

D a n i e l R . S o b o t a

Znaczenie Heinricha Rickerta teorii poznania dla interpretacji „podstawowej rzeczy filozofii” ujętej w perspektywie myśli współczesnej

Alternatywa bytu i nicości nie jest ostateczna.
(Levinas 1994, s. 265)

Słowa kluczowe: *byt, filozofia współczesna, neokantyzm, powinność, pytanie, H. Rickert, sens, teoria poznania*

Heinrich Rickert należy bez wątpienia do najwybitniejszych przedstawicieli neokantyzmu. Obok Wilhelma Windelbanda reprezentuje jego badeńskie czy południowoniemieckie skrzydło, którego znakiem rozpoznawczym jest twórcze rozwinięcie założeń myślenia krytycznego Immanuela Kanta w stronę transcendentalnej filozofii wartości (Noras 2012, rozdz. 12). Po dekadach zapomnienia i filozoficzno-kulturowej supremacji innych nurtów myślowych nie tylko wśród historyków filozofii widać dziś wyraźny wzrost zainteresowania tego typu podejściem filozoficznym. Celem niniejszej pracy jest wskazanie i potwierdzenie historyczno-filozoficznego znaczenia rozważań Rickerta dla rozwoju pewnych istotnych motywów obecnych w historii filozofii XX wieku. Środkiem do tego celu jest taka interpretacja wybranych fragmentów wywodu Rickerta – zawartego w jego głównym dziele *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892), przełożonym niedawno na polski jako *Przedmiot poznania* (Rickert

2022) – która zmierza do krytycznego odsłonięcia i opisania obecnych w nim problemów, napięć, ale także perspektyw otwierających widoki na wcześniej nieznane ujęcia najważniejszych filozoficznych pytań.

Jakie to pytania? Należą do nich w pierwszej kolejności zagadnienia, które tworzą elementy parmenidejskiej trójjedni, a więc: mówienie (*legein*), myślenie (*noein*) i byt (*to on, einai*) (Kirk, Raven, Schofield 1999, s. 247, fr. B 6). Określamy je wspólnym mianem *podstawowej rzeczy filozofii*. Ich „jedność” doczekała się w ciągu dziejów wielu różnych interpretacji. W myśli Kanta, która dostarcza przesłanek dla rozwoju neokantyzmu, ta jedność przyjmuje kształt relacji epistemologicznej, w której – inaczej niż w jej tradycyjnym ujęciu – to nie podmiot dopasowuje się do przedmiotu poznania, lecz przedmiot wypełnia warunki, jakie narzuca mu podmiot. „Idealizm transcendentálny nie chce się przeciwstawiać teorii *zgodności*, lecz teorii *odbicia* [...]” (Rickert 2022, s. 446) – a więc teorii, która podmiot poznania sytuuje w roli pasywnego widza¹. Zgodność musi być zachowana, tyle że – inaczej niż w myśli przedkrytycznej – transcendentalizm przyznaje podmiotowi poznania funkcję aktywnego współtworzenia swego przedmiotu. Najlepiej ideę tę wyraża znane powiedzenie Kanta, że „aprioryczne warunki możliwego doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia” (Kant 1957, s. 216, A 111). W podobnym duchu wypowiada się także neokantysta Rickert, który mówi o „logicznej, źródłowej korelacji między aktem poznania i przedmiotem” (Rickert 2022, s. 438): „Formy sądów, które twierdzą, że coś jest rzeczywiste, są jednocześnie formami rzeczywiście poznanych przedmiotów” (Rickert 2022, s. 439).

Rozwinięcie idei jedności mowy, myśli i bytu w filozofii Rickerta łączy się z trojakim przesunięciem paradygmatów badawczych w stosunku do tradycji filozoficznej, zwłaszcza przedkrytycznej: po pierwsze, z wyraźnym uwydat-

¹ Nie możemy temu tematowi poświęcić tutaj więcej miejsca, ale właściwie na osobny artykuł zasługuje kwestia polskiego tłumaczenia pracy Rickerta. W umieszczonej na początku książki notce *Od tłumacza* Tomasz Kubalica – któremu ze względu na stopień trudności podjętego zadania należą się słowa uznania – zwraca uwagę przede wszystkim na problemy terminologiczne i typograficzne, jakie napotkał podczas pracy translatorskiej. Co innego jednak trudności, a co innego ewidentne błędy, które niestety pojawiły się na kartach polskiego wydania dzieła Rickerta – poczynając od błędów stylistycznych (Rickert 2022, s. 44, 48, 135, 189, 190, 192–193, 259, 264, 272, 276, 280, 286, 409, 411, 413, 435), gramatycznych (s. 79, 255, 272, 408), przez interpunkcyjne (s. 209, 445–446), terminologiczne (s. 57, 170, 282, 395, 410) (kilka razy natrafiliśmy np. na użycie słowa „transcendentny” zamiast pojawiającego się w oryginale „transcendentalny”, np. s. 452, 474, 526), hermeneutyczne (przeinaczanie sensu oryginału) (s. 75, 86, 136, 209, 253, 267, 282, 284–285, 296, 298, 300, 329, 333, 337, 386, 390, 404, 416, 433, 435, 528–531), aż po błędy typograficzne (s. 81, 283) czy ortograficzne (s. 415). Zabrakło w naszym przekonaniu filozoficzno-językowego „przeglądu” tekstu tłumaczenia, co powinno być przecież standardem w przypadku tak obszernych i skomplikowanych prac, jak dzieło Rickerta, a zwłaszcza prac wydawanych w renomowanej serii Wydawnictwa Naukowego PWN „Biblioteka Klasyków Filozofii”.

nieniem sensu i roli niepropozycyjalnych wypowiedzi językowych, po drugie, z podkreśleniem znaczenia fenomenu epistemicznego działania czy dokonania (*Leistung*). Ten pierwszy motyw prowadzi ostatecznie do podważenia wielowiekowej hegemonii sądu w logice i epistemologii, ten drugi kwestionuje tradycyjne – pasywno-kontemplatywne – rozumienie poznania. Do tego trzeba dodać, po trzecie, wyraźne odcięcie się Rickerta od tradycyjnego rozumienia podstawowego tematu filozofii jako pewnej, choćby nawet wyróżnionej, dziedziny przedmiotów konceptualizowanej jako zbiór czegoś, co realnie lub irrealnie w pozytywnym sensie *istnieje*, a nawet musi *istnieć*. Wszystkie wymienione wyżej „przesunięcia” mają istotne znaczenie dla kształtu myśli współczesnej.

1. Dwie drogi teorii poznania

W ciągu ponad 35 lat, jakie minęły od pierwszej publikacji *Przedmiotu poznania* w roku 1892 do ostatniego wydania tej książki za życia autora w roku 1928, praca rozrosła się z 91 do 460 stron (Kubalica 2022, s. XXVI). W tym czasie, obok prowadzenia licznych wykładów i seminariów – na które uczęszczało wielu wybitnych myślicieli XX wieku, m.in. Karl Jaspers i Martin Heidegger – oraz złożenia do druku wielu innych ważnych tekstów, Rickert sukcesywnie doskonalił swoją pierwszą pracę, zmieniając m.in. jej podtytuł, rozwijając podjętą wcześniej problematykę, korygując dostrzeżone błędy, uzupełniając braki, a także obszernie polemizując ze stanowiskami innych autorów oraz wskazując pozytywne inspiracje, jakie płyną z ich dokonań.

Trzon myśli pozostał jednak bez zmian: „Książka powstała z badań nad sądem” – powiada autor w *Przedmowie do pierwszego wydania* (Rickert 2022, s. 3). Albowiem poznanie dokonuje się tylko w sądzie, a zwłaszcza w sądzie pozytywnym, stąd jego centralne miejsce w teorii poznania. Rickert wyraźnie odrzuca możliwość poznania poza sądem; poznaniem nie jest ani postrzeganie zmysłowe, ani intuicyjny wgląd w istotę, ani mistyczne spotkanie z Absolutem, ani empatyczne rozpoznanie Innego, ani żaden inny uczuciowy kontakt podmiotu z czymś wobec niego zewnętrznym, jak np. poznanie estymatywne Jeana-Luca Mariona (2017). Tylko sąd tworzy domenę teorii. A „poznawalny świat może składać się tylko z przedmiotów teoretycznych” (Rickert 2022, s. 278). Kwestia sądu jest więc naczelnym i jedynym problemem teorii poznania, która – w przekonaniu Rickerta – winna być postrzegana jako fundament całego systemu „filozofii naukowej”.

Tak zaprojektowany temat badań sytuuje myślenie Rickerta w obrębie dobrze znanej tradycji filozofii pokantowskiej i na pierwszy rzut oka nie daje bynajmniej nadziei na ukazanie swego pozytywnego znaczenia dla myśli

współczesnej. Jeśli ontologia, metafizyka, fizyka czy psychologia mają jakiekolwiek znaczenie dla filozofii, to zdaniem Rickerta dzieje się tak tylko o tyle, o ile służą jej one do rozstrzygnięcia, a najpierw właściwie tylko do postawienia pytań z zakresu teorii poznania, a więc tematyki, która zyskała w myśli nowożytnej rangę naczelnej dyscypliny filozoficznej. Tylko zaczynając od teorii poznania, która bada sąd, filozofia może stać się prawdziwą nauką i przyjąć postać systemu. O ile rozumienie filozofii pierwszej jako teorii poznania jest dziś głęboko problematyczne, to same badania teoriopoznawcze, prowadzone na skrzyżowaniu filozofii i nauk pozytywnych, w postaci na przykład kognitywistyki, cieszą się obecnie dużym zainteresowaniem. Niemniej, zawężając rzecz do filozofii, takie rozumienie jej zadań i sensu, jakie proponuje Rickert, zdradza jego mentalną przynależność do określonej tradycji filozoficznej, która – jak to ocenił, być może słusznie, Hans-Georg Gadamer – „legła w materiałowych walkach wojny pozycyjnej” (tj. pierwszej wojny światowej) (Gadamer 2006, s. 20) i dziś zdaje się być odbierana raczej jako anachroniczna.

