

Andrzej L. ZACHARIASZ

Koncepcja filozofii w myśli H. Rickerta

H. Rickert's Conception of Philosophy

UWAGI WSTĘPNE

Neokantyzm badeński to nurt, który ukształtował się pod koniec wieku dziewiętnastego i rozwijał się w pierwszych czterech dziesięcioleciach wieku dwudziestego. Filozofia ta, jak zresztą sama jej nazwa wskazuje, w punkcie wyjścia, a także w swoich podstawowych tezach nawiązuje do myśli I. Kanta. Należałoby tutaj jednak dodać, że mimo powszechnego odejścia po śmierci G. Fichtego od myśli Kanta, filozofia jego miała swoich zwolenników prawie przez cały wiek dziewiętnasty. Miało to miejsce także i wtedy, gdy wydawało się, że w Niemczech niepodzielnie panował heglizm¹ czy też myśl Schellinga. W drugiej połowie tego wieku filozofia, która powoływała się na Kanta, złąła się w szeroki nurt heterologiczny, zespolony hasłem *zurück zu Kant*. Jednym z jego odłamów była szkoła neokantyzmu badeńskiego, za przedstawicieli której uchodzą W. Windelband, jej twórca, oraz jego kontynuatorzy: H. Rickert oraz E. Lask. Przy tym neokantyści z tego nurtu przynajmniej w swoich deklaracjach nie ograniczali się do biernego powrotu do myśli Kanta, ale dla czołowych jego zwolenników powrót miał oznaczać: „poprzez nawiązanie do Kanta, wyjście poza rozwiązania tej filozofii”.

¹ Por. J. Legowicz: *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1967, s. 424–434.

FILOZOFIA JAKO NAUKA O WARTOŚCIACH A PROBLEM JEJ PRZEDMIOTU

W szkole neokantyzmu badeńskiego próbę określenia pojęcia „filozofia” podjął przede wszystkim W. Windelband oraz H. Rickert. Pierwszy z nich w swoich badaniach, a zwłaszcza w próbach określenia realnej treści omawianego pojęcia, odwoływał się między innymi do analizy dziejów tej dyscypliny. Analiza ta pozwalała mu również na określenie aktualnej dla jego czasów sytuacji filozofii w ramach poznania teoretycznego. Swoje rozważania, a także ustalenia na ten temat przedstawił w rozprawie *Was ist Philosophie?*² oraz w dziele *Einführung in die Philosophie*.

Windelband, zgodnie zresztą ze scjentystycznym duchem swojej epoki, w filozofii pragnie widzieć przede wszystkim naukę.³ Co więcej, wszelkie poznanie teoretyczne obaj neokantyści szkoły badeńskiej sprowadzają do poznania naukowego. Nie czynią także różnicy między poznaniem teoretycznym a logicznym. Na to synonimiczne znaczenie tych pojęć wskazuje Rickert pisząc: „Zamiast teoretyczne można także mówić »logiczne«, a myślenie (w tym sensie), w jakim mówi się o myśleniu naukowym określać mianem logicznego. Pozwala to na oddzielenie go od myślenia w szerokim sensie, także od tego, w którym nie chodzi o prawdę”.⁴

Już te ustalenia pozwalają zauważyć, że pojęcie „nauki” w czasach Windelbanda nabiera szczególnego znaczenia i sprowadza się do wszelkiego myślenia, w którym miałyby chodzić o prawdę. Przy czym prawda jest tutaj rozumiana wyłącznie jako kategoria teoretyczna. Autor *Präludien*, łącząc pojęcie nauki z historycznymi treściami filozofii, utożsamia *de facto* obie te kategorie. Filozofia jest zatem dla niego nauką. Można by tutaj dodać, iż na takie pojmowanie zależności między tymi dwoma pojęciami niewątpliwie wpłynęła atmosfera intelektualna, jaka wytworzyła się wokół tych kategorii w związku z ogólnym rozwojem cywilizacyjnym i kulturowym. Przede wszystkim wzorzec myślenia teoretycznego wieku XIX a także XX kształtował się w atmosferze szybko rozwijających się nauk szczegółowych. Istotną rolę w tym procesie odegrał rozwój dyscyplin przyrodniczych, wśród których między innymi za wzorcowe w różnych okresach uchodziły: fizyka, biologia czy też pod koniec wieku psychologia. Dyscypliny te różniły się jednak od tradycyjnie pojmowanej filozofii zarówno swoim przedmiotem, jak i metodą, a nawet statusem czy też inaczej mówiąc: prawomocnością

² Por. W. Windelband: *Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)*, [w:] *Präludien*, Bd. I, Tübingen 1924, s. 1–54.

³ *Ibid.*, s. 2.

⁴ Por. H. Rickert: *System der Philosophie, Erster Teil. Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen 1928, s. 50.

formułowanych w jej ramach twierdzeń. Wszystko to wydawało się stwarzać nową sytuację dla samej filozofii jako tzw. dyscypliny „naukowej”. Pojawiało się bowiem pytanie, czy aby filozofia odpowiada wymogom ukształtowanego w ramach tych dyscyplin wzorca naukowości? Było to, inaczej mówiąc, pytanie o to, czy filozofia jest nauką?

Odpowiadając na nie należałoby stwierdzić, że porównanie dotychczasowych form poznania filozoficznego z „wzorcem” wypracowanym w naukach szczegółowych z zasady prowadziło do negowania tego pierwszego jako „naukowego”. Wyrazem tego były między innymi sądy, zgodnie z którymi w filozofii widziano bądź to poznanie przednaukowe, niejako rozpoznające teren badania dla przyszłych nauk, bądź też formę światopoglądu czy też nawet ideologii. Z tego rodzaju poglądami spotykamy się zarówno w myśli pozytywistów, jak i przedstawicieli filozofii życia. Przykładem tego jest choćby ocena dziejów filozofii dokonana przez A. Comte’a. Myśliciel ten — jak wiadomo — początek epoki pozytywnej, zgodnie z przyjętą przez siebie strukturalizacją rozwoju myśli ludzkiej, umieszczał w czasach sobie współczesnych. Dilthey natomiast w dotychczasowych dziejach filozofii widział jedynie formy światopoglądów, a więc formy ekspresji życia, które przyrównywał do takich dziedzin ateoretycznych, jak religia czy poezja. Dodajmy, że również Windelband nie był jednoznaczny w ocenie przeszłości filozofii. Należy bowiem zauważyć, że określając ją jako naukę równocześnie formułował sąd, zgodnie z którym dotychczasowa filozofia w swej funkcji poznawczej (zwłaszcza jeśli chodzi o badanie bytu) zastąpiona została przez nauki szczegółowe. A więc w tym przypadku *de facto* widział w niej, o ile uzna się, że te ostatnie spełniają wzorzec naukowości, rodzaj poznania przednaukowego.

Obok wymienionych czynników na ówczesne pojmowanie filozofii niewątpliwie wpłynęła immanentna sytuacja, jaka wytworzyła się w ramach tej dziedziny. Należy bowiem zauważyć, że od lat trzydziestych XIX wieku w Niemczech można mówić (sąd ten *notabene* jest powszechnie podzielany) o „upadku” wielkich systemów filozoficznych. Odnosiło się to zarówno do myśli Kanta, Fichtego, jak i Hegla czy też kilkanaście lat później do systemu Schellinga. Równocześnie brakowało znaczącej myśli, z perspektywy której podejmowano by próby racjonalizacji ówczesnej rzeczywistości. Tak więc po upadku starych systemów wydawało się, że nie zaczną powstawać nowe. Co więcej, wśród ówczesnych przedstawicieli myśli filozoficznej kształtowało się przekonanie, iż tego typu, tzn. systemowe myślenie nie odpowiada ani wymogom naukowości, ani formule, w jakiej mogłaby być wyrażona jakakolwiek inna prawda. Oznaczało to, zwłaszcza w przypadku utożsamiania filozofii ze sposobem myślenia wyżej wspomnianych autorów, iż wraz z „upadkiem” tych systemów nastąpił również koniec filozofii.

Jednakże obok wyżej wymienionych nurtów w myśleniu o filozofii, w reakcji na omówioną wyżej sytuację podejmowano także próby nadania jej charakteru naukowego czy też inaczej mówiąc: „unaukowienia jej”. To podnoszenie filozofii do rangi nauki z zasady oznaczało postulowanie uprawiania jej, jak to już zauważyliśmy, na wzór nauk szczegółowych, a zwłaszcza przyrodniczych. W tej też atmosferze „unaukowienia filozofii” zrodziła się nie tylko idea filozofii jako nauki, ale także idea filozofii jako nauki ścisłej (*strengte Wissenschaft*). Jej zwolennikami byli tacy myśliciele jak empiriokrytycy R. Avenarius i E. Mach, a także fenomenolog E. Husserl.

