

WOJCIECH HANUSZKIEWICZ

FILOZOFIA HERMANNA COHENA
w perspektywie sporu o jedność
metody transcendentальной

TOM 10

Wydawnictwo IFiS PAN

STUDIA

z filozofii systematycznej

Pod redakcją Seweryna Blandziego

Wydawnictwo IFiS PAN
STUDIA
z filozofii systematycznej

WOJCIECH HANUSZKIEWICZ

FILOZOFIA HERMANNA COHENA
w perspektywie sporu o jedność
metody transcendentalfnej

Warszawa 2011

Publikacja książki dofinansowana przez Uniwersytet Pedagogiczny
im. KEN w Krakowie

Recenzent
prof. dr hab. Seweryn Blandzi

Projekt okładki
Teresa Oleszczuk

Redakcja
Elżbieta Morawska

Copyright © by Wojciech Hanuszkiewicz and Wydawnictwo
IFiS PAN, 2011

ISBN 978-83-7683-034-6
ISSN 1643-6253

Wszelkie prawa zastrzeżone.
Żadna część niniejszej publikacji nie może być reprodukowana, prze-
chowywana jako źródło danych i przekazywana w jakiegokolwiek for-
mie zapisu bez pisemnej zgody posiadacza praw.

Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel (22) 65 72 897
e-mail: publish@ifispan.waw.pl
Wydanie I

Rodzicom

Verschiedenheit der Dinge aufzulösen in Unterschiede der Ideen – das ist das Geheimniss des Idealismus. Die Geschichte des menschlichen Denkens enthüllt dieses Geheimnis, und damit sich selbst als Geschichte des Idealismus.

Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1870, s. 270.

SPIS TREŚCI

| | |
|---|-----|
| Wstęp | |
| Powrót do neokantyzmu | 9 |
| Rozdział I | |
| Neokantyzm jako problem | |
| Wprowadzenie | 35 |
| I.1. Powrót do Kanta | 40 |
| I.2. Geneza i struktura neokantowskiego pojęcia filozofii | 61 |
| Rozdział II | |
| Filozofia Kanta i jej nowe uzasadnienie | |
| Wprowadzenie | 85 |
| II.1. Kant a problem metakrytyki | 89 |
| II.1.1. Platońska psychologia odkrycia naukowego | 91 |
| II.1.2. Zarzuty Herbarta | 105 |
| II.1.3. Realizm naukowy Friesa | 119 |
| II.1.4. Lange i spór o platonizm | 128 |
| II.1.5. Prymat praktycznego rozumu – przypadek Fichtego .. | 136 |
| II.2. Kant i metoda | 149 |
| II.2.1. Metoda syntetyczna i analityczna | 152 |
| II.2.2. Struktura teorii doświadczenia | 168 |
| II.2.3. Dwa modele analizy | 175 |
| II.2.4. Metoda transcendentálna i jej presupozycje | 184 |
| II.3. Poprawianie Kanta | 211 |
| Rozdział III | |
| Granice metafizyki | |
| Wprowadzenie | 235 |
| III.1. Problem idealizmu | 242 |
| III.2. Pojęcie systemu | 266 |
| III.3. Metoda nieskończonościowa i jej pryncypium | 274 |
| III.4. Logika przed-bytu | 290 |

| | |
|--|-----|
| III.5. Logika korelacji | 316 |
| III.6. Nauka i mesjanizm | 326 |
| III.7. Religia rozumu wobec sytemu filozofii | 341 |
| Rozdział IV | |
| Spór o dziedzictwo Cohena | |
| Wprowadzenie | 379 |
| IV.1. Rosenzweiga pytanie o metodę | 382 |
| IV.2. Cassirer <i>contra</i> Natorp | 402 |
| Zakończenie | 447 |
| Bibliografia | 455 |
| Indeks nazwisk | 481 |
| Summary | 489 |
| Contents | 499 |

WSTĘP

POWRÓT DO NEOKANTYZMU

Na dorobek filozoficzny Hermanna Cohena (1842–1918) – tak jak na całą epokę, w której przyszło mu żyć – można spojrzeć z wielu różnych perspektyw. Ich wielość generowana jest dystansem czasowym, jaki dzieli drugą połowę XIX wieku od naszych czasów. Dystans ów stanowi, o czym pisał Hans Georg Gadamer, „pozytywną i twórczą możliwość rozumienia”¹ tego, co wydarzyło się w przeszłości, zarazem jednak uniemożliwia odtworzenie takich warunków interpretacyjnych, które pozwoliłyby w miarę wiernie przedstawić samoświadomość poszczególnych autorów, którzy nie są już nam współcześni i z którymi nie możemy przeprowadzić bezpośredniej konfrontacji. Sytuacja ta powoduje, iż nie dysponujemy żadną inną możliwością rozumienia niż możliwość twórcza. Cohen i pozostali neokantycyści – Gadamer jest ich uczniem – byli jednymi z pierwszych, którzy odkryli tę hermeneutyczną zasadę. Próbując powrócić do Kanta, ujawnili, że powrócić do niego nie sposób, można go wszakże na nowo przemyśleć i na nowo przyswoić, wykazując zarazem aktualność jego programu w nowej, historycznie zmienionej sytuacji problemowej.

Jednakże nawet wtedy, gdy zgodzimy się z tym podstawowym przekonaniem neokantystów i uznamy, iż filozofia Kanta zachowała

¹ H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 408.

aktualność w całym XX wieku², to i tak otwarte pozostaje pytanie o aktualność samych programów neokantowskich. I czy jest sens powracać do neokantyzmu w taki sam sposób, w jaki neokantyści powracali i uaktualniali Kanta? Możliwe są tutaj w zasadzie dwie opcje. Można neokantyzm uznać za orientację całkowicie przewyżczoną i nieaktualną bądź upatrywać w nim pewien sposób myślenia, który nie tyle uległ przewyżczeniu, ile ustanowił teoretyczne podstawy całej, następującej po nim epoki. Za pierwszą opcją opowiedziała się większość bezpośrednich uczniów i krytyków samych neokantystów, dlatego też często – przyjmując tę optykę interpretacyjną – uznaje się ruch neokantowski za historycznie może i ważny, pozbawiony wszakże obecnie znaczenia dla współczesnych kontrowersji, w których kształtują się problemy filozoficzne. Bardzo trafnie sytuację tę pokazuje Herbert Schnädelbach – autor jednego z najlepszych opracowań historii filozofii niemieckiej przełomu XIX i XX wieku:

Kto próbuje – pisze – uprzytomnić sobie historię niemieckojęzycznej filozofii w okresie między niemieckim idealizmem i początkami naszej filozoficznej współczesności, wchodzi na teren prawie nieznan. W nauczaniu akademickim czas ten uchodzi za epokę schyłku, a nawet upadku „wielkiej filozofii”, przy czym jej ponowne poddźwignięcie się przesuwane bywa na lata dwudzieste naszego stulecia [tj. wieku XX – *W.H.*]. Rzeczywiście: nasze dzisiejsze filozofowanie w istotnej mierze zależy od impulsów, których źródłem były wtedy Ludwiga Wittgensteina *Traktat logiczno-filozoficzny* (1921), György Lukácsa *Historia i świadomość klasowa* (1923) i Martina Heideggera *Bycie i czas* (1927). Jednakże tradycje, z których wywodziły się te trzy najsilniej oddziałujące dzieła filozoficzne naszego stulecia i od których zarazem się odcinają, wydają się przez nie obalone. Najczęściej znamy autorów dawniejszych tylko z przypisów do tych właśnie ksiązek, a z kolei zbyt łatwo przejmujemy podany w formie gotowej, polemicznie przerysowany obraz. Tak np. neokantyzm, który rzekomo zredukował filozofię do teorii poznania, bywa niejednokrotnie dziś jeszcze uznawany za „przewyżczony” tylko z tego powodu, że współcześni protagoniści od neopozytywizmu Koła Wiedeńskiego poprzez teorię krytyczną aż po nową ontologię definiowali swoje nowe stanowiska głównie przez opozycję do owego, wówczas dominującego kierunku³.

² Analiza źródłowych tekstów filozofii dwudziestowiecznej skłania do wniosku, iż Kant – tak jak żaden inny filozof – jest w niej wręcz wszechobecny. Por. T. Gadacz, *Filozofia XX wieku*. Nurty, Kraków 2009, t. 1, s. 15.

³ H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 13–14.

Wypowiedź ta bardzo dobrze uzmysławia trudność, z którą uporać się musi każda próba refleksji nad ruchem neokantowskim i znaczeniem jego dziedzictwa dla rozwoju filozofii dwudziestowiecznej. Nie chodzi tu tylko o wykazanie aktualności czy braku aktualności tego dziedzictwa, lecz o taką jego analizę i ocenę, która wykraczałaby poza pewne utarte schematy interpretacyjne. Dopiero po zrewidowaniu tych schematów można będzie w nowym świetle ująć zarówno same programy neokantowskie, jak i różnego rodzaju zależności pojawiające się między nimi, a rzekomo „przewyciężającymi” je propozycjami następnego pokolenia. Niniejsza praca stara się właśnie w tej perspektywie przedstawić dorobek twórczy Hermanna Cohena – jednego z bardziej znaczących autorów w obszarze filozofii niemieckiej przelomu XIX i XX wieku. Był on bowiem z jednej strony założycielem marburskiej szkoły neokantyzmu, z drugiej zaś jednym z protoplastów filozofii dialogu – nurtu myślenia, który podjął polemikę z różnymi formami idealizmu, w tym również, co w tym kontekście pozostaje nader istotne, z propozycjami samych neokantystów.

Rzecz nie w tym, by odrzucić bądź uznać za nieprawdziwe wszystkie uwagi krytyczne wysuwane pod adresem Cohena przez jego bezpośrednich uczniów i następców – od Paula Natorpa zaczynając, a na Franzu Rosenzweigu kończąc. Tak jak Cohen (wraz z innymi neokantystami) nie był w stanie powrócić do „historycznego” Kanta, tak my nie jesteśmy w stanie powrócić do „historycznego” Cohena. Dlatego też próba „wypreparowania” jego filozofii z różnorodnych związków i konotacji, w jakie jest ona uwikłana, nie jest ani możliwa, ani konieczna. Nie jest możliwa, ponieważ nie jesteśmy w stanie, badając spuściznę Cohena, abstrahować od tego, co wydarzyło się w historii filozofii po jego śmierci i w ogóle w ciągu całego dwudziestego wieku. Nie jest konieczna, ponieważ związki te mówią o owej spuściznie wiele bardzo ważnych rzeczy. Po pierwsze naświetlają najważniejsze tkwiące w niej niejednoznaczności. Po drugie wskazują kierunki, w jakich była ona przekształcana i modyfikowana. Dzięki temu można zrekonstruować, w jaki sposób wpłynęła ona na rozwój filozofii w okresie bezpośrednio po niej następującym. Oczywiście nie wszystkie wypowiedzi na temat Cohena oraz różnorodne nawiązania

do jego tekstów mają tę samą wagę. Należy więc, o co upomniał się Schnädelbach, dokonać ich wstępnej selekcji, eliminując te z nich, które powtarzają tylko pewne obiegowe (niekoniecznie prawdziwe) schematy interpretacyjne. Ujęte z tej perspektywy twórcze możliwości rozumienia, jakie otwiera refleksja nad dziedzictwem neokantowskim, w szczególności zaś nad dziedzictwem Cohena, dotyczą przede wszystkim kwestii nowego spojrzenia na intelektualny rodowód naszej filozoficznej nowoczesności⁴. W tym też znaczeniu „powrót do neokantyzmu” może się okazać przedsięwzięciem nader aktualnym.

Przekonanie to wyznacza podstawowe nastawienie badawcze analiz przeprowadzonych w niniejszej pracy⁵. Tytuł książki precyzuje podstawowe zagdnienie, które proponowane tu analizy starają się naświetlić, zakreśla też obszar i temat badań oraz właściwą owym badaniom perspektywę interpretacyjną, jaką wyznacza problematyka metody transcendentalnej.

Metoda ta pełni w filozofii Cohenowskiej rolę kluczową. Stanowi kryterium wyznaczające zasady, które musi spełniać wszelka rzetelnie (krytycznie) uprawiana refleksja filozoficzna. Metoda ta określa również, które elementy w całej filozoficznej tradycji – od Talesa i Parmenidesa zaczynając, a na Heglu, Herbarcie, Trendelenburgu i Lotzem kończąc – zachowały wartość, które natomiast trzeba odrzucić i uznać za pozostałości przewyciężonej przez Kanta dogmatycznej metafizyki. Pojęcie metody transcendentalnej, wypracowane przez Cohena w jego trzech książkach poświęconych Kantowi, stało się z biegiem czasu wyznacznikiem programowej tożsamości całej marburskiej szkoły neokantyzmu⁶. „Ortodoksyjność” tego neokanty-

⁴ Owe „nowoczesności” często neokantyzmowi odmawiano. Symptomatyczne są w tym względzie uwagi Jürgena Habermasa. Zob. tegoż, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 66–67.

⁵ Jest ona częściowo zmienioną i przeredagowaną wersją rozprawy doktorskiej pt. *Problem metody transcendentalnej w filozofii Hermanna Cohena*, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Tadeusza Gadacza, złożonej w grudniu 2008 roku w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie i obronionej tamże – w kwietniu roku 2009.

⁶ Chodzi tutaj o następujące publikacje Cohena: *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871, (2 wyd.) Berlin 1885, (3 wyd.) Berlin 1918; *Kants Begründung der*

zmu – tak samo zresztą jak pozostałych orientacji neokantowskich – trzeba w związku z tym definiować metodologicznie⁷.

Takie rozwiązanie pozwalało przede wszystkim uwolnić się od wymogu wiernego przestrzegania litery tekstów Kanta. O wiele istotniejsze od tego, co Kant mówi, jest to, w jaki sposób to mówi i jaką metodę w swych analizach stosuje. Z tego też powodu, co podkreślał już Paul Natorp – jeden z pierwszych uczniów Cohena – nie może być mowy o „skostniałym kantyzmie”⁸ szkoły marburskiej. Z perspektywy metody transcendentalnej poszczególne tezy Kanta – w tej kwestii wszyscy marburczycy byli ze sobą zgodni – wymagają bowiem wielu korektur⁹. Uprzywilejowanie pojęcia metody nasuwa jednakże szereg problemów. Rodzi się przede wszystkim pytanie, czy w ogóle istnieje jakaś instancja pozwalająca nam rozróżnić metodyczne elementy systemu Kantowskiego od tych niemethodycznych. Spory, jakie wiedli z Cohenem jego pierwsi krytycy, nie przez przypadek dotyczą właś-

Ethik, Berlin 1877, (2 wyd.) Berlin 1910; *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin 1889. Trzeba jednak mieć na uwadze, iż w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* nie pojawia się jeszcze pojęcie metody transcendentalnej. Teksty Cohena cytuję – w tych przypadkach, w których jest to już możliwe – za wydaniem zbiorowym: H. Cohen, *Werke*, hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philos. Seminar der Univ. Zürich pod kierunkiem H. Holzheya, Hildesheim, Zürich, New York 1977 i nn. Na poszczególne tomy tej edycji składają się przedruki ostatecznych wersji wydań opublikowanych pierwotnie przez samego Cohena. W aparacie krytycznym uwzględniono jednak również paginację wydań wcześniejszych, odnotowano także zmiany wprowadzane przez Cohena w poszczególnych redakcjach tekstów. Używając oznaczeń literowych, odsyłam do poszczególnych wydań (A = wyd. 1; B = wyd. 2; C = wyd. 3 – w przypadku *Kants Theorie der Erfahrung*), cyfry arabskie oznaczają numery stron.

⁷ Ponownie w tym miejscu trzeba odesłać do analiz Schnädelbacha, w *Co to jest neoarystotelizm*, [w:] tenże, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy I*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 160–189, zwłaszcza s. 160–161. Autor ten zwraca uwagę, iż taki metodologicznie rozumiany „renesans klasyków” (w tym przypadku Kanta) należy do „paradoksów moderny” (tamże, s. 60); po epoce neokantyzmu na podobnych zasadach powstał neoheglizm, neomarksizm, neopozytywizm itd.

⁸ P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, „Kant-Studien” 1912, t. XVII, s. 195.

⁹ Por. tamże, s. 196.

nie tej kwestii. Decyzja o tym, co należy uznać za wyraz metody, a co za element z tą metodą sprzeczny, wydaje się w ostateczności zależna od subiektywnej decyzji interpretatora.

W marburskiej szkole neokantyzmu metodologicznych rozstrzygnięć Cohena i, co się z tym wiąże, jego rozumienia metody transcendentalnej właściwie nie kwestionowano¹⁰. Rozbieżności wśród marburczyków zaczęły jednak z biegiem czasu powstawać. Okazało się bowiem, iż filozofia samego Cohena nie stanowi bynajmniej żadnego metodologicznego monolitu. Obok metody transcendentalnej zaczęły się pojawiać inne względem niej heterogeniczne. Chodzi tu przede wszystkim o metodę nieskończonościową (*Infinitesimal-Methode*) oraz o metodę korelacji (*Korrelation*). Pierwszej z nich Cohen poświęcił osobną pracę wydaną w roku 1883¹¹. Publikacja

¹⁰ Do stworzonej przez Cohena marburskiej szkoły neokantyzmu najczęściej zalicza się Paula Natorpa i Ernsta Cassirera. Za silnie z nią związanego (zwłaszcza w początkowym okresie) uznaje się też Nicolaia Hartmanna. Można wszakże zaliczyć do niej wielu innych autorów, w większości nie odegrali oni jednak znaczącej roli w historii filozofii XX wieku lub też ich własna twórczość nie miała jakiegos szczególnie silnego związku z programem Cohena, jak chociażby w przypadku Ortegi y Gasseta. Paul Natorp, zastanawiając się, kogo wziąć pod uwagę przy przygotowywaniu książki jubileuszowej wydawanej z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin Cohena, wymienił następujące nazwiska jego uczniów: Karl Vorländer, Albert Görland, Ernst Cassirer, Otto Buek, Rico De Portu, Kurt Wildhagen, Dymitryj Gawronsky, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Carl Horst, Arthur Buchenau, Paul Wüst, Wassilij Sesemann, Borys Wyszesławcew, Ortega y Gasset, Władysław Tatkiewicz. Zob. P. Natorp, *List do A. Görlanda z dn. 5.2.1911*, [w:] H. Holzhey, *Cohen und Natorp. Band II. Der Marburger neukantianismus in Quellen*, Basel, Stuttgart 1986, s. 392. Z tej plejady nazwisk niektóre są dziś całkowicie zapomniane. Najważniejsze postaci związane ze szkołą – wśród niewymienionych przez Natorpa trzeba by wspomnieć przynajmniej jeszcze takich autorów jak August Stadler i Rudolf Stammler – prezentuje H. Holzhey, *Cohen und Natorp. Band I. Die Geschichte der Marburger Schule als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Basel, Stuttgart 1986, s. 22–32. Trzeba przy tym pamiętać, iż Marburg był na przełomie XIX i XX wieku bardzo popularną wśród studentów uczelnią. Filozofię studiowali tam między innymi Borys Pasternak i Thomas S. Eliot (ten ostatni nie zdążył się już jednak zetknąć z Cohenem).

¹¹ Zob. H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin 1883.

ta, jak zauważył to Natorp¹², to najbardziej decydujący krok Cohena w kierunku własnego projektu filozofii transcendentalnej, której w pełni dojrzały wyraz stanowi trzypiętomowy *System der Philosophie (System filozofii)*¹³. Pierwsza część owego systemu, tj. opublikowana w roku 1902 *Logik der reinen Erkenntnis (Logika czystego poznania)*, wywołała w samym Marburgu mieszane reakcje¹⁴. Paul Natorp ustosunkował się do niej krytycznie, choć ostatecznie swojej napisanej już recenzji nie opublikował¹⁵. Ernst Cassirer, choć nie krytykował Cohena otwarcie, nie podjął w swych dalszych badaniach najbardziej istotnych ustaleń jego logiki¹⁶. Punktem spornym w przypadku zarówno Natorpa, jak i Cassirera była przede wszystkim związana z metodą nieskończonościową koncepcja źródła (*Ursprung*).

Również metoda korelacji – pojawiająca się już w *Logik der reinen Erkenntnis* – wywołała reakcję krytyczną. Metoda ta uznana została przez Franza Rosenzweiga, jednego z ostatnich uczniów Cohena, za metodyczną podstawę ostatniej Cohenowskiej publikacji, jaką jest

¹² Zob. P. Natorp, *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, [w:] *Hermann Cohen. Auslegungen*, red. H. Holzhey, Frankfurt a. M. 1994, s. 75–105, tutaj s. 85 (pierwodruk: „Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft”, nr 21, Berlin 1918).

¹³ Zob. H. Cohen, *System der Philosophie*, Część 1: *Logik der reinen Erkenntnis*, (1 wyd.) Berlin 1902, (2 wyd.) Berlin 1914; *System der Philosophie*, Część 2: *Ethik des reinen Willens*, (1 wyd.) Berlin 1907, (2 wyd.) Berlin 1914; *System der Philosophie*, Część 3: *Ästhetik des reinen Gefühls*, t. 1–2, Berlin 1912.

¹⁴ Zob. na ten temat: H. Holzhey, *Einleitung des Herausgebers*, [w:] H. Cohen, *Werke*, wyd. cyt., Hildesheim, Zürich, New York 1977, t. 6, s. VII*–XXV*, zwłaszcza s. XVIII*–XXI*.

¹⁵ Teksty te są obecnie dostępne dzięki staraniom Helmuta Holzheya. Zob. P. Natorp, *Zu Cohens Logik*, [w:] H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, wyd. cyt., t. 2, s. 5–40. Natorp planował też podjąć polemikę z Cohenem przy okazji publikacji swojej pracy: *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Berlin, Leipzig 1910. Jednakże i ten szkic pozostał w rękopisie. Zob. tenże, *Zu Cohens Logik (Entwurf für Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften)*, [w:] H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, wyd. cyt., t. 2, s. 41–78.

¹⁶ Co zarzucał mu w jednym z listów sam Cohen. List ten cytowany jest w pracy: D. Gawronsky, *Ernst Cassirer: His Life and His Work*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P.A. Schilpp, New York 1958, s. 21. Por. H. Holzhey, *Einleitung des Herausgebers*, wyd. cyt., s. xxi*.

wydana już po śmierci autora *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums* (Religia rozumu ze źródeł judaizmu)¹⁷. Cohen w pracy tej rozwinął dialogiczne podstawy swej filozofii religii. Automatycznie nasunęło się więc pytanie o stosunek zachodzący między zaprezentowaną w tej pracy filozofią dialogu, a idealistycznym *System der Philosophie*. Rosenzweig, próbując tę kwestię rozstrzygnąć, zauważył, że w tekstach Cohena występują dwa różne pojęcia korelacji. Jedno z nich pojawia się w *System der Philosophie*, jednakże nie ma jeszcze wówczas metodycznego znaczenia. Drugie, charakterystyczne dla *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*, staje się już samodzielną metodą, przełamującą założenia idealistycznego systemu¹⁸. Teza Rosenzweiga wywołała debatę, która do dzisiaj nie doczekała się ostatecznego rozstrzygnięcia.

Już nawet pokrótce zarysowane losy recepcji filozofii Cohena wśród jego najbliższych uczniów ukazują tę filozofię jako metodycznie niespójną. Ocena ta pozostaje jednak w sprzeczności z tym, co na temat swego własnego rozwoju miał do powiedzenia sam Cohen. W wielu miejscach podkreślał on metodyczną jedność swej myśli, zaznaczając, iż *Logik der reinen Erkenntnis* stanowi konsekwentne rozwinięcie podstawowych idei zawartych w jego pracach o Kancie, zaś jego filozofia religii pozostaje w zgodzie z metodycznymi podstawami jego wcześniejszego systemu. Nie przeczył przy tym zarazem, iż w poszczególnych, powstających po sobie pracach pojawiają się zasadniczo nowe rozwiązania, których nie ma jeszcze w pracach wcześniejszych. Punktem spornym nie jest więc sama ewolucja poglądów Cohena – ta dla wszystkich jest oczywista – lecz jej charakter. Nie wiadomo, czy mamy tutaj do czynienia z konsekwentnym rozwinięciem jednego, spójnego pod względem metodycznym projektu,

¹⁷ Zob. H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919, (2 wyd.) Frankfurt a. M. 1929. W dalszych analizach korzystam z wydania drugiego.

¹⁸ Zob. R. Rosenzweig, *Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens* [w:] tenże, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, red. R. i A. Mayer, Dordrecht, Boston, Lancaster 1984, s. 177–223.

czy też z kilkoma takimi projektami, między którymi można obserwować dość wyraźne cięcia i niespójności. Podstawowym zadaniem niniejszej pracy jest rozstrzygnięcie tego dylematu.

By tego dokonać, nie wystarczy uznać alternatywność tych dwóch punktów widzenia, a następnie próbować wykazać, iż słuszny jest jeden z nich. W wypowiedziach Cohena można znaleźć bowiem fragmenty, które sugerują jedno bądź drugie rozstrzygnięcie. Zwykła immanentna analiza tekstu nie jest więc w tym wypadku środkiem wystarczającym. Ów tekst można wszakże badać w zdecydowanie szerszej perspektywie jego własnej, a więc tekstualnej genezy¹⁹. Można wydobyć wyrażnie rysujące się w nim relacje wiążące go z innymi tekstami. Relacje te ukazują różnorodność źródeł, kontekstów i inspiracji, dzięki którym czy też w nawiązaniu do których – w sensie afirmatywnym bądź krytycznym – filozofia Cohena w ogóle powstała. Przy czym nie chodzi tu tylko i wyłącznie o relacje sformułowane *expressis verbis* przez samego Cohena. Równie istotne – a czasem nawet istotniejsze – pozostają te zależności, które tkwią w jego tekstach, niezależnie od tego czy on sam potrafi bądź chce je dostrzec lub czy potrafią i chcą dostrzec je jego krytycy. Może przecież zachodzić przypadek, iż założyciel szkoły marburskiej po prostu myli się w ocenie swej własnej twórczości lub zwyczajnie pewnych zależności nie chce eksponować. Mogą też mylić się ci, którzy prowadzą z nim polemikę. Możemy mieć wreszcie do czynienia z sytuacją, w której rację (częściową) będziemy musieli

¹⁹ Korzystam tutaj z metodologicznych propozycji Tadeusza Gadacza zawartych we *Wstępie* do jego pracy: *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, wyd. cyt., t. 1, s. 15–24. Autor ten posługuje się terminem „geneza tekstualna”. Ową genezę, a więc genezę jakiegoś filozoficznego myślenia wydobyta z dostępnych nam tekstów, można rozpatrywać wszakże również w kategoriach intertekstualności, ponieważ relacje, które owa geneza ujawnia, to relacje badanego tekstu do innych tekstów szeroko rozumianej tradycji filozoficznej. Równie zasadnie można byłoby więc operować terminem „geneza intertekstualna”. Ten aspekt intertekstualny szczególnie mnie tutaj interesuje. Przy czym samo pojęcie intertekstualności rozumiem w takim znaczeniu, w jakim jest ono używane w badaniach hermeneutycznych, semiotycznych bądź strukturalistycznych. Abstrahuję natomiast od poststrukturalistycznego kontekstu powstania i pierwotnego zastosowania tego terminu. Zob. na ten temat: A. Dziadek, *Głosy do intertekstualności* [w:] tenże, *Na marginesach lektury. Szkice teoretyczne*, Katowice 2006, s. 59–77.

przyznać obu stronom. Interesujący nas spór może bowiem się przecież okazać – z różnych zresztą powodów – niemożliwy do definitywnego rozstrzygnięcia. W tym ostatnim wszakże wypadku należałoby pokazać, dlaczego jest on właśnie nierozstrzygalny.

Jedną z zalet zaproponowanego powyżej sposobu prowadzenia analiz jest to, iż w swych głównych rysach pozostaje on bardzo bliski Cohenowskiemu – a w szerszej perspektywie neokantowskiemu w ogóle – spojrzeniu na problem historii filozofii. Już w jednej ze swych pierwszych prac twórca marburskiej szkoły neokantyzmu twierdził, iż historyk filozofii ma za zadanie „przedstawić związek problemów filozoficznych rozwijający się [*fortlaufende*] w całości ludzkiej kultury”²⁰. Ów związek problemów tworzy ostatecznie system, jednakże nie jest to system zamknięty i skończony. Konstytuuje się on bowiem dzięki swym relacjom do innych systemów, przez co staje się od nich w różnoraki sposób zależny. Z biegiem czasu również on sam zaczyna funkcjonować jako element tradycji, z której wyłaniają się systemy kolejne: „Tak jak system wyrasta z tego, co najlepsze w innym [systemie], tak z powodu własnych braków niesie w sobie załączek nowego [systemu]. Tak też pogłębiają się pytania, a cele sięgają dalej. Tak następuje stopniowy postęp [*Steigerung*]”²¹. System filozoficzny pozostaje więc zawsze strukturą otwartą, zależną zarówno od wcześniejszych systemów, z których powstał, jak od systemów późniejszych, które naświetlają tkwiące w nim wewnętrzne sprzeczności i niedopowiedzenia²².

Kierując się powyższą wytyczną, należałoby przedstawić metodyczny rozwój filozofii Cohena w takim porządku, by uwzględnić zarówno źródła i konteksty, z jakich filozofia ta wyrasta, jak również najważniejsze jej problemy, które ujawniły się w trakcie jej recepcji.

²⁰ H. Cohen, *Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer* (1871), [w:] tenże, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, red. A. Görland, E. Cassirer, Berlin 1928, t. 2, s. 271.

²¹ Tamże.

²² Koncepcja „systemu otwartego” pojawia się również u innych neokantystów, m.in. u Heinricha Rickerta. Por. w tej kwestii: A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993, s. 52.

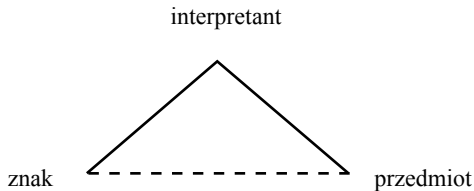
W rozdziale pierwszym zatytułowanym *Neokantyzm jako problem* zostanie ukazane w związku z tym historyczne i problemowe tło filozofii Cohenowskiej. Pozostaje ona przecież tylko jedną z propozycji rozwijanych w ramach określonego typu refleksji filozoficznej, określanego zwyczajowo mianem neokantyzmu. Cohen był postacią, która obraz ruchu neokantowskiego kształtowała. Niemniej jego stanowisko zawsze pozostawało silnie zależne od zmian zachodzących wewnątrz całego tego nurtu. Sam neokantyzm jako zjawisko intelektualne w filozoficznym życiu Niemiec domaga się zresztą swojej odrębnej, historycznej oraz problemowej charakterystyki. Skoro mówimy o Cohenowskim neokantyzmie i jego późniejszych przeobrażeniach, to musimy na początku sprecyzować – na tyle, na ile to możliwe – samo pojęcie neokantyzmu.

Rozdział drugi poświęcony zostanie neokantowskiemu programowi Cohena i rozwijanej w jego ramach koncepcji metody transcendentalnej. Sformułowana ona została przy okazji pracy nad nową wykładnią tekstów Kantowskich. Przy czym sama relacja Cohen – Kant nie jest tutaj najważniejsza. Należy zbadać przede wszystkim różnorodne jej uwarunkowania. Cohen mówi otwarcie, iż równie ważne jak tekst samego Kanta są dla niego teksty innych autorów (m.in. Fichtego, Herbarta, Friesa, Langego), krytycznie odnoszących się do dziedzictwa Kantowskiego. Stąd też swoje analizy określa mianem „metakrytyki”²³. Jest ona krytyką wcześniejszych stanowisk krytycznie ustosunkowujących się do myśli królewieckiego filozofa. Dopiero dokonanie owej metakrytyki otwiera bowiem dostęp, twierdzi Cohen, do zrozumienia tekstu Kantowskiego. O ile więc przedmiotem interpretacji jest filozofia Kanta, o tyle instancją określającą charakter tej interpretacji są inne, krytycznie odnoszące się do tej filozofii teksty, zaczerpnięte z szerokiego arsenału tradycji filozoficznej XIX wieku. Schematycznie metodę analiz zastosowaną przez Cohena można by więc przedstawić następująco:

²³ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A V.



Schemat ten przypomina w swej strukturze trójkąt semiotyczny, na podstawie którego Peirce zbudował swoją triadyczną koncepcję znaku. Znak w jego ujęciu nie odnosi się bezpośrednio do swojego przedmiotu, lecz za pośrednictwem interpretantu – elementu (innego znaku) wytwarzającego znaczenie, za pomocą którego dany znak dopiero do swojego przedmiotu się odnosi:



Jeżeli przyjmiemy, iż tekst Cohena zajmuje miejsce znaku, tekst Kanta zaś jego przedmiotu, to funkcję analogiczną do interpretantu pełniłyby w tym przypadku różne teksty dziewiętnastowieczne, podejmujące krytykę Kanta²⁴. Znaczenie poszczególnych tez filozo-

²⁴ W ten sposób semiotyczne idee Peirce'a wykorzystuje się w badaniach literaturoznawczych. Na nich też się wzoruję. Zob. w tej kwestii przede wszystkim: M. Riffaterre, *Semiotyka intertekstualna: interpretant*, przeł. K. i J. Faliccy, „Pamiętnik Literacki” 1988, z. 1, s. 297–314. Por. także omówienie koncepcji Riffaterre’a w pracy: A. Dziadek, *Obraz jako interpretant. Na przykładzie polskiej poezji współczesnej*, „Pamiętnik Literacki” 2001 z. 2, s. 127–148. Tekst, do którego inny tekst odnosi się za pośrednictwem interpretantu, Riffaterre nazywa intertekstem. W tym ujęciu intertekstem tekstu Cohena byłaby spuścizna Kantowska. Interpretantami umożliwiającymi zaś nowe jej odczytanie byłyby krytyczne głosy dziewiętnastowiecznych krytyków Kanta.

fi Kantowskiej zostaje bowiem wypracowane dzięki debacie z jej oponentami. Chcąc zdać sprawę z poczyniń badawczych przedsięwziętych przez Cohena, musimy uwzględnić tę – przyjętą przez niego samego – strategię interpretacyjną. Dopiero na jej tle będziemy w stanie zrekonstruować zręby metody transcendentalnej oraz różnorodne źródła, dzięki którym powstała.

W rozdziale trzecim, zatytułowanym *Granice metafizyki*, przedstawione zostaną dwie kolejne metody posiadające dla analiz Cohenowskich znaczenie szczególne. Jest to metoda nieskończonościowa oraz metoda korelacji. Powstały one w podobny sposób, jak metoda transcendentalna. Nie są już jednak wynikiem refleksji Cohena nad dziedzictwem Kantowskim, lecz nad filozofią Platona; niezmieniony pozostaje tylko sam schemat, na podstawie którego Cohen prowadzi swoje badania. Twórca marburskiej szkoły neokantyzmu nie jest bowiem zainteresowany filozofią Platona jako taką, lecz znaczeniem platońskiego idealizmu dla współczesnych (tj. głównie dziewiętnastowiecznych) badań teoriopoznawczych. Na myślowe dziedzictwo Platona patrzy więc przez pryzmat różnorodnych form idealizmu, jakie rozwinęły się na przestrzeni XIX wieku, które same w sobie stanowią próby zrozumienia tego, czym tak właściwie jest zapoczątkowany w Platońskich dialogach idealizm. Schemat analiz wygląda więc w tym wypadku następująco:



Pojawia się tutaj zatem dość wyraźne przesunięcie akcentów. Nie musi ono oznaczać wszakże jakiegoś nagłego zwrotu czy też zerwania z dotychczasowym sposobem myślenia. Filozofię Kanta od samego początku Cohen rozumiał jako kontynuację idealizmu platońskie-

go. Skupienie uwagi na samym Platonie oznacza więc badanie źródeł, z których wyrasta Kantowska filozofia krytyczna²⁵. Cohen uznaje ją ostatecznie za jedno z możliwych rozwinięć platońskiej dialektyki. To właśnie z badań nad dialektyką zaczyna wyłaniać się zarówno metoda nieskończonościowa, jak i metoda korelacji. Analizy zawarte w całym rozdziale wychodzą od tego wstępnego spostrzeżenia. Jest ono o tyle istotne, iż pozwala dostrzec w owej dialektyce jedno z kluczowych pojęć filozofii Cohena. Przy czym swoją koncepcję dialektyki Cohen rozwija w dwóch różnych kontekstach problemowych. Pierwszym z nich jest tradycja metafizyki indukcyjnej i zaproponowana w jej ramach doktryna spirytualizmu. To właśnie spór ze spirytualistami doprowadzi Cohena do sformułowania metody nieskończonościowej. Drugim kontekstem, w którym twórca szkoły marburskiej rozwija program Platoński, jest religijna i filozoficzna myśl judaizmu. Szczególnie ważna okazuje się tradycja średniowiecznego neoplatonizmu żydowskiego, a zwłaszcza stworzona przez Mojżesza Majmonidesa nauka o atrybutach Boga. Czerpiąc z tej tradycji, Cohen formułuje metodę korelacji. Powstaje więc pytanie, czym różni się ona od metody nieskończonościowej, skoro obie okazują się dwoma wariantami platońskiej dialektyki, i wreszcie jaki jest związek między nimi a metodą transcendentalną.

Kwestie te są bardzo istotne, ponieważ wpisują myśl Cohena w określone nurty tradycji metafizycznej. Ukazanie związków tej myśli z metafizyką indukcyjną z jednej strony, z drugiej zaś – ze średniowiecznym żydowskim neoplatonizmem, pozwala zweryfikować przede wszystkim tezę o rzekomej niemetafizyczności, czy też antymetafizyczności filozofii Cohena, którą – w formie zarzutu – wysuwali chociażby Nicolai Hartmann czy Martin Heidegger. Zarzut ten, co w pracy zostanie szczegółowo pokazane, musi pozostać tak długo nieuzasadniony, jak długo będzie ignorowało się obecne w tej

²⁵ Takie nastawienie badawcze do tekstów Platona zastosował również Natorp w swej publikacji poświęconej właśnie Platonowi. Zob. P. Natorp, *Platons Ideenlehre. Einführung in den Idealismus*, (1 wyd.) Leipzig 1903, (2 wyd.) Leipzig 1921. W dalszych analizach korzystam z wydania drugiego.

filozofii związki z metafizyką indukcyjną oraz z średniowiecznym neoplatonizmem przeradzającym się stopniowo w filozofię dialogu²⁶. Uwzględnienie tych wszystkich okoliczności pozwoli natomiast w nowej perspektywie przebadać skomplikowane związki zachodzące między samym pojęciem metafizyki, a transcendentnym i dialogicznym sposobem myślenia, które okazują się mieć wspólne – platońskie i neoplatońskie – źródła.

²⁶ Obaj wspomniani powyżej autorzy, zarówno Heidegger, jak i Hartmann, zbywają Cohenowską filozofię dialogu całkowitym milczeniem. Stąd też ich uwagi krytyczne wysuwane pod adresem Cohenowskiego idealizmu nie zostaną w niniejszej pracy szerzej uwzględnione. Rzecz bowiem w tym, iż obszar, w którym mogliby oni prowadzić ze swym adwersarzem właściwą debatę, nie został przez nich w ogóle uwzględniony. Konstruowany przez nich obraz filozofii Cohena pozostaje przez to nader fragmentaryczny. Oczywiście uzupełnienie tego krytykowanego obrazu o filozofię dialogu byłoby bardzo interesujące. Niemniej byłyby to operacja mówiąca wiele przede wszystkim o filozofii samego Heideggera czy Hartmanna oraz ich sposobie odczytywania i swoistego dla nich modelowania tradycji, z której się wywodzili, niewiele by zaś wносиła do naszego rozumienia filozofii Cohena. W tym kontekście warto odnotować, iż już w roku 1929 Franz Rosenzweig dostrzegł dość silne zbieżności między myśleniem Heideggera, a *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums* Cohena. Zob. F. Rosenzweig, *Vertauschte Fronten*, [w:] tenże, *Zwiestromland*, wyd. cyt., s. 235–237. Również dokładna lektura *Zarysu metafizyki poznania* Hartmanna pozwala odkryć dość daleko idące już nawet nie zbieżności, a zależności między metafizycznym projektem tego ostatniego, a Cohenowską filozofią dialogu. Otóż, podstawowa krytyczna teza Hartmanna opiera się na konstatacji następującej: w swoim idealistycznym myśleniu Cohen nie uwzględnił korelacji zachodzącej między podmiotem, a przedmiotem poznania, co doprowadziło go w konsekwencji do, jak to Hartmann określił „logicznego subiektywizmu”. Zob. tenże, *Zarys metafizyki poznania*, przeł. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Warszawa 2007, s. 39–40, 182. (Cytując polski przekład, korzystam również z oryginalnego wydania tej pracy: *Gründzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, (4 wyd.) Berlin 1949). Problem polega na tym, iż pojęcie korelacji w *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums* rozpatrywane jest właśnie w kontekście relacji pomiędzy podmiotem, a przedmiotem (bytem), a dokładniej w kontekście relacji między człowiekiem (podmiotem), a transcendentnym względem niego bytem Boga. Różnica między Cohenem, a Hartmannem polega więc w głównej mierze na tym, iż ten pierwszy swoje pojęcie korelacji ujmuje w kontekście religijnym (teologicznym), drugi zaś – ontologicznym. Pisałem na ten temat szerzej w recenzji z polskiego wydania *Zarysu metafizyki* Hartmanna, zob: *Nicolai Hartmanna pytanie o transcendencję*, „Diametros” 2008, nr 16, s. 92–100.

Problematyki tej nie sposób w pełni przedstawić, jeżeli nie uwzględni się uwag krytycznych poczynionych pod adresem Cohena przez jego najbliższych uczniów – Paula Natorpa, Ernsta Cassirera i Franza Rosenzweiga. Autorzy ci poprzez swoją krytyczną recepcję programu Cohenowskiego nie tylko jako pierwsi postawili kluczowe dla niniejszej rozprawy pytanie o metodyczną jedność tego programu, lecz również próbowali wskazać w owym pytaniu problem w różnorodny sposób przeformułować i wykorzystać we własnych projektach badawczych. Wszystko to sprawia, iż zagadnienie jedności metody transcendentalnej nie ma charakteru czysto historycznego, w wydatny sposób wpłynęło bowiem na kształtowanie się określonych postaw u myślicieli, którzy w wydatny sposób wpłynęli na obraz filozofii początku XX wieku. Sprawom tym poświęcony jest rozdział czwarty *Spór o dziedzictwo Cohena*.

Rosenzweig, jako filozof dialogu, czuł się spadkobiercą Cohenowskiej filozofii religii, z tego też względu próbował dystansować się od neokantowskich i idealistycznych wątków filozofii swojego nauczyciela, postulując całkowity rozdział pomiędzy idealizmem, a myśleniem dialogicznym. Powstaje więc pytanie, czy ów rozdział jest możliwy do przeprowadzenia i czy samemu Rosenzweigowi udało się go zachować. Rozbieżne oceny metodycznej spójności programu Cohena powstały także wśród jego marburskich uczniów. Przedmiotem sporu jest, jak to określił Cassirer, „psychologia Cohena”²⁷ tworząca podwaliny pod przedstawioną w trzeciej części *Systemu filozofii* teorię językowej ekspresji. Spór między Cassirerem, a Natorpem jest o tyle istotny, iż naświetla on jeden z najbardziej newralgicznych elementów programu Cohenowskiego, bez uwzględnienia którego program ten pozostaje niepełny. Dostrzeżenie problemu języka jako integralnego składnika Cohenowskiego myślenia pozwoli przede wszystkim w nowym świetle spojrzeć na rozwój całej szkoły

²⁷ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, Berlin 1923, s. 124 (przypis). Dzieła Cassirera cytuję za wydaniem: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, red. B. Recki, Hamburg 1998 i nn. Wydanie to również posiada paginację ostatnich wydań, jakie ukazały się za życia autora lub były przez niego przygotowane, do nich też odsyłam, podając adres bibliograficzny.

marburskiej. Bardzo często bowiem, podkreślając aktualność filozofii Cassirera, której swoisty renesans rozpoczął się w Niemczech mniej więcej w połowie lat osiemdziesiątych XX wieku, zaznacza się, iż zaproponowana przez tego myśliciela filozofia form symbolicznych przewycięża ograniczenia sposobu uprawiania refleksji filozoficznej proponowanego przez jego marburskich nauczycieli²⁸. Werdykt ten traci jednak swą jednoznaczną wymowę, gdy tylko uwzględni się związki zachodzące między językową refleksją Cohena, a programem Cassirerowskiej filozofii kultury. Naświetlenie tych związków pozwoli zarazem, co dla niniejszej pracy równie istotne, w nowej perspektywie ukazać trwający między marburczykami spór o rozumienie Cohenowskiej metody transcendentalnej.

Zaproponowany powyżej układ analiz ma tę zaletę, iż ukazuje filozofię Cohena w kilku kluczowych dla niej samej aspektach, którym dotychczas poświęcono stosunkowo niewiele uwagi. W literaturze przedmiotu (głównie niemieckojęzycznej) nie analizowano dotąd metodycznego rozwoju tej filozofii, choć oczywiście sam problem metody transcendentalnej był podejmowany²⁹. Nie przedstawiono jednak dotąd w ogóle źródeł, z których Cohenowska refleksja nad tą metodą wyrasta, nie analizowano też zależności występujących między metodą transcendentalną i nieskończonością oraz metodą korelacji. Do

²⁸ Taki pogląd wyrażało wielu autorów. Ostatnio powtórzył go m.in. Jürgen Habermas. Zob. tenże, *Wyzwalająca moc symbolicznego formowania. Humanistyczne dziedzictwo Ernsta Cassirera i Biblioteka Warburga*, [w:] tenże, *Od wrażenia zmysłowego do symbolicznego wyrazu*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2004, s. 5–33.

²⁹ Obok fundamentalnego dla badań nad spuścizną Cohena dzieła Helmuta Holzheya: *Cohen und Natorp*, wyd. cyt., trzeba tutaj wymienić również następujące rozprawy: G. Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik: die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, Freiburg, München 1988; J. Stolzenberg, *Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Göttingen 1995. Fundamentalne znaczenie dla zrozumienia historycznego kontekstu metodologicznych przedsięwzięć Cohena i pozostałych neokantystów posiada także monografia Klaus Christiana Köhnkego, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M. 1986.

wyjątków należą również prace, które Cohenowski projekt idealizmu krytycznego rozpatrują wspólnie z jego filozofią dialogu i starają się analizować związki pojawiające się między obydwoma sposobami myślenia³⁰. Poszczególni autorzy kładą najczęściej nacisk na wątki idealistyczne bądź dialogiczne, uprzywilejowując jedno z nich kosztem drugich. W polskiej literaturze przedmiotu filozofii Cohena nie poświęcono dotąd monografii. Praktycznie całkowitym milczeniem pominięta została Cohenowska filozofia dialogu. Stąd też jej obraz pozostaje niepełny. Wyjątkiem jest *Historia filozofii XX wieku* Tadeusza Gadacza, w której zarówno idealistyczna filozofia Cohena, jak i jego filozofia dialogu doczekały się omówienia³¹. Przy czym w pracy

³⁰ Do najważniejszych, z punktu widzenia niniejszej pracy, wyjątków należą: D. Adelman, *Die Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie H. Cohens*, Heidelberg 1968; P. Fiorato, *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohen*, Würzburg 1993. F. Albertini, *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie*, Würzburg 2003. Trzeba tu również wspomnieć o bardzo dobrym, całościowym wprowadzeniu do filozofii Cohena autorstwa A. Pomy, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, przeł. J. Denton. Albany (N.Y.) 1997. (Oryginał włoski: A. Poma, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Milano 1988).

³¹ W dziele tym można znaleźć również obszerną literaturę podmiotu i przedmiotu – zarówno polską, jak i zagraniczną. Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, Kraków 2009. Do tej pozycji odsyłam więc zainteresowanych. Wśród polskich prac poświęconych Cohenowi warto wspomnieć o artykule Krystyny Święcickiej, *Idealizm transcendentálny Hermanna Cohena*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1982, t. 28, s. 5–23, który w syntetyczny i bardzo klarowny sposób przedstawia rozwój filozofii Cohenowskiej, począwszy od pierwszego wydania *Kants Theorie der Erfahrung*, a skończywszy na *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*. Święcicka jest również autorką bardzo rzetelnego, lecz nieopublikowanego niestety doktoratu, napisanego pod kierunkiem Barbary Skargi pt. *Kantowskie a priori i idealizm transcendentálny Hermanna Cohena*, Warszawa 1980 [maszynopis]. Wydany został zaledwie jego fragment: K. Święcicka, *Kantowskie a priori w interpretacji Cohena*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1980, nr 26, s. 161–189. Pozostałe prace poświęcone bądź szkole marburskiej, bądź neokantyzmowi w ogóle, skupiają się jedynie na niektórych neokantowskich i idealistycznych aspektach twórczości Cohena. Trzeba w tym kontekście wspomnieć przede wszystkim o publikacji A.J. Norasa, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000 (2 wyd., Katowice 2005). Jest ona w zasadzie pierwszą polską próbą (jeśli nie liczyć tłumaczenia pracy K. Bakradzego, *Z dziejów filozo-*

tej poglądy Cohena zostały przedstawione w dwóch miejscach: przy okazji prezentacji filozofii dialogu oraz w kontekście analizy programów neokantowskich. Niniejsza rozprawa tego podziału nie kwestionuje, jest on zarówno historycznie, jak i merytorycznie zasadny. Już pierwsi uczniowie Cohena widzieli w nim zarówno idealistę (neokantystę), jak i twórcę myślenia dialogicznego. W jego tekstach można wyodrębnić wątki charakterystyczne dla obu tych sposobów uprawiania filozofii. Powstaje wszak pytanie – na które poniższe analizy próbują odpowiedzieć – na ile i przy jakich założeniach podział ten jest zasadny. Podział ów zostaje więc przyjęty, mówiąc językiem Kanta, *quid facti*, by mogło zostać podjęte zagadnienie jego *quid juris*. Tego

fii współczesnej, przeł. H. Zelnikowa, Warszawa 1964, s. 150–208) całościowego ujęcia dorobku dwóch największych szkół neokantowskich – marburskiej i badeńskiej. Wcześniejsze tego typu próby dotyczyły tylko neokantyzmu badeńskiego. Zob. A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii*, wyd. cyt.; M. Szulakiewicz, *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*, Rzeszów 1995. Do wymienionych prac należy dodać ponadto niedawno opublikowaną rozprawę T. Kubalicy, *Prymat rozumu praktycznego w logice. Teoria prawdy neokantowskiej szkoły badeńskiej*, Katowice 2009. Istnieje również opracowanie wczesnego okresu neokantyzmu: M. Kazimierzczak, *Wczesny neokantyzm*, Poznań 1999. Została tu omówiona pierwsza książkowa publikacja Cohena. Autor w swych analizach nie wychodzi jednak w jakiś zasadniczy sposób poza ustalenia zawarte w pracy Köhnkego (cytowanej w przypisie 29). Pozostałe prace poświęcone przynajmniej częściowo Cohenowi są dużo starsze. Zob. w tym względzie przede wszystkim: J. Ożarowski, *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*, Warszawa 1998 (rozprawa pochodzi z roku 1958, poświęcona jest głównie filozofii Natorpa); P. Chojnacki, *Etyka Kanta i etyka socjalizmu*, przeł. Cz. Tarnogórski, [w:] tenże, *Wybór pism*, red. M. Szyszkowska, Cz. Tarnogórski, Warszawa 1987, s. 230–321. (Jest to częściowe tłumaczenie pracy tegoż autora: *Die Ethik Kants und Ethik des Sozialismus: ein Vermittlungsversuch der Marburger Schule. Darstellung und Kritik*, Freiburg/S. 1924); M. Szyszkowska, *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970; J. Stepa, *Neokantowskie próby realizmu a neotomizm*, t. I, Lwów 1927. Na osobną uwagę zasługuje rozprawa M. Czarnawskiej, *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*, Białystok 1988. O samym Cohenie znajduje się w niej niewiele informacji – autorka skupia się przede wszystkim na tekstach Natorpa i Hartmanna – niemniej jest to, również w skali europejskiej, jedna z nielicznych monografii (a do roku 1993, w którym opublikowane zostały badania Karla Heinza Lembecka, właściwie jedynie) poświęconych marburskiej interpretacji tekstów Platona.

typu nastawienie badawcze znajduje swoje dodatkowe uzasadnienie w kilku dość ważnych okolicznościach i wydarzeniach, jakie miały miejsce w życiu samego Cohena. Spróbujmy na koniec przyjrzeć się pod tym kątem niektórym elementom jego biografii.

Hermann Jescheskel Cohen urodził się 4 lipca 1842 roku w Coswig – miasteczku w Anhalt (obecnie Saksonia-Anhalt)³². Ojciec Hermanna, Gerson Cohen, pełnił funkcję kantora i nauczyciela w tamtejszej gminie żydowskiej³³. Matka, Frederike Salomon, pochodziła z rodziny kupieckiej, w Coswig prowadziła sklep z kapeluszeniami i to ona najprawdopodobniej finansowała w pierwszych latach studia syna. Cohen uczy się początkowo w szkole w Coswig, w latach 1853–1856 uczęszcza do gimnazjum w Dessau, gdzie w roku 1856 zdaje maturę. W roku następnym przeprowadza się do Wrocławia, by tam kontynuować naukę w seminarium rabinackim (była to pierwsza tego typu uczelnia w ówczesnych Niemczech, a w samym Wrocławiu znajdowała się druga co do wielkości, po Frankfurcie nad Menem, gmina żydowska). W latach 1861–1864 Cohen studiuje już na Uniwersytecie Wrocławskim filologię klasyczną i filozofię. W roku 1863 broni pracę dyplomową na temat pojęcia duszy u Platona i Arystotelesa³⁴. W roku 1864 przenosi się na uniwersytet w Berlinie. Tam pi-

³² Dane biograficzne na temat Cohena podają za: F. Orlik, *Hermann Cohen (1842–1918); Kantinterpret, Begründer der „Marburger Schule”, jüdischer Religionsphilosoph; eine Ausstellung in der Universitätsbibliothek Marburg vom 1. Juli bis 14. August 1992*, Marburg 1992; M. Zank, *The Idea of Atonement in the Philosophy of Hermann Cohen*, Providence, Rhode Island 2000, s. 48–68. Informacje biograficzne można znaleźć również w pracy: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, wyd. cyt.

³³ Sam Gerson Cohen urodził się 15 kwietnia 1797 w Fraustadt (obecnie Wschowa) jako poddany króla pruskiego, jednak miejscowość ta do czasu drugiego rozbiuru Polski w roku 1793 leżała na terytorium Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

³⁴ Pełny tytuł tej pracy brzmi: *Platons Lehre von dem Wesen und der Natur der menschlichen Seele aus den Dialogen Phädon, Philebos, Politeia und Timäos entwickelt, und die Psychologie des Aristoteles, wie sie in den Büchern von der Seele dargelegt und durch Stellen der Nikomachischen Ethik und des Buches Lambda der Metaphysik ergänzt wird, sollen einander gegenübergestellt, in Bezug auf Übereinstimmung und Abweichung verglichen und hinsichtlich ihres wissenschaftlichen Wertes beurtheilt werden.*

sze swoją dysertację doktorską, którą – na skutek konfliktu z jednym z nauczycieli, Adolfem Trendelenburgiem, broni u Hermanna Ulriciego na uniwersytecie w Halle³⁵.

W latach 1865–1870 współpracuje z Heymannem Steinthalem i Moritzem Lazarusem, publikując kilka artykułów w wydawanym przez tych autorów periodyku „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” (Czasopismo poświęcone psychologii etnicznej i językoznawstwu). W roku 1871 publikuje swoją pierwszą książkę o Kancie, dzięki której zdobywa poparcie Friedricha Alberta Langego. W latach 1872–1875 współpracuje z nim na uniwersytecie w Marburgu. Tam też uzyskuje, w roku 1873, habilitację na podstawie pracy *Die systematische Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus* (Systematyczne pojęcia w przedkrytycznych pismach Kanta według ich relacji do idealizmu krytycznego)³⁶.

Po śmierci Langego przejmuje po nim katedrę, na której wykłada do roku 1912, kiedy to przenosi się do Berlina, by poświęcić się badaniom nad religijną tradycją judaizmu. W latach 1912–1918 wykłada na Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Wykładowcą tej uczelni jest już wszelako od roku 1904 i jeszcze przed przeniesieniem się do Berlina miewa na niej wykłady. Umiera na kilka miesięcy przed zakończeniem pierwszej wojny światowej, 4 kwietnia 1918 roku. Rok 1912, w którym Cohen zdecydował się poświęcić niemal wyłącznie problemowi religii, nie tyle więc stanowi jakiś wyraźny przełom intelektualny, ile jest raczej swoistym „powrotem do korzeni”. Pierwszą uczelnią Cohena było przecież seminarium rabinackie. Powstaje oczywiście pytanie, na ile owe „korzenie” wpłynęły na całą filozofię Cohena.

³⁵ H. Cohen, *Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentiae doctrinae*, [w:] tenże, *Schriften zur Philosophie...*, wyd. cyt., t. 1, s. 1–29. (Pierwodruk ukazał się jako osobna broszura w Halle w roku 1865).

³⁶ Tenże, *Die systematische Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischem Idealismus*, [w:] tenże, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, wyd. cyt., t. 1, s. 276–335. (Pierwodruk ukazał się jako osobna broszura w Berlinie w roku 1873).

Dlatego też o wzajemnym nawarstwianiu się różnych idealistycznych i dialogicznych motywów w twórczości tego autora świadczą bodajże najdobitniej daty publikacji poszczególnych jego tekstów. Trzy książki Cohena o Kancie powstają w latach 1871–1889. Pierwsza część idealistycznego *System der Philosophie* to rok 1902, ostatnia – 1912. Trzeba jednak pamiętać, iż podstawy tego systemu zostały przedstawione, o czym była mowa, już w pracy z roku 1883³⁷. Stąd też Cohenowska interpretacja Kanta i jego własna koncepcja idealizmu zaczynają się w pewnym momencie ze sobą krzyżować. Taką samą sytuację mamy w przypadku relacji między idealistycznym *System der Philosophie*, a rozwijającą filozofię dialogu *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*. Co prawda ta ostatnia praca ukazuje się po raz pierwszy w roku 1919, pamiętać trzeba wszakże, iż pierwszy tekst nakreślający wszystkie najważniejsze elementy myśli dialogicznej Cohena zostaje opublikowany już w roku 1900, a więc jeszcze przed pierwszą częścią *System der Philosophie*, która ujrzała światło dzienne dopiero dwa lata później³⁸. W pewnym więc sensie można bronić stwierdzenia, iż Cohen najpierw stał się filozofem dialogu, następnie zaś krytycznym idealistą. Twierdzenie to jest o tyle nieścisle, iż pojęcie krytycznego idealizmu pojawia się w pracach Cohena już od roku 1877, tj. od momentu wydania jego drugiej pracy poświęconej Kantowi³⁹. Nie próbując więc rozstrzygać rodzącej się tutaj spornej kwestii, należy po prostu przyjąć, iż różnorodne idealistyczne i dialogiczne elementy myśli Cohena występują obok siebie i, wchodząc z sobą w różnorodne relacje, tworzą pewną całość, która właśnie jako taka powinna być rozpatrywana. Konstatacja ta legła u podstaw analiz przedstawionych w niniejszej pracy.

Jeden z fragmentów prezentowanych poniżej analiz (pierwszy podrozdział rozdziału pierwszego) został opublikowany pt. *Neokan-*

³⁷ Zob. tenże, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, wyd. cyt.

³⁸ Zob. tenże, *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch*, [w:] tenże, *Jüdische Schriften*, wstęp E. Rosenzweig, red. B. Strauß, Berlin 1924, t. 3, s. 43–97 (pierwodruk: „Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur” 1900, t. 3, s. 75–132).

³⁹ Zob. tenże, *Kants Begründung der Ethik*, wyd. cyt.

towski „powrót do Kanta” – próba charakterystyki zjawiska na łamach „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2008, t. 53, s. 117–134. Szósty podrozdział rozdziału trzeciego stanowił podstawę referatu pt. „Nauka i mesjanizm. Filozofia kultury Hermanna Cohena” wygłoszonego w 2008 roku na Pierwszym Warszawskim Kongresie Judaistycznym. Nie był jednak – podobnie jak pozostałe partie rozprawy – nigdzie dotąd drukowany.

Jeden z najwybitniejszych historyków nauki i filozofii, jakich miał wiek XX, Alexandre Koyré, wypowiedział kiedyś kilka bardzo trafnych słów na temat poprzedzającej nas tradycji intelektualnej i wpływu, jaki ona na nas wywiera. „Nie wszystko – twierdził – co czytamy i czego się uczymy, na nas oddziałuje. W pewnym sensie, a być może w najgłębszym znaczeniu tego słowa, to my określamy, jakim wpływom mamy podlegać. Nasi przodkowie intelektualni nie są nam w żaden sposób dani, lecz w dużym stopniu sami ich dobrowolnie wybieramy”⁴⁰. Obranie sobie filozofii Cohena za przedmiot analiz oraz upatrywanie w niej jednego z istotnych źródeł naszej filozoficznej współczesności jest takim właśnie dobrowolnym wyborem. Wybór ten sam w sobie ma jednakże swoją odrębną historię. Wszystkie zależności i intelektualne powinowactwa, dzięki którym praca ta powstała, zostały odnotowane w przypisach. Chciałbym wszakże w tonie nieco bardziej osobistym i ponownie na drodze pewnego dobrowolnego wyboru, wspomnieć o tych autorach, którzy w sposób szczególny przyczynili się do mojego sposobu patrzenia na całą neokantowską tradycję.

Niniejsze analizy stanowią kontynuację moich badań nad neokantyzmem marburskim, rozpoczętych pod kierunkiem Profesora Andrzeja J. Norasa w trakcie studiów na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach.

Również w Katowicach miałem okazję zetknąć się na krótko z Profesorem Herbertem Schnädelbachem, który gościł na Uniwer-

⁴⁰ A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998, s. 18.

sytecie Śląskim w maju 2002 roku. Jego książka *Filozofia w Niemczech 1831–1933* w dużym stopniu wpłynęła na mój sposób ujęcia historii filozofii niemieckiej przełomu XIX i XX wieku⁴¹.

Istotnym źródłem zaprezentowanej tu wykładni filozofii Cohena było monumentalne, dwutomowe dzieło Helmuta Holzheya *Cohen und Natorp*⁴². Zawdzięczam bardzo wiele również moim osobistym rozmowom z Profesorem Holzheyem, jakie mogłem przeprowadzić, przebywając kilka tygodni na przełomie maja i czerwca 2007 roku w Hermann-Cohen-Archiv w Zurychu.

Bezpośrednie relacje wiążą mnie także z promotorem mojej rozprawy doktorskiej, Profesorem Tadeuszem Gadaczem. Jego *Historia filozofii XX wieku*, w której powstaniu miałem swój drobny udział – jako uczestnik grantu prowadziłem badania tekstów źródłowych: dzieł zebranych Husserla i spuścizny neokantystów – w wydatny sposób tak pod względem metodologicznym, jak i merytorycznym wpłynęła na treść i układ prowadzonych przeze mnie badań⁴³. To, co jednak w *Historii filozofii XX wieku* jest dla mnie szczególnie istotne, to fakt, iż jej partie poświęcone neokantyzmowi i moja rozprawa o Cohena powstawały niemal równocześnie. Dzięki czemu w sposób naturalny zrodził się między nami bardzo żywy i, jak miniemam, twórczy dla obu stron dialog, w którym prezentowane tu analizy mogły się ostatecznie wykrystalizować.

Pierwotna wersja mojego doktoratu została bardzo życzliwie przyjęta i oceniona przez recenzentów – Profesora Stanisława Borzyskiego i Profesora Adama Węgrzeckiego. Ich uwagi pozwoliły mi w niejednym miejscu udoskonalić przedstawioną argumentację oraz nadać jej – w trakcie pracy nad ostatecznym kształtem niniejszej książki – bardziej odpowiednią postać. Za wszystkie te sugestie krytyczne serdecznie dziękuję.

⁴¹ Zob. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, wyd. cyt. Sam Schnädelbach stosunkowo niewiele miejsca poświęca neokantyzmowi marburskiemu, właściwie całkowitym milczeniem pomija filozofię dialogu. Niniejsze badania penetrują więc ten obszar, który w *Filozofii w Niemczech 1831–1933* został pominięty.

