*… wyd. cyt. s. 153–167.

[26] *Dysputa*… wyd. cyt. s. 20. Pierwotne miejsce występowania cytatu jest nieznane.

[27] Por. M. Heidegger *Wykłady...* wyd. cyt. s. 18.

[28] Hendrik J. Pos (1898–1955) studiował językoznawstwo i filozofię na uniwersytetach w Heidelbergu i Freiburgu. Naukowo związał się z Heinrichem Rickertem i Edmundem Husserlem, zob. *Neue Fragen der Linguistik (1991). Linguistisches Kolloquium* E. Feldbusch i in. (red.) Paderborn 1991 s. 25.

[29] Zob. *Davoser*… wyd. cyt. s. 293; *Dysputa*… wyd. cyt. s. 20. Por. P. E. Gordon *Continental*… wyd. cyt. s. 190.

[30] Zob. P. E. Gordon *Continental*… wyd. cyt. s. 189.

ficznych rozważań. Cassirerowska niejasność punktu wyjścia sprawia, iż filozof w *terminus ad quem* zawiera całość filozofii kultury, która w refleksji Heideggera przyjmuje formułę indagacji *ti to on*: pytania o ogólne znaczenie bycia i metafizyki *Dasein*[31].

O ile Cassirerowska *Kulturphilosophie* jako cel rozjaśnia formy świadomości, o tyle w Heideggerowskim procesie filozofowania niezbędny jest udział – wolnej od świadomości – transcendentnej struktury nieskończonego *Dasein*:

> Jest [ono – A. M.] współokreślane nie tylko przez to, co określa się jako ducha, i nie tylko przez to, co nazywa się życiem. Tym, od czego ono [tj. *Dasein* – A. M.] zależy, jest źródłowa jedność i immanentna struktura odniesienia człowieka, uwięzionego w ciele i w tym uwięzieniu w ciele pozostającego w ścisłym związku z bytem[32].

Heidegger jest przekonany o racji swojego stanowiska w sprawie odczytania idei głównego dzieła Kanta. Odmiennie tezy Kantowskiego *opus magnum* tłumaczy Cassirer. Filozof przyjmuje Cohenowskie wytłumaczenie Kantowskiego transcendentalizmu: jako metodologii faktu nauki i jego możliwości. Jego zdaniem każdemu bytowi-przedmiotowi odpowiada sieć apriorycznych założeń. Dowodzi, iż przedmiot, by można było go ująć, potrzebuje nowej, niedogmatycznej metafizyki, której byt nie jest już bytem substancji-podstawy, lecz bytem wychodzącym z „różnorodności funkcjonalnych określeń i znaczeń. [W tym momencie prowadzonego sporu ważne jest – A. M.] rozróżnienie pozycji [Cassirera – A. M.] w stosunku do Heideggera”[33] oraz wynikająca stąd różnica w definiowaniu neokantyzmu.

O ile Cassirer zwraca uwagę na wieloznaczność treści, które kryją się pod tym powszechnie przyjętym terminem, o tyle Heidegger wskazuje na przyczynę tej niejednoznaczności. Rozumienie neokantyzmu uzależnia on od wspólnego źródła. Zastaną niejednoznaczność pojęcia tłumaczy niekorzystną sytuacją filozofii drugiej połowy i końca XIX wieku. Konsekwencje złego położenia, w jakim znalazła się filozofia przełomu wieków, zapoczątkowuje proces rozdziału tego, co poznawalne, pomiędzy poszczególne dziedziny wiedzy, zwłaszcza nauki przyrodnicze. Te niekorzystne dla filozofii zmiany rozpoczynają się około 1850 roku i wiążą się z rozdzieleniem bytu w jego całokształcie pomiędzy poszczególne nauki fizykalne. Rozdzielona całość bytu składa się na wykazany przez Heideggera obszar ontologii regionalnych: nauk szczegółowych, które akcentując akt poznawczy, także na refleksję Kanta każą patrzeć przez fałszujący pryzmat teorii nauk, a tym samym interpretują ją zgodnie z fragmentarycznymi, błędnie wywiedzionymi hipotezami zepistemologizowanej wiedzy matematyczno-fizykalnej. Dodaje, iż uznając hegemonię transcendentalnej logiki – zwłaszcza transcendentalnej dialektyki – neokantyści wydobywają z systemu filozofii Kanta najmniej istotny składnik tej myśli, opierając na

[31] Zob. tamże, s. 192; *Dysputa*… wyd. cyt. s. 21.
[32] *Dysputa*… wyd. cyt. s. 22. Por. E. Cassirer *The Philosophy*… wyd. cyt. s. 200–205.
[33] Zob. *Davoser*… wyd. cyt. s. 295; *Dysputa*… wyd. cyt. s. 25.

nim swoją wykładnię. Podważając przekonania ruchu neokrytycznego, Heidegger odrzuca przyrodoznawczą interpretację kantyzmu, by odnaleźć metafizyczny grunt pierwszej *Krytyki* w dialektyce jako ontologii[34].

Inaczej termin neokantyzm postrzega Cassirer. Wskazany brak jednoznaczności neokantyzmu sprawia, iż staje się on ofiarą współczesnej filozofii, gdyż każdy, przywołując to pojęcie, nagina je tak, by harmonizowało z przesłankami własnej naukowej ordynacji. Niemożność pełnego i całościowego zdefiniowania pojęcia każe zastanowić się nad takim jego ujęciem, które mieściłoby w sobie wszystko to, co neokantyzm jest w stanie przyjąć. Sugestia Cassirera wiedzie ku próbie funkcjonalnego ujęcia neokantyzmu, które stanowić ma przeciwwagę dla określeń substancjalnych, o ile bowiem substancjalność uchwytuje neokantyzm w postać dogmatycznego *Lehrsystemu*, o tyle funkcjonalność pozwala określić neokantyzm w formie relacji jako sposób stawiania pytań[35].

Broniąc się przed Heideggerowskimi zarzutami uzurpatorskiego wytłumaczenia myśli Kanta i dokonaną przezeń oceną neokantyzmu, Cassirer odnosi się do konieczności historycznego ujęcia tego pojęcia, które pozwala zobaczyć w przedstawicielach filozoficznego ruchu – także metodyzmu Cohena – nie tylko teoretyków i krytyków poznania[36]. W świetle prowadzonych analiz, uwidaczniających się różnic i żywej reakcji szerokiego audytorium zasadne staje się użycie przez Cassirera w trakcie trwania debaty maksymy Fichtego: „To, jaką filozofię się wybiera, zależy od tego, jakim jest się człowiekiem”[37]. Zacytowana wypowiedź Cassirera odwodzi od jakichkolwiek prób zrównania ujawniających się między filozofami inkongruencji, by w ich sile odnaleźć sens skrajnie różnych wykładni myśli Kanta.

INTERPRETATION OF THE IMMANUEL KANT'S THOUGHT WITHIN THE FRAMEWORK OF *II DAVOSER HOCHSCHULKURSEN* ERNST CASSIRER – MARTIN HEIDEGGER

The philosophical meeting in Swiss Davos, happening on the turn March and April the year 1929, became a contribution to renewed analysing of foundations *Kritik der reinen Vernunft.* Kant in its own *opus magnum* places arguments which into different – at first sight, irreducible to himself - the manner lay out Cassirer and Heidegger. Favoured problems determine the content of my article, wherein – using the addition *Zu Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuches* placed into *Kant und das Problem der Metaphysik*, the spacious Peter E. Gordon's work *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos* and determining the creature of my pronouncement the translation of Andrzej J. Noras *Expositions and the disputation in Davos* - I make the comparative analysis the tenet of marburgian neo-Kantianist with theorems the author *Sein und Zeit.*

Anna Musioł – e-mail: animus77@wp.pl

[34] Zob. tamże, s. 12–13.
[35] Zob. M. Heidegger *Kant*… wyd. cyt. s. 274. Por. *Dysputa*… wyd. cyt. s. 12.
[36] *Davoser*… wyd. cyt. s. 275–276.
[37] Tamże, s. 292; *Dysputa*… wyd. cyt. s. 23.

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

ANDRZEJ SERAFIN

COHEN – ROSENZWEIG – HEIDEGGER. O ZMIANIE FRONTU W DAVOS

W 1929 roku sparaliżowany Franz Rosenzweig napisał swój ostatni tekst, recenzję *Religii rozumu* Hermanna Cohena. Recenzja Rosenzweiga ukazała się już po jego śmierci, w roku 1930, pod tytułem *Vertauschte Fronten*. Rzecz jest ciekawa, ponieważ Rosenzweig nie tylko recenzuje najdonioślejszą – w swojej opinii – książkę przyjaciela i nauczyciela (co więcej, twierdząc, że stanowi ona radykalne zerwanie z dotychczasową filozofią Cohena), nie tylko wpisuje ją w nurt, który nazywa „nowym myśleniem", a którego inną nazwą mógłby być – jak twierdzi w innym miejscu, używając Schellingiańskiej etykiety – „absolutny empiryzm", lecz przede wszystkim proponuje zabieg tytułowego „odwrócenia frontów", a czyni to, interpretując w zaskakujący sposób niedawną debatę w Davos pomiędzy Heideggerem i Cassirerem, przedstawiając jednak sytuację – w duchu nowego myślenia – zupełnie *a rebours*, ponieważ Heidegger, zgodnie z tym Rosenzweigowskim testamentem, stanowi w tej debacie – paradoksalnie! – prawowitego spadkobiercę zarówno myśli Cohena, jak i samego Rosenzweiga, w przeciwieństwie do bezpośredniego ucznia Cohena, jakim jest filozoficznie błądzący – zdaniem Rosenzweiga – Cassirer. W ten sposób linia „nowego myślenia" wytyczona jest przez Rosenzweiga następująco: Cohen – Rosenzweig – Heidegger. I na tym ma właśnie polegać owa Rosenzweigowska zamiana frontów: na namaszczeniu Heideggera jako swojego właściwego spadkobiercy.

W lutym 1918, w ostatnim roku „wielkiej wojny", trzydziestolatek Franz Rosenzweig odwiedza starego Hermanna Cohena w jego berlińskim mieszkaniu. W toalecie znajduje „porzucony rękopis", który skrzętnie sobie „przywłaszcza"[1]. Wysłany ponownie na wojenny, macedoński front, pisze do autora następujące słowa:

[1] N. N. Glatzer *Franz Rosenzweig. His life and thought* wyd. 2 popr. New York 1961 s. 65.

„te strony pomogły mi przetrwać owe mroczne dni”[2]. Manuskrypt, o którym mowa, to *Religia rozumu ze źródeł judaizmu*, testament i – zdaniem Rosenzweiga – największe dzieło Cohena, opublikowane już po jego śmierci, która nadeszła prędko, w niecały miesiąc po otrzymaniu dziękczynnej pocztówki. Po paru latach intensywnego wysiłku duchowego (ostatnia redakcja *Gwiazdy zbawienia*, dyrekcja frankfurckiego Lehrhausu) Rosenzweiga dopada choroba Lou Gehriga, prowadzące do paraliżu motorycznego stwardnienie zanikowe boczne, które – podobnie jak w przypadku Stephena Hawkinga i Tony’ego Judta – pozbawia go zdolności pisania (w grudniu 1922 roku) i mowy (w maju 1923 roku). Mimo to, ustanawiając specjalny sposób komunikacji wzrokowej z żoną, dzięki jej ofiarności kontynuuje swą pracę. Tłumaczy Torę (wraz z Buberem) i hymny Jehudy ha-Lewiego. Komentarz do nich ma być „przykładem praktycznego zastosowania «nowego myślenia»”[3], którego zasady wyłożył w tak właśnie zatytułowanym manifeście (1925), będącym zarazem autokomentarzem do przemilczanej i niezrozumianej *Gwiazdy*. Po długich cierpieniach Rosenzweig umiera w 1929 roku. Przed śmiercią zdobywa się jednak na jeszcze jeden wysiłek. Pisze mianowicie – o dziwo! – recenzję. Tekst krótki, zdawkowy i lakonicznie zwięzły, rzecz oczywista w takich okolicznościach. Zarazem każde jego zdanie brzemienne jest w doniosły sens, jak gdyby Rosenzweig chciał powiedzieć coś nad wyraz istotnego. Artykuł – garść słów dobytych z głębi ulotnej egzystencji – ukazuje się już po śmierci autora. Podobnie jak dzieło Cohena, którego stanowi recenzję.

Tego rodzaju biograficzna, genetyczna czy też egzystencjalna perspektywa na myśl Rosenzweiga nie jest tutaj od rzeczy. Myśl nie jest bowiem – jak nieustannie myśliciel ten powtarzał – czymś abstrakcyjnym, oderwanym od życia tego, kto ją myśli, lecz wręcz przeciwnie – jest w nim inherentnie zakorzeniona, w jego życiu (byłaby to jeszcze deklaracja w duchu *Lebensphilosophie*), a także, a może przede wszystkim – w jego śmierci. Gdy Rosenzweig pisał *Gwiazdę zbawienia* na wojennym froncie – w tym pokoleniowym inkubatorze *Todesphilosophie* – był pewien, że nie opublikuje jej za życia, lecz jako *opus posthumum*[4]. Śmierć była bowiem dla niego fundamentalnym i nieustannym punktem odniesienia. *Gwiazda* zaczyna się znamiennymi słowami: „Vom Tode, von der Furcht des Todes”[5], od śmierci i lęku przed nią zaczyna się wszelkie poznanie. Ostatni artykuł, testament Rosenzweiga, rozpoczyna zdanie: „Zehn Jahre nach Hermann Cohens Tod”[6], zaś kończy ufne wyznanie: „der Meister lebt”[7]. Śmierć jako droga do życia, konieczny próg, warunek wstępu doń. *Gwiazdę* kończy ustęp zatytułowany *Brama* (*Tor*). Dokąd ona

[2] Tamże.

[3] F. Rosenzweig *Philosophical and theological writings* P. W. Franks, M. L. Morgan (tł.) Indianapolis 2000 s. 87.

[4] List do Hansa Ehrenberga z 08.09.1918.

[5] F. Rosenzweig *Der Stern der Erlösung* Den Haag 1979 s. 3.

[6] Tenże *Vertauschte-Fronten* „Der Morgen” 1930 nr 6 s. 85.

[7] Tamże, s. 87.

prowadzi? – zapytuje sam Rosenzweig – otóż, rzecz jasna, prowadzi ona *ins Leben*. Wojna i śmierć, a nie pokój i życie. To boleśnie proste doświadczenie przeorało świadomość tych, którzy zostali nim naznaczeni. „Kiedy gmach świata runął z łoskotem – mówi Rosenzweig – pod gruzami zostały pogrzebane także myśli, które go wymyśliły, i marzenia, które go przenikały”[8]. Poczucie to było właściwe całemu pokoleniu. Céline, który z chirurgiczną precyzją opisał realia doświadczenia frontu, wypowiedział zdanie bliźniaczo podobne do słów otwierających *Gwiazdę*: „filozofowanie jest tylko jedną z postaci strachu”[9], albowiem „prawdą tego świata jest śmierć”[10]. Świat stoi na głowie. Nie jest dłużej możliwa – twierdzi Rosenzweig – filozofia jako skrupulatna agregacja „tchórzliwych pozorów”, przedsiębrana przez wielce uczonych „doktorów akademii”. Skoro dawne myślenie runęło wraz z gruzami dawnego świata, potrzebna jest nowa filozofia i „nowe myślenie”.

Czym musi być teraz myślenie i czym już dalej być ono nie może? Otóż nie może być więcej jak myślenie dawne, „uczone i burżuazyjne”[11], redukcyjne, abstrahujące od czasu, zmienności, dziejowości, zaklinające wszystko w sztywnym gorsecie dopiętego systemu, kamiennej totalności, domkniętej immanencji. Nie może postrzegać rzeczywistości z perspektywy wieczności, lecz ze skończonej perspektywy doraźnej i doczesnej, swojej własnej, otwartej i narażonej na szwank oraz na krzywdę. Ma być myśleniem skończonej egzystencji, rzuconej na pastwę śmierci, która jest czymś uprzednim wobec wszelkiej refleksji i jakiegokolwiek namysłu; myśleniem ja, które jest unikatowe, niepowtarzalne, osadzone w konkretnej sytuacji i uwikłane w określone, niezależne odeń doświadczenie. Narażone i odsłonięte, a zatem otwarte na świat i przy tym nieredukowalnie oddzielone od niego. Myśl nie zaczyna się zatem od czystej, nieskażonej brudem świata świadomości, lecz od cierpienia i bólu, od ułomności i marności człowieka skazanego na wszystko to, co poza nim, skończonego i ograniczonego, nieuchronnie niedoskonałego. Punktem wyjścia nowego myślenia musi być „ja, zupełnie zwyczajna, prywatna jednostka, ja, imię i nazwisko, ja, popiół i proch, ja, który wciąż tutaj jestem – i filozofuję”[12]. Nowe myślenie

> wie dobrze, że nie może poznawać niezależnie od czasu – co dotąd jednak filozofia uważała za najwyższy tytuł do chwały. Tak jak nie można rozpocząć rozmowy od końca, wojny od zawarcia pokoju [...] lub życia od śmierci, lecz trzeba, chcąc nie chcąc, czynnie lub biernie uczyć się wyczekiwania na ich nadejście, nie przeskakując żadnej z chwil, tak i poznanie jest w każdej chwili związane z tą właśnie chwilą. I nie może ono sprawić, żeby jego przeszłość nie przeszła i by jego przyszłość nie przyszła. Dotyczy to rzeczy codziennych [...]

[8] T. Gadacz *Rosenzweig Franz. Der Stern der Erlösung* (omów.) [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku* t. 5 B. Skarga (red.)Warszawa 1997 s. 368.

[9] L. F. Céline *Podróż do kresu nocy* W. Rogowicz (tł.) Warszawa 1934 s. 273.

[10] Tamże, s. 266.

[11] F. Rosenzweig *Zmiana frontów* A. Serafin (tł.) „Kronos” 2012 nr 2 s. 122.

[12] List do Hansa Ehrenberga z 18.11.1917.

dotyczy to ściśle także ostatecznych i najwyższych przedmiotów, których poznanie uważamy za możliwe jedynie w sposób bezczasowy[13].

Rosenzweig wyraźnie wskazuje na korzenie swojego „nowego myślenia". Obok doświadczenia wojny jest nim lektura książki, powstałej pod wpływem tych samych doświadczeń, będącej zarazem aktem intelektualnej czy może raczej duchowej rozpaczy. Chodzi oczywiście o dzieło Hermanna Cohena. Otóż w ostatnich latach życia, opuściwszy marburską katedrę, miał on nieodparte poczucie dojmującego osamotnienia. Nauczał wówczas w berlińskim seminarium rabinackim, Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, mając jedynie garstkę uczniów[14], a wśród nich jednego szczególnego: Rosenzweiga. Podejmuje się wówczas Cohen rzeczy szczególnej: syntezy judaizmu z kantyzmem, wiary żydowskiej z rozumem czy może, innymi słowy, oczyszczenia judaizmu z irracjonalnego nalotu. Sam tytuł jego dzieła zaczyna się wszakże od słów: „religia rozumu". Rosenzweig już w pierwszych zdaniach swej recenzji zwraca uwagę na wagę tych słów, a także na ich wypaczenie w pierwszym wydaniu książki. Błąd edytora sprawił, że tytułowa religia – wbrew woli Cohena – zyskała rodzajnik określony: *die Religion* zamiast tylko *Religion*. Rodzajnik „agresywny i nietolerancyjny", „nietolerancyjnie określony", „zanadto określony" – *allzubestimmt* – jak mówi o nim Rosenzweig, szczególnie wrażliwy na tym punkcie, po niedoszłej konwersji na Chrystusową wiarę, która wszelako okazała się „już niekonieczna". Ten potencjalny konwertyta zdał sobie bowiem sprawę, że „połączenie serca z Bogiem, możliwe dla goja wyłącznie przez Jezusa, jest czymś, co Żyd z góry już posiada"[15]. Nie może wszelako dziwić jego zajadłość w walce z edytorską usterką, świadczącą o wszechobecnym wówczas myśleniu ekskluzywistycznym[16]. Religia – pomyślał redaktor – nie może być jakaś, ogólna, lecz zawsze – ta, jedyna. Cohen co prawda wyzyskał „źródła judaizmu", lecz – twierdzi Rosenzweig – „dla niego te źródła, a dla innych – inne", wszak chodzi tu o „praźródła, z których cała ludzkość piła"[17].

W swojej recenzji Rosenzweig wyraźnie podkreśla, że *Religia rozumu* nie stanowi zwieńczenia kantowskiej spuścizny Cohena, lecz jest czymś radykalnie odmiennym i przełomowym, stanowi początek „nowego myślenia", którego on sam został kontynuatorem. Aby ukazać ten przełom, Rosenzweig miał zwyczaj przytaczać anegdotę o ostatnim marburskim wykładzie Cohena[18]. Otóż tematem poże-

[13] F. Rosenzweig *Nowe myślenie. Kilka późniejszych uwag do* Gwiazdy zbawienia, T. Gadacz (tł.) [w:] *Filozofia współczesna* J. Tischner (red.) Kraków 1989 s. 442.

[14] Jak wspomina Kafka, późniejszy uczeń szkoły: „budynek mieścił przestronne sale wykładowe, bogatą bibliotekę, był cichy, dobrze ogrzany, uczyło się tu niewielu studentów, nauka była darmowa, a położenie znakomite".

[15] F. Rosenzweig *Philosophical and theological writings*... wyd. cyt. s. 2.

[16] Dość wspomnieć o trzech praskich mowach Bubera z 1911 roku, które – zgodnie z duchem czasu – traktowały o żydowskiej „wspólnocie krwi".

[17] F. Rosenzweig *Zmiana frontów* wyd. cyt. s. 121.

[18] *Yale companion to Jewish writing and thought in German culture, 1096–1996* S. L. Gilman, J. Zipes (red.) New Haven 1997 s. 322.

gnalnego wystąpienia było „pojęcie Boga" jako gwaranta wieczności świata oraz koniecznego warunku możliwości wszelkiej moralności, apodyktycznie podyktowanego człowiekowi przez rozum. Po zakończeniu tego imponującego wywodu do Cohena podszedł prosty wschodnioeuropejski Żyd i łamaną niemczyzną wyznał, że niewiele zrozumiał z wygłoszonych mądrości, lecz mimo to chciałby zadać jedno nurtujące go pytanie: „Profesorze, tyle pan mówi o Bogu, lecz gdzie w tym wszystkim jest Ribono Shel Olam, Stwórca i Pan tego świata?". Usłyszawszy te słowa, tradycyjnie wychowany syn kantora pochylił pokornie swą głowę i rozpłakał się rzewnie. Zdaniem Rosenzweiga, to właśnie ta chwila prawdy ukazuje zwrot Cohena od sztywnego idealistycznego racjonalizmu ku religijnemu egzystencjalizmowi, który potrafi dla swych celów wyzyskać emocje i żarliwe przeżycia religijne.

Na czym ma zatem polegać Cohenowska „religia rozumu"[19]? Ma ona być – zgodnie z założeniami Kanta – religią rozumu autonomicznego i oświeconego, pozbawionego zewnętrznego kierownictwa, w której nad poznaniem prym wiedzie ludzkie działanie. Wszelako dotychczasowa religia musi mieć „udział" w rozumie. Ażeby wyzyskać jej treści, konieczne jest oczyszczenie jej z materiału mitycznego, jej racjonalizacja i idealizacja. Cohen zadaje – fundamentalne dla Rosenzweiga – pytanie o stosunek rozumu do objawienia, o relację Boga do człowieka i świata. Bóg jest bytem radykalnie odmiennym od świata, który ani nie jest Bogiem, ani nie jest boski. Bóg jest niezmienny, zaś świat jest dziedziną nieustannej i nieuniknionej zmiany oraz przemijania. Relacja Boga do świata to nie emanacja czy uczestnictwo, lecz jedynie stworzenie. W świecie zaś wyróżniony jest jeden szczególny element: człowiek, którego relację z Bogiem Cohen nazywa korelacją. Korelacją, albowiem nie jest to relacja, którą można by sprowadzać do tożsamości czy podobieństwa. Jest zatem człowiek związany z Bogiem – „skorelowany" – za pośrednictwem rozumu. Człowiek jest bowiem, podobnie jak świat, w którym żyje, skończony, przemijający i radykalnie oddzielony od Boga, który wobec świata jest absolutnie transcendentny. Jako istota moralna, mogąca dokonywać wyborów, człowiek pozostaje w ciągłej korelacji z Bogiem. Cohenowska korelacja to tylko kryptonim dla objawienia, które – oczyszczone z mitycznego nalotu – okazuje się nieustannym warunkowaniem przez Boga rozumności człowieka, jego praktycznej moralności.

W tym miejscu wywodu Cohen wprowadza pojęcie świętości, której dziedzina nie jest niczym innym jak domeną działań moralnych. Nie jest możliwa inna sakralność: świętość miejsc, przedmiotów, obrazów. Świat nie jest bowiem święty ani boski. Jedyna możliwa świętość lokuje się w stosunku do drugiego człowieka. Korelacja człowieka z Bogiem polega na moralnym działaniu, które możliwe jest dzięki „duchowi świętości", *Ruach ha-Kodesz*. Dzięki objawieniu, czyli przyjęciu perspektywy moralnej, drugi człowiek z obok-człowieka, *Nebenmensch*, staje się współ-człowiekiem, *Mitmensch*, z obcego staje się bliźnim. Innymi słowy – mówi Cohen – dopiero wówczas „On" może stać się „Ty". Są dwa wymiary korelacji

[19] Streszczam jej zasadnicze wątki za A. Lipszycem (*Ślad judaizmu w filozofii XX wieku* Warszawa 2009 s. 22–34).

człowieka z Bogiem. Jeden to wymiar stosunku do bliźniego, do współczłowieka, wobec którego należy odczuwać bezwarunkowe, absolutne współczucie, a nie pytać o winę, która jest zawsze tylko moja własna. W tym punkcie „religia rozumu" Cohena przekracza doktrynę moralną Kanta, w myśl której nie ma różnicy między Ja i Ty, gdyż każdy jest jako jednostka przedstawicielem uniwersalnego człowieczeństwa. Wedle Cohena istnieje fundamentalna różnica pomiędzy Ja oraz Ty, którą pozwala wydobyć jedynie religia. Jednostkowość bliźniego wyróżnia cierpienie, na które jedyną reakcją może być współczucie. Jednostkowość moją wyróżnia natomiast grzech, który jest zawsze wyłącznie mój, a nigdy innego. Ja możliwe jest dopiero dzięki Ty. Dzięki Ty, które jest nieredukowalne do Ja. Dopiero dzięki odkryciu Ty w odniesieniu do Ja możliwe jest ustanowienie własnej pojedynczości i jednostkowości.

Swoją drogą, wcześniejszym piewcą fundamentalnej roli relacji Ja – Ty, będącej czymś pierwotnym wobec samoświadomego, autonomicznego ego, jest Feuerbach w swoich *Zasadach filozofii przyszłości*, odkrytych na nowo w powojennych latach dzięki edycji Hansa Ehrenberga, kuzyna Rosenzweiga, w poczytnej, kieszonkowej serii Frommansa „Kämpfer"[20]. Lecz nie jest to tutaj – w recenzji Rosenzweiga – rzeczą najważniejszą. Jego zdaniem – co na marginesie warto również zaznaczyć – zaprzyjaźniony z nim Leo Strauss był jedynym ze swojego pokolenia, który należycie docenił Cohena i jego krytykę Spinozy:

> Cohen wziął Spinozę na poważnie. Dlatego jego Spinoza nie był potraktowany poważnie. Z jedynym wyjątkiem Leo Straussa i jego krótkiej, acz doniosłej rozprawy *Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas*[21].

Nie to jednak jest sednem wywodu Rosenzweiga. Nie jest nim nawet „żydowska strona" dzieła Cohena – „zadanie żydowskiej etyki i filozofii religii" – o której Rosenzweig wprost mówi, że „nie jest ona najważniejsza", przynajmniej nie „w obecnym momencie i sytuacji filozoficznej"[22].

Co zatem jest istotne? Na czym polega specyfika owej sytuacji, ukazująca doniosłość pracy Cohena? Otóż – zdaniem Rosenzweiga, który pisze te słowa w 1929 roku – mogła ona wyjść na jaw dopiero po śmierci autora, przekraczając przy tym wszystko, co we wcześniejszych pracach osiągnął, „nie wkraczając bynajmniej

[20] *Philosophie der Zukunft* Feuerbacha była drugim tomem tej serii „walczących" książek. Pozostałe to: 1. *Aus dem Hauptquartier der Aufklärung* Voltaire'a; 2. *Im Kampf mit sich selbst* Kierkegaarda (w wydaniu Schrempfa); 3. *Zur Theorie des Geisteskampfes* Schrempfa; 4. *Volk und Mensch* Dostojewskiego, por. S. Moyn *Feuerbach und der Judaismus* New York 2005 s. 129. Widać tutaj wyraźnie retorykę walki i krwi, przeciwko której burzył się Rosenzweig.

[21] Por. wstęp Rosenzweiga do *Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum* [w:] *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums* Berlin 1929 s. 42–44. Następnie, wiele lat po śmierci Rosenzweiga, Strauss powtórzył swój gest, pisząc przedmowę do angielskiego przekładu *Religii rozumu* Cohena (1972).

[22] F. Rosenzweig *Zmiana frontów* wyd. cyt. s. 121.

w swój czas, lecz prosto do naszego”[23]. „To, co mogło się zdawać jedynie osobistą perspektywą, gdy pięć lat temu mówiłem o filozoficznej tendencji naszych czasów” – ciągnie Rosenzweig, mając na myśli swoją przedmowę do wydanego wówczas tomu pism Cohena – „obecnie stało się powszechnie panującym poglądem”[24]. W jaki zatem sposób prywatny pogląd filozofa na temat sytuacji dziejowej mógł stać się *opinio communis*, sforsować barykady opinii publicznej? Doszło do tego „w Davos, na europejskim forum, gdzie właśnie odbyła się debata pomiędzy Cassirerem, najznamienitszym uczniem Cohena, a Heideggerem, zajmującym obecnie katedrę Cohena w Marburgu, o czym szczegółowo doniosły rubryki akademickie «Frankfurter Zeitung» z 22 kwietnia 1929 roku jako o przykładowym starciu dawnego i nowego myślenia”[25]. Doniosły zresztą nie tylko rubryki gazet, lecz także wspomniany Leo Strauss, który odwiedził przyjaciela w drodze powrotnej z Davos[26]. W jego relacji rzecz przedstawia się następująco:

> Słynna dyskusja między Heideggerem i Cassirerem ujawniła zagubienie i pustkę akademickiego establishmentu. [...] Cohen wypracował system filozoficzny, w którego centrum znalazła się etyka. Cassirer przekształcił jego system w taki sposób, że etyka zupełnie z niego zniknęła. Zniknęła ona mimochodem. Cassirer nie stawił czoła temu problemowi. Heidegger natomiast to uczynił[27].

Z kolei Jacob Taubes wspomina młodego Heideggera jako „odstępcę od katolicyzmu”, kogoś „zagrożonego na parkiecie niemieckiego uniwersytetu”, ugruntowującego swoją pozycję za pomocą gestu zniszczenia panującego „protestancko-żydowskiego liberalnego konsensusu” (w ten sposób Taubes postrzega „stare myślenie”), którego typowym „eleganckim i wyperfumowanym przedstawicielem” jest Ernst Cassirer[28]. Taubes przeciwstawia mu Heideggera, który jest radykalnym „jezuickim wychowankiem, geniuszem resentymentu, odczytującym źródła na nowo [...] czytającym Lutra i Kierkegaarda przez arystotelejskie okulary” w taki sposób, że „protestancko-żydowskiemu establishmentowi opadają szczęki”. Aby przybliżyć *ambiance* tamtych czasów, Taubes przytacza anegdotę opowiedzianą mu przez Lévinasa, który był wówczas słabo władającym niemczyzną studentem i wraz z gronem fryburskich studentów przyjechał na dysputę między Cassirerem a Heideggerem do Davos (podczas której, *notabene*, Heidegger odmówił podania Cassirerowi ręki). Wieczorem studenci zorganizowali przyjęcie, na którym Lévinas przebrany za Cassirera wskoczył na scenę i zaczął szyderczo powtarzać w kółko słowa „Humboldt, Kultur”, co wywołało nienawistne buczenie, w którym – jak wspomina

[23] Tamże, s. 122.
[24] Tamże.
[25] Tamże.
[26] Tenże *Philosophical and theological writings*... wyd. cyt. s. 149.
[27] Tamże.
[28] J. Taubes *Die politische Theologie des Paulus* München 1993 s. 140–141.

Taubes – pobrzmiewały złowieszczo późniejsze słowa Goeringa: „Gdy słyszę słowo «kultura», odbezpieczam rewolwer". Również Löwith zaświadcza, że odpowiedzią Heideggera na powszechne wezwanie do „ratowania kultury" była radykalna „destrukcja i rozbiórka"[29].

Również Gadamer opisuje Heideggera z owych lat jako „młodego człowieka, który wyrwał się z ciasnej prowincji" i doświadczywszy wielkiej wojny oraz spowodowanej przez nią „powszechnej utraty orientacji" stał się „rzecznikiem nowego myślenia na polu filozofii", zwróconego przeciw panującemu akademizmowi i idealizmowi kultury (*Bildungsidealismus*), wzbudzając niezrównaną sensację „radykalizmem swojego myślenia" i „gwałtownością protestu przeciwko asekuranckiemu kulturalizmowi dawnej generacji"[30].

Podobnie spór ten przedstawia Rosenzweig. Oto „Heidegger – uczeń Husserla i arystotelejski scholastyk, którego zajęcie Cohenowskiej katedry mogło być postrzegane przez dawnych marburczyków jako ironia historii – wystąpił przeciwko Cassirerowi ze stanowiskiem filozoficznym, które jest też stanowiskiem naszego nowego myślenia i sytuuje się bezpośrednio na linii, którą można wyprowadzić od późnego Cohena"[31]. To właśnie spostrzeżenie Rosenzweiga stanowi sedno jego argumentu, to właśnie do niego aluzją jest tytułowa zamiana filozoficznych frontów: jest ustanowieniem linii Cohen – Rosenzweig – Heidegger.

Kim zatem jest ów scholastyk Heidegger, którego Rosenzweig ostatnim aktem woli mianował faktycznym spadkobiercą swojej spuścizny? Czy jest to rzeczywiście prawowite namaszczenie? Heidegger, urodzony w 1889 roku, tym samym, co Hitler i Chaplin, trzy lata młodszy od Rosenzweiga, podobnie jak on odebrał religijne wychowanie, wstąpił – wszak na krótko – do jezuickiego nowicjatu i podjął studia teologiczne we Fryburgu, aby w końcu wybrać jednak „wolne chrześcijaństwo"[32]. On także – jak niemal każdy z tego pokolenia – doświadczył wojny na własnej skórze, służył na froncie, między innymi w Verdun, choć nie w trakcie niesławnej rzezi, która miała tam miejsce. Wspólne pokoleniowe lektury to Schelling, Dostojewski i Kierkegaard (w epokowym zebranym wydaniu Diederichsa, które nieustannie leżało u niego na biurku). Szczególne piętno – obok Brentano, który zaraził go arystotelizmem, oraz Husserla, który „dał mu wzrok" (fenomenologiczny) – odcisnął na nim młody Luter[33], którego dzieła zebrane w pełnym wydaniu erlangeńskim dostał na własność za wstawiennictwem Husserla dzięki grantowi Winthropa Bella. To właśnie lektura rewolucjonisty Lutra wywarła największy wpływ na młodego Heideggera w dekadzie poprzedzającej wydanie *Sein und Zeit*. Z Lutra bierze on namiętny stosunek do pism Arystotelesa, ten specyficzny zachwyt zmieszany z odrzuceniem, a także „tajne motto", które – jak zaświadcza Löwith –

[29] K. Löwith *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* Stuttgart 1986 s. 28.
[30] H.-G. Gadamer *Heidegger's Ways* New York 1994 s. 4–7, 18, 69, 96, 154.
[31] F. Rosenzweig *Zmiana frontów* wyd. cyt. s. 122.
[32] Jak wyznał w liście do Engelberta Krebsa z 09.01.1919.
[33] A. Serafin *Luther redivivus. O młodym Heideggerze jako nowym Lutrze* „Kronos" 2012 nr 4.

patronowało jego ówczesnym dociekaniom: *Unus quisque robustus sit in existentia sua* – „Każdy niech się utwierdzi w swej własnej egzystencji". Motto to, zaczerpnięte z Lutrowego komentarza do Rzymian, jest tutaj w charakterystyczny sposób, po Heideggerowsku zradykalizowane. U Lutra brzmi ono nieco inaczej, choć – jak na owe czasy – nie mniej radykalnie: *Unus quisque robustus sit in conscientia sua*[34]. Słowa te, wypowiedziane podczas haniebnego sejmu w Wormacji, doprowadziły bowiem do ekskomunikowania Lutra przez Leona X oraz do edyktu cesarskiego, skazującego Lutra na banicję. Ten jednak skrył się w warburskim zamku Fryderyka Mądrego – „w moim Patmos", jak mawiał później Luter – gdzie przez dziesięć miesięcy oddawał się wyłącznie studiom greki, hebrajskiego i przekładowi Nowego Testamentu, stwarzając *de facto* nowożytną niemczyznę.

Nie jest to historia o walorze wyłącznie anegdotycznym, gdyż – jak wiemy od Gadamera – Heidegger miał w tamtych latach misyjne poczucie bycia nowym Lutrem, odnowicielem współczesnej, upadłej duchowości. Od Lutra – którego, jak mówi Bultmann, znał lepiej niż większość zawodowych teologów, cytując z pamięci całe ustępy jego pism – zaczerpnął też szereg tez, które choć zgodne z najbardziej własnym doświadczeniem Heideggera i zeń wypływające, dały mu jednak język, dzięki któremu mógł je wyrazić. Dość wspomnieć o tezach z dysputy heidelberskiej (w 1518 roku, równo czterysta lat przed tym, jak w ręce Heideggera trafiły pisma zebrane Lutra), szczególnie tej o dwóch teologiach: fałszywej teologii chwały, która mówi o niewidzialnych rzeczach boskich (teza 22), i teologii krzyża, której punktem wyjścia jest faktyczność doświadczenia ludzkiego (teza 21), doświadczenia marności i cierpienia. Heidegger wziął sobie do serca Luterańską maksymę *corruptio amplificanda est*. Zarazem nie chciał jednak zostać komentatorem Lutra, Kierkegaarda, Augustyna czy Husserla, których pisma stanowią – jak pisał w liście do Bultmanna – fundament dla zrozumienia jego koncepcji *Dasein*, jaką przedstawił w *Sein und Zeit*. Jego dzieło można bowiem – podobnie jak Cohenowską *Religię rozumu* – postrzegać jako próbę przekładu dawnych dzieł na nowy język współczesności, próbę dostosowania ich do aktualnego doświadczenia czy też – jak powiadał – ich radykalizacji. W liście do Jaspersa z 1922 roku stwierdza – pod czym i Rosenzweig mógłby się podpisać – że „dawna ontologia musi być na nowo odbu-

[34] Comment. in Romanos I, 122. Zdanie to jest komentarzem do następującego wersetu Pawłowego: „Jeden wyżej stawia jakiś dzień przed innym dniem, a według oceny innego są one równe – niech każdy we własnym przekonaniu znajduje uzasadnienie" (Rz 14, 5). Luter mówi tu o ugruntowaniu we własnym sumieniu jako jedynym kryterium prawdy i moralności, za co zostaje skazany i potępiony. Heidegger idzie dalej i mówi o egzystencji. Może warto, przy okazji tego tropu, wspomnieć o właściwej Heideggerowi metodzie fenomenologicznej interpretacji Arystotelesa, która olśniewała uczestników jego ówczesnych seminariów nawet na poziomie analizy leksykalnej. Dla przykładu: jako odpowiednik Arystotelesowskiej *prohairesis* wskazywał on *Entschlossenheit*, zaś dla *phronesis* – *Gewissen*, sumienie (z-umienie, *Ge-wissen*, *con-scientia*). K. Löwith *The Political Implications of Heidegger's Existentialism* New German Critique 1988 nr 45 s. 122.

dowana od podstaw”[35] – na kanwie ontologii dawnej, lecz z perspektywy faktyczności oraz własnego, zawsze mojego doświadczenia.

Nic więc dziwnego, że – jak wspomina Strauss – najbardziej charakterystycznym efektem pierwszej wojny światowej było odrodzenie teologii[36]. Jak trwoga, to do Boga. Heidegger mówi przecież wyraźnie w liście do Löwitha z 1921 roku, że bynajmniej nie jest filozofem, lecz „chrześcijańskim teo-logiem”. Ten sam Heidegger, który – rzecz znamienna – nigdy nie mówił o Bogu wprost (nie licząc ostatniego, rozpaczliwego wywiadu) – wyznał zresztą później, już po kolejnej wojnie, że gdyby miał napisać teologię – „czego pokusę czasami odczuwa” – słowo *Sein*, ów znamienny kryptonim, nie pojawiłoby się w niej ani razu. „Wiara bowiem nie potrzebuje namysłu nad byciem, a jeśli potrzebuje, to nie jest już wiarą. Co bardzo dobrze rozumiał Luter”[37]. W innym miejscu wspomina o „ateizmie fenomenologii”, która siłą rzeczy musi być „zasadniczo ateistyczna”[38]. Bóg lokuje się bowiem poza faktycznością (por. dwie teologie Lutra i radykalna separacja Cohena). Wszelako Rosenzweig, który w 1928 roku mieszkał dwie godziny drogi od Heideggera, nigdy się z nim nie spotkał. Wiedział jednak dobrze o jego poczynaniach. Fama Heideggera, tego „tajemnego króla”, jak go nazwała później Hannah Arendt, rozeszła się prędko po kraju, a uniwersytety dotknęła plaga studentów sprawnie imitujących Heideggerowski idiom i rozsadzających filozoficzne seminaria egzystencjalnym dynamitem. Lecz nie tylko z lektur i z wątpliwej sławy, za którą wszelako coś musiało się kryć, znał Rosenzweig myśl Heideggera. Na bieżąco zdawał mu bowiem sprawę z frontowych wydarzeń przyjaciel Leo Strauss, który w 1922 roku przybył na studia do Fryburga. Wspomina on, że niewiele rozumiał z seminariów Heideggera, gęstych niczym schwarzwaldzkie zarośla. Gdy jednak pewnego razu Heidegger interpretował początek *Metafizyki* Arystotelesa, Strauss odniósł wrażenie, że tak dogłębnej i intensywnej interpretacji tekstu filozoficznego nigdy wcześniej w swoim życiu nie doświadczył. Wracając do domu, odwiedził Rosenzweiga, opowiedział mu przebieg całego seminarium i dodał, że w porównaniu z Heideggerem wielki Max Weber, którego dotąd uważał za wcielenie ducha nauki i mądrości, teraz wydawał mu się jakąś biedną sierotą[39].

Był zatem Rosenzweig dość dobrze obeznany z myślą Heideggera. Nie jest więc uzurpacją jego kategoryczne stwierdzenie, że to Heidegger właśnie jest następcą Cohena i jedynym kontynuatorem „nowego myślenia”. „Czym innym jest bowiem – pyta Rosenzweig – zadanie stawiane przezeń filozofii: objawienie człowiekowi «szczególnej skończoności jego istoty»”, jego „nicości” i „surowości jego

[35] List z 27.06.1922.

[36] L. Strauss *Wyjaśnienia* P. Sosnowska (tł.) „Kronos” 2012 nr 2 s. 126.

[37] J. Taubes *O naturze metody teologicznej. Uwagi na temat zasad teologii Tillicha* A. Serafin (tł.) [w:] tegoż *Od kultu do kultury* Warszawa 2013 s. 271.

[38] M. Heidegger *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* Frankfurt am Main 1985 s. 196.

[39] L. Strauss *Wyjaśnienia* wyd. cyt. s. 127.

losu"?[40] Zaś „skok w *Dasein*" i jego faktyczność, którego „nie da sie nawet wyrazić w terminologii Cassirera", można bezpośrednio wywieść z Cohenowskiej koncepcji korelacji jako radykalnej separacji. Heidegger nieustannie podkreślał, że życie to bycie-ku-śmierci, *Sein-zum-Tode*, a każda chwila jest na nią otwarta, że jest ona zawsze moja, niezbywalna i nieunikniona, *jemeinig* i *jeweilig*, przychodząc niespodziewanie, „jak złodziej w nocy", i właśnie z perspektywy śmierci, która rozsadza każdą chwilę, możliwe jest właściwe – bo własne, czyli autentyczne – doświadczenie życia. Śmierć jako sedno życia. Śmierć jako fakt życia. Śmierć jako brama do życia. To właśnie jest nauka „nowego myślenia" z perspektywy faktyczności. Dlatego Rosenzweig mówi w komentarzu do Tory, że:

> śmierć, która dla każdej stworzonej rzeczy jest właściwym spełnieniem całej jej rzeczowości, spycha niedostrzegalnie Stworzenie w przeszłość i czyni je milczącą, trwałą zapowiedzią cudu własnej odnowy. Dlatego szóstego dnia Stworzenia nie powiedział Bóg, że było „dobre", lecz: „bardzo dobre" [...] tym „bardzo", które w samym Stworzeniu ogłasza Nadstworzenie, w tym, co ziemskie, Nad-ziemskie, tym czymś innym niż życie, które przynależy jednak do życia i tylko do życia, tym czymś, co zostało stworzone wraz z życiem jako jego ostateczność, a jednak daje życiu przeczuć spełnienie dopiero poza nim samym: tym czymś jest śmierć [...] bardzo dobra jest śmierć[41].

COHEN – ROSENZWEIG – HEIDEGGER REVERSAL OF FRONTS IN DAVOS

In 1929 Franz Rosenzweig, completely paralyzed, wrote his last text, a review of Cohen's *Religion of reason*. The review has been published after his death, in 1930, under the title *Vertauschte Fronten.* This text is worth attention since Rosenzweig not only reviews the most important, as he says, book of his friend and teacher (moreover claiming that it is a radical break with the philosophy Cohen has hitherto represented); not only he inscribes it within the current that he proposes to call "the new thinking", whose new name could just as well have been, as he suggest in a different place using a Schellingian phrase, "absolute empiricism"; but most of all he proposes to perform the act of "reversing the fronts", and thereby he interprets in an astounding manner the recent Davos debate between Heidegger and Cassirer, presenting the situation, in the spirit of the new thinking, completely *a rebours*, since Heidegger, according to this last will of Rosenzweig, paradoxically turns out to be the inheritor of Cohenian thought and also Rosenzweigian, unlike Cohen's direct successor, the philosophically misguided Cassirer. Thereby the philosophical lineage of "the new thinking" demarked by Rosenzweig looks as follows: "Cohen – Rosenzweig – Heidegger". And this is what the Rosenzweig's reversal of fronts is supposed to mean: an anointment of Heidegger as his proper successor.

Andrzej Serafin – e-mail: andrzej.serafin@gmail.com

[40] F. Rosenzweig *Zmiana frontów* wyd. cyt. s. 122.
[41] Cyt. za: T. Gadacz *Cień życia* „Tygodnik Powszechny" 2000 nr 8/9.

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

MARCIN FURMAN

FILOZOFIA RICHARDA HÖNIGSWALDA JAKO TEORIA WAŻNOŚCI

Richard Hönigswald w swoim filozoficznym projekcie występuje przeciwko teoriom, które opierają się na argumentach ontologicznych lub metafizycznych. Jego filozofia to przede wszystkim teoria poznania. W tym kontekście Hönigswald uważa, że filozofia nie może określić „rzeczy samej w sobie". Brak ten ma zostać zrekompensowany teorią ważności (*Geltung*) w postaci samousprawiedliwienia.

Wstęp

Richard Hönigswald[1] w swoim filozoficznym projekcie występuje przeciwko teoriom, które opierają się na ontologicznych lub metafizycznych założeniach. W jego oczach ontologia fundamentalna Heideggera, ontologia Hartmanna czy też Husserlowska fenomenologia nie znajdują żadnego uznania. Gerd Wolandt uważa,

[1] Richard Hönigswald (1875–1947), jako syn lekarza, studiował medycynę. Przede wszystkim jego zainteresowania były jednak związane z filozofią. Dlatego też postanowił podjąć studia filozoficzne, w trakcie których słuchał wykładów Alexiusa Meinonga w Grazu, by w końcu doktoryzować się u Aloisa Riehla w Halle. Habilitował się we Wrocławiu w roku 1916, jednakże profesorem został mianowany dopiero w roku 1919. W 1939 wyjeżdża do USA, gdzie w roku 1947 umiera. Hönigswald zaliczany jest do grona neokantystów, ale uznaje się go za filozofa zajmującego skrajną pozycję w tym ruchu. Związane jest to z tym, że w swoich poglądach filozoficznych nie chce „przekraczać" myślenia Kantowskiego, jak robili to Cassirer, Natorp, Cohen albo Rickert. Uważa natomiast, że należy powrócić do „korzeni", a mianowicie do Kanta. W tym sensie można go również zaliczyć do grona kantystów, por. Ch. Benne, Th. Schirren *Einleitung* [w:] R. Hönigswald *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft* Göttingen 2008 s. IX–XI.

że warte uwagi jest nie tyle ich odrzucenie, co sposób ich zwalczenia. Wolandt o Hönigswaldzie pisze bowiem, że wychodzi on z zasadniczego założenia, iż

> [...] nowe teorie ukazują się [...] przede wszystkim jako „nieugruntowane". Ścisłe ugruntowanie – jak rozumie je Hönigswald – ukazuje się w braku, [to znaczy takim – M. F.] uzasadnieniu, w którym filozofia ma się sama usprawiedliwić[2].

Zdaniem Hönigswalda, należy przede wszystkim zrezygnować z fundamentu, który miałby naukę określać rzeczowo. Spowodowane jest to tym, że podmiot w poznaniu może się kierować jedynie doświadczeniem empirycznym. Dlatego też określenie przedmiotu badania naukowego może się realizować tylko w podmiocie empirycznym. Podkreślmy więc, że zdaniem Hönigswalda wszelka naukowa argumentacja powinna odnosić się do konkretnego doświadczenia ujmowanego przez konkretny podmiot. Nauka ma się potwierdzać w doświadczeniu empirycznym.

Hönigswaldowi nie chodzi zatem o ontologię, ale o teorię poznania, która dotychczasowe osiągnięcia nauki będzie ujmowała przez pryzmat jednostki. Fundamentem wiedzy ma być indywidualna psychika, która odnosi się do otaczającego ją w swojej konkretności świata. Zwróćmy uwagę, że w takim wypadku sposób odnoszenia się podmiotu do świata jest materialnie nieograniczony. Wynika to z empirycznego poznania, które w ciągłości swej realizacji podlega falsyfikacji[3]. W tym też odzwierciedla się niemożliwość rzeczowego zdefiniowania ujmowanej przez nas rzeczywistości. Innymi słowy, z faktu poznawczego ograniczenia się do doświadczenia empirycznego wynika, że fundamenty rzeczywistości znajdują się poza możliwościami poznającego podmiotu. Dlatego filozofia jako nauka, która nie ma kompetencji odnosić swoich rezultatów do rzeczy, może uzyskiwać uzasadnienie tylko w teorii ważności jako szczególnej części teorii poznania. Wówczas filozofia ma się odnosić do argumentów wiedzy i poznania, których nie ujmuje rzeczowo, ale przyznaje im takie właśnie znaczenie. Przedmiotem ma być tutaj predykat, który posiada znaczenie (*Bedeutung*) bytu. Przy tym owo znaczenie ma zostać nadane przez podmiot i tylko do niego ma się odnosić. Warto tutaj odnotować, że w takim

[2] G. Wolandt *Philosophie als Theorie der Bestimmtheit* [w:] *Grundprobleme der großen Philosophen* t. 2: *Philosophie der Gegenwart* Göttingen 1981 wyd. 2 s. 56.

[3] Karl R. Popper w *Logice odkrycia naukowego* wskazuje na to, że system empiryczny, oprócz niesprzeczności, musi być jednocześnie falsyfikowalny. Z jednej strony zdania wyrażające taki system muszą zatem spełniać warunek niesprzeczności, który zaświadcza o ich odrębności od wszystkich pozostałych, składających się na jego całość. Każde zdanie na zasadzie określenia warunków, jakie opisuje, jest wyrazem ich tożsamości (o zasadzie tożsamości, która jest u Hönigswalda zasadą twierdzeń naukowych, powiemy w dalszej części artykułu) w odróżnieniu od innych zdań, opisujących inne warunki poznawania. Wówczas spełnia warunek niesprzeczności. Z drugiej strony zdania te mają podlegać warunkowi falsyfikowalności, ponieważ tylko w ten sposób mamy podstawy do rozróżniania między dwoma zdaniami należącymi do całości wszystkich możliwych zdań tworzących system, naukę. Por. K. R. Popper *Logika odkrycia naukowego* U. Niklas (tł.) Warszawa 1977 s. 79.

wypadku znaczenie określa prawa, które stanowią o rzeczywistości i o jej przedmiocie[4]. Podkreślmy jeszcze, że nauka nie może określić bytowych fundamentów rzeczywistości. Jako podmioty poznania wciąż jesteśmy na drodze jego realizacji. W tym kontekście nauka, relacjonując fakt poznania empirycznego, jest odzwierciedleniem metody, która nie zatwierdza żadnego rezultatu jako ostatecznej konkluzji, w której byłaby potwierdzona prawda o bycie.

1. Empiryczna istota przedmiotu poznania

Przedmiot poznania ma się zatem ograniczyć do odzwierciedlenia w naoczności empirycznej indywidualnego podmiotu[5]. Warunki poznawania są tym samym odzwierciedleniem faktyczności. Warto podkreślić, że owe warunki nie mogą określać rzeczywistości w sposób jednoznaczny. Dlatego poznanie może być wyrażone tylko w formie sądu wątpliwości, któremu odpowiada zasada sprzeczności. Zaznaczmy jednak, że sąd wątpliwości (*das Urteil des Zweifels*) nie jest zaprzeczeniem możliwości poznania, ale właśnie je umożliwia. Sąd taki jest wyrażeniem możliwości dwóch sądów w jednym, jednego i tego samego sądu wyrażonego związkiem twierdzenia i zaprzeczenia. Stąd żądanie jednoznaczności sądu z natury pociąga za sobą przeciwstawność sądu, który coś stwierdza, oraz sądu, który mu zaprzecza. Zaznaczmy, że fakt ten jest wynikiem natury poznawania, która określa się w doświadczeniu empirycznym. Nie ma charakteru kategorycznego, lecz podlega falsyfikacji. W rezultacie „tak jak sądy niemożliwe, tak również sądy możliwości w sensie wątpliwości podporządkowane są zasadzie sprzeczności”[6]. Trzeba je rozpatrywać z dwóch różnych punktów widzenia. Pierwsze w zasadzie sprzeczności zakładają niemożliwość wydania sądów, co już jako takie jest wystarczające, by orzec o ich niemożliwości[7]. Drugie natomiast są skorelowane z zaistniałymi warun-

[4] Tamże, s. 49.

[5] Podmiot nie może mieć bowiem pewności co do istnienia rzeczywistości transcendentnej. Rzeczywistość potwierdza się na zasadzie teleologicznej, której zadaniem jest uzasadnienie doświadczenia. Dlatego kategorie nie mogą wskazywać rzeczywistości transcendentnej. Poznanie wyznaczone zostaje sferą transcendentalną i dlatego może być uzasadnieniem wyłącznie w ramach korelacji kategorii i naoczności. Tylko dzięki kategoriom istnieją obiekty naszych myśli w odniesieniu do postrzegania zmysłowego i tylko w takim ujęciu możemy mówić o rzeczywistości, którą poznajemy. Por. R. H. Lotze *Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen (Methodologie). Mit einer Einleitung* Objektivität: Logik und Erkenntnistheorie bei Lotze und Frege *mit dem Text der Ausgabe von Georg Misch neu herausgegeben von Gottfried Gabriel* Hamburg 1989 s. 51–52. Por. L. Stählin *Kant, Lotze and Ritschl. A critical examination* D. W. Simon (tł.) Edinburgh 1889 s. 8.

[6] R. Hönigswald *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft...* wyd. cyt. s. 25.

[7] Poznanie zostaje stwierdzone w sądach na podstawie potwierdzających je możliwości. Jednakże możliwości występujące w następstwie czasowym mogą być sprzeczne z tymi, które wystąpiły wcześniej. Dlatego sądy, które stwierdzają poznanie, mogą się opierać tylko na wątpliwości, a w rezultacie muszą wyrażać się w zasadzie sprzeczności. W tym wypadku zasada taka

kami, z jakimi mamy do czynienia w momencie poznawania, bowiem dostarczają założenia zaistniałym możliwościom poznania. Godny uwagi jest fakt, że sądy takie mają znaczenie negatywne, to znaczy w swoich stwierdzeniach nie mają pretensji do ugruntowania poznania, wówczas bowiem odnoszą się tylko do nieodzownych warunków, które są wystarczające do wydania takiego sądu. W ten sposób wymagania, które są konieczne do realizacji sądu wątpliwości, muszą uwzględniać zasadę sprzeczności. Albowiem do warunków istniejących, które spełniają wymagania sądu, a w rezultacie go potwierdzają, dołączają dalsze warunki, które w swoim rodzaju mogą, ale nie muszą być warunkami wystarczającymi do spełnienia założeń dotychczasowego stwierdzenia. Jeżeli go nie potwierdzają, podważają dotychczasowe stwierdzenie, a tym samym falsyfikują je. W tej perspektywie widzimy, że natura poznawania określona zostaje sądami, które odzwierciedlają doświadczenie empiryczne. W rezultacie wpisuje się w nie wątpliwość. Uzasadnienie sądu jest ograniczone formułą możliwości poznawania[8]. Warto zauważyć, że zniesienie wątpliwości, a w rezultacie poznania, ma miejsce tylko na zasadzie dekretu. Dogmat wszakże nie posiada możliwości, które by go usprawiedliwiały, a tym samym jest nieuwarunkowany i w efekcie naukowo nieuzasadniony.

W duchu rozważań Hönigswalda naukę należy więc ograniczyć do sądów, które nie posiadają argumentacji rozstrzygającej. Mają to być wypowiedzi, których natura uwarunkowana jest możliwościami wątpienia. Fakt ten usuwa z każdej wypowiedzi obowiązującej ogólnie ugruntowanie jednoznaczności. Tym samym wątpienie ma eliminować najbardziej elementarny warunek sądzenia. Mimo to owe sądy są wypowiedziami, które mają określoną formę. Dotyczą mianowicie tego, co jest w doświadczeniu stwierdzone bądź zaprzeczone. W ten sposób nie wskazują na zewnętrzne uwarunkowania wątpienia, ale ograniczają się do formuły, która określona zostaje w wypowiedzi. Wówczas ugruntowanie sądu stwierdzającego stan rzeczy nie może ulegać wątpliwościom, polega natomiast na zasadzie tożsamości. Dlatego wątpienie w słuszność zasady tożsamości, w jej obowiązywanie, jest bezpodstawne. W takim wypadku wątpi się w to, co każda z wypowiedzi na podstawie swojej formuły oznacza, względnie – czego nie oznacza. Zasada tożsamości posiada ważność w odniesieniu do sądów uwarunkowanych naturą poznawania, a w rezulta-

nie przeczy poznaniu, można nawet powiedzieć, że się w nie wpisuje, gdyż bierze pod uwagę wynikającą z jego czasowego konstytuowania wątpliwość. Natomiast gdy Hönigswald mówi o zasadzie sprzeczności, odnosząc ją do niemożliwości wydawania sądów, ma na myśli sądy, których nie można wyrazić. Mowa tutaj o sytuacji, kiedy w tej samej chwili przyznajemy przedmiotowi predykaty, które jako takie nie mają możliwości zaistnienia w tym samym czasie w jednym przedmiocie. W takim wypadku nie mamy możliwości wyrażenia poznania, a tym samym sąd, który miał je wyrażać, również jest niemożliwy Por. J. Łukasiewicz *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* Warszawa 1987.

[8] R. Hönigswald *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft*... wyd. cyt. s. 25–26. W tym kontekście poznanie wyraża się „zdaniem syntetycznym, czyli zdaniem, którego negacja nie jest wewnętrznie sprzeczna, lecz logicznie możliwa" (K. R. Popper *Logika odkrycia naukowego*... wyd. cyt. s. 30).

cie w odniesieniu do tego, co wątpliwe. Wszelako wątpienie w zasadę tożsamości pozbawiałoby wątpliwe sądy poznania swojego elementarnego warunku, który polega na określeniu tego, co rzeczywiste. Innymi słowy, podważając zasadę tożsamości w żaden sposób nie moglibyśmy wyrażać tego, co poznane[9].

W przeciwieństwie do formy sądu, która opiera się na zasadzie tożsamości, faktyczność poznawania i wynikające z niej poznanie obarczone są uwarunkowaniem. Efektem takiego stanu rzeczy jest fakt, że wiedza się rozwija i jest poddawana falsyfikacji. Wątpliwość wynikająca z natury poznawania nie może obyć się jednak bez jednoznaczności sądu, który zakłada obowiązywanie zasady tożsamości. Autor *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft* uważa, że owa zasada obowiązuje w sposób bezwarunkowy, to znaczy nie potrzebuje uzasadnienia. Można zatem powiedzieć, że warunek obowiązywania zasady tożsamości jest warunkiem, który poprzedza poznanie. Hönigswald pisze: „Twierdzenie bezwarunkowości jest naturalnie umożliwione tylko możliwym obowiązywaniem takiej zasady [tożsamości – M. F.]”[10]. Tym samym zasada tożsamości jest koniecznym warunkiem *a priori*, bez którego nie może istnieć żadne poznanie. Dlatego też mimo faktu, że w rzeczywistości poznania i wynikającym z niego wątpieniu wciąż zaprzecza się istocie tożsamości, jest ona koniecznym założeniem wszelkiego poznawania i wiedzy. Wszakże obowiązywanie zasady tożsamości ma ważność przed wszelkim wątpieniem.

Zwróćmy jeszcze uwagę na zasadę sprzeczności. Jest ona zasadą, w której odzwierciedlona zostaje metoda poznawania. Zasada sprzeczności ma bowiem pokazywać, że rezultaty poznania nigdy nie mogą być ostateczne i definitywne. Jednakże sądy dotyczące poznania mają mieć znaczenie przedmiotowe, a w rezultacie muszę opierać się na zasadzie tożsamości. Stąd zasada sprzeczności, jeśli ma wyrażać możliwość poznania, musi stosować się do zasady tożsamości. Innymi słowy, sądy stwierdzające poznanie odznaczają się wątpliwością, ale w zasadzie tożsamości mają uzyskać jednoznaczność. Owa jednoznaczność ma potwierdzać warunki poznania. Tym samym tożsamość sądu, o której tutaj mowa, ogranicza się do uwarunkowania wynikającego z możliwości poznawania. W rezultacie zasada tożsamości ma znaczenie w różnych momentach czasowo określonego poznania. Nigdy więc nie możemy mieć pewności, że dotychczasowa sytuacja poznawania znajdzie potwierdzenie w przyszłości. Wówczas zasada sprzeczności nie stanowi zaprzeczenia poznania, ale jest jego umożliwieniem. Chodzi mianowicie o to, że mamy świadomość poznawania i że jego rezultaty nie są ostateczne. Wiemy, że warunki poznawania mogą się od siebie różnić (pod względem czasu i zmieniających się okoliczności), mogą wskazywać odmienne rezultaty, wskutek czego mogą sobie przeczyć. Przy czym warunki poznawania i możliwości z nich wynikające wyrażają się w sądach, a przez to uzyskują jednoznaczność i potwierdzają obowiązywanie zasady tożsamości. Innymi słowy, wątpliwości i negacje są stwierdzane tak samo jasno, jak sądy tożsamościowe. Nie podlegają żadnemu zachwianiu, a w rezultacie mają

[9] R. Hönigswald *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft...* wyd. cyt. s. 51–52.
[10] Tamże, s. 52.

ważność w obrębie obowiązywania. Stąd to, „co zostało powiedziane o negatywnym stosunku pomiędzy zasadą tożsamości a wątpliwością, jest również ważne w przypadku stosunku pomiędzy wątpliwością i zasadą sprzeczności”[11].

2. Podmiotowość teorii ważności

W perspektywie podjętej dyskusji widzimy, że zasada tożsamości jest poza wątpliwościami. Wątpliwości, jakie wynikają z procesu poznawania, określone zostają w zasadzie sprzeczności. Tu trzeba podkreślić, że zasada sprzeczności podporządkowuje się zasadzie tożsamości. A zatem zasada tożsamości ma znaczenie aksjomatyczne, logicznie poprzedza i uzasadnia akt poznawania. W rezultacie zasada tożsamości konstytuuje przedmiotowość poznania. Warto nadmienić, że owa zasada nie może być odzwierciedleniem przedmiotu. Ma natomiast znaczenie podmiotowe. Odnosi się do struktury poznawczej podmiotu, która wyraża się w logicznej organizacji poznania. Taka organizacja ma wskazywać na przedmiotowość analizy naukowej, której podstawą są założenia wynikające z zasady tożsamości. W konsekwencji perspektywa, którą dysponujemy jako podmioty poznania, jest perspektywą logiczną. Owa perspektywa z jednej strony ukazuje doskonałość istoty podmiotu, a mianowicie możliwość poznania, z drugiej jednak obarczona jest brakiem. Hönigswald pisze: „Tożsamość i sprzeczność jest wyłącznym produktem «naszej organizacji», dlatego zasięg obowiązywania określony jest również przez odrębność właśnie takiej [ludzkiej – M. F.] organizacji”[12]. Stąd poznanie nie może być obiektywne, lecz tylko relatywne i określone w granicach możliwości podmiotu. Obowiązywanie zasady tożsamości, a w rezultacie poznania, które podlega wątpliwościom i wynikającym z nich sprzecznościom, nie może być zatem absolutne. Tu trzeba zauważyć, że owa relatywność poznania zostaje mimo wszystko wyjaśniona pod warunkiem absolutnie wymaganego obowiązywania. Innymi słowy, korelacja faktów i sądzenia ma na celu uświadomienie obowiązywania, które jest funkcją wszelkiego naukowego poznania[13]. Tym samym okazuje się, że pomimo relatywności poznania posiadamy roszczenie do bezwzględnego i obiektywnego obowiązywania. Ma być ono przestrzenią, w której mogą pojawić się jakiekolwiek wątpliwości. To zaś powoduje, że relatywnie ustanowione obowiązywanie zasad dominuje nad wątpliwością poznawania, a w efekcie jest wobec niego czymś bezwzględnym i absolutnym[14]. Z tego wynika, że wątpliwość i polegające na niej poznanie mają

[11] Tamże, s. 53.

[12] Tamże, s. 57.

[13] Por. tenże *Grundfragen der Erkenntnistheorie* Hamburg 1997 s. 32.

[14] Podobną do obowiązywania rolę odgrywa trzeci świat w teorii Poppera. Sfera obowiązywania może być pojmowana na zasadzie takiego trzeciego świata, który jest światem obiektywnych standardów i treści naszych subiektywnych procesów myślowych. Tym samym obowiązywanie logiki poznania, którą wnosi zasada tożsamości wraz z całym uwarunkowaniem

znaczenie tylko w obszarze obowiązywania. Można zatem równie dobrze powiedzieć, że wprawdzie zdajemy sobie sprawę z ograniczoności naszego poznania – jest ono obarczone wątpliwościami – ale jednocześnie mamy świadomość konieczności nieograniczonego i bezwzględnego bytu. Przy tym rzeczy samej w sobie nie traktuje się tutaj jako wysublimowanego ideału poznania prezentującego się w formie przedstawień, ale jako przeciwieństwo rzeczywistości wymaganego w poznaniu obowiązywania. Tym samym założenia dotyczące tożsamości i sprzeczności są kwestiami, które mają ważność dla podmiotu. Tego, czy mają odzwierciedlenie w bycie, nie możemy być pewni, choć wymagane obowiązywanie może sprawiać wrażenie, że tak właśnie jest[15].

3. Przedmiotowość (*Gegenstädlichkeit*) i przedmiotowe określenie (*gegenständliche Bestimmtheit*) nauki

Obowiązywanie wiedzy i poznania uzyskuje swój wzorzec w zasadzie tożsamości. Bez niej obowiązywanie byłoby tylko iluzją. Natomiast owa zasada sama się uzasadnia na podstawie oczywistości, a w konsekwencji wyłącza możliwość wątpienia. Sama jest prawem wszelkiego uzasadnienia i przez nią wątpliwości również mogą się ujawniać jako uzasadnione. Przy tym wypada podkreślić, że sąd nigdy nie jest potwierdzeniem zasady tożsamości jedynie na podstawie formy wypowiedzi, ale koniecznie odnosi się do zawartej w nim treści. Zaznaczmy więc, że formuła sądu musi zostać określona w treści[16]. Tym samym zasada tożsamości ma być zasadą nauki. Owa zasada domaga się bezwzględnego obowiązywania i ma być warunkiem wszelkich możliwości zaistnienia nauki. Wtedy zasada tożsamości jest warunkiem nauki w ogóle, a zarazem każdej z osobna.

W tym kontekście Hönigswald rozróżnia przedmiotowość (*Gegenstädlichkeit*) oraz przedmiotowe określenie (*gegenständliche Bestimmtheit*). „Przedmiotowość jest funkcją wymaganego obowiązywania w ogóle”[17]. Warto zauważyć, że przedmiotowość zostaje tutaj określona zgodnie z powinnością obowiązywania. Dlatego nie posiadamy jej faktycznego odzwierciedlenia. Przedmiotowość taka, choć jest niepoznawalna, na zasadzie powinności jest warunkiem wszelkiej nauki i poznania. Jeśli zaś chodzi o przedmiotowe określenie, jest ono funkcją przedmiotów w odniesieniu do spełniających ją warunków, czyli ma się ono odnosić do tego, co faktyczne. Takie przedmiotowe określenie jest wtedy predykatem, który ma znaczenie przedmiotowe wobec spełniających go warunków, czyli w poznaniu. Określone

świata cielesnego i ludzkiej psychiki, może być odzwierciedleniem całości ludzkiego świata Por. K. R. Popper *Wszechświat otwarty. Argumenty na rzecz indeterminizmu* A. Chmielewski (tł.) Kraków 1996 s. 147–149.

[15] Por. R. Hönigswald *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft...* wyd. cyt. s. 60.

[16] Tamże, s. 71.

[17] Tamże, s. 73.

warunki są odzwierciedleniem doświadczenia naukowego. Innymi słowy, wraz z różnorodnością nauk mamy do czynienia z rozmaitymi określeniami przedmiotów. Jako takie są one określeniami nauk szczegółowych i podporządkowują się wymaganemu obowiązywaniu – w takim ukierunkowaniu mają znaczenie przedmiotowe[18]. Wtedy przedmiotowo określone nauki, według spełniających je uwarunkowań w doświadczeniu, reprezentują funkcję wymaganej powinności przedmiotowej zgodnie z wcieleniem w zakres obowiązywania danej dziedziny[19]. Tym samym nauka ustala swoje przedmiotowe znaczenie wyłącznie wobec funkcji uwzględniającej przedmiotowość w ogóle (powinności przedmiotowej). Sens wymaganego obowiązywania charakteryzuje się także określeniami przedmiotowymi, to znaczy ma odzwierciedlenie w doświadczeniu naukowym. W rezultacie funkcja przedmiotowa nigdy nie jest pustą formułą, w której nie byłoby żadnych treściowych określeń. Ustala się zawsze w korelacji do warunków doświadczenia, w których jest stwierdzana[20]. Owa funkcja nie może zatem abstrahować od doświadczenia, albowiem to doświadczenie ją determinuje. Stąd też o realnym znaczeniu przedmiotów doświadczenia mówimy tylko wtedy, gdy są one dane w psychologicznym wglądzie w faktyczność. Tu warto nadmienić, że wówczas mówi się o znaczeniu warunków, które mają być wystarczające do tego, aby poznanie było możliwe. W takim wypadku poznanie ustanawia się w czystej przedmiotowości, przedmiotowości w ogóle, która nie bierze pod uwagę rozróżnienia sensu zdania oraz wglądu w przedmiot, który zostaje wydobyty z doświadczenia. Określenie czystej przedmiotowości jest tutaj niewątpliwe i pełni formę powinności[21], a w rezultacie odbywa się niezależnie od różnic struktury znaczenia oraz zawartej w nim treści. Wgląd w faktyczność jest więc przede wszystkim wglądem w strukturę obowiązywania, która stanowi przedmiotowość wszelkiego poznania[22]. Dlatego tylko we wglądzie w przedmiotowe uwarunkowanie danej dziedziny uzyskujemy przegląd całości poznania, a tym samym kryterium, dzięki któremu sąd jest prawomocny[23].

[18] Tamże.

[19] Zgodnie z Popperowską teorią falsyfikacji, każde twierdzenie należy sprawdzić w doświadczeniu. W rezultacie żadne twierdzenie nie może zostać przyjęte w teorii naukowej na innej zasadzie niż przez jego potwierdzenie w doświadczeniu. Por. K. R. Popper *Logika odkrycia naukowego...* wyd. cyt. s. 45.