W wypadku filozofii badeńczyków kwestia ta wydaje się znacznie bardziej skomplikowana. Przede wszystkim zachodzą tutaj różnice między ujęciem tego problemu przez Windelbanda i Rickerta. Windelband nadaje pojęciu nauki znacznie ogólniejsze znaczenie, niż to czynił Rickert. Ponadto przywiązuje on znacznie mniejszą wagę do jednoznaczności tej kategorii. Pozwala mu to niewątpliwie godzić tradycyjne rozumienie tego terminu z tym, które zostało wypracowane w wieku XIX. Stąd też, mimo iż przyjmował on, że poznanie filozoficzne zostało zastąpione między innymi w badaniu rzeczywistości (*resp.* — bytu) przez dyscypliny szczegółowe, to jednak nie odmawiał filozofii prawa do miana „nauki”. Pisze w związku z tym: „Mimo wszystkich tego rodzaju niedoskonałości filozofia wydaje się zasługiwać na nazwę nauki, zwłaszcza jeśli tylko da się ustalić, że wszystko to, co określa się filozofią, chce być nauką i przy właściwym postępowaniu nauką być powinno”.⁵ Takie pojmowanie nauki przez Windelbanda znajduje swoją podstawę w jego rozumieniu kategorii prawdy. Przywiązując do niej, podobnie jak i Rickert, istotne znaczenie jako do elementu konstytuującego naukę, nie przypisuje jej waloru absolutnego. Inaczej natomiast sytuacja przedstawia się w przypadku koncepcji Rickerta, który w krytyce relatywizmu jest znacznie bardziej radykalny. Stąd też za „naukowe” jest on w stanie uznać tylko te rezultaty, które zasługują na miano pewnych. Przy tym kategorię tę rozumie jako nie poddającą się relatywizacji. W związku z tym przywiązuje szczególną wagę do warunków prawomocności poznania teoretycznego, a więc do tych związanych zarówno z podmiotowością bytu ludzkiego, jak i z rzeczywistością przedmiotową. Uzasadnienie dla tego rodzaju poznania widzi on w formule koncepcji tzw. podmiotu epistemologicznego, który określał także mianem podmiotu profizycznego oraz kategorii tzw. rzeczywistości obiektywnej. Należy dodać, iż problemu naukowości obaj autorzy bynajmniej nie sprowadzali jedynie do statusu poznania filozoficznego. Nie mniej istotną rolę w ich prze-

⁵ Windelband: *Was ist Philosophie?*, s. 3.

konaniu odgrywa możliwość określenia się filozofii poprzez metodę a także właściwy jej przedmiot.

Uzasadnienie dla określenia aktualnego przedmiotu poznania filozofii Windelband próbuje znaleźć w jej dziejach. Zauważa on, iż w swoich początkach i w swojej dotychczasowej historii rozwijała się ona jako nauka uniwersalna, a więc taka, która dążyła do tego, aby zakresem swoich twierdzeń objąć całą rzeczywistość, która jawiła się jako możliwy przedmiot badania. Niemniej, jak zauważa autor *Was ist Philosophie?*, wraz z jej rozwojem, a zwłaszcza dokonującą się specjalizacją, z filozofii zaczęły wyłaniać się poszczególne dyscypliny naukowe, czyli tzw. nauki szczegółowe. Te jednak, wraz ze swoim usamodzielnianiem się, zabierały jej część rzeczywistości jako swój własny przedmiot. W rezultacie, w czasach sobie współczesnych Windelband konstatuje sytuację, zgodnie z którą nauki przejęły całość rzeczywistości jako możliwy przedmiot badań teoretycznych. Filozofia natomiast pozostała bez przedmiotu. Píše więc: „Filozofia jest w sytuacji króla Lira, który podzieliwszy między dzieci wszystkie swoje dobra, sam był zmuszony — aby utrzymać się przy życiu — wyjść na rozstajne drogi jako żebrak”.⁶ Filozofia we współczesnym świecie jest zatem — jak zauważa — w sytuacji poety, który spóźnił się na podział świata.⁷

Przejęcie dotychczasowego przedmiotu filozofii przez nauki szczegółowe było dla Windelbanda równoznaczne z wykluczeniem jej z badań nad bytem czy też inaczej mówiąc: nad rzeczywistością. Oznaczało to, iż dziedzina filozofii — zgodnie z powszechnie przyjmowaną współczesną jej strukturalizacją — określana mianem „ontologii”, zostaje zastąpiona przez nauki szczegółowe. Dodajmy, iż pogląd ten był podzielany także i przez innych ówczesnych myślicieli.⁸ Uzasadnienie dla tych twierdzeń znajdował w przekonaniu czy też w tezie o jedności poznania naukowego, co w tym przypadku oznaczało, iż o tym samym przedmiocie (jakim była tutaj rzeczywistość utożsamiana z bytem) nie może być dwóch różnych nauk, a tym bardziej nie może on być treścią dwóch różnych prawd. A więc, jeśli — jak sądzono — rzeczywistość jest przedmiotem poszczególnych nauk szczegółowych, to równocześnie nie może ona być przedmiotem filozofii. Niemniej należałoby stwierdzić, że kwestia ta wydaje się być znacznie bardziej skomplikowana, niż mogłoby to wynikać z przytoczonych stwierdzeń. O ile bowiem w pierwszym przypadku przedmiotem nauk szczegółowych są poszczególne aspekty tej rzeczywistości

⁶ *Ibid.*, s. 19.

⁷ Por. *ibid.*, s. 18 i n.

⁸ Zobacz, co na ten temat pisze między innymi Engels (F. Engels: *Dzieła wybrane*, t. II, Warszawa 1949, s. 123), a także problematykę rozważaną w takich koncepcjach filozoficznych, jak np. neokantyzm marburski czy też fenomenologia Husserla.

i w żadnej z nich nie jest ona przedstawiana jako pewna „całość” czy inaczej mówiąc: w sposób całościowy, to właśnie w filozofii jest ona ujmowana jako tego rodzaju „rzeczywistość”, czyli pewien „byt”. Pojawia się więc pytanie, czy rzeczywistość jako taka nie powinna być przedmiotem odrębnej dyscypliny w ramach filozofii, czyli właśnie ontologii?

Windelband formułując pogląd, iż filozofia utraciła swój tradycyjny przedmiot, pragnie równocześnie znaleźć dla niej nowe zadania poznawcze. Zauważa w związku z tym, że rzeczywistością, która dotychczas nie jest objęta poznaniem naukowym jest kultura. Przy tym, akceptując dla niej *de facto* model nauki uogólniającej, stwierdza, iż winna poszukać ogólnych i koniecznych jej zasad. Za takie w przypadku kultury uznaje on właśnie wartości. Stąd też podejmując próbę definicji filozofii stwierdza, iż jest ona: „(...) nauką o koniecznych i powszechnie obowiązujących określeniach wartości (*Wertbestimmungen*)”.⁹ I dalej wyjaśnia: „Ona pyta: czy istnieje nauka, tzn. jakieś myślenie, które wyznaczane jest przez ogólne i koniecznie obowiązujące wartości; ona pyta: czy istnieje moralność, tzn. jakaś wola i wynikające z niej postępowanie, które określane jest przez ogólne i koniecznie obowiązującą wartość dobra; ona pyta: czy istnieje sztuka, tzn. jakieś oglądy i odczucia, które są określane przez ogólną i konieczną wartość piękną”.¹⁰ Filozofia miałaby na tych trzech płaszczyznach wyznaczanych poprzez określające je wartości poszukiwać właściwego jej przedmiotu poznania”.¹¹ W innym natomiast miejscu pod adresem proponowanej przez siebie idei filozofii stwierdza, iż: „(...) w systematycznym (a nie historycznym sensie) [filozofię — A. L. Z.] rozumie jako krytyczną naukę o ogólnie ważnych wartościach. Nauka o ogólnie ważnych wartościach: to określa przedmiot [podkr. — A. L. Z.]; krytyczną naukę: to określa metodę filozofii”.¹²

Tego widzenia filozofii, a w szczególności ujmowania relacji między filozofią a naukami szczegółowymi nie podzielał bynajmniej do końca inny badeńczyk, a mianowicie Rickert. Filozof ten podjął próbę kompromisowego rozwiązania sprzeczności między przeszłością a ideą formułowaną przez jego mistrza. Nie rezygnując zatem z Windelbandowskiej idei filozofii jako nauki o wartościach, równocześnie jednak nie chce w niej widzieć jedynie jednej z nauk, a tym samym sprowadzać jej do dyscypliny szczegółowej. Od innych tego rodzaju dyscyplin różniłaby się ona jedynie tym właśnie, iż jej przedmiotem byłaby „kultura”, a nie jakiś inny aspekt rzeczywistości przyrodniczej. Rickert w filozofii chce widzieć naukę uniwersalną, a zatem

⁹ Windelband: *Was ist Philosophie?*, s. 26.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibid.*, s. 26 i n.

¹² *Ibid.*, s. 29.

nie dąży do zawężenia jej przedmiotu. Co więcej, stwierdza on, iż o ile badacz nauk szczegółowych w swoich działaniach poznawczych ograniczony jest przez właściwy dla poszczególnych dyscyplin przedmiot i „(...) łatwo może właściwe jej granice przekroczyć”, to: „Filozofia, przeciwnie, nie zna granic tego typu. Jej dziedziną jest *apeiron*, bezgraniczny świat. Co ona może, powinna ona także i to tak daleko winna ona sięgać swoimi badaniami, na ile pozwalają jej możliwości. Jej przedmiotem może bowiem być wszystko”. I dodaje: „To jest jedynie owocne stanowisko filozoficzne”.¹³ W rezultacie też w filozofii pragnie on widzieć naukę uniwersalną¹⁴ i w tym sensie pozostającą nie tylko poza naukami szczegółowymi, ale także ponad nimi.

Filozofia w przekonaniu Rickerta będzie zatem — zgodnie zresztą ze swoją tradycją — nauką, która: „pyta o wszystko”.¹⁵ Nim jednak omówimy w sposób pełniejszy problem przedmiotu, a zwłaszcza kwestię jego uniwersalności, zauważmy, iż Rickert, określając własne stanowisko czy też koncepcję mianem „filozofii wartości”, wyróżnia w jej ramach szczególną dziedzinę, którą określa właśnie mianem nauki o wartościach (*Wissenschaft*). Jej przedmiotem, podobnie jak w myśli Windelbanda, miałyby być także „obiektywnie obowiązujące wartości”.¹⁶ Pisząc o tej dziedzinie jako o dziedzinie szczególnej, należałoby podkreślić, że w systemie dyscyplin filozoficznych uznaje ją Rickert za naukę podstawową (*Grundwissenschaft*) dla tego rodzaju myślenia teoretycznego. W tym sensie pełni ona analogiczną rolę, jak teoria poznania w przypadku myśli Kanta, fenomenologia w filozofii Husserla, metafizyka w neotomizmie lub antropologia filozoficzna w koncepcjach filozofii nawiązujących do idei M. Schelera czy też H. Plessnera. Co więcej, tę funkcję podstawowej dyscypliny przypisuje jej nie tylko w wymiarze teoretycznym, ale i praktycznym. Uważa bowiem, że zrozumienie wartości jest konieczne „dla każdego naukowego opracowania problemu sensu życia lub ogólnego światopoglądu”.¹⁷ Znajduje więc ono swoje odzwierciedlenie również w sferze życia praktycznego.