I rzeczywiście, filozofia Rickerta zasługiwałaby na powyższą ocenę, gdyby nie kilka – jak powiedzieliśmy wcześniej – „przesunąć”, których dokonał on w odpowiedzi na zaprezentowany wyżej, wyraźnie nowożytny, program badań filozoficznych. Już na początku cytowanej *Przedmowy do pierwszego wydania* autor wprowadzie eksponuje kwestię sądu dla teorii poznania, zastrzega jednak zaraz, że „jak wszędzie indziej, główną kwestią było pytanie i dlatego też wyjaśnienie problemu jest stosunkowo obszerne” (Rickert 2022, s. 3). To podkreślenie wagi pytania nie jest – jak jeszcze zobaczymy – przypadkowe. To właśnie w tradycji kantowskiej uwydatnienie znaczenia pytania dla filozofii osiągnęło nieporównywalny nigdzie indziej poziom (Sobota 2012, s. 85–98; Sobota 2021). Ponadto interesujący jest fakt, że wysiłek znalezienia drogi do tego rodzaju filozofii naukowej – który wówczas przyświecał wielu różnym nurtom filozofii poszukującym jej tożsamości i miejsca w królestwie wiedzy i kultury, by wspomnieć tylko pozytywizm czy fenomenologię – Rickert dostrzega w badaniach sensu aktów poznania mających uzasadnić „koncepcję prymatu rozumu praktycznego” (Rickert 2022, s. 5). Również i w tym stwierdzeniu łatwo rozpoznać dziedzictwo Kanta. Tego rodzaju uzasadnienie „koncepcji prymatu rozumu praktycznego” możliwe jest przede wszystkim dzięki jeszcze silniejszemu, niż miało to miejsce w myśli filozofa z Królewca, uwydatnieniu i opisaniu aktywnej i dokonaniowej funkcji „podmiotu poznania”. Wreszcie także jego zwrot od bytu ku wartościom, które nie „są”, lecz „obowiązują”, idąc znów za Kantem, stara się przerwać nie do końca uświadamiane powiązanie filozofii naukowej z metafizycznym dziedzictwem ontologii transcendentalnej („rzecz sama w sobie”).

Wyżej wymienione „przesunięcia” stoją w centrum badań o charakterze transcendentalno-psychologicznym, które Rickert wyraźnie odróżnia od badań transcendentalno-logicznych, nakierowanych przede wszystkim na „przedmiot

poznania”. Ten ostatni tworzy osobne królestwo wartości teoretycznej, czyli prawdy, na którą składa się „sens pozytywny w ogóle” (Rickert 2011, s. 104). Wychodząc od znanego skądinąd odróżnienia logicznego znaczenia wypowiedzi językowej od jej gramatycznej formy, Rickert przeciwstawia im dodatkowo sens, który rości sobie pretensje do prawdziwości i przysługuje zdaniu jako całości. „Ow sens jako najogólniejsza wartość teoretyczna jest najogólniejszą formą poznania” (Rickert 2011, s. 104). Przedmiotem teorii sądu jest bowiem nie treść, lecz jedynie forma poznania. Tak rozumiany przedmiot poznania, a więc obiektywny, transcendentny sens, jest tematem „czystej logiki”.

Choć „obiektywna” droga teorii poznania – czyli taka, która, abstrahując zupełnie od realizujących proces poznania rzeczywistych aktów psychicznych, bada poznanie od strony jego przedmiotu – jest najważniejsza, albowiem stanowi logiczną przesłankę każdego innego filozoficznego pytania, to w *Przedmiocie poznania* Rickert skupia się przede wszystkim na „subiektywnej” drodze teorii poznania, a więc na badaniu *sensu* poznania jako dokonywanego przez podmiot procesu psychicznego, którego celem jest poznawcze ujęcie transcendentnego przedmiotu (Rickert 2022, s. 25). To właśnie idąc tą drogą, Rickert dokona wzmiankowanych odkryć, które okażą się tak istotne dla rozwoju filozofii współczesnej. Choć – jak wspomnieliśmy – obiektywna droga teorii poznania ma strukturalne pierwszeństwo w teorii poznania, to jednak stale grozi jej „wynaturzenie” w platońską metafizykę, która przyznaje temu, co logiczne, *istnienie*. Tymczasem „logiczność nie istnieje, lecz *obowiązuje*” (Rickert 2022, s. 7). Dlatego, z jednej strony, potrzeba nieustannego podkreślania znaczenia podmiotu w teorii poznania, ale też, z drugiej strony, niezbędna jest ostrożność, aby, eksponując to, co subiektywne, nie popaść w psychologizm, który w roli podmiotu poznania proponuje osadzić byt psychiczny czy nawet psychofizyczny. Dobrze zaprojektowana teoria poznania, której zamysł Rickert dostrzega u Kanta, winna przebiegać ścieżką pomiędzy metafizyką i psychologią. Tylko w ten sposób można właściwie ująć charakteryzującą poznanie *transcendencję* podmiotu w stronę przedmiotu. Innymi słowy, zachowanie istoty poznawczej transcendencji daje szanse na rozwiązanie zagadki poznania. Zdaniem Rickerta gwarantuje to jedynie filozofia spod znaku *transcendentalnego idealizmu*.

Ze względu na rozmiary niniejszego artykułu nie będziemy szeroko omawiać całego projektu Rickerta teorii poznania, ani dyskusji z filozoficznymi oponentami, które zamieścił on w kolejnych wydaniach swojego dzieła. Zamiast tego, w celu realizacji naszego zadania, spróbujemy niejako jednym susem wskoczyć w samo centrum problematyki, jaka pojawia się na subiektywnej drodze teorii poznania, i rozpoznać jej potencjalnie przełomowe momenty, które, z jednej strony, dotyczą wspomnianej na początku fundamentalnej problematyki filozoficznej, na jaką wskazuje parmenidejska trójjednia, z drugiej zaś strony mogą stanowić ewentualną inspirację dla filozofii współczesnej.

2. Performans (*Leistung*) poznania

Rickert słusznie zauważa, że jego oponenci zbyt krótkowzrocznie skupiali się na treści początkowych dwóch rozdziałów *Przedmiotu poznania*, gdy tymczasem „dopiero w rozdziale trzecim rozwinięta zostaje myśl, na której koncentruje się moje wprowadzenie do filozofii transcendentalnej, począwszy od odrzucenia stanowiska immanencji” (Rickert 2022, s. 11). Rzeczywiście, to właśnie rozdział trzeci wprowadza idee, które nas tu najbardziej interesują.

Wypracowane w rozdziale pierwszym „stanowisko immanencji” zakłada, że traktując w punkcie wyjścia poznanie bezzałożeniowo, jedynym pojęciem przedmiotu poznania budzącym teoriopoznawcze wątpliwości, i dlatego godnym rozważenia, jest przedmiot transcendentny wobec tego, co stanowi treść świadomości, czyli wobec jej przedstawień. Zgodnie ze swą istotą, poznanie ma sens tylko wtedy, gdy podmiot uchwytuje jakiś „zewnętrzny” przedmiot, gdy wychodzi poza treść świadomości w kierunku czegoś, co wobec przedstawień jest zewnętrzne. Pytanie zasadnicze, przed jakim staje każda teoria poznania, brzmi nie: czy istnieje, lecz: czym jest ów przedmiot poznania. Przedstawiciele realizmu teoriopoznawczego głoszą, że jest nim „zewnętrzny” wobec treści świadomości świat, który lepiej lub gorzej *odzwierciedla się* w przedstawieniach. Prawda polega na zgodności przedstawień z rzeczywistością. Jest to tzw. teoria odbicia, która w różnych formach wyraźnie dominowała w historii filozofii poznania. Zdaniem Rickerta teoria ta cierpi na wiele różnych błędów i braków, które ją ostatecznie dyskwalifikują. Pytanie wszak pozostaje wciąż w mocy: jak podmiot spotyka obcy sobie przedmiot i czym on jest, jeśli nie jest to świat rzeczy, które odbijają się w przedstawieniach? Żeby na to pytanie odpowiedzieć, nie wolno przyjmować żadnych ontologicznych presupozycji i zakładać, na przykład, że poza tym, co bezpośrednio nam dane, istnieje jakiś przedmiot „w sobie”, do którego poznanie się odnosi. Musimy – powiada Rickert – pozostać na gruncie tego, co znane i pewne, a więc na poziomie treści świadomości. Służy do tego zaczerpnięta z rozważań wstępnych Kartezjusza i Edmunda Husserla sceptyczna *epoché*. Dzięki niej wyłania się niebudzące wątpliwości pole immanentnych treści świadomości. W ten sposób uzyskane „stanowisko immanencji” jest jednak tylko punktem wyjścia teorii poznania, która, o ile w ogóle ma uzasadnić możliwość poznania, musi umieć wskazać jego przedmiot. Od tego zależy powodzenie całego projektu: czy uda się w polu immanencji odnaleźć taki rodzaj jej treści, który transcenduje obszar całej świadomości. Innymi słowy, „jakim prawem człowiek przyjmuje rzeczywisty przedmiot, który nie jest faktem świadomości, ale istnieje transcendentnie” (Rickert 2022, s. 54)?

I właśnie na tym zagadnieniu skupiają się rozważania rozdziału trzeciego. Pojawiają się tam trzy wspomniane kwestie, które, z jednej strony, mają na względzie podstawową rzecz filozofii, z drugiej – rezonują na myśl współczes-

ną, znacznie oddalając ją od sposobu uprawiania filozofii i rozumienia jej zadań, ukształtowanych przez najważniejsze nurty filozofii XIX wieku. Nie wszystkie, oczywiście, i nie pod każdym względem. Myśl Rickerta należy w tym aspekcie do okresu *przejściowego*.

Ażeby więc rozwiązać problem poznania, Rickert wychodzi ze stanowiska immanencji głoszącego, że każdy przedmiot jest w pierwszej kolejności treścią (przedstawieniem) poznającej „świadomości w ogóle”. Jak powiedzieliśmy wcześniej, w zgodzie z dobrze zadomowionym (prze)sądem filozofii pokantowskiej, choć nie tylko jej, Rickert uznaje, że świadomość poznaje jedynie na drodze myślenia, które jest sądzeniem (Rickert 2022, s. 94). To właśnie sąd (zwłaszcza twierdzenie, *apophansis*) – zgodnie z przełomową decyzją Arys-totelesa (1990, s. 71, 17a), na którą powołuje się również Rickert (2022, s. 190) – jest jedyną formą wypowiedzi, której można przypisać wartość prawdy lub fałszu, i dlatego tylko jemu należy się zainteresowanie logiki i teorii poznania. Pozostałe formy, takie jak pytania, rozkazy czy prośby, winny być – i rzeczywiście były – tematem retoryki i poetyki. To dziejowe stanowisko, które zaczyna być kwestionowane dopiero w drugiej połowie XIX wieku, nazywamy propozycjonalizmem lub apofan(a)tyzmem (Sobota 2019, s. 29). Z jednej strony, jako nieodrodny syn swej epoki, Rickert podziela je niemal bezwzględnie, odrzucając jakiekolwiek pomysły, aby np. przedstawienie miało pewną wartość epistemologiczną poza byciem treścią poznania; z drugiej – jak to jeszcze w szczegółach zobaczymy – eksponuje w swojej teorii poznania formy wypowiedzi, które jednak o dziwo nie są twierdzeniami.

Rickert odrzuca rozumienie sądu jako li tylko połączenia przedstawień, twierdząc, że poza formą połączenia, która może być przecież interpretowana także jako przedstawienie, sąd zawiera ocenę (*Beurteilung*) przedstawień, których dotyczy, jako prawdziwych lub fałszywych. Słowem, sądowi przysługuje wartość prawdy lub fałszu. Jest to nieprzedstawieniowa forma poznania, której musi odpowiadać jakiś przedmiot. Pytanie zasadnicze brzmi: czym jest ten ostatni?