[20] Por. R. Hönigswald *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft...* wyd. cyt. s. 71–73.

[21] Hönigswald stosuje metodę fenomenologiczną, ale w przeciwieństwie do Husserla nie znajduje zastosowania dla redukcji transcendentalnej. Dlatego też nie wiemy, na jakiej zasadzie miałby się odbyć czysty wgląd w przedmiotowość. Dysponujemy jedynie świadomością empiryczną, stąd wydaje się, że taki wgląd miałby być uzasadniony wglądem w struktury wszystkich nauk szczegółowych. Dopiero na skutek takiego oglądu moglibyśmy umieścić przedmiotowo określoną naukę w systemie wymaganego obowiązywania.

[22] Por. R. Hönigswald *Grundfragen der Erkenntnistheorie...* wyd. cyt. s. 38–39.

[23] Por. tamże, s. 32. Wgląd taki można przyrównać do czterech dróg sprawdzenia teorii, które proponuje Popper w swojej *Logice odkrycia naukowego*. Dzięki niemu możemy się przekonać, czy doświadczenie, w którym uczestniczymy, istotnie jest doświadczeniem naukowym, to znaczy czy wpisuje się w system dotychczasowych osiągnięć naukowych. Por. K. R. Popper *Logika odkrycia naukowego…* wyd. cyt. s. 33.

Rozróżnienie między sensem poznania i warunkami go stwierdzającymi jest nieistotne i możliwe tylko w ramach teorii znaczenia. To, co ma ważność doświadczenia naturalnego, jest jednocześnie ważne w strukturze, którą charakteryzuje zadanie realizowane w trakcie poznawania. Chodzi tutaj mianowicie o wartość przedmiotu, której nie poznajemy[24]. Dlatego to właśnie znaczenie przedmiotu jest siłą warunkującą doświadczenie. To w nim doświadczenie uzyskuje przedmiotową wartość. Tu należy odnotować, że wartości przedmiotowej nie poznajemy, ale mimo to jest nam ona dana wyłącznie na podstawie konkretnego doświadczenia. A więc działanie wartości musi być skorelowane z doświadczeniem. Wówczas do tego, co jest oglądane w konkrecie doświadczenia, w indywidualnej psychice dołącza się najbardziej ogólna norma przedmiotowości, która określa znaczenie w sposób adekwatny. W rezultacie znaczenie w konkretnym przypadku reprezentacji przedmiotowego obowiązywania wartości – w nauce – kształtowane jest za pomocą myślenia (*Träger des Gedanken*). I to właśnie myślenie jest ostatecznym warunkiem funkcji przedmiotowości. Pozostaje zarówno wyrazem zasady tożsamości, która konstytuuje przedmiotowość poznania, jak i jego wartością. W takim wypadku zasada tożsamości ustala przynależność możliwości poznawania i przedmiotowość tego, co doświadczane w formie identyczności. Rozmaitość uwarunkowania oraz możliwości wątpienia wpisują się wówczas w określony rodzaj ujmowania i wskazują na przedmiotowość doświadczenia[25].

4. Ważność jako zadanie

Ustalając teorię ważności, Hönigswald ma świadomość jej ograniczeń. Obowiązywanie jest stanem idealnym, który odnosimy do metody doświadczenia, ale ona nigdy nie może go potwierdzić. To sprawia, że obowiązywanie nauki jest zadaniem i jako zadanie obowiązuje, ma ważność, ale nie istnieje[26]. Dlatego możemy jedynie określić punkt wyjścia metody poznawania w sferze psychologiczno-fizjologicznej, ale nie możemy ugruntować samej nauki. Poznanie dokonuje się więc w bezpośrednim zaangażowaniu w sferę faktyczności. To powoduje, że jest ono obarczone wątpliwością momentów, które zostają z niej wydobyte. Jednakże w związku celowości ujętym jako teleologiczna systemowość owe momenty poznania wyrażone sądami wątpliwości milcząco ustanawiają się wobec czegoś zupełnie innego,

[24] Wartości przedmiotu, podobnie jak ma to miejsce w moralności, religii, prawie albo sztuce, nigdy nie poznajemy: „We wszystkich tych [wymienionych – M. F.] przypadkach mogą to być jedynie znaczenia specyficznej realizacji, w której rozwija się funkcja przedmiotowości" (R. Hönigswald *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft...* wyd. cyt. s. 78). Wartość przedmiotowa ma ilustrować wiarę w ideę, która będzie odzwierciedleniem myślenia systemowego. W rezultacie będzie się przejawiała jako teleologia każdorazowego aktu poznania.

[25] Por. tamże, s. 80–81. Teoria znaczenia zakłada przedmiotową funkcję myślenia, podczas gdy teoria poznania odnosi się do uwarunkowań owej przedmiotowości.

[26] Por. tamże, s. 95–96.

a mianowicie wartości przedmiotowej. Zwróćmy jeszcze uwagę, że nie można tutaj mówić o rzeczowym ugruntowaniu wiedzy, ponieważ jest ona zawsze uzależniona od psychologicznego rozróżniania między tym, co przypadkowe, i tym, co istotne. Stąd też „nie jest możliwy żaden punkt początkowy badania naukowego, który sam nie byłby już określony przez pojęcie i rzeczowe założenie swojego celu (*ihrer Absicht*)"[27]. Przy czym należy pamiętać, że nauka nie ustala swojego celu bezkrytycznie. Zakładając cel i przedmiot swojego badania, powinna ona równocześnie brać pod uwagę możliwość wątpienia w swoje rezultaty. To zaś ma wpływ na modyfikacje danej dziedziny oraz sposób jej odnawiania. Wówczas zasada rozwoju nauki jest zależna od uwarunkowania, którym charakteryzuje się jej pojęcie.

W tym kontekście okazuje się, że samo przedsięwzięcie nauki wynika z jej pojęcia. W nim bowiem ujawnia się nauka i zarazem jej rozwój. Jej cechą charakterystyczną jest wątpliwość. Przedsięwzięcie nauki i odbywający się w nim proces poznawania ustanowione zostają jednak w pojęciu, dlatego to ono ma mieć decydujące i przez to pozbawione wątpliwości znaczenie. To pojęcie nauki określa sposób, w jaki dysponuje ona poznaniem oraz w jaki może mu zostać przyznana wartość przedmiotowa. Wszelako pojecie nauki przyjmuje status niepodlegający wątpieniu i niezależny od jakiegokolwiek uwarunkowania, a w rezultacie opanowuje wszelkie przedsięwzięcia naukowe. Różnorodność nauk wskazuje na przedmiotowość doświadczenia każdej z nich, ale jednocześnie ugruntowuje jedną zasadę, jedno pojęcie i znaczenie wątpienia w filozofii i nauce[28].

Z pewnością możemy zatem stwierdzić, że nauka obowiązuje, ale nie jest to obowiązywanie bezkrytyczne. Jeśli niemożliwość poznania rzeczy jest sceptycyzmem, to jest on wynikiem krytyki. Hönigswald, podkreślając w filozofii zasadniczą rolę teorii poznania, zauważa, że twierdzenia kategoryczne, którymi posługuje się nauka, posiadają ograniczony zasięg. Otóż mamy świadomość, że idealizacja nauki i poznania ma znaczenie tylko hipotetyczne, czyli twierdzenia, którymi się posługujemy, mają odzwierciedlenie w granicach doświadczenia[29]. Tym samym sceptycyzm, o którym mówi Hönigswald, nie odcina się od możliwości jakiegokolwiek poznania. W poznaniu nie osiągamy rzeczy samej w sobie, ale to wcale jeszcze nie znaczy, że w ogóle jesteśmy pozbawieni możliwości poznania. Wówczas bowiem polega ono na jednoznaczności, na tożsamości określeń, które dotyczą elementów doświadczenia. One na zasadzie domagania się obowiązywania nie odnoszą się do poznania absolutu, lecz do absolutnego poznania. W tym sensie obowiązywanie nie przekracza możliwości poznania, lecz zasadniczo i absolutnie ma się stosować do tego, co jest w poznaniu zawarte.

[27] Tamże, s. 98.

[28] Por. tamże, s. 100–104.

[29] Por. tamże, s. 109. Stąd Hönigswald uważa, że dotychczasowy sceptycyzm był związany z dogmatyzmem, który polegał na rzeczowości wiedzy. W takim wypadku rzeczowość stawała się celem sceptycyzmu, który wykazując przecenianie rzeczowości wiedzy, jednocześnie afirmował niemożliwość jej osiągnięcia.

Podkreślmy, że pojęcie rzeczy jest niezależne od uzasadnionego obowiązywania i dlatego uwarunkowanie poznania nie może jej reprezentować. Pojęcie takie jest jedynie wyrazem wymagania rzeczy. Stąd w poznaniu uwzględniamy rzeczowość rzeczywistości, ale wyłącznie jako to, co nie znajduje uzasadnienia w doświadczeniu. Rzecz sama w sobie jest wtedy uznawana za nieustanną konstatację niemożliwości sądu naukowego. Sytuację taką można również zilustrować następującymi słowami: przedstawienie określamy jako minimum w odniesieniu do obiektywności, która jest oznaczeniem wymaganego maksimum[30]. Wówczas maksimum ma być potwierdzeniem samej rzeczy. Wtedy jednak określenie przedmiotowości nie ma nic wspólnego z działalnością konkretnego podmiotu, jest natomiast napięciem pomiędzy domaganiem się tego obowiązywania, a jego spełnieniem. Owa sytuacja odzwierciedla się w konkretnym podmiocie, który projektuje realizację bytu w poznaniu. Projekt realizacji bytu powoduje, że poznanie, które jest odzwierciedlone w konkretnym nastroju, posiada sens. Jednakże, oddając istotę tej sytuacji, trzeba zwrócić uwagę na to, że przeżycie jest tutaj nosicielem urzeczywistniania obowiązywania obiektywności. Tym samym podmiot ma świadomość procesualności poznania oraz różnicy, jaka zachodzi między empirycznością danej sytuacji poznawania a obowiązywaniem. Wówczas to bowiem odnosimy się do obowiązywania, ale nie możemy go doświadczyć. W tym sensie przeżycie odzwierciedla jedynie możliwość obiektywności. Jeśli w takim wypadku mówimy o ujęciu przedmiotu, to jest to związane z pewnością warunków, które podmiot spełnia w poznaniu. Wprawdzie poznanie pojmujemy w ramach przedmiotu, niemniej jednak mamy do czynienia jedynie z jego podmiotowym wyrazem. To znaczy posiadamy niezależne od przedmiotu, ale poświęcone mu ustanowienie[31]. W *Grundfragen der Erkenntnis* Hönigswald wyciąga z tego negatywny wniosek i twierdzi, że rezultatem teorii obowiązywania ma być wymiar formalny. Oznacza to, że nauka nie tyle odzwierciedla wczucie w zawartość i treść, ile raczej jest żądaniem przedmiotowości. Szukamy przedmiotowości poza przedmiotowością, żeby zagwarantować sobie to, co nieosiągalne, a mianowicie byt[32].

Widzimy więc, że o rzeczywistości możemy mówić tylko w związku z faktami. Przy czym stanem faktycznym są kategorie i momenty logiczności. Owe momenty charakteryzują i określają rzeczywistość, a przez to wyrażają się w związku z całością. W niej obowiązują. W ten sposób przedmiotowość jest pojmowana i posiada rzeczywistość, według której zostaje określona. Zaznaczmy, że takie określenie zachodzi pod warunkiem jedności teorii, czyli w odniesieniu do zasady tożsamości. Trudność takiej sytuacji polega na tym, że podmiot zostaje scharaktery-

[30] Por. tamże, s. 113–114. Tym samym sceptycyzm nie może przeczyć poznaniu, a na podstawie krytyki może być tylko jego znaczącym ograniczeniem.

[31] Por. tamże, s. 63–64. Prawda jest obowiązywaniem, ale nie tylko obowiązuje na gruncie poznawania, jest też obowiązywaniem w ogóle. Por. P. Goedeke *Wahrheit und Wert. Eine logisch-erkenntnisteoretische Untrersuchung über dei Beziehung zwischen Wahrheit und Wert in Wertphilosophie des Badischen Neukantianismus* Hildburgausen 1927 s. 142.

[32] Por. R. Hönigswald *Grundfragen der Erkenntnis...* wyd. cyt. s. 40.

zowany w sposób pozytywny, a tym samym nadaje mu się rangę konkretności, co w efekcie oznacza odstąpienie od formuły podmiotu transcendentalnego. Wówczas też podmiotowości nie uzasadniamy inaczej, jak tylko na podstawie faktyczności i konkretności doświadczenia[33].

6. Empiryczność świata podmiotu

W kontekście powyższej dyskusji możemy stwierdzić, że natura jest czymś niezależnym od myślenia. Jednakże w teorii, która charakteryzuje nauki przyrodnicze, dąży się do pozyskania informacji o podmiocie wprost z jej oglądu. Stąd podmiot określony zostaje empirycznie. Zauważmy, że jego określenia znajdują zastosowanie w badaniu przyrody. W odniesieniu do natury, a mianowicie ze względu na organiczną budowę ciała, osiągamy stanowisko konkretnego podmiotu. Zwróćmy uwagę, że perspektywa taka jest nie tylko odzwierciedleniem specyficzności myślenia, ale stanowi o możliwości doświadczenia, za pomocą której sami się określamy. W ten sposób również wola osiąga miejsce, które nie jest wyrazem sprawiedliwości czy też etyki, ale jako ukonkretniona jest wyrazem sytuacji. Innymi słowy, wola nie jest niczym niezależnym od konkretności danej sytuacji, ale sama ze swej natury jest w nią uwikłana. W efekcie wiedza i samowiedza, samookreślający się podmiot, są czymś jedynie potencjalnym, określenie uzyskują tylko w granicach doświadczenia[34]. W myśleniu ma dojść do połączenia tego, co z natury rozdzielone i czasowo ukonstytuowane. Z jednej strony myślenie i wola mają być czymś uwarunkowanym przez naturę – w tym sensie zakładają istnienie natury. Z drugiej natomiast okazuje się, że są one jednocześnie związane z czymś całkowicie różnym od tego, co naturalne. Dzieje się tak, gdyż podmiot jest w swojej konkretności monadą, która jest takiego samego pochodzenia jak natura. Stąd należy odróżnić naturę od tego, co naturalne[35]. Natura obowiązuje jako rzeczywistość, którą podmiot poj-

[33] Równocześnie uwyraźnia się tutaj problem wolności. Jeśli punktem wyjścia rozważań jest faktyczność rozumiana jako związek natury, można zapytać, jak należy pojmować wolność czy też myślenie. Podmiotowości bowiem nie można ograniczać do tego, co się wyraża w naturze. Podmiotowość jest wprawdzie związana z naturą na zasadzie jej organicznego uwarunkowania, ale jednocześnie trzeba zauważyć, że Hönigswald mówi o podmiocie jako organizmie myślącym. Dopiero zatem funkcja myślenia określa podmiot i przyporządkowuje mu miejsce w rzeczywistości. Wtedy podmiot jest zarówno związany z przedmiotowością, jak i w myśleniu wskazuje na siebie. Por. G. Wolandt *Philosophie als Theorie der Bestimmtheit...* wyd. cyt. s. 52.

[34] Warto zauważyć, że również Hermann Lotze, który pierwszy dostrzegał konieczność wprowadzenia dystynkcji powinności (*Sollen*) i bytu (*Sein*), a w konsekwencji nieodzowności obowiązywania (*Geltung*) poznania, stwierdzał niemożliwość dotarcia do istoty duszy. Przyznając, że dusza jest czymś zupełnie innym od materii, uważał wszakże, iż świadectwem jej działania są zjawiska materialne. Tym samym wiedza o niej jest tylko pośrednia, oparta na wnioskach. Zob. K. C. Köhnke *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus* Frankfurt am Main 1986 s. 188.

[35] Określenie „naturalne" odnosi się tutaj do poglądu, zgodnie z którym rzeczywistość i duchowość są ujmowane jako uwarunkowane przyczynami biologicznymi. Zgodnie z myślą Hönig-

muje w ramach sytemu teleologii, to znaczy natura znajduje uzasadnienie w systemie nauki. Jako taka jest ona ekwiwalentem przedmiotu, a co za tym idzie również podmiot koresponduje z nią na zasadzie ujętej przez siebie całości. Odzwierciedlając powyższą sytuację, możemy powiedzieć, że podmiot jest w świecie albo tam, gdzie posiada wiedzę o przedmiotach. Zakłada świat w całości, a dzięki temu jest zasadą wiedzy o nim[36].

Na pytanie o przedmiot poznania możemy zatem odpowiedzieć, że jest on zgodny z pojęciem natury. To znaczy, że przedmiot jest ujmowany teleologicznie w całości będącej określeniem świata, którego możemy doświadczyć. Wprawdzie wiedzę o świecie czerpiemy z doświadczenia, ale musi się ona dać usprawiedliwić przed wszelkim doświadczeniem. A zatem dochodzimy do stanowiska, w którym wiedza musi obowiązywać podmiot na zasadzie prawa. Wówczas każdy indywidualny podmiot potwierdza takie prawo w tym, co myśli, co czyni i czego chce. Problem pojawia się wtedy, gdy zdamy sobie sprawę z tego, że podmioty, o których mówi Hönigswald, są odosobnione. Ich pojedynczość odzwierciedlona zostaje w jednostkowości organizmu, który wyraża się w przypadającym na określony czas kształcie organicznego życia. Ponadto trzeba jeszcze pamiętać, że są one odosobnione ze względu na przeżywanie oraz uduchowienie. Tym samym podmiot nie ma wpływu na zmianę oddziaływania, a więc nie może w naturze niczego zmieniać. Dlatego też wszelkie ukształtowanie wiedzy i poznania określa się na podstawie determinantów władzy i przymusu konkretnej sytuacji. W rezultacie wiedza może być ustanowiona tylko na podstawie doświadczenia indywidualnej świadomości. Nie mogą nas tutaj interesować rozstrzygnięcia ontologiczne wynikające z funkcji afirmującej podmiot transcendentalny. Podmiot określony bowiem zostaje w doświadczeniu empirycznym. Również zobowiązanie pojedynczego podmiotu oraz jego intersubiektywność są wynikiem działania woli w formie umów, które wynikają z jego empirycznych właściwości. Godny uwagi jest tutaj fakt, że mimo wielości, która jest charakterystyczna dla podmiotów, natura w obowiązywaniu jest jedna. W tym kontekście uwidacznia się konieczność zmiany stanowiska, które powinno być odzwierciedleniem ogółu. Okazuje się więc, że tylko w racjach, prawie i związku powszechności może zostać spełniona istota podmiotu oraz właściwy sens rzeczywistości. Prawo, w którym wyraża się podmiotowość oraz rzeczywistość, jest więc czymś nienaruszalnym. Znajduje swoje określenie w powszechnym poczuciu kultury ludzkiej, czyli wszędzie tam, gdzie można mówić o porozumieniu i zrozumieniu innych. Podmiot w takim wypadku zostaje określony dzięki powszechności prawa, które jednocześnie staje się określeniem rzeczywistości[37].

swalda, powinniśmy jednak odróżnić to, co naturalne od natury, która jest wyrazem pojmowanej przez podmiot rzeczywistości. W ten sposób natura ma być określeniem wynikającym z istoty świadomości, a więc jest wyrazem teleologii w zakresie obowiązującego poznania.

[36] G. Wolant *Philosophie als Theorie der Bestimmtheit...* wyd. cyt. s. 53.

[37] Por. tamże, s. 54.

Z tego wynika, że Hönigswald, podobnie jak Hegel, ustala idee oraz realizacje podmiotowości w konkretnej dziejowości. Jednakże nie może się on zgodzić z Heglem, gdy ten odróżnia idee od sfery naturalnej, którą postrzega jako nieistotną. Twierdzi mianowicie, że natura i czas są samodzielnymi i niezależnymi wielkościami, ze względu na które indywidualny podmiot zadaje sobie ideę, która może się potwierdzić w naturze. Wtedy idea i duch, który jest jej udziałem, są wtórne wobec badania empirycznego i czasowości. Z tego zaś Hönigswald wyciąga wniosek, że filozofia nigdy nie osiąga stanowiska doświadczenia oraz poznania natury. Natura jest pojęciem, według którego rozumiemy całość rzeczywistości. To dlatego nie poznajemy jej, lecz tylko ją zakładamy. W filozoficznym uzasadnianiu rzeczywistości nie chodzi o czasowość procesu poznania i wynikającą z niego wątpliwość dotyczącą jego rezultatów, ale o obowiązywanie (*Geltung*), które zostaje wyrażone sensem logicznego wyrazu. Obowiązywanie pozostaje zawsze celem i kryterium, co jednocześnie sprawia, że nie może być ono przedmiotem rozważań naukowych. Funkcjonalna jedność obowiązywania jest aksjomatyczna i ma znaczenie prawa, do którego stosują się wszelkie dziedziny badania naukowego. Stąd jedność obowiązywania jest formalna i odniesiona do kategorii systemu, przez którą rozmaitości przedmiotów doświadczenia udzielona zostaje wartość przedmiotowa. Można powiedzieć, że obowiązywanie nie określa teoretycznych możliwości poznania, gdyż samo jest niepoznawalne, ale mimo to poznaniu nadaje sens[38]. „Ono [obowiązywanie – M. F.] pozostaje zawsze dokładną miarą i kryterium tego, co się w owym «procesie» rozwija”[39]. Szczególnie ważny jest tutaj fakt, iż takim kryterium nie może być rzecz sama w sobie. Kryterium poznania jest założeniem, które wynika z kondycji poznawczej podmiotu, a więc nie może być wobec niego czymś transcendentnym. W *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft* czytamy:

> Z pojęciem nauki nierozłącznie związane jest pojęcie założenia. Nauka, można powiedzieć, sięga dokładnie tak daleko, jak założenie, a z drugiej strony gdzie jest założenie, tam jest w zasadzie przyjęta nauka. Wątpliwość, która polega na założeniu, będzie teraz pozwalała określać prawo jako wątpliwość, którą nauka posiada w swoim założeniu[40].

[38] Obowiązywanie poznania jest problemem, albowiem w doświadczeniu zdani jesteśmy na to, co dane. Tego, co dane i uwarunkowane, nie można w żaden sposób sprowadzić do tego, co nieuwarunkowane. Poznanie w swoim uwarunkowaniu nie może mu sprostać. Dlatego wynikająca stąd antynomia znajduje spełnienie w dialektyce, która to, co empiryczne i wątpliwe, a także to, co nieuwarunkowane i idealne, ustanawia w strukturze wniosku rozumowego. W ten sposób ustanawia jedność, normę, którą mimo niepoznawalności musimy założyć, aby samo poznanie było możliwe. Wraz z nią uznajemy, że wszelkie zainteresowanie rozumu musi w ostateczności okazać się praktyczne. Por. W. Hanuszkiewicz *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej* Warszawa 2011 s. 182–183. W tym też sensie nauka jest tworem działalności człowieka, który może określić tylko zrozumiały dla niego przedmiot poznania. Również działalność naukowa oraz jej obowiązywanie jest tworem niedokończonym, który wobec danych doświadczenia ma się dopiero ukonstytuować.

[39] R. Hönigswald *Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft...* wyd. cyt. s. 120.

[40] Tamże, s. 12–13, 93.

Widzimy więc, że pojęcie nauki polega tutaj przede wszystkim na założeniach, do których istoty należy wątpliwość wynikająca z natury poznawania. Założenie ma się więc uzasadniać w poznaniu, które ze swojej strony obarczone jest wątpliwością. W rezultacie zarówno założenie, jak i uprawomocniające je poznanie nie mogą być niczym definitywnym. Założenia nauki są uwarunkowane i w zależności od warunków mogą afirmować rozmaite możliwości. „Uwarunkowanie przedmiotowe musi być wypełnieniem doświadczenia naukowego"[41]. Określenie nauki ogranicza się zatem do sfery obowiązywania w odniesieniu do faktów, które ją potwierdzają. Wówczas jej zasadą jest wątpliwość wynikająca z uwarunkowania jej możliwości. Tym samym nauka nie posiada kompetencji, aby rozważać rzecz samą w sobie. Rzeczy samej w sobie nie traktuje się tutaj również jako wysublimowanego ideału poznania, prezentującego się w formie przedstawień, ale jako przeciwieństwo rzeczywistości wymaganego w poznaniu obowiązywania[42].

Zakończenie

Zasadą filozofii jest niemożliwość realizacji i dowodzenia rzeczy samej w sobie oraz brak ostatecznego pojęcia, które potwierdziłoby jej przedmiot. W tym sensie w rozważaniach i badaniu ludzkiego poznania otrzymujemy nie tylko przedmiot w swojej niezależności, ale również naturę i źródło prawa, które jest jego podstawą. Prawo, w którym konstytuuje się rzeczywistość, jest w posiadaniu konkretnego podmiotu, ten bowiem na zasadzie wglądu w świadomość uzyskuje przegląd funkcjonalnej całości, w której odzwierciedla się obowiązywanie prawa. Na podstawie takiego oglądu zostaje ustanowiona rzeczywistość. Warto zwrócić uwagę, że w takim wypadku poznanie realizuje się zarówno w odniesieniu do obiektu, jak i podmiotu doświadczenia. Innymi słowy, podmiot psychologiczny, dokonując wglądu w istotę wiedzy, nadaje jej wyraz przedmiotowy[43].

Hönigswald podkreśla nadrzędną rolę teorii poznania w konstytucji rzeczywistości i uznaje ją za pierwszą dyscyplinę filozofii. Jego zdaniem każdy sąd filozoficzny potrzebuje usprawiedliwienia swojego obowiązywania. Takie dopełnienie i realizacja poznania ma nastąpić w idealizmie krytycznym. Wtedy każda faza poznania ma usprawiedliwiać siebie na bieżąco. Nie tyle więc ma określać byt, ile ma być określeniem kondycji poznawczej w samousprawiedliwieniu. To znaczy, że teoria jest określana w danej sytuacji i tylko przez nią może być ukształtowany moment jej określoności. W tym kontekście zrozumiałe jest również pojęcie rzeczy samej w sobie. Jednakże kondycja poznawcza podmiotu nie potrafi ogarnąć dystansu, który wyraża się w odległości między nią a tym, co jest przez nią uzasadnione. Dlatego też następstwem może być tylko zasadniczy brak ujęcia niezależności rzeczy w korelacyjnej funkcji poznania[44].

[41] Tamże, s. 83.
[42] Por. tamże, s. 114–115.
[43] Por. G. Wolandt *Philosophie als Theorie der Bestimmtheit...* wyd. cyt. s. 54.
[44] Tamże, s. 60.

Przedmiotowość ma być zatem przede wszystkim odniesiona do zawartości świadomości. W niej określoność i faktyczność mają sens i mogą odzwierciedlać przedmiot poznania. To dlatego przedmiotowość oraz określające ją dziedziny mają swoje źródło w świadomości. Świadomość jest więc zasadą konstytucyjną wyznaczanych w poznaniu określeń przedmiotowych. Tym samym zdajemy sobie sprawę, że świadomość jest uwarunkowana okolicznościami empirycznymi, ale jednocześnie wiemy, że jest źródłem wszelkiej przedmiotowości, która może stać się naszym udziałem w poznaniu. Stąd o odniesieniu do przedmiotu decyduje świadomość, która jest zasadniczym momentem idealistycznego krytycyzmu. To dlatego poznanie posiada przedmiot tylko w świadomości, czyli wyłącznie w nastawieniu krytycznym, gdy refleksja ustali kondycję poznawczą podmiotu. W ten sposób dochodzi do konstatacji, że rzeczywistość rzeczy jest poza naszym zasięgiem. Krytycyzm mimo wszystko należy powiązać z teorią systemu, a więc przy świadomości ograniczeń poznania musimy mieć wzgląd na obowiązywanie i przedmiotowość takiej wiedzy[45].

W tej perspektywie Hönigswalda nie można postrzegać jako subiektywisty, który opowiada się za psychologizmem w nauce. Wręcz przeciwnie, jego twierdzenia potwierdzają antypsychologizm. Nie chodzi bowiem tutaj o podmiot empiryczny, który będzie objaśniał świat z perspektywy swojego otoczenia, lecz o fundamentalność. Ma ona następować jako samookreślająca się konieczność. Wszakże fundamentalność ta powinna wynikać z określenia doświadczenia empirycznego, które milcząco zakłada świat w całości. Istota taka ma znajdować miejsce swojego urzeczywistnienia w ostatecznym i powszechnym obejmowaniu możliwości, które wymagają jednoznaczności obowiązywania[46].

Krytycyzm, o który chodzi Hönigswaldowi, nie jest sceptycyzmem podważającym zasadność wiedzy. Podmiot empiryczny w oglądzie funkcjonalnej całości stwierdza bowiem fundamentalność i źródłowość ustanowienia zasady obowiązywania[47]. Konkretny podmiot jest więc elementem kluczowym wszelkiej teorii, ponieważ to właśnie z jego doświadczenia wynika obowiązywanie poznania. Owe obowiązywanie jako sfera ważności ma stanowić swoistą ontologię, która nie wymaga spełnienia w przedmiocie, ale poddaje się zasadzie naszego myślenia. Jest zatem swoistą symboliką, według której możemy zrozumieć rzeczywistość. W takim wypadku rzeczywistość jest nam dana *a priori* wraz z faktem posiadania nauki. Niezależnie od nauki nie możemy mieć do niej dostępu. W ten sposób jest ona określona zgodnie z kondycją poznawczą podmiotu. Przy czym fakt ujęcia rzeczywistości następuje wraz z uświadomieniem teleologiczności doświadczenia, a mia-

[45] Tamże, s. 61.

[46] Tamże, s. 63–64. Por. P. Goedeke *Wahrheit und Wert...* wyd. cyt. s. 142.

[47] Zgodnie z poglądami R. H. Lotzego, obowiązywanie (*Geltung*) jest sferą wartości, to znaczy posiada ważność w procesie poznania, ale nie istnieje. Równocześnie oznacza to, że system poznania jest systemem otwartym, który się uzasadnia, ale nie może siebie potwierdzić w bycie. Tym samym takie uzasadnienie poznania wykracza poza dane zawarte w doświadczeniu, a w rezultacie wskazuje na prymat rozumu praktycznego.

nowicie wtedy, gdy doświadczenie empiryczne jest uzasadnione, to znaczy obowiązuje w ramach nauki. Jednocześnie na nowo ustanowiona zostaje podmiotowość i jej stosunek do pluralizmu rozmaitych zakresów przedmiotowych. Innymi słowy, podmiot empiryczny w rezultacie odnoszenia się do zasady obowiązywania dokonuje nowej analizy intencjonalności oraz odniesień przedmiotowych. Wtedy też dochodzi do przezwyciężenia subiektywności i jej konkretności, a w efekcie do afirmacji zasady obowiązywania. W ten sposób źródłowa instancja obowiązywania zostaje wprowadzona do określeń konkretnego podmiotu. Okazuje się tym samym, że samourzeczywistnienie konkretnego podmiotu dokonuje się w prawie, które już obowiązuje. Stąd teoria podmiotu jest podporządkowana obowiązującemu prawu, które zostaje uruchomione na podstawie krytycznego obiektywizmu[48]. Dlatego warto dodać, że obiektywizm, o którym tutaj mowa, jest wyrazem myślenia, ma odniesienie do podmiotu, ale już niekoniecznie do rzeczy. Teoria obowiązywania ma być zatem przywróceniem teorii podmiotu do rangi systematycznej, która była przedmiotem rozważań neokantystów[49].

RICHARD HÖNIGSWALD'S PHILOSOPHY AS THE THEORY OF THE IMPORTANCE

Richard Hönigswald speaks against theories, which are based on ontological or metaphysical arguments, in his philosophical plan. Above all, his philosophy is the theory of cognition. In this context Hönigswald states that philosophy cannot determine the thing in itself. This lack is supposed to be made with the theory importances (Geltung) in the form of the self-excuse.

Marcin Furman – e-mail: marcinf8@vp.pl

[48] Krytyczny obiektywizm jest wyrazem swoistej ontologii, której zadaniem, wbrew przyjętej terminologii, jest nie tyle rozumienie przedmiotu jako bytowej instancji *res*, ile raczej funkcjonalność warunków doświadczenia, które uzyskują znaczenie przedmiotowe w odniesieniu do teleologii objętego systemową jednością obowiązywania. Zatem nie chodzi w niej o przedmiot, ale o uzasadnienie poznania.

[49] Por. R. Hönigswald *Grundfragen der Erkenntnistheorie*... wyd. cyt. s. 25; G. Wolandt *Philosophie als Theorie der Bestimmtheit*... wyd. cyt. s. 64–65.

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

IWONA ALECHNOWICZ-SKRZYPEK

CZY TEORIĘ PRZEDMIOTOWOŚCI RICHARDA HÖNIGSWALDA MOŻNA UZNAĆ ZA ONTOLOGIĘ?

Tytułowe pytanie niniejszego artykułu skłania do poszukiwania takich aspektów teorii przedmiotowości Richarda Hönigswalda, które pozwalają widzieć w niej rodzaj ontologii. Można je łatwo znaleźć, gdy traktuje się teorię przedmiotowości jako pozytywną teorię rzeczywistości. Wątpliwości niepozwalające odpowiedzieć jednoznacznie na pytanie postawione w tytule artykułu budzi jednak teoria przedmiotowości Hönigswalda ujmowana od strony jego psychologii myślenia. Hönigswald nie dał bowiem ontologicznej wykładni formalnej struktury ludzkiej subiektywności, poprzestając na sprowadzaniu jej do formuły: „myślę coś".

Wstęp

Tytułowe pytanie niniejszego artykułu jest trochę przewrotne, bowiem nawet pobieżna znajomość koncepcji Richarda Hönigswalda przemawia raczej za tym, by odpowiedzieć na nie negatywnie. Nie ulega przecież wątpliwości, że Hönigswald rozwijał program neokantowski[1], a to oznacza, iż filozofia była dla niego przede wszystkim teorią poznania. Czy jednak sprawa jest tak oczywista? Badacze spierają się o charakter koncepcji Hönigswalda, ponieważ w wielu punktach nie jest ona zgodna ze stanowiskiem obu szkół neokantowskich. Psychologia myślenia – jeden z ważniejszych elementów tej koncepcji – nie jest nawet, według Kurta Waltera

[1] H. Holzhey, W. Röd *Geschichte der Philosophie* Vol. 12: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie* München 2004 s. 118.

Zeidlera, rozwinięciem elementów neokantowskich, lecz całkowitym odwrotem od neokantyzmu, a nawet jego przezwyciężeniem[2].

We wstępie do *Grundfragen der Erkenntnistheorie* Hönigswald pisał, iż podjęte przez niego rozważania nie reprezentują żadnej „szkoły" (stanowiska teoretycznego) i kwestia tego, czy są one kantowskie czy neokantowskie nie należy do samej rzeczy[3]. Z niechęci Hönigswalda do uznawania go za reprezentanta jakiegoś kierunku myślowego czy szkoły filozoficznej można wnioskować, że sam miał świadomość swoistości i odrębności rozwijanej przez siebie koncepcji. Dlatego warto zapytać o wyznaczniki tej swoistości. Punktem orientacyjnym w podjętych w niniejszym wystąpieniu poszukiwaniach będzie ontologia rozumiana jako teoria bytu w odróżnieniu od epistemologii i określana tradycyjnym mianem metafizyki, ale traktowana też jako teoria przedmiotu i jego cech.

Postawione w tytule artykułu pytanie jest rodzajem eksperymentu myślowego, który ma zwrócić uwagę na pewne interesujące aspekty rozległej koncepcji Hönigswalda. Celowo przy tym użyta została nazwa ontologia, a nie metafizyka. W klasycznej metafizyce chodzi o byt rzeczywisty, dokładnie mówiąc, zgodnie z określeniem Alexiusa Meinonga, o całość tego, co rzeczywiste, natomiast w ontologii może chodzić także o byt w każdym innym sensie[4].

1. Teoria przedmiotowości a krytyczna metafizyka

Przedmiotowość to kluczowe pojęcie koncepcji Hönigswalda. Jak pisze Gerd Wolandt, wśród studentów, którzy w latach trzydziestych ubiegłego wieku zdawali egzamin z filozofii u Hönigswalda, krążyła anegdota, że każde zdanie należy kończyć słowem „przedmiotowość", bo wówczas zyska się przychylność egzaminatora[5].

Przedmiotowość jako pojęcie rozwijane na gruncie teorii poznania wiąże się z problemem uzasadnienia i ugruntowania poznania, stojącym w centrum poszukiwań metodologicznych i teoriopoznawczych obu szkół neokantowskich[6]. Dla Hönigswalda filozofia była przede wszystkim nauką o pojęciu prawdy, o drogach do prawdy, a zatem nauką o pojęciu metody. Jako taka była też nauką o prawomocno-

[2] K. W. Zeidler *Richard Hönigswalds Weg zur Denkpsychologie* [w:] *Erkennen – Monas – Sprache* W. Schmied-Kowarzik (red.) Würzburg 1997 s. 43.

[3] R. Hönigswald *Grundfragen der Erkenntnistheorie* Hamburg 1997 s. 3.

[4] A. Meinong *O teorii przedmiotu* T. Lubowiecki, J. Mizera (tł.) „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej" 1994 nr VIII/IX s. 201.

[5] G. Wolandt *Richard Hönigswald: Philosophie als Theorie der Bestimmtheit* [w:] *Grundprobleme der Grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II* J. Speck (red.) Göttingen 1973 s. 47.

[6] A. J. Noras *Postneokantyzm wobec Kanta* „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych" 2004 nr XIV s. 84.

ści poznania, czyli „nauką o przedmiotowości”[7]. Przedmiotowość była wedle Hönigswalda ściśle związana z obiektywnością poznania i jego powszechną ważnością, z określeniem warunków jego prawomocności. Przedmiotowość oznaczała także problem samego przedmiotu poznania, jego relacji do poznającego podmiotu, a co za tym idzie obiektywności jego istnienia.

W swoich pierwszych pracach naukowych Hönigswald odwoływał się do sporów o przedmiot poznania, toczących się na początku XX wieku za sprawą odkryć naukowych kwestionujących istnienie obiektywnych stanów rzeczy niezależnych od poznającej świadomości. W pracy doktorskiej *Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge*, pisanej u Aloisa Riehla w Halle, Hönigswald podjął problem krytycznego stosunku Dawida Hume'a do istnienia rzeczy poza nami. Hume'owi udało się przezwyciężyć ograniczenia metafizycznego racjonalizmu i empiryzmu. Nie analizował on rzeczy i substancji, lecz nasze przedstawienia o rzeczach, które były symbolami realności w świadomości[8]. W tym postępowaniu, jak sądził Hönigswald, Hume był podobny do Kanta, przedmioty naszego doświadczenia nie były wedle niego rzeczami, lecz przedstawieniami rzeczy. Przedstawienia te ujmowane były przez Hume'a jako produkty aktywnej działalności intelektu. Inaczej jednak niż u Kanta, ten aktywny intelekt nie był zdaniem Hume'a myślący, lecz wyobrażeniowy, co nie pozwoliło mu przyjąć żadnego obiektywnego warunku poznania[9]. Stąd też, jak pokazywał Hönigswald, u Hume'a brakowało krytycznego pojęcia przedmiotu doświadczenia, które przyjmuje uwarunkowaną przez działający intelekt powszechną ważność wiązania przedstawień w sądzie. Nie występował u niego logiczny charakter tej funkcji[10].

Problem relacji między podmiotowymi warunkami poznania a tym, do czego się one odnoszą, stał się jednym z głównych wątków podjętych przez Hönigswalda w pracy habilitacyjnej *Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre* i był przez niego rozwijany w całej późniejszej twórczości. Najważniejszym elementem krytyki poznania dokonanej przez Kanta była, według Hönigswalda, jego teoria sądu – kamień milowy w historii logiki[11]. Podjęcie przez Hönigswalda problematyki realności świata zewnętrznego w pracy doktorskiej miało niewątpliwy związek z osobą jej promotora, jednego z ważniejszych przedstawicieli realistycznego nurtu w neokantyzmie[12]. W związku Hönigswalda ze szkołą Riehla Zeidler upatruje przyczynę jego zainteresowań metafizycznych, przede wszystkim jego stosunku do

[7] R. Hönigswald *Immanuel Kant. Mowa z okazji 200 rocznicy urodzin Kanta, wygłoszona na posiedzeniu Śląskiego Towarzystwa Kultury Narodowej we Wrocławiu* I. Alechnowicz (tł.) [w:] I. Alechnowicz *Richard Hönigswald: wrocławskie lata* Wrocław 1999 s. 66.

[8] R. Hönigswald *Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge. Eine Erkenntnistheoretische Untersuchung* Berlin 1904 s. 25.

[9] Tamże, s. 35.

[10] Tamże, s. 37.

[11] Tenże *Immanuel Kant. Mowa z okazji…* wyd. cyt. s. 74.

[12] J. Kiersnowska-Suchorzewska *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów* „Przegląd Filozoficzny” 1937 nr IV s. 367.

rzeczy samej w sobie. Rozważając w pracy habilitacyjnej problem substancji, Hönigswald odwoływał się do pracy Riehla dotyczącej odkrytego przez Juliusa Roberta Mayera prawa zachowania energii. Prawo to pozwoliło uznać energię za nową postać substancji i potraktować rzecz samą w sobie jako mierzalną wielkość. Tym, co trwa we wszystkich zmianach, co występuje jako przyczyna i zostaje rozpoznane w skutku, jest energia, której prawa przemiany sformułował Mayer.

> Wszystkie zmiany w naturze – pisał Hönigswald – to znaczy wszystkie obiektywne przemiany dotyczą tego samego obiektu, właśnie energii. Zmienia się sposób jej przejawiania się, ale nigdy nie zmienia się jej wielkość[13].

Istnieje obiektywna przyczyna obserwowalnych przez podmiot stanów rzeczy. Za jej sprawą to, co zostaje ujęte w pojęciach, ma swoją przedmiotową zawartość, nie jest jedynie umownie przyjętym symbolem rzeczy, do jakiego sprowadzał przedmiot poznania krytykowany przez Hönigswalda Ernst Mach.

Podjęte przez Hönigswalda w *Beiträge* rozważania o rzeczy samej w sobie Zeidler uważa za rodzaj metafizyki, a w każdym razie wyraz metafizycznego potraktowania transcendentalno-filozoficznej problematyki tej rozprawy. Nie bez powodu w recenzji *Beiträge* Ernst Cassirer uznał rzecz samą sobie za obcy jej i nieorganiczny element[14]. Jednak Hönigswald stawiał problem rzeczy w sobie na gruncie krytycznej metafizyki w sensie, jaki nadany jej został przez Kanta. Przyjmowała ona odnoszenie się apriorycznych form poznania do przedmiotu możliwego doświadczenia, ponieważ inaczej, jak sądził Kant, formy te poruszałyby się w próżni. Jeśli sądy aprioryczne mają mieć wartość, muszą spełniać warunki pojęcia przedmiotu doświadczenia. Dlatego też krytyczna metafizyka Kanta jest, jak pisał Hönigswald:

> ograniczona do obszaru, w którym sądy aprioryczne są uprawnione, jest nauką aprioryczną, która jest możliwa, to znaczy posługuje się pojęciem doświadczenia, jest nauką aprioryczną o niemożliwości pojęcia dotychczasowej metafizyki[15].

Zasadniczym problemem krytycznej metafizyki był problem sposobu dania przedmiotu poznającej go świadomości, a zatem jego ujmowania w strukturach poznawczych podmiotu. Kant rozwiązał ten problem w taki mianowicie sposób, że odrzucił bycie danym w sensie dogmatycznym jako nieodnoszące się do warunków porządku wiązania przedstawień i tworzenia pojęć. Niemiecki idealizm próbował znieść przepaść między porządkiem ujmowania przedmiotu a samym przedmiotem, jednak bez powodzenia. Stąd też, według Hönigswalda, problem bycia danym stał się ważniejszy niż kiedykolwiek. „«Dane» – pisał Hönigswald – jest

[13] R. Hönigswald *Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre* Breslau 1906 s. 124.
[14] K. W. Zeidler *Richard Hönigswalds…* wyd. cyt. s. 49.
[15] R. Hönigswald *Immanuel Kant. Mowa z okazji…* wyd. cyt. s. 70.

tylko to, co pojawia się w odniesieniu do możliwego faktu «przeżycia»"[16]. Wszystkie pytania związane z problemem tak rozumianego bycia danym Hönigswald znajdował już u Kanta. Należały do nich pytania o to, jak możliwe jest bycie danym jako przeżycie, a co za tym idzie jak możliwa jest psychologia? Następnie: jakie miejsce przypada faktowi przeżycia w ramach teorii przedmiotowości? I na koniec: jaka relacja zachodzi między poznaniem a przeżyciem?[17]

Problem rzeczy samej w sobie sprowadzony do bycia danym to inaczej problem subiektywnych warunków poznania, które Hönigswald traktował odmiennie niż przedstawiciele obu szkół neokantowskich. Bardzo ciekawa jest w tym kontekście argumentacja Heinricha Rickerta przedstawiona w recenzji *Psychologie der Weltanschauungen* Karla Jaspersa, w której dokonał krótkiej charakterystyki ujmowania przez Kanta relacji między podmiotem a przedmiotem poznania, subiektywnością a obiektywnością. Wydaje się bowiem, że odwrócenie stosunku między poznaniem a jego przedmiotem, polegające na kierowaniu się przedmiotów na poznanie podmiotu, umożliwia jednocześnie, jak pisał Rickert, „nieopanowany (*zügellos*) subiektywizm w sensie indywidualnej samowoli"[18]. Niebezpieczeństwo subiektywizmu znika wówczas, gdy rozumie się właściwie, czym jest podmiot, na który kierują się przedmioty. Nie jest on duszą w sensie przyjmowanym przez tradycyjną metafizykę, nie jest też tworem psychicznym w sensie, jaki nadawał mu pozytywizm Hume'a. Skoro podmiot nie jest ani duszą, ani tworem psychicznym, to trzeba przyjąć, iż subiektywności, w której ma być ugruntowana obiektywność, nie da się odnaleźć w żadnej ze znanych realności czy to fizycznych, czy psychicznych, czy też metafizycznych. Transcendentalna apercepcja lub świadomość w ogóle nie mogą być rozumiane jako realności, ponieważ apriorycznoś lub też warunki poznania rzeczywistości nie mogą być częścią tego, co rzeczywiście poznane. Rickert uważał, że u Kanta „temu, co realne w jego totalności, przeciwstawione zostaje to, co idealne jako zasadniczo różne od niego nowe królestwo, które choć samo nie jest rzeczywiste, tworzy ostatni «przystanek» w poznaniu tego, co rzeczywiste"[19]. Jednak to, co idealne, zyskuje swoje pozytywne określenie dopiero wtedy, gdy rozumie się transcendentalny charakter wszelkiego poznania. Sprowadza się ono nie do jego treści, lecz do formy, która nie jest niczym innym jak regułą wiązania przedstawień.

> W regule – pisał Rickert – dochodzi do głosu pojęcie normy, przepisu, powinności. Reguła, która nie ma swojej podstawy ani w woli podmiotu psychicznego, ani w podmiocie metafizycznym, musi mieć swoje ugruntowanie w wartości[20].

[16] Tamże, s. 84.
[17] Tamże.
[18] H. Rickert *Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte* [w:] *Karl Jaspers in der Diskussion* H. Saner (red.) München 1973 s. 35.
[19] Tamże, s. 36.
[20] Tamże.

W ten sposób ontologiczny problem przedmiotu został zastąpiony przez problem wartości. Takie rozumienie relacji między podmiotem a przedmiotem doprowadziło w konsekwencji, według Rickerta, do odrzucenia empirycznego podmiotu jako bieguna procesu poznania. „Przedmiotowe lub obiektywne jest to, co ponadindywidualny, normatywny podmiot przeciwstawia sobie jako swój przedmiot zgodnie z regułami, które mają ważność”[21].

Jeśli problem przedmiotowości poznania, który podejmował Hönigswald, rozumie się w nakreślonym wyżej sensie, a zatem tak, jak ujmował go Rickert, stanie się jasne, na czym polega odmienność stanowiska Hönigswalda w sporze o rzecz samą w sobie i specyfika wybranej przez niego drogi. Podobnie jak Rickert, Hönigswald przeciwstawiał sobie treść i formę poznania, dokładnie mówiąc materię i formę sądu, w którym dokonuje się wiązanie przedstawień. Jednak, inaczej niż Rickert, umieszczał ten proces w empirycznym podmiocie. Jedynie normę – regułę powszechnie ważnego wiązania treści – uważał za ponadindywidualną i bezczasową, i w pewnym sensie przynależną do trzeciego królestwa. W pewnym sensie, ponieważ rozróżnienie na materię i formę sądu Hönigswald uważał tylko za rozróżnienie pojęciowe, a nie realne[22]. O obiektywnej ważności powiązania przedstawień w sądzie, niezależnej od subiektywnego procesu ich wiązania, decydują obszary ważności, przedmiotowej określoności, do których dany sąd należy. W tych obszarach ustalane są kryteria prawdziwości sądów.

Zeidler słusznie wskazuje na aporetyczność myślenia Hönigswalda, polegającą na przeciwstawianiu formy i materii sądu, wiecznej prawdy i czasowego procesu poznania, świadomości w ogóle i rzeczy w sobie, krytyki poznania i krytycznej metafizyki. Sposobem na poradzenie sobie z tym problemem była dla Hönigswalda próba transcendentalnego zniesienia przeciwieństwa między empiryczną psychologią a transcendentalną filozofią. Próbą tą była psychologia myślenia[23]. Zgodnie z interpretacją Reinera Wiehla psychologia myślenia Hönigswalda miała być filozoficzną nauką o zasadach bytu psychicznego. Jako taka nie była jednak ontologią subiektywności (monady), choć zarówno Wiehl, jak i Wolfdietrich Schmied-Kowarzik uważają, że właśnie teoria subiektywności rozwijana przez Hönigswalda na gruncie psychologii myślenia łączy go z kierunkami filozoficznymi podejmującymi refleksję o bycie i egzystencji[24]. Hönigswald przyjmował bowiem indywidualny i konkretny charakter podmiotu – Ja, które było dla niego cząstką natury – organizmem. Nie jakimkolwiek organizmem, ale „moim” organizmem, który, jak pisze Wolandt, należy do „mnie” całkowicie inaczej niż wszystko, co posiadam, ponieważ to za jego sprawą otrzymuję miejsce pośród innych faktów, to jest miejsce w naturze[25]. Tak subiektywność, konkretna, osadzona w organizmie monada,

[21] Tamże, s. 37.
[22] R. Hönigswald *Beiträge…* wyd. cyt. s. 43.
[23] K. W. Zeidler *Richard Hönigswald…* wyd. cyt. s. 53.
[24] W. Schmied-Kowarzik *Einleitung* [w:] R. Hönigswald *Grundfragen…* wyd. cyt. s. 24.
[25] G. Wolandt *Richard Hönigswald*: *Philosophie als Theorie…* wyd. cyt. s. 52.

działa w świecie, poznając go i kształtując zgodnie z własną normą przeżywania[26]. Norma ta, choć jednostkowa, odniesiona zostaje do bezczasowego sensu i znaczenia, i dlatego wiedza subiektywna może stać się podstawą wiedzy obiektywnej.

Jak przedstawia się teoria przedmiotowości ujęta z perspektywy psychologii myślenia? Otóż jest ona przede wszystkim teorią warunków ustanawiania przedmiotów dokonującego się w medium myślenia, w przeżyciach myślowych. Psychologia myślenia pozwoliła Hönigswaldowi na postawienie problemu przedmiotowości tego rodzaju przedmiotów, których byt wyznaczany jest przez moment przeżycia, a dzięki temu na przebadanie ogólnych warunków wszelkiego ustanawiania przedmiotów.

2. Teoria przedmiotowości a teoria przedmiotu

Interpretacja metafizyki krytycznej Kanta jako teorii stawiającej problem bycia danym przedmiotu w strukturach świadomości poznającego podmiotu doprowadziła Hönigswalda do psychologii myślenia. Na jej gruncie przedmiotowość była rozpatrywana w kontekście określoności przedmiotu, a zatem zarówno jako przeżycie myślowe, jak i proces ustanawiania przedmiotu, uznawania w sądzie, że coś „jest". Być „czymś" oznaczało dla Hönigswalda coś więcej niż tylko realną egzystencję. Chodziło o istnienie wszystkiego, co, jak pisał, „prawdopodobne, przeżyte, odczute, przyjęte, w co daje się zwątpić bądź co można zanegować. W takim samym sensie roszczenia do bycia uznanym wysuwają przedmioty wiary, prawa i piękna"[27]. Idea ustanowienia idzie w parze z ideą określoności i oznacza to, co ostatecznie zdefiniowane, całkowicie konieczne. Określoność zawiera w sobie bycie danym przedmiotu. Określoność i bycie danym to dwa aspekty tego samego problemu. „Filozofię – jak pisał Hönigswald – można scharakteryzować jako naukę o tym, co dane, jako naukę o transcendentalnej określoności przedmiotu"[28].

Wolandt uważa, że pojecie określoności odgrywa u Hönigswalda wiodącą rolę i na tej podstawie całą jego filozofię przedstawia jako teorię określoności[29]. Pojęcie to sytuuje się w centrum analiz Hönigswalda dotyczących procesu ustanawiania przedmiotu i łączy się z rozwijaną przez niego teorią przedmiotu. Przedmiotowość na gruncie teorii poznania i metodologii to inaczej poznanie ugruntowane i uzasadnione. Przedmiotowość jako określoność to wartość bytowa przedmiotu, zależna bądź niezależna od czasowego i empirycznego faktu ustanowienia. Nie ulega wątpliwości, że teoria przedmiotu Hönigswalda, rozwijana przez niego w ramach teorii

[26] I. Alechnowicz *Problem konstytucji przedmiotu w psychologii myślenia Richarda Hönigswalda* Wrocław 2003 s. 125.

[27] R. Hönigswald *Systematische Selbstdarstellung* [w:] tegoż *Grundfragen…* wyd. cyt. s. 205.

[28] Tamże.

[29] G. Wolandt *Richard Hönigswald: Philosophie als Theorie…* wyd. cyt. s. 48.

przedmiotowości, była mocno zainspirowana badaniami prowadzonymi przez Meinonga, u którego studiował on przez semestr przed obroną pracy doktorskiej. Według Wolandta, w swoim wczesnym rozwoju Hönigswald zawdzięczał więcej Meinongowi niż Riehlowi. Wpływ Meinonga na Hönigswalda z pewnością wyjaśnia specyficzny charakter rozwijanej przez niego koncepcji. Można wskazać na wiele punktów wspólnych teorii przedmiotu Hönigswalda i koncepcji Meinonga. Zrozumiałe staje się w tym kontekście istnienie ontologicznych wątków w rozważaniach Hönigswalda. Dotyczą one przede wszystkim sposobu istnienia przedmiotów intencjonalnych oraz takich, które Hönigswald określa mianem przedmiotów produkowanych, a które Meinong określał jako przedmioty wyższego rzędu.

Przedmiotem wedle Hönigswalda, podobnie jak u Meinonga, było wszystko to, czemu możemy się przeciwstawić jako spostrzegające podmioty. Przeciwstawić się to – zgodnie z Brentanowskim ujęciem tej kwestii – ujmować przedmiot w akcie świadomości jako to, na co ten akt jest nakierowany. Pojawia się problem odróżnienia od siebie przedstawienia przedmiotu i samego przedmiotu, a zatem treści aktu myślowego i tego, do czego ów akt się odnosi[30]. Kwestii tej Hönigswald poświęcił jeden z rozdziałów *Prinzipienfragen der Denkpsychologie.* Punktem wyjścia Hönigswalda stała się podwójność występująca w przedmiocie przedstawienia, który jest zarówno treścią tego przedstawienia, jak i samym przedmiotem. W wyjaśnieniu tej podwójności Hönigswald odwoływał się do koncepcji Bernarda Bolzano, który odróżniał od siebie przedstawienia subiektywne i obiektywne, przedstawienia same w sobie. Hönigswald przyjmował także inne, związane z powyższym rozróżnienie Bolzano, a mianowicie rozróżnienie na realność aktu psychicznego, jego faktyczność i nierealny (idealny) w porównaniu z tym charakter treści tego aktu, przy czym idealny charakter treści aktu myślowego nie ma nic wspólnego z charakterem samego przedmiotu przedstawienia, który może być rzeczywisty bądź nierzeczywisty, jak na przykład złota góra czy kwadratowe koło. Hönigswald pytał o przedmiotową określoność treści w odróżnieniu od przedmiotowości przedmiotu, pytał o to, jak jest możliwy przedmiot jako treść[31]. Inaczej mówiąc, pytanie to dotyczy przedmiotowości treści aktu psychicznego. Dzięki niemu problem przedmiotowości przeniesiony został w obszar tego, co psychiczne, jednak w bardzo szczególny sposób. Chodziło bowiem o wskazanie cech przedmiotów, którym nie przysługuje przestrzenność, a cała ich bytowa określoność wyczerpuje się w czasowym przeżyciu. Jeśli akt psychiczny ujmowania czegoś jako przedmiotu sprowadzimy do wiedzy, a dokładnie mówiąc do aktu „wiedzenia o czymś", to treść tego aktu będzie tym, co się wie. Bardzo trudno oddać po polsku tę charakterystykę, ponieważ zarówno „wiedzenie", jak i „to, co wiedziane" brzmią dziwacznie. Jednak chodzi o coś niezwykle istotnego. Wiedzieć, mieć świadomość czegoś to stan psy-

[30] Kazimierz Twardowski w rozprawie *O treści i przedmiocie przedstawień* dokonał podobnego rozróżnienia. Zob. K. Twardowski *O treści i przedmiocie przedstawienia* [w:] tegoż *Wybrane pisma filozoficzne* Warszawa 1965 s. 3–4, 10–17.

[31] R. Hönigswald *Prinzipienfragen der Denkpsychologie* Berlin 1913 s. 165.

chiczny, natomiast to, czego ten stan dotyczy, nie ma takiego charakteru. Znajduje się poza obszarem tego, co psychiczne. Dużo lepiej po polsku oddaje tę różnicę przeciwstawienie myślenia temu, co pomyślane. Wiedza jest z jednej strony subiektywnym poczuciem, że się wie o czymś, a z drugiej obiektywnym stwierdzeniem czegoś dającym się weryfikować jako prawdziwe bądź fałszywe. Wiedzę w tym pierwszym znaczeniu Hönigswald traktował jako bardziej ogólne określenie myślenia.

Co jednak decyduje o wyodrębnieniu się treści z procesu myślenia, a zatem o ujęciu czegoś jako tego, co pomyślane? Decyduje o tym jednoznaczność przedstawionej w myśleniu treści.

> Specyficzna wartość przedmiotowa „treści" ujawnia się, jeśli można to tak wyrazić, jako uwarunkowana przez funkcję jednoznaczności w tym, co pomyślane [*in der Gewusstheit*]. Względnie jasno różnicuje się tutaj wartość przedmiotowa przedmiotu i wartość przedmiotowa „treści"[32].

Tym, co decyduje o przedmiotowości przedmiotu, jest stosunek do bytu w znaczeniu obszaru, do którego dany przedmiot się odnosi, niezależnie od tego, czy będzie to rzeczywistość doświadczenia, matematyczna, czy też inna subsystencja (*Bestand*) albo też kryteria, na mocy których zostanie on zaprzeczony.

> Określić coś jako przedmiot – pisał Hönigswald – oznacza jednocześnie pytać o jego byt. To znaczy, innymi słowy, określić jednoznaczność przedmiotu w sensie wymagań systemu, a zatem czy będzie to znaczyło, że ten przedmiot należy do tego systemu, że prawidłowości tego systemu wyznaczają wzajemne relacje elementów przedmiotów, czy też, że przedmiot zostaje w jednoznaczny sposób wykluczony z systemu i przez to wydaje się scharakteryzowany[33].

Relacja do wartości bytowej zawiera w sobie odniesienie do ważności i prawdy. Także takie przedmioty jak złota góra mają swoją wartość bytową wyznaczoną przez przynależność do obszaru ważności, jakim jest artystyczna fantazja.

Przedstawiona wyżej analiza doprowadziła Hönigswalda do wniosku, że treść aktu psychicznego – subiektywne przedstawienie – jest także przedmiotem odróżniającym się od psychicznego aktu jego przeżycia. Nie zmienia tego fakt, iż warunkiem przedmiotowości treści aktu psychicznego jest odniesienie do Ja, które jest tożsame z faktem samego przeżycia. Sytuując problem przedmiotowości w obrębie podmiotowych warunków związku każdego przedmiotu z możliwością jego przeżycia, pomyślenia, stania się przedmiotem wiedzy, Hönigswald sprzeciwiał się temu, by traktować ten związek jako wyjaśniony jedynie psychologicznie. Swojego stanowiska nie uważał za psychologizm. Przyjmował możliwość (wykluczoną

[32] Tamże, s. 167.
[33] Tamże.

przez Rickerta) odnoszenia się czasowych aktów psychicznych empirycznego podmiotu do bezczasowego sensu, jaki nadawany jest przedmiotom. W tym różnił się także od fenomenologii.

> „Przedmiot", w odróżnieniu do przedmiotowo rozumianej „treści", jest tym, co da się przeżyć, nie o ile zostanie ustanowiony w akcie, lecz w takim sensie, że za pośrednictwem aktu i tylko wówczas musi on móc zostać ujęty[34].

Przedmiot ma zatem względnie autonomiczne istnienie w stosunku do myślowego przeżycia, w którym zostaje ujęty. Nie jest w każdym razie możliwe traktowanie go jako tworu myślowego.

Prócz wartości bytowej treści przedstawień i samych przedmiotów Hönigswald rozpatrywał jeszcze jeden rodzaj „przedmiotowości", a mianowicie postać (*Gestalt*). Z postacią mamy do czynienia na przykład w całościowym ujęciu tonów, które składają się na określoną melodię. Jako całość melodia jest czymś odrębnym od tonów, ale nie może istnieć inaczej niż tylko przez nie. Postać posiada zatem cechy zarówno treści przedstawiania, jak i przedmiotu, jednak różni się od obu. Jej wartość przedmiotowa wykracza poza miarę zwykłej zrozumiałości. Melodia „jest" w innym sensie tego słowa niż „przedstawienie". Brakuje jej także przynależności do obszaru ważności. Wprawdzie, jak pisze Hönigswald:

> [...] także postać musi móc należeć, a nawet musi należeć do jakiegoś „systemu", powiedzmy do systemu natury lub do obszaru przedmiotowego „piękna", bądź też do obu. Jednakże jej przedmiotowość nie istnieje, jak w przypadku tamtych, w tej przynależności. W odróżnieniu od tamtych przedmiotów nie jest ona „konstytuowana" przez ową przynależność[35].

Przedmiotowość postaci zawiera się w tworzonej przez nią całości, niebędącej prostą sumą elementów. Wartość bytowa postaci nie polega na spełnianiu przez nią normy ważności. Postać nie jest rzeczywista w takim znaczeniu, w jakim są rzeczywiste zjawiska przyrodnicze lub historyczne. Istnienie postaci zależy całkowicie od faktu przeżycia – subiektywnego warunku wszelkiej przedmiotowości. W postaci zniesione zostaje przeciwieństwo między treścią a przedmiotem. Postacie są przedmiotami, które Hönigswald określał mianem produkowanych. Badanie charakteru tych przedmiotów pozwoliło mu na wyprowadzenie ogólnej prawidłowości dotyczącej wszelkich przedmiotów, a mianowicie subiektywnego momentu pomyślenia czegoś. „Nie istnieją «przedmioty», które nie byłyby zdolne pozbyć się poniekąd swojej bezczasowej określoności, by zostać przeżyte jako treść"[36]. Najważniejszym momentem owej bezczasowej określoności jest pojęcie. W nim znajduje

[34] Tamże, s. 171.
[35] Tamże, s. 173.
[36] Tamże, s. 177.

wyraz to, co pomyślane. Przedmiot rozwija się i określa w swoim stawaniu się pojęciem, zrozumienie natomiast ponownie kształtuje się zgodnie z normą przedmiotu. Zrozumienie oznacza zawsze przeżycie.

> Pojęcie jest nie tylko organem i nosicielem ważnej bezczasowo prawdy, lecz jednocześnie bezpośrednim wyrazem psychologicznego rozczłonkowania myśli. I tylko dlatego, że ono samo jest pomyślane i przez to, co pomyślane, może się w nim i przez nie kształtować prawda. Pojęcie i myśl są, można tak powiedzieć, korelatywne[37].

Pojęcie jest nosicielem wymogów metodologicznych. Normuje ono myślenie zgodnie z tymi wymogami. W nim kształtuje się materiał odpowiedni dla myślenia. Pojęcie formuje rzeczywistość przedmiotową, kiedy spełnia określone wymogi metodologiczne. Metoda, pojęcie i przedmiot tworzą, według Hönigswalda, cały szereg problemów logiczno-teoriopoznawczych i psychologiczno-myślowych. Nie ma innej miary rzeczywistości przedmiotu niż jego pojęcie i to jedynie pojęcie jest określonością przedmiotu, także tą wyrażoną w słowie oraz psychologiczno-myślową. Wraz z tym pojawia się cała rozległa problematyka dążenia myśli do znalezienia wyrazu w słowie, problem znaczenia, a zatem nadania sensu, czyli problematyka języka. Wykracza ona poza ramy niniejszego artykułu.

Wraz z postawieniem kwestii przedmiotowości tego rodzaju przedmiotów, które jak postacie istnieją jedynie w momencie przeżycia, ujawniła się kolejna płaszczyzna, na której rozwijana była teoria przedmiotowości, a mianowicie podmiotowe warunki ustanawiania przedmiotu – przeżycie myślowe, a szerzej: fakt myślenia. Owe warunki określał Hönigswald jako monadyczno-wyjątkowe, podkreślając konkretny i indywidualny charakter faktu przeżycia, co jednak nie stało w sprzeczności z możliwością uznania obiektywnego charakteru przedmiotu. Warunki wszelkiej konstytucji przedmiotowej, a zatem także samego istnienia przedmiotu, sprowadzone są do myślenia. „Ja myślę", jak powtarzał Hönigswald za Kantem, towarzyszy każdemu spostrzeżeniu, każdemu ujęciu przedmiotu. Myślenie jako medium przedmiotowości sprowadzane było przez Hönigswalda do formalnych warunków dania przedmiotu. Wszelkie dociekanie dotyczące podłoża procesu myślenia, a zatem bytu psychicznego, sprowadzał on do jego formy danej w formule: „Ja myślę coś".

> Podstawą w psychologii myślenia Hönigswalda – pisze Wiehl – było to, że byt psychiczny zostaje dopiero przez to prawdziwie określony, gdy rozpatruje się go i bada w świetle tej ogólnej formuły. Psychologia myślenia rości sobie w tym punkcie pretensje do tego, by badaniom psychologicznym wyznaczać kierunki podejmowanych w ich ramach eksperymentów[38].

---

[37] Tamże, s. 180.

[38] R. Wiehl *Denkspychologie und Denkontologie* [w:] *Erkennen – Monas – Sprache...* wyd. cyt. s. 109.

Formuła „Ja myślę coś" była granicą, do której docierały wszelkie dociekania na temat cech myślącego podmiotu – monady. Hönigswald nie rozwijał ontologii subiektywności, zrobił to dopiero jego uczeń Wolfgang Cramer[39].

Ta skrócona prezentacja różnych wątków rozważań Hönigswalda dotyczących relacji między myśleniem a przedmiotem pozwala ustalić miejsce, jakie zajmuje w nich problematyka ontologiczna. Hönigswald mówił o bycie, ale w bardzo specyficznym sensie tego słowa. Chodziło mu o wartość bytową przedmiotów wyznaczaną przez obszary ważności, przez pojęcia, w których kształtuje się materiał myślowy, tworząc rzeczywistość przedmiotową. Nie jest ona subiektywna, ponieważ u jej podstaw są wrażenia, które są „odbierane", a nie „tworzone". Nie jest ona jednak podwójna: z jednej strony myślowa, z drugiej przedmiotowa. Związek pojęcia z przedmiotem tworzy jedną rzeczywistość. „Pojęcie" w swojej określoności samo jest miarą rzeczywistości przedmiotu. Pojęcie jest niczym, jeśli nie rozważa owej określoności samego przedmiotu, a jednocześnie jego słownego i psychologicznego wymiaru. Pojęcie i przeżycie, pojęcie i słowo, pojęcie i przedmiot, dokładnie pojęcie i bycie danym przedmiotu, jak pisał Hönigswald, należą do siebie[40]. Dlatego też filozofia była dla Hönigswalda „teorią ostatecznie zdefiniowanych pojęć". W nich wyraża się przedmiotowość. Obszary przedmiotowości są obszarami ważności obejmującymi całość rzeczywistości, a zatem naturę i kulturę. W zasadzie przedmiotowości, jak słusznie zauważa Schmied-Kowarzik, odnawia się myśl Kanta o syntezie jako nadrzędnym warunku wszelkiego poznania. Jednak z tą różnicą, że przedmiotowość oznaczała u Hönigswalda jednocześnie identyczność sensu i egzystencji, a wraz z tym nie tylko zasadę poznania zjawisk, jak u Kanta, lecz jednocześnie zasadę rzeczywistości, rzeczy samej w sobie[41]. Filozofia transcendentalna Hönigswalda stawiała nie tylko pytania o warunki możliwości poznania, lecz była także pozytywną analizą rzeczywistości. Schmied-Kowarzik widzi w tym jej pokrewieństwo z filozofią Hegla. Warunki możliwości filozoficznego pojęcia rzeczywistości są w jednakowej mierze warunkami rzeczywistości pojęciowej[42]. Teoria przedmiotowości Hönigswalda miała być pozytywnym opisem całości rzeczywistości, w tym także rzeczywistości myślenia. Nie chodziło o wszystkie możliwe pojęcia, ale o to, że poza rzeczywistością pojęcia nie ma żadnej innej.

[39] Tamże.

[40] R. Hönigswald, *Systematische Selbstdarstellung…* wyd. cyt. s. 221.

[41] W. Schmied-Kowarzik *Richard Hönigswalds Philosophie der Pädagogik* Würzburg 1995 s. 50.

[42] Tamże, s. 52.

Podsumowanie

Niemożność jednoznacznej odpowiedzi na postawione w tytule pytanie wynika, jak się zdaje, z niejednoznaczności pojęcia ontologii. Jeśli rozumie się ją w sensie filozofii pierwszej, metafizyki, to wówczas istnieją argumenty, by teorię przedmiotowości Hönigswalda uznać za ontologię. Przynajmniej w takim zakresie, w jakim przyjmował to Schmied-Kowarzik, który widział w niej pozytywny opis całej rzeczywistości danej w pojęciach. Jeśli jednak ontologia będzie przede wszystkim teorią przedmiotu rozważającą zarówno sam przedmiot – jego cechy, jak i jego istnienie, wówczas trzeba skłonić się do odpowiedzi negatywnej. Teoria przedmiotowości Hönigswalda nie będzie ontologią, lecz co najwyżej teorią zawierającą w sobie elementy ontologii. Ze względu jednak na to, że elementy te nie są pierwszoplanowe, trzeba raczej zgodzić się z Siegfriedem Marckiem, który uważał koncepcję Hönigswalda za teorię poznania i określał ją mianem epistemologizmu – nurtu przyjmującego prymat teorii poznania. Wraz z prymatem teorii poznania jako metodycznej formy filozofowania, jak pisał Marck, występuje także prymat kultury jako treści filozoficznej krytyki. Nie mają być zrozumiane „życie", „Dasein", „egzystencja" czy „mądrość", lecz kultura lub szereg opracowanych określonymi metodami przedmiotów, a autonomia tych metod ma zostać uprawomocniona[43]. Marck uważał Hönigswalda, którego znał osobiście, za fanatyka metody.

Można zatem powiedzieć, że w teorii przedmiotowości Hönigswalda znajdują się bardzo interesujące wątki ontologiczne, nie jest ona jednak ontologią a teorią poznania i teorią metody.

COULD THE RICHARD HŐNIGSWALD'S THEORY OF OBJECTIVITY BE CONSIDERED AN ONTOLOGY?

The guiding question of this paper encourages the search for aspects of the Richard Hönigswald's theory of objectivity that would allow it to be seen as a kind of ontology. Those can easily be found if the theory is interpreted as a positive theory of reality. However, considering the psychology of thinking in Hönigswald's theory of objectivity raises important doubts barring the definitive answer to that question. Hönigswald stops short of giving an ontological description of the formal structure of human subjectivity, instead reducing it to the statement: "I do think something".

Iwona Alechnowicz-Skrzypek – e-mail: ialechnowicz@uni.opole.pl

[43] S. Marck *Grosse Menschen unserer Zeit. Portraits aus drei Kulturkreisen* Meisenkeim am Glan 1954, s. 142.