Dodajmy, że w takim rozwiązaniu należałoby jednak nie tylko widzieć próby godzenia tradycji ze współczesnością, ale przede wszystkim wskazanie, a nawet podkreślenie, iż wszelkie ujęcie rzeczywistości czy — inaczej mówiąc — wszelka wiedza o bycie, także i ta praktyczna, możliwa jest poprzez ujęcie jej w kategorii fundujące się czy też nawet tożsame z wartościami.

¹³ Windelband: *System der Philosophie*, s. 33.

¹⁴ Por. *ibid.*, s. 87, a także s. 176.

¹⁵ *Ibid.*, s. 87.

¹⁶ Por. *ibid.*, s. 142.

¹⁷ *Ibidem*.

Oczywiście, w przypadku poznania naukowego będą to wartości czy tak zwane kategorie teoretyczne.

Przyjęcie przez Rickerta twierdzenia, iż filozofia, a szerzej mówiąc: wszelkie poznanie teoretyczne, sprowadza się do ujmowania rzeczywistości w apriorycznych kategoriach teoretycznych, przy równoczesnym założeniu, iż rzeczywistość sama w sobie, w swoich formach istnienia jest różnorodna i indywidualna stanowiąc ich kontinuum, miało także i inne konsekwencje teoretyczne. Oznaczało przede wszystkim, iż w tym przypadku trudno jest mówić o odkrywaniu w poznaniu naukowym jakiegokolwiek nieznanej, na przykład poznaniu potocznemu, struktury rzeczywistości. Co więcej, wykluczał on w ogóle możliwość istnienia w samej rzeczywistości jakiegokolwiek porządku, czyli porządku o charakterze ontycznym. Naukowe poznanie rzeczywistości było dla niego równoznaczne raczej z narzucaniem określonej struktury, którą ze względu na wyznaczające ją wartości określał Rickert jako teoretyczną. Tym samym rzeczywistość jako byt w sobie, czyli na poziomie jej przedpojęciowego ujęcia, jawiła się jako chaos, który w wyniku tego rodzaju operacji teoretycznych konstituował się jako kosmos. Autor *System der Philosophie* stwierdza to wprost, pisząc: „Filozofia myśli świat jako kosmos, który powstaje według porządkujących i strukturalizujących go zasad z chaosu przeżyć”.¹⁸ Takie pojmowanie filozofii przez Rickerta pozostaje zresztą w zgodzie z właściwym dla kantyzmu rozumieniem nauki. Ta bowiem zarówno dla Kanta, jak i dla neokantystów obu szkół, a więc marburskiej i badeńskiej, była równoznaczna z ujmowaniem różnorodnej i indywidualnej empirii w wyżej już wymieniane tzw. transcendentale kategorie teoretyczne. Te bowiem były porządkującymi ją formami.

Już wcześniej zauważyliśmy, iż Rickert, pojmując filozofię jako tzw. naukę uniwersalną, uznawał, że jej przedmiotem może być wszystko, „cokolwiek istnieje” i co może być ujęte w system pojęć teoretycznych. Tak pojęty przedmiot określał on mianem uniwersalnego bądź też całością. Najszerzej pojętej całości odpowiada tutaj rzeczywistość, która składa się na świat czy też, inaczej mówiąc, na cały świat. Przy tym należałoby podkreślić, że całość ta dla autora *System der Philosophie* nie jest bynajmniej pojęciem, które dałoby się jednoznacznie określić treściowo, tzn. dać odpowiedź na pytanie: czym jest świat jako całość? Należałoby bowiem dodać, że w przypadku, gdyby ta była znana, zbyteczna byłaby próba jej poszukiwania, a więc i badań filozoficznych. Kategoria ta w omawianej filozofii funkcjonuje raczej jako pewna idea formalna i w tym sensie także regulatywna. Wydaje się każdorazowo sprowadzać do twierdzenia, iż celem poznania jest pełne poznanie, czy

¹⁸ *Ibid.*, s. 50.

też poznanie tego wszystkiego, co „jest”. A zatem, całość jest tutaj tą kategorią, która zakłada wszelkie poznanie dążące do poznania pełnego. Rickert pisze w związku z tym: „Nawet myśliciele, którzy przeczą poznawalności świata, zakładając już przez to jakieś pojęcie totalności, bowiem aby stwierdzić, że świat jako całość jest niepoznawalny, musi się dysponować jakimś pojęciem jego całości. Stąd też sąd o jego niepoznawalności nie znajduje wystarczającego ugruntowania. Niedoskonałość może być mierzona jedynie doskonałością. Tylko z pomocą jakiegoś pojęcia „pełnego końca” (*Voll-Endliche*) może się tę „nieskończoność” jako to, co nie jest jeszcze dokonane, zrozumieć. Określenie świata jako pełnej skończoności (*voll-endliche-Totalität*) jest nie do uniknięcia, jeśli dążymy do uzasadnienia jakiegokolwiek filozoficznego stanowiska”.¹⁹ Dodajmy, w związku z tymi ustaleniami, iż takie pojmowanie przedmiotu poznania tej dyscypliny jest także przesłanką dla Rickertowskiej koncepcji formy myślenia filozoficznego, którą ma być ideał filozofii jako systemu otwartego.

IDEA FILOZOFII JAKO NAUKI KRYTYCZNEJ A PROBLEM JEJ METODY

Hasło powrotu do Kanta, które łączyło wszystkich neokantystów, oznaczało dla wielu z nich przede wszystkim powrót w badaniach filozoficznych do zagadnień dotyczących statusu poznania, czyli tych, które we współczesnej nomenklaturze filozoficznej określa się mianem teoriopoznawczych. Miało to miejsce także w szkole neokantyzmu badeńskiego. Z takim pojmowaniem filozofii wiązano, w ramach tej szkoły, także określenie jej jako filozofii krytycznej. Czynił to zarówno Windelband, jak i Rickert.

Preferowanie problematyki teoriopoznawczej przez neokantystów, w kontekście hasła *zurück zu Kant*, w pierwszej kolejności prowadziło do lektury takich dzieł, jak *Krytyka czystego rozumu* oraz *Prolegomena*. Przy tym należałoby dodać, że ten „powrót” w istotnej mierze znajdował uzasadnienie w omówionej już wyżej sytuacji w nauce. Takiej refleksji nad poznaniem, a zwłaszcza nad relacją osiąganą w jego ramach wiedzy do rzeczywistości jako jej przedmiotu, wymagały przede wszystkim nauki szczegółowe. Problem nie sprowadzał się do pytania o prawomocność tego poznania, a raczej jawiła się ówczesnym myślicielom potrzeba uzasadnienia tej prawomocności. Należy bowiem zauważyć, że praktyczne osiągnięcia tych nauk prowadziły do powszechnego przekonania, iż uzyskiwana w ich ramach wiedza ma status w pełni prawomocny. Oznaczało to dla ówczesnych, iż jest ona nie tylko uzasadniona, ale i prawdziwa. Przy tym pojęcie prawdy rozumiane było jako

¹⁹ *Ibid.*, s. 22.

nierelatywne, absolutne. Przekonanie to miało jednak przede wszystkim charakter psychologiczny, a więc faktyczny, a nie teoretyczny. To ostatnie miała dać właśnie filozofia jako tzw. nauka krytyczna.

Koncentracja zainteresowań filozofii nad problematyką poznawczą prowadziła przede wszystkim do uznania teorii poznania za podstawową dyscyplinę filozoficzną, tzn. taką, która stanowi podstawę pozostałych. W ujęciu neokantystów badeńskich oznaczało to, że w porządku teoretycznym winna ona poprzedzać pozostałe. Tym samym w tradycyjnie pojmowanej strukturze filozofii w ramach paradygmatu prawomocności poznania teoretycznego opartego na tezie o tożsamości bytu i myśli, zajmowała ona miejsce ontologii. Z tym jednak, że już poprzez fakt centralnej pozycji w tej strukturze oraz zwiążanie z ideą tzw. transcendentального (w znaczeniu kantowskim) uzasadnienia prawomocności poznania teoretycznego, wyznaczała ona inną niż przedkantowska perspektywę myślenia filozoficznego. Paradygmat ten należałoby określić, w odróżnieniu od poprzedniego, który miał charakter ontologiczny, mianem epistemologicznego.

Dodajmy, iż uznawanie teorii poznania za centralną dyscyplinę filozofii w swych skrajnych przypadkach równoznaczne było nawet ze sprowadzaniem do niej całości badań. Przykładem była tu przede wszystkim filozofia Kanta i w dużej mierze koncepcje kantystów oraz neokantystów. Była nią również, choć w ramach idei metodologicznej prawomocności poznania teoretycznego, fenomenologia Husserla. Niemniej należy zauważyć, że w filozofii Rickerta postulowane pierwszeństwo badań teoriopoznawczych nad pozostałymi miało nie tylko wymiar formalny, ale i merytoryczny. Autor ten sądził, iż badania teoriopoznawcze winny, jako właśnie krytyczne, wykraczać poza sferę tzw. czystych faktów, czy tzw. rzeczywistości obiektywnej i pytać o jej konstytucję. A zatem, teoria poznania winna pytać o konstytucję rzeczywistości jako przedmiotu badania.