Kluczowym dla całej teorii poznania Rickerta jest moment, w którym poznanie zdefiniowane zostaje jako spełnienie (*Leistung*)². Słowa *Leistung* Rickert używa – podobnie jak Husserl (2011, s. 238) – na oznaczenie faktu spełniania przez świadomość jakiegoś aktu, ale także jego osiągnięcia, które to spełnianie i osiągnięcie nie są wszak aktywnością psychiczną o charakterze czasowym. Dla Husserla jest to termin techniczny (Fink 1957), stosowany do

² Tłumacz polskiego wydania przekłada niemieckie słowo *Leistung* jako „sprawczość”, co może nie jest złym, ale też nie najlepszym rozwiązaniem, jako że zbyt mocno kojarzy się owa sprawczość ze skutecznością, a stąd już dzieli nas tylko krok do skojarzenia poznania z członem związku przyczynno-skutkowego. Oczywiście, kontekst wypowiedzi Rickerta nie pozwala w żadnym sensie na takie asocjacje, co zmusza tłumacza do posługiwania się także innymi słowami, takimi jak „działanie” czy „robienie” (Rickert 2022, s. 201–202).

opisu tego, co *robi* czysta świadomość³. Podobnie dla Rickerta, *Leistung* otwiera właściwie pole rozważań transcendentálnych i stanowi o różnicy między tym, co *istnieje*, jako psychiczne lub fizyczne, a *obowiązującym* sensem. Różnica ta polega na różnicy ujęcia, która zakłada obecność „dodatkowej” porcji „innej” świadomości, która wykracza i wskazuje „poza”, nadając mu znaczenie i sens. Fakty świadomości można w tej interpretacji rozumieć semiotycznie jako „znaki”, które wskazują poza siebie. Wszelkie obiekty bowiem można rozpatrywać ze względu na to, czym są „same dla siebie”, ale można też patrzeć na nie:

w odniesieniu do czegoś, czym nie są one dla siebie, ale dla czegoś *innego*, lub w jaki sposób możemy dokładniej powiedzieć, co robią dla innych (*für Anderes leisten*). Tak, możemy powiedzieć, że obiekty fizyczne i psychiczne źródłowo stały się dla nas interesujące po prostu przez skojarzenie z nimi myśli o spełnieniu, które wykracza poza ich zwykłe istnienie (*Leistung* [...], *die über ihr bloßes Dasein hinausweist*). To właśnie ta okoliczność sprawia, że są one dla nas „interesujące”. Otrzymują w ten sposób, jak możemy również powiedzieć, znaczenie lub sens, który nie należy do nich, o ile istnieje tylko w odniesieniu do „innego”, dla którego coś robią i od którego musimy się powstrzymać, jeśli chcemy poznać ich samo istnienie (Rickert 2022, s. 201–202; podkreślenia woryginał).

Świadomość spełnia akty w taki sposób, że pozostaje „w stosunku do «innego», w którym ma sens i znaczenie” (Rickert 2022, s. 203). Tylko dlatego może być rozpatrywana jako jedność „organiczna”. Podobnie jak Husserl, Rickert wiąże to pojęcie spełnienia z myślą o „intencji”, z „celem”, z myśleniem teleologicznym, a także z interpretacją (Rickert 2022, s. 203). W przypadku sądenia mówimy o spełnieniu, sprawczości czy performansie (*Leistung*) wówczas, gdy poza czystym istnieniem czasowego obiektu psychicznego rozważamy fakt, że w nim czy przez niego *realizuje się* odniesienie do *innego*, jakim jest tutaj wartość prawdy i fałszu, która nie istnieje, lecz obowiązuje. Sąd, powiada Rickert – ale także wszelkie inne działania psychiczne, które tym właśnie różnią się od czysto fizycznych faktów – źródłowo już jest spełnieniem, a więc odniesieniem do *innego*, dzięki czemu nie tylko *jest*, ale również ma sens i może być interpretowany i oceniany jako *obowiązujący*.

Rickert wskazuje przy tym, że ów performans można rozumieć bardziej czasownikowo lub rzeczownikowo, a mianowicie bardziej jako akt świadomości lub jako jej rezultat. Czym innym jest spełnienie aktu, a czym innym jego efekt. Pierwszy określa Rickert jako sens subiektywny lub immanentny, charakteryzuje on bowiem samą aktywność świadomości (sądenie), drugi –

³ Zob. Moran, Cohen 2012, s. 31: „Husserl very frequently uses the German term *Leistungen*, plural of *Leistung*, translated as ‘achievements’, ‘accomplishments’, ‘results’, or ‘performances’, to characterize the products of knowing subjects when they engage in intentional acts involved in the constitution of intentional objects of all kinds (including natural and cultural objects and the world itself)”.

jako sens obiektywny lub transcendentny, jako że opisuje on wytwór tej aktywności, jej treść (Rickert 2022, s. 206–208).

Jak przyznaje sam Rickert, wprowadzenie pojęcia spełnienia i sensu jest pewną konstrukcją opartą na założeniu, że w polu immanencji istnieje jakaś forma działania i forma obiektów, które w pewien sposób uwidaczniają sobą transcendentny przedmiot. W ten sposób subiektywna droga teorii poznania popada jednak w błąd *petitio principii* (Rickert 2022, s. 303–308): zakłada mianowicie istnienie przedmiotu transcendentnego, do którego dojścia szuka dopiero na drodze immanencji. Zdaniem Rickerta rzeczywiście mamy tutaj do czynienia z kołem, ale nie jest ono wszak aż tak „błędne”, by trzeba było szukać innych rozwiązań.

3. Podstawowa rzecz filozofii w świetle performansu poznania

Decyzja, żeby akt świadomości rozumieć w kategoriach performansu, jest zasadniczym momentem w całych rozważaniach Rickerta (2022, s. 209) i przesądza ostatecznie kwestię zarówno ich powodzenia, jak i znaczenia dla myśli współczesnej. To właśnie tutaj znajduje się miejsce, w którym podstawowa rzecz filozofii nabiera nowego znaczenia w swoim potrójnym rozwarstwieniu (myślenie, mówienie i byt). Po pierwsze, performans świadomości jest czymś, co nakazuje rozważać myślenie w kategoriach sprawczości, działania, robienia. Po drugie, wymaga on zaangażowania niepropozycyjalnych form mowy, które przywołują Innego. Po trzecie, pozwala przekroczyć czyste istnienie w stronę tego, co nie istnieje, lecz obowiązuje. Tworzy on – jak mówi Rickert – „królestwo środka” (*Mittelreich*) (Rickert 2022, s. 209).

Skupmy się na poszczególnych, wyżej wskazanych momentach Rickertowskiej teorii performansu poznania, które odpowiadają trójjedni myślenia, mówienia i bytu jako podstawowej rzeczy filozofii.

3.1. Myślenie jako działanie

„W akcie sądzenia, który poznaje, od początku mamy pojęcie, które nie jest czystym istnieniem, ale pojęciem dokonania (*Leistungsbegriff*). Przecież tylko tam, gdzie jest działanie/performance (*Leistung*), możemy mówić o *akcie* sądzenia” (Rickert 2022, s. 211; tłumaczenie nieznacznie zmienione). W zgodzie przede wszystkim z tradycją kantowską – choć Rickert przypomina także o innych, dużo wcześniejszych stanowiskach filozoficznych, które w tym samym duchu rozpatrywały problem poznania (Rickert 2022, s. 213) – akcen-

tuje się tutaj aktywny wkład podmiotu w poznawanie. Gdyby nie ów wkład, poznania nie byłoby można w ogóle traktować jako *poznania* przedmiotu. Przedmiot jest bowiem pojęciem korelacyjnym i nie występuje poza relacją podmiot-przedmiot. Podobnie rzecz się ma z parą pojęć „forma-treść”. Niezbywalny udział podmiotu czyni poznanie aktem dość paradoksalnym. Z jednej strony, w poznaniu chodzi o poznawany przedmiot – taki, jakim on jest sam w sobie, bez żadnej domieszki czynników, które pochodzą spoza niego. Chodzi o sam przedmiot i nic więcej, o jego „czyste” przedstawienie. Z drugiej strony, gdyby nie było czynników pozaprzmiotowych, mielibyśmy co najwyżej do czynienia z kopią przedmiotu, a nie z jego poznaniem, które zawsze poddaje przedmiot daleko idącej modyfikacji – polegającej m.in. na selekcji, interpretacji i uporządkowaniu treści zgodnie z kierunkiem zainteresowania (Rickert 2022, s. 176–178) – i stąd też jest poznawaniem, a nie odbiciem przedmiotu, które mogłoby równie dobrze powstać w wyniku procesów naturalnych. Oczywiście, najważniejszym zadaniem podczas realnego poznania i jego ogólnej teorii pozostaje odróżnienie tego, co stanowi tylko i wyłącznie *dowolną* ingerencję podmiotu w przedmiot, prowadzącą ostatecznie do jego zafałszowania, od tego, co jest *koniecznym* „uzupełnieniem” materiału spostrzeżenia, któremu podmiot musi się jakoś dobrowolnie poddać, jeśli chce poznać *prawdę*.

Pytaniem fundamentalnym dla każdego poznającego jest zatem kwestia tego, co w wydawanym sądzie należy do owej aktywności podmiotu i jakiego jest ona rodzaju, a więc co jest niezależną od przedmiotu formą poznania, którą podmiot musi nadać przedmiotowi zgodnie z jego prawdą. Droga odpowiedzi na to pytanie, którą podąża Rickert, pomija realny, indywidualny, czasowy *proces* poznawania (sądenia) i skupia się tylko na zawartości (subiektywnego) *sensu* aktu poznania (sądenia). Rozpoznanie zawartości owego immanentnego sensu wiąże się z drugim poszukiwanym przez nas znaczeniem Rickertowskiej teorii poznania, które nie tylko uzupełnia sens obecnie omawiany (myślenie), ale też odpowiada kolejnemu elementowi podstawowej rzeczy filozofii, jakim jest mowa (*logos*).

„Najlepszym sposobem zrozumienia struktury tego sensu [sądenia – D.R.S.] jest potraktowanie sądenia jako *odpowiedzi* na *pytanie*” (Rickert 2022, s. 219). Pytanie może zawierać wszystkie przedstawieniowe, a więc dotyczące treści poznania, elementy, które są tożsame zarówno w nim (np. „czy słońce świeci?”), w przedstawieniu („świejące słońce”), jak i sądzie („słońce (nie) świeci”) – poza jednym z tych elementów, stanowiącym o tym, że poznanie *dokonuje się* jako sądenie i jest rzeczywistym poznaniem. Jest nim mianowicie moment *decyzji* w formie „tak” lub „nie”, afirmacja lub negacja: „*tak*, słońce świeci” lub „*nie*, słońce nie świeci”. Poza podmiotem, orzeczeniem i łącznikiem decyzja „tak” lub „nie” jest przeto „czwartym elementem” każdego sądu (Rickert 2022, s. 222).