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

JAKUB SZCZEPAŃSKI

KANTYZM „SZKOŁY JASPERSA”

Tematem artykułu jest próba krytycznego namysłu nad nawiązaniami do filozofii Kanta w ramach tak zwanej szkoły Jaspersa. Kwestią sporną jest to, na ile ruch ten może być nazwany „kantyzmem”; podobnie dyskusyjny charakter ma termin „szkoła Jaspersa”. Artykuł zawiera omówienie stanowiska samego Jaspersa oraz jego uczniów: Hannah Arendt i Hansa Sanera.

Nawiązując do tytułu niniejszego artykułu, należy na wstępie wyjaśnić dwie kwestie: dlaczego „kantyzm” i dlaczego „szkoła Jaspersa”. Ktoś mógłby złośliwie zauważyć, że skoro cały tytuł wymaga wyjaśnienia, to artykuł ma charakter polemiczny. Będzie to pogląd całkowicie uzasadniony. Przedstawione tutaj tezy są próbą uporządkowania zagadnień, które jak dotąd usystematyzowane nie zostały, i stąd więcej tu pytań niż odpowiedzi, o co zresztą sam Jaspers na pewno nie miałby pretensji. Ale do rzeczy!

Na początek sprawa łatwiejsza i bardziej oczywista. Czy uzasadnione jest użycie terminu s z k o ł a J a s p e r s a? Dlaczego nie można mówić po prostu o k a n t y z m i e Jaspersa? Otóż, wymagałoby to przedstawienia wielorakich i dotykających wielu aspektów filozofii niemieckiego myśliciela sposobów, w jakie wywarło na niego wpływ dzieło Kanta. Nie to zaś jest tematem niniejszego artykułu. Używając terminu s z k o ł a J a s p e r s a, ograniczamy niniejsze rozważania do jednego tylko fragmentu myśli filozofia z Królewca – do tzw. filozofii politycznej lub myśli politycznej (mamy na to – odpowiednio – dwa angielskie terminy *political philosophy* lub *political thought* albo niemieckie *politische Denken*)[1].

[1] Przenikanie się terminologii oraz źródeł anglo- i niemieckojęzycznych, z przewagą tych pierwszych, jest bardzo charakterystyczne dla współczesnych badań nad filozofią Kanta, zwłasz-

Koncentrując się na filozofii politycznej Kanta, nie można wskazać zbyt obszernego materiału autorstwa samego Jaspersa. Materiał ten obejmuje bowiem w zasadzie tylko fragment *Die großen Philosophen* i niewielki tekst będący rodzajem komentarza do traktatu *Zum ewigen Frieden* Kanta[2]. Użycie terminu „szkoła Jaspersa" sprawia, że przedmiotem analizy może być materiał o wiele bardziej obszerny. Co zatem należy rozumieć przez ten termin?

Pod pojęciem „szkoły Jaspersa" będziemy rozumieć krąg uczniów skupionych wokół Jaspersa, którzy – pod opieką mistrza – zapoczątkowali poważną refleksję na temat filozofii politycznej Kanta. Terminem tym wcześniej posłużyła się już Elżbieta Paczkowska-Łagowska w swoim artykule poświęconym relacji Golo Manna i Jaspersa[3]. Używając słowa „szkoła", autorka wzięła go w cudzysłów, chociaż termin ten stanowi logiczną konsekwencję używanego przez różne osoby z kręgu Jaspersa słowa „uczeń" jako sposobu na opis relacji z mistrzem. Sam Golo Mann we wspomnieniach zatytułowanych *Erinnerungen und Gedanken. Eine Jugend in Deutschland* pisał o sobie jako o „uczniu Jaspersa"[4]. Prawdziwą grę słów rozpoczęła jednak dopiero Hannah Arendt, pisząc w *Wykładach o filozofii politycznej Kanta* następująco: „Jaspers – jedyny uczeń, jakiego Kant kiedykolwiek miał; Saner – jedyny [uczeń], jakiego miał Jaspers"[5]. Dopełniając tę grę słów, Ronald Beiner, kanadyjski badacz i edytor wspomnianych *Wykładów...*, w komentarzu do powyższego cytatu napisał: „To, oczywiście, nieprawda: sama Arendt była uczennicą obu – Kanta i Jaspersa"[6].

W ten sposób mamy trzy postaci, które można uznać za rzeczoną „szkołę Jaspersa"; są to: sam Jaspers – ojciec założyciel, jego uczeń – Hans Saner i – niewątpliwa prymuska w tym gronie – Hannah Arendt. W tym miejscu należy pominąć Golo Manna, bo – mimo iż pozostaje on postacią wpływową – jego aktywność intelektualna nie była działalnością na polu filozofii.

Jeśli chodzi o materialny ślad działalności „szkoły", to pozostały, oczywiście, fragmenty *Die großen Philosophen* Jaspersa, ale także książka, o której Arendt pisała następująco: „Literatura na temat Kanta jest ogromna, ale jest tylko kilka książek na temat jego filozofii politycznej, a wśród nich tylko jedna warta studiowania – *Kants Weg vom Krieg zum Frieden* Hansa Sanera"[7].

---

cza praktyczną. Badania te zdominowali Anglosasi i – paradoksalnie – głównym językiem debaty jest dzisiaj język angielski.

[2] K. Jaspers *Kants* Zum ewigen Frieden [w:] tegoż *Philosophie und Welt* München 1958.

[3] Por. E. Paczkowska-Łagowska *Karl Jaspers i Golo Mann* [w:] *Karl Jaspers: myślenie zaangażowane* Cz. Piecuch (red.) Kraków 2011 s. 155.

[4] G. Mann *Erinnerungen und Gedanken. Eine Jugend in Deutschland* Frankfurt am Main 1986.

[5] H. Arendt *Lectures on Kant's political philosophy* Chicago 1992 s. 7.

[6] R. Beiner *Judging in a world of appearances* [w:] *Hannah Arendt: critical essays* L. P. Hinchman, S. Hinchman (red.) Albany 1994, s. 386.

[7] H. Arendt *Lectures*... wyd. cyt. s. 7.

Należy w tym miejscu wspomnieć o samym Sanerze, bo nie jest to postać szeroko znana. Począwszy od 1962 roku, był on asystentem Jaspersa, a od śmierci filozofa w 1969 roku aż do 2009 opiekował się jego biblioteką i archiwum, które obecnie zostały przekazane do utworzonego w Oldenburgu Domu Jaspersa.

W związku z podjętą grą cytatów Saner zajmuje istotne miejsce w strukturze szkoły Jaspersa. Tak jak Jaspers ma być jedynym uczniem Kanta, tak Saner – jedynym uczniem Jaspersa. Jeśli nie wierzymy cytatom, pozostaje kwestia książki *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*. Książka ta – według zawartej we wstępie deklaracji samego autora – ma dać podstawy filozofii politycznej Kanta i pokazać, że filozofia ta – choć bywa traktowana jako czysta publicystyka lub dowód starczej demencji filozofa – wypływa z samego serca Kantowskiego systemu i to pomimo faktu, iż sam filozof nie napisał żadnego systematycznego działa na ten temat.

Głównym tematem dzieła Sanera, które – dodajmy – pozostaje pierwszym tomem, niemającym jak dotąd kontynuacji, jest pojęcie, które można by określić jako „metafizyka pokoju”. W książce, która ma być wprowadzeniem do myśli politycznej Kanta, Saner stawia tezę, że dążenie do jedności, a w sensie politycznym do pokoju właśnie, jest głównym elementem metafizyki Kanta, a on sam nazywany jest m e t a f i z y c z n y m p e a c e m a k e r e m. Co ciekawe, teza ta – o zasadniczo jednorodnym charakterze dzieła Kanta, włączając w to okres przedkrytyczny – pojawia się też w pismach Hannah Arendt. W *Wykładach o filozofii politycznej Kanta* zauważa ona, że – pomimo przełomu, jaki stanowił w pracy filozoficznej okres krytyczny – tematyka Kantowskich rozważań była kontynuowana.

> Po zakończeniu spraw związanych z projektem krytycznym pozostały Kantowi […] dręczące go przez całe życia pytania, nad którymi przerwał pracę, by wyjaśnić w pierwszej kolejności to, co nazwał „skandalem rozumu”, a mianowicie fakt, że „rozum zaprzecza sam sobie. […] O tej „sprawie najwyższej wagi” pisze on, że opóźniała i powstrzymywała niczym „tama” wszystkie pozostałe kwestie, które miał nadzieję zakończyć i opublikować; że była ona jak „kamień na drodze”, którą mógł posuwać się naprzód jedynie po jego usunięciu[8].

Takie ujęcie twórczości Kanta, charakterystyczne dla „szkoły Jaspersa”, ma dwojakie konsekwencje. Po pierwsze, ujmuje ważności trzem *Krytykom*, przesuwając akcent na całe dzieło myśliciela z Królewca. Po drugie, stanowi zręczne zaprzeczenie tezy o niemocy Kanta z tzw. „późnego okresu” jego twórczości. Nadanie właściwej rangi „późnym pismom” ma tutaj znaczenie kluczowe, bo właśnie z tego okresu pochodzi zdecydowana większość najważniejszych „pism politycznych”. Takie całościowe traktowanie dzieł Kanta ma także inne konsekwencje. Umożliwia włączenie do metafizyki filozofa z Królewca elementów z okresu przedkrytycznego. Jedna z najciekawszych tez Sanera ma taki właśnie charakter.

[8] Eadem *Wykłady o filozofii politycznej Kanta* M. Moskalewicz (tł.) „Kronos” 2008 nr 4 (8) s. 91.

Jak ona brzmi? Teza ta częściowo została już przedstawiona. Otóż Kant jest metafizycznym peacemakerem. Z jednej strony filozof zauważa tkwiący w strukturze rzeczywistości potencjał konfliktu, z drugiej zaś wskazuje na drogę do jego zażegnywania. Niemieckojęzyczny tytuł jest pod tym względem wielce wymowny (w języku angielskim książka ukazała się pod tytułem *Kant's political thought*). Droga od wojny do pokoju to nie tylko program myśli politycznej Kanta, ale także program jego metafizyki. Tezy polityczne Kanta są dość dobrze znane, wspomnę więc tylko o metafizycznej stronie jego teorii. Saner zauważa podobieństwo wczesnej koncepcji monad[9] z okresu przed-krytycznego i znanej z *Idei powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* koncepcji tzw. aspołecznej towarzyskości. Twierdzi, że zasadniczo polityczne pojęcie *Die ungesellige Geselligkeit der Menschen* ma u swych podstaw koncepcję monady, wedle której rzeczywistość materialna – podobnie jak społeczeństwo ludzi – rządzi się z jednej strony prawem indywidualizmu oraz z drugiej prawem kooperacji. Monady, jako struktury tworzące podstawy rzeczywistości materialnej, sprawiają, że przyroda w ogóle – tak jak społeczność ludzka – rządzi się napięciem spowodowanym z jednej strony odpychaniem, a z drugiej – współzależnością monad. Ostatecznie relacja ta – przedstawiona jako „antagonizm i jedność"[10] – okaże się podstawą filozofii politycznej Kanta i stanowić będzie konkluzję rozważań Sanera.

Pytanie, które należy zadać, a na które prawdopodobnie nie ma jednoznacznej odpowiedzi, dotyczy tego, na ile pogląd o bardzo mocnych związkach koncepcji politycznej z metafizyką Kanta (również z okresu przed-krytycznego) był poglądem Jaspersa, a na ile pomysłem samego Sanera. Wydaje się, że wpływ Jaspersa był tutaj bardzo mocny, bo autor, wydając owo dzieło, deklarował, że jest ono pierwszym tomem pracy, która ma być kontynuowana. Pomimo tej deklaracji kolejne części nigdy się nie ukazały. Powodem takiego stanu rzeczy może być śmierć Jaspersa (książka ukazała się w roku 1967). Przypadek Sanera wcale nie jest odosobniony. Paczkowska-Łagowska w przytaczanym wyżej artykule wspominała, że przypisywane Arendt określenie „banalność zła" również pochodzi od Jaspersa, który posłużył się nim w liście z 19 października 1946 roku[11]. Wpływ Jaspersa na jego uczniów pozostawał więc znaczący, chociaż – można rzec – nieco zakulisowy.

Wracając do Sanera, ewentualny wpływ Jaspersa na jego pracę o Kancie opiera się jedynie na przypuszczeniach, chociaż praca ta stanowi modelowy wręcz przykład stanowiska określanego tutaj mianem „szkoły Jaspersa". W książce tej znajdujemy tezy dotyczące również samego Jaspersa – jak na przekład zdanie, że stanowi on wielki wyjątek wśród filozofów, którzy traktują polityczne idee Kanta w sposób marginalny.

---

[9] I. Kant *O zastosowaniu metafizyki, o ile połączona jest ona z geometrią, w filozofii przyrody, której pierwsza próba zawiera monadologię fizyczną* A. Pacholik-Żuromska (tł.) [w:] tegoż *Dzieła zebrane* t. 1: *Pisma przedkrytyczne* Toruń 2010 s. 475.

[10] H. Saner *Kants Weg vom Krieg zum Frieden* München 1967 s. 301.

[11] Por. E. Paczkowska-Łagowska *Karl Jaspers...* wyd. cyt. s. 155.

Wspomniana już książka Arendt *Wykłady o filozofii politycznej Kanta* to kolejna praca będąca przykładem stanowiska „szkoły Jaspersa”. Pomimo zasadniczo podobnych założeń jak u Sanera rozważania Arendt idą jednak w innym kierunku. Jej *Wykłady...* traktowane są jako namiastka nienapisanej trzeciej części dzieła *The Life of the Mind*, rozważań zapoczątkowanych wykładami Gifforda, wygłoszonymi w latach 1972–1974 na Uniwersytecie w Aberdeen. Arendt napisała dwie części, zatytułowane *Myślenie* i *Wola*. Nie zdążyła jednak ich opublikować; ukazały się one pośmiertnie. Arendt planowała napisać jeszcze część trzecią, która miała być poświęcona sądzeniu. Miejsce *Wykładów...* w porządku dzieła wyraźnie wskazuje na jego tematykę. Arendt – w odróżnieniu od Sanera – skupiła się na politycznym wykorzystaniu władz ludzkiego umysłu. Za najbardziej polityczną zdolność uważała właśnie sądzenie. Chociaż tematyka rozważań Arendt jest inna, tezy podstawowe są podobne, jeśli nie takie same. Wspomniane już zostało wspólne – Sanera i Arendt – przekonanie, że pisma Kanta tworzą spójną całość, że okres krytyczny nie jest czymś, co od pozostałych fragmentów odstaje. Podobnie wspólne jest im przekonanie, że filozofia polityczna jest rzeczywistym, integralnym fragmentem dzieła Kanta.

Można tutaj wrócić do samego Jaspersa, bo to przede wszystkim on jest przekonany, że nie ma wątpliwości co do istnienia filozofii politycznej Kanta. Można również domniemywać, że przekonanie to przekazał swoim uczniom.

Jeśli chodzi o pisma Jaspersa na temat filozofii politycznej Kanta, niewątpliwie podstawowym tekstem jest fragment dzieła *Die großen Philosophen*. Już we wstępie części poświęconej Kantowskiej filozofii polityki i historii Jaspers pisze: „Kant był myślicielem politycznym o najwyższym znaczeniu”[12], i pogląd ten uzasadnia w następujący sposób: „filozofia, której pierwsze i ostatnie pytanie dotyczy człowieka, musi być głęboko związana z polityką”[13]. I dalej:

> Filozofia Kanta jest przeznaczona dla wszystkich ludzi, chce uczyć ich, jak zajmować miejsce przypisane człowiekowi we wszechświecie. Jego polityka wskazuje, jak człowiek może dobrze poczuć się w świecie, odrzucając wszelkie utopie i ideologie; jest zdeterminowana, aby poszukiwać tego, co jest możliwe i słuszne w warunkach, w jakich przyszło człowiekowi żyć na ziemi[14].

Później zaś Jaspers dodaje: „w swojej filozofii politycznej Kant rozwija idee realizacji rozumu”[15].

Wedle Kanta – tak, jak go rozumie Jaspers – człowiek w związku z posiadanym rozumem jest przeznaczony do życia w społeczeństwie. Człowiek jest ponadto istotą nakierowaną na to, czym powinien być, a nie na to, czym jest. Zgodnie ze

[12] K. Jaspers *Drei Gründer des Philosophierens: Plato, Augustin, Kant* München 1967 s. 316.

[13] Tamże.

[14] Tamże.

[15] Tamże.

swoją zwierzęcą naturą człowiek poszukuje statycznego uczucia zadowolenia; zgodnie z rozumem, a wbrew przeciwnościom, stara się uczynić samego siebie wartym człowieczeństwa. Wszystkie te zamierzenia są realizowane na dwóch płaszczyznach: indywidualnej i zbiorowej. W wymiarze indywidualnym człowiek jako jednostka jest wartością, która nie może być środkiem, ale zawsze musi być celem. Z drugiej strony przeznaczeniem człowieka jest życie w społeczeństwie i – paradoksalnie – jego wymiar indywidualny inaczej nie może być realizowany.

Z rozdwojenia indywidualne – zbiorowe wyrasta na gruncie politycznym szereg antynomii, takich jak:

- konflikt pomiędzy naturą a kulturą;
- sprzeczność powstała w związku ze słynnym stwierdzeniem Kanta, że „człowiek jest zwierzęciem, które żyjąc pośród innych przedstawicieli swego gatunku, koniecznie potrzebuje pana”[16], co prowadzi do sytuacji, w której pan innych również swego pana potrzebuje i – koniec końców – potrzeba ta nie może być całkowicie zrealizowana;
- antynomia powstała z faktu, iż dobro w społeczeństwie może być realizowane tylko wtedy, gdy wszyscy postępują w sposób dobry, ale wszyscy nie postępują dobrze w wymiarze uniwersalnym, jeśli nie ma to źródła w wymiarze indywidualnym;
- i na koniec – sprzeczność powstała z faktu, iż z jednej strony jednostka ma być celem samym w sobie, z drugiej zaś właściwy cel historii realizuje się w wymiarze historii powszechnej, czyli w sposób przekraczający to, co indywidualne.

Z punktu widzenia Jaspersa kwestią fundamentalną pozostaje fakt zła obecnego w naturze ludzkiej. Innym ważnym aspektem myśli Kanta, na który zwraca uwagę niemiecki filozof, jest przekonanie o celowym charakterze świata istot żywych, a także pytanie, czy w tym kontekście można uważać, że cała natura ma charakter celowy?[17]

W tym miejscu – nie przerywając rozważań poświęconych Jaspersowi – należy wyjaśnić, dlaczego w odniesieniu do „szkoły Jaspersa” użyty został termin „kantyzm”. Terminem, który funkcjonuje nie tylko w polskim piśmiennictwie kantowskim, a określa kolejną falę zainteresowania filozofem z Królewca, jest „postneokantyzm”. Wedle określenia sformułowanego przez Norasa, Jaspers jest właśnie „postneokantystą”[18].

[16] I. Kant *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym* M. Żelazny (tł.) [w:] tegoż *Rozprawy z filozofii historii* Kęty 2005 s. 36.

[17] Por. tamże, s. 317–318.

[18] Por. A. J. Noras *Postneokantyzm wobec Kanta* „IDEA. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2004 nr XVI s. 87.

Zdecydował tutaj bardzo ciekawy dokument, obrazujący stosunek filozofa z Bazylei do tradycji Kantowskiej – w tym do neokantyzmu zarówno w jego wersji badeńskiej, jak i marburskiej. Dokumentem tym jest wydana już po wojnie (w roku 1957) anglojęzyczna publikacja *The Philosophy of Karl Jaspers*[19]. Ponieważ książka ta ukazała się w serii „The Library of Living Philosophers”, zawiera nie tylko szereg artykułów omawiających bogaty dorobek niemieckiego filozofa. W ostatniej części zatytułowanej *Reply to my critics* Jaspers – niczym Kartezjusz – odpowiada na zarzuty, a także wyjaśnia rozmaite kwestie pojawiające się w tomie. Jednym z zagadnień, które podejmuje, jest właśnie kwestia stosunku do filozofii Kanta, który to stosunek zostaje przez niemieckiego filozofa określony w następujący sposób: „Nigdy nie ukrywałem mojej zależności od Kanta”. Ale później przewrotnie dodaje, że można rozumieć jego filozofię jako oderwaną od Kanta, co – jak wyjaśnia – chociaż jest stwierdzeniem poprawnym, nie pomaga w zrozumieniu istoty owej zależności. Jaspers ostatecznie deklaruje bowiem, że jest „kantystą” stojącym w opozycji do „neokantyzmu” we wszystkich jego odmianach. Filozof niemiecki równie przewrotnie dodaje – odnosząc się do stwierdzenia zawartego w jednym z artykułów, jakoby przede wszystkim stał twardo na gruncie *Krytyki praktycznego rozumu* – że, oczywiście, zna tę książkę, ale nieustannie powraca do dwóch pozostałych krytyk: czystego rozumu i władzy sądzenia[20].

Stwierdzenie Jaspersa jest nieprzypadkowe. Podobne deklaracje – tyle że dotyczące metody – znajdujemy w innym wspomnianym już dziele Jaspersa. Niemiecki autor pisze w nim tak:

> Moja interpretacja Kanta opiera się na „wierności pismom” i na porządku całości [jego dzieła – J. Sz.]. W ramach tej metody nie możemy klasyfikować poszczególnych twierdzeń Kanta jako prawdziwych lub fałszywych, ale musimy interpretować je w znaczeniu odnoszącym się do całości [dzieła – J. Sz.][21].

A zatem, podsumowując, przez „kantyzm” Jaspersa należy rozumieć – wedle jego własnej deklaracji – próbę odczytania, wbrew rozmaitym naleciałościom, pism filozofa z Królewca niejako na nowo. Drugim integralnym elementem owej – jeśli tak można powiedzieć – metody jest przekonanie, że nie można rozbijać poglądów Kanta na części, które – w zależności od oceny interpretatora – albo zasługują, albo nie zasługują na uwagę. Jaspers traktuje myśl Kanta jako całość nie tyle w sensie systemu, ile w sensie całości wypowiedzi, jaką wielki filozof po sobie pozostawił. Pogląd ten dobrze uzasadnia niechęć Jaspersa do neokantyzmu, który miał właśnie skłonności do porządkowania i tworzenia własnej systematyki – często takiej, której literalnie nie znajdujemy w pismach myśliciela z Królewca.

---

[19] *The philosophy of Karl Jaspers* P. A. Schilpp (ed.) New York 1957.
[20] Por. tamże, s. 856–857.
[21] K. Jaspers *Drei Gründer des Philosophierens*... wyd. cyt. s. 372.

Oddając sprawiedliwość Jaspersowi, należy wszakże przyznać rację wspomnianemu już Norasowi, który w świetle przyjętej – dodajmy: bardzo logicznej i wartej kontynuowania – systematyki zaliczył Jaspersa w poczet p o s t n e o k a n t y s t ó w. Należy jednocześnie zauważyć, że krąg osób nazwanych tutaj „szkołą Jaspersa" ma nieco inny, oryginalny i jak dotąd szerzej nieznany charakter. Mamy nadzieję, że jako odrębne zjawisko znajdzie on jednak miejsce w opracowaniach z zakresu historii filozofii.

KANTIANISM AND THE SCHOOL OF JASPERS

The subject of this article is an attempt to reflect critically on the connections between Kantianism and so called "the School of Jaspers". The degree to which this movement may be referred to as Kantianism is disputed; the term "School of Jaspers" is likewise subject to debate. The article presents an overview of the position taken by Jaspers himself as well as that of his students: Hannah Arendt and Hans Saner.

Jakub Szczepański – e-mail: j.szczepanski@iphils.uj.edu.pl

CZĘŚĆ DRUGA

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

SŁAWOMIR MAZUREK

ROSYJSKI RENESANS RELIGIJNO-FILOZOFICZNY WOBEC FILOZOFII KANTA

Artykuł stanowi próbę syntetycznego opisania „dialogu" rosyjskiej filozofii religijnej (tak zwanego rosyjskiego renesansu religijnego) z filozofią Immanuela Kanta, uwypuklającą fakt, iż toczył się on na różnych poziomach i obfitował w niekonsekwencje – od częstego powoływania się na Kanta w filozofii moralnej po uczynienie zeń, w filozofii historii, synonimu choroby zachodniego ducha; od polemik z Kantem jako istotnego wątku metafizyki wszechjedności po niemal bagatelizowanie jego dorobku przez egzystencjalistyczny personalizm.

Przed kilkunastu laty, jeszcze w ubiegłym stuleciu, zdarzyło mi się rozmawiać z synem jednego z klasyków rosyjskiego renesansu. Mój rozmówca, człowiek wówczas już niemłody, usłyszawszy, że zajmuję się rosyjską filozofią religijną, powiedział – miałem wrażenie –bardziej do siebie niż do mnie: najciekawszy to jest stosunek rosyjskiego renesansu do idealizmu niemieckiego. Zdaje się, że zrobiłem złe wrażenie, bo w rozmowie w ogóle nie podjąłem tego wątku, a nie podjąłem go, bo wydał mi się mało interesujący. Od tamtej pory zmodyfikowałem swój sąd tylko nieznacznie. Zgadzam się, że pytanie o stosunek rosyjskiego renesansu do klasycznej filozofii niemieckiej – podobnie jak, na przykład, pytanie o zapożyczenia z marksizmu w rosyjskim renesansie – jest zagadnieniem klasycznym, to jest takim, które co jakiś czas musi być podejmowane przez badaczy, ale uważam też, że jest to zagadnienie mimo wszystko niezbyt istotne. Istnieje nie tak znów szczupłe grono osób zafascynowanych rosyjską filozofią religijną, lecz wątpię, by ktokolwiek zainteresował się nią właśnie ze względu na jej związki z filozofią niemiecką. O znaczeniu rosyjskiej myśli religijnej w kulturze XX wieku decyduje personalistyczna antropologia, eschatologiczna filozofia kultury, krytyka historycznego chrześcijań-

stwa, katastroficzna historiozofia, nie zaś dialog z klasyczną filozofią niemiecką, w tym z filozofią Kanta. Nie dlatego, by dialogu takiego nie było, ale dlatego, że trwałe i oryginalne osiągnięcia rosyjskiej myśli religijnej, to, co do dziś stanowi o jej atrakcyjności, raczej w niewielkim stopniu są dialogu tego wytworem.

Zanim powiem, jak dialog ten przebiegał i w jakim stopniu rosyjska filozofia religijna „przystaje" do filozofii Kanta, w jakim zaś i dlaczego jest z nią sprzeczna, powiem kilka słów o okolicznościach utrudniających podjęcie tej kwestii, sprzyjających nieporozumieniom i interpretacyjnym iluzjom.

Powszechnie wiadomo, że recepcja idealizmu niemieckiego odegrała istotną rolę w filozoficznej edukacji Rosji. W pierwszej połowie XIX wieku Rosjanie z zapałem studiowali Schellinga i Hegla, a pod koniec stulecia i na początku wieku XX – Fichtego i Kanta. To, że recepcja niemieckiej myśli w Rosji odbywała się niejako od końca – najpierw zainteresowano się następcami Kanta, a dopiero później nim samym – Fiodor Stiepun tłumaczył specyfiką filozofii Kanta, która – ze względu na orientację gnoseologiczną, zainteresowanie poznaniem naukowym i rezerwę wobec metafizyki – okazywała się bezużyteczna dla rosyjskiej świadomości tak długo, jak długo świadomość ta pozostawała naiwna, to jest poszukiwała całościowej wizji świata[1] i konkluzywnej odpowiedzi na „przeklęte problemy". Zainteresowanie Kantem w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku można zatem interpretować jako zjawisko świadczące o przezwyciężaniu w Rosji naiwnej świadomości filozoficznej.

Była to jednak również pewna moda intelektualna, co każe odnosić się z rezerwą nawet do późniejszych o wiele lat deklaracji rosyjskich filozofów dotyczących ich zależności od Kanta. Kiedy czytam w autobiografii Bierdiajewa, że pod koniec życia miał poczucie, iż na zawsze pozostało w nim coś z przeczytanego w wieku lat czternastu Kanta, mam wrażenie, że jest to raczej echo owej mody z końca XIX wieku niż trzeźwa samoocena. Tak na Bierdiajewa, jak i na całą rosyjską filozofię religijną wielu myślicieli – Mikołaj z Kuzy, Boehme, Fichte, Marks, Nietzsche – oddziałało w sposób znacznie silniejszy niż Kant, jednakże właśnie przyznanie się do ulegania wpływom Kanta mogło być w swoim czasie w dobrym tonie jako dowód przezwyciężenia ograniczeń naiwnej świadomości filozoficznej. Myśliciele rosyjskiego renesansu w niektórych przynajmniej wypadkach zdradzają skłonność do przeceniania wpływów Kanta na własną twórczość, ich wypowiedzi na ten temat należy więc traktować z niezbędną dozą sceptycyzmu.

Druga trudność wiąże się z wewnętrznym zróżnicowaniem rosyjskiej myśli religijnej – jak wiadomo istniało w niej kilka nurtów, z których dwa, metafizyka wszechjedności i egzystencjalistyczny personalizm, uzyskały największe znaczenie. Zarazem przedstawiciele wszystkich nurtów zdradzali wyraźne upodobanie do tych samych dyscyplin filozoficznych, od zawsze cieszących się w Rosji największą popularnością: filozofii historii i filozofii moralnej. Otóż każdy z tych nurtów i każda z tych dyscyplin pozostawały w nieco innym stosunku do myśli Kanta, co przy

[1] F. A. Stiepun *Niemiecki romantyzm i rosyjskie słowianofilstwo* [w:] tegoż *Życie a twórczość* W. Sawicki (tł.) Warszawa 1999 s. 10–11.

próbie opisu relacji między rosyjskim renesansem a kantyzmem urozmaica, ale i komplikuje obraz. Nasze, siłą rzeczy bardzo skrótowe, omówienie polegać więc będzie na poprowadzeniu niejako czterech przekrojów przez wielowarstwowy i mocno sfałdowany masyw, jakim jest rosyjska filozofia religijna. Zobaczmy więc, jak „mają się do Kanta" cztery wyodrębnione według różnych kryteriów i niewyczerpujące całości składniki rosyjskiego renesansu: metafizyka wszechjedności, religijny egzystencjalizm, filozofia historii i filozofia moralna.

Metafizyka wszechjedności, nurt reprezentatywny dla rosyjskiej filozofii w ogóle, kumulujący idee, które niekiedy uważa się za jej znak rozpoznawczy – wszechjedność, bogoczłowieczeństwo, antynomizm – formowała się w opozycji do panującego w filozofii europejskiej gnoseologizmu, który Rosjanie wywodzili, oczywiście, od Kanta. W mniejszym stopniu stanowiła ona bezpośrednią polemikę z Kantem niż próbę stworzenia alternatywy dla tego, co – zdaniem Rosjan – było zgubnym dziedzictwem Kanta w filozofii zachodniej. Nie była to mimo wszystko alternatywa radykalna, ponieważ jej najbardziej dopracowane warianty – koncepcje Łosskiego i Franka – miały charakter ontognoseologiczny, to jest wychodziły od pytania o naturę poznania, głosząc jednocześnie, że jego warunkiem jest przynależność podmiotu do bytowej wszechjedności. W koncepcjach tych, innymi słowy, przetrwał „ślad" gnoseologizmu, co świadczy o sile tej tendencji w ówczesnej filozofii, lecz jako całość miały one charakter zdecydowanie bardziej ontologiczny niż gnoseologiczny – gnoseologia stanowiła w nich jedynie pierwszy rozdział ontologii. Ich twórcy śmiało zakwestionowali przy tym pewne podstawowe idee Kantowskiej filozofii transcendentalnej i byli przekonani, że ostatecznie je obalili. Łosski, uznając bezpośrednią dostępność bytu w każdym akcie poznania, rozprawiał się z Kantowskim fenomenalizmem, a Frank, traktując wszechjedność jako *coincidentia oppositorum*, przekreślał Kantowską krytykę spekulatywnej metafizyki – jeśli byt jest jednością przeciwieństw, fakt, że rozum wikła się w antynomie, nie kompromituje rozumu, ale odsłania naturę bytu. Identycznie ujmował to inny wybitny, choć moim zdaniem niedorównujący Frankowi, przedstawiciel filozofii wszechjedności – Paweł Florenski. „Teza i antyteza – pisał w swoim *opus magnum Filarze i podporze prawdy* – razem stanowią wyraz prawdy. Inaczej mówiąc, prawda jest antynomią i nie może nią nie być"[2].

Rosyjski egzystencjalizm nie pozostaje do Kanta w tak wyraźnej „relacji znaczącej" jak filozofia wszechjedności, i tu jednak występują zarówno pewne paralelizmy, jak i rozbieżności, którymi warto się zająć. Najwybitniejszy i najsłynniejszy przedstawiciel rosyjskiego egzystencjalizmu, Mikołaj Bierdiajew – jak już wspomniałem – z upodobaniem powoływał się na Kanta. Pisał między innymi, iż kolosalne wrażenie zrobiło na nim „rozróżnienie na świat zjawisk i rzeczy samych w sobie, na porządek przyrody i porządek wolności, a także uznanie każdego człowieka za cel sam w sobie"[3]. Rosyjskiemu egzystencjalizmowi właściwa jest silna

[2] P. Florienskij *Stołp i utwierżdienije istiny* Paris 1989 s. 147.
[3] N. A. Bierdiajew *Samopoznanije. Opyt filosofskoj awtobiografii* Moskwa 1991 s. 97.

orientacja personalistyczna i z tego względu Kant był dla Bierdiajewa niejako naturalnym sojusznikiem, jednakże znaczenia zarysowującego się tu paralelizmu nie należy przeceniać. Ostateczne uzasadnienie personalizmu miało u Bierdiajewa przede wszystkim charakter religijny i wydaje się, że nie dopuszczał on myśli, by mogło mieć inny. Chrześcijaństwo – głosił – przyniosło światu personalistyczną rewolucję, której największym dokonaniem było odkrycie osoby jako bytu i wartości. Istotę tego ontologicznego i aksjologicznego odkrycia stanowiło dostrzeżenie odniesienia osoby-człowieka do osobowego Boga, osobę można więc opisywać jedynie w kategoriach filozofii religijnej. Rosyjski egzystencjalizm – tak możemy to skomentować – był zależny od chrześcijaństwa, i zależny od chrześcijaństwa był też zapewne Kant, lecz rosyjski egzystencjalizm tylko w niewielkim stopniu zależny był od Kanta. Ponadto, to wcale nie Kant był tym idealistą niemieckim, z którego duchem rosyjski egzystencjalistyczny personalizm miał najwięcej wspólnego. Bierdiajew kładzie nacisk nie tylko na absolutną wartość osoby, ale i na jej niepowtarzalność; bliżej mu – o czym będzie jeszcze mowa – do różnicującego Fichteańskiego „bądź tym, czym tylko ty możesz być" niż do zrównującego osoby w uniwersalizmie obowiązku imperatywu Kanta.

W jakiej relacji do filozofii Kanta pozostaje z kolei tworzona przez rosyjskich myślicieli religijnych historiozofia? Odpowiadając na to pytanie, musimy pamiętać, że Kant jest zarówno teoretycznym kontekstem rosyjskich historiozofii, to jest autorem koncepcji i twórcą idei, z którymi można je porównywać, jak i historiozofii tych tematem, to jest interpretowanym w nich zjawiskiem, które uważa się za mniej lub bardziej symptomatyczne. W pierwszym wypadku zastanawiająca wydaje się zbieżność między jedną z najważniejszych idei Kantowskiej filozofii praktycznej, jaką jest państwo celów, a mającym fundamentalne znaczenie dla rosyjskiej refleksji nad kulturą i historią pojęciem *sobornosti*. Zarówno państwo celów, jak i *sobornost'* to wizje bezkonfliktowej zbiorowości respektującej w pełni autonomię jednostki, a przy tym znoszącej napięcie między jednostką i ogółem. Tak u Kanta, jak i u Rosjan zbiorowość taka stanowi cel procesu historycznego, nawet jeśli cel ten realizuje się w planie ponadhistorycznym. Nie trzeba oczywiście dodawać, że sam koncept *sobornosti* pojawił się w myśli rosyjskiej nie tylko niezależnie od Kanta, ale i z wyraźną intencją zdyskredytowania kultury zachodniej, za której paradygmatycznego przedstawiciela właśnie Kanta uważano. Toteż podobieństwo *sobornosti* do państwa celów wychodzi na jaw dopiero w miarę tego, jak oczyszczana z osadów klasycznego słowianofilstwa idea *sobornosti* zatraca charakter prawosławnej retrospektywnej utopii. Proces ten, zapoczątkowany przez Sołowjowa, znajduje efektowny finał u Wyszesławcewa, utożsamiającego *sobornost'* z demokracją prawną typu zachodniego.

Dłuższy żywot niż wczesna słowianofilska wizja *sobornosti* miał w rosyjskiej historiozofii wizerunek Kanta jako paradygmatycznego przedstawiciela skorumpowanej przez złą *ratio* zachodniej kultury. Historiozoficzne interpretacje jego filozofii, a ściślej wywody na temat jej zgubnej roli dziejowej, przybierały nieraz skrajną postać. Najdalej posunął się Włodzimierz Ern, który – w mającym swoje miejsce

w historii rosyjskiej myśli artykule *Od Kanta do Kruppa* (1914) – autora trzech *Krytyk* czynił odpowiedzialnym za śmierć Boga i narodziny niemieckiego militaryzmu. Wystąpienie Erna, jakkolwiek kuriozalne, było jednak manifestacją szerszej tendencji, skoro nawet tak zafascynowany jakoby Kantem Bierdiajew pisał w *Filozofii wolności*: „Kant był wyrazicielem poważnej choroby w ludzkim bytowaniu, filozoficznie wyraził fatalne zerwanie z korzeniami i źródłami bytu”[4]. Jeśli Bierdiajew zmienił opinię o Kancie, nie nastąpiło to od razu, albowiem jeszcze w latach dwudziestych uważał jego filozofię krytyczną za jeden z głównych czynników rozpadu nowożytnej wizji człowieka i w konsekwencji za jedną z przyczyn kryzysu współczesności. W ujęciu Bierdiajewa Kant nie był wprawdzie odpowiedzialny za śmierć Boga, w znacznej mierze stawał się jednak odpowiedzialny za „śmierć człowieka”.

Zapewne najbardziej powikłane, najbogatsze w treści i – z naszego punktu widzenia –najciekawsze są relacje między filozofią Kanta a rosyjską religijną myślą moralną. W tym wypadku mamy do czynienia z dość ożywionym, bezpośrednim merytorycznym dialogiem z dokonaniami Kanta, aczkolwiek rosyjska filozofia moralna jako całość nie ma bynajmniej „prokantowskiego” charakteru. Wręcz przeciwnie, jej najwybitniejsi przedstawiciele są zazwyczaj zwolennikami „etyki konkretnej”, prowadzącymi walkę na dwa fronty: przeciwko Nietzscheańskiemu immoralizmowi i Kantowskiemu formalizmowi; szukają oparcia u Fichtego, Nicolaia Hartmanna i Schelera, wszystko to jednak nie wyklucza zniuansowanego stosunku do Kanta i wysokiej niekiedy oceny jego koncepcji. Spektakularnym wyjątkiem od tej reguły jest – zawsze zajmujący pozycję osobną – Mikołaj Fiodorow, który etykę Kanta uważa w istocie za dokładne przeciwieństwo głoszonego przez siebie supramoralizmu i nie widzi w niej nic wartego ocalenia. Jako przedstawiciel etyki intencji, koncentrujący się na jednostce i pozbawiony wiary w możliwość przezwyciężenia zła świata, Kant jest dla Fiodorowa kwintesencją akademickiej filozofii moralnej, ignorującej kwestie istotne i całkowicie jałowej. Sołowjow, choć w złagodzonej postaci powtarza niektóre z tych zarzutów, dodając jeszcze własne, to docenia już epokowe zasługi Kanta dla refleksji moralnej. Zdaniem Sołowjowa, Kant był pierwszym myślicielem, który zrozumiał konieczność uniezależnienia filozofii moralnej od filozofii teoretycznej i w istocie dopiero od niego zaczyna się historia etyki. Jego poważnym błędem było jednak uznanie, że wartość moralną ma jedynie działanie z poczucia obowiązku. W ten sposób w etyce Kanta doszło do zignorowania sumienia i miłości, miała więc ona charakter niechrześcijański, co w ustach rosyjskiego myśliciela religijnego było poważnym zarzutem, nawet jeśli myśliciel ten przy innych okazjach wzywał do uniezależnienia etyki od religii.

O stosunku Bierdiajewa do etyki Kanta przesądzała natomiast zasadnicza niechęć rosyjskiego filozofa do etyki prawa. Koncepcja Kanta była jej najdoskonalszą filozoficzną inkarnacją, tak jak etyka faryzeuszy była jej najdoskonalszą inkarnacją religijną. Bierdiajew uznawał historyczną rolę etyki prawa, zgadzał się też, że nie-

[4] M. Bierdiajew *Filozofia wolności* E. Matuszczyk (tł.) Białystok 1995 s. 19.

możliwe i niepożądane jest całkowite uwolnienie się od niej, ale przede wszystkim wzywał do jej przekroczenia w imię etyki miłości i twórczości. Musiał więc uważać Kanta – inaczej niż Sołowjow – nie za fundatora nowej i autentycznej filozofii moralnej, ale za przykład stanowiska bardzo już anachronicznego. Zdaniem Bierdiajewa, etyka prawa była w ogóle nie do pogodzenia z postawą personalistyczną, stosowało się to również do Kanta, który uczynił z osoby „narzędzie urzeczywistnienia abstrakcyjnego, bezosobowego, ogólnie obowiązującego prawa"[5]. Stanowisko Bierdiajewa zmodyfikował Borys Wyszesławcew, radykalizując jedne jego aspekty, a osłabiając inne. Wyszesławcewowska krytyka prawa, a więc i etyki prawa, z filozofią Kanta włącznie, była radykalniejsza od Bierdiajewowskiej, ponieważ Wyszesławcew widział w prawie przyczynę zła. Jednocześnie Wyszesławcew w większym stopniu niż Bierdiajew kładł nacisk na konieczność zachowania etyki prawa i jej użyteczność, co łagodziło antykantowską wymowę jego krytyki.

Rosyjskim myślicielem moralnym najbardziej przywiązanym do koncepcji Kanta był Sergiusz Hessen, czemu skądinąd trudno się dziwić, wziąwszy pod uwagę jego neokantowską edukację w Niemczech. Dokonując śmiałej, religijnej w istocie reinterpretacji moralnej myśli Kanta, Hessen inkorporował wiele wątków pojawiających się u omówionych właśnie rosyjskich myślicieli. Czyni to z jego koncepcji, nie umniejszając jej oryginalności, niejako podsumowanie dyskusji nad etyką Kanta, jaka toczyła się w środowisku rosyjskich myślicieli religijnych. Hessen był zdeklarowanym przeciwnikiem intelektualizmu etycznego i w Kancie widział myśliciela, który śmiało przeciwstawił się jego trwającej od stuleci hegemonii. Jednakże Kant – zdaniem Hessena – nie tylko nie został właściwie zrozumiany, ale na domiar złego popełnił pewien istotny błąd. Dezinterpretacja polegała na uznaniu jego filozofii za tworzoną od podstaw konstrukcję teoretyczną, podczas gdy w rzeczywistości była ona jedynie próbą teoretycznego ujęcia odrębnej sfery ludzkiej działalności, jaką jest moralność. W konsekwencji nie zrozumiano, czym były chociażby postulaty praktycznego rozumu – istnienie Boga nie było dla Kanta założeniem teoretycznym, które z jakichś względów musimy przyjąć, ale prawdą, która odsłania się nam, gdy coraz głębiej angażujemy sie w działalność etyczną. Fatalnym błędem Kanta, który uległ spotęgowaniu w całkowicie chybionych koncepcjach Nietzschego i Schopenhauera, było z kolei zignorowanie moralnego sensu miłości. Kantowski antyintelektualizm etyczny należy więc wzbogacić o ideę miłości, tym samym przekształcając go w religijną etykę konkretną. W swych pozytywnych propozycjach etyka Hessena niewiele różni się od etyk Wyszesławcewa czy Bierdiajewa – były to również konkretne, to jest odrzucające ogólne normy, religijne etyki miłości. Wyjątkowa jest intencja wpisania tego stanowiska w tradycję Kanta i zarazem tradycji Kanta w to stanowisko. Nigdzie w filozofii rosyjskiego renesansu typowe dla rosyjskiej myśli religijnej idee nie wchodzą w tak bliskie związki z Kantem, jak właśnie w etyce Hessena.

[5] Tenże *O naznaczenii czełowieka. Opyt paradoksalnoj etiki* Moskwa 1993 s. 95.

Nasze omówienie możemy więc podsumować następująco: dla metafizyki wszechjedności Kant był istotnym kontekstem, wobec którego określała się ona polemicznie; dla egzystencjalistycznego personalizmu nie miał większego znaczenia, choć niekiedy przywoływano go ze względów retorycznych; w filozofii historii bywał uosobieniem choroby zachodniego ducha; dla filozofii moralnej był zaś ważnym rozmówcą, bez którego filozofia ta jednak w ostateczności mogłaby się obejść.

RUSSIAN RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL RENAISSANCE AND IMMANUEL KANT'S PHILOSOPHY

The paper constitutes an attempt to answer briefly the question how Russian religious philosophy (so called Russian Religious Renaissance) was influenced by the philosophy of Immanuel Kant. The author tries to sum up the Russian religious dialogue with Kant, describing its different levels and discordances, if not contradictions, among them. Kant became the inspiration for Russian moral thought, but in the Russian philosophy of history he was treated as a *bête noir* representing all vices of rational western civilization; for the metaphysics of all-unity he was an important polemical context, while he was, in fact, rather insignificant for the religious existentialism.

Sławomir Mazurek – e-mail: smazurek@ifispan.waw.pl

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

JAN KRASICKI

MIKOŁAJ BIERDIAJEW A NEOKANTYZM

Koniec mądrości jest końcem filozofii.

Mikołaj Bierdiajew

W artykule przedstawia się zagadnienie neokantyzmu w myśli Mikołaja Bierdiajewa. Wskazuje się racje, jakimi kierował się w swej polemice z tym kierunkiem, próbuje się zrozumieć powody, które jego stanowisko czyniły tak krytycznym. Jako podstawowy zarzut omawia się zarzut „meonizmu", a także deprecjację mądrościowego ideału filozofii oraz deantropologizację filozofii w koncepcji neokantyzmu. Przedstawia się racje za Bierdiajewowską krytyką tego kierunku i przeciw niej. Zagadnienie ukazuje się na tle problematyki rosyjskiej oraz europejskiej filozofii przełomu XIX i XX wieku.

---

1. Między Kantem a neokantyzmem

W intelektualnej biografii Bierdiajewa neokantyzm zajmuje miejsce wyróżnione nie tylko przez sam fakt, że poświęcił mu wiele publikacji[1], ani bynajmniej z powodu

[1] M.in. *O nowom russkom idiealizmie* „Woprosy fiłosofii i psichołogii" 1904 nr 75; *Krizis racyonalizma w sowriemiennoj fiłosofii (Windelband. Prieludija)* „Woprosy żyzni" 1904 lipiec; *Gnosieołogiczeskaja problema (K kritikie kriticizma)* „Woprosy fiłosofii i psichołogii" 1910 nr 10. Artykuły te zostały następnie zamieszczone jako osobne rozdziały w publikacjach książkowych (szczegółowe opisy bibliograficzne podajemy w dalszych przypisach). Zwróćmy uwagę, iż pierwszą część składającej się z dwu części książki *Filozofia wolności* (*Fiłosofija swobody*) wypełnia w całości problematyka neokantyzmu. Książkę *Sens twórczości* (*Smysł tworczestwa*) otwiera rozdział *Filozofia jako akt twórczy*, będący polemiką z ideałem „filozofii naukowej" neokantyzmu i fenomenologii. Jak duże znaczenie miał ów kierunek, świadczy fakt, iż Bierdiajew

sympatii rosyjskiego myśliciela do tego kierunku. Jest akurat przeciwnie, neokantyzm, podobnie jak marksizm, był dlań rodzajem „tradycji negatywnej”[2] i w tym znaczeniu był poniekąd upostaciowaniem tego, co w filozofii było mu najbardziej obce, czyli abstrakcyjnego idealizmu, oderwania myśli od życia, rozłączenia porządku bytu i poznania, a także uczynienia z filozofii dziedziny „profesorskiej”, pozbawionej twórczej pasji i filozoficznego „erosa” (podobnie czyni to fenomenologia)[3]. Na tle rosyjskiej recepcji neokantyzmu[4] stanowisko Bierdiajewa cecho-

peregrynował nawet do ośrodków neokantyzmu, aby zapoznać się z nim niejako „u źródła”, między innymi w 1903 roku w letnim semestrze słuchał w Heidelbergu wykładów Wilhelma Windelbanda z logiki i historii filozofii XIX wieku. Por. N. K. Dmitrijewa *Russkoje neokantianstwo: „Marburg w Rossii”* Moskwa 2007 s. 157.

[2] Por. J. Szacki *Tradycja. Przegląd problematyki* Warszawa 1971.

[3] Trafnie rzecz ujmuje Ewa Matuszczyk: „Dla Bierdiajewa krytyka koncepcji podmiotu poznania poszczególnych nurtów filozoficznych jest wstępem do oceny ich ontologicznych i antropologicznych założeń. Dobra filozofia, filozofia w ścisłym sensie, to dla niego filozofia taka, która jeśli nie wprost, to chociażby podświadomie jest antropologiczna i antropocentryczna, zła to taka, której nie stać na nic więcej oprócz nieszczerych deklaracji, że mówiąc o podmiocie mówi o człowieku. Przykładem takiej nieszczerości jest dla niego niemiecki idealizm, albowiem to właśnie on – twierdzi Bierdiajew – «zastąpił problem człowieka poznającego problemem podmiotu, świadomości transcendentalnej (Kant), Ja, Ja niezindywidualizowanego i nieludzkiego (Fichte), ducha świata (Hegel)». Zastąpienie to doprowadziło w efekcie do takich konsekwencji, iż «poznanie przestało być poznaniem ludzkim. Stało się ono poznaniem boskim, rozumu świata czy też ducha, a poznający przestał być człowiekiem». Ideałem tego poznania jest obiektywność i pozostawanie na zewnątrz poznawanego układu. Tymczasem za podstawowy problem filozoficzny Bierdiajew uznaje odpowiedzi na dwa nierozłączne pytania: 1) kim jest człowiek?, i 2) jakie zdolności poznawcze tkwią w jego integralnej, a nie w wyabstrahowanej w podmiot poznania naturze? Oba pytania nie są nowe. Otwarcie postawił je wcześniej Kant i Bierdiajew, rzecz jasna, nie przypisuje sobie zasługi ich odkrycia, ale wątpi, iż udzielono na nie zadowalającej odpowiedzi. W odniesieniu do Kanta i w kontekście wszystkich krytyk, pytanie brzmiałoby: «jaka jest relacja pomiędzy świadomością transcedentalną a człowiekiem jako takim?». Kant przezwyciężył sceptycyzm poznawczy poprzez swoje aprioryczne struktury świadomości transcendentalnej, ale czy pomogły one poznać człowieka i zaspokoić jego wszystkie potrzeby poznawcze? Odpowiedź musi brzmieć: «nie». Rzecz w tym, że nie został rozstrzygnięty zasadniczy problem, a mianowicie stosunek tego, co logiczne, do tego, co psychologiczne. Zauważmy, iż świadomość logiczna i transcendentalna w jakimś głębszym sensie nie jest świadomością ludzką jako taką, a co najwyżej rodzajem aspektu tej ostatniej, nad którym człowiek zupełnie nie panuje. Natomiast normalna ludzka świadomość jest utożsamiana przez teoretyków poznania ze świadomością psychologiczną i jako taka jest traktowana jako przeszkoda w poznawaniu. Dlatego też filozofia, szczególnie pokantowska, walkę z psychologizmem czyni wręcz swym naczelnym hasłem (Husserl), nie zauważając nawet, że walka z psychologizmem jest walką z człowiekiem jako takim i pogonią za efemerydą, czyli poznaniem boskim. Tymczasem Bierdiajew dostrzega, że rzecz nie rozgrywa się wyłącznie między tym, co logiczne (ponadludzkie, boskie), i tym, co psychologiczne (ludzkie, indywidualne), że chodzi raczej o odniesienie obu tych aspektów do tego, co jest bardziej fundamentalne i zarazem syntetyczne, integralne wobec nich obu, a mianowicie do tego, co antropologiczne. Filozofia może zwalczać psychologizm w imię uniwersalności poznania, i Bierdiajew popiera tego rodzaju wysiłki, ale nie może zwalczać antropologizmu, bo to oznacza likwidację jej samej. Antropologizm nie oznacza relatywizmu jak psychologizm, ale uprawianie filozofii z punktu widzenia człowieka. Bo inne punkty nie są zresztą i tak człowieko-

wało się i tym, że przeciwstawiał on naukę Kanta różnym wersjom „neokantyzmu”[5]. Pisząc, iż jego „prawdziwym mistrzem w filozofii był Kant”, jednocześnie zaznaczał swoją obcość wobec neokantyzmu. Myśl Kanta uważał za jedno z „największych wydarzeń” w kulturze[6] i równocześnie podkreślał różnice pomiędzy nauką filozofa królewieckiego a jej kontynuatorami z Marburga, Getyngi i Heidelbergu. Ta tendencja do stałego zwracania nauki mędrca z Królewca przeciwko neokantyzmowi zdawała się wynikać z przekonania, iż neokantyzm jest zniekształceniem nauki Kanta, a nawet więcej: że jest sprzeczny z jej najgłębszymi intencjami.

Polemika z neokantyzmem stanowi osobny i bardzo obszerny rozdział w ewolucji poglądów Bierdiajewa i jest dużo ostrzejsza niż polemika z myślą Kanta. I chociaż bliska jest wątkom, które pojawiły się w konfrontacji z myślą Kantowską, oprócz argumentacji merytorycznej pojawia się w niej ton polemiczny, miejscami nieprzejednany, potępiający, żeby nie powiedzieć: inkwizytorski[7]. Nie zawsze rów-

---

wi dostępne, i niby do czego miałyby mu służyć” (E. Matuszczyk *Filozofia podmiotu a filozofia człowieka w ujęciu M. Bierdiajewa* [w:] *Wokół Leontjewa i Bierdiajewa* J. Dobieszewski (red.) Warszawa 2001 s. 99). Więcej piszemy na ten temat w studium *„Filozoficzna donkiszoteria”? Mikołaj Bierdiajew w poszukiwaniu ideału filozofii* („Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” Sectio I. Philosophia, Sociologia 2012 Vol. 37 No. 2).

[4] Jak ukazuje to w fundamentalnym studium na temat rosyjskiego neokantyzmu rosyjska badaczka N. Dmitrijewa, w rosyjskiej recepcji neokantyzmu dominowały dwa podejścia. Pierwsze, zdecydowanie krytyczne, właściwe dla „szkoły moskiewskiej”, wynikające w dużej mierze z nieznajomości pism neokantystów (w tym z braku tekstów w oryginale), ale także z tkwienia w tradycyjnym sposobie uprawiania filozofii, pozostawania w modelach tradycyjnej metafizyki. Tak było na przykład w przypadku Jewgienija Trubieckoja i innych przedstawicieli – ufundowanej jeszcze przez Włodzimierza Sołowjowa – „moskiewskiej szkoły” metafizyki wszechjedności. Dużo bardziej otwarte i życzliwe zasadom nowej filozofii podejście cechowało reprezentantów „szkoły petersburskiej”; na uniwersytecie w Sankt-Petersburgu działali wszak neokantyści z Aleksandrem Wwiedenskim na czele. Recepcja neokantyzmu miała także swoją wersję polityczną, w której większą rolę od filozoficznych odgrywały czynniki ideologiczne, a negatywny stosunek do rosyjskiego neokantyzmu „z lewa” – jak pisze rosyjska badaczka – był oczywiście wynikiem rewizji marksizmu, jaką przeprowadzili E. Bernstein i K. Kautski na gruncie neokantyzmu. Bierdiajew, jak inni „legalni marksiści”, choć stał na ideowo przeciwnym biegunie niż marksistowscy ortodoksi (np. Lenin), „był jednym z pierwszych, który rozpoczął ataki na neokantyzm”, choć, rzecz jasna, z innych ideowych pozycji. Por. N. K. Dmitrijewa *Russkoje…* wyd. cyt. s. 220–223.

[5] N. Bierdiajew *Samopoznanije. Opyt fiłosofskoj awtobiografii* Paryż 1949 s. 102.

[6] Znamienne, że podczas obrad II Polskiego Zjazdu Filozoficznego w 1927 roku w Warszawie wypowiedział się krytycznie o współczesnej tradycji epistemologicznej. Obok neokantyzmu, pragmatyzmu i bergsonizmu negatywnym punktem odniesienia była dla niego filozofia niemiecka, lecz, co charakterystyczne, z jednym wyjątkiem – filozofii Kanta. Na temat pobytu Bierdiajewa na II Polskim Zjeździe Filozoficznym zob. R. Jadczak, *Drugi Polski Zjazd Filozoficzny. Warszawa 1927*, [w:] idem (red.), *Polskie Zjazdy Filozoficzne*, Toruń 1995, s. 48.

[7] W liście do A. Biełego z 19 lutego 1911 roku wydawca pisma „Logos”, E. K. Metner, zdając sprawozdanie z referatu B. Jakowienko, wygłoszonego w kółku filozoficznym przy wydawnictwie „Musaget”, pisze, iż podczas prezentacji w atmosferze zaciekłych sporów „nasi obskuranci (Bierdiajew, Ern) doszli (*dogoworolis*) do *credo quia absurdum est*, do myśli typowo inkwizytorsko-jezuicko-katolickich”. Por. N. K. Dmitrijewa *Russkoje…* wyd. cyt. s. 232.

nież – na co słusznie zwraca uwagę N. Dmitrijewa[8] – rosyjski myśliciel wydaje się przestrzegać reguł dyskusji naukowej, a nad rzeczową argumentacją bierze u niego górę temperament polemisty.

Jeśli przyjrzeć się rozbudowanej i wieloaspektowej polemice Bierdiajewa z neokantyzmem, jego zarzuty wobec tego kierunku dają się sprowadzić do jednego podstawowego, a jest nim znany z literatury przedmiotu zarzut „meonizmu". Jeśli bowiem w filozofii Kanta dopatrywał się Bierdiajew zalążków nihilistycznej, „meonistycznej" choroby, to neokantyzm, jego zdaniem, doprowadził ją do paroksyzmu. Wedle Bierdiajewa w uczonych głowach profesorów z Getyngi, Marburga i Heidelbergu[9] Kantowski krytycyzm zamienił się w naukę o „pozorach"[10], został doprowadzony do poznawczego „iluzjonizmu", do zupełnego zerwania więzi z bytem. Neokantyzm – jak pisał w jednym z pierwszych studiów poświęconych temu kierunkowi – doszedł do sprowadzenia „obiektywnej realności" do „idei rozumu" i „systemu pojęć"[11], oddania człowieka we „władzę iluzyjności", skazania na niemożność „transcensusu ku bytowi", uznania „ponadindywidualnego rozumu" za „źródło obiektywnych norm i wartości", chociaż ten „rozum nie posiada życia, nie jest bytem"[12].

Przykładem takiej wypaczanej interpretacji nauki Kant była dlań na przykład myśl Windelbanda, którego należy określić raczej jako „neofichteanistę niż neokantystę", albowiem „w ślad za Fichtem oczyszcza on Kanta z metafizycznego realizmu, zawartego w nauce o rzeczy w sobie, przenosząc punkt ciężkości z bytu na powinność, chociaż w najnowszym teleologicznym idealizmie nie ma rozmachu, uskrzydlenia i natchnienia starego, klasycznego Fichtego"[13].

Przykład Windelbanda, zdaniem Bierdiajewa, wydaje się tylko potwierdzać, iż „neokantyzm skaził Kanta i przesłonił to, co w nim najważniejsze", czyli projekt metafizyki wolności: „Kant, wbrew rozpowszechnionemu przekonaniu, był metafizykiem, chociaż sam nie rozwijał własnej metafizyki"[14].

---

[8] Por. ibidem, s. 223.

[9] Współczesny polski badacz zwraca uwagę na złożoność i wielonurtowość tego kierunku. Por. T. Gadacz *Neokantyzm* [w:] tegoż *Historia filozofii XX wieku. Nurty* t. 2: *Neokantyzm. Filozofia egzystencji. Filozofia dialogu* Kraków 2009.

[10] Por. N. Bierdiajew *Fiłosofija swobody* Moskwa 2004 s. 33.

[11] Bierdiajew odnosi się do poglądów H. Cohena, W. Schuppego, W. Windelbanda, E. Laska, H. Rickerta. Por. N. Bierdiajew *O nowom russkom idiealizmie* [w:] tegoż *Opyty fiłosofskije, socyalnyje i literaturnyje* (1900–1906 g.) Sankt-Pietierburg 1907 (pierwodruk: „Woprosy fiłosofii i psichołogii" 1904 nr 75).

[12] Tamże.

[13] Tenże *Krizis racyonalizma w sowriemiennoj fiłosofii (Windelband. Preludia)* [w:] tegoż *Sub specie aeternitatis. Opyty fiłosofskije, socyalnyje i literaturnyje (1900–1906 g.)* Sankt-Pietierburg 1907 s. 293 (pierwodruk: „Woprosy żyzni" 1904 lipiec).

[14] Tamże. Kluczowe znaczenie filozofii Kantowskiej dla ukształtowania się myśli autora *Filozofii wolności* polegało na wyodrębnieniu dwóch światów: świata noumenalnego, świata wolności, oraz świata fenomenalnego, świata konieczności. W opinii rosyjskiego myśliciela Kantowskie rozróżnienie pomiędzy światem noumenów i fenomenów, pomiędzy porządkiem ducha i porząd-

Drugim motorem krytycznej postawy Bierdiajewa wobec neokantyzmu była degradacja mądrościowego ideału filozofii, uczynienia z filozofii wąskosektorowej dziedziny nauki, pozbawionej twórczej pasji i filozoficznego „erosa". Jego zdaniem, podejście do filozofii reprezentowane przez neokantystów doprowadziło do upadku ideału filozofii, a filozofia z odwiecznych dążeń ludzkiego ducha do poznania prawdy przemieniła się w „profesorską" (*scire*: urzędniczą) działalność. I jeśli Sergiusz Bułgakow, tak samo krytyczny wobec niemieckiego idealizmu, jak Bierdiajew wobec neokantyzmu, określił kiedyś protestantyzm jako „religię profesorów"[15], to Bierdiajew powiedziałby to samo o niemieckim neokantyzmie z jego dążeniem do naukowej ścisłości w filozofii i podporządkowania jej standardom nauki. Warto zwrócić przy tym uwagę na istotny fakt w jego polemice: cała rozprawa Bierdiajewa z neokantowskim „gnozeologizmem" jest nie tylko nawoływaniem do powrotu do ontologicznych „źródeł", ale też wołaniem o nowego ducha filozofii.

Dążenie do unaukowiania filozofii, uczynienia jej „służebnicą" nauki, było widoczne już u Kanta, ale neokantyzm doprowadził je do ekstremum, a krok ten rosyjski myśliciel uważał za nieuprawniony przede wszystkim dlatego, że próby budowania „filozofii naukowej" oznaczały odebranie jej ducha wolności i twórczości. W książce *Sens twórczości* (*Smysł tworczestwa*) pisał, iż nauka jest deterministyczna, zrodzona z ducha „konieczności" (*nieobchodimosti*), jest „p o s ł u s z e ń s t w e m w o b e c k o n i e c z n o ś c i"[16] panującej w przyrodzie i zajmuje się wyjaśnieniem rządzących w niej praw. Jej istotą jest niewola będąca w istocie skutkiem popełnionego przez człowieka Grzechu, podczas kiedy istotą filozofii jest wolność i twórczość. Nauka wyraża ducha zniewolenia, przymusu, z kolei filozofia – ducha wolności i twórczości, a jej celem jest „poznanie wolności i poznanie płynące z wolności"[17]. W tym sensie filozofii, która bynajmniej przez to nie przestaje być nauką, bliżej do wolności sztuki i twórczości artystycznej[18] niż do deterministycznej nauki.

Scjentystyczne zapędy były zdaniem Bierdiajewa widoczne już w filozofii Kanta. Jeśli jednak w filozofii Kanta, mimo jej „policyjnego"[19] charakteru, myśliciel nasz znajdował ziarna prawdziwej, czyli metafizycznej filozofii, zgodnej z odwiecznymi najwyższymi aspiracjami ludzkiego ducha i umysłu, to w neokanty-

---

kiem przyrody, zachowuje walor „wiecznej prawdy", dopiero ono bowiem, odsłaniając porządek wolności i egzystencji (*Existenz*), czyni możliwą „metafizykę egzystencjalną". Por. Tenże *Opyt eschatołogiczeskoj mietafizyki. Tworczestwo i obiektywacyja* [w:] tegoż *Duch i riealnost'* Moskwa 2003 s. 381–387 oraz rozdział *Bierdiajew i Kant*.

[15] Por. S. N. Bułgakow *Profiessorskaja rieligija* [w:] tegoż *Tichije dumy. Iz statiej (1911–1915)* Moskwa 1996 s. 102.

[16] N. Bierdiajew *Smysł tworczestwa* [w:] tegoż *Smysł tworczestwa* Moskwa 2007 s. 31.

[17] Tamże.

[18] Tamże, s. 33.

[19] Tenże *Fiłosofija swobody*… wyd. cyt. s. 34.

zmie nie mógł już nic odnaleźć, poza – by wyrazić to jego słowami – filozofią „policyjną" rozbudowaną do rozmiarów państwa policyjnego.

Siłę filozofii Kanta upatrywał w jej dualizmie. Dlatego też przeciwstawiał go pokantowskim ujęciom monistycznym w filozofii niemieckiej, oceniając ów dualizm nie jako „słabość", lecz największą wartość filozofii mędrca z Królewca[20]. W tym, że neokantyzm nie zachował nieprzekraczalnej granicy bytu i powinności, widział jego grzech kardynalny.

Bierdiajew sprzeciwiał się zdecydowanie temu, aby problem filozofii sprowadzać bądź do bytu (*Sein*)[21], bądź do powinności (*Sollen*). W jego ocenie błędem jest zarówno „panlogizm" Hegla, utożsamiający byt z myślą i znoszący w swej dialektyce bytu – pojęcia rozróżnienie obu tych porządków, jak i – co też jego zdaniem dokonało się w neokantyzmie – wyabsolutnienie porządku powinności (*Sollen*). Zwrot w kierunku myśli Kanta w drugiej połowie XIX wieku, po triumfach Heglowskiego panlogizmu, był czymś zrozumiałym, jednako odrodzenie myśli niemieckiej, jakie miało się dokonać pod hasłem „powrotu do Kanta", było pozorne, a okrzyk „Zurück zu Kant!" był nie tyle okrzykiem zwycięstwa, co raczej zwiastunem nadciągającej „meonicznej" i nihilistycznej katastrofy. W tym procesie filozoficzne ideały neokantyzmu Bierdiajew odczytywał nie jako triumf w pełni odrodzonej myśli idealistycznej, lecz jako akt rozpaczliwej obrony przed końcem filozofii zdominowanej przez pozytywizm i materializm. Oddając pierwszeństwo nauce oraz przyjmując za obligatoryjny ideał „filozofii naukowej", neokantyzm w rezultacie oznaczał kapitulację i stał się pogrzebaniem odwiecznego ideału filozofii jako poszukiwania i „umiłowania mądrości".

Polemika rosyjskiego myśliciela z niemieckim oraz rosyjskim neokantyzmem każe rosyjskiej badaczce N. Dmitrijewej upatrywać w Bierdiajewie epistemologicznego i ontologicznego „realistę" i „logocentryka". Z punktu widzenia ideału filozofii jako naczelnego celu polemiki Bierdiajewa można w nim widzieć o wiele więcej, to jest heroicznego obrońcę klasycznego ideału filozofii, człowieka i kultury.

2. Walka o idealizm. Hamlet czy Don Kichot?

Bierdiajew, rozwijając swe myśli, w trosce o ciągłość z ideałami „przeszłości", ale w jeszcze większym zatroskaniu o „przyszłość" filozofii, człowieka i jego kultury, już w artykule z 1904 roku pt. *O nowym rosyjskim idealizmie* (*O nowom russkom idealizmie*) wytoczył przeciw neokantyzmowi szereg pryncypialnych zarzutów. Syntezując, da się je wyrazić (choć takie określenie nie pada w artykule) jednym słowem: „minimalizm". Włączał w nie minimalizm poznawczy, moralny, religijny.

[20] Tenże *Opyt eschatołogiczeskoj*… wyd. cyt. s. 394 i n.
[21] Por. tamże *Fiłosofija swobody*… wyd. cyt. s. 32.

W „naukowej" filozofii transcendentalizmu niemieckiego dostrzegł obniżenie metafizycznych, epistemologicznych i moralnych aspiracji człowieka, a owe cechy traktował jako główne zagrożenia filozofii „przyszłości". W pismach neokantystów – pisał – „wyczuwa się niemoc twórczą" (*biessilije tworit*), a na takiej podstawie nie da się „stworzyć filozoficznej myśli przyszłości"[22]. Filozofia ta oparta jest na „małym", a nie na wielkim „rozumie", nie na Logosie[23].

W książce *Filozofia wolności* Bierdiajew wyróżnia „mały rozum" oraz „rozum wielki". Pisze następująco:

> Wyrzeczenie się rozumu tego świata, czyli szaleństwo w Bogu, jest najwyższym aktem wolności, a nie niewolnictwem i obskurantyzmem; wyrzeczenie się małego rozumu, przezwyciężenie ograniczoności logiki, zdobywa się wielkim rozumem, daje miejsce Logosowi. Mały rozum jest *ratio*, jest racjonalistyczny, wielki rozum jest Logosem, jest on mistyczny. Mały rozum funkcjonuje jako oddzielna część, wielki rozum funkcjonuje w integralnym życiu ducha. Mały rozum zawsze przeciwstawia sobie podmiot i przedmiot, wielki rozum osiąga zawsze jedność podmiotu i przedmiotu. Mały rozum jest dyskursywny, wielki – intuicyjny[24].

Tego jednak Logosu dawnej filozofii religijnej, zdaniem autora *Filozofii wolności*, trudno szukać we współczesnej filozofii. Idea filozofii „erotycznej", „sofijnej", „twórczej"[25], filozofii jako „umiłowania mądrości", jest jej obca. Dlatego odzyskanie utraconego Logosu może dokonać się przez włączenie filozofii w tajemnice i „życie Logosu".

Myśli te Bierdiajew rozwija w artykule *O gnoseologii ontologicznej* (*Ob ontołogiczeskoj gnosieołogii*)[26] z roku 1908, napisanym w nawiązaniu do książki Mikołaja Łosskiego *Uzasadnienie intuitywizmu* (*Obosnowanije intuitywizma*), gdzie stwierdza, że „twórcze zadatki" posiada jedynie ta filozofia, która „broni praw metafizyki", mając na uwadze „rosyjską szkołę filozoficzną z oryginalną narodową fizjonomią"[27], reprezentowaną przez myślicieli rosyjskich: „I. Kirejewskiego, Chomiakowa, Cziczerina, Wł. Sołowjowa, Kozłowa, Łopatina, księcia S. Trubiec-

[22] Tenże *O nowom russkom*… wyd. cyt. s. 162.

[23] Por. tenże *Fiłosofija swobody*… wyd. cyt. s. 30.

[24] Tamże.

[25] Sofia, boski i transcendentalny pierwiastek bytu, jest osiągalna na szczytach prawdziwie filozoficznego, czyli „miłosnego" poznania (zgodnie z rdzenną, grecką etymologią słowa „filozofia"). Jest to więcej niż poznanie intelektualne: w stanach intuicyjnego, ponadrozumowego poznania Sofia „wstępuje" w ludzką świadomość. Poza Sofią poznaniu przysługuje wyłącznie subiektywność. Por. N. Bierdiajew *Fiłosofija kak tworczeskij akt* [w:] tegoż *Smysł tworczestwa…* wyd. cyt. s. 24–62 passim; M. Zdziechowski *Antynomie duszy rosyjskiej (Mikołaj Bierdiajew)* [w:] tegoż *Wpływy rosyjskie na duszę polską* Kraków 1920 s. 20.

[26] Por. N. Bierdiajew *Ob ontołogiczeskoj gnosieołogii* „Woprosy fiłosofii i psichołogii" 1908 nr 93. Artykuł wszedł w skład książki *Filozofia wolności*.

[27] Tenże *Ob ontołogiczeskoj gnosieołogii* [w:] tegoż *Fiłosofija swobody*... wyd. cyt. s. 110; N. K. Dmitrijewa *Russkoje…* wyd. cyt. s. 222.

kiego" i wreszcie samego Łosskiego[28]. W tych kierunkach rosyjskiej ontologicznej szkoły filozoficznej – pisze autor *Filozofii wolności* nie bez ironii pod adresem rosyjskich filozoficznych neofitów neokantyzmu – „można by znaleźć […] więcej bogactwa, niż u Awenariusów, Rickertów, Schuppego, Cohenów i innych przedstawicieli filozofii europejskiej", w których giną – jego zdaniem – „wielkie filozoficzne dążenia i tradycje przeszłości"[29].