⁴² Zob. H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, wyd. cyt.

⁴³ Zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. *Nurty*, t. 1–2, wyd. cyt.

Bardzo ważną – tym razem materialną – pomocą w prowadzeniu badań był dla mnie dwuletni grant promotorski, przyznany mi przez Komitet Badań Naukowych w roku 2007. Mogłem dzięki temu sfinansować między innymi pobyt w Hermann-Cohen-Archiv w Zurychu, gdzie miałem dostęp do najpełniejszego zbioru literatury podmiotu i przedmiotu poświęconej Cohenowi.

Dziękuję wszystkim, którzy przyczynili się do tego, by praca ta mogła powstać. Szczególnie dziękuję moim najbliższym za wsparcie i – *last but not least* – za cierpliwość, z jaką znosili moją od czasu do czasu fizyczną, znacznie częściej jednak „duchową” nieobecność w domu.

Warszawa–Bytom–Kraków, wrzesień 2010

ROZDZIAŁ I

NEOKANTYZM JAKO PROBLEM

Wprowadzenie

Sformułowanie: *neokantyzm jako problem* można odczytywać w dwojaki sposób. Po pierwsze, bardzo trudno wyodrębnić neokantyzm – i, co się z tym wiąże, wskazać konkretnych reprezentantów ruchu – spośród pozostałych kierunków filozoficznych rozwijających się w Niemczech na przełomie XIX i XX wieku¹. Specyfika ówczes-

¹ Neokantyzm – pod względem kulturowego zasięgu tego zjawiska – trzeba określić jako filozofię niemiecką. Należy przy tym pamiętać, iż występował on nie tylko w ówczesnej (powstałej w roku 1871) Drugiej Rzeszy Niemieckiej, lecz także na terytorium Austro-Węgier i Szwajcarii. Jeden z czołowych reprezentantów neokantyzmu, Alois Riehl, przed przeprowadzką do Freiburga wykładał w Insbruku i Grazu. Na uniwersytecie w Zurychu pracował przez trzy lata Friedrich Albert Lange, a jego uczeń, August Stadler – filozof i pedagog blisko związany z Hermannem Cohenem – wykładał na tamtejszej politechnice (na jego wykłady o Kancie uczęszczał m.in. Albert Einstein). Poza niemieckim obszarem językowym żywa recepcja neokantyzmu miała miejsce w carskiej Rosji. Warto wszakże zaznaczyć, iż silne zainteresowanie Kantem pojawiło się w tym samym czasie również we Francji. Pozwala ono mówić o neokantyzmie (neokrytycyzmie) francuskim, rozwijanym w dużej mierze niezależnie od propozycji niemieckich. Zob. na ten temat: B. Skarga, *Trzy typy neokantyzmu we Francji*, [w:] *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej*, red. J. Garewicz, Warszawa 1976, s. 245–261. Jednak zjawisko to nigdy nie było tak silne i tak wyraźne, jak w Niemczech. Wśród niemieckich neokantystów polemiczny odzew wywoływały, zwłaszcza jeśli chodzi o marburezyków, prace jednego z głównych przedstawicieli neokrytycyzmu francuskiego – Charles’a Renouvier’a. Zob. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, (1 wyd.) Berlin 1871, (2 wyd.) Berlin 1885, (3 wyd.) Berlin

nego życia filozoficznego spowodowała, iż pojęcie neokantyzmu przyjęło się powszechnie jako określenie pewnego sposobu uprawiania filozofii, której hasłem przewodnim był „powrót do Kanta” (*Zurück zu Kant*), jednak, jak zauważali sami neokantyści, powrót do Kanta był zjawiskiem bardzo powszechnym². Filozofia Kantowska stanowiła punkt wyjścia, by podać choć jeden przykład, również dla jednego z największych adwersarzy neokantyzmu, twórcy hermeneutycznej filozofii życia – Wilhelma Diltheya, który w roku 1867, w wykładzie *Dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland* (Poetycki i filozoficzny ruch w Niemczech) stwierdza: „Wydaje mi się, że fundamentalny problem filozofii został raz na zawsze ustalony przez Kanta”³. Tę niejednoznaczną sytuację potęguje również fakt, iż w użyciu były także inne terminy typu: *kantyzm*, *krytycyzm*, *neokrytycyzm*. Terminy te różnią się wszakże między sobą w niektórych niu-

1918, B 211 / C 275; E. Cassirer, *Das Problem des Unendlichen und Renouivers „Gesetz der Zahl”* [w:] *Philosophische Abhandlungen. Festschrift zum 70sten Geburtstag von Hermann Cohen (4. Juli 1912) dargebracht*, Berlin 1912, s. 85–97. Teksty Cohena cytuję – w tych przypadkach, w których jest to już możliwe – za wydaniem zbiorowym: H. Cohen, *Werke*, red. Hermann-Cohen-Archiv am Philos. Seminar der Univ. Zürich pod kierunkiem H. Holzheya, Hildesheim, Zürich, New York, 1977 i nn. Na poszczególne tomy tej edycji składają się przedruki ostatecznych wersji wydań opublikowanych pierwotnie przez samego Cohena. W aparacie krytycznym uwzględniono jednak również paginację wydań wcześniejszych, odnotowano także zmiany wprowadzane przez Cohena w poszczególnych redakcjach tekstów. Używając oznaczeń literowych, odsyłam do poszczególnych wydań (A = wyd. 1; B = wyd. 2; C = wyd. 3 – w przypadku *Kants Theorie der Erfahrung*), cyfry arabskie oznaczają numery stron. Dzieła Cassirera cytuję za wydaniem: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, red. B. Recki, Hamburg 1998 i nn. Wydanie to również posiada paginację ostatnich wydań, jakie ukazały się za życia autora lub były przez niego przygotowane, do nich też odsyłam, podając adres bibliograficzny.

² Zob. np. H. Cohen, *Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer* [w:] *Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, red. A. Görland, E. Cassirer, Berlin 1928, t. 1, s. 229–275, zwłaszcza s. 229–230. Pierwodruk ukazał się w: „*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*” (1871), t. 7, s. 249–296. Zob. też: W. Windelband, *Präludien, Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, (9 wyd.) Tübingen 1924, t. 1, s. VI.

³ W. Dilthey, *Dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland*, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart 1957, s. 12.

ansach, co niejednokrotnie pozwalało poszczególnym, posługującym się nimi autorom akcentować różne aspekty opisywanego zjawiska⁴. W ten sposób powstało jednak pewne terminologiczne zamieszanie, które należałoby, o ile to możliwe, uporządkować.

Drugi sposób odczytania wyrażenia *neokantyzm jako problem* wiąże się z propagowanym w neokantyzmie sposobem traktowania historii filozofii jako *historii problemów* (*Problemgeschichte*)⁵. Jest to kwestia o tyle istotna, iż przekłada się ona bezpośrednio na propagowany w ruchu neokantowskim sposób prowadzenia argumentacji, który warunkowany jest specyficzną strukturą pojęciową samego dyskursu filozoficznego⁶. Bodajże najbardziej dobitne sformułowanie tej kwestii można znaleźć w *Logik der reinen Erkenntnis* Hermanna Cohena.

Pojęcie – pisał – zawsze musi oznaczać życie, tj. żywość [*Regsamkeit*], otwartość problemów i immanentną pracę nad ich opracowywaniem [*Behandlung*]. Problemy, które pojęcie powinno sformułować, nie powinny nigdy zostać pomyślane jako w nim zamknięte. Jest to głęboki, wieczny sens, w jakim Sokrates zdefiniował pojęcie jako pytanie: co jest? (τί ἐστίν). Pojęcie jest pytaniem i pozostaje pytaniem; niczym innym. Także odpowiedź, którą zawiera pojęcie, musi być nowym pytaniem, nowe pytanie obudzić⁷.

W tym ujęciu nastawiony na rozwiązywanie problemów dyskurs neokantowski staje się typem dyskursu sokratejskiego, opartego na

⁴ Zob. H. Holzhey, *Neukantianismus*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stuttgart, Basel 1984, t. 6, szp. 747–754. Por. też: W. Nieke, *Kritizismus*, [w:] tamże, Stuttgart, Basel 1976, t. 4, szp. 1294–1298.

⁵ Zob. na ten temat: M. Brelage, *Die Geschichtlichkeit der Philosophie und die Philosophiegeschichte*, [w:] tenże, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965, s. 1–31; R. Hofer, *Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks*, Würzburg 1997, s. 28–62.

⁶ Można powiedzieć, że neokantyzm stanowi problem w tym znaczeniu, iż sama filozofia jawiła się neokantystom jako problem, o czym pisał między innymi Alois Riehl. Zob. tenże: *Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, t. 2, cz. 2, Leipzig 1887, s. 1–21 (pierwszy rozdział tej pracy nosi tytuł *Philosophie als Problem*, tzn. *Filozofia jako problem*).

⁷ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, (1 wyd.) Berlin 1902, (2 wyd.) Berlin 1914, A 326 / B 378. Na rolę tradycji sokratejskiej w tekstach Cohena zwrócił uwagę P. Fiorato, *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohen*, Würzburg 1993, s. 27–31.

strukturze pytań. Problemy neokantystów ze zdefiniowaniem swojego własnego stanowiska jako neokantyzmu wynikały w dużej mierze właśnie z owej struktury⁸. Świadczą o tym uwagi poczynione przez Ernsta Cassirera – ucznia Cohena – podczas dysputy z Martinem Heideggerem w Davos w roku 1929:

Co Heidegger rozumie – pyta Cassirer – przez neokantyzm? Kim jest przeciwnik, do którego zwraca się Heidegger? Myślę, że trudno [znaleźć] pojęcie, które byłoby tak mało określone jak pojęcie neokantyzmu. Co ma przed oczyma Heidegger, kiedy krytykę neokantowską zastępuje swoją własną fenomenologiczną? Neokantyzm jest kozłem ofiarnym filozofii współczesnej. Brakuje mi jednak żywego [*existierende*] neokantysty. Byłbym wdzięczny za wyjaśnienie, gdzie tutaj leży sprzeczność. Wierzę, że nie wynika z tego żadne istotne przeciwieństwo. Pojęcie neokantyzmu należy określać nie substancjalnie, lecz funkcjonalnie. Nie idzie o rodzaj filozofii jako dogmatyczny system [*Lehrsystem*], lecz o kierunek [określający] sposób stawiania pytań. Muszę przyznać, że [i] ja odnalazłem neokantystę w Heideggerze, chociaż przypuszczałem, że go już tam nie ma [*wie ich ihn nicht vermutet hätte*]⁹.

Powyższa wypowiedź zawiera w sobie pewien paradoks. Pojawia się on na poziomie, który można określić jako historyczno-socjologiczny: „brakuje mi żywego neokantysty”, twierdzi Cassirer, po czym dodaje: „odnalazłem neokantystę w Heideggerze”. Paradoks ten warunkowany jest specyfiką pojęciowej struktury neokantowskiego dyskursu. Na początku pada stwierdzenie, iż nie ma chyba bardziej nieokreślonego pojęcia niż pojęcie neokantyzmu, po czym pojęcie

⁸ Jeśli chodzi o szkołę badeńską, to bardzo wyraźnie widać tę strukturę w pracach Wilhelma Windelbanda. Zob. W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, red. H. Heimsoeth, (15 wyd.) Tübingen 1957, s. 8–10. Por. też: H. Rickert, *Gegenstand der Erkenntnis, Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen 1928, s. 172–173. Na temat roli pytań w teorii sądu Rickerta pisał A. Bobko, *Wartość i nicność. Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*, Rzeszów 2005, s. 76–77.

⁹ E. Cassirer, M. Heidegger, *Wykłady i dysputa w Davos*, przeł. A.J. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17, s. 12. W przekładzie zmieniając się w kilku miejscach nawiasy okrągłe na nawiasy kwadratowe. (Cytując polski przekład, korzystam również z wydania oryginału: E. Cassirer, M. Heidegger, *Davoser Vorträge. Davoser Disputation*, [w:] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, (4 wyd.) Frankfurt a. M. 1973, s. 243–268).

to zostaje doprecyzowane jako pojęcie funkcjonalne, tj. określające sposób stawiania pytań, co oznacza, że nie niesie ze sobą jakiegś ściśle określonej treści – jakiegś ściśle określonej doktryny ujętej w systemie twierdzeń¹⁰. Jeśli taki system można u jakiegoś autora wyodrębnić, to dzieje się tak tylko dlatego, iż problematyka podjęta przez neokantystów zawsze odpowiadała najbardziej palącym potrzebom ich epoki¹¹. Jednakże to nie problemy stawiane przez poszczególnych autorów są istotne. To nie one stanowią *differentia specifica* całego ruchu, lecz sposób, w jaki się je stawia.

Wypowiedź Cassirera ukazuje, że neokantyzm rozpatrywany zarówno jako problem programowej (i pokoleniowej) tożsamości poszczególnych uczestników ówczesnego życia filozoficznego Niemiec, jak i problem pewnego szczególnego typu filozoficznego dyskursu, wyznacza swoisty horyzont myślowy całej epoki, którego określa ona swoją, jeśli tak można powiedzieć, *samoświadomość* czy też swoje *samorozumienie*¹². Zadaniem niniejszego rozdziału będzie próba rekonstrukcji owej samoświadomości. Zawarte w nim analizy podzielone zostały na dwie części: pierwsza (I.1) naświetla pojęcie neokantyzmu w perspektywie kilku typologii ruchu neokantowskiego, jakie powstały na przełomie XIX i XX wieku¹³. W typologiach tych pojawiają się różne sposoby użycia samego terminu *neokantyzm* oraz określenia pokrewne. Stąd też trzeba będzie się przyjrzeć wystę-

¹⁰ Cassirer nawiązuje tutaj do swojego rozróżnienia dwóch typów pojęć, dokonanego w pracy: *Substancja i funkcja, Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2008 (Pierwsze wydanie oryginału: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnis-kritik*, Berlin 1910).

¹¹ Do tej właśnie kwestii odnosi się Cassirer, gdy stwierdza: „Cohena można zrozumieć właściwie tylko [wtedy], gdy rozumie się go historycznie, nie tylko jako teoretyka poznania. Swojego własnego rozwoju nie ujmuje jako wyrzeczenie się Cohena”. E. Cassirer, M. Heidegger, *Wykłady i dysputa w Davos*, wyd. cyt., s. 13.

¹² Stąd też nie zostaną uwzględnione propozycje periodyzacji i podziału ruchu neokantowskiego na szkoły i kierunki, jakie pojawiły się współcześnie wśród historyków filozofii zajmujących się tym tematem. Chodzi o to, by nie tworzyć komentarza do wypowiedzi, które względem uwag samych neokantystów mają już charakter metajęzykowy, lecz by na tyle, na ile to możliwe, „dopuszczyć do głosu epokę”.

¹³ Na typologie te wskazał H. Holzhey, *Neukantianismus*, wyd. cyt.

pującym między nimi zależnościami. Zadanie to jest o tyle istotne, iż terminom tym towarzyszą bardzo często wypowiedzi dookreślające ich znaczenie. Zawierają one uwagi na temat charakterystycznego dla samych neokantystów rozumienia filozofii i, co się z tym wiąże, preferowanego przez nich sposobu rozpatrywania problemów filozoficznych. W części drugiej (I.2) analizie zostaną poddane historyczne źródła, z których neokantyci czerpali, próbując określić swoją programową tożsamość. Pozwoli to, przynajmniej w głównych zarysach, scharakteryzować te elementy przedneokantowskiej tradycji, z których cały ruch wyrasta i dzięki którym ukształtowała się struktura pojęciowa jego filozoficznego dyskursu. Teksty Cohena i jego uczniów skupionych w marburskiej szkole neokantyzmu będą stanowić, wraz z tekstami reprezentantów szkoły badeńskiej, główny przedmiot badań; traktowane będą jednak zawsze jako wyraz tendencji dających się wykryć także u innych reprezentantów ruchu neokantowskiego.

I.1. Powrót do Kanta

Na przełomie XIX i XX wieku neokantyzm opanował niemal całą niemiecką filozofię uniwersytecką. Pierwszym wystąpieniem, przez samych neokantystów uznanym właśnie za neokantowskie¹⁴, był wygłoszony w roku 1855 przez Hermanna von Helmholtza wykład *Über das Sehen des Menschen (O ludzkim widzeniu)*¹⁵. Bardzo trudno wyznaczyć natomiast koniec epoki neokantyzmu, jednak po 1918 traci on definitywnie na znaczeniu i ostatecznie zaczyna znikać z filozoficznej

¹⁴ Zob. A. Riehl, *Helmholtz und sein Verhältnis zu Kant*, „Kant-Studien” 1904, t. VIII, s. 261–285; A. Görland, *Über zwei durch die neuere Wissenschaftsgeschichte notwendig gewordene Wandlungen in der Philosophischen Systematik*, [w:] *Festschrift für Paul Natorp*, Berlin, Leipzig 1924, s. 76–123, zwłaszcza s. 78–109; E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Vierter Band. Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–1932)*, Berlin 1957, s. 13.

¹⁵ H. Helmholtz, *Über das Sehen des Menschen*, [w:] tenże, *Philosophische Vorträge und Aufsätze*, red. H. Hörtz, S. Wollgast, Berlin 1971, s. 45–78, zwłaszcza s. 47–48.

mapy Niemiec¹⁶. Przykładowo Heinrich Rickert koniec neokantyzmu obwieścił w roku 1924¹⁷. W tym kontekście ważne jest również to, iż w czasie działań wojennych i w ciągu kilku najbliższych lat po pierwszej wojnie światowej umiera lub ginie wielu wybitnych neokantystów¹⁸. Jeżeli więc chodzi o ramy czasowe, w których możemy umieścić ruch neokantowski jako zjawisko kulturowe, to mamy tutaj do czynienia z okresem mniej więcej sześćdziesięciu czy też siedemdziesięciu lat rozciągającym się od połowy XIX wieku po pierwsze dwa dziesięciolecia wieku XX.

Oczywiście ruch neokantowski nie kształtował się w próżni, w latach 1850–1870 pojawiło się w życiu filozoficznym Niemiec wiele zjawisk, które ów ruch zapowiadały. W połowie XIX wieku wzrasta przede wszystkim zainteresowanie filozofią Kantowską¹⁹. Powszechność owego renesansu utrudnia sprecyzowanie tego, na czym miałyby polegać ewentualny ściśle neokantowski charakter „powrotu do Kanta”. Zdawali sobie z tego sprawę sami neokantysty i to właściwie od najw-

¹⁶ Dla uczestników ówczesnego życia filozoficznego pierwsza wojna światowa i rok 1918 faktycznie wyznaczały bardzo istotną cezurę. Edmund Husserl w liście do Paula Natorpa (z 1 lutego 1922) pisał, iż marburska szkoła neokantyzmu należy już do przeszłości, ponieważ: „Mottem obecnych czasów jest radykalne, nowe zorientowanie, nie przewartościowanie, lecz nowe wartościowanie wszystkich wartości, nowe tworzenie z wiecznych, a więc ostatecznych [*letzstandhaltenden*] źródeł”. E. Husserl, *Briefwechsel*. T. 5. *Die Neukantianer*, red. K. Schuhmann, E. Schuhmann (*Husserliana. Dokumente*, t. 3, cz. 5), Dordrecht, Boston, London 1994, s. 148.

¹⁷ H. Rickert, *Alois Riehl*, „Logos” 1924/1925, t. XIII, s. 162–185.

¹⁸ W roku 1915 umiera Wilhelm Windelband (1848–1915), a na froncie ginie uczeń Windelbanda i zarazem jeden z najwybitniejszych przedstawicieli szkoły badenńskiej – Emil Lask (1875–1915). W roku 1918 umierają Hermann Cohen (1842–1918) i Georg Simmel (1858–1918). W roku 1924 z kolei Paul Natorp (1854–1924) i Alois Riehl (1844–1924). Najmłodszy z twórców samodzielnej orientacji neokantowskiej (wymienionych przez Traugotta Konstantina Österreicha; o jego klasyfikacji kierunków neokantowskich będzie jeszcze mowa) – Leonard Nelson (1883–1927) umiera trzy lata po Natorpie i Riehlu.

¹⁹ Propozycje powrotu do Kanta – zwłaszcza w spekulatywnym teizmie Immanuela Hermanna Fichtego i Christiana Hermanna Weisszego – zaczęły pojawiać się już w latach czterdziestych XIX wieku, ale – jak podkreślali sami neokantysty – propozycje te nie padały wówczas na podatny grunt. Zob. A. Riehl, *Helmholtz und sein Verhältnis zu Kant*, wyd. cyt., s. 261.

czeńszego momentu, w którym można mówić o neokantowskiej samoświadomości poszczególnych przedstawicieli tego ruchu, tj. mniej więcej od połowy lat siedemdziesiątych XIX wieku, kiedy to zaczynają ukazywać się pierwsze próby zdefiniowania neokantyzmu²⁰.

Jedna z takich prób pojawia się w drugim tomie drugiego wydania *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (Historia materializmu i krytyka jego znaczenia w teraźniejszości) Friedricha Alberta Langego (pierwsze wydanie tego dzieła ukazało się w roku 1866, pierwszy tom drugiego wydania w roku 1873, drugi tom w 1875)²¹. Książka Langego należała do jednych z najważniejszych publikacji początkowego okresu rozwoju ruchu neokantowskiego. W drugim, zmienionym i poszerzonym wydaniu tej pracy Lange wymienia szereg publikacji poświęconych Kantowi, jakie ukazały się do początku lat siedemdziesiątych XIX wieku; charakteryzuje przy okazji również sytuację, w jakiej znalazła się filozofia niemiecka w tamtym okresie.

Dziś nie tylko mamy – pisze – młodą szkołę kantystów w ściślejszym i rozleglejszym znaczeniu, lecz ci nawet, którzy chcą próbować innych torów, czują się zmuszeni najpierw rozliczyć się niejako z Kantem i odstąpienie od jego dróg szczególnie uzasadnić. Nawet sztucznie powiększony ruch w imię filozofii Schopenhauera, po części wyniknął ze znamienia pokrewnego, po części dla umysłów gruntowniejszych stanowił on przejście do Kanta. Szczególnie należy tu podkreślić wystąpienie badaczy przyrody, którzy, w miarę jak im nie wystarczał materializm, przeważnie przychyliłi się ku takiemu pogładowi na świat [*Weltanschauung*], jaki właśnie w zasadniczych rysach zgadza się z kantowskim²².

²⁰ Zob. na ten temat: H. Holzhey, *Neokantianismus*, wyd. cyt.; A. Hochfeldowa, *Neokantyzm okresu pozytywizmu i jego wpływy w Polsce*, [w:] *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*, red. A. Hochfeldowa, B. Skarga, Wrocław 1972, s. 99–138, zwłaszcza 99–102.

²¹ F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1. Buch, *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*, 2 ks., *Geschichte des Materialismus seit Kant*, (3 wyd.) Iserlohn 1876–1877. Istnieje polski przekład książki Langego: *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*, przeł. z trzeciego wydania niemieckiego A. Świętochowski (t. I.), F. Jezierski (t. II), Warszawa 1881. Stronę polskiego tłumaczenia podaję w nawiasie, przekład miejscami modyfikuję.

²² F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus...*, wyd. cyt., t. 2, s. 2 (t. II, s. 9–10), przekład zmodyfikowany.

Autor *Geschichte des Materialismus...* porusza tutaj przynajmniej cztery bardzo istotne kwestie. Po pierwsze, w połowie lat siedemdziesiątych XIX wieku można już mówić o istnieniu szkoły kantystów prowadzących badania nad filozofią Kantowską, po drugie, podobne badania prowadzi grupa zwolenników Schopenhauera. Po trzecie, do Kanta zaczęli powracać nie tylko filozofowie, lecz także przyrodnicy, którzy nawiązują, co prawda, do Kanta, lecz trudno uznać ich, zdaniem Langego, za prawowiernych reprezentantów kantyizmu. Po czwarte, nawet te orientacje, które nie chciały kontynuować tradycji Kantowskiej, musiały określić swoje stanowisko względem tej filozofii. Lange dostrzega więc cztery odmienne perspektywy, czy też cztery odmienne sposoby powrotu do Kanta, które zapoczątkowały epokę neokantyizmu:

- 1) kantyści (młoda szkoła kantystów),
- 2) zwolennicy filozofii Schopenhauera,
- 3) badacze przyrody,
- 4) przeciwnicy filozofii kantowskiej.

Tylko pierwsza z wymienionych grup uznana zostaje za „kantyzm” w ściślejszym znaczeniu. Jest to o tyle istotne, że Lange uważa samego siebie za osobę związaną z grupą badaczy przyrody. Nie traktuje też własnej książki jako pracy napisanej z pozycji kantowskich. Na temat przedstawionych w niej analiz pisze: „Rzeczywiście, nie na prawowierny kantyizm stanowczy nacisk kłaść tu nam wypadnie[...]”²³. Zauważmy, iż autor *Geschichte des Materialismus...* posługuje się w tym kontekście terminem *kantyizm*, podkreślając, że kantyści, w przeciwieństwie do innych orientacji, dążą do jak najwierniejszego przedstawienia nauki Kanta. Wymieniając zaś skład „młodej szkoły kantystów”, pisze:

W pierwszym rzędzie na wzmiankę zasługuje tu Otto Liebmann, który w piśmie swoim *Kant und die Epigonen* (1865), jako swoje przekonanie wypowiada tę myśl: „nieodzownym jest powrót do Kanta” (s. 215). Jürgen Bona Meyer, który już w 1856 r. w związku z rozgorzałym wówczas sporem „o ciało i duszę” podał najlepsze objaśnienia stanowiska Kantowskiego, w swojej *Kant's Psychologie*

²³ Tamże, s. 2 (s. 10).

(1870) w podobnym duchu mówi o znaczeniu Kanta dla teraźniejszej filozofii (wstęp, 1–3). Ale decydujące znaczenie ma zwłaszcza *Kants Theorie der Erfahrung* dr. Hermanna Cohena, Berlin 1871; tu bowiem po raz pierwszy całą siłę skoncentrowanej pracy skierowano na doskonałe ovladnięcie terminologii Kanta i wniknięcie tym sposobem głębiej w myśl filozofa za pomocą najdokładniejszego określenia – jest to procedura, której niezbędna potrzeba wykazała się jawnie dla każdego w świeżo zaszłym osobliwym sporze pomiędzy Trendelenburgiem, a Kuno Fischerem²⁴.

Wspomniany tutaj Otto Liebmann w swej młodzieńczej książce *Kant und die Epigonen* z roku 1865 najdobitniej sformułował neokantowski postulat powrotu do Kanta, kończąc każdy rozdział stwierdzeniem: „also muß auf Kant zurückgegangen werden” („a zatem należy powrócić do Kanta”). Stwierdzenie to, choć po raz pierwszy wypowiedziane z takim naciskiem, nie było już wówczas czymś rewolucyjnym. W opinii Langego to nie praca Liebmanna, lecz pierwsze wydanie *Kants Theorie der Erfahrung* Hermanna Cohena urasta do rangi najważniejszej publikacji szkoły kantystów – najważniejszej, ponieważ najdokładniej wnikającej w tekst Kantowski. Zarówno „młoda szkoła kantystów”, jak i „badacze przyrody” chcą uprawiać filozofię w *duchu* Kanta; ci pierwsi zainteresowani są ponadto, jak to określił Lange, „wniknięciem” w *literę* Kantowskiej doktryny. Opozycja pomiędzy *duchem* a *literą* programu Kanta staje się w ten sposób jedną z najbardziej charakterystycznych cech badań neokantowskich²⁵. Owo wniknięcie w teksty królewieckiego

²⁴ Tamże, s. 115 (s. 10), przekład zmodyfikowany. W tym samym miejscu Lange wspomina jeszcze dwa nazwiska: Karla Twestena i Emila Arnoldta.

²⁵ Zob. np. O. Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*, (2 wyd.) Straßburg 1880, s. 235; H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin 1883, s. 6; H. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik*, „Kant-Studien” 1909, t. XIV, s. 227. P. Natorp, *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems [w:] Hermann Cohen. Auslegungen*, red. H. Holzhey, Frankfurt a. M. 1994, s. 75–105, szczególnie s. 84 (pierwodruk: *Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft*, nr 21, Berlin 1918). To w swej proveniencji biblijne rozróżnienie jest samo w sobie dużo starsze niż neokantyzm. W odniesieniu do Kanta posługiwał się nim już Johann Gottlieb Fichte. Zob. tenże, *Drugie wprowadzenie do*

filozofa nigdy nie pomija bowiem aktualnej problematyki podejmowanej w drugiej połowie XIX wieku przez grupę „badaczy przyrody”. Tożsamość uznawanego przez nich „kantowskiego poglądu na świat” wyznaczało pytanie o prawomocność poznania naukowego. Właśnie to pytanie było uznawane za pytanie Kantowskie. To bowiem nauka dokonuje poznania rzeczywistości, zadanie filozofii ma z kolei polegać na analizie prawomocności tego poznania i badaniu jego źródeł. Taki charakter „powrotu do Kanta” postulował Hermann von Helmholtz, kiedy formułował w roku 1855 pierwotny program neokantyzmu.

Filozofia Kantowska – pisał – nie zamierza powiększać liczby naszych poznań za pomocą czystego myślenia, ponieważ jej najwyższą zasadą było to, że wszelkie poznanie rzeczywistości musi zostać wytworzone na podstawie [aus] doświadczenia. Ona zamierza tylko badać źródła naszej wiedzy i ich stopień uprawomocnienia, zadanie to zawsze pozostaje [zadaniem] filozofii i żadna epoka nie jest w stanie bezkarnie go uniknąć²⁶.

Siedem lat później podobny program sformułował Eduard Zeller. W roku 1862 wygłosił on wykład pod tytułem *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (O znaczeniu i zadaniach teorii poznania). To również pod adresem Zellera padło po raz pierwszy przezwisko „neokantysta” – określenie to miało bowiem początkowo pogardliwy charakter. Jego autorem był jeden z młodoheglistów – Karl Ludwig Michelet, związany, tak jak i pierwotnie Zeller, z tybingeńską szkołą lewicy heglowskiej²⁷. Postulowana przez tego ostatniego teoria poznania stała się niejako programowym wyznacznikiem całej epoki. To właśnie ona stanowi o specyfice wspomnianego przez Langego „kantowskiego poglądu na świat”. Zeller, posługując się przy tej okazji terminem „krytycyzm”, stwierdza: „Jednym słowem nasze stanowisko nie jest dogmatyzmem ani empirystycznym, ani spekulacyjnym”.

teorii wiedzy, przeł. J. Garewicz [w:] tenże, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, tom I, przeł. M.J. Siemek, aneks przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 529.

²⁶ H. Helmholtz, *Über das Sehen des Menschen*, wyd. cyt., s. 47.

²⁷ Zob. K.C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M. 1986, s. 179.

tywnym, lecz krytycyzmem²⁸. Wykład Zellera jest o tyle ważny, iż spopularyzował termin *Erkenntnistheorie*. Sama teoria poznania (i jej ukonstytuowanie) jest jednak wcześniejsza niż pierwsze wystąpienia neokantystów. Jako samodzielna dziedzina badań filozoficznych powstała jeszcze za życia Hegla, jej zadania zostały po raz pierwszy zarysowane przez Ernsta Reinholda w roku 1829²⁹.

Już tutaj można więc zauważyć pierwsze bardzo ważne dla całego ruchu neokantowskiego napięcie. W jego ramach można bowiem wyodrębnić – przynajmniej w początkowej fazie – dwie różne tendencje: pierwszą – określaną mianem „młodej szkoły kantystów”, zmierzającą do wydobycia na światło dzienne jak najdokładniejszego brzmienia całej doktryny Kantowskiej oraz drugą – reprezentowaną przez przyrodoznawców, wykorzystującą tylko „kantowski pogląd na świat”. Jeśli tę pierwszą można nazwać *kantyzmem*, to tę drugą należałoby określić jako *krytycyzm*. Problem polega wszakże na tym, iż kantyzm również można określić mianem krytycyzmu, jest on wszakże „krytycyzmem ze szczególnym uwzględnieniem Kanta” – tą właśnie formułą posłużył się, wymieniony przez Langego w grupie kantystów, Jürgen Bona Meyer w tytule jednego ze swych artykułów³⁰. Patrząc wszakże na ruch neokantowski jako na całość, trzeba pamiętać, iż od początku kształtowały go dwie tendencje, które własną tożsamość określały w opozycji względem siebie. Powstaje więc pytanie o charakter zależności, jakie pojawiły się między nimi. Cohen w *Przedmowie* do swojej pierwszej książki o Kancie, pisał na ten temat bardzo jednoznacznie, stwierdzając, iż toczący się od połowy lat pięćdziesiątych XIX wieku spór o Kanta

²⁸ E. Zeller, *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*, [w:] tenże, *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*, Leipzig 1877, s. 495.

²⁹ Zob. K.-C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, wyd. cyt., s. 59–69.

³⁰ Zob. J. Bona Meyer, *Über Kritizismus mit besonderer Rücksicht auf Kant*, „Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik” 1860, t. 37, s. 226–263; tamże (1861), t. 39, s. 46–66. Na temat tego zapomnianego już dzisiaj neokantysty zob. K. C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, wyd. cyt., s. 157–163.

wypływał z nowej krytyki dotyczącej naukowej wartości doktryny Kantowskiej i przerodził się w ocenę [*Recension*] historycznej prezentacji owej doktryny. Taki punkt wyjścia zadecydował o sposobie prowadzenia owego sporu. Jedno ze stronnictw uważało siebie za historyków [*Geschichtschreiber*], nie zaś za „adwokatów” mowy Kanta. Jednakże pytanie historyczne, które tylko w tym sporze powinno zostać rozstrzygnięte, nie jest oddzielone od systematycznych okoliczności, w jakich tkwi jego źródło. Rozwiązanie każdego z tych dwóch przynależnych do siebie zadań warunkowane jest wspólnym opracowaniem ich obu. By zrozumieć Kanta zgodnie z jego brzmieniem, nieodzowne jest świadome przebadanie różnorodnych, umożliwiających je ujęć, w ich wartości dla teorii poznania: ujęcie systematyczne jest nie do uniknięcia³¹.

W opinii Cohena neokantowski „powrót do Kanta” stanowi więc przede wszystkim reakcję na dwa przeciwstawne względem siebie perspektywy badawcze, z których rozpatrywane jest dziedzictwo Kantowskie: historyczną i systematyczną. Historycy zmierzają do wydobywania na światło dzienne pierwotnej postaci Kanta, nastawieni systematycznie przyrodoznawcy interesują się zaś Kantem o tyle, o ile potrafią wydobyć z jego dzieła zręby rozwijanej przez nich samych teorii poznania naukowego. Reprezentanci „młodej szkoły kantystów” próbują poniekąd balansować pomiędzy tymi dwiema opcjami, twierdząc, iż są one nierozzerwalnie ze sobą związane. Zresztą nie tylko przyrodoznawcy, lecz również ówcześni historycy filozofii – zarówno wspomniany już Zeller, jak i Kuno Fischer – zainteresowani głównie wydobywaniem historycznej postaci filozofii Kanta, zabierali głos w debatach natury systematycznej.

Zeller, o czym już była mowa, był głównym propagatorem terminu *Erkenntnis-theorie*. Toczący się z kolei w latach 1865–1870 spór Kuno Fischera z Adolfem Trendelenburgiem dotyczący statusu kantowskich czystych form naoczności był najważniejszym sporem natury teoriopoznawczej tamtego okresu. Kontrowersja, jaka wybuchła pomiędzy tymi autorami, jest zresztą z jeszcze jednego powodu nader ważka. Obaj byli nauczycielami licznego zastępu neokantystów, stanowili więc bezpośrednią tradycję, z której neo-

³¹ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A V.

kantyzm wyrósł, i na którą też w dużym stopniu stanowił reakcję³². Nie była to, dodajmy, jedyna burzliwa debata tamtego okresu. Bardzo istotny był bowiem również spór z naukowym materializmem nazywany sporem o ciało i duszę³³. O ile pierwsza kontrowersja dotyczyła bezpośrednio właściwej interpretacji tekstów Kanta, o tyle spór z wulgarnym materializmem miał charakter systematyczny. W sporze tym chodziło o rozstrzygnięcie kwestii wzajemnej relacji pomiędzy tym, co psychiczne, a tym, co fizyczne, oraz roli, jaką te składniki mają odgrywać w procesie poznawczym. Trzeba jednak pamiętać, iż w polemice tej to właśnie neokantyci – zarówno sam Lange, jak i wskazany przez niego Jürgen Bona Meyer – odegrali niepoślednią rolę.

Nasuwa się tutaj pytanie, czy – wobec wielości problemów wymagających analiz systematycznych – w ogóle możliwe jest uchwycenie historycznego Kanta? A jeśli tak – to w jaki sposób? Wątpliwość taką zgłasza również Lange, który przyznaje, że *Kants Theorie der Erfahrung* spowodowała „totalną rewizję”³⁴ jego zapatrywań na Kantowską *Krytykę czystego rozumu*. Stwierdza także, iż zgadza się w zasadniczych punktach z postawionymi przez Cohena tezami dotyczącymi rekonstrukcji podstawowych zasad filozofii Kanta,

zawsze jednak z zastrzeżeniem – dodaje – że Kant jeszcze dziś nie będzie mi się zdawał tak wolny od sprzeczności, jak to ukazuje się u Cohena. Dziś mamy początek filologii kantowskiej, która najprawdopodobniej wkrótce znajdzie naśladowców i rzecz naturalna, że ona, tak jak arystotelesowska filologia szkoły

³² Spośród neokantystów uczniami Trendelenburga byli chociażby wymienieni przez Langedo Jürgen Bona Meyer i Hermann Cohen, do których należy dodać także Friedricha Paulsena; uczniowie Kuno Fischera to z kolei Otto Liebmann oraz Wilhelm Windelband. Fischer był ponadto autorem bardzo poczytnego w owym czasie (wydanego po raz pierwszy w roku 1860) historycznego opracowania myśli Kanta: *Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre (Życie Kanta i podstawy jego nauki)*.

³³ Karl Vogt – jeden z przedstawicieli naukowego materializmu – w pracy *Ślepa wiara i nauka* stwierdził, że „myśli znajdują się w takim stosunku do mózgu jak żółć do wątroby lub mocz do nerek”. Wypowiedź Vogta cytuję za: E. Coreth, P. Ehlen, J. Schmidt, *Filozofia XIX wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Kęty 2006, s. 124.

³⁴ F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, wyd. cyt., t. 2, s. 130.

Trendelenburga, weźmie sobie za punkt wyjścia pojmowanie przedmiotu swoich studiów, jako jedności wolnej od sprzeczności. Na tej drodze ukażą się z całą wyrazistością punkty, w których plan ten jest nie do wykonania³⁵.

Chodzi o kwestię następującą – czy nie jest przez przypadek tak, iż właśnie zadanie systematyczne nadaje spójność całemu tokowi argumentacji Cohena? On sam podkreśla, iż dokonane przez niego nowe przedstawienie doktryny Kantowskiej polega w głównej mierze na „metakrytyce”³⁶ różnych systemów pokantowskich zniekształcających pierwotną myśl Kanta. Czy zatem zamiast postulowanej równorzędnej rangi obu zadań nie pojawia się tutaj podporządkowanie zadania historycznego zadaniu systematycznemu? Taką właśnie sytuację zdaje się sugerować Lange. Dlatego też zgłasza postulat badań filologicznych, twierdzi jednak – i to jest najbardziej istotne – iż badania te wykażą niemożliwość spójnego dyskursu na temat transcendentizmu kantowskiego, jeżeli dyskurs ów miałby się trzymać li tylko litery Kantowskich tekstów.

Wskazana przez Langego sprzeczność jest bodajże najbardziej charakterystyczną cechą neokantowskiego powrotu do Kanta, można byłoby spróbować odszukać ją w pracach większości – jeżeli wręcz nie wszystkich – reprezentantów tego ruchu. W pochodzącym z roku 1884, częstokroć cytowanym fragmencie Wilhelm Windelband pisał na ten temat następująco:

My wszyscy, którzy filozofujemy w wieku XIX, jesteśmy uczniami Kanta. Ale nasz dzisiejszy „powrót” do niego, nie może być tylko odnowieniem historycznie uwarunkowanej postaci, w jakiej przedstawił on ideę filozofii krytycznej. Im wyraźniej ujmujemy antagonizm występujący pomiędzy różnymi motywami jego myślenia, tym bardziej, stosując własne rozwiązania, odnajdujemy w tym środek służący do rozpracowania problemów, jakie on postawił. Zrozumieć Kanta oznacza wykroczyć poza niego³⁷.

W tym wszakże momencie sam postulat powrotu do historycznego Kanta staje się problematyczny. Kantyizm – jako tendencja kon-

³⁵ Tamże, s. 130–131 (s. 66) [przekład zmodyfikowany].

³⁶ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, wyd. cyt., s. V.

³⁷ W. Windelband, *Präludien*, wyd. cyt., t. 1, s. VI.

stytuująca tożsamość całego ruchu neokantowskiego – okazuje się niemożliwy do zrealizowania. Pozostaje więc właściwie tylko krytycyzm otwarty na wszelkiego typu modyfikacje doktryny myśliciela z Królewca. Bodajże najdobitniej ujął to Paul Natorp, który na temat filozofii Kanta stwierdził: „nie boimy się pogrzebać ciała tej filozofii po to, by żył jej duch”³⁸.

Pod koniec epoki neokantyzmu obraz całego ruchu przedstawia się zgoła inaczej, niż widzieli to Lange i Cohen w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych XIX wieku. Podstawowym punktem odniesienia przestaje być filozofia Kanta, wzbogacona teorią poznania. Tak samo ważna staje się bowiem tradycja niemieckich systemów pokantowskich, wyrosła na gruncie krytycznego przetworzenia myśli królewieckiego filozofa. W ten sposób przedstawia rozwój całego ruchu neokantowskiego Traugott Konstantin Österreich – jeden ze współczesnych ruchowi historyków filozofii. Österreich wymienia siedem różnych jego orientacji:

- 1) kierunek fizjologiczny (Helmholtz, Lange), 2) kierunek metafizyczny (Liebmann, Volkelt); 3) kierunek realistyczny (Riehl); 4) kierunek logistyczny (Cohen, Natorp, Cassirer – szkoła marburska); 5) krytycyzm teoretyczno-aksjologiczny (Windelband, Rickert, Münsterberg – szkoła badeńska, której bliski jest także Bauch); 6) krytycyzm relatywistyczny (Simmel); 7) nawiązujący do Friesa krytycyzm psychologiczny (szkoła neofriesowska, Nelson)³⁹.

³⁸ P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, „Kant-Studien” 1912, t. XVII, s. 219.

³⁹ T. K. Österreich, *Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie*, część 4, Berlin 1923, s. 416. W tekście głównym stosuję uwspółcześioną ortografię nazwiska *Österreich*, w odnośniku bibliograficznym pozostawiam jednak pisownię stosowaną na przełomie XIX i XX wieku. Propozycja ta nie uwzględnia wszystkich możliwych nazwisk i zjawisk, jednak powszechnie uważa się ją za najpełniejszą. Jest to najbardziej rozpowszechniona klasyfikacja, jaką przyjmuje się w niemieckojęzycznej literaturze poświęconej neokantyzmowi. Pojawia się ona, z pewnymi modyfikacjami, także – i to już stosunkowo wcześniej – w polskiej literaturze przedmiotu. Zob. np. J. Stepa, *Neokantowskie próby realizmu a neotomizm*, Lwów 1927, t. 1; J. Kiernowska-Sucharzewska, *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*, „Przegląd Filozoficzny” 1937, nr 40, s. 367–398.

Klasyfikacja ta pochodzi z roku 1923. Österreich stara się przedstawić charakter ewolucji, jakiej podlegały stanowiska neokantowskie (sam neokantyzm nazywa również neokrytycyzmem). Zaznacza, iż „Z jednej strony zaczęto zbliżać się do Fichtego, z drugiej strony do Hegla, poza tym staje się zauważalny – mianowicie przed [pierwszą – *W.H.*] wojną światową wpływ Bergsona”⁴⁰. Obserwowany przez Österreicha, ale też i samych neokantystów, „odwrót od Kanta”, by posłużyć się określeniem Paula Natorpa⁴¹, jest jednym z najistotniejszych elementów zawartych w neokantowskich programach. Jeżeli w początkowej fazie rozwoju całego ruchu „szkołę kantystów” można było wyodrębnić spośród pozostałych kierunków tylko dzięki temu, iż starała się ona jak najwierniej ująć filozofię Kantowską i poddać krytyce pozostałe interpretacje zniekształcające tę filozofię, to dalszy rozwój ruchu, któremu szkoła ta dała początek, okazał się możliwy właśnie dzięki tendencjom przez nią zwalczanym. W tym momencie

⁴⁰ T. K. Oesterreich, *Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie*, wyd. cyt., s. 417. Warto zwrócić uwagę na wymienioną przez Österreicha postać Bergsona. Wpływ filozofii tego ostatniego na neokantyzm był – jeśli wziąć pod uwagę deklaracje niektórych jego reprezentantów – w pewnym momencie silnie zauważalny. Można przytoczyć w tym miejscu wypowiedź Natorpa, który, pisząc o własnym projekcie krytycznej psychologii, stwierdził: „Spośród żyjących najbliższy temu pogładowi jest bez wątpienia Bergson. Tylko zamienia on po prostu w metafizykę (bardzo łatwo dającą się rozpoznać jako nie do utrzymania) to, co miałoby pełną wartość, gdyby zostało dane jako metodyka, jako metodyka psychologii”. P. Natorp, *Philosophie. Ihr Problem und Ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*, (2 wyd.) Göttingen 1918, s. 174. Polemice z Bergsonem Natorp poświęcił obszerny *passus* swojej *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen 1912, s. 305–329. Bardzo silny wpływ Bergsona widać również w twórczości wspomnianego przez Österreicha Georga Simmla, u którego różne wątki Kantowskie i Bergsonowskie wzajemnie się przeplatają. Pisałem na ten temat w recenzji z polskiego wydania ostaniej pracy Simmla: *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, przeł. M. Tokarzewska, Warszawa 2007. Zob. W. Hanuszkiewicz, *Georg Simmel i neokantowska filozofia życia*, „Znak” 2008, nr 642 (11), s. 145–149. Problem recepcji myśli Bergsona w neokantyzmie domaga się z pewnością osobnego opracowania. O ile mi wiadomo, nie istnieje jeszcze monografia poświęcona temu zagadnieniu.

⁴¹ „Abbiegung von Kant” – takim zwrotem posłużył się Natorp, śledząc rozwój filozofii Cohena. Zob. P. Natorp, *Zu Cohens Logik*, [w:] H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, t. 2, *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel, Stuttgart 1986, s. 6.

staje się wszakże czymś wręcz niemożliwym wyróżnienie stanowisk neokantowskich spośród nieneokantowskich a także nawiązujących do stanowiska Kantowskiego.

Sytuacja powyższa spowodowała, iż Heinrich Rickert w roku 1924, w artykule poświęconym pamięci Aloisa Riehla, w którym – *nota bene* – obwieszcza koniec neokantyzmu, podkreśla, iż to właśnie *kantyzm* musi być elementem konstytutywnym dla całego ruchu neokantowskiego; tylko on jest w stanie nadać terminowi *neokantyzm* jakiś ściśle określony sens:

Niekiedy w błędny sposób – pisze Rickert – używa się nazwy „neokantyzm”. Zalicza się do niego każdego myśliciela, który chce powrócić na obszar filozofii, nie pomijając odkryć dokonanych przez Kanta. Słowo „neokantowski”, traci przez to swe wyraziste znaczenie. W ścisłym sensie jako neokantystów, tj. jako kantystów, którzy wnieśli coś *nowego*, powinno się określać tylko tych, którzy, jak mówi Riehl, poprzez odnowione i pogłębione studium Kanta usiłowali „[w] filozofii dokonać namysłu nad nią samą”⁴², a zarazem dzięki temu rzeczywiście wykroczyć poza jej już uprzednio osiągniętą pozycję. Można zatem do nich zaliczyć O. Liebmann, F.A. Langego, szczególnie jednak H. Cohena, W. Windelbanda, P. Natorpa. Nie można o nich z pewnością powiedzieć, że pozostali tylko „kantystami”. Oni, co więcej, po części naprawdę daleko od Kanta odeszli. Ale mogą słusznie zostać nazwani neokantystami, ponieważ poprzez to, że powrócili do Kanta, zarazem znacznie posunęli do przodu filozofię naukową. To odpowiadało sytuacji ich czasu⁴³.

Wypowiedź Rickerta jest późniejsza od klasyfikacji przedstawionej przez Langego o całe półwiecze. Jednakże Rickert, co frapujące, za najważniejszą cechę neokantyzmu uznaje, tak jak autor *Geschichte des Materialismus...*, „odnowione i pogłębione studium Kanta”. Prawdziwym neokantystą może zostać nazwany tylko ten, kto dokonał nowej interpretacji doktryny Kantowskiej. Dokonali zaś tego: Cohen, Natorp, Windelband oraz Riehl, którego Rickert również w tym gronie wymienia⁴⁴. Tak rozumiany neokantyzm trzeba uznać,

⁴² A. Riehl, *Der Beruf der Philosophie in der Gegenwart* (1913), [w:] tenże, *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig 1925, s. 304.

⁴³ H. Rickert, *Alois Riehl*, wyd. cyt., s. 163–164.

⁴⁴ Tamże, s. 164. Może budzić wątpliwość wymieniony przez Rickerta skład owej grupy. Cohen i Riehl rzeczywiście dokonali w swoich publikacjach reinter-

zdaniem tego autora, za orientację należącą już do przeszłości, jednak to właśnie on stanowi prawdziwy fundament i istotę całego ruchu.

Argumentacja Rickerta ważna jest z kilku powodów. Po pierwsze wskazuje ona, iż o ile przekroczenie stanowiska Kantowskiego było czymś nieodzownym, o tyle samo hasło „Zurück zu Kant” nie może zostać po prostu zanegowane i odrzucone. Historię osławionego „powrotu do Kanta” można napisać, co prawda, tylko i wyłącznie jako historię odwrotu od niego, historia ta jednakże ów powrót zakłada i bez niego jest niemożliwa. Po drugie, Rickert wymienia trzy bardzo istotne cechy zaproponowanego w ruchu neokantowskim modelu filozofowania. Są to:

- 1) studium filozofii Kantowskiej
- 2) postulat uprawiania filozofii naukowej
- 3) prowadzenie analiz o charakterze metafizycznym.

Historię neokantowskiego „odwrotu od Kanta” można napisać, skupiając się właśnie na tych trzech elementach. Starając się ją przedstawić, trzeba by kierować się pytaniem: w jaki sposób wymóg ścisłego powiązania filozofii z naukami szczegółowymi oraz badania metafizyczne wpłynęły na sposób lektury tekstów Kanta propagowany w kręgach neokantowskich. Szczegółowe opracowanie tego zagadnienia wymagałoby bardzo obszernych analiz. Warto jednak spróbować wydobyć chociaż główne rysy tego procesu.

Pierwsze symptomy „odwrotu od Kanta” można obserwować już od połowy lat siedemdziesiątych XIX wieku, czyli właściwie od momentu, w którym ruch neokantowski zaczyna być dostrzegany w ówczesnym życiu filozoficznym jako dająca się zidentyfikować formacja intelektualna. Bardzo wyraźnie widać to w twórczości Cohena. O ile

pretacji systemu Kanta. Windelband – choć bardzo często zbywa się ten fakt całkowitym milczeniem – dokonał jej w ramach swoich prac z zakresu historii filozofii. Nie można tego jednak powiedzieć o Natorpie, który skupił się nie na Kancie, a na Platonie. Trzeba jednak pamiętać, iż zainteresowanie Platonem było w swej istocie próbą namysłu nad istotą Kantowskiego idealizmu transcendentalnego. „To, co transcendentalne, u Kanta – pisał Natorp w swoich późnych wykładach – w całości ma swe korzenie w Platónskim ἐπέκεινα”. P. Natorp, *Philosophische Systematik*, red. H. Natorp, (2 wyd.) Hamburg 2000, s. 70.

w swoim pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* z roku 1871 dążył on jeszcze do uchwycenia pierwotnego brzmienia doktryny Kantowskiej, godząc tym samym zarówno stronnictwo historyków, jak i przyrodników, o tyle w swojej drugiej książce o Kancie z roku 1877, noszącej tytuł *Kants Begründung der Ethik (Kantowskie ugruntowanie etyki)*, zdecydowanie odrzuca już możliwość odczytania Kanta w jego historycznej postaci. Myśliciel z Królewca pozostaje dla analiz Cohena centralnym punktem odniesienia, jednakże jego doktryna nie stanowi już ostatecznej instancji krytycznej. Rolę takiej instancji zaczyna pełnić natomiast pojęcie filozofii jako nauki:

Kantowska filozofia – pisze – nie oznacza wszak dla mnie niczego innego niż filozofię jako naukę. A nauka musi być wprawdzie dogmatyczna [*Dogmatik*], nie jest jednakże dogmatem [*Dogma*] i nie pozostaje odczytywaniem dokumentów. Nauka jest ideałem systemu [uzyskiwanym] na podstawie ciągłej metodycznej pracy⁴⁵.

Takie ujęcie problemu oznacza trzy rzeczy⁴⁶. Po pierwsze Cohen ostro krytykuje powstałą w połowie lat siedemdziesiątych XIX wieku – o czym wspominał Lange – filologię kantowską i jej „dogmatyczny” tryb lektury tekstu Kantowskiego⁴⁷. Po drugie przeciwstawia

⁴⁵ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, (1 wyd.) Berlin 1877, (2 wyd.) Berlin 1910, A III / B V.

⁴⁶ Zwrócił na to uwagę G. Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik: die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, München 1988, s. 100–101.

⁴⁷ Cohen stwierdza *expressis verbis*: „literalne zainteresowanie »filologii kantowskiej« [...] nie jest moim zadaniem”. Tenże, *Kants Begründung der Ethik*, A III / B V. Najwybitniejszym przedstawicielem filologii Kantowskiej był Hans Vaihinger, który opublikował *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, t. 1–2, Stuttgart 1881–1892. Postać samego Vaihingera pozostaje w obrębie ruchu neokantowskiego bardzo dwuznaczna. Neokantyzm wziął rozbrat z filologią kantowską. Przykładowo – Österreich nie wymienia go w gronie neokantystów. Mimo to sam Vaihinger – jako redaktor naczelny „Kant-Studien”, głównego organu neokantyzmu – pozostawał dla całego ruchu postacią centralną. W swojej pracy *Die Philosophie des Als-Ob* z roku 1911 zaprezentował własną, oryginalną wersję filozofii krytycznej. Praca ta jest interesująca również dlatego, iż uwzględnienie jej zaburza zaproponowaną przez Österreicha typologię kierunków neokantowskich. Vaihinger uważał siebie za kontynuatora z jednej strony Langego, z drugiej zaś Nietzschego i Schopenhauera. Zob. tenże, *Die Philosophie des Als-Ob*, (2 wyd.) Berlin 1913, s. X. W tym względzie projekt Vaihingera

się swojemu pierwotnemu programowi, w którym próbował pogodzić „filologiczną dokładność”⁴⁸ z teoriopoznawczymi analizami poznania naukowego. Filozofię Kanta można bowiem, po trzecie, odczytywać tylko i wyłącznie jako element szerszej tradycji filozofii jako nauki, i to właśnie tradycja decyduje nie tylko o sposobach odczytania tekstu Kantowskiego – o czym Cohen wiedział już w roku 1871 – ale wręcz uniemożliwia dotarcie do jego pierwotnego brzmienia. Nicią przewodnią analiz nie może więc już być doktryna Kanta, lecz metoda właściwa poznaniu naukowemu. To ona właśnie – określona mianem metody transcendentalnej – służy Cohenowi do reinterpretacji systemu Kantowskiego, ona też staje się fundamentem programu całej szkoły marburskiej. Co jednak najbardziej istotne, jej zrębów – wbrew temu, co nieraz twierdzono – nie należy się doszukiwać u samego Kanta⁴⁹, lecz w neokantowskiej teorii poznania i rozwijanej w jej ramach koncepcji filozofii. Rozstrzygająca jest tutaj sama wizja nauki. Cohen twierdzi, iż tak dla neokantystów, jak i dla myśliciela z Królewca nauka tworzy ideał systemu. Ideał pozostaje jeden i ten sam, jednakże sama nauka podlega ciągłemu rozwojowi. To właśnie ów rozwój jest głównym powodem niemożliwości dotarcia do pierwotnej postaci doktryny Kantowskiej. W drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* z roku 1885 pada w tej kwestii bardzo dobitna deklaracja:

Zrozumieć Kanta historycznie nie znaczy tylko zebrać i oddzielić od siebie to, czym i jak stał się on w swoim osobistym rozwoju, co przejął i co przetworzył w trakcie swojego kształcenia. To powinno być ustalone, nie powinno się jednak zaniechać poza tym czegoś innego: jakie miejsce zajmuje Kant w owych zależnościach, które musimy ująć inaczej niż on sam. O ile spoglądamy na historię filozofii jako na ideał poznania, który filozofia sama współrealizuje, a nie jako na filologiczną historię literalną o tyle historycznie stoimy naprzeciw Kanta na wyższym stanowisku, niż on sam; bowiem to, co było dla niego tworzeniem, należy do naszego wykształcenia⁵⁰.

wydaje się być bliski nie tylko Langemu, lecz także krytycyzmowi relatywistycznemu Georga Simmla.

⁴⁸ Tenże, *Kants Theorie der Erfahrung*, A VII, 174.

⁴⁹ Co zdaje się sugerować np. P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, wyd. cyt., s. 194.

⁵⁰ Tamże, B 5–6 / C 7–8.

Doktryna Kanta zostaje tutaj ujęta w kontekście całokształtu dzieł filozofii. Refleksja nad dziedzictwem Kantowskim nabiera więc charakteru metafizycznego. Nie można Kanta zrozumieć inaczej niż poprzez namysł nad całą historią dzieł myślenia. Widać tutaj, w jaki sposób wskazane przez Rickerta elementy neokantowskiego sposobu prowadzenia analiz filozoficznych modyfikują podejście do spuścizny Kantowskiej. Przypadek autora *Kants Begründung der Ethik* nie jest jednak przypadkiem odosobnionym.

Już w roku 1876 – a więc rok przed publikacją drugiej książki Cohena – podobne podejście do tekstów Kanta zaproponował Alois Riehl. W wydanym wówczas pierwszym tomie jego podstawowej pracy: *Der Philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft* (Filozoficzny krytycyzm i jego znaczenie dla nauki pozytywnej)⁵¹ Kantowski transcendentalizm zostaje ujęty jako jeden z wielu czynników kształtujących filozoficzny krytycyzm zapoczątkowany analizami Locke’a:

Najbardziej znaczącym wydarzeniem – pisał Riehl – w historii filozofii nowożytnej, wydarzeniem epokowym w historii nauki w ogóle, jest ugruntowanie i rozwój filozoficznego krytycyzmu. Rozpoczęta przez Locke’a, kontynuowana przez Hume’a, pewnie doprowadzona do końca przez Kanta filozofia krytyczna ukazuje w swym ukształtowaniu konsekwencję, metodę i ciągłość, dzięki czemu odróżnia się ona od większości niestałych prób [stworzenia] systemu⁵².

Punktem odniesienia dla badań Riehla przestaje być już sama doktryna Kanta, która, owszem, zostaje uznana za szczytowe osiągnięcie

⁵¹ Zob. A. Riehl, *Der Philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, Leipzig 1876–1887, t. 1–2, część 1: *Geschichte und Methode des Philosophischen Criticismus* (1876), t. 2, część 1: *Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis* (1879), t. 2, część 2: *Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik* (1887). Na temat krytycyzmu Riehla i jego znaczenia zob. K.C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, wyd. cyt., s. 372–376. Warto zaznaczyć, iż zależność badań teoriopoznawczych od propozycji wysuniętych przez Locke’a podkreślał również twórca badeńskiej szkoły neokantyzmu – Windelband. Zob. także, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, Leipzig 1922, t. 1–2; t 1, s. 126–130, zwłaszcza s. 127.

⁵² A Riehl, *Der Philosophische Criticismus...*, wyd. cyt., t. 1, s. 1.

krytycyzmu, rozpatrywana jest jednak nie sama dla siebie, lecz jako efekt historycznie obserwowalnych zmian w szeroko pojętej tradycji krytycyzmu. Riehla interesuje właśnie cała ta tradycja, z której Kant wyrasta. Również w tym wypadku refleksja metafizologiczna decyduje więc o sposobie odczytania tekstów Kantowskich. Co więcej, to ona właśnie, a nie „powrót do Kanta”, określa specyfikę całego przedsięwzięcia:

Od czasów *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* Locke’a – pisze Riehl – filozofia popadła w kryzys, który musi doprowadzić albo do jej przekształcenia, albo do jej rozwiązania. Ten kryzys filozofii nazwano filozoficznym krytycyzmem, krócej i dobitniej można go określić jako krytykę filozofii. Wprawdzie krytyka ta, która w następujących po sobie i wzajemnie się uzupełniających stadiach występowała u Locke’a, Hume’a i Kanta, dotyczyła wyraźnie tylko metafizyki; kto jednak rozważy, od jak dawna metafizyczny sposób myślenia wywierał wpływ na wszystkie działy [*Theile*] filozofii, musi także przyznać, że centralny punkt filozofii został uchwycony w metafizyce. Tylko metafizyka, w odróżnieniu od nauk pozytywnych, rezerwowała sobie szczególny, ich metodom niedostępny, obszar obiektów nadmysłowych, pozostałe zaś działy (z wyjątkiem tego jednego) bądź zostały pochłonięte przez naukę pozytywną, bądź przez nią miały być określone. Wraz z zakwestionowaniem naukowego charakteru metafizyki sama filozofia stała się zatem problemem. Prawomocność jej dalszego istnienia jako nauki została podana w wątpliwość⁵³.

W tym ujęciu krytycyzm staje się więc przede wszystkim przedsięwzięciem zmierzającym do uprawomocnienia samej filozofii. Staje się filozofią, dla której problemem podstawowym jest ona sama. Kwestia ta ma znaczenie, szczególnie gdy weźmie się pod uwagę rozwój całego neokantyzmu. To właśnie analizy o charakterze metafizologicznym okazują się czynnikiem, który z jednej strony uzmysłowił neokantystom utopijność postulatów powrotu do Kanta, z drugiej zaś pozwolił w pełni naświetlić istotę filozofii krytycznej. Pierwotna postać teorii poznania – skupiona na analizie zasad i praw rządzących naukami przyrodniczymi – okazała się niewystarczająca. Jeżeli bowiem nauki nie są rozpatrywane jako „dogmatyczny” system zasad, lecz jako podporządkowany określonej metodzie proces badawczy, to

⁵³ Tamże, t. 2, część 2, s. 1.

problemem zasadniczym staje się sama historyczna zmienność obowiążących w nim założeń. Analizy teoriopoznawcze muszą więc skupić się głównie na problemie historyczności wiedzy. Postulat ten z całym naciskiem zgłosiła szkoła badeńska. Twórca tej szkoły – Wilhelm Windelband – w roku 1910 pisał:

Odnowienie kantyizmu [...] było zorientowane jednostronnie na teorię poznania i już z tego powodu utonęło ono bardzo szybko w psychologizmie. [...] Od tego najniższego punktu swojego ruchu fałowego filozofia znalazła drogę powrotną do całego krytycyzmu, który domaga się historycznych podstaw. Już wtedy, gdy zadanie teorii poznania zostało rozszerzone z krytyki badań przyrodniczych, do której w duchu swojego czasu ograniczył ją Kant, do krytyki badań kultury, [...] przed myśleniem filozoficznym została otwarta na nowo cała pełnia historycznego rozwoju wartości rozumu, będąca odpowiednim [*fruchtbare*] obszarem do pojęciowego przeanalizowania⁵⁴.