Skojarzenie sądenia z aktem decyzji „albo-albo”, z „alternatywnym zajęciem stanowiska” (Rickert 2022, s. 233), jest tożsame z zakwestionowaniem tradycyjnego rozumienia poznania jako kontemplacji, refleksji czy bezpośredniego poznania naocznościowego. Istotą teorii jest praktyka: „teoretyczne zawiera również praktyczne” (Rickert 2022, s. 239). Stąd prymat rozumu praktycznego (Rickert 2022, s. 379, 523). Podmiot nie jest widzem, lecz poznającym, a więc spełniającym *czyn* poznania. „Prawo» do biernego patrzenia nigdy nie może być uzasadnione przez filozofię, choć z pewnością nie da się go obalić” (Rickert 2022, s. 539). Podmiot jest aktorem – działającym, który w swojej wolności podejmuje decyzje co do kształtu rzeczywistości. Uzyskana w toku pytającego poznania wiedza przyjmuje kształt pozaetycznej, epistemicznej odpowiedzialności.

Podkreślmy: rozważania Rickerta mają sens czysto teoriopoznawczy. Trzeba unikać myślenia o wspomnianym czynie i odpowiedzialności w kategoriach etycznych, chociaż taka wykładnia poznania w nowszej filozofii jest również obecna, by wspomnieć o F. Nietzschem czy E. Levinasie. Na pewno jednak aksjologia nie wyczerpuje się w rozważaniach etycznych. Domena woli sięga daleko poza nie. Czy mimo to wola, rozumiana nawet pozaetycznie, może stanowić fundament teorii poznania? Nasuwają się pewne wątpliwości. Otóż, zdaniem Rickerta, akt uznania powinności jest aktem decyzji (Rickert 2022, s. 226). Wcześniej jednak, wypracowując „stanowisko immanencji”, Rickert odrzucił „wolicjonalną teorię poznania” stworzoną przez Wilhelma Diltheya, według której wola natrafia na zewnętrzny opór, który daje jej poczucie rzeczywistości jako czegoś niezależnego od niej (Rickert 2022, s. 131–134). Rickert krytykuje pojęcie woli jako tego, co miałoby nas przybliżyć do rozwiązania zagadki transcendencji poznania, ale można mu zarzucić, że sam robi podobnie, kiedy odwołuje się do pojęcia woli i do decyzji, jaką podmiot podejmuje w kontekście treści przedstawień zadanych przez pytanie. Różnica jest tylko taka, że Dilthey uznawał, iż to „cały” człowiek kieruje się wolitywnie w stronę świata, którego rzeczywistość, jako istniejąca, stawia mu opór, gdy tymczasem Rickert na potrzeby swojej teorii poznania redukuje poznającego człowieka do czystej świadomości i mówi nawet o pozbawionej pytania „*afirmatywnej* świadomości w ogóle” jako o ostatecznej podmiotowej instancji poznania, której przeciwstawia się to, co obowiązuje (Rickert 2022, s. 414). Ponadto Rickert odrzuca „woluntaryzm” tylko jako ewentualne uzasadnienie transcendencji przedmiotu, ale nie jako zasadę wyjaśnienia podmiotowego aktu poznania (Rickert 2022, s. 378). Jak zatem pogodzić dokonywaną przez Rickerta krytykę wolicjonalnej teorii poznania z proklamowanym przez niego „prymatem rozumu praktycznego” (Rickert 2022, s. 379)?

Ponadto jeszcze co innego budzi wątpliwości w omawianym fragmencie rozważań Rickerta. Nie ma decyzji i powinności bez wolności. Ale jaki status ma wolność w teorii poznania? U Kanta wolna wola przynależy do sfery *noumenalnej*. Domyślamy się, że Rickert z pewnością odrzuciłby to stanowisko,

które w jego oczach trąci tradycyjną metafizyką, rozwijaną po Kancie *explicite* przez np. G. Fichtego czy A. Schopenhauera – ale brakuje pozytywnych wskazań, aby ustalić, jakie stanowisko uznałby za swoje własne. Wolna wola nie może przynależeć ani do sfery wartości, na które odpowiada decyzja „tak” lub „nie”, ani tym bardziej do sfery bytu, w którym panuje pełny determinizm. Najprawdopodobniej wolności teoriopoznawczej należy szukać w myśli Rickerta w „trzecim królestwie”, które tworzy sens. Ale nie ma w tym względzie żadnej pewności.

3.2. Mówienie poza twierdzeniem

Zauważmy, że utożsamienie myślenia z decyzją, która zapada podczas dialogu, nie byłoby możliwe, gdyby Rickert – podobnie jak wcześniej Kant w swojej „tablicy sądów” – nie zerknął przez cały czas na różne formy dyskursywności, jakie przyjmuje mowa. Oprócz pytania bowiem, teoria poznania Rickerta wykorzystuje także negację i imperatyw, które – o czym mówiliśmy wcześniej – uchodziły od czasów Arystotelesa za formy indyferentne dla badań logicznych i teoriopoznawczych. Historia filozofii świadczy o tej obojętności nader dobitnie⁴. Stwierdzenie, że poznanie jest grą między pytaniem i odpowiedzią, cofa – choć, oczywiście, nie całkiem (zob. dalej) – teorię Rickerta na pozycję przedarystotelesowskie, mianowicie w pole oddziaływania Platona, który definiował myślenie jako „rozmowę duszy samej ze sobą”⁵.

Rozumienie sądu jako odpowiedzi na pytanie podąża za wcześniejszą definicją pojęcia sensu, które Rickert przeciwstawia temu, co „istnieje samo dla siebie”. Przypomnijmy: sens jest czymś, co wskazuje na coś innego, jest wytworem relacyjnym, nadbudowującym się nad „czystym istnieniem”. Interesujące jest, że definiując sens sądu jako odpowiedź na pytanie, Rickert wprawdzie abstrahuje od tego, jak faktycznie przebiega sądzenie, niemniej co do sensu umieszcza sądzenie w przynajmniej wirtualnej relacji do *Innego*. Myślenie przybiera charakter relacji dialogicznej. Aktywność poznawcza przebiega w trybie dialogu, który podmiot toczy z przedmiotem. Podczas owego dialogu poznanie dokonuje kroku nad „największą przepaścią” (Rickert 2022, s. 228), jaka dzieli

⁴ Najważniejsze w historii pozycje z zakresu logiki i teorii poznania niekiedy niemal w ogóle nie wspominają o takich formach, jak pytanie, a jeśli to robią, to tylko zdawkowo (Sobota 2012, s. 70–85).

⁵ Platon 1999, s. 399, 189e: „Teajtet: A ty co tak nazywasz [myśleniem – D.R.S.]? Sokrates: rozmowę, którą dusza z sobą prowadzi, cokolwiek weźmie pod uwagę. [...] Tylko tak mi się przedstawia dusza, kiedy rozmyśla, że niby rozmawia – sama sobie zadaje pytania i odpowiedzi daje, i mówi «tak», i mówi «nie»”. Ta bliskość teorii Rickerta i Platona sięga, być może, o wiele dalej, czego Rickert ma wyraźną świadomość, uprzedzając kilkakrotnie ewentualne zarzuty, jakie mogły być stawiane pod adresem jego teorii jako kolejnej wersji platońskiej metafizyki.

zawartość samego przedstawienia, a więc to, co istnieje dla siebie, od sądu, który ma sens. Najważniejszym momentem tego przejścia jest właśnie pytanie.

Pytanie jest to myśl, której sens jest rozumiany logicznie jako „żądanie (*Forderung*) brakującej jeszcze odpowiedzi” (Rickert 2022, s. 222). Pytanie szuka poznania lub prawdy i „zawsze zakłada, że tylko jeden z dwóch sądów może być prawdziwy” (Rickert 2022, s. 296). W tym sensie pytanie znajduje się pomiędzy czystym przedstawieniem, które tylko odzwierciedla realny obiekt i nie ma sensu poznania, a sądem, które odpowiada na pytanie, dołączając do żądania, jakie stawia pytanie, decyzję „tak” lub „nie”. Pytanie nie jest teoretycznie obojętne. Swoim żądaniem jakby wychyla się ono ku prawdzie, ale nie jest w stanie jej osiąść. Żąda i domaga się prawdy, rości sobie prawdę i prosi o prawdę – ale więcej nie może. „Więcej” czyni dopiero sąd, który ze swej strony odpowiada na pytanie, poddając się zarówno jego żądaniu poszukiwania odpowiedzi, jak i bardziej jeszcze wymaganiu (*Forderung*), płynącemu wprost z powinności uznania lub odrzucenia tego, co sugeruje pytanie w swoich założeniach. O ile więc pytanie jest tworem pośrednim pomiędzy przedstawieniem i sądem, o tyle sąd, jako odpowiedź, pozostaje decyzją podejmowaną pod presją dwóch żądań: od strony podmiotu poznania w formie jego zapytywania oraz od strony przedmiotu poznania w formie powinności, która jest skierowaną ku podmiotowi stroną absolutnych wartości prawdy i fałszu. Mechanizm poznania wygląda więc następująco. Pytanie stawia żądanie *uznania* (*Anerkennung*) za prawdziwe lub fałszywe tego, co zawiera przedstawienie, a sąd *spełnia* to żądanie, *uznając* je za prawdziwe lub fałszywe zgodnie z wymaganiem, jakie pojawia się od strony wartości jako powinność odczuwana przez podmiot w formie pewności (oczywistości).

Nasuwa się w tym miejscu pytanie, na które trudno znaleźć odpowiedź w rozważaniach Rickerta. Skąd mianowicie bierze się owo związane z pytaniem *żądanie* prawdziwej odpowiedzi, które Rickert sytuje wprowadzić blisko „samego” przedstawienia, ale jednocześnie jest daleki od ich utożsamienia – skoro wszelkie żądanie musi mieć „za plecami” jakąś wartość, a nie rzeczywistość? Na tym polega właściwie jedyna różnica między teorią Rickerta i Theodora Lippsa, który sytuował żądanie po stronie samej rzeczywistości i który z tego powodu jest dla Rickerta raczej oponentem niż sojusznikiem (Rickert 2022, s. 267–268; Sobota 2017, s. 594–600). Rickert pozostawia to pytanie bez odpowiedzi, podobnie jak wszystkie inne, jakie mogłyby się pojawić na temat pytania. Trzeba przyznać, że jak na wagę decyzji o wprowadzeniu do swojej teorii pojęcia pytania, wyjątkowo skromnie przedstawia się jego omówienie⁶. Zwłaszcza, jak się rzekło, brakuje odpowiedzi na kluczowe pytanie, czym

⁶ Ów brak choćby zrębów jakiejś teorii pytania dostrzegł już młody Heidegger, który jeszcze jako student Rickerta wygłosił podczas jego seminarium w roku 1915 referat na temat pytania i sądu. Zob. Heidegger 2002a; por. Sobota 2014.

jest i skąd się bierze owo zawarte w pytaniu „żądanie” odpowiedzi, które dokonuje skoku nad przepaścią, oddzielającą to, co realnie istnieje (choćby w formie procesów psychicznych) i jest ateoretyczne, od tego, co teoretycznie obowiązuje.