Wedle rosyjskiego myśliciela główną chorobą neokantyzmu jest „choroba antyrealizmu", czyli „rozerwania z bytem", na którą „cierpi cała filozofia europejska"[30], w tym tak wydawałoby się odległe ideowo kierunki, jak filozofia krytyczna oraz empiryczna we wszystkich swoich formach, bowiem nie są one zdolne uchwycić „bytu"[31]. Charakterystyczne jest to, iż pod pojęciem „realizmu" odrzucanego przez neokantyzm rosyjski myśliciel pojmuje realizm filozofii średniowiecznej oraz „obiektywny i absolutny idealizm" Fichtego, Hegla i Schellinga, który – jego zdaniem – z konieczności staje się realizmem. Natomiast odnowienie realizmu w Rosji, jego zdaniem, jest zasługą Łosskiego. We wspomnianym artykule *O nowym rosyjskim idealizmie* postuluje on: „Powinniśmy znowu uznać prymat bytu nad myśleniem, chociaż wcale nie w tym samym znaczeniu, w jakim przyjmują je empiryści i materialiści"[32]. Stanowisko takie pozwala zarazem Bierdiajewowi przyjmować możliwość idealizmu „ontologicznego"[33]. Jego zdaniem, za czym przemawia także ontologiczny intuicjonizm Łosskiego, idealizm nie musi, jak u neokantystów, iść w parze z antyontologizmem oraz antyrealizmem.

Wynikiem „choroby" rozerwania więzi z żywym bytem jest „problem gnozeologiczny" (*gnosieołogiczeskaja problema*) występujący jako kwestia „s t o s u n k u m y ś l e n i a d o b y t u, poznającego podmiotu do poznawanego przedmiotu". W tym stanowisku – wedle Bierdiajewa – podmiot już jest oderwany od przedmiotu, myślenie jest ujmowane w sposób „oderwany" od życia bytu [34]. Aby odwrócić ten zgubny trend, powinno się kierować regułami „myślenia organicznego", czyli „myślenia jako funkcji życia"[35].

W podejściu Bierdiajewa do tej kwestii daje się rozpoznać z jednej strony związek z „logocentryczną" tradycją patrystyki oraz „ontologizmem" rosyjskiej filozofii[36], z drugiej zaś wyraźny wpływ „filozofii życia". W odróżnieniu od domi-

[28] N. Bierdiajew *Ob ontołogiczeskoj…* wyd. cyt. s. 111.
[29] Tamże; N. K. Dmitrijewa *Russkoje…* wyd. cyt. s. 222.
[30] N. Bierdiajew *Ob ontołogiczeskoj…* wyd. cyt. s. 112.
[31] Tamże.
[32] Por. tenże *O nowom russkom…* wyd. cyt. s. 157.
[33] Tamże.
[34] Por. tenże *Ob ontołogiczeskoj…* wyd. cyt. s. 113.
[35] Tamże.
[36] Por. W. Zienkowskij *Istorija russkoj fiłosofii* t. 1 Moskwa 1999 s. 18 i n.; S. Frank *Suszcznost' i wieduszczije motiwy russkoj fiłosofii* A. Własкin i A. Jermiczow (tł.) [w:] tegoż *Russkoje mirowozrienije* Sankt-Pietierburg 1996 s. 68 i n.; J. Dobieszewski *Rosyjskie syntezy rosyjskiej świadomości* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 1998 nr 43 s. 130;

nującego w nauce nieżyciowego, formalnego – „pustego" – myślenia[37], zdaniem rosyjskiego myśliciela filozofia powinna się zaczynać „od bezpośrednich danych, od tego, co niezracjonalizowane", od transcendentnej świadomości, a nie od „wtórnej, racjonalizującej świadomości". Ten błąd wynika z nieuświadomionej, zapoznanej i nierozpoznanej przez „abstrakcyjny racjonalizm"[38] prawdy, że u samej „podstawy bytu leży Logos, zasada rozumna"[39]. Bierdiajew wskazuje tutaj na jedność podmiotu i przedmiotu poznania, ponieważ w „Logosie podmiot i przedmiot są tożsame; w światowym życiu Logosu akt poznania jest aktem samego życia, poznanie jest bytem"[40], ale bytu nie utożsamia się z wiedzą (jak myślał Hegel).

Najbardziej bodaj wszechstronną i rozbudowaną polemikę z krytycystycznym „gnozeologicznym hamletyzmem" Bierdiajew przedstawił w obszernym artykule *Problem gnozeologii (Ku krytyce krytycyzmu)* (*Gnosieołogiczeskaja problema [K kritikie kriticizma]*)[41]. Pisał: „Gnoseologiczny hamletyzm w punkcie wyjścia zakłada poznanie jako odcięte od integralnego życia ducha, podmiot jako oderwany od przedmiotu i mu przeciwstawiony, myślenie jako oddzielone od bytu i umieszczone gdzieś poza nim"[42].

Dlatego w sytuacji, kiedy uznano niemożliwość poznania bytu, postulował odrzucenie „chorobliwego hamletyzmu" i „powrót do zdrowej donkiszoterii"[43]. Pod tym metaforycznym określeniem pojmował postawę uznającą prymat uniwersalnego bytu i życia nad poznaniem i myśleniem, sam zaś podmiot poznawczy i myślenie uznawał za integralną część bytu i życia. Zgodnie z argumentacją Bierdiajewa ani poznający podmiot, ani samo myślenie nie są wcale oddzielone od powszechne-

---

J. Krasicki *„Europejskość" i „rosyjskość" filozofii rosyjskiej* [w:] *Granice Europy – granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji* W. Rydzewski, L. Augustyn (red.) Kraków 2007. „Z ukierunkowaniem filozofii rosyjskiej, które jest określone przez pojęcie doświadczenia życiowego jako podstawy poznania prawdy, ściśle łączy się druga charakterystyczna cecha rosyjskiego światopoglądu: ciążenie ku realizmowi, albo, lepiej powiedzieć, ku ontologizmowi, niemożliwość zadowolenia się jakąś formą idealizmu albo subiektywizmu". Autor *Przedmiotu wiedzy* tą cechą tłumaczy fakt, iż „ani Kant, ani Fichte" nie znaleźli w Rosji takiego uznania jak „ontologiczne systemy Hegla i Schellinga", a „krytyka filozofii Kanta i walka z kantyzmem stanowi stały temat rosyjskiej myśli filozoficznej". Por. S. Frank *Suszcznost'...* wyd. cyt. s. 168–169. Polemika Bierdiajewa z neokantowskim „gnozeologizmem" w wielu punktach zbieżna jest z linią polemiki Franka. Por. T. Obolevitch *Ontologizm, czyli Siemiona Franka polemika z pokantowskim epistemologizmem* „Roczniki Filozoficzne KUL" 2007 nr 2; J. Dobieszewski *Rosyjskie…* wyd. cyt. s. 130.

[37] Por. N. Bierdiajew *Ob ontołogiczeskoj…* wyd. cyt. s. 111.

[38] Tamże, s. 112.

[39] Tamże, s. 118.

[40] Tamże.

[41] Tenże *Gnoseołogiczeskaja problema* [w:] tegoż *Fiłosofija swobody…* wyd. cyt. s. 83. Rozdział *Gnoseołogiczeskaja problema* pierwotnie był publikowany jako *Gnoseołogiczeskaja problema (K kritikie kriticizma)* „Woprosy fiłosofii i psichołogii" 1910 nr 105.

[42] Tamże.

[43] Tamże.

go życia, przeciwnie, stanowią z nim integralną jedność, a jedynie sztuczne zabiegi idealistycznych „hamletystów" wydzielają je z życia i przeciwstawiają mu.

Odpowiadając na pytanie, od czego „zaczyna się gnoseologiczna donkiszoteria", pisał:

> Myślenie nie może być oddzielone od powszechnego bytu i przeciwstawione mu, poznanie nie może być oderwane od powszechnego życia i mu przeciwstawione. Myślenie stanowi krew z krwi i kość z kości powszechnego bytu. Myślenie jest bytem, przebywa w bycie, poznanie jest życiem i dokonuje się w życiu. Operowanie podmiotem jako będącym poza bytem, nad bytem i przeciwstawnym bytowi oznacza operowanie czystą fikcją. Wszelka gnozeologia powinna rozróżniać podmiot i przedmiot, ale to rozróżnienie nie jest rozróżnieniem podmiotu i bytu. Byt niekoniecznie jest przedmiotem, jak skłonni są twierdzić krytyczni idealiści, w równej mierze jest on podmiotem. Podmiot i przedmiot w jednakowym stopniu są bytem. Bytowi przysługuje pierwotny i absolutny prymat, a rozróżnienie podmiotu i przedmiotu dokonuje się wewnątrz samego bytu. Dlatego gnozeologia nie może pretendować do zajęcia miejsca poza bytem[44].

Poznający podmiot ze swoimi poznawczymi strukturami stanowi część bytu, część życia. Byt jest nie tylko „przedmiotem", jak skłonni są uważać krytyczni idealiści, jest on także „podmiotem". Byt w tym znaczeniu nie zależy od myślenia i poznania. Poprzedza on pierwotny akt poznawczy, kryje się za tym aktem, co oznacza zarazem, iż „problemu gnozeologii" nie da się oderwać od problemu samego bytu i życia[45]. Jak zauważa polski badacz, wedle Bierdiajewa poznanie w filozofii krytycznej zaczyna się zawsze od tego, co wtórne, co już zracjonalizowane[46]. Zdaniem rosyjskiego myśliciela, filozofia krytyczna pozbawiona jest żywego kontaktu ze źródłami życia, z istnieniem, czyli czymś, co nigdy nie może zostać zracjonalizowane, a jedynie wyrażone w języku symbolicznym[47].

Patrząc od strony strategii rozwoju filozofii, postulat Bierdiajewa jest poniekąd zrozumiały. W czasie, kiedy pisał swój artykuł, „walka o idealizm" (*borba za idealizm*)[48] w Rosji – w której oprócz takich jego przedstawicieli, jak Sergiusz Bułgakow czy Siemion Frank, miał także swój istotny udział – trwała już na dobre. Rosyjski idealizm odradzał się w nowej formie i mógł dalej rozwijać się w dwóch

[44] Tamże.

[45] Tamże. Zauważmy, iż w tym też kierunku, czyli z perspektywy „hermeneutyki bycia", w nowej ontologii XX wieku poprowadzi swą krytykę neokantyzmu i „myślenia według wartości" (*Wertdenken*) między innymi M. Heidegger. Uzależniając ontologię od aksjologii, neokantyści – wedle Heideggera – oderwali filozofię od właściwych jej korzeni. Por. H. Schnädelbach *Filozofia w Niemczech (1831–1933)* K. Krzemieniowa (tł.) Warszawa 1992 s. 192 i n.

[46] Por. M. Szulakiewicz *Mikołaj Bierdiajew i filozofia krytyczna* „Sofija" 2003 nr 3 s. 142.

[47] Tamże; J. Krasicki *Symbolizm filozoficzny Mikołaja Bierdiajewa* [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej* K. Duda, T. Obolevitch (red.) Kraków 2010.

[48] Por. N. Bierdiajew *Bor'ba za idealizm* [w:] tegoż *Sub specie…* wyd. cyt. (pierwodruk: „Mir Bożyj" 1901 czerwiec).

zasadniczych kierunkach: krytycystycznym, transcendentalnym inspirowanym pracami niemieckich neokantystów oraz „ontologicznym", tradycyjnym, zapoczątkowanym przez Kirejewskiego oraz Chomiakowa, a rozwiniętym w szkole wszechjedności Sołowjowa.

3. *Pro et contra.* Mit a poznanie

Można zastanawiać się nad tym, czy „gnozeologiczny realizm", czy też „gnozeologia ontologiczna"[49], stanowi rzeczywiście panaceum na bolączki filozofii krytycznej – jak z przekąsem pisze o stanowisku naszego polemisty N. Dmitrijewa – niemniej ogólny sens wysiłków Bierdiajewa jest czytelny: należy wyjść od tego, co jest dane w sposób „pierwotny", czyli od bytu, bowiem tylko takie podejście pozwala na zrozumienie, iż źródła niepewności poznania mają przyczynę nie tylko w poznaniu, ale stanowią „defekt samego bytu, wynik grzechu, odpadnięcia od Boga"[50]. Rosyjski myśliciel pisze: „Grzech jest źródłem wszystkich kategorii, nad którymi rozmyśla gnozeologia, nie pojmując pierwoźródła (*pierwoistocznika*) tego wszystkiego, z czym ma do czynienia, i zaczynając od tego, co wtórne"[51].

Rosyjska badaczka uważa, iż takie podejście wyprowadza dyskusję poza jej ramy filozoficzne i charakteryzuje ułomności już nie tyle rosyjskiego czy niemieckiego neokantyzmu, ile metodologii Bierdiajewa. Kiedy bowiem autor *Filozofii wolności* w celu wykazania błędności ludzkiego poznania odwołuje się do mitu o Upadku i Grzechu, zagadnienie przenosi na zupełnie inną płaszczyznę niż filozoficzna, zmieniając tak samo postawienie problemu, jak jego sformułowanie. W ocenie Dmitrijewej jest to krok nieuprawniony – by tak powiedzieć: metafizyczny *come back*, metafizyczna „kontrabanda", rodzaj myślowego „skoku", niedopuszczalnego nie tylko w rygorach ideału filozofii „naukowej", na który nie przystałby żaden z przedstawicieli ani rosyjskiego, ani niemieckiego neokantyzmu, ale i niedozwolony w ramach każdego dyskursu naukowego. Dobrze określa on jednak ideę „filozofii religijnej" naszego myśliciela.

Jeżeli Bierdiajew przytacza „teologiczne" argumentacje, wiążąc niedoskonałość naszego poznania z Upadkiem, z ontologicznym skażeniem, to w istocie miesza porządki filozoficzny i teologiczny, a samo – jak pisze rosyjska badaczka – „wprowadzenie oceniającego pojęcia grzechu" przekreśla „jego krytykę koncepcji neokantowskich"[52]. Na gruncie filozofii stroniącej od „światopoglądowości", filozofii „czystej", jest to krok metodologicznie zabroniony, dezawuujący zarazem

[49] Por. tenże *Ob ontołogiczeskoj…* wyd. cyt. s. 117, 127.
[50] Tamże, s. 129.
[51] Tamże.
[52] N. K. Dmitrijewa *Russkoje…* wyd. cyt. s. 223.

swoistość „religijnej" myśli Bierdiajewa, z której pryncypialnych założeń w swej argumentacji nie chciał zrezygnować, a której słabości najprecyzyjniej przedstawił chyba Borys Jakowienko[53]. Ukazuje to zarazem charakter jego myśli jako myśli „religijnej" i „rosyjskiej", czyli takiej, w której granice między poszczególnymi sektorami wiedzy są dużo bardziej umowne i płynne niż w tradycji europejskiej[54]. Obrazuje to jednocześnie, w jak dużym stopniu każda dyskusja filozoficzna pozostaje uwarunkowana kulturową i cywilizacyjną odmiennością i kontekstem tradycji.

Warto przy tym zauważyć, iż argumentacja filozofa ma charakter nie afirmatywny, lecz negatywny (*via negationis*), jest drogą przez wykazanie nieuniknioności przyjęcia wyjaśniającego ułomność wszelkiego poznania *datum* metafizycznego, jakim jest Grzech[55]. Jest to zatem krytyka racji strony przeciwnej przez *reductio ad absurdum*. Postępując tak, czyli z innego poziomu niż poziom filozoficznie „czystej" argumentacji, operując pojęciami z innego, czyli teologicznego porządku myślowego, posługując się metafizyczną kategorią Grzechu, Upadku, nasz myśliciel stara się dowieść, iż niezależnie od tego, czy zdajemy sobie sprawę, czy nie, czy są tego świadomi neokantyści, czy nie, to właśnie nieuniknione *datum* metafizyczne, jakim jest Grzech, stanowi przyczynę wszystkich kategorii, nad którymi zastanawia się gnozeologia nieontologiczna, niepojmująca pierwotnego źródła tego wszystkiego, z czym ma do czynienia, i w ten sposób rozpoczynająca zawsze od tego, co „wtórne"[56].

Ukazuje to zarazem, iż wyjściową oraz nieredukowalną kategorię w teorii poznania Bierdiajewa stanowi sfera mitu. Odwołanie się do niej w argumentacji filozoficznej niemieccy neokantyści, zwolennicy filozofii „bezzałożeniowej" oraz ich rosyjscy stronnicy skupieni wokół pisma „Logos" skwitowaliby raczej lekceważeniem niż podjęciem merytorycznej dyskusji. Swobodne łączenie religii z filozofią, co miało miejsce tak u Bierdiajewa, jak i u Włodzimierza Erna, Franka czy Bułgakowa, uważali za krok w filozofii niedopuszczalny i karygodny, a w skutkach – katastrofalny.

Jeden z ich przedstawicieli, Borys Jakowienko, nieprzejednany krytyk „filozofii religijnej", której żywym wcieleniem, wraz z całą jej ułomnością, była dlań filozofia autora *Sensu twórczości*, w jednym z polemicznych artykułów skierowanych bezpośrednio pod adresem myśli Bierdiajewa, ale w istocie wymierzonym przeciwko całej rosyjskiej „filozofii religijnej", odwołując się do losów filozofii, przypominał, iż właśnie w „filozofii religijnej" został „pogrzebany zarówno wolny filozo-

[53] B. W. Jakowienko *Fiłosofskoje donkiszotstwo* [w:] *N. A. Bierdiajew. Pro et contra* A. A. Jermiczow (red.), Sankt-Pietierburg 1994.

[54] Por. J. Krasicki *„Europejskość" i „rosyjskość"...* wyd. cyt. passim.

[55] Por. N. Bierdiajew *Ob ontołogiczeskoj...* wyd. cyt. s. 129.

[56] Tamże. Podobnie (choć przeciw Heglowi) argumentował Bułgakow, wedle którego żadna filozofia nie może zaczynać od samej siebie, ale zawsze zaczyna od jakiegoś metafizycznego lub mitycznego *datum*. Por. S. Bułgakow *Fiłosofija tragiedii (fiłosofija i dogmat)* [w:] tegoż *Soczynienija w dwuch tomach* t. 1 Moskwa 1993 s. 328.

ficzny duch Greków, jak i wolny chrześcijański entuzjazm pierwszych chrześcijan", a filozofia i religia, „wstępując w nierówny związek małżeński, zniszczyły wzajemnie swój zdrowy zmysł życia i pozostawiły w świecie dziecko tyleż brzydkie, co szkodliwe"[57].

Zarówno dla myśli Bierdiajewa, jak i dla „filozofii religijnej" konkluzja jego wywodu była aż nazbyt jednoznaczna i brzmiała jak wyrok:

> „Filozofia religijna" jest koncepcją, która przyniosła ze sobą ludzkości i jej kulturze zbyt wiele zła i nieszczęścia, aby nie powiedzieć jej prosto twarz: „Wystarczy! Nie pora kończyć?! Nie będzie końca donkiszoterii?!" [*Nie budiet li donkichotstwowat'?!*][58].

Wedle Bierdiajewa poznanie ludzkie zawsze jest błędne w sensie źródłowym, pierwotnym, genetycznym, jest błędne – jakby powiedział Kant – w sensie „radykalnym" (w takim znaczeniu tego słowa, w jakim używa go Kant, pisząc o „złu radykalnym", łac. *radix*, „korzeń")[59], czyli u swoich korzeni, gdyż sam stan człowieka jest stanem upadłym, „po-upadkowym"[60]. Skażenia poznania nie sposób wyjaśnić na sposób gnozeologiczny, czyli odwołując się do poznania „podmiotu" ludzkiego. Nie sposób tego uczynić, nie odwołując się do „mitycznej", biblijnej kategorii Grzechu i Upadku, czyli nie odwołując się do genezy tego zła, w którym – jak powiada Ewangelista – „świat leży" (J1 5,19). U źródeł błędności ludzkiego poznania znajduje się nie subiektywny stan świadomości, lecz poprzedzający historię człowieka „wielki grzech całego stworzenia"[61], wolny akt odstępstwa od Boga i skażenia bytu. „Grzechy poznania – jak pisze polski badacz G. Przebinda w komentarzu do wywodów Bierdiajewa z książki *Filozofia wolności* – mogą być objaśnione jedynie grzechami samego bytu"[62].

Z drugiej strony trzeba jednak przytoczyć racje na obronę stanowiska Bierdiajewa. Jakich by bowiem nie wytoczyć zarzutów przeciwko jego argumentacji, trzeba jednocześnie mieć na uwadze, iż mit nie był dlań bynajmniej jakąś prawdą drugorzędną czy, tym bardziej, „fikcją". „Mit" nie oznacza dlań ani jakiejś fantastycznej opowieści, ani nieprawdy, ale prawdę innego, „wyższego rzędu" niż prawda empiryczna. Denotuje on treści, w których wyjawia się najwyższy sens historii, świata i człowieka. Dlatego wszystko, co rzeczywiste, w tym samo chrześcijaństwo,

---

[57] B. W. Jakowienko *Czto takoje fiłosofija? (Wwiedienije w transciendientalizm)* [za:] N. K. Dmitrijewa *Russkoje*… wyd. cyt. s. 232.

[58] Tamże; B. W. Jakowienko *Fiłosofskoje donkiszotstwo*… wyd. cyt.

[59] Por. I. Kant *Religia i w obrębie samego rozumu* A. Bobko (tł.) Kraków 1993.

[60] Por. M. Bierdiajew *Proischożdienije zła i smysł istorii* [w:] tegoż *Fiłosofija swobody*… wyd. cyt. s. 136–155.

[61] Tamże, s. 141.

[62] G. Przebinda *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)* Kraków 1998 s. 395.

to, co w nim najcenniejsze i najprawdziwsze, jest „mitem”[63]. Niech to stwierdzenie, w całej swej prawdzie, będzie argumentem na obronę jego polemiki, a zarazem najgłębszej prawdy jego filozofii.

NICOLAI BERDYAEV AND NEO-KANTIANISM

The purpose of the article is to analyze the question of Neo-Kantianism in the thought of Nicolai Berdyaev. The author examines the roots of Berdyaev's polemic with the school and tries to explain the reasons of his strongly critical attitude to it. The philosopher's main accusations were those of meonism and of downplaying the sagacious ideal of philosophy as well as negating its anthropological dimension. The author discusses the arguments for and against Berdyaev's criticism. The whole analysis is set against the problematic of Russian and European philosophical movements at the turn of the century.

Jan Krasicki – e-mail: krasicki@uni.wroc.pl

[63] N. Bierdiajew *Smysł istorii* Paris 1969 s. 67.

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

BARBARA CZARDYBON

ROSYJSKI WARIANT NEOKANTYZMU I POSTNEOKANTYZMU

Podstawowe problemy filozofii światowej są oczywiście też problemami filozofii rosyjskiej. Istnieje jednak rosyjskie podejście do światowych problemów filozoficznych, rosyjski sposób ich przeżywania i rozważania. [...] Istnieje rosyjski Platon, rosyjski Plotyn, rosyjski Descartes, rosyjski Pascal i oczywiście rosyjski Kant.

B. P. Wyszesławcew, *Wiecznoje w russkoj fiłosofii*[1]

W niniejszym artykule dyskutowane są fundamentalne idee koncepcji filozoficznych Aleksandra I. Wwiedienskiego (1856–1925) oraz Wasyla E. Sezemana (1884–1963), filozofów reprezentujących rosyjski wariant neokantyzmu i postneokantyzmu. Szczególna uwaga skupiona zostaje na teorii „logizmu" oraz problemie tego, co irracjonalne. Według Wwiedienskiego wyłącznie logika, będąca częścią epistemologii, może przynieść odpowiedź na kluczowe dla krytycyzmu pytanie o granice wiedzy. Rosyjski filozof neokantowski neguje możliwość naukowej metafizyki i jednocześnie uznaje prawdy metafizyczne za przedmiot wiary; metafizyka jako „moralnie ufundowana wiara" stanowi niezbywalny element harmonijnego światopoglądu. Sezeman, jako rosyjski postneokantysta, akcentuje ograniczoność przyrodniczo-naukowego modelu poznania oraz ujęcia logicznego, a także przypisuje nowe znaczenie pojęciom tego, co racjonalne i irracjonalne.

[1] B. P. Wyszesławcew *Wiecznoje w russkoj fiłosofii* [w:] tegoż *Krizis industrialnoj kultury. Izbrannyje soczinienija* W. W. Sapow (red.) Moskwa 2006 s. 617. Jeśli nie podano inaczej, przekładu na j. polski dokonała Autorka artykułu.

Na powstanie i ukształtowanie się nurtu neokrytycystycznego w łonie XX-wiecznej filozofii rosyjskiej złożyło się kilka istotnych czynników[2]. Chcąc wskazać główne przyczyny, które legły u podstaw narodzin formacji neokantowskiej w Rosji, należy krótko wspomnieć o specyfice rosyjskiej postawy filozoficznej jako takiej. Rzecz bowiem w tym, iż istnieje pewien punkt styczny między neokrytycyzmem a rosyjską filozofią religijną, stanowiącą – nie ulega to wątpliwości – najbardziej reprezentatywną „szkołę filozofii rosyjskiej"[3]. Owym elementem wspólnym jest idealizm[4]. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że rosyjska filozofia religijna wykazywała wyraźne inklinacje ku absolutyzacji sfery transcendentnej[5], a to już było nie do przyjęcia dla filozofii neokrytycystycznej. Krytyczny duch neokantyzmu nie mógł również przystać na propozycje absolutyzującej rzeczywistość filozofii materialistycznej, która – podobnie jak filozofia religijna – cieszyła się sporym powodzeniem wśród „maksymalistycznie nastrojonych" środowisk rosyjskich myślicieli. Można zatem rzec, iż „neokantyzm w Rosji dosłownie znalazł się między dwoma ogniami: materializmem i filozofią religijną"[6].

Współczesny saratowski badacz myśli rosyjskiej, Włodzimierz N. Biełow, zwraca uwagę na fakt, że o ile w kręgach zachodnioeuropejskich popularyzacja neokantowskiej dyskusji nad złożonymi problemami teoriopoznawczymi była po-

[2] Początek rosyjskiego neokantyzmu wyznacza się na lata 1905–1907, por. N. Dmitrijewa *Nieokantianstwo niemieckoje i russkoje: „Marburg" w Rossii. Istoriko-fiłosofskije oczerki* Moskwa 2007 s. 209.

[3] Por. W. N. Biełow *Uczenije Giermana Kogena w Rossii: osobiennosti rieciepcii* [w:] *Nieokantianstwo niemieckoje i russkoje: mieżdu tieoriej poznanija i kritikoj kultury* I. N. Grifcowa, N. A. Dmitrijewa (red.) Moskwa 2010 s. 305.

[4] Por. M. Łosski *Historia filozofii rosyjskiej* H. Paprocki (tł.) Kęty 2000 s. 357–358: „Idealizm transcendentalno-logiczny powstał w Niemczech na bazie neokantyzmu i jest radykalną modyfikacją teorii poznania Kanta. Przypomina teorię Kanta, ponieważ także twierdzi się w nim, że wszystkie przedmioty poznania są przedmiotami świadomości, zrodzonymi przez sam proces percepcji. Podobnie jak teoria Kanta, idealizm transcendentalno-logiczny jest formą idealizmu gnozeologicznego. Jednak w odróżnieniu od Kanta filozofowie idealizmu transcendentalno-logicznego twierdzą, że poznający podmiot nie jest indywidualnym ludzkim ja, a metaindywidualnym podmiotem; równocześnie tłumaczą logiczne warunki poznania nie jako psychiczne lub fizyczne, lecz jako przynależące do sfery bytu idealnego, odkrytej przez Platona. Jednak różnią się od Platona tym, że rozpatrują byt idealny nie jako rzeczywistość fizyczną, a jedynie jako logiczny warunek poznania. Oto dlaczego lepiej ich nazywać idealistami transcendentalno-logicznymi".

Na obecność wpływów m.in. filozofii neokantowskiej na kulturę rosyjską przełomu stuleci zwraca uwagę Marian Broda, gdy pisze: „Przełom XIX–XX w. – rosyjski «srebrny wiek» – przyniósł odrodzenie religijno-filozoficzne i kulturalne. Jego prekursorów dostrzega się – choć ważne były również wpływy zachodnie, zwłaszcza neokantyzmu, A. Schopenhauera, E. Hartmanna i F. Nietzschego – przede wszystkim w F. Dostojewskim i W. Sołowjowie" (M. Broda *„Zrozumieć Rosję"? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy* Łódź 2011 s. 152).

[5] Zob. tamże, s. 92.

[6] W. N. Biełow *Uczenije Giermana Kogena…* s. 306. Na temat „walki" idealizmu z materializmem w filozofii rosyjskiej zob. B. W. Jakowienko *Istorija russkoj fiłosofii* M. F. Sołoduchina (tł.) Moskwa 2003 s. 462–463.

strzegana w kategoriach próby obrony autonomii i samoistności filozofii[7], o tyle w kręgach rosyjskich sytuacja przedstawiała się zgoła inaczej: koncentrację na kwestiach z zakresu teorii poznania najczęściej wiązano tam z lekceważeniem czy nawet zupełnym zapoznaniem zadań filozoficznych *sensu stricto*[8]. Pogląd ten jest o tyle słuszny, o ile dotyczy on uprawiania teorii poznania w – by tak rzec – „paradygmacie zachodnioeuropejskim". Nie można przecież zapominać o istnieniu rosyjskiej epistemologii intuicjonistycznej i o roli przypisywanej jej przez żyjących na przełomie XIX i XX wieku Rosjan. Trafnie pisze o tym w swym studium Józef Pawlak:

> Teoria gnoseologiczna Łosskiego spotkała się z dużym zainteresowaniem przede wszystkim w Rosji. Wśród filozofów, którzy wypowiedzieli się na temat intuicjonizmu, przeważał pogląd, że teoria ta odegrała ważną rolę w procesie formowania się filozofii rosyjskiej jako samodzielnej dziedziny wiedzy oraz że pojawienie się gnoseologii intuicjonistycznej w Rosji było swoistą reakcją na kryzys, jaki ogarnął filozofię zachodnioeuropejską w drugiej połowie XIX w. Przypomnijmy, że rosyjscy intuicjoniści nie tylko zdawali sobie sprawę z charakteru i światopoglądowych konsekwencji owego kryzysu, ale uporczywie dążyli do jego przezwyciężenia poprzez ugruntowanie nowej, adogmatycznej koncepcji poznania[9].

Wyżej wspomniany Biełow jest autorem jednej z prób periodyzacji fenomenu rosyjskiego neokantyzmu. Badacz ten twierdzi, iż w neokantyzmie rosyjskim da się wyróżnić trzy główne stadia rozwoju. Pierwszy etap można określić jako „filologię Kantowską", gdyż jest on w sposób ścisły związany z popularyzacją wśród Rosjan myśli Immanuela Kanta (1724–1804) w postaci licznych tłumaczeń jego dzieł na język ojczysty oraz dzięki interpretacji podstawowych idei filozofii transcendentalnej[10]. Drugi etap rozwoju neokantyzmu w Rosji kojarzyć wypada z podejmowanymi przez Aleksandra I. Wwiedienskiego (1856–1925) oraz (młodego) Iwana I. Łapszyna (1870–1952) próbami przezwyciężenia „niedostatków" Kantowskiej teorii poznania, a także z próbami opracowania przez myślicieli tych własnych modeli epistemologii. Trzeci wreszcie etap określa Biełow jako „proces emanacji neokantyzmu na filozofię kultury". Badacz z Saratowa wymienia tutaj nazwiska

[7] Zadaniem pierwszorzędnej wagi stało się dla myślicieli tego pokolenia ocalenie autonomii dociekań filozoficznych od silnej ekspansji nauk szczegółowych, które „podzieliły sobie świat na części i wydaje się, że jedynie specjalistyczne myślenie naukowe jest ścisłe, daje się ściśle sprawdzać, a więc ma walor teoretyczny. Myślenie o całości – klasyczna ontologia – eksplodowało pod ciśnieniem krytycznych refleksji" (J. Patočka *Świat naturalny jako problem filozoficzny* [w:] tegoż *Świat naturalny i fenomenologia* J. Zychowicz (tł.) Kraków 1987 s. 8).

[8] Por. W. N. Biełow *Uczenije Giermana Kogena…* wyd. cyt. s. 306. Zob. też M. Broda, wyd. cyt. zwłaszcza s. 10, 237, 310–311, 314–315, 320, 441.

[9] J. Pawlak *Intuicja i rzeczywistość. Poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łosskiego* Toruń 1996 s. 140 (podkr. – B. C.). Zob. tamże, s. 150.

[10] Zob. A. N. Krugłow *Fiłosofija Kanta w Rossii w konce XVIII – pierwoj połowinie XIX wiekow* Moskwa 2009 s. 113–143.

takich myślicieli, jak: (późny) Iwan Łapszyn, Jerzy I. Czełpanow (1862–1936), Borys A. Focht (1875–1946), Mateusz I. Kagan (1889–1937), Sergiusz I. Hessen (1887–1950), Paweł I. Nowgorodcew (1886–1924), Andrzej Bieły (właśc. Borys N. Bugajew, 1880–1934)[11], Mojżesz M. Rubinstein (1878–1953), Borys W. Jakowienko (1884–1948), Fiodor A. Stiepun (1884–1965). Niewątpliwie istotną rolę w procesie kształtowania się rosyjskiej wersji filozofii neokantowskiej odegrało czasopismo „Logos"[12].

Klasyfikacja Biełowa, uwzględniając wewnętrzną złożoność rosyjskiej wersji filozofii neokrytycystycznej, pomija pewien istotny moment rozwoju interesującego mnie zjawiska. Momentem tym jest mianowicie przejście neokantyzujących Rosjan na pozycje bliskie temu, co w literaturze zachodnioeuropejskiej określa się mianem „postneokantyzmu"[13]. Istotę rzeczonego problemu zwięźle oddaje Nina A. Dmitrijewa:

> Transformacja głównych twierdzeń filozoficznych rosyjskich marburczyków poza granicami Rosji szła w zasadzie właśnie po drodze „ontologizacji". N. A. Hartmann i W. E. Sezeman, doznając silnego wpływu ze strony fenomenologicznej teorii E. Husserla – każdy na swój sposób – przystąpili do opracowania koncepcji „realizmu fenomenologiczno-ontologicznego", co ostatecznie u Hartmanna przyjęło postać teorii „nowej", czyli „krytycznej" ontologii. Sezeman, zagłębiwszy się w problemy poznania, próbował dokonać syntezy neokantyzmu marburskiego i fenomenologii i za ich pomocą odsłonić istotę tak zwanej wiedzy nieprzedmiotowej, której konieczną stroną jest „to, co irracjonalne", mające związek z bytem zmysłowym [*imiejuszczeje otnoszenije k czustwiennomu bytiju*]. Tym samym Sezeman zbliżał się w swoich poglądach do S. I. Hessena, ucznia H. Rickerta, który przedstawił oryginalną koncepcję „ontologizmu transcendentalno-dialektycznego". Trend takiego rodzaju rozwoju filozoficznych koncepcji neokantystów rosyjskich, którzy po rewolucji znaleźli się na emigracji, zbiegał się z jednym z niemieckich wariantów rozwoju neokantyzmu, zisz-czonym – w zetknięciu się z fenomenologią – w Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej[14].

W proponowanym uwadze Czytelnika artykule zaprezentowane zostaną fundamentalne idee koncepcji filozoficznych Aleksandra Wwiedienskiego i Wasyla Sezemana (1884–1963). Sądzę bowiem, że poglądy tych właśnie myślicieli mogą uchodzić za reprezentatywne dla – odpowiednio – rosyjskiej wersji neokantyzmu oraz rosyjskiego wariantu postneokantyzmu.

---

[11] Zob. B. Czardybon *A. Biełyj i nieokantianstwo* [w:] *Miry Andrieja Biełogo* K. Iczin, M. Spiwak (red.) Belgrad–Moskwa 2011 s. 678–686.

[12] Por. W. N. Biełow *Uczenije…* wyd. cyt. s. 306–307. Zob. nadto tenże *Russkoje nieokantianstwo: istorija i osobiennosti razwitija* „Kantowskij sbornik" 2012 nr 1 (39) s. 27–39.

[13] Termin „postneokantyzm" zaistniał w polskim piśmiennictwie naukowym za sprawą fundamentalnej rozprawy Andrzeja J. Norasa: *Kant a neokantyzm badeński i marburski* Katowice 2000. Por. K. W. Zeidler *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels* Bonn 1995.

[14] N. Dmitrijewa, wyd. cyt. s. 389–390.

Logizm Aleksandra I. Wwiedienskiego

Nietrudno wykazać, że rosyjski neokantyzm uwikłany był w problematykę metafizyczną. Fakt ten odczytywany nieraz bywa w kategoriach „słabości filozoficznej" osiągnięć Rosjan. W Polsce taką właśnie „słabość filozoficzną" rosyjskiego neokrytycyzmu konstatuje Andrzej Walicki. W *Zarysie myśli rosyjskiej* pisze on zarazem, że „funkcja neokantyzmu polegała w Rosji nie tyle na krytyce wielkich systemów metafizycznych, ile raczej na torowaniu drogi odrodzeniu metafizycznego idealizmu"[15]. Także Sergiusz A. Niżnikow w jednym z tekstów przypomina popularne wśród Rosjan przeświadczenie, jakoby nawet zwolennicy rosyjskiego odłamu neokantyzmu „skłaniali się ku metafizycznym predylekcjom rosyjskiej filozofii, próbując przystosować «krytyczną» filozofię do tradycji rosyjskiej spekulacji i wiary"[16], a w *Historii filozofii rosyjskiej* o. Wasyla W. Zienkowskiego odnajdujemy następujące stwierdzenie: „także neokantyzm rosyjski [...] przy całej swojej «sztywności» filozoficznej i surowym przestrzeganiu wymagań «krytycyzmu», nie zrywa z podstawowymi problemami ducha rosyjskiego"[17].

Zagadnienie metafizyki podniósł i ciekawie rozwinął profesor Uniwersytetu Petersburskiego Aleksander Wwiedienski. Ten reprezentujący rosyjski odłam filozofii neokrytycystycznej profesor wykształcił wielu przyszłych znakomitych filozofów; bezpośrednim sukcesorem jego myśli został Iwan Łapszyn.

Wwiedienski uznawany jest za „protoplastę i najbardziej konsekwentnego rosyjskiego neokantystę"[18]. Z opinią tą nie zgadza się jednak Nina Dmitrijewa, twierdząc, iż

> Wwiedienski rzeczywiście całkowicie w duchu neokantowskim widział zadanie filozofii w „uzasadnieniu możliwości poznania naukowego i naukowości samej filozofii", zmierzał jednak do rozwiązania tego zadania zupełnie inną drogą niż neokantyści: przez subiektywizację poznania i przyjęcie wiary jako etyczno-gnoseologicznego fenomenu. [...] Te dwa centralne dla nauki Wwiedienskiego momenty, a także pozytywne rozwiązanie problemu metafizyki, chociażby w dziedzinie wiary, rozstrzygają pytanie o jego „neokantyzm" jednoznacznie, a mianowicie – negatywnie[19].

---

[15] A. Walicki *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego* Kraków 2005 s. 573.

[16] S. A. Niżnikow *O specyfice rosyjskiego neokantyzmu (uwagi o filozofii wiary A. I. Wwiedieńskiego)* H. Rarot (tł.) [w:] *Rosja – Wielki Nieznajomy. Wybór tekstów ze współczesnej filozofii i socjologii rosyjskiej* H. Rarot, J. Mizińska (red.) „Colloquia Communia" 2004 nr 2 (77) s. 29.

[17] W. W. Zienkowskij *Istorija russkoj filosofii* t. 2 cz. 1 Leningrad 1991 s. 225.

[18] W. N. Biełow *Filosofija Giermana Kogena i russkoje nieokantianstwo* [w:] „Istoriko-filosofskij jeżegodnik' 2003" N. W. Motroszyłowa (red.) Moskwa 2004 s. 344.

[19] N. Dmitrijewa, wyd. cyt. s. 135. Por. A. A. Jermiczow *Aleksandr Iwanowicz Wwiedienskij – russkij filosof-nieokantianiec* [w:] A. I. Wwiedienskij *Stat'i po filosofii* Sankt-Pietierburg 1996 s. 6: „Swoje główne zadanie A. I. Wwiedienski rozwiązuje z pozycji Kantowskich. Nie jest

W komentarzu do polskiego tłumaczenia artykułu Wwiedienskiego *O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy*[20] podnoszę wątpliwość co do słuszności wskazanego przekonania Dmitrijewej. Stawiam tam pytanie o to, czy bezsprzeczny fakt nie przyłączenia się przez rosyjskiego myśliciela do żadnej ze współczesnych mu (niemieckich) szkół neokantowskich koniecznie trzeba odczytywać jako negację jego przynależności do neokantyzmu (w ogóle). Zastanawiam się nad tym, czy owe „centralne momenty" teorii Wwiedienskiego nie są po prostu przejawem koniecznego zachowania pewnych macierzystych znamion rosyjskiej refleksji filozoficznej i czy nie można by interpretować ich w kategoriach swego rodzaju istoty rosyjskiego neokantyzmu[21].

W niniejszym tekście chciałabym raz jeszcze zwrócić się ku Wwiedienskiego interpretacji metafizyki i szerzej ją przedyskutować.

W pismach rosyjskiego autora przedstawiona zostaje oryginalna interpretacja kantyzmu w duchu idealistycznym. Najpierw agnostycyzm Kantowski rozumie on jako subiektywizm fenomenalistyczny. Później głosi teorię tak zwanego logizmu[22], zgodnie z którą odpowiedź na fundamentalne dla krytycyzmu pytanie o granice poznania może dostarczyć wyłącznie logika, będąca – jak głosi tytuł jego *opus magnum* – częścią teorii poznania[23]. „Logizm" – tak, jak widział go sam Wwiedienski – miał być stanowiskiem o charakterze antypsychologistycznym[24].

---

on neokantystą, lecz prawowiernym kantystą, całkowicie podzielającym filozofię swojego wielkiego nauczyciela. A. I. Wwiedienski wprowadza tylko pewne ważne szczegółowe uściślenia do założeń Kanta".

[20] A. I. Wwiedienski *O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy* cz. 1 T. Obolevitch, B. Czardybon (tł.) „Logos i Ethos" 2009 nr 2 (27) s. 197–234; tenże *O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy* cz. 2 B. Czardybon (tł.) „Logos i Ethos" 2010 nr 1 (28) s. 179–204.

[21] Zob. B. Czardybon *Wiara w ujęciu Aleksandra I. Wwiedienskiego* „Logos i Ethos" 2009 nr 2 (27) s. 236–238.

[22] Andrzej Walicki rosyjski termin *łogizm* oddaje jako „logicyzm" (A. Walicki, wyd. cyt. s. 573), podobnie czyni Bogusław Żyłko (L. Stołowicz *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik* B. Żyłko (tł.) Gdańsk 2009 s. 338). Ja zaś pojęcie *łogizm* tłumaczę – podobnie jak Henryk Paprocki (M. Łosski, wyd. cyt. s. 184) – jako „logizm". W ten sposób chcę bowiem – z jednej strony – odróżnić „logizm" Wwiedienskiego od „logicyzmu", kojarzonego czy to ze szkołą marburską, czy to – później już – z logiką formalną, oraz – z drugiej – od „logoizmu" Włodzimierza F. Erna (1882–1917) (M. Bohun *Oczyszczenie przez burzę. Włodzimierz Ern i moskiewscy neosłowianofile wobec pierwszej wojny światowej* Kraków 2008 s. 48).

[23] A. I. Wwiedienskij *Łogika, kak czast' tieorii poznanija* Pietrograd 1917. Podręcznik Wwiedienskiego został wydany po raz pierwszy w 1909 roku. Praca doczekała się trzech wznowień: w roku 1912, 1917 i 1922. Należy odnotować, iż wydanie z roku 1917 to nowe opracowanie *Logiki*... Nie można wykluczyć, że powodem zmian, jakie Wwiedienski wniósł do trzeciego wydania podręcznika, były wysunięte przez Mikołaja O. Łosskiego (1870–1965) krytyczne uwagi pod adresem edycji z roku 1912, w której *notabene* jeszcze nie wprowadzono pojęcia „logizm". Zob. tenże *Nowaja forma fiłosofskogo kriticizma (Po powodu knigi prof. A. I. Wwiedienskogo* Łogika, kak czast' teorii poznanija*)* „Woprosy fiłosofii i psichołogii" 1912 nr 111 (I) s. 118–167. Inną pracą, w której Wwiedienski dowodzi głównych tez logizmu, jest pochodzący z 1908 roku *Nowy i łatwy dowód krytycyzmu filozoficznego*. Przypomnijmy, że rok wcześniej, na posiedzeniu

Chcąc dowieść prawomocności krytycyzmu bez odwoływania się do dowodów myśliciela z Królewca, autor *Logiki...* podejmuje próbę rozpatrzenia sposobu działania logicznych praw myślenia:

> Ponieważ ta n a u k a o g r a n i c a c h w i e d z y opiera się na samej logice, to wypada nazywać ją – dla odróżnienia od wszystkich innych dowodów niemożliwości zrealizowania wiedzy metafizycznej – logizmem. A ponieważ logizm powstał w Rosji, to wolno go także nazywać r o s y j s k i m d o w o d e m n i e m o ż l i w o ś c i z r e a l i z o w a n i a m e t a f i z y k i w p o s t a c i w i e d z y dla odróżnienia od dowodów zagranicznych, mianowicie: francuskiego, czyli pozytywizmu, angielskiego, czyli empiryzmu, albo niemieckiego, czyli krytycyzmu[25].

W tym miejscu należy odnotować, iż krytycyzm w ujęciu Wwiedienskiego jest nauką o obrazie świata warunkowanym przez – z jednej strony – transcendentalną strukturę podmiotu poznającego oraz – z drugiej – przekonania moralne jednostki ludzkiej[26]. Trzeba również podkreślić, że całkowicie w duchu neokantowskim uznaje Wwiedienski epistemologię za podstawową dyscyplinę filozoficzną. Zadanie, jakie przed nią stawia, to przede wszystkim określenie granic poznania, oddzielających świat zjawisk („przedmiotów immanentnych") od świata rzeczy samych w sobie („przedmiotów transcendentnych"). Mówiąc inaczej: epistemologia ma badać warunki wiedzy bezwzględnie pewnej.

Zdaniem rosyjskiego filozofa, poznawane przedmioty stanowią wyłącznie pewne zespoły wrażeń. Tak mocne podkreślanie subiektywnego charakteru poznania czyni jego poglądy bliższe Hume'owskiemu sceptycyzmowi i neokantyzmowi Kuno Fischera (1824–1907) niż poglądom samego Kanta[27]. Autor *Logiki...* pisze następująco: „Idee aprioryczne uzasadniają wiarygodność poznania tylko dlatego, że koniecznie realizowane są w doświadczeniu; w doświadczeniu są zaś konieczne realizowane właśnie dlatego, że za ich treść służą warunki możliwości świadomości"[28].

Petersburskiego Towarzystwa Filozoficznego, Rosjanin wygłosił odczyt pod takim samym tytułem. W *Nowym i łatwym dowodzie...* interpretacja kantyzmu oparta zostaje o zasadę sprzeczności. Por. tenże *Nowoje i liegkoje dokazatielstwo fiłosofskogo kriticizma* Sankt-Pietierburg 1909.

[24] Szerzej na temat zmagań rosyjskiego neokantysty z psychologizmem zob. W. S. Popowa *Łogika A. I. Wwiedienskogo* „Wiestnik Rossijskogo gosudarstwiennogo uniwiersitieta im. I. Kanta" 2006 nr 6 s. 11–19; W. N. Briuszinkin, W. S. Popowa *Łogika w russkom nieokantianstwie: obraz łogiki A. I. Wwiedienskogo* [w:] *Niekantianstwo niemieckoe i russkoje…* wyd. cyt. s. 165–178.

[25] A. I. Wwiedienskij *Łogika…* wyd. cyt. s. 307 (podkr. – B. C.); por. L. Stołowicz, wyd. cyt. s. 336; M. Łosski wyd. cyt. s. 184.

[26] Por. M. Bohun *Wwiedieński Aleksander* [w:] *Idiei w Rossii – Idee w Rosji – Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski* J. Kurczak (red.) t. 7 Łódź 2009 s. 18.

[27] Z Fischerem zetknął się Wwiedienski osobiście podczas swoich heidelberskich studiów (1884–1886), por. tamże, s. 18, 20.

[28] A. I. Wwiedienskij *Łogika…* wyd. cyt. s. 152.

Logiczne prawo tożsamości oraz prawo wyłącznego środka uważa Wwiedienski za niezbędne prawa dla naszych przedstawień, co oznacza, że bez nich nie można uznać wnioskowania za prawidłowe. Odnośnie do logicznego prawa sprzeczności filozof mówi, że i ono obowiązuje nasze przedstawienia. Prawo to może być jednak naruszane w myśleniu. Autor *Logiki...* twierdzi, iż sprzeczność jest nieprzedstawialna. Jakkolwiek jesteśmy w stanie pomyśleć – przykładowo – pojęcie okrągłego kwadratu, to nie możemy tego już sobie wyobrazić. Wyłącznie wtedy, kiedy będziemy „ufać" prawu sprzeczności, wnioskowania będą możliwe. Zgodnie z nauką Wwiedienskiego wnioski są logicznie dopuszczalne tylko w odniesieniu do przedstawień. Trzeba podkreślić, że wnioski o rzeczach samych w sobie, a więc o tym, co nie jest przedstawieniem, Rosjanin uważa za niewłaściwe i logicznie niedopuszczalne. Stąd rzeczy same w sobie są – na gruncie logizmu – zupełnie niepoznawalne[29].

Wiedza dotyczy więc naszych wyobrażeń o rzeczach, w żadnym zaś razie – rzeczy samych w sobie. Sądy formułowane odnośnie do rzeczy samych w sobie mogą mieć charakter wyłącznie nieweryfikowalny czy niefalsyfikowalny; sądy na temat dowolnej rzeczy samej w sobie są jednakowo dopuszczalne, jak też niezobowiązujące. A zatem metafizyka stanowi formę wiary[30]. Postać moralnie uzasadnionej wiary ma właśnie – zdaniem Wwiedienskiego – Kantowska metafizyka „krytyczna". Przede wszystkim nie rości sobie ona praw do tego, aby być nauką, co pozwala odróżnić ją od wielu systemów dogmatycznych, to jest takich teorii metafizycznych, o których w sposób błędny zakłada się, że stanowią wiedzę, przyjmując wszystkie swoje główne tezy za dowiedzione, wbrew temu, że i one mogą być uznane wyłącznie za przedmiot wiary[31].

W odniesieniu do rzeczy samych w sobie prawomocne są tak zwane hipotezy metafizyczne. Rosyjski neokantysta dopuszcza istnienie pewnych hipotez metafizycznych w dziedzinie poznania naukowego. I nauce zdarza się przecież wychodzić poza obszar czystego doświadczenia. Rola, jaką Wwiedienski przypisuje hipotezom metafizycznym, jest następująca: hipotezy metafizyczne mogą być wykorzystywane w nauce jako „środki wspomagające". Nawet jeśli hipotezy okażą się fałszywe, to i tak jest szansa na to, że wpłyną pozytywnie na sformułowanie nowego problemu[32]. Funkcja założeń roboczych jest – podkreślmy – jedyną funkcją, jaką mogą pełnić hipotezy metafizyczne.

[29] Por. L. Stołowicz, wyd. cyt. s. 338. Zob. też A. I. Wwiedienskij *Spor o swobodie woli pieried sudom kriticzeskoj fiłosofii* [w:] tegoż *Statji po fiłosofii…* wyd. cyt. s. 62.

[30] W artykule pochodzącym z 1893 roku Wwiedienski dokonuje podziału wiary w jej czystej postaci na: 1. wiarę naiwną (wiara dziecka w świat bajkowy, wiara we wróżby, przywidzenia etc.), 2. wiarę ślepą (fanatyzm) oraz 3. wiarę uznaną przez rozsądek krytyczny. Ostatni typ wiary ma charakter albo próżny (motywacja ze strony na przykład mody), albo świadomy. Zob. przyp. 20. niniejszego artykułu.

[31] Por. A. I. Wwiedienskij *Lekcii po istorii fiłosofii: Emmanuił Kant (1724–1804)* [w:] *Soczinienija A. I. Wwiedienskogo* „Wysszije żenskije kursy" Sankt-Pietierburg 1902–1903 s. 115–116.

[32] Por. M. Bohun *Wwiedieński Aleksander* wyd. cyt. s. 20; D. Samojłow *Moralnoje uczenije i mietafizika I. Kanta w interprietacii A. I. Wwiedienskogo* „Wiestnik Prawosławnogo swiatotichonowskogo gumanitarnogo uniwiersitieta" 2009 seria: „Bogosłowije. Fiłosofija" nr 2 (26) s. 63.

W jednej ze swych ważniejszych prac rosyjski autor dowodzi istnienia tak zwanego zmysłu metafizycznego. Jest to pewien szczególny organ poznania, dzięki któremu jesteśmy w stanie odkryć nawet to, co przekracza granice możliwego doświadczenia. Zmysł metafizyczny umożliwia uznanie istnienia życia duchowego innych jednostek ludzkich[33].

Zdaniem Wwiedienskiego, koniecznym uzupełnieniem metafizyki są wartości moralne. Znajdujące się u podstaw metafizyki postulaty świadomości moralnej utożsamia on z Kantowskimi postulatami rozumu praktycznego. Przekonania odnoszące się do powinności moralnej stanowią – jak twierdzi – niezbywalny element światopoglądu.

Wypada ponadto przypomnieć, iż Wwiedienski w swoich pracach i wystąpieniach w sposób zdecydowany występuje przeciwko pozytywizmowi. Twierdzi mianowicie, że wyznawcy pozytywistycznej opcji naturalizmu z konieczności muszą być pozbawieni wyraźnych drogowskazów moralnych i niosącego zadowolenie poczucia sensu życia. Tymczasem szczególnie ważne zadanie własnej filozofii upatruje on w określeniu warunków, przy których logicznie możliwa stanie się wiara w sens życia[34]. Za konieczny i fundamentalny, a także logiczny i moralny warunek poczucia sensu życia myśliciel uznaje wiarę w nieśmiertelność osobową:

> [...] tylko wiara w nieśmiertelność pozwalała bowiem zachować przekonanie o wyższym, boskim celu ludzkiego życia, a jednocześnie godzić je z Kantowskim imperatywem moralnym, domagającym się, aby osoba ludzka zawsze – nawet przez Boga – traktowana była jako cel, a nigdy jako środek[35].

Wwiedienski twierdzi, iż naturalną konsekwencją uznania przez jednostkę ludzką bezwarunkowej obowiązywalności prawa moralnego jest uznanie postulatów rozumu praktycznego, w tym zaś wiary w istnienie Boga. Filozof przekonuje, że wiara zarówno w istnienie, jak i nieistnienie Boga stanowi ideę metafizyczną. Dodaje jednak, że wiara w Boga jest koniecznym uzupełnieniem moralności.

Istotę wyżej zarysowanego problemu zwięźle oddaje następujący *passus* pracy Walickiego:

> Kantyzm w interpretacji Wwiedienskiego był swego rodzaju „drogą środkową" w filozofii, pozwalającą uniknąć szkodliwych i przestarzałych uroszczeń metafizycznego maksymalizmu bez popadania w pozytywistyczny scjentyzm, podkopujący poczucie sensu życia

[33] Zob. A. I. Wwiedienskij *O priedielach i priznakach oduszewlienija. Nowyj psichofizjołogiczeskij zakon w swiazi s woprosom o wozmożnosti mietafiziki* Sankt-Pietierburg 1892 s. 4.

[34] Zob. tenże *Uczenije pozwolitielnosti wiery w smysł żyzni* [w:] *Smysł żyzni w russkoj filosofii. Koniec XIX – naczało XX wieka* A. F. Zamaliew (red.) Pietierburg 1995 s. 40–74.

[35] A. Walicki, wyd. cyt. s. 594. Walicki dodaje: „Wwiedienski sformułował ten wniosek w polemice z publikacją Kariejewa pt. *Myśli o podstawach moralności* (1895). Również Kariejew szukał filozoficznego uzasadnienia wiary w sens życia, aczkolwiek rozwiązywał to zagadnienie zupełnie inaczej" (tamże).

i prowadzący do niebezpiecznego nihilizmu moralnego. Aby przeciwstawić się niebezpieczeństwom moralnych konsekwencji scjentyzmu, bronił Wwiedienski tez o istnieniu osobowego Boga, wolności woli i nieśmiertelności duszy, podkreślając zarazem, że stanowią one jedynie przedmiot uprawomocnionej przez rozum „świadomej wiary", a nie wiedzy[36].

Negując możliwość naukowej metafizyki, uznaje więc Wwiedienski prawdy metafizyczne jako przedmiot wiary; metafizyka jako „moralnie ufundowana wiara" stanowi niezbywalny element harmonijnego światopoglądu. Metafizyce nie może towarzyszyć obawa, że zostanie obalona przez wiedzę.

Teoria „wiedzy czystej" Wasyla E. Sezemana

Lata 1912–1914 w historii światowej myśli filozoficznej zapisały się jako okres wyraźnego już kryzysu myśli neokrytycystycznej. Owo załamanie przybierało w tym czasie różne, aczkolwiek całkiem określone postaci. Tym, co łączyło „kryzysem naznaczone" dzieła Paula Natorpa (1854–1924), Nicolaia Hartmanna (1882–1950) i Ernsta Cassirera (1874–1945), była wspólna podstawa metodologiczna. Temat kryzysu neokantyzmu dość chętnie podejmowany był wtenczas także w rosyjskim piśmiennictwie naukowym. Jednym z zamierzeń rosyjskich myślicieli religijnych było – po sformułowaniu i wyartykułowaniu istoty problemu – teoretyczne przezwyciężenie rzeczonego załamania. Działania filozofów Srebrnego Wieku nie pozostawały, rzecz jasna, obojętne przedstawicielom rosyjskiej formacji neokantowskiej. Działania te – mówiąc najkrócej – jeszcze wyraźniej uświadamiały „rosyjskim marburczykom" krach, do jakiego doszło w łonie myśli zorientowanej na „powrót do Kanta"[37]. Szybko zwrócili się oni w stronę teoriopoznawczego problemu tego, co racjonalne i irracjonalne. Rozważając korelacje zachodzące między wyróżnionymi komponentami wiedzy, doszli Rosjanie do przekonania, iż rozwiązania wypracowane przez neokantystów niemieckich nie są i nie mogą być zadawalającym rozstrzygnięciem zajmującego ich zagadnienia. Po pierwsze bowiem temu, co ma charakter irracjonalny w poznaniu rzecznicy tak zwanej czystej logiki, przypisują zbyt małą rolę; po drugie zaś za podstawę rozwiązania problemu uznają oni matematykę i czystą fizykę, a więc nauki racjonalne[38].

[36] Tamże, s. 573–574.

[37] Współczesny badacz z Trewiru zwraca uwagę na fakt, iż powszechnie kojarzona z osobą Ottona Liebmanna (1840–1912) formuła *zurück auf Kant* już w roku 1841 pojawiła się w *Lebensblätter* Ernsta F. von Feuchterslebena (1806–1849). Por. H. Schwaetzer *Otto Liebmanns kritische Metaphysik* [w:] *Texte zum frühen Neukantianismus* H. Schwaetzer (red.) t. 1/2: O. Liebmann *Die Klimax der Theorien*. E. von Hartmann, *Das Ding an sich und seine Beschaffenheit* Hildesheim 2001 s. X przyp. 4.

[38] Por. N. Dmitrijewa, wyd. cyt. s. 246.

W samym środowisku rosyjskich zwolenników transcendentalizmu zagadnienie tego, co irracjonalne, interesowało Sergiusza I. Hessena (1887–1950), Borysa W. Jakowienkę (1884–1948), Siemiona L. Franka (1877–1950), Wasyla E. Sezemana oraz Henryka E. Łanca (1886–1945)[39]. Zwrot od stanowiska neokantowskiego w kierunku ontologizmu był zatem dość powszechny wśród XX-wiecznych Rosjan. Myśliciele ci byli doskonale świadomi procesu, który stał się ich udziałem. Przykładowo, Jakowienko przyznawał, że w jego własnej twórczości odejście od neokantyzmu marburskiego jest jeszcze dość „łagodne i krytyczne", ale już w przypadku autora *Przedmiotu wiedzy* przejście na pozycje ontologizmu ma charakter „stanowczy i dogmatyczny"[40]. Ten sam autor pisał również:

> Cechami charakterystycznymi heglizmu i kantyzmu XIX w., jak i w równej mierze transcendentalnego krytycyzmu początku XX w., były idealizm, subiektywizm i immanentyzm. I nawet jeżeli na początku drugiego dziesięciolecia obecnego stulecia wśród młodych zwolenników transcendentalizmu („Logos") słychać głosy poparcia ontologizmu, w c a l e n i e c h o d z i o o d r o d z e n i e m e t a f i z y k i r z e c z y s a m e j w s o b i e, lecz tylko o uznanie tego faktu, że z jednej strony k r y t y c y z m z s a m e j s w o j e j i s t o t y j e s t s z c z e g ó l n ą t e o r i ą b y t u, opierającą się o krytyczną antydogmatyczną, antynaturalistyczną podstawę, a z drugiej – subiektywizm w swojej niekrytycznej formie (tj. jako psychologizm) okazuje się istotnym przejawem dogmatycznego naturalizmu (tj. bezpodstawnego ontologizmu i obiektywizmu)[41].

Warto tutaj zwrócić uwagę na daty publikacji dzieł wyżej wymienionych autorów: Hessenowska *Mistyka a metafizyka* światło dzienne ujrzała w roku 1910, rok później opublikował swój programowy artykuł Sezeman, tekst Jakowienki wyszedł w „Logosie" w 1914 roku, dzieło Franka, okrzyknięte mianem „rosyjskiej *Krytyki*

[39] Zob. S. I. Giessen *Mistika i mietafizika* „Łogos" 1910 nr 1 s. 118–156; B. W. Jakowienko *Put' fiłosofskogo poznania* „Łogos" 1914 nr 1 s. 24–44; S. L. Frank *Priedmiet znanija. Ob osnowach i priediełach otwlieczennogo znanija* [w:] tegoż *Priedmiet znanija. Dusza czełowieka* Sankt-Pietierburg 1995 s. 35–416 (por. fragm. polskiego przekładu: S. L. Frank *Pierwsze określenie i istota intuicji* B. Czardybon (tł.) „Logos i Ethos" 2008 nr 2 (25) s. 169–187); W. E. Siezieman *Racionalnoje i irracionalnoje w sistiemie fiłosofii* „Łogos" 1911 nr 1 s. 93–122; H. Lanz *The Irrationality of Reasoning* „The Philosophical Review" 1926 nr 4 (208) s. 340–359.

[40] Por. B. W. Jakowienko *Istorija…* wyd. cyt. s. 420. Mikołaj Łosski zwrot rosyjskich transcendentalistów od teorii poznania ku teorii bytu wiąże z intuicjonizmem: „Od czasów Kanta przed filozofią stoi następująca alternatywa: albo istnieje intuicja jako bezpośrednia kontemplacja przedmiotu samego w sobie i wtedy metafizyka jest możliwa, albo jak sądził Kant, nie ma żadnej intuicji i wtedy, jak on mówił, metafizyka jako nauka jest niemożliwa. Wystarczyło, że rosyjscy idealiści transcendentalno-logiczni poczuli konieczność istnienia metafizyki i zaczęli wykazywać tendencję do intuicjonizmu. Niektórzy z nich opracowali teorię głoszącą, że istnieje wiele różnych form poznania i doświadczenia; inni uznawali istnienie praktycznej intuicji i teoretycznej intuicji. Taka zmiana punktu widzenia jest widoczna w pracach S. Hessena, J. Gurwicza, W. Sezemana, F. Stiepuna i B. Jakowienki" (M. Łosski, wyd. cyt. s. 359).

[41] B. W. Jakowienko *Istorija…* wyd. cyt. s. 15 (podkr. – B. C.).

czystego rozumu”[42], wyszło drukiem w roku 1915, najpóźniej zaś, bo dopiero w 1926 roku, ukazał się anglojęzyczny artykuł Łanca. Lata 20. i 30. XX stulecia Nina Dmitrijewa uznaje za okres pełnego rozkwitu filozoficznej twórczości rosyjskich neokantystów, zorientowanych na „teoretyczno-poznawcze rozwiązanie problemu bytu”[43]. Jestem przekonana, iż ten właśnie okres można uznać za czas, w którym doszło do umocnienia się w Rosji – powstałej wcześniej niż na Zachodzie Europy – postneokantowskiej formacji filozoficznej.

Myślicielem, który – jak mniemam – zasadnie może uchodzić za „rosyjskiego postneokantystę”, był wspominany wyżej Wasyl E. Sezeman. Należał on do grona tych petersburskich adeptów filozofii, którzy część swego wykształcenia odebrali na Uniwersytecie Marburskim[44]. Po raz pierwszy Rosjanin[45] pojawił się w Marburgu latem 1906 roku. Po semestrze spędzonym w murach uczelni powszechnie kojarzonej ze sławą postaci Hermanna Cohena (1842–1918) i Paula Natorpa powrócił do Rosji. W Petersburgu uczestniczył w wykładach między innymi Mikołaja Łosskiego i Iwana Łapszyna. Oprócz filozofii studiował filologię klasyczną i historię sztuki. W 1909 roku już jako absolwent Wydziału Historyczno-Filologicznego Uniwersytetu Petersburskiego Sezeman przyjechał po raz wtóry do Marburga. Na prawach dygresji wspomnę, iż jesienny wyjazd Rosjanina został zorganizowany z jego własnych środków. Oficjalną delegację otrzymał on bowiem dopiero w roku kolejnym. Jego stypendium obejmowało okres od 1 lipca 1910 roku do 1 lipca roku 1912. Pobyt dwudziestoszścioletniego pracownika Katedry Filologii Klasycznej za granicą miał mu pomóc w przygotowaniu się do planowanej działalności profesorskiej[46].

Zachowane archiwalia pozwalają stwierdzić, iż Sezeman spędził na Uniwersytecie Marburskim w sumie pięć semestrów (semestr letni 1906, semestr zimowy 1909/1910, semestr letni 1910 i 1911, semestr zimowy 1911/1912); studia przypadające na semestr zimowy roku akademickiego 1910/1911 odbył w Berlinie. Podczas studiów w heskim Marburgu myśliciel uczestniczył w kursach prowadzonych przez Cohena, Natorpa i Hartmanna, natomiast w Berlinie uczęszczał na zajęcia do Cassirera[47].

[42] Zob. I. I. Jewłampijew *Czełowiek pieried licom absoliutnogo bytija: misticzeskij riealizm Siemiona Franka* [w:] S. L. Frank *Priedmiet znanija. Dusza czełowieka*... wyd. cyt. s. 14.

[43] W latach 20. neokantyści rosyjscy rozwijali także zagadnienie filozoficznego uzasadnienia kultury i twórczości artystycznej. Por. N. Dmitrijewa, wyd. cyt. s. 384.

[44] Młodzi rosyjscy studenci zaczęli masowo wyjeżdżać do Marburga począwszy od roku 1906. Por. tamże, s. 168.

[45] Filozof urodził się w Wyborgu ze związku Szweda z Niemką; wkrótce po narodzinach syna rodzina Sezemanów przeprowadziła się do Petersburga. Z tego właśnie względu nazwisko Sezemana można zaliczać do kultury rosyjskiej.

[46] Por. tamże, s. 174.

[47] Szczegółowy wykaz marburskich i berlińskich kursów Sezemana zawarty został w monografii N. Dmitijewej: wyd. cyt. s. 174–175.

Niemiecki okres w życiu Sezemana natychmiast zaowocował kilkoma interesującymi pracami. I tak w roku 1911 na łamach „Logosu" Rosjanin opublikował recenzję rozprawy doktorskiej Władysława Tatarkiewicza (1886–1980)[48]. W tym samym roku, niemal równocześnie w rosyjsko- i niemieckojęzycznym wydaniu rzeczonego periodyku, ukazał się jego szczególnie ważny artykuł zatytułowany *To, co racjonalne i irracjonalne w systemie filozofii*[49]. Sezeman był również autorem jednego z artykułów, jaki wszedł w skład głośnego zbioru wydanego z okazji jubileuszu Cohena. W antologii z roku 1912 zamieścił tekst pt. *Etyka Platona a problem zła*[50]. W 1913 roku w kolejnym swym tekście analizował filozofię autora *Logiki czystego poznania*[51]. W *Filozofii teoretycznej szkoły marburskiej* Rosjanin dowodzi możliwości i zasadności zbliżenia systemu Cohena i nauki fenomenologicznej, a tym samym – naturalnej kontynuacji myśli tego pierwszego[52].

Także w latach późniejszych Sezeman żywo interesował się osiągnięciami filozofów związanych z neokantyzmem. Wystarczy wspomnieć, iż w pierwszej księdze praskiego wydania „Logosu" zamieścił recenzję Hartamannowskiego *Zarysu metafizyki poznania*[53], to jest pracy, która – jak trafnie pisze Andrzej Noras – „stała się przysłowiową kością niezgody w ocenie jego [Nicolaia Hartmanna – B. C.] filozofii w kontekście neokantyzmu marburskiego"[54]. Trzy lata później – na łamach innego pisma – analizował pierwszą część *Bycia i czasu* Martina Heideggera (1889–1976)[55].

Swoje najważniejsze dzieła postneokantysta ogłaszał w języku rosyjskim oraz niemieckim. W latach 1911–1935 opublikował szereg prac dotyczących problematyki teoriopoznawczej. Myśliciel zajmował się nadto zagadnieniami z zakresu estetyki, etyki i filozofii religii. Można nawet powiedzieć, że idee wyłożone w jego

[48] W. E. Siezieman *W. Tatarkiewicz. Die Disposition der Aristotelischen Principien (Philosophische Arbeiten von H. Cohen und P. Natorp), Giessen 1910. IV B. II. H.* (rec.) „Łogos" 1911 nr 1 s. 225. Zob. B. Czardybon *Doświadczenia marburskie Władysława Tatarkiewicza i Borysa L. Pasternaka* „Filo-Sofija" 2011 nr 13/14 (2/3) s. 505–520. Warto przy okazji wspomnieć, że w roku 1959 ukazał się w Wilnie Sezemana przekład na język litewski jednego z dzieł Stagiryty (384 p.n.e.–322 p.n.e.), a mianowicie traktatu *O duszy* (*Apie siela*).

[49] W. Sesemann *Das Rationale und das Irrationale im System der Philosophie* „Logos. Internationale Zeitschrift" 1911/1912 nr 1 s. 208–241.

[50] Tenże *Die Ethik Platos und das Problem des Bösen* [w:] *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70. Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht* Berlin 1912 s. 170–189 (por. rosyjski przekład: *Etika Płatona i probliema zła* W. N. Biełow (tł.) „Kantowskij sbornik" 2010 nr 1 (31) s. 75–89).

[51] Tenże *Tieorieticzeskaja fiłosofija Marburgskoj szkoły* [w:] *Nowyje idiei w fiłosofii. Niepieriodiczeskoje izdanije* nr 5 N. O. Łosskij, E. L. Radłow (red.) Sankt-Pietierburg 1913 s. 1–34 (reprint „Kantowskij sbornik" 2010 nr 4 (34) s. 60–77 [podstawa dalszego cyt.]).

[52] Por. W. N. Biełow *Uczenije Giermana Kogena…* wyd. cyt. s. 309–312.

[53] W. E. Siezieman *N. Hartmann. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin 1921* (rec.) „Łogos" 1925 nr 1 s. 229–235.

[54] A. J. Noras *Kant a neokantyzm badeński i marburski* Katowice 2005 wyd. 2 popr. s. 88.

[55] W. E. Siezieman *M. Heidegger. Sein und Zeit. I. 1927* (rec.) „Put'" 1928 nr 14 s. 117–123.

dziełach tworzą określony system filozoficzny[56]. Oryginalne podejście Rosjanina do wielu zagadnień z zakresu filozofii ukazują jego następujące prace: *Platonizm, Plotyn i współczesność*[57], *Sokrates i problem samopoznania*[58], *Zagadnienie idealizmu w filozofii*[59], *Sztuka i kultura...*[60], *W kwestii problemu czystej wiedzy*[61], *Prawa logiczne a byt*[62]. W 1928 roku ówczesny profesor filozofii uniwersytetu w Kownie[63] opublikował recenzję Łosiewowskiej *Filozofii imienia* oraz książki „filozoficznego ojca chrzestnego Nicolaia Hartmanna"[64], Aleksandra W. Weidemanna (1879–1940?)[65]. Po Sezemanie zachowało się kilka manuskryptów, które powoli zaczynają być udostępniane szerszemu kręgowi zainteresowanych czytelników[66].