Przeciwstawienie kantyizmu i krytycyzmu dokonane przez Windelbanda jest nader symptomatyczne. Tak jak we wczesnej fazie rozwoju ruchu neokantowskiego – co można było zaobserwować u Langego – tak i teraz przeciwstawienie to odgrywa rolę kluczową przy próbie określenia specyfiki „powrotu do Kanta”. Użyte przez Windelbanda terminy zmieniają jednak swoje dotychczasowe znaczenie. Kantyizm utożsamiony zostaje z teorią poznania rozwijaną we wczesnej fazie rozwoju neokantyizmu. W tym momencie zajmuje on miejsce, jakie wcześniej zajmował krytycyzm. Z kolei sam krytycyzm, w ujęciu zaproponowanym przez autora *Präludien*, zaczyna oznaczać krytyczną filozofię kultury. Punktem wyjścia przy próbie całościowego ujęcia krytycyzmu Windelband czyni problem jego historycznego rozwoju. Z tego właśnie względu założyciel szkoły badeńskiej postuluje, by neokantyizm nie opierał się tylko i wyłącznie na rozwiązaniach Kanta, lecz poprzez Fichtego zbliżył się również do Hegla – stał się tym samym neoheglizmem:

Jeżeli filozofia według Kanta – pisze – musi skierować swoją pojęciową pracę na rozwój systemu rozumu, to był to w rzeczywistości konieczny postęp, który

⁵⁴ W. Windelband, *Erneuerung des Hegelianismus*, [w:] tenże, *Präludien*, wyd. cyt., t. 1, s. 283–284.

od Kanta poprzez Fichtego i Schellinga prowadził do Hegla, i powtórzenie tego procesu w postępie najnowszej filozofii od neokantyzmu do neoheglizmu nie jest przypadkowe, lecz zawiera w sobie rzeczową konieczność⁵⁵.

Zwrot w stronę Hegla, jaki można było zaobserwować na początku XX wieku, jak zaznacza Windelband, wynikał z „głodu światopoglądu”⁵⁶, który zapanował wśród najmłodszej generacji, a który poprzez ów zwrot miał zostać zaspokojony. Dla samego Windelbanda miał on jednak szersze znaczenie. Rozwój filozofii krytycznej musi zostać ujęty w perspektywie – bardzo wyraźnie widać to w ostatnich tekstach Windelbanda, a także w *Philosophie der symbolischen Formen* Cassirera – zarysowanej przez Hegla w *Fenomenologii ducha*. Umożliwia ona uchwycenie historycznego rozwoju wiedzy wraz z poszczególnymi jego stadiami⁵⁷. Postulowane przez Windelbanda przekształcenie neokantyzmu w neoheglizm jest więc warunkowane nie tyle zamiarem „powrotu do Hegla”, ile wynika ze zmiany perspektywy, w której postrzegano zadania i funkcje filozofii krytycznej. Sam „Hegel” pełni właściwie rolę pewnego hasła wywoławczego. Nie chodzi bynajmniej o to, by „przekroczyć Kanta”, modyfikując go za pomocą rozwiązań zaczerpniętych z systemu Hegłowskiego – te ostatnie odegrały w neokantyzmie rolę raczej znikomą – lecz o to, by przekroczyć ograniczenia propagowanej dotąd filozofii naukowej⁵⁸.

⁵⁵ Tamże, s. 279.

⁵⁶ Tamże, s. 278. Neokantyci dostrzegali więc, iż Hegel zaczyna odgrywać rolę ideologicznego hasła. Ich ukłon w stronę heglizmu jest więc próbą odczytania własnej filozofii w zmienionej sytuacji społeczno-kulturalnego życia Niemiec.

⁵⁷ Zob. W. Windelband, *Prinzipien der Logik*, [w:] *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, red. A. Ruge, t. 1: *Logik*, Tübingen 1912, s. 1–60, zwłaszcza s. 3–17; E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin 1929, szczególnie uwagi w *Przedmowie* (tamże, s. vi).

⁵⁸ Wydaje się, iż faktyczny wpływ twórcy *Fenomenologii ducha* na programy neokantystów był raczej niewielki. Zob. na ten temat: H. Holzhey, *Hegel im Neu-Kantianismus. Maskerade und Diskurs*, „il cannocchiale” 1998, nr 1–2, s. 9–28. Niemniej bezpośredni uczniowie neokantystów często oponowali przeciw „ukrytemu heglizmowi” swoich nauczycieli. Przykładowo: Rosenzweig we wszystkich formach krytycznego idealizmu dopatrywał się mniej lub bardziej świadomej kontynuacji Hegla. Zob. tenże, *Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens* [w:] tenże, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III. Zweistromland. Klei-*

W tym wszakże momencie zakwestionowana zostaje nie tylko możliwość „powrotu do Kanta”, lecz również ten element, który miał stanowić o istocie filozofii krytycznej jako takiej.

Neokantyzm przekracza więc nie tylko Kanta, ale i swoje własne podstawy. Zanegowania wyjściowych założeń – przede wszystkim ograniczenia analiz do badań teoriopoznawczych – nie można jednak uznać za przypadek. W miarę rozwoju programów neokantowskich coraz większą wagę zaczęła ograżać refleksja już nie tyle nad podstawami nauk przyrodniczych, ile nad historyczną zmiennością samych tych podstaw. Dlatego też problem nauk historycznych i samych dziejów stał się dla filozofii krytycznej zagadnieniem kluczowym. Swoisty renesans Hegła, jaki możemy obserwować w przededniu pierwszej wojny światowej i kilku najbliższych latach po jej zakończeniu jest raczej zjawiskiem wtórnym w stosunku do zmian, jakie zaszły w strukturze badań teoriopoznawczych. Wynik analiz można uznać w ostateczności za następujący: to nie „powrót do Kanta” – decyduje o charakterze całego ruchu, ile krytyczna refleksja związana z prowadzonymi w jego ramach badaniami teoriopoznawczymi i metafizycznymi. To ona wyznaczała kierunki jego rozwoju. Ona też doprowadziła nie tyle do jego zaniku, ile do jego przezwyciężenia dokonanego przez samych neokantystów. Dotyczy to w równej mierze najmłodszego ich pokolenia: Cassirera, Laska, Hartmanna, Heideggera, jak i starszej generacji: Cohena, Natorpa i Rickerta⁵⁹. Jest to bodajże również najważniejszy powód, dla którego niegdyś potężny ruch neokantowski popadł w niełaskę.

nere Schriften zu Glauben und Denken, red. R. i A. Mayer, Dordrecht, Boston, Lancaster 1984, s. 177–223, zwłaszcza s. 181; 208–209. „Niewyznany heglizm” imputował marburczykom również Hans Georg Gadamer. Zob. tenże, *Die Philosophische Bedeutung Paul Natorps*, [w:] P. Natorp, *Philosophische Systematik*, wyd. cyt., s. xvi.

⁵⁹ Ze względu na próbę „samoprzezwyciężenia neokantyzmu” dokonaną w: H. Cohen, *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*, red. B. Strauß, (2 wyd.) Frankfurt a. M. 1929 (1 wyd., Berlin 1919); P. Natorp, *Systematische Philosophie*, wyd. cyt.; H. Rickert, *System der Philosophie*, Tübingen 1921 – Odo Marquard nazywa tych autorów „preneokantystami”. Zob. tenże, *Niepożądany świat obywatelski. Filozofia w republice weimarskiej*, [w:] tenże, *Szczęście w nieszczęściu*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 131.

W pewnym momencie nikt nie chciał być neokantystą – nawet ci, którzy propagowali niegdyś neokantowski sposób uprawiania filozofii. Ważne jest wszakże, by pamiętać, że owo przewyciężenie neokantyzmu – oznaczające przede wszystkim zwrot ku metafizyce bądź filozofii religii – sami neokantyści postrzegali nie jako zerwanie, lecz jako kontynuację swoich własnych badań. Paradoks polega na tym, iż epoka następna, poddając program neokantystów krytyce, niejednokrotnie kontynuowała pracę podjętą przez nich samych⁶⁰. Proklamując całkowite zerwanie z myśleniem neokantowskim, stawiała się tym samym od tego myślenia bardzo silnie zależna⁶¹. Neokantyzm można więc potraktować jako projekt tyleż miniony i zamknięty, co niedokończony i rozwijany dalej.

1.2. Geneza i struktura neokantowskiego pojęcia filozofii

Ruch neokantowski wymyka się tym sposobem wszelkiej charakterystyce, jeśli ta chciałaby wyodrębnić go na podstawie jakiegoś systemu twierdzeń, który byłby uznawany przez wszystkich – bądź przynajmniej większość – jego reprezentantów. Właśnie tę cechę analiz neokantowskich można jednak uznać za cechę najbardziej swoistą. Nie chodzi bynajmniej o to, że neokantyści wyrzekli się – tak jak to zrobił Kierkegaard czy współczesny im Nietzsche wszelkiej systema-

⁶⁰ W tym kontekście bardzo ciekawie rysują się relacje: Cohen – Rosenzweig, Cohen – Benjamin, Natorp – Husserl, Natorp – Heidegger, Lask – Heidegger oraz Lask – Lukács.

⁶¹ Por. E.W. Orth, *Die Einheit des Neokantianismus*, [w:] *Neokantianismus. Perspektiven und Probleme*, red. H. Holzhey, E.W. Orth, Würzburg 1994, s. 13–30. Autor ten twierdzi, iż o jedności neokantyzmu można mówić w trzech perspektywach: po pierwsze, stawiając pytanie o jedność poznania (sam Orth stwierdza jednak, iż nie jest to wyznacznik wystarczający, dotyczy on bowiem wielu kierunków i sposobów uprawiania filozofii); po drugie można ją próbować wskazać w perspektywie historyczno-socjologicznej; po trzecie jedność neokantyzmu można, zdaniem tego autora, określić, ujmując go jako pewien typ kultury filozoficznej, w obszarze której krzyżują się wszystkie zainteresowania epoki. Neokantyzm okazuje się w tym ujęciu formacją intelektualną stanowiącą swoisty „rezerwar idei”, z którego czerpały i w oparciu o który w ogóle rodziły się wszystkie nurty filozoficzne powstałe w Niemczech na początku XX wieku.

tyczności. Wręcz przeciwnie. Starali się oni tworzyć własne systemy filozoficzne, lecz były to systemy otwarte, podatne na różnorodnego typu uzupełnienia, a nawet na rewizje swych własnych założeń. Żadne twierdzenie nie obowiązywało w nich jako definitywne. Było raczej problemem stanowiącym podstawę dalszych poszukiwań. Bardzo dobitnie pisał na ten temat między innymi Paul Natorp.

[W]ielka niewiadoma poznania, która nazywa się jego „przedmiotem”, oznacza w rzeczy samej nie pewien tylko problem, ale „Problem” pisany dużą literą, i jako problem wieczny nie zawiera innych gwarancji rozwiązania, jak tylko te, które istnieją w wiecznym postępie całego ogromnego rachunku poznania. Wprawdzie każde osiągnięte stadium dostarcza odpowiedzi na pytania poprzedniego, ale tym samym jednocześnie wysuwa nowe pytania i coraz to większe problemy dla stadium następnego, to znów dla kolejnego, i tak bez końca. [...] „Rozum” nie zatrzymuje się nigdy⁶².

Tym sposobem samo pojęcie problemu staje się podstawowym wyznacznikiem dyskursu neokantowskiego. Zostało ono zresztą przejęte przez pokolenia następne i to właśnie ono zaczęło modelować powszechny obraz debat filozoficznych. Historia filozofii nie jest już obecnie postrzegana jako historia systemów czy szkół, lecz właśnie jako historia problemów⁶³. To samo zresztą powiedzieć można o sposobie patrzenia na strukturę nauki⁶⁴. W tym aspekcie cały XX wiek kontynuuje tradycje neokantowskie. Jednak to nie neokantyści jako pierwsi zaczęli postrzegać historię filozofii i nauki jako historię problemów. Gdy pojęcie problemu pojawiło się w ich analizach, dysponowało już ono swą własną genealogią. Genealogia ta wiąże się bezpośrednio z wieloaspektowym i wielowątkowym procesem, dzie-

⁶² P. Natorp, *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme*, wyd. cyt., s. 20–21. Fragment ten cytuję za polskim przekładem: P. Natorp, *Filozofia*, przeł. J. Ożarowski, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczeko, Warszawa 1965, cz. 2, s. 151–168; cytat s. 168. Tłumaczenia to – dokonane na podstawie wydania drugiego z roku 1918 – obejmuje s. 1–21 oryginału. Tam, gdzie to możliwe, korzystam z tego przekładu; stronę wydania polskiego podaję w nawiasie.

⁶³ Zob. H. Schnädelbach, *O aktualnej sytuacji w filozofii* [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 36.

⁶⁴ Zob. A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 94.

ki któremu powstała cała neokantowska koncepcja filozofii. Spróbujmy przyjrzeć się mu bliżej.

Pierwszym autorem, który pojmował historyczny rozwój filozofii jako rozwój jej problemów był Johann Friedrich Herbart, na co już w epoce neokantowskiej wskazał Wilhelm Dilthey, zaznaczając przy okazji, iż podobny sposób podejścia do historii filozofii pojawił się nie tylko w Niemczech, lecz także we Francji.

Pierwszym, który wychodząc od procesu rozwoju filozofii – pisał – zwrócił się analitycznie w kierunku poszczególnych problemów [pojętych] jako siły poruszające umysłowość myśliciela, był Herbart. Filozofia była dla niego „nauką o pytaniach i problemach filozoficznych” (*Dzieła*, I, 524)⁶⁵. W pierwszym zarysie swego wprowadzenia do filozofii impuls filozofowania widzi w wątpleniu i sprzecznych twierdzeniach na temat natury rzeczy; ze spojrzenia na całość świata rodzi się odkrycie problemów filozoficznych (*Dzieła*, XIII, 103 nn⁶⁶). Renouvier w swoim dwutomowym dziele *Classification systématique des doctrines philosophiques* z roku 1885/86 wychodzi od wielkich problemów uwikłanych w zagadkę świata. Najważniejsze z nich śledzi poprzez historię filozofii. Każdy z tych problemów wywołuje dwie przeciwstawne względem siebie próby rozwiązania. Podczas gdy wiele przeciwieństw między poszczególnymi filozofiami wyrównało się wraz z postępem filozofii, te zachowały swój nieprzejednany charakter. Historia filozofii jest zatem polem walki tych wykluczających się teorii nastawionych na rozwiązywanie problemów. Ten punkt widzenia przyjmuje *Historia filozofii* Windelbanda (1892)⁶⁷.

Wymienione przez Diltheya nazwisko Herbart jest o tyle istotne, iż to właśnie w nim – choć rzadko o tym mówili otwarcie – neokantysty upatrywali protoplastę swojego własnego sposobu uprawiania badań filozoficznych. Zaslugą tego ostatniego było przede wszystkim to, że zrezygnował on z dedukcyjnego systemu wiedzy, jaki usiłowała stworzyć twórcy idealizmu niemieckiego. Zwrócił się w zamian w stronę doświadczenia, które potraktował jako punkt wyjścia refleksji filozoficznej, tym samym położył podwaliny pod neokantowskie

⁶⁵ W ten sposób Dilthey odsyła do wydania zbiorowego: J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*, t. I–XIII, red. G. Hartenstein, Leipzig 1850–1893, tu: t. 1, Leipzig 1850, s. 425 (w przekładzie polskim błędnie podano numer strony).

⁶⁶ Tamże, t. XIII, Leipzig 1893.

⁶⁷ W. Dilthey, *Dodatki i uzupełnienia z manuskryptów dotyczące rozprawy o typach światopoglądów* [w:] tenże, *O istocie filozofii i inne pisma*, wyd. cyt., s. 197–198.

pojęcie filozofii jako nauki⁶⁸. W tym kontekście znaczenie Herbarta dla filozofii drugiej połowy XIX i początku XX wieku bardzo silnie podkreślał Ernst Cassirer.

Gdy w rozważaniu historycznym – pisał – przechodzi się od systemu Hegla do systemu Herbarta, to wydaje się, że problem poznania zostaje przeniesiony na zupełnie inny grunt. Ciągłość myślenia spekulatywnego, tak jak jest ona nienaruszona, przy wszystkich różnicach pomiędzy Fichtem, Schellingiem i Heglem, tutaj zmienacka się urywa. Nie tylko rozwiązania [stosowane w] filozofii, lecz jej problem i jej pojęcie stają się przez to inne. Gdzie tam „geneza” [wywodząca się] z myślenia [*Genesis aus dem Denken*] była miarą i przewodnią zasadą, tak teraz ponownie powraca do swoich praw to, co „dane” i staje się podstawą określającą wszelką filozoficzną prawdę. „Idealizmowi” myśli przeciwstawia się „realizm” doświadczenia⁶⁹.

Stanowisko Herbarta może jawić się jako całkowite przeciwieństwo wielkich systemów idealistycznych, ponieważ myślenie – stanowiące w tych systemach genetyczną zasadę wszelkiej filozoficznej

⁶⁸ Warto przy tej okazji pamiętać, iż autorem, który w tym samym czasie dokonał zwrotu ku doświadczeniu empirycznemu i naukom szczegółowym był Jakob Friedrich Fries. Herbart pozostawał od jego programu silnie zależny – to Fries, obok Fichtego, stanowił główny przedmiot jego krytyki. Filozofia Friesa, głównie za sprawą Jürgena Bony Meyera, dość znacznie oddziaływała na kształt pierwszych propozycji neokantowskich. Jej bardzo wyraźny wpływ (piszę o tym w rozdziale następnym) można obserwować również w tekstach Cohena. Na ogół pomija się ten fakt całkowitym milczeniem. Propozycji Friesa nie uwzględnia nawet najbardziej gruntowna, na chwilę obecną, monografia wczesnej fazy rozwoju neokantyzmu, jaką jest praca K.C. Köhnkego, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, wyd. cyt. Autor ten twierdzi, iż pierwsze programy neokantystów czerpią głównie z Schopenhauera bądź Herbarta (zob. tamże, s. 109–121), jeżeli z tą diagnozą można się zgodzić, to właśnie uzupełniając listę autorów o Friesa. Elementy jego programu są widoczne nie tylko u Bony Meyera czy Cohena, ale pojawiają się również, w okresie późniejszym, u Laska, a wraz z pierwszymi publikacjami Nelsona szkoła friesowska odradza się na nowo. W tym kontekście warto również dodać, iż następcą Friesa na katedrze w Heidelbergu i kontynuatorem jego filozofii Ernst Friedrich Apelt (1812–1859) umiera już w okresie powstawania pierwszych programów neokantowskich. Sam Cohen o czym świadczy fragment zamieszczony w drugim i w trzecim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* (B 579–580 / C 737), bardziej cenił nawet Friesa niż Herbarta, jeśli chodzi o zasługi dla ukształtowania się naukowego pojęcia filozofii.

⁶⁹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin 1922, t. 3, s. 378.

konstrukcji – zostało zastąpione wymogiem odwołania się do doświadczenia. Herbart nie do końca wykroczył jednak poza metodykę idealizmu.

[J]uż pierwszy krok – pisze Cassirer – jaki Herbart czyni na tej drodze, pokazuje dowodnie, iż nie uwolnił się on w pełni, mimo tego iż inne pozostaje zadanie, od metodyki systemów, przeciw którym walczy. Treścią metafizyki jest dla niego nie odtworzenie, lecz „opracowanie” doświadczenia. To opracowanie jest wszakże nieodzowne, ponieważ doświadczenie w formie zmysłowego wrażenia występujące z początku naprzeciw nas jest sprzeczne z leżącym u podstaw i niewzruszonym wymogiem pojęcia⁷⁰.

Innymi słowy, jeśli doświadczenie stanowi dla filozofii niezbywalny punkt wyjścia, tylko doświadczenie bowiem może dostarczyć wszelkiej pracy pojęciowej materiału do analizy, to mimo wszystko dopiero myślenie może owemu doświadczeniu dostarczyć uprawomocnienia. Prawa logiki są niezależne i niezmiennie względem tego, co dane empirycznie. Pozostaje więc tylko opcja przeciwna – podporządkowanie tego, co dane, myśleniu.

W ten sposób – pisze Cassirer – stoi otworem droga, aby ugruntować filozofię jako naukę – aby zachować myśl zarazem w ścisłej zgodności z doświadczeniem, jak i z jej własnym nienaruszonym prawem. Zmienność, której nie mogliśmy przyjąć w czystej formie myślenia, musi się w nowym sensie okazać jako możliwa na materiale tego, co „dane” [...]. To podwójne zadanie jest tym, co powinno wypełnić Herbartowską metafizykę. Usiłuje ona ukazać formę doświadczenia jako formę bytu. Pokazuje jednakże, że ta forma doświadczenia właściwie nie jest od początku czymś znanym, lecz musi być ustalana w ciągłej interpretacji i określaniu danych elementów zgodnie z wymogami pojęcia⁷¹.

Podkreślając znaczenie Herbarta dla ukonstytuowania się modelu filozofii jako nauki, Cassirer zwraca uwagę na bardzo ważną kwestię. To, co dane w doświadczeniu, jest dla tej filozofii, czymś niezbędnym. Ostateczną instancją krytyczną – zachowującą względem doświadczenia pełną autonomię – pozostaje wszakże myślenie. To właśnie ono decyduje o tym, co w ogóle nazywamy doświadcze-

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże, s. 381.

niem. Jego związek z tym, co empiryczne wyraża się w zmienności struktury pojęciowej, która próbuje uchwycić labilność danych zmysłowych. Myśl nie ustala i nie systematyzuje ostatecznych wyników uzyskiwanych dzięki doświadczeniu, stara się natomiast oddać jego empiryczną zmienność. W tym też znaczeniu teoria musi podporządkować się temu, co empiryczne. Podstawowym empirycznym wymiarem doświadczenia nie jest już jednak materiał wrażeń zmysłowych. Doświadczenie nie jest absolutnym początkiem nauki, lecz zaledwie jej historycznym, tymczasowym, podatnym na wszelkie procesy innowacyjne, punktem wyjścia. Zmianie ulega zatem samo pojęcie nauki. Nie jest już ona rozumiana jako zamknięty system twierdzeń – jak było to jeszcze chociażby w przypadku Fichtego czy Hegla, lecz jako innowacyjny proces badawczy⁷². Zmiana struktury nauki, jaką możemy obserwować mniej więcej od połowy XIX wieku zależała od wielu różnych czynników i była procesem stopniowym. Herbart był jednym z pierwszych filozofów, który go dostrzegł – i próbował wyciągnąć z niego teoretyczne konsekwencje. Właśnie z tego powodu może być uznany za protoplastę nowego pojęcia filozofii.

Skoro wymaga ono, by wszelka refleksja teoretyczna określała w ciągłej, jak mówi Cassirer, interpretacji to, co dane w doświadczeniu, i wymaga również, by proces ten nigdy nie został ostatecznie zakończony, to zarówno pojęcie doświadczenia, jak i pojęcie interpretacji pozostają ściśle zależne od historycznie zmiennej aparatury pojęciowej, w ramach której się pojawiają. Zadanie, jakie staje przed filozofią jako nauką polega przede wszystkim na tym, by zrekonstruować ową zmienność struktury pojęciowej przy pomocy środków dostarczanych przez logikę transcendentalną. Windelband, referując filozofię Herbartą w swojej *Die Geschichte der neueren Philosophie*, pisał na ten temat następująco:

⁷² Na temat przemian jakie zaszły w rozumieniu nauki zob. przede wszystkim: H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 112–147. Autor ten mówi o empiryzacji, dynamizacji i temporalizacji nauki.

Rozmaicie ukształtowana treść naszego ujęcia świata potrzebuje ogólnego wyrównania [*Ausgleichung*]; jej przeciwieństwa chcą być zapośredniczone, sprzeczności zaś zniesione. Ważniejsze jest jednak to, że im bardziej gmatwa się to, co pozornie proste, tym wyraźniej to, do czego dotąd najbardziej przywykliśmy zamienia się – jeśli dokładniej się temu przyjrzyć – w problem⁷³.

Refleksja filozoficzna jest więc w tym ujęciu nie tyle refleksją nad danymi empirycznymi dostarczonymi przez doświadczenie, ile refleksją nad problemami powstałymi przy próbie stworzenia jednolitej, a zarazem strukturalnie otwartej teorii doświadczenia. To właśnie z tego względu samo pojęcie problemu staje się poniekąd gatunkowym wyznacznikiem neokantowskiego dyskursu filozoficznego. Jednakże, o czym rzadko się już pamięta, to właśnie Herbartowi historia filozofii zaczęła jawić się jako historia problemów. Neokantyzm tylko rozwinął tę intuicję.

Herbart nie był jednak jedynym źródłem neokantowskiej koncepcji filozofii. Drugim bardzo ważnym autorem, który wpłynął na jej kształt, był Adolf Trendelenburg. Można nawet stwierdzić, iż jeżeli Herbart stworzył jej podwaliny, to Trendelenburg w pełni wykrystalizował jej strukturę⁷⁴. To on *de facto* ukonstytuował neokantowskie pojęcie filozofii. Zresztą świadomie podążał w tym względzie drogą wyznaczoną przez Herbart⁷⁵.

U Trendelenburga filozofia przestaje być uznawana sama z siebie za naukę. By móc uchodzić za „naukową” lub móc być uprawiana „jako nauka”, musi spełnić pewne kryteria, musi być ściśle powiązana z doświadczeniem empirycznym i naukami szczegółowymi. W tym też sensie określenia „filozofia jako nauka” i „filozofia nauko-

⁷³ W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, wyd. cyt., t. 2, s. 379.

⁷⁴ Zob. na ten temat: K.C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, wyd. cyt., s. 23–57.

⁷⁵ Zob. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, (2 wyd.) Leipzig 1862, t. 1–2; tu: t. 1, s. 8. Związki między autorem *Logische Untersuchungen* a Herbartem były bardzo silne. Sam Trendelenburg uważał Herbart⁷⁵ za swojego – obok Hegla – głównego adwersarza. Zob. tenże, *Über Herbarts Metaphysik und eine neue Auffassung derselben*, [w:] tenże, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Berlin 1855, t. 2, s. 313–352, zwłaszcza s. 317.

wa” są w swej istocie pewnym *novum*. Określenie te można potraktować jako względem siebie synonimiczne. Nie zmienia to faktu, że oba pozostają wyrażeniami wieloznacznymi⁷⁶. Posługiwano się nimi także poza ruchem neokantowskim. Ideałowi filozofii naukowej podporządkowane były nieraz bardzo od siebie odmienne nurty myślowe, chociażby takie jak fenomenologia Edmunda Husserla czy empiriokrytycyzm Richarda Avenarius⁷⁷. Oczywiście, także idealizm niemiecki pierwszej połowy XIX wieku dążył do ścisłego powiązania filozofii z nauką i stworzenia ogólnej teorii nauki – czego pierwszym w pełni systematycznym przykładem była *Wissenschaftslehre* Fichtego. Dla Fichtego nie ulegało jednak wątpliwości, że filozofia jest nauką, której punktem wyjścia pozostaje wymóg jedności całego systemu wiedzy. Jedność ta stanowi zasadę, na podstawie której cały system ma zostać wydedukowany. Filozofia jest więc nauką, ściślej: nauką o nauce; jej zasada naczelna pozostaje przy tym całkowicie niezależna od pozostałych nauk. Jest też w stosunku do nich czymś bardziej pierwotnym⁷⁸. Trendelenburg, tworząc podstawy filozofii naukowej, odwraca tę Fichteańską perspektywę. W swoich *Logische Untersuchungen* pisze:

Nauki szczegółowe same prowadzą poza siebie. Będąc samowystarczalne, usiłując mianowicie w swoim dążeniu zamknąć się jako samodzielny obszar, wciąż jednak muszą otwierać granice, spostrzegając, że zawierają w sobie ślepe założenia, przeoczone pojęcia podstawowe, przyjęte pryncypia, niewyjaśnione źródła. Gdy w końcu rozpoczną spór, w konflikcie tym da się odczuć to, co ogólne i czemu wszystkie one razem muszą być posłuszne; nauki ujmują myśl granicy, wobec której one same są tylko częścią, a mają roszczenie, by myśleć o sobie razem jako o tej całości⁷⁹.

⁷⁶ Na temat wieloznaczności określenia „filozofia naukowa” oraz związanych z nim problemów zob. np. A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 105–108 oraz cytowaną tam literaturę.

⁷⁷ Zob. E. Husserl, *Fenomenologia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992; R. Avenarius, *W sprawie filozofii naukowej*, przeł. A. i L. Karpińskie, Warszawa 1908.

⁷⁸ Por. J.G. Fichte, *O pojęciu teorii wiedzy*, przeł. M.J. Siemek, [w:] tenże, *Teoria wiedzy*, wyd. cyt., s. 3–463, zwłaszcza s. 16–25.

⁷⁹ A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, wyd. cyt., t. 1, s. 4.

Punktem wyjścia analiz filozoficznych staje się tutaj wielość nauk szczegółowych. Każda poszczególna nauka empiryczna dąży do tego, by stać się nauką uniwersalną, wyjaśniającą całą rzeczywistość. Gdy jednak próbuje w pełni zrealizować owo dążenie, odkrywa własną niewystarczalność. Z tych przeciwstawnych dążeń poszczególnych nauk, twierdzi Trendelenburg: „wyływa filozofia, która może, o ile tylko idea dotyczy myśli wyznaczającej całość w częściach [*bestimmenden Gedanken des Ganzen in Theilen*], to, co ogólne, w tym, co szczegółowe, zostać nazwana nauką idei [*Wissenschaft der Idee*]”⁸⁰.

Badania naukowe podporządkowane są pewnej idei całości, nie potrafią jej jednak nigdy urzeczywistnić. Odkrywają bowiem, iż konstytutywne dla nich założenia i podstawowe pojęcia niosą ze sobą ograniczenia, których nie sposób przekroczyć. „Idea nauki sięga tu dalej – pisze Trendelenburg – niż jej urzeczywistnienie”⁸¹. Filozoficzna refleksja nad nauką nie może więc zostać podporządkowana żadnej nauce empirycznej⁸². Filozofia naukowa musi stać się tym samym nową dziedziną nauki, dysponującą własną – dostępną tylko dla siebie – dziedziną badań. Jest nią idea nauki jako całości. Nauka jest faktem. Jednakże ów empirycznie stwierdzalny „fakt nauki”⁸³ ujmowany jest na podstawie idei nauki jako całości, wykraczającej poza wszelkie uwarunkowania empiryczne. O ile nauki szczegółowe stanowią empiryczny punkt wyjścia filozofii, o tyle ona sama okazu-

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże, t. 2, s. 417.

⁸² Redukcję pierwszego rodzaju starał się przeprowadzić naukowy materializm, ograniczając pytanie o warunki poznania do zależności fizjologicznych oraz psychologizm – w tym ostatnim przypadku punktem dojścia miała być psychologia. Drugi wariant redukcji, tj. próba ograniczenia wszelkiej refleksji epistemologicznej do systematyzacji wyników osiągniętych w naukach szczegółowych pojawiła się w pozytywizmie proweniencji Comte’owskiej.

⁸³ Tamże, t. 1, s. 131; t. 2, s. 281. Termin ten pojawia się także w pracy A. Langego, *Geschichte des Materialismus...*, wyd. cyt., t. 2, s. 539. Począwszy od roku 1883 będzie się nim bardzo często posługiwał Cohen. Zob. tenże, *Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur* (1883) [w:] tenże, *Schriften zur Philosophie...*, wyd. cyt., t. 1, s. 367–396, zwłaszcza s. 372. Natorp będzie obstawał przy tym, by ów fakt czy też *factum* rozumieć jako *feri* (powstawanie, działanie się; łac. *in fieri* – w toku). Zob. tenże, *Kant und die Marburger Schule*, wyd. cyt., s. 200.

je się ich idealnym warunkiem. Tylko dzięki niej mogą one bowiem określić idealny, tj. empirycznie nieuwarunkowany cel, który wyznacza im ich własne normy naukowości. Filozofia rozumiana jako teoria teleologicznych uwarunkowań nauki stanie się podstawowym wyznacznikiem badań neokantowskich⁸⁴. Samo odkrycie tego, co nieuwarunkowane (idealne) charakterystyczne było, podkreśla Trendelenburg, już dla samych początków myślenia greckiego. Wystąpiło ono po raz pierwszy u Parmenidesa i znalazło swą kontynuację w filozofii Platona.

Gdy Parmenides – pisze autor *Logische Untersuchungen* – temu, co istniejące, co jest tu lub tam, co dzisiaj jest, jutro nie jest, co ze wszystkich stron ujawnia swoje ograniczenie, a zatem nie-byt, przeciwstawił wprost to, co będące – jedno niezależne od stawania się [*ungewordene*]; gdy Platońska dialektyka, dostrzegając w założeniach przedmiotu i pryncypiach uwarunkowane podstawy wszelkich nauk szczegółowych (ὀπόμεσις), wskazała na pojęcie tego, co nieuwarunkowane (ἄνυπόθετον), wówczas to, co absolutne, okazało się nieodzowną konsekwencją myślenia naukowego⁸⁵.

W tym ujęciu dialektyka Platońska stanowi jeden z najbardziej swoistych rysów koncepcji Trendelenburga. To ona też stała się jed-

⁸⁴ Na tę cechę analiz neokantowskich – wyróżniającą je spośród współczesnych im orientacji pozytywistycznych – zwróciła uwagę Anna Hochfeldowa. Autorka ta zauważa, iż takie nastawienie badawcze pojawia się w najważniejszej pracy wczesnego okresu neokantyzmu, tzn. w *Geschichte des Materialismus* F. A. Langego. Problemowi teleologicznych uwarunkowań kultury Lange poświęcił ostatni rozdział swojej książki. Zob. tenże, *Geschichte des Materialismus...*, wyd. cyt., t. 2, s. 538–562 (489–509). Rozdział ten nosi tytuł *Standpunkt des Ideals* (Stanowisko ideału). Wpływ koncepcji Langego – jak zauważa Hochfeldowa – można dostrzec u wielu neokantystów. Zob. też, *Neokantyzm okresu pozytywizmu i jego wpływy w Polsce*, wyd. cyt., s. 109–115. Do powyższej konkluzji należy poczynić tylko jedną drobną uwagę: sam Lange jest tylko jednym z ogniw tradycji, z której neokantowska koncepcja filozofii wyrasta. Nie zmienia to wszakże faktu, iż książka Langego odegrała bardzo dużą rolę. Cohen na przykład precyzuje swoje stanowisko w dużej mierze właśnie w polemice z koncepcjami Langego. Piszę na ten temat szerzej w drugim rozdziale niniejszej pracy (podrozdział: II.4.).

⁸⁵ Fragment ten został przez Trendelenburga dodany w trzecim wydaniu jego podstawowego dzieła. Tenże, *Logische Untersuchungen*, (3 wyd.) Berlin 1870, t. 1–2, tu: t. 2, s. 461.

nym z motywów przewodnich całej neokantowskiej teorii poznania, o czym już w roku 1876 pisał Hans Vaihinger.

[W]yraz „dialektyka”⁸⁶ – twierdził – który na nowo powrócił od czasów Schleiermachera, a któremu Dühring usiłował nadać obywatelstwo, nie pasuje do teorii poznania, chociaż dialektykę w sensie Platońskim nasza teoria poznania zawiera⁸⁷.

W bardzo podobnym kontekście zaczęli nawiązywać do dialektyki Platona neokantyści z Marburga i Badenui⁸⁸. W roku 1879 Cohen pisał:

Platońska nauka o ideach po raz pierwszy w historii ludzkiego myślenia stawia problem poznania [*Problem des Erkennens*]. Na tym polega jej wybitne, oryginalne znaczenie wśród twórców myśli. Stąd także wraz z nią rozpoczyna się idealizm. Jego moc bowiem, jako jednej z nielicznych [*spärlichen*], podstawowych sił w świecie ducha, [...] jest zakorzeniona w owej metodologii, jaka zrodziła pytanie o podstawy pewności wiedzy⁸⁹.

Powyższy fragment wart jest bardziej szczegółowej analizy z dwóch powodów. Autor *Kants Theorie der Erfahrung* wiąże nazwisko Platona z dwoma wydarzeniami, jakie dokonały się w dziejach myślenia. Ateński filozof po raz pierwszy postawił problem poznania, a dokonał tego dzięki swemu metodologicznemu nastawieniu. Podstawowym pytaniem filozoficznym staje się odtąd, twierdzi Cohen, pytanie o metodę. Bardzo ważna w tym kontekście okazuje się dokonana przez Platona w szóstej księdze *Państwa* charakterystyka

⁸⁶ Cudzysłowy pochodzą od tłumacza.

⁸⁷ H. Vaihinger, *Ueber den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie*, „Philosophische Monatshefte” 1876, nr 12, s. 84–90, cytat – s. 88.

⁸⁸ Warto w tym miejscu przypomnieć, iż zarówno wymieniony przez Vaihingera Dühring, jak i Cohen byli bezpośrednimi uczniami Trendelenburga.

⁸⁹ H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, [w:] *Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, wyd. cyt., t. 1, s. 336. (Pierwodruk ukazał się jako: *Separat-Abdruck aus dem Rectoratsprogramm der Univ. Marburg vom Jahre 1878*, Marburg 1879.) Windelband wypowiadał się na temat Platona w bardzo podobny sposób. Zob. tenże, *Platon*, Stuttgart 1900, s. 64. (Por. przekład polski: *Platon*, przeł. S. Bouffał, Warszawa 1902, s. 90–91).

postępowania dialektycznego⁹⁰. Jest ono poprawne wtedy, twierdzi ateński filozof, gdy dusza, „wychodząc od *hypothesis* zmierza do nieuwarunkowanego początku (ἐπ’ ἀρχὴν ἀνυπόθετον), nie posługuje się przy tym obrazami, lecz samymi tylko ideami (ἔιδεσι), tworząc za ich pomocą metodyczną drogę (τὴν μέθοδον ποιουμένη)⁹¹.

Przytaczając ten fragment, Cohen podejmuje wszystkie wątki myśli Platońskiej wskazane przez Trendelenburga. Zdecydowanie podkreśla przy tym dodatkowo, czego autor *Logische Untersuchungen* praktycznie w ogóle nie czyni, dynamiczny charakter dialektycznego napięcia pomiędzy poszczególnymi hipotezami, a nieuwarunkowanym początkiem, ku któremu zmierzają. Pojęcie *hypothesis* zostaje tutaj utożsamione z pojęciem idei. Idee nie tworzą zaś żadnej zamkniętej, ostatecznie określonej struktury, lecz drogę (metodę) badań, którą należy podążać. Dialektyka będąca w swej istocie próbą namysłu nad tym, co nieuwarunkowane, staje się tym sposobem podstawą metodycznej reinterpretacji nie tylko dokonań Platona, ale i samego pojęcia filozofii⁹². Takie ściśle metodyczne odczytanie Platona było jednak jeszcze w jednym aspekcie możliwe tylko dzięki programowi badawczemu sformułowanemu przez Trendelenburga. To właśnie dla tego autora pytanie o źródło uprawomocnienia wiedzy stało się jednoznaczne z pytaniem o metodę filozofii.

Kiedy nazwiemy metodą – pisał – drogę tworzenia konieczności lub drogę przybliżania się poznania do konieczności i mierzenia stopnia przybliżania się do konieczności, to metodę czynimy nauką nauki. I kiedy metody ukazują się na

⁹⁰ Zob. Platon, *Państwo* 510 B, [w:] *Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg praw*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, t. 1–2, tu: t. 1, s. 354

⁹¹ Przekład cytuję za: H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, wyd. cyt., s. 359.

⁹² Wilhelm Windelband – twórca szkoły badeńskiej mówił w podobnym kontekście nie tyle o badaniu i uzasadnianiu hipotez, co o uzasadnianiu założeń (*Voraussetzungen*) i aksjomatów (*Axiome*). Zob. W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode?* [w:] tenże, *Präludien*, wyd. cyt., t. 2, s. 103–104. Jeśli można tu dopatrywać się jakichś różnic w stosunku do stanowiska Cohena, to są one li tylko natury stylistycznej. Z tego względu dialektykę platońską można uznać za metodyczną podstawę obu najprężniej działających szkół neokantowskich, rozwijających konsekwentnie stanowisko idealistyczne.

przedmiocie nauk, to jednak w nim samym nie są dane, lecz w opracowującym przedmiot myśleniu mają swoją ogólną podstawę: to naprowadza na zadanie, by szukać ich źródła w istocie myślenia⁹³.

Pytanie o metodę, która dana jest wraz z samym przedmiotem nauki, ale która poza ów przedmiot wykracza, staje się przede wszystkim pytaniem o wzajemną relację między „istotą myślenia”, a ową metodą. Ówczesne spory wokół filozofii naukowej można w dużej mierze sprowadzić do tego właśnie pytania. Sam Trendelenburg relację tę ujmował poprzez kategorie rozumienia i interpretacji.

Wszelkie rozumienie – pisał w swoich *Logische Untersuchungen* – jest interpretacją, czy to wypowiedzianych słów, czy samych zmysłowych zjawisk. Proces wewnętrzny w obu przypadkach posiada duże pokrewieństwo. Stąd też uprzytamiamy sobie drogę ducha w wyjaśnieniu filologicznym, aby w tej łatwiejszej do zaobserwowania czynności odnaleźć na nowo [*widerzufinden*] czynność bardziej zawikłaną. Rozpoznajemy jedność metod, gdy np. rozpatrujemy w szczegółach zwroty, jakie w milczeniu czyni nasze myślenie, by zrozumieć ciemne i trudne miejsca starego klasyka⁹⁴.

Samo pojęcie interpretacji może być ujmowane w różnoraki sposób. U Trendelenburga traci ono jednak czysto filologiczny charakter. Ma zastosowanie nie tylko do tekstów biblijnych czy literackich, lecz również do doświadczenia zmysłowego. Nie będzie więc nadużyciem stwierdzenie, że zarówno stworzona przez Wilhelma Diltheya hermeneutyczna filozofia życia, jak i zaproponowana przez Friedricha Nietzschego perspektywiczna teoria interpretacji stanowią dwa różne rozwinięcia wyrażonej tutaj idei⁹⁵. Również neokantowski „powrót do Kanta” może zostać z powodzeniem potraktowany jako rozwinięcie programu sformułowanego w tym miejscu *Logische Un-*

⁹³ A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, (2 wyd.), wyd. cyt., t. 1, s. 10.

⁹⁴ Tamże, t. 2, s. 408–409.

⁹⁵ Zarówno Dilthey, jak i Nietzsche musieli być dobrze zaznajomieni z tekstami Trendelenburga. Dilthey był jego uczniem, a Nietzsche – młody profesor filologii klasycznej na uniwersytecie w Bazylei – z pewnością również czytał prace najwybitniejszego przecież znawcy Arystotelesa swoich czasów. Trzeba przy tym pamiętać, iż istotnym źródłem inspiracji dla całej trójki pozostawały bez wątpienia filologiczne i hermeneutyczne koncepcje Augusta Boeckha (1785–1867).

tersuchungen. Dla wszystkich przedstawicieli ruchu neokantowskiego klasykiem stał się Kant – problemy filozofii przełomu XIX i XX wieku starano się ujmować w oparciu o interpretacje jego doktryny. Jej rozumienie zależne było od sposobu przedstawienia metodycznej jedności jego myśli. W przeciwieństwie do Diltheya i Nietzschego neokantyści nie uznali wszakże prymatu takich pojęć jak rozumienie, interpretacja czy duch. Idąc tropem wskazanym przez Trendelenburga, tzn. tropem Platońskiej dialektyki, inaczej ujmowali strukturę samego poznania. Jeżeli Trendelenburg rozróżniał jeszcze metodę filozofii od wewnętrznego (duchowego) procesu jej rozumienia, to neokantyści szkoły marburskiej i badeńskiej – właśnie w imię samego procesu rozumienia – utożsamili go z metodą⁹⁶.

„Rozumienie” to nie zastygnięcie – pisze Natorp – lecz właśnie wtopienie się w twórczy proces myślenia. Jedyne to, co posiada w myśleniu swe następstwo i rozwój otwiera nam dostęp do zrozumienia. Niezrozumiałe i zabójcze dla rozumu jest natomiast wszystko, co mówi myśleniu „stó” i to absolutnie, ostatecznie, gdyż życiem myślenia jest jego ruch, postępek, metoda⁹⁷.

Dopiero z punktu widzenia metody oraz całokształtu rozwoju wiedzy i jej problemów można ustalić, co to jest ciało i duch. Tak jak doświadczenie zmysłowe nie jest czymś raz na zawsze ustalonym, tak też nie jest czymś stałym i niezmiennym pojęcie ducha. Nadrzędność owej metody – określanej przez neokantystów mianem transcendentalnej bądź krytycznej – miała wyrażać się w prymacie pytania o „podstawy pewności wiedzy”, by posłużyć się określeniem Cohena, nad pytaniem o jej ostateczną naturę czy źródło pochodzenia⁹⁸. W ten sposób z badań teoriopoznawczych muszą zostać wykluczone nie tylko wszystkie pytania o genetyczne uwarunkowania wiedzy, lecz także jakiegokolwiek odniesienie do „duchowego” procesu poznania zachodzącego w konkretnym podmiocie. Do takiego wniosku doszli

⁹⁶ W tym kontekście warto zauważyć, iż odwrotne rozwiązanie zastosował Dilthey: metodę filozofii utożsamił z procesem rozumienia.

⁹⁷ P. Natorp, *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme*, wyd. cyt., s. 19 (167).

⁹⁸ W tym właśnie kontekście Windelband odróżnia metodę krytyczną od genetycznej. Zob. tenże, *Kritische oder Genetische Methode*, wyd. cyt.

zarówno neokantyści marburscy, jak i badeńscy. Z tego też powodu zakwestionowali rozwijany mniej więcej od połowy XIX wieku model badań epistemologicznych określanych mianem teorii poznania.

Jest to o tyle istotne, iż to właśnie te badania, jak widzieliśmy, określały od samego początku charakter neokantowskiego zwrotu w stronę Kanta. Wraz z rozprzestrzenianiem się neokantyzmu i jego ewolucją sam termin „teoria poznania” zaczął być przez niektórych autorów rozumiany tak szeroko, iż w późniejszym okresie stał się synonimiczny względem takich określeń jak „epistemologia” czy „gnoseologia”⁹⁹. Pierwotne znaczenie tego terminu nie było jednak tak szerokie. Teoria poznania posiadała swoją własną specyfikę. Gdy w pochodzącym z roku 1862 wykładzie *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* (O znaczeniu i zadaniach teorii poznania) Eduard Zeller podjął się charakterystyki tej, wówczas nowo powstałej, dziedziny badań, pisał, iż „[...] osądzać, jak mamy postępować, by uzyskać poprawne przedstawienia, będziemy mogli tylko według miary warunków, z którymi poprzez naturę naszego ducha związane jest tworzenie naszych przedstawień; te warunki jednak powinna właśnie badać teoria poznania a następnie określać, czy i przy jakich założeniach, ludzki duch jest uprawniony do poznania prawdy”¹⁰⁰.

Wypowiedź ta jest istotna przede wszystkim z tego powodu, iż wymienione zostają tu dwa zadania, jakim sprostać muszą badania teoriopoznawcze. Są to:

- 1) analiza warunków uzyskiwania poprawnych przedstawień
- 2) określenie założeń poznania prawdziwego

O ile pierwsze zadanie odnosi się do badań z zakresu psychologii poznania, o tyle zadanie drugie ma charakter transcendentально-

⁹⁹ By podać choć jeden przykład – Kazimierz Ajdukiewicz pisał: „Teoria poznania, którą nazywa się też epistemologią, od greckiego *επιστημη* (*episteme*), równoznacznego z polskim wyrazem *wiedza*, lub *gnoseologia*, od greckiego *γνωσις* (*gnosis*), równoznacznego z polskim wyrazem *poznanie*, jest – jak sama nazwa wskazuje – nauką o poznaniu”. Tenże, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Kęty, Warszawa 2003, s. 17. Przykłady oczywiście można mnożyć.

¹⁰⁰ E. Zeller, *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*, [w:] tenże, *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*, Leipzig 1877, s. 483.

-logiczny¹⁰¹. Kluczowym pojęciem występującym w argumentacji Zellera jest pojęcie ducha. Oznacza ono tutaj konstytutywną dla wszystkich operacji poznawczych naturę podmiotu poznającego. To ostatecznie do niej odnoszą się obydwie wymienione powyżej rodzaje badań. Eliminując ze swych programów genetyczną analizę warunków powstawania przedstawięń w świadomości empirycznej, neokantysty z Marburga i Badenu zawężają pole swoich zainteresowań tylko i wyłącznie do badań transcendentualno-logicznych. Inspirowany platonizmem idealizm neokantowski zmuszony jest więc do przeformułowania czy wręcz zredefiniowania samego pojęcia poznania. Zaproponowana w jego ramach epistemologia bez podmiotu poznającego nie interesuje się już procesem poznawczym, lecz samą treścią poznania. Z tego też względu Cohen rezygnuje z terminu „teoria poznania”, zastępując go określeniem „krytyka poznania”. Rickert mówi natomiast o dwóch drogach badań teoriopoznawczych: transcendentualno-logicznej i transcendentualno-psychologicznej¹⁰².

Odróżnienie poznania rozumianego jako proces od samej treści poznawczej nie jest bynajmniej w pełni oryginalnym pomysłem neokantystów. Posłużył się nim już w roku 1874 Hermann Lotze, wprowadzając – w drugim wydaniu swojej *Logiki* – dystynkcję między *istnieniem* rzeczywistości empirycznej, a *obowiązaniem* (*Gelten*) rzeczywistości Platónskiego świata idei. Lotze staje się tym samym drugim, obok Trendelenburga, historycznym źródłem platonizmu, jaki legł u podstaw całej metodyki neokantowskiej.

¹⁰¹ Na temat podstawowego pytania logiki transcendentualnej Kant pisał: „Wyjaśnienie samej nazwy prawdziwości, że mianowicie jest ona zgodnością poznania z jego przedmiotem, darowuje się w tym pytaniu i zakłada je; pragnie się jednakże wiedzieć, co stanowi ogólne i pewne znamię prawdziwości każdego poznania”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden Warszawa 1957, t. I–II, A 58 / B 82. Cytując *Krytykę czystego rozumu*, podaję paginację według dwóch pierwszych wydań. Przytaczając polskie przekłady tekstów Kanta, korzystam również z ich wydania oryginalnego: *Werkausgabe in 12 Bänden*, red. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1992–1993.

¹⁰² Zob. H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, wyd. cyt.; H. Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*, wyd. cyt.

Przedstawieniom, o ile je mamy i ujmujemy – pisał – należy przyznać rzeczywistość w sensie zdarzeń [*eines Ereignisses*], zachodzą [*geschehen*] one w nas bowiem jako efekt [*Aeusserungen*] czynności przedstawiania. Nie są one nigdy spoczywającym bytem, lecz ciągłym stawaniem się, jednak ich treść, jeśli rozpatrujemy ją oddzielnie od nakierowanej na nią czynności przedstawiania, już się nie zmienia, ale też nie istnieje tak, jak istnieją rzeczy, lecz tylko jeszcze obowiązuje. Ostatecznie, o to, co zwie się obowiązaniem, nie można pytać z założeniem, że to, co się przez to rozumie, można wyprowadzić z czegoś innego [...]. Tak jak nikt nie może powiedzieć, dlaczego tak to zostało stworzone, że coś jest lub coś się dzieje, tak samo nikt nie może wskazać, dlaczego tak jest, że prawda obowiązuje, trzeba na to pojęcie spojrzeć jako na pojęcie podstawowe, całkowicie opierające się na samym sobie, o którym każdy może wiedzieć, co przez nie rozumie [*meint*], którego jednak nie można wytworzyć poprzez konstrukcje z części składowych, jeśli by go one już same nie zawierały¹⁰³.

Rozróżnienie pomiędzy istnieniem rzeczy i zdarzeń fizycznych, a obowiązaniem treści poznania dostępnej w twierdzeniach naukowych stało się dla marburskiej i badeńskiej szkoły neokantyzmu rozróżnieniem wręcz paradygmatycznym¹⁰⁴. Między propozycją

¹⁰³ H. Lotze, *Logik: drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, red. G. Misch, (4 wyd.) Leipzig 1912, s. 512–513.

¹⁰⁴ W perspektywie rozwoju szkoły badeńskiej przedstawił tę kwestię L. Herrschaft, *Theoretische Geltung. Zur Geschichte eines philosophischen Paradigmas*, Würzburg 1995. Twórca szkoły marburskiej odżegnywał się od wpływów Lotzego (jako jeden z pierwszych dostrzegł je u niego Eduard Zeller), twierdząc (zob. H. Cohen, *Zur faktischen Berechtigung*, [w:] *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, wyd. cyt., t. 1, s. 468), że jego praca o Platonie (*Platons Ideenlehre und die Mathematik*, wyd. cyt.) traktuje, po pierwsze, Platónskie idee jako hipotezy, a tego Lotze nie czyni. Po drugie, pogląd, iż idea oznacza obowiązanie, a nie istnienie został w ogólnych zarysach sformułowany przez niego (tj. Cohena) już w roku 1867. Chodzi tutaj o pierwszą Cohenowską pracę o Platonie: *Die Platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*, [w:] *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, wyd. cyt., t. 1, s. 30–87. W pracy tej idee ujęte są jako aprioryczne elementy procesu psychicznego, ich obiektywności nie można, co prawda, zredukować do przeżyć czysto subiektywnych, jednakże Cohen nic nie mówi o ich obowiązaniu. Rzeczywiście zarysowane zostaje tutaj rozróżnienie między poznaniem rozumianym jako czynność, a treścią poznania, Cohen korzysta w tym aspekcie z analiz Herbarta (korzystał z nich zresztą najprawdopodobniej również Lotze), niemniej wszystkie te dystynkcje mają w dalszym ciągu charakter psychologiczny. Wpływ analiz Lotzego na myślenie Cohena jest zatem widoczny, choć nie musiał być on bezpośredni. Kategorię obowiązania posługiwał się w swych analizach już od roku 1875 dobrze

Lotzego, a neokantystami zachodzi wszakże istotna różnica. Lotze bardzo wyraźnie przeciwstawia niezmiennie, w intuicyjny sposób ujmowane obowiązywanie treści poznania, podległym zmianom i stawaniu się czynnościom psychicznym¹⁰⁵. W ujęciu neokantystów obowiązywanie poszczególnych wartości poznawczych bądź hipotez pozostaje również całkowicie niezależne od psychicznie rozumianego procesu poznania, niemniej uchwytne jest ono na gruncie historycznie zmiennej struktury pojęciowej systemu nauki. Niezmienna pozostaje tylko „wiecznie obowiązująca metoda”¹⁰⁶ filozofii krytycznej. Przy czym owa „wieczność” metody nie oznacza bynajmniej pojęciowego skostnienia, co zbyt pospiesznie twierdziło wielu krytyków neokantyzmu¹⁰⁷. Jeżeli możemy mówić o pewnej metodycznej stałości widocznej w badaniach filozoficznych, to bynajmniej nie musi to oznaczać, iż wyklucza lub zubaża ona ich zmienność i dynamikę.

[W] dziejach filozofii powtarzają się – pisze Windelband – nie tylko główne problemy, lecz także główne kierunki ich rozwiązań. Ta stałość we wszelkiej zmianie, która, patrząc z zewnątrz, stwarza wrażenie, iż filozofia bezskutecznie trzusi się, krążąc w ciągle powtarzających się kręgach wokół nigdy nieosiągniętego celu, dowodzi tylko, że jej problemy są zadaniami, od których ludzki duch nie może uciec¹⁰⁸.

znany Cohenowi – również prywatnie – August Stadler. Szerzej piszę na ten temat w rozdziale następnym.

¹⁰⁵ Ze względu na ów element poznania intuicyjnego Husserl dopatrywał się w Lotzem jednego z protoplastów swojej własnej fenomenologii. Zob. tenże, *Erste Philosophie (1923/24)*, Część 1, *Kritische Ideengeschichte*, red. R. Boehm, Den Haag 1956 (Husserliana, t. 7), s. 349. Znamienna w tym aspekcie pozostaje przedstawiona przez Natorpa krytyka inspirowanego rozwiązaniami Lotzego, statycznego platonizmu pierwszej księgi *Ideji* Husserla. Zob. P. Natorp, *Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“*, „Logos” 1917–1918, t. 7, s. 224–246.

¹⁰⁶ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A V / B VII.

¹⁰⁷ Zob. przede wszystkim W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych* (1910), przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004, s. 66–67; M. Scheler, *Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik* (1900) [w:] *Frühe Schriften (Gesammelte Schriften*, t. 1), red. M. Scheler, Bern, München 1971, s. 197–355.

¹⁰⁸ W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, wyd. cyt., s. 10.

Biorąc za punkt wyjścia historyczne kształtowanie się poszczególnych systemów filozoficznych, obiektem swoich zainteresowań Windelband czyni antynomie i problemy, jakie ujawniają się w historycznym rozwoju samej filozofii. „W ten sposób – dodaje – może zostać historycznie i systematycznie rozszerzony wynik Kantowskiego badania »antynomii czystego rozumu«¹⁰⁹. Podkreślenie roli, jaką w ujęciu historii filozofii jako historii problemów odgrywa dialektyka transcendentalna Kanta, jest nader istotne. To bowiem już w *Krytyce czystego rozumu* sam rozum zaczyna być postrzegany właśnie jako rozum problematyczny¹¹⁰. W propozycjach neokantystów miejsce czystej, ahistorycznej struktury rozumu zajmuje wielość systemów powstałych w historycznym rozwoju filozofii. Każdy nowy projekt filozoficzny zależy jest od dokonań wcześniejszych systemów, których problematyka nie tyle zostaje przezwyciężona, ile w nowy sposób podjęta i na nowo opracowana. Pojęcie problemu ma wyrażać właśnie to dialektyczne napięcie pojawiające między poszczególnymi elementami danej teorii, powstałe na skutek jej historycznego rozwoju.

Zauważmy, iż Windelband posługuje się tutaj pojęciem „ludzkiego ducha”. Nie stanowi ono już jednak – jak miało to miejsce jeszcze u Trendelenburga i Zellera – jakiejś ostatecznej, niezmiennej natury poznania, człowieka lub świata, lecz oznacza ono uhistoryczniony rozum kantowski, który – ze względu na swą dialektyczną, otwartą strukturę – może zostać zdefiniowany tylko poprzez wskazanie zadań, jakie stają przed nim na skutek historycznego rozwoju wiedzy. Zadania te na przestrzeni dziejów pozostają niezmiennie, o czym świadczy fakt, iż problemy poruszane przez filozofię są od samego początku jedne i te same. Stanowią one jako całość „nigdy nieosiągnięty cel”. Swoją niezmienną zawdzięczają właśnie temu, iż wymykają się wszelkiej wiedzy. Nie mogą zostać przez nią jednoznacznie i ostatecz-

¹⁰⁹ Tamże, przypis.

¹¹⁰ Zob. na ten temat: H. Holzhey, *Die Vernunft des Problems. Eine begriffsgeschichtliche Annäherung an das Problem der Vernunft*, [w:] *Mathesis rationis. Festschrift für Heinrich Schepers*, red. A. Heinekamp, W. Lenzen, M. Schneider, Münster 1990, s. 27–45.

nie określone. Ostateczny cel poznania pozostaje – tak jak platońskie Dobro – ponad wszelkim bytem, a więc i poza poznaniem. Wyznacza natomiast niezmienny kierunek jego rozwoju, którego siłą napędową jest dążenie do ujęcia świata jako całości, w poszczególnych naukach dostępnego tylko fragmentarycznie¹¹¹. Kwestię tę z całym naciskiem podkreślał Cohen.

Wzajemne oddziaływanie pytania i odpowiedzi jest – dowodził w *Logik der reinen Erkenntnis* – nowym rodzajem wzajemnego uwarunkowania i wzajemnego oddziaływania, które dokonuje się w systemie pojęć. Żadne rozwiązanie nie może obowiązywać jako definitywne. Pojęcie nie jest żadną absolutną totalnością. Tkwi w nim raczej całość, która nie dysponuje swoimi częściami, bowiem brakuje jej duchowej więzi [*Band*]. Samo pojęcie jest duchową więzią, ale więź ta zawiązując całość, musi sama ulegać rozwiązaniu. Jest to głęboki sens, w jakim Platon uczynił poznawalne swoje idee¹¹².

Innymi słowy: wzorowana na platońskiej dialektyce metoda badań filozoficznych, badając założenia nauki, nie może zostać do tych założeń ograniczona czy zredukowana. Jej podstawą jest wykraczające poza wszelkie uwarunkowania pojęcie idealnej jedności, która sytuuje się poza wszystkimi cząstkowymi operacjami poznawczymi. Wyrażona tutaj myśl została doprecyzowana przez Cohena w *Ethik des reinen Willens*, w której wraz z platońską teorią idei pojawia się koncepcja „autoironii rozumu” (*Selbstironisierung der Vernunft*):

Wiemy z logiki – pisze twórca szkoły marburskiej – że pojęcie tego, co absolutne, powstało u Platona w ścisłym związku z pojęciem *hypothesis* jako wyraz skrajnej [*verzweifeln*de] pokory najgłębszego ducha ludzkiego, jako wyraz au-

¹¹¹ Takie zadanie wyznaczali filozofii Lotze i Trendelenburg, podobną funkcję przewidział dla „stanowiska ideału” Lange. Jednakże Lotze i Trendelenburg ze swoją koncepcją wiązali pojęcie ducha. Lange zaś ideał uważał za fikcję – konieczną, lecz nieposiadającą wartości naukowej. Neokantyci z Marburga i Badonii tego typu idee czy ideały poznawcze uważali za ostateczne instancje rozwoju nauki, a więc instancje decydujące o tym, co jest nauką, a co nią nie jest, w tym też względzie polemizowali z Langem (polemikę tę bardzo wyraźnie widać w analizach Cohena). Nie przypisywali wszakże im jakiegś metafizycznej, substancjalnej samodzielności, w czym odchodzili bardzo wyraźnie od metafizycznych intencji Lotzego i Trendelenburga.

¹¹² H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 326 / B 378.

toironii rozumu. Skoro wszelki byt opiera się na ugruntowaniu [płynącym z] myślenia, to wylania się głębokie pragnienie podstawy, która byłaby wolna od tego ugruntowania¹¹³.

Ostateczną „absolutną” podstawą wszelkiej procedury uzasadniania może być tylko to, co nieuwarunkowane. Z jednej strony podstawa ta wyznacza ideał wszystkich procedur uzasadniających wiedzę, z drugiej strony jej urzeczywistnienie przekracza możliwości ludzkiego, skończonego poznania. „Autoironia rozumu” nie jest niczym innym jak samoświadomością jego własnej skończoności¹¹⁴. Ona też dynamizuje całą strukturę dyskursu filozoficznego, wykluczając tym samym wszelkie pojęciowe skostnienie¹¹⁵. Platońskie pojęcie ἀνυπόθετον oznaczające właśnie, to, co nieuwarunkowane¹¹⁶, urasta zatem do najważniejszego wyróżnika neokantowskiego dyskursu. Wyraża ono specyfikę metody, które nie tyle dysponuje określonymi normami determinującymi treść poznania, ile pozwala same te normy cały czas przekraczać. W ten sposób istotę procedury filozofii krytycznej dostrzegał też twórca szkoły badeńskiej – Wilhelm Windelband.

¹¹³ Tenże, *Ethik des reinen Willens*, (1 wyd.) Berlin 1904, (2 wyd.) Berlin 1907, A 406 / B 429. Cohen mówi tutaj o „głębokim pragnieniu podstawy”. Problem pragnienia i tęsknoty za ową ostateczną podstawą będzie jednym z przewodnich motywów ostatniej pracy Cohena wydanej w roku 1919 (już po jego śmierci). Zob. także, *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*, wyd. cyt. Krytyka tradycyjnej metafizyki doprowadziła autora *Logik der reinen Erkenntnis* do koncepcji, którą, używając terminologii Emmanuela Lévinasa, należałoby określić mianem metafizyki pragnienia. Piszę na ten temat szerzej w czwartym rozdziale pracy.

¹¹⁴ Warto zwrócić uwagę, iż o Platońskiej autoironii Cohen pisał, powołując się przy tej okazji na Heymanna Steinthala, już w swoim pierwszym tekście o Platonie z roku 1866. Zob. H. Cohen, *Platons Ideenlehre psychologisch entwickelt*, [w:] tenże, *Schriften zur Philosophie...*, wyd. cyt., t. 1, s. 30–87, zwłaszcza s. 51.

¹¹⁵ Z tego właśnie względu Ernst Cassirer postulował, by pojęciom nadać strukturę funkcji, a nie substancji. Podobna idea przyświecała Diltheyowi, gdy postulował, by wzorując się na Fichtem, tak rozumieć pojęcie, by „w miejsce substancji pojawiła się energia”. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, wyd. cyt., s. 392. Jakikolwiek różnice między Diltheyem a neokantystami – pomimo obopólnej krytyki – zaczynają tutaj zanikać.

¹¹⁶ Por. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 326 / B 378.