Wskazując na kontekst historyczny kształtowania się Rickertowskiej teorii poznania, zauważmy, że istotne znaczenie odegrały tu próby jej unaukowania. Jedną z nich, wobec której kształtowały się poglądy autora *System der Philosophie*, była próba uzasadnienia jej poprzez odwołanie się do rezultatów nauk szczegółowych, a w skrajnej swej wersji sprowadzenia jej czy nawet zastąpienia psychologią. Przy tym sądzono, iż do tej roli predystynuje ją fakt, iż jest ona nauką o myśleniu. Dodajmy, że elementy psychologistycznego uzasadnienia prawomocności poznania teoretycznego daje się odczytać także w myśli twórcy neokantyzmu badeńskiego W. Windelbanda. Autor ten bowiem widzi paralelność między procesami fizjologicznymi, zachodzącymi w mózgu a regułami myślenia logicznego. Co więcej, wraz z procesem ewolucji umysłu ludzkiego przewiduje on możliwość zmian tych ostatnich, a więc

także i zasad myślenia teoretycznego.²⁰ Niemniej, znacznie dalej w psychologizowaniu poznania i teorii poznania poszli w tym czasie tacy myśliciele, jak F. Brentano, G. Simmel czy też W. Dilthey.

Rickert jednak nie tylko nie podziela w tym względzie stanowiska Windelbanda, ale występuje z krytyką psychologizmu. Jego własne stanowisko w dużej mierze kształtuje się w opozycji do poglądów Diltheya i na tle krytyki koncepcji tego myśliciela znajduje także swój wyraz. Ten ostatni, jak wiadomo, wystąpił z ideą tzw. psychologii analityczno-opisowej. Psychologia ta miała mieć w jego przekonaniu charakter nauki i miała za zadanie nie tylko rozwiązanie problemów poznania i wypracowania metod dla nauk humanistycznych (*Geisteswissenschaften*), ale miała też być teorią światopoglądów.²¹ Odróżniał ją jednak od psychologii jako szczegółowej nauki przyrodniczej. Dodajmy, że w założeniach, które można by uznać za istotne, aby tak rozumiana psychologia miała być krytyką poznania, w zasadzie nie odbiega ona od wymogów, jakie stawiał Rickert filozofii, a przede wszystkim nie przyjmowała ona założeń nauk szczegółowych oraz nie bazowała na rezultatach ich badań. W konsekwencji psychologia Diltheya, która miała zajmować się opisem i analizą twórczych procesów myślowych (w tym także poznawczych) pełniła funkcje uzasadniającą poznanie teoretyczne, a więc spełniała tę samą rolę, jaką teoria poznania (*Erkenntnislehre*) w myśli Rickerta. Niemniej, między obiema koncepcjami — poza funkcjami, jakie miały one spełniać — zachodzą także dość istotne różnice. W przypadku bowiem myśli Diltheya, podobnie zresztą jak i u Hegla, mamy do czynienia z połączeniem w jedno rozdzielonych u Rickerta sfer epistemologii i ontologii. Dodajmy, że to połączenie pozwoliło Diltheyowi na wskazanie, iż kategorie logiczne czy też, mówiąc ogólniej, teoretyczne są ufundowane w strukturze realnego bytu ludzkiego, a więc w psychice. A zatem w sferze, która w przekonaniu Rickerta należy nie tyle do przedmiotu epistemologii jako nauki o wartościach, ale do przedmiotu nauk przyrodniczych.

W konsekwencji też Diltheyowskiej psychologii jako teorii poznania zarzucił Rickert brak rozróżnienia na sferę wartości i sferę bytu realnego.²² Zarzut ten jest rezultatem twierdzenia, że koniecznym wymogiem możliwości interpretacji znaczenia przedmiotów kulturowych czy też jakiegokolwiek innego teoretycznego ujęcia rzeczywistości, a tym samym istnienia poznania

²⁰ Por. W. Windelband: *Normen und Naturgesetze*, [w:] *Präludien*, Bd. II, s. 59–98.

²¹ Por. J. Grzesik: *Die Geschichtlichkeit als Wesenverfassung des Menschen*, b.m.w., 1968, s. 11 i n., a także W. Dilthey: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, [w:] *Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften*, Bd. V, Leipzig 1929, s. 152, 175, 241 i inne.

²² Rickert: *System der Philosophie*, s. 281.

teoretycznego, jest przyjęcie „obowiązywania” wartości obok bytu. Ten bowiem wprawdzie jest rzeczywisty, realnie istniejący, ale sam w sobie jest poza sferą znaczeń czy też, inaczej mówiąc, poza sferą sensu. Brak oparcia interpretacji humanistycznej na wartościach czyni według niego psychologię — mimo, że spotykała się ona z żywym zainteresowaniem filozoficznie zorientowanych badaczy nauk humanistycznych tego czasu — bezużyteczną dla tego rodzaju badań. Pisze on: „W każdym bądź razie nie jest Diltheyowska psychologia jedynie czystą nauką o czysto rzeczywistych zdarzeniach, lecz tkwi w niej jedynie próba ujęcia irrealnego ducha epoki, który zawsze opiera się na wartościach. Niemniej, brakuje Diltheyowi jakiejś jasnej i wyraźnej świadomości podstaw wartości. Stąd też — jak stwierdza — nie mogła psychologia analityczno-opisowa nigdy wyjść poza ustalenia swojego programu”.²³ Dodajmy, iż w przekonaniu Rickerta w wyniku rozwoju nauk, a w szczególności procesu ich autonomizowania — nawet przy założeniu, że kiedyś ich sądy wzajem przenikały się — rozdział od filozofii takich dyscyplin szczegółowych, jak psychologia czy też socjologia, został definitywnie dokonany.²⁴

Rickert, podobnie jak w przypadku psychologii, oceniał negatywnie również wszelkie inne próby, które w uzasadnianiu wiedzy filozoficznej odwoływały się do dyscyplin szczegółowych. Przypomnijmy, że dążenia do unaukowania psychologii dokonywane były bądź to na drodze upodobnienia jej w metodzie, bądź też nawet przez sprowadzenie jej do jednej z nauk szczegółowych. I należałoby tutaj podkreślić, że mimo iż neokantyści badeńscy, a zwłaszcza Rickert (w przypadku Windelbanda, jak to staraliśmy się zauważyć, kwestia ta wydaje się znaczenie bardziej skomplikowana) przeciwstawiali się zastępowaniu teorii poznania psychologią, to jednak — jak już pisaliśmy — akceptowali „model” naukowości wypracowany w naukach szczegółowych. W rezultacie, nie tyle pytają oni o to, jak jest możliwa nauka w ogóle, ale jakie faktycznie zasady konstytuują istniejący model naukowości. Inaczej mówiąc: należałoby stwierdzić, że wychodzą oni, analogicznie zresztą jak Kant, od faktu nauki. Uwzględniając zatem wykształcony przez nie model „naukowości” jako jedyny, uznają go równocześnie za ogólnie ważny.

Niewiele, jak sądzę, w tym ujęciu idei filozofii wydaje się zmieniać stwierdzenie Rickerta, iż: „W żadnym przypadku filozofia nie może rezygnować ze swoich ostatecznych, uniwersalnych celów na korzyść jakiegoś ideału »naukowości«, zorientowanego na nauki szczegółowe. Nauka nie kieruje się dążeniem do ścisłych metod, lecz ściśle metody winny służyć nauce i być zgodne z jej

²³ *Ibidem.*

²⁴ Por. *ibid.*, s. 164.

szczególnymi zadaniami. Każde ograniczenie filozoficznego stawiania problemów na korzyść ideału metody nauk szczegółowych musi zostać zasadniczo odrzucone. Filozofia nie może nigdy chcieć być nauką w tym sensie, jak naukami są: matematyka, fizyka, biologia czy też historia”.²⁵ Stwierdzenia te bowiem dotyczą ideału naukowości, wyznaczonego zarówno przedmiotem, jak i metodą tych dyscyplin, nie dotyczą natomiast ideału sformułowanego w ich ramach statusu prawomocności poznania naukowego. A więc tego, czym poznanie naukowe, przynajmniej w przekonaniu Rickerta, winno być ze względu na prawomocność formułowanych w jego ramach twierdzeń. A przekonanie to, jak sądzę, daje się sprowadzić do sądu, iż na miano nauki (*resp.* — wiedzy naukowej) zasługuje tylko wiedza, która nie podlega relatywizacji oraz te operacje poznawcze, które do takiej wiedzy prowadzą.

Niemniej, pomijając tutaj inne wątpliwości, należałoby dodać, że w przypadku odwołania się w uzasadnianiu do tego rodzaju stanu faktycznego pojawia się niebezpieczeństwo narażenia tej koncepcji poznania na zarzut błędu *petitionis principii*. Zauważmy bowiem, że wychodząc od faktu nauki w formułowaniu wzorca „prawomocności sądów naukowych”, który ukształtowany został w wyniku faktycznego rozwoju dyscyplin szczegółowych, a nie teoretycznego jego wypracowania i uzasadnienia, za zasadne uznaje się i tym samym spełniające wymóg „teoretyczności” to, co takiego uzasadnienia wymaga. A więc wykazania, że nauki szczegółowe nie tylko faktycznie, ale i teoretycznie ten wymóg spełniają. Inaczej mówiąc, mamy tutaj do czynienia z sytuacją, w której na zasadzie faktyczności zostaje przyjęty przez filozofię sam wzorzec „prawomocności” nauki.

Myśl, którą tutaj sformułowaliśmy, tym bardziej należałoby podkreślić, że Rickert widząc w filozofii dyscyplinę krytyczną, a więc taką, która podejmowała problem prawomocności nauk szczegółowych, równocześnie twierdził, iż warunkiem uznania jej za taką jest, iż ona sama nie powinna przyjmować założeń będących podstawą nauk szczegółowych. Choć równocześnie należałoby dodać, że Rickert nie twierdził jednak, że filozofia jest czy też być powinna — tak, jak to czynił choćby Husserl i Ingarden — nauką całkowicie bezzałożeniową. Niejako koniecznymi jej założeniami są: istnienie świata jako całości, który równocześnie jawi się jako przedmiot jej badań oraz istnienie myślenia. To ostatnie bowiem pozostawało u podstaw konstytuowania się podmiotowości poznania teoretycznego, a więc i filozoficznego. Tezy te, jak można sądzić, są dla Rickerta równoznaczne ze stwierdzeniem, iż dla możliwości zaistnienia poznania, także filozoficznego, koniecznymi jego warunkami są zarówno podmiot, jak i przedmiot. Uwzględniając tę sytuację

²⁵ *Ibid.*, s. 33.

można by przyjąć, że dla Rickerta, przynajmniej z perspektywy transcendentálnych, tzn. koniecznych warunków poznania, filozofia jest nauką bezzałożeniową.