Sezeman był jednym z bardziej aktywnych uczestników neokantowskiego ruchu w Rosji. Był mianowicie członkiem działającego w Petersburgu począwszy od roku 1909 Towarzystwa Przyjaciół Filozofii. W stowarzyszeniu tym szczególną popularnością cieszyła się filozofia szkoły marburskiej. Myśliciel aktywnie działał też w powstałym kilka lat później Petersburskim Towarzystwie Filozoficznym[67]. Był wreszcie ważnym współpracownikiem redakcji rosyjskojęzycznego wydania czasopisma „Logos". Sergiusz Hessen w pewnym miejscu wspomina:

---

[56] Por. K. W. Mikłusz *Osnownyje czerty tieorii poznanija W. E. Sieziemana* [w:] *Nieokantianstwo niemieckoje i russkoje…* wyd. cyt. s. 208.

[57] W. E. Siezieman *Płatonizm, Płotin i sowriemiennost'* „Logos" 1925 nr 1 s. 51–107.

[58] Tenże *Sokrat i probliema samopoznanija* „Jewrazijskij wriemiennik" 1925 nr 4 s. 224–267.

[59] Tenże *Das Problem des Idealismus in der Philosophie* „Lietuvos universiteto humanitariniu mokslu fakulteto rastai" 1925 nr 1 s. 103–121.

[60] Tenże *Iskusstwo i kultura: k probliemie estetiki* „Wiorsty" 1927 nr 2 s. 185–204.

[61] Tenże *Zum Problem des reinen Wissens* „Philosophischen Anzeiger" 1927 nr 2 s. 204–235; nr 3 s. 325–344 (por. rosyjski przekład: W. E. Siezieman-Kowno *K probliemie czistogo znanija* W. Biełow (tł.) „Logos" 2006 nr 6 s. 117–161).

[62] V. Sesemann *Die logischen Gesetze und das Sein: Die logischen Gesetze im Verhältnis zum subjektbezogenen und psychischen Sein; Die logischen Gesetze und das daseinsautonome Sein* „Eranus. Commentationes Societatis philosophicae lituaniae" 1931 nr 2 s. 61–230. Zob. N. Hartmann *W. Sesemann. Die logischen Gesetze und das Sein* (rec.) „Kant-Studien" 1933 nr 38 s. 227–232.

[63] Na emigracji Sezeman przebywał od roku 1922. Wykładał w Kownie, a potem w Wilnie. W 1950 roku oskarżono go o działalność antysowiecką i aresztowano. Przebywając osiem lat na zsyłce w łagrze w Tajszecie (obwód irkucki), Sezeman wygłaszał tam improwizowane wykłady z historii filozofii.

[64] Por. B. W. Jakowienko, *Istorija…* wyd. cyt. s. 408.

[65] W. E. Siezieman *A. F. Łosiew. Fiłosofija imieni. Moskwa 1927* (rec.); A. Wiejdieman, *Myszlienije i bytije (Łogika dostatocznogo osnowanija). Riga 1927* (rec.) „Wiorsty" 1928 nr 3 s. 163–172.

[66] Np. W. E. Siezieman *Riealnaja ustanowka i „czistoje"(biezustanowocznoje) znanije. Iz rukopisnogo nasliedija* W. I. Powiłajtis (red.) „Kantowskij sbornik" 2011 nr 1 (35) s. 88–97; tenże *Riealnaja ustanowka... Okonczanije* W. I. Powiłajtis (red.) „Kantowskij sbornik" 2011 nr 2 (36) s. 83–89. W zbiorach biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego znajdują się m.in.: *Czistaja fiłosofija. Gnosieołogija. Mietafizika* (VUB RS F 122–96); *O sowierszenstwie i niesowierszenstwie* (VUB RS F 122–98); *Samopoznanije i obiekiwacija* (VUB RS F 122–102).

[67] Stowarzyszenie powstało w 1911 roku. Od roku 1914 Sezeman piastował godność prezesa tegoż towarzystwa. Por. N. Dmitrijewa, wyd. cyt. s. 259–260.

> Cały rok szkolny 1913–1914, w którego czasie zdałem wszystkie egzaminy i zacząłem wykładać na uniwersytecie, mieszkałem u swojego przyjaciela i kolegi W. Sezemana. Nasz dom był nie tylko miejscem zebrań kółka filozoficznego, lecz również redakcji „Logosu", który – po likwidacji „Musageta" – zaczął wychodzić w Petersburgu w wydawnictwie M. O. Wolfa. W skład nowej redakcji „Logosu", mającego ukazywać się cztery razy do roku, wszedł także W. Sezeman, zamiast Jakowienki, który wyjechał do Włoch. W Petersburgu wyszły jednak tylko dwa numery – początek wojny położył kres czasopismu[68].

Na kształt światopoglądu autora *Tego, co racjonalne i irracjonalne...* bez wątpienia istotny wpływ wywarły dysputy, jakie miał on okazję prowadzić z marburczykami. Rosjanin cieszył się szczególnym szacunkiem i sympatią profesorów Uniwersytetu Marburskiego: Natorp widział w nim specjalistę mogącego mierzyć się z Hartmannem[69], z którym *notabene* łączyły go więzi szczerej przyjaźni[70]; serdecznych słów nie szczędził Sezemanowi podczas swego pobytu w Rosji także Cohen[71]. Należy jednak podkreślić, iż rosyjski autor zmierzał w kierunku fenome-

---

[68] S. I. Giessen *Moje żiznieopisanije* [w:] tegoż *Izbrannyje soczinienija* Moskwa 1999 s. 735.

[69] Por. H. Holzhey *Cohen und Natorp* t. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen* Basel–Stuttgart 1986 s. 392. Prace rosyjskiego autora były bardzo dobrze znane Natorpowi. W archiwum profesora Philippiny znajduje się półtorej strony drobnym makiem pośpiesznie napisanej analizy artykułu *To, co racjonalne i irracjonalne...* Por. N. Dmitrijewa, wyd. cyt. s. 175–176.

[70] Zob. N. Juršėnas *V. Sezemano ir N. Hartmano ryšiai* „Problemos" 1995 nr 48 s. 92–102. Trzeba przyznać, że w ogóle autor „nowej ontologii" chętnie wchodził w wysoce zażyłe relacje z ambitnymi przybyszami z Rosji. Wśród przyjaciół Hartmanna był np. Gabriel O. Gordon (1885–1942). To właśnie z nim niemiecki wykładowca pracował nad doprecyzowaniem rosyjskiej terminologii filozoficznej, co miało niebagatelne znaczenie dla trafności i jakości przyszłych przekładów klasycznych dzieł z zakresu filozofii. Por. *Priłożenije (Margburgskije pis'ma G. O. Gordona k B. A. Fochtu 1906–1907 gg.)* [w:] N. Dmitrijewa, wyd. cyt. s. 396–402 (list z 10.10.1906 i 21.10.1906). Innym przyjacielem Hartmanna był Borys P. Wyszesławcew (1877–1954). Spędzony w Marburgu semestr zimowy roku akademickiego 1909/1910 „filozof przeobrażonego Erosa" wspomina następująco: „Zima, śnieg, [...] idę do Hartmanna. On mieszka na górze gotyckiego kościoła, w starym niemieckim domku, gdzie mógłby mieszkać młody Werter lub Fichte w młodych latach... W pokoju jest dobrze napalone, Hartmann zawsze daje mocną kawę, którą sam robi. Toczymy dialog filozoficzny... Cudowny, spokojny czas kontemplacji i myśli" (N. N. Aleksiejew *W burnyje gody* „Nowyj żurnał" 1958 nr 54 s. 159–160).

[71] „Cohen przyjechał do Rosji na zaproszenie Żydowskiego Stowarzyszenia Popierania Nauki nie jako czołowy przedstawiciel filozofii niemieckiej i neokantyzmu marburskiego, lecz właśnie jako «jeden z najciekawszych przedstawicieli zachodniego żydostwa», «sędziwy żydowski myśliciel» po to, aby «pocieszyć i dodać otuchy słabym na duchu braciom swoim, braciom z wiary i krwi». Wygłosił tutaj dwa wykłady – *Moralna treść religii żydowskiej* oraz *Istota religii żydowskiej*. Cel wizyty i jej narodowo-filozoficzny podtekst były podyktowane głównie tym, że miał on [Cohen – B. C.] słaby oddźwięk społeczny. Cohen przyjechał do Rosji 22 kwietnia 1914 r. i do 28 kwietnia wygłosił dwa wykłady w Petersburgu, potem były dwa wykłady w Moskwie, 5 maja wykładał on w Rydze, 10 maja – w Wilnie, 14 maja – w Warszawie. W rosyjskich miastach Cohena witali tacy znani rosyjscy filozofowie, jak: S. N. Bułgakow, N. O. Łosski, F. A. Stiepun, B. W. Jakowienko, W. E. Sezeman i in." (W. N. Biełow *Uczenije Giermana Kogena...* wyd. cyt. s. 312–313). Por. H. Holzhey, wyd. cyt. s. 427; A. A. Jermiczow *Prijezd Giermana Kogena w Rossiju* [w:] tegoż *O fiłosofii w Rossii. Issliedowanija, polemika, zamietki* Sankt-Pietierburg 1998 s. 110–111. Zob. N. Dmitrijewa, wyd. cyt. s. 176, 185.

nologii, przekraczając tym samym granice nauki mistrzów szkoły marburskiej[72]. Można by więc sparafrazować dotyczącą Hartmanna opinię Romana Ingardena (1893–1970), stwierdzając, iż „doszedł Sezeman do szczególnej odmiany fenomenologii, pozostającej pod znacznym wpływem Kanta, jak również neokantyzmu"[73].

Na marginesie dodam, że podobną postawę wykazywał w Rosji Borys Jakowienko, opowiadając się – w opozycji do mówiącego o tak zwanej pozytywnej i negatywnej filozofii Gustawa G. Szpeta (1879–1937)[74] – za zbliżeniem fenomenologii i neokantyzmu marburczyków; bliskość nauki Edmunda Husserla (1859–1938) oraz filozofii szkoły marburskiej konstatował również Fiodor Stiepun[75]. We wspomnianym wcześniej Weidemannowskim *Myśleniu i bycie* przedstawiony zostaje zaś system filozoficzny, stanowiący ciekawą syntezę neokantyzmu marburskiego, fenomenologii i heglizmu[76].

W pracy z 1911 roku Sezeman rozważa problem tego, co racjonalne i irracjonalne, oraz łączących ich zależności[77]. Filozof podkreśla, że wiedza ma charakter racjonalny. Irracjonalne jest według niego wszystko to, co przekracza granice rzeczywistej (względnie: prawdziwej) albo możliwej wiedzy. Sezeman konsekwentnie wyróżnia dwie pary przeciwieństw: to, co racjonalne, *versus* to, co irracjonalne, oraz to, co dane, *versus* to, co zadane. To, co dane, i to, co irracjonalne, pozostają ze sobą

[72] Zob. L. Anilionite *Fienomienołogija i kriticzeskij riealizm W. E. Sieziemana* [w:] *Riegionalizm kak kulturnaja altiernativa głobalizacii* W. Bagdonawiczius (red.) Grodno 2005 s. 40–44. Jak pisze Leonid N. Stołowicz, „kłopot z przyporządkowaniem poszczególnego myśliciela do jakiegoś kierunku filozoficznego polega na tym, że jego światopogląd był wielostronny i może być scharakteryzowany z różnych stron. T r u d n o ś ć z w i ą z a n a z p r z y p i s a n i e m f i l o z o f ó w d o k o n k r e t n y c h p r ą d ó w f i l o z o f i c z n y c h j e s t j e d n y m z e ś w i a d e c t w s a m o i s t n o ś c i r o s y j s k i e j m y ś l i f i l o z o f i c z n e j . [...] W Rosji byli sympatycy neokantyzmu i neoheglizmu, fenomenologii i intuicjonizmu, ale c z ę s t o n i e m i e ś c i l i s i ę o n i w r a m a c h j a k i e g o ś j e d n e g o n u r t u" (L. N. Stołowicz wyd. cyt. s. 265; podkr. – B. C.).

[73] Por. R. Ingarden *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień–17 listopad 1967)* A. Półtawski (tł.) Warszawa 1974 s. 47.

[74] Do tradycji filozofii „pozytywnej" Szpet zalicza m.in. fenomenologię, a do tradycji filozofii „negatywnej" – kantyzm. Zob. G. G. Szpet *Rabota po fiłosofii* I. M. Czubarow (red.) „Łogos" 1991 nr 2 s. 215–233.

[75] Zob. A. A. Jermiczow *O nieokantiancie B. W. Jakowienko i jego miestie w istorii fiłosofii* [w:] B. W. Jakowienko *Moszcz fiłosofii* Sankt-Pietierburg 2000 s. 5–44; O. G. Mazajewa *Ob opytie portrietirowanija w tworczestwie A. F. Stiepuna* [w:] *Czetwiertyje szpietowskije cztienija. Tworczeskoje nasliedije Gustawa Gustawowicza Szpieta w kontiekstie fiłosofskich probliem formirowanija istoriko-kulturnogo soznanija (mieżdisciplinarnyj aspiekt)* O. G. Mazajewa (red.) Tomsk 2003 s. 531–537.

[76] Praca Weidemanna została napisana w Piotrogrodzie w roku 1922 i doczekała się kilku nader pochlebnych recenzji. Oprócz Sezemana o pracy tej pozytywnie pisali: Ernst L. Radłow (1854–1928), Mikołaj W. Bołdyriew (1882–1929), Wiktor A. Bielajew (1883–1953).

[77] „[...] w korelatywności tego, co racjonalne i irracjonalne, przejawia się ich wewnętrzna, systematyczna jedność, i ta jedność w takim samym stopniu wchodzi w ich istotę, jest ona tak samo konkretna i realna, jak wielorakość ich różnic" (W. E. Siezieman *Racionalnoje i irracionalnoje…* wyd. cyt. s. 104).

w nierozerwalnym związku. To, co dane, zawsze ma bowiem „irracjonalną podszewkę". Sezeman przekonuje, że nie ma tego, co dane, bez odpowiadającego mu tego, co zadane, oraz odwrotnie[78]. Szczególną uwagę poświęca on problematycznej istocie wiedzy, której koniecznym skutkiem okazuje się właśnie jej dwoisty, racjonalno-irracjonalny charakter:

> Ponieważ dla wiedzy empirycznej zakończenie jest nieosiągalne, ona nie tylko nie urzeczywistnia w sobie wyższego stopnia racjonalności, ale nawet zawiera irracjonalne elementy (nierozstrzygnięte problemy); mało tego, te irracjonalne elementy nie są przypadkową [...] domieszką, lecz – przeciwnie – [stanowią] konieczny korelat nieskończoności i problematyczności wiedzy obiektywnej[79].

W innym artykule rosyjski autor, rozważając zagadnienie problemu i jego krytycznego sensu, dodaje:

> Stąd wynika konieczność tej poprawki, którą do nauki Kanta wprowadza szkoła marburska. Filozofia powinna być zorientowana nie na fakt nauki, bowiem faktu nauki jako zakończonego w sobie tego, co jest dane [*dannosti*], nie ma, lecz na proces jej stopniowego stawania się (*fieri*) i rozwoju. Filozofią nie może też kierować prawdziwa nauka [*diejstwitielnaja nauka*] (doprowadziłoby to albo do całkowitego zniesienia jej samodzielnego znaczenia albo spowodowałoby jej powrót do stanu przedkrytycznego), lecz tylko ujawniająca się w rozwoju nauk idea naukowości. W tym właśnie tkwi krytyczne znaczenie pojęcia problemu: ono chroni filozofię przed wszelkimi odchyleniami w stronę empirycznego pozytywizmu lub bezpodstawnego dogmatyzmu. Wiedza naukowa – to wieczny problem, to znaczy w gruncie rzeczy jest ona problematyczna, dlatego że jej przedmiot jest nieskończony, a ona nigdy nie osiąga ostatecznych rezultatów. Każda odpowiedź rodzi dalsze pytania, a każde rozwiązanie obfite jest w nowe, głębsze zadania[80].

Sezeman występuje z pozycji krytyka neokantowskiej formuły przyrodniczo-naukowego modelu wiedzy obiektywnej, zaliczając do jej zasadniczych momentów obecność wyraźnie utrwalonych pojęć oraz absolutyzację logiki formalnej. Wypada odnotować, że podniesienie samego problemu znaczenia logiki w teorii poznania jest tym, co łączy Sezemana z Wwiedienskim, a także to, że Sezeman – w odróżnieniu od Wwiedienskiego – zgłasza postulat skonstruowania „nowej logiki". Filozof konstatuje, że to, czym stanie się, i to, czym w ogóle może być przedmiot poznania, w sferze logiki jednoznacznie utrwalają pojęcia[81]. Funkcją pojęć jest wszak-

[78] Por. tamże, s. 95, 98–100, 115.

[79] Tamże, s. 99 (podkr. usunięto – B. C.). W tym kontekście zob. N. Hartmann *Myśl filozoficzna i jej historia* [w:] tegoż *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja* J. Garewicz (tł.) Toruń 1994 s. 13–71.

[80] W. E. Siezieman *Tieorieticzeskaja fiłosofija…* wyd. cyt. s. 66 (podkr. usunięto – B. C.). Zob. też tamże, s. 63, 75.

[81] Używany przez Sezemana niemiecki termin *Vergegenständlichung* należy rozumieć właśnie jako prowadzącą do obiektywizacji formułę logiczną. Formuła ta wyraża treść poznania za pomocą pojęcia.

że określanie i ograniczanie doświadczenia w jego potencjalnej nieskończoności. Na skutek ścisłej determinacji pojęć – głosi Sezeman – prawa logiczne nie są w stanie całkiem adekwatnie oddać czy opanować dynamiki przedmiotu; klasyczne prawa logiki nadają się wyłącznie do penetracji niezmiennych bytów idealnych. W nowej logice irracjonalność bytu winna znaleźć swoje odbicie[82].

Myśleniu logicznemu rosyjski filozof przypisuje własność bycia przedmiotowym. „Przedmiotowość" myślenia logicznego oznacza, że treść refleksji logicznej każdorazowo dana jest w nastawieniu przedmiotowym. Przedmiotowość gwarantuje myśli bycie wyrażalną w słowie. Refleksja logiczna lub raczej logiczno-kontemplacyjna stanowi jednak tylko pewien – dodać wypada – ograniczony moment poznania. Innym rozważanym przez Sezemana momentem poznania jest refleksja o charakterze życiowo-aktywnym. Jak pierwszy typ refleksji charakteryzuje wiedzę przedmiotową (*Erkenntnis*), tak drugi odpowiada wiedzy nie-przedmiotowej (*Wissen*). Według postneokantysty przeciwieństwo między przedmiotowym i nie-przedmiotowym nastawieniem świadomości ma charakter epistemologiczno-ontologiczny[83].

Zjawiskami, które nie posiadają „przedmiotowości", są przedmioty badane przez tak zwane nauki o duchu. W ich przypadku niemożliwa okazuje się konsekwentna analiza przyrodniczo-naukowa, czyli analiza separująca podmiot i przedmiot. Dzieje się tak – twierdzi filozof – z powodu swoistego charakteru doświadczenia duchowego. W doświadczeniu religijnym, stanowiącym przykład poznania nie-przedmiotowego, podmiot stanowi aktywnie uczestniczącą w byciu percypowanego przez siebie przedmiotu zasadę. W poznaniu nie-przedmiotowym przedmiot staje się po prostu częścią doświadczenia duchowego podmiotu. Poznanie nie-przedmiotowe – w odróżnieniu od przedmiotowego – nie ma charakteru ogólnego i nigdy nie może być sformułowane przy użyciu pojęć[84]. Jakowienko, analizując poglądy autora *Tego, co racjonalne i irracjonalne...*, napisze, że wiedza nie-przedmiotowa nie jest niczym samodzielnym, lecz czymś w rodzaju emanacji czy funkcji bytu duchowego; jest to sam ten byt, oświetlony przez siebie samego[85].

Antynomia podmiot – przedmiot (poznające – poznawane) stanowi fundamentalny punkt wyjścia klasycznych rozważań epistemologicznych. Opowiadający się po stronie jedności zasad bytu i poznania rosyjski postneokantysta uważa jednak, iż

[82] Filozof zauważa przy tym, że nieadekwatność odbicia dynamiki przedmiotu może być również wynikiem niepełnej określoności tego ostatniego. Por. K. W. Mikłusz *Osnownyje czerty*... wyd. cyt. s. 211; tenże *Riefleksiwnost' kak osnowanije gnoseołogii W. E. Sieziemana* „Wiestnik Wołgogradskogo gosudarstwiennogo uniwiersitieta" 2008 nr 1 (7) s. 153–154; W. Gonec *Sezeman Wasyl* S. Grzybowski (tł.) [w:] *Idiei w Rossii – Idee w Rosji – Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski* A. de Lazari (red.) t. 1 Warszawa 1999 s. 358; B. W. Jakowienko *Istorija*... wyd. cyt. s. 421. Zob. też Siemiona Franka rozważania na temat „wiedzy abstrakcyjnej" (*Priedmiet znanija*... wyd. cyt. s. 259–280).

[83] Por. W. E. Siezieman *Racionalnoje i irracionalnoje*... wyd. cyt. s. 122. Zob. K. W. Mikłusz *Osnownyje czerty*... wyd. cyt. s. 218; tenże *Rieflieksiwnost'*... wyd. cyt. s. 155.

[84] Por. tenże *Osnownyje czerty*... wyd. cyt. s. 216–217; M. Łosski, wyd. cyt. s. 362–363.

[85] Por. B. W. Jakowienko *Istorija*... wyd. cyt. s. 420.

wskazany punkt wyjścia uzależniony jest od nastawienia przedmiotowego, ma więc charakter względny[86].

Podsumowując tę część wywodu, można rzec, iż przeciwieństwem pojęciowego, zapośredniczonego i racjonalnego elementu poznania jest moment intuicyjny, nie-pojęciowy, bezpośredni, irracjonalny. Stanowiący integralną część wiedzy czynnik irracjonalny Sezeman rozumie jako obecność problemów, które należy rozwiązać.

Badania postneokantysty nie zatrzymują się bynajmniej na prostej konstatacji opozycyjności sfery tego, co racjonalne i irracjonalne. Rosjanin idzie dalej, to znaczy szuka podstaw syntezy przedmiotowego i nie-przedmiotowego typu wiedzy. Na tej właśnie drodze dochodzi do wniosku, że elementy wiedzy przedmiotowej i wiedzy nie-przedmiotowej zawiera tak zwana wiedza czysta:

> Bezpośredni kontakt z bytem, znajdowanie się w jego jądrze, jest tą cechą charakterystyczną świadomości nie-przedmiotowej, która wiąże i zasadniczo zbliża ją z wiedzą czystą. Odwrotnie tylko nastawienie przedmiotowe jest w stanie zapewnić czystemu poznaniu uniwersalność i samodzielność. Dlatego poznanie absolutne, kierując się własną istotą, musi łączyć w sobie oba określenia (bezpośredni kontakt z bytem i uniwersalność)[87].

Wiedza czysta – twierdzi postneokantysta – w sensie epistemologicznym nie tylko poprzedza, ale też uzasadnia podmiot i przedmiot. W wiedzy czystej przekroczona zostaje ponadto jednostronność każdego poszczególnego punktu widzenia. Klasycznym wymogiem dotyczącym wiedzy czystej okazuje się bowiem wymóg absolutnej bezzałożeniowości. Rosyjski filozof przez „bycie bezzałożeniowym" rozumie „bycie konceptualnie wolnym". Tylko wtedy, kiedy wiedza nie jest oparta na żadnym realnym nastawieniu, można mówić o tym, że jest ona konceptualnie wolna. W wiedzy czystej może zachodzić przejście od świata zewnętrznego ku światu wewnętrznemu, a także od sfery tego, co psychiczne, do sfery tego, co logiczne. Współczesny saratowski badacz filozofii Sezemana pisze:

> Z jednej strony wiedza czysta sama przez się, na skutek tego, że człowiek jest istotą skończoną, nigdy nie jest osiągalna i w najlepszym razie posiada znaczenie nieskończenie oddalonego ideału, do którego wiedza empiryczna zmierza, nie mając możliwości, by spotkać go w namacalnej postaci. Z drugiej strony Sezeman przekształca czyste poznanie w organizującą zasadę, określającą granice poznania[88].

Rosyjski postneokantysta nie tylko akcentuje ograniczoność przyrodniczo-naukowego modelu poznania oraz ujęcia logicznego, ale również przypisuje nowe znaczenie pojęciom tego, co racjonalne i irracjonalne. Na gruncie Sezemanow-

[86] Por. tamże.
[87] W. E. Siezieman-Kowno *K probliemie czistogo znanija…* wyd. cyt. s. 159.
[88] K. W. Mikłusz *Osnownyje czerty…* wyd. cyt. s. 219.

skiej koncepcji dochodzi do transformacji irracjonalności w racjonalność wyższego rzędu[89].

Myśl Sezemana w wielu swych aspektach wykazuje ciekawe podobieństwo do filozofii Hartmanna. Idzie tutaj przede wszystkim o zwrócenie uwagi na rolę zasady irracjonalności i problematyczności wiedzy, „ontologizację poznania"[90] (chociaż samo wyróżnienie przez Sezemana znaczenia miejsca epistemologii w systemie wiedzy filozoficznej zbliża go do „starszej generacji" szkoły marburskiej[91]), a także o sposób podejścia do kwestii wspomnianego „bycia konceptualnie wolnym" wiedzy obiektywnej. Nie należy bowiem mniemać, iż w tej ostatniej sprawie drogi myślicieli radykalnie się rozchodzą. Wprawdzie filozofia w ujęciu Hartmanna, świadoma swych założeń, ciągle musi do założeń tych się odnosić, co zasadniczo odróżnia koncepcję tę od – konkurencyjnej poniekąd – filozofii Husserla, którą można rozpatrywać właśnie jako próbę realizacji ideału wiedzy bez jakichkolwiek założeń. Nie o rozumienie „bezzałożeniowości" w duchu szkoły fenomenologicznej chyba chodzi tutaj jednak Sezemanowi. Jego rozumienie stanowi prędzej odpowiednik Hartmannowskiego antyredukcjonizmu. Pamiętamy przecież, że autor *Zarysu metafizyki poznania*, pragnąc przekroczyć wszelkiego rodzaju stanowiskowe uwarunkowania, dąży do – jak trafnie sprawę tę relacjonuje Zbigniew Zwoliński[92] – ujęcia i oddania w swej filozofii „pełni bytu" w całej jego komplikacji.

• • •

Z powyższych rozważań nie wyłania się bynajmniej monolityczny obraz rosyjskiego neokrytycyzmu. Rosyjska wersja filozofii zorientowanej na powrót do idei królewieckiego mędrca i idei tych ponownego przemyślenia zawiera w sobie bowiem także te propozycje, które do pewnego stopnia zbieżne są z niemieckim postneokantyzmem. Należy jednak raz jeszcze podkreślić, iż jako pierwsi w kierunku ontologizacji poznania zwrócili się neokantyści rosyjscy, a dopiero później zbliżone postulaty zaczęli głosić ich niemieccy koledzy.

[89] Por. tamże, s. 220. Mówiąc dokładniej, rosyjski myśliciel wprowadza trzy znaczenia pojęcia tego, co irracjonalne: to, co irracjonalne, związane jest przede wszystkim z tym, co dane w sposób konkretny; ścisły związek zachodzi również pomiędzy irracjonalnością tego, co konkretne, z irracjonalnością uzasadniających naukę pryncypiów; wreszcie systematyczne znaczenie pojęcia tego, co irracjonalne, oznacza ogół wszystkich postulowanych stopni poznania, wiodących od nie-zakończonej nauki empirycznej do zakończonego systemu filozofii (por. W. E. Siezieman *Racionalnoje i irracionalnoje…* wyd. cyt. s. 103–104).

[90] Por. W. N. Biełow *Uczenije Giermana Kogena…* wyd. cyt. s. 312. Jeszcze dalej idące zbieżności można zauważyć, zestawiając ze sobą metafizykę poznania Hartmanna i ontologizm Siemiona Franka.

[91] Zob. np. V. Sezemanas *Raštai. Gnoseologia* Vilnius 1987 s. 210.

[92] Zob. Z. Zwoliński *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna* Warszawa 1974 s. 46.

THE RUSSIAN VARIANT OF NEO-KANTIANISM AND POST-NEO-KANTIANISM

The fundamental ideas of philosophical conceptions of Alexander I. Vvedensky (1856–1925) and Vasily E. Sesemann (1884–1963), philosophers representing the Russian variant of neo-Kantianism and post-neo-Kantianism, are discussing in this article. Particular attention is focused on the theory of "Logism" and the problem of what is irrational. According to Vvedensky, only logic, which is a part of epistemology, answers the crucial question to Criticism of the limits of knowledge. The Russian neo-Kantian philosopher negates the possibility of scientific metaphysics and at the same time he deems the metaphysical truths as a matter of faith; metaphysics as "morally founded belief" is an essential component of a harmonious world outlook. Sesemann, as a Russian post-neo-Kantian, stresses the limitations of natural-scientific model of cognition and a logical approach, and also assigns new meaning to the concepts of what rational and irrational.

Barbara Czardybon – e-mail: basiaczardybon@interia.pl

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

TERESA OBOLEVITCH

W STRONĘ ONTOLOGIZMU. EWOLUCJA TWÓRCZA SIEMIONA FRANKA[1]

Niniejszy artykuł ukazuje proces filozoficznego rozwoju i transformacji idei Siemiona Franka (1877–1950). Na początku XX wieku Frank, zainspirowany myślą Nietzschego, neokantystów oraz Wilhelma Schuppego, utrzymywał, że metafizyka nie jest dyscypliną teoretyczną, a jedynie wyrazem uczuć i przeżyć. Według wczesnego Franka przedmiotem metafizyki nie jest świat, lecz s a m o ś w i a d o m o ś ć. Począwszy od 1908 roku, Frank znajdował się pod wpływem Goethego i Bergsona. W związku z tym zaczął podkreślać znaczenie intuicji (bądź wiary) dla procesu poznania. W konsekwencji wypracował on koncepcję wszechjedności (absolutu) zawierającego wszystkie byty łącznie z podmiotem poznania. W przeciwieństwie do neokantystów filozof rosyjski w późniejszym okresie swej twórczości uczył o realnym istnieniu przedmiotu poznania. Końcowy ustęp zawiera analizę porównawczą epistemologicznych poglądów Franka i Nicolaia Hartmanna.

Kontekst historyczno-filozoficzny

Koncepcja Siemiona Franka (1877–1950), jak też innych myślicieli rosyjskich, ukształtowała się w wyniku wzajemnego oddziaływania filozofii niemieckiej i rosyjskiej. Zresztą wpływ rozmaitych niemieckich autorów na rozwój myśli rosyjskiej był widoczny co najmniej od XVIII wieku (można wskazać chociażby na rosyjskie

[1] Stat'ja podgotowliena w ramkach riealizacii mieroprijatija 1.5 FCP „Naucznyje i naucznо-piedagogiczeskije kadry innowacionnoj Rossii" na 2009–2013 gg., goskontrakt nr 14.A18.21. 0268.

recepcje Mikołaja z Kuzy, G. W. Leibniza, Ch. Wolffa, J. Boehmego, I. Kanta czy przedstawicieli idealizmu subiektywnego). Także na przełomie XIX i XX stulecia Rosjanie kształcili się na niemieckich uczelniach, zwłaszcza w Marburgu – ówczesnej mekce świata filozoficznego; w 1908 roku spora grupa myślicieli rosyjskich wzięła udział w międzynarodowym kongresie filozoficznym w Heidelbergu (jednym z owoców tego przedsięwzięcia było założenie czasopisma „Logos", posiadającego oprócz wersji niemieckiej edycję rosyjską ukazującą się w Moskwie (1910–1914) i w Pradze (1925–1928), z którą związany był między innymi bohater niniejszego studium, S. Frank[2]). Sam Frank w latach 1899–1901 studiował filozofię na Uniwersytecie Berlińskim, a w roku akademickim 1917/1918 prowadził seminarium na temat idealizmu niemieckiego od Kanta do Schopenhauera[3]. Po wygnaniu z Rosji w 1922 roku właśnie Niemcy wybrał on na kraj emigracji[4]. Wykładał na Uniwersytecie Berlińskim, należał do Towarzystwa Kantowskiego, gdzie między innymi wygłosił odczyt pt. *Die russische Geistesart in ihrer Beziehung zur deutschen*[5] oraz *Die russische Weltanschauung*[6], ukazując związek filozofii niemieckiej i rosyjskiej. W niniejszym studium przeanalizujemy niektóre punkty, w których dochodzi do spotkania oraz dyskusji Franka z niemieckimi myślicielami, mianowicie te dotyczące poglądów na temat roli i miejsca ontologii.

Stanowisko wczesnego Franka wobec metafizyki

Siemion Frank należy do tych myślicieli rosyjskich, o których ogólnie mówi się, iż przeszli drogę „od marksizmu do idealizmu". Nie miejsce tu na szczegółowe omawianie całego procesu kształtowania się i przemian poglądów rosyjskiego filozofa. Dla naszego tematu istotne są jedynie te momenty jego biografii twórczej, które ukazują związek (początkowo recepcję, pokrewieństwo bądź podobieństwo, a następnie polemikę) z kręgiem post- i neokantystów. Z życiorysu Franka wiemy, że w pierwszej dekadzie XX wieku kilkakrotnie przebywał on w Niemczech, gdzie przyswoił sobie podstawowe idee neokantyzmu (w 1903 roku przetłumaczył *Preludia* W. Windelbanda; planował również przełożyć *Einleitung in die Moralwissenschaft* G. Simmela). Wówczas był również zauroczony Nietzschem, wyznając w 1902 roku w prowadzonym przez siebie dzienniku: „Jakże głębokie są we mnie

[2] Zob. A. I. Abramow *O russkom kantianstwie i nieokantianstwie w żurnalie* „Łogos" [w:] *Kant i filosofija w Rossii* Z. A. Kamienskij, A. W. Poliakow (red.) Moskwa 1994 s. 232–234.

[3] S. L. Frank *Niemieckij idiealizm: ot Kanta do Szopiengauera* [w:] tegoż *Saratowskij tiekst* A. A. Gaponienkow, J. P. Nikitina (red.) Saratow 2006 s. 112–164.

[4] W latach 30., gdy do władzy doszli naziści, filozof musiał opuścić Niemcy i przenieść się do Francji, a po II wojnie światowej – do Anglii.

[5] Zob. S. Frank *Die russische Geistesart in ihrer Beziehung zur deutschen* [w:] *Issliedowanija po istorii russkoj mysli. Jeżegodnik za 2000 god* M. A. Kolierow (red.) Moskwa 2000 s. 131–164.

[6] Zob. S. L. Frank *Russkoje mirowozzrienije* G. Franko (tł.) [w:] tegoż *Duchownyje osnowy obszczestwa* Moskwa 1992 s. 472–500.

antyreligijne uczucie i świadomość"[7]. W tym samym roku Frank nader wymownie wyraził swój stosunek do metafizyki, pisząc:

> Droga, na której Kartezjusz od podstawowego faktu świadomości – bytu myślącej istoty, od *cogito ergo sum* – przechodzi do Boga, a od tego ostatniego do świata, bynajmniej nie jest przestarzałym trikiem teologii, lecz p o d s t a w o w y m b ł ę d e m w s z e l k i e j m e t a f i z y k i. Świat doświadczenia, świat realności i empirii jest światem p r z e d m i o t u; poza tym światem bezpośrednio uświadamiamy sobie t y l k o j e d n o – obecność myślącego podmiotu, która stanowi podstawę całego świata przedmiotowego. Jest to podstawowy, pierwotny i niezmienny fakt m e t a f i z y c z n y (metafizyczny, ponieważ leży poza granicą p r z e d m i o t u); jego nazwa brzmi: s a m o ś w i a d o m o ś ć. W nim zawarta jest pierwotna daność świata i świadomości, t a j e m n i c a wszystkiego, co istnieje, nić prowadząca od świata przedmiotów do nieznanej bezpośredniej daności. [...] Kiedy jednak rozum, myślący podmiot, zaczyna rozpatrywać owo metafizyczne „ja", m y ś l i o nim w z w i ą z k u z e światem przedmiotów, przechodzi od niego do Boga, wszechświata itp., jednym słowem, kiedy u p r z e d m i o t a w i a je, co od czasów Kartezjusza czynią wszyscy metafizycy, tym samym popełnia zasadniczy błąd wszelkiej metafizyki. [...] Metafizyka ma rację bytu jako p r z e ż y c i e, a nie jako przedmiot myśli, ponieważ jako przeżycie, jako daność życia psychicznego ono [przeżycie – T. O.] znajduje się, by tak rzec, *jenseits von Ja und Nein*, ono nie jest prawdą, lecz z a d a n i e m. [...] Boga [...] można odczuwać, ale nie można ani udowodnić, ani zrozumieć, ani wyobrazić sobie, ani powiedzieć, czym On j e s t[8].

Na uwagę zasługują następujące stwierdzenia: po pierwsze, Frank – w duchu neokantyzmu oraz immanentyzmu Wilhelma Schuppego[9] – odmawia metafizyce wartości poznawczej, a po drugie, sprowadza ją wyłącznie do uczucia/przeżycia, głosząc, iż dotyczy ona nie świata obiektywnego, lecz samoświadomości. Metafizyka ma zatem – w opinii wczesnego Franka – charakter podmiotowy, a nie przedmiotowy, to znaczy nie posiada realnie istniejącego desygnatu:

> Świat uczucia jest światem metafizyki. Wszelkie stwierdzenie: Bóg, prawo moralne, świat pozagrobowy istnieją – jest n i e d o r z e c z n o ś c i ą[10].

Także w liście do swego przyjaciela, Piotra Struvego, Frank wyznawał: „Nie mógłbym podpisać się pod idealizmem metafizycznym, a przynajmniej pod uznaniem jego powszechnej obowiązywalności"[11].

---

[7] S. L. Frank *Dniewnik* [w:] tegoż *Saratowskij tiekst* s. 84 (notatka z 23.06.1902).

[8] Zob. tamże, s. 69–70 (notatka z 17.03.1902).

[9] W liście do Piotra Struvego Frank pisał, że pobieżnie zapoznał się z immanentną filozofią Schuppego, niemniej uważa, że uchwycił jego podstawową ideę, którą uznał za „pierwszy poważny krok po Kancie", ponieważ Schuppe całkowicie odrzucał metafizykę, podczas gdy Kant pozostawiał furtkę w postaci „rzeczy samej w sobie". Zob. *Pis'ma S. L. Franka k N. A. i P. B. Struve (1901–1905)* „Put'. Mieždunarodnyj filosofskij žurnał" 1992 nr 1 s. 273 (list z 7/20. 02.1902).

[10] S. L. Frank *Dniewnik* s. 70 (notatka z 17.03.1902).

[11] *Pis'ma S. L. Franka*... wyd. cyt. s. 271 (list z 24.12.1901/06.01.1902).

Jednak w najbardziej sugestywny sposób Frank neokantysta[12] przedstawił swe poglądy w obszernym eseju *O idealizmie krytycznym*, zamieszczonym w 1904 roku w czasopiśmie „Mir bożyj" („Świat boski"). Autor odrzuca „filozofię rzeczywistości", rozumiejąc przez nią zarówno metafizykę (postulującą istnienie innej, wyższej sfery bytu), jak też pozytywizm (ufający jedynie świadectwu zmysłów i uznający z tego powodu wyłącznie sferę empiryczną). Wszyscy – pisze – „metafizycy i pozytywiści znajdują się pod hipnozą bytu"[13]. W szczególności Frank odmawia prawa istnienia rzeczywistości absolutnej, oceniając ją jako błędną i sprzeczną ideę, albowiem ona:

> […] ze względu na swe znaczenie nie wchodzi i nie może wchodzić w skład świadomości i pozostaje niezależnie od niej, a mimo to musimy wiedzieć i być przekonanymi o jej istnieniu. […] Tym samym poszukiwana przez filozofów rzeczywistość absolutna, która n i e j e s t daną poznania, a istnieje niezależnie od poznającego podmiotu, na zawsze wykluczona jest ze sfery poznania. […] Innymi słowy, idea rzeczywistości absolutnej zakłada postulat myślenia czegoś, co z zasady jest niedostępne do pomyślenia […]. Poszukiwania rzeczywistości absolutnej są bezradne nie ze względu na słabość naszego rozumu, lecz ze względu na sprzeczność, bezcelowość i bezsensowność samego przedsięwzięcia[14].

Jednocześnie należy odnotować, że już w tym okresie rosyjski myśliciel pod wpływem wcześniej wspomnianego Schuppego dąży do zniesienia różnicy transcendentalnej, czyli do przezwyciężenia dychotomii podmiotu i przedmiotu (na razie za cenę odrzucenia tego ostatniego, „zanurzenia" go w świadomości[15]). W późniejszym czasie, wspominając ten etap twórczości, napisze: „Byłem «monistą» (w szerokim sensie tego słowa), uświadamiałem sobie wielość jako podporządkowaną jedności i przepojoną nią"[16]. W rozumieniu wczesnego Franka przedmiotem filozofii, jej wyższą i wszechogarniającą kategorią, może być tylko świadomość, a nie byt. W duchu Kanta – a jeszcze bardziej neokantystów – Rosjanin pisze: „Nie negu-

[12] Mając na względzie formację neokantowską Rosjanina, możemy użyć tego określenia – przynajmniej w kwestii tego, co dotyczy jego stanowiska wobec metafizyki, gdyż w odniesieniu do teorii wartości pozycja Franka już wtedy miała wyraźnie religijny charakter, odbiegający od kanonów neokantowskich. Zob. V. Miroshnychenko *Na drodze do Bogoludzkiego uzasadnienia kultury: S. L. Frank a neokantyzm* B. Czardybon (tł.) „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2011 nr 1 s. 63–80.

[13] S. L. Frank *O kriticzeskom idiealizmie* [w:] O. Nazarowa *Ontołogiczeskoje obosnowanije intuitiwizma w fiłosofii S. L. Franka* Moskwa 2003 s. 170.

[14] Tamże, s. 167–168.

[15] Później idea ta zostanie rozwinięta w postaci uznania (tym razem już obiektywnie istniejącej) wszechjedności (o tym niżej).

[16] S. Frank *Wospominanija o P. B. Struwe* [w:] tegoż *Nieproczytannoje... Stat'i, pis'ma, wospominanija* Moskwa 2001 s. 452. Warto dodać, że w eseju *Nauka Spinozy o atrybutach* Frank wskazywał na podobieństwo monizmu gnoseologicznego Schuppego z myślą amsterdamskiego filozofa. Zob. S. Frank *Uczenije Spinozy ob atributach* „Woprosy fiłosofii i psichołogii" 1912 nr 114 s. 535, 560.

jąc intelektualnego motywu, leżącego u podstaw metafizyki, a mianowicie dążenia do uniwersalnej syntezy, do «wiedzy integralnej», filozofia krytyczna uznaje możliwość podobnej syntezy wyłącznie w postaci systemu świadomości lub rozumu, a nie w postaci rzeczy lub rzeczywistości"[17].

Nasuwa się tutaj wniosek, że we wczesnych pracach, napisanych tuż po porzuceniu tak zwanego legalnego marksizmu, czyli po „zwrocie idealistycznym", Frank podziela ogólną Kantowską i neokantowską krytykę tradycyjnej metafizyki (zakładającej istnienie obiektywnej, a w szczególności absolutnej rzeczywistości), a zarazem pod wpływem immanentyzmu Wilhelma Schuppego, jak też marburczyków Hermana Cohena i Paula Natorpa, traktuje byt jako „będący w świadomości/myśli", nie zaś transcendentny wobec tej ostatniej, uznając zarazem ogólną metafizyczną potrzebę w człowieku. Tym samym rosyjski filozof zbliża się w kierunku „nowych", czyli krytycznych ontologii, polegających na próbie stworzenia wspólnej ontologii bytu i poznania, a więc gnoseologicznego i logicznego uwarunkowania ontologii rozumianej jako teoria bytu immanentnego świadomości. Stroni natomiast od dotychczasowej metafizyki pojmowanej jako teoria absolutu, czyli Arystotelesowska „nauka o pierwszych zasadach i przyczynach", istniejących niezależnie od poznającego podmiotu.

Intuicjonizm

Dalszy rozwój Franka przebiega pod znakiem innego niemieckiego myśliciela, a mianowicie Goethego. Według słów Rosjanina, pierwsze głębsze spotkanie z twórczością Goethego, mające miejsce w 1908 roku, „stało się głównym wydarzeniem jego życia duchowego, [...] które wywarło decydujący wpływ na [jego] dalszy filozoficzny i duchowy rozwój"[18]. Dwa lata później Frank opublikował artykuł o gnoseologii niemieckiego autora, doceniając rolę całościowego ujęcia rzeczywistości jako pierwotnej jedności, „żywego kosmosu". Rzecz charakterystyczna, koncepcję Goethego (podobnie zresztą jak Sołowjowa, Spinozy czy Leibniza[19]) rosyjski myśliciel określił mianem „metafizyki poznania"[20] i „ontologizmu"[21], tłumacząc, że „droga współczesnej świadomości filozoficznej p r o w a d z i o d K a n t a d o G o e t h e g o"[22].

[17] Tenże *O kriticzeskom idiealizmie* wyd. cyt. s. 176.

[18] Tenże *Wospominanija o P. B. Struwe* wyd. cyt. s. 465. Zob. P. Elen *Semion L. Frank: Fiłosof christianskogo gumanizma* O. Nazarowa (tł.) Moskwa 2012 s. 36–38.

[19] S. Frank *Jeszczo o nacionalizmie w fiłosofii. Otwiet na otwiet W. F. Erna* „Russkaja mysl" 1911 nr 11 s. 132, 135–136.

[20] Zob. S. Frank *Gnosieołogija Giotie* O. Nazarowa (tł.) [w:] „Istoriko-fiłosofskij jeżegodnik '2000" N. W. Motroszyłowa (red.) Moskwa 2002 s. 289.

[21] S. Frank *Zimmiel i jego kniga o Gietie* „Russkaja mysl" 1913 nr 3 s. 34.

[22] Tamże, s. 36.

Warto również wspomnieć, że właśnie w tym okresie Frank studiował przełomowe pisma Bergsona, podzielając jego przekonanie o możliwości intuicji jako „wiedzy całościowej" (a ponadto rozwijając inne antyneokantowskie motywy francuskiego filozofa, takie jak koncepcję czasu i liczby)[23].

Pod wpływem Goethego, Bergsona, a także niektórych aspektów pragmatyzmu Williama Jamesa oraz personalizmu Williama Sterna Frank zaczyna wyróżniać i doceniać dwa rodzaje poznania: racjonalne – abstrakcyjne i intuicyjne (określając ostatnie – za Jacobim, Schellingiem i słowianofilami – mianem „wiedzy żywej"). Rosjanin coraz bardziej oddala się od stanowiska neokantowskiego, a później wyznaje: „Moja dusza nie czuła sympatii do neokantyzmu: był on dla mnie jedynie konstrukcją intelektualną, która nigdy nie zadowalała mnie wewnętrznie"[24]. Już w 1910 roku, powołując się na Goethego, będzie on protestował zarówno przeciwko próbom (obecnym między innymi u Kanta) sprowadzenia bytu do świadomości, jak też przeciwko tendencjom sprowadzenia świadomości do bytu[25], a trzy lata później napisze dość krytyczny szkic o wcześniej aprobowanej filozofii immanentnej Schuppego, postulując w nim wypracowanie nowej koncepcji myślenia i świadomości[26].

Należy zauważyć, że Frankowska koncepcja intuicji jest wynikiem przezwyciężenia Kantowskiej nauki o świadomości[27]. Mówiąc dokładniej, „transcendentalność w metafizycznym realizmie Franka otrzymuje ontologiczną perspektywę i sens: «myślenie transcendentalne» nie jest tu poznaniem przedmiotu, ale immanentnym samopoznaniem"[28], tak że „teoria poznania staje się teorią mistyki"[29]. Uznanie i wypracowanie własnej wersji intuicjonizmu można zatem uznać za punkt zwrotny w kształtowaniu się oryginalnego systemu rosyjskiego myśliciela.

---

[23] Zob. F. Netierkott *Fiłosofskaja wstriecza. Biergson w Rossii (1907–1917)* I. Blaubierg (tł.) Moskwa 2008 s. 126–127, 223–229; P. Gajdienko *Władimir Sołow'iew i fiłosofija Sieriebrianogo wieka* Moskwa 2001 s. 252–255. Filozofii Bergsona Frank poświęcił esej *O fiłosofskoj intuicii* („Russkaja mysl" 1912 nr 3 s. 31–35) oraz jeden z późniejszych tekstów (*L'intuition fondamentale de Bergson*. P. Thévenaz (tł) [w:] *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits* A. Béguin, P. Thévenaz (red.) Neuchatel 1941 s. 195–203).

[24] S. Frank *Priedsmiertnoje: wospominanija i mysli* „Wiestnik russkogo christianskogo dwiżenija" 1986 nr 1 s. 121.

[25] Zob. tenże *Priroda i kultura* „Łogos" 1910 nr 2 s. 74–77, 88.

[26] Zob. tenże *Wilgielm Szuppe* „Russkaja mysl" 1913 nr 5 s. 44.

[27] Zob. L. I. Filippow *Nieokantianstwo w Rossii* [w:] *Kant i kantiancy. Kriticzeskije oczerki odnoj fiłosofskoj tradicii* A. S. Bogomołow (red.) Moskwa 1978 s. 287.

[28] N. M. Akulicz *Mietodołogiczeskaja rol transcendientnogo idiealizma I. Kanta w fiłosofii S. L. Franka* „Ukrains'kij czasopis rosijs'koj fiłosofii. Wisnik Towaristwa rosijs'koj fiłosofii pri Ukrains'komu fiłosofs'komu fondi" 2007 nr 7 s. 185.

[29] D. W. Sołoduchin *Wzaimodiejstwije diskursywnogo myszlenija i „myslaszczego pierieżywanija" w intuitiwizmie S. L. Franka* „Ukrains'kij czasopis rosijs'koj fiłosofii. Wisnik Towaristwa rosijs'koj fiłosofii pri Ukrains'komu fiłosofs'komu fondi" 2007 nr 7 s. 208.

Polemika z neokantyzmem

Jak widać z dotychczasowych uwag, Frank doskonale znał szkoły neokantowskie. Podzielał ich krytykę metafizyki dogmatycznej (a zwłaszcza materialistycznej), a jednocześnie – wraz z tak zwanym kierunkiem metafizycznym neokantyzmu (O. Liebmannem, F. Paulsenem, M. Wundtem i innymi) – dostrzegał możliwość (a nawet konieczność) takiej interpretacji idealizmu transcendentalnego, która uznaje „pierwotny związek wszystkich rzeczy w Bogu, *ens realissimum*”[30], jednocześnie polemizując z interpretacją logiczną H. Cohena czy P. Natorpa.

W najbardziej dojrzały i usystematyzowany sposób Frank zawarł swe przemyślenia na temat neokantyzmu w dysertacji magisterskiej (będącej odpowiednikiem dzisiejszego doktoratu) pt. *Przedmiot wiedzy. O zasadach i granicach wiedzy abstrakcyjnej* (opublikowanej w 1915, a obronionej w 1916 roku[31]), uchodzącej za „rosyjską *Krytykę czystego rozumu*”[32] (w latach 1913–1914 filozof pracował nad swą rozprawą w Niemczech, między innymi w bibliotece w Marburgu, dokąd udał się zgodnie z rekomendacją rosyjskiego neokantysty Aleksandra Wwiedienskiego). Swój krytyczny stosunek do koncepcji szkoły marburskiej wyraził również w mowie wygłoszonej 15 maja 1916 roku przed obroną wspomnianej pracy i następnie wydrukowanej w czasopiśmie „Russkaja mysl’” („Myśl rosyjska”[33]) pt. *Kryzys filozofii współczesnej*. Prześledźmy więc główne argumenty Rosjanina. Frank twierdzi:

> Filozofia współczesna w postaci teorii wiedzy nieco gubi się w swych osiągnięciach, jest niejako przygnębiona przez nie i coraz to wyraźniej uświadamia sobie zasadniczą sprzeczność między swymi wynikami a własnym zamysłem. Podczas gdy Kant ukierunkował swą filozofię na pytanie o możliwość metafizyki, najbardziej istotne i palące pytanie filozofii współczesnej brzmi: czy w ogóle możliwa jest teoria wiedzy, a jeśli tak, to w jaki sposób?[34]

---

[30] O metafizycznym kierunku neokantyzmu zob. B. Trochimska-Kubacka *Neokantyzm* Wrocław 1997 s. 17–21.

[31] Pod koniec lat 20. rosyjski profesor uniwersytetu w Heidelbergu Mikołaj Bubnow (Nikolai von Bubnoff) podjął się nawet tłumaczenia książki Franka *Przedmiot wiedzy* na język niemiecki, jednak wydawca odmówił, uzasadniając, iż zainteresowanie twórczością rosyjskich filozofów w Niemczech znacznie spadło i planowane przedsięwzięcie nie jest rentowne. Zob. W. Jancen *O nieriealizowannych russkich projektach tubingienskogo izdatielstwa J. Ch. Mora (Paula Zibieka) naczała XX wieka* [w:] „Issliedowanija po istorii russkoj mysli. Jeżegodnik 2004/2005” M. A. Kolerow, N. S. Płotnikow (red.) Moskwa 2007 s. 291–293. Niemieckie wydanie (*Der Gegenstand des Wissen. Grundlagen und Grenzen der begrifflichen Erkenntnis*) ukazało się dopiero w 2000 roku w Monachium jako 1. tom *Werke in auch Bänden* Franka.

[32] I. I. Jewłampijew *Istorija russkoj mietafiziki w XIX–XX wiekach. Russkaja fiłosofija w poiskach absoluta* t. 1 Sankt-Pietierburg 2000 s. 359.

[33] Frank współredagował dział filozofii tegoż czasopisma i opublikował w nim wiele tekstów o niemieckich filozofach, w tym neokantystach. Zob. A. A. Gaponienkow *Żurnał „Russkaja mysl” 1907–1918 gg. Riedakcionnaja programma, litieraturno-fiłosofskij kontiekst* Saratow 2004 s. 117, 121.

[34] S. Frank *Krizis sowriemiennoj fiłosofii* „Russkaja mysl” 1916 nr 9 s. 33–34.

Odpowiadając na postawione pytanie, Frank zauważa, że teoria wiedzy (względnie poznania) jest możliwa tylko wtedy, gdy jest ugruntowana na ontologicznym fundamencie. Nie istnieje bowiem „poznanie w ogóle", czyste poznanie, a jedynie poznanie przedmiotu przez podmiot, a to są przecież przede wszystkim kategorie ontyczne, bytowe. W związku z tym „gnoseologia na naszych oczach odkrywa, że zawsze była ontologią i nie może nią nie być"[35]: gnoseologia – wyjaśnienie poznania – nierozerwalnie łączy się z ontologią – wyjaśnieniem bytu (przedmiotu tegoż poznania), istniejącego – wbrew deklaracjom marburczyków – p r z e d i n i e z a l e ż n i e od aktu podmiotu. Nieprzypadkowo ontologizm – prymat bytu nad poznaniem, ontologii nad gnoseologią – filozof wymienia jako cechę charakterystyczną całej rosyjskiej myśli religijnej[36].

Dyskutując z neokantyzmem, Frank w *Przedmiocie wiedzy* nawiązuje do refleksji Paula Natorpa, który traktował poznanie jako zadanie konstruowania przedmiotu, traktowanego nie jako coś, co jest dane, lecz jako problem poznania. Oto jedna z jego charakterystycznych wypowiedzi: „«Dany» jest konkret zjawiska faktycznie tylko jako to, co ma być o k r e ś l o n e, m o ż l i w e d o o k r e ś l e n i a *x* […], dany tylko w sensie p o s t a w i o n e g o z a d a n i a, a nie jako dana poznania, przez co można określić jeszcze coś innego, co nie jest znane"[37]. Natomiast rosyjski filozof nadaje powyższemu stwierdzeniu interpretację ontologiczną, tłumacząc:

> Samo „zadanie" [...] nie może być „zadane": zadany jest n i e s a m p r z e d m i o t, jako *x*, które podlega określeniu. „Zadane" jest tylko jego o k r e ś l e n i e, podczas gdy samo *x* znajduje się przed poznaniem, stanowiąc jego warunek; natomiast bez postrzeżenia istoty i jego możliwości, jako „danego", niemożliwe jest wyjaśnienie natury poznania[38].

Z tej racji „teoria wiedzy nie może być pozbawiona […] konieczności odpowiedzi na pytanie: jak nieznany, istniejący niezależnie od wiedzy (w ścisłym sensie tego słowa) i stąd istniejący w sobie przedmiot może być «zadany» przed «wiedzą»

---

[35] Tamże, s. 35. Zob. także moje artykuły: *Ontologizm, czyli Siemiona Franka polemika z pokantowskim epistemologizmem* „Roczniki Filozoficzne" 2007 nr 2 s. 67–79; *Polemiczne wątki w filozofii wszechjedności Siemiona Franka* „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria" 2008 nr 3 s. 61–70. Warto dodać, że o pierwszeństwie ontologii nad gnoseologią już w 1910 roku pisał filozof i poeta symbolista Andriej Biełyj. Zob. A. Biełyj *Emblematika smysła* [w:] tegoż *Simwolizm kak miroponimanije* Moskwa 1994 s. 71.

[36] Zob. S. L. Frank *Russkoje mirowozzrienije*... wyd. cyt. s. 481; tenże *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej* E. Matuszczyk (tł.) [w:] *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku* L. Kiejzik (red.) t. 1 Łódź 2001 s. 39.

[37] P. Natorp *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania* W. Marzęda (tł.) [w:] *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów* A. J. Noras, T. Kubalica (red.) Katowice 2011 s. 237.

[38] S. L. Frank *Priedmiet znanija. Ob osnowach i priediełach otwleczennogo znanija* [w:] tegoż *Priedmiet znanija. Dusza czełowieka* Sankt-Pietierburg 1995 s. 95 (podkr. – T. O.).

o nim, czyli dlaczego ma miejsce dualizm «przedmiotu» i «wiedzy o nim»"[39]. Poznanie polega bowiem n i e n a k o n s t r u o w a n i u swego przedmiotu (*x*), lecz na o k r e ś l e n i u go (w postaci *x* jest *A*, *x* jest *B* itp.).

W opinii Franka zadanie filozofii polega na tym, by znaleźć właściwą (to znaczy wolną od przesądów, niedogmatyczną) ontologię, która może stanowić podstawę teorii poznania. Rolę takiej ontologii (w tym kontekście Frank już chętnie używa Arystotelesowskiego określenia „filozofia pierwsza") spełnia system, który „przewyższa rozgraniczenie na podmiot i przedmiot"[40], czyli zakłada ich pierwotny, immanentny związek w postaci wszechjedności, względnie absolutu. Toteż obiektywnie istniejące *x* nie jest niczym innym, jak właśnie absolutem zawierającym *in potentio* wszelkie byty (w tym poznający podmiot) i warunkującym cały proces gnoseologiczny. Uzasadniając swe stanowisko, Frank odwołuje się również do Platońskiego rozróżnienia (występującego w *Teajtecie*) między *ktesis* („posiadać") a *eksis* („mieć") *epistémes*[41] – rozróżnienia między „obecną", czyli potencjalną, a „daną" (aktualną) wiedzą. To z kolei prowadzi Rosjanina do stwierdzenia, że „krytyczna [adogmatyczna – T. O.] gnoseologia, która jest świadoma samej siebie, to platonizm"[42] lub – bardziej precyzyjnie – „pogłębiony platonizm", czyli neoplatonizm, reprezentowany przez Plotyna, św. Augustyna, a zwłaszcza Mikołaja z Kuzy[43] i ujmujący całą rzeczywistość jako jedność – jednak nie w sensie subiektywnym (jak to miało miejsce u Kanta[44], neokantystów, a niegdyś samego Franka), lecz obiektywnym. Do takiego wniosku – uważa rosyjski myśliciel – dochodzą

[39] Tamże, s. 96.

[40] S. Frank *Krizis sowriemiennoj fiłosofii* wyd. cyt. s. 36.

[41] Tamże, s. 124. Zob. *Teajtet* 197b–199c [w:] Platon *Dialogi* t. 2 W. Witwicki (tł.) Kęty 1999 s. 410–413; M. Matuszak *O wiedzy potencjalnej i aktualnej w Platońskim* Teajtecie *i filozofii Arystotelesa* [w:] *Kolokwia Platońskie. Theaitetos* A. Pacewicz (red.) Wrocław 2007 s. 163–174.

[42] Tamże, s. 37.

[43] Badacze zwracają uwagę, że zainteresowanie Franka twórczością Kuzańczyka mogło zrodzić się jeszcze podczas jego fascynacji myślą neokantystów, ponieważ przedstawiciele szkoły marburskiej często cytowali swego rodaka w swych pismach. Zob. P. P. Gajdienko wyd. cyt. s. 256–257. O wpływie Mikołaja z Kuzy na Franka zob. także: P. Elen *Nikołaj Kuzanskij i Siemion Frank* O. Nazarowa (tł.) [w:] „Istoriko-fiłosofskij jeżegodnik '2005" N. W. Motroszyłowa (red.) Moskwa 2005 s. 331–357; tenże *Nikołaj Kuzanskij kak uczytiel Siemiona Franka* O. A. Kowal, K. W. Łoszczewskij (tł.) [w:] *Verbum* nr 9: *Nasliedije Nikołaja Kuzanskogo i tradicii jewropiejskogo fiłosofstwowanija* O. E. Duszyn i in. (red.) Sankt-Pietierburg 2007 s. 204–221; B. Czardybon *Nicholas of Cusa's influence on Semyon Frank* [w:] *Eriugena. Cusanus* A. Kijewska, R. Majeran, H. Schwaetzer (red.) Lublin 2011 s. 291–302; S. Gottlobier *Czełowieczeskoje bytije kak* Deus creatus*: bieskoniecznoje kak sriedotoczije licznostnoj sistiemy cennostej (Nikołaj Kuzanskij i S. L. Frank)* K. W. Łoszczewskij (tł.) [w:] *Verbum* nr 13: *Princip „sowpadienija protiwopołożnostiej" w istorii jewropejskoj mysli* O. E. Duszyn i in. (red.) Sankt-Pietierburg 2011 s. 455–472; P. Elen *Semion L. Frank...* wyd. cyt. s. 261–276.

[44] Por. S. L. Frank *Priedmiet znanija...* wyd. cyt. s. 167: „To, że poznanie jest aktem syntezy, połączenia, włączenia immanentnego materiału w system wszechjedności, zostało nader wyraźnie pokazane przez Kanta […]. Jednak tę fundamentalną jedność wiedzy jej przedmiotu przeniósł on do sfery podmiotu, co jest nie do pogodzenia z sensem jego własnego odkrycia".

zarówno neokantyści, jak też Husserl czy Bergson, nie mówiąc o XIX-wiecznych następcach Kanta – Fichtem, Schellingu czy Heglu. Filozofia niemiecka – napisał kilka lat wcześniej Frank – „nieuchronnie została doprowadzona do wielkich ogólnych problemów, które winny leżeć u podstaw pokantowskiej metafizyki idealistycznej”[45].

Zwrot ontologiczny w myśli Franka dokonał się między innymi pod wpływem Husserla. Zarazem filozof polemizuje z nurtem fenomenologicznym, podkreślającym rolę intencji w poznaniu. Wedle Franka gnoseologia jest pochodną ontologii, poznanie jest wtórne względem obiektywnie istniejącego bytu (zakorzenionego w absolucie), niezależnego od aktywnej roli przedmiotu. Albowiem „wszelka wiedza jest [...] poznaniem wszechjedności, aczkolwiek nie wymaga ona wszechstronnego, wyczerpującego ujęcia treści wszechjedności, a możliwa jest w roli niepełnej, niedomkniętej wiedzy na mocy tego, że potencjalnie na każdym stopniu wiedza już odnosi się do całości, a zatem jest cząstkową wiedzą całości”[46]. Powyższą tezę „podwójnej referencji”[47] (uznania za przedmiot poznania i jednostkowego bytu, i absolutu) Frank przedstawia również w następujących słowach: „Coś i m m a n e n t n e g o j e s t d o p o m y ś l e n i a j e d y n i e n a g r u n c i e c z e g o ś t r a n s c e n d e n t n e g o”[48].

Takie bezpośrednie ujęcie bytu na tle ponadczasowej wszechjedności/absolutu Frank nazywa – przypomnijmy – „wiedzą żywą”, polegającą na jedności myślenia i przeżycia. Jej bezpośrednim przedmiotem jest nasze własne życie psychiczne[49]. Ten temat Frank rozwinie w swej pracy doktorskiej – nieobronionej z powodu zawieruchy rewolucyjnej 1917 roku – pt. *Dusza ludzka*, przy czym jego uwaga będzie

[45] Tenże *Bor'ba za „mirowozzrienije” w niemieckoj filosofii* „Russkaja mysl” 1911 nr 4 s. 34–35.

[46] Tenże *Priedmiet znanija...* wyd. cyt. s. 245 (por. fragm. polskiego przekładu: S. L. Frank *Pierwsze określenie i istota intuicji* B. Czardybon (tł.) „Logos i Ethos” 2008 nr 2 s. 176–178).

[47] Por. F. Netierkott wyd. cyt. s. 121.

[48] S. Frank *Zagadnienie rzeczywistości* „Przegląd Filozoficzny” 1928 nr 31 s. 97; tenże *Priedmiet znanija...* wyd. cyt. s. 170. Por. L. Karsawin *Wschód, Zachód i rosyjska idea* L. Kiejzik, M. Bohun (tł.) Zielona Góra 2007 s. 56: „«Granice wiedzy» są dla prawosławia nie do przyjęcia, co znakomicie ilustruje np. bezpłodność kantyzmu na gruncie rosyjskim. Poznanie tego, co absolutne, polega bowiem na przezwyciężeniu jego niepojmowalności, przezwyciężeniu konceptualnym i realnym jako nieprzerwany proces przebóstwienia człowieka, rozpoczynający się tutaj na ziemi, a nie przenoszony gdzieś w zaświaty, przezwyciężeniu dającym się urzeczywistnić w ideale i już urzeczywistnionym, a nie tkwiącym w Marburgu, tzn. w stanie odwiecznego ruchu ku złej nieskończoności i charakteryzującej niektóre plemiona gorączkowości”. Na osobne rozpatrzenie zasługuje teza (wyznawana przez Franka i Karsawina) na temat apofatyzmu, niepoznawalności absolutu jako takiego. Zob. mój artykuł: *Linie rozwoju apofatyzmu w filozofii rosyjskiej XX wieku (Georgij Florowski, Siemion Frank i Lew Karsawin)* „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2011 nr 1 s. 85–92.

[49] Zob. S. L. Frank *Dusza czełowieka. Opyt wwiedienija w filosofskuju psichołogiju* [w:] tegoż *Priedmiet znanija. Dusza czełowieka* wyd. cyt. s. 417–632 (por. fragm. polskiego przekładu: S. L. Frank *O pamięci* B. Czardybon (tł.) [w:] *Widma pamięci* J. Kurek, K. Maliszewski (red.) Chorzów 2010 s. 96–100).

poświęcona nie tyle konkretnym procesom psychicznym, poznawczym, co właśnie tak zwanemu życiu zakorzenionej w absolucie duszy. Tym samym filozof „abstrahuje od problemów związanych z procesem poznania na rzecz teorii bytu absolutnego, w wyniku czego można odnieść wrażenie, że łączą się u niego dwa pojęcia «prawdy» – metafizyczne i epistemologiczne”[50]. Innymi słowy, nie tylko gnoseologia, ale także psychologia oraz antropologia jako taka stają się u Franka częścią ontologii, są jej podporządkowane, a nawet więcej: stają się częścią teologii[51]. To bowiem sam absolut – lub mówiąc językiem religijnym, Bóg – odsłania się (choć nie wyczerpuje się) w ludzkim poznaniu i ludzkim bycie[52]. Z tej racji Frank w odczycie wygłoszonym w 1925 roku w kolońskiej sekcji Towarzystwa Kantowskiego (i opublikowanym cztery lata później) pt. *Zur Metaphysik der Seele* określił teorię poznania jako „teologię wiedzy, naukę o boskim rozumie i jego relacji do wiedzy”[53].

Praca Franka *Przedmiot wiedzy* wywołała dyskusję w kręgu filozofów rosyjskich. Przedstawiona w niej krytyka neokantyzmu spotkała się ze słowami uznania między innymi Sergiusza Bułgakowa, mimo że – w opinii recenzenta – autor książki pozostał racjonalistą, nie wykorzystując w pełni religijnego potencjału Objawienia[54] (Frank podejmie ten wątek w latach 30., zwłaszcza w traktacie *Niepojęte*). Także Mikołaj Łosski – jeden z najwybitniejszych przedstawicieli rosyjskiego intuicjonizmu, do którego poglądów nawiązywał Frank – w swej obszernej recenzji ocenił książkę *Przedmiot wiedzy* jako „jedno z najbardziej głębokich studiów w zakresie gnoseologii”, zauważając zarazem, że zawarty w niej „ontologizm w gnoseologii nie jest zjawiskiem odosobnionym” i jest obecny chociażby u Schuppego, a nawet Cohena. Frank – zdaniem Łosskiego – nie zdołał należycie wyjaśnić korelacji podmiotu i przedmiotu, „zanurzając” go w absolucie i z tej racji zanadto zbliżając do siebie sferę empirii i transcendencji, Stwórcy i stworzenia[55]. Mikołaj Bierdiajew, z uznaniem wypowiadając się o Frankowskiej próbie ukazania ontologicznych podstaw wszelkiej wiedzy – od naukowej po mistyczną – zarzucił jej przesadny optymizm, niewystarczającą świadomość „tragedii poznania”, jego pozytywnego ontologicznego sensu, i niedocenienie roli twórczości indywidualnej osoby ludzkiej (z powodu zatopienia jej we wszechjedności) oraz tendencję do panteistycznego

[50] Por. F. Netierkott wyd. cyt. s. 295–296.

[51] Por. S. L. Frank *Absolutnoje* A. G. Własкin, A. A. Jermiczew (tł.) [w:] tegoż *Russkoje mirowozzrienije* Sankt-Pietierburg 1996 s. 58–72. Toteż Frank zarzuca całej niemieckiej filozofii po Heglu, Schellingu i Baaderze, że ona „cierpi na prawdziwy antyreligijny kompleks”. Zob. S. Frank *Pis'ma S. L. Franka k L. Binswangieru* A. W. Grigoriew (tł.) [w:] tegoż *Nieproczytannoje...* wyd. cyt. s. 340 (list z 12.07.1942).

[52] O. Nazarowa *„Onto-fienomienołogiczeskij” projekt Siemiona Ludwigowicza Franka* „Woprosy fiłosofii” 2010 nr 12 s. 105.

[53] S. Frank *Zur Metaphysik der Seele (Das Problem der philosophischen Anthropologie)* „Kant-Studien” 1929 nr 34 (3/4) s. 361.

[54] Zob. S. Bułgakow *Nowyj opyt prieodolienija gnosieołogizma* „Bogosłowskij wiestnik” 1916 nr 1 s. 130–134.

[55] Zob. N. Łosskij *S. L. Frank. Priedmiet znanija...* (rec.) „Woprosy fiłosofii i psichołogii” 1916 nr 132/133 s. 155, 166, 171–175.

monizmu, a nawet monofizytyzmu (gdyż jedno pochłania wielość, Bóstwo – człowieka)[56]. Mówiąc ogólnie, większość rosyjskich myślicieli, pomimo rozmaitych uwag krytycznych, zdradzających ich własne preferencje filozoficzne, wysoko oceniło zaproponowaną przez Franka próbę zbudowania onto-gnoseologii. Warto również wspomnieć, że nieco później, w 1917 roku, ukazała się praca innego filozofa rosyjskiego, również przedstawiciela filozofii wszechjedności, Eugeniusza Trubieckoja, pod wymownym tytułem *Metafizyczne założenia poznania. Próba przezwyciężenia Kanta i kantyzmu*. Praca ta była kolejnym głosem w dyskusji nad możliwością metafizyki.

Siemion Frank a Nicolai Hartmann

Frank niejednokrotnie wskazywał na podobieństwo swych rozważań z myślą wychowanka szkoły marburskiej, Nicolaia Hartmanna[57]. Książka *Przedmiot wiedzy* (1915) powstała sześć lat przed traktatem niemieckiego filozofa *Zarys metafizyki poznania* (1921). W związku z tym Sergiusz Lewicki[58] oraz Oksana Nazarowa[59] dopuszczają wpływ Rosjanina na eks-marburczyka. Ta hipoteza nie jest pozbawiona podstaw: Hartmann urodził się w Rydze i studiował na Uniwersytecie w Petersburgu (a więc znał język rosyjski, w którym została napisana praca Franka); nie da się więc wykluczyć, że rzeczywiście wykorzystał niektóre wątki rozpoczęte przez autora *Przedmiotu wiedzy*. Jednakże okres oddzielający oba dzieła (lata 1915–1921) z powodu toczących się wydarzeń (I wojna światowa, a następnie przewrót październikowy ze wszystkimi konsekwencjami) nie był bynajmniej czasem sprzyjającym studiom i recepcji książki Rosjanina w Niemczech, gdzie w tym czasie (od 1905 roku) pracował Hartmann. Niezależnie od tego, czy mówienie o bezpośrednim wpływie Franka na Hartmanna jest uprawomocnione, warto odnotować podobieństwa (i różnice) obu tych koncepcji.