Ta naturalna konieczność – pisał – tego, co sprzeczne z normą występującą w empirycznych funkcjach rozumu, jest powszechnym, fundamentalnym faktem, od którego wychodzi filozofia krytyczna we wszystkich swych dyscyplinach, fakt ten – ujęty w swej powszechności – jest problemem wszelkich problemów, a zarazem punktem wyjścia [*Springpunkt*] filozofii religii. Ta antynomiczna koegzystencja normy i tego, co z normą sprzeczne, jest prafaktem [*Urtatsache*], który może zostać ukazany, nie zaś pojęty, z niego to rozwijają się raczej dopiero wszystkie problemy filozofii krytycznej¹¹⁷.

W ujęciu obu autorów istota analizy filozoficznej polega na próbie dotarcia do tego, co niezdeteminowane żadnymi operacjami poznawczymi¹¹⁸. To, co pozostaje ostatecznie niezdeteminowane (nieuwarunkowane), nie jest jednak czymś, co byłoby dostępne niezależnie od samej wiedzy. Stanowi raczej jej nieodzowne dopełnienie. Rozum ludzki, po dokonaniu szeregu operacji uzasadniających wiedzę, odkrywa, iż ideał, któremu podporządkowana jest metoda samego uzasadniania, zgłasza pretensję do obowiązywania niezależnego od wszelkich historycznie ukonstytuowanych, normatywnych uwarunkowań. Samo absolutne „poza” (transcendencja) stanowi jednak nie tyle ostatni krok metody, ile jej negację¹¹⁹. O metodzie nie można bowiem mówić w sytuacji, która pociąga za sobą eliminację wszystkich normatywnych uwarunkowań procesu poznawczego. W tym właśnie kontekście Cohen nawiązuje do sokratejsko-platońskiej „autoironii rozumu”. Niewiedza staje się tutaj warunkiem wiedzy prawdziwej.

¹¹⁷ W. Windelband, *Świętość (Szkie do filozofii religii)*, przeł. W. Hanuszkiewicz, „Kwartalnik Filozoficzny” 2010, t. 38, z. 2, s. 153–180, cytat: s. 158. Tekst oryginału: W. Windelband, *Das Heilige (Skizze zur Religionsphilosophie)*, [w:] tenże, *Präludien...*, wyd. cyt., t. 2, s. 296–332, cytat s. 302.

¹¹⁸ Warto zauważyć, iż do ruchu owego ukazywania czy wskazania niezależnego od wszelkich operacji pojęciowych można sprowadzić istotę „wskazówki formalnej” młodego Heideggera, w którego wczesnych wykładach metodologia fenomenologiczna i neokantowska wzajemnie się przenikają. Zob. M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002. Heidegger cytuje zresztą przytoczony powyżej fragment rozważań Windelbanda (tamże, s. 311–312; por. też tamże, s. 328).

¹¹⁹ Cohen mówi w tym kontekście (por. przypis 111) o pragnieniu. Windelband o kontemplacji lub medytacji. Medytacją kończą się, co z pewnością nie jest bez znaczenia, jego dwutomowe *Preludia*. Zob. tenże, *Sub specie aeternitatis (Eine Meditation)*, [w:] tenże, *Präludien*, wyd. cyt., t. 2, s. 333–345.

Jest to warunek na wskroś paradoksalny i antynomiczny. W ujęciu neokantowskim stanowi on jednak konsekwentną próbę rozwinięcia głównych wątków tradycji platońskiej, podjętych w drugiej połowie XIX wieku przez Trendeleburga i Lotzego, wzbogaconej Herbartowskim ujęciem historii filozofii jako historii problemów. „Podskórna” genealogia teorii poznania – w jej wersji transcendentualno-logicznej – wpisuje się więc niemal całkowicie w dzieje dziewiętnastowiecznej recepcji myśli Platona¹²⁰. Osławiony „powrót do Kanta” miał zatem od samego początku tak naprawdę dwóch głównych bohaterów.

Przy czym warto zwrócić uwagę na to, iż szeroko rozumiany platonizm nie tylko kształtował program obu najprężniej działających szkół neokantowskich, które właściwie zdyskredytowały wcześniejsze, tj. transcendentualno-psychologiczne, ujęcie teorii poznania¹²¹. Wyznaczał on również – przeradzając się z biegiem czasu coraz silniej w neoplatonizm – dalszą transformację badań teoriopoznawczych. Widać to bardzo wyraźnie zarówno w tekstach Cohena i Natorpa¹²², jak i w pracach młodszego pokolenia neokantystów – przede wszystkim Emila Laska i Martina Heideggera¹²³. Odejście od programów

¹²⁰ Dla samego Herbart, punktem wyjścia pozostawała, tak jak i dla neokantystów, tradycja Sokratejskiego sceptycyzmu. Pisał o tym Windelband. Zob. tenże *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1914, s. 8. Por. J.F. Herbart, *Sämtliche Werke*, wyd. cyt., t. 1, s. 60–62.

¹²¹ Dużą rolę w walce z psychologizmem odegrały również *Badania logiczne* Husserla, czego neokantyści mieli zresztą świadomość. P. Natorp twierdził, iż szkoła marburska i fenomenologia są w tym punkcie ze sobą zbieżne. Zob. tenże, *Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserls „Prolegomena zur reinen Logik”*, „Kant-Studien“ 1901, t. 6, s. 270–283.

¹²² Wywodząca się z neoplatonizmu tradycja teologii negatywnej będzie w Cohenowskim *Systemie filozofii* oraz w jego ostatniej rozprawie: *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*, wyd. cyt., zajmować miejsce centralne. Piszę na ten temat w trzecim rozdziale niniejszej pracy. Podjęcie przez Natorpa wątków neoplatonickich bardzo wyraźnie widać natomiast w metakrytycznym dodatku do drugiego wydania jego książki o Platonie. Zob. P. Natorp, *Platons Ideenlehre. Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1921, s. 467–513. Pisał na ten temat: K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 62–63.

¹²³ W przypadku prac Emila Laska kluczową rolę odegrała w tym względzie prezentacja filozofii Plotyna dokonana w rozprawie: E. v. Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, Leipzig 1900, t. 1–2. Lask przyznawał się do tego otwarcie. Zob. tenże,

neokantowskich następowało więc w dużej mierze zgodnie z tendencjami, które przenikały czy wręcz warunkowały rozwój badań teoriopoznawczych¹²⁴. Dlatego tak trudno podać jakąś cechę właściwą tylko i wyłącznie dla neokantowskiego sposobu uprawiania filozofii. Propagowana w neokantyzmie metoda transcendentálna – wbrew opinii przeważającej części jej krytyków – nie da się ująć w postaci raz na zawsze skodyfikowanej procedury. Powstaje więc zasadnicze pytanie, czy możemy tutaj w ogóle mówić o jednej metodzie? Cassirer twierdził, iż neokantyzm należy rozumieć jako kierunek wyznaczający sposób stawiania pytań¹²⁵. Sposób ten wyklucza – być może jest to jedyna jego cecha dystynktywna – ostateczne odpowiedzi. Tego typu charakterystyka kwestionuje wszakże samą siebie. Stwierdza bowiem, że żadne dystynkcje i rozróżnienia nie mogą uchodzić za definitywne. Tutaj też ujawnia się najwyraźniej paradoksalność czy też antynomiczność zarówno samego neokantyzmu, jak i jego metody.

Logik der Philosophie, und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, red. E. Herrigel, Tübingen 1923, t. 2, s. 223–243. Przedmiotem wykładów młodego Heideggera był z kolei neoplatonizm obecny w *Wyznaniach* św. Augustyna i średniowiecznej mistyce. Zob. tenże, *Fenomenologia życia religijnego*, wyd. cyt. (Jeszcze przed Heideggerem do św. Augustyna odwoływał się Windelband. Zob. tenże, *Das Heilige*, wyd. cyt., s. 304, przekład polski: *Świętość*, wyd. cyt., s. 160).

¹²⁴ Z tego względu niektórzy historycy filozofii zaproponowali, by autorów podejmujących krytykę neokantyzmu zaliczyć do jednej formacji intelektualnej określanej mianem postneokantyzmu. Zob. K. W. Zeidler, *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantionismus und die postneukantionische Systematik*, Bonn 1995; A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000 (2. wyd., Katowice 2005).

¹²⁵ Zob. wypowiedź cytowaną we *Wprowadzeniu* do niniejszego rozdziału (oznaczoną przypisem 9).

ROZDZIAŁ II

FILOZOFIA KANTA I JEJ NOWE UZASADNIENIE

Wprowadzenie

Hermann Cohen swoją pierwszą książkę o Kancie – zatytułowaną *Kants Theorie der Erfahrung* (Kantowska teoria doświadczenia), publikuje w roku 1871¹. Na jej podstawie stara się, bezskutecznie, otrzymać habilitację na uniwersytecie w Berlinie². Otrzymuje ją ostatecznie dopiero dwa lata później – przy wsparciu Friedricha Alberta Langego – na uniwersytecie w Marburgu na podstawie pracy *Die systematische Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus* (Systematyczne pojęcia w przedkrytycznych pismach Kanta według ich relacji do idealizmu

¹ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, (1 wyd.) Berlin 1871, (2 wyd.) Berlin 1885, (3 wyd.) Berlin 1918. Teksty Cohena cytuję – w tych przypadkach, w których jest to już możliwe – za wydaniem zbiorowym: H. Cohen, *Werke*, red. Hermann-Cohen-Archiv am Philos. Seminar der Univ. Zürich pod kierunkiem H. Holzheya, Hildesheim, Zürich, New York 1977 i nn. Na poszczególne tomy tej edycji składają się przedruki ostatecznych wersji wydań opublikowanych pierwotnie przez samego Cohena. W aparacie krytycznym uwzględniono jednak również paginację wydań wcześniejszych, odnotowano także zmiany wprowadzane przez Cohena w poszczególnych redakcjach tekstów. Używając oznaczeń literowych, odsyłam do poszczególnych wydań (A = wyd. 1; B = wyd. 2; C = wyd. 3 – w przypadku *Kants Theorie der Erfahrung*), cyfry arabskie oznaczają numery stron.

² Cohen próbował habilitować się w Berlinie dwukrotnie, drugi raz miało to miejsce w marcu 1873 roku, kiedy przedstawił, odrzucony przez Eduarda Zellera, maszynopis swojej drugiej książki o Kancie – ostatecznie wydanej dopiero w roku 1877.

krytycznego)³. Po śmierci Langego w roku 1875 przejmuje po nim, w roku następnym, katedrę filozofii na marburskiej uczelni. W roku 1880 do Marburga przybywa Paul Natorp. Współpraca tych dwóch uczonych – Natorp habilituje się u Cohena w roku 1881 – dała początek marburskiej szkole neokantyzmu⁴. Pomimo iż Cohen zajmował się Kantem już w pierwszej połowie lat siedemdziesiątych, dopiero w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* z roku 1885 uczniowie Cohena mogli dostrzec właściwe ujęcie neokantowskiego programu swojego nauczyciela⁵. Nie oznacza to wszakże, iż pierwsze wydanie tej książki nie było napisane z pozycji neokantowskich – wręcz przeciwnie. Problem polega wszakże na tym, iż poglądy Cohena od samego początku jego samodzielnej, twórczej działalności, tj. od roku 1865, w którym na uniwersytecie w Halle broni doktorat u związanego z tradycją niemieckiego spirytualizmu Hermanna Ulricha, ulegały nieustannej ewolucji. Stanowisko zajęte przez Cohena w roku 1885 i uznane przez jego marburskich uczniów za w pełni już dojrzałe należy więc rozpatrywać jako efekt, a zarazem tylko jeden z etapów w jego filozoficznym rozwoju.

Wszelka próba przedstawienia Cohenowskiego programu musi więc ów rozwój z konieczności uwzględnić. Zmiany i zwroty, jakim podlegało myślenie autora *Kants Theorie der Erfahrung* – same już nieraz zagmatwane i niejednoznaczne – niosą w sobie dodatkowo

³ Tenze, *Die systematische Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischem Idealismus*, Berlin 1873. Przedruk w: tenze, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, t. 1–2, red. A. Görland, E. Cassirer, Berlin 1928, tutaj: t. 1, s. 276–335.

⁴ Blizsze dane historyczno-biograficzne podaje: H. Holzhey, *Cohen und Natorp. Band I. Ursprung und Einheit. Die Geschichte der »Marburger Schule« als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Basel, Stuttgart 1986, s. 1–39. Szczegółowe opracowanie biografii Cohena można znaleźć w publikacji: F. Orlik, *Hermann Cohen (1842–1918); Kantinterpret, Begründer der „Marburger Schule“, jüdischer Religionsphilosoph; eine Ausstellung in der Universitätsbibliothek Marburg vom 1. Juli bis 14. August 1992*, Marburg 1992.

⁵ P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, „Kant-Studien” 1912, t. 17, s. 195. Pogląd Natorpa pozostaje w tej kwestii reprezentatywny dla wszystkich marburczyków.

co najmniej jedną poważną trudność. Dotyczy ona źródeł, z których myślenie to wyrasta. Pierwsze teksty Cohena wpisują się w niemal całkowicie obcą ruchowi neokantowskiemu tradycję badań psychologicznych określaną mianem psychologii etnicznej (*Völkerpsychologie*)⁶. Zresztą w tym przypadku nie tylko nieneokantowskie początki założyciela szkoły marburskiej są istotne. Trzeba bowiem pamiętać, iż w pracach poświęconych Kantowi Cohena interesuje nie tyle sama doktryna stworzona przez myśliciela z Królewca, ile sposoby jej późniejszych odczytań i reinterpretacji. Pisze on o tym bardzo wyraźnie w *Przedmowie* do pierwszego wydania swojej pracy o Kancie.

W przedłożonej książce – stwierdza – podjąłem się ugruntować na nowo Kantowską naukę o aprioryczności. Przekonanie o jej prawdziwości wzięło się we mnie nie z bezpośredniego studium dzieł Kantowskich, lecz tworzyło się i utwierdzało w walce przeciw zarzutom, jakim była ona poddawana⁷.

Powyższa optyka badawcza zostaje nazwana przez Cohena „metakrytyką”⁸. Podejmując próbę przedstawienia ewolucji poglądów tego autora – ewolucji, która doprowadziła do wykrystalizowania się jego neokantowskiego stanowiska – trzeba przyjrzeć się zatem różnorodnym wątkom tradycji pokantowskiej, które dla autora *Kants Theorie der Erfahrung* stanowiły przedmiot metakrytycznych analiz. Jest to tym bardziej istotne, iż Cohen nie chce bronić doktryny Kanta w takiej postaci, w jakiej została ona sformułowana, chce natomiast wykazać zasadność Kantowskiej koncepcji poznania apriorycznego w nowych, historycznie zmienionych warunkach. Chce ją, innymi słowy, na nowo uzasadnić.

⁶ Termin *Völkerpsychologie* w polskiej literaturze przedmiotu ma zasadniczo dwa odpowiedniki. Literalnie tłumaczy się go jako *psychologia narodów*, co brzmi sztywnie i nie oddaje w pełni istoty tego zjawiska. Wybieram więc mniej dosłowną, jednak merytorycznie bardziej trafną formułę *psychologia etniczna* – takiego terminu używał między innymi Kazimierz Twardowski. Zob. tenże, *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju* (1913), [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 282.

⁷ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A III.

⁸ Tamże, A V.

Owa na nowo sformułowana strategia uzasadniania poszczególnych twierdzeń Kantowskich, jaką autor *Kants Theorie der Erfahrung* przyjął w swoich badaniach, skłoniła go do ukucia pojęcia metody transcendentalnej. Pojęcie to w pismach Kanta nie występuje⁹, trzeba więc je potraktować jako element niekantowski, powstały na skutek przekształceń doktryny filozofa z Królewca dokonanych bezpośrednio przez samego Cohena. Właśnie to pojęcie stało się dla całej szkoły marburskiej głównym probierzem filozofii krytycznej. Ono też legło u podstaw neokantowskiego programu marburczyków¹⁰. Ujawnia się tutaj ambiwalentna rola, jaką w pismach autora *Kants Theorie der Erfahrung* odgrywa tradycja pokantowskich systemów filozoficznych. Z jednej strony są one – jako zniekształcające myśl Kanta – poddawane nieraz druzgoczącej krytyce, z drugiej – to one właśnie modyfikują sposób uzasadniania tej myśli. Wszystko to sprawia, iż twierdzenia Kanta zaczynają w tekście Cohenowskim funkcjonować w bardzo różnorodnych, nawarstwiających się na siebie, a niekoniecznie ściśle kantowskich kontekstach.

Na tyle, na ile to możliwe, należałoby więc dokonać operacji ich rozwarstwienia. Pozwoli to, z jednej strony, naświetlić różnorodne źródła filozoficznego projektu twórcy szkoły marburskiej, z drugiej umożliwi ukazanie podstawowych rysów Cohenowskiej wykładni Kanta. Przy czym należy skupić uwagę przede wszystkim na dwóch, wzajemnie się przenikających zagadnieniach: koncepcji poznania *a priori* oraz problemie metody transcendentalnej. Plan poniższych analiz rysuje się zatem następująco. W poszczególnych paragrafach pierwszego podrozdziału zostanie dokonany krytyczny przegląd naj-

⁹ Oczywiście sam problem metody, zgodnie z którą filozofia transcendentalna ma być uprawiana, był przez Kanta poruszany. Por. w tym względzie: H. Ratke, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1991 (hasło „Transzendente Methode”).

¹⁰ Natorp o swoim nauczycielu pisał: „W rzeczy samej, metody, która była znana nam wszystkim, nauczyliśmy się u niego, w tym też tkwi rękojmia, że nasza praca, pomimo lub właśnie dzięki jej całkowitej swobodzie, posuwając się naprzód, zająbia się ze sobą i wykazuje zgodny charakter, co niezbyt często zdarza się w historii filozofii”. Tenże, *Kant und die Marburger Schule*, wyd. cyt., s. 196. W podobnym duchu wypowiadali się również pozostali uczniowie Cohena.

ważniejszych źródeł Cohenowskiej wykładni filozofii Kanta – przede wszystkim zaś tych, które miały doniosłe znaczenie dla wykształcenia się dojrzałej koncepcji metody transcendentalnej. W podrozdziale drugim – również podzielonym na odpowiednie paragrafy – przedstawione zostaną główne rozstrzygnięcia interpretacyjne, decydujące o takim, a nie innym charakterze Cohenowskiej wykładni Kanta. Ukazane zostaną także założenia samej metody transcendentalnej oraz główne jej elementy (kroki). Podrozdział trzeci będzie stanowił podsumowanie wszystkich zawartych w całym rozdziale analiz.

II.1. Kant a problem metakrytyki

Cały filozoficzny projekt Hermanna Cohena można określić jako metakrytyczny. Jest to o tyle interesujące, iż pojęcie metakrytyki pojawiło się już na samym początku – osiemnastowiecznych wówczas jeszcze – debat toczonych wokół filozofii Kanta. Wprowadził je w roku 1784 Johann Georg Hamann¹¹. Cohen, anektując to pojęcie na potrzeby własnych analiz, nie odwołuje się bezpośrednio do uwag Hamanna. Niemniej pomiędzy obydwoma autorami pojawia się dość istotna zbieżność w sposobie patrzenia na cały Kantowski projekt krytyczno-transcendentalnego myślenia. Przeprowadzając swoją metakrytykę, Hamann wskazuje mianowicie na trzy rodzaje puryzmu, dzięki którym Kant dokonał nieuzasadnionego – a więc dogmatycznego – oczyszczenia rozumu¹². Pierwszy puryzm polega na, po części źle pojmowanej, po części źle przeprowadzonej, próbie uniezależnienia rozumu od szeroko rozumianej tradycji (w tym również tradycji religijnej i wiary). Drugi związany jest z żądaniem wykazania całkowitej niezależności rozumu od empirycznych treści

¹¹ Zob. J.G. Hamann, *Metakrytyka puryzmu czystego rozumu*, przeł. B.J. Smeja, „Filo-Sofija” 2004, nr 1 (4), s. 9–16. (Pierwsze wydanie: Riga 1784).

¹² Referując stanowisko Hamanna, opieram się na analizach dokonanych przez H. Schnädelbacha. Zob. tenże, *O historycznym oświeceniu*, [w:] tenże, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy I*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001, s. 18–45. W całym poniższym wywodzie trzymam się toku przedstawionej przez tego autora argumentacji.

doświadczenia. Trzeci natomiast dotyczy językowych uwarunkowań poznania i myślenia, które Kant w swym projekcie całkowicie pominął. Uwzględnienie tych wszystkich okoliczności, to znaczy uwikłania rzekomo czystego rozumu w tradycję, empiryczne doświadczenie i język, prowadzi do konkluzji, iż sam rozum pozostaje zawsze – wbrew intencjom myśliciela z Królewca – rozumem nieczystym, bo zależnym od swych historycznych, empirycznych i językowych uwarunkowań.

Metakrytyka czystego rozumu przeprowadzona przez Hamanna jest z tego względu ciekawa, iż nie stanowi jakiejś – mniej lub bardziej dowolnej – próby zanegowania oświeceniowego projektu Kanta. Jest przeprowadzona zgodnie z regułami oświeceniowej krytyki respektowanymi przez samego myśliciela z Królewca. Można więc powiedzieć, iż jest krytyką oświecenia przeprowadzoną w imię oświecenia właśnie. O oświeceniowej krytyce możemy bowiem mówić wtedy, gdy jest ona nie tylko pewnego rodzaju krytycznym poznaniem tego, co akurat owej krytyce podlega. Musi ona być również – w swoistym dla niej refleksyjnym odniesieniu – krytyką samej siebie, a więc właśnie metakrytyką. Zachowując taką perspektywę badawczą, Hamann pokazuje, iż „przyjęcie »rozumu« w miejsce przyrody, jak to uczynił Kant, za faktyczny i normatywny fundament pracy oświeceniowej tak długo nie może być wyjściem, jak długo nie ma się do dyspozycji żadnego innego pojęcia rozumu poza tym, jakie daje się uprawomocnić tylko empirycznie”¹³. Rozum oświeceniowy mający wnieść do tego, co empiryczne i historyczne, czystą, a więc aempiryczną oraz ahistoryczną racjonalność (wiedzę *a priori*), okazuje się strukturą zależną zarówno od empirii, jak i historii.

Właśnie z tym problemem musi zmierzyć się Cohen, próbując na nowo uzasadnić Kantowską naukę o aprioryczności poznania. Musi wykazać, iż pomimo swego nieuniknionego związku z empirycznym doświadczeniem i historycznie zmiennymi założeniami nauki, roszczenie czystego rozumu do aprioryczności zachowało swą ważność.

¹³ Tamże, s. 31. Por też: tenże, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992, s. 66–68.

Podjmując w tym właśnie kontekście swój zamysł metakrytyki, autor *Kants Theorie der Erfahrung* nie tyle próbuje bronić poszczególnych tez filozofii Kanta, ile stara się wykazać, iż wysuwane pod jej adresem obiekcje niekoniecznie muszą ją dyskwalifikować. Cohen doskonale zdaje sobie sprawę z wagi i zasadności zastrzeżeń wysuwanych przez Hamanna i jego dziewiętnastowiecznych kontynuatorów, z których sposobem myślenia był silnie związany głównie dzięki wspomnianemu już Steinthalowi i Lazarusowi. Autorzy ci – w ramach rozwijanego przez siebie projektu psychologii etnicznej – dążyli do całkowitego uhistorycznienia i psychologizacji apriorycznych struktur poznania. Młody Cohen przyłącza się do ich projektu, nie przyznaje mu jednak racji całkowitej. Wskazuje, iż wysuwane na jego podstawie skrajnie empirystyczne i historycystyczne wnioski są nieuzasadnione i nie obalają samego projektu filozofii transcendentальной. Właśnie w tym podwójnym ruchu częściowego przyswojenia, częściowego zaś odrzucenia różnorodnych uwag krytycznych wysuwanych pod adresem Kantowskiego krytycyzmu trzeba upatrywać swoistości zaproponowanej przez Cohena metody analiz. Pod tym kątem należy więc przyjąć się całej jego argumentacji i źródłom, z jakich ona wyrasta.

II.1.1. Platońska psychologia odkrycia naukowego

Poglądy Cohena przed rokiem 1871 trudno uznać za neokantowskie. On sam zresztą, w *Przedmowie* do pierwszego wydania *Kants Theorie der Erfahrung*, zwraca uwagę na to, iż przed podjęciem pracy nad tekstami Kanta, traktował jego filozofię – jak większość młodych w tamtym okresie – za przewyższoną i należącą już do przeszłości¹⁴. Miejsce centralne w jego analizach zajmowały badania psychologiczne. Pierwsza teza Cohenowskiej dysertacji doktorskiej brzmi następująco: „Omnem philosophiae progressum in psychologia constitutum esse”¹⁵. Psychologia jest więc traktowana jako dzie-

¹⁴ Zob. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A III.

¹⁵ Tenże, *Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentiae doctrinae*, [w:] tenże, *Schriften zur Philosophie...*, wyd. cyt., t. 1, s. 1–29, cytat s. 29. (Pierwotny druk ukazał się w Halle w roku 1865).

dzina wyznaczająca fundamenty rozwoju problematyki filozoficznej. W tym względzie sama filozofia staje się ściśle zależna od badań psychologicznych. Tego typu psychologizacyjne rozstrzygnięcia nie były w połowie XIX wieku czymś odosobnionym. Dla Cohena, o czym już wspomniano, szczególne znaczenie miał nowo powstały wówczas kierunek badań określanych mianem psychologii etnicznej. Jej twórcy – Heymann Steinthal i Moritz Lazarus – wywarli bardzo duży wpływ na stawiającego pierwsze kroki filozofa. Ich program stanowił pewną modyfikację psychologii Herbartowskiej¹⁶. Jest to o tyle istotne, iż pisma Herberta będą dla Cohena cały czas – również w *Kants Theorie der Erfahrung* – jednym z najważniejszych, krytycznych punktów odniesienia.

W latach 1865–1870 przyszedł twórca marburskiej szkoły neokantyzmu związać się z gronem uczonych skupionych wokół założonego przez Steinthala i Lazarusa periodyku „*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*” (Czasopismo poświęcone psychologii etnicznej i językoznawstwu)¹⁷. Tutaj też ukazywały się pierwsze jego prace¹⁸. Pierwszy z tych artykułów: *Die Platonische Ideenlehre*

¹⁶ Obu autorów zalicza się zwyczajowo do „szkoły Herbartowskiej”. Zob. np. G. Weiss, *Herbart und seine Schule*, München 1928, s. 235–236.

¹⁷ Steinthal był jednym z berlińskich nauczycieli Cohena. Znajomość ta, na skutek konfliktu z Lazarusem, wybuchłego w związku z tzw. sporem o antysemityzm (*Antisemitismusstreit*) uległa zerwaniu w roku 1880. Na temat związków Cohena ze Steinthalem zob. D. Adelman, *H. Steinthal und Hermann Cohen*, [w:] *Hermann Cohen's philosophy of religion. International conference in Jerusalem 1996*, wyd. S. Moses, H. Wiedebach, Hildesheim, Zürich, New York 1997, s. 1–33. Na temat recepcji programu psychologii etnicznej i jej znaczenia dla filozofii Cohena pisali: K.-C. Köhnke, „*Unser junger Freund*” – *Hermann Cohen und die Völkerpsychologie*, [w:] *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, red. W. Marx, E.W. Orth, Würzburg 2001, s. 62–77. K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg. Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg 1994, s. 22–43; W. de Schmidt, *Psychologie und Transzendentalphilosophie: zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*, Bonn 1976.

¹⁸ Zob. H. Cohen, *Die Platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*, [w:] tenże, *Schriften zur Philosophie...*, wyd. cyt., t. 1, s. 30–87; *Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele psychologisch entwickelt*, [w:] tamże, s. 88–140; *Die dichterische Phantasie und des Mechanismus des Bewußtseins*, [w:] tamże, s. 141–228. Pierwodruki tych prac ukazały się w *Zeitschrift für Völkerpsychologie*

psychologisch entwickelt (Platońska nauka o ideach rozwinięta psychologicznie) jest szczególnie interesujący przede wszystkim z tego względu, iż wychodząc od założeń psychologii etnicznej i realizując w zasadniczych zarysach jej program, Cohen skupia się w nim na problemie poznania apriorycznego, a właśnie to zagadnienie będzie kluczowe dla jego późniejszych prac o Kancie. Co prawda, rozpoczęcie studiów nad Kantem zbiega się czasowo z odejściem od programu Steinthala i Lazarusa, jednak ta tradycja, wraz z zaproponowaną przez nią metodologią, stanowiła dla Cohena punkt wyjścia. Chcąc zbadać, w jakim stopniu wpłynęła ona na późniejsze analizy poświęcone Kantowi, a w jakim stopniu została w nich przewyżczona, musimy naświetlić ją dokładnie.

Psychologia etniczna była dziedziną badań ujmującą psychologicznie rozumiany podmiot poznający przez pryzmat całokształtu powiązań łączących go z grupą społeczną czy narodową (*Volk*). Przedmiotem analiz nie był jednak podmiot jako taki, lecz konstytuujący go proces psychiczny – właśnie w tej kwestii psychologia ta korzystała z rozwiązań Herbartowskich. Herbart wychodził z założenia, iż podmiot stanowi tylko i wyłącznie „punkt zapośredniczenia przedstawień”¹⁹. Zapśredniczenia te można, jego zdaniem, ująć w prawa wyrażone językiem matematycznym. Dopiero na ich podstawie sam podmiot może zostać skonstruowany²⁰. Psychologia etniczna poszukuje podobnego typu praw psychologicznych i językowych – w tej ostatniej kwestii nawiązując do badań Wilhelma von Humboldta – obowiązujących w całej, podlegającej historycznym i kulturowym zmianom strukturze społecznej. Powiązanie analizy psychologicznej z analizą gramatycznej struktury języka pozwala wyjść poza ścisły

und Sprachwissenschaft odpowiednio: t. 4, 1866, s. 403–464; t. 5, 1868, s. 396–434 oraz t. 6, 1869, s. 113–131; t. 6, 1869, s. 173–263. W czasopiśmie tym ukazał się również artykuł *Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*; tamże, t. 7, 1871, s. 229–275. Był to zarazem ostatni tekst Cohena drukowany w periodyku Steinthala i Lazarusa.

¹⁹ J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*, red. G. Hartenstein, t. 4, Leipzig 1851, s. 310–311. Por. K. H. Lembeck, *Platon in Marburg*, wyd. cyt., s. 24–25.

²⁰ Por. J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*, wyd. cyt., t. 5, Leipzig 1851, s. 192.

determinizm, cechujący opartą na zasadach matematycznych psychologię Herbartowską. Przedmiotem badań stają się poszczególne formy kulturowej działalności człowieka – mit, twórczość poetycka, filozoficzna i naukowa ujęte w perspektywie ich psychologicznej i językowej genezy.

Ze względu na swe genetyczne nastawienie badawcze, psychologia etniczna uprzywilejowuje pojęcie procesu. Wszystkie formy kultury mogą zostać o tyle poznane, o ile ujęte zostaną w procesie swego genetycznego rozwoju. Z tego też powodu należy wyeliminować każdy czynnik, który nie mógłby zostać do tego procesu zredukowany. Zarówno dla Humboldta, jak i Herbarta pojęcie procesu miało znaczenie podstawowe. Obaj autorzy nie stosowali go wszakże z taką konsekwencją, z jaką czyniła to psychologia etniczna. Steinthal już w swojej pierwszej pracy z roku 1848 – poświęconej Humboldtowi – pisał, iż ten ostatni nie potrafił uwzględnić wszystkich następstw wynikających z postulowanego przez siebie procesualnego charakteru poznania.

Mianowicie nie zawsze było obecne u niego – pisze Steinthal – myślowe prawo, zgodnie z którym nie powinno się rozrywać siły i uzewnętrznienia, istoty i zjawiska, aby uporczywie trzymać je oddzielnie każde dla siebie. Gdy poprawnie rozpoznawał jedno w drugim, to pytał jeszcze raz o właściwość siły, która nie jest żadną inną właściwością niż ta w uzewnętrznieniu. Wiedział, że duch jest tylko aktywnością, mimo to chciał bardzo ujrzeć w jego lustrze także to, co działające, pewną duchowo egzystującą substancję. Poprzez takie utrzymanie siły poza uzewnętrznieniem stworzył on sobie niejasności, których tu nie ma²¹.

Psychologicznie rozumiany proces poznawczy – określaný, zgodnie z terminologią Herbarta, jako proces apercepcji – staje się elementem konstytuującym całą pojęciową strukturę ludzkiej wiedzy²². Wyeliminowane zostaje tym samym pojęcie substancji rozumiane jako jedno, stałe i niezmiennie podłoże poznania. Poszczególne pojęcia tworzą pary przeciwieństw. Dzięki temu określają się wzajemnie, nie można ich w związku z tym ująć jako elementów od siebie nawzajem

²¹ H. Steinthal, *Die Sprachwissenschaft Wilh. von Humboldts und die Hegelschen Philosophie*, Berlin 1848, s. 27–28.

²² Zob. tenże, *Abriss der Sprachwissenschaft*, Berlin 1881, część 1, s. 168–175.

niezależnych i odizolowanych²³. Nie oznacza to, iż w owym procesie nie występują – obok momentu aktywnego – elementy pasywne, już ukonstytuowane. Tworzą one aposterioryczny materiał poznania, jednakże jest on ściśle zrelatywizowany względem aktywnego momentu apriorycznego.

Para przeciwieństw, którą tworzą aktywne *a priori* i pasywne *a posteriori*, jest dla całej tradycji psychologii etnicznej bardzo istotna przede wszystkim z tego powodu, iż przy jej pomocy starano się dokonać rekonstrukcji historycznie uwarunkowanego, kumulacyjnego przyrostu wiedzy naukowej. Problem ten – określony przez Lazarusa mianem „kondensacji [*Verdichtung*] myślenia w historii”²⁴ – był szeroko dyskutowany na łamach „*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*”²⁵. W sprawie tej zabiera również głos młody Hermann Cohen, pisząc rozprawę *Die Platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*. Platońska teoria idei jest w niej ukazana jako paradygmatyczny przykład odkrycia naukowego.

O ile odkrycie stanowi pojęciowe opracowanie istniejącego *a posteriori* materiału wiedzy, polegające na wykryciu rządzących tym materiałem praw, o tyle proces apercepcji nie jest podporządkowany jakiegś, tak jak to było u Kanta, niezmiennej i ahistorycznej struktury czystego rozumu, lecz warunkowany jest historycznym rozwojem nauki. Tak rozumiana apercepcja każdemu odkryciu wyznacza dziedzinę faktów, tj. aposteriorycznych elementów, które na danym etapie rozwoju uchodzą za to, co już jest dane. Obydwa elementy muszą być względem siebie zrelatywizowane, ale żaden z nich nie może zostać podporządkowany drugiemu ani pominięty. Omawiając problem dających się apercepcować momentów historii, Cohen cytuje Lazarusa:

²³ Zob. tamże, s. 8–10.

²⁴ M. Lazarus, *Über die Verdichtung des Denkens in der Geschichte*, „*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*” 1862, t. 2, s. 54–62.

²⁵ Zob. H. Steinthal, *Zur Geschichte der Wissenschaft*, „*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*” 1866, t. 4, s. 133–138; E. Wohlwill, *Die Entdeckung des Isomorphismus. Eine Studie zur Geschichte der Chemie*, „*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*” 1866, t. 4, s. 1–67. Pisał na ten temat: K.C. Köhnke, „*Unser junger Freund*” ..., wyd. cyt., s. 62–65.

Prawa, które odkrył Kepler, były przez Newtona postrzegane jako fakty, dla których usiłował znaleźć rachunek i to, co Kepler, a po nim Horrocks obwieścili jako swoje teorie, było przez Newtona traktowane jako już ustalona prawda, która służyła mu tylko jako środek do konstrukcji innej, wyższej teorii²⁶.

To, co na danym etapie rozwoju teorii naukowej uchodzi za aprioryczne odkrycie, w wyniku dalszego rozwoju badań staje się aposteriorycznym, historycznym faktem – faktem, na który składają się już istniejące prawa naukowe. Wskazany przez Lazarusa mechanizm dokonuje uhistorycznienia *a priori*. Opozycja pomiędzy apriorycznym odkryciem, a aposteriorycznym zasobem wiedzy zastanej zaczyna być opozycją względną: zrelatywizowaną do zależności czasowych. Właśnie w tym punkcie Cohenowska teoria odkrycia w sposób najbardziej znaczący różni się od propozycji Steinthala i Lazarusa.

Odkryciem – pisze Cohen – nazywam takie rozszerzenie świadomości naukowej, zgodnie z którym ważna aprioryczna kombinacja przekształca aposterioryczny materiał wiedzy i udostępnia nowe drogi badań. Istota odkrycia nie polega bowiem tylko na wydobyciu skarbu prawdy, lecz również i na tym, że otwiera nowe, bogate źródła poznania. Oba warunki spotykają się ze sobą w Platońskiej nauce o ideach. [...] Każde [...] odkrycie, o ile jest historycznie przygotowane przez aposterioryczny materiał wiedzy, o tyle ma swoje źródło zgodnie ze swoją ostateczną podstawą w apriorycznej kombinacji, tylko w taki sposób jest ono procesem psychicznym²⁷.

Odkrycie naukowe stanowi więc efekt kumulacyjnego przyrostu wiedzy, jednakże dokonuje ono zarazem przekształcenia całej dotychczasowej struktury nauki. Do istniejącego już zasobu wiedzy wprowadza nowe prawa, które ów zasób w znacznym stopniu modyfikują. Nie wystarczy zatem tylko prześledzić powiązań pojawiających się na poziomie uwarunkowań historycznych i „ująć nową myśl jedynie jako kondensację [*Verdichtung*] starej wiedzy”²⁸. Każde odkrycie po-

²⁶ M. Lazarus, *Über die Verdichtung des Denkens in der Geschichte*, wyd. cyt. Przytaczam za: H. Cohen, *Die Platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*, wyd. cyt., s. 36. W tekście oryginalnym występuje niepoprawna pisownia jednego z nazwisk (Horrok zamiast Horrocks), którą w przekładzie poprawiam.

²⁷ H. Cohen, *Die Platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*, wyd. cyt., s. 30.

²⁸ Tamże.

siada „własną aprioryczną zasadę”²⁹, która jako taka stanowi nowe, niewystępujące wcześniej źródło poznania. Nie wymieniając nazwiska, Cohen polemizuje tutaj z koncepcją Lazarusa. Samo pojęcie *a priori* zostaje tutaj utożsamione z procesem psychicznym, Cohena interesuje jednak nie tyle sama psychologiczna struktura warunkująca proces rozwoju wiedzy, ile rekonstrukcja zasad, zgodnie z którymi poszczególni badacze dokonują odkryć.

[W]ielkie myśli – twierdzi – będą dopiero wtedy prawdziwie ujęte, gdy zostaną wykazane psychologicznie, a zarazem zostaną rozwinięte co do swej istoty z ducha samego myśliciela zgodnie z ogólnymi założeniami wielkich tworów myślowych i w ten sposób ukształtowane zostaną zgodnie z ogólnym duchem ludzkości. Każdy bowiem czyn geniusza, chociaż tak dalece i tak znacznie wznosi się ponad wszystkie zwyczajne czynności ludzi, to jednak pozostaje w obrębie psychologicznych ograniczeń ducha ludzkiego i gdy dla wszystkich tworów geniuszu [...] ujęlibyśmy proces duchowych świadectw, to łatwo byśmy zrozumieli, że to wszystko, o czym świadczy duch i w wielkich rzeczach, i w małych, objęte jest jednym, wspólnym, psychologicznym prawem³⁰.

Cohen wprowadza tutaj ścisły psychologiczny determinizm. Może sobie na niego pozwolić, ponieważ, jak mniema, zmieniają się tylko historyczne uwarunkowania poszczególnych odkryć, nie zmienia się natomiast prawo, zgodnie z którym wszystkie te odkrycia są dokonywane. Samo odkrycie jest intuicyjną syntezą:

Czyn geniusza – pisze autor *Die Platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt* – chociaż splątany jest tysiącem nici ze swoją epoką, jej dążeniami i namiętnościami, jest przecież tworem autonomicznym, nagłą intuicją, błyskawiczną syntezą³¹.

Nowa synteza, wprowadzając nowe uporządkowanie starych faktów, nie może zostać do nich zredukowana. Dlatego też zawsze pozostaje nowym, intuicyjnym źródłem poznania i nie traci nigdy charakteru apriorycznego – nawet wtedy, gdy występuje już jako historycznie apercypowany, aposterioryczny fakt czy teoria. Cohen

²⁹ Tamże, s. 34–35.

³⁰ Tamże, s. 30–31.

³¹ Tamże, s. 31.

dodaje jednak, iż dopiero dzięki historycznemu procesowi apercpcji aprioryczne odkrycie może wykazać w pełni swoją „psychologiczną czystość”, tzn. stać się w pełni aprioryczne. Wraz z historycznym rozwojem wiedzy aprioryczność nie tylko nie zanika – na skutek zrelatywizowania do empirycznego materiału już istniejącej wiedzy – lecz wzrasta. Dzieje się tak, dlatego iż każdy myśliciel, który dokonał apriorycznego odkrycia,

nie przemyślał takiej myśli do końca w jej logicznej konsekwencji i psychologicznej czystości, oznacza to, że dokonać tego może inny, od niej samej wychodzący proces apercpcji. Natknęliśmy się na ten fenomen u Keplera, który swoje odkrycie toru eliptycznego pojedynczej planety i [zachodzącej w nim] proporcjonalności powierzchni do czasu, odniósł do [planet] pozostałych³². Myśl leżąca u podstawy tych odkryć, która owe Keplerowskie odkrycia dopiero uzupełnia i wypełnia, pojawia się wraz z Newtonem jako prawo grawitacji³³.

Proces apercpcji nie relatywizuje już – jak mniemali twórcy psychologii etnicznej – apriorycznych momentów poznania, względem tego, co aposterioryczne, lecz przeprowadza możliwą tylko dzięki historycznemu rozwojowi wiedzy procedurę ich uzasadniania. Cohen dokonuje tutaj *de facto* rozróżnienia, pozostając ciągle na gruncie badań psychologicznych, między „psychologią odkrycia” danego pojęcia, a „logiką oceny” jego wartości poznawczej. Rozróżnienie tych dwóch różnych kontekstów badań (określanych

³² Cohen mówi tutaj o pierwszym i drugim prawie Keplera, które brzmią: „1. planety poruszają się po elipsach, a słońce znajduje się w ognisku; 2. każda planeta porusza się ruchem nie jednostajnym, lecz w taki sposób, że linia łącząca jej środek ze środkiem Słońca zakreśla jednakową powierzchnię w jednakowym czasie (*Astronomia nova aitiologetos, seu physica coelestis tradita commentariis de motibus stelea Martis ex observationibus G.V. Tychonis Brahe, 1609*)”. Cytuję za: A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, przeł. S. Łypaciewicz, Warszawa 1960, t. II, s. 224. Obiektem badań Keplera był Mars. „Jedną z napotkanych trudności polegała na znacznych zmianach prędkości ruchu Marsa po jego orbicie. Prędkość ta była większa w pobliżu Słońca” (tamże).

³³ H. Cohen, *Die Platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*, wyd. cyt., s. 69–70. (Newton sformułował prawo grawitacji na podstawie praw Keplera oraz dynamiki Galileusza. Zob. A.C. Crombie *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, wyd. cyt., s. 229).

zazwyczaj kontekstem odkrycia i uzasadniania) wpisuje się całkowicie w Kantowską dystynkcję pomiędzy *questio facti*, a *questio juris*³⁴. Dystynkcję tę można uznać – jak czyni to na przykład Paul Natorp – za najważniejszy element metody transcendentalnej, stosowanej przez wszystkich reprezentantów marburskiego neokantyzmu³⁵. „Raz odkryte pojęcia – pisał w swym marburskim doktoracie Władysław Tatarkiewicz – utrzymują się jako stały dorobek myślenia, podczas gdy przypisywana im wartość poznawcza jeszcze ulega zmianom”³⁶. Zmiany te muszą następować, ponieważ samo poznanie nie ma charakteru zamkniętego – pozostaje jako takie procesem.

W *Platons Ideenlehre psychologisch entwickelt* nie zostają jeszcze, rzecz jasna, sformułowane zasady transcendentalnej metodyki. Jej pojęciowe podstawy tkwią już jednak – niejako w załączku – w tej rozprawie. Nieodzowność stopniowego uzasadnienia aprioryczności poszczególnych odkryć Cohen wykazuje, odwołując się do procesów psychologicznych, zachodzących w umyśle konkretnego badacza. Twierdzi, iż najgenialniejszą nawet jednostkę musi ogarnąć zdumienie wywołane dokonaniem odkryciem. Zdumienie to, na co wskazywał już zresztą Herbart, w sposób naturalny hamuje „prawidłowy postęp myśli”³⁷.

³⁴ Autorzy podejmujący ten problem w drugiej połowie XX wieku nie nawiązywali bezpośrednio do metodyki neokantowskiej, jednak zdawali sobie sprawę z Kantowskiego rodowodu tego rozróżnienia. Zob. np. I. Lakatos, E. Zahar, *Dlaczego program badawczy Kopernika wyparł program Ptolemeusza* [w:] I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, przeł. W. Sady, Warszawa 1995, s. 285–327. Użyte powyżej określenia „psychologia odkrycia” oraz „logika oceny” pochodzą właśnie z tej pracy (por. tamże, s. 286). *Nota bene*, Hans Reichenbach, który jako pierwszy wyraźnie zdefiniował i odróżnił od siebie obydwa konteksty, był bezpośrednim uczniem Ernsta Cassirera.

³⁵ Zob. P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, wyd. cyt., s. 196–197.

³⁶ W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1978, s. 22. Korzystam również z wydania oryginału: *Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*, Gießen 1910.

³⁷ H. Cohen, *Die Platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*, wyd. cyt., s. 67.

„Kto nie zna jeszcze historii filozofii – Cohen cytuje tu fragment Herbatowskich analiz – nie potrafi sobie nawet wyobrazić, jak wielu wielce szanowanych myślicieli różnych epok zostało pochwyconych przez takie opaczne zdumienie wywołane to tym, to tamnym pojęciem, co uczyniło ich poniekąd skostniałymi i głuchymi, tak że poza pewien punkt nie byli już w stanie wyjść” (H.s *Werke* von Hartenstein I, s. 199³⁸). Myśl, chociaż ujęta, nie zostaje stwierdzona z krytyczną trzeźwością, jest bowiem zbyt nowa, zbyt frapująca, za bardzo i za silnie zaprzęta głowę myśliciela, by móc dopuścić do trzeźwego, przeprowadzonego z namysłem jej zbadania [*Prüfung*]³⁹.

Jeżeli więc Cohen mówi o „wspólnym psychologicznym prawie”, zgodnie z którym dokonują się odkrycia naukowe, to nie ma na myśli żadnego psychologizycznego determinizmu. Nie ma żadnego psychologicznego prawa, które determinowałoby strukturę odkrycia naukowego. Ścisły determinizm pojawia się dopiero na wyższym poziomie, tj. poziomie uzasadniania poszczególnych odkryć. Jeżeli musi zostać poczynione jakieś empiryczne założenie, dzięki któremu ów determinizm uzasadniania jest możliwy, to jest nim tylko spostrzeżenie – kluczowe dla całej tradycji psychologii etnicznej – iż poznanie jest procesem podlegającym psychologicznemu i historycznemu rozwojowi. Przy czym Cohena znacznie bardziej interesuje tutaj historia niż psychologia. Właśnie w tym kontekście powołuje się w swej rozprawie na Kanta i jego sposób odczytywania tekstów Platónskich. W *Krytyce czystego rozumu* myśliciel z Królewca na temat idei Platóna pisał następująco:

Nie chcę się tu zapuszczać w żadne badania literackie, by wynaleźć sens, w którym ów wzniosły filozof wiązał ze swym wyrazem. Zaznaczam tylko, że nie jest niczym niezwykłym, zarówno w prostej rozmowie, jak i w pismach, dzięki porównywaniu myśli, które pewien autor wypowiada o swym przedmiocie, zrozumieć go nawet lepiej, niż on sam siebie rozumiał, nie określiwszy dostatecznie swego pojęcia i w skutek tego czasem mówiąc, a także myśląc coś wbrew własnej intencji⁴⁰.

³⁸ Cohen odsyła tutaj do wydania: J.F. Herbart, *Sämtliche Werke*, wyd. cyt., t. 1, Leipzig 1850.

³⁹ H. Cohen, *Die Platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*, wyd. cyt., s. 67–68.

⁴⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden Warszawa 1957, t. 1–2, A 313–314 / B 370. Zob. H. Cohen, *Die Platonische Ideenlehre psychologisch ent-*

Kantowska maksyma, postulująca możliwość lepszego zrozumienia myśli autora, niż sam ów autor mógł ją rozumieć, dała początek hermeneutyce filozoficznej⁴¹. W projekcie Cohenowskim wiąże się ona nie tyle z postępowaniem hermeneutycznym, ile z postulatem przeprowadzenia nowego uzasadnienia poszczególnych apriorycznych odkryć, jakie miały miejsce w historii nauki i filozofii. Sam ów proces uzasadniania zostaje zatem ujęty w swej historycznej zmienności, co pozwala ściśle ze sobą połączyć dociekania systematyczne z analizami o charakterze historycznym. Takie nastawienie badawcze będzie cechowało cały naukowy dorobek Cohena⁴². Bardzo dobitnie podkreślał tę kwestię Ernst Cassirer, który o filozoficznych dokonaniach swojego nauczyciela pisał: „Między historykiem a systematykiem nie ma tutaj ani rozdziału, ani rozdzielającej bariery”⁴³. Spostrzeżenie to jest nader istotne, ponieważ ujawnia ono jeden z najważniejszych rysów Cohenowskiego podejścia do zagadnienia aprioryczności.

wickelt, wyd. cyt., s. 33–34. Cytując *Krytykę czystego rozumu*, podaję paginację według dwóch pierwszych wydań. Przytaczając polskie przekłady tekstów Kanta, korzystam również z oryginalnego wydania jego dzieł: I. Kant, *Werkausgabe in 12 Bänden*, red. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1992–1993.

⁴¹ Często przywoływał ją w swych analizach Dilthey, wymieniając jednak przy tej okazji nazwisko Friedricha Daniela Ernsta Schleiermachera. Występująca w tym punkcie zbieżność programu Diltheya z wywodem Cohena wynika ze wspólnych źródeł ich projektów filozoficznych. Obaj autorzy byli uczniami Augusta Boeckha. W tym ostatnim Dilthey dostrzegał kontynuatora Schleiermachera. Zob. tenże, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Lagowska, Gdańsk 2004, s. 41–42. Nie bez znaczenia był tu zapewne również wpływ programu zawartego w *Logische Untersuchungen* Adolfa Trendelenburga. Pisałem na ten temat w pierwszym rozdziale niniejszej pracy.

⁴² Zob. przede wszystkim: H. Cohen. *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte...*, wyd. cyt., s. III–IV.

⁴³ E. Cassirer, *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*, „Kant-Studien” 1912, t. 17, s. 252–273, cytat s. 252. Dzieła Cassirera cytuję za wydaniem: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, red. B. Recki, t. 1–26, Hamburg 1998 i nn. Edycja ta podaje również paginację wydań pierwotnych opublikowanych lub przygotowanych do druku przez samego Cassirera. Do nich też odsyłam, podając adres bibliograficzny.

O ile Kant uznawał aprioryczną strukturę czystego rozumu za instancję ahistoryczną, o tyle jego następcy uznali ów rozum za historycznie uwarunkowany. Wśród myślicieli, którzy jako pierwsi dokonali takiej diagnozy trzeba przede wszystkim wymienić obok wspomnianego już powyżej Johanna Geорга Hamanna także Johanna Gottfrieda Herdera oraz jednego z najważniejszych z punktu widzenia programu psychologii etnicznej autorów, jakim był Wilhelm von Humboldt. Wszyscy oni dowodzili, iż oświeceniowy projekt *Krytyki czystego rozumu* musi uwzględnić swe własne uwikłanie w historyczną zmienność uwarunkowań kulturowych. Psychologia etniczna, podążając w tym względzie za Humboldtem, odkrywa, iż czysty Kantowski rozum, jako rzekomo ahistoryczna i niezwiązana z empirią podstawa wiedzy *a priori*, tak naprawdę pozostaje nieczysty, ponieważ nie można go ująć niezależnie od empirycznej rzeczywistości, w której jest on historycznie dany. Historyczny i empiryczny świat, do którego Kant, tak jak i całe oświecenie, chciał dopiero wnieść racjonalność, okazuje się niezbywalnym składnikiem tego, co racjonalne (aprioryczne). Projekt oświecenia nie tylko więc musi uporać się z zagadnieniem historycznej zmienności wiedzy, ale sam okazuje się mieć historyczne podstawy. Samo oświecenie jest więc w tym podwójnym znaczeniu oświeceniem historycznym⁴⁴. Nie oznacza to wszakże, podkreśla Cohen, iż samo *a priori* musi zostać zrelatywizowane względem danych empirycznych czy też względem przeprowadzonych w określonym czasie procedur badawczych, przy czym obstawali twórcy psychologii etnicznej. *Platons Ideenlehre psychologisch entwickelt* stanowi próbę skonstruowania takiej teorii histo-

⁴⁴ Mechanizm tego historyczystycznego oświecenia, jak je określił H. Schnädelbach (zob. tenże, *O historycznym oświeceniu*, wyd. cyt.), był bezpośrednim uczniom Cohena bardzo dobrze znany. Opisał go zarówno Ernst Cassirer – do jego analiz Schnädelbach zresztą bezpośrednio nawiązuje – jak i (w dziedzinie teologii) Franz Rosenzweig. Zob. E. Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932, s. 263–312; F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 187–190. Cytując polski przekład *Gwiazdy zbawienia*, korzystam także z wydania oryginalnego: F. Rosenzweig, *Stern der Erlösung, (Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II)*, red. R. Mayer, Dordrecht, Boston, Lancaster 1976.

rycznego *a priori*, która zarazem unikałaby niebezpieczeństwa skrajnego relatywizmu. Chociaż owo historyczne *a priori* pozostaje obce zarówno Platonowi, jak i Kantowi, to jednak zostaje ono ustanowione w zgodzie z metodyką Kantowską. Cohen, podążając w tym względzie za Kantem, bardzo starannie odróżnia kontekst odkrycia (*quid facti*) od kontekstu uzasadniania (*quid iuris*). Ten pierwszy kontekst zawsze pozostaje empiryczny i historyczny, ten drugi uwzględnia natomiast odkryte w świecie empirycznym, jednak w pełni idealne struktury *a priori* uzasadniające wszelką wiedzę, również tę empiryczną.

Dlatego też wczesna polemika Cohena z Lazarusem i Steinthalem – szczególnie z propagowaną przez tego pierwszego teorią kondensacji wiedzy – ma tak duże znaczenie dla jego neokantowskiego programu. Sposób, w jakim Cohen podejdzie w swoich książkach o Kancie do koncepcji poznania apriorycznego, będzie nosił w sobie bardzo wyraźne rysy jego prac wcześniejszych. W tekstach pisanych po roku 1871 kluczową rolę nadal odgrywają pojęcia procesu i odkrycia. Procedura uzasadniania poznania *a priori* – tak jak to miało miejsce w *Platons Ideenlehre psychologisch entwickelt* – przebiega stopniowo, dopiero ostatni stopień poznania *a priori* stanowi jego ostateczne uzasadnienie. Cohen nadal posługuje się też identycznymi metaforami opartymi na czasownikach „wypełniać” (*erfüllen*) i „uzupełniać” (*ergänzen*). W tekście poświęconym Platonowi mowa jest o prawie grawitacji Newtona, które uzupełnia i wypełnia prawa Keplera, w *Kants Theorie der Erfahrung* poszczególne stopnie *a priori* wypełniają i uzupełniają stopnie wcześniejsze.

W tym kontekście równie istotne są i te elementy wczesnych analiz Cohena, które zostały przez niego w późniejszym okresie – wraz z podjęciem studiów nad Kantem – zarzucone. Przede wszystkim wspomnieć trzeba o intuicyjnym, a zarazem psychologicznym charakterze samego apriorycznego odkrycia oraz o jego ścisłym powiązaniu z procesami poznawczymi, zachodzącymi w konkretnej jednostce – danym badaczem. W tym aspekcie swoich analiz Cohen nawiązywał bezpośrednio do filozofii Johanna Gottlieba Fichtego,

którego nazwał „wielkim filozofem”⁴⁵. Kluczowa jest tutaj koncepcja oglądu intelektualnego, w jej wersji rozwijanej przez autora *Teorii wiedzy* w jego późnych pismach, począwszy od roku 1812⁴⁶. W pełni dojrzałą formę idealizmu – będącą konsekwencją odkrycia idei – stanowi w tym ujęciu idealizm transcendentálny⁴⁷. Idee Platońskie stanowią w swej istocie naoczność intelektualną, są „wytwarzającymi się w duszy oglądającego podmiotu działaniami naocznymi [*Anschauungshandlungen*]”⁴⁸. Cohen, podobnie jak Fichte, tłumaczy też grecki termin *idea* za pomocą niemieckiego rzeczownika *Gesicht* (wizja)⁴⁹. Rzeczownik ten łączy w sobie dwa przeciwstawne aspekty – subiektywny i obiektywny, w jakich rozpatrywana może być idea. Wizja jest bowiem nie tylko subiektywnym aktem widzenia, lecz również może być tym, co w owym widzeniu zobaczone, a co sytuuje się już – jako niezależne od czynności poznawczych podmiotu – po stronie obiektywności⁵⁰. Ostra polemika z psychologicznie interpretowanymi poglądami autora *Teorii wiedzy*, jaką Cohen prowadzić będzie od roku 1877, tj. od roku, w którym ukazało się pierwsze wydanie *Kants Begründung der Ethik*, jest tak naprawdę krytyką stanowiska,

⁴⁵ H. Cohen, *Platons Ideenlehre psychologisch entwickelt*, wyd. cyt., s. 56. Związki Cohena z Fichtem szczegółowo analizował K.C. Köhnke, „Unser junger Freund”..., wyd. cyt., s. 67–70. Korzystam z ustaleń tego autora.

⁴⁶ Zob. J.G. Fichte, *System der Sittenlehre* (1812) [w:] *Fichtes Werke*, red. I.H. Fichte, Berlin 1971, t. 11, s. 1–118; tenże *Wissenschaftslehre* (1812) [w:] *Fichtes Werke*, wyd. cyt., t. 10, s. 315–492.

⁴⁷ H. Cohen, *Platons Ideenlehre psychologisch entwickelt*, wyd. cyt., s. 68.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 55–59, s. 66. Por. J.G. Fichte, *Reden an die Deutsche Nation*, [w:] *Fichtes Werke*, wyd. cyt., t. 7, s. 317; tenże, *Wissenschaftslehre* (1812), wyd. cyt., s. 332–333.

⁵⁰ Zob. H. Cohen, *Platons Ideenlehre psychologisch entwickelt*, wyd. cyt., s. 44, 54. Dzięki takiemu rozumieniu idei Cohen wykracza poza psychologizm swoich nauczycieli. Nie można się jednak zgodzić z późniejszą sugestią samego Cohena, iż już tutaj wypracował on stanowisko antypsychologiczne (zob. tenże, *Zur faktischen Berechtigung*, [w:] *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, wyd. cyt., t. 1, s. 368.). Zob w tej kwestii również: P. Schulthes, *Platon: Geburtsstätte des Cohen-schen Apriori?* [w:] *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann Cohen-Kolloquium*, Marburg 1992, red. R. Brandt, F. Orlik, Hildesheim 1993, s. 55–75, zwłaszcza s. 62–66.

jakie on sam zajmował w swoich najwcześniejszych publikacjach. Odejście od programu psychologii etnicznej nie było wszelako nagłe, odbywało się stopniowo. We wszystkich wydaniach *Kants Theorie der Erfahrung* nadal bardzo istotną rolę odgrywa tradycja Herbartowska. Konfrontując swoje stanowisko z ustaleniami Herberta Cohen wypracowuje najważniejsze elementy swojego własnego rozumienia Kantowskiego transcendentalizmu.

II.1.2. Zarzuty Herberta

Znaczenie dziedzictwa Herbartowskiego dla rozwijanej w ruchu neokantowskim koncepcji filozofii ma wagę szczególną. To właśnie ten autor jako jeden z pierwszych zaczął uprawiać filozofię transcendentálną jako teorię doświadczenia. Oczywiście aprioryczna teoria doświadczenia tkwiła już bezpośrednio w tekstach Kantowskich⁵¹. Próbując ją wszakże wydobyć, neokantyści podążali drogą wskazaną bezpośrednio przez Herberta a następnie Adolfa Trendelenburga⁵². Pierwszym impulsem, który skłonił Cohena do zajęcia się Kantowską teorią doświadczenia, okazała się kontrowersja pomiędzy Kuno Fischerem i Adolfem Trendelenburgiem. Początek stanowiły krytyczne uwagi Fischera, wypowiedziane w drugim wydaniu *System der Metaphysik und Logik* (System metafizyki i logiki)⁵³, pod adresem sposobu ujęcia Kantowskiej nauki o aprioryczności przestrzeni i czasu, jaki zaproponowany został przez Trendelenburga w również drugim wydaniu jego głównego dzieła. Były nim *Logische Untersu-*

⁵¹ W swojej nieukończonej rozprawie konkursowej poświęconej zagadnieniu metafizyki Kant stwierdza bardzo dobitnie: „Najwyższe zadanie filozofii transcendentálnej brzmi zatem następująco: Jak możliwe jest doświadczenie?” I. Kant, *O postępkach metafizyki*, przeł. i oprac. A. Banaszekiewicz, Gdańsk 2007, s. 36.

⁵² Pisałem na ten temat w pierwszym rozdziale niniejszej pracy (podrozdział I.2). Zależność rozwiązań Cohena pojawiających się w *Kants Theorie der Erfahrung* od filozofii i psychologii Herbartowskiej była w literaturze przedmiotu wielokrotnie analizowana. Zob. przede wszystkim: G. Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik. Zur Entwicklung des theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, Freiburg, München 1988.

⁵³ Zob. K. Fischer, *System der Metaphysik und Logik*, (2 wyd.) Berlin 1865, s. 175.

chungen (Badania logiczne)⁵⁴. Debata dotyczyła zatem pierwszego głównego działu Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, tj. estetyki transcendentalnej. Właśnie w nim upatrywano wówczas klucza do zrozumienia całej filozofii Kanta⁵⁵. Nic więc dziwnego, iż spór Trendelenburga z Fischerem odbił się szerokim echem w ówczesnym świecie filozoficznym⁵⁶. Na jego temat zabiera głos również Cohen.

W tym samym czasie, w jakim wychodzi pierwsze wydanie *Kants Theorie der Erfahrung*, ukazuje się również artykuł: *Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer* (W sprawie kontrowersji między Trendelenburgiem a Kuno Fischerem)⁵⁷. Rozpatrując w nim poszczególne problemy cząstkowe podejmowane w debacie, Cohen – sam będąc uczniem Trendelenburga – nie opowiada się po żadnej ze stron konfliktu. Twierdzi natomiast, iż chcąc odpowiedzieć na wyłaniające się z owego sporu pytania, należy dokładnie przebadać „Kantowską naukę o pojęciu doświadczenia”⁵⁸, w ramach której Kant prezentuje swoją koncepcję estetyki transcendentalnej. W tej perspektywie całą książkę Cohena o Kancie można uznać za refleks sporu toczącego się pomiędzy Trendelenburgiem a Fischerem. Nie licząc jednak pierwszego wydania *Kants Theorie der Erfahrung*, w którym polemice z Trendelenburgiem poświęcony została cały osobny rozdział, w następnych wydaniach tej pracy echa rzeczzonego sporu stają się praktycznie niezauważalne⁵⁹.

⁵⁴ Zob. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, (2 wyd.) Leipzig 1862, t. 1–2, zwłaszcza t. 1, s. 155–168. Dzieło to sygnowane jest jednym imieniem, w niektórych publikacjach Trendelenburg używał dwóch imion i podpisywał się jako Friedrich Adolf.

⁵⁵ Głównie pod wpływem Artura Schopenhauera.

⁵⁶ W związku z debatą zostało wydanych w tamtym okresie ponad 50 publikacji. Zob. na ten temat: K.C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M. 1986, s. 257–273.

⁵⁷ H. Cohen, *Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*, [w:] *Schriften zur Philosophie...*, wyd. cyt., t. 1, s. 229–278. (Pierwodruk „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1871, t. 7, s. 249–296).

⁵⁸ H. Cohen, *Zur Kontroverse...*, wyd. cyt., s. 231.