Przedstawiliśmy wyżej zagadnienie pytania, którego wprowadzenie do teorii poznania – tak oczywiste, zdawałoby się, z perspektywy potocznej świadomości: w końcu poznanie jest tyleż samo procesem, co wynikiem, a więc zakłada jakąś drogę i niewiedzę – stoi w kontrze do większości stanowisk epistemologicznych znanych z historii. Kolejną formą wypowiedzi, która rzadko była ujmowana w ramach tradycyjnej teorii poznania, jest imperatyw (Rickert 2022, s. 253). Jego wprowadzenie podyktowane jest tym, że sąd, rozumiany jako pozytywna lub negatywna odpowiedź na zadane pytanie, uznaje żądanie stawiane przez wartość w formie skierowanej do podmiotu odczucia konieczności i pewności: „niech będzie!”. Innymi słowy, na dane pytanie podmiot odpowiada zgodnie z nakazem lub zakazem, jaki pojawia się ze strony wartości prawdy lub fałszu. Poznanie nie stoi przed koniecznością w sensie psychicznego przymusu czy przyczynowej determinacji, lecz przed powinnością uznania czegoś za prawdę lub fałsz. To znaczy, że warunkiem możliwości wydania prawdziwego sądu jest – jak powiedzieliśmy wcześniej – wolność. Podmiot dobrowolnie podporządkowuje się mocy działania wartości.

Wreszcie trzecią formą wypowiedzi, która odgrywa równie ważną rolę w Rickerta teorii poznania, jest negacja. W badaniach logicznych przełomu XIX i XX wieku doczekała się ona wielu dyskusji (Sobota 2017, s. 498–507). W *Przedmiocie poznania* spotykamy ją w tym samym istotnym momencie, w którym wcześniej pojawiło się pytanie i imperatyw. Chodzi o miejsce narodzin wszelkich problemów teorii poznania, o zagadnienie, które Rickert określa mianem „największej przepaści”, a mianowicie o miejsce różnicy między istnieniem i obowiązywaniem. O ile pytanie prowadziło od istnienia (tego, co psychiczne) w stronę tego, co obowiązuje, zatem wiodło od strony spełniania aktów poznania przez podmiot, a imperatyw wychodził na spotkanie żądaniu pytania od strony przedmiotu, który obowiązuje jako wartość prawdy, o tyle rolą negacji jest uzasadnienie i rozjaśnienie różnicy jako takiej między istnieniem i obowiązywaniem na drodze rozważań transcendentualno-logicznych. Negacja jest „odmową [przyłączenia] predykatu w odniesieniu do «czegoś», co należało określić” (Rickert 2022, s. 320). Negacja może prowadzić albo do całkowitej anihilacji czegoś, do jego całkowitego zniesienia, albo do jego przeciwieństwa. Negacja bytu prowadzi do nicości, ale nigdy do negatywnego istnienia. Problemem jest tu język, który sugeruje, że zaprzeczeniem bytu jest jakiś niebyt, który mimo wszystko „jest”. Negacja bytu tym się różni od negacji wartości, że ta ostatnia odsłania wartość negatywną lub antywartość. Krótko rzecz biorąc:

w negacji mamy kryterium, za pomocą którego możemy rozstrzygnąć, czy termin jest pojęciem istnienia, czy też pojęciem wartości. Negacja istnienia daje tylko nicość, negacja wartości zawsze może oznaczać również wartość negatywną lub antywartość, i odpowiednio da się każdą powinność podzielić na nakaz i zakaz (Rickert 2022, s. 324).

Rickert przedstawia kilka przykładów, które mają pokazać, w jaki sposób kryterium negacji pozwala odróżnić pojęcie przynależne do królestwa istnienia od pojęcia, któremu przysługuje jakaś wartość. Nie zawsze jest to jednoznaczne, a takie przeciwieństwa jak „naturalny – nienaturalny” czy „ludzkie – nieludzkie” mogą być rozumiane jako przynależne raz do sfery istnienia, drugi raz – do sfery obowiązywania.

3.3. Przedmiot poza istnieniem

To, ku czemu kieruje się akt poznania, co jest jego ostatecznym przedmiotem, to powinność, za którą stoi wartość (Rickert 2022, s. 266–267). To, co rzeczywiste, zawdzięcza swą formę *rzeczyw-istości* samej powinności (*Sollen*). Jeśli ktoś nie chce nazwać powinności *przedmiotem* poznania – bo „przedmiot” faktycznego poznania zawsze łączy w sobie formę i treść – może mówić o „przedmiotowości”, która eksponuje czynnik formalny przedmiotu poznania (Rickert 2022, s. 276). Rickert poświęca wiele wysiłku, aby uczynić jasną różnicę między wartością, która obowiązuje, a rzeczywistością, która istnieje. Jej uzasadnieniu służy – o czym była mowa w poprzednim punkcie – negacja. Inaczej niż wartość, byt – poza totalną nicością – nie ma swego przeciwieństwa.

W tradycyjnej teorii poznania za przedmiot uznaje się byt rzeczywisty. Zgodność przedstawienia z rzeczywistością stanowi o korespondencyjnej teorii prawdy. Rickert zaprzecza temu, aby przedmiotem poznania było coś rzeczywistego. Taka interpretacja poznania prowadzi do krytykowanej teorii odbicia. Tymczasem drogą przedstawienia dostarcza ono co najwyżej materii (dla) poznania, ale tym, do czego odnosi się afirmacja lub negacja, jest wynikająca z wartości powinność „bycia tak a tak”, w tym wypadku „bycia rzeczywistym”. *Rzeczyw-istość* jest formą, w której jakaś dana w przedstawieniu treść jest ujęta w modus „bycia (tak) rzeczywistą”, co jest lub nie jest zgodne z tym, co być powinno, a co wynika z wartości prawdy lub fałszu. Tym samym Rickert stawia ostrą granicę między teorią poznania a ontologią, a zwłaszcza metafizyką.

Co przekonuje Rickerta, poza przedstawionymi wyżej rozważaniami dotyczącymi różnicy między sądzeniem i przedstawieniem, do rozumienia poznania jako aktu skierowanego na wartości? Wydaje się, że jest to w pierwszej kolejności trwałość i możliwość powtórzenia oraz zachowania tego samego sensu w zmieniających się indywidualnych aktach, dokonywanych przez różne

osoby w różnym czasie. Nie da się tego zrobić na przykład podczas odczuwania przyjemności. Wartości hedonistyczne tym się różnią od teoretycznych, że te drugie są trwałe, ponadczasowe, wiecznie obowiązujące, dane każdemu, kto wydaje zgodny z prawdą sąd (Rickert 2022, s. 249). Stąd kryterium poznawczej pewności ma zupełnie inny status niż np. odczucie dojmującej przyjemności.

Wyżej przedstawiony pomysł oddzielenia sfery wartości od sfery bytu i uczynienia tej pierwszej przedmiotem poznania nie jest wszak wolny od pytań. Uzależnienie poznania od akceptacji lub negacji wartości jest dość kontrowersyjne. W końcu poznanie, zwłaszcza poznanie naukowe, winno być „wolne od wartości”. Rickert antycypuje ewentualne zarzuty i odpowiada na nie szczegółowo (Rickert 2022, s. 242–266). Jest jednak jedna rzecz, którą zdaje się pozostawiać nierozstrzygniętą. Sprawa, która zwraca naszą uwagę, dotyczy mianowicie owej „największej przepaści”, dzielącej inteligibilny świat czystych form od treści poznania. Chodzi o kwestię ich połączenia, „współprzynależności” (Rickert 2022, s. 264), a mianowicie: w jaki sposób istniejące bezwzględnie i ponadczasowo wartości, które stawiają podmiotowi żądanie uznania, cokolwiek „wiedzą” o tym, co rzeczywiste? Rickert powiada, że poznanie dołącza formę „rzeczywistości” jako predykat do treści tego, co się poznaje, będącej tutaj podmiotem (Rickert 2022, s. 255). W poznaniu podmiot, zgodnie z powinnością, nadaje formę treści. W jaki sposób jednak – możemy zapytać – w wartość wpisana jest możliwość przyjęcia takiej a nie innej treści? Na czym polega „dyspozycyjność” pewnej treści do przyjęcia określonej formy i ukierunkowanie pewnej formy na kształtowanie pewnego wycinka „heterogenicznego kontinuum”, jaką jest pozbawiona formy materia wrażeniowa? Obiektywne badania teoriopoznawcze, które czynią tematem idealną treść sądu, nie mają nic wspólnego z treścią tego, co jest. Wartości mają własną „treść” logiczną, o czym mówi „czysta logika”. Jak to się zatem dzieje, że ponadczasowa wartość nakazuje nam uznanie danego faktu (np. że słońce świeci)? Domyślamy się, że odpowiedź na to pytanie rozbija się o znany skądinąd dylemat dotyczący możliwości przejścia od faktu do wartości i z powrotem (Rickert 2022, s. 359). Aby to przejście zrealizować, potrzeba jakiegoś bytu pośredniego, który w teorii Rickerta faktycznie występuje pod pojęciem immanentnego, subiektywnego sensu. Jest to „najdoskonalszy możliwy ekwiwalent pojęcia tego, co przedpojęciowe, jako pierwotnej jedności, która nigdy nie może pozostać pełną jednością w nauce” (Rickert 2022, s. 363). Zanim poznanie spocznie w sądzie, przechodząc przez wartości i akt uznania ich supremacji, występuje najpierw w formie pytającego żądania. To ostatnie jest czymś, co wyłania się z tego, co jest, i kieruje w stronę tego, co być powinno. To, oczywiście, rodzi wspomniany już problem, który wystawia na próbę różnicę pomiędzy teoriami Rickerta i Lippsa. Czy nie jest zatem tak, że pytanie jest pierwszym elementem poznania, który podnosi treść ku formie? Czy ich

wzajemna „wiedza” o sobie wykuwa się w pytaniu? Odpowiedź na to pytanie brzmi chyba negatywnie, jako że za ich „wiedzę” o sobie nawzajem odpowiada raczej jednak sąd, który jest rozumiany tutaj jako odpowiedź na pytanie:

istota pytania polega na tym, że próbuje ono rozdzielić formę i treść i pod tym względem „rozbija” ono przedmiot. Tylko odpowiedź przywraca jego jedność, ale musi jednak, jako odpowiedź na pytanie, przejść przez to „rozcłunkowanie” przedmiotu, które zdaje się źle pasować do „prostego bycia w sobie nawzajem” formy i treści (Rickert 2022, s. 284–285; tłumaczenie poprawione i nieznacznie zmienione).