Określając proponowaną przez siebie filozofię jako krytyczną, neokantystyci badeńscy, a w tym przede wszystkim Rickert, podkreślali jej funkcję badawczą czy też — inaczej mówiąc — analityczną wobec samego poznania teoretycznego. Zgodnie z programem analitycznym podejmowali badanie tego, co inni uważali za założenia czy tzw. fakty pierwotne, na których w sposób pewny miała opierać się wiedza teoretyczna. Nie poprzestawali więc na doświadczeniu i tzw. czystym fakcie, które inne filozofie uważały za pierwotne w procesie poznania i nie poddające się już analizie. W programie neokantyzmu leżały obok już wymienionych pytań i takie, które dotyczyły doświadczenia czy też konstytucji rzeczywistości jako przedmiotu poznania oraz poznającego podmiotu.

Z tych też pozycji podjął Rickert krytykę nurtów filozoficznych, które w swoich badaniach poprzestają na przyjmowaniu w nauce obiektywnej rzeczywistości, faktu, doświadczenia itp. za zjawiska pierwotne i niezależne od podmiotu. Krytyka ta skierowana była przede wszystkim pod adresem klasycznych w tym względzie stanowisk filozoficznych, a mianowicie sensualizmu, empiryzmu i modnego w wieku dziewiętnastym pozytywizmu. Rickert stanowiska te określał jedną nazwą: realizm empiryczny (*empirischer Realismus*). Krytykując to stanowisko twierdził, że realizm empiryczny poznawaną rzeczywistość uważa za kategorię, której struktura, jako przedmiotu danego do poznania, jest zupełnie niezależna od podmiotu. Tym samym fakt naukowy miałby być już w swej czystej obiektywności ukształtowany, w pełni gotowy i swoją formę narzucałby podmiotowi w procesie poznania. Stąd też obiektywność sądu teoretycznego, a w konsekwencji także i jego prawomocność uzależniona byłaby od samej rzeczywistości.

Oczywiście takie pojmowanie prawomocności sądów teoretycznych było dla Rickerta nieporozumieniem. Stanowisko to było przede wszystkim konsekwencją przekonania autora *Der Gegenstand der Erkenntnis*, iż prawomocność sądów opiera się na tzw. transcendentálnych i apriorycznych wartościach, a nie na tezie zgodności myśli z rzeczywistością. W tej sytuacji Rickert może zarzucić realizmowi, że bez żadnych podstaw teoretycznych ogranicza on doświadczenie oraz cały proces poznania do biernej percepcji rzeczywistości istniejącej jakoby niezależnie od podmiotu.²⁶

Zadaniem epistemologii jako dyscypliny krytycznej jest, w jego przeko-

²⁶ Por. H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis, Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen 1928, s. 380 i n.

naniu, zbadanie tego, jak przebiega proces poznania oraz jak konstytuuje się w nim przedmiot poznania. Tym samym chce on poprzez analizę teoretyczną wyjść poza, w właściwie stanąć przed rzeczywistością, faktem i doświadczeniem. Ta problematyka, która w konsekwencji daje się sprowadzić do pytania: jak konstytuuje się rzeczywistość obiektywna jako przedmiot poznania naukowego? — jest właśnie przedmiotem rozważań filozofii, a w szczególności epistemologii. Sama rzeczywistość obiektywna jest dla Rickerta tym, co podlega badaniu nauk szczegółowych; tutaj niejako kończy się domena działalności filozofii i zaczyna się przedmiot badania nauk przyrodniczych i historycznych. Filozofia, według Rickerta, jeśli zajmuje się poznaniem poza problemem konstytuowania się rzeczywistości obiektywnej, jest już teorią dyscyplin szczegółowych, czyli logiką lub metodologią nauk. Biorąc to pod uwagę, a równocześnie nawiązując do myśli wyłożonych już wyżej, Rickert na gruncie swojej koncepcji może stwierdzić: „To co dla realizmu jest początkiem, dla niej [tj. teorii poznania — A. L. Z.] może oznaczać raczej koniec”.²⁷ Empiryzm zatem, ale także i wszystkie inne nurty, które rościły sobie pretensje do miana pozytywistycznych, jako bezkrytyczne nie mogły dawać odpowiedzi na pytanie, które zdaniem autora *Der Gegenstand der Erkenntnis* winny stanowić właściwy przedmiot zainteresowań filozofii.²⁸ Niejako za konkluzję tych uwag można uznać sąd Rickerta, iż: „W żadnym przypadku nie można rozpoczynać [problematyki — A. L. Z.] teorii poznania z doświadczeniem jako tym, co jest logicznie pierwsze”.²⁹

Niewątpliwie jedną z istotnych kwestii, które nurtowały myślicieli współczesnych Rickertowi, była kwestia metody. Działo się to w atmosferze wzrostu znaczenia tego warunku działania, a w tym przypadku poznania teoretycznego dla jego prawomocności. Wydawało się bowiem, że nauki szczegółowe osiągają swoje znaczenie, a zwłaszcza sukcesy między innymi dzięki stosowanym w ich ramach metodom badawczym, czyli dzięki osiągnięciu przez te dyscypliny, w sferze właściwych im metod, poziomu odpowiadającego wymogom obowiązującego w tym czasie wzorca „naukowości”. Wzorca, dodajmy, który właśnie w tych naukach został wypracowany. Pomijając ewentualne uwikłania tego sposobu myślenia w sidła błędu *petitio principii*, należałoby stwierdzić, że w takich koncepcjach, jak fenomenologia Husserla czy też idea nauki formułowana przez przedstawicieli Koła Wiedeńskiego, metoda wydaje się czynnikiem decydującym w konstytuowaniu określonego

²⁷ *Ibid.*, s. 391.

²⁸ *Ibid.*, s. 379.

²⁹ *Ibidem.*

postępowania jako teoretycznego czy naukowego.³⁰ Oczywiście, podkreślając rolę metody w uzasadnianiu prawomocności poznania teoretycznego w omawianym czasie, bynajmniej tym samym nie pragniemy twierdzić, iż we wcześniejszej filozofii kwestii tej w ogóle nie dostrzegano. Na jej rolę wskazywali już pierwsi myśliciele. Znajduje ona istotny wyraz już w myśli Parmenidesa, Platona i Arystotelesa. Kwestię tę rozważali i późniejsi filozofowie, a wśród nich św. Augustyn, Descartes, Kant czy też Comte i Hegel.

Rickert podkreśla funkcje metody tak mocno, jak to czynił np. Husserl czy neopozytywiści, ale przywiązuje wagę do jej znaczenia w myśli filozoficznej. Należałoby jednak podkreślić, że w myśl filozofa badeńskiego funkcja metody — która w tym wypadku jest raczej sposobem czy też formułą myślenia filozoficznego — nie tyle sprowadza się do uzasadniania prawomocności poznania teoretycznego, co prowadzi do możliwie pełnego ujęcia rzeczywistości jako przedmiotu poznania teoretycznego. Omawianą formułę myślenia filozoficznego, którą określamy tutaj jako metodę tego myślenia, podporządkowuje on celom poznania teoretycznego. Zauważmy zatem, że filozofia jest dla niego przede wszystkim nauką o całościach. I to, dodajmy, zarówno wtedy, gdy jawi się ona jako pewna dziedzina, a więc tzw. nauka uniwersalna, jak i wtedy, gdy jej przedmiotem są rozważania dotyczące określonych kwestii. W pierwszym wypadku bowiem przedmiotem jest cały świat czy też po prostu: świat. Ten natomiast jest przedmiotem filozofii jako określonego systemu. W tym drugim natomiast jest ona próbą całościowego ujęcia określonej rzeczywistości jako jej przedmiotu działania poznawczego. A więc próbą — można by powiedzieć — odpowiedzi na pytanie: co to jest? Jest to, jeszcze inaczej mówiąc, a zarazem odwołując się do tradycyjnej terminologii filozoficznej, każdorazowo próba określenia danego wycinka rzeczywistości poprzez wskazanie czy też określenie jego istoty. Ten właśnie sposób postępowania, w przekonaniu Rickerta, miał różnić filozofię zarówno od nauk historycznych (czy też mówiąc ogólniej: humanistycznych), jak i przyrodniczych. Na ten moment zwraca zresztą uwagę wprost, pisząc: „(. . .) filozofia ze względu na charakter swego przedmiotu postępuje także inaczej niż to czynią nauki szczegółowe”.³¹ Filozofia zatem nie jest dla autora *System der Philosophie* nauką indywidualizującą, tak jak są naukami indywidualizującymi, zgodnie z formułowaną przez niego, ale także i przez Windelbanda koncepcją poznania teoretycznego, tzw. nauki historyczne, inaczej określane jako nauki o kulturze. Nie jest także nauką generalizującą, za jakie uzna-

³⁰ Problem ten szerzej omawiam w książce *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status*, Lublin 1990, s. 99–118.

³¹ Rickert: *System der Philosophie*, s. 23.

wał nauki przyrodnicze.³² Taką nie może być, jak twierdził, ze względu na charakter jej przedmiotu. Stwierdza bowiem, iż „cały świat” jako przedmiot nie może być pojmowany jako indywiduum, jako taki bowiem nie daje się wyróżnić spośród innych indywiduów. Nie może być także badany w sposób uogólniający, czyli poprzez odwołanie się do indukcji. Sam bowiem świat jako tak pojęty przedmiot wyklucza tutaj możliwość postępowania uogólniającego.