⁵⁹ Zob. tenże, *Kants Theorie der Erfahrung*, t. 1, A 62–79. Tytuł rozdziału: *Trendelenburg's Ansicht von der Lücke im transcendentalen Beweise (Pogląd Tren-*

Zupełnie inaczej przedstawia się z rozwiązaniami zaproponowanymi przez Herbart⁶⁰. Gdyby podjąć wysiłek lektury zarówno pierwszego, jak i następnych wydań *Kants Theorie der Erfahrung* po to, by wysłedzić uwagi Cohena na temat filozofii Herbartowskiej, to okazałoby się, iż we wszystkich wydaniach – mimo szeregu wprowadzanych w nich zmian – przeważają na temat tego myśliciela uwagi krytyczne. Jego dokonania nie odgrywają wszakże tylko i wyłącznie roli negatywnej. Co prawda rozwiązania samego Herbart zostają odrzucone. On sam zaś zostaje uznany za tego, „kto zapoznał Kantowski problem pojęcia doświadczenia”⁶¹. Niemniej wpływ jego rozwiązań jest bardzo widoczny, a on sam uznany zostaje za autora, którego stanowisko, jeśli poddać je krytyce, pozwoli ustalić właściwą relację zachodzącą między formami czystej naoczności, a kategoriami. Określając charakter swoich analiz, Cohen stwierdza bardzo wyraźnie:

Gdy w dalszych rozważaniach przeciwstawimy się wprowadzeniu paralelizmu [*Parallelisierung*] między przestrzenią i czasem, a kategoriami, czego próbował dokonać Herbart, to naświetlona zostanie prawdziwa analogia, jaka między nimi występuje⁶².

delenburga dotyczący luki w dowodzie transcendentnym). W drugim i trzecim wydaniu rozdział ten został gruntownie przerobiony, zmieniony został także jego tytuł na: *Die methodische Bedeutung der Subjektivität von Raum und Zeit (Methodyczne znaczenie subiektywności przestrzeni i czasu)*. Zob. tamże, B 158–186 / C 209–245. Nie oznacza to jednak, iż polemika ze stanowiskiem Trendelenburga nie wniosła w myśl Cohena żadnego istotnego elementu. Jest wręcz przeciwnie, przy jej okazji, do czego przyjdzie nam powrócić w paragrafie II.1.3, marburski filozof wypracowuje po raz pierwszy kluczową dla siebie koncepcję transcendentnego *a priori*.

⁶⁰ W literaturze przedmiotu zwracano uwagę na silne związki programu Cohena z dziedzictwem Herbart. Czyniono to jednak głównie w kontekście zależności założyciela matburskiej szkoły neokantyzmu od Herbartowskiej psychologii. Zob. w tym względzie przede wszystkim: G. Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik: die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, München 1988, s. 63–99. Nie negując tego spostrzeżenia, można, w moim przekonaniu, bronić tezy, iż cały Cohenowski model transcendentizmu, jak to zostanie pokazane w niniejszym paragrafie, został wypracowany w głównej mierze w konfrontacji z modelem Herbartowskim.

⁶¹ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, B 120 / C 161; por. tamże, A 26.

⁶² Tamże, A 86 / B 193 / C 253.

Rozpatrując ten problem i obserwując różnice, jakie występują w propozycjach jego rozwiązania w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* w stosunku do wydań następnych, można zauważyć, iż proces przewyższania niektórych ograniczeń zawartych w rozwiązaniach Herbartowskich dokonywał się stopniowo. Jednakże główna tendencja całej polemiki pozostaje niezmienną. Przedmiotem ataku jest deklarowany przez Herbarta realizm. Realizm ten, wychodząc od ustaleń Kantowskich, opiera się, zdaniem Cohena, na dwóch głównych argumentach⁶³. Pierwszy z nich jest następujący: Kantowskie formy zmysłowości (przestrzeń i czas) oraz Kantowskie formy myślenia (kategorie) „powinny być raczej w procesie rozkładane, ujęte jako proces. Kant nie doszedł do takiego wniosku ponieważ tkwił w więzach poglądu uznającego władze duszy”⁶⁴.

Drugi argument dotyczy już bezpośrednio występującego w *Krytyce czystego rozumu* specyficznego rodzaju paralelizmu czy też symetrii, jaki, zdaniem Herbarta, pojawia się między formami naoczności a kategoriami. Herbart pozostaje w zgodzie z podstawową ideą Kanta, twierdząc, iż kategorie są formami powiązania tego, co w doświadczeniu różnorodne. Niemniej traktuje je w rzeczywistości w taki sam sposób, w jaki potraktował aprioryczne formy naoczności. Sposób ten Cohen uważa za błędny. „Błąd Herbarta – stwierdza – polega na mniemaniu iż Kant przedstawił przestrzeń i czas [...] jako »puste« nieskończone pojemniki»⁶⁵.

Herbart zarzuca więc Kantowi dwie rzeczy. Po pierwsze, dopatruje się w jego ujęciu form myślenia i naoczności silnych związków z osiemnastowieczną psychologią, wychodzącą z założenia, iż poznanie dochodzi do skutku dzięki niezmiennym władzom podmiotu poznającego. Ich stałość i niezmiennność uniemożliwia uchwycenie ich jako elementów psychologicznie rozumianego procesu poznawczego. Zaczynają one zatem – jest to drugi zarzut – funkcjonować już nie jako formy dokonujące syntezy danych zmysłowych, lecz raczej

⁶³ Tamże, A 98–100 / B 246–248 / C 319–322.

⁶⁴ Tamże, A 98 / B 246 / C 320.

⁶⁵ Tamże, A 98 / B 246–247 / C 320.

jako puste pojemniki, w których owe dane zmysłowe zostają umieszczone. Dokonując takiej właśnie rekonstrukcji dwóch podstawowych zarzutów, jakie Herbart wysunął względem filozofii Kantowskiej, Cohen w odmienny sposób ustosunkowuje się do każdego z nich.

W pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* stwierdza, iż u Kanta rzeczywiście nie można doszukać się „teoretycznej precyzji”⁶⁶, z jaką Herbart ujmował pojęcie procesu poznawczego. W drugim wydaniu, podkreślając „psychologiczną precyzję”⁶⁷ Herbarta, dodaje, iż „Kant nie jest nią zainteresowany”⁶⁸. Zmiany te można jednakże potraktować tylko jako zabiegi kosmetyczne. W drugim i w trzecim wydaniu *Kantowskiej teorii doświadczenia* Cohen dystansuje się, co prawda, bardzo zdecydowanie od Herbartowskiej psychologii, niemniej podstawowy zarzut Herbarta traktuje z niezmienną powagą. Dotyczy on bowiem przede wszystkim struktury pojęciowej, jaką posługuje się Kant w swoich analizach transcendentálnych. Kwestia sporna jest następująca: czy rzeczywiście myśliciel z Królewca nie dostrzegął, co sugeruje Herbart, procesualnego charakteru poznania? Oznaczałoby to – jak twierdzi Cohen – że

całe przedsięwzięcie Kantowskiej krytyki upada. Jak można bowiem krytykować rozum, gdy nie można zapytać o procesy, z których, według tego metafizyka [tj. Herbarta – *W.H.*], rozum się składa⁶⁹.

Cohen nie odrzuca tutaj Herbartowskiej argumentacji, jeżeli nie może na nią przystać, to tylko z tego powodu, iż nie uwzględnia ona w należyty sposób rozwiązań Kantowskich. Precyzując własne założenia badawcze, stwierdza, iż wbrew temu, co sugeruje Herbart:

⁶⁶ Tamże, A 39.

⁶⁷ Tamże, B 146 / C 195.

⁶⁸ Tamże, B 146–147 / C 195.

⁶⁹ Tamże, A 39 / B 147 / C 195. Dokonując powyższej konkluzji, Cohen nie odwołuje się bezpośrednio do analiz swojego adwersarza, jednakże stwierdzenie to jest samo w sobie kryptocytatem zaczerpniętym bezpośrednio z tekstu Herbartowskiego: „czy można krytykować władzę poznania – pyta Herbart – gdy całkowicie i zupełnie zapoznało się *proces* poznawczy?”. J.F. Herbart, *Sämtliche Werke*, wyd. cyt., t. 5, s. 505.

będziemy mogli w „transcendentalnej dedukcji” ustalić właśnie ponad wątpliwość to, że Kantowska teoria form naoczności [*Anschauens*] i myślenia nie tylko w dużym stopniu przygotowała Herbartowską myśl o procesach przedstawiania i wskazała jej drogę, lecz że ponadto forma u Kanta została pomyślana aktywnie i czynnie [*verbal*] i stąd o tyle też jako proces, że przestrzeń i czas, tak samo jak i kategorie, powstają w syntezie i z syntezą⁷⁰.

Kant postrzegany jest tutaj jako prekursor rozwiązań Herbarta, a rozpatrywane w *Krytyce czystego rozumu* pojęcie syntezy uznane zostaje za stadium przygotowawcze takiego ujęcia formy poznania, które pełny wyraz znajduje w Herbartowskim pojęciu procesu. Dzięki przyjęciu takiej perspektywy – słychać tutaj silne echa programu Steinthala i Lazarusa – podjęte przez myśliciela z Królewca zagadnienie poznania *a priori* zaczyna nabierać ściśle procesualnego charakteru. Dziedzictwo Herbartowskie okazuje się więc jednym z głównych elementów determinujących analizy Cohena. Jest to tym bardziej istotne, iż drugi krytyczny argument Herbarta, dyskwalifikujący Kantowskie pojęcie czystych form naoczności (przestrzeni i czasu) oraz czystych form myślenia (kategorii), zostaje w całości odrzucony właśnie ze względu na procesualne, czy też czynne – jak to określił Cohen – rozumienie formy, które Herbart u Kanta przeoczył. Przeoczył zaś dlatego, że nie dostrzegął, iż pozostaje tutaj nie tyle krytykiem, ile kontynuatorem królewieckiego filozofa. Obiekcje Herbarta wysunięte względem *Krytyki czystego rozumu* okazują się więc czynnikiem, który w znacznej mierze determinuje Cohenowskie rozumienie całego pozostawionego przez Kanta dziedzictwa. Musimy zatem przyjrzeć się im bliżej. Dopiero na ich tle wydaje się być możliwe w miarę pełne przedstawienie podstawowych posunięć interpretacyjnych przedsięwziętych w *Kants Theorie der Erfahrung*.

W swojej krytyce stanowiska Kantowskiego Herbart wychodzi od następującej uwagi: „Kategoria służy poznaniu rzeczy wyłącznie poprzez zastosowanie jej do przedmiotów doświadczenia”⁷¹. Stwier-

⁷⁰ Tamże, A 98 / B 246 / C 320.

⁷¹ Jest to tytuł § 22, jaki pojawia się drugiej redakcji rozdziału poświęconego transcendentalnej dedukcji kategorii. Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 146–148. Por. J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*, wyd. cyt., t. 5, s. 511. Cohen odnosi się

dzenie to traktuje jako klucz do zrozumienia całej filozofii transcendentnej. Zauważa, iż musi ono – jeśli przemyśli się wszystkie jego konsekwencje – doprowadzić do rewizji wielu rozwiązań przedstawionych w *Krytyce czystego rozumu*.

Kant dostrzegł bowiem – pisze Herbart – że ze względu na prawdziwe znaczenia kategorii wszystko sprowadza się do pytania: jak tworzy się nasze doświadczenie? Jeśli to dostrzegł, to jak to się stało, że w tak ważnym badaniu przeoczył najprostsze świadectwa doświadczenia. Jest mianowicie faktem oczywistym, że bez względu na to, jaki użytek czynimy z kategorii, doświadczenie nie jest wcale w pełni określone, nie jest ono czymś gotowym, lecz zostaje ujęte w swym staniu się i chwiejności⁷².

To właśnie z powodu owej „chwiejności” doświadczenia spory metafizyczne na temat natury świata i człowieka pozostają dotąd nierozwiązane. Jeżeli próbowalibyśmy wszakże je rozwiązać lub chociaż tylko uporządkować, to moglibyśmy to zrobić tylko pod jednym warunkiem. Użyte w naszych badaniach kategorie musiałyby zawierać „w sobie samych całkowitą podstawę swojego zastosowania do przedmiotów doświadczenia [*Erfahrungsgegenstände*]⁷³. Jeżeli, jak zauważyliśmy, doświadczenie jest tworem permanentnie niewykończonym i zawsze podatnym na kolejne modyfikacje, to również kategorie nie mogą sobą przedstawiać jakichś pierwotnych, w pełni wykończonych i ukształtowanych form. Jeśliby przyjąć, jak sugeruje Kant, iż takie definitywnie ukształtowane, pierwotne formy myślenia istnieją, to „byłyby one zatem – pisze Herbart – same dla siebie tylko pustymi pojęciami, nie zaś rzeczywistym myśleniem i poznaniem⁷⁴. O ile mają one bowiem służyć poznaniu rzeczy poprzez zastosowanie do doświadczenia, o tyle też to tak jak ono samo muszą być „nieukończonymi wytworami nieustannie się rozwijającego myślenia⁷⁵”.

bezpośrednio do tych partii Herbartowskiej krytyki. Zob. tenże, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 98–100 / B 247–248 / C 320–322.

⁷² J.F. Herbart, *Sämtliche Werke*, wyd. cyt., t. 5, s. 511.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże.

Jeżeli więc Herbart stwierdza, że Kant traktuje kategorie jak „puste pojemniki”, to ma na uwadze przede wszystkim fakt, iż autor *Krytyki czystego rozumu* swojej własnej koncepcji poznania transcendentalnego nie uczynił przedmiotem odrębnych transcendentalnych analiz. Przedstawiona przez Kanta aprioryczna teoria podstaw czystej matematyki i czystego przyrodoznawstwa, będąca wynikiem analizy warunków możliwości tych dziedzin wiedzy, nie wyjaśnia, w jaki sposób możliwa jest sama filozofia transcendentalna, w ramach której analiza tych warunków jest prowadzona. Jednym słowem, transcendentalizmowi Kanta brakuje równie transcendentalnej metateorii⁷⁶. Przeciwwstawiając się empiryzmowi Locke’a, Kant odrzuca możliwość wyjaśnienia faktu powstania poszczególnych form kategorialnych w oparciu o ich genezę empiryczną. Kategorie, jako pojęcia aprioryczne, nie mogą być po prostu pojęciami wydobytymi z doświadczenia. W miejsce dedukcji empirycznej wprowadza dedukcję metafizyczną, a następnie transcendentalną. Pierwsza z nich odkrywa czyste pojęcia intelektu (kategorie), druga dedukcja wyjaśnia, w jaki sposób pojęcia te „mogą *a priori* odnosić się do przedmiotów”⁷⁷.

⁷⁶ W polskiej literaturze przedmiotu zagadnienie brakującej u Kanta metateorii poznania transcendentalnego badał Marek J. Siemek, który, analizując *Teorię wiedzy* Fichtego i jej relację do filozofii Kanta, wprowadził rozróżnienie między pytaniem epistemicznym właściwym dla filozofii przedkantowskiej, a epistemologicznym pytaniem transcendentalnym (uwzględniającym również swą metateorię) w pełni rozwiniętym dopiero przez Fichtego. Zob. tenże, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta, Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977, zwłaszcza s. 48–50, 61–65. W tym ujęciu okazuje się, że Kant, choć jako pierwszy zadał pytanie transcendentalne, nie przemyślał do końca wszystkich jego konsekwencji. Propozycja Siemka jest o tyle niefortunna, iż metatranscendentalna problematyka podjęta przez Fichtego może w takiej sytuacji zostać utożsamiona z kwint-esencją transcendentalizmu w ogóle, w związku z czym filozofię transcendentalną Kanta trzeba byłoby właściwie uznać za nie w pełni transcendentalną. Takie ujęcie problemu może prowadzić do niepotrzebnych nieporozumień. Istotne w tym kontekście wydaje mi się rozróżnienie transcendentalizmu i metatranscendentalizmu, jakie zaproponował Marek Szulakiewicz. Zob. tenże, *Filozofia w Heidelbergu*, Rzeszów 1995, s. 107–108.

⁷⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 117.

O tym, że kategorie Kantowskie przybierają w oczach Herbarta postać pustych pojemników, decyduje już dedukcja metafizyczna. Autor *Krytyki czystego rozumu* dokonuje jej w czterech krokach⁷⁸. W pierwszym kroku ustala, iż zadanie intelektu, którego czyste pojęcia trzeba właśnie wykryć, polega na przeprowadzaniu syntezy tego, co w poznaniu różnorodne. Synteza ta dokonuje się w sądach. Dlatego też w drugim kroku dedukcji należy wyabstrahować ją z pojawiających się w tych sądach elementów zmysłowych. Po dokonaniu tej abstrakcji, dowodzi filozof z Królewca, otrzymujemy jedynie „intelektualną formę”⁷⁹ sądu, tj. konstytuującą go syntetyczną „funkcję myślenia”⁸⁰, którą z kolei, w trzecim kroku dedukcji, możemy rozpatrywać z czterech różnych perspektyw. Każda perspektywa zawiera w sobie trzy samodzielne warianty. Tym sposobem synteza, będąca czystą funkcją myślenia, zostaje podporządkowana poszczególnym rodzajom sądów, wymienianych w obowiązujących w czasach Kanta podręcznikach logiki. W czwartym kroku dedukcji metafizycznej poszczególnym rodzajom sądów zostają podporządkowane poszczególne kategorie.

Trzeci i czwarty krok dedukcji były przez bezpośrednich następców Kanta niemal od samego początku bardzo ostro krytykowane. Przede wszystkim z tego powodu, iż nie sposób doszukać się w całym wywodzie Kantowskim uzasadnienia, dlaczego wydobyta w pierwszych dwóch krokach dedukcji aprioryczna synteza znajduje wyraz w tych, a nie innych typach sądów i w tych, a nie innych rodzajach kategorii. Kant nie podaje żadnych zasad czy prawideł, zgodnie z którymi można by, wychodząc od wspólnej wszystkim kategoriom syntetycznej funkcji myślenia, wyszczególnić każdą kategorię z osobną, a następnie dla każdej z nich określić odrębną, tylko jej jednej właściwą specyfikę. Stąd też zarzut, iż Kant nie przedstawił reguł, w oparciu o które można byłoby wyjaśnić samo poznanie filozofii transcenden-

⁷⁸ Zob. bardzo klarownie przedstawienie obu typów dedukcji zaprezentowane w: O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 2003, s. 84–100.

⁷⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 70 / B 95.

⁸⁰ Tamże.

talnej, wydaje się być w pełni uzasadniony. Kant nie wypracował po prostu transcendentalnej metateorii.

Owego brakującego elementu Kantowskiej filozofii krytycznej Herbart zaczyna poszukiwać w strukturze doświadczenia, czym zdecydowanie różni się od swoich poprzedników (Fichtego, Schellinga czy Hegla), którzy obiektem podobnych badań uczynili strukturę świadomości⁸¹. Naczelną zasadą, na podstawie której można – jak twierdzi – wyprowadzić wszystkie kategorie, jest pojęcie procesu. Jeśli w projekcie Herbartowskim pojawia się najprostsze świadectwo empiryczne, dzięki któremu owo pojęcie może zostać uzyskane, to jest nim nieusuwalna i nieredukowalna labilność danych zmysłowych, wykluczająca możliwość narzucenia im jakiejś jednej i stałej formy pojęciowej (kategorialnej). Herbart dochodzi tym samym do podstawowego dla swoich własnych analiz wniosku: wszystkie formy poznawcze muszą mieć charakter procesualny. Nie mogą więc być traktowane jako pojęcia wytworzone niezależnie od doświadczenia. Wówczas właśnie byłyby owymi pustymi pojemnikami, do których można byłoby wsympywać czy wlewać empiryczną treść. Jeżeli wszakże odrzucimy wizję pustych pojemników, to musimy dojść do wniosku, iż wprowadzone przez Kanta dystynkcje zmierzające do tego, by oddzielić od siebie empiryczną, metafizyczną i transcendentalną dedukcję kategorii, nie mają w ogóle znaczenia. Dedukcja empiryczna jest sama w sobie niemożliwa, z doświadczenia nie można bowiem wydobyć – ze względu

⁸¹ Bardzo trafnie odmienność propozycji Herbart przedstawili Wilhelm Dilthey. Pisząc w roku 1907 o metodach, zgodnie z którymi budowane były systemy metafizyczne, stwierdził, iż spośród tych metod: „dwie walczyły o przewagę w ciągu XIX wieku. Schelling, Schleiermacher, Hegel, Schopenhauer wyszli od struktury świadomości i z jej punktu widzenia każdy z nich odkrył swoją zasadę uniwersum. Opierając się na Herbarcie, Lotze i Fechner wyszli od świadomości jako całości danych doświadczenia i podjęli się udowodnić, że wolne od sprzeczności pojęciowe poznanie danych możliwe jest jedynie na drodze sprowadzenia świata zmysłowego do faktów i struktur duchowych”. W. Dilthey, *O istocie filozofii*, [w:] tenże, *O istocie filozofii i inne pisma* przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, s. 26. We fragmencie tym wymienieni zostają Lotze i Fechner. Obaj są wychodzącymi od ustaleń Herbart reprezentantami metafizyki indukcyjnej. O związkach Cohena z tą dziewiętnastowieczną tradycją metafizyczną piszę w rozdziale następnym.

na jego labilność – żadnej formy. Wyróżnienie dedukcji metafizycznej w taki sposób, w jaki uczynił to Kant, nie rozwiązuje problemu, jaki dedukcja ta miała rozwiązać: nie ukazuje mechanizmu, dzięki któremu powstają poszczególne kategorie. Jeżeli ów mechanizm uzyskamy wreszcie na podstawie najprostszego świadectwa doświadczenia, tj. jego permantnej niestałości, dającej się uchwycić tylko w pojęciu procesu, to dedukcja transcendentalna – pokazująca, iż nie możemy pomyśleć żadnego przedmiotu doświadczenia, jeśli nie posłużymy się kategoriami – staje się po prostu zbyteczna. Nie trzeba wykazywać, iż kategorie z konieczności odnoszą się do przedmiotów doświadczenia, skoro z owego doświadczenia wydobyty został mechanizm, dzięki któremu same kategorie dopiero mogą być skonstruowane.

Herbart, zwracając się w stronę świadectw zmysłowych, nie tyle więc powraca od Kanta do Locke'a, ile stwierdza, iż *Krytyka czystego rozumu* sama z siebie domaga się swojej empirycznej metateorii. Czysty rozum okazuje się zatem tak naprawdę rozumem nieczystym. Taką konkluzję Cohen uznaje za błędną. Przy czym nie kwestionuje podstawowego przekonania Herbart, tj. żądania, by z apriorycznych warunków doświadczenia wydobyć metateorię filozofii transcendentalnej, którą Kant we własnym projekcie właściwie pominął. Jeżeli jednak twierdzi, iż Herbart popełnił w swoim wywodzie błąd, to polega on na tym, iż empiryczne pojęcie zmiany (zmienności, ruchu, procesu) uczynił podstawą czystej syntezy kategorialnej, na podstawie której ma odbywać się dedukcja wszystkich kategorii pozostałych. Na gruncie filozofii Kantowskiej takie rozwiązanie jest nie do przyjęcia. Ponieważ kwestionuje ono kluczową dla całego projektu filozofii transcendentalnej opozycję: *a priori* – *a posteriori*. Właśnie w celu zachowania tej opozycji Kant starannie odróżnia od siebie transcendentalną dedukcję kategorii od ich dedukcji empirycznej i metafizycznej⁸². Dedukcja metafizyczna i transcendentalna wykluczają wszelkie odniesienie do tego, co empiryczne, dlatego też ich podstawą nie może być żadne świadectwo zmysłowe.

⁸² Zob. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 120–127 / B 291–299 / C 374–384.

Jeżeli więc Herbart stwierdza, iż *Krytyka czystego rozumu* pozostaje niemożliwa do przeprowadzenia, o ile nie uwzględni się w niej pojęcia procesu, dzięki któremu i w którym poszczególne kategorie i formy naoczności powstają, to Cohen w pełni na taką konkluzję przystaje. Odrzuca wszakże wniosek, iż wypracowanie pojęciowej struktury filozofii krytycznej, w oparciu o pojęcie procesu zakłada uwzględnienie najprostszych świadectw empirycznych. Próbuje w związku z tym wypracować taką metateorię filozofii transcendentalnej, która pozostałaby metateorią całkowicie nieempiryczną. Wykazanie ściśle procesualnego, a zarazem nieempirycznego charakteru poznania *a priori* staje się tym samym motywem przewodnim wszystkich posunięć interpretacyjnych podjętych w *Kants Theorie der Erfahrung*.

Przy czym rozwiązanie zaproponowane w pierwszym wydaniu tego dzieła pozostaje w tej właśnie kwestii bardzo dwuznaczne. Podlega ono zresztą w drugim i trzecim wydaniu dość istotnej korekcie. By jednak móc prześledzić związek programu Cohena z filozofią Herbartowską, musimy najpierw przyjrzeć się rozwiązaniom zaproponowanym w roku 1871. Za metatranscendentalną zasadę, która umożliwia transcendentalne poznanie poszczególnych kategorii, zostaje uznana wówczas syntetyczna jedności apercpejji. Problem wszakże polega na tym, iż przy jej pomocy nie można wyjaśnić powstawania poszczególnych form *a priori* w całej właściwej tylko im specyfice. Syntetyczna jedność nie wystarcza, by wypracować w pełni zadowalającą metateorię filozofii transcendentalnej.

W naszym ujęciu – pisze Cohen w roku 1871 – punkt ciężkości *a priori* znajduje się tylko w tym, że zawiera ono formalny warunek doświadczenia. Stosownie do tego twierdzimy, że tylko „syntetyczna jedność w powiązaniu tego, co różnorodne”, jest kategorią aprioryczną. Dlatego stwierdzamy aprioryczność nie tyle [wielu] kategorii, ile [jednej] kategorii. [...] Bowiem pojedyncze kategorie, chociaż w swej jakości logicznej nie muszą być koniecznymi formami myślenia – to wszystkie, o ile zawierają syntetyczną jedność w powiązaniu tego, co różnorodne, są *a priori*⁸³.

⁸³ Tamże, A 101; fragment pojawia się tylko w pierwszym wydaniu.

Syntetyczna jedność jest tutaj rozpatrywana jako forma myślenia będąca rodzajowym wyznacznikiem wszystkich pozostałych kategorii, które tylko o tyle są *a priori*, o ile ją w sobie zawierają. Cohen zaznacza, iż poszczególne kategorie w swej „jakości logicznej” nie muszą odznaczać się bezwzględną ogólnością i koniecznością. Mogą zawierać różnorodne domieszki natury empirycznej. Na przykład kategoria przyczynowości nie może być potraktowana jako w pełni czysta forma myślenia. Zakłada bowiem empiryczne pojęcie zmiany. Powyższa konkluzja Cohena zgadza się z uwagą, jaką filozof z Królewca poczynił w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*: „Każda zmiana ma swoją przyczynę» – pisał – jest twierdzeniem *a priori*, jednakże nie jest czystym twierdzeniem, ponieważ »zmiana« jest to pojęcie, które może być wysnute tylko z doświadczenia”⁸⁴. Problem ten dotyczy w równym stopniu wszystkich pozostałych kategorii. Zwracając uwagę na tę wypowiedź Kanta⁸⁵, Cohen rozróżnia dwa rodzaje *a priori*: *a priori* czyste i nieczyste. Chociaż samych tych określeń nie używa, to jednak można stwierdzić, pozostając w zgodzie z jego tokiem argumentacji, iż apriorycznością czystą cechowałaby się tylko kategoria jedności, pozostałe aprioryczne składniki doświadczenia pozostawałyby nieczyste. W tym kontekście właśnie zostaje wprowadzone przerośne (rozszerzone) znaczenie pojęcia *a priori*.

Tylko w rozszerzonym, przerośnym znaczeniu – czytamy w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* – można stwierdzić aprioryczność [poszczególnych] kategorii [*der Kategorieen*]. Bowiem czy tylko wspólnota czy też może przyczynowość bądź powiązanie celowe jest konieczną formą myślenia – na ten temat jest spór i sporem może pozostać, nie szkodząc przy tym apriorycznemu charakterowi samej kategorii⁸⁶.

⁸⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 3. Należy dodać, że Kant w ocenie tego twierdzenia nie pozostaje do końca konsekwentny, ponieważ dwie strony dalej (tamże, B 5) utrzymuje, że twierdzenie to jest czyste. Na temat problemu nieczystego *a priori* u Kanta na gruncie polskim pisał obszernie Piotr Łaciak. Zob. tenże, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003, s. 21–110.

⁸⁵ Zob. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 102; fragment pojawia się tylko w pierwszym wydaniu.

⁸⁶ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 101; fragment pojawia się tylko w pierwszym wydaniu.

Dzięki takiemu rozwiązaniu Cohenowi udaje się zagwarantować aprioryczność wszystkich kategorii. Powstaje jednakże pytanie, czy udało mu się rzeczywiście pokazać to, na czym mu zależało. Rozróżnienie dwóch rodzajów aprioryczności zdaje się przecież wykluczać w pełni procesualny charakter apriorycznych form poznawczych. Pojęcie syntetycznej jedności pełni tutaj rolę rodzajowego pojęcia kategorii, gwarantującego aprioryczność wszystkim kategoriom poszczególnym. Jest ono dla nich jednością konstytutywną. Proces zachodzącej w nim syntezy, dzięki któremu kategorie mogą zostać uznane za formy aprioryczne, nie wyjaśnia jednak kluczowej kwestii: w jaki sposób dochodzi do wyszczególnienia pojedynczych kategorii, nie mówiąc już o formach naoczności. Transcendentalnych pryncypiów, na podstawie których dokonuje się specyfikacja apriorycznych elementów poznania, nie można wyprowadzić bezpośrednio z syntetycznej jedności apercpcji. Jej pojęcie nie może więc być metatranscendentalną formą poznania apriorycznego.

Aprioryczne pojęcie doświadczenia domaga się jeszcze jednego rodzaju syntezy. Syntezy, która nie tyle byłaby formą wspólną dla wszystkich form kategoryalnych, ile formą w całości je kształtującą. Chodzi więc o to, by poszczególne elementy *a priori* potraktować jako treść, którą dopiero trzeba ukształtować. Tego właśnie Cohen w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* nie robi. Uznaje, iż idealizm transcendentalny jest ze względu na swą metodę idealizmem krytycznym, w odniesieniu zaś do swej treści idealizmem formalnym⁸⁷. Pozostawia więc wszelką treść poza zasięgiem zainteresowania. Decydując się na takie rozstrzygnięcie, Cohen nie dostrzegł jeszcze wówczas, iż transcendentalne pytanie o metodę wykracza poza tradycyjną opozycję forma – treść. Kwestię tę uświadomił sobie w pełni dopiero kilka lat później. Odkrył mianowicie, iż każda z różnorodnych form *a priori* nie jest samą tylko formą (pozbawioną

⁸⁷ Zob. tamże, A 252; fragment pojawia się tylko w pierwszym wydaniu. Por. A. Poma, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, przeł. J. Denton, Albany (N.Y) 1997, s. 20.

wszelkich określeń treściowych), lecz jako forma właśnie posiada swą własną w pełni formalną treść. Dopiero wówczas zamysł stworzenia nieempirycznej metateorii analiz transcendentálnych, jakiej domaga się *Krytyka czystego rozumu*, mógł zostać w pełni urzeczywistniony i mogła zostać doprowadzona do końca Cohenowska polemika z Herbartem. W tym kierunku właśnie zmierzają wszystkie zmiany, jakie zostały wprowadzone w drugim i trzecim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*. Cohen doszedł wówczas do wniosku, iż sama syntetyczna jedność, rozumiana jako metatranscendentalna „kategoria kategorii”, jest niewystarczająca⁸⁸.

II.1.3. Realizm naukowy Friesa

Gdy w roku 1871 marburski filozof podkreślał, iż idealizm transcendentálny jest co do swej treści idealizmem formalnym, nie chciał przez to, rzecz jasna, zakwestionować jego związku z naukami empirycznymi. Odniesienie wszelkiej refleksji filozoficznej do doświadczenia uznawał za niezbywalne. W tym też aspekcie świadomie kontynuował program zarysowany przez Herbartą. Przy czym dokonania tego ostatniego nie były jedynym źródłem jego inspiracji. Zdecydowanie wyżej cenił w tym względzie rozwiązania zaproponowane przez Jakoba Friedricha Friesa⁸⁹. W drugim i trzecim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* pisał na ten temat następująco:

Relację filozofii do matematycznego przyrodoznawstwa wśród kantystów miał na uwadze przede wszystkim Jakob Friedrich Fries, a także, choć w bardziej arbitralnym ujęciu, Johann Friedrich Herbart. Uwzględnienie tej relacji jest wielką zasługą ich obu i ich zdeklarowanych w kwestii nauki następców, dzięki którym i poprzez których oddziaływali oni dalej. Jeśli subiektywni idealisci, chcący sami dla siebie wytworzyć naukę [*die Wissenschaft selber erzeugen zu wollen*], uznali to za swe monstrualne zadanie, to wypaczyli tym sposobem całkowicie stosu-

⁸⁸ Szerzej na ten temat w podrozdziale: II.3.

⁸⁹ Głównie dzięki aktywności Leonarda Nelsona koncepcje Friesa miały pewien wpływ również na filozofię nauki uprawianą poza nurtem neokantowskim. Między innymi Karl R. Popper, uzasadniając swe własne stanowisko epistemologiczne, odwołał się do tzw. trylematu Friesa. Zob. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 2002, s. 89–90.

nek pomiędzy krytyką, a [towarzyszącą jej] doktryną; dla naukowego realisty natomiast istnieje niepodważalne matematyczne przyrodoznawstwo, do którego filozofia musi się ustosunkować⁹⁰.

Uderzające w tym fragmencie jest przede wszystkim to, iż filozofia Friesa i – przy pewnych zastrzeżeniach – Herbarta, zostaje uznana za naukowy realizm, który właśnie jako realizm należy kontynuować, przeciwstawiając się zarazem subiektywnemu idealizmowi wielkich systemów pokantowskich⁹¹. W tym też znaczeniu idealizm Cohena pozostaje realizmem. Jednakże samo pojęcie realizmu trzeba tutaj dokładniej określić. Jest ono bowiem tak pojemne i niejednoznaczne, iż może budzić niepotrzebne nieporozumienia. Cohen nie trzyma się wiernie poczynionych przez Friesa czy Herbarta ustaleń. Jeśli czuje się ich kontynuatorem, to tylko dlatego, iż rozpoczynają oni swoje badania od ustalenia ścisłego związku pomiędzy swą doktryną filozoficzną, a całością danych doświadczenia naukowego, dostępnego dzięki matematycznemu przyrodoznawstwu, nie interesuje ich natomiast struktura świadomości, na której koncentrował swe badania Fichte, Schelling czy Schopenhauer⁹².

Jednakże związki Cohena z Friesem nie ograniczają się tylko do tego elementu. Sam Fries, głównie za sprawą Jürgena Bony Meyera, odegrał dość znaczną rolę w pierwszych latach rozwoju ruchu neokantowskiego. Można wręcz powiedzieć, iż wyznaczał jedną z moż-

⁹⁰ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, B 579–580 / C 737.

⁹¹ W tym aspekcie Cohen krytykuje przede wszystkim Fichtego, do którego odnosi się bezpośrednio po cytowanym powyżej fragmencie. Zob. tamże, B 581–582 / C 738–739. Do polemiki Cohen – Fichte wypadnie nam jeszcze powrócić. Jest ona w kontekście filozofii Friesa wszakże o tyle ciekawa, iż Leonard Nelson, uważający się za spadkobiercę i kontynuatora tej ostatniej, zarzucił Cohenowi właśnie skrajnie subiektywistyczny fichteanizm. Zob. L. Nelson, *Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii*, [w:] tenże, *O sztuce filozofowania*, przeł. T. Kononowicz, P. Waszczenko, Kraków 1994, s. 43–113, zwłaszcza s. 104–113 (oryginał tego tekstu ukazał się w roku 1904). Potraktowanie Cohena jako spadkobiercy Fichtego jest w tym kontekście całkowicie nieuzasadnione. Cohen, podobnie jak sam Nelson, pozostawał w swej koncepcji filozofii zależny od Friesa.

⁹² Ten element programu rzeczywiście był wspólny tak dla Friesa, jak i Herbarta. Por. w tym względzie wypowiedź Diltheya cytowaną w poprzednim paragrafie.

liwych „optyk”, poprzez które odczytywano dziedzictwo Kanta⁹³. Cohen wysoko cenił wydaną w roku 1870 książkę Meyera: *Kants psychologie*⁹⁴. Poświęcił jej nawet osobną recenzję, opublikowaną jeszcze przed wydaniem książki o Kancie⁹⁵. W miarę upływu czasu stosunek Cohena do Friesa i kontynuatorów jego filozofii stawał się coraz bardziej krytyczny, jednakże wątki Friesowskie, jakie pojawiają się pod wpływem Meyera w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*, nie zostają z kolejnych edycji tej pracy nigdy usunięte czy choć skorygowane. Kwestią rozstrzygającą jest tutaj Friesowskie pojęcie refleksji, które pozwala Cohenowi rozwiązać problem relacji zachodzącej pomiędzy wiedzą aprioryczną, a doświadczeniem empirycznym.

Jak doszedł Kant – pyta Cohen – do odkrycia kategorii jako formalnych warunków doświadczenia? Rzecz jasna na tej samej drodze, na której poznał, iż czas i przestrzeń są formami apriorycznymi: poprzez oddzielenie konstytutywnych elementów, które z siebie wkładamy w rzeczy, od tych, które tworzą materialną treść doświadczenia. Niewątpliwie okazuje się więc, iż *a priori* zostaje poznane na drodze refleksji lub – jak kto woli – psychologicznego namysłu nad tym, czym dysponujemy w doświadczeniu. Jakżeby mogło być inaczej. „Że wszelkie nasze poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, co do tego nie ma wątpliwości.” Jest to pierwsze stwierdzenie *Krytyki*⁹⁶.

Kluczowe staje się tutaj samo pojęcie psychologicznej refleksji, które Cohen uznaje wręcz za nieodzowne dla swych własnych analiz. W *Krytyce czystego rozumu* myśliciel z Królewca posługuje się pojęciem *reflexio*, na oznaczenie którego stosuje również termin *zasta-*

⁹³ O znaczeniu Friesa dla kształtowania się neokantowskiego pojęcia filozofii jako nauki wspominałem już w rozdziale pierwszym niniejszej pracy (podrozdział I.2., przypis 67).

⁹⁴ J. Bona Meyer, *Kants Psychologie*, Berlin 1870,

⁹⁵ Zob. H. Cohen, (rec.) *Jürgen Bona Meyer, Kants Psychologie, Berlin 1870*, „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1871, t. 7, s. 320–330.

⁹⁶ Tamże, A 105. W drugim i trzecim wydaniu fragment ten został dość gruntownie przeredagowany, niemniej również i tutaj kluczowa teza pozostaje niezmienną: „Bez wątpienia oczywistym musi się wydawać, że także to *a priori* [tzn. *a priori* kategorii – *W.H.*] zostało odkryte, tak jak *a priori* zmysłowości, na drodze refleksji” (tamże, B 257 / C 333).

nowienie (*Überlegung*). Twierdzi wręcz, iż wszystkie sądy, a nawet zwykłe porównania:

wymagają zastanowienia się, tzn. wyróżnienia zdolności poznawczej, [...] w której się je przeprowadza i przy pomocy której rozpoznaje czy porównuje się je ze sobą jako przynależne do czystego intelektu, czy też zmysłowej naoczności⁹⁷.

Tego typu refleksję Kant nazywa „zastanowieniem transcendentalnym”⁹⁸. Problem polega na tym, iż nie są w niej wynajdywane aprioryczne komponenty struktury doświadczenia, jak chce tego Cohen, a tylko subiektywne zdolności poznawcze, tj. „podmiotowe warunki, pod którymi możemy dojść do pojęć”⁹⁹. Uznając zatem psychologiczną refleksję za istotny element filozofii transcendentalnej, Cohen bardzo wyraźnie wykracza poza literę *Krytyki czystego rozumu*. Nie podąża tutaj śladami Kanta, lecz właśnie Friesa. Atrakcyjność programu tego ostatniego polegała na tym, iż występujące u Kanta pojęcie refleksji uczynił on podstawą zaproponowanej przez siebie metody filozofowania. Tylko dzięki refleksji nad doświadczeniem – twierdził – możliwe jest badanie apriorycznych warunków jego obiektywności. Dlatego też Cohen pozostaje dłużnikiem Friesa, gdy, podążając za cytowanym przez siebie Meyerem, podkreśla, iż aprioryczne składniki doświadczenia Kant „[...] odnalazł na drodze autorefleksji i namysłu [*auf dem Wege des reflectierenden Selbstbesinnung*]”¹⁰⁰. W przeciwieństwie jednak do Meyera autor *Kants Theorie der Erfahrung* zaprzecza, by Fries swoją koncepcją refleksji w jakikolwiek sposób udoskonalił projekt Kantowski¹⁰¹. Cohen podkreśla w tym aspekcie, iż ktoś, kto odkrył koncepcję poznania *a priori*, nie tylko mógł, ale

⁹⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 261 / B 317.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże, A 260 / B 316.

¹⁰⁰ J. Bona Meyer, *Kants Psychologie*, Berlin 1870, s. 134. Wypowiedź cytowane przez Cohena, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 107 / B 259 / C 335.

¹⁰¹ „Kant – pisze Meyer – nie wypowiedział jasno tego, że świadomość posiadania form apriorycznych uzyskujemy nie na podstawie doświadczenia, lecz poprzez refleksję nad doświadczeniem. Od tej strony w trafny sposób filozofię Kanta uzupełnił Fries” J. Bona Meyer, *Kants Psychologie*, wyd. cyt., s. 166. Wypowiedź cytowana przez Cohena w tym samym miejscu, co powyżej (por. przypis poprzedni).

też miał pełne prawo być świadomym drogi, na której doszedł do tego odkrycia. Przy czym fakt ten nie zagraża bynajmniej samej aprioryczności. Mianowicie sama okoliczność, iż Kant,

pozostając w zgodzie z podstawowym pojęciem tego, co transcendentalne, mógł to [pojęcie *a priori*] odnaleźć tylko w psychologicznej refleksji, nie znosi aprioryczności, lecz czyni ją dopiero możliwą, mianowicie jako aprioryczność transcendentalną¹⁰².

Samo pojęcie transcendentalnego *a priori* zostało przez Cohena wypracowane po raz pierwszy już w związku z kontrowersją między Fischerem, a Trendelenburgiem¹⁰³. Spór ten dotyczył bowiem statusu apriorycznych form naoczności. Fischer przypisywał im charakter subiektywny, Trendelenburg zaś obiektywny. Cohen, pozostając w zgodzie z Trendelenburgiem, opowiada się za obiektywnym charakterem *a priori*. Zastrzega wszakże, polemizując w tym względzie z tym ostatnim autorem, iż nie jest to obiektywność właściwa rzeczom, gdyż sens aprioryczności wypełnić może tylko pojęcie tego, co transcendentalne.

A priori nazywa Kant poznanie – pisze Cohen – które jest powszechnie ważne i ściśle konieczne. Dzięki temu wyjaśnieniu pojęcie *a priori* nie jest bynajmniej określone, lecz tylko opisane. Bowiemy teraz trzeba zapytać: jakie poznania są albo jakie mogą być ogólnie ważne albo ściśle konieczne? [...] Musimy mieć od samego początku na uwadze, że określenia ogólny i konieczny nie są wewnętrznymi kryteriami pojęcia *a priori*, lecz raczej zewnętrznymi oznaczeniami jego wartości. Będziemy później widzieli, z jakimi innymi pojęciami wiąże się pojęcie *a priori*, którymi zostaje uzupełnione i wypełnione. Poprzez przypisanie mu samej wartości ogólności i konieczności pozostaje ono puste¹⁰⁴.

¹⁰² H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 108. W wydaniu drugim i trzecim (tamże, B 259 / C 336) fragment ten został zmodyfikowany, niemniej zawarta w nim idea podstawowa pozostała niezmienną. Cohen pisze bowiem: „Nie znosi ani nie wyklucza aprioryczności to, że [Kant – *W.H.*] mógł i miał prawo odnaleźć ją, zgodnie z metodą transcendentalną, w historyczno-literalnej, a wręcz psychologicznej, czy mówiąc krótko: »metafizycznej« refleksji; to ją, mianowicie aprioryczność transcendentalną, zaledwie przygotowuje”.

¹⁰³ Zob. tenże, *Zur Kontroverse...*, wyd. cyt., s. 255. Na fakt ten zwróciła uwagę: U. Renz, *Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Hamburg 2002, s. 25.

¹⁰⁴ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 10 / B 99 / C 135–136.

Sama obiektywność *a priori* oznacza więc najpierw tylko ściśle formalną cechę ogólności i konieczności. By wykazać, iż owa obiektywność jest w ogóle możliwa, trzeba pokazać, iż możliwy jest także ściśle ogólny i konieczny sposób poznania. Pytanie o sposób poznania jest samo w sobie pytaniem transcendentalnym. W tym też sensie, stwierdza Cohen: „Pojęcie *a priori* musi zostać uzupełnione i wypełnione pojęciem tego, co transcendentalne. Poprzez przypisanie mu samej wartości ogólności i konieczności pozostaje ono puste”¹⁰⁵.

Identyczny argument zostaje zastosowany w polemice z Friensem. Psychologiczna refleksja zapewnia apriorycznym strukturom poznania pośredni – bo zapośredniczony przez nią samą – związek z doświadczeniem. Nie przesądza przy tym bynajmniej o psychologicznym charakterze samego *a priori*. Wszelka próba zredukowania pojęcia *a priori* do psychologicznych bądź antropologicznych warunkowań poznania opiera się na zapoznaniu transcendentalnego charakteru samej aprioryczności¹⁰⁶. Dzięki refleksji – i ta kwestia jest tu najistotniejsza – nie tylko możemy refleksyjnie zwracać się ku pojedynczym strukturom poznawczym (pojęciom czy przedstawieniom naocznym), lecz przede wszystkim jesteśmy zdolni uchwycić i zarazem sproblematyzować sam sposób poznania. To dzięki refleksji jesteśmy więc w stanie wypracować transcendentalną perspektywę badań. Refleksja może mianowicie abstrahować od danych w doświadczeniu struktur pojęciowych i naocznych, w skutek czego nie tyle eliminuje je z obszaru badań, ile pyta o transcendentalny sposób poznania, dzięki któremu owe struktury można dopiero określić jako aprioryczne.

Naoczność i pojęcie – pisze Cohen – są *a priori*, nie oznacza to, że mają one dla nas wartość [niczym] nieobciążonej [*unbefangenen*] świadomości; korespondujący z nimi przedmiot nie jest konieczny, tak samo jak nie jest konieczna sama

¹⁰⁵ Tamże, B 99 / C 136. W wydaniu pierwszym (tamże, A 10) myśl ta również się pojawia, nie zostaje tylko wyrażona wtedy tak dobitnie. „Dopiero dzięki temu – pisze wówczas Cohen – iż zostaje wykazana możliwość poznania pretendującego do takiej wartości [jak ogólność i konieczność – *W.H.*] uzyskuje ono treść i kształt”.

¹⁰⁶ Zob. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 107–108, 125–126 / B 259, 296–298 / C 335–336, 381–382.

naoczność czy samo pojęcie; stwierdzając bowiem ich aprioryczność, nie wiemy jeszcze niczego o ich możliwości. [...] A zatem nie przedmiot czy to naoczności, czy pojęcia jest *a priori*, a sposób poznania. Ta komplementarna przynależność obu pojęć wynosi *a priori* poza obszar przeciwieństw: rzeczywiste – możliwe, przedmiot – pojęcie, rzecz – idea, obiektywne – subiektywne¹⁰⁷.

Ujęcie samego *a priori* jako sposobu poznania Cohen odnajduje w jednej z formuł Kantowskich, jaka pojawia się w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*: „tylko to z rzeczy poznajemy *a priori* – pisze Kant – co sami w nie wkładamy”¹⁰⁸. Przy czym momentem decydującym jest tutaj sama „operacja wkładania”. To, co transcendentalne, nie jest bowiem jakąś określoną treścią poznawczą, „lecz metodą”¹⁰⁹. Wniosek ten może zostać uznany za jeden z kluczowych elementów programu Cohena. Od razu pojawia się tu wszakże jedna zasadnicza wątpliwość. Uznanie, iż transcendentalne *a priori* jest równoznaczne z metodą, nie rozstrzyga jeszcze kwestii, w jakich strukturach poznawczych może się owa metoda ujawniać. W pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* Cohen nie wypracowuje jeszcze w tym aspekcie swego stanowiska z należytą precyzją. Już wówczas pojawiają się jednak rozwiązania, które będą stanowić trzon jego późniejszych analiz. Ich cechą charakterystyczną jest również to, iż cały czas pozostają one bezpośrednio związane z problematyką naukowego realizmu, którego Cohen – głównie za pośrednictwem Friesa – czuł się przecież spadkobiercą i kontynuatorem.

Ów ścisły związek transcendentalnego pytania o metodę z zagadnieniem naukowego realizmu oznacza nieodzowny i nieredukowalny

¹⁰⁷ Tamże, A 36 / B 134–135 / C 179–180.

¹⁰⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B XVIII. Zwrot ten wielokrotnie będzie powtarzał się na kartach *Kants Theorie der Erfahrung*. Zob. np. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 11–13, 28, 33, 37, itd. / B 103–104, 124, 130, 133 itd. / C 137–141, 166, 174, 177–178 itd.

¹⁰⁹ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 36 / B 134 / C 179. W drugim i w trzecim wydaniu kwestia ta zostanie wyrażona jeszcze dobitniej: „Badanie transcendentalne – pisze wówczas Cohen – nie dotyczy obiektywnych treści poznania, nakierowane jest natomiast na podniesiony wymóg wartości [*erhobenen Weranspruch*], na metodę”, tamże, B 134 / C 179.

związek analiz filozoficznych z doświadczeniem naukowym. W badaniach Cohena przyjmuje on dość szczególną postać. Pytanie o metodę, co Cohen bardzo wyraźnie zaznacza, wynosi skorelowane z nim zagadnienie transcendentnej aprioryczności poza pary takich przeciwieństw jak: przedmiot – pojęcie, rzecz – idea, obiektywność – subiektywność¹¹⁰. W ich miejsce pojawia się natomiast przeciwieństwo „fenomen – *noumen*”¹¹¹. Fenomen jest naocznie danym zjawiskiem, które dokładniejsze określenie zyskuje dopiero dzięki pojęciowej syntezie zachodzącej w obszarze praw naukowych. *Noumen* natomiast – w tym aspekcie Cohen odwołuje się bezpośrednio do ustaleń Kantowskich – pełni rolę „pojęcia granicznego”¹¹². Jest ono, co prawda, pojęciem tylko pomyślanym, niemniej koniecznym; wytworzonym po to,

by – jak pisze Kant – ograniczyć uroszczenia zmysłowości, i posiadającym przede wszystkim negatywne zastosowanie. Nie jest ono jednak mimo to dowolnie wymyślone, lecz wiąże się z ograniczeniem zmysłowości, nie mogąc przecież przyjąć istnienia niczego pozytywnego poza jej zakresem¹¹³.

To negatywne znaczenie *noumenu* – ponownie w zgodzie z literą *Krytyki czystego rozumu* – zostaje przez Cohena utożsamione z pojęciem rzeczy samej w sobie. Rozstrzygnięcie to pozwala uznać owo pojęcie za istotny element badań teoriopoznawczych, co w roku 1871 oznaczało nadanie mu pełnowartościowej rangi filozoficznej¹¹⁴. Pierwsi neokantyści – chociażby Friedrich Albert Lange – przed wystąpieniem Cohena całkowicie odrzucali koncepcję rzeczy samej w sobie, traktując ją jako swoistą pozostałość dogmatycznej metafizyki w filozofii Kantowskiej. Co wszakże równie istotne, autor *Kants Theorie der Erfahrung* nadaje pojęciu rzeczy samej w sobie

¹¹⁰ Na postulowane przez Cohena wykroczenie poza tradycyjne opozycje teoriopoznawcze zwraca szczególną uwagę Ernst Cassirer. Zob. tenże, *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*, „Kant-Studien” 1912, t. 17, s. 259.

¹¹¹ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 36 / B 135 / C 180.

¹¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 255 / B 311.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Zwrócił na tę kwestię uwagę: K.C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, wyd. cyt., s. 288.

także znaczenie pozytywne. W roku 1871 zostaje ono jednak zaleadwie zamarkowane. *Noumenon* w swym aspekcie pozytywnym zaczyna – w zależności od przypisanej mu funkcji – pełnić rolę jednej z trzech „idei transcendentalnych”¹¹⁵. Powiązanie struktury doświadczenia naukowego z ideami odsyłającymi do tego, co ponadmysłowe, będzie stanowiło jeden z przewodnich wątków filozoficznego rozwoju Cohena. Wszelako już w roku 1871 uświadamia on sobie, iż pytania o realność doświadczenia naukowego nie może zostać ograniczone do kwestii realności tego, co empiryczne. Realne muszą być także idealne normy, którym wszelka teoria doświadczenia musi być podporządkowana. Normy te – wyrażone w ideach transcendentalnych – ujawniają się w „swej praktycznej sile jako regulatywne pryncypium”¹¹⁶. Naukowy realizm doświadczenia domaga się tym samym również realnych praw normatywnych.

Powyższe rozstrzygnięcie autora *Kants Theorie der Erfahrung* trzeba będzie mieć cały czas na uwadze. Niektórzy późniejsi krytycy Cohena – zwłaszcza zwolennicy ontologicznej interpretacji *Krytyki czystego rozumu* – zaczną bowiem w pewnym momencie zarzucać mu, iż w swej wykładni doktryny Kantowskiej całkowicie pominął realistyczny aspekt pojęcia rzeczy samej w sobie. W pismach myśliciela z Królewca rzeczywiście pojawiają się fragmenty, które taką realistyczną interpretację dopuszczają. Co do tego nie może być sporu, choć można już się spierać, która z interpretacji: idealistyczna czy realistyczna jest bardziej miarodajna. Nie tylko jednak z powodu tej dwuznaczności nie można twierdzić, iż Cohen bezprawnie pominął ów wątek realistyczny, przez co – jak się nieraz zbyt pośpiesznie sugeruje – zafałszował i zubożył nie tylko pierwotną myśl Kanta, ale i realistycznych odmian kantyzmu¹¹⁷.

¹¹⁵ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 254.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Wniosek taki został na gruncie polskim z całą dobitnością sformułowany przez Władysława Tatarkiewicza, jedyne polskiego ucznia neokantystów. Zob. W. Tatarkiewicz, *Rozstanie z kantyzmem*, [w:] tenże, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971, s. 134–143; tenże, *Historia filozofii. Tom trzeci. Filozofia nowożytna i współczesna*, Warszawa 1978, s. 242–248.

Tego typu konstatacja jest przynajmniej z czterech względów wątpliwa. Po pierwsze, nie uwzględnia ona, iż Cohen – przedstawiając rzecz samą w sobie jako pojęcie graniczne – wiernie trzyma się tekstu Kantowskiego. Po drugie, dzięki takiej właśnie interpretacji, o czym była już mowa, czyni z tego pojęcia pełnoprawny element analiz teoriopoznawczych, co w roku 1871 było bardzo śmiałym posunięciem, dokonany zresztą w imię jak największej wierności w stosunku do myśli Kantowskiej. Po trzecie, idealistyczna interpretacja rzeczy samej w sobie czyni z niej element łączący teorię doświadczenia z normatywnością właściwą etyce. W tym aspekcie Cohen ponownie podąża wiernie śladem królewieckiego filozofa. Po czwarte wreszcie, rzecz sama w sobie rozpatrywana jako pojęcie graniczne nie neguje bynajmniej realistycznego – zapoczątkowanego przez Friesa i Herbart – nastawienia badań transcendentálnych, lecz poszerza samo pojęcie realizmu, o struktury ponadzmysłowe (normatywne). Problem ten, w którego sformułowaniu widać bardzo wyraźne wpływy Hermanna Lotzego¹¹⁸, podjął Cohen w roku 1876 – w trakcie swej polemiki z Friedrichem Albertem Lange. Niemniej tego silnego związku Cohenowskiej teorii doświadczenia z poszerzoną koncepcją realizmu nie potrafili – bądź nie chcieli – dostrzec jej najbardziej zaciekli krytycy¹¹⁹.

II.1.4. Lange i spór o platonizm

Związki łączące Cohena z Friedrichem Albertem Lange można rozpatrywać na co najmniej dwóch różnych płaszczyznach. Pierwszą z nich można określić jako biograficzną. Jest ona o tyle istot-

¹¹⁸ To Lotze upomniał się w drugim wydaniu swojej *Logiki* z roku 1874, by pojęcie rzeczywistości poszerzyć o zagadnienie idealnych komponentów uniwersum (znażeń językowych i wartości), które co prawda nie istnieją jak rzeczy, nie dzieją się jak wydarzenia, które jednak obowiązują. Zob. H. Lotze, *Logik: drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, red. G. Misch, (4 wyd.) Leipzig 1912, s. 511–513.

¹¹⁹ Na tę ostatnią kwestię, odnosząc się do tekstów M. Heideggera i H. Heimsöetha, zwrócił uwagę: H. Holzhey, *Einleitung*, [w:] *Hermann Cohen. Auslegungen*, red. H. Holzhey, Frankfurt a. M. 1994, s. 9–25, zwłaszcza s. 16–17. To samo można powiedzieć o Hartmannie i wspomnianym Tatarkiewiczu.

na, iż to właśnie Lange umożliwił Cohenowi obronienie habilitacji, a przez to faktyczne, samodzielne zaistnienie w ówczesnym życiu filozoficznym Niemiec. Ta kwestia nie będzie nas tu wszakże interesować. Obu myślicieli – i to jest bardziej istotne – łączyła również dość silna zależność na płaszczyźnie analiz systematycznych. Po czytność *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, dzieła życia Langego, była w pierwszych latach panowania neokantyzmu ogromna. To ono stało się najważniejszym neokantowskim manifestem epoki. Pod jego wpływem pozostawał również Cohen¹²⁰. Jednakże i sam Lange dużo zawdzięczał swemu młodszemu koledze. W drugim wydaniu *Geschichte des Materialismus* przyznawał otwarcie, iż po lekturze *Kants Theorie der Erfahrung* zmienił dość radykalnie swoje zapatrywania na filozofię Kantowską. Przejął od niego między innymi koncepcję rzeczy samej w sobie jako pojęcia granicznego. Niemniej obaj autorzy, żywiąc do siebie szacunek¹²¹, nie szczędzili sobie zarazem wzajemnej krytyki. Punktem spornym było pojęcie metody. Cohen musiał przywiązywać dużą wagę do krytycznych uwag Langego. W pełni dojrzałą koncepcję metody transcendentalnej, jaką przedstawił w *Kants Begründung der Ethik*, wypracował w dużej mierze właśnie przy okazji dyskusji z tym autorem. Znaczenie całej kontrowersji ujawnia się jeszcze wyraźniej, gdy uwzględni się krytykę stanowiska Langego, jaką Cohen przedstawił w poświęconym mu wspomnieniu pośmiertnym opublikowanym w roku 1876¹²², a więc na rok przed wydaniem pracy o Kantowskiej etyce.

W świetle tego wspomnienia spór Cohena z Langem okazuje się sporem o wagę i znaczenie dziedzictwa Platońskiego dla całych dzie-

¹²⁰ Oddziaływanie książki Langego nie ogranicza się wszakże tylko do kręgu neokantystów i przyrodznawców. Jej gorącym zwolennikiem był chociażby młody Friedrich Nietzsche. Zob. tenże, *Listy*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 48–49.

¹²¹ Drugie i trzecie wydanie *Kants Theorie der Erfahrung* zostało poświęcone pamięci Langego.

¹²² H. Cohen, *Friedrich Albert Lange*, [w:] *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, wyd. cyt., t. 2, s. 357–391 (pierwodruk: „Präußische Jahrbücher“ 1876, t. 37, s. 353–381).

jów filozofii¹²³. Jest to o tyle istotne, iż w *Kants Begründung der Ethik* Kant zostaje uznany za jedyne go prawowitego spadkobiercę myśli Platona, a właśnie tej kwestii, zdaniem Cohena, autor *Geschichte des Materialismus* nie potrafił dostrzec¹²⁴. Nie chodzi bynajmniej o to, iż Lange w swej rekonstrukcji dziejów myśli filozoficznej przeoczył, czy nie docenił znaczenia myśli Platońskiej. Dla Langego idealizm stanowi główny – obok materializmu – prąd myślowy, różne jednak przydziela tym prądom kompetencje. Tutaj właśnie powstaje, twierdzi autor *Kants Begründung der Ethik*, zasadnicza wątpliwość:

Dla Langego historyczne oddziaływanie tych przeciwstawnych kierunków rozdziela się w sposób następujący: platonizmowi, chociaż jest „fantastyczną spekulacją”, należy się pierwszeństwo w odniesieniu do „sztuki, poezji, życia umysłowego [*Gemütsleben*]”, jednakże „oddziaływaniem oświecającym [*aufklärende Wirkung*]”, grecką „naukowością” jest kierunek demokrytejski¹²⁵.

Lange ujmuje więc materializm i platonizm jako orientacje względem siebie całkowicie przeciwstawne. Materializm jest kierunkiem kształtującym podstawy nauki, platonizm nie ma wartości naukowej, jednakże jest niezbędny dla funkcjonowania ludzkiej kultury. Powstaje pytanie, czy takie przeciwstawienie obu kierunków jest uzasadnione. Odmawiając naukowej wartości platonizmowi, Lange nie jest w stanie, twierdzi Cohen, uchwycić podstawowej cechy idealizmu. Idealizm w swej klasycznej postaci nie jest bowiem dogmatyczną doktryną przeciwstawiającą ducha materii, lecz jest metodą, której „wyniki tak pozytywne, jak i negatywne są konsekwencją krytyki teoriopoznawczej”¹²⁶. Idealizm nie jest więc zainteresowany bytem (niezależnie od tego, czy byłby to byt duchowy czy materialny), lecz samą metodą poznania. Oznacza to przede wszystkim, iż głównym przedmiotem badań przestaje być kwestia ostatecznej natury rzeczywistości. Na plan pierwszy wysuwa się natomiast pytanie o pewność

¹²³ Na duże znaczenie tego tekstu zwrócił uwagę: K.C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, wyd. cyt., s. 289–293.

¹²⁴ H. Cohen, *Friedrich Albert Lange*, wyd. cyt., s. 378.

¹²⁵ Tamże, s. 380.

¹²⁶ Tamże, s. 383.

zasad i praw poznania, które badane są pod kątem „swej wartości poznawczej, względnie pod kątem swojego obowiązywania [*Geltung*]”¹²⁷. Jeśli idealizm używa takich pojęć, jak materia, duch, czy *noumenon* (rzecz tylko pomyślana), to posługuje się nimi wyłącznie jako pojęciami przebadanymi teoriopoznawczo, tzn. „w odniesieniu do warunków, na których opiera się pewność wiedzy”¹²⁸. Z tego powodu nie można twierdzić, iż idealizm w miejsce materii rozumianej jako podstawa wyjaśniająca wszelką rzeczywistość ustanawia idee. Pogląd taki jest całkowicie błędny, a jeśli się pojawia, to nie należy nazywać go idealizmem, lecz spirytualizmem¹²⁹.

Jeżeli autor *Geschichte des Materialismus* – rekapitułuje Cohen – nie uznaje metodycznego znaczenia kierunku platońskiego i wpisuje jego pojęcie w opozycję pomiędzy duchem a materią, to staje się przez to „dualistą w fałszywym sensie”¹³⁰. I na tym też polega jego pierwszy zasadniczy błąd. Drugi taki błąd pojawia się natomiast „w opracowaniu kwestii etycznej”¹³¹. Wbrew Langemu, zauważa autor *Kants Theorie der Erfahrung*:

Trzeba byłoby tutaj pokazać wyraźnie, że „stanowisko ideału” [*Standpunkt des Ideals*] ma ścisły, krytycznie możliwy do wykazania związek ze światem rzeczywistym, z zasadami doświadczenia, jako mieszanina syntezy i zmyślenia [*Vermischung von Synthesis und Dichtung*] domaga się ono ich wytworzenia jako takich¹³².