Przede wszystkim zarówno Frank, jak i Hartmann (obydwaj między innymi pod wpływem fenomenologii Husserla) pragnęli odrodzić ontologię, wychodząc od gnoseologii: rosyjski myśliciel – w duchu szeroko rozumianego neoplatonizmu, a więc uznając istnienie absolutu, w którym zawarte są wszystkie rzeczy, dzięki czemu możliwe jest ich poznanie, a niemiecki filozof – w duchu Kanta (aczkolwiek przekraczając go) – przyjmując, że kategorie poznawcze odpowiadają po części

[56] Zob. N. Bierdiajew *Dwa tipa mirosoziercanija (Po powodu knigi Franka S. L.* Priedmiet znanija*)* „Woprosy fiłosofii i psichołogii" 1916 nr 134 s. 302–306, 309–311, 313.

[57] Zob. S. Frank *Erkenntnis und Sein* „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur" 1928 nr 17 s. 171, 180–181; 1929 nr 18 s. 260; S. L. Frank *Russkaja fiłosofija posliednich piatnadcati liet* A. Jermiczew (tł.) [w:] tegoż *Russkoje mirowozzrienije* wyd. cyt. s. 619.

[58] S. A. Lewickij *Oczerki po istorii russkoj fiłosofii* t. 2 Moskwa 1996 s. 333.

[59] O. Nazarowa *Ontołogiczeskoje obosnowanije intuitiwizma...* wyd. cyt. s. 68–69.

zasadom świata[60]. Pomimo odmienności podejścia obaj autorzy rozumieli poznanie nie jako rezultat konstruowania przedmiotu przez podmiot (jak chcieli neokantyści), lecz jako „stosunek bytowy", „uchwytywanie czegoś, co istnieje obiektywnie"[61], w wyniku czego gnoseologia (jak też logika i psychologia[62]) stawała się częścią ontologii. Po porzuceniu stanowiska neokantowskiego omawiani tu myśliciele uczą o pierwszeństwie ontologii nad gnoseologią, *ratio essendi* nad *ratio cognoscendi*. Frank i Hartmann zadają pytanie: „Jak to możliwe, że mamy wiedzę o czymś, czego nie znamy?"[63], dzięki czemu w ogóle dany „nieznany" byt może być przedmiotem poznania lub – jak pisze Hartmann – obiektywizacji bytu wobec podmiotu, to znaczy przekształcenia bytu w obiekt[64]. A jest to – zauważają zgodnie obaj filozofowie – pytanie metafizyczne, na które odpowiedzieć może nie tyle teoria poznania, co – w ujęciu Hartmanna – metafizyka poznania[65], badająca „stosunek ontyczny, który prezentuje się w stosunku poznawczym"[66]. Podobnie jak Frank, Hartmann twierdzi:

---

[60] Zob. N. Hartmann *Zarys metafizyki poznania* E. Drzazgowska, P. Piszczatowski (tł.) Warszawa 2007 s. 386, 402–418; A. J. Noras *Kant a neokantyzm badeński i marburski* Katowice 2000 s. 63. Na marginesie należy zauważyć, że na taką możliwość wskazywał wcześniej „ojciec" filozofii rosyjskiej, Włodzimierz Sołowjow, broniąc możliwości poznania rzeczy samej w sobie. Zob. W. S. Sołow'ew *Kritika otwleczennych naczał* [w:] tegoż *Polnoje sobranije soczinienij i pisiem w dwadcati tomach* t. 3 Moskwa 2001 s. 323: „To, że całe poznanie zewnętrzne, wszystko, co jest dane w doświadczeniu fizycznym, a zatem cały nasz świat fizyczny, jest zdeterminowane przez formy i kategorie poznającego podmiotu – to wielka i niepodważalna prawda. […] Jednak stwierdzenie, że wskazane formy z e s w e j n a t u r y, *ipso genere* są subiektywne, czyli że nasza przestrzeń, czas i kategorie intelektu nie mogą mieć niczego, co by im odpowiadało poza granicami naszego podmiotu i jego poznania – nie tylko nie jest udowodnione, ale nawet więcej: ani Kant, ani jego następcy nawet nie próbowali go udowodnić ze względu na oczywistą niemożliwość tego przedsięwzięcia, podczas gdy odwrotne przypuszczenie jest całkiem prawdopodobne".

[61] Zob. N. Hartmann *Systematyczna autoprezentacja* [w:] tegoż *Myśl filozoficzna i jej historia*. *Systematyczna autoprezentacja* J. Garewicz (tł.) Toruń 1994 s. 93, 95, 98; tenże *Zarys*... wyd. cyt. s. 82.

[62] Zob. tenże *Systematyczna autoprezentacja* wyd. cyt. s. 91: „podstawowym problemem w obu dziedzinach [logice i psychologii – T. O.] jest problem ontologiczny. […] W niej [ontologii – T. O.] zbiegają się problemy rozmaitych dziedzin".

[63] Tamże, s. 97; S. L. Frank *Priedmiet znanija*... wyd. cyt. s. 59.

[64] Zob. N. Hartmann *Systematyczna autoprezentacja* wyd. cyt. s. 95.

[65] Zob. tamże, s. 98; N. Hartmann *Zarys*... wyd. cyt. s. 6. Należy przypomnieć różnicę między Hartmannowskim określeniem ontologii (względnie filozofii pierwszej, dotyczącej racjonalnego, to znaczy poznawalnego aspektu bytu – opisu świata realnego i idealnego) i metafizyki (odnoszącej się do tego, co przekracza – z powodu podmiotu, a nie bytu jako takiego – granice racjonalności, a więc dotyczącej problemów filozoficznych wymykających się ostatecznym rozwiązaniom i domagającej się ontologii jako swej podstawy). Zob. N. Hartmann *Systematyczna autoprezentacja* wyd. cyt. s. 84, 127–133; tenże *Zarys*... wyd. cyt. s. 12–13; M. Adamek *Metafizyka w ujęciu Nicolaia Hartmanna i Ludwiga Wittgensteina* „Folia Philosophica" 2010 nr 28 s. 71–76; A. J. Noras *Metafizyka Kanta w interpretacji Nicolaia Hartmanna* [w:] *Kant a metafizyka* N. Leśniewski, J. Rolewski (red.) Toruń 2010, s. 183–187. U Franka „metafizyka" i „ontologia" stanowią synonimiczne pojęcia.

[66] N. Hartmann *Systematyczna autoprezentacja* wyd. cyt. s. 100.

> Owo „x", którym Kant nazywa „przedmiot transcendentalny", z pewnością jest „wiecznym zadaniem" dla poznania. To jednak nie oznacza, że nie jest czymś jeszcze poza tym, iż jest wiecznym zadaniem[67].

I dochodzi do analogicznej konkluzji: „Poznanie jest bowiem zależne od bytu przedmiotu i podmiotu, ale ich byt nie jest zależny od poznania"[68].

Ponadto Frank i Hartmann uczą o granicach poznania, zwracając uwagę, że byt nie wyczerpuje się w naszym jego ujęciu. Według niemieckiego autora:

> […] przedmiot, którego dotyczy poznanie (*objieciendum*), i to, co jest faktycznie obiektem (*objectum* w ścisłym sensie), nie muszą się pokrywać. W tej mierze zaś, w jakiej się nie pokrywają, istnieje fenomen nieadekwatności między *objieciendum* a *objectum*[69].

Owa „świadomość nieadekwatności" to „wiedza o niewiedzy" (mówiąc słowami Sokratesa, które przywołuje Hartmann) lub *docta ignorantia* (używając przytaczanego przez Franka określenia Mikołaja z Kuzy). Frank owo stwierdzenie metalogiczności lub – jak powiedziałby jego niemiecki kolega – transinteligibilności, irracjonalności – odnosi przede wszystkim do absolutu – źródła wszystkich bytów, natomiast Hartmann – w duchu Kanta – zaznacza, że „irracjonalność nie tkwi w bycie jako takim, lecz w podmiocie, w granicy jego władzy czynienia sobie bytu obiektem, wnikania w jego głębię"[70]. Podczas gdy u Franka metalogiczność/irracjonalność ma charakter ontologiczny, związany z naturą bytu absolutnego, u Hartmanna ma ona charakter wyłącznie gnoseologiczny, uwarunkowany podmiotem poznania.

Inna różnica w ontologiczno-epistemologicznych poglądach Franka i Hartmanna dotyczy proponowanego przez nich sposobu przezwyciężenia dualizmu podmiotu i przedmiotu. U Rosjanina – przypomnijmy – podmiot i przedmiot poznania są *in nuce* zawarte we wszechjedności (oznaczanej jako nieznany przedmiot wiedzy *x*), natomiast niemiecki filozof, analizując analogiczne stanowiska, polegające na zanurzeniu podmiotu i przedmiotu w prajedni (koncepcje tak zwanego monizmu mistycznego Plotyna oraz monizmu panteistycznego, czyli filozofii tożsamości Schellinga), zdecydowanie odrzuca te rozwiązania, tłumacząc, że w ten sposób „jedną zagadkę zastępujemy inną"[71], i opowiada się za wcześniej wspomnianą tezą o częściowej identyczności kategorii bytu i kategorii poznania.

Jak trafnie scharakteryzował ten problem ukraiński badacz Gennadij Alajew, można zauważyć wewnętrzny, immanentny związek myśli Franka z twórczością Nicolaia Hartmanna, przy czym związek ten ma – używając w nieco innym kontekście określenia autora *Przedmiotu wiedzy* – charakter „antynomiczno-monoduali-

[67] Tenże *Zarys*... wyd. cyt. s. 111–112.
[68] Tamże, s. 228.
[69] Tamże, s. 59; por. tamże, s. 76–77, 500.
[70] Tamże, s. 546.
[71] Tamże, s. 201.

styczny”[72]. Co to znaczy? Powyższe stwierdzenie można chyba zinterpretować w ten sposób, że między obydwoma koncepcjami istnieje nie tylko wyraźne podobieństwo, ale także znaczna różnica, a mianowicie: można potraktować propozycje rosyjskiego filozofa i jego niemieckiego kolegi jako zbieżne co do próby znalezienia ontologicznych podstaw gnoseologii, choć odmienne co do sposobu realizacji tego projektu, jak też rozumienia roli ontologii jako takiej.

Zakończenie

Początek XX wieku odznacza się wyjściem „w kierunku bytu” i poszukiwaniem „nowych ontologii” w rozmaitych szkołach filozoficznych, takich jak fenomenologia, intuicjonizm Bergsona, egzystencjalizm[73], nie mówiąc o neotomizmie reprezentowanym przez Emericha Coretha[74] i Josepha Maréchala, który w pracy *La point de départ de la métaphysique* postulował, by przezwyciężyć Kanta za pomocą samego Kanta. Zwrot w stronę ontologii dokonał się także w myśli niektórych neokantystów, na czele z Hartmannem, a w Rosji u Borysa Jakowienki[75] oraz Wasyla Sezemana, próbującego dokonać syntezy neokantyzmu szkoły marburskiej i fenomenologii[76]. Neokantyści docenili w końcu wartość ontologii i metafizyki, aczkolwiek nie dogmatycznej czy doktrynalnej, ale używając określenia Herberta Schnädelbacha, orientacyjnej, mającej – jak u Kanta – za swój przedmiot Boga, świat i duszę w roli idei regulatywnych, kierunkujących poznanie na całość, czy też postulatów praktycznych[77].

---

[72] G. J. Alajew *O fiłosofskom mietodie S. Franka (fienomienołogija nie po Gussierlu)* [w:] *Idiejnoje nasliedije S. L. Franka w kontiekstie sowriemiennoj jewropiejskoj kultury* W. Porus (red.) Moskwa 2009 s. 20.

[73] Sam Frank w książce *Niepojęte* używa Heideggerowskiego pojęcia „ontologii fundamentalnej”. Zob. S. L. Frank *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii* T. Obolevitch (tł.) Tarnów 2007 s. 113–114. Zob. także studia porównujące tendencje ontologiczne w myśli S. Franka i M. Heideggera (N. Płotnikow *S. L. Frank o Haidieggierie. K istorii wosprijatija Haidieggiera w russkoj mysli* „Woprosy fiłosofii” 1995 nr 9 s. 169–185; M. Dennes *Husserl – Heidegger. Influence de leur oeuvre en Russie* Paris 1998 s. 257–259; I. I. Jewłampijew *Istorija russkoj mietafiziki w XIX–XX wiekach...* cz. 2 Sankt-Pietierburg 2000 s. 8–9, 71–77) oraz S. Franka i G. Marcela (W. P. Wizgin *S. L. Frank: pritiażenija i ottałkiwanije* [w:] „Istoriko-fiłosofskij jeżegodnik ‘2005” N. W. Motroszyłowa (red.) s. 324).

[74] Zob. O. O. Nazarowa *Widrodżennia mietafizii w XX stolitii: na prikładi christijans'kich fiłosofs'kich tradicij – nimiec'komownoj nieotomists'koj fiłosofii (E. Koret) i rosijs'koj rieligijnoj fiłosofii (S. L. Frank)* O. W. Christi (tł.) „Ukrains'kij czasopis rosijs'koj fiłosofii. Wisnik Towaristwa rosijs'koj fiłosofii pri Ukrains'komu fiłosofs'komu fondi” 2011 nr 10 s. 535–550.

[75] Zob. W. N. Biełow *Fiłosofija Giermana Kogiena i russkoje nieokantianstwo* [w:] „Istoriko-fiłosofskij jeżegodnik ‘2003” N. W. Motroszyłowa (red.) Moskwa 2004 s. 348–349.

[76] Zob. N. Dmitrijewa *Russkoje nieokantianstwo: „Marburg” w Rossii* Moskwa 2007 s. 389.

[77] Zob. H. Schnädelbach *Nasz nowy neokantyzm* A. J. Noras (tł.) „Folia Philosophica” 2006 nr 24 s. 32–33.

Frankowska propozycja ontologizacji epistemologii na gruncie teorii wszechjedności (w pewien sposób odpowiadającej ideom regulatywnym Kanta, jako że obejmującej całość doświadczenia i wykraczającej poza nie, a więc mającej charakter transcendentny) stanowi – pomimo wskazanych przez jego krytyków braków – jedną z najbardziej dojrzałych prób uzasadnienia zarówno poznania, jak też rehabilitacji samej ontologii. Według oceny wspomnianego już rosyjskiego neokantysty Borysa Jakowienki, ontologiczna tendencja u Franka – po jego nieoczekiwanie szybkiej transformacji od „krytycysty *made in Germany*" do „ontologisty", „który przejął najlepsze filozoficzne tradycje starego i nowego świata" – otrzymała najbardziej przemyślany, systematyczny i treściowy wyraz[78].

Na zakończenie wypada dodać, że sam Frank rok przed śmiercią (1949) w rękopisie (wydanym dopiero w 1956 roku) książki *Realność i człowiek. Metafizyka ludzkiego bytu* wyznał, że pomimo zrozumiałej ewolucji jego poglądów podstawowa idea wyrażona w rozprawie magisterskiej z 1915 roku i dotycząca bytu jako ponadracjonalnej wszechjedności pozostała bez zmian[79]. Toteż *Przedmiot wiedzy* jest dziełem programowym Rosjanina, a zawarta w nim onto-gnoseologiczna propozycja stanowi niejako kwintesencję jego myśli, która następnie została rozwinięta w pismach powstałych na emigracji, takich jak wymienione wyżej traktaty *Niepojęte*, *Realność i człowiek* i innych.

TOWARDS ONTOLOGISM
CREATIVE EVOLUTION OF SEMYON FRANK

This article deals the process of the philosophical development and transformation of ideas of Semyon Frank (1877–1950). At the beginning of the 20th century Frank, inspirited by Nietzsche, Neo-Kantians and Wilhelm Schuppe, claimed that metaphysics is not theoretical discipline, but only an expression of sentiments and passions. According to early Frank the object of metaphysics is not the world, but s e l f - c o n s c i o u s n e s s. Since 1908 Frank was influenced by Goethe and Bergson. In this connection he began to stress the value of intuition (or faith) in the process of cognition. As a consequence he elaborated a conception of All-unity (Absolute) contained all beings including subject of cognition. Contrary to Neo-Kantians the Russian philosopher in the latter period of his creation learnt about real existence of the object of cognition. The concluding paragraph compares epistemological views of Frank and Nicolai Hartmann.

Teresa Obolevitch – e-mail: atobolev@cyf-kr.edu.pl

[78] Zob. B. W. Jakowienko *Istorija russkoj fiłosofii* M. F. Sołoduchina (tł.) Moskwa 2003 s. 392.

[79] Zob. S. Frank *Riealnost' i czełowiek. Mietafizika czełowieczeskogo bytija* [w:] tenże *S nami Bog* Moskwa 2003 s. 133.

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

NATALIA DANIŁKINA

FILOZOFIA I METAFIZYKA W ROZUMIENIU SERGIUSZA HESSENA

Według Sergiusza Hessena w filozofii jako najbardziej abstrakcyjnej z nauk – nauce o obiektywnych wartościach kultury – łączą się różnorodne problemy poznania, lecz ostateczna jedność dostępna jest jedynie samemu życiu i może być przeżywana jako intuicja całości. Jednocześnie filozof odrzuca wszelakie racjonalistyczne konstrukcje metafizyczne, uważając, że w sposób nieuprawniony zacierają one granice pomiędzy wartościami i sferą wiedzy. Hessen dopuszcza metafizyczną spekulację jako „filozofowanie", ale odmawia metafizyce miana nauki.

Problem, którego rozpatrzenie proponujemy, odnosi się do interpretacji Hessenowskiej filozofii i jej ewolucji. Z jednej strony mamy przed sobą młodego filozofa neokantystę, „zdeklarowanego zwolennika Rickerta" (F. Stiepun), zdecydowanie odrzucającego metafizykę jako naukę, z drugiej – dojrzałego myśliciela, który w oparciu o wiarę religijną poszukuje ostatecznej jedności i dąży do ukonstytuowania człowieka jako całościowej istoty w integralnym świecie. Spróbujemy rozjaśnić losy „filozofii" w interpretacji Hessena poprzez analizę jej relacji z „metafizyką".

Sens przeciwstawienia filozofii i metafizyki, który uwidoczni się w dalszej części pracy, sprowadza się do wykazania naukowego charakteru tej pierwszej i odmowy tego miana tej drugiej. Konfliktowość tej sytuacji jest jasna, ponieważ filozofia neokantowska okazuje się zakleszczona pomiędzy naukami pozytywnymi a metafizyką w jej zracjonalizowanym wydaniu. Filozofia, która nie chce zostać zdegradowana do prostego uogólniania danych empirycznych, potrzebuje obrony, której linie skupią się na zasadniczych zagadnieniach, takich jak przedmiot, pojęcia i metoda nauki.

Przedmiot

Już w 1910 roku, w artykule *Mistyka a metafizyka* (wydanie rosyjskie pisma „Logos" 1910, wydanie niemieckie 1911/1912) Hessen dowodzi niesłuszności roszczeń metafizyki do miana nauki. Praca ta opiera się na określonych regułach, metodologicznie i filozoficznie wypracowanych w jego dysertacji doktorskiej *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus* (1909), wśród których należy wymienić takie, jak wyodrębnienie królestwa wartości absolutnych i królestwa bytu realnego przeciwstawione filozofii jako nauce o warunkach nauk empirycznych oraz rozróżnienie form konstytutywnych (konstytuujących byt) i form metodologicznych (naukowych).

Każda nauka powinna mieć swój obszar badań. Przedmiot filozofii jako nauki o wyższym stopniu abstrakcyjności odróżnia ją od nauk szczegółowych. Dla tych ostatnich obiektywne wartości to „wieczne, absolutne formy naszej kulturowej działalności"[1] – nauka, sztuka, moralność itd. Zadanie filozofii to poszukiwanie formalnych warunków ogólnej obowiązywalności wartości kulturowych. Przykładowo, w odniesieniu do nauki filozofię interesuje nie to, czy ustanowione przez nauki szczegółowe prawo jest prawdziwe, czy fałszywe, lecz to, co sprawia, że prawda jest prawdą, a fałsz fałszem.

Warunki formalne, które bada filozofia, zawsze zawierają problemy, które zostają postawione, ale nie rozwiązane. Jak zauważa Hessen, pojmowana w ten sposób filozofia odsuwa problemy na dalszy plan i należałoby uznać ją za bezpłodną, gdyby nie urzeczywistniała swojej specjalnej roli – nie kumulowała i nie uogólniała tych problemów na coraz wyższym poziomie. Im bardziej ogólna jest forma filozoficzna, warunek, tym „intensywniejszy" jest problem, który w sobie zawiera, gdyż łączy i podporządkowuje sobie wszystkie wysunięte wcześniej szczegółowe warunki-problemy[2]. W ten sposób filozofia dociera do „formalnej jedności", która „nie stanowi jedności rozstrzygającej, ale jedność postawionego problemu, jedność ostatecznego pojęcia wartości, w którym łączą się w jedno wszystkie oddzielne i rozdrobnione problemy, które odnajdujemy w sferze kultury"[3].

Żadna z nauk nie jest w stanie odnaleźć jedności, całości w różnorodności bytu. „Formalna jedność" (zgodnie z teorią Hessena), czy też „jedność przedmiotu logicznego" (zgodnie z teorią Rickerta), wyraźnie zakreśla granice filozofii i nauki w ogóle, wskazując na niedostępne jej ujmowanie całości. Rosyjski filozof pisze: „Tylko taka świadomość własnych granic, jako granic ostatecznych swojego obszaru i jednocześnie granic obiektywnych wartości konstytuującej się kultury, odpowiada krytycyzmowi odrzucającemu wszelką metafizykę zacierającą te granice"[4].

---

[1] S. Giessen *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus* „Kant Studien" 1909 nr 15 s. 150.

[2] Tamże s. 145; S. I. Giessen *Mistika i mietafizyka* „Logos" 1910 nr 1 s. 135.

[3] Tenże *Mistika*… wyd. cyt. s. 130.

[4] Tamże.

Tak więc filozofia krytyczna w swoich badaniach nieuchronnie napotyka granice podległych jej obszarów i nie wchodzi w sferę działalności nauk szczegółowych. Co więcej, stwierdza Hessen, zakłada ona granice pomiędzy różnymi obszarami nauki i kultury i tym samym uwalnia je od sprzeczności, godzi i jednoczy. Innymi słowy, podtrzymuje naukowy i aksjologiczny pluralizm.

Zracjonalizowana metafizyka (czyli pretendująca do miana naukowej), która stawia pytanie o byt prawdziwy, dąży do poznania bytu (transcendentnego i immanentnego) w całości, uchwycenia jego istoty, podstawy. Jak stwierdza Hessen, metafizyka w ten sposób mnoży problemy postawione przez nauki empiryczne. Droga metafizyki, nieznającej swoich granic, wiedzie jedynie do romantycznego chaosu, a w rezultacie do metafizycznego monizmu: próby uzyskania odpowiedzi na ostateczne pytanie, będące pytaniem bez odpowiedzi („nierozstrzygalny problem"), która często kończy się absolutyzacją dowolnego obszaru bytu i dowolnego obszaru wiedzy. Owe próby uzyskania odpowiedzi „Prowadzą […] do ujarzmienia przez jedną część bytu innych jego części, z jakiegoś powodu uznanych za niezdolne do przemiany jednego z możliwych punktów widzenia w jedynie możliwy"[5].

Systemy metafizyczne dążące do uchwycenia bytu w sposób racjonalny (uznając byt za immanentny lub transcendentny), zgodnie z teorią Hessena, są skazane na niepowodzenie: w sferze bytu immanentnego jest to niemożliwe, jako że w poznaniu należałoby zmieszać formę i treść; zaś byt transcendentny jest z natury irracjonalny[6].

Pojęcia

Dla nauki charakterystyczne jest wzajemne dopełnianie się różnych metod i pojęciowa wielość. Niemniej jednak ani ścisłe pojęcia nauk pozytywnych, ani pojęcia filozoficzne, według Hessena, nie potrafią uchwycić całej rzeczywistości[7].

Filozof jednak nie występuje przeciw pojęciom jako takim, lecz przeciw charakterystycznemu dla metafizyki realizmowi pojęciowemu, hipostazowaniu wytworów nauk ścisłych do poziomu „prawdziwego bytu"[8]. Pojęcia nauki nie należą do rzeczywistości, a jedynie rzeczywistość rekonstruują – w sposób wybiórczy, a nie całościowy.

Filozoficzny aparat pojęciowy składa się z pojęć ogólnych i szczegółowych, przy czym to, co filozoficznie „ogólne", nie stanowi „ani prawa nauk przyrodniczych, ani konkretnej całości historycznej, lecz raczej «pełnię», w którą niejako

[5] Tamże, s. 137.

[6] Tamże, s. 126.

[7] To, co rzeczywiste, przedstawia – według H. Rickerta – „zróżnicowaną ciągłość, nieustannie wymykającą się spod władzy pojęć naukowych". Rzeczywistemu bytowi niemiecki filozof przeciwstawia to, co „logiczne", i to, co „matematyczne", jako dwa różnorodne typy tego, co „nierzeczywiste". Zob. G. Rikert *Odno, jedinstwo, jedinica* „Logos" 1912–1913 nr 1/2 s. 192–193.

[8] S. I. Giessen *Mistika…* wyd. cyt. s. 128.

wlewają się przynależne jej elementy"[9]. W logice Hessen tworzy zaś klasyfikację pojęć w oparciu o „rozumienie dialektycznego rozwoju jako konsekwentnego urzeczywistnienia zarodka pełni i wielości (*pleroma*)"[10].

Wszystkie pojęcia filozoficzne wykazują zasadnicze podobieństwo, jako że są apriorycznie powszechne (w odróżnieniu od powszechności wywiedzionej empirycznie, na przykład powszechności rodzajowej)[11]. Mimo to spośród pojęć filozoficznych wyodrębnia się takie, które konstytuują rzeczywistość (kategorie konstytutywne). Dla nauki stanowią one warunki ostateczne, kantowskie nierozwiązywalne problemy[12].

Tym sposobem filozofia dochodzi do nieredukowalnych pojęć granicznych, o których nie może powiedzieć niczego określonego. Stanowią one, stwierdza Hessen, „słupy graniczne", które oddzielają to, co filozoficzne, czyli dostępne rozumowi, od sfery irracjonalnej. Dlatego też, jak trafnie pisze Wasyl Zieńkowski, Hessen

> […] nieustannie znajduje się na progu metafizyki – jednak tylko na progu. Odwołując się do przykładu, czasem mówi on o Absolucie, o *pleromie*, czyli o pojęciach mających czysto metafizyczny charakter, jednak w istocie dla niego są to jedynie pojęcia graniczne[13].

Zatrzymamy się przy jednym z takich pojęć – pojęciu „przeżywania", które odnajdujemy w pracy *Mistyka a metafizyka*. Praca ta zawiera klucz niezbędny do zrozumienia metody rozstrzygania, którą Hessen stosuje w odniesieniu do pojęć granicznych filozofii, a ściślej dla uprawomocnienia rozstrzygnięcia filozoficznego w stosunku do tych pojęć, które mają aspekt metafizyczny.

Maksimum, jakie zdolna jest osiągnąć filozofia, to dojść do najogólniejszego, czyli najbardziej „problematycznego" pojęcia. Lecz tego problemu nie jest ona w stanie rozstrzygnąć – „wymagać od niej takiego rozstrzygnięcia, to naruszać granice badań filozoficznych"[14]. Gdyby udało się wypełnić takie niewykonalne zadanie, to nauka rozwiązałaby wszystkie istniejące problemy i przeszła w stan błogiej, autarkicznej mądrości. Jest to niemożliwe i dlatego filozofia nie jest mądrością (*sofia* stoików), a drogą ku mądrości (na przykład Sokratejską *filosofia*). Hessen pisze:

> Finalne rozwiązanie można jedynie przeżyć, „mądrość" osiąga się poprzez pełnię irracjonalnych i subiektywnych przeżyć… Wystarczy przeżyć najogólniejsze z pojęć, znaleźć irracjonalne rozstrzygnięcie ostatecznego problemu, żeby od filozoficznej wiedzy o proble-

[9] Tenże *Osnowy pedagogiki*. *Wwiedienie w prikładnuju fiłosofiju* Moskwa 1995 s. 269.

[10] S. Giessen *Russkaja piedagogika w XX wiekie* [w:] tegoż *Piedagogiczeskije soczinienija* Saransk 2001 s. 471.

[11] S. Hessen *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus* „Kant-Studien" 1909 nr 15 s. 12, 146.

[12] Tamże, s. 148.

[13] W. W. Zienkowskij *Istorija russkoj fiłosofii* Moskwa 2001 s. 664.

[14] S. I. Giessen *Mistika…* wyd. cyt. s. 136–137.

mach przejść do ich absolutnego rozstrzygnięcia lub mówiąc inaczej, przejść od naukowej filozofii do całościowego światopoglądu[15].

Ale co oznacza ta dokonywana przez myśliciela racjonalizacja metafizyki, mistyki i przeżywania, racjonalizacja wykraczająca poza dopiero co ustalone granice filozofii naukowej? Hessen jest świadom tego problemu. Sytuację filozofa mówiącego o tym, co w ramach jego koncepcji jest niewyrażalne, przyrównuje on do sytuacji zwolennika teologii negatywnej, która odrzucając możliwość pozytywnego określenia natury Boga, mimo wszystko sporo o nim mówi, naruszając tym samym własne zasady. I jeżeli teologia negatywna odnalazła swoją metodę w negacji cech o charakterze materialnym, treściowym, to filozofia wartości w interpretacji Hessena idzie o krok dalej – dokonuje negacji formalnej, czyli neguje możliwość także formalnej wiedzy o warunkach poznania. Tym sposobem dochodzi do swojego granicznego pojęcia – „przeżywania". Jak podkreśla rosyjski filozof: „Rzeczywiście, mówiąc o przeżywaniu i czystej mistyce, nie dawaliśmy im żadnych, nawet formalnych określeń: właściwie przez cały czas mówiliśmy o f i l o z o f i i i j e j g r a n i c a c h i o bezprawnie przekraczającym te granice mistycyzmie"[16].

Formalna jedność filozoficzna nie stanowi „jedności ostatecznej", albowiem jest ona ufundowana na dualizmie – dualizmie wartości i bytu, który jest warunkiem uprawianej w szkole badeńskiej filozofii wartości jako nauki. „Finalna jedność" dostępna jest jedynie życiu, przeżywaniu – to odnoszące się do Fichtego stanowisko powtarza się w najważniejszych pracach filozoficznych młodego Hessena. Jedność „konkretnego życia" stanowi „nierozdzielnie scaloną całość", „scalenie absolutne" formy i treści, z których rozdzielenia zaczyna się filozofia[17]. Pomyśleć życie jako wyższy, rzeczywisty, nadfilozoficzny monizm formy i treści jest czymś niemożliwym, niemniej jednak filozof może i powinien poruszać się w kierunku ostatecznej jedności, pod warunkiem, że dokonuje na tej drodze własnych odkryć.

Na początku drugiej dekady dwudziestego wieku, w polemice z Włodzimierzem Ernem, Hessen stwierdza, że rzeczywiście istnieje możliwość dojścia do absolutu, gdyż stanowi on początek, ale jeżeli umiejscowić go na początku drogi, uważając za zasadniczo dostępny, to nie ma możliwości dalszego rozwoju; przy tym nie ma żadnych gwarancji, że nie dokona się zamiana ideałów absolutnych na subiektywne, dowolnie wybrane spośród faktycznie istniejących. Z punktu widzenia myśliciela błędem jest sądzić, że filozofia, która zadowala się „namiastką absolutu", może doprowadzić do bogactwa i pełni zagadnień. W takiej filozofii, według Hessena, patos zastępuje rozum, prorocze ożywienie pogardliwie odrzuca rozsądek –

[15] Tamże.

[16] Tamże, s. 147 (podkreśl. – N. D.). Hessen rozpatruje mistykę jako rodzaj metafizyki. Mistyczna metafizyka stanowi naruszenie ostatecznych granic, „które oddzielają sferę filozofii i kultury od sfery irracjonalnego przeżywania i mistyki" (tamże, s. 131).

[17] Tenże *Fiłosofija nakazania* „Logos" 1912–1913 nr 1/2 s. 228, 232.

w rezultacie przed nami rozpościera się bezgraniczna, jałowa przestrzeń, przed którą ostrzegał Hegel[18]. Jednakże jeśli filozofia posunie się naprzód na tyle, że w rezultacie badań (które mogą dokonać się także poprzez całkowicie subiektywne przeżywanie) dojdzie do formalnych warunków samego życia, to tym samym odkryje nowy rozdział filozofii. Według Hessena filozofia jest antydogmatyczna, jej system jest nieprzerwanie otwarty na zmiany, a lista wartości niewyczerpana… Nieskończoność filozoficznego zadania, którą świetnie rozumiał Fichte, wiąże się z wprost niewyczerpalną treścią życia, jednakże zawsze „ostateczny problem po prostu będzie się oddalał i tak jak wcześniej pozostanie obiektywnie niepoznanym"[19]. Rozszerzy się sfera tego, co obiektywne, ale „życie" ujęte poprzez filozoficzną analizę nadal nie będzie niczym „ostatecznym".

Metoda

Filozofia jako „formalna nauka o wartościach" posiada swój zakres przedmiotowy i aparat pojęciowy. Logiczną, formalną stroną nauki, według Hessena jest jej metoda. Aksjologiczno-teleologiczna, formalno-logiczna metoda transcendentalnego empiryzmu, wskazująca na warunki wartości kulturowych, przeżywa istotną ewolucję wraz z przejściem od „czysto filozoficznych", epistemologicznych badań do zagadnień „filozofii stosowanej".

Filozof nie tylko nie ogranicza obszaru zastosowań filozoficznej metody naukowej sferą logiczno-matematycznych konstrukcji „czystej myśli", ale także dowodzi, że stosowane nauki filozoficzne pod względem metodologii dzielą los „czystej" filozofii – korzystają z jednej i tej samej metody.

Hessen rozwija metodę heterologiczną, która staje się jego dialektycznym narzędziem zarówno w filozoficzno-prawniczych, jak też filozoficzno-pedagogicznych badaniach. Aby metodę nazwać dialektyczną, Hessenowi wystarcza zawarte w niej dialektyczne „minimum": w każdym pojęciu filozoficznym zawiera się jedność „jednego i innego"; „jedno" jest pojmowane i zatwierdzane jako tożsame dopiero poprzez wyjawienie w nim „innego", przy czym owo „inne" nie może być uzyskane z „jednego" poprzez jego prostą, myślową negację, (tak jak u Hegla), lecz powinno być w nim odnalezione na drodze swego rodzaju intuicji[20]. W metodzie heterologicznej, nad którą pracę zapoczątkowali Heinrich Rickert i Emil Lask, dokonuje się, zdaniem Hessena, odnowienie „odwiecznego motywu" myśli filozoficznej – motywu dialektyki, mającego swój początek u Platona[21]. Faktem jest, że uczony nie jest kategoryczny w swoim definiowaniu pedagogicznej metody badania jako dialek-

[18] S. Giessen *Neosławianofiłstwo w fiłosofii* [w:] tegoż *Izbrannyje soczinienija* Moskwa 1998 s. 74.

[19] S. I. Giessen, *Mistika…* wyd. cyt. s. 155.

[20] Tenże *Osnowy…* wyd. cyt. s. 401.

[21] Tamże, s. 21.

tycznej, co potwierdza następująca uwaga: „Jeżeli istota heterologii, w odróżnieniu od dialektyki, polega na uznaniu, że negacja, aby być twórczą, powinna zawierać w sobie pozytywny moment intuicji i że «jedno» nie może być nawet pomyślane jako «jedno» bez jednoczesnego myślenia w nim «innego», to wtedy nasze badanie możemy nazwać dopełnieniem pedagogiki heterologicznej”[22].

Niemniej metoda ta absolutnie nie może być uznana za tożsamą z intuicjonizmem filozoficznym Mikołaja O. Łosskiego czy też intuicjonizmem mistycznym, choćby młodego Bierdiajewa, przede wszystkim z tego powodu, że według Hessena nie było możliwe uznanie dominacji momentu intuicyjnego nad dyskursywnym.

W filozofii krytycznej „prawdziwe”, „konkretne” życie pozostaje niedostępne racjonalnie poznającemu podmiotowi. Próbę przezwyciężenia tego problemu podjął rosyjski intuicjonizm filozoficzny, który pojawił się w tym samym czasie, co tendencja wzmocnienia czynnika irracjonalistycznego w pracach Husserla, Rickerta i innych myślicieli, którzy na początku XX wieku odnowili tradycję zapoczątkowaną jeszcze przez Fichtego. Tendencja ta nie była obca także metodzie filozoficznej Hessena: aby pojąć sens wartości jako istoty kultury, trzeba je przeżyć, „dostrzec”[23]; „realizująca się wartość to irracjonalny, dany w sposób absolutny fakt historii, który można jedynie przeżyć, odnaleźć, odkryć”[24].

Hessen wskazuje na dwa typy intuicji: teoretyczną (poznawczą – „spekulatywną”) oraz praktyczną (wolicjonalną – „widzenie woli”[25]). W późniejszym okresie swojej twórczości dochodzi do uznania Królestwa Bożego jako wyższego stopnia bytu, a wraz z tym zastosowania terminologii religijno-filozoficznej, co zasadnie może być uznane za przejaw swego rodzaju „symptomów metafizyki”, podobnych do tych, na jakie wskazywał Bierdiajew w intuicjonizmie Łosskiego[26], a Łoski – u niemieckich i rosyjskich neokantystów: „Idealizm transcendentalno-logiczny był rozwinięciem neokantyzmu, dążącego do większego zbliżenia teorii poznania z ontologią i tym samym do ożywienia metafizyki”[27].

Nieprzypadkowo jeden z uczniów Hessena nazwał czwarty, wyższy poziom wychowania (i bytu) w koncepcji filozofa „metafizycznym”[28]. Być może sam filozof nie sprzeciwiałby się takiemu określeniu, szczególnie w interpretacji, jaką zastosował Paul Natorp do Platońskiej nauki o ideach, pisząc, że metafizyka jest raczej „metafizyczną powłoką” logicznego idealizmu[29]. Hessen, uczeń Rickerta, a pośrednio i Kanta, rozwój swojej filozofii ocenia właśnie jako stopniowe ciążenie

[22] Tamże, s. 401.

[23] Tamże, s. 268–269.

[24] Tenże *Mistika…* wyd. cyt. s. 134.

[25] Termin Georgija D. Gurwicza (1894–1988), jednego z uczniów Hessena.

[26] B. W. Jakowienko *Istorija russkoj fiłosofii* M. F. Sołoduchina (tł.) Moskwa 2003 s. 390–392.

[27] M. Łosski *Historia filozofii rosyjskiej* H. Paprocki (tł.) Kęty 2000 s. 358.

[28] A. Kamiński *Sergiusz Hessen* „Kwartalnik Pedagogiczny” 1975 nr 3 (77) s. 89.

[29] Por. S. I. Giessen *Paul Natorp* [w:] tegoż *Piedagogiczeskije soczinienija* Saransk 2001 s. 374.

ku platonizmowi[30]. Jednocześnie nie należy zbyt pochopnie wiązać metafizycznego aspektu światopoglądu filozofa z możliwością specyficznego poznania „metafizycznego": Królestwo Boże jako wyższy poziom bytu pozostaje „po tamtej stronie wiedzy", bowiem nie zna podziału na prawdę i fałsz; poznanie filozoficzne natomiast nie jest możliwe bez przekazanej przez Platona metody dialektycznej i wewnętrznej logiki pojęć[31].

• • •

W ten sposób rozpatrzyliśmy metodologiczne podstawy, które pozwalają Hessenowi oddzielić badanie naukowo-filozoficzne od spekulacji metafizycznej. Przeprowadzona analiza raz jeszcze zwraca nas ku pytaniu o duchową ewolucję myśliciela, o której należy powiedzieć jeszcze kilka słów, by wyprowadzić odpowiednie wnioski.

Na początku swojej drogi twórczej Hessen dąży do zachowania filozofii jako „chłodnej nauki", wolnej od „metafizycznej troski" (Fiodor A. Stiepun), którą tak czy inaczej przeżywa człowiek dążący do ujmowania całości i świadomy siebie jako części tej całości. Dwadzieścia lat później przyznaje on, że Królestwo Boże jako doskonała, oparta na miłości bliźniego absolutna wspólnota indywidualnych osobowości czy też duchów ukazuje dowolnej twórczości kulturalnej (naukowej, artystycznej czy nawet gospodarczej) zakorzeniający punkt odniesienia[32]. Rozświetlając byt kultury, sprawia ona, że twórczość staje się przedmiotem ludzkiej wiary i sposobem istnienia człowieka jako osobowości. „Konieczność istnienia metafizyki" (Łosski), tak u młodego, jak i u późnego Hessena, jawi się nie jako konieczność metafizycznego poznania, ale raczej jako pragnienie całościowej, nieuchwytnej rozumem jedności, która przenika twórczość myśliciela niczym „witalna", życiowa potrzeba człowieka; jego filozofia nieustannie wskazuje na niedostępną jej, skrytą przed poznaniem racjonalnym całość metafizyczną. W tym miejscu wypada przywołać słowa Romana Ingardena o oczarowaniu dziełem sztuki, które czyni zadość naszemu pragnieniu tego, co metafizyczne, przy czym dzieje się tak niezależnie od tego, czy deklarujemy się jako metafizycy czy antymetafizycy, spirytualiści czy materialiści[33].

Filozoficzno-antropologiczne rozmyślania Hessena w fazie jego dojrzałej twórczości są bardzo bliskie ideom rosyjskich filozofów religijnych: Wiktora I. Niesmiełowa, Pawła A. Florenskiego, Sergiusza N. Bułgakowa, Borysa P. Wysze-

[30] S. Hessen *Moje życie* [w:] tegoż *Pisma pomniejsze* W. Okoń (wyb., oprac.) Warszawa 1997 s. 69.

[31] S. Giessen *Osnowy…* wyd. cyt. s. 269.

[32] S. Hessen *O sprzecznościach i jedności wychowania. Zagadnienia pedagogiki personalistycznej* W. Okoń (wyb., oprac.) Warszawa 1997 s. 177.

[33] R. Ingarden *Issliedowanija po estetikie* J. Jermiłow, B. Fiodorow (tł.) Moskwa 1962 s. 340.

sławcewa, i ten fakt ma doniosłe znaczenia dla charakterystyki ewolucji światopoglądu filozofa. Fiodor Stiepun, bliski przyjaciel Hessena, wyniósł z częstych z nim dyskusji, trwających prawie do 1939 roku, wrażenie, że Sergiusz Josifowicz

> […] zaczął stopniowo przezwyciężać transcendentalny formalizm, który od początku swojego życia zgłębiał i którego zagorzale bronił. Ten niewątpliwie dojrzewający w nim zwrot jest jednak ledwie widoczny w niektórych artykułach, ale w pełni świadomego nawrócenia, nowej drogi w nich nie odnajdujemy[34].

W ramach rozpatrywanego problemu należy koniecznie zaznaczyć przynajmniej dwie cechy różnicujące filozofię młodego i późnego Hessena. Po pierwsze, zostaje przezwyciężona przepaść pomiędzy filozofią jako nauką o powinnościach czy też wartościach (*Wertwissenschaft*) a naukami empirycznymi o bycie (*Seinwissenschaften*), ale dokonuje się to nie epistemologicznie, lecz poprzez funkcjonalne zróżnicowanie struktury wartości, opracowane przez Hessena w jego „filozofii stosowanej", której jądro stanowi osoba, jej wolność i samoświadomość. Co więcej, materiałem dowolnego badania naukowego ostatecznie nazywa on „byt w szerokim rozumieniu tego słowa, niezależnie, czy będzie to byt rzeczywisty, byt idealny, czy nawet byt wartości, które nie tyle «istnieją», ile «posiadają znaczenie»"[35].

W tym ontologicznym zwrocie niewątpliwie wielką rolę odegrały badania z zakresu etyki i ontologii wartości przeprowadzone przez Nicolaia Hartmanna, odżegnującego się od neokantyzmu. Po drugie, od dualistycznego przeciwstawienia tego, co w człowieku przyrodnicze, i tego, co kulturowe, myśliciel skłania się ku hierarchicznej strukturze złożonej z kilku dialektycznie powiązanych poziomów bytowych, zjednoczonych przez poziom najwyższy – Królestwo Boże, przenikające wszystko, co leży poniżej. Hessen coraz silniej zagłębia się w rozważaniach o istocie religii i jej znaczeniu dla człowieka, w antropologii filozoficznej i etyce, dąży do syntezy osiągnięć niemieckiego krytycyzmu (Kant) i religijnej filozofii rosyjskiej (Sołowjow, Dostojewski). W jego rozmyślaniach o „czystej" religii, czyli takiej, która wykracza poza granice samego tylko rozumu, pozostaje nienaruszalna idea autonomii (czyli także granic) wartości; czysta religia Chrystusa ukazuje ich obiektywną autonomię, „a to dzięki temu, że obdarza je świadomością granic i oczyszcza z wszelkiej pychy"[36]. W tym samym czasie idea ta ewoluuje w ideę harmonii wartości:

> […] czy jest w ogóle możliwa taka jedność, która nie byłaby bezwarunkowym panowaniem którejś z wartości, pozbawiającym autonomii wszystkie pozostałe obszary kultury? Jeżeli taka jedność bez panowania, czyli bez pozbawiania swobody twórczości kulturalnej, jest możliwa, to prawdopodobnie jedynie jako realizacja czystej, bezinteresownej miłości. Nie

[34] F. Stiepun *Pamjati S. I. Gessena* [w:] S. Giessen *Pedagogiczeskije…* wyd. cyt. s. 514.
[35] S. Hessen *O sprzecznościach…* wyd. cyt. s. 97.
[36] Tamże, s. 84.

> oznacza to przypadkiem, że tylko religia, a w szczególności religia chrześcijańska, pojmująca Boga jako źródło czystej miłości i głosząca miłość jako wartość najwyższą, jest powołana do tego, by przywrócić harmonię w świecie wartości i tym samym wewnątrz konstytuującej się osoby?[37]

Pytający ton myśliciela oznajmia nam, że ponownie znalazł się on u granic badania filozoficznego, granic wyznaczonych przez krytyczny transcendentalizm.

Trudno powiedzieć, że Hessen staje się filozofem religijnym w całym tego słowa znaczeniu, a jeszcze trudniej znaleźć w jego pracach, czy też tekstach biograficznych, otwarte świadectwo poszukiwań duchowej podstawy w prawosławiu. Natomiast tradycja helleńska, „głęboko pokrewna duszy rosyjskiej" (Wyszesławcew), została przez niego twórczo podjęta i rozwinięta. „Począwszy od Sokratesa i Platona, cała antyczna dialektyka stanowi nie tylko dochodzenie do Absolutu, ale i zgłębianie samego siebie («poznaj samego siebie»)"[38] – pisał Wyszesławcew. W tym samym kierunku rozwija swoją dialektykę Hessen, nie bez podstaw powołując się na Hegla, który „naprawdę oglądał to, co boskie w świecie, i […] potrafił swą bezcenną intuicją przesycić swą dialektykę"[39].

W tej sytuacji można zgodzić się z badaczami spuścizny Hessena podkreślającymi jego tendencję do religijnej metafizyki (A. Walicki, E. Osowski i inni), jednocześnie zastrzegając, że filozofia ta kieruje się ku metafizyce jako pewnej niedosiężnej granicy, po której pokonaniu przestałaby być nauką. W tym kontekście filozof pozostaje kontynuatorem Kanta, który postawił problem immanentnego zastosowania rozumu – w granicach danego w doświadczeniu świata zjawisk, w opozycji do „nieuprawnionego", transcendentnego zastosowania poza granicami doświadczenia. Co się zaś tyczy relacji pomiędzy filozofią transcendentalną i religią chrześcijańską, to jej specyfikę w kontekście analizy dorobku fundatora filozofii krytycznej wiernie oddał współczesny filozof: „Z transcendentalnej samorefleksji rodzi się myślenie filozoficzne, które można scharakteryzować zarówno jako myślenie postmetafizyczne, jak i postchrześcijańskie – co nie oznacza niechrześcijańskie"[40].

Nicolai Hartmann w refleksji nad swoją teorią etyczną podkreślał, że jej nierozwiązane – i zapewne nierozwiązywalne – problemy to pytania graniczne, które do niej nie przynależą i nie mogą być rozpatrzone w jej ramach[41]. Stwierdzenie to w całości można odnieść do filozofii Hessena. W obydwu przypadkach teoretyczne sprzeczności ujawniają się w czasie poszukiwań ich stron metafizycznych. Broniąc

[37] Tamże, s. 82.

[38] B. P. Wyszesławcew *Wiecznoje w russkoj fiłosofii* [w:] tegoż *Etika prieobrażennogo Erosa* Moskwa 1994 s. 153.

[39] S. Hessen *Państwo prawa i socjalizm* S. Mazurek (tł.) Warszawa 2003 s. 357.

[40] J. Habiermas *Granicy mieżdu wieroj i znanijem: ob istorii wlijanija i aktual'nom znaczenii religioznoj fiłosofii Kanta* A. J. Szaczyna, S. W. Saczyn (tł.) „Kantowskij sbornik" 2009 nr 2 (30) s. 32.

[41] N. Gartman *Etika* A. Głagoliew (tł.) Sankt-Pietierburg 2002 s. 686.

granic filozofii naukowej, Hessen jednocześnie uważa za konieczne zbadanie samych tych granic. Hartmann, naszym zdaniem, w sposób wyczerpujący uzasadnił podobne stanowisko, które legło u podstaw postkrytycznego rozwoju myśli filozoficznej:

> […] filozofii przyszło prowadzić dostatecznie ciężką walkę w obronie swoich praw do wolnego działania. Osiągnięcia filozofii krytycznej, w jej staraniach o postawienie granicy dyktatorskim manierom myśli religijnej, w tym punkcie absolutnie nie mogą być ocenione zadowalająco wysoko. Ale tak jak w jej istocie zawiera się gwarancja samodzielności religii w jej granicach, co naturalnie oznacza, że nie w „granicach samego rozumu", ale także poza nim, tak w interesie etyki leży, by nie uchylać się od zadania zbadania tych granic w tym punkcie, w którym transcendują one problem[42].

Świat jako całość nie podlega filozoficznej metodzie zaproponowanej przez Hessena, ale właśnie taką filozofię, przyznającą się do własnej ograniczoności, uczony postrzega jako naukę. Jednocześnie ograniczenie przedmiotowego pola filozofii nie oznacza w tym przypadku ograniczenia jej materiału badawczego, nie prowadzi do treściowego zawężenia problematyki, gdyż ta jest czerpana bezpośrednio ze złożoności bytu. W oparciu o logikę transcendentalną Kanta, wiążącą formę z konkretnym przedmiotem, i dokonane przez Rickerta rozdzielenie przedmiotu i materiału poznania „filozofia stosowana" Hessena znacząco przesuwa się w kierunku syntezy własnej metody i „bezkresnego oceanu" życia – nieuchwytnej dla poznania dyskursywnego całości.

Z języka rosyjskiego przełożył Daniel Wańczyk

"PHILOSOPHY" AND "METAPHYSICS" IN SERGEY HESSEN'S INTERPRETATION

Scattered issues of cognition are drawn together in philosophy that is understood by S. Hessen as the most abstract science, whereas the ultimate unity is available only to life itself and is experienced as the intuition of the whole. Any rationalized metaphysical constructions are though consistently rejected by the thinker, being regarded as confusing the boundaries between different values and fields of knowledge. In Hessen's interpretation, "philosophizing" as metaphysical speculation, but not "metaphysics" as a science can be admitted.

*Natalia Danił*kina: e-mail: natalia.danilkina@gmail.com

[42] Tamże, s. 687.

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

MARCIN ZIOMEK

NEOKANTYZM FIODORA STIEPUNA

Niniejszy artykuł jest próbą analizy eseju filozoficznego Fiodora Stiepuna *Życie a twórczość*. Rozprawa ta jest właściwie jedynym stricte filozoficznym tekstem myśliciela. Rosyjski filozof wielokrotnie w swoich wystąpieniach podkreślał znaczenie Kanta dla rozwoju filozofii, jednocześnie jednak zwracał uwagę na konieczność wyjścia poza filozofię krytyczną. Rozprawa *Życie a twórczość* w przekonaniu jej autora miała być pierwszym szkicem systemu filozoficznego, który stanowiłby próbę naukowego na gruncie filozofii krytycznej obronienia i uzasadnienia ideału filozofii religijnej. W artykule opisuje się koncepcję filozoficzną (filozofię absolutu) Stiepuna, opartą na analizie pojęcia przeżycia mistycznego, którego dwoma biegunami są życie (doświadczenie jedności) i twórczość (doświadczenie wielości).

Wszyscy badacze oraz autorzy monografii poświęconych rosyjskiej filozofii (między innymi Wasilij Zieńkowski, Mikołaj Łosski, Leonid Stołowicz czy Andrzej Walicki) jednoznacznie zaliczają Fiodora Stiepuna do grupy rosyjskich neokantystów. W *Historii filozofii rosyjskiej* Łosskiego czytamy:

> W ciągu całego XIX wieku większość filozofów rosyjskich, bez względu na ich osobiste poglądy, podtrzymywała kontakt z filozofią niemiecką okresu postkantowskiego. Ten kontakt intelektualny stał się zwłaszcza bliski w XIX wieku, kiedy to wielu młodych Rosjan brało udział w seminariach profesorów Windelbanda, Rickerta, Cohena, Natorpa, Husserla, wybitnych przedstawicieli tej formy neokantyzmu, która może być nazwana idealizmem transcendentalnym. Głównymi zwolennikami tej teorii w Rosji byli S. Hessen, J. Gurwicz, F. Stiepun, W. Sezeman, B. Jakowienko, H. Łanc, W. Sawalski, M. Bołdyriew, G. Szpiet[1].

[1] M. Łosski *Historia filozofii rosyjskiej* H. Paprocki (tł.) Kęty 2000 s. 357.

Związki Stiepuna z neokantyzmem wydają się oczywiste. W latach 1902–1910 myśliciel studiował filozofię w Heidelbergu, a więc w jednym z najważniejszych ośrodków neokantyzmu. O wyborze kierunku studiów zadecydowały przede wszystkim czynniki egzystencjalne. Filozofia miała młodemu Stiepunowi pomóc zrozumieć otaczający świat i rządzące nim prawa oraz odnaleźć sens życia i odpowiedź na „przeklęte pytania", które męczyły go już od szkolnych czasów. „Podczas poboru do wojska doszedłem do wniosku, że scena i malarstwo nie są dla mnie najważniejsze, koniecznie muszę studiować, żeby zrozumieć… Co?… Na pytanie matki miałem tylko jedną odpowiedź: «Wszystko: świat i jego prawa, życie i jego sens»"[2] – pisał Stiepun w swoich pamiętnikach i dodawał, że ów szczególny egzystencjalny niepokój wzmógł się, kiedy… się zakochał. Młodzieńczemu uczuciu towarzyszyła jednocześnie silna fascynacja ascetyczną nauką Tołstoja. Szczególne wrażenie na młodym Stiepunie wywarła *Sonata Kreutzerowska*. Za radą Borysa Wyszesławcewa Stiepun wybrał Heidelberg.

W trakcie heidelberskich studiów Stiepun po raz pierwszy zetknął się z filozofią Immanuela Kanta. Po latach w pamiętnikach będzie wspominał, z jakim trudem przedzierał się przez Kantowską *Krytykę czystego rozumu*. Myśliciel był uczestnikiem seminarium założyciela szkoły badeńskiej profesora Wilhelma Windelbanda, ponadto przyjaźnił się z następcą Windelbanda w Heidelbergu – profesorem Heinrichem Rickertem. W archiwum Uniwersytetu w Heidelbergu zachował się ciekawy list Stiepuna do Rickerta z 1932 roku z krytycznymi uwagami na temat wykładu Martina Heideggera o istocie prawdy, wygłoszonego we Fryburgu[3].

Studiom myśliciela nad filozofią Kanta towarzyszyła jednocześnie fascynacja niemiecką filozofią romantyczną oraz filozofią Władimira Sołowjowa. Rozprawa doktorska Stiepuna, poświęcona koncepcji filozoficznej autora *Wykładów o bogoczłowieczeństwie* i opublikowana w 1910 roku w Lipsku, była jedną z pierwszych prac w języku niemieckim na temat Sołowjowa.

Stiepun był jednym z inicjatorów powołania rosyjskiej wersji międzynarodowego czasopisma filozoficznego „Logos". Po powrocie do Rosji jako jeden z redaktorów aktywnie uczestniczył w tej śmiałej próbie „okcydentalizacji, profesjonalizacji i unaukowienia filozofii rosyjskiej"[4]. W swoich szkicach Stiepun wielokrotnie podkreślał znaczenie kantyzmu dla rozwoju filozofii, w idei krytycyzmu upatrywał zaś jego „najbardziej charakterystyczną dziejową zasługę i samą istotę systemu". W artykule *Niemiecki romantyzm i rosyjskie słowianofilstwo* myśliciel wyjaśniał, dlaczego jego zdaniem filozofia Kanta nie przyjęła się w Rosji:

> […] system Kantowski w żadnym wypadku nie mógł urzec budzącej się rosyjskiej świadomości. Nie mógł, bo Rosja aż do XVIII wieku niewiele wniosła do naukowej skarbnicy ludzkości i nie była w stanie należycie ocenić pozytywnego aspektu Kantowskiego dzieła;

[2] F. Stiepun *Bywszeje i niesbywszejesja* Sankt-Pietierburg 1995 s. 72.

[3] Zob. „Forum nowejszej wostocznoewropejskoj istorii i kultury" 2007 nr 2 http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/a11stepunRickert.pdf [01.02.2012].

[4] S. Mazurek *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy* Warszawa 2008 s. 177.

z drugiej strony, rosyjska myśl filozoficzna, spragniona całościowego światopoglądu i uzasadnienia swych przekonań religijnych, musiała nadzwyczaj dramatycznie przeżywać niechętny stosunek do ostatecznych kwestii metafizycznych[5].

Nadszedł jednak czas, by i w Rosji w pełni przyswoić dziedzictwo Kanta – postulował Stiepun. I choć „Logos" nie deklarował przywiązania do jakiegoś określonego nurtu filozoficznego, to redaktorzy jasno i wyraźnie odcinali się od wszelkiej nienaukowej filozofii.

Stiepun przy całym swym szacunku i podziwie dla myśli Kanta do końca swojego życia pozostał uważnym i krytycznym odbiorcą oraz komentatorem jego filozofii. Pisał: „systemem Kanta wstrząsają do głębi najrozmaitsze prądy, jest on przesycony sprzecznościami; sprzeczności te długo jeszcze będą pożywką zarówno dla rozwoju szkół kantowskich, jak i dla walki przeciwników systemu Kanta z jego obrońcami i kontynuatorami"[6].

W pamiętnikach filozof zauważył, że gdyby Kant żył nie w Królewcu, lecz na Syberii, zrozumiałby z pewnością, że przestrzeń jest ontologiczna, a nie fenomenologiczna i w związku z tym być może napisałby nie transcendentalną estetykę, lecz metafizykę przestrzeni, która w przekonaniu rosyjskiego myśliciela mogłaby być dla Niemców kluczem do zrozumienia Rosji[7].

Stiepun zajmował się filozofią właściwie tylko w pierwszym, niemiecko-rosyjskim okresie swojego życia. Na emigracji był przede wszystkim wykładowcą socjologiem[8] i publicystą[9]. Jedyną stricte filozoficzną pracą myśliciela jest wydany w Berlinie w 1923 roku zbiór *Życie a twórczość*, na który złożyły się cztery artykuły opublikowane wcześniej na łamach „Logosu": *Niemiecki romantyzm i rosyjskie słowianofilstwo*, *Tragedia twórczości (Friedrich Schlegel)*, *Tragedia świadomości mistycznej* i *Życie a twórczość* oraz szkic poświęcony *Zmierzchowi Zachodu* Oswalda Spenglera[10].

W swoich wspomnieniach Stiepun pisał, że artykuł *Życie a twórczość* był w jego przekonaniu „pierwszym szkicem systemu filozoficznego, usiłującego na

[5] F. Stiepun *Życie a twórczość* W. Sawicki (tł.) Warszawa 1999 s. 11.

[6] Tamże, s. 93.

[7] Zob. F. Stiepun *Bywszeje…* wyd. cyt. s. 264.

[8] W latach 1926–1937 Stiepun pracował w katedrze socjologii w Wyższej Szkole Technicznej w Dreźnie. W 1937 roku myśliciel, jako zdeklarowany przeciwnik narodowego socjalizmu, został odsunięty od działalności akademickiej. Naziści oskarżyli go o „rusofilstwo i żydofilstwo". Po wojnie, w 1946 roku filozof objął specjalnie dla niego utworzoną katedrę kultury rosyjskiej na Uniwersytecie w Monachium.

[9] Stiepun regularnie publikował w najważniejszych periodykach rosyjskiej diaspory. W latach trzydziestych wraz z Gieorgijem Fiedotowem i Ilją Bunakowem-Fondaminskim redagował jedno z ciekawszych emigracyjnych czasopism – „Nowyj Grad".

[10] Szkic ten po raz pierwszy ukazał się w 1922 roku w zbiorze poświęconym książce Spenglera, wraz z artykułami Bierdiajewa, Franka i Bukszpana. Jej publikacja była jedną z przyczyn wydalenia ze Związku Sowieckiego w 1922 roku najwybitniejszych rosyjskich intelektualistów.

gruncie krytycyzmu Kantowskiego naukowo obronić i usprawiedliwić wyraźnie podsunięty przez romantyków i słowianofilów ideał religijny”[11].

Systemu filozoficznego niestety nie udało mu się stworzyć – pozostawił jednak po sobie zbiór esejów, będący zalążkiem interesującej koncepcji oraz świadectwem filozoficznych fascynacji myśliciela (Kant, Schlegel, Fichte, Schelling, Hegel, Mistrz Eckhart, Sołowjow), a nawet poetyckich (Rilke).

Tytułowa rozprawa *Życie a twórczość* składa się z czterech rozdziałów: *Historyczna analiza pojęć życia i twórczości*, *Fenomenologiczny ogląd pojęć życia i twórczości*, *Naukowe objaśnienie pojęć życia i twórczości* oraz *Światopoglądowa interpretacja pojęć życia i twórczości* i – jak zauważa Leonid Stołowicz – jest ona „głównym konceptualnym dziełem Stiepuna”[12].

Autora *Życia a twórczości* w jego dociekaniach filozoficznych interesowały przede wszystkim kwestie i pytania ostateczne. Był głęboko przekonany, że „jedynym prawdziwym zadaniem filozofii” jest „ujrzenie absolutu”[13]. Tymczasem od czasów Kanta – twierdził – nikomu w pełni nie udało się wyjaśnić kwestii absolutu:

> […] absolut jako zasada całościowa, konkretna i ukształtowana, wciąż kryje się poza filozoficznym horyzontem […] wciąż oczywiście domaga się on uznania, wciąż żąda dla siebie określonego logicznego miejsca w powstającym gmachu systemu filozoficznego, określonej formy filozoficznego potwierdzenia samego siebie[14].

Kluczowe tutaj wydaje się słowo u j r z e n i e (*uzrenije*). Absolut jest niepoznawalny, nie sposób go poznać drogą *ratio*, można go tylko i wyłącznie ujrzeć-doświadczyć. W filozoficznych dociekaniach na temat tego, co absolutne, Stiepun postuluje swobodnie połączyć Kantowski transcendentalizm z „zasadą całościowego i konkretnego syntetyzmu”[15].

Metafizyka jako nauka jest niemożliwa. Stiepun stwierdza w zakończeniu pierwszego rozdziału swojej rozprawy:

> […] w filozofii nie ma miejsca dla Prawdy Ostatecznej [*scil*. dla absolutu – M. Z.] i zapytuje: Czy oznacza to, że zerwana została wszelka więź między filozofią a Prawdą Ostateczną? […] Jeśli w filozofii nie ma miejsca dla Prawdy Ostatecznej, to może w granicach Prawdy Ostatecznej znajdzie się miejsce dla filozofii?[16].

W kontekście metafizycznych rozważań autora *Życia a twórczości* należy zgodzić się z rosyjskim badaczem A. Abramowem, który nazywa filozofię Stiepuna „filozofią absolutu”. Autor ten pisze:

---

[11] Zob. F. Stiepun *Bywszeje…* wyd. cyt. s. 117.
[12] L. Stołowicz *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik* B. Żyłko (tł.) Gdańsk 2008 s. 351.
[13] F. Stiepun *Życie a twórczość*… wyd. cyt. s. 94.
[14] Tamże, s. 103.
[15] Tamże.
[16] Tamże, s. 104.

> W ramach badeńskiej szkoły neokantyzmu Stiepun podjął próbę stworzenia nauki filozoficznej, którą można by nazwać „filozofią absolutu". Podstawowe idee „filozofii absolutu" zostały przedstawione w artykule *Życie a twórczość*[17].

Najważniejsze pojęcia w koncepcji filozoficznej Stiepuna to: przeżycie – życie – twórczość. Fundamentem swoich wywodów na temat życia i twórczości uczynił przeżycie, jednak nie jakieś konkretne subiektywno-psychiczne, ale pewne przeżycie w ogóle. Filozof zdaje sobie sprawę z nieprecyzyjności kategorii, którą się posługuje, jednocześnie jest przekonany, że filozoficzny punkt wyjścia musi być czymś innym niż filozofia, musi pochodzić z zupełnie innej dziedziny. Stiepun w następujący sposób tłumaczy swój wybór:

> […] skoro już filozofia poszukuje punktu wyjścia, powinna poszukiwać go w czymś, co nie jest nią samą. Umieszczając punkt wyjścia filozofii w obrębie jej samej, znów wracamy do pytania o jej podstawę i początek[18].

Przykładem przeżycia, na którym Stiepun oprze cały swój dalszy wywód, jest doświadczenie lektury. Zatopienie w lekturze sprawia, że świat zewnętrzny pod wpływem obrazów i sensów, wyłaniających się z książek, przestaje istnieć dla podmiotu czytającego. Warto w tym miejscu przytoczyć obszerny opis tego doświadczenia:

> Siedzę i czytam. Pochłonięty, prawie n i e o d c z u w a m s a m e g o s i e b i e. W y ł a n i a j ą c y s i ę z k s i ą ż k i ś w i a t coraz bardziej różnicuje się w narastającej mnogości nakierowanych nań form rozumienia: rozwijają się przede mną przecinające się szeregi sensów, pojęć, obrazów. Lecz oto, może w ciemnościach za oknem, może we mnie samym, w mojej duszy, rozlega się dziwne echo. W jednej chwili całe bogactwo mojej świadomości blednie, znika, pogrąża się w mroku. […] Mija tak noc, a może i wieczność. Dopiero, gdy zaczyna świtać, odzyskuję świadomość w znajomym pokoju i gaszę niepotrzebną lampę. Przede mną dobrze znany świat bibliotecznych półek, otwartych książek i rozpoczętych rękopisów. Co działo się ze mną, gdy podczas tajemniczej nocy nastąpiła pauza w moim istnieniu? Odpowiedzią na to nieuchronnie pojawiające się pytanie jest przede wszystkim wspomnienie wszystkiego, co się wydarzyło. Jego światło, niczym przegroda, błyskawicznie wrzyna się w strumień jednolitego przeżycia, którym byłem tamtej nocy, i natychmiast jakby rozcina moje ja na dwie części – ja, które w danym momencie wspomina, co się ze mną stało, oraz inne ja – które przeżywało tamtą noc, a teraz stało się czymś, co wspominam, i przez to oczywiście jest już pomniejszone i zdeformowane. W ten sposób moje ja rozpada się na dwa bieguny, które natychmiast spaja ze sobą martwa przestrzeń dzielącego je dystansu. Niemal w tej samej chwili wokół wyznaczającego ów dystans odcinka, niby wokół osi łączącej bieguny mojego ja, zaczynają się wyłaniać, a później coraz szybciej krążyć najrozmaitsze etyczne i estetyczne oceny tego, co zaszło, mistyczne interpretacje tego wydarzenia i odnoszące się do niego kwestie analizy teoretycznej[19].

---

[17] A. Abramow *O russkom kantianstwie i neokantianstwie w żurnale „Łogos"* http://www.srph.ru/library/ [01.02.2012].

[18] F. Stiepun *Życie a twórczość*… wyd. cyt. s. 108.

[19] Tamże, s. 108–109.

Stiepuna zupełnie nie interesuje treść przeżycia, lecz jego wewnętrzna struktura i rytm. Przeżycie opisywane przez niego ma strukturę kolistą, a życie i twórczość są dwoma jego biegunami. Pisze on: „koniec opisanego przeze mnie przeżycia pokrywa się w pewnym sensie z jego początkiem; zaś jego środek jest maksymalnie oddalony od początku, jak i od końca”[20]. W fazie początkowej podmiot jest całkowicie bierny – otwiera się przed nim nieznany zupełnie świat, natomiast w fazie końcowej ja znajduje się w stanie najwyżej aktywności, ponieważ to wszystko, co przeżyło i czego doświadczyło, próbuje poddać analizie i interpretacji. „Tę część świata, którą wspominało jako przeżytą przez siebie noc, atakowało ono całą masą pytań, ocen i interpretacji”[21] – stwierdza myśliciel. Środek przeżycia wypełnia zaś coś, co, zdaniem Stiepuna, nie jest ani światem, ani podmiotem. Stan ten nazywa „bezprzedmiotową pauzą w świadomości”[22], w której czasie ja doświadcza tego, co absolutne. W konkluzji wywodu czytamy: „na tym biegunie dogmatycznie ustanawiam nadrzędną dla danej dziedziny kategorię pełni, tj. p o z y t y w n e j w s z e c h j e d n o ś c i”[23]. Jak zauważa Stołowicz, Stiepun, wprowadzając kategorie wszechjedności:

> […] próbuje połączyć „filozofię życia” z doktryną Sołowjowa. Pragnie też Sołowjowa skrzyżować z Kantem, zaznaczając, że dla niego pozytywna wszechjedność nie jest samym absolutem, lecz tylko logicznym symbolem tego absolutu, i w dodatku nie absolutu, jakim on rzeczywiście i w sobie samym jest, lecz jak jest on dany w przeżyciu[24].

Doświadczenie życia ze względu na „samą swą istotę i znaczenie” okazuje się przeżyciem mistycznym, którego struktura składa się z trzech zasadniczych momentów: odejścia od sfery zmysłów, doświadczenia pozytywnej wszechjedności oraz powrotu duszy do nieskończonej różnorodności świata[25]. W dalszej części artykułu filozof na potwierdzenie swojej tezy przywołuje świadectwa mistyków. Przytoczone przez niego fragmenty pochodzą z dzieł: Mistrza Eckharta, Plotyna, Symeona Nowego Teologa, Dionizego Areopagity, Ramakryszny, Lao-Tse, Fariduddina Attara. Odwołując się do doświadczenia mistycznego, Stiepun próbuje uwiarygodnić swoje opisane wcześniej przeżycie.

Zarówno życie, jak i twórczość Stiepun rozpatruje jako przeżycie. Życie to doświadczenie niepodzielnej jedności. Twórczość zaś charakteryzuje się doświadczeniem wielości i opiera się na dualizmie podmiotu i przedmiotu. Twórczość Stiepun rozumie jako całokształt ludzkiej działalności i aktywności. Rozpada się ona na

[20] Tamże, s. 110.
[21] Tamże.
[22] Tamże, s. 114.
[23] Tamże.
[24] L. Stołowicz *Historia…* wyd. cyt. s. 352.
[25] F. Stiepun *Życie a twórczość*… wyd. cyt. s. 117.

różnorodne formy twórczości kulturalnej: na naukę i filozofię, na sztukę i religię, które „zorganizowane są na zasadzie monadologicznej jedności w wielości”[26].

W przekonaniu Stiepuna pilnym zadaniem filozofii jest systematyzacja twórczych form ludzkiej aktywności. Próbuje on stworzyć taką ogólną klasyfikację. Stołowicz zauważa, że Stiepun w ślad za swoimi nauczycielami neokantystami stosuje podejście aksjologiczne. Wartości filozof dzieli na wartości stanu oraz wartości przedmiotowe. Pierwsze konstytuują ludzkie ja („formy organizacji człowieka”) oraz określają stosunek osoby do innych osób („formy samoorganizowania się ludzkości”). Najważniejsze spośród nich to osoba i los – „podstawowa forma stosunku człowieka do człowieka”[27]. W grupie wartości przedmiotowych Stiepun wyróżnia wartości naukowo-filozoficzne oraz wartości estetyczno-gnostyczne. Pierwsze tworzą dobra kultury takie jak nauki ścisłe czy naukowa filozofia, drugie natomiast budują dobra sztuki oraz symboliczno-metafizyczne systemy filozoficzne.