Takie pojmowanie metody poznania filozoficznego oznaczało, iż Rickert odrzucał możliwość postępowania filozofii na wzór nauk szczegółowych, a więc odwoływania się w jej badaniach do metod tych dyscyplin. Zauważmy, że z takimi propozycjami w dziejach filozofii występowało niejednokrotnie. Należałoby tu zaliczyć choćby proponowaną już przez Descartesa ideę uprawiania filozofii na wzór nauk matematycznych czy też Comte’owską ideę fizykalizmu. W czasach współczesnych badeńczykom wyrazem jej była przywoływana tutaj już niejednokrotnie idea psychologizacji filozofii. Konkludując uwagi tego akapitu należałoby co najwyżej podkreślić, że w takim postępowaniu Rickerta znajdowało potwierdzenie jego stanowisko o autonomii filozofii wobec pozostałych dziedzin poznania teoretycznego.

Po tych ustaleniach powróćmy jednak do formuły, którą *notabene* Rickert uznaje za zasadniczą dla swojej filozofii i którą — o ile poprzez filozofię rozumie się myślenie — nie tylko postuluje, ale która także funkcjonuje jako zasada jego myślenia. Formułę tę określa mianem zasady heterologii i ujmuje ją w schemat: „nie tylko... , lecz także” (*nicht nur ... , sondern auch*). Równocześnie, zgodnie zresztą z jej sensem logicznym, ujmuje ją jako przeciwną tzw. myśleniu antynomicznemu. To ostatnie znajduje wyraz w jego przekonaniu w formule dyzjunkcji, czyli w schemacie „albo, ... albo ...” (*oder, ... oder ...*). Zasada, którą proponuje Rickert, przynajmniej w jego przekonaniu ma być znacznie pełniejszą formułą w ujmowaniu rzeczywistości jako przedmiotu poznania niż formuła myślenia dyzjunktywnego. Ma ona przede wszystkim wskazywać, że pełne ujęcie rzeczywistości w strukturę pojęć teoretycznych wymaga niejako ukazania jej w różnych perspektywach. Oznacza to także, że żadne z ujęć nie może być uznane za pełne, a jedynie za wycinkowe. Stąd też konieczność niejako ciągłego uzupełniania wiedzy przez kolejne akty poznawcze. Zasada heterologii zatem wydaje się pozostać w zgodzie zarówno z Rickertowskim pojęciem rzeczywistości, która jest dla niego w porządku ilościowym i jakościowym nieskończenie różnorodna, jak i z ideą regulatywną poznania, w tym także dążenia filozofii do poznania pełnego.

³² Por. *ibidem*.

Dodajmy, iż zasada heterologii wydaje się być także próbą sformułowania innej czy też, należałoby powiedzieć, bardziej doskonałej zasady myślenia niż ta, którą proponował Hegel. A więc jest ona także próbą udoskonalenia zasady myślenia dialektycznego, która fundowała się nie na zasadzie alternatywy, ale na zasadzie negacji. Rickert formułowaną przez siebie zasadę zdaje się potwierdzać, a przynajmniej myśl tę można by tak interpretować, iż dotychczasowe ustalenia niekoniecznie muszą być negowane przez nowe. Inaczej mówiąc: dotychczasowa myśl filozoficzna niekoniecznie musi być negowana przez nową. Pojawia się tutaj jednak pytanie o to, czy taka interpretacja zasady heterologii myślenia nie może być odczytana jako podważenie absolutystycznej czy też antyrelatywistycznej koncepcji prawomocności poznania teoretycznego. Oznacza to bowiem, że ta sama rzeczywistość daje się różnie ujmować, a więc sądy formułowane o niej mogą mieć wobec siebie charakter relatywny.

FILOZOFIA A PROBLEM SYSTEMU

Jednym z istotnych problemów, nurtujących myślicieli okresu, w którym tworzyli neokantyści, był problem formy czy też kształtu, w jakim winna być uprawiana filozofia jako dziedzina poznania teoretycznego. Niewątpliwie, analogicznie zresztą jak i w poprzednich przypadkach, zarówno przesłanki teoretyczne, ale także i aksjologiczne dla tej dyskusji tworzyła sama sytuacja, w jakiej znajdowały się ówczesne formy uprawiania zarówno filozofii, jak i dyscyplin szczegółowych. Podejmując analizę tej kwestii należałoby uwzględnić przede wszystkim dwa momenty. Pierwszym z nich wydaje się być przede wszystkim fakt, iż niewątpliwie — mimo wcześniejszej krytyki w myśli filozoficznej czasów Rickerta jest jeszcze żywa teza Hegla, iż prawda objawia się jedynie w ramach całościowego myślenia filozoficznego, czyli w systemach filozoficznych. Pisał on między innymi: „Prawdziwą postacią istnienia prawdy może być tylko jej naukowy system. Wziąć udział w pracy nad tym, by filozofia coraz bardziej zbliżała się do formy naukowej — by mogła odrzucić swoją nazwę **miłości wiedzy** i stać się **wiedzą rzeczywistą** — oto zadanie, jakie sobie postawiłem”.³³ A dalej w związku z tym dodaje: „To, że prawda jest czymś rzeczywistym tylko poprzez system, czy też, że substancja jest, istotnie rzecz biorąc, podmiotem, znajduje wyraz w wyobrażeniu, w którym absolut zostaje określony jako duch”.³⁴

³³ G. W. F Hegel: *Fenomenologia ducha*, przekł. A. Landmann, Warszawa 1963, s. 11 i n.

³⁴ *Ibid.*, s. 33.

Nowicki komentując tę myśl pisze: „Oznacza to, że system nie stanowi dla Hegla po prostu jakiejś zewnętrznej w stosunku do treści formy, lecz jest immanentnym określeniem prawdy”.³⁵

Równocześnie jednak sama myśl Hegla, która zarówno w założeniach autora, jak i w samej faktycznej formie była systemem, właśnie przede wszystkim jako system wydawała się nieaktualna. Powszechne bowiem było przekonanie, iż właśnie jako system uległa falsyfikacji. Mogło to co najmniej prowadzić do wniosku, że uprawianie filozofii w tej formie — to znaczy formułowanie koncepcji, która między innymi zakresem swoich twierdzeń chciałaby ujmować czy też wyjaśniać całość rzeczywistości jako przedmiotu możliwego poznania w strukturę wzajem koherentnych i uzupełniających się tez — nie wytrzymało próby czasu. Winno ono zatem zostać odrzucone jako myślenie nie spełniające warunków „naukowości”.³⁶

Ta ocena filozofii Hegla, a w konsekwencji także i systemu jako formy uprawiania filozofii, niewątpliwie była inspiracją do formułowania poglądów, zgodnie z którymi podkreślano zasadność badań o charakterze wycinkowym. Stąd też niejednokrotnie wysiłki filozofów koncentrowały się na analizie bądź to określonej rzeczywistości jako przedmiocie poznania, bądź też na próbach sformułowania odpowiedzi na konkretne pytania. Przykładem tego rodzaju analiz były choćby badania filozofów ograniczające się wyłącznie do statusu np. poznania naukowego, przy równoczesnym pominięciu kwestii ontologicznych czy też społecznych, aksjologicznych itp. Badania tego rodzaju prowadzili między innymi R. Lotze, M. Weber i G. Simmel. Wyrazem tego były także próby niesystemowego uprawiania filozofii. Stanowisko to znalazło swój skrajny wyraz między innymi w filozofii F. Nietzschego, który nie tylko postulował, ale także praktycznie realizował aforystyczne formy wyrażania myśli filozoficznej. Niemniej, ten sposób myślenia filozoficznego prowadził raczej do uprawiania filozofii jako dyscypliny przyczynkarskiej, niż inspirował próby sformułowania wiedzy o charakterze systematycznym i całościowym.

Niejednokrotnie pisaliśmy już w tym artykule, że model naukowości w drugiej połowie wieku dziewiętnastego, a także w pierwszej połowie wieku dwudziestego, wyznaczany był przez nauki szczegółowe. Te natomiast, przynajmniej w ramach poszczególnych z nich, jeśli już nie jako całość, to jednak wydawały się tworzyć koherentne systemy sądów na temat rzeczywi-

³⁵ S. F. Nowicki: Przedmowa tłumacza, [w:] G. W. H. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przekł. S. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. XII.

³⁶ Należałoby w związku z tym zauważyć, że Hegel, występując z ideą filozofii jako systemu, właśnie w tej formie widział warunek jej naukowości. Por. Hegel: *Fenomenologia ducha*, s. 12 i 35.

stości, będącej przedmiotem jej ujmowania. Co więcej, formułowana w ich ramach wiedza nosiła charakter systematycznej, a nawet systemowej, choćby ze względu na kumulujące się w poszczególnych dziedzinach rezultaty badań. Należałoby nawet stwierdzić, iż jawiła się ona jako dorobek kolejnych pokoleń. A zatem, układała się w formułę systemu, który ze względu na możliwość ciągłego uzupełniania go kolejnymi rezultatami, osiąganymi w ramach poszczególnych dziedzin, mógł być określany mianem systemu otwartego.

Rickert jest jednym z tych filozofów, którzy u progu wieku dwudziestego w ramach swojej filozofii podjęli niejako na nowo problem „systemu”. I należałoby tutaj dodać, że kwestia ta w jego myśli pojawia się zarówno w wymiarze systematycznym, jak i praktycznym. Pierwszy znajduje wyraz w analizach nad możliwością uprawiania filozofii jako systemu, drugi natomiast w faktycznych próbach sformułowania takiego systemu.