¹²⁷ Tamże. W tym miejscu Cohen po raz pierwszy wprowadza, zaczerpnięte z pism Lotzego pojęcie obowiązywania. Pojęciem tym jeszcze przed Cohenem posłużył się August Stadler. Zob. A. Stadler, *Die Grundsätze der reinen Erkenntnisstheorie in der Kantischen Philosophie: kritische Darstellung*, Leipzig 1876, s. 47. Cohen utrzymywał z tym autorem bliskie, przyjacielskie kontakty i znany był mu maszynopis głównej pracy Stadlera o Kancie już w roku 1875, tj. jeszcze przed jej wydaniem. Być może zatem Stadler był tym autorem, za pośrednictwem którego Cohen przejął ten jeden z najważniejszych terminów Lotzego.

¹²⁸ H. Cohen, *Friedrich Albert Lange*, wyd. cyt., s. 383.

¹²⁹ Zob. tamże, s. 382–383. Z podstawowymi założeniami spirytualizmu Cohen przeprowadził osobną debatę. Do kwestii tej przyjdzie nam jeszcze powrócić.

¹³⁰ Tamże, s. 387.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże, s. 387–388.

Fragment ten wymaga komentarza. Lange problemowi „stanowiska ideału” poświęcił ostatni rozdział swojej pracy¹³³. Pokazał w nim, jaką rolę w całości kultury człowieka ma przeciwstawny względem naukowego, tj. materialistycznego sposobu myślenia, kierunek platoński¹³⁴. Swoistość materializmu i badań naukowych autor *Geschichte des Materialismus* upatrywał w syntezie zmysłów warunkowanej psychofizyczną organizacją aparatu poznawczego człowieka. Sama operacja syntezy ma jednak, jego zdaniem, znacznie szerszy zasięg i wykracza daleko poza fizjologiczne i psychologiczne ograniczenia gatunku ludzkiego. Nauka musi się na tych ograniczeniach opierać, ponieważ to one wiążą ją z doświadczeniem empirycznym. Zupełnie inaczej natomiast ma się rzecz w pozostałych dziedzinach twórczej działalności człowieka – w metafizyce, religii, etyce i sztuce. Zachodząca w nich synteza zrywa swoją zależność od empirii, uzyskuje przez to większą swobodę i niemal nieograniczone możliwości.

Okoliczność ta ma dwojakiego typu konsekwencje. Po pierwsze, metafizyka, etyka, sztuka i religia stają się wytworami kultury, którym nie można przyznać naukowej wartości. Oznacza to, po drugie, że nie są one również ograniczone do naukowego (materialistycznego) punktu widzenia. Opierając się na syntezie zmysłów, nauka uzyskuje zaledwie obraz fragmentu rzeczywistości. Ujęcie całościowe pozostaje dla niej niedostępne. Stwarza je natomiast wolna od uwarunkowań empirycznych synteza metafizyki, sztuki, etyki czy religii. Z tego

¹³³ Zob. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1 ks., *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*, 2 ks., *Geschichte des Materialismus seit Kant*, (3 wyd.) Iserlohn 1876–1877, tutaj: t. 2, s. 538–562. Istnieje polski przekład książki Langego: *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*, przeł. z trzeciego wydania niemieckiego A. Świętochowski (t. 1), F. Jezierski (t. 2), Warszawa 1881, tutaj: t. 2, s. 489–509. Cytując Langego, stronę polskiego tłumaczenia podaję w nawiasie okrągłym, przekład miejscami modyfikuję.

¹³⁴ Bardzo klarowne i wyczerpujące omówienie tego rozdziału można znaleźć w pracy A. Hochfeldowej, *Neokantyzm okresu pozytywizmu i jego wpływy w Polsce*, [w:] *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*, red. A. Hochfeldowa, B. Skarga, Wrocław 1972, s. 99–138, zwłaszcza s. 109–115. W dalszych analizach korzystam z niektórych ustaleń tej autorki.

też względu dziedziny te tworzą „stanowisko ideału”, dzięki któremu można uwzględnić całość rzeczywistości i przeprowadzić jej idealną syntezę. Synteza ta nie ma jednak żadnej wartości poznawczej. Reguły, zgodnie z którymi zachodzi, nie odpowiadają bowiem regułom poznania naukowego. Stanowisko ideału nie tylko więc uzupełnia całościowym ujęciem fragmentaryczny światopogląd naukowy, ale również staje względem niego w otwartej sprzeczności. Ideał – jako całościowe ujęcie tego, co rzeczywiste – stanowi dla nauki pewien idealny cel, lecz zarazem wymyka się wszystkim normom uznanym za naukowe. Pojawiająca się tutaj sprzeczność między normą, a tym, co z normą sprzeczne, nadaje rytm wszelkiej ludzkiej działalności. Ideały pełnią rolę – mówiąc językiem Kanta – idei regulatywnych, wyznaczających cel i kierunek rozwoju kultury. Pozostając twórcami specyficznymi ludzkimi, stają się wyznacznikiem twórczych możliwości człowieka, dla których uwarunkowania empiryczne (materialne) nie stanowią nieprzekraczalnych barier. Na tym też polega, zdaniem Languo, nieusuwalna wartość ideałów i samego idealizmu.

Rozwiązanie to jest przede wszystkim polemiką z założeniami materialistycznego i pozytywistycznego scjentyzmu, uznającego naukowy sposób myślenia za jedyną prawomocną podstawę, w oparciu o którą można uzyskać wszelką (również moralną) orientację w świecie. Scjentyzm (w jego wersji dziewiętnastowiecznej) był poglądem starającym się podnieść reguły uprawiania nauki do rangi zasad etycznych, które obowiązywać miały nie tylko w samej nauce, lecz również w każdej innej sferze działalności człowieka¹³⁵. Innymi słowy – to nauka i jej metodologia ma decydować o tym, twierdzą scjentyści, co jest etyczne, a co nie. Z tego punktu widzenia krytyka naukowego materializmu, jakiej dokonał Lange, jest krytyką zawartej w nim ideologii scjentyzycznej.

¹³⁵ Korzystam tutaj z ustaleń oraz definicji pozytywistycznego scjentyzmu podanej przez Stefana Amsterdamskiego. Zob. tenże, *Scjentyzm wczoraj i dziś*, [w:] *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce: ciągłość i przemiany*, wyd. cyt., s. 45–67. Autor ten pisze, iż cechą charakterystyczną dziewiętnastowiecznego scjentyzmu był wymóg „podniesienia reguł uprawiania nauki do godności zasady etycznej, która powinna obowiązywać nie tylko w nauce” (tamże, s. 53).

Samą koncepcję „stanowiska ideału” można przy tym uznać za rozwiązanie w pełni kantowskie. Myśliciel z Królewca określa filozofię jako „naukę o stosunku wszelkiego poznania do istotnych celów rozumu ludzkiego (*teleologia rationis humanae*)”¹³⁶. Cele te tworzą system kultury, a będąc celami ostatecznymi, wymykają się wszelkim empirycznym uwarunkowaniom. „Celem ostatecznym – pisze Kant – jest taki, który nie wymaga innego celu, jako warunku swej możliwości”¹³⁷. Stąd też nie jest on „celem, dla którego osiągnięcia i zgodnego z ideą jego zrealizowania wystarczałaby przyroda, gdyż jest to cel bezwarunkowy”¹³⁸. Cohen tego podstawowego poglądu nie kwestionuje¹³⁹. Jeżeli jest krytykiem programu Langego, to przede wszystkim z tego względu, iż autor *Geschichte des Materialismus* w kwestii „stanowiska ideału” nie był do końca konsekwentny. Skoro bowiem konflikt między tym, co idealne, a tym, co empiryczne (materialne), wyznacza wszelkie możliwe cele ludzkiej działalności – to oznacza to, iż „moment idealny [*das ideelle Moment*]”¹⁴⁰ musi być zawarty również w nauce. Tylko dzięki niemu – na co Cohen zwraca szczególną uwagę – możliwy jest postęp w badaniach naukowych¹⁴¹. Samej nauki nie można więc ograniczyć wyłącznie do materializmu. Jeżeli stanowisko ideału wyznacza ostateczny cel całej kulturowej działalności człowieka, to dotyczy to również rozwoju myślenia naukowego. Sam ideał musi więc – wbrew temu, co twierdził Lange – spełniać wymogi naukowości. W przeciwnym wypadku nauka musiałaby zostać okrzyknięta za twór z gruntu irracjonalny.

¹³⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 839 / B 867.

¹³⁷ Tenże, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Galecki, Warszawa 1986, s. 428.

¹³⁸ Tamże, s. 429.

¹³⁹ Bezpośrednio zresztą, i to z całkowitą aprobatą, odnosi się do powyżej przedstawionego Kantowskiego wywodu. Zob. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 238–239 / B 271. Niezależnie od analiz Langego i Cohena uznał tę kwestię za kluczową dla metodycznych rozstrzygnięć transcendentalizmu Kanta również Gilles Deleuze. Zob. tenże, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1998, s. 8.

¹⁴⁰ H. Cohen, *Friedrich Albert Lange*, wyd. cyt., s. 381.

¹⁴¹ Zob. tamże.

Ideał, wyznaczając kierunek rozwoju kultury, musi więc zarazem zostać powiązany z normami postępowania naukowego. Związek nauki z etyką jest tym samym nieodzowny. Etyka nie może zostać zredukowana do metodologii nauk empirycznych, w tej kwestii Lange ma rację, wymyka się ona bowiem jakimkolwiek empirycznym uwarunkowaniom. Nie oznacza to jednak, iż musi ona być w ogóle pozbawiona charakteru naukowego. Problem autonomiczności etyki – i to takiej autonomiczności, która wszakże nie wykluczałaby zarazem ścisłego związku samej etyki z doświadczeniem naukowym – staje się tym samym podstawą wszystkich analiz przeprowadzonych przez Cohena w *Kants Begründung der Ethik*. Do tego zagadnienia sprowadza się też opracowanie „kwestii etycznej”, polegające na przyznaniu pełnego obywatelstwa platonizmowi w obrębie myślenia naukowego. Tym samym Cohenowski „powrót do Kanta” zaczyna być zarazem zwrotem ku Platonowi:

Odważne i wieloznaczne powiedzenie: „poza bytem” (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) charakteryzuje problem etyki odnośnie jego związku z badaniami nad pojęciem bytu. Za pomocą jednego słowa: ἐπέκεινα zostaje w najbardziej wyeksponowanym miejscu sformułowany problem systematyczny: relacja rzeczywistości doświadczenia do tego rodzaju obowiązywania, które przysługuje temu, co ponadzmysłowe [*Übersinnliche*]¹⁴².

To, co ponadzmysłowe, co wykracza poza doświadczenie, nie jest empirycznym istnieniem, lecz idealną powinnością (*Sollen*)¹⁴³. Na kwestię tę szczególną uwagę zwrócił Kant. Dlatego też to autor *Krytyki czystego rozumu* może uchodzić za właściwego odnowiciela platonizmu.

¹⁴² H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 1–2 / B 2. Między tymi dwoma wydaniem zachodzą dość często drobne różnice stylistyczne. Jeśli nie mają one wpływu na merytoryczną treść sformułowań Cohena, to cytuję tekst drugiego wydania, nie odnotowując wprowadzonych w nim zmian.

¹⁴³ Samo rozróżnienie „jest” (w sensie spójki) od „powinien” pochodzi, rzecz jasna, od Davida Hume’a. On sam wszakże, pozostając konsekwentnie na gruncie empiryzmu, nie powiązał tego problemu z Platonowską koncepcją Dobra. Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. 1–2, tutaj: t. 2, s. 259–260.

Kant – pisze Cohen – jako pierwszy od czasów Platona postawił zadanie etyki. Etyka, według Kanta, uczy nie o tym, co jest, a o tym, co być powinno¹⁴⁴.

Rozróżnienie bytu istniejącego empirycznie i idealnej powinności, która obowiązuje, okazuje się konieczne, wszelako nie jest ono wystarczające. Nie mówi bowiem, w jaki sposób owej idealnie obowiązującej powinności można przypisać realność. O ile realność bytu empirycznego możemy wskazać naocznie, o tyle idealna realność powinności – jako nienaoczna i niezmysłowa – musi zostać wykazana w inny sposób. Temu właśnie zagadnieniu została podporządkowana Cohenowska debata z Fichtem.

II.1.5. Prymat praktycznego rozumu – przypadek Fichtego

Krytyce stanowiska Fichtego Cohen poświęcił cały osobny rozdział¹⁴⁵. Krytyka ta jest o tyle ciekawa, iż ujawnia kilka bardzo ważnych konsekwencji, jakie wynikają z zaproponowanego przez Cohena ujęcia relacji pomiędzy teorią doświadczenia, a powinnością etyczną. Cohen zarzucił mianowicie Fichtemu „awanturniczy subiektywizm”¹⁴⁶, który jako taki uznał za konsekwencję powziętej przez tego autora próby podporządkowania idealnej powinności subiektywnemu czuciu (*Gefühl*), gwarantującemu podmiotowi poznającemu bezpośredni dostęp do naoczności intelektualnej. Wszelkie tego typu podporządkowanie pozostaje dla Cohena niedopuszczalne. Nieuwarunkowana powinność tego, co etyczne, wyrażona w regulatywnej idei ostatecznego celu nie może być – jako instancja wykraczająca całkowicie poza doświadczenie – dostępna w jakiegokolwiek formie bezpośredniej intuicji; niezależnie od tego czy miałyby to być intuicja empiryczna, czysto intelektualna, czy też łącząca w sobie elementy zarówno empiryczne, jak i intelektualne. Wszystkie tego typu intuicje – niezależnie od ich poszczególnych postaci – Cohen określa mianem uświadomienia (*Bewusstheit*). Postuluje zarazem, by sam problem uświadomienia całkowicie wyeliminować z obszaru

¹⁴⁴ Tamże A 4 / B 5.

¹⁴⁵ Tamże, A 254–271 / B 288–306; zob. też: tamże, A 43–52 / B 53–63.

¹⁴⁶ Tamże, A 255 / B 289.

analiz teoriopoznawczych¹⁴⁷. Nie może on bowiem – jak chciał tego Fichte i inni reprezentanci szeroko rozumianego intuicjonizmu – stanowić źródła ostatecznego uprawomocnienia naszej wiedzy¹⁴⁸. Proces poznawczy musi, zdaniem Cohena, dysponować ideą swojego ostatecznego uprawomocnienia. Tylko taka idea jest w stanie wydobyć doświadczenie naukowe z ograniczeń narzucanych mu przez jego empiryczną, a więc przypadkową treść¹⁴⁹. Wszelako jest to właśnie tylko idea, którą musimy pomyśleć jako ideę regulatywną, wyznaczającą ostateczny cel rozwoju nauki, nie możemy jej jednak bezpośrednio poznać. Obszar doświadczenia, w granicach którego poznanie jako takie jest w ogóle możliwe, nie może wyzbyć się swojego związku z tym, co w nim empirycznie dane.

Dla krytycznego idealizmu – pisze Cohen – realność idei oznacza możliwość wypełnienia [*Ausführbarkeit*] maksymy. Czyste zasady prawa „mają obiektywną realność, tzn. dają się wypełniać”¹⁵⁰. W tej praktycznej wykładni idei jako maksymy wzorcowej potwierdza się prymat praktycznego rozumu; niemniej realność doświadczenia tylko do niej dąży i nie może być myślna w ten sposób, jakby ją już osiągnęła. Na rozróżnieniu tych dwóch rodzajów realności, tych dwóch rodzajów poznawczego obowiązywania polega teoretyczna ostrość krytycznego idealizmu¹⁵¹.

¹⁴⁷ Zob. tamże, A 43–52 / B 53–63 oraz A 181–182 / B 208–209.

¹⁴⁸ Sam Cohen odnosi się tym kontekście do Fichtego (tamże, A 45–47 / B 54–58) oraz Schopenhauera (A 181–182 / B 208–209). O wadze tego problemu dla Cohena może świadczyć fakt, iż polemice z Schopenhauerem poświęcił on we wszystkich wydaniach *Kants Theorie der Erfahrung* (wyd. cyt., A 165–182 / B 348–367 / C 447–470) cały osobny rozdział. W próbie eliminacji problemu uświadomienia ma swe źródła również późniejsze wrogie nastawienie Cohena do fenomenologii Edmunda Husserla i neofriesowskiego programu Leonarda Nelsona. Zarówno Husserl, jak i Nelson upatrywali ostatecznego uprawomocnienia operacji poznawczych w poznaniu bezpośrednim. Husserl – na tym polega zasadnicza różnica – obstawał, iż jest nim intuicja naoczna, Nelson był natomiast zdania, iż mamy tu do czynienia z intuicją nienaoczną.

¹⁴⁹ Zob. tamże, A 93–94 / B 109–110.

¹⁵⁰ Cohen przytacza tu fragment rozprawy pt. *Zum ewigen Frieden*. Przekład cytatu za: I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, przeł. M. Żelazny, [w:] tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, red. M. Żelazny, Kęty 2005, s. 198.

¹⁵¹ H. Cohen *Kants Begründung der Ethik*, A 264 / B 299.

Wprowadzone tutaj przez Cohena rozróżnienie dwóch rodzajów realności (dwóch rodzajów obowiązywania) ma znaczenie kluczowe. Pierwszym z nich jest obowiązywanie kategorii poznawczych konstytuujących realność doświadczenia. Są one jako takie tworamii czystego myślenia, jednak realność zapewnia im dopiero związek z apriorycznymi strukturami czystej naoczności (przestrzenią i czasem). Idee również pozostają tworamii czystego myślenia, wszelako realności nie zapewnia im już związek z naocznością, lecz z działaniem. Są realne, o ile stanowią maksymę działania, którą można w owym działaniu zrealizować (wypełnić). Ścisłe oddzielenie od siebie tych dwóch rodzajów realności stanie się jednym z podstawowych wyróżników całego filozoficznego projektu Cohena.

Idea oznacza teraz – pisze Cohen – zupełnie coś innego niż kategoria. Bowiem kategorie, twórczynie przyrody, są odniesione do czystej naoczności. Ta ostatnia jednak nie obowiązuje dla tego, co moralne. Nie można wierzyć, że przy pomocy jakiegokolwiek intelektualnego czucia, można uczynić widzialnym prawo moralne. I dlatego, że nie istnieje taka czysta naoczność wytwarzająca realność moralną, nie istnieje też żadne oparte na doświadczeniu poznanie i żadna wiedza o tym, co etyczne¹⁵².

Wypowiedź ta jest jednoznaczłą krytyką Fichteańskiej koncepcji czucia, na której autor *Teorii wiedzy* oparł doktrynę naoczności intelektualnej. To, co etyczne, wykracza poza obszar doświadczenia, wykracza zatem w ogóle poza obszar tego, co naoczne. Nie oznacza to przy tym, iż sfera etyki zostaje pozbawiona całkowicie realności. Tego typu konkluzja byłaby błędem. Realności nie można bowiem – taka jest podstawowa teza Cohena – ograniczyć tylko do obszaru przedstawień naocznych czy też do czucia, które takie przedstawienie mogłoby wytworzyć. Realność etycznej powinności polega na tym, iż obowiązuje ona całkowicie niezależnie od naocznych ograniczeń doświadczenia jako idea regulatywna. Idei tej samo doświadczenie musi się podporządkować, o ile ważność uzyskiwanych w jego obszarze wyników ma aspirować do ważności powszechnej, tj. pozbawionej jakichkolwiek ograniczeń – w tym również ograniczeń empi-

¹⁵² Tamże, A 265 / B 300.

rycznych. Rzecz jasna, oparte na doświadczeniu poznanie naukowe nie może zrezygnować ze swojego ścisłego powiązania z empirią. Nie dysponujemy żadną wiedzą poza wiedzą empiryczną. Ostateczny cel poznania naukowego, jaki wyznacza idea powszechnej ważność uzyskanych w tym poznaniu wyników, okazuje się celem, którego teoretyczne doświadczenie nie jest w stanie nigdy osiągnąć. Niemniej nieustannie do niego dąży, jeśli chce pretendować do miana poznania naukowego. Stara się ów cel zrealizować (wypełnić) jako praktyczną maksymę. Cel ten pozostaje czysto praktyczny, posiada więc czysto praktyczną realność, która jako taka sytuuje się na granicy teoretycznych możliwości poznawczych.

Na tym wszakże – pisze Cohen – polega prymat rozumu praktycznego, że w sensie teoretycznym pojmujemy raczej niepojmowalność owej granicy¹⁵³.

W Kants Begründung der Ethik zostaje tym samym zaproponowane nowe ujęcie starego problemu, związanego z dostrzeganiem u Kanta brakiem systematycznej jedności pomiędzy teoretyczną i praktyczną częścią jego analiz transcendentálnych. Kwestia ta z całą ostrością podniesiona została po raz pierwszy już przez Fichtego, stąd też Cohen nawiązuje właśnie do autora *Teorii wiedzy*¹⁵⁴. Zasadnicza różnica

¹⁵³ Tamże, A 259 / B 294.

¹⁵⁴ Zależności pomiędzy filozofią Cohena, a *Teorią wiedzy* Fichtego były w literaturze przedmiotu obiektem szeroko zakrojonych analiz. Zob. w tej kwestii przede wszystkim: J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte – Cohen – Heidegger*, Paris 1954. Również na gruncie polskim podkreślano wielokrotnie zależność programu obu największych szkół neokantowskich (marburskiej i badeńskiej) od rozwiązań Fichtego. Zob. A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993; A. J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000 (2 wyd. Katowice 2005). Z tą ogólną tezą trzeba się zgodzić. W przypadku Cohena należy wszakże pamiętać, iż w stosunku do propozycji Fichtego zachowywał on – w przeciwieństwie chociażby do Natorpa i (częściowo) Cassirera – cały czas duży dystans. Zob. na ten temat: G. Edel, *Fichte – Marburger Neukantianismus (insbesondere Natorp) und die Philosophische Methode*, [w:] *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*, red. D. Pätzold, Würzburg 2002, s. 35–48. Dodatkowo trzeba podkreślić fakt, iż podejmując Fichteańską perspektywę analiz, Cohen korzysta właściwie tylko z rozwiązań, które może znaleźć w tekstach Kanta. Właśnie tą kwestią przyjdzie nam się teraz zająć bliżej.

między obydwojoma myślicielami polega przede wszystkim na tym, iż z tego, co w oczach Fichtego było mankamentem filozofii Kanta, Cohen czyni probierz wszelkiej filozofii krytycznej. Rozstrzygająca jest w tym względzie Kantowska koncepcja zainteresowania rozumu (*Interesse der Vernunft*)¹⁵⁵. W *Krytyce praktycznego rozumu* można znaleźć w tej kwestii kilka bardzo istotnych uwag:

Każdej władzy umysłu – pisze filozof z Królewca – można przypisać zainteresowanie, tj. pryncypium, zawierające warunek, pod którym jedynie spełnia ona należycie swą funkcję. Rozum, jako władza pryncypiów, określa zainteresowanie właściwe wszystkim siłom umysłu, sobie zaś właściwe sam sobie określa. Zainteresowanie w jego teoretycznym użytku polega na poznaniu przedmiotu aż do jego najwyższych pryncypiów *a priori*, w jego zaś praktycznym użytku na determinowaniu woli ze względu na ostateczny i zupełny cel¹⁵⁶.

Zainteresowanie rozumu wyznacza więc samemu rozumowi warunki, dzięki którym może on być w ogóle rozumem. Przy czym nie jest ono jakąś instancją względem rozumu zewnętrzną. W zainteresowaniu rozum determinuje sam siebie. Sam sobie wyznacza warunki własnej zupełności. W tym kontekście szczególnie ważne jest jedno dobitne oświadczenie Kanta. Oto one:

wszelkie zainteresowanie jest ostatecznie praktyczne, a nawet zainteresowanie właściwe rozumowi spekulatywnemu jest warunkowe i jedynie w praktycznym użytku zupełne¹⁵⁷.

W słowach tych sformułowany został problem o zasadniczym znaczeniu dla całej polemiki Cohena ze stanowiskiem Fichtego. Problemem tym jest prymat rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym. Prymat ów Cohen ujmuje w powyżej wskazanej perspektywie teoretycznej niepojmowalności. Oznacza to przede wszystkim, iż

¹⁵⁵ Analizę tego zagadnienia można znaleźć w pracy: J. Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wrocław 2007, s. 81–95. Ważne są tutaj także uwagi zamieszczone w klasycznej już pracy Jürgena Habermasa, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1991, s. 235–262.

¹⁵⁶ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 194.

¹⁵⁷ Tamże, s. 197.

z perspektywy racjonalności teoretycznej, jaką charakteryzuje się nasze poznanie, rozum okazuje się, po pierwsze, strukturą otwartą (jego granice pozostają niepojmowalne), po drugie zaś, jego prawa praktyczne muszą zostać uznane za nieredukowalne do zasad rządzących doświadczeniem naukowym. Stąd też jeśli mówimy z jednej strony o prawach przyrody, z drugiej zaś o prawach moralnych, to musimy mieć cały czas świadomość, iż mamy tu do czynienia z dwoma całkowicie różnymi prawami, które bynajmniej nie są nawzajem na siebie przekładalne. Jeśli mówimy i w jednym, i w drugim przypadku o prawach, to tylko na zasadzie pewnej analogii, którą Kant w *Krytyce praktycznego rozumu* nazywa typiką.

Otóż każdy wie dobrze – pisze filozof z Królewca – że jeśli po kryjomu pozwala sobie na oszustwo, bynajmniej nie każdy czyniłby to samo, [...] a zatem też porównanie swej maksymy z powszechnym prawem przyrody nie jest motywem determinującym jego wolę. Jednakże owo prawo jest przecież modelem typowym [*Typus*] oceny maksym według pryncypiów moralnych. Gdy maksyma postępowania nie jest tego rodzaju, iż wytrzymuje próbę [porównania] z formą prawa przyrody w ogóle [*Form eines Naturgesetzes überhaupt*], to jest ona moralnie niemożliwa¹⁵⁸.

Prawa nauki zostają tutaj jednoznacznie uznane za kryteria możliwości sformułowania praw moralnych. Owym kryterium nie jest wszakże jakieś konkretne prawo nauk empirycznych, w którym uwzględnione muszą zostać „empiryczne motywy determinujące”¹⁵⁹, lecz tylko „forma prawa przyrody w ogóle”. Powyższy warunek ma przede wszystkim znaczenie negatywne: pozwala, jak twierdzi Kant, wykluczyć empiryzm i mistycyzm praktycznego rozumu¹⁶⁰. Empiryzm „praktyczne pojęcia dobra i zła opiera jedynie na danych w doświadczeniu następstwach”¹⁶¹, mistycyzm natomiast „podkłada rzeczywiste, a przecież nie zmysłowe dane naoczne (niewidzialnego królestwa bożego) pod zastosowanie pojęć moralnych i zapuszcza

¹⁵⁸ Tamże, s. 115.

¹⁵⁹ Tamże, s. 112.

¹⁶⁰ Zob. tamże, s. 116–118.

¹⁶¹ Tamże, s. 116.

się w sferę spekulacji”¹⁶². Typika praktycznego rozumu, dzięki której oba skrajne stanowiska mogły zostać odrzucone, mówi więc przede wszystkim to, czym praktyczny rozum być nie może. Jeśli zawiera w sobie jakąś pozytywną charakterystykę ustanawianych przez ów rozum praw, to tylko taką, iż muszą one kryterium swojej możliwości (kryterium, a nie warunku) poszukiwać w formie praw naukowych.

Powyższą argumentację Kanta, Cohen w całości włącza do swych własnych analiz¹⁶³. Ma ona też szczególną wagę w trakcie całej jego polemiki ze stanowiskiem Fichtego. Sam autor *Kants Begründung der Ethik* nie mówi tego wyraźnie, niemniej właśnie wprowadzona w *Krytyce praktycznego rozumu* krytyczna instancja, jaką jest typika, znalazła się u podstaw Cohenowskiego rozumienia transcendentalności. Transcendentalność zostaje określona jako niezbywalne odniesienie poznania *a priori* do „matematycznych nauk przyrodniczych”¹⁶⁴. Odniesienie to stanowi zarazem kryterium aprioryczności owego poznania. Z tej też perspektywy Cohen atakuje Fichtego.

To, co transcendentalne – stwierdza marburski filozof – oznacza u Kanta kryterium [poznania] *a priori*; u Fichtego natomiast [oznacza] samoświadomość w całej jej psychologicznej rozciągłości. W ten sposób powstaje ów arbitralny aprioryzm, którego postępowanie Kant trafnie scharakteryzował już w *Marzeniach jasnowidzącego*: „niezauważalnie naginając dowody ku celom pewnych doświadczeń lub świadectw historycznych, prowadzi rozum w taki sposób, aby dojść do punktu, którego łatwowierny uczeń wcale się nie spodziewał i dowieść tego, co już z góry było wiadomo, że powinno być dowiedzione”¹⁶⁵. [...] Tym sposobem równie ostry co głęboki podział pomiędzy bytem, a powinnością został całkowicie zniwelowany poprzez powrót do scholastyki i kartezyjanizmu w jego doktrynalnej postaci [*nach des Letzteren positiver Doktrin*], której to spirytualistyczne aspekty znalazły kontynuacje. Pojęcie tego, co transcendentalne, nie oznacza już kryterium, lecz – jako identyczne z samoświadomością – organ *a priori*¹⁶⁶.

¹⁶² Tamże, s. 117.

¹⁶³ Zob. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 244–245 / B 278–280.

¹⁶⁴ Tamże, A 255 / B 290.

¹⁶⁵ Cytat za: I. Kant, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, przeł. W. M. Kozłowski, oprac. M. Żelazny [w:] tenże, *Pisma przedkrytyczne*, Toruń 1999, s. 123.

¹⁶⁶ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 256–257 / B 290–291.

Autor *Kants Begründung der Ethik* tworzy tu dość specyficzny obraz filozofii Fichtego, w którym okazuje się on spadkobiercą scholastyki i doktrynalnego kartezjanizmu przeradzającego się w spirytualizm. Niezależnie od wszystkich zastrzeżeń, jakie można zgłosić pod adresem tego typu wykładni poglądów autora *Teorii wiedzy*, widać tutaj wyraźnie przewodnią ideę Cohena, którą jest krytyka wszelkich form subiektywizmu. Sama argumentacja pozostawia jednak sporo do życzenia już chociażby ze względu na nieostrość użytych w niej terminów – nie sposób takim wyrażeniom jak *scholastyka*, *doktrynalny kartezjanizm* czy *spirytualizm* przypisać tutaj jakiś bardziej jednoznaczny sens. Ponadto oskarżenie Fichtego o skrajny subiektywizm spotkało się wśród innych reprezentantów ruchu neokantowskiego z bardzo ostrym sprzeciwem i zostało – głównie za sprawą Emila Laska – w swych podstawowych aspektach zakwestionowane¹⁶⁷. Dla samego Cohena ważniejsze jednak od samej polemiki z Fichtem, która w gruncie rzeczy stanowi tu tylko pewien pretekst, jest wypracowanie nowej perspektywy badawczej, pozwalającej w nowy sposób spojrzeć na krytyczny idealizm Kanta.

Polemika z idealizmem w jego spirytualistycznym ujęciu, charakterystycznym dla drugiej połowy XIX wieku wydaje się tutaj przewodnim motywem, determinującym poszczególne rozstrzygnięcia interpretacyjne autora *Kants Begründung der Ethik*¹⁶⁸. Specyfika analiz Cohenowskich polega wszelako na tym, iż łączy ona w sobie dwa różne znaczenia pojęcia spirytualizmu, odnoszące się do zasadniczo różnych zjawisk. Cohen cytuje w przytaczanym fragmencie wypowiedź Kanta zaczerpniętą z jego polemicznego tekstu przeciw mistycyzmo-

¹⁶⁷ Zob. E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902), [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, red. E. Herrigel, Tübingen 1923, s. 1–273. zwłaszcza, s. 114–115. Por. wszakże broniącą podstawowych tez Cohena, choć zdecydowanie bardziej stonowaną, odpowiedź E. Cassirera, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, t. 3, Berlin 1922, s. 166–167 (przypis). Ta w samej swej istocie bardzo interesująca kontrowersja między Laskiem, a Cassirerem, daleko wykracza poza ramy niniejszych analiz, trzeba tutaj poprzestać tylko na jej odnotowaniu.

¹⁶⁸ Na tę ostatnią kwestię zwrócił uwagę: A. Poma, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, wyd. cyt., s. 73–75.

wi Swedenborga. Tego typu („falszywy”) mistycyzm bardzo często był w teologii określany właśnie mianem spirytualizmu. W tym sensie Kant rzeczywiście polemizuje ze spirytualizmem. Polemikę tę Cohen odczytuje jednak w pryzmacie dziewiętnastowiecznego rozumienia spirytualizmu, to jest stanowiska uznającego, iż ostateczną zasadą, która rządzi rzeczywistością, nie jest materia, lecz duch¹⁶⁹. Traktowanie Johanna Gottloba Fichtego jako jednego z protoplastów tak rozumianego spirytualizmu jest o tyle uzasadnione, iż jego syn – Immanuel Hermann Fichte – pozostając w dużym stopniu zależny od filozofii ojca, był jednym ze współtwórców tej orientacji myślowej na gruncie niemieckim. Choć do tekstów młodszego Fichtego Cohen bezpośrednio się nie odwołuje, to jednak posługuje się pojawiającą się w jego pracach kategorią uświadomienia (*Bewusstheit*)¹⁷⁰ i przy jej pomocy dokonuje też krytyki Fichtego-ojca. Cohen odróżnia bowiem subiektywistycznie rozumiane uświadomienie od transcendentalnej jedności świadomości (*Einheit des Bewusstseins*), leżącej u podstaw obiektywnego poznania naukowego¹⁷¹. Posługując się tą dystynkcją, podejmuje więc krytykę spirytualizmu przede wszystkim ze względu na zawarty w nim subiektywistyczny psychologizm, który całkowicie wypacza, jak twierdzi marburski filozof, Kantowską koncepcję idealizmu.

Głównym punktem spornym jest w tym kontekście pojęcie transcendentalności. Fichte, zdaniem Cohena, utożsamia to pojęcie z pojęciem samoświadomości. Co w konsekwencji czyni z samej transcendentalności „organ *a priori*”, tj. wpisuje zarówno samą transcendentalność, jak i ściśle związaną z nią aprioryczność poznania w określoną – bo opartą na empirycznie dostępnym fakcie świadomo-

¹⁶⁹ Na temat wieloznaczności terminu „spirytualizm” zob. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, Kraków 2008, t. 1, s. 373–376.

¹⁷⁰ Zob. I. H. Fichte, *Psychologie: Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen, oder Entwicklungsgeschichte des Bewusstseins begründet auf Anthropologie und innere Erfahrung. Erster Theil*, Leipzig 1864. Fichte definiuje uświadomienie jako najniższy ze stopni rozwoju ducha, na którym to stopniu duch „kieruje się na coś innego” (tamże, s. 112), tj. na przedmiot percepcji (por. tamże, s. 160).

¹⁷¹ Zob. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 46–49 / B 56–59; A 181 / B 208. Na temat pojęcia jedności świadomości i jego związku z projektem Kanta zob. G. Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*, wyd. cyt., s. 423–436.

ści – subiektywną strukturę poznawczą. Transcendentalności i aprioryczności nie można jednak zredukować do tego typu empirycznych i subiektywnych struktur, ponieważ pojęcie transcendentalności jest tylko kryterium *a priori*. Jeśli nawet kryterium to, przy czym Cohen obstawał, ma polegać na koniecznym odniesieniu poznania *a priori* do poznania naukowego, to jednak owo odniesienie nie oznacza wymogu redukcji jednej struktury poznawczej do drugiej; wręcz nawet go zabrania.

Właśnie tej kwestii nie umiał, zadaniem Cohena, dostrzec Fichte i to właśnie z tego powodu naraził się na zarzut skrajnego subiektywizmu. Takie subiektywistyczne i psychologistyczne ujęcie spuścizny Fichtego – co z pewnością nie jest tutaj bez znaczenia – charakterystyczne było dla pierwszych prac samego Cohena, pisanych jeszcze z perspektywy programu psychologii etnicznej Steinthala i Lazarusa. Z tego też względu przedstawiona w *Kants Begründung der Ethik* krytyka Fichtego i spirytualizmu musi być traktowana jako pewnego rodzaju palimpsest: pod ostrą krytyką poglądów autora *Teorii wiedzy* kryje się w pierwszym momencie niewidoczna, niemniej równie istotna krytyka wcześniejszego stanowiska Cohena, w którym wykorzystywane były (w tej mierze, w jakiej nawiązywało ono do koncepcji idealizmu transcendentalnego) rozstrzygnięcia Fichtego. Trafność tego rozpoznania potwierdza fakt, iż krytykowana przez Cohena kategoria uświadomienia (*Bewusstheit*) pojawia również w pismach Steinthala¹⁷². Dokonując krytyki poglądów autora *Teorii wiedzy*, Cohen kieruje się więc *de facto* przeciw programowi psychologii etnicznej, pod którego wpływem napisał swe pierwsze samodzielne prace.

Polemika z Fichtem ma przy tym jeszcze jeden bardzo ważny aspekt. Obok krytyki subiektywizmu i psychologizmu zawiera bowiem dokładną analizę samego pojęcia tego, co transcendentalne, również w jego metatranscendentalnym aspekcie. Jak wiadomo, Fichte był jednym z pierwszych autorów, którzy zwrócili uwagę na

¹⁷² Na kwestię tę zwrócił uwagę K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg*, wyd. cyt., s. 62. Zob. H. Steinthal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, (2 wyd.) Berlin 1881, s. 131–137. (Pierwsze wydanie tej pracy ukazało się w roku 1871).

to, iż Kantowskiej filozofii transcendentalnej brakuje transcendentalnej analizy samego transcendentalizmu. Kant zastosował taką analizę do przedmiotów doświadczenia, zadając pytanie: w jaki sposób – niezależnie od empirycznej treści samego doświadczenia – możliwe jest poznanie takich przedmiotów. Nie zadał natomiast pytania, w jaki sposób (pod jakimi warunkami) możliwa jest sama filozofia transcendentalna. Cohen zajmował się tym problemem już przy okazji swej polemiki z filozofią Herbartu. W *Kants Begründung der Ethik* powrócił wszelako do tego zagadnienia, naświetlając go z nowej perspektywy. Rozstrzygająca w tym kontekście stała się dla niego krytyczna wypowiedź Kanta na temat wprowadzonego w pismach Fichtego terminu *teoria wiedzy* (*Wissenschaftslehre*). Zawarta jest ona w jednym z listów królewieckiego filozofa do Johanna Heinricha Tieftrunka.

Już po tytule (*Teoria wiedzy*) – pisze Kant – trudno spodziewać się jakiejś korzyści, każda przecież systematycznie przeprowadzona teoria [*Lehre*] jest wiedzą [*Wissenschaft*], jest bowiem wiedzą o wiedzy [*Wissenschaftswissenschaft*] i tak w nieskończoność¹⁷³.

Innymi słowy, stworzenie dla jakiejś istniejącej wiedzy jej dodatkowej metateorii, która formułowałaby warunki możliwości owej wiedzy jest pomysłem chybionym z tego powodu, iż sama ta metateoria musi być już wiedzą i również ona – jako wiedza – potrzebuje swojego dodatkowego metateoretycznego wyjaśnienia, nadbudowywanego na kolejnym metapoziomie. Każda metateoria domaga się w tym ujęciu swej własnej metametateorii i tak w nieskończoność. Zdaniem Cohena, jedynym sposobem zażegnania rodzącego się tu niebezpieczeństwa *regressus ad infinitum* jest rezygnacja z konstruowania następujących po sobie wyjaśnień na co raz to wyższych metapoziomach¹⁷⁴. Wszelka procedura wyjaśniania naukowego zakłada kategorię przyczyny, problem polega jednak na tym, iż ostatecznej przyczyny, która mogłaby uchodzić za wyjaśnienie definitywne nie

¹⁷³ I. Kant, *Vierter Brief an Tieftrunk*, [w:] *Kant's sämtliche Werke*, red. K. Rosenkranz, F. W. Schubert, Leipzig 1838–1942, t. 9a, s. 290. Cytat za: H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 255–256 / B 290.

¹⁷⁴ Por. tamże, A 233–243 / B 265–276.

sposób podać. Z tego też względu rozum teoretyczny, którego domeną jest właśnie wyjaśnianie przyczynowe, okazuje się zawsze rozumem niepełnym. Z tego też względu prymatu rozumu praktycznego nad teoretycznym okazuje się koniecznością. Rozum praktyczny nie konstruuje wyjaśnień, lecz nadaje wszelkiemu rozumowemu zainteresowaniu ostateczny cel. Cel ów nie jest niczym innym, jak pełną autonomią czystego rozumu, którą z perspektywy działania moralnego możemy określić mianem wolności. Z perspektywy czysto teoretycznej nie wiemy, jednak czym ów cel jest. Musimy mu dopiero nadać jakąś interpretację. Interpretację takową stanowią, zdaniem Cohena, idee transcendentalne w ich kantowskim sformułowaniu, tj. idee Boga, duszy i świata¹⁷⁵.

Idea Boga nadaje wszelkiemu badaniu teoretycznemu systematyczną jedność. Jedność tę z perspektywy samego doświadczenia (ograniczonego warunkami naoczności) można tylko i wyłącznie pomyśleć jako cel badań. Stąd też idea Boga wyznacza jedność temu, co z perspektywy doświadczenia może być pomyślane. Idea duszy wyznacza jedność doświadczeniu wewnętrznemu, idea świata doświadczeniu zewnętrznemu. Ważne jest wszakże, iż wszystkie te trzy idee stanowią tylko wyraz czy też wykładnię tego, co nieuwarunkowane, a więc samej wolności, którą Cohen nazywa wręcz noumenem. Zastrzega wszelako, iż noumen ów nie jest rzeczą samą w sobie, lecz perspektywą (*Standpunkt*)¹⁷⁶. Jest on perspektywą w pełni autonomicznego rozumu. Dla teorii doświadczenia, w której rozum nigdy nie uzyskuje pełnej autonomii (zawsze zrelatywizowany jest względem naocznych treści doświadczenia) oznacza to przede wszystkim, iż rozumu jako takiego nigdy nie da się w pełni zrelatywizować. Co prawda pozostaje on zawsze rozumem uwikłanym w doświadczenie, niemniej to również „noumenalna perspektywa” tego samego rozumu w jego praktycznym (w pełni autonomicznym) zastosowaniu po-

¹⁷⁵ Por. tamże, A 269–271 / B 304–306. Tymi uwagami, co warto podkreślić, kończy się Cohenowska polemika z idealizmem Johanna Gottloba Fichtego.

¹⁷⁶ Ścisłej rzecz umując wolność stanowi dla idei Boga i duszy punkt wyjścia, dla idei świata jest ona zaś punktem dojścia.

zwala poszczególne postaci rozumu uwikłane w doświadczenie, pojąć właśnie jako uwikłane i ograniczone. Innymi słowy, sam w pełni autonomiczny rozum wyznacza racjonalność jako normę, ze względu na którą inne postaci racjonalności mogą zostać określone jako racjonalne. Do tej konkluzji sprowadza się też Cohenowska reinterpretacja tezy Kanta dotyczącej prymatu rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym.

Teza ta, jak widać, stała się podstawą do stworzenia transcendentnej teorii racjonalności, która to teoria, zgodnie z intencjami samego Cohena, stanowi kryterium wszelkiej wiedzy *a priori*. Podany ostrej krytyce zamysł Fichtego był w stosunku do powyższego rozwiązania czymś zasadniczo odmiennym. Na podstawie tezy stwierdzającej prymat rozumu praktycznego nad teoretycznym autor ten nie tyle chciał wypracować kryterium wiedzy apriorycznej, lecz także wydedukować wszystkie zasady, zgodnie z którymi miała być ona skonstruowana¹⁷⁷. Na potwierdzenie tej podstawowej dla siebie obserwacji krytycznej, marburski filozof przytacza między innymi taką wypowiedź Fichtego:

Jedyną trwałą i ostateczną podstawą mojego poznania jest mój obowiązek. Jest on inteligibilnym „czymś-w-sobie” [*das intelligible „An sich”*], co dzięki prawom przedstawienia zmysłowego przemienia się w świat zmysłowy¹⁷⁸.

Obowiązek moralny, będąc „czymś-w-sobie” okazuje się w tym ujęciu komponentem świata inteligibilnego przeciwstawionego światu zmysłowemu. W swej koncepcji Fichte wprowadza więc metafizyczną teorię dwóch światów, której Cohen chce za wszelką cenę uniknąć¹⁷⁹. Prawo moralne nie jest w ujęciu autora *Kants Begründung der Ethik* prawem, któremu – jako bardziej podstawowemu – mu-

¹⁷⁷ Zob. tamże, A 258–261 / B 292–296.

¹⁷⁸ J.G. Fichte, *System der Sittenlehre* (1798), [w:] J.G. Fichte, *Werke*, red. I.H. Fichte, Berlin 1971, t. 4, s. 172. (Przedruk wydania *Sämmtliche Werke* z roku 1845, z którego korzystał Cohen). Wypowiedź cytowana *expressis verbis* w *Kants Begründung der Ethik*, A 258 / B 292.

¹⁷⁹ Fichte bardzo wyraźnie mówi w tym kontekście o dwóch światach. Zob. tenże, *System der Sittenlehre*, wyd. cyt., s. 54. Fragment przytaczany w *Kants Begründung der Ethik*, A 261 / B 295.

szą podporządkować się prawa teoretyczne. Sama moralność nie jest też jakąś wyższą (idealną) sferą rzeczywistości (drugim światem), któremu musi się podporządkować sfera zmysłowa¹⁸⁰. Autonomia praktycznego rozumu wyznacza zaledwie kryterium teoretycznego *a priori*, a nie jego treść i strukturę. Temu zagadnieniu, a więc poszukiwaniu kryterium aprioryczności, podporządkowana jest, jak zobaczymy, cała koncepcja metody transcendentalnej, wprowadzonej po to, by przy jej pomocy samą wiedzę *a priori* móc w ogóle uzasadnić¹⁸¹. Właśnie tą kwestią – kwestią samej metody – przyjdzie nam się teraz zająć.

II.2. Kant i metoda

Z dużą dozą słuszności można powiedzieć, iż dzięki ukutemu przez siebie pojęciu metody transcendentalnej Cohen zaczął samą filozofię pojmować „jako metodę”¹⁸². Stwierdzenie to sugeruje ścisły związek obu pojęć. Implikuje więc przede wszystkim pytanie o warunki, jakie muszą zostać spełnione, by system filozoficzny był pełnym wyrazem metody, ale też, co równie istotne, tylko i wyłącznie metody. Właśnie tą kwestią wypadnie nam się obecnie zająć. Aby móc ją naświetlić, należy najpierw dokonać charakterystyki samej metody transcendentalnej¹⁸³. Potrzebne są przy tym pewne uwagi wstępne.

¹⁸⁰ Ze względu na to podporządkowanie Fichte, zdaniem Cohena, dokonuje niwelacji bytu, w miejsce którego pojawia się samo czyste działanie wytwarzanie (*Hervorbringen*) wszystkich treści przez świadomość. Zob. tamże, A 258–259 / B 293.

¹⁸¹ W drugim wydaniu *Kants Begründung der Ethik* metodę transcendentalną Cohen określa wprost jako „metodę ugruntowania *a priori*”. Zob. tamże, B 12.

¹⁸² P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, wyd. cyt., s. 200.

¹⁸³ Sam termin *metoda transcendentalna* może oznaczać wiele różnych metod, stosowanych zresztą nie tylko w filozofii, lecz również w teologii. Od tego problemu możemy tu jednakże abstrahować, gdyż dotyczy on zjawisk i kierunków (przede wszystkim neotomizmu transcendentalnego), które pojawiły się już po zaniku ruchu neokantowskiego. Zob. w tej kwestii przede wszystkim: J. Maréchal, *Dwie drogi krytyki*, przeł. A.R. Bańka, „Folia Philosophica” 2008, nr 26, s. 59–82; B. Lonergan, *Metoda w teologii*, przeł. A. Bronk, Warszawa 1976; J. B. Lotz, *Die transzendente Methode in Kants „Kritik der reinen Vernunft” und in der Scholastik*, [w:] *Kant und Scholastik heute*, red. J.B. Lotz, Pullach b. München 1955, s. 35–108. Dla ogólnej

Wypada zacząć w tym kontekście od stosowanej przez Cohena terminologii. Mianowicie posługuje się on – poza samym rzeczownikiem *metoda* (*Methode*) – przymiotnikiem *metodyczny* (*methodisch*). Mówi też nie o metodologii (*Methodologie*), a o metodyce (*Methodik*) filozofii krytycznej¹⁸⁴. Normy przyjęte współcześnie w polskiej nomenklaturze filozoficznej skłaniałyby raczej do tłumaczenia Cohenowskiej *Methodik* poprzez rzeczownik *metodologia*. Metodyka transcendentálna w ujęciu autora *Kants Theorie der Erfahrung* nie jest bowiem metodyką jakichś konkretnych badań naukowych, lecz dotyczy poznania naukowego w ogóle oraz całościowej budowy systemu nauki¹⁸⁵. Można pozostać jednak przy terminie *metodyka*, ponieważ na przełomie XIX i XX wieku normy odróżniające metodykę od metodologii zarówno w niemieckim, jak i w polskim nazewnictwie jeszcze nie istniały¹⁸⁶.

Sporną kwestią jest również samo pojęcie metody, które nie zostaje nigdzie przez Cohena w miarę precyzyjnie zdefiniowane. Pojęcie to może być rozumiane na co najmniej trzy sposoby. Może oznaczać mianowicie „bądź sam tok operacji przy stawianiu zagadnień, ich rozwiązywaniu oraz uzasadnianiu i systematyzowaniu odpowiedzi,

orientacji zob. J. Herbut, *Metoda transcendentálna w metafizyce*, Opole 1987. (Autor podemuje krytyczną analizę sposobu posługiwania się metodą transcendentálną w badaniach metafizyki prowadzonych przez autorów niemieckojęzycznych – Emerycha Coretha i Johanna Baptisty Lotza).

¹⁸⁴ Tego typu nazewnictwo występuje w większości ówczesnych prac niemieckich, chociaż niektórzy autorzy posługują się także terminem *Methodologie*. Zob. O. Ewald, *Kants Methodologie in ihren Grundzügen. Eine Erkenntnistheoretische Untersuchung*, Berlin 1906.

¹⁸⁵ W ten sposób proponuje rozróżnić metodykę i metodologię K. Ajdukiewicz, *Metodologia i metanauka*, [w:] tenże, *Język i poznanie*, Warszawa 1985, t. 2, s. 117–126. Samo pojęcie metodyki pozostaje przy tym dwuznaczne. Obok metodyki badań można bowiem jeszcze mówić o metodyce nauczania. Tutaj, rzecz jasna, chodzi o metodykę w tym pierwszym znaczeniu.

¹⁸⁶ Trzeba przy tym pamiętać, iż Cohen w późniejszym okresie wyróżnia w swojej *Logik der reinen Erkenntnis* odrębną klasę sądów określonych mianem „sądów metodyki” (*Urteile der Methodik*), przez co samo pojęcie metodyki zaczyna w jego tekstach funkcjonować w dwóch różnych znaczeniach – szerszym i węższym. Pisze na ten temat szerzej w rozdziale III niniejszej pracy.

байд także zespół założeń przyjętych jako ramy lub wytyczne badania (np. gdy determinują przedmiot formalny i cel badań), bądź wreszcie ogół czynności i środków zastosowanych do sprawnego osiągnięcia rezultatów badania¹⁸⁷. Można tym samym mówić o przynajmniej trzech ujęciach zagadnienia metody. Nazwijmy je odpowiednio ujęciem operacyjnym, systemowym i prakseologicznym. Dla analiz Cohenowskich charakterystyczne są pierwsze dwa z nich¹⁸⁸. Pewną trudność może stanowić przy tym fakt, iż nie można ująć tych w jakiś bardziej systematyczny sposób rozdzielić. W trakcie analiz Cohen bardzo często przechodzi od badania systemu założeń i wytycznych, tworzących punkt wyjścia metody transcendentalnej, do analizy poszczególnych operacji, które tę metodę tworzą. Zdecydowania więcej miejsca poświęca jednak temu pierwszemu zagadnieniu. Jest to o tyle uzasadnione, iż tylko systemowe ujęcie zagadnienia metody pozwala samą filozofię – w całej rozciągłości jej pojęcia – ująć właśnie „jako metodę”.

Niewiele miejsca marburski filozof poświęca natomiast operacyjnemu ujęciu metody. Trzeba je dopiero rekonstruować na podstawie gdzieśgdzie rozrzuconych, raczej skromnych uwag. Rekonstrukcja tego aspektu metodycznej refleksji Cohena jest jednak bardzo ważna z dwóch zresztą powodów. Pozwoli ona, po pierwsze, najpełniej ukazać metodę transcendentalną jako metodę właśnie, po drugie, pozwoli naświetlić nie tylko to, co na temat metody transcendentalnej Cohen mówi, ale też jak jej używa. Ta ostatnia perspektywa badawcza, dopuszczająca rozpatrywanie metody *in usu* (w jej użyciu) jest szczególnie ważna, gdyż pozostaje ona wręcz kluczowa

¹⁸⁷ S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, red. A. Bronk, Lublin 1998, s. 202. Cytowana tu rozprawa Stanisława Kamińskiego jest o tyle ważna i interesująca, iż prace poświęcone ogólnej metodologii nauk dość rzadko poruszają problematykę związaną z samym pojęciem metody jako takim. Skupiają się one z reguły na różnych podejściach do metodologii (rozdzielając zazwyczaj metodologię ogólną i szczegółową lub – w innym aspekcie – opisową i normatywną), a następnie omawiają poszczególne metody (indukcję, dedukcję itp.).

¹⁸⁸ Prakseologiczny aspekt metody nie interesował Cohena, ponieważ pojawia się on głównie w kontekście metodyki konkretnych nauk szczegółowych, a tak rozumiana metodyka nie była w ogóle obiektem badań autora *Kants Theorie der Erfahrung*.

dla Cohenowskiej wykładni metodycznych rozstrzygnięć podjętych przez Kanta. Twórcę marburskiej szkoły neokantyzmu zdecydowanie bardziej interesuje bowiem to, co Kant robi, niż to, co mówi na temat samej metody filozofii krytycznej. Zagadnieniu temu będzie poświęcony pierwszy paragraf (II.2.1) niniejszego podrozdziału. Następne paragrafy będą już poświęcone bezpośrednio metodzie transcendentальной w ujęciu właściwym Cohenowi. Paragraf drugi (II.2.2) będzie w całości poświęcony jej aspektowi systemowemu. W ostatnich dwóch zostanie ponadto podjęta próba rekonstrukcji jej ujęcia operacyjnego: w paragrafie trzecim (II.2.3) przedstawiony zostanie charakterystyczny dla tej metody model prowadzenia analiz, w paragrafie czwartym (II.2.4) zostaną zaprezentowane poszczególne kroki (operacje), które tę metodę tworzą oraz presupozycje, które jej towarzyszą.

II.2.1. Metoda syntetyczna i analityczna

W dużym stopniu wbrew Kantowi Cohen próbuje wykazać, iż konstytuowana dzięki zasadom transcendentálnym aprioryczna forma doświadczenia jest tą ostateczną instancją, która dopiero pozwala wyznaczać transcendentálne kryterium aprioryczności wszelkich operacji poznawczych. Jest to w gruncie rzeczy przewodnia idea Cohena. Próbując ją uzasadnić, wychodzi on od pewnych oczywistych – jakby się przynajmniej mogło wydawać – ustaleń. Na wstępie pada mianowicie stwierdzenie, iż głównym celem, jaki postawił sobie Kant w *Krytyce czystego rozumu*, jest:

wyjaśnienie możliwości syntetycznych zdań *a priori*. Tworzą one właściwą i jedyną [*echten und ganzen*] treść doświadczenia. I treść ta [...] – dana w matematyce i czystym przyrodoznawstwie – powinna zostać wyjaśniona ze względu na swą możliwość¹⁸⁹.

¹⁸⁹ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 206. Odpowiedni fragment w wydaniu drugim i trzecim (tamże, B 407 / C 519) brzmi: „[...] wyjaśnienie możliwości syntetycznych zdań *a priori* na podstawie aprioryczności zasad. Treść doświadczenia dana w matematycznym przyrodoznawstwie [...] ma być wyjaśniona ze względu na swą możliwość”.

Podstawowym pytaniem postawionym przez Kanta było rzeczywiście pytanie: „jak możliwe są zdania (czy też sądy) syntetyczne *a priori*?” Rodzi się tutaj wszakże jedna zasadnicza wątpliwość: czy Kant, rozpatrując tę kwestię, faktycznie uznał treść doświadczenia za nieodzowny punkt wyjścia własnych analiz? Cohen zdaje sobie sprawę, iż postawiona przez niego teza może budzić tego typu obiekcje. Wyjaśnia więc swoje stanowisko dokładniej.

Chcemy wyjść – pisze – poza konieczne formy danego doświadczenia. Droga prowadzi nie do nich, a od nich. Nie wychodzimy od kategorii przyczynowości, by przypomnieć najbardziej znany przykład, aby poprzez nią utworzyć drugą analogię doświadczenia; pytanie bowiem nakierowane jest na możliwość tej ostatniej. To właśnie zasada syntetyczna jest tym, co znajduje się przed nami, i co powinno zostać wyjaśnione, a wraz z nią wszystkie inne, równie jak ona ważne. Ta droga [badań] została wyraźnie wskazana nie tylko w *Prolegomenach*, ale także w *Krytyce*¹⁹⁰.

Cohen zaznacza tutaj, iż wzoruje się na metodzie Kantowskich *Prolegomenów*. Sugeruje zarazem, iż tę samą metodę możemy uznać za kluczową również dla badań przedstawionych przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu*. Powyższe uwagi nawiązują do rozróżnienia dwóch dróg analiz transcendentálnych, jakiego myśliciel z Królewca rzeczywiście dokonał w *Prolegomenach*, by uzasadnić tok przedstawionej w tym dziele argumentacji. W tym celu odróżnił od siebie metodę syntetyczną od analitycznej. Na temat zaś tej ostatniej pisał następująco:

Metoda analityczna, o ile przeciwstawiamy ją syntetycznej, jest czymś zgoła innym niż ogół zdań analitycznych; oznacza ona tylko, że wychodzimy od tego, czego szukamy, tak jak gdyby było ono dane, i wznosimy się do warunków, przy których jedynie jest ono możliwe. Przy tej metodzie posługujemy się samymi zdaniami syntetycznymi, jak daje tego przykład analiza matematyczna, i metodę tę można by lepiej nazwać regresywną w odróżnieniu od syntetycznej czyli progresywnej¹⁹¹.

¹⁹⁰ Tamże, A 206–207 / B 408 / C 521–522. W drugim i w trzecim wydaniu przedręgowane zostały dwa pierwsze zdania całego tego *passusu*. Przeróbka ta nie ma większego znaczenia dla toku Cohenowskiej argumentacji. Odnotujmy ją wszakże dla porządku: „Tak więc, jeżeli z historycznie poszerzoną znajomością problemu przyjrzymy się jego [tj. Kanta – *W.H.*] drodze, to będziemy mogli wręcz powiedzieć, że prowadzi ona nie od kategorii do zasad, lecz od zasad do kategorii”.

¹⁹¹ I. Kant, *Prolegomena...*, wyd. cyt., s. 36 (§5, przypis).

Analizy *Prolegomenów* prowadzone są właśnie w oparciu o metodę analityczną. Już jednak na pierwszych ich stronach królewiecki filozof zaznacza bardzo wyraźnie, iż samo dzieło *Krytyki czystego rozumu*

musiało być wyłożone koniecznie według metody syntetycznej, aby nauka ukażała nam całe swoje rozczłonkowanie jako budowę organiczną całkiem szczególnie władzy poznawczej w jej naturalnym powiązaniu¹⁹².

Metoda syntetyczna, nie przyjmując żadnych założeń, „stara się poznanie wyprowadzić z jego pierwotnych zarodków, nie opierając się na żadnym fakcie”¹⁹³. Jako taka musi zatem poprzedzać metodę analityczną, która już od określonych faktów (twierdzeń) wychodzi. Zadanie metody analitycznej ogranicza się tym sposobem tylko do naszkicowania planu *Krytyki*, który wszelako nie może jej samej poprzedzać, bez niej bowiem „byłby niezrozumiały, niepewny i bezyteczny”¹⁹⁴. Wbrew temu wywodowi Cohen twierdzi, iż analityczna metoda badań pojawia się w samej *Krytyce*. Twierdzenie to nie jest wszakże aż tak arbitralne, jakby się to mogło początkowo wydawać. Jednakże jego motywacje nie są w pierwszym momencie w pełni zrozumiałe, za co winę ponosi zresztą sam Cohen, który nigdzie nie uzasadnia bliżej swojego twierdzenia¹⁹⁵. Samą zasadność (bądź bezza-

¹⁹² Tamże, s. 16 (*Wstęp*).

¹⁹³ Tamże, s. 33–34 (§ 4).

¹⁹⁴ Tamże, s. 15–16 (*Wstęp*).

¹⁹⁵ Nie wskazuje bezpośrednio żadnego miejsca w *Krytyce czystego rozumu*, które potwierdzałyby jego tezę. Zadziwiający jest w tym kontekście fakt, iż żaden z krytyków Cohena debatujący z jego programem jeszcze w epoce neokantowskiej nie pokusił się o dokładniejszą analizę tego argumentu, choć właśnie on był bardzo często obiektem sporu. Nie czynią tego nawet badacze współcześni. Oczywiście sama Cohenowska metoda analityczna stała się przedmiotem rozważań. Jednakże jej ewentualny związek z tekstem *Krytyki czystego rozumu* nie został w ogóle naświetlony. Poczynione w tym względzie uwagi autorstwa Jürgena Stolzenberga pozostają, w moim przekonaniu, całkowicie niezadowolające. Autor ten zauważa (zob. J. Stolzenberg, *Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Göttingen 1995, s. 31, przypis), iż teza Cohena stwierdzająca obecność metody analitycznej w *Krytyce czystego rozumu* uzasadniona jest tylko tym, że nie-

sadność) tej konstatacji można rozpatrywać zaś co najmniej z dwóch różnych perspektyw.

Pierwsza z nich związana jest z kwestią znaczenia samych terminów. Może zachodzić przecież przypadek, iż Cohen pod terminem „metoda analityczna” rozumie coś innego, niż chce rozumieć Kant. Trzeba więc dokładnie przebadać, co obaj autorzy mają na temat tej metody do powiedzenia. Drugą perspektywę wyznacza natomiast pytanie o wzajemne relacje analitycznego i syntetycznego sposobu prowadzenia argumentacji, do całego zamysłu filozofii krytycznej, określonego przez Kanta „zmienioną metodą myślenia”¹⁹⁶. W tym przypadku mielibyśmy do czynienia nie z dwiema, a z trzema metodami. Przy czym „zmieniona metoda myślenia” byłaby tutaj przedmiotem badań, wszak w tym kontekście właśnie Kant nazywa *Krytykę czystego rozumu* „traktatem o metodzie”¹⁹⁷; metoda analityczna bądź syntetyczna odnosiłyby się natomiast do różnych strategii uzasadniania¹⁹⁸, jakie w owym traktacie można przyjąć.

Spróbujmy na początek rozpatrzeć problem metody analitycznej w pierwszej z naszkicowanych tu perspektyw¹⁹⁹. Zauważmy w związ-

które fragmenty pojawiające się w *Prolegomenach* (w paragrafach: §§ 2–5) zostały wprowadzone do dwóch rozdziałów *Wstępu* (V i VI), dodanych przez Kanta w drugim wydaniu *Krytyki*. Spostrzeżenie to, choć słuszne, nie trafia w ogóle w istotę zagadnienia.

¹⁹⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B XVIII.

¹⁹⁷ Tamże, B XXII.

¹⁹⁸ Pojęcia „strategii uzasadniania” (*Beweisgang*) w kontekście rozróżnienia Kantowskiej metody analitycznej i syntetycznej użył Ernst Cassirer w pierwszym wydaniu drugiego tomu swojego monumentalnego dzieła poświęconego problemowi poznania. Zob. tenże, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, t. 2, Berlin 1907 s. 523–524. W kolejnych edycjach fragment ten już się jednak nie pojawia. Pisałem na ten temat szerzej w innym miejscu. Zob. mój artykuł: *Problem analityczności i syntetyczności sądów w Kantowskim transcendentalizmie w ujęciu Ernsta Cassirera*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2006, nr 2, s. 111–120, zwłaszcza s. 113.