Zdaniem Rickerta, mocą abstrakcji można wyróżnić w przedmiocie poznania „jakby” dwie strony: jedną, która jest obrócona w stronę podmiotu, w której forma i treść związane są przez podmiot na mocy odczutej powinności, i drugą, którą jest przedmiot rozpatrywany niezależnie od jego relacji do podmiotu. Odnosnie do tej drugiej strony przedmiotu można powiedzieć: „Przedmiotem jest treść w formie, która obowiązuje jako wartość teoretyczna” (Rickert 2022, s. 283). Na pytanie, czy można owo przedmiotowe splecenie formy z treścią rozumieć jako „współbycie” (Rickert 2022, s. 349), Rickert odpowiada negatywnie. Nie mogą one *istnieć* razem, ponieważ tylko treść istnieje, forma zaś obowiązuje. Przedmiot jako taki pozostaje wewnętrznie pęknięty i jedynie w relacji do podmiotu występuje w postaci owej „współprzynależności” formy i treści (Rickert 2022, s. 349). Czym jest poza tym? – Nie wiadomo, przynajmniej tak długo, jak długo traktuje się wiedzę jako domenę tego, co teoretyczne, a więc poznawalne w sądzie. Być może poza wiedzą teoretyczną istnieje jakaś forma „wiedzy”, ale nie jest ona i nie powinna być dostępna teorii poznania. Widać w tym miejscu wyraźne ograniczenia Rickertowskiej teorii poznania, które podziela ona także z innymi neokantowskimi stanowiskami.

Dlatego, choć pytanie jako takie rozbija przedmiot na treść i formę, to jednak nie znaczy to, że przed pytaniem i poznaniem mamy do czynienia z jakimś niezależnie „istniejącym” przedmiotem, który jest doskonałym zespoleniem formy i treści. O ile dla podmiotu treść i forma w przedmiocie „przynależą” do siebie, o tyle w samym przedmiocie treść co najwyżej stoi w formie. Ale czy to oznacza, że forma i treść są w przedmiocie jakoś zespolone przed poznaniem? Tego typu twierdzenie, które było bliskie Emilowi Laskowi i z którym Rickert polemizuje, zakładałoby, że koniec końców poznanie dociera do uprzednio „istniejącego” przedmiotu jako w pewnym sensie „spóźnione”, próbując go „dotknąć” i „przedstawić”. Zdaniem Rickerta jest to fałszywy pogląd, prowadzący na powrót do realizmu teoriopoznawczego i metafizycznego idealizmu. Z drugiej strony jednak, odrzucając tego rodzaju pogląd, zakładający „istnienie” pełnego przedmiotu, w którym forma i treść stanowią „jedno”, Rickert wystawia się na zarzut, że jego teoria poznania nie tyle pozwala wytłumaczyć poznanie rzeczywistości taką, jaką ona jest, lecz raczej wyjaśnia jej *konstruowanie*. To podmiot „łączy” w zamkniętą całość dwa od-

rębne królestwa, z których składa się dla nas świat, rzeczywistość immanentnych obiektów i nierzeczywistość wartości transcendentnych” (Rickert 2022, s. 390). Rzeczywistość jest produktem sądu (Rickert 2022, s. 440–441). Nie jest to, oczywiście, konstrukcja arbitralna, ale mimo wszystko konstrukcja, która budzi różne wątpliwości...

4. Transcendentalny idealizm Rickerta jako metafizyka obecności

Ocena wyżej przedstawionych dokonań myśli Rickerta nie jest jednoznaczna. Zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę zawartość ostatnich podpunktów rozdziału czwartego *Przedmiotu poznania*, który wskazuje na to, że ostateczne wyniki badań korelacji poznawczej, do jakich dochodzi Rickert, w pewnym sensie kwestionują perspektywy i możliwości, jakie zostały wcześniej otwarte, i stanowią raczej efekt metafizycznych uprzedzeń Rickerta niż logiczne konsekwencje wyprowadzone z wcześniejszych ustaleń. Na obronę Rickerta można powiedzieć, że owe metafizyczne uprzedzenia podziela on z innymi „naukowymi filozofami” przełomu XIX i XX wieku. Możliwości wykładni i rozwinięcia opisanych wyżej idei, z których jedno można uznać za oryginalne, inne natomiast znajdują swoje odpowiedniki w myśli przełomu XIX i XX wieku, ulegają znacznemu osłabieniu przede wszystkim pod wpływem przyjętego czy raczej odziedziczonego rozumienia filozofii jako naukowej teorii poznania, która winna stanowić pierwszy krok na drodze do budowy systemu filozofii naukowej. Tego rodzaju myślenie ściśle powiązane jest z wykładnią bytu jako rzeczy opatrzonej własnościami, poznania jako relacji podmiotowo-przedmiotowej, wreszcie z uprzywilejowaniem pozytywnych zdań oznajmujących jako najlepszych sposobów wyrazu logicznych tworów propozycjonalnych typu „*S* jest *P*”. W ten sposób, można by rzec, Rickert stawia swoje myślenie na pozycjach, które „kontynentalna” filozofia wieku uznała za anachroniczne. Sytuacja filozofii Rickerta jest w tym względzie podobna do myśli Husserla. Znacząca różnica polega na tym, że, po pierwsze, publikacje Husserla, w których prezentuje on podobną wizję filozofii jak Rickert, stanowią tylko wyimek całej twórczości autora *Badań logicznych*, która obecnie jest interpretowana na podstawie nie tego, co zostało przez niego wydane, lecz przede wszystkim jego manuskryptów badawczych; po drugie, inaczej niż Husserl, Rickert nie doczekał się grona tak bliskich, oddanych i skorych rozwijać jego filozofię uczniów.

Przykład Heideggera jest w tym względzie znamieny. Choć w najwcześniejszym okresie rozwoju filozoficznego autora *Bycia i czasu* to właśnie Rickert był jego ulubionym nauczycielem, to jednak jego wpływ na własną filozofię

Heideggera jest bardzo mocno ograniczony i potrzeba dość wnikliwych interpretacji, by wydobyć ukryte w niej dziedzictwo Rickerta (Sobota 2014). Od czasów ukończenia studiów – nie licząc kilku wzmianek – Heidegger niemal w ogóle nie wspomina o Rickercie. Co innego fenomenologia Husserla, z którą Heidegger czuje się jakoś związany prawie przez całą swoją twórczość⁷.

Zanim jednak spróbujemy obronić Rickerta niejako przed nim samym i pokazać, dlaczego jego myśl zasługuje mimo wszystko na uznanie także w kontekście tego, co się wydarzyło w filozofii rozwijanej w kolejnych dekadach XX wieku, warto dostrzec, w jaki sposób w *Przedmiocie poznania* Rickert mimowolnie „odmawia” sobie szansy inspirowania myślicieli młodszego pokolenia, które miało największy wpływ na krajobraz filozoficzny tamtego stulecia.

Przedstawione wyżej zdobycze swojej filozofii Rickert w pewnym sensie osłabia czy zasłania przez wspomniane na początku tego podpunktu podskórne intencje metafizyczne, które najlepiej uwidaczniają się w zaprezentowanej przez niego korekcie, jakiej poddaje rozumienie transcendentnego podmiotu poznania. Przypomnijmy, że teoria poznania zaczyna się od radykalnej redukcji prowadzącej do wyklarowania się „stanowiska immanencji”, nad którym dominuje rozumienie podmiotu jako czystej świadomości w ogóle. Odpowiednio do treści tejże świadomości, rozumianych jako przedstawienia, świadomość sama jest przedstawiającą świadomością w ogóle. Ale dalsze dociekania dowodzą, że poza funkcją dostarczania materiału, „przedstawienie” powinno być w istocie *bez znaczenia* dla teorii poznania, ponieważ ta ostatnia zajmuje się jedynie jego formą. I rzeczywiście, pod koniec rozważań treść przedstawienia nie jest już brana pod uwagę, jako indyferentna dla procesu poznania, chociaż od początku w niego wciągnięta i uformowana, tak mianowicie, że jawi się z założenia jako treść *istniejąca*, jako treść włożona w formę „rzeczywistości” (Rickert 2022, s. 394). Ale czyż wcześniej nie było mowy o tym, że treść przedstawienia jest właśnie tylko materiałem, który wymaga uformowania na drodze epistemicznej decyzji? Rickert kładzie nacisk na to, aby treść przedstawienia rozumieć jako od razu uformowaną, dlatego że zależy mu na pokazaniu i ustabilizowaniu korelacji między podmiotem i przedmiotem jako ogólnej, formalnej i niezmiennej struktury poznania, rozumianego już nie w kategoriach czynu lub procesu, lecz jego wyniku lub efektu, tzn. wiedzy, a ostatecznie – nauki.

Podkreślone przez Rickerta pod koniec jego rozważań rozumienie pojęcia przedstawienia jako *istniejącej* treści prowadzi do pytań, na które Rickert ostatecznie nie udziela jednoznacznej odpowiedzi. Gdyby to jednak zrobił, jego odpowiedź mogłaby w naszym przekonaniu wyglądać następująco. Po pierwsze, możemy domniemywać, że dla Rickerta ostatecznym przedmiotowym

⁷ Jest kwestią mocno dyskusyjną, na ile *całą* filozofię Heideggera można zaliczyć do fenomenologii, na pewno jednak ta ostatnia tworzy rozległy horyzont, na tle którego wije się droga myślowa Heideggera, za jednym razem zbliżając do niego, za drugim oddalając.

korelatem poznania jest obowiązująca „ponadprzeciwstawna” przynależność formy i treści, która wyklucza z przedmiotu jakąkolwiek alternatywę, a więc nieobowiązywanie, niepowinność i wartość negatywną. Innymi słowy, wartość teoretyczna jako taka zostaje koniec końców zrównana z wartością pozytywną (Rickert 2022, s. 409), a wartość negatywna uznana za wtórną wobec wartości pozytywnej. „Pierwotna współprzynależność” pozostaje „nietknięta przez jakiegokolwiek pytanie” (Rickert 2022, s. 408). Po drugie, Rickert przekonuje, że tak rozumiany pozytywny przedmiot wymaga jeszcze ściślejszego zawężenia i idealizacji pojęcia podmiotu poznającego, mianowicie do czystej formy świadomości jedynie afirmującej. Innymi słowy, pomysł, aby wszelaką treść świadomości rozumieć jako od początku afirmatywnie rozstrzygniętą, czyli uważać ją za realną, wprowadza do gry „sądzącą świadomość w ogóle” (Rickert 2022, s. 389), której osąd – inaczej niż ten, którego dokonuje świadomość realna, dopiero rozstrzygająca i odpowiadająca „tak” lub „nie” na pytanie – sprowadza się właściwie do jednego, nierzeczywistego „aktu”: wiecznej afirmacji czy „wiecznego Tak”. Rickert ostatecznie uznaje, że sens świadomości poznającej, czyli pojęcie podmiotu poznania, jeśli ma być rozumiane czysto formalnie, a więc bez związku z jakimkolwiek realnie poznającym podmiotem, a odpowiadać przedmiotowej i pozytywnej formie rzeczywistości, nie może być niczym innym, niż jedynie świadomością twierdzącą. To pojęcie ogólnej świadomości afirmującej Rickert wprowadza w taki sposób, że odmawia podmiotowi poznania prawa do zapytywania, czyli szukania prawdy i błędzenia (Rickert 2022, s. 402). „Ponieważ każde pytanie rozrywa formę i treść”, rozumiane przy jego udziale poznanie narusza „źródłowość i transcendencję” przedmiotu (Rickert 2022, s. 413). Współprzynależność formy i treści w przedmiocie poznania, którą można rozumieć jedynie pozytywnie, zakłada więc po stronie podmiotu afirmację i wyklucza udział jakichkolwiek innych aktów. Tym samym Rickert wycofuje się ze swoich wcześniejszych ustaleń:

[...] s e n s sądu, bez którego nie możemy się obejść w pojęciu podmiotu teoriopoznawczego, musi być sensem innym niż sens sądu, który odpowiada na pytanie i w ten sposób „dotyka” przedmiotu.