Podjmując rozważania teoretyczne nad możliwością uprawiania filozofii jako systemu, rozważa on zarówno argumenty przemawiające przeciwko uprawianiu jej jako systemu, jak i argumenty uzasadniające tę jej formułę. Przedstawiając pierwsze z nich, odwołuje się do zarzutów wytaczanych przeciwko myśleniu systematycznemu w filozofii przez innych myślicieli. Zauważa między innymi, że negatywnie reagował na Heglowskie myślenie systemowe S. Kierkegaard. Widział bowiem w tym holistycznym myśleniu nie tylko w formie, ale i w jego treści zagrożenie dla indywidualności czy też należałoby powiedzieć, używając jego terminologii, egzystencji bytu ludzkiego. W jego też przekonaniu systemy i systemowe myślenie niszczą indywidualność, negując zarazem, jak zauważał, „nieśmiertelność duszy i możliwość jej zbawienia”. Podobny w formie, choć — jak można sądzić — wywodzący się z innych przesłanek teoretycznych zarzut sformułowany był w ramach filozofii życia. Myśliciele tego nurtu, przeciwstawiając się uprawianiu filozofii w formie systemu, twierdzili, iż prowadzi ona do ujmowania życia w określone schematy, jakie nakreśla struktura całości. W rezultacie też różnorodne i spontaniczne procesy życiowe ujmowane są w ramach określonych całości, które same są — należałoby powiedzieć — „sztywne” i w tym sensie są niejako „ramami”, w których miałyby „zastygnąć” życie. Tym samym system byłby tym, co petryfikuje „życie”, a w przypadku filozofii tym, co petryfikuje myślenie filozoficzne. To natomiast, zgodnie z poglądami przedstawicieli tego nurtu, jest wyrazem ciągłego ruchu. Innym zarzutem, podnoszonym wobec myślenia systemowego, był zarzut, iż ten w swojej monumentalności ma raczej charakter religijny niż teoretyczny.³⁷

Obok tych argumentów, które niejednokrotnie raczej mają bardziej cha-

³⁷ Por. Rickert: *System der Philosophie*, s. 2.

rakter moralny niż teoretyczny i jako takie należą do sfery życia praktycznego, zwracał Rickert uwagę także i na inne trudności, które pojawiają się w związku z dążeniami do sformułowania poprawnie zbudowanej — jakiej winna odpowiadać w swej formie filozofia jako dyscyplina uniwersalna — teorii naukowej. Jednym z nich jest wskazanie, iż zbudowanie całościowego systemu, tzn. takiego, który mógłby wyjaśnić całość rzeczywistości, przez jednego filozofa nie jest możliwe, a to co najmniej z trzech powodów. I tak, po pierwsze, każdy konkretny badacz jest w swoich ustaleniach ograniczony choćby konkretnym punktem, jaki zajmuje w świecie. Z pozycji zatem, jaką mu było dane zająć w świecie ma możliwość uchwycenia rzeczywistości tylko w pewnym jej wycinku. Dodajmy, że niejako dodatkowym ograniczeniem tej perspektywy jest również zajmowanie przez filozofa określonej pozycji w dziejach. W rezultacie też każdorazowo nie tylko jest dostępny badaczowi pewien ich przebieg, ale także — należałoby tutaj dodać — perspektywa, którą ta pozycja w dziejach wyznacza. Rickert pisząc o niemożliwości sformułowania systemu, który mógłby być uznany za pełny, wskazuje także na ograniczenia wynikające z możliwości poznawczych podmiotowości bytu ludzkiego. Niewątpliwie już te względy przemawiają za tym, iż żaden badacz, a tym samym także i filozof nie jest w stanie sformułować takiej teorii, która mogłaby pretendować do miana nauki uniwersalnej a zarazem kompletnej. Podsumowaniem tej argumentacji jest jednak stwierdzenie Rickerta, iż rzeczywistość, która jawi się nam jako przedmiot badań, jest tak obszerna, iż w przewidywanej perspektywie czasowej nie da się ująć w jakiegokolwiek siatce pojęciowej w sposób pełny. Poza tym — jak zauważa Rickert — twierdząc tym samym inaczej niż starożytni Grecy czy też późniejsi zwolennicy prawomocności poznania teoretycznego, opartego na tezie o tożsamości bytu i myśli — świat nie jest kosmosem, którym kierują sztywne i racjonalne reguły. Co więcej, dla Rickerta nie stanowił on nawet jedności.³⁸ Przypomnijmy tutaj, co już wyżej zauważyliśmy, iż w jej przedteoretycznym ujęciu, a więc jako tzw. rzeczywistość subiektywna, jawi się mu jako nieskończenie różnorodna. Inaczej mówić: w każdym swym przejawie jest ona każdorazowo indywidualna i niepowtarzalna. Rickert podziela tym samym sąd o rzeczywistości G. W. Leibniza, twierdząc iż: *Alles ist anders*.³⁹ Jedność ta miała konstituować się dopiero w wyniku procesów poznawczych rzeczywistości.

Niewątpliwie przytoczone tutaj argumenty można by uznać za uzasadniające odrzucenie systemu jako formy myślenia filozoficznego, a tym sa-

³⁸ Por. *Ibid.* s. 4.

³⁹ Rickert: *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*, Tübingen 1924, s. 32, a także G. W. Leibniz: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekł. I. Dąmbska, t. I, Warszawa 1955, s. 18.

mym i wyrażania w niej prawdy. Ale nawet uznanie ich za takie i odrzucenie sformułowanego i przytoczonego już wcześniej sądu Hegla na temat relacji między prawdą a systemem, nie wyklucza (a wręcz przeciwnie, czyni je tym bardziej aktualnym) pytania o formę myślenia filozoficznego. Podkreślmy, zgodnie zresztą z wcześniejszymi stwierdzeniami, iż jest to pytanie samego Rickerta, jak także pytanie, które należałoby postawić pod adresem jego filozofii. Można by bowiem w tej sytuacji zapytać, czy nie oznacza to, iż Rickert jest zwolennikiem takiego uprawiania filozofii, z jakim spotykamy się np. w przypadku filozofii Nietzschego, a więc niesystematycznego?

Odpowiedź na pojawiające się tutaj pytania formułuje Rickert wprost. Przy tym należałoby podkreślić, że próbuje on pogodzić w swej koncepcji niejako dwa momenty, a więc Hegłowską ideę, zgodnie z którą „prawda wyraża się poprzez system”, z doświadczeniami, jakie wynikały zarówno z dziejów samej myśli filozoficznej, jak i rozwoju nauk szczegółowych. Niewątpliwie więc dzieje filozofii wydawały się wskazywać, iż sformułowane w przeszłości systemy nie spełniały roli, przynajmniej zapowiadanego przez ich autorów, wykładu prawd ostatecznych. Wręcz przeciwnie, ich każdorazowe upadki wydawały się raczej uzasadniać pogląd, iż system nie jest formą myślenia, która mogłaby zostać uznana za pozytywnie potwierdzoną. Równocześnie, odwołując się do doświadczenia wynikającego z dziejów nauki, a zwłaszcza sposobu uprawiania poszczególnych dyscyplin i ich kumulatywnego rozwoju w rezultacie niejako wysiłku kolejnych pokoleń uczonych, mógł Rickert sądzić, że tego typu postępowanie i związany z nim sposób gromadzenia wiedzy jest nie tylko w pełni zasadny, ale także spełnia wszystkie wymagania „naukowości”. W tej sytuacji logiczny wydawał się wniosek, iż również myślenie filozoficzne, które pragnie rościć sobie pretensje do miana „nauki”, winno spełniać sformułowane w jego ramach warunki.

Rickert, próbując godzić dotychczasowe myślenia systemowe filozofii z kumulatywnym rozwojem nauki, znajduje wyjście w idei tzw. „systemu otwartego”. A więc, zachowując system jako formułę myślenia i wykładania poglądów filozoficznych, pragnie mu nadać taką formę, która w jego przekonaniu nie byłaby tylko związana z nazwiskiem jednego myśliciela, ale także z innymi autorami, którzy rozwijałoby sformułowane w jej ramach idee nawet w kolejnych pokoleniach. Dodajmy w związku z tym, że idea tej filozofii w jego przekonaniu winna być realizowana na podstawie ustaleń, jakie zostały sformułowane w koncepcji Kanta. A więc, filozofią przyszłości jako tą, zarazem jedynie prawdziwą (Rickert jak wiadomo był przeciwnikiem wszelkiej relatywizacji myśli), miał być kantyzm.

Przyjrzyjmy się zatem bliżej Rickertowskiej idei systemu otwartego. Przede wszystkim należałoby tutaj zauważyć, iż Rickert, odwołując się do

koncepcji systemu otwartego, wydaje się akceptować myśli Hegla, zgodnie z którą tylko system jest zasadną formą wypowiedzi filozoficznej. Pisze on: „Tylko poprzez system możemy przejść od teoretycznego chaosu do teoretycznego kosmosu. Ten tworzy nieunikniony cel każdej filozofii jako nauki uniwersalnej. Myśleć niesystemowo to znaczy: myśleć nefilozoficznie”.⁴⁰ Uzupełniając tę wypowiedź należałoby także dodać, że niejako jej potwierdzeniem w wymiarze praktycznym było podjęcie przez tego myśliciela próby sformułowania takiego całościowego systemu wiedzy filozoficznej. Bezpośrednim wyrazem tego było przede wszystkim jego dzieło *System der Philosophie*, praca *notabene* zaplanowana na kilka tomów, z których — jak wiadomo — ukazał się jedynie pierwszy. Taki charakter czy też formuła myślenia filozoficznego, jak zauważa Rickert, znajduje swoje uzasadnienie zarówno w przedmiocie, jak i w celu, jaki winno stawiać sobie tego rodzaju poznanie. Rickert pisząc tutaj o formie i treści poznania filozoficznego stwierdza: „Najogólniejsze pojęcie filozofii jest tutaj zgodne, jeśli chodzi o treść i formę. Do jego formy należy system, który z chaosu czyni kosmos. Jego treścią jest natomiast cały świat, którego pojęcie powinno być uzasadnione naukowo w systemie. Treść i forma wiążą się tutaj ściśle z ideą uniwersalnej nauki. Ma ona za zadanie wypracowanie z chaosu świata kosmos świata”.⁴¹ Przy tym należałoby dodać, zgodnie zresztą z tym, co twierdziliśmy już poprzednio, iż poznanie całego świata, przy równoczesnym założeniu jego nieskończoności zarówno w sensie ontycznym, jak i jako przedmiotu badań teoretycznych, wydaje się czynić z tezy o poznaniu uniwersalnym co najwyżej ideę regulatywną takiej wiedzy.