¹⁹⁹ Musimy przy tym pamiętać, iż wprowadzone tutaj dystynkcje nie wyczerpują bynajmniej problemu metody i różnych jego kontekstów, jakie pojawiają się w dziele Kantowskim. Trzeba przede wszystkim odróżnić jeszcze metodę, o której traktuje cała *Krytyka*, od zaproponowanej przez królewieckiego filozofa metodologii transcendentalnej (*transzendentalne Methodenlehre*), poświęconej metodzie tworze-

ku z tym, iż Kant zakwestionował wartość poznawczą tejsze metody przede wszystkim z tego powodu, iż w swym pierwszym kroku musi ona założyć jakiś określony fakt. Musi się wobec tego

opierać na czymś znanym już jako niezawodne, co z zaufaniem przyjąć można za punkt wyjścia, i wznieść się stamtąd do źródeł jeszcze nieznanymi – a odkrycie ich nie tylko wytlumaczy nam to, co już wiadano, lecz zarazem przedstawi nam zasięg wielu poznań, które wszystkie płyną z tych samych źródeł²⁰⁰.

Właśnie z tego powodu, iż opierać się ona musi na czymś, co już jest znane, metoda analityczna nie może być traktowana jako samodzielny środek poznawczy. Najpierw trzeba coś poznać, by móc przystąpić do jego analizy. Jedyną właściwą drogą badań okazuje się zatem metoda syntetyczna. Przedstawiając poszczególne jej kroki, Kant pisze:

W *Krytyce czystego rozumu* [...] badałem sam czysty rozum i starałem się u samego tego źródła [*Quelle*] wedle pryncypiów [*Prinzipien*] określić zarówno elementy, jak i prawa jego czystego użycia. Jest to praca ciężka i wymaga czytelnika zdecydowanego na stopniowe wmyślanie się w system [*System*], który jako czegoś danego nie zakłada jeszcze nic prócz samego rozumu²⁰¹.

nia systemu filozofii, czy, jak mówi sam Kant, systemu czystego rozumu. Te partie analiz Cohen pozostawia niemal całkowicie poza zasięgiem swoich zainteresowań. Nieobca była mu – tak jak i właściwie wszystkim neokantystom – idea systemu. Stanowiła ona jeden z przewodnich motywów jego własnej wykładni transcendentalizmu. Niemniej system ów ma, w jego przekonaniu, wynikać już z owej metody, dzięki której prowadzone są analizy transcendentalne. Zbyteczna jest więc dodatkowa refleksja metodologiczna nad jego konstrukcją po zakończeniu samego dzieła krytyki. A właśnie taką sytuację zdaje się sugerować Kant, gdy twierdzi: „Obecnie chodzi [...] o to, by teraz, gdy [już raz] jesteśmy ostrzeżeni [przez *Krytykę czystego rozumu* – *W.H.*], żeby się nie odważać na byle jaki ślepy projekt, który, być może, przewyższałby cały nasz majątek, i gdy mimo to nie możemy wszak odstąpić od zbudowania [sobie] trwałej siedziby, zrobić projekt budynku dostosowanego do zasobów, jakie są nam dane, a zarazem odpowiadającego naszym potrzebom”. Tamże, A 707 / B 735. Kwestię tę widać bardzo wyraźnie w rozczłonkowaniu całej *Krytyki czystego rozumu*. Została ona podzielona na dwie części: *Naukę o elementach* i *Metodologię transcendentalną*.

²⁰⁰ Tenże, *Prolegomena...*, wyd. cyt., s. 34 (§ 4).

²⁰¹ Tamże, s. 33 (§ 4). Zmieniam w przekładzie Bornsteina *naczelne zasady* na *pryncypia*, by tych ostatnich nie mylić z zasadami (*Grundsätze*), w miejsce *systematu* wprowadzam system.

Na czym zatem polega zasadnicza różnica pomiędzy tymi dwiema metodami? Metoda analityczna okazuje się metodą poznania na podstawie tego, co dane (*cognitio ex datis*), metoda syntetyczna jest natomiast metodą poznania na podstawie pryncypiów (*cognitio ex principiis*)²⁰², dzięki którym może rozwinąć „organiczną budowę” bądź „system” czystego poznania ujętego jako całość. Ta okoliczność decyduje też o przewadze metody syntetycznej nad analityczną, której wyniki pozostają zawsze cząstkowe i pozbawione systematycznego ujęcia.

Jeżeli jednak w ten sposób będziemy dostrzegać podstawowe różnice między tymi metodami, to okaże się, iż Cohen, stosując termin „metoda analityczna”, rozumie go w dość istotnie zmodyfikowanym znaczeniu. Jeśli zdecydował się on opowiedzieć za metodą Kantowskich *Prolegomenów*, to przede wszystkim z tego powodu, iż punktem wyjścia są dla niej syntetyczne sądy *a priori* obecne w matematycznym przyrodoznawstwie. Cohen jednakże nie traktuje tych sądów jako struktur raz na zawsze danych, których pewność już jest z góry ustalona i niepodważalna. Wręcz przeciwnie: wychodząc od tych sądów, pyta o warunki ich możliwości i dopiero na podstawie tych warunków stara się skonstruować możliwe doświadczenie, w którym sądy te mogą obowiązywać jako sądy w pełni konieczne i ogólne. Sama konstrukcja owego możliwego doświadczenia dokonuje się zgodnie z pryncypiami transcendentalnymi, stanowi więc przypadek *cognitio ex principiis*. W tym wszakże momencie metoda badań, którą faktycznie Cohen stosuje, a którą nazywa metodą analityczną, okazuje się rozwiązaniem zawierającym w sobie momenty zarówno Kantowskiego postępowania analitycznego, jak i syntetycznego.

Pojęcie doświadczenia – pisze autor *Kants Theorie der Erfahrung* już w roku 1871 – konstruujemy zgodnie z pryncypiami transcendentalnymi jako syntetycz-

²⁰² Pierwsze poznanie nazywa Kant historycznym, drugie rozumowym. Zob. tenże, *Krytyka czystego rozumu*, A 836 / B 864. Metoda analityczna jest o tyle poznaniem historycznym, o ile zakłada istnienie syntetycznych sądów *a priori* obowiązujących w matematyce i czystym przyrodoznawstwie, o tyle zaś poznaniem rozumowym, o ile zakłada zarazem opartą na pryncypiach transcendentalnych ich pewność.

ną jedność doświadczeń i wszystko, czego koniecznie potrzebujemy do wytworzenia tej syntetycznej jedności, te konieczne elementy konstrukcyjne, nazywamy *a priori*²⁰³.

Trzeba wobec tego zapytać, w jaki sposób doszło tutaj do nałożenia się na siebie tych dwóch, ściśle przez Kanta rozróżnionych metod? Zauważmy, iż królewiecki filozof, opowiadając się za metodą syntetyczną, nie twierdził bynajmniej, iż metoda ta niczego nie zakłada. Nie zakłada ona bowiem niczego, prócz samego czystego rozumu. Z niego też – jako ze źródła – wyprowadza poszczególne elementy, stosując przy tym właściwe czystemu rozumowi pryncypia transcendentalne. W jaki sposób wszakże uczynić czysty rozum źródłem wszelkich naszych przedsięwzięć krytycznych, skoro nasze poznanie – Kant co do tego nie miał żadnych wątpliwości – rozpoczyna się wraz z empirycznym doświadczeniem? Jedyne dostępne nam rozum jest więc rozumem uwikłanym w to, co empiryczne i zmysłowe. W związku z tym, czy mówienie o czystym rozumie nie jest uzurpacją? Cohen zdawał sobie doskonale sprawę z wagi tej obiekcji, powtarzanej zresztą w różnych ujęciach przez wielu krytyków Kantowskiego transcendentalizmu – od Hammana zaczynając, a na Friesie i Herbarcie kończąc²⁰⁴. W tym kontekście staje się oczywiste, dlaczego wszystkie przedstawione w *Kants Theorie der Erfahrung* argumenty zmierzają do jednego celu: do ukazania, iż czyste poznanie *a priori* jest możliwe, i w dodatku jest ono możliwe tylko i wyłącznie dzięki temu, że punktem wyjścia badań transcendentalnych jest właśnie doświadczenie. Czysty rozum nie jest zatem uzurpacją, niemniej musi on być rozumem dostępnym w doświadczeniu. Bardzo trafnie ujął tę kwestię Ernst Cassirer, referujący w tym względzie poglądy swojego nauczyciela: „»rozum«, o którym

²⁰³ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 104. W wydaniu drugim i trzecim (tamże, B 255 / C 331) wprowadzone są pewne zmiany, ale mają one li tylko stylistyczną naturę: „[...] pojęcie doświadczenia – pisze wówczas Cohen – konstruujemy, wychodząc zgodnie z metodą transcendentalną od faktu doświadczenia, jako syntetyczną jedność doświadczeń i wszystko, czego koniecznie potrzebujemy do wytworzenia tej syntetycznej jedności, te konieczne elementy konstrukcyjne, nazywamy *a priori*”.

²⁰⁴ Por. *Wprowadzenie* do niniejszego rozdziału.

mówi teoretyczny idealizm, sam musi zostać wykazany w systemie doświadczenia²⁰⁵. Aprioryczne warunki doświadczenia (jego transcendentalne zasady) zajmują tym samym w interpretacji Cohena miejsce Kantowskiego czystego rozumu.

Czy taką konkluzję dopuszcza tekst *Krytyki*? Cohen, stwierdzając w nim obecność metody analitycznej (w swoim własnym rozumieniu tego terminu), sugeruje, że tak. W *Kants Theorie der Erfahrung* nie pada jednak żaden argument, który mógłby tę sprawę jednoznacznie rozstrzygnąć. Pewne wyjaśnienia przynosi dopiero opublikowany po raz pierwszy w roku 1907 *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*. W *Komentarzu* tym Cohen zwraca uwagę, iż cała przedmowa do drugiego wydania, ów, jak to określił, „ideał przedmowy”²⁰⁶ poszukuje ostatecznego ugruntowania *Krytyki czystego rozumu* w metodzie naukowej.

„Pewna droga badania naukowego” (por. B XIII) – pisze Cohen – jest podstawowym motywem. Na niego zorientowane zostaje pojęcie metafizyki. Istnieje jej „pierwsza” i „druga część” (por. B XIX). Pierwsza dotyczy „przyrody jako ogółu przedmiotów doświadczenia” (B XIX). Jest zatem wykazywana na „matematyce i fizyce” (por. B X)²⁰⁷.

Wymowa *Wstępu* do drugiego wydania *Krytyki*, choć istotna, nie rozstrzyga wszakże problemu. Metoda analityczna – w takiej postaci, w jakiej ujmował ją autor *Kants Theorie der Erfahrung* – nie musi bynajmniej pojawić się w tekście głównym. Rzeczywiście, Cohen ma dość spore trudności, by znaleźć w nim potwierdzenie swojej tezy. Ostatecznie znajduje je w jednym miejscu, całkowicie na nowo przez

²⁰⁵ E. Cassirer, *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*, wyd. cyt., s. 260.

²⁰⁶ H. Cohen, *Kommentar...*, wyd. cyt., s. 2.

²⁰⁷ Tamże. Wywód Cohena uzupełniam w dwóch miejscach odpowiednimi, podanymi w nawiasie, odnośnikami do tekstu Kantowskiej *Przedmowy*. Wspomniana tutaj tylko przelotnie druga część metafizyki dotyczy tego, co nieuwarunkowane przez zmysłowe warunki naoczności. Jej obiektem zainteresowania są więc rzeczy same w sobie, które wyznaczają granice teoretycznego użycia czystego rozumu, przez co robią miejsce dla poznania tego, co nieuwarunkowane, przez rozum w jego zastosowaniu praktycznym. Przyjdzie nam jeszcze do tego zagadnienia powrócić.

Kanta napisanego rozdziału poświęconego transcendentnej dedukcji kategorii. Zaproponowana przez Cohena wykładnia tego fragmentu, w którym, jak twierdzi, „ukazuje się cała rozważa [...] transcendentnego aprioryzmu”²⁰⁸, nie jest wszakże sama w sobie oczywista. Oddajmy więc na początek głos Kantowi:

Prawa szczegółowe, choć wszystkie podpadają pod prawa aprioryczne, nie dadzą się z nich wywieść w zupełności [...]. Musi się do nich dołączyć doświadczenie [...]. O doświadczeniu zaś w ogóle [...] pouczają jedynie owe prawa *a priori*²⁰⁹.

Wypowiedź tę Cohen opatruje następującym komentarzem:

W ten sposób „doświadczenie w ogóle” zostaje odróżnione od „szczegółowych praw” doświadczenia. Doświadczenie w ogóle, jest to pojęcie doświadczenia jako matematycznego przyrodoznawstwa²¹⁰.

Pojęcie „doświadczenie w ogóle” staje się bardzo istotnym ogniwem argumentacji Cohena.

Co wnosi ono – pyta – jako „wynik tej dedukcji” (B 165)? Ponownie pojawia się tutaj alternatywa, która zostaje określona jako alternatywa „dwóch dróg” (B 166). „Albo doświadczenie umożliwia pojęcia, albo pojęcia umożliwiają doświadczenie” (tamże). Ta pierwsza [droga] byłaby rodzajem „generatio aequivoca”. Nie istnieje też „między dwiema wspomnianymi jedynymi drogami” (tamże) żadna „droga pośrednia” (tamże). [...] Nie pozostaje nam żadna inna odpowiedź, jak ta, która wykazuje transcendentną dedukcję na „warunkach możliwości doświadczenia” jako matematyki i czystego przyrodoznawstwa²¹¹.

Z wyводу Cohena wynika, iż w tym miejscu Kant zaczyna podążać metodą analityczną w takim rozumieniu, jakie nadaje jej Cohen. Powstaje tylko pytanie, czy rzeczywiście z całego tego fragmentu można taką konkluzję wyciągnąć. O wiele bardziej istotniejsze w tym kontekście są te wypowiedzi Kanta, które Cohen pomija niż te, które

²⁰⁸ Tamże, s. 63.

²⁰⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 165. W takiej formie tekst ten cytowany jest przez Cohena. Por. tenże, *Kommentar...*, wyd. cyt., s. 63.

²¹⁰ Tamże, s. 63–64.

²¹¹ Tamże, s. 64. W powyższym fragmencie nieznacznie modyfikuję Ingardenowski przekład przytaczanych przez Cohena cytatów z *Krytyki czystego rozumu*, tak by dostosować go do struktury całej argumentacji.

przytacza. Kant faktycznie twierdzi, iż „pierwsza droga”, która próbuje wywieść pojęcia bezpośrednio z doświadczenia empirycznego, generuje sprzeczność, empiryczna dedukcja kategorii w takiej wersji, jaką zaproponował Locke, jest – co do tego nie ma najmniejszego sporu – przedsięwzięciem chybnym.

Pozostaje więc – twierdzi Kant – tylko to drugie [wyjście] (jakby system epigenezy czystego rozumu), mianowicie to, że ze strony intelektu kategorie zawierają podstawy możliwości wszelkiego doświadczenia w ogóle²¹².

To stwierdzenie Cohen pomija całkowitym milczeniem, a przecież właśnie ono zawiera właściwe rozwiązanie zaproponowane przez Kanta. To, co tutaj królewiecki filozof nazywa „systemem epigenezy czystego rozumu”, jest inną nazwą metody syntetycznej (w Kantowskim rozumieniu tego terminu), tj. metody wyprowadzającej czysty rozum (czyste poznanie) z jego, jak to określił Kant, pierwotnych zarodków. Cohen zdaje sobie sprawę z tego, iż przedstawiony przez niego komentarz nie oddaje właściwego toku argumentacji Kanta. Podąża ona w zupełnie innym kierunku, niż ten wskazany przez autora *Kants Theorie der Erfahrung*. Co ten ostatni zresztą zauważa. Stwierdza bowiem: „wydaje się, że »dedukcja transcendentálna« skłania się z powrotem, ku dedukcji »metafizycznej«”²¹³. Swoją uwagę skupia więc nie tyle na tym, *co* mówi Kant, lecz *jaki* użytek robi z wprowadzonych przez siebie dystynkcji.

Wszystkie sformułowane przez Kanta argumenty zostały wprowadzone w tym celu, by można było pokazać, iż ostatecznym warunkiem wszelkiego poznania jest czysto intelektualna synteza apercpepcji transcendentálnej, która jako taka nie ma żadnego związku z treścią doświadczenia. Jednakże użyte przez Kanta przykłady, ilustrujące tę tezę, ukazują, iż tak naprawdę owa czysto intelektualna synteza nie jest żadnym samodzielnym elementem poznania, podlega bowiem, jak zauważa Cohen, „ograniczeniu [...] do poszczególnych kategorii”²¹⁴. Konkretny przykład, do którego w swych analizach autor

²¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 167.

²¹³ H. Cohen, *Kommentar...*, wyd. cyt., s. 62.

²¹⁴ Tamże.

Kants Theorie der Erfahrung się odnosi, jest następujący:

Jeżeli więc np. z empirycznej naoczności pewnego domu – pisze Kant – [...] tworzę spostrzeżenie [...] to za podstawę służy mi konieczna jedność przestrzeni. [...] Ta właśnie syntetyczna jedność jest jednak [...] kategorią wielkości, do której owa synteza ujmowania, tj. spostrzeżenie, musi być całkowicie dostosowana²¹⁵.

Komentując ten fragment, Cohen pyta retorycznie:

W jaki sposób wszakże jeden rodzaj syntezy, która jest zmysłowa, a nawet empiryczna, może być zgodny z syntezą intelektualną? Przypis [Kanta] wyjaśnia tę zagadkę: „Jest to ta sama spontaniczność, która tam pod nazwą wyobraźni, tutaj intelektu, wprowadza powiązanie w to, co różnorodne w naoczności”. W ostateczności jest to zatem wyobraźnia, która z jednej strony zawiera spontaniczność, z drugiej strony zaś zależna jest od zmysłowości. Taki jest wszakże sens wszystkich tych dystynkcji, że wbrew wszelkim rozróżnieniom i wyszczególnieniom zostaje podtrzymana konieczność połączenia. Wartość tych rozgraniczeń nie tkwi w tym, jak zostały zrobione, lecz w tym, że zostały zrobione, i że ukazują one zmaganie się terminologii z jej własnymi przeszkodami, które umożliwiają ich usunięcie²¹⁶.

Ową „podstawą” wszelkiego poznania w ogóle nie jest więc w ostatecznym rozrachunku czysto intelektualna synteza apercpcji, lecz synteza wyobraźni. Przykład Kanta nie jest bynajmniej niewinny. Pokazuje, iż w warunkach skończonego poznania ludzkiego nie można przedstawić problemu przedmiotowej ważności kategorii w inny sposób, niż odwołując się do konkretnego przedmiotu (domu) danego w konkretnej naoczności (przestrzeni)²¹⁷. Konkluzja ta – być może wbrew pierwszemu wrażeniu – nie neguje podstawowego twierdzenia całej *Krytyki czystego rozumu*. Mówi ono, że to nie pojęcia naszego poznania dostosowują się do przedmiotów, lecz przedmioty muszą

²¹⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 162. Przekład nieznacznie zmodyfikowany. W tej formie tekst ten cytuje Cohen. Por. tenże, *Kommentar...*, wyd. cyt., s. 62.

²¹⁶ Tamże, s. 62–63. Przytaczana wypowiedź Kanta: *Krytyka czystego rozumu...*, B 162.

²¹⁷ W drugim i w trzecim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* Cohen podkreśla fakt, iż przeprowadzając transcendentálną dedukcję kategorii, Kant posługuje się przykładem linii. Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 138. Cohenowska analiza tego fragmentu: *Kants Theorie der Erfahrung*, B 386–387 / C 493–494.

dostosowywać się do naszych pojęć *a priori*. Twierdzenie to, co więcej, dopiero z perspektywy syntezy zachodzącej w wyobraźni transcendentalnej uzyskuje pełny sens. Dopiero ona ukazuje właściwy związek między przyjętą przez Cohena analityczną strategią uzasadniania, a „zmienioną metodą myślenia”, będącą głównym odkryciem całej filozofii krytycznej. Rozpatrując bliżej tę kwestię, przechodzimy tym samym do drugiej (z zaproponowanych powyżej) optyk, w jakich można rozpatrywać problem cohenowskiej metody analitycznej.

Funkcja, jaką Kant przeznaczył wyobraźni, jest szczególna. Jej wytworem jest schemat transcendentalny będący strukturą pośredniczącą między naocznością, a intelektem²¹⁸. Teoria schematyzmu stanowi integralny składnik całego kantowskiego systemu zasad. Przy czym należy dobrze zrozumieć rolę samych schematów. Schemat nie jest tym samym, co na przykład obraz domu pojawiającego się w przykładzie Kanta. Jest natomiast „przedstawieniem pewnej metody [...] ogólnego postępowania wyobraźni przy dostarczaniu obrazu dla pewnego pojęcia”²¹⁹. Schemat, choć „nie może istnieć nigdzie indziej niż w myśli”²²⁰, nie jest więc jakimś izolowanym pojęciem, lecz, jak mówi sam Kant, „metodą”, za pomocą której można utworzyć obraz odpowiadający pojęciu. Metoda ta okazuje się właściwą metodą wszelkiego poznania *a priori*. Właśnie do niej odwołuje się Kant, przedstawiając propozycję „zmienionej metody myślenia”.

Temu, kto po raz pierwszy dowodnie okazał – pisze autor *Krytyki czystego rozumu* – [właściwości] trójkąta równoramiennego (mniej o to, czy nazywał się Tales, czy inaczej), zabłysło jakby światło: pojął bowiem, że nie powinien dochodzić tego, co widzi w figurze, lub też dociekać samego jej pojęcia i stąd jakby uczyć się jej własności, lecz że musi wytworzyć figurę z tego, co sam, stosując się do pojęcia, myślą w nią włożył *a priori* i przedstawił (przy pomocy konstrukcji) [...]”²²¹.

Tak więc owa metoda konstruowania przedstawień, którą prezentuje schemat transcendentalny, jest tą samą „metodą myślenia”,

²¹⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 140 / B 179.

²¹⁹ Tamże, A 140 / B 179–180.

²²⁰ Tamże A 141 / B 180.

²²¹ Tamże, B XI–XII.

dzięki której zostało odkryte poznanie *a priori* jako takie i dzięki której poszczególne przedmioty (a ściślej: obrazy tych przedmiotów) mogą dostosowywać się do pojęć. Kant kwestię tę ujął w sposób następujący: „W rzeczywistości też u podstaw naszych czystych pojęć zmysłowych tkwią nie obrazy przedmiotów a schematy”²²². Tego typu czystymi pojęciami zmysłowymi okazują się być, podkreśla Cohen, ostatecznie wszystkie kategorie:

Kategorie – możemy teraz powiedzieć krótko – tylko jako pojęcia uschematyzowane mają wartość form poznawczych²²³.

W czym więc – trzeba teraz zapytać – różni się Cohenowskie rozumienie teorii schematyzmu od Kantowskiego? Myśliciel z Królewca próbuje wykazać, iż teoria ta – wraz z całym systemem zasad transcendentálnych, którego stanowi ona integralny składnik – jest tylko swoistym ograniczeniem, dzięki któremu przedmiotowo ważne kategorie zostają zastosowane do konkretnych form naoczności. Sama przedmiotowa ważność kategorii zostaje wykazana już wcześniej, tj. w trakcie transcendentálnej dedukcji tych ostatnich. Przedmiotowa ważność jest tą cechą kategorii, która powoduje, że „dzięki nim jedynie jest możliwe doświadczenie (co do formy) myślenia”²²⁴. Przedmiotową ważność kategorii trzeba ściśle przy tym odróżnić od ich przedmiotowej realności²²⁵. Dopiero do przedmiotowej realności pojęcia kategoriałnego (wykazywanej dzięki schematyzmowi i systemowi zasad) należy „możliwość takiego przedmiotu, jaki przez to pojęcie jest pomyślany”²²⁶. Te dwa różne aspekty, w których można rozpatrywać problem kategorii, Kant rozróżnia z tego powodu, iż w swoich analizach wprowadza dystynkcję między skończonym poznaniem w ogóle, a poznaniem skończonym właściwym tylko człowiekowi. W pierwszym wypadku poznanie skończone (ale po-

²²² Tamże, A 140–141 / B 180.

²²³ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 189–190 / B 388 / C 496.

²²⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 93 / B 126.

²²⁵ Na temat tego rozróżnienia zob. P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, wyd. cyt., s. 74–76, 81–86.

²²⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 220 / B 268.

zaludzkie) ograniczone jest przez dane naoczne, które wszakże nie są jeszcze zdeterminowane przez formy właściwe tylko człowiekowi (tj. przestrzeń i czas).

Czyste pojęcia intelektualne – pisze Kant – odnoszą się przez sam tylko intelekt do przedmiotów naoczności w ogóle, niezależnie od tego, czy jest ona naszą, czy jakkolwiek inną, lecz w każdym bądź razie zmysłową naocznością. Ale właśnie dlatego są tylko formami myślowymi, przez które jeszcze nie zostaje pomyślany żaden określony przedmiot²²⁷.

Tego typu skończona naoczność pozostaje tworem czysto hipotetycznym i w warunkach skończonego poznania ludzkiego – a przecież tylko takim dysponujemy – nie ma żadnego odpowiednika. Dlatego też Kant, posługując się przykładem domu (pojęciem konkretnego przedmiotu), nie tyle ilustruje tok dedukcji transcendentalnej, ile poza nią bardzo wyraźnie wykracza. Pokazuje, iż właściwy sens tej dedukcji nie byłby w ogóle zrozumiały, gdyby nie to, że poszczególne kategorie mogą odnosić się do poszczególnych przedmiotów danych ludzkiemu poznaniu w przestrzeni i czasie. Dlatego też czysto intelektualna synteza apercpcji, której niezbędność wykazała dedukcja transcendentalna, sama jest uzasadniona tylko o tyle, o ile znajduje potwierdzenie w syntezie zachodzącej między poszczególnymi kategoriami, a apriorycznymi formami naoczności (przestrzenia i czasem), charakterystycznymi dla skończonego poznania ludzkiego. Jeżeli ten wniosek jest słuszny, to cały rozdział przedstawiający system czystych zasad, który właśnie o tej ostatniej syntezie traktuje, powinien znajdować się przed rozdziałem omawiającym dedukcję transcendentalną czystych pojęć intelektu, a nie po nim²²⁸. Taki wniosek ostatecznie wyciąga Cohen:

²²⁷ Tamże, B 150.

²²⁸ Kant nigdy takiego wniosku nie sformułował. Dedukcja kategorii w drugim wydaniu *Krytyki* pozostaje wszelako bardzo silnie powiązana z teorią schematyzmu. Rozwinięta przez Kanta w roku 1787 koncepcja „syntezy postaciowej” (tamże B 150–152) wyraźnie modyfikuje charakter i funkcję wyobraźni transcendentalnej, dostosowując ją do roli, jaką pełni właśnie w systemie czystych zasad. Por. w tej kwestii: M. Poręba, *Transcendentalna teoria świadomości. Próba rekonstrukcji semantycznej*, Warszawa 1999, s. 73–85.

Dla naszego ujęcia zgodnie z którym przestrzeń, czas i kategorie są formalnymi warunkami doświadczenia, pojęcia tylko zgodnie z metodą syntetyczną znajdują się przed zasadami, dla *Prolegomenów* natomiast, które podążają metodą analityczną, znajdują się po nich²²⁹.

Wypowiedź ta wymaga krótkiego komentarza. Zawiera ona bowiem cały – wyrażony w skondensowanej formie – program Cohena. Tak naprawdę to zasady transcendentalne stanowią punkt wyjścia badań krytycznych, poprzedzają one zarówno formy naoczności, jak i pojęcia kategoriałne. Jak więc rozumieć fakt istnienia pojedynczych pojęć, czy przedstawić – potrafimy je przecież ujmować jako niezależne od siebie elementy danej struktury poznawczej? Odpowiedź Cohena jest prosta: o pojedynczych przedstawieniach (formach naoczności) i pojęciach (kategoriach) możemy mówić tylko wtedy, gdy abstrahujemy od warunków doświadczenia, w jakich możemy te formy poznać²³⁰.

Wykazując, iż centralną rolę w badaniach transcendentalnych musi odgrywać system zasad wraz ze stanowiącą jego podstawę syntezą wyobraźni transcendentalnej i teorią schematyzmu, Cohen daleki jest od tezy, którą postawił – polemizujący z neokantowskimi interpretacjami Kanta – Martin Heidegger. Autor ten stwierdził, że czysty rozum (jako centralne pojęcie filozofii krytycznej), pozostając ściśle zależny od syntezy zachodzącej w wyobraźni transcendentalnej, okazuje się ostatecznie „czystym rozumem zmysłowym”²³¹. Z perspektywy filozofii Kantowskiej konkluzja taka jest po prostu niedopuszczalna²³². Czystego rozumu nie można zredukować do apriorycznych struktur doświadczenia bezpośrednio powiązanych

²²⁹ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 208 / B 410 / C 523. Tekst ten cytuję za wydaniem trzecim. Pierwsze wydanie tym różni się od wydań następnych, iż w miejscu, w którym mowa o *kategoriach* (*Kategorien*), widnieje liczba pojedyncza (*Kategorie*).

²³⁰ Zob. tamże, A 190–194 / B 389–393 / C 496–501.

²³¹ Zob. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 192, 209 i in.

²³² Druzgoczącej wręcz krytyki interpretacji zaproponowanej przez Heideggera dokonał Ernst Cassirer. Zob. tenże, *Kant i problem metafizyki*, wyd. cyt.

z naocznością. Co prawda to właśnie dzięki tym strukturom i poprzez nie sam rozum może się dopiero ujawnić, niemniej on sam i obszar jego zastosowania nie może zostać ograniczony tylko i wyłącznie do teorii doświadczenia. Jest on również rozumem praktycznym, którego właściwą dziedziną pozostaje idealna, tj. nieograniczona warunkami zmysłowymi, powinność²³³. Z tego właśnie względu Kant bardzo wyraźnie rozróżnia – między innymi w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* – dwie części metafizyki: spekulatywną i praktyczną²³⁴. Pierwsza bada ograniczenia poznania teoretycznego. Polegają one na nieodzownym związku wszelkiej teorii doświadczenia naukowego z naocznością. Poznanie tych ograniczeń wyznacza zarazem rozumowi praktycznemu jego własnym obszar stosowalności. Obszar ten okazuje się ostatecznie tożsamy z tym, co nieuwarunkowane (niezmysłowe). Z perspektywy filozofii praktycznej – praktycznej części metafizyki – tym, co nieuwarunkowane ograniczeniami zmysłowymi, pozostaje etyczna powinność.

Kwestia ta ma zaś znaczenie kluczowe. Dzięki związkowi z etyczną powinnością teoria doświadczenia uzyskuje mianowicie swój normatywny charakter. Przestaje być tym samym tylko i wyłącznie opisem empirycznych fenomenów. Zaczyna wprowadzać w nie określony porządek, który sam w sobie opiera się na normatywnych, a więc wyrażających idealną powinność, ustaleniach. Normy etyczne ze swej strony również domagają się ścisłego związku z doświadczeniem i jego teorią. Poza obszarem doświadczenia nie dysponujemy bowiem żadną treścią poznawczą. Jeśli więc chcemy postulować obowiązywanie norm etycznych, których nie możemy ani do doświadczenia zredukować, ani z niego wywieść, to możemy to zrobić

²³³ W dużej mierze tego właśnie aspektu dotyczyła debata pomiędzy Cassirerem i Heideggerem w Davos. Cassirer zarzucał w niej Heideggerowi próbę zredukowania etycznej normatywności do skończonych warunków poznania ludzkiego, co z punktu widzenia filozofii Kanta jest niedozwolone. Zob. w tym względzie instruktywny i bardzo interesujący zarazem komentarz przedstawiony w pracy: A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Wrocław, Warszawa, Kraków 2001, s. 293–317.

²³⁴ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B XIX–XXII.

tylko wówczas, gdy konieczność wykroczenia poza doświadczenie w obszar etycznej powinności okaże się niezbędne z perspektywy samej teorii doświadczenia. Właśnie ta kwestia skłoni ostatecznie Cohena – w trakcie pracy nad jego drugą książką o Kancie – do sformułowania w pełni dojrzałej koncepcji metody transcendentalnej.

II.2.2. Struktura teorii doświadczenia

W *Kants Begründung der Ethik*, bo o tą pracę tutaj chodzi, Cohen pyta wprost: „jakie prawo daje nam metoda transcendentalna, by odważyć się na ów krok poza doświadczenie?”²³⁵ Tylko znając to prawo, będziemy mogli przejść od ograniczonej warunkami naocznymi teorii doświadczenia do obszaru idealnej etycznej powinności (normatywności). Cohen dostrzega tutaj trzy możliwe rozwiązania. Albo Kant zbudował swoją etykę niezależnie od nauki o doświadczeniu, albo wznosił ją na jej podstawie. Gdyby zachodziła pierwsza ewentualność, to etyce brakowałoby transcendentalnego ugruntowania, a takie rozstrzygnięcie Kant zdecydowanie odrzuca²³⁶. Trzeba więc opowiedzieć się za możliwością zbudowania etyki w oparciu o aprioryczne zasady doświadczenia. W tym wypadku możliwe są wszakże dwa warianty:

Albo nauka o doświadczeniu pozostawia nauce o moralności miejsce, którego nie wypełnia swoimi środkami, [...] na podstawie tego zabezpieczenia etyka wynajduje swoje pojęcia według własnego planu i w samodzielnej procedurze dokonuje własnej konstytucji. Albo nauka o doświadczeniu pokazuje, że konsekwencje jej samej prowadzą do etyki, że realność w obrębie jej ograniczeń, jej założeń, jej podstaw, nieodzownie ustanawia pojęcie innego rodzaju rzeczywistości, która opiera się na tych samych założeniach, w których zakorzenione są warunki metodyczne²³⁷.

Tylko ta ostatnia ewentualność zapewnia etyce w pełni naukowy charakter, Cohen więc właśnie za nią jednoznacznie się opowiada. Stwierdza, iż jego zamiarem jest wykazanie,

²³⁵ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 13 / B 14.

²³⁶ Tamże, A 14 / B 15–16.

²³⁷ Tamże, A 14–15 / B 16.

że realność doświadczenia domaga się swojego uzupełnienia i znajduje swoje ograniczenie w wartości obowiązywania idei, które wskazują na inny rodzaj realności, na królestwo powinności²³⁸.

Zadaniem metody transcendentальной nie jest nic innego „jak stwierdzenie obiektywnej realności”²³⁹ tego, co obowiązuje. Problem obowiązywania niezależnego od wszelkiej empirycznej treści narzuca się niejako sam z siebie już w momencie, w którym przestajemy pytać bezpośrednio o byt i jego ostateczną naturę, a skupiamy się tylko na zagadnieniu praw będących apriorycznymi warunkami doświadczenia. Pojęcie prawa w badaniach teoriopoznawczych zastępuje stare metafizyczne pojęcie realności bytu.

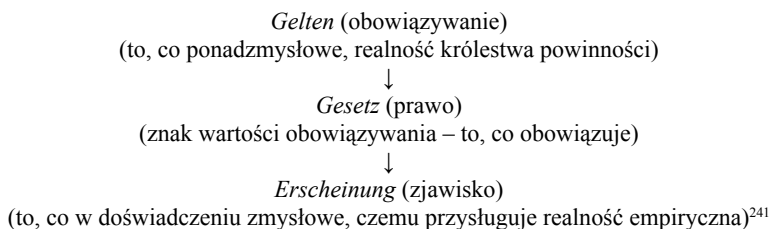
Prawo jest realnością – pisze Cohen – to znaczy: realność trzeba myśleć jako abstrakcyjną myśl, [nie jako naoczne, widzialne przedstawienie], lecz jako znak wartości obowiązywania poznania i jako nic więcej²⁴⁰.

Pojęcie realność zostaje tutaj utożsamione z abstrakcyjną myślą, będącą znakiem wartości poznawczej. Rozwiązanie to nie jest jednak w pełni jasne. Jeżeli realność, którą możemy przypisać prawu, nie jest niczym więcej, jak „znakiem” obowiązywania, to czy owa realność nie powinna raczej przysługiwać samemu obowiązywaniu, a nie znakowi jego wartości? A jeżeli tak, to czym byłby sam ów znak (czyli prawo), sytuujący się między obowiązywaniem (królestwem powinności), a zjawiskami empirycznymi? Mamy tutaj do czynienia ze swoistą, trójstopniową strukturą doświadczenia. Można ją przedstawić w sposób następujący:

²³⁸ Tamże, A 16 / B 18.

²³⁹ Tamże, A 11 / B 12. Cohen poszerza tutaj pojęcie tego, co realne, o elementy nadmysłowe, przez co modyfikuje samą koncepcję realizmu. O źródłach tego rozwiązania pisałem w paragrafie: II.1.5.

²⁴⁰ Tamże, A 21 / B 28–29. Fragment w nawiasach kwadratowych pojawia się tylko w wydaniu drugim. W obu powyżej cytowanych wypowiedziach pojawia się pewna dwuznaczność. W pierwszej z nich Cohen „znakiem obowiązywania” określa ideę, w drugiej prawo. Do różnicy pojawiającej się między ideą a prawem przyjdzie nam niebawem powrócić.



Analizując zależności występujące między tymi trzema różnymi „piętami” teorii doświadczenia, Cohen wprowadza Kantowskie pojęcie rzeczy samej w sobie (*Ding an sich*)²⁴². Podkreśla, iż Kant, degradując pojęcie rzeczy empirycznej do roli zjawiska zależnego całkowicie od apriorycznych warunków doświadczenia, nie utożsamiał bynajmniej zmysłowej treści zjawiska z subiektywnym pozorem. Poza fenomenami istnieją bowiem rzeczy same w sobie. Stanowią one bardzo istotny składnik filozofii krytycznej. Nie można ich z jej obrębu wyłączać, sugerując, iż są one w systemie Kantowskim pewną dogmatyczną pozostałością po systemach dawnej metafizyki²⁴³. Pytanie o całkowicie niezależne od zmysłowości, a przez to przekraczające w ogóle porządek poznania rzeczy same w sobie jest nieuniknione, ponieważ to one właśnie stanowią podstawę trwałości zjawisk, to one konstytuują dopiero pojęcie przedmiotu doświadczenia. Nie oznacza to, iż samym zjawiskom zostaje odmówiona własna, empiryczna realność.

²⁴¹ Warto zaznaczyć, iż struktura ta, będąca kwintesencją metody transcendentnej Cohena, stała się schematem obowiązującym również w badeńskiej szkole neokantyzmu. Bardzo wyraźnie widać ją w analizach podjętych przez Emila Laska. Zob. tenże, *Logik der Philosophie, und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, wyd. cyt., t. 2, s. 1–282. Por. w tym względzie: T. Gadacz, *Filozofia XX wieku. Nurty*, Kraków 2009, t. 2, s. 312. (Z pracy tej zaczerpnąłem powyższy schemat, wprowadzony przy okazji prezentacji poglądów Laska). Między obu myślicielami występuje zresztą szereg zbieżności (por. tamże, s. 295–296).

²⁴² Pojęcie to odgrywa, o czym była mowa powyżej, bardzo istotną rolę już w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*. Por. paragraf II.1.5.

²⁴³ Por. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 18–19 / B 25–26.

Lecz zjawiska istnieją [*sind*] – dopowiada Cohen – dlatego że i o ile są [*es... gibt*] prawa, w których prąd zjawisk uzyskuje byt [*Sein*] i otrzymuje trwałość [*Bestand*]. Samo prawo jest więc najprostszym wyrażeniem owej rzeczy samej w sobie [...]”²⁴⁴.

Dokonany zostaje tutaj wyraźny rozdział między empirycznym istnieniem (*Dasein*) zjawisk, a ich bytem (*Sein*) rozumianym jako forma zawartego w nich materiału zmysłowego.

Prawo – pisze Cohen – nie proklamuje istnienia [*Dasein*], lecz byt istnienia [*Sein des Daseins*], to, co zmysłowo realne, staje się dzięki prawu będące [*seiend*]. A na jakim warunku poznawczym opiera się ów byt, to pokazuje filozofia²⁴⁵.

Byt (jako forma tego, co istnieje) zawarty jest zatem w obowiązującej formie praw naukowych. Prawa nie stanowią jednakże ostatecznej podstawy swojego własnego obowiązkiwania, domagają się osobnego warunku poznawczego. Są tylko jego „wyrażeniem” czy też „interpretacją”²⁴⁶. Warunkiem tym jest właśnie rzecz sama w sobie. Prawa są „znakiem” jej obowiązkiwania, lecz nie samym obowiązkiwaniem. Stąd też rzeczy samej w sobie nie można zredukować do idealnego prawa utożsamionego z formą (bytem) tego, co empiryczne. Rzecz sama w sobie sytuuje się ponad wszelkim prawem naukowym. Oznacza ona – twierdzi Cohen –

²⁴⁴ Tamże, A 20 / B 27.

²⁴⁵ Tamże, A 117 / B 137. W powyższym fragmencie występują podobne dystynkcje, które później pojawiły się u Laska, a za jego pośrednictwem u Heideggera. Rodzi się więc pokusa, by na wzór przyjętego w Polsce uzusu tłumaczyć *Sein* jako *bycie*. Cohen jednak bardzo wyraźnie odróżnia *Dasein* (istnienie) od *Sein* (bytu), tj. formy, dzięki której *Dasein* staje się będące (*seiend*). Od tych dwóch elementów odróżnia następnie *Gelten* (obowiązkiwanie), dzięki któremu byt w ogóle może zostać określony jako forma. Tego trzeciego piętra nie ma u Heideggera, który właściwą „różnicę ontologiczną” dostrzega między *Sein*, a *Seiende*. Samo *Dasein* umieszcza zaś na tym samym poziomie, co *Seiende* (*Dasein* jest tylko jego ontycznie wyróżnionym rodzajem). Zob. tenże, *Sein und Zeit*, (18 wyd.) Tübingen 2001, s. 12. (Por. wydanie polskie: *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 17–18). Takie rozwiązanie zarówno w ujęciu Cohena, jak i Laska jest niedopuszczalne. Z tej perspektywy autor *Sein und Zeit* nie tyle wykracza poza program neokantyzmu, ile go zubaża. Rezygnując z „najwyższego piętra” (*Gelten*) analiz neokantowskich, dokonuje ich – jeśli tak można powiedzieć – dekapitacji.

²⁴⁶ Tamże, A 117 / B 137.

coś więcej niż samo prawo, oznacza coś, co jako odpowiednik [*Analogon*] ogólnej podstawy prawa przyrody, nie może zostać wyczerpująco określone. Zatem poza obiektywną realnością praw musi być coś więcej, musi być obecna głębsza może potrzeba realizmu, która wyraża się w żądaniu rzeczy samej w sobie²⁴⁷.

Owa „głębsza potrzeba realizmu” nie dotyczy opozycji: empiryczny fenomen – idealne prawo. Rzecz sama w sobie (*noumen*) uchwytana jest tylko w relacji, jaka zachodzi między idealnym prawem (tj. bytem fenomenu), a obowiązywaniem jako takim. Zarówno prawa, jak i obowiązywania (rzeczy samej w sobie) nie można uchwycić inaczej jak tylko w pojawiającej się między nimi różnicy. Dla samego pojęcia doświadczenia różnica ta staje się napięciem konstytutywnym.

Metoda krytyczna – pisze Cohen – potwierdza nam w prawach zjawisk obiektywną realność rzeczy samej w sobie, której szukamy. Jednakże prawa te mają w swej transcendentnej aprioryczności wielorako uwarunkowane obowiązywanie: stoją w relacji po pierwsze do operacyjnych [*geschäftlichen*] pojęć doświadczenia, które konstruują. Poprzez to znajdują się także w stosunku do przyrody *materialiter spectata*, przyrody zjawisk, są określeniami na jej podłożu [*an diesem Substantivum sind sie Adjektiva*]. Są zatem wszystkie bez wyjątku korelatywne w stosunku do formalnego i materialnego pojęcia doświadczenia²⁴⁸.

Występujące w doświadczeniu prawa rozpatrywane z perspektywy *noumenu* pozostają zawsze czymś relatywnym. Chociaż prawa te – tak jak i rzecz sama w sobie – są zawsze tworcami idealnymi, to jednak muszą one respektować empiryczną treść fenomenów. Stanowiąc ich formę, stają się, tak jak one same, zmienne i ograniczone. Dlatego też zarówno w swym aspekcie materialnym (empirycznej treści), jak i formalnym (formy owej treści) doświadczenie pozostaje „czymś całkowicie przypadkowym”²⁴⁹. Zostaje tym samym odkryty relatywny charakter wszelkiego doświadczenia²⁵⁰. Metoda transcendentna odkrywa tę formalną czy – jak powie Cohen – inteligibilną

²⁴⁷ Tamże, A 30 / B 38.

²⁴⁸ Tamże, A 30 / B 38.

²⁴⁹ Tamże, A 30 / B 39. Cohenowskie stanowisko *noumenu* staje się tutaj odpowiednikiem „stanowiska ideału” Langego.

²⁵⁰ Jak powie Cohen w drugim wydaniu *Kants Begründung der Ethik*: „historyczny fakt nauki” Zob. tamże, B 39.

przypadkowość. Odkrycie to możliwe jest wszakże wyłącznie dzięki skorelowaniu uwarunkowanych empirycznie praw naukowych z idealnością rzeczy samej w sobie, która pozostaje tym, co nieuwarunkowane, a zatem nieprzypadkowe. Ważne jest wszakże, iż dopiero w odniesieniu do inteligibilnej przypadkowości praw doświadczenia naukowego rzecz sama w sobie może zostać określona jako twór nienieprzypadkowy. Nie jest więc czymś koniecznym sama z siebie. Nie może być też rozpatrywana w izolacji od doświadczenia. Również ona musi być z nim skorelowana. Nie tworzy tym samym żadnego pojęcia absolutu, tak charakterystycznego dla tradycyjnej metafizyki. „Rzecz sama w sobie – pisze Cohen – nie jest absolutem”²⁵¹. Jest raczej „wiecznym, nierozwiązywalnym, a mimo to nieusuwalnym zadaniem głęboko przemyślanego przyznania się krytyki do inteligibilnej przypadkowości”²⁵². Powstające tutaj napięcie między inteligibilną przypadkowością prawa, a nieuwarunkowaną (nienieprzypadkową) rzeczą samą w sobie Cohen nazywa „nieuniknionym schematem [Schema] naszego myślenia”²⁵³.

W schemacie tym pojęcie rzeczy samej w sobie można rozpatrywać z trzech różnych perspektyw²⁵⁴. Po pierwsze, znajduje się ona – jako że jest tworem tylko pomyślanym (*noumenem*) – całkowicie poza obrębem zmysłowości. Jest ona przez to pojęciem granicznym (*Grenzbegriff*). Pozbawiony związków ze zmysłowością *noumen* nie może zostać w ogóle poznany, stanowi tylko idealną granicę (*Grenze*) poznania, oddzielającą zmysłowość od tego, co niezmysłowe. Dzięki tej granicy struktura pojęciowa doświadczenia naukowego zostaje ukazana jako struktura, na którą nałożone są ograniczenia (*Schranken*) empiryczne. Ograniczeń tych nie można ująć z perspektywy samych nauk empirycznych. Uświadomić sobie je można dopiero z perspektywy *noumenu*, która pozwala stwierdzić, iż poza zmysłowością rozciąga się obszar tego, co idealne²⁵⁵. Obszaru tego nigdy nie zdołamy poznać,

²⁵¹ Tamże, A 35 / B 44.

²⁵² Tamże, A 35 / B 43.

²⁵³ Tamże, A 31 / B 39.

²⁵⁴ Por. K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg...*, wyd. cyt., s. 58–60.

²⁵⁵ Zob. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 31–32 / B 40–41.

mimo to stanowi on dla nas ideał poznawczy, bowiem dopiero w nim możemy mówić o tym, co nieuwarunkowane, a więc nieprzypadkowe, konieczne. W tym aspekcie ujawnia się drugie znaczenie rzeczy samej w sobie – staje się ona ideą transcendentálną, wyznaczającą warunki ostatecznej jedności i konieczności poznania, ku którym to wartościom poznawczym zmiierzają wszystkie nauki. Idea transcendentálna to jednakże nie tyle sam ów *noumen* – ten przecież pozostaje całkowicie niezależny od zmysłowych warunków poznania, ile możliwa w empirycznych warunkach „próba rozwiązania”²⁵⁶ czysto idealnego (myślowego) zadania, jakie rzecz sama w sobie stawia przed poznaniem. Takie też jest trzecie znaczenie *noumenu* – jest on wiecznym, ostatecznie nierozwiązywalnym zadaniem poznania. I właśnie jako zadanie stanowi „przedmiot” idei transcendentálnej²⁵⁷. Cohen zastrzeżę, iż *noumeny* (rzeczy same w sobie) „tylko w metaforycznym sensie mogą nosić miano przedmiotów”²⁵⁸. Za Kantem wyróżnia trzy rodzaje idei transcendentálnych: ideę duszy, świata i Boga. Jednakże zostają one wyszczególnione tylko dlatego, iż nigdy nie jesteśmy w stanie całkowicie wydostać się poza zmysłowe ograniczenia.

Nie można więc bez zastrzeżeń – dodaje – mówić o trzech rodzajach rzeczy samej w sobie. Myślmy raczej o trzech rodzajach próby absolutnej obiektywizacji, by sprostać temu żądaniu, które rzecz sama w sobie formułuje²⁵⁹.

Idea duszy jest próbą takowej obiektywizacji w obszarze doświadczenia wewnętrznego, idea świata w obszarze doświadczenia zewnętrznego, idea Boga wyznacza zaś ostateczną jedność wszystkich możliwych celów występujących w myśleniu. We wszystkich trzech wypadkach funkcja idei transcendentálnych pozostaje jednakże ta sama. Nadają one poznaniu ostateczne uprawomocnienie. O ile

²⁵⁶ Tamże, A 38 / B 48

²⁵⁷ Kant tylko w jednym miejscu, co Cohen zresztą sam zauważa (zob. tamże), mówi o *noumenie* jako przedmiocie idei transcendentálnych, mianowicie w swojej *Metaphysik der Sitten*. Zob. I. Kant, *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2006, s. 229.

²⁵⁸ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 38–39 / B 48.

²⁵⁹ Tamże.

materiałem, któremu prawa naukowe nadają formę (byt) są empirycznie istniejące zjawiska, o tyle w przypadku idei transcendentalnych same te prawa stają się ponownie „materiałem”, któremu zostaje nadana formalna jedność. Nie jest to wszakże jedność ostateczna, czy absolutna, ponieważ żądanie tej jedności pojawić się może tylko poprzez wzajemne odniesienie do siebie związanych z empirią, a więc przypadkowych praw nauki z nieprzypadkowym, ale też nigdy niepoznawalnym *noumenem*. Na tym też polega przyznanie się krytyki do nieusuwalnej, inteligibilnej przypadkowości doświadczenia. Owa przypadkowość determinuje strukturę teorii doświadczenia nie tylko w tym znaczeniu, iż wprowadza w nią trójstopniowy układ nakładających się na siebie warstw. Wzajemne powiązanie materiału empirycznego, formalnych praw naukowych oraz czysto idealnego *noumenu* ustanawia wewnętrzne napięcie, dzięki któremu konstytuuje się cała struktura pojęciowa tej teorii, co nie pozostaje bez wpływu na obrany przez Cohena rodzaj analiz. Przyjrzyjmy się temu zagadnieniu.

II.2.3. Dwa modele analizy

Charakteryzując metodę transcendentalną, Cohen podkreśla, iż przedmiotem, do którego może być ona zastosowana, nie są bynajmniej żadne pojedyncze pojęcia, które w wyniku przeprowadzonych za jej pomocą badań mogłyby uzyskać status podstawowych, nieredukowalnych już do żadnych elementów jeszcze bardziej pierwotnych.

Metoda transcendentalna – pisze Cohen – nie poszukuje owych ewentualnych ostatecznych elementów formy naszego myślenia, poszukuje natomiast najwyższych zasad doświadczenia danego w wydrukowanych książkach i rzeczywiście powstałego w historii²⁶⁰.

Poszukując owych najwyższych zasad doświadczenia, metoda transcendentalna ustanawia zarazem określony typ analizy filozoficznej. Przedmiotem tej analizy nie są izolowane pojęcia, które należy

²⁶⁰ Tamże, B 35. W wydaniu A (tamże, A 27) fragment ten brzmi: „Metoda transcendentalna nie poszukuje owych ewentualnych ostatecznych elementów formy naszego myślenia, poszukuje natomiast najwyższych zasad doświadczenia rzeczywiście powstałego w wydrukowanych książkach”.

rozłożyć i zredukować do elementów jeszcze prostszych, dalej już nierozkładalnych i przez to stanowiących ostateczny fundament bardziej złożonych struktur pojęciowych. Obiektem zainteresowania stają się natomiast różnorodne zasady i prawa konstytuujące doświadczenie jako całość. Zadaniem analizy filozoficznej jest ustalenie występującej w tej całości sieci powiązań, nie zaś ich redukcja do niepowiązanych ze sobą elementów prostszych. W tym metodycznym antyredukcjonizmie, choć sam Cohen terminem „antyredukcjonizm” się nie posługuje, ukazuje się w sposób najbardziej wyraźny specyfika stosowanej przez niego metody²⁶¹. Kluczową rolę odgrywa w tym aspekcie rozróżnienie między metafizycznym a transcendentalnym *a priori*. *A priori* metafizyczne to *a priori* uzyskiwane przy pomocy analizy redukcyjnej, zmierzającej do ustalenia tego, co w ludzkiej wiedzy (świadomości) można uznać za najbardziej pierwotne i fundamentalne; *a priori* transcendentalne to nieredukowalne do prostszych elementów aprioryczne powiązanie, które pojawia się na poziomie wyrażonych w zasadach transcendentalnych praw syntezy. W drugim i trzecim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* Cohen stwierdzi dobitnie: „Metoda transcendentalna realizuje się w rozróżnieniu metafizycznego i transcendentalnego *a priori*”²⁶². Obydwa aspekty aprioryczności muszą się zatem ze sobą łączyć bądź wzajemnie przenikać. Metoda transcendentalna, oddzielając je, zakłada w każdym bądź razie ich współwystępowanie.

Z perspektywy transcendentalnego *a priori* kategorie (czyste pojęcia intelektu) występujące w strukturze doświadczenia naukowego zaczynają być traktowane „jako rdzenne punkty zasad”²⁶³. Zasady te nie są bynajmniej żadnymi pojęciami pierwotnymi. To one konstytu-

²⁶¹ Rozróżnienia takich dwóch modeli analizy („redukcyjnego” i „sieciovego”) dokonał na gruncie anglosaskiej filozofii analitycznej Peter F. Strawson. Zob. P. F. Strawson, *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, przeł. A. Grobler, Kraków 1994, s. 24–38. W tym kontekście ważne jest również to, iż Strawson za twórcę „sieciovego” modelu analizy uznał Kanta. Obaj autorzy (i Cohen, i Strawson) mają więc wspólny punkt odniesienia, który pozwala im – pomimo odmiennych założeń wyjściowych i odmiennej terminologii – osiągnąć w tym aspekcie podobny rezultat. Podstawowym postulatem metodologicznym ich obu jest właśnie antyredukcjonizm.

²⁶² Tenże, *Kants Theorie der Erfahrung*, B 580 / C 738.

²⁶³ Tamże, A 57 / B 69.

ują doświadczenie, jednak w nich samych można wyodrębnić pewne elementy składowe, bez których niemożliwe byłoby ich funkcjonowanie²⁶⁴. One same są zaledwie „tym, co łączące [*das Bindende*]”²⁶⁵, a więc pewnym rodzajem syntezy. Synteza ta jest, po pierwsze, wyrażana w sądach. Zasady są więc zależne od elementarnych praw logiki formalnej. Przy czym sądy, w ujęciu czysto logicznym, pozostają jako takie tylko formalnymi „schematami sądzenia”²⁶⁶. Jako ściśle formalne nie zawierają w sobie jeszcze żadnego określenia szczegółowego. Są pozbawione jakiegokolwiek treści. Dopiero zasady transcendentalne stają się określonymi typami sądów. To one określają materialną specyfikę tych sądów.

Typy te – pisze Cohen – tylko tym różnią się od owych schematów, że w uniwersalnej myśli wyczerpująco określają to, co w sądach materialne, podczas gdy schematy opisują tylko formalną procedurę²⁶⁷.

W obszarze zasad mamy więc do czynienia z określeniem tego, co empiryczne, przez to, co ogólne. Określenie to nie traci jednak swego ściśle powszechnego charakteru. W jaki wszakże sposób uchwycić to, co w sądzie ogólne, jeżeli mamy zarazem uwzględnić to, co w nim empiryczne i szczegółowe? Stwierdzenie, iż zasady dokonują sprzężenia formalnych i materialnych czynników poznania, nie wyjaśnia jeszcze, w jaki sposób sprzężenie to jest możliwe. Cohen wyciąga stąd wniosek, iż „potrzebujemy bardziej wszechstronnej syntezy”²⁶⁸. Oferują ją wnioski rozumowe (*Vernunftschlüsse*), czyli myślowe formy (*Denkformen*), które odpowiadają ideom transcendentalnym²⁶⁹. Po schematach logiki formalnej i zasadach, stanowią one trzecie, ostatnie piętro logicznej struktury doświadczenia naukowego. Dopiero one umożliwiają też jej funkcjonowanie.

²⁶⁴ Na problem ten zwrócił uwagę: D. Adelman, *Die Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie H. Cohens*, Heidelberg 1968, s. 145–149.

²⁶⁵ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 57 / B 69.

²⁶⁶ Tamże, A 59 / B 71.

²⁶⁷ Tamże.

²⁶⁸ Tamże, A 62 / B 74.

²⁶⁹ Por. tamże, A 55–56 / B 67.

Wszystkie trzy, nadbudowujące się nad sobą piętra konstytuują pojęcie sądu. Nauka jako taka pozostaje pewnym historycznie danym faktem, lecz zawsze jest to fakt wyrażony w sądach. Poza obszar sądów wykroczyć ona nie może. Jeżeli więc mamy w sposób naukowy wyjaśnić, jak możliwa jest konstytucja logicznej struktury nauki, to musimy wyjaśnić to, analizując samą strukturę sądu. Jest ona, jak już wiemy, trzypiętrowa. Każde wyższe piętro zakłada niższe. Każde niższe domaga się natomiast wyższego. Dopiero dzięki niemu uzyskuje swoje uzasadnienie i zaczyna obowiązywać jako pełnoprawny składnik poznania. Na konkretnym przykładzie całą tę kwestię można przedstawić następująco. Przypuśćmy, iż jakieś prawo naukowe zostało sformułowane w oparciu o logiczny schemat implikacji: „ $A \rightarrow B$ ”. Sama ta implikacja, stanowiąca pierwsze piętro struktury sądu, może być formalnym szkieletem relacji przyczynowo-skutkowej, stąd też wszystkie sądy przyczynowe muszą się na nim opierać. Niemniej schemat implikacji nie wyraża jeszcze żadnego twierdzenia na temat świata empirycznego. Związek prawa logicznego z doświadczeniem gwarantuje dopiero zasada transcendentálna. Tutaj przechodzimy do drugiego piętra, dającego się wyróżnić w strukturze sądu. W naszym przypadku jest nim zasada przyczynowości. Zasadę tę Kant formułuje w sposób następujący: „Wszystkie zmiany dokonują się wedle prawa powiązania przyczyny i skutku”²⁷⁰. Uznanie zasady przyczynowości jest warunkiem sformułowania sądu przyczynowego. To ona zapewnia temu sądowi cechę ogólności (powszechnej ważności), pomimo iż sąd ten pozostaje cały czas sądem empirycznym.

Zasada transcendentálna nie wyjaśnia wszakże, w jaki sposób zachodząca w jej obszarze synteza tego, co empiryczne, i tego, co ogólne, ma rację bytu. Ogólność, jaką przypisuje ona empirycznemu pojęciu zmiany, nie może być bowiem uzasadniona ani indukcyjnie, ani dedukcyjnie. Wychodząc od empirycznie danych, pojedynczych przypadków indukcja stara się formułować pojęcia ogólne. Przy czym samego procesu uogólnienia nie wyjaśnia. Ogólność nie jest cechą empiryczną, dlatego też musi we wniosku zostać założo-

²⁷⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 189 / B 232.

na. Przy czym założenia tego indukcyjnie uzasadnić się nie da. We wnioskowaniu dedukcyjnym – o ile ma on dotyczyć rzeczywistości zmysłowej – empiryczne pojęcia ogólne muszą zostać uznane za przesłanki, na których podstawie dedukuje się wnioski. Ukazuje to nawet najbardziej banalny przykład sylogizmu: by wydedukować, iż „Sokrates jest śmiertelny”, musimy dysponować dwiema przesłankami – przesłanką mniejszą: „Sokrates jest człowiekiem” i przesłanką większą: „Wszyscy ludzie są śmiertelni”. By dedukcja była możliwa przesłanka większa musi zawierać termin empiryczny opatrzony kwantyfikacją ogólną: „wszyscy”. Sylogizm nie wyjaśnia wszakże, w jaki sposób jest ona możliwa.

Ów proces uogólniania naświetla dopiero synteza zachodząca w obszarze wniosków rozumowych. Dochodzimy tutaj do trzeciego piętra logicznej struktury doświadczenia naukowego. Ogólność pojęcia nie musi kolidować z jego empirycznością, musi być tylko ono, twierdzi Cohen, „pojęciem rozszerzonym zgodnie z pryncypium (*Prinzip*)”²⁷¹, czy też zgodnie z maksymą – obu terminów zarówno Kant, jak i Cohen używają wymiennie.

Maksyma ta – pisze autor *Kants Begründung der Ethik* – jako zgodność z pojęciem prawa [*Gesetzmässigkeit*], jako pryncypium rozumu zostaje sformułowana następująco: „Jeżeli dane jest to, co uwarunkowane, to dany jest też cały szereg podporządkowanych sobie warunków, który przeto sam jest nieuwarunkowany (tzn. zawarty w przedmiocie i w tym, co z nim związane)”²⁷².

Do wywodu Kantowskiego Cohen wprowadza tutaj jedną, ale za to dość istotną poprawkę. Nieskończony i jako całość nieuwarunkowany szereg wszystkich warunków doświadczenia nigdy nie może być dany w taki sam sposób, w jaki dany jest w tym doświadczeniu materiał zmysłowy. To, co – jako nieuwarunkowane – obowiązuje

²⁷¹ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 63 / B 75.

²⁷² Tamże, A 66 / B 78. Cytowany przez Cohena fragment tekstu Kanta podaje za polskim tłumaczeniem: I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 307–308 / B 364. Występujący w tym fragmencie rzeczownik *Gesetzmässigkeit* tłumaczę, idąc za propozycją Jerzego Gałęckiego jako *zgodność z pojęciem prawa*. Por. w tej kwestii uwagę tłumacza zamieszczoną w: I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt., s. 43–44 (przypis).

powszechnie, jest tylko zadaniem, jakie musi rozwiązać uwarunkowane empirycznie poznanie. Poznanie to nie może wszakże pozwolić sobie na eliminację związku ze zmysłowością. Występujące w analizach Kanta słowo „dany”, zastosowane do tego, co tworzy ostatnie, idealne „piętro” struktury doświadczenia, należy zatem, konkluduje Cohen, „zamienić na »zadany«”²⁷³. Pryncypium ustanawia dopiero „pierwszą możliwość wyznaczania warunków [*erste Möglichkeit der Bedingen*]”²⁷⁴, w jakich coś może być dane jako obiektywnie ważny przedmiot poznania. Taki zabieg interpretacyjny nie jest, zdaniem autora *Kants Begründung der Ethik*, posunięciem arbitralnym. Znajduje on umotywowanie w wynikach, jakie myśliciel z Królewca osiągnął w dialektyce transcendentnej, w szczególności zaś podczas prezentacji antynomii czystego rozumu.

W rozumieniu Kantowskim antynomia to „konflikt wewnętrzny praw”²⁷⁵. Pojawia się on wtedy, gdy rozum ludzki podlega jednocześnie dwóm przeciwstawnym prawom. Pierwsze z nich każe każdy odkryty warunek poznania sprowadzić do tego, co nieuwarunkowane. Drugie prawo każe natomiast ujmować każdy warunek poznania w kontekście całego szeregu innych warunków, powiązanych nawzajem ze sobą. To, co nieuwarunkowane, pełni zatem, zgodnie z pierwszym prawem, rolę ostatecznego warunku, do którego wszystkie pozostałe muszą być sprowadzone. Zgodnie z drugim prawem takiej roli pełnić nie może, ponieważ każdy warunek poznania musi być rozpatrywany jako powiązany z innymi warunkami. W ten sposób zaś to, co nieuwarunkowane, pomyślane być nie może. Jeśli ujęte zostałyby w sieci powiązań łączących go z jakimiś innymi elementami, to tym samym byłoby od nich zależne i straciłoby cechę nieuwarunkowania. Powstająca tutaj antynomia jest, zdaniem Kanta, nieuchronna. Tworzące ją prawa, choć ze sobą sprzeczne, są dla rozumu niezbędne, żadne z nich nie może też zostać wyeliminowane na rzecz drugiego.