W ostatnim rozdziale rozprawy Stiepun decyduje się – jak pisze – na „rozstrzygający krok” i stwierdza, że przeżycie życia uznaje za przeżycie głębsze i ważniejsze od przeżycia twórczości, ponieważ doświadczenie życia jest, jego zdaniem, religijnym przeżyciem Boga, a więc przeżyciem „o ostatecznym znaczeniu i głębi”[28]. Myśliciel pisze: „utożsamienie Życia i Boga okazuje się jakby m i s t y c z n y m *a priori* całego mego wywodu na temat światopoglądowego znaczenia pojęć Życia i Twórczości”[29]. Słowa Stiepuna przywodzą na myśl słowa z Prologu Ewangelii św. Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga. […] W Nim było życie, a życie było światłością ludzi” (J 1, 1-4). W takim ujęciu sfera twórczości jest „aktem oddalenia się człowieka od Boga”, jednak w przekonaniu Stiepuna nie należy traktować sfery twórczości jako „grzesznej i bogoburczej autoafirmacji człowieka”[30].

Doświadczenie mistyków, na które wcześniej powoływał się Stiepun, docenia zarówno moment zjednoczenia z Bogiem, a więc afirmuje Życie, jak i następujący bezpośrednio po nim moment rozstania człowieka z Bogiem (Twórczość). W istotę przeżycia mistycznego organicznie wpisany jest moment oderwania mistyka od Boga i powrót do sfery zmysłów. Stiepun pisze: „mistyk nie odczuwający całą swą istotą, iż jest skazany na twórczość, nie byłby już mistykiem, ale samym Bogiem”[31]. Mistyk doświadcza zarówno jedności (zjednoczenie z Bogiem), jak i dwoistości (powrót do sfery rzeczywistości). Myśliciel stwierdza, że poprzez twórczość człowiek realizuje swoje powołanie – „prawdziwe ludzkie, tj. wyznaczone mu przez Boga”[32] – spełnia w ten sposób swoje człowieczeństwo. Twórczość w przekonaniu

[26] Tamże, s. 132.
[27] Tamże, s. 134.
[28] Tamże, s. 148.
[29] Tamże.
[30] Tamże.
[31] Tamże, s. 150.
[32] Tamże, s. 150–151.

Stiepuna jest formą anamnezy – przypominaniem Życia, a szeroko pojęta kultura próbą odnalezienia „utraconego Życia-Boga". „Człowiekowi nie wolno wyrzec się twórczości, bo tworzyć tyle właśnie znaczy, co być człowiekiem, zaś być człowiekiem przeznaczył człowiekowi sam Bóg. I dlatego wyrzeczenie się twórczości nie jest niczym innym niż jawnym Bogoburstwem"[33] – konkluduje Stiepun.

FYODOR STEPUN'S NEO-KANTIAN PHILOSOPHY

In this article I attempt to analyse Fyodor Stepun's philosophical essay *Life and Creative Activity*. This treatise is in fact the thinker's only strictly philosophical work. In his works the Russian philosopher frequently stressed the role and importance of Immanuel Kant in the development of philosophy, yet he suggested the necessity of going beyond the limits of critical philosophy. As the author intended, the essay *Life and Creative Activity* was the first attempt to sketch a philosophical system, which would attempt to defend and justify the idea of religious philosophy on the grounds of critical philosophy. In my article I try to describe Stepun's philosophical idea (the philosophy of absolute) which is based on the analysis of the concept of mystical experience, whose two poles are: life (experiencing unity) and creative work (experiencing multiplicity).

Marcin Ziomek – e-mail: ziomekmarcin@gmail.com

[33] Tamże, s. 152.

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

MICHAŁ BOHUN

NOWA ONTOLOGIA CZY „PRYWATNA METAFIZYKA"? KILKA UWAG NA MARGINESIE „SYNTEZY KRYTYCZNEJ" FIODORA STIEPUNA

Celem artykułu jest ukazanie metafizycznych skłonności rosyjskiego neokantyzmu. Postneokantowski zwrot do „nowej ontologii" ma swój odpowiednik w koncepcjach rosyjskich uczniów Windelbanda i Rickerta. Artykuł skupia się na wczesnej filozofii Fiodora Stiepuna. Chcę pokazać, dlaczego nie powiódł się zamiar stworzenia na kantowskich podstawach „nowej syntezy krytycznej". Przedstawiam główne elementy filozofii Stiepuna: realistyczne skłonności (realistyczna interpretacja przestrzeni), widzenie/patrzenie jako metodę spekulacji filozoficznej oraz subiektywizm i personalizm. Były to trzy najważniejsze, moim zdaniem, czynniki, które spowodowały, że „nowa synteza krytyczna" przekształciła się w religijnie inspirowaną metafizykę.

Wprowadzenie

Celem prezentowanego tutaj szkicu jest próba rozważenia problemu o charakterze szerszym, niż sugeruje to jego tytuł. W gruncie rzeczy chciałbym postawić pytanie o swoistość rosyjskiego neokantyzmu w ogóle, a zwłaszcza o jego nieortodoksyjny czy nawet potencjalnie wywrotowy charakter. Zamierzam, wyrażając to prościej i bardziej potocznie, odpowiedzieć na pytanie: dlaczego Rosjanie bywali tak często niesfornymi uczniami Kanta i jego znakomitych kontynuatorów? Dlaczego nie byli wytrwali w filozoficznym krytycyzmie, zalecającym wstrzemięźliwy dystans wobec myślenia metafizycznego? Dlaczego porzucali ideał filozofii naukowej i syste-

matycznej, zmierzając najczęściej w stronę religijnie inspirowanej metafizyki, by w końcu – nierzadki to przypadek – zwrócić się przeciwko neokantystom, a nawet samemu Kantowi? W hipotezie, którą chciałbym przedstawić, nacisk położony jest na dominację skłonności realistycznych w rosyjskiej filozofii, która najmocniejszy wyraz znajduje w podkreślanym przez wielu jej twórców i badaczy ontologizmie. Zgodnie z takim rozumieniem różne, nawet najbardziej wysublimowane i oderwane od naocznej rzeczywistości wersje ontologizmu, jak panpsychizm, idealrealizm, monopluralizm, intuicjonizm czy filozofia wszechjedności, mają charakter realistyczny[1].

Podstawą moich rozważań będzie myśl filozoficzna Fiodora Stiepuna (1884–1965). Ograniczam się do wczesnej, przedemigracyjnej fazy jego twórczości, bo wtedy jego związki z neokantyzmem szkoły badeńskiej, jak i z filozofią w ogóle były najsilniejsze. Na emigracji Stiepun oddalił się od filozofii systematycznej na rzecz badań socjologicznych i kulturoznawczych (do roku 1937 był profesorem socjologii na Politechnice Drezdeńskiej, po drugiej wojnie utworzono dla niego katedrę historii kultury rosyjskiej na Uniwersytecie Monachijskim). Przez całe życie pozostał, rzecz jasna, publicystą filozoficznym. W jego esejach i szkicach wątki filozoficzne łączyły się z zawsze żywymi zainteresowaniami artystyczno-literackimi, politycznymi, religijnymi oraz *last but not least* analizami sowietologicznymi. Tytułem wstępu warto podkreślić szerokie spektrum zainteresowań i działań Stiepuna: filozofa z wykształcenia, który bez szans na zatrudnienie w instytucjach akademickich zarobkował jako prelegent i redaktor; jednego z pomysłodawców i założycieli międzynarodowego pisma filozoficznego „Logos"; oficera i żołnierza frontowego (Stiepun wstąpił ochotniczo do wojska, kiedy jako młody człowiek nie mógł zdecydować się, co studiować – aktorstwo czy filozofię; decyzję podjął po odbyciu służby i uzyskaniu stopnia chorążego artylerii); działacza politycznego, który był delegatem frontu południowo-wschodniego do Rady Delegatów Żołnierskich, Robotniczych i Chłopskich, a następnie został wysokim urzędnikiem Rządu Tymczasowego – pracował w Ministerstwie Wojny razem z przyszłym premierem Aleksandrem Kiereńskim oraz słynnym terrorystą Borysem Sawinkowem; organizatora życia teatralnego, którym był przez krótki czas w Rosji sowieckiej; kierownika literackiego, reżysera i aktora. Stiepun, wydalony z Rosji na słynnym „parowcu filozoficznym"[2], stał się wpływową postacią emigracji i jednym z najważniej-

[1] Podkreśla to na przykład I. D. Osipow w artykule: *Ontołogiczeskij riealizm russkoj fiłosofii* [w:] *Fiłosofija riealizma. Iz istorii russkoj mysli* A. F. Zamalejew (red.) Sankt-Petersburg 1997. Ontologistami, którzy uważali ontologizm za cechę szczególną i niezmiernie ważną rodzimej tradycji filozoficznej, by w ten sposób przeciwstawić ją racjonalistycznej tradycji zachodniej, byli na przykład Włodzimierz Ern, Aleksy Łosiew (w pierwszej fazie twórczości wyraźnie od Erna zależny, zwłaszcza w opiniach o naturze rosyjskiej filozofii) czy Siemion Frank w okresie emigracyjnym.

[2] Zob. np. S. S. Chorużyj *Fiłosofskij parochod* [w:] tegoż *Posle pierierywa. Puti russkoj fiłosofii* Sankt-Pietierburg 1994 s. 188–207.

szych myślicieli nurtu chrześcijańsko-liberalnego w jej ramach; był cenionym publicystą, profesorem bardzo szanowanym w nowej ojczyźnie – nawet władze nazistowskie dość długo tolerowały przybysza z innego kraju, nieukrywającego swoich antyhitlerowskich poglądów. Wspominam o tym, aby podkreślić swoisty uniwersalizm osobowości Stiepuna, który twórczością intelektualną i artystyczną oraz działalnością naukową, polityczną i kulturalną przekraczał granice pomiędzy poszczególnymi sferami kultury i życia. Wydaje mi się bowiem, że ten biograficzny aspekt nie jest bez znaczenia w programowo osobistej filozofii Rosjanina, zmierzającej ku filozoficznej syntezie wszystkich sfer kultury.

Wydany w Berlinie na początku lat dwudziestych zbiór prac filozoficznych Stiepuna zatytułowany *Życie i twórczość* jest podsumowaniem najwcześniejszego okresu jego twórczości. Oprócz tekstu tytułowego, najbliższego formie rozprawy filozoficznej, są to zaledwie szkice, z których można jednak odczytać podstawowe elementy jego przekonań filozoficznych, a nawet pewne zarysy planowanej wspólnie z Sergiuszem Hessenem „syntezy krytycznej”, zapowiadanej przez nich w artykule wstępnym pierwszego numeru „Logosu”. Równie ciekawe i pouczające są także teksty Stiepuna, które nie weszły do tego zbioru, zwłaszcza z dwóch czasopism redagowanych i wydawanych przezeń przed pierwszą wojną światową: przywoływanego już „Logosu” oraz miesięcznika „Prace i Dni”. Będę także odwoływał się do jego późniejszych wspomnień *Byłoje i niesbywszejesja*, które nie tylko są ważnym komentarzem do idei ich autora, ale zawierają też fragmenty o samoistnym znaczeniu filozoficznym.

Chciałbym rozważyć wyjściową hipotezę, skupiając się na trzech kwestiach. Po pierwsze: problem przestrzeni i jej przeżywania jako oznaka tendencji realistycznej w myśleniu Stiepuna. Po drugie: skłonność do realizmu osadzona na osobistym przeżyciu, prowadząca do personalizacji i subiektywizacji jego filozofii, która staje się „metafizyką prywatną” (pożyczam tutaj określenie Windelbanda, którego użył on w dyskusji ze Stiepunem, charakteryzując jednakże swoją postawę). Po trzecie: niepowodzenie bądź niedoskonałości projektu „syntezy krytycznej” wynikają, jak sądzę, właśnie z owej realistycznie inspirowanej prywatyzacji.

Rosyjski filozof uwikłał się w antynomie. Chciał być kantystą, który powróci do religijnej metafizyki o romantycznej proweniencji. Uważał, że filozofia może dać naukowe uzasadnienie światopoglądowi religijnemu, który fascynował go u zachodnich i rosyjskich romantyków. Chciał z filozofii uczynić narzędzie nie rozumienia, lecz tworzenia świata wartości, przekraczając granice, które wyznaczył wcześniej Kant. Co więcej, uznając wytyczanie granic za sens roboty filozoficznej, sam programowo łamał je i przekraczał, zmierzając ku dość mgliście rysującej się przed jego oczami syntezie. Synteza przemieniła się w projektowany system, co – zgodnie z przestrogami Nicolaia Hartmanna – musiało stać się przeszkodą dla rzetelnego myślenia systematycznego.

Na Sybir Kanta!

Posługuję się powyższą, dość drastyczną na pierwszy rzut oka, formułą celem świadomej prowokacji. Mam nadzieję jednak, że niesie ona ze sobą pewne pouczenie i pewną informację. W tej części mowa będzie o przestrzeni i krajobrazie jako czynnikach, które w istotny sposób zdecydowały o realistycznym zwrocie w myśleniu Stiepuna. Zdaję sobie sprawę, że dla polskiego ucha słowo „Sybir", zwłaszcza w takim zwrocie o charakterze związku frazeologicznego, kojarzy się z zesłaniem do „największego więzienia świata", a nie z przestrzenią, której rozmiar determinuje sposób przeżywania i rozumienia rzeczywistości, łącznie z jej wymiarem czasowym. Terytorialna rozległość powoduje, że w nieobjętych przestrzeniach czas biegnie inaczej i inaczej musi być liczony. „Syberia" ma dla Polaków wydźwięk głównie martyrologiczny, a mówiąc z umiarem: historyczno-moralny. I jest to dla mnie pretekst, by przemycić tutaj trochę historii i historiozofii najbliższych moim zainteresowaniom. Nie będzie to żadne nadużycie, gdyż Stiepun, myśląc o Kancie i o filozofii neokantowskiej, myślał – jak wielu Rosjan przed nim i po nim – także o Niemczech i Rosji, o ich relacjach, historycznych losach i przeznaczeniu. Zwłaszcza, że snuł te myśli w czasie szczególnie sprzyjającym historiozofii, w obliczu wydarzeń, których nieprzewidziana skala i intensywność skłaniały do tego, aby na nowo przemyśleć problem sensu historii.

Słowa, które stanowią tytuł niniejszego fragmentu, są radykalną pod względem prostoty i postulatywności trawestacją pewnej myśli, którą Stiepun zawarł w liście do matki pisanym w pierwszych dniach wojny, którą rychło nazwano wielką:

> Uważam, że Kant, żyjąc nie w Królewcu, lecz na Syberii, z całą pewnością zrozumiałby, że przestrzeń nie jest fenomenalna, lecz na wskroś ontologiczna. A wtedy nie napisałby estetyki transcendentalnej, lecz metafizykę przestrzeni[3].

I zaraz potem następuje refleksja, a raczej przestroga o charakterze historiozoficznym:

> Metafizyka taka, być może, mogłaby być dla Niemców kluczem do zrozumienia Rosji. Szaleństwem jest marzyć o zwycięstwie nad krajem, w którym leżą Syberia i Bajkał[4].

Należy przede wszystkim podkreślić, że myśli te kreślił podchorąży, a potem porucznik 12. Syberyjskiej Brygady Artylerii, stacjonującej w Irkucku – wiedział więc, co to jest Syberia – a jednocześnie dyplomowany filozof o niemieckich korzeniach, absolwent uniwersytetu w Heidelbergu, który doktoryzował się u Wilhel-

[3] F. A. Stiepun *Bywszeje i niesbywszejesja* Sankt-Pietierburg 2000 s. 264. Por. F. A. Stiepun (N. Ługin) *Iz pisem paproszczyka-artillerista* Tomsk 2000 s. 9.

[4] Tamże.

ma Windelbanda, choć jak sam przyznawał, większy i ważniejszy wpływ wywarł na niego Emil Lask – nie można mu zatem odmówić wiedzy w zakresie problematyki niemieckiej, w tym filozoficznej i Kantowskiej w szczególności[5].

Moim zdaniem, sens przekonania Stiepuna wyrazić można następująco: koncepcja przestrzeni i czasu jako apriorycznych form zmysłowości mogła przyjść do głowy jedynie komuś, kto całe życie spędził w zamkniętej i uporządkowanej przestrzeni miasta, któremu prawodawcza myśl architektów i budowniczych wyznaczyła granice zewnętrze i wewnętrzne, nadając ścisłą strukturę budowli, ulic i placów. Strukturę, którą przemierzał profesor Kant z zadziwiającą regularnością, pozwalającą – jak głosi legenda – regulować zegarki zgodnie z żelaznym rytmem jego przechadzek. A zatem była to uporządkowana i uczłowieczona przestrzeń, której nadano granice i formy. Te dwa pojęcia – granicy i formy – są niezwykle ważne zarówno w filozofii Kanta, jak też w neokantyzmie i jego Stiepunowskim przetworzeniu.

Uformowanej przez granice przestrzeni niemieckiego miasta przeciwstawia się amorficzna i bezgraniczna Rosja. Rosjanom żyć przyszło w kraju tak ukształtowanym i tak rozległym, że sama wielkość przestrzeni nie tylko determinuje myślenie i życie, ale wpływa na bieg czasu, a przynajmniej na jego ludzkie, subiektywne przeżywanie. Uważam, że ową realistyczną skłonność, która doprowadziła Stiepuna do „metafizyki prywatnej” i która tłumaczy rosyjskie predylekcje do ontologizmu, można po części wywodzić z tego szczególnego rodzaju doświadczenia przestrzeni i czasu. Myślę przede wszystkim o przestrzeni tak bardzo ingerującej w życie, że wyklucza to wszelką myśl o jej apriorycznym charakterze. Takie właśnie przekonanie daje się odnaleźć w rozważaniach Stiepuna.

Sądził on, że jeśli przestrzeń, w której toczy się ludzkie życie, czyli mówiąc inaczej, krajobraz, nie kształtuje ludzkiego myślenia bezpośrednio, to z pewnością wyraziście oddziałuje na jego charakter. Po prostu każda forma ludzkiej ekspresji i każdy składnik kultury – dzieło artystyczne, teoria naukowa czy idea filozoficzna – wyraża sobą charakter miejsca, w jakim – czy raczej – z jakiego się zrodziła. Dotyczy to również filozofii. Stiepun pisał o tym w eseju *Fenomenologia krajobrazu*, będącym niejako podsumowaniem jego podróży po Italii. Twierdził w nim, że filozoficzna analiza krajobrazu Toskanii oraz dzieł pejzażowych z florenckich galerii w niezwykły sposób „zbiega się z fundamentalnym twierdzeniem niemieckiego krytycyzmu”. Niestety wyjaśnia to bardzo lakonicznie, podkreślając, że uformowanie krajobrazu jawi się jako kompozycja, ta zaś ma wobec zawartych w niej przedmiotów charakter transcendentny. „Uformowanie jako kompozycja, kompozycja jako transcendentność”[6]. Rozumieć należy to chyba tak, że rzeczywisty krajobraz Toskanii, a nie tylko jego malarskie odzwierciedlenia, podlega zasadzie kompozycji, tak jakby przyroda naśladowała sztukę. Kompozycja jest organiczną całością,

[5] Można tu jeszcze dodać, że okrutna ironia losu sprawiła, że Stiepun i Lask znaleźli się wiosną 1915 roku po przeciwnych stronach tego samego frontu. Miało to miejsce podczas operacji gorlickiej, w czasie której Lask zaginął.

[6] F. A. Stiepun *Soczynienija* Moskwa 2000 s. 806.

której nie sposób uzupełnić żadnym dodatkowym elementem, co sprawia, że właściwie skonstruowane dzieło sztuki jawi się nie jako część świata, lecz jako cały świat bez odniesień do jakichkolwiek części.

Stiepun twierdzi dalej, że Kantowskie rozważania o sztuce nie tylko znajdują swoje potwierdzenie, lecz w niezwykły sposób mają swoje źródła we florenckiej szkole pejzażu opartej na zasadzie analitycznego rozgraniczenia elementów, na zasadzie formy jako obiektywności, a obiektywności jako transcendentności przedmiotu przyrodniczo-artystycznego (znów granica!). To wszystko prowadzi go do wniosku, że „harmonia przedustawna pomiędzy twórczością Goethego, która dojrzewała w Italii, a Kantowską *Krytyką władzy sądzenia* uzyskuje niespodziewanie jeszcze jedno potwierdzenie”[7].

Nawet jeśli uznać te rozważania za nieoczywiste i zbyt daleko idące, to ważny jest historiozoficzny wniosek, jaki wyciąga z nich Stiepun, w którym historiozofia przeplata się z metafizyką przestrzeni. Chodzi o to, że w sposób naturalny pojawia się tutaj istotne przeciwieństwo. Inspirowana Kantem refleksja na temat piękna i sztuki wiąże się z doskonale zakomponowanym krajobrazem Toskanii, jakby podporządkowanym harmonijnym i wyważonym zasadom klasycyzmu, natomiast krajobraz rosyjski – z jego amorficznością, bezgranicznością i symbolicznym charakterem, jaki przypisuje mu Stiepun – skłania ku estetyce romantycznej i metafizyce religijnej. Rosyjski filozof pisał:

> Nieobjęte dale, nieskończone przestworza, wyraźnie nieprzetworzone estetycznie, i amorficzność – oto główne cechy rosyjskiej przyrody. Czy to nie w nich kryje się przyczyna, że tak lekko i prosto rosyjskie dusze i rosyjska twórczość wyrzekają się tego nadal niepokonanego na Zachodzie uroku samowystarczalnej formy? Drogi, które biegną nie wiadomo dokąd, nieobjęte wzrokiem zielone dale lasów i łąk, szare błota i bagna, mchy, głusze leśne, śnieżne wichry, nadające światu bezforemną, chaotyczną postać – wszystko to wyraźnie kieruje Rosję w stronę wszechogarniającej twórczości religijnej. W ten sposób estetyzująca religijność romantyzmu przemienia się w nachodzącą religię symbolizmu[8].

W przytoczeniu tym pojawiają się kluczowe słowa, określające główne motywy filozofii, jaką chciał wypracować Stiepun. Są to jednocześnie zagadnienia, którym poświęcał uwagę w esejach: religia, romantyzm, symbolizm. Ale te analizowane w twórczości innych osób problemy i motywy miały dla niego szczególną wagę, pragnął bowiem ich inkorporacji do własnej filozofii. Wydaje się także, że tworzą one nierozdzielną całość, będąc w gruncie rzeczy najistotniejszymi przejawami żywej kultury, stanowiącej fundament, cel i sens jego filozofowania. Tych trzech motywów nie sposób przecież w jego światopoglądzie rozgraniczyć.

---

[7] Tamże. O związkach Goethe – Kant z punktu widzenia historii idei zob. inspirujące studia Ernsta Cassirera: *Rousseau, Kant, Goethe* E. Paczkowska-Łagowska (tł.) Gdańsk 2008 s. 65–106.

[8] Tamże, s. 807.

Podsumowując ten fragment rozważań, warto zwrócić uwagę, że w przypadku Stiepuna doświadczenie przestrzeni, osadzenie w krajobrazie, ważna rola naoczności rozumianej po prostu jako oglądanie i myślenie obrazami wyraźnie i zdecydowanie przyczyniły się do metafizycznej korekty jego stanowiska oraz wyjaśniają, zgodnie z jego słowami, „łatwość wewnętrznego oddalenia się od Kanta”. Filozof wspominał, że bardzo wcześnie, bo już podczas studiów w Heidelbergu, kiedy przyszło mu wnikać w arkany myśli Kanta i neokantyzmu, odczuwał do wielu zgłębianych treści realistyczny dystans. Podkreślę, że był to dystans głęboko związany z przeżywaniem realności przestrzeni uczłowieczonej, w której egzystują ludzie, zwłaszcza ci, z którymi łączy nas osobista więź. Objaśniając przyczyny owego „oddalenia od Kanta”, Stiepun pisał:

> Boże, w jakich mękach przyswajałem sobie w pierwszych semestrach *Krytykę czystego rozumu*. Nocami, aż do świtu, włócząc się po górach wokół Heidelbergu, bywało, że patrzyłem na wylatujące ponad obłoki łuny, na rozbłyskujące światłem szaro-mgliste miasto pode mną, z jego mostami i wieżami, na pojawiającą się w mojej wyobraźni za Heidelbergiem, Berlinem i Warszawą Moskwę (oto zaułek Gieorgijewskij, za stołem siedzą wszyscy moi) i w żaden sposób nie mogłem uwierzyć, że cały ten od dzieciństwa znany, stabilny świat jest tylko i wyłącznie treścią mojej świadomości, której albo w istocie nic nie odpowiada, albo odpowiada coś, czego w żaden sposób nie mogę sobie przedstawić[9].

Przestrzeń i jej przeżywanie, a w tym przypadku źródłowym przeżyciem jest patrzenie – mają istotne znaczenie w myśli filozoficznej Stiepuna. Po pierwsze, jak próbowałem to pokazać, rodzą się tutaj realistyczne i metafizyczne skłonności. Po drugie, ukazuje się istotna cecha filozofowania Rosjanina, który mówił o sobie, że myśli przede wszystkim oczami[10]. Zresztą wydaje się, że patrzenie, oglądanie, naoczność, wizualność nie tylko przenikają jego myślenie filozoficzne, ale charakteryzują całe niemal jego twórcze życie. Przywołać tu można wspominaną już predylekcję Stiepuna do sztuk posługujących się naocznością: sztuk plastycznych, a przede wszystkim audiowizualnych, zwłaszcza jego zainteresowanie teatrem i filmem. Od dzieciństwa fascynował go teatr, w młodości marzył o aktorstwie. Po przewrocie bolszewickim Stiepunowi jako byłemu oficerowi groziło przymusowe wcielenie do Armii Czerwonej i walka w wojnie domowej, udało mu się jednak przekonać ludowego komisarza oświaty Anatola Łunaczarskiego, że mimo wyleczonych ran bardziej nadaje się do walki na froncie kulturalnym. Sympatia bolszewickiego filozofa sprawiła, że Stiepun został powołany na stanowisko kierownika literackiego Państwowego Teatru Wzorcowego, w którym pracował także jako reżyser[11]. Na emi-

[9] F. A. Stiepun *Bywszeje…* wyd. cyt. s. 117.

[10] L. G. Fiłonowa *Fiodor Awgustowicz Stiepun* [w:] *Russkije fiłosofy (koniec XIX – naczało XX wieka). Antołogija* t. 2 Moskwa 1994 s. 126.

[11] O trwającym ponad rok teatralnym epizodzie w Rosji bolszewików zob. F. A. Stiepun *Bywszeje…* wyd. cyt. s. 479–501.

gracji zaś do końca życia pisał recenzje teatralne i filmowe z niemieckich teatrów i kin, zajmując się również teoretycznymi aspektami sztuk audiowizualnych. Wspominam o tym, aby z całą mocą podkreślić ważny fakt jedności postawy teoretycznej Stiepuna jako filozofa i jego twórczego zaangażowania w sferze kultury, co odpowiadało nakreślonym przezeń zadaniom filozofii jako aktywności intelektualnej, której ostatecznym celem jest zniesienie antynomii pomiędzy twórczością a życiem.

Prywatyzacja metafizyki

Tytuł tego fragmentu nawiązuje do dyskusji, jaka rozgorzała na seminarium Windelbanda w Heidelbergu. Rozważany był problem wolności ludzkiej woli. Windelband argumentował na rzecz stanowiska, że z naukowego punktu widzenia nie można dowieść istnienia wolności woli, ale z punktu widzenia moralności uznanie jej faktyczności jest konieczne. W trakcie dyskusji sformułował jeszcze jeden pogląd, odwołując się do konieczności zachowania porządku społecznego i państwowego. Była to odpowiedź na pytanie Stiepuna, jak można karać przestępców, skoro w świetle nauki nie powinni ponosić odpowiedzialności za działania wynikające z przyrodniczej konieczności, w dodatku w świetle Kantowskiego dualizmu istota ludzka przemienia się w jakiś twór rozdwojony pomiędzy rozumem a wolą. W końcu młody rosyjski student, któremu brakło już argumentów w dyskusji, zadał pytanie, które wydaje się nader charakterystyczne: co myśli na ten temat sam Bóg, który nie może chyba uznawać jednocześnie trzech niesprowadzalnych do siebie, a być może wykluczających się stanowisk. Windelband miło się uśmiechnął i odparł, że on, oczywiście, zna odpowiedź na to pytanie, ale to jest jego „prywatna metafizyka", która nie powinna być przedmiotem seminaryjnych roztrząsań[12].

Chciałbym wyrwać pojęcie „prywatnej metafizyki" z jego historycznego kontekstu i wykorzystać je do charakterystyki światopoglądu samego Stiepuna. Wyraża ono bowiem bardzo ważne cechy jego filozofii: jej indywidualny i osobisty charakter, świadomy subiektywizm, głębokie powiązanie pracy filozoficznej z życiem tego, kto filozofuje. W pewnym sensie nie może być inaczej, jeśli filozofia faktycznie wyrasta z patrzenia i przeżywania (w pierwszym rzędzie przeżywania przestrzeni i czasu – to są przeżycia wyjściowe). Patrzenie i przeżywanie zawsze mają charakter osobisty – bezpośrednio i prawdziwie znam tylko własne przeżycia, a to, co widzę, jest przedmiotem wyłącznie mojego patrzenia. Nawet wtedy, kiedy ktoś w tej samej chwili patrzy na ten sam przedmiot co ja, to i tak widzi go pod innym kątem, w inny sposób, od innej strony, inne skojarzenia w nim on wywołuje… To, co osobiste i jednostkowe, jest zatem punktem wyjścia do myślenia i nieodwołalnie zabarwia je subiektywnie. Każda głęboka metafizyka jest u źródeł „metafizyką prywatną".

[12] Tamże, s. 80–81.

Rosyjski filozof, tak jak wielu jego znakomitych poprzedników i następców, wierzył, że to, co osobowe i prywatne, niekoniecznie prowadzi do subiektywistycznej relatywizacji. W polemice z Andriejem Biełym, skądinąd postacią bardzo ważną w życiu i w filozofii Stiepuna, podkreślał, przywołując na pomoc Emila Laska i Heinricha Rickerta, że bezpośrednie przeżywanie jest otwieraniem oczu na świat Absolutu, uznając w ten sposób możliwość przeżywania świata metafizycznego rozumianego jako porządek wartości i form wykraczających poza indywidualny porządek psychofizyczny[13].

W podobnym duchu przedstawiał styl filozofowania Stiepuna Dymitr Czyżewski w mowie na osiemdziesięciolecie monachijskiego profesora. Podkreślał w niej, że u Stiepuna poprzez osobiste przeżycia i myśli, podobnie jak poprzez przeżycia jego bohaterów literackich, „prześwituje” prawda o charakterze absolutnym. Osobiste losy i refleksje rozświetlają to, co powszechnoludzkie i wyposażone w znaczenie uniwersalne. Ujmując rzecz najbardziej bezpośrednio: „subiektywne przeżywanie” może być nośnikiem treści obiektywnych i powszechnie ważnych. Istotne i potwierdzające moje wcześniejsze ustalenia wydaje się również to, że Czyżewski kładzie w tym kontekście nacisk na naocznościowy czy wprost wizualny charakter filozofii Stiepuna:

> Stiepun przekształca konkretne, indywidualne obrazy w symbole abstrakcyjnej myśli. „Abstrakcyjnej” nie w negatywnym sensie tego słowa, lecz w sensie filozoficznym. Jego obrazy są przedstawieniami „myśli spekulatywnej”, „myśl spekulatywna” w rosyjskiej tradycji filozoficznej nazywa się „wzrokiem rozumu” [*umozrienije*]. Ideałem filozoficznym Stiepuna jest niewątpliwie „filozofia patrzącego rozumu” [*umozritiel'naja fiłosofija*], chociaż jest ona odmienna od filozofii spekulatywnej tych przedstawicieli rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej, którzy łączą się z ideami Włodzimierza Sołowjowa[14].

Sam Stiepun w późniejszych latach miał pełną świadomość osobistego charakteru własnego filozofowania, także w tym najwcześniejszym, a najbliższym neokantyzmowi okresie. Zwracając uwagę we własnej filozofii na prymat życia, przeżycia i tego, co osobiste, pisał: „Wszystkie pojęcia, w których ujmuję świat i historię – wina, wolność, los – rodziły się w głębinach mego życia osobistego”[15].

Bynajmniej nie uważał tego za jakąś dyskwalifikującą cechę czy szczególną wadę. Wprost przeciwnie, z satysfakcją podkreślał zbieżność swojego podejścia z cechami charakterystycznymi dla filozofii rosyjskiej w ogóle. Jej unikatową wła-

[13] Tenże *Soczynienija…* wyd. cyt. s. 813. Stiepun a Biełyj to obszerny i głęboki temat, obejmujący zarówno polemiki filozoficzne, problemy poetyckie, jak i ich osobiste kontakty. Temat ten domaga się odrębnego namysłu.

[14] D. Cziżewskij *Riecz o Stiepunie* [w:] F. A. Stiepun *Wstrieczy* Moskwa 1998 s. 249. Tu można dodać, że właśnie filozofii Sołowjowa poświęcił Stiepun doktorat przygotowany pod opieką Windelbanda.

[15] F. A. Stiepun *Bywszeje…* wyd. cyt. s. 118.

ściwością miał być właśnie personalistyczny charakter, nadający jej szlachetne znamię subiektywizmu. To, co w oczach zachodnich filozofów, ale też młodego Stiepuna, mogło uchodzić za wyraz słabości, wynikający w dużej mierze z niedojrzałości rosyjskiej filozofii, potem stało się dlań świadectwem żywotności i powagi rodzimej myśli, która przez bezpośrednie powiązanie z życiem uniknęła paradoksów i niebezpieczeństw twórczości czysto gabinetowej. Dążenie do unaukowienia filozofii osłabiać miało jej wartościotwórczą moc przekształcania życia. Personalistyczny, antropocentryczny i osobisty charakter rosyjskiej filozofii, będącej częściej prywatnym wyznaniem wiary niż wypowiedzią naukową, sprzyjał zaś zachowaniu czystości filozoficznego etosu.

Odwołując się do własnych doświadczeń prelegenta, objeżdżającego przed pierwszą wojną światową różne miejscowości imperium z wykładami na tematy filozoficzno-kulturalne, Stiepun wspominał, że od filozofa zawsze oczekiwano wyrażania osobistych przekonań[16]. Powinien on przemawiać od siebie i pouczać, a nie referować abstrakcyjny problem. Ale w ten sposób ulegała zatarciu tak ważna dla szkoły neokantowskiej granica pomiędzy życiem prywatnym a filozofią naukową.

Warto zauważyć, że Gieorgij Fłorowski w swoim fundamentalnym dziele dostrzega w tym nie niekonsekwencję, wadę czy niebezpieczną antynomię, ale swoisty i godny szacunku aspekt rosyjskiego neokantyzmu, pozytywnie odróżniający go od jego zachodnich źródeł. Dla rosyjskich neokantystów krytyka teoriopoznawcza okazywała się metodą życia duchowego – „właśnie metodą życia, a nie tylko myśli" – podkreśla emigracyjny historyk i teolog. Rosjanie czytali i rozumieli traktaty logiczne i epistemologiczne swoich mistrzów jako dzieła z zakresu filozofii praktycznej. Logika i epistemologia miały być wstępnym treningiem o charakterze ascetycznym gwoli doskonalenia życia duchowego, szczególnego rodzaju oczyszczeniem świadomości, w której bezosobowe formy rozumu przemieniały się w religijne dążenie do wyrazistości doświadczenia duchowego. W filozoficznym ascetyzmie kantyzmu i w ascezie chrześcijańskiej cel ogólny jest podobny: pokonanie chaosu – chaosu nierozumnego życia i chaosu namiętności[17].

Trzeba tu dodać, że to ostatnie przekonanie w pewien sposób koresponduje ze Stiepunowską wizją filozofii jako aktywności teoretycznej skierowanej przeciwko chaosowi myśli.

Synteza ponad granicami

Wraz z granicą pomiędzy życiem prywatnym a naukowym obiektywizmem zacierały się inne, nie mniej ważne granice, co doprowadziło do tego, że projektowana wspólnie przez Stiepuna i Sergiusza Hessena „synteza krytyczna" coraz wyraziściej

[16] Tamże, s. 182.
[17] Zob. G. Fłorowskij *Puti russkogo bogosłowija* Paryż 1937 s. 484–485.

ujawniała swoje ograniczenia i słabe strony, a może nawet niemożliwość jej przeprowadzenia. Był to ostatni, ale najpoważniejszy element podważający neokantowski charakter ich przedsięwzięcia i bezpośredni asumpt do porzucenia stanowiska filozoficznego krytycyzmu.

Odwołując się do pojęć używanych przez samego Stiepuna, chciałbym sformułować tezę, że za niepowodzenie tego projektu ponosi odpowiedzialność rosyjska skłonność do traktowania filozofii jako osobistej sztuki „praktykowania prawdy”, której przeciwstawiano filozofię jako „metodykę i technikę wyodrębnionych sfer wiedzy”[18]. A tym miał być właśnie – z czym początkowo zgadzali się Stiepun i Hessen – wyrastający z filozofii Kanta krytycyzm filozoficzny praktykowany w szkole badeńskiej i marburskiej.

W rezultacie zamiast nowej ontologii, mającej źródło w aktualizującym przemyśleniu krytycznego ducha Kantowskiej filozofii, rosyjscy myśliciele często proponowali „prywatną metafizykę”, w której dominowały motywy osobistych przeżyć i wyznań, a własne życie uczuciowe wysuwano na plan pierwszy. Rodziło to śmiertelne zagrożenie dla filozofii, która nieopatrznie przemieniała się w tanie psychologizowanie czy wręcz emocjonalny ekshibicjonizm.

To ostatnie stwierdzenie, rzecz jasna, nie stosuje się do Stiepuna i Hessena, którzy nie tylko w początkowej fazie światopoglądowej ewolucji starali się zachować filozoficzny umiar i dochowywać wierności przynajmniej niektórym wartościom zaszczepionym im przez heidelberskich nauczycieli. Ale właśnie dlatego niepowodzenie „syntezy krytycznej” domaga się poważniejszego namysłu. Na razie ograniczę się do kilku uwag, raczej o charakterze hipotez i pytań niż stanowczych wniosków.

Stiepun i Hessen uważali, że w naturze każdej filozofii leży dążenie do syntezy, będącej pewną formą zwieńczenia intelektualnych poszukiwań. Synteza jest oczywiście celem, a nie punktem wyjścia nowoczesnej filozofii i przekracza jej wąskie granice, przybierając charakter ogólnokulturalny. Filozofia przełamuje tutaj swoje ograniczenia i profesjonalne granice. W filozoficznym dążeniu do syntezy chodzi o afirmację swobodnego rozwoju samodzielnych elementów, które razem tworzą autentyczną jedność kulturalną czy raczej, rzecz całą ujmując prościej, prawdziwą kulturę. Najważniejszym krokiem na drodze do syntezy miała być filozofia Kanta i jego kontynuatorów. Filozofia, która rozgranicza i wyzwala, a pojęcia wolności i granicy czyni swymi naczelnymi ideami: „Myśl o dogłębnej więzi pomiędzy pojęciem granicy i wolności jest jednym z najważniejszych pod względem kulturalnym osiągnięć krytycyzmu”[19].

Projekt nowej syntezy krytycznej jest wizją i postulatem wyzwolenia twórczości kulturalnej poprzez teoretycznie restrykcyjne (mające uzasadnienie i odbicie w nauce oraz filozofii) rozgraniczenie sfer działalności kulturalnej oraz odpowiadających im wartości i sposobów wartościowania. Ten motyw graniczny, parokrotnie

[18] F. A. Stiepun *Bywszeje…* wyd. cyt. s. 205.
[19] Tenże *Soczynienija…* wyd. cyt. s. 794.

przeze mnie podkreślany, motyw rozgraniczenia, wyrasta z ducha rygorystycznego samoograniczenia filozofii Kanta do sfery nauki[20]. Wydaje się, że Stiepun nawiązuje tutaj do naczelnej idei metafilozoficznej *Krytyki czystego rozumu*, która głosi, że prawdziwa filozofia polega na poznawaniu własnych granic i ograniczeń. Jest to przede wszystkim granica pomiędzy poznaniem naukowym tego, co zdeterminowane w przyrodniczym łańcuchu przyczyn i skutków, a poznaniem metafizycznym, afirmującym niewątpliwość ludzkiej wolności. Wedle Stiepuna to samoograniczenie jest korelatem światopoglądowego pluralizmu Kanta, który wykazał wielość cząstkowych, lecz przeczących sobie wzajemnie ujęć świata, wytwarzanych przez różne władze duchowe. Ze względu na wielość praw rządzących świadomością transcendentalną królewiecki filozof musiał uznać zasadniczą możliwość istnienia różnorakich form świata empirycznego i oswoić ludzi z myślą, że ten sam przedmiot jest czymś zupełnie innym z punktu widzenia wiedzy teoretycznej niż w perspektywie etycznej, estetycznej czy religijnej[21].

Chciałbym wskazać na dwie istotne cechy tej koncepcji. Po pierwsze, jej swoisty „kulturalizm" – niewątpliwy związek filozofii z kulturą ujmowany jest tu tak mocno, że prowadzi do utożsamienia wszelkiej filozofii z filozofią kultury. Jest to być może próba wyjścia poza naukową kostyczność Kanta oraz próba wprowadzenia nauki w ramy kultury, co wtedy, w drugim dziesięcioleciu XX wieku, jeszcze nie było wcale tak oczywiste. Po drugie, godna uwagi jest postulowana syntetyczność tej koncepcji – filozofia kultury jest twórczą syntezą, a nie magazynem kulturalnych artefaktów czy rozumiejącym odtwarzaniem przeszłości. Synteza krytyczna powinna wydobywać z historii odwieczne, uniwersalne znaczenia, nieprzemijające elementy, bez których nie jest możliwa przyszła twórczość[22]. Zadaniem filozofii jest systematyczne przebadanie wszystkich dziedzin kultury w celu oddzielenia w nich elementu transcedentalno-formalnego, to znaczy absolutnego, od przypadkowego i nietrwałego pierwiastka faktyczności, tak materialnej, jak i psychicznej. Ostatecznie prowadziło to do wniosku, że w każdej formie syntezy filozoficznej chodzi zatem o to samo – o poznanie Absolutu w jego konkretnej formie. Inspirowana Kantem filozofia uznaje pluralizm takich form, trzy z nich wysuwając na plan pierwszy: naukową, artystyczną i religijno-etyczną[23]. Natomiast w polemice z Biełym Absolut zostaje określony jako „forma życia rozwijającego się w kulturze" i jako forma przedmiotów „kosmosu duchowego", na który składają się nauka, sztuka i religia[24]. Filozofia byłaby w takim razie tworzeniem owego „kosmosu duchowego" poprzez formowanie za pomocą granic i rozgraniczeń „chaosu życia".

[20] Tenże *Życie a twórczość* W. Sawicki (tł.) Warszawa 1999 s. 10–11.

[21] Tamże, s. 37. Wydaje się, że Stiepun stawia sprawę zbyt radykalnie. Kant podkreślał przede wszystkim istnienie dwóch sposobów ujmowania tego samego świata, przez co powstaje jego obraz podwójny, ale niekoniecznie wewnętrznie sprzeczny.

[22] F. A. Stiepun *Soczynienija…* wyd. cyt. s. 800.

[23] Tenże *Życie…* wyd. cyt. s. 95.

[24] Tenże *Soczynienija…* s. 810.

U Stiepuna najbardziej problematyczne wydaje się powiązanie syntezy krytycznej z pojęciem wszechjedności. Pojęcie to pojawia się u niego w dwóch kontekstach: pozytywnej wszechjedności jako najwyższego przedmiotu poznania (mielibyśmy zatem odpowiednik Absolutu) oraz pozytywnej wszechjedności metod poznania, czyli przekraczającej granice poszczególnych sfer uniwersalnej jedności metod poznania.

W moim przekonaniu zamierzone przez Stiepuna wyjście poza przedkantowską metafizykę przedmiotu i pokantowską metafizykę podmiotu nie powiodło się i skończyło się „metafizyką prywatną". Sądzę, że źródłem tego niepowodzenia stało się zbyt pospieszne wprowadzenie momentu absolutności do badania filozoficznego. Ujmując to w duchu Hartmanna, można powiedzieć, że Stiepunowi i Hessenowi zabrakło cierpliwości i Absolut, który mógł ujawnić się jako wynik systematycznego namysłu nad różnorodnością dokonań kulturalnych, został przedwcześnie narzucony jako fundujący i pierwotny element ich projektowanego systemu. Taka pośpieszna absolutyzacja musiała skończyć się tym, co w oczach Hegla stanowiło główną wadę filozofii Schellinga, a co w innym kontekście opisał Stiepun, analizując „tragedię twórczości" Fryderyka Schlegla. Absolut – w metafizyce Rosjanina kryjący się pod pojęciem wszechjedności – zniwelował wszelkie granice. W rezultacie w mistrzowski sposób analizowane przez rosyjskiego filozofa antynomie życia i twórczości, religii i kultury, jedności i wielości, syntezy i granicy już na wstępie rozsadziły projektowany przez niego system filozoficzny. A zatem zadanie, jakie postawili Stiepun i Hessen we wstępnym artykule pisma „Logos", a które następnie Stiepun ukonkretnił w programowej rozprawie *Życie a twórczość* jako naukowe uzasadnienie ideału religijnego na gruncie Kantowskiego krytycyzmu, nie mogło zostać urzeczywistnione[25]. Synteza krytyczna podzieliła los większości systemów filozoficznych.

THE NEW ONTOLOGY OR "THE PRIVATE METHAPHISICS"? SOME REMARKS ON FYODOR STEPUN'S "CRITICAL SYNTHESIS"

This article is devoted to research of metaphysical inclinations of Russian Neo-Kantianism. I suppose that Post-neo-Kantian turn to „the new ontology" has its equivalent in the ideas of Russian disciples of Windelband and Rickert. I concentrate on the early philosophical views of Fyodor Stepun (1885–1965). I want to show why the project of Neo-Kantian „new critical synthesis" was failed. I present three main elements of Stepun's philosophy: (1) his realistic inclinations (realistic interpretation of space), (2) vision/looking as the method of philosophical speculation, (3) subjective and personalistic nature of his philosophy. In my opinion these were the most important factors which caused transformation of „new critical synthesis" into religiously inspired metaphysical thinking.

Michał Bohun – e-mail: m.bohun@iphils.uj.edu.pl

[25] „Na gruncie kantowskiego krytycyzmu naukowego obronić i uzasadnić otwarcie głoszony przez romantyków i słowianofilów ideał religijny" (tenże *Bywszeje*... wyd. cyt. s. 117).

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

LESZEK AUGUSTYN

WARTOŚĆ BYTU: ONTOLOGIZM ETYCZNY W FILOZOFII ROSYJSKIEJ

ROZWAŻANIA WOKÓŁ FILOZOFII BORYSA WYSZESŁAWCEWA

Prezentowany artykuł dotyczy filozofii Borysa P. Wyszesławcewa (1877–1954). Pierwsza część została poświęcona problemowi wolności w jej relacji do świata wartości. Na tym etapie analiz zostały podkreślone wątki zaczerpnięte z filozofii N. Hartmanna. W drugiej części artykułu została przedstawiona polemika Wyszesławcewa z wczesnymi poglądami S. I. Hessena. Dotyczyła ona irracjonalnego charakteru wolności (mistyki) i jej rzekomej nieprzystawalności do sfery kultury (filozofii). Nie zgadzając się z tym stanowiskiem, Wyszesławcew wskazywał na ich współobecność w „przeżyciu" (*pierieżiwanije*), czyli pierwotnym doświadczeniu rzeczywistości, które może z kolei stać się podstawą filozofii wolności (w tym również kultury). Stanowisko Wyszesławcewa można określić mianem ontologizmu etycznego, który jednocześnie winien być uznany za podstawę projektu filozofii wolności.

Borys Wyszesławcew (1877–1954) – rosyjski filozof przeobrażonego Erosa – zaproponował podział systemów filozoficznych wedle pewnego klucza. Dzielił je mianowicie na immanentne i transcendentne (a wyznacznikami tego podziału były dlań dwie przeciwstawne idee: człekobóstwo i Bogoczłowieczeństwo), pomiędzy nimi zaś sytuował transcendentalizm. W związku z powyższym mówił o dwóch „transach", czyli redukcji fenomenologicznej i redukcji absolutnej. Trans pierwszy prowadzi do odsłonięcia poziomu istot, kategorii, idei i wreszcie – samoświadomości, natomiast drugi – wiedzie ludzką świadomość ku wymiarowi absolutnemu. Ostatecznie otrzymujemy więc trzy poziomy bytu: byt pierwszego wymiaru (czasowo-przestrzenny), byt drugiego wymiaru (sofijny) oraz byt trzeciego wymiaru (absolutny ponad-byt),

a także dwie wspomniane redukcje. Propozycja etyczna Wyszesławcewa, której wybrane wątki zamierzamy w niniejszym szkicu rozważyć, zmierzała w stronę takiej teorii filozoficznej, która ujmowałaby i tym samym syntetyzowała wyszczególnione poziomy bytu. Bytu, którego konieczność przyjęcia jako przesłanki pierwszej filozof postulował i uzasadniał w następnych swych krokach, teoretycznych rozwinięciach. Jednocześnie wpisywał tak zamierzony projekt w odczytywaną „na nowo" tradycję filozoficzną. Wychodząc od problemów kantowskich i pokantowskich (zagadnienia bytu i normatywizmu świadomości moralnej), a zarazem cofając się – z jednej strony – do Platona (Eros filozoficzny), z drugiej zaś – do judeochrześcijańskiej tradycji etyki prawa i etyki łaski, a wreszcie uzupełniając tę ostatnią o wątki psychoanalityczne i aksjologiczne („sublimatyzm"), zarysowuje on – nieco eklektyczną, niemniej z wielu względów interesującą – teorię etyczną. Teorię, którą moglibyśmy uznać za jeden z ważniejszych przykładów (pozwólmy sobie nazwać ten nurt) r o s y j s k i e g o o n t o l o g i z m u e t y c z n e g o[1].

Pomiędzy Kantem a Hartmannem

Wyszesławcew uznał *Etykę* Hartmanna – swego dawnego przyjaciela z Marburga – za osiągnięcie doniosłej wagi dla głębszego zrozumienia problemu wolności[2]. Podkreślał jednocześnie, że stojący za nią ontologizm jest – pod pewnym kątem – natury religijnej. Chociaż bowiem na jego gruncie odrzuca się przesłanki teologiczne, to jednak w ich miejsce przyjmuje się byt transcendentno-irracjonalny[3]. Wydaje się,

[1] Zapewne do wskazanego nurtu ontologizmu etycznego przynależałyby – rozumiane w możliwie szeroki sposób – koncepcje filozofii post-sołowjowskiej; jednakże problem ten wymagałby pogłębionego i komparatystycznego namysłu, co znacznie wykraczałoby poza ramy niniejszego szkicu.

[2] B. P. Wyszesławcew *N. Hartmann. Das Problem des geistigen Seins* (rec.) „Put'" 1933 nr 40 s. 73: „W tej ostatniej książce [mowa o dziele *Ethik*, które ukazało się w 1926 r. – L. A.] zawarta jest zadziwiająca analiza kategorialna p r o b l e m u w o l n o ś c i: z tego, co już wiemy na ten temat, jest to bodajże najgłębsze i najnowsze" – pisze rosyjski filozof, aby następnie, co charakterystyczne, odesłać czytelnika tych słów do swojej książki *Etyka przeobrażonego Erosa* (1931). W Marburgu Borys Wyszesławcew spędził styczeń i luty 1909 roku oraz semestr zimowy 1909/1910, słuchał tam wykładów między innymi H. Cohena i P. Natorpa, a nade wszystko zbliżył się z N. Hartmannem. Prawdopodobnie odwiedził miasto nad rzeką Lahn raz jeszcze latem 1911 r. Wziął udział w publikacji jubileuszowej książki dedykowanej Cohenowi: *Philosophische Abhandlungen: Hermann Cohen zum 70sten Geburstag (4. Juli 1912) dargebracht* (Berlin 1912). Por. N. Dmitrijewa *Russkoje nieokantianstwo: „Marburg" w Rossii. Istoriko-fiłosofskije oczerki* Moskwa 2007 s. 195–196.

[3] B. P. Wyszesławcew *Etika prieobrażennogo Erosa* [w:] tegoż *Krizis industrialnoj kultury. Izbrannyje soczinienija* Moskwa 2006 s. 164. Oczywiście twierdzenie takie postaje problematyczne. Patrząc bowiem z innej perspektywy, to samo stanowisko można określić mianem „ateizmu umiarkowanego". Por. J. Gałecki *Ateizm Nicolai Hartmanna (1882–1950)* „Euhemer – Przegląd Religioznawczy" 1965 nr 5 (48) s. 93. W tym wypadku można więc rzec, iż mamy do czynienia z przykładem myślenia *etsi Deus non daretur*.

że w tym wypadku ta swoista „religijność" filozofii może być rozumiana w sensie ontologicznym: wyraża się w gotowości p r z y j ę c i a b y t u i zarazem poczucia jego tajemnicy. Rosyjski filozof zaproponował własny projekt etyczny, który w założeniu nie tylko winien spełniać postulat ontologizmu etycznego (rozjaśnieniu tego zagadnienia ma służyć niniejszy szkic), ale również przezwyciężyć problemy teoretyczne, jakie pojawiły się na gruncie współczesnej myśli etycznej. Wydaje się, że zgodnie z tym przekonaniem etyka musi na powrót – oczywiście nie rezygnując z namysłu czysto teoretycznego – stać się w dosłownym sensie filozofią praktyczną. Ontologiczną: religijną i życiową.

Zdaniem Wyszesławcewa główny nurt filozofii rosyjskiej, opierając się na intuicjach Dostojewskiego i myśli Sołowjowa, a także walcząc z pokusą immanentyzmu (czyli wprost odrzucając idola człekobóstwa), opowiada się za transcendentyzmem (próbuje tym samym wpisywać się w perspektywę Bogoczłowieczeństwa). Nawiązując do niektórych duchowych i intelektualnych tradycji, filozofia ta jednocześnie pozostaje świadoma swoich powiązań z myślą dwudziestowieczną:

> Myśl filozoficzna końca XIX wieku – podkreślał myśliciel – podtrzymywała i m m a n e n t y z m i z zasady odrzucała wszelkie wyjście [*transcenzus*] poza świadomość, poza granice podmiotu; obecnie przyjmuje zaś ona konieczną „intencjonalność" świadomości, a nawet więcej, konieczne jej przekroczenie [*transcenzus*][4].

W myśl tego rozpoznania należy przyjąć, iż każda ujmowana w poznaniu rzecz przekracza poziom poznawczy w stronę „tego, co transcendentne", czyli zakłada istnienie rzeczy samej w sobie. Świat zjawiskowy, *phaenomena bene fundata*, odsyła więc do swych ontologicznych fundamentów. To, co względne, domaga się bowiem zakorzenienia w głębszej, koniecznej i absolutnej warstwie bytowej: „Powiedzieć «przejaw» – oznacza r e l a t y w i z o w a ć, ograniczać, stawiać pytanie, podawać w wątpliwość; niemniej relatywizować można tylko wychodząc od przesłanki A b s o l u t u"[5].

W ocenie rosyjskiego filozofa całość rozumowania Kanta, jako autora *Krytyki czystego rozumu*, prowadzi do tak rozumianej relatywizacji ludzkiego poznania – zarówno wiedzy naukowej, jak i realności empirycznej. Jak przekonywał rosyjski myśliciel, „krytyka w obrębie samego rozumu" wprost dowodzi, że „prawodawczy" i autonomiczny rozum nie jest samowystarczalny. Co więcej, sam rozum odsyła poza własne granice. Czyż bowiem nie poznajemy „tylko częściowo"? Stanowi to nie tylko wniosek, do którego prowadzi krytycyzm, lecz wyraża także istotę przesłania chrześcijańskiego – wszak „teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany" (1 Kor 13,12)[6]. Kant był oczywiście przekonany, że obalił dowód ontologiczny, ale w istocie rzeczy całą swoją doktryną potwierdził tylko

[4] Tamże, s. 165.
[5] Tamże, s. 168.
[6] Cytat biblijny za: *Biblia Tysiąclecia* wyd. 3 Poznań–Warszawa 1987.

jego zasadność. Wyszesławcew podkreślał, iż sama już struktura Kantowskiego myślenia opiera się na przeciwstawieniu tego, co względne, i tego, co absolutne. A to przecież pociąga za sobą nader istotne konsekwencje. Tak więc oba wyróżnione poziomy bytu pozostają nierozłączne: ale to pierwszy odsyła do drugiego. I właśnie w tym „wskazywaniu" lub „przejściu" zawiera się – wbrew przekonaniom niemieckiego filozofa – sens dowodu ontologicznego. W tym wypadku, rzeklibyśmy, same fenomeny świadczą na rzecz noumenów. W przeciwnym bowiem razie: jeśli odrzucamy, a nawet tylko „ograniczamy" bądź wypieramy z poznania poziom istnienia noumenalnego, absolutnego, to tym samym popadamy w niczym nieuprawnione i z gruntu idolatryczne „absolutyzowanie" tego, co względne. Na tym więc etapie swego namysłu Wyszesławcew przeprowadza argumentację nie wprost. Takiego zaś idolizmu – co samo przez się zrozumiałe – należy się ze wszech miar wystrzegać. W opozycji tedy do wszelkich pokus, dążących do „zamknięcia" myśli w „cząstkowości" fenomenów, należy przyjąć, że: „Wątpienie i negacja stanowią r e l a t y w i z u j ą c ą s i ł ę A b s o l u t u, która w nas samych żyje i działa, a także relatywizuje nas samych"[7]. Rosyjski filozof zdaje się więc twierdzić, że przyjęcie Absolutu jako istnienia bezwzględnego (*absolutum*) niejako odzyskuje świat dla wolności i że to dopiero ustanowienie właściwej relacji świata do Boga pozwala dojrzeć w tym pierwszym zbiór bytów względnych (chociaż nie przypadkowych), a poprzez to umożliwia również uporządkowanie hierarchii bytu.

Jak wobec tego należy rozumieć zadanie, przed którym stoi współczesna myśl filozoficzna? Odpowiedź może przyjmować formę pytania filozoficznego, odsyłającego do problemu bytu, a właściwie mówiąc – irracjonalnej (wprost niepoznawalnej) podstawy systemu bytu:

> Filozofia jest systemem problemów, systemem tego, co nieznane, „systemem cudów", jak wyraził się N. Hartmann, u którego podstaw leży ostatni wielki cud bytu, ostatni zakryty jego sens. I ta tajemnica nadaje największą wiarygodność Sokratejskiemu „oída hòti ouk oída" (wiedzy o tym, co nieznane, wiarygodności nieznanego)[8].

Zapewne myślenie Wyszesławcewa dałoby się wpisać w pewną „figurę samozwrotności". Jeśliby przyjąć taką interpretację, to schemat rozumowania przebiegałby o d b y t u d o w o l n o ś c i – byłoby to miejsce do analiz działania wolnego – oraz o d w o l n o ś c i d o (b y t u) w a r t o ś c i – co wyznaczałoby przestrzeń aksjologicznej filozofii wolności.

Przystępując do omówienia pierwszej części owej „figury", należy wpierw wyraźnie podkreślić różnice zachodzące między wskazywanym przez świadomość celem, wybranymi doń środkami i – w końcu – samym działaniem tworzącym łańcuch przyczynowy. Wybór środków odsyła bowiem do porządku przyczyn. Świadome zaś dążenie do celu jest de facto wyborem przyczyn. Świadoma teleologia nie

[7] Tamże, s. 170.
[8] Tamże, s. 166.

tylko nie wyklucza konieczności przyczynowej, ale wręcz ją zakłada: „Jeśliby przyroda działała – podkreśla myśliciel – w sposób wolny i dowolny, człowiek ostatecznie utraciłby wolność działania: stałby się niewolnikiem przypadku albo niewolnikiem zaludniających przyrodę i działających w sposób wolny duchów”[9]. W konsekwencji więc przyjęcie takiego panindeterminizmu całkowicie znosiłoby wolne działanie. Wyższe stopnie bytu obejmują stopnie niższe, a zatem i „wolna teleologia” (*swobodnaja celesoobraznost'*), możliwa na poziomie świadomości, zawiera w sobie – jako przesłankę dla własnego działania – konieczność przyrodniczą. Stopnie bytu można rozumieć w sensie arystotelesowskiej materii i formy lub heglowskiego „zniesienia zachowującego” (*aufhebung*). W tym sensie każdy wyższy stopień bytu jest „nową” formą, a dotychczasowy i już przekroczony stopień staje się jej materią. Hierarchia stopni bytu rozciąga się od najniższych poziomów materii, poprzez pośrednie (np. biologiczne i psychiczne), aby na końcu osiągnąć poziom ducha. A tym samym dotyka pewnej znaczącej granicy:

> Być może – zauważa filozof – nie istnieje bezcielesny, swobodnie unoszący się duch – ale niewątpliwie istnieje duch wcielony albo uduchowione ciało. „Duch” oznacza osobny stopień bytu, który nie może zostać zaprzeczony przez żaden materializm. Stopień ten posiada własną determinację, swoje prawa, wyrażające się w osobnych kategoriach, których nie spotyka się w przyrodzie i naukach przyrodniczych[10].

Czym jest ów byt duchowy? Jest to mianowicie: „byt osoby działającej i poznającej w sposób wolny”[11]. Celem działania – wyznaczanym w ramach „wolnej teleologii” – jest, dokładnie mówiąc, t o , c o n i e i s t n i e j e, ale zarazem stanowi t o, c o p o w i n n o i s t n i e ć, niejako domaga się za-istnienia. A powinność „istnieje” zawsze w relacji do świadomości albo podmiotu. Działanie prawdziwe (obejmujące cel, środki i urzeczywistniające je działanie), czyli proces „wcielania idei”, możliwe jest dopiero w wyniku połączenia celów ze środkami. W tym wypadku „świadomość określa byt”. Wolna teleologia zakłada zatem podmiot działania. Wybór celów i środków jest wprawdzie wolny, niemniej z jednej strony jest ograniczony przez „konieczność wynikającą z powinności” i ukierunkowaną na podmiot, z drugiej zaś jest określony (zdeterminowany) przez cele ujmowane jako wartości (*cennost'*). Każde działanie jest więc poprzedzone „sądem o wartościach”, co dokonuje się w wyniku odniesienia do obiektywnie istniejących wartości, a ściślej to ujmując – systemu wartości (takie obiektywne wartości stanowią na przykład nauka, organizacja życia społecznego, gospodarka, technika, osoba, życie etc.)[12].

---

[9] B. P. Wyszesławcew *Wiecznoje w russkoj fiłosofii* [w:] tegoż *Krizis industrialnoj kultury*... wyd. cyt. s. 651.

[10] Tamże, s. 653.

[11] Tamże.

[12] Tamże, s. 655.

Przechodząc w ten sposób do omówienia drugiej części „figury samozwrotności", należy podkreślić, iż nie tylko wolność i s t n i e j e w obliczu wartości, ale też sama możliwość z a i s t n i e n i a pełni wolności możliwa jest wyłącznie w oparciu o obiektywny system wartości. Uwagi te łączą się z podstawową kategorią powinności i jej sposobem bycia, ale nie tylko – wiodą również do antynomii, które z powinnością nieodłącznie się wiążą. W przekonaniu Wyszesławcewa sens, jaki królewiecki filozof nadał swemu rozumieniu powinności (obowiązku), grzeszy moralizmem i imperatywizmem. Taki zaś „filozoficzny jurydyzm" okazuje się na gruncie rozumu praktycznego (*scil.* etyki) całkowicie nieskuteczny, a nawet wbrew swym intencjom jest – *horribile dictum* – przeciwskuteczny (wszak już wiele wieków wcześniej doskonale wiedział o tym Paweł z Tarsu). Inaczej ta sama rzecz wygląda u Nicolaia Hartmanna, dla którego powinność pozostaje przede wszystkim kategorią modalną, wyrażającą sposób i s t n i e n i a wartości i zawierającą w sobie p o s t u l a t realizacji wartości.

Kant utożsamił autonomię rozumu praktycznego z autonomią osoby. Ale mimo takiego teoretycznego zrównania ujęty sam w sobie obowiązek (nakaz i zakaz) pozostaje heteronomiczny, a zatem zewnętrzny wobec indywidualnej osoby. Ponadto autor *Krytyki praktycznego rozumu* posługuje się określeniem wolności, które nie obejmuje „złej wolności", czyli „świadomej woli zła". Filozof ten chciał bowiem mówić o dobrej woli (dodajmy – gwoli sprawiedliwości – iż mimo to zmuszony był dostrzec także istnienie w naturze ludzkiej „zła radykalnego"). Wyszesławcew wskazuje jednak na potrzebę innego ujęcia tej kwestii. Istotną podpowiedź odnajduje zresztą u N. Hartmanna. Wyłaniająca się wprost z zagadnienia wolności antynomiczność – pojawiająca się zawsze tam, gdzie samą wolność próbujemy ująć w kategoriach intelektualnych – dotyczy wszakże Hartmannowskich antynomii (powinności i autonomii). Antynomiczność ta opiera się na wymogu jednoczesnego przyjęcia dwóch postulatów. Po pierwsze, całkowitego podporządkowania się wartościom (autonomia wartości), albowiem powinność idealna domaga się bezwzględnej realizacji wartości, i po drugie, zachowania wolności osoby (autonomia osoby), która wynika z powinności realnej. Możliwe ujęcie owej antynomii da się sprowadzić do wskazania dwóch osobnych rodzajów determinacji: idealnej (wartości) i realnej (osoby). W przekonaniu Wyszesławcewa „czysto" intelektualne próby rozstrzygnięcia problemu wolności pozostają jednak niewystarczające[13]. „Wszelka teoria szara" – mógłby powtórzyć za Goethem – „Zielone tylko złote drzewo życia"[14]. Ponieważ antynomia powinności wyraża się na płaszczyźnie życiowej pod postacią tragizmu, przeto domaga się życiowego przezwyciężenia. Mimo wszystko – jak prze-

[13] Na gruncie myśli Wyszesławcewowskiej można by uznać za szczególnie ważną formułę antynomii, która opiera się na rozróżnieniu „wolności moralnej" (determinowanej przez wartości) i „wolności w ogóle" – zdolnej do bycia dobrą lub złą (determinowanej przez osobę). Wolność moralna jest wolna o tyle, o ile pozwala się determinować przez uwewnętrznioną zasadę (wartości), a zatem o ile poprzez zasadę determinuje samą siebie (ustanawia wolność pozytywną). Por. N. Gartman *Etika* A. B. Głagoliew (tł.) Sankt-Pietierburg 2002 s. 660.

[14] J. W. Goethe *Faust. Tragedia* cz. 1 A. Pomorski (tł.) Warszawa 2005 s. 82.

konuje rosyjski filozof – wolność samowoli (stanowiąca negatywną stronę wolności) powinna zostać zachowana na wyższym poziomie, albowiem sama już wolność osoby jest wartością. Wolność samowoli zachowuje tedy charakter etyczny. Podkreślając, iż fundament etyki opiera się na relacji wolności do wartości, Wyszesławcew wskazuje tym samym na istnienie nierozwiązywalnych konfliktów pomiędzy przynajmniej niektórymi wartościami w ramach tej samej obiektywnej „tablicy wartości". Oczywiście, wyrasta stąd tragizm bycia-ku-wartościom. Człowiek nie jest zatem aksjologicznie determinowany w sposób racjonalny: nasze wybory pozostają zawsze zdane na dowolność, co jednak – należy to natychmiast dodać – stanowi podstawowy warunek twórczości. Na czym polega więc zasługa Hartmanna? Otóż w przekonaniu Wyszesławcewa antynomia powinności pozwala na głębsze poznanie „mechanizmu" tak zwanego sprzeciwu autonomicznego. Zastanawiając się nad możliwością rozwiązania antynomii podwójnej determinacji (bytu i powinności), filozof niemiecki pisze: „Chcąc na nie [a mianowicie na pytanie dotyczące możliwości rozstrzygnięcia antynomii wolności ludzkiej woli – L. A.] odpowiedzieć pozytywnie, trzeba by pokazać, jak w woli istnieje inna jeszcze instancja, autonomiczna zarówno wobec bytu, jak wobec powinności, a więc równocześnie wobec obu determinacji, które toczą walkę w człowieku"[15]. Jak dalej przyznaje, nie jest to bynajmniej kwestia rozstrzygnięta, a nawet konkluduje, że ten rodzaj ludzkiej wolności nadal „spowija mrok".

Otóż we wspomnianej „skrytości" kryje się właściwy przedmiot namysłu Wyszesławcewa. W istocie chodzi tutaj o walkę w samym „sercu" człowieka (jaką zauważał i podkreślał również Dostojewski)[16]. Przejście od wolności negatywnej (wolność samowoli) do jej pozytywnego wypełnienia (wolność-w-dobru) dokonuje się poprzez bunt. Osoba stara się pozostać „celem dla samej siebie". Wbrew temu wszystkiemu, co zdaje się ją ograniczać, próbuje zachować autonomiczność, dlatego też nie chce podporządkować się jakiejkolwiek wyższej determinacji („zagłusza głos serca"). Odrzuca więc wolność pozytywną albo – innymi słowy – nie chce wolności-w-dobru. Neguje tym samym istnienie niezależnego od niej systemu wartości i usilnie stara się obronić jedyną uznawaną przez siebie wartość: autonomię (własnej) osoby. Pozostaje więc ślepa na to, że tak naprawdę tylko w „królestwie wartości" może w pełni stać się „celem samym w sobie" (w języku religijnym znaczyłoby to, iż wykazuje się brakiem wiary). W obliczu takiego „autonomicznego sprzeciwu" Wyszesławcew proponuje rozwiązanie antynomii etycznej w oparciu o sublimację samowoli:

---

[15] N. Hartmann *Systematyczna autoprezentacja* [w:] tegoż *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja* J. Garewicz (tł.) Toruń 1994 s. 122.

[16] Wyszesławcew przykładał duże znaczenie do symbolu serca (i podobnie jak Scheler uznawał je za organ służący rozpoznawaniu wartości), dlatego też podejmował ciekawe próby rozwinięcia „filozofii serca". Por. L. Augustyn *Eros religii, eros filozofii. Symbolika erotyczna jako przezwyciężenie „…izmów" w filozofii Borysa P. Wyszesławcewa* [w:] *Symbol w kulturze rosyjskiej* K. Duda, T. Obolevitch (red.) Kraków 2010 s. 213–217. Por także L. Augustyn *Wolność w jedności? Borys Wyszesławcew i rosyjska filozofia* sobornosti, Kraków 2012 s. 88–91.

> Wolność negatywna jeszcze nie zawiera w sobie wolności pozytywnej, ale wolność pozytywna zawiera w sobie i zachowuje wolność negatywną. Nieograniczona samowola nie zawiera w sobie determinacji, pochodzącej z królestwa wartości, a nawet może jej się przeciwstawić, ale królestwo wolności, osadzające się w realności i ją determinujące w nieunikniony sposób zawiera w sobie wolność samowoli z tej tylko przyczyny, iż ta ostatnia jest warunkiem możliwości wartości etycznych i – w konsekwencji – sama jest wartością etyczną. Osoba jako cel sam w sobie może ignorować królestwo celów i odrzucać jego determinację, ale królestwo celów nie może ignorować wartości osoby i z konieczności zawiera w sobie osobę jako cel sam w sobie[17].

Tak więc wolność pozytywna, będąca wolnością-w-dobru, powinna zawierać w sobie także wolność negatywną, czyli wolność samowoli. Jak wiemy, ta ostatnia jest wolnością stanowiącą z definicji zarzewie buntu i z tego chociażby względu domaga się swego „przekroczenia" w oparciu o wolność zorientowaną aksjologicznie. Aby móc bowiem realizować wyższe potencje ducha, trzeba spełnić przynajmniej dwa podstawowe warunki, a mianowicie należy posiąść zdolność rozpoznawania hierarchii wartości i przejawiać wolę ich realizacji[18]. To właśnie dlatego filozof podkreślał konieczność poddania wolności procesowi sublimacji. A oznaczać to może – ni mniej, ni więcej – tylko współwystąpienie i wzajemne kreślenie obydwu wolności. Ujęcie zatem całej „pełni wolności" umożliwia dopiero – co jednakże stanowi już szerszą propozycję rosyjskiego filozofa – rozwinięcie projektu etyki sublimacji (*scil.* etyki łaski).