Już choćby to ostatnie stwierdzenie może więc zostać uznane za przesłankę tezy, zgodnie z którą przedmiot poznania filozoficznego nie daje się ująć w system całościowy, który rościłby sobie pretensję do pełnego jego ujęcia, a więc do miana systemu zupełnego i w tym także zamkniętego. Wyjściem, zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami, jest więc dla Rickerta tzw. system otwarty. Uwzględniając natomiast charakter przedmiotu, filozofię określa on jako myślenie dążące do pełni czy też, inaczej mówiąc, totalności (*vollendliche Totalität*). Tak więc, poznanie nastawione na tego rodzaju całość jest przede wszystkim swoistego rodzaju programem badawczym, w którym do celu, czyli pełnego poznania można jedynie dążyć, choć on sam nie jest możliwy do zrealizowania. W tym sensie poznanie jest zawsze „otwarte”, jawiąc się nie jako zadanie możliwe do zrealizowania, lecz jako pewna idea regulatywna. Dodajmy, że kategoria idei regulatywnej, która w tym przypadku

⁴⁰ Rickert: *System der Philosophie*, s. 11, por. także s. 18.

⁴¹ *Ibidem*.

znajduje zastosowanie w myśli Rickerta, nie była bynajmniej pojęciem nieznanym w dotychczasowej filozofii niemieckiej, a tym bardziej kantowskiej. Znalazła ona bowiem nie tylko wyraz w myśli samego filozofa z Królewca, ale również i w Heglowskiej idei rozwoju ducha oraz w neokantyzmie marburskim.

Odwołując się do tego pojmowania filozofii, również Rickert swoją własną działalność teoretyczną pojmuje jako realizację, dążenie do wypracowania podstaw idei całościowego systemu myślowego, który równocześnie mógłby zostać określony jako otwarty. A więc myśl, która została przez niego sformułowana, winna być kontynuowana przez kolejnych myślicieli lub też nawet pokolenia filozofów. Niewątpliwie takie pojmowanie filozofii i jej zadań było podstawą formułowania przez neokantystów tzw. szkół filozoficznych. Przykładem tego była właśnie szkoła neokantystów badeńskich oraz szkoła neokantystów marburskich.

Konkludując można by jednak zapytać, czy propozycja tzw. systemu otwartego spełnia wymogi myślenia poprawnego. Zauważmy przy tym, że sam Rickert dopuszczał możliwość, iż sama idea tzw. systemu otwartego narażona jest na zarzut sprzeczności immanentnej. System bowiem jako pewna całość jest taką całością właśnie poprzez fakt swojego zamknięcia czy też, inaczej mówiąc, ograniczenia. Otwarty system natomiast jest pewną konstrukcją pojęciową, w której idea całości zostaje zanegowana przez jej otwartość. Uznając zatem składające się na treść tej kategorii znaczenia za antynomiczne, należałoby w niej raczej widzieć nie tyle pojęcie teoretyczne, ile wzajem sprzeczną „zbitkę znaczeń”. Niemniej Rickert nie podziela tego rodzaju zarzutu, widząc jedynie w pojęciu „systemu otwartego” sprzeczność pozorną.⁴² Podkreśla przy tym, iż pojęcie „systemu” w tym założeniu miałyby odnosić się jedynie do samej formy myśli filozoficznej, natomiast pojęcie „otwartości” do formułowanych w jego ramach treści. Pomijając jednak zasadność tego rozumowania dodajmy, że otwartość systemu, w naszym przekonaniu, oznacza dla Rickerta — przy założeniu właściwego punktu wyjścia filozofii — możliwość wzbogacania, zgodnie z zasadą koherencji, dotychczasowych sądów sądami nowymi. Wzorca dla rozumienia tej kategorii należałoby szukać, jak to już wcześniej sugerowaliśmy, w strukturach rozwoju poznania nauk szczegółowych.

Takie pojmowanie myślenia filozoficznego nie jest jednak wolne od zastrzeżeń. Należy bowiem podkreślić, że i tzw. system otwarty formułuje określone tezy jako podstawowe. Zatem z ich przyjęcia będą wynikały określone problematyzacje, a w konsekwencji także koncepcje rzeczywistości jako

⁴² *Ibid.*, s. 352.

przedmiotu poznania. W rezultacie będzie to prowadziło do formułowania określonego obrazu teoretycznego świata. Inne bowiem problematyzacje mogą prowadzić do innych ujęć rzeczywistości jako przedmiotu, a także do innych ustaleń, a więc i do innego całościowego obrazu teoretycznego. Tym samym każdy system myślowy, także ten otwarty, stwarza nie tylko pewną możliwość jego problematyzacji, ale równocześnie wyklucza inną. W tym sensie jest on już „zamknięty”. Przy tym należałoby dodać, że założenia, które stanowią jego podstawę — jako stwarzające określone możliwości problematyzacyjne — sprawiają, iż w jego ramach rzeczywistość będzie dawała się przedstawić czy wyjaśniać jedynie do pewnego stopnia. Tym samym także myślenie w ramach tzw. systemu otwartego napotykałoby na swoje granice. Można tutaj mówić o wyczerpaniu się formułowanego w ramach określonego systemu filozoficznego paradygmatu myślowego. Dodajmy, że byłoby to równoznaczne z przekształceniem się tzw. systemu otwartego w system zamknięty.

FILOZOFIA A ŚWIATOPOGŁĄD (UWAGI KOŃCOWE)

W myśli końca wieku XIX, a zwłaszcza w pierwszych dziesięcioleciach XX, jedną z istotnych kwestii była kwestia światopoglądu, a zwłaszcza jego stosunku do myśli filozoficznej. Należy bowiem przypomnieć, że wprawdzie młodszy o jedno pokolenie, ale także i współczesny Rickertowi Dilthey sformułował tezę, zgodnie z którą filozofia jest jedną z form światopoglądu. Przy czym tej formie świadomości odmawiał on waloru poznania teoretycznego. Znajdowało to wyraz choćby w tym, iż o ile przyjmował, że w nauce mamy do czynienia z rozwiązywaniem problemów związanych bądź to z wyjaśnianiem przyrody, bądź też z rozumieniem wytworów ducha ludzkiego, to przedmiotem filozofii, właśnie jako światopoglądu, są jedynie zagadki. A mianowicie: zagadka życia oraz zagadka świata.⁴³ Oznaczało to (przynajmniej Rickert tak interpretuje myśl Diltheya i takie znaczenia wiąże z tym pojęciem), iż przedmiotem zainteresowań światopoglądu jest sfera nakazów i zakazów dotyczących życia praktycznego. Takie natomiast pojmowanie filozofii było dla Rickerta oznaką niezrozumienia istoty myślenia teoretycznego. Píše w związku z tym: „W pełni jest to słuszne, kiedy podkreślają przeciwnicy filozofii jako światopoglądu, że zadaniem nauki nie jest ustalanie nakazów lub norm życia praktycznego czy też wygłaszanie sądów w rodzaju: »ja

⁴³ Por. na temat światopoglądu Z. Kuderowicz: *Światopogląd a życie u Diltheya*, Warszawa 1966, s. 125 oraz *Dilthey*, Warszawa 1967, s. 140, a także W. Dilthey: *O istocie filozofii oraz inne pisma*, przekł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, s. 3–237.

chcę» czy też »ty powinienesz«. Tego rodzaju stwierdzenia nie są teoretycznymi, ale praktycznymi kategoriami.⁴⁴ Krótko mówiąc, filozofia nie jest dla niego żadną nauką imperatywną, o czym pisze wprost: „W każdym przypadku pojęcie imperatywnej nauki musi ona odrzucić. Imperatywy nie są sprawą teorii”.⁴⁵

Równocześnie jednak stwierdza on, że światopogląd jest jedną z form świadomości, właściwą ludziom o wyższym stopniu rozwoju kultury, co więcej, nie neguje on możliwości odwoływania się w jego uzasadnianiu do wiedzy teoretycznej.⁴⁶ Niemniej, jak podkreśla, na kształt światopoglądu wpływ ma nie tylko wiedza teoretyczna, ale również życie przednaukowe czy też pozanaukowe, a więc wiedza zdobyta w życiu codziennym, a także życie artystyczne, religijne, polityczne itp.⁴⁷

Konkludując, należy stwierdzić, że Rickert, inaczej niż Dilthey, filozofię jako poznanie naukowe wyraźnie przeciwstawiał światopoglądowi, z tym ostatnim wiążąc treści aksjologiczne związane z codziennym życiem człowieka, z jego celem i sensem. Nauka, a w tym wypadku filozofia, miała być — przynajmniej w jego przekonaniu — od nich wolna. Inaczej mówiąc, winna ona ograniczać się do opisu i analizy czy też wyjaśniania rzeczywistości jako przedmiotu poznania teoretycznego. Niewątpliwie w takim poglądzie na filozofię i światopogląd znajduje wyraz idea tzw. poznania teoretycznego, a także idea Kantowskiego podziału na rozum teoretyczny i praktyczny.

SUMMARY

Attempts to define philosophy in the Baden school of Kantianism were made by W. Windelband and H. Rickert. For both of them philosophy is theoretical cognition identified with scientific knowledge. For Windelband, philosophy was to be exclusively the science of culture, and values. While not negating it as the science of values, Rickert wants to make philosophy a critical and systemic science. As a critical discipline it should primarily analyze its own theoretical foundations. This means the primacy of theoretical-cognitive consideration over ontological. As a systemic science philosophy should consider particular entities as a whole and knowledge formulated by philosophy should form a system. Rickert did not, however, share Hegel's conception of philosophy as a closed system. His conception of philosophy is called an open system. In practice this meant that philosophical knowledge develops cumulatively. At the same time Rickert impugned philosophy of life to sharply oppose philosophy to the *Weltanschauung* and ideology. Philosophy for Rickert was a domain of theoretical reason while in his view ideology and the view of the world belong to practical life.

⁴⁴ Rickert, *System der Philosophie*, s. 27.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 31.

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibidem.*