Innymi słowy, musimy rozróżnić dwa rodzaje sensu afirmacji, to znaczy obok odpowiadającego Tak umieścić Tak, które nie przeszło przez żadne pytanie lub jest wolne od pytania (*das fraglose Ja*) [...] (Rickert 2022, s. 413–414; podkreślenia w oryginale, tłumaczenie nieznacznie zmienione).

Wprowadzając nieresponsywną afirmację, która nie ma żadnego związku z pytaniem (*fraglos*), Rickert zamierza dodatkowo jeszcze mocniej rozdzielić sferę obowiązywania od sfery bytu – sferę czystego podmiotu, który nigdy nie pyta, od podmiotu indywidualnego, dla którego poznanie ma zawsze sens pytania. Poznająca świadomość w ogóle jest „bez pytania, afirmującą świadomością w ogóle” (*das fraglos bejahende Bewußtsein überhaupt*), „pozbawionym prze-

ciwieństw Tak” (Rickert 2022, s. 414, tłumaczenie nieznacznie zmienione). Jak to możliwe – należy zapytać – żeby „w sensie podmiotu teoretycznego pominąć sens pytania, ale nie sens aktu sądu”, którego „sens Tak jest czynnikiem nieodzownym” (Rickert 2022, s. 415)? Jak to rozumieć, że w samym przedmiocie poznania „istnieje” współprzynależność formy do treści, której nie „dotyka” żadne pytanie, jest ono bowiem uznane przez afirmujący podmiot i jego wieczne Tak, ale może, a nawet musi, być poznane przez pytanie i odpowiadanie? Zerwanie z sensem sądu jako odpowiedzią na pytanie i podmiotem realnie poznającym idzie w rozważaniach Rickerta ostatecznie tak daleko, że pojawia się nawet „teoretyczny ideał podmiotu, który nie szuka najpierw prawdy, ale p o s i a d a ją tak ponadczasowo, jak i bez pytania (*zeitlos und fraglos*) – co jest możliwe tylko w pozbawionym pytania Tak – jako ideał, w którym indywidualne Ja otrzymuje «udział», skoro tylko odpowiadając na pytanie, uznaje również transcendentną powinność i przestaje pytać” (Rickert 2022, s. 417; tłumaczenie nieznacznie zmienione).

Rickert ma świadomość, że odrywając poznanie od sensu zapytywania i odpowiadania oraz wprowadzając bezwzględnie afirmatywną sądzącą świadomość w ogóle, niebezpiecznie zbliża się do stanowiska metafizycznego idealizmu (Rickert 2022, s. 418). Nie staramy się dowodzić, że tak jest. Nie znaczy to jednak, że wywody Rickerta nie są motywowane żadną metafizyką. Zaslugą Heideggera jest m.in. to, że rozpoznał, iż *każde* filozoficzne stanowisko, czy będzie to metafizyczny lub teoriopoznawczy idealizm czy realizm, ufundowane jest na pewnym doświadczeniu metafizycznym. Dominującą w tradycji filozofii zachodniej postacią tego doświadczenia jest rozumienie przedmiotu rozważań filozoficznych jako czegoś trwałego, niezmiennego, pełnego, stale obecnego, przede wszystkim stojącego do dyspozycji dla woli, przedstawienia, myślenia itp. (Heidegger 2002b). Nie ma wątpliwości, że wszystkie elementy poznania, które Rickert omawia, mają właśnie te cechy przypisywane „metafizyce obecności”. Ostatnie podpunkty omawianego przez nas rozdziału czwartego *Przedmiotu poznania* tworzą sugestywny obraz poznania nie tyle jako złożonego i niepewnego procesu, rozciągającego się od stanu niewiedzy do stanu wiedzy, lecz bardziej jako niezmiennej struktury, mającej trwałą zasób. Poznanie traci wszelką dynamikę na rzecz wiecznie obowiązującego królestwa wiedzy. Zgodnie z przyjętym tu rozumieniem podstawowej rzeczy filozofii ujmujemy ów przypisywany rozważaniom Rickerta metafizyczny sens tego, co trwale obecne, na modłę parmenidejskiej trójjedni, która w filozofii Rickerta przyjmuje postać epistemicznej korelacji podmiotowo-przedmiotowej. Jego ostatecznymi momentami są: *myślenie* w postaci pozbawionej pytania i afirmującej świadomości w ogóle jako podmiotu poznania, *mówienie* w formie systemu prawdziwych twierdzeń, wyrażanych za pomocą zdań typu „S jest P”, oraz *byt* w znaczeniu transcendentnego, wiecznie obowiązującego przedmiotu poznania jako idealnej miary i wartości (Rickert 2022, s. 396–397).

Oto w jaki sposób, pomimo poczynionych przez Rickerta zastrzeżeń, potwierdza on przynależność swojego stanowiska do wzmiankowanej tradycji metafizyki obecności.

5. Potrójne znaczenie rozważań Rickerta dla myśli współczesnej

Czy to jednak sprawia, że stanowisko Rickerta należy uznać jednoznacznie za anachroniczne i odesłać je do lamusa? Byłaby to decyzja zgoła pochapna i niesprawiedliwa. W ramach podsumowania zakończonej prezentacji rozważań Rickerta chcielibyśmy dostrzec także pozytywne aspekty jego idealistyczno-transcendentalnej interpretacji parmenidejskiej trójjedni jako podstawowej rzeczy filozofii i zarysować perspektywy, jakie otwiera ona dla myśli współczesnej. Pójdźmy śladem wcześniejszych rozważań i wykorzystajmy dostrzeżone zdobycze filozofii Rickerta – pomimo że ich ocena jest koniec końców dość problematyczna – na korzyść jego stanowiska.

Pierwszy powód znaczenia myśli Rickerta dla historii filozofii współczesnej dotyczy wyeksponowania przez niego, w obrębie rozważań z zakresu filozofii pierwszej, rozumienia myślenia jako czynienia. Jest to – jak wiadomo – niekwestionowana zdobycz filozofii Kanta, którą twórczo rozwinęły późniejsze stanowiska, niekiedy programowo stojące na antypodach propozycji myśliciela z Królewca, jak choćby filozofia Marksa czy Nietzschego. Rickert wiąże sens poznania z tym, co świadomość robi, jak działa, czego dokonuje (*leistet*). Poznająca świadomość przedstawia, porządkuje, wybiera, formuje, pyta, wątpi, rozstrzyga, odpowiada, przeżywa, sądzi, uznaje, ustanawia, systematyzuje itp., a robi to wszystko w przestrzeni wartości. Wprawdzie Rickert traktuje podmiot poznania czysto formalnie i z perspektywy czystej świadomości, niemniej gdyby uznać, że podmiotowe warunki poznania mają swoje głębsze zakorzenienie np. w fenomenologicznej cielesności, egzystencji i byciu-w-świecie, to pomysł, aby traktować poznanie jako czynienie w odwołaniu do wartości, brzmi już bardzo przekonująco i nowocześnie. Tego rodzaju podejście rozwinięte zarówno fenomenologia, jak i kognitywistyka z enaktywizmem na czele. Poznanie jest, mówiąc językiem współczesnym, performansem (*Leistung*), który nie zmierza do tego, aby odtwarzać świat za pomocą obrazu, lecz do tego, aby go formować i współtworzyć w zgodzie z tym, co ma ważność i znaczy, nadając mu sens i jednocześnie pozwalając mu wydarzać się na jego warunkach. Poznanie stanowi aktywność o charakterze aktywno-pasywnym. Jest działaniem, które angażuje podmiot, ale wymaga też, aby jego udział odbywał się na zasadach spotkania z tym, co absolutnie inne. Korekta, jakiej dokonują wspomniane ruchy filozoficzne w stosunku do myśli Rickerta, polega na tym,

że to nie czysta świadomość, lecz świadomość ucieleśniona mierzy się z „nie-transparentną różnorodnością” (Rickert 2022, s. 177) świata.

Drugi powód znaczenia Rickerta dla myśli współczesnej dotyczy wyeksponowania przez niego innych form wypowiedzi niż sąd. Wprawdzie ten ostatni odgrywa w teorii Rickerta naczelną rolę, jednak – jak widzieliśmy – w praktyce nie mniej istotne są również te formy wypowiedzi logicznych, które odwołują się do pytania, odpowiadania, rozkazywania, żądania czy zaprzeczania. Jeśli poznanie jest czynieniem, to owo działanie nie oznacza jedynie prostego konstatowania czegoś, lecz przyjmuje postać bogatego w formy dialogu z tym, co inne. Przyznanie w filozofii pierwszej aż tak dużego znaczenia formom wypowiedzi innym niż sąd zostanie w filozofii XX wieku podjęte w wielu różnych dziedzinach i kierunkach. Dotyczy to zarówno myśli kontynentalnej, jak i anglosaskiej. Wystarczą dwa przykłady.