Sublimacja – szczególnie na swym wyższym, duchowym poziomie – dotyczy zatem wolności, niemniej jest to wolność, która u swych własnych podstaw pozostaje na wskroś irracjonalna. Podobnie zresztą jak i sama „materia" świata – w tym, co dane – stanowi dla rozumu sferę irracjonalności. Warto zauważyć, iż pojęcie tego, co irracjonalne, Wyszesławcew odkrywa niejako przy okazji rozważań wokół filozofii J. G. Fichtego, przy czym zapewne nie bez znaczenia pozostają impulsy płynące od Hartmanna:

> Dane jest to, co nie-dane – w ten sposób powinno być określone postrzeganie [*soziercanije*]; za tą jego własnością skrywa się wieczne pytanie wszelkiej filozofii, każdego poznania: co jest (*tì estí*)? – jeśli nie byłoby danego bytu, jeśli nie byłoby niczego, to nie byłoby też samego pytania. Jeśli wszystko byłoby dane, to nie szukalibyśmy owego *tí*, ale po prostu byśmy go posiadali. Byt dany jest jako to, co skryte, tajemnicze, irracjonalne; dany jest jako problem[19].

[17] B. P. Wyszesławcew *Etika prieobrażennogo…* wyd. cyt. s. 130–131.

[18] S. A. Lewickij *Oczerki po istorii russkoj fiłosofii* t. 2 [w:] tegoż *Tragedija swobody. Izbrannyje proizwiedienija* Moskwa 2008 s. 811.

[19] B. P. Wyszesławcew *Etika Fichtie. Osnowy prawa i nrawstwiennosti w sistiemie transcendentalnoj fiłosofii* Moskwa 2010 s. 33.

Na tym wczesnym etapie – przypomnijmy, był to rok 1914 – pojawia się zatem w myśleniu filozofa podstawowe przeciwieństwo: byt i rozum, element irracjonalny i racjonalny, materia i forma, *apeiron* i *peras*. Wyszesławcew będzie poszukiwał zadowalającej odpowiedzi (a zatem i wskazania relacji łączącej oba te człony) na wyłaniające się stąd pytanie: jak można współ-myśleć, ujmować obydwie te sfery? Jak przekroczyć ten tak ciążący nad poznaniem rzeczywistości *hiatus irrationalis*? Odpowiedzi – na co powyżej wskazywaliśmy – starał się udzielić na gruncie „etyki przeobrażonego Erosa".

Rosyjskie konteksty

W bezpośrednim związku z omówionym powyżej kręgiem problemowym pozostaje również polemika, jaką Wyszesławcew podjął z poglądami Sergiusza Hessena (wyłożonymi przez tego ostatniego w artykule *Mistyka a metafizyka*, który ukazał się w pierwszym numerze organu rosyjskiego neokantyzmu, czyli w rosyjskiej wersji czasopisma „Logos", w 1910 roku). Z rozważań Hessena wynikało, iż przynależąca do mistyki sfera irracjonalności dotyczy porządku subiektywnych „przeżyć", a tym samym znajduje się poza filozofią, poza wartościami, poza kulturą, a nawet poza religią. Otóż z tytułowego przeciwstawienia metafizyki i mistyki – wywodzonego przy tym od dość rozpowszechnionego przekonania łączącego metafizykę z racjonalizmem, a mistykę z irracjonalizmem – wynikało, że owa różnica jest zasadnicza, „absolutna":

> Stwierdziliśmy, że metafizyka istnieje tam, gdzie zostają przekroczone granice ustanowione między oddzielnymi obszarami wiedzy i kultury. Prowadzi zawsze do przekroczenia granic między czystą logiką (formą) i naukami o rzeczywistości (treścią). […] w analogicznym ujęciu wszelki mistycyzm powstaje tam, gdzie nie przestrzega się o s t a t n i e j granicy między filozofią i życiem, między sferą twórczości kulturowej – albo inaczej: wartości kulturowych – i sferą przeżycia irracjonalnego […]. W takim wypadku mistycyzm oznacza brak respektu dla ostatecznych granic poznania filozoficznego, beznadziejną próbę zawarcia w pojęciu tego, co irracjonalne, odnalezienia formy dla tego, co jest absolutnie pozbawione formy, absolutnie jedynego i niepodzielnego przeżycia[20].

Mistycyzm stanowi zatem wytwór niczym nieuprawnionej racjonalizacji mistyki; zresztą w sensie właściwym wypracowanie filozofii mistyki w ogóle nie jest możliwe. Zasadne jest natomiast mówienie o mistyce, którą da się utożsamić z „przeżyciem irracjonalnym" (*irracionalnoje pierieżiwanije*). W tym sensie mistyka jest bezprzedmiotowa, albowiem dotyczy stanów duszy i wyraża subiektywne

[20] S. I. Giessen *Mistika i mietafizika* [w:] tegoż *Izbrannyje soczinienija* Moskwa 1999 s. 42–43.

przeżycia jednostki. Filozofia zaś przynależy do sfery kultury, tworzących ją przedmiotowych wartości oraz obiektywnych znaczeń. Jeśli tedy filozofia (metafizyka) odnosi się do dziedziny kultury, a ta ostatnia jest sumą realizowanych wartości, to w konsekwencji mistyka znajduje się poza kulturą i poza światem wartości[21]. Graniczne pojęcie filozofii stanowi zatem „przeżycie". To dopiero przeprowadzenie jego krytycznej analizy prowadzi do wyodrębnienia się „czystej filozofii" i „czystej mistyki". O takim rozdzieleniu świadczyć może owa specyficzna rola, jaką w kulturze odgrywa niekiedy „czysta irracjonalność". Czyż bowiem przynajmniej w niektórych przypadkach jej przejawy nie prowadzą do zaistnienia pozakulturowego fenomenu jurodstwa? „Błądząc w świecie – jak to obrazowo ujmuje Hessen – skrystalizowanych wartości, gdzie wszystko zostaje przemyślane i poddane formie, jurodiwi jawią się niejako żywymi wcieleniami bezformia, zostają jakby pozbawieni wszelkich stanowiących kulturę wartości, zapóźnieni względem nich"[22]. W jurodstwie – owym irracjonalnym wyłomie w strukturze kultury – autor „Logosu" dostrzegał więc brak sensu (nie-sens, kontr-sens).

W przeciwieństwie jednak do tak „nihilistycznego" stanowiska można utrzymywać, iż dla Wyszesławcewa (jak i każdej świadomości religijnej) w fenomenie jurodstwa zawiera się nader istotne wskazanie na sens wyższy, swego rodzaju „nad-sens". Przy takiej interpretacji rosyjski fenomen jurodstwa, ów „swoisty brak talentu formy", odsyła do żywiołu „materii" świata, nieograniczonej z zewnątrz „świętej głupoty", która jednak może zostać prześwietlona i tym samym przemieniona przez siłę duchową: niejako *ab ovo* zorganizowana. Takimi przykładami pozytywnej sublimacji są – stworzone przez Dostojewskiego literackie postacie – Zosima i Alosza Karamazow. Ale nie tylko. Żywiołowa siła bezformia może stanowić zarówno przywilej, jak i zagrożenie. Tę samą bowiem siłę możemy dostrzec w jak najbardziej „biesowskich" postaciach Dostojewskiego. Uogólniając, możemy zatem powiedzieć, że irracjonalność, owa pierwotna wolność o janusowym obliczu, w sposób szczególny uobecnia się w życiu narodowym Rosjan. Wynika stąd zadanie, ale i szczególny przywilej jej życiowego przeobrażenia. Trzeba tylko wskazać sposób na to, aby „odnaleźć swoje Ja, panować nad samym sobą"[23]. Zarówno przydatnej w tym celu teorii, jak i swoistej propozycji terapii filozoficznej można dopatrywać się w Wyszesławcewowskim projekcie etyki sublimacji. Odnaleźć zatem sens życia (indywidualny i narodowy), sens własnej historii, można tylko poprzez samookreślenie, uczynienie własnego bytu wartościowym. Oczywiście uwaga ta nie pozostaje bez znaczenia dla sprawy pełniejszego zrozumienia samych podstaw myślenia rosyjskiego filozofa. W związku z tym powróćmy na moment do wielokroć już przywoływanego terminu „przeżycie".

[21] Tamże, s. 62.
[22] Tamże, s. 65.
[23] B. P. Wyszesławcew *Russkaja stichija u Dostojewskogo* Berlin 1923 s. 27.

Otóż słusznie naszym zdaniem V. Jankélévitch podkreśla, iż na gruncie filozofii rosyjskiej „przeżycie" (*pierieżiwanije*) odsyła w pierwszym rzędzie do „doświadczenia wewnętrznego" W. Sołowjowa[24]. W znaczeniu, jakie nadaje temu pojęciu myśliciel rosyjski, należy bowiem dopatrywać się wyraźnej tendencji do zniesienia przeciwieństwa podmiotowo-przedmiotowego w celu dotarcia do rzeczywistości (*diejstwitielnost'*) jako bezpośredniego przedmiotu poznania, a tym pozostaje dlań zawsze „autentyczne istnienie"[25]. Z jednej bowiem strony w „przeżywaniu" zawiera się element intensywności i pierwotnie życiowej rozciągłości, i w tym „mistycznym" właśnie sensie „prze-żywać" może znaczyć: „żyć aktywnie własnym życiem" bądź odnosić się do „życia przeżytego w swoim natężonym trwaniu". Z drugiej zaś strony przeżycie dotyczy duchowej funkcji jednoczenia i dlatego łączy się z pojęciem wiedzy integralnej, hierarchii bytowych[26].

Uwagi te powinny sprowadzić nasz namysł na ścieżki myślenia Wyszesławcewa. Owo zarysowane powyżej i nader krytyczne stanowisko Hessena wywołało bowiem zdecydowany sprzeciw ze strony tego myśliciela. Utrzymywał on, że poprzez takie rozumienie zarówno istoty, jak i umiejscowienia mistyki (irracjonalności) w świecie ludzkiego doświadczenia pozbawia się ją wszelkiej wartości i nadto – trzeba jednak dodać, iż wbrew intencjom autora *Mistyki a metafizyki* – prowadzi do zniesienia jakkolwiek uchwytnego jej sensu. Na gruncie takich poglądów sfera irracjonalności została więc pozbawiona jakiegokolwiek znaczenia poznawczego, stała się tylko synonimem „nieprzeniknionej ciemności". Gdyby więc to, co irracjonalne, w ogóle nie było możliwe do ujęcia w pierwotnym akcie intuicji (akcie filozoficznym par excellence), to wtedy „filozof nie miałby o czym pisać"[27]. Filozofia nie może bowiem abstrahować od własnego „ciemnego tła" (doskonale wiedział o tym H. Bergson, który jednak w ramach własnego stanowiska popadł w drugą skrajność). Określając byt, nie można zatem – i to pod żadnym pozorem – pomijać leżącej u jego podłoża irracjonalności.

Dlatego też irracjonalna wolność pozostaje dla Wyszesławcewa jak najbardziej wolnością „tego świata" i bynajmniej nie należy – w jego mniemaniu – dążyć do jej wyparcia poza granice możliwego doświadczenia filozoficznego. Przestrzenią tak pojętej wolności – irracjonalności – jest przecież człowiek i tworzona przezeń kultura: świat wartości. Niemniej człowiek – tworzący kulturę, a tym samym „tworzący siebie" – nie jest samowystarczalny. Powinien przyjąć „aksjomat zależności" (*aksioma zawisimosti*), czyli uznać istnienie przekraczającej go „absolutnej realności" i zarazem hierarchicznie „najwyższej wartości"; co notabene winno stanowić wyraz każdej prawdziwej relacji religijnej. W tym więc sensie myślenie filozoficz-

[24] V. Jankélévitch *Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine* [w:] tegoż *Premières et dernières pages* Paris 1994 s. 114.

[25] Por. J. Dobieszewski *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej* Warszawa 2002 s. 95–96.

[26] V. Jankélévitch *Les thèmes mystiques…* wyd. cyt. s. 114–115.

[27] B. P. Wyszesławcew *Etika Fichtie...* wyd. cyt. s. 57.

ne Wyszesławcewa pozostaje filozofią religijną. I to właśnie na gruncie świadomości religijnej, nie stroniąc przy tym od perspektywy historyczno-religijnej, buduje on swój projekt etyczny. Etyka łaski (*scil.* etyka sublimacji, *scil*. etyka przeobrażonego Erosa) zrodziła się bowiem z krytyki prawa religijnego, moralizmu, faryzeizmu, jurydyzmu moralnego, a zatem wszelkich form normatywizmu – a bynajmniej, dodać można, końca owych zmagań wolności z formalizmem nie widać. Niemniej jednak za najdoskonalszą i w pewnym sensie nieprześcignioną formę normatywizmu rosyjski myśliciel uznawał kantyzm. To właśnie „formalna" cecha moralności, wyrosłej na gruncie myśli kantowskiej, czyniła zeń dogodny punkt przejścia, stanowiła wręcz wezwanie do przekroczenia jego własnych granic. Była również istotnym *pendant* do spojrzenia wstecz i odnowienia zapoznanej w dziejach – w dosłownym tego słowa znaczeniu – duchowej tradycji. Ostatecznie więc początków „nowej świadomości etycznej" filozof dopatrywał się w pierwotnym przesłaniu chrześcijaństwa (chrześcijańskim objawieniu), ale najwyraźniej łączył je już z kondycją duchową człowieka współczesnego.

Cokolwiek by o tym nie sądzić, myśleniu filozoficznemu (przynajmniej w rozumieniu Wyszesławcewa) stale towarzyszy – co prawda, częściej implicite niż explicite – myślenie religijne. Wątpienie i negacja wyzwalają nas od wewnętrznych i zewnętrznych presji, otwierają „pułapkę świata", a „otwierając" na nieskończoność, pozwalają tym samym przekroczyć kondycję skończoności. Innymi słowy: wyzwalają od ograniczeń narzucanych przez świat (wolność negatywna) i przybliżają „akt zbawczy" (wolność pozytywna).

Wyszesławcew przyjmował dwa stopnie sublimacji: sublimację Erosa („ciała") i sublimację samowoli („ducha"). Pierwszy wiązał z siłami podświadomości, natomiast drugi odnosił do sfery wolności. Według rosyjskiego filozofa nader istotne efekty na tym polu osiągnęli dwaj jemu współcześni myśliciele. Niemniej jednak nie zdołali oni ująć kwestii sublimacji w jej pełni, a właściwie dwustopniowości. Co prawda M. Scheler wskazywał na konieczność sublimacji emocji i afektów w oparciu o wartości, a N. Hartmann w mistrzowski sposób analizował zagadnienie wolności wobec świata wartości, ale zarówno jeden, jak i drugi tracili z pola widzenia to, co dla każdego z nich z osobna było najistotniejsze. Scheler ignorował więc sprawę wolności, Hartmann nie doceniał roli emocji. Mimo ogromu zasług dla filozofii nie dane im było zadowalające ujęcie kwestii etycznej. A przecież na swej dwustopniowej drodze Eros po przekroczeniu poziomu „ciała" – podświadomości – osiąga stopień sublimacji „ducha" – wolności. W procesie tym szczególną rolę odgrywa sublimacja pierwotnej wolności, jaką stanowi irracjonalna samowola. Otóż w trakcie wzrastania do wolności „czysta samowola" może zostać skierowana („podniesiona") w stronę dobra lub zła (wartości pozytywnej lub negatywnej – jak powiedziałby Scheler). Aby jednak móc mówić o akcie etycznym, samo to „przeobrażenie" samowoli w wolność-w-dobru powinno być aktem wolnym[28]. Należy

[28] W. W. Zieńkowskij *B. P. Wyszesławcew kak fiłosof* [w:] tegoż *Sobranije soczinienij* t. 1 Moskwa 2008 s. 205.

tedy odrzucić wszelki przymus: nikt i nic nie jest w stanie uczynić człowieka dobrym wbrew jego woli. To właśnie dlatego etyka prawa i wszelki normatywizm nie są zdolne osiągnąć poziomu prawdziwej sublimacji. Świadczy o tym tak zwane prawo irracjonalnego/autonomicznego sprzeciwu (*loi de l'éffort converti* – Ch. Baudouin). Zgodnie z nim zamierzone skutki nie tylko nie są przez prawo (nakaz i zakaz) osiągane, lecz – wbrew najlepszym chęciom – prowadzą do przeciwnych sobie rezultatów. Dzieje się tak zarówno na poziomie „ciała", jak i „ducha". W tym drugim wypadku istnienie autonomicznego sprzeciwu świadczy o antynomicznym charakterze samej wolności.

Nie wystarczy zatem tylko uznanie wartości i wymogu ich przestrzegania (wypełniania płynących od nich nakazów i zakazów). Aby bowiem możliwa była – niewymijająca – odpowiedź na to aksjologiczne wezwanie, potrzeba jeszcze sublimowanej wolności, czyli wolności zdolnej przyjąć wartości, stać się wartościową. Mowa zatem o wolności-w-dobru, która zachowywałaby w sobie „moment irracjonalny". W przeciwnym wszak wypadku, odrzucając komponent irracjonalności, czyli własną negatywność, wolność ludzka może przerodzić się w p s e u d o--wolność Wielkiego Inkwizytora, w istocie prowadzącą do zrzeczenia się wolności na rzecz fałszywie zinterpretowanego życia-w-prawdzie.

Tak więc z jednej strony wolność jest ukierunkowana aksjologicznie. Świat wartości, albo system wartości, do którego odnosi się i na którym opiera się myśl Wyszesławcewa, zawiera się już w chrześcijańskim objawieniu (w nim bowiem zaistniała w swej najpełniejszej formie – jednakże, zdaje się twierdzić filozof, nie należy etyki sublimacji ograniczać do takiej czy innej ortodoksji). Używając języka religijnego, można powiedzieć, iż ów świat (system) wartości swój najdoskonalszy wyraz odnalazł w ewangelicznym przesłaniu, symbolizowanym przez Królestwo Boże. Z drugiej natomiast strony wartości odwołują się do wolności: i to w jej pierwotnym znaczeniu. Ale na poziomie irracjonalnej wolności (w której dostrzegać należy zarówno obraz Boga w człowieku, jak i źródło zła satanistycznego) żaden nakaz, autorytet, a nawet władza nie posiadają najmniejszej mocy oddziaływania: „Na wszelką «powinność», pochodzącą od systemu wartości, możliwa jest odpowiedź: niczego nie powinienem, czynię, co chcę"[29].

Jedyną zatem skuteczną aksjologię zawiera – odwołująca się do objawionego „królestwa wartości" – etyka łaski. Umożliwia ona bowiem wolną odpowiedź na moralne wezwanie (powinność), jaka płynie ze świata wartości. W przekonaniu filozofa, tylko etyka łaski „znosi" rodzące się w samym łonie ludzkiej wolności poczucie sprzecznych wymogów: zachowania swej wolności i wypełnienia powinności (być może na wstępnym etapie rozwoju świadomości moralnej nawet kosztem „własnej" wolności). Tak więc wyłącznie sublimacja przekracza („rozwiązuje") antynomię wolności i powinności, a na miejsce antynomii wprowadza „zasadę spełnienia". Przypomnijmy, iż wolność pozytywna (wolność-w-dobru) zawiera

[29] B. P. Wyszesławcew *Wiecznoje w russkoj…* wyd. cyt. s. 662.

w sobie dwie autonomie: zasady i osoby. Co prawda zasada (świat wartości) nie może niczego realnie warunkować, niemniej pozostaje wezwaniem skierowanym do osoby, od której domaga się realizacji wartości (a zatem jest to determinacja idealna). Osoba może zachować swoją autonomię (a właściwie – aktywnie ją budować) tylko dzięki własnej odpowiedzi na wezwanie ze strony idealnej powinności (świata wartości). W sensie właściwym zatem tylko osoba zdolna jest do urzeczywistnienia wartości (realnej determinacji wartości). Dodajmy, iż może to również tłumaczyć jakże częste – i tak dobrze znane z ludzkiego i historycznego doświadczenia – porażki wartości w świecie: wartości są bowiem nienaruszalne w swym bycie idealnym, lecz mimo to mogą być przekraczane i negowane w realnych aktach ludzkiej woli[30]. Drogi sublimacji często krzyżują się z drogami profanacji; można powiedzieć, iż byt jako świat ludzki jest zbudowany właśnie z takich skrzyżowań.

Sublimacja jest drogą wzwyż (*anagoge*); doskonale wiedział już o tym Platon[31]. Aby jednak kroczenie po niej było możliwe, nieodzowne jest przyjęcie obiektywnie istniejącej hierarchii wartości. Tylko wtedy bowiem można mówić o wolności twórczej: wolności-w-dobru, która nie „zamyka", lecz „otwiera" na nowe możliwości, nowe stopnie bytu. Jest bowiem drogą ku nieskończoności: wszak człowiek jako istota wolna (od świata) istnieje w relacji do Absolutu. Świadomość tej „wolnej zależności" chroni zarazem myślenie przed popadnięciem w pułapkę „złej nieskończoności". Każda sublimacja jest tedy twórczością, a każda wyższa kategoria bytu jest nowością. Twórczość istotnie wiąże się z wolnością. Myślenie Wyszesławcewa zmierzało ku filozofii wolności i filozofii twórczości; chociaż sam myśliciel przyznawał, iż zwłaszcza ta ostatnia znacznie lepiej została wyrażona w myśli Bierdiajewa. Wszelako filozof przeobrażonego Erosa podkreślał, że tak naprawdę „treścią" sublimacji może być wyłącznie wolność, albowiem to właśnie ona: „jest odpowiedzialna za całość treści świadomości i podświadomości"[32]. To zapewne dlatego można – nie ryzykując błędu nadinterpretacji – postawić znak równości między etyką sublimacji i etyką wolności. Przy takiej interpretacji propozycja etyczna Wyszesławcewa może więc zostać – wbrew powściągliwości myśliciela – uznana jeśli nie za równorzędną, to przynajmniej bliską filozofii wolności Bierdiajewa. Konstatacja ta znajduje potwierdzenie także u innych autorów. I tak przykładowo można spotkać się ze zdaniem, iż Wyszesławcewa – podobnie jak Bierdiajewa – powinno się uznać za apologetę wolności[33]. Ponadto za główną zasługę tego myśliciela należy poczytywać to, iż tworzona przezeń koncepcja etyczna dostarcza „nowego potwierdzenia swobodnej autonomii osoby"[34]. Jak wiadomo, wolność

[30] Tamże, s. 667–672.

[31] B. P. Wyszesławcew *Etika prieobrażennogo…* wyd. cyt. s. 141.

[32] Tenże *Wiecznoje w russkoj…* wyd. cyt. s. 666.

[33] A. Niebolsin *B. P. Wyszesławcew* [w:] *Russkaja rieligiozno-filosofskaja mysl' XX wieka* N. P. Połtorackij (red.) Pittsburgh 1975 s. 227.

[34] *Dialiektika B. P. Wyszesławcewa* R. Riedlich (red.) Frankfurt am Main 1973 s. 16.

domaga się swego urzeczywistnienia. Tak więc u podstaw myślenia Wyszesławcewa należy też przyjąć przesłankę ontologiczną. Ontologizm etyczny jest bowiem warunkiem koniecznym projektu etyki sublimacji, a to zarazem oznacza, że pozostaje niezbywalną przesłanką filozofii wolności.

Jednakże sublimacja musi objąć całość bytu ludzkiego: to właśnie dlatego sublimacja „ciała" poprzedza sublimację „ducha". Czyż bowiem energia (Eros) nie pochodzi „od dołu"? Należy ją zatem przyjąć i poddać sublimacji. Wolność irracjonalna niejako kieruje się w górę, można więc rzec za Schelerem, że tym samym „napędza" ducha[35]. Odpowiedź Hessenowi mogłaby zatem brzmieć: przyjęcie tego, co irracjonalne w sensie źródłowej wolności, stanowi podstawowy warunek realizacji wartości (a zatem i tworzenia kultury).

. . .

Odnosząc się do głównych tez leżących u podstaw myślenia Wyszesławcewa, powinno się też wskazać ich konsekwencje. Zapewne można je przedstawić w formie trzech końcowych wniosków. Po pierwsze, byt jest w swej osnowie irracjonalny. Projekty ontologiczne muszą zatem to uwzględniać. Po drugie, racjonalistyczna etyka nie może się w ogóle powieść. Świat wartości nie jest bowiem prostą układanką pojęć, lecz stanowi nader złożoną i wewnętrznie splątaną tkankę. I po trzecie, to dopiero ontologizm etyczny (w powyżej przedstawionej formie) umożliwia połączenie bytowości i wolności, irracjonalności i rozumu, a tym samym staje się filozoficzną odpowiedzią na antynomiczność bytu. Otóż ta pierwotna antynomiczność bytu odzwierciedla się w problematyczności myślenia o świecie i prowadzi do antyracjonalizmu. Godne zaś tego miana myślenie filozoficzne – dokładnie w sensie, jaki nadaje mu Wyszesławcew – winno być źródłową odpowiedzią na doświadczaną problematyczność świata. Aby zachować swój oswobodzicielski, czyli duchowy charakter, filozofia musi więc pielęgnować własną wrażliwość na sferę pozapojęciową. Filozofia dąży bowiem do otwartości i właśnie w tym „wzwyż zmierzaniu" otwiera się na wymiar absolutny: wszak Eros jest transem.

[35] Por. M. Scheler *O stanowisku człowieka w kosmosie* A. Węgrzecki (tł.) [w:] tegoż *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy* S. Czerniak, A. Węgrzecki (tł.) Warszawa 1987 s. 105.

THE VALUE OF BEING: ETHICAL ONTOLOGISM IN RUSSIAN PHILOSOPHY REFLECTIONS ON THE PHILOSOPHY OF BORIS VYSHESLAVTSEV

The present paper deals with the philosophy of Boris P. Vysheslavtsev (1877–1954). The first part is devoted to the issue of freedom in relation to the system of values. This part of the analysis emphasizes the themes derived from the philosophy of N. Hartmann. The second part presents Vysheslavtsev's polemic with the early views of S. I. Hessen concerning the irrational character of freedom (mystic) and its alleged incompatibility with the sphere of culture (philosophy). Rejecting this postition, Vysheslavtsev pointed to their presence in experience (*perezhivaniie*), i.e. the primitive experience of reality, which can in turn become the basis of the philosophy of freedom (including culture). Vysheslavtsev's position can be called "ethical ontologism", which is at the same time to be regarded as the basis of the project of the philosophy of freedom.

Leszek Augustyn – e-mail: l.augustyn@iphils.uj.edu.pl

Estetyka *i Krytyka* 26 (4/2012)

HALINA ROROT

ZAGADNIENIE ONTOLOGIZMU W FILOZOFICZNYM TRAKTACIE *O PONIMANII* WASYLA ROZANOWA

M. M. Bachtin radził młodym ludziom, aby przede wszystkim czytali W. Rozanowa[1].

Ci, którzy uwolnili się od „rosyjskich pytań", zajmują się teraz pogonią za postmodernizmem i przezwyciężaniem metafizyki. To oni obawiają się, że Rozanow jest zbyt tradycyjny, że może należałoby go zdekonstruować. Lepiej ich uprzedzić: Rozanow jest zbyt elementarny (żywiołowy), aby można było go jeszcze dekonstruować[2].

W legendarnie niezrozumiałym dziele młodego Rozanowa, jakim jest *O ponimanii*, istnieje pewien rodzaj ontologizmu. Twierdzą tak zazwyczaj ci badacze, którzy zadali sobie trud uważnego przeczytania traktatu (po jego ponownym wydaniu w 1995 roku). Nie ma jednak zgody co do charakteru tego ontologizmu. Istnieją radykalnie odmienne próby odczytania traktatu i uporządkowania go (interpretacje w duchu myślenia symbolicznego, fenomenologicznego i w końcu dostrzegania w nim zwykłej kontynuacji Arystotelesowskiego realizmu). W referacie Autorka podejmuje próbę ponownego odczytania koncepcji ontologicznej Rozanowa i rozstrzygnięcia tego konfliktu interpretacji.

Postać Wasyla Rozanowa

Wasyl Rozanow (1856–1919) jest rosyjskim myślicielem i publicystą z przełomu XIX i XX wieku, równym pod względem wkładu ideowego Włodzimierzowi Sołowjowowi, Mikołajowi Bierdiajewowi czy Dymitrowi Mereżkowskiemu, a także

[1] W. Bibichin *Wriemia czytat' Rozanowa* [w:] W. W. Rozanow *O ponimanii: Opyt issledowanija prirody, granic i wnutriennogo strojenija nauki kak celnego znanija* W. G. Sukacz (red.) Moskwa 1995 s. XXI.

[2] Tamże, s. XXII.

bliskim pod względem zbieżności poglądów ze sposobem życia filozofom tradycji zachodniej takim jak Sokrates czy Schopenhauer. Jednak spośród wymienionych Rosjan to właśnie jemu najtrudniej było powrócić do historii idei filozoficznych tworzonej we współczesnej mu recepcji filozofów Srebrnego Wieku. Przyczyny są liczne i różnorodne – od obyczajowych po stricte filozoficzne. Rozanow zasłynął niepowtarzalnymi rozstrzygnięciami dotyczącymi problematyki z dziedziny Erosa oraz wczesnym i niezrozumiałym traktatem *O ponimanii* (*O rozumieniu*), pisanym niezależnie od struktur naukowo-akademickich i wydanym w Moskwie w roku 1886. Wskutek nikłego zainteresowania jego wieloletnią i samodzielną pracą nad problematyką zawartą w traktacie przyszły i uznany[3] (nie tylko w Rosji) pisarz radykalnie zerwał z hermetycznym i precyzyjnym językiem i rozpisywał później swe idee filozoficzne w formach na wpół publicystycznych (*Legenda o Wielkim Inkwizytorze F. M. Dostojewskiego*, 1891) i całkowicie publicystycznych czy literackich. To właśnie obszerność jego późniejszej spuścizny pisarsko-publicystycznej, liczącej dwa i pół tysiąca artykułów, recenzji i szkiców[4], bywa zazwyczaj poważną przeszkodą w całościowym ujęciu jego dorobku.

Problematyczny ontologizm Rozanowa

W tym legendarnie niezrozumiałym, „eklektycznym" i niewartym uwagi przedstawicieli filozofii akademickiej dziele młodego Rozanowa, jakim jest *O rozumieniu*, istnieje jednakże pewien rodzaj interesującego ontologizmu. Twierdzą tak zazwyczaj ci badacze, którzy zadali sobie trud uważnego przeczytania traktatu (po jego reedycji w 1995 i 1996 roku). Należą do nich zarówno uznani rosyjscy historycy filozofii, między innymi Wasilij Zienkowskij, jak też badacze odtwarzający w obecnej Rosji filozofię z jej Srebrnego Wieku: Władimir Bibichin (1938–2004), A. N. Parszyn, S. i W. Piszun, S. W. Skorodumow. Z całą pewnością zawarte jest tu pewne[5], chociaż niejasne, stanowisko ontologiczne, skoro w księdze drugiej jest siedem rozdziałów poświęconych nauce o Kosmosie i jego siedmiu formach: istnieniu, istocie, przyczynowości, celowości, atrybutach, podobieństwie i różnicy, ilości. Nie ma jednak zgody co do charakteru tego ontologizmu – istnieją radykalnie odmienne

[3] Na Zachodzie W. Rozanow zdobył uznanie na początku lat 60. XX wieku, w czasie sukcesów rewolucji seksualnej. Dostrzegano w nim wtedy prekursora nowego spojrzenia na seksualność człowieka, Rozanowowski „seksualny transcendentalizm" (P. Podioli). Inny znany badacz, A. Crown, dostrzegł w pracach pisarsko-publicystycznych Rozanowa polifonizm, wielogłosowość przekładającą się na głos Proroka, Mentora, Cynika, Grzesznika, Wyznającego winy, Mistyka, Prostaka, Obiektywnego Krytyka. Podaję za: T. W. Griebniczenko *Duch w ponimanii W. Rozanowa* Ussurijsk 2003; http://dissercat.com/content/dukh-v-ponimanii-vv-rozanova.

[4] W. K. Piszun, S. W. Piszun *Fiłosofija żyzni W. Rozanowa* Władywostok 1994 s. 6–7.

[5] M. Góralczyk *Wątki alienacyjne w myśli religijnej i filozoficznej Wasilija Wasilijewicza Rozanowa* praca doktorska dostępna w Archiwum Biblioteki Głównej Uniwersytetu Warszawskiego.

próby odczytania traktatu i uporządkowania go w tym aspekcie. Weźmy dla przykładu tylko dwa przeciwstawne i znane stanowiska. W. Zienkowskij w *Istorii russkoj fiłosofii*, rozpatrując wypowiedź Rozanowa, zgodnie z którą to, co rzeczywiście realne, wysokie, skryte jest za tym, co powszednie, i tylko przez nie prześwieca, doszukiwał się w tymże stwierdzeniu stricte rosyjskiego symbolizmu czy Sołowjowowskiej koncepcji sofiologicznej[6], która odsyłała od tego, co realne, do tego, co bardziej realne (transcendentne lub obecne w świecie w postaci czwartej boskiej hipostazy, Sofii). Współczesny filozof W. Bibichin we *Wstępie* do reedycji Rozanowowskiego *O ponimanii* – swej próbie unowocześnienia spuścizny Rozanowa – skłonny jest raczej widzieć tu koncepcję fenomenologiczną. Twierdzi, że to, co bardziej realne, jest owszem skryte, ale zawarte jednocześnie w tym, co powszednie[7]. Odnosząc się do tego interpretacyjnego pomysłu Bibichina, dodajmy, iż takie myślenie będzie rzeczywiście występować u dojrzałego Rozanowa, w jego „filozofii życia", zwanej też przez badaczy „filozofią codzienności", rozpisanej na liczne wypowiedzi publicystyczne, między innymi: *W mirie niejasnogo i nierieszennogo* (1901), *Siemiejnyj wopros* (1902), *Około cerkownych stien* (1906), *Mietafizika christianstwa* (1911).

A. N. Parszyn dostrzega natomiast w Rozanowowskim traktacie raczej dążenie do kontynuacji przedkrytycznego, arystotelesowskiego realizmu ontologicznego i epistemologicznego[8]. Na każdym kroku widoczne jest, jego zdaniem, Rozanowowskie oczarowanie Arystotelesem: siedem schematów rozumu adekwatnych do siedmiu form Kosmosu, przypominających kategorie z *Metafizyki* Arystotelesa; ogromne znaczenie przypisywane istnieniu i bytowi potencjalnemu, przedstawianych, jak podkreśla Parszyn, na przykładach z dziedziny biologii, ulubionych przez samego Stagirytę; obecność przyczyny celowej relegowanej z nauki pod koniec XVIII wieku[9].

Istnieje też trzecie radykalne stanowisko ukazujące (wprawdzie na podstawie późniejszych prac Rozanowa) obecność w jego myśli ontologii „nieklasycznej"– ontologii „codzienności" i specyficznej „filozofii życia", która jest prostą kontynuacją „filozofii rozumienia" z traktatu *O ponimanii*. Koncepcję tę głosi na przykład Tatiana Siergiejewna Gorodiłowa w pracy *Ontołogija powsiedniewnosti i niekłasiczeskaja gnoseołogija W. W. Rozanowa* (2006). Rosyjska badaczka pokazuje przejście od „filozofii rozumienia" do „filozofii życia" i koncentruje się przede wszystkim na nowoczesnej „ontologii codzienności", zawartej w owej „filozofii życia", dla której podbudowę teoretyczną odnajduje zarówno w pracach E. Husserla i M. Heideggera, jak też M. Bachtina i W. Lektorskiego.

[6] W. W. Zienkowskij *Istorija russkoj fiłosofii* Moskwa 2001 s. 444; H. Rarot *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność filozoficzno-religijnego przezwyciężania nihilizmu* Lublin 2011 s. 160.

[7] W. W. Bibichin, wyd. cyt. s. 12.

[8] N. Parszyn *Rozanow i nauka* „Woprosy fiłosofii" 2007 nr 2 s. 119; H. Rarot, wyd. cyt. s. 159.

[9] A. N. Parszyn, wyd. cyt. s. 119.

Wieloznaczność pojęcia „rozumienie”

Oprócz wieloznaczności Rozanowowskiego ontologizmu, z którą chcemy się tutaj zmierzyć, drugą nieprecyzyjną kategorią w dziele rosyjskiego myśliciela może wydawać się współczesnym czytelnikom kategoria „rozumienia”. Dlatego we wspomnianej recepcji jego myśli można zauważyć czy to próby szukania podobieństw pomiędzy dziełem *O ponimanii* a Arystotelesowską pracą *Hermeneutyka*, czy to próby upodobnienia jego kategorii rozumienia do Diltheyowskiego rozumienia hermeneutycznego[10], czy w końcu dążenie do określania jej dość eklektyczną systematyzacją poznania naukowego i filozoficznego, dla której nie można odnaleźć żadnej tradycji filozoficznej[11]. Jednakże wbrew tej różnorodności interpretacyjnej lektura traktatu ukazuje wyraźnie, jaki nadaje sens temu pojęciu nadawał autor. Rozumienie jest tu bowiem czymś, co przekracza niepełne i historycznie uwarunkowane wyjaśnianie naukowe oraz filozoficzne. Jego istnienie jest, zdaniem myśliciela, niezbędne w sytuacji, gdy nauka i filozofia są ze sobą skłócone, wskutek czego rodzą jedynie sceptycyzm poznawczy[12]. W tym wykraczaniu rozumienie jednocześnie dopełnia naukę i filozofię, godzi je ze sobą i kończy w ten sposób cały proces poznawczy. Bez rozumienia dane naukowe są tylko fragmentaryczne, a nadmierne spekulacje filozoficzne zaciemniają jedynie obraz wyjaśnianej przez filozofów rzeczywistości. Właściwie „rozumienie” najbliższe jest uczuciu religijnemu, ekstazie religijno-mistycznej. Chodzi o to, że zarówno w religijnym kontakcie z Twórcą, jak i w zwieńczeniu rozumienia dochodzi do zniesienia dystansu pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem poznawania, a przede wszystkim do stanu ukojenia i radości. Człowiek poznający przestaje już stawiać pytania, albowiem doszło do aktualizacji potencji rozumu[13]. Wydaje się, że z tego właśnie powodu trudno odnaleźć badaczom odpowiednią tradycję w „dziejach rozumu autonomicznego”, w której mogliby umieścić Rozanowowską kategorię.

Co więcej, jeśli przyjrzymy się zawartości ideowej jego dzieła, zobaczymy, że najwięcej uwagi poza zagadnieniami dotyczącymi nauki, ludzkiego poznania, bytu, sztuki, życia politycznego, gospodarczego i etyki poświęca Rozanow właśnie tematyce religii. To jej, jak podkreśla też Skorodumow, przyznaje młody myśliciel fundamentalną rolę w życiu człowieka: religia nie tylko jest człowiekowi jako istocie społecznej immanentna[14] (w człowieku uobecnia się „oddech” Boga, choć bywa mniej lub bardziej zaciemniony), lecz stanowi też fundament jego życia moralnego, społeczno-politycznego, jest źródłem moralnego i kulturowego odradzania się, wszechstronnej *metanoi* człowieka. Poza tym stanowi ona niezbędny czynnik w roz-

[10] Twierdzi tak W. Szczerbakow; podaję za: S. W. Skorodumow *W. W. Rozanow. Filosofija żyzni i suszczestwowanija* Jarosław 2005 http://cito-web.yspu.org/link1/metod/met13/met13.html

[11] S. S. Gusiew, G. Ł. Tulczynskij *Problema ponimanija w filosofii* Moskwa 1985 s. 192.

[12] W. W. Rozanow *O ponimanii*... wyd. cyt. s. 7.

[13] Tamże, s. 646.

[14] S. W. Skorodumow, wyd. cyt.

woju nauki czy sztuki, ponieważ w religijnej wizji świata jest miejsce na nieprzewidywalność, której potrzebuje każdy proces twórczy, także naukowy. Niemal jak Franciszek Bacon, a w Rosji Włodzimierz Sołowjow, Rozanow jest przekonany, iż „historię tworzą ludzie głęboko religijni”[15], a epoki, w których słabnie religia, to jednocześnie okresy uwiądu twórczości naukowej i filozoficznej. W końcu też religia jest ostatecznym celem wszystkich ludzkich dążeń[16], gdyż jej przedmiotem nie jest to, co historyczne, lecz cała przeszłość i przyszłość ludzkości.

Nie zaszliśmy bynajmniej w jakiś ślepy zaułek w naszej próbie refleksji nad Rozanowowskim ontologizmem. Istnieje bowiem teza, którą tu podzielamy, że koncepcje Boga oraz stosunku Boga do świata uznawane przez danego filozofa wpływają na jego teorię bytu.

Rozanowowska koncepcja religii i Boga

Jaka jest zatem koncepcja Boga w traktacie *O ponimanii*? Z pewnością jest to Bóg, który nie stanowi rezultatu ludzkiej kreacji ani nieznanej jeszcze Rozanowi psychoanalitycznie pojętej projekcji różnych ludzkich potrzeb czy lęków, gdyż myśliciel twierdzi wyraźnie, że wiara w Boga i religia jako zespół wyobrażeń nie są kształtowane przez ludzki rozum, lecz przejawiają się w nim u ludzi o wysokim poziomie rozwoju duchowego, jako takie czy inne Objawienie. Również uczucie religijne nie jest wytworem człowieka czy społeczeństwa[17], lecz jest dane człowiekowi a priori, jest wręcz formą ludzkiego ducha. Istnieje ono wpierw potencjalnie, jest tylko możliwością dążenia do Boga (zwanego w traktacie Twórcą), a gdy jest realizowane (aktualizowane) – staje się dążeniem do pełnej Prawdy religijnej. Jest faktem, że uczucie religijne może być zaktualizowane za sprawą różnych czynników zewnętrznych, to znaczy dzięki impulsowi płynącemu z ich strony. Jednak owe czynniki nie są jego przyczyną sprawczą, jak sądzi się w psychoanalitycznej koncepcji religii. Jedyną i pierwszą przyczyną zaistnienia uczucia religijnego w stanie potencjalnym jest sam Twórca. Osobowość ludzka jest dość autonomiczna wobec oddziaływań społeczno-przyrodniczych, można tu zatem mówić tylko o determinizmie boskim. Jest ona tak silnie autonomiczna, że w ludzkiej duszy zawarte są też cele historii nietożsame z celem religijnym[18].

Prawdziwa religia jest pojęta w *O ponimanii*, wprawdzie implicite, jako chrześcijaństwo w ogóle, gdyż to właśnie chrześcijańska doktryna naucza o tym, o czym pisze Rozanow: o naruszonym i następnie odbudowywanym stosunku człowieka do Twórcy (stworzyciela zarówno przyrody, jak i człowieka)[19]. Ów Bóg-Twórca jako przedmiot czci jest początkiem i ostatecznym celem procesu kosmicznego i histo-

[15] W. W. Rozanow, *O ponimanii…* wyd. cyt. s. 427.
[16] Tamże, s. 495.
[17] S. W. Skorodumow, wyd. cyt.
[18] Tamże.
[19] W. W. Rozanow *O ponimanii…* wyd. cyt. s. 440.

rycznego. Twórca dany jest w Objawieniu, istnieje obiektywnie, równie obiektywnie istnieje jego dzieło, jak uczy Objawienie, czyli Kosmos i świat ludzki, w które wstępuje człowiek, pojęty jako duch posługujący się ciałem, i zaczyna poznawać jako coś zewnętrznego w stosunku do niego. Jednakowoż to ogólnie pojęte chrześcijaństwo (jeszcze bez konfesyjnej leksyki), uchwytywane rozumem i opisywane, bliskie jest – jak zauważają badacze – deizmowi. Jest tu bowiem Bóg rozumu filozoficznego, Bóg jako pierwsza przyczyna i ostateczny cel kosmosu, Bóg jako początek i koniec ludzkiego procesu poznawczego. Wydaje się On być rzeczywiście Bogiem w rozumieniu Arystotelesowskim, nieingerującym w świat. Można uzasadnić owo nasze określenie w ten sposób, że Rozanow inspirował się podczas pisania traktatu tłumaczoną na język rosyjski *Metafizyką* Arystotelesa (wydaną w 1888 roku, co zostało niezauważone przez akademickich filozofów) i że pisał w liście do znajomych, iż jego nauczycielem był Arystoteles, a nie Hegel[20].

Chociaż jednocześnie jest tu Bóg, z którym można wchodzić w osobową relację w aktach wiary, odnajdywać w tej więzi pokój i radość[21]. To widoczne u Rozanowa pomieszanie porządku naturalnego poznania Boga z poznaniem religijnym sprawiło właśnie, jak można sądzić, że oskarżano go (i nadal się oskarża) o eklektyzm łączący swobodnie deizm z teizmem, panteizm z teizmem[22]. Owo łączenie deizmu, będącego efektem naturalnego poznania, z teizmem daje się jednak usprawiedliwić, gdyż jest to typowa strategia rosyjskiej filozofii religijnej, niezrozumiała jednak dla przedstawicieli filozofii uprawianej przez autonomiczny rozum. Ta strategia polegała na próbie stworzenia jedności poznania zmysłowego, racjonalnego i intuicyjnego, gdzie intuicja religijna uzupełniała dwie naturalne drogi poznania i dodawała treści właściwe już teizmowi. Ta jedność nazywana była zazwyczaj „poznaniem integralnym"[23] bądź po sołowjowsku – teozofią.

Trudniejsza do wyjaśnienia jest natomiast sytuacja łączenia panteizmu z teizmem, która rzeczywiście zdarzyła się Rozanowowi, kiedy analizował ontologiczne formy Kosmosu, to znaczy jego pierwszą formę, jaką jest istnienie (*suszczestwowanije*), i kiedy szukał odpowiedzi na pytanie: czy istnieje istnienie niezależne od bytu rzeczy i przejawiające się w ich bycie? Potwierdzając w formie nieuchronnej konkluzji wyłaniającej się z rozważań nad przyczynami zjawisk i procesów przyrody istnienie pierwszej przyczyny, Jedynego Istnienia, Rosjanin stwierdził ostatecznie, mimo kilku typowo teologicznych zastrzeżeń co do możliwości wypowiadania się o Twórcy, że „pierwotna samoistniejąca przyczyna wszystkiego wyodrębniła kiedyś z siebie istnienie, a wraz z tym pozbawiła się tej strony bytu, bez której niemożliwa jest dalsza jedność i obecność innych jego stron (istoty, atrybutów i innych)"[24]. To znaczy przestała istnieć autonomicznie i „dając życie wszyst-

[20] W. K. Piszun, S. W. Piszun, wyd. cyt. s. 36.
[21] W. W. Rozanow *O ponimanii…* wyd. cyt. s. 495.
[22] S. W. Skorodumow, wyd. cyt.
[23] Taki właśnie kontekst dla rozanowowskiego rozumienia wskazał po raz pierwszy M. Łosski: *Historia filozofii rosyjskiej* H. Paprocki (tł.) Kęty 2000 s. 383.
[24] W. W. Rozanow *O ponimanii…* wyd. cyt. s. 136.

kiemu – weszła we wszystko"[25]. Jest to oczywisty panteizm przypominający, tym razem, stanowisko Heglowskie, w którym Duch wciela się wpierw w przyrodę, a następnie w świat ludzki.

Poglądy etyczne i polityczne Rozanowa

Wobec zasygnalizowanej już problematyczności w rozumieniu ontologizmu Rozanowa i kolejnych niejasności dotyczących sposobu istnienia Absolutu: czy wciela się w świat, czy istnieje wobec niego transcendentnie, dobrze byłoby rozważyć także jego stanowisko dotyczące etyki. Etyka ma przecież ścisły związek z metafizyką/ontologią, a następnie z polityką (nawet jeśli metafizyka jest nieobecna w jakimś systemie myślenia, to owa nieobecność także wiele „mówi"); rozstrzygnięcia etyczne, łatwiejsze do odczytania niż ontologiczne, mogą dużo powiedzieć o samym ontologizmie sformułowanym przez autora traktatu. Otóż w jego rozważaniach etycznych zawartych w części drugiej, w rozdziałach dotyczących świata ludzkiego i jego form, zwłaszcza w rozdziale siedemnastym, na temat dobra i zła, widoczna jest krytyka zarówno utylitaryzmu, jak i kantyzmu, czyli koncepcji nowożytnych formułowanych w ramach paradygmatu myślenia odpodmiotowego, to znaczy konstruktywistycznego (twórczego, a nie kontemplującego to, co się przejawia). W przypadku utylitaryzmu, jak interpretuje to zagadnienie W. S. Skorodumow, Rozanow nie zgadzał się z jego naczelnym nakazem, aby dobro i szczęście większości było budowane na cierpieniu mniejszości czy tylko na cierpieniu jednostek[26], oraz tezą, że zmienny ideał szczęścia nie jest bynajmniej uniwersalną ludzką powinnością. Myśliciel był raczej przekonany, że wartości moralne są transcendentne i obiektywne, wpojone w ducha ludzkiego (umysł teoretyczny, kontemplacyjny) przez samego Twórcę[27], które następnie można rozpoznawać w akcie wewnętrznego poznania przypominającego Platońską anamnezę[28]. Najlepiej oddaje to przekonanie stosunek Rozanowa do zła istniejącego w świecie, bliski w swej formie, jak można sądzić, doświadczeniu mistyków. Otóż popełnienie zła lub doznanie go od innych okazuje się koniecznym, niemal kosmicznym i niezależnym od człowieka warunkiem jego radykalnego powrotu na drogę wiodącą ku Dobru i Prawdzie.

Równie niechętny stosunek przejawiał nasz myśliciel do innej nowożytnej wykładni etyki, sformułowanej przez Kanta i naznaczonej nakazem obowiązku, powinności. Skorodumow analizujący Rozanowowski stosunek do nowożytnych etyk stwierdza, że wyraźnie widoczna jest niechęć rosyjskiego myśliciela do Kantowskiego prymatu zasady autonomicznego rozumu, czyli czystej, ślepej na konkretne sytuacje życiowe i stosunki międzyludzkie powinności. W życiu codziennym czasami należy od „powinności", obowiązku odejść. Współczesny badacz nazywa

[25] Tamże.
[26] S. W. Skorodumow, wyd. cyt.
[27] Tamże.
[28] W. W. Rozanow *O ponimanii*... wyd. cyt. s. 89.

zbyt pośpiesznie takie stanowisko autora *O ponimanii* „chrześcijańskim naturalizmem", zapominając, że chrześcijaństwo nie sprowadza się jedynie do nakazu sprawiedliwości, postuluje także – a nawet czasem wyolbrzymia – miłosierdzie. Prawdziwa etyka (podobnie jak prawdziwa religia) nie jest wytworem rozumu, lecz jest, zdaniem Rozanowa, zakorzeniona w osobowej Transcendencji z dwóch powodów: czystość moralna zezwala człowiekowi na osobowy kontakt z Bogiem, a łaska Boga uzyskana przez człowieka w tym kontakcie daje mu siłę do czynienia dobra. Moralność jest zatem częścią procesu religijnego, jednym ze sposobów zbliżenia się do Boga-Osoby. Podsumowując ten krótki przegląd problematyki etycznej, dokonany za Skorodumowem, można z przekonaniem stwierdzić, że Absolut jest tu pojmowany teistycznie, a nie panteistycznie.

Wspomnieliśmy już, że w teorii państwa, czyli w klasycznej „polityce", także można rozpoznać ten element ontologii sformułowanej przez autora *O ponimanii*, jakim jest jego myślenie o Absolucie. Życie gospodarcze i polityczne, w ujęciu młodego filozofa, owszem, jest w wielu aspektach tworem ludzkiego ducha[29]. Nie ma tu jednak nowożytnego konstruktywizmu, ponieważ w kształtowaniu życia gospodarczego ma również udział ludzka wola. A ta, jak uważa rosyjski myśliciel, jest bardziej związana ze światem zewnętrznym niż zmysły, nawet jeśli rzecz dotyczy zmysłu moralnego czy religijnego. Forma życia gospodarczo-politycznego, jakim jest taki czy inny ustrój państwowy, jest także nasycona obiektywną realnością. Jest to właściwie suma zewnętrznych warunków umożliwiająca istnienie innych form ducha ludzkiego, również religii i moralności. Oczywiście Rozanow myśli także o idealnym państwie. Pojmuje je na wzór Arystotelesa czy Hegla jako formę potencjalną, choć realizowaną następnie w procesie historycznym w sposób naturalny przez człowieka. Jest nim państwo rozumiane jako odległa jeszcze w czasie wspólnota chrześcijańsko-socjalistyczna. To taki typ państwa, które w procesie historycznym uwolniło się od konieczności stosowania przymusu i przemocy wobec swoich obywateli. Dotychczasowe historyczne państwa opiekujące się innymi religiami (buddyzmem, islamem), spajane w jedność ich zasadami moralnymi, nie są bowiem jeszcze prawdziwymi formami życia społecznego[30]. Tylko państwo chrześcijańskie oparte na religii głoszącej prawdę i wolność jest – w przekonaniu Rozanowa – idealnym polis. Reasumując: zagadnienia gospodarczo-polityczne w traktacie młodego myśliciela mają u fundamentów teistyczno-chrześcijańską wizję świata.

Zagadnienia stricte ontologiczne w traktacie *O ponimanii*

Ten krótki przegląd koncepcji etyki i polityki zawartych w pracy Rozanowa wskazuje zatem na Twórcę pojętego teistycznie. Powracając do zarzutu eklektycznego łączenia panteizmu z teizmem dostrzeganego w dziele myśliciela, należy stwierdzić,

[29] S. W. Skorodumow, wyd. cyt.
[30] Tamże.

że przyroda (Kosmos) nie jest jednak tutaj tożsama z Absolutem jak w klasycznym panteizmie. Jest jego innobytem – jak u Hegla, ale w odróżnieniu od Heglowskiego Ducha Rozanowowski Absolut nie jest tylko czystym pojęciem, lecz też Osobą. Jako taki wcielił się w swoje dzieło, w *mir bożyj*, czyli w materialny świat przyrody, obdarzając go swym światłem. Podobnie jak duch ludzki (będący wieczną cząstką Absolutu), on też potrzebuje przyrody jako ciała, aby się w niej przejawiać i nią kierować, ale nie jest z nią tożsamy. Innym ważnym motywem boskiego *Uniżenija* i *Wcielenia* w świat przyrody i ludzi, różnym od dążenia do samowiedzy w koncepcji Hegla, jest wspomniana już utrata spójności ontycznej, która dokonała się po obdarzeniu wszystkiego istnieniem w stworzonym przez Boga Kosmosie i świecie ludzkim.

W Rozanowowskiej ontologii, oprócz zagadnienia statusu Absolutu, występuje też problematyka istnienia i bytu. Istnienie jest tu stałe i niezmienne, pozaczasowe i pozaprzestrzenne (istnieją przecież idee, myśli, niezajmujące miejsca w przestrzeni). Jeśli chodzi o sam byt, Rozanow rozróżnił cztery jego formy: niebyt, byt potencjalny, byt przekształcający się i byt realny. Niebyt nie jest bynajmniej tożsamy z pustką czy brakiem bytu. To jedynie „istnienie myśli o niebycie", gdyż sam niebyt jest, jak u Parmenidesa, logicznie niemożliwy[31]. Byt potencjalny jest równie rzeczywisty w Kosmosie jak byt realny, chociaż jest skryty przed ludzkimi zmysłami, a także przed rozumem[32]. Jest on właściwie synonimem Absolutu-Twórcy, a dokładniej – jego form, cząstek, przypominających, jak się zdaje, Sołowjowowskie *suszczestwa*, tworzące razem z Absolutem ontologiczną wszechjedność. Jako taki jest wieczny, ciągle j e s t, mimo że realne byty przemijają, rozpadają się, nawet pojawia się chwilowa pustka, do której zaraz coś nowego się dołącza, jest wieczną możliwością czasowego przebywania rzeczy[33]. Jak zatem widać, mamy u Rozanowa kolejne określenie Absolutu: istnieje on w charakterze Możliwości, Potencji, a nie zaktualizowanego już Bytu, jak to jest w arystotelizmie czy nawet w tomizmie. Dokonujące się tutaj przekroczenie greckiej ontologii i chrześcijańskiej doktryny teologicznej, opartej na filozofii hellenistycznej, przywraca Bogu życie wewnętrzne i dramatyzm, uzasadnia jego nieustanną twórczość i ostatecznie jest powrotem do Boga Biblii i Objawienia.

Byt potencjalny jest nadto tożsamy z istnieniem. Myśliciel wyodrębnił aż pięć rodzajów potencjalności[34]: 1. materialną i określoną, przechodzącą w jeden określony typ istnienia; 2. materialną i nieokreśloną, przechodzącą w nieokreśloną wielość przedmiotów, łączącą się z nieokreśloną wielością ich typów; 3. idealną i określoną (w sytuacji, gdy z czegoś niematerialnego powstaje coś materialnego i konkretnego); 4. idealną i nieokreśloną (nieposiadającą niczego przedmiotowego, umożliwiającą powstawanie niematerialnych rzeczy). I w końcu 5. potencjalność preide-

[31] M. Góralczyk, wyd. cyt. s. 122.
[32] W. W. Rozanow *O ponimanii*... wyd. cyt. s. 143.
[33] Tamże, s. 156.
[34] Tamże, s. 145–146; M. Góralczyk, wyd. cyt. s. 124.

alną, czyli typ istnienia niezwiązany z określonym czasem i przestrzenią, na przykład rozum z jego schematami poznawania. Jak przekłada z oryginału Rozanowowską potencjalność M. Góralczyk, są to:

> […] części, z których może ukształtować się całość; między nimi, na skutek ukrytych w nich sił i praw, zaczyna się jakieś wzajemne oddziaływanie, dzięki któremu same zaczynają się przekształcać – znikają jako realne istoty i jednocześnie przestają być częściami, a na ich miejsce, kiedy tajemniczy proces oddziaływania się zakończy, pojawia się nowa całość, której nie było w połączonych częściach i których całość nie zawiera w sobie. Tylko badający rozum, widząc, co znikło w tym procesie i co się z niego pojawiło, może stwierdzić, że to, co znikło, jest tym samym, co się pojawiło – dlatego też nic nie może przestać istnieć i nic nie może powstać z niczego[35].

Rozanow zdawał sobie sprawę, o czym napisał wyraźnie nieco później, bo w 1901 roku w *Mirie niejasnogo i nierieszennogo,* że tylko tyle można powiedzieć o potencjalności i to z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora. Jeśli natomiast postawimy pytanie, czym są owe części, *siemja rastienja,* od wewnątrz, wtedy nieuchronnie nasunie się refleksja, iż subiektywna strona tych fenomenów jest niemożliwa do wyjaśnienia, obrazuje życie jako wieczną i niewytłumaczalną tajemnicę żyjących stworzeń, dzieł Twórcy[36].

O tym, że Kosmos jest dziełem i jednocześnie przejawem Twórcy, świadczy chociażby, zdaniem Rozanowa, mądrość samej przyrody: wszystkie relacje i prawidłowości geometryczne istniały dużo wcześniej przed ich odkryciem przez ludzi[37]. A takie odkrycia są możliwe, jak uważa młody myśliciel, ponieważ rozum teoretyczny jest kosmiczny, to znaczy adekwatny do rozumności przyrody. O tej adekwatności zaświadcza też fakt, iż pierwsze zetknięcie się rozumu ze światem zewnętrznym przynosi świadomość, że istnieje c o ś, i jest to idea czystego istnienia – idea, która najwcześniej ze wszystkich innych treści pojawia się w ludzkim rozumie. W podrozdziale szóstym dotyczącym tej formy Kosmosu, jaką jest zmiana, uwidocznia się zaś Rozanowowskie niepokorne marzenie, aby móc studiować przechodzenie istnienia potencjalnego w realne, poznawać prawa tego przechodzenia i warunki umożliwiające aktualizację potencjalności.

Byt powstający, czyli niemal zarodkowy, embrionalny, jest złączeniem bytu i niebytu (to znaczy pustki): jest tu coś, co już się pojawiło, i coś, co jeszcze w pełni nie zaistniało. Byt powstający płynnie przechodzi z niebytu (braku) w byt. Jeśli Arystoteles zajście optymalnych okoliczności czynił warunkiem przejścia potencji w byt, to Rozanow sądził, że nic nie może powstrzymać czy zlikwidować procesu przechodzenia z potencjalności w realność, ponieważ w potencjalności nie ma nic, co mogłoby ten proces powstrzymać. I jak pisał w podrozdziale dziewiątym roz-

[35] W. W. Rozanow *O ponimanii…* wyd. cyt. s. 145; M. Góralczyk, wyd. cyt. s. 124.

[36] W. Rozanow *W mirie niejasnogo i nierieszennogo* [w:] tegoż *Sobranije soczynienij* A. N. Nikolukin (red.) t. 6 s. 260; imwerden.de/pdf.rosanov_v_mire neyasnogo_i_nereshennogo_1995.pdf

[37] W. W. Rozanow *O ponimanii…* wyd. cyt. s. 87.

działu o istnieniu, należy bezwzględnie przyjąć twierdzenie, iż „to wszystko, co ma się kiedyś urzeczywistnić, istnieje już teraz, a to, co zaktualizowane w teraźniejszości istniało już wcześniej”[38], bo inaczej trzeba byłoby uznać bezprzyczynowe powstawanie przedmiotów i zjawisk.

Byt realny to realizacja bytu potencjalnego. To byt także zmienny, można jednak uchwycić w nim to, co ogólne. Form poznawania i odpowiednich dla nich aspektów ogólnych bytu realnego jest niewiele. Rozum posiada siedem form poznania Kosmosu i istnieje siedem aspektów ogólnych bytu (choć Rozanow dopuszczał możliwość, że ktoś inny może odkryć jeszcze inne aspekty bytu i odpowiednie dla nich formy poznawania). Jeśli chodzi o świat ludzki, to jego oczywistą dominantą jest ludzki duch. Nie jest on tylko cechą ciała, gdyż to nie mogłoby tworzyć, czyli aktualizować nowych bytów. Jest samodzielny, wieczny, nie rozpadający się po śmierci ciała, lecz istniejący poza czasem i przestrzenią, posiada też wiedzę wieczną, otrzymaną od Twórcy. Jest twórczą siłą w świecie ludzkim analogicznie do obecnej w Kosmosie i twórczej siły Absolutu-Twórcy. Ducha ludzkiego najłatwiej poznać po jego wytworach, oddzielając w nich to, co pochodzi od fizycznej przyrody. Twórczość tego ducha, rozumiana jako wydobywanie i rozpoznawanie tego, co potencjalne, jest także nieskończonym procesem. Duch jest nieśmiertelny, wieczne są jego formy stosowane do świata ludzkiego: rozum, uczucia i wola. Różne rodzaje uczucia czy poczucia: religijnego, moralnego, piękna czy sprawiedliwości wyznaczają, istnienie całych dziedzin ludzkiej aktywności twórczej – religii, moralności, sztuki i prawa. Wszystko, co zachodzi i wydarza się w świecie ludzkim, podlega określonym, rozumnym prawidłowościom, które ludzie powinni rozpoznawać i uznawać.

Duch ludzki, jego twórcza siła, nie jest przy tym jednakowo u różnych ludzi rozwinięty, precyzyjniej mówiąc – ujawniony w ich sferze cielesnej. Potrzeba do tego wewnętrznego skoncentrowania, czystości moralnej, wrażliwości na to, co na zewnątrz, a jednocześnie dystansu, czyli ogólnie – jednostkowej harmonii. Ta cielesno-psychiczna równowaga umożliwia dopiero ujawnienie twórczej mocy ducha, zasobów jego potencjalności[39]. Jak rzadkie jest to zjawisko, widać szczególnie na polu religii, kiedy wielcy duchem ludzie – prorocy głoszą nowe idee, które nie są ich konstrukcją, lecz przejawem wieczności.

Podsumowanie

Zatem, jak widzimy, czynienie ludzkiego ducha w jego niezmienności i nieskończonej doskonałości cząstką Absolutu – choćby wcielonego już w przyrodę, ale z nią nietożsamego, bo rozumnie nią kierującego – sprawia, iż w koncepcji Rozanowa mamy do czynienia, jak zauważa też Tatiana W. Grebniczenko, z r e l i-

[38] Tamże, s. 142.
[39] Tamże, s. 432.

g i j n y m o n t o l o g i z m e m[40]. Został on tutaj przedstawiony z powodu ograniczenia objętościowego tekstu tylko w formie zarysu czy wprowadzenia. Taki ontologizm, należy dodać, wyklucza odpodmiotowe, konstruktywistyczne podejście do rzeczywistości zewnętrznej, jakie występuje chociażby w fenomenologii Husserla czy w nieostatecznie podważonym transcendentalizmie Heideggera, za którym to rozwiązaniem opowiada się heideggerowsko ukierunkowany W. Bibichin. W późniejszej publicystyce i prozie Rozanow stwierdzi aforystycznie, zwłaszcza we wspomnianym już zbiorze artykułów pt. *W mirie niejasnogo i nierieszennogo*, że „cała tajemnica bytu jest właściwie tajemnicą rodzącego się bytu, to znaczy zagadką płodzącej płci”[41]. Ważniejsze stanie się teraz pytanie, czym jest płeć. Myśliciel rozróżni w wiecznym istnieniu ludzkim formę męską i żeńską, co sprawi, że jego r e l i g i j n y o n t o l o g i z m zostanie zastąpiony p a n t e i s t y c z n y m s e k s u a l i z m e m, w którym więź człowieka z Absolutem urzeczywistnia się nie w sferze umysłu, lecz w sferze seksualnej. Rodzina porządkująca ów seksualizm stanie się stopniem na drodze wiodącej do Boga i zarazem najważniejszą kategorią ontologiczną w myśleniu Rozanowa.

THE PROBLEM OF ONTOLOGISM IN VASYL ROZANOV'S PHILOSOPHICAL TREATISE *O PONIMANII*

The legendary work of young Rozanov, largely considered incomprehensible, and thematically about meaning, can, rather, be seen as a certain kind of ontologism. After its re-release in 1995, those researchers who familiarized themselves with the text had been known to read the treatise carefully. However, at present, there is no consensus, as to the nature of the ontologism contained in it. Rather, there are radically different interpretations of the treatise and its organization and these range from phenomenology of symbolic thought to the continuation of Aristotelian realism. In the following paper, the author attempts, therefore, to read again the ontological concept of Rozanov and to resolve this conflict of interpretation.

Halina Rarot – e-mail: rarot@nowanet.pl

[40] T. W. Griebniczenko *Duch w ponimanii W. W. Rozanowa* Ussurijsk 2003 http://dissercat.com/content/dukh-v-ponimanii-vv-rozanova

[41] W. Rozanow *W mirie niejasnogo…* wyd. cyt. s. 21.

NOTY O AUTORACH

IWONA ALECHNOWICZ-SKRZYPEK – dr hab., profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego.

LESZEK AUGUSTYN – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

MICHAŁ BOHUN – dr hab., adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

BARBARA CZARDYBON – mgr, doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

NATALIA DANIŁKINA – dr, starszy pracownik naukowy w Instytucie Badań Regionu Bałtyckiego, Bałtycki Uniwersytet Federalny im. Immanuela Kanta w Kaliningradzie (Rosja).

MARCIN FURMAN – dr, adiunkt w Katedrze Filozofii Wydziału Edukacyjno-Filozoficznego Akademii Pomorskiej w Słupsku.

KATARZYNA HAMELA-DUDEK – mgr, związana z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ – mgr, doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

LESZEK KOPCIUCH – dr hab., adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

JAN KRASICKI – dr hab., profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego.

TOMASZ KUBALICA – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

DOROTA LESZCZYNA – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego.

SŁAWOMIR MAZUREK – dr hab., profesor w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie.

ANNA MUSIOŁ – dr, związana z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

ANDRZEJ J. NORAS – prof. dr hab., profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

TERESA OBOLEVITCH – dr hab., adiunkt w Katedrze Metafizyki Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

ALICJA PIETRAS – dr, adiunkt w Katedrze Filozofii Wydziału Edukacyjno-Filozoficznego Akademii Pomorskiej w Słupsku

ŁUKASZ J. PIKUŁA – dr, adiunkt w Instytucie Ekonomii i Administracji Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach.

HALINA RAROT – dr hab., adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

DARIUSZ RYMAR – dr, adiunkt w Instytucie Sztuki Uniwersytetu Śląskiego (Wydział Artystyczny w Cieszynie).

ANDRZEJ SERAFIN – mgr, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

JAKUB SZCZEPAŃSKI – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.

MARCIN ZIOMEK – mgr, doktorant w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, asystent w Katedrze Studiów Środkowoeuropejskich Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej.

Rada Naukowa Instytutu Filozofii
Wydział Filozoficzny
Uniwersytet Jagielloński

Szanowna Pani
Prof. dr hab. Barbara Kudrycka
Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Szanowna Pani Minister,

Rada Naukowa oraz Dyrekcja Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego zwracają się z prośbą o **umożliwienie bezpłatnego studiowania filozofii osobom, które studiują lub studiowały inne kierunki**. Filozofia, a szczególnie filozofia współczesna, wymaga orientacji we współczesnych naukach humanistycznych, społecznych oraz matematyczno-przyrodniczych. Pod tym względem jest filozofia dyscypliną wyjątkową. Prawie wszyscy luminarze polskiej filozofii (z logiką włącznie) studiowali wcześniej inne kierunki; w niektórych okresach można było studiować filozofię pod warunkiem ukończenia innych studiów. Wprowadzenie od roku 2013/2014 opłat od studentów drugiego kierunku drastycznie ograniczy rekrutację na filozofię tych osób, które studiują już inny kierunek. Pragniemy podkreślić, że z tej właśnie grupy wywodzą się nasi najlepsi studenci (a następnie pracownicy naukowi). **Obawiamy się, że proces ten doprowadzi do dramatycznego obniżenia poziomu polskiej filozofii i logiki**. Warto w związku z tym pamiętać o znaczącym wkładzie, jaki w światową naukę wniosła w dwudziestoleciu międzywojennym polska filozofia i logika, jak również o odrodzeniu filozofii polskiej po 1989 roku.

Filozofia, w tym logika, organicznie potrzebuje inspiracji płynącej z nauk przyrodniczych, humanistycznych, społecznych i matematycznych. Współczesna logika jest nauką podobną do matematyki. Nie można uprawiać filozofii nauki bez znajomości którejś ze szczegółowych nauk przyrodniczych. Epistemologia wymaga kontaktu z psychologią i naukami kognitywnymi. Nie można uprawiać historii filozofii i filozofii kultur pozaeuropejskich bez opanowania warsztatu filologicznego. Badania w zakresie filozofii politycznej wymagają zaś wiedzy ekonomicznej, socjologicznej i prawniczej. Do chwili obecnej adepci filozofii zdobywali tę konieczną dodatkową wiedzę na innych kierunkach studiów, na które uczęszczali przed lub w trakcie studiów filozoficznych.

Polska filozofia i logika zyskała światowe uznanie za sprawą fenomenologii Romana Ingardena i jego uczniów. Znany i ceniony w świecie jest dorobek polskich szkół analitycznych: Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (K. Twardowski, K. Ajdukiewicz, T. Kotarbiński) oraz Koła Krakowskiego (I. M. Bocheński, J. Salamucha). Polscy logicy uzyskali sukces chyba nie dany innym dziedzinom w Polsce: zaistnieli w świecie jako polska szkoła, uzyskując podstawowe wyniki w swej dyscyplinie, wytyczając kierunki badań na następne dekady i organizując życie naukowe w krajach, w których znaleźli się po wojnie (Tarski w USA – w Berkeley, Łukasiewicz w Irlandii – w Dublinie, Lejewski w Wielkiej Brytanii – w Manchesterze). Przedstawiciele wspomnianych nurtów studiowali inne kierunki, zanim podjęli badania w zakresie filozofii czy logiki (studiowali psychologię, matematykę czy fizykę). Bez tej dodatkowej wiedzy ich prace byłyby gorsze albo wręcz by nie powstały.

Wysoka jakość polskiej filozofii i logiki nie należy bynajmniej do przeszłości. Po 1989 roku nastąpiło w Polsce wyraźne odrodzenie filozofii, widoczne w rosnącej liczbie prac publikowanych zagranicą, w tym w prestiżowych wydawnictwach i czasopismach naukowych. Polscy filozofowie i logicy obecni są w komitetach zarządzających europejskich i światowych programów badawczych, rad naukowych czy honorowych stowarzyszeń naukowych. Uzyskują prestiżowe nagrody i wyróżnienia oraz w nieznanej wcześniej skali międzynarodowej europejskie i krajowe granty na projekty badawcze. **Obawiamy się, że brak wszechstronnie wykształconych studentów zahamuje tę tendencję.**

Reasumując: prosimy o odstąpienie od pobierania opłat od studentów filozofii, którzy studiowali lub studiują inne kierunki. Obawiamy się, że utrzymanie opłat za studia dla tej grupy doprowadzi do jakościowej degradacji polskiej filozofii (wraz z logiką), dyscyplin mających piękną kartę w historii, odradzających się w ostatnich latach i istotnych dla kultury i demokracji w Polsce. Liczymy, że Pani Minister w swych zamierzeniach weźmie pod uwagę przyszłość polskiej filozofii i logiki.

Z wyrazami szacunku

W imieniu Rady Naukowej, pracowników i studentów Instytutu Filozofii UJ

Prof. dr hab. Wojciech Suchoń

Przewodniczący Rady Naukowej
Instytutu Filozofii UJ

Dr hab. Michał Bohun

Dyrektor
Instytutu Filozofii UJ