Pierwszy pochodzi ze szkoły fenomenologicznej. O ile sam Husserl poświęcił swoją uwagę głównie sądowi, to już jego uczniowie interesowali się także innymi formami wypowiedzi: Johannes Daubert zajmował się szczególnie intensywnie pytaniem (Sobota 2017), Adolf Reinach badał przyrzeczenia, a Alexander Pfänder – rozkazy. Poza tym szczególnie interesujące w kręgach fenomenologów wydawały się formy wypowiedzi związane z życiem religijnym. Wczesny Heidegger, na przykład, szczególną wagę przykładał do fenomenu przepowiadania, wspomniany Reinach badał strukturę modlitwy itd. Do tego dochodzą badania z zakresu języka literackiego, który wprawdzie operuje – jak każdy język – zdaniem oznajmującym, jednakże nie wyrażają one zwykłych sądów w sensie logicznym. Tu, oczywiście, wielkie zasługi miała przełomowa praca Romana Ingardena *O dziele literackim*.

Owo duże zainteresowanie wśród fenomenologów problematyką wyrażenia nie- i *quasi*-propozycyjalnych korespondowało z badaniem innych niż u Husserla obszarów fenomenów, do których te wyrażenia się odnoszą. Na przykład Pfänder mówił o teorii imperatywu jako „podstawowej nauce dla etyki, filozofii prawa i pedagogiki” (Pfänder 1982, s. 296). Podobnie Reinacha teoria aktów kolektywnych stanowiła w założeniu podstawę jego fenomenologii prawa. Śmiała wczesna Heideggerowska interpretacja Arystotelesowskiej *Retoryki* służyła jako podstawa fenomenologicznej hermeneutyki faktycznego życia. Z kolei Ingardenowska teoria *quasi*-sądów była punktem wyjścia jego ontologii dzieła literackiego itd. Wszystkie te badania z zakresu „ontologii regionalnych” miały ostateczny wpływ na kwestię rozumienia podstawowej rzeczy filozofii.

Drugi przykład pochodzi z myśli anglosaskiej, a mianowicie teoria aktów mowy Johna Austina i Johna Searle’a (Austin 1993; Searle 1987). Inspirowany „zwrotem językowym” nowy sposób myślenia o relacji języka do rzeczy podkreśla twórczą moc wypowiedzi, których – jak się okazuje – tylko niewielka część ma charakter lokucyjny i asertywny. Większość wypowiedzi, jeśli osta-

tecznie nie wszystkie, ma charakter performatywny – nawet te sformułowane w postaci pozytywnych zdań oznajmujących. Nie tyle opisują one i konstatają, co ustanawiają rzeczywistość. Niemale znaczenie ma również w tej tradycji kwestia pytania, o czym świadczy choćby przełomowa praca G.E.M. Anscombe, badająca problematykę intencji w głównej mierze za pomocą analizy sensu pytania „dlaczego?” (Anscombe 2024).

Trzeci powód znaczenia filozofii Rickerta dotyczy jego rozumienia bytu (w najszerszym sensie tego słowa). Jak powiada słusznie Rickert, „«świat» w swojej całości jest po prostu większy od «rzeczywistości». [...] Nie możemy pogodzić się z ontologią w rozumieniu świata” (Rickert 2022, s. 422). I tym razem, ażeby przekonać się o wadze myśli Rickerta, wystarczy powołać się na fenomenologię jako na sposób współczesnego badania filozoficznego, który uchyla się przed definiowaniem podstawowego tematu filozofii pierwszej jako bytu (w węższym znaczeniu). W tym kontekście można śmiało wskazać na wyłożoną wyżej teorię wartości jako na historycznie jedną z głównych inspiracji myślowych wysiłków mających na celu przewyższenie metafizyki bytu. Zacerpnięte od Kanta rozróżnienie na rzeczywisty przedmiot i kategorialną przedmiotowość Rickert interpretuje w świetle swojej teorii wartości jako różnicę między bytem i obowiązywaniem. Tą drogą idzie nie tylko bliższa Kantowskiemu transcendentalizmowi fenomenologia Husserla, rozumiana jako teoria poznania, która oddziela dokonania (*Leistungen*) czystej świadomości od świata rzeczy, ale przede wszystkim myśl Heideggera, który oddzieliwszy byt (*Seiendes*) od bycia (*Sein*), a od nich z kolei wydarzenie (*Ereignis*), myśli o tych ostatnich nie tylko na sposób nieprzedmiotowy, ale zarazem kryptoaksjologiczny. Bycie, a zwłaszcza wydarzenie, bynajmniej nie jest pozbawione apelatywnego charakteru, który płynie wprost z jego godności zapytywania (*Fragwürdigkeit*). Jak słusznie zauważa Rickert, tego rodzaju myślenie musi poruszać się jeszcze w ramach myślenia według wartości, „ponieważ godność (*Würde*) jest pojęciem wartości w każdych okolicznościach” (Rickert 2022, s. 432). To prawda, że odejście od bytu w sensie przedmiotu jako przewodniego tematu filozofii pozostaje w myśli Heideggera głęboko uwikłane w myślenie w kategoriach ontologii, ale już późniejszy rozwój ruchu fenomenologicznego w dużej mierze inspirowany jest krytyką tak eksponowanej kwestii bycia. Wystarczy w tym kontekście wskazać na myśl E. Levinasa, J. Tischnera, J.-L. Mariona czy M. Henry’ego, którzy upominają się o myślenie „według” lub bliskie wartości. W tym duchu należy też sytuować ich nową wykładnię filozofii pierwszej jako etyki czy „teologii”.

Wskazane powyżej kierunki filozofii współczesnej mogą znaleźć w filozofii Rickerta swoje inspiracje. Także pozostawiona poza naszą uwagę Rickerowska filozofia kultury ma niejedno do zaoferowania. Oczywiście, po tym, co tutaj powiedzieliśmy, ocena, do jakiego stopnia można wykorzystać myśl Rickerta w kontekście wysiłku przyswojenia filozofii współczesnej, nie jest

jednoznaczna. Stąd też wydaje się dziś zasadne sytuowanie Rickerta teorii poznania jako filozofii stojącej w przejściu między tradycją i współczesnością.

Bibliografia

- Anscombe G.E.M. (2024), *Intencja*, przeł. M. Zaręba, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Arystoteles (1990), *Hermeneutyka*, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 65–88.
- Austin J.L. (1993), *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fink E. (1957), *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, Bd. 11, H. 3, s. 321–337.
- Gadamer H.-G. (2006), *Autobiografia*, przeł. J. Wilk, w: K. Bal, J. Wilk (red.), *Gadameriana. Hans-Georg Gadamer w „Zbliżeniach Polska-Niemcy. Annäherungen Polen-Deutschland”*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut, s. 19–52.
- Heidegger M. (2002a), *Frage und Urteil*, w: M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumenten*, red. A. Denker, Frankfurt am Main: Klostermann, s. 80–90.
- Heidegger M. (2002b), *Przewyciężenie metafizyki*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków: Baran i Suszczyński, s. 65–88.
- Husserl E. (2011), *Logika formalna i logia transcendentálna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowinski, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Kant I. (1957), *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. R. Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M. (1999), *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Warszawa – Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN – Axis.
- Kubalica T. (2022), *Słowo wstępne*, w: H. Rickert, *Przedmiot poznania. Wprowadzenie do filozofii transcendentálnej*, przeł. T. Kubalica, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. IX–XXXI.
- Levinas E. (1994), *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków: Znak.
- Marion J.-L. (2017), *Poznanie estymatywne jako niemetodyczny i nieobiektywizujący modus myślenia u późnego Kartezjusza*, przeł. W. Starzyński, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 62, s. 243–266.
- Moran D., Cohen J. (2012), *The Husserl Dictionary*, London – New York: Continuum.
- Noras A.J. (2012), *Historia neokantyzmu*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Pfänder A. (1982), *Imperativenlehre (Juli bis August 1909)*, w: H. Spiegelberg, E. Avé-Lallemant, *Pfänder-Studien*, The Hague – Boston – London: Martinus Nijhoff, s. 287–324.
- Platon (1999), *Teajtet*, w: tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. 2, Kęty: Antyk.

- Rickert H. (1915), *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, wyd. 3, Tübingen: Verlag von J.C.R. Mohr (Paul Siebeck).
- Rickert H. (2011), *Dwie drogi teorii poznania. Psychologia transcendentalna i logika transcendentalna*, przeł. T. Kubalica, w: A.J. Noras, T. Kubalica (red.), *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, s. 71–119.
- Rickert H. (2022), *Przedmiot poznania. Wprowadzenie do filozofii transcendentalnej*, przeł. T. Kubalica, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Searle J. (1987), *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Sobota D.R. (2012), *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. I: *Neokantyzm i fenomenologia*, Bydgoszcz: Fundacja Kultury Yakiza.
- Sobota D.R. (2014), *Rickert i Heidegger*, „Archiwum Filozofii i Myśli Społecznej” 59, s. 263–289.
- Sobota D.R. (2017), *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Sobota D.R. (2019), *Wpytaniowstąpienie. Kwestia Boga w ujęciu fenomenologiczno-eroterycznym* w: M. Kozak, R. Grzywacz (red.), *Szkice z fenomenologii duchowości: od duchowości fenomenologii do fenomenalności duchowości*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, s. 23–61.
- Sobota D.R. (2021), *The Critique of Pure Question: The Eroteric Turn in Kant's Transcendental Philosophy*, w: M. Poręba, A. Just (red.), *Transcendental Philosophy Between Metaphysics and Politics. In Memory of Marek Jan Siemek*, Würzburg: Königshausen & Neumann, s. 11–30.

D a n i e l R . S o b o t a

The Significance of Heinrich Rickert's Theory of Knowledge for the Interpretation of the Fundamental Thing of Philosophy in the Eyes of Contemporary Thinkers

Keywords: *being, contemporary philosophy, meaning, Neo-Kantianism, ought, question, H. Rickert, theory of knowledge*

The article aims to validate the historical-philosophical significance of Heinrich Rickert's considerations of several important themes present in the history of 20th-century philosophy. This is achieved by interpreting selected excerpts from Rickert's argument – contained in his major work entitled *Der Gegenstand der Erkenntnis* (“The Object of Knowledge”) – in order to critically expose and describe the problems and tensions presented there, as well as perspectives that make it possible to bring to light the hitherto unknown interpretations of the essential philosophical questions. The latter include, in the first place, issues that make up the triunity

discovered by Parmenides – speech, thought, and being (fr. B 6). I call them collectively *the fundamental subject-matter of philosophy*. The development of the Parmenidean idea of unity of speech, thought, and being in Rickert's philosophy is associated with a triple shift in research paradigms in relation to philosophical tradition, especially the pre-critical one: firstly, the visible pronouncement of the sense and the role of non-propositional utterances; secondly, the emphasized meaning of the epistemic action or performance (*Leistung*). The former leads ultimately to the undermining of the centuries-old hegemony of judgement in logic and epistemology, whereas the latter challenges the traditional, passive-contemplative understanding of knowledge. Thirdly, to this we must add Rickert's clear detachment from the traditional understanding of philosophy as a definitive, or perhaps just isolated, range of objects, conceptualised as a collection of something that exists, or even must exist in the positive sense – really or unreally. It seems that all the above-mentioned „shifts” are crucial for contemporary thought.