²⁷³ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 66 / B 78.

²⁷⁴ Tamże.

²⁷⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 407 / B 434.

Wynikająca z tej antynomii dialektyka tego, co uwarunkowane (empiryczne) i tego, co niuwarunkowane (idealne), jaką napotyka rozum, staje się strukturą wniosku rozumowego, który jako taki umożliwia wszelkie operacje logiczne. Ostatecznie to ta właśnie dialektyka staje się instancją nadrzędną wobec wszystkich praw występujących w doświadczeniu. Tylko dzięki niej i w niej może zostać pomysłana synteza tego, co empiryczne i tego, co idealne²⁷⁶. Ze względu na swą antynomiczność cechuje się ona permanentną niedomkniętością czy wręcz otwartością. Nie jest jakąś syntezą absolutną, która unieruchamiałaby ostatecznie rozwój wiedzy milknącej i zanikającej w absolicie. Synteza przeprowadzana w obszarze wniosków rozumowych nie znosi samodzielności i odrębności pojawiających się w niej antytetycznych elementów. Jeżeli można mówić, iż w jakiś sposób je łączy ze sobą to tylko na zasadzie stwierdzenia, iż jeden element nie może wystąpić bez elementu drugiego. W tym też znaczeniu elementy te wzajemnie się warunkują, choć zarazem nie mogą zostać do siebie nawzajem zredukowane, nie mogą też – jak chciał tego Hegel – ulec zniesieniu w jakiejś syntezie wyższego rzędu. Właśnie napięcie między tym, co w pojęciu ogólne i konieczne, a tym, co szczególne i przypadkowe wyznacza nieredukowalną do żadnych innych elementów strukturę, dzięki której staje się dopiero możliwe tworzenie pojęć ogólnych. Ta antynomiczna relacja stanowi – pisze Cohen: „najbardziej ogólną wytyczną przy tworzeniu doświadczenia, przy konstytuowaniu przyrody”²⁷⁷.

Synteza zachodząca we wnioskach rozumowych tkwi więc u podstawy wszystkich pojęć – to ona generuje ich ogólność. Szczególną rolę odgrywa ona wszakże w ideach transcendentálnych, w których synteza ta ujawnia się w postaci żądania „systematycznej jedności”²⁷⁸. Żądanie to nie jest w istocie niczym nowym. Wyraża tylko tę tendencję, która obecna jest od samego początku w poszczególnych pojęciach i operacjach poznawczych, chociaż nie zawsze jest ona w nich uznana za obowiązującą.

²⁷⁶ Por. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 56 / B 68.

²⁷⁷ Tamże, A 78 / B 92.

²⁷⁸ Tamże.

Systematyczna jedność – twierdzi autor *Kants Begründung der Ethik* – z której idea czyni normę, powinna zatem wprowadzić w same pojęcia całkowitą zgodność, powinna prowadzić znaczenia pojęć w kierunku [zu dem Ziele] pełnej realizacji [Vollendung]. Do tego celu pojęcia rzeczywiście dążą, chociaż ta tendencja tworów logicznych nie jest rozpoznawana w sposób krytyczny. Co więcej, ogólny [generische] charakter pojęć, umożliwiający myślowe unifikacje związków zachodzących między rzeczami, jest ujmowany w formie metafizycznych pryncypów przeciwstawionych stanowisku naukowemu²⁷⁹.

Rozpoznanie czysto metodycznej struktury poznania naukowego, która – wraz z celami, ku jakim dąży – musi zostać wydobyta z wkląających ją uwarunkowań metafizycznych, pozostaje tym samym podstawowym zadaniem filozofii krytycznej. Owa czysto metodyczna struktura umożliwia ujęcie całego obszaru naukowej działalności człowieka w jego systematycznej, czysto pojęciowej jedności. Nie jest to wszakże jedność już w tym obszarze obowiązująca. Jest ona dopiero „projektowana”²⁸⁰. Jej obowiązywanie nie jest więc konstytutywne – jak w przypadku zasad transcendentálnych – lecz regulatywne. Jednością tą w poznaniu naukowym zatem nie dysponujemy, a jedynie, jak pisze Cohen, „powinniśmy się do niej zbliżyć”²⁸¹. Jako konstrukcja czysto idealna nie znajduje ona żadnego odpowiednika w doświadczeniu, jednakże pozostaje z nim zarazem w najściślejszym związku, ponieważ „jest wzięta z najogólniejszej procedury myślenia wytwarzającej pojęcia”²⁸².

Okazuje się więc, iż jedna i ta sama procedura ustanawia całą pojęciową strukturę wiedzy oraz projektuje jej ideał systematycznej jedności. Ideał ten nie może być dany w obiektywnych warunkach doświadczenia. Nie może więc być również poznany. Wyraża tylko ujawniające się w pojęciowej strukturze nauki „zainteresowanie rozumu”²⁸³. Rozstrzygnięcie to należy uznać za w pełni kantowskie. Różnica pomiędzy Cohenem a Kantem pozostaje wszakże nader istotna.

²⁷⁹ Tamże.

²⁸⁰ Tamże.

²⁸¹ Tamże.

²⁸² Tamże.

²⁸³ Tamże, A 83–84 / B 97–98.

Kant, badając regulatywną funkcję idei, zakłada, iż doświadczenie już jest ukonstytuowane. Idee, chcąc pełnić funkcję regulatywną, poprzez którą wyraża się zainteresowanie rozumu, muszą uwzględnić istniejącą już strukturę pojęciową doświadczenia²⁸⁴. Cohen przyjmuje natomiast, iż badanie tej struktury musi rozpocząć się od samych idei. Wyrażone w nich zainteresowanie rozumu systematyczną jednością wiedzy nie może więc być zależne od żadnej formy wiedzy już istniejącej. Stanowiąc tylko pewną wytyczną myślenia, pozostaje ono uprzednie wobec wszelkiej przedmiotowości. Dotyczy samego sposobu poznania, nie zaś tego, co jest poznawane. Dlatego też pozostaje ono – i tylko ono – zarazem i w pełni aprioryczne i w pełni transcendentale.

Autor *Kants Begründung der Ethik* wyciąga stąd wniosek, iż zainteresowanie rozumu przekracza tym samym porządek wszelkiej teorii. Nie jest teoretyczne, lecz praktyczne. Werdykt ten pozostaje zresztą w zgodzie z przekonaniem samego Kanta o prymacie rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym²⁸⁵. Cohen podkreśla w tym kontekście, iż zainteresowanie właściwe rozumowi teoretycznemu jest zainteresowaniem systematyczną jednością poznania. Jedności tej nie możemy przypisać żadnej teoretycznej formy obiektywności. Musimy ją wszakże uznać za normę, która co prawda pozostaje niepoznawalna, jej obowiązywanie musimy wszakże założyć, by samo poznanie było możliwe. Właśnie ze względu na nieodzowność tego założenia wszelkie zainteresowanie rozumu musi w ostateczności okazać się praktyczne.

Postulując tak rozumiany prymat praktycznego rozumu, Cohen dość wiernie powtarza główne założenia argumentacji Kantowskiej. Uzupełnia ją wszakże w jednym punkcie o dość istotny element. Pokazuje bowiem, iż normie systematycznej jedności podporządkowu-

²⁸⁴ „Rozum zakłada – pisze Kant – poznanie intelektualne, które stosuje się najpierw do doświadczenia, i szuka ich jedności wedle idei, a jedność ta idzie znacznie dalej, niż może sięgnąć doświadczenie”. Tamże, A 662 / B 690. Na pojawiającą się tu różnicę między wywodem Kanta, a argumentacją Cohena zwrócił uwagę K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg*, wyd. cyt., s. 65.

²⁸⁵ Pisałem na ten temat szerzej w paragrafie II.1.7.

ją się nie tylko wszystkie poszczególne metody badawcze, dążące do nadania ostatecznej jedności uzyskanym przez siebie wynikom, lecz przede wszystkim podporządkowana jest jej sama procedura tworzenia pojęć, którą, zdaniem autora *Kants Begründung der Ethik*, wydobyć można z kantowskiej dialektyki transcendentalnej. Procedura ta nie ogranicza się w swym działaniu tylko i wyłącznie do konstytucji pojęć naukowych. Jej pierwotnym obszarem zastosowania są transcendentalne zasady, z których zbudowana została sama filozofia transcendentalna. W tym też aspekcie kantowska dialektyka staje się tym obszarem badań, w którym filozofia transcendentalna może dokonać transcendentalnej analizy samej siebie. W tym też sensie odkryte przez myśliciela z Królewca dialektyczne antynomie okazują się tym elementem jego programu, który pozwala – bez wprowadzania jakichś drastycznych modyfikacji – uzupełnić cały zamysł kantowskiego transcendentalizmu o aspekt metatranscendentalny. Konkluzja ta jest o tyle istotna, iż właśnie wykazanie, że stworzona przez Kanta koncepcja aprioryczności dopuszcza taką metatranscendentalną perspektywę badań, było jednym z najważniejszych zadań, jakie Cohen przed samym sobą postawił.

II.2.4. Metoda transcendentalna i jej presupozycje

Dopiero z tej metatranscendentalnej perspektywy można we właściwy sposób naświetlić specyfikę poszczególnych kroków, z których składa się metoda transcendentalna oraz przedstawić towarzyszące tej metodzie presupozycje. Ich prezentacja jest bardzo istotna ze względu na spór, jaki wokół pojęcia metody transcendentalnej rozgorzał pomiędzy Cohenem a Friedrichem Albertem Lange. Wybuchł on na skutek krytyki Langego, jakiej Cohen dokonał w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*. Błąd Langego polegać miał na tym, iż „ustanawia on aprioryczność w »psychiczno-fizycznej organizacji człowieka« i nie uznaje możliwości doświadczenia za punkt wyjściowy badań transcendentalnych”²⁸⁶. Odpowiadając na ten zarzut, w drugim wydaniu *Geschichte des Materialismus*, Lange stwierdził,

²⁸⁶ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 208.

iz ješliby przedmiotem badań transcendentalnych uczynić tylko możliwe doświadczenie i jego czysto formalne warunki, to takie badania nieodzownie skazane byłyby na tautologiczność. Obiektem krytyki Langego była – trzeba o tym pamiętać – nie tyle metoda transcendentalna w takiej postaci, w jakiej pojawiła się ona w *Kants Begründung der Ethik* – wówczas autor *Geschichte des Materialismus* już nie żył – lecz metoda analityczna przedstawiona przez Cohena w roku 1871 w jego pierwszej książce o Kancie.

Zarzut tautologiczności, czy też błędnego koła, jaki się w związku z tą metodą pojawia, nie dotyczy tylko i wyłącznie analiz Cohenowskich, lecz metody analitycznej jako takiej²⁸⁷. Metoda ta wychodzi od danego twierdzenia i pyta o warunki, jakie muszą być spełnione, by twierdzenie to mogło być prawdziwe. Problem polega na tym, iż jeśli nawet przyjmemy prawdziwość badanego przez nas zdania, to i tak nie jesteśmy w stanie zagwarantować, iż przesłanki, na których się jego prawdziwość opiera, są także prawdziwe. Prawdziwy wniosek mogą bowiem implikować przesłanki fałszywe²⁸⁸. W związku z tym nie możemy nic powiedzieć na temat ich prawdziwości. Jeżeli one same mają więc stanowić uprawomocnienie prawdziwego poznania, to tylko dlatego, iż faktycznie stanowią jego warunki. To jednak tworzy jawną tautologię: warunki poznania prawdziwego uzasadniają jego prawdziwość, ponieważ są warunkami poznania prawdziwego. Jeśli warunki te mają rzeczywiście uzasadniać prawdziwość czegokolwiek, to muszą dysponować jakimś dodatkowym kryterium prawdziwości. Owym koniecznym kryterium dodatkowym jest, według Langego, zakwestionowana przez Cohena psychofizjologiczna organizacja poznawczego apa-

²⁸⁷ Problem ten analizował dokładnie J. Stolzenberg, *Ursprung und System*, wyd. cyt., s. 30–34.

²⁸⁸ Wynika to bezpośrednio z praw logiki. Implikacja występująca między przesłanką P, a wnioskiem W: $P \rightarrow W$ jest fałszywa wtedy i tylko wtedy, gdy poprzednik tej implikacji (P) jest prawdziwy, a następnik (W) fałszywy. Jeśli przyjmemy w punkcie wyjścia, iż następnik jest prawdziwy, co metoda analityczna przecież postuluje, to prawdziwość tej implikacji pozostaje całkowicie niezależna od wartości logicznej jej poprzednika.

ratu człowieka²⁸⁹. Stanowisko autora *Geschichte des Materialismus* zostaje w *Kants Begründung der Ethik* zrelacjonowane w sposób następujący:

U samego Alberta Langego napotykaemy zastrzeżenie przeciwstawiające się naszemu ujęciu metody transcendentalnej. Nasunął je pogląd, zgodnie z którym zadanie [metody] ma rzekomo polegać na: wyjaśnianiu danego doświadczenia na podstawie [aus] pojęcia doświadczenia możliwego. Przez takie przesadne podkreślenie jedynie transcendentalnego punktu widzenia miałyby powstać „tautologia, w której doświadczenie ma być wyjaśniane na podstawie warunków możliwego doświadczenia w ogóle”²⁹⁰. W rzeczywistości jest jednak odwrotnie: możliwe doświadczenie w ogóle jest określane na podstawie danego doświadczenia²⁹¹.

Powstaje pytanie, czy odpowiedź Cohena jest przekonująca. Tak jak w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*, również w swojej drugiej książce o Kancie – Cohen przez dane doświadczenie naukowe rozumie aprioryczne zasady matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa. Są one dane w faktycznym doświadczeniu wraz z pojęciami empirycznymi, jednakże samo pojęcie doświadczenia zostaje wyprowadzone „przy pomocy i na gruncie tych cech, które warunkują je jako doświadczenie aprioryczne”²⁹². W tym aspekcie „fakt nauki” – jeśli abstrahować od jego uwarunkowań empirycznych – mógłby rzeczywiście zostać utożsamiony z możliwym doświadczeniem w ogóle. Oznaczałoby to z kolei, iż metoda Cohena byłaby tautologiczna. Jeżeli nawet zarzut ten mógłby okazać się słuszny odnośnie metody analitycznej, jaka pojawiła się w pierwszym wydaniu *Kants theorie der Erfahrung*, to nie wydaje się on być już w ogóle uzasadniony, jeśli jego przedmiot uczynić metodę transcendentalną w postaci sformułowanej w *Kants Begründung der Ethik*. Charakteryzując ją, Cohen pisze:

²⁸⁹ Zob. F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, (3 wyd.) Iserlohn 1876, t. 2, s. 131–132.

²⁹⁰ F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, 2 wyd., t. 2, s. 131 [przyp. Cohena – strony wydania drugiego i trzeciego, z którego korzystam, pokrywają się].

²⁹¹ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 25 / B 33.

²⁹² Tamże, A 30 / B 39.

Doświadczenie jest dane, trzeba odkryć warunki, na których opiera się jego możliwość. Jeżeli znalezione są warunki, które umożliwiają doświadczenie i to umożliwiają w taki sposób, że może zostać wyrażone ono jako obowiązujące *a priori*, że może mu zostać przyznana ścisła konieczność i nieograniczona ogólność, to warunki te można określić jako konstytuujące cechy pojęcia doświadczenia, a potem z tego pojęcia można wydedukować to, co zawsze rości sobie prawo do wartości poznawczej [przypisywanej] obiektywnej rzeczywistości [*was immer den Erkenntniswert objektiver Realität beansprucht*]. To tylko jest całym zajęciem filozofii transcendentalnej²⁹³.

W bardzo wyraźny sposób zarysowane są tutaj trzy kroki, z których owa metoda się składa:

- 1) wskazanie rzeczywistego doświadczenia naukowego,
- 2) odkrycie warunków możliwości tego doświadczenia,
- 3) wydedukowanie z owych warunków (apriorycznego pojęcia doświadczenia) kryterium, które jako takie rości sobie prawo do bycia kryterium poznania w pełni obiektywnego²⁹⁴.

Pierwszy krok metody wiąże się z postulatem – sformułowanym już w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* – oparcia badań transcendentalnych na historycznie danym doświadczeniu, które realizowane jest w naukach ścisłych (matematyce i matematycznym przyrodoznawstwie). Cohen posługuje się tutaj następującym przykładem:

To nie gwiazdy na niebie są przedmiotami, które bierze pod uwagę owa metoda [...], lecz obliczenia astronomiczne, owe fakty naukowej rzeczywistości są ponieważ tym, co rzeczywiste, co wymaga wyjaśnienia, na co nakierowane zostaje zatem spojrzenie transcendentalne²⁹⁵.

²⁹³ Tamże, A 24 / B 32.

²⁹⁴ W ten sposób, tzn. wyróżniając owe trzy kroki, charakteryzuje metodę transcendentalną G. Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*, wyd. cyt., s. 117–125. Autor ten jednak twierdzi, iż Cohen wskazanego przez siebie trzeciego kroku nie przeprowadza, w moim przekonaniu natomiast owym trzecim krokiem – dla samej metody kluczowym – jest rozwijana w *Kants Begründung der Ethik* teoria idei transcendentalnych, bez których pojęcie doświadczenia pozostaje niepełne. Również Stolzenberg w swoich, skądinąd precyzyjnych, analizach nie uwzględnił tego trzeciego kroku metody Cohenowskiej. Zob. J. Stolzenberg, *Ursprung und System*, wyd. cyt., s. 38–46. Wbrew stanowisku tych autorów można, moim zdaniem, przedstawić argumenty, iż właśnie ów trzeci krok stanowi o specyfice całej metodyki Cohena.

²⁹⁵ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 20 / B 27–28.

Punktem wyjścia metody transcendentalnej nie są więc konkretne, empirycznie istniejące rzeczy, lecz aprioryczne prawa poznania naukowego. One same są z kolei możliwe – tu rozpoczyna się drugi krok metody – dzięki odkryciu apriorycznych zasad, które prawa te konstytuują. Zasady tworzą aprioryczne pojęcie doświadczenia. W tym miejscu kończy się zadanie metody analitycznej w wersji przedstawionej przez Cohena w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*. Metoda transcendentalna sformułowana w *Kants Begründung der Ethik* odkrywa (w swym drugim kroku) coś jeszcze. Odkrywa „inteligibilną przypadkowość” doświadczenia ukonstytuowanego dzięki apriorycznym zasadom. Zasady te są przecież zawsze ściśle, choć tylko pośrednio, powiązane z empirycznym istnieniem danych zmysłowych. Ich istnienie – mimo iż zasady nadają im stałą formę bytu – pozostaje zawsze czymś z gruntu przypadkowym. Owa przypadkowość pozostaje w sprzeczności ze ścisłą koniecznością i nieograniczoną ogólnością, której muszą sprostać aprioryczne warunki doświadczenia. Same zasady nie mogą zatem zostać ograniczone tylko do bycia warunkiem poznania tego, co przypadkowe. W oparciu o nie należy w związku z tym wypracować taką strukturę poznawczą – tutaj rozpoczyna się trzeci krok metody – która spełniałaby kryterium ścisłej konieczności i nieograniczonej ogólności. Cohen dochodzi jednak do wniosku, iż taka struktura jest niemożliwa. Zostaje ona, co prawda, wskazana dzięki ideom transcendentalnym, lecz przedmiot tych idei – graniczna rzecz sama w sobie – nie może zostać jako taki poznany. Jest on rzeczą tylko pomyślaną (*noumenon*). Jego poznanie możliwe byłoby tylko wtedy, gdyby można było ująć go w naoczności zmysłowej, ale wtedy zostałyby nałożone na niego empiryczne ograniczenia, przez co utraciłby swoją bezwarunkową konieczność i ogólność. Obiektywna realność *noumenu* pozostaje więc tym, czego poznanie się domaga, ale co poznane być nie może, ponieważ sytuuje się na samej granicy doświadczenia.

Jeśli zatem Lange postuluje, aby psychofizjologiczną organizację aparatu poznawczego człowieka potraktować jako konieczny dodatek do kategorii, który stanowiłby dla nich właściwe kryterium prawdziwości poznania pozwalające uniknąć tautologii, to również Cohen

domaga się pewnego dodatkowego kryterium. Nie jest nim wszakże psychofizjologiczna organizacja poznania, lecz właśnie owo żądanie obiektywnej rzeczywistości *noumenu*. Paradoks polega na tym, iż żądanie to ujawnia, że poznanie takiego dodatkowego kryterium prawdziwości nie jest w ogóle możliwe²⁹⁶. *Noumen* pozwala wyznaczyć pewną idealną granicę warunków możliwego doświadczenia w ogóle, jednakże ta granica pełni rolę wyłącznie negatywną – może zostać wskazana (pomyślana), nie można z nią wszakże wiązać żadnej określonej treści poznawczej. Obiektywna rzeczywistość *noumenu* sytuująca się „po drugiej stronie granicy” możliwego doświadczenia w ogóle, jest warunkiem i kryterium prawomocności apriorycznych praw, lecz nie jesteśmy w stanie jej poznać. Kryterium prawdziwości poznania *a priori* (jego powszechność i ogólność) nie może więc być ani faktem empirycznym, ani określonym typem poznania (jakaś określona jego struktura, co proponował Lange), lecz pewnym czysto myślowym schematem, czy też napięciem pomiędzy doświadczeniem, konstytuowanym w konkretnych prawach naukowych, a jego idealną granicą, która nie uwzględnia już skończonych warunków poznania empirycznego, ale nie uwzględniając ich pozostaje niepoznawalna.

Rodzi się wszakże wątpliwość, czy negatywne kryterium prawdziwości poznania *a priori* może spełnić wszystkie zadania, jakie się przed nim stawia. Jeżeli przyjmiemy, iż kryterium tym jest apodyktyczna konieczność i nieograniczona ogólność poznania empirycznego (innym typem poznania człowiek nie dysponuje), to samo to kryterium zaczyna jawić się jako cel, ku któremu poznanie zmierza, którego wszakże nigdy osiągnąć nie jest w stanie, ponieważ i ko-

²⁹⁶ Do podobnego wniosku doszedł Leonard Nelson, twierdząc zarazem, iż tym samym wykazał niemożliwość teorii poznania. Wbrew jego werdyktowi można powiedzieć, iż właśnie niemożliwość sformułowania pozytywnego określenia „kryterium teoriopoznawczego”, jak je nazwał, stanowi najbardziej swoistą cechę metody transcendentalnej, stanowi więc warunek wszelkich badań teoriopoznawczych. Konstatacja ta zachowuje swą prawomocność zarówno w stosunku do całego neokantyzmu marburskiego. Zresztą sam Nelson również stosował takie właśnie negatywne kryterium we własnych analizach. Zob. w tym względzie przede wszystkim: L. Nelson, *O niemożliwości teorii poznania*, [w:] tenże, *O sztuce filozofowania*, przeł. T. Kononowicz, P. Waszchenko, Kraków 1994, s. 115–139.

nieczność, i ogólność możliwe są w sensie ścisłym tylko jako twory myślowe. Musimy więc przyjąć, iż uznane przez nas w konkretnym doświadczeniu zasady transcendentalne również nie spełniają w pełni wymogów stawianych poznaniu apriorycznemu. Na jakiej więc podstawie możemy owym zasadom i prawom naukowym, od uznania aprioryczności których metoda transcendentalna wychodzi, ową aprioryczność w ogóle przyznać.

Tego typu „podstawę” Cohen nazywa „najwyższą zasadą doświadczenia” bądź „jednością świadomości”. Obydwa pojęcia, z których ostatnie występuje już w *Kants Begründung der Ethik*²⁹⁷, stają się kluczowe dla reinterpretacji myśli Kanta przedstawionej w drugim i w trzecim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*. Najwyższa zasada doświadczenia pozwala ustalić jedność wszystkich elementów apriorycznej struktury doświadczenia jako pewnej całości. Z tego też względu „każdy warunek transcendentalny, [...] jako taki, nie jest zamkniętą całością, lecz musi być myślany jako część i człon wyższej całości”²⁹⁸. Najwyższa zasada doświadczenia zakłada tym samym nie tyle pierwszeństwo pojęcia całości nad pojęciem części, ile traktuje całość jako konieczny warunek czy też horyzont, w perspektywie którego ujmowane są poszczególne części jednolitego systemu nauki. Bez pojęcia całości nie byłoby bowiem pojęcia części i odwrotnie. W związku z tym wszelkie badanie transcendentalne, pisze Cohen:

sięga do rdzenia transcendentalnego systemu, i jesteśmy zmuszeni do zorientowania się na niego, do dokonania wstępnego oglądu [*vorschauende Blicke*] całości jedności warunków transcendentalnych. Taka jedność musi być obecna, musi zostać założona²⁹⁹.

²⁹⁷ Zob. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 46–49 / B 56–59. Pojęcie najwyższej zasady doświadczenia w pierwszym wydaniu tej książki jeszcze nie występuje. Pojawia się dopiero w drugim. „Jedność świadomości – pisze wówczas Cohen – jest, jako apercepcja transcendentalna, najwyższą zasadą doświadczenia” (tamże, B 58). W wydaniu pierwszym w cytowanym zdaniu czytamy nie o „najwyższej zasadzie”, a tylko o „warunku doświadczenia” (tamże, A 47).

²⁹⁸ Tenże, *Kants Theorie der Erfahrung*, B 137 / C 183.

²⁹⁹ Tamże, B 137 / C 182–183.

Jeżeli jakiś pojedynczy element ujmujemy jako transcendentálny warunek doświadczenia – niech będzie to przestrzeń jako aprioryczna forma naoczności – to nie rozpatrujemy tego elementu w izolacji. Przestrzeń jest tylko:

jednym z gatunków warunku transcendentálnego myślanego tutaj jako rodzaj. Gdy zatem chcemy poznać gatunek według jego transcendentálnejszej wartości, to musimy przede wszystkim określić jego wyrażenie rodzajowe [*Gattungsausdruck*], którego wyrażenia częściowe [*Teilausdrücke*] mają określić [specyfikę] pojedynczych gatunków³⁰⁰.

Tym rodzajowym czy też „całościowym” [*umfassende*] wyrażeniem warunku transcendentálnego³⁰¹ jest właśnie najwyższa zasada doświadczenia. Czy jednak, ponownie trzeba zapytać, argumentacja Cohena jest zadowalająca? On sam zdaje sobie sprawę, iż zaproponowane przez niego rozwiązanie narażone jest na zarzut błędnego koła.

Mogłoby się wydawać – pisze – że kręcimy się w kółko. Szukamy tego, co umożliwia konieczność doświadczenia lub sądów syntetycznych, i sądzymy, że musimy domagać się tego od najwyższego prawa jako zasady, która wszakże zdaje się zawierać tylko zagadkę a nie wskazówkę naprowadzającą na rozwiązanie. Pytamy: co umożliwia doświadczenie? A odpowiedź brzmi: najwyższa zasada doświadczenia³⁰².

Na pytanie, co umożliwia samą najwyższą zasadę doświadczenia Cohen odpowiada: „Nic poza nią samą”³⁰³. Czy zatem zarzutu błędnego koła w ogóle można uniknąć? Czy tak naprawdę jest owa najwyższa zasada? Jaką niesie ze sobą treść? Wyjaśnienie Cohena może wydać się zaskakujące:

Nie istnieje żadna instancja – stwierdza – ponad najwyższą zasadą, nie istnieje żadna konieczność wyższa niż myśl, że chcemy uznać konieczność w tym obszarze świadomości, który został wyróżniony jako nauka, jako matematyczne przyrodznawstwo. Skąd więcj miałaby pochodzi takowa konieczność, jeśli nie

³⁰⁰ Tamże, B 138 / C 184.

³⁰¹ Tamże.

³⁰² Tamże, B 138–139 / C 184–185.

³⁰³ Tamże, B 139 / C 185.

z tego ustalenia owej wyróżnionej treści świadomości, jeżeli zatem nie z samego faktu, na który nakierowane jest nasze pytanie³⁰⁴.

Najwyższa zasada doświadczenia, będąc rodzajowym wyrażeniem dla wszystkich apriorycznych warunków poznania naukowego, okazuje się być samym uznaniem faktu istnienia matematycznego przyrodoznawstwa. Pierwszy krok metody nie należy więc jeszcze do samej procedury uzasadniania poszczególnych twierdzeń naukowych. Wskazanie na obszar matematycznego przyrodoznawstwa i uznanie w nim konieczności gwarantowanej najwyższą zasadą doświadczenia nie jest tym samym operacją uzasadniającą samą siebie³⁰⁵. Jeżeli wszakże stwierdzimy, iż najwyższej zasady doświadczenia nie należy ujmować w ogóle w porządku uzasadniania poszczególnych twierdzeń – dzięki czemu nie dotyczy jej ani zarzut błędnego koła, ani zarzut *regressus ad infinitum* – to powstaje trudność następująca: w jaki sposób rozumieć ją jako „rodzajowe wyrażenie” wszystkich apriorycznych warunków doświadczenia. Samo „wyrażenie rodzajowe” nie może być uzyskane poprzez abstrakcję, jeśli chcielibyśmy rozumieć ją na modłę arystotelesowską. Procedurę owej abstrakcji należałoby bowiem wówczas uznać za ostateczne uzasadnienie najwyższej zasady doświadczenia. Moment uznania najwyższej zasady musi więc być momentem nieredukowalnym do żadnych tego typu procedur. Zakłada on natomiast trzy nawzajem ze sobą powiązane składniki: świadomość tego, kto dokonuje aktu uznania, przedmiot którego uznanie dotyczy oraz wartość, którą w wyniku uznania podmiot przypisuje owemu przedmiotowi.

Z logicznego punktu widzenia predykat „...uznawać...” jest predykatem trójargumentowym: „ x uznaje y za z ”. Najwyższa zasada doświadczenia okazuje się w tym momencie subiektywnym – zależnym od decyzji konkretnego podmiotu (x) – uznaniem faktu nauki (y) za fakt obiektywny (z). Zasada ta ma prawo zostać uznana za ostateczną instancję, z perspektywy której należy rozpatrywać problem obiektywności nauki, ponieważ domagając się trójelementowej struktury

³⁰⁴ Tamże.

³⁰⁵ Zwrócił na tę kwestię uwagę J. Stolzenberg, *Ursprung und System*, wyd. cyt., s. 43.

samego aktu uznania czegoś za coś przez kogoś, ustanawia zarazem taką samą trójelementową strukturę dla wszystkich apriorycznych elementów teorii doświadczenia, która jako taka pozostaje właśnie trójelementowa, czy też – co zostało pokazane – trójpiętrowa³⁰⁶. W zgodzie z najwyższą zasadą doświadczenia pozostaje tym samym cała nauka o aprioryczności poznania. Trzyczęściowy schemat ma także sama procedura metody transcendentalnej. Owa triadyczność występująca na różnych poziomach Cohenowskiego myślenia nie jest w tym ujęciu czymś przypadkowym. Co wszakże równie istotne, tak rozumiana zasada doświadczenia znajduje swoje odzwierciedlenie w rozwiązaniach zaproponowanych przez Kanta. Za jej kantowskie sformułowanie Cohen uważa stwierdzenie następujące:

warunki możliwości doświadczenia w ogóle – czytamy w *Krytyce czystego rozumu* – są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia i mają dlatego obiektywną ważność [*objektive Gültigkeit*] w syntetycznym sądzie *a priori*³⁰⁷.

Decydującą rolę odgrywa tutaj pojęcie „obiektywnej ważności”. Domaga się ono trójelementowej struktury tego, co aprioryczne: warunki możliwości doświadczenia w ogóle są ważne jako warunki możliwości przedmiotów, o ile są wyrażone w syntetycznym sądzie *a priori*. Trójelementowa struktura: *x* jest ważne jako *y* w odniesieniu do *z*, jest tutaj bardzo wyraźna. Predykaty: „...mieć ważność...” (*ist gültig*) oraz „...obowiązywać...” (*gilt*) – stanowiące podstawę filozoficznego dyskursu Kanta są predykatami trójargumentowymi³⁰⁸. Pod względem strukturalnym nie różnią się więc od predykatu „...uznać...”

³⁰⁶ Zob. na ten temat podrozdział poprzedni.

³⁰⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 158 / B 197. Cyt. przez Cohena: *Kants Theorie der Erfahrung*, B 143 / C 190. Tłumaczenie nieznacznie zmodyfikowane. Ingarden tłumaczy termin *objektive Gültigkeit* jako *ważność przedmiotowa*.

³⁰⁸ Na wszechobecność tych predykatów w dyskursie kantowskim oraz na ich zasadnicze znaczenie dla całej koncepcji filozofii transcendentalnej Kanta, zwrócił uwagę Herbert Schnädelbach, *Tezy o ważności i prawdzie*, [w:] tenże, *Próba rehabilitacji animal rationale*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 108–122.

Dzięki temu – można powtórzyć za Cohenem – kopernikańska idea tego, co transcendentalne [*der Kopernikanische Gedanke des Transzendentalen*] uzyskuje swój ostateczny i adekwatny wyraz. Po pierwsze, przedmioty są możliwe tylko jako przedmioty możliwego doświadczenia. Po drugie, przedmioty umożliwiające przez doświadczenie, mają obiektywną realność³⁰⁹.

„Obiektywna realność” przyznana przedmiotowi doświadczenia staje się tutaj synonimem „obiektywnej ważności”, o jakiej mówił Kant. Jednakże pomiędzy obowiązywaniem struktur apriorycznych, a uznaniem samego obowiązywania (uznaniem tych struktur za obowiązujące) zachodzi dość istotna różnica. Najpierw trzeba uznać strukturę doświadczenia za obowiązującą, by móc badać obiektywne obowiązywanie przedmiotów, będących tylko jednym z elementów tej struktury. Najwyższa zasada doświadczenia musi więc obowiązywać zarówno w momencie, gdy doświadczenie naukowe jest już uznane i wyznaczone, jak i gdy dopiero ma zostać uznane za obiektywnie obowiązujące.

W stworzonej przez Cohena teorii doświadczenia można w związku z tym wyróżnić dwa odmienne porządki, które można nazwać odpowiednio porządkiem uznania i obowiązywania. Pierwszy z nich jest wstępnym warunkiem drugiego. Wszelako właśnie jako warunek wstępny, nie jest on bezpośrednio zawarty w samym systemie praw naukowych dzięki niemu obowiązujących. Porządek uznania nie jest zatem założeniem systemu naukowego, lecz zbiorem presupozycji tylko pośrednio przez ten system implikowanych, a więc należących do obszaru, który można nazwać „zewnętrzną bazą nauki”³¹⁰. Jeżeli założenia nauki obowiązują jako prawdziwe

³⁰⁹ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, B. 143 / C 191.

³¹⁰ Pojęcie „zewnętrznej bazy nauki” zapożyczam z analiz Stanisława Kamińskiego. Autor ten pisał: „Zwykle odróżnia się w systemie naukowym tezy bazowe od pozabazowych, czyli uprawomocnionych bezpośrednio albo pośrednio przez te pierwsze. Nadto można mówić o zewnętrznej bazie nauki, gdy ma się na uwadze zdania, które są implikowane przez treść i formę systemu naukowego, ale do niego nie należą. Będą to przede wszystkim zdania filozoficzne w szerokim tego ostatniego słowa sensie, stanowiące mniej lub bardziej pośrednie założenia typu ontologicznego, epistemologicznego i metodologicznego. Takie pojęcie zewnętrznej bazy nauki jest podobne, lecz szersze niż pojęcie zewnętrznej bazy aksjomatycznej ja-

być fałszywe, to presupozycje, jako ich zewnętrzna baza, pozwalają sformułować warunki, w których w ogóle można postawić kwestię prawdziwości bądź fałszywości tych założeń (twierdzeń)³¹¹. Sam Cohen jest jak najbardziej świadom, iż wszelka teoria – również jego własna – opiera się na tego typu zewnętrznej bazie. Nie próbuje bynajmniej tego faktu zatuszować. Wręcz przeciwnie: właśnie na nim buduje swój system krytycznego idealizmu.

Gwiazdą przewodnią prawa – pisze – może być jedynie to, że ma ono rządzić w obszarze doświadczenia. Nie może być czymś wymysłem [*Ausgeburts des Witzes*], że naukę odróżniamy zarówno od twórców fantazji, jak i innych rodzajów aktywności poznawczej [*Arten des Erkennens*], i że czynimy to, przypisując treści tych ostatnich inny rodzaj bytu. Myśl ta, wyjście od uznania faktu matematycznego przyrodzonoznawstwa, odróżnionego od metafizyki moralności [*Metaphysik der Moral*], czyni z siebie najwyższe prawo i szuka środków, najpierw by to najwyższe prawo sformułować, a następnie z jego formuły uzyskać poszczególne niższe zasady. [Rozróżnienie między równością matematyczno-przyrodniczą, a moralną – i to nie w takim sensie, jak u Descartes'a, że ta ostatnia zostaje zdeprecjonowana i uznana za „metafizyczną” – a więc rozróżnienie nienegujące równości moralnej jest znakiem nowego światopoglądu Kanta, religijnie ugruntowanego [*religiös ... begründet*] w historycznym duchu protestantyzmu]³¹².

kiejś teorii, o której mówi np. Henry Mehlberg (*The Reach of Science*, Toronto 1958, s. 301 n.) lub Wolfgang Stegmüller (*Theorie und Erfahrung*, Berlin 1970, s. 108 n.). Chodzi nam po prostu o presupozycje filozoficzne implikowane przez tezy systemu naukowego”, S. Kamiński. *Filozoficzne uwarunkowania rewolucyjnej idei Mikołaja Kopernika*, [w:] tenże, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, red. U. Żegleń, Lublin 1994, s. 270 (przypis).

³¹¹ Koncepcję presupozycji sformułował, w polemice z teorią deskrypcji Bertranda Russella, Peter F. Strawson. Zob. tenże, *O odnoszeniu się użycia wyrażeń do przedmiotów*, [w:] *Logika i język*, red. i przeł. J. Pelc, Warszawa 1967, s. 377–413. Bardzo klarowne omówienie tego zagadnienia można znaleźć w pracy: A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 91–93.

³¹² H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, B 139 / C 185–186. Fragment pojawiający się w nawiasach kwadratowych występuje tylko w wydaniu z roku 1918. Pewnych trudności z przekładem dostarcza tutaj Cohenowski termin „*Metaphysik der Moral*”. Literalnie należałoby go tłumaczyć jako „metafizyka moralności”. Problem polega na tym, iż w polskiej nomenklaturze termin ten kojarzony jest jednoznacznie z tytułem ostatniego z trzech wielkich dzieł Kantowskiej filozofii praktycznej, jakim jest *Metaphysik der Sitten* (dosł. *Metafizyka obyczajów*). Cohenowski pojęcie metafizyki moralności nawiązuje natomiast przede wszystkim, o czym

To, co Cohen nazywa tutaj „metafizyką moralności”, pełni względem faktu matematycznego przyrodoznawstwa rolę owej zewnętrznej bazy nauki, na podstawie której w ogóle można sformułować problem obowiązywania i obiektywności praw naukowych. Związek faktu nauki z metafizyką moralności pozostaje tutaj sformułowany bardzo enigmatycznie i właściwie nigdzie, poza jeszcze jednym równie enigmatycznym fragmentem, nie zostaje precyzyjniej naświetlony³¹³. Dla całego Cohenowskiego projektu filozofii posiada on jednak znaczenie fundamentalne. By móc odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę pełni „metafizyka moralności”, spróbujmy na początek przyjrzeć się temu, co autor *Kants Theorie der Erfahrung* mówi o najwyższej zasadzie doświadczenia.

Przede wszystkim zasada ta nie jest jakąś z góry określoną i w pełni uformowaną strukturą poznawczą. Uznanie faktu matematycznego przyrodoznawstwa w jego obiektywności, nie jest wyborem sytuującym się wewnątrz teorii naukowej i decydującym w jakikolwiek sposób o kształcie, jaki ona przyjmie. Samo uznanie jakiegoś faktu, co podkreślał już Lotze, nie jest aktem teoretycznym lecz praktycznym³¹⁴. Stawką, o którą toczy się gra, nie jest też teoria i związany

za chwilę będziemy się mogli przekonać, do dokonanego przez Kanta w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* rozróżnienia dwóch obszarów refleksji transcendentальной, związanych ze spekulatywnym i praktycznym użyciem rozumu. Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B xxiv–xxx. Kant we wskazanym miejscu używa różnych terminów (obok rzeczownika *Moral* pojawia się także *Sittlichkeit* oraz *Moralität*) interesuje go jednocześnie obszar, który – i to jest dla Cohena istotne – wykracza poza wszelkie uwarunkowania empiryczne.

³¹³ Tym drugim fragmentem, przyjdzie nam niebawem zająć się bliżej, są to zdania zamykające całą Cohenowską *Kants Theorie der Erfahrung*. Enigmatyczność obu tych wypowiedzi powoduje, iż argumentacja w nich zawarta staje się po prostu niejasna. Każda próba jej odczytania musi być więc z konieczności interpretacją, dla której jedynym pewnym kryterium pozostaje niesprzeczności uzyskanych przez nią wyników z pozostałymi wypowiedziami Cohena. Zdawkowość tych fragmentów jest zastanawiająca, wziąwszy pod uwagę fakt, iż stanowią one kontekst, służący do wyjaśnienia najbardziej newralgicznych pojęć Cohenowskich, jakimi są najwyższa zasada doświadczenia i system krytycznego idealizmu.

³¹⁴ Zob. H. Lotze, *Seele und Seeleben*, [w:] tenże, *Kleine Schriften*, red. D. Peipers, t. 2, Leipzig 1886, s. 174–175. Por. w tej kwestii: H. Schnädelbach, *Filo-*

z nią problem poznania, lecz byt, którego faktyczność należy uznać przed podjęciem wszelkich innych rozstrzygnięć poznawczo-teoretycznych. Nie oznacza to, iż byt staje się dla nas dostępny bezpośrednio, tj. niezależnie od treści poznania będącej wytworem „aktywności poznawczej” podmiotu. Również tutaj mamy do czynienia ze strukturą trójelementową: aktywność poznawcza podmiotu – uzyskana dzięki tej aktywności treść – byt, do którego treść ta ma się odnosić. Uznając obiektywność faktu musimy przypisać treści twierdzeń naukowych obiektywny byt, tzn. byt istniejący niezależnie od wszelkiej subiektywnej aktywności poznawczej. Cohen nie dąży bynajmniej do tego, by wyeliminować z poznania naukowego czynnik subiektywny. Stara się jednak uznać go za wtórny i zależny wobec obiektywności bytu przypisanego treści twierdzeń naukowych:

tylko te elementy świadomości są elementami świadomości poznającej – pisze – które są konieczne i wystarczające do ugruntowania i utwierdzenia faktu nauki³¹⁵.

Cohen w sposób bardzo wyraźny odwraca tutaj tradycyjną perspektywę badań epistemologicznych. Twierdzi, iż dopiero uwzględnivszy warunki obiektywności poznania niezależne od podmiotowych uwarunkowań samej aktywności poznawczej podmiotu, można w ogóle poprawnie sformułować pytanie o to, co w poznaniu należy uznać za subiektywne³¹⁶. Pytania o warunki obiektywności nie wiąże jednak z jakimś faktem istniejącym niezależnie od subiektywnych uwarunkowań poznania. Badanie transcendentale wykracza po prostu poza, właściwą dla naiwnego realizmu, opozycję: podmiot – przedmiot.

Doświadczenie powinno – pisze Cohen – być wzięte nie w swej naiwnej rzeczywistości, lecz w możliwości. Warunki, które dokonują przejścia do tej możliwości

zofia w Niemczech 1831–1933, wyd. cyt., s. 271–273. Zbadanie związków filozofii Cohena z myślą Lotzego z pewnością domaga się szerszej zakrojonych analiz.

³¹⁵ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, B 77 / C 108.

³¹⁶ Ten element programu Cohena rozwinął w swych analizach psychologicznych Paul Natorp. Zob. tenże, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i. Br. 1888; tenże, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen 1912. Stał się on następnie bardzo istotny dla analiz Cassirera.

[*welche diese Ermöglichung leisten*], są poszukiwanym *a priori*. Warunki te są wydobyte z najwyższej zasady. Skąd pochodzi, pytamy więc, ona sama? Teraz mamy odpowiedź. Z problemu, który przedstawia sobą fakt matematycznego przyrodoznawstwa i czyni [ów fakt] zadaniem filozofującego rozumu. Jednak nie ma problemu bez faktu. To, co chce obowiązywać jako *a priori*, musi w szczególności wspierać całościowe zadanie: ukonstytuowanie możliwości tego faktu doświadczenia naukowego. Zadanie jest zatem jednolite niezależnie od tego, jak różnorodne byłyby elementy cząstkowe [*Beiträge*], które domagają się rozwiązania. Stąd też najwyższa zasada, zgodnie z tym proleptycznym znaczeniem może być także nazwana zasadą jedności doświadczenia. [...] Jeśli doświadczenie ma być nauką, to musi być jednością, podporządkowuje ona różne treści, które ze swej strony muszą wypływać [*entspringt*] z najwyższej zasady. [...] Czym jednakże jest jedność i gdzie ona jest? Nie może być bynajmniej dana jako liczba, musi być raczej cały czas na nowo podzielna i zmienna. Jedność jest wszędzie jedynie wymogiem, i w tym sensie może być myślana także jedność doświadczenia³¹⁷.

Najwyższa zasada doświadczenia jest więc tworem czysto myślowym, nigdy nie może być dana w żadnej formie (nawet czysto apriorycznej formie liczby). Pozostając tylko wymogiem (zadaniem), nie znajduje swojego ostatecznego wyrazu (rozwiązania), pozostaje dostępna poznaniu tylko poprzez swoje wyrażenia cząstkowe. Wyrażenia te z niej wypływają i tylko one mogą być jako takie poznane, ponieważ konstytuują pojęcie przedmiotu doświadczenia. Najwyższa zasada może więc zostać poznana jedynie pośrednio:

zależnie od tego – pisze Cohen – w ilu perspektywach jedności konstytuujemy przedmiot, na tyle też musimy podzielić najwyższą zasadę³¹⁸.

W zależności od tego z jakiej perspektywy podmiot (owo „my”) będzie konstytuował przedmiot, na tyle też wyrażen cząstkowych musi zostać podzielona najwyższa zasada. Podział ów nigdy nie jest czynnością arbitralną, ponieważ wszystkie perspektywy cząstkowe, z których podmiot będzie dokonywał konstytucji przedmiotu, muszą

³¹⁷ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, B 140 / C 186–187. Tutaj ujawnia się najistotniejsza różnica pomiędzy drugim i trzecim wydaniem *Kants Theorie der Erfahrung*, a pierwszym wydaniem tego dzieła, w którym role najwyższej zasady pełniło „rodzajowe wyrażenie” kategorii jedności, przy czym właśnie jako kategoria było ono formą już daną (w pełni określoną), a nie dopiero zadaną.

³¹⁸ Tamże, B 413 / C 527.

zostać podporządkowane perspektywie nadrzędnej, jaką jest jedność doświadczenia jako całości. Przy czym zasada, która „leży u podstaw” konstituowania wszelkiej przedmiotowości (ulegająca podziałowi), oraz jedność doświadczenia, która stanowi cel wszystkich operacji konstituujących doświadczenie jest jedną i tą samą strukturą. W tym kontekście Cohen mówi o jej „proleptycznym znaczeniu”. Najwyższa zasada doświadczenia jest zasadą proleptyczną, tzn. antycypującą samą siebie³¹⁹. Nie ma ona jakiegś określonej pod względem formalnym postaci, ponieważ dopiero antycypuje swój ostateczny kształt (jedność doświadczenia jako całości). Nie zmienia to faktu, iż jako cel wszelkiego poznania, leży zarazem u jego podstaw.

Ze względu na ów proleptyczny (antycypujący) charakter najwyższej zasady sam fakt matematycznego przyrodoznawstwa staje się problemem. Jest to fakt rzeczywisty (nauka jest czymś, co istnieje), niemniej jego obiektywność, a więc cecha go konstituująca, nie jest czymś rzeczywistym, stanowi natomiast cel wszystkich badań: jest czymś, co dopiero ma być urzeczywistnione. Dlatego też fakt nauki jest zarazem problemem, który dopiero domaga się rozwiązania. Przy czym nauka jako fakt i nauka jako problem warunkują się tutaj nawzajem. Taka konstrukcja obiektywności, która – jako pojęcie – domaga się odniesienia do rzeczywistości, niemniej swoją treść zawdzięcza tylko i wyłącznie myśleniu, ujawnia silne powinowactwo teorii doświadczenia naukowego z filozofią praktyczną³²⁰.

Badania – pisze Cohen już w *Kants Begründung der Ethik* – wydają się być odniesione tylko do tego, co dane. Jednakże problem aktywności poznawczej

³¹⁹ Wyrażenie *proleptyczny* pochodzi od greckiego terminu *prolepsis* (przewidywanie, przeczuwanie). Jako pierwszy używał go w analizach filozoficznych Epikur. Na Epikura właśnie powołał się Kant, mówiąc o „antycypacjach spostrzeżenia”. Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 167 / B 208–209. Sam problem antycypacji spostrzeżenia stanie się dla Cohena zagadnieniem kluczowym. Piszę na ten temat w rozdziale następnym.

³²⁰ Problemem dla Cohena nie jest więc to, co nie istnieje, lecz co być powinno urzeczywistnione. Na bezpośredni związek pojęcia problemu pojawiającego się w teoretycznych analizach Cohena, z badaniami podjętymi przez niego w obszarze filozofii praktycznej wskazała Ursula Renz. Zob. też, *Die Rationalität der Kultur*, wyd. cyt., s. 36–43.

[*Problem des Erkennens*] dotyczy także określenia, a pod względem metodycznym wręcz wytworzenia [*Erzeugung*] bytu. W tym znaczeniu określenia porządku i kształtowania bytu jest bytem przyszłości, [bytem] zadania: powinnością. Powinności tej nie można odmówić bytu; choć nie jest ona tym, co jest, to jest tym, co być powinno. Powinność jest bytem, który powinien być [*Seinsollen*], czy też raczej bytem-powinności [*Sollenssein*]. Bez koniecznego odniesienia do bytu nie ma żadnego poznania, żadnego myślenia. Także tutaj pozostajemy przy powiedzeniu Parmenidesa³²¹.

Nawiązując do Parmenidesa i jego stwierdzenia: „tym samym jest bowiem myśleć i być”³²², Cohen rozróżnia dwa, niesprowadzalne do siebie aspekty bytu: byt tego, co dane, oraz byt tego, co zadane (tego, co być powinno)³²³. Rozróżnienie to jest niezbędne, gdyż nauka nie jest strukturą statyczną i zamkniętą, lecz stanowi otwarty na innowacje nieskończony proces badawczy³²⁴. Jako taka jest więc, jak powie Cohen, aktywnością poznawczą, podporządkowaną nie tylko temu, co rzeczywiście dane, lecz również temu, co dopiero metodycznie ma zostać wytworzone. Sytuacja jest więc następująca, nauka musi wychodzić od tego, co dane, sama jest przecież rzeczywiście danym faktem. Wszelako to, co dane, musi być zarazem ujmowane *jako* problem, którego rozwiązanie trzeba dopiero wytworzyć. Pojęcie wytwarzania (*Erzeugung*) trzeba tutaj podkreślić, gdyż stanie się ono przewodnią kategorią całego późniejszego *System der Philosophie*.

³²¹ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 117–118 / B 137–138.

³²² Zob. Parmenides, *Fragmety poematu Περὶ φύσεως (O naturze)*, przeł. M. Wesoły, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, nr 10, s. 71–85 (fragment B 3). W przekładzie M. Wesołego fragment ten brzmi: „tym samym bowiem pojmowanie jest oraz bycie” (tamże, s. 74).

³²³ Można oczywiście polemizować z przekonaniem Cohena, czy uznanie dwóch niesprowadzalnych do siebie aspektów bytu należy potraktować jako przekonanie bliskie Parmenidesowi. W tym wypadku należałoby to wszakże rozumieć w ten sposób, iż teza: myślenie jest zawsze myśleniem bytu, nie jest równoznaczna z twierdzeniem, iż byt jest jeden i niezmienny. W identyczny sposób Cohen zaczyna do Parmenidesa nawiązywać w swojej *Logik der reinen Erkenntnis*, w której pojawiające się w powyższym kontekście pojęcie wytwarzania (*Erzeugen*) idealnego bytu stanie się jednym z kluczowych motywów.

³²⁴ Na temat uznawanej przez neokantystów dynamicznej koncepcji nauki pisalem w podrozdziale I.2.

To, co ma zostać wytworzone, nie jest przy tym w swej treści zależne tylko od mocy sprawczej podmiotu. Subiektywistyczną koncepcję wytwarzania silnie obecną w pokantowskim idealizmie niemieckim Cohen zdecydowanie odrzuca. To, co metodycznie powinno zostać wytworzone, musi zostać również podporządkowane bytowi, ale nie bytowi już danemu, lecz bytowi, który powinien być, gdy rozpatrywany właśnie problem będzie rozwiązany. Dziś nie wiemy, czym ów byt jest, dlatego też jawi on nam się *jako* problem, którego rozwiązania nie znamy. Jeśli zaś przyjmniemy, iż wszystkie dane, jakimi dysponujemy w obszarze nauki, mogą w każdej chwili okazać się problematyczne, czy też mogą ujawnić nowe nieznane nam dotąd problemy, stąd też wszelką daną treść musimy traktować jako problem. Jediną formą bytu, jaką dysponujemy, stanowi forma tego, co dane. Stąd też ów byt problemu, którego treść powinna dopiero zostać wytworzona, jest czymś, co dane nie jest. Z punktu widzenia tego, co dane, tj. z punktu widzenia przedmiotu wiedzy, to, co być powinno okazuje się niewiedzą czy problemem. Problem ów zawsze dotyczy czegoś, tj. dotyczy bytu. Czy jednak w ogóle możemy pomyśleć „coś”, co nie byłoby od razu pojmowane właśnie jako „coś danego”?

Decydującą rolę – w tym miejscu uwidacznia się znaczenie, jakie posiada metafizyka moralności – odgrywa tutaj uznanie owego czegoś nie tyle za coś, co jest dane, ile raczej za coś, co jest zadane, czego rozwiązanie nie może być jeszcze przedmiotem wiedzy, lecz otwartej na przyszłość praktycznej wiary. Różnica pomiędzy tym, co jest dane, a tym, co dane nie jest, okazuje się różnicą źródłową w tym znaczeniu, iż na jej podstawie każda treść systemu idealizmu (każdy przedmiot wiedzy) może się dopiero ukonstytuować³²⁵. Tutaj ujawnia się zarazem zasadnicza rozbieżność pomiędzy projektem Cohena, a wielkimi systemami pokantowskich idealistów. Idealizm

³²⁵ Rozwiązanie to wprowadza więc w pełni dynamiczne rozumienie przedmiotu. Do kwestii tej wypadnie nam wielokrotnie jeszcze powrócić. Syntetyczne omówienie tego zagadnienia przedstawił: P. Parszutowicz, *Pojęcie przedmiotu poznania w krytycznym idealizmie*, [w:] *Kant i kantyzmy. Szkice z filozofii krytycznej*, red. P. Parszutowicz, Gdańsk 2008, s. 57–72.

Cohena można nazwać idealizmem różnicy, podczas gdy idealizm pokantowski był przede wszystkim idealizmem intuicji (naoczności intelektualnej)³²⁶.

Rozwiązanie, jakie proponuje Cohen, można uznać za w pełni kantowskie. Wspomniany w kontekście metafizyki moralności, „nowy”, a w swych podstawach protestancki, „światopogląd Kanta” znajduje wyraz między innymi we wstępie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*, w którym Kant deklaruje, iż tylko dzięki krytycznemu ograniczeniu prawomocności obiektywnego (przedmiotowego) poznania do obszaru doświadczenia³²⁷, można dostarczyć „najjaśniejszego dowodu niewiedzy”³²⁸, wszystkich tych, którzy uzurpują sobie prawo do wykraczającej poza dane empiryczne (poza fenomeny) spekulacji metafizycznej. Ten negatywny wynik krytyki ma również wartość pozytywną. Krytyka nie neguje rzeczywistości wykraczającej poza doświadczenie. Jedynie „w sposób sokratyczny”³²⁹ wykazuje jej niepoznawalność. Dzięki temu można, twierdzi Kant, „zawiesić wiedzę, by zrobić miejsce dla wiary”³³⁰. Wiary nie o charakterze spekulatywnym, a praktycznym. W tym aspekcie ujawnia się konieczność samej *Krytyki czystego rozumu*.

Dogmatyczna spekulacja, podkreśla Kant, „jest prawdziwym źródłem wszelkiej niewiary niezgodnej z moralnością (*Moralität*)”³³¹. Wiara natomiast, zawierająca w sobie moment czysto praktyczny, pozwala usytuować samo działanie moralne na zewnątrz wszelkiej teorii. W stwierdzeniu tym można rzeczywiście, co sugere-

³²⁶ Cohen nie zgadza się przede wszystkim na to, by sam proces wytwarzania (*Erzeugung*), będący podstawą filozofii chociażby Fichtego czy Schellinga traktować – tak jak proponują właśnie ci autorzy – jako strukturę dostępną w naoczności. Por. w tym względzie krytyczne uwagi pod adresem Fichtego. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 259 / B 293–294.

³²⁷ Kantowski termin *Objektivität* można tłumaczyć zarówno jako obiektywność, jak i jako przedmiotowość. Ingarden w swoim przekładzie najczęściej wybiera tę drugą opcję.

³²⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B xxxi.

³²⁹ Tamże.

³³⁰ Tamże, B xxx.

³³¹ Tamże.

ruje Cohen, dosłuchać się silnych związków krytycznego programu Kanta z myślą protestancką, zwłaszcza z doktryną petyzmu³³². Napięcie między wiedzą, a wiarą (którą pod względem teoretycznym można utożsamić z sokratejską niewiedzą) staje się więc dla Kanta, i dla podążającego tutaj wiernie jego śladem Cohena, napięciem dla samej wiedzy teoretycznej wręcz konstytutywnym. Cohenowskie pojęcie wytwarzania, nieredukowalne do tego, co teoretycznie dane, lecz odniesione do tego, co być powinno, konstytuje się w źródłowej różnicy pojawiającej się pomiędzy teoretyczną wiedzą, a praktyczną wiarą, która przekraczając obszar teorii, musi zostać określona jako niewiedza. Najbardziej dobitnie świadczą o tym słowa zamykające wszystkie analizy przedstawione w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*³³³:

System krytycznego idealizmu realizuje duchową dyspozycję swojego twórcy. System ma swe źródło [*entspringt*] w różnicy między matematycznym przyrodnictwem, a metafizyką moralności [*Metaphysik der Moral*]. I urzeczywistnia się dzięki myśli [*vollendet sich in dem Gedanken*], że ograniczenie [*Schranke*] jako *asylum ignorantiae* może zostać przemienione w forum poznania granicy. System krytyczny z jednej strony uprawomocnia „dumę ludzkiego rozumu”, naukę, z drugiej strony czyni pojmovalną [*begreiflich*] „niepojmovalność” [„*Unbegreiflichkeit*”] prawa moralnego, „a to jest wszystko, czego można słusznie wymagać od filozofii, która w pryncypiach [*Prinzipien*] dociera aż do granic rozumu ludzkiego”³³⁴.

³³² Twórca petyzmu, Philip Spener (1635–1705), twierdził, iż chrześcijaństwo ma sens czysto praktyczny i do jego zrozumienia niepotrzebna jest żadna wiedza spekulatywna. Zob. na ten temat: L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 433–440. O związkach Kanta z petyzmem Cohen mówił otwarcie w swej ostatniej pracy: *Religion der Vernunft aus der Quelle des Judentums*, (2 wyd.) Frankfurt a. M. 1929, s. 281.

³³³ W wydaniu trzecim Cohen dołącza do tego fragmentu jeszcze jedno zdanie (nie wnosi ono jednak żadnej nowej treści). Całą zaś książkę zamyka kilkunastostrońnicowe *Posłowie*.

³³⁴ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, B 616 / C 783. Cytat za: I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, wyd. cyt., s. 112. Tłumaczenie nieznacznie zmodyfikowane. W przekładzie Wartenberga rzeczownik *Unbegreiflichkeit* został oddany poprzez *niepojętość*, natomiast *Prinzipien* tłumaczone są jako *zasady*.

Określając swoją filozofię mianem krytycznego idealizmu, Cohen zaznacza, iż idealizm ten tworzy całościowy system. Nie jest to jednak system zamknięty, tj. statyczny i w pełni wykończony. Wręcz przeciwnie – pozostaje on strukturą dynamiczną i otwartą, opartą na porządku różnicy. Różnicy między tym, co w sensie teoretycznym pozostaje możliwe do pomyślenia jako przedmiot wiedzy i tym, co tę możliwość przekracza. Różnica między teorią, a moralnością pozbawioną treści teoretycznej (swojego „co”), jest różnicą źródłową, ponieważ, mówiąc językiem Kanta, stanowi ona dla systemu krytycznego idealizmu warunek jego możliwości. Zarówno wiedza teoretyczna, jak i moralność konstytuują się w tej różnicy. Czysto praktyczna nie-wiedza wyznacza granice tego, co może być wiedzą. Jeżeli jednak dla systemu krytycznego idealizmu różnica między teorią (wiedzą) a praktyką (praktyczną wiarą) ma być różnicą źródłową, to sama praktyka nie może być określana tylko jako przeciwieństwo teorii. W tym momencie teoria byłaby obszarem uprzywilejowanym, określającym charakter samej różnicy. Praktyka musi więc odsyłać do czegoś, czego nie można byłoby zredukować do wiedzy teoretycznej, co jednocześnie posiadałoby własną pozytywną treść, która stanowiłaby swoisty naddatek wymykający się temu, co teoretyczne. Rodzi się tutaj następująca trudność: jakie pytanie pozwala wykroczyć poza obszar teorii. Pytanie o „co”, tj. o teoretyczną treść poznania uczynić tego nie może. Wszelkie „co” sytuuje się wewnątrz systemu wiedzy teoretycznej. Zupełnie inaczej przedstawia się natomiast pytanie o „kto”, o osobę. Podmiot, rozumiany jako obdarzona wolnością osoba moralna, nie może zostać zredukowany do samej teorii doświadczenia.

Osoby powstają [*ersteinen*] wyłącznie w tym namyśle [*Betrachtung*] – pisze Cohen – który nazywamy etyką. Ta potrzebuje idei celu [*Zweckidee*]. Idea oznacza w etyce nakierowany na osoby cel wolności. [...] Osoby, istoty moralne, tzn. istoty myślane z punktu widzenia etyki, są celami ostatecznymi [*Endzwecke*]. Obiektywizacja celu jest tutaj w rzeczywistości jego personifikacją. Osoby nie są rzeczami. Rzeczy związane są z mechanizmem. Osoby nigdy nie są, jako takie, „tylko środkami”, lecz zawsze zarazem celami³³⁵.

³³⁵ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, B 600 / C 763–764. Cohen posługuje się w tym fragmencie czasownikiem *ersteinen*, który może oznaczać zarów-

Osoba jest istotą moralną, tzn. istotą wolną i dzięki swej wolności podejmującą działania moralne. Przy czym wolność osoby jest tutaj nie tylko warunkiem moralności, ale też jej najwyższym celem. Działanie moralne (jako działanie wolne) musi również samą wolność mieć za swój ostateczny cel. Gdyby było inaczej, zmierzałoby ono do tego, co już wolnością nie jest, a więc samo by tę wolność traciło i przestawało tym samym być działaniem moralnym. Wolność jako idea celu nie może więc w ostatecznym rozrachunku odsyłać do żadnej instancji zewnętrznej względem wolności osoby. Oznacza to, iż żadna teoretyczna treść, żadne „co”, nie oddaje tego, „kim” jest osoba. Wykraczając poza porządek teoretycznego „co”, osoba moralna sytuuje się tym samym po stronie teoretycznie niepojmowalnych rzeczy samych w sobie. Za pomocą pojęcia osoby, podkreśla Cohen, „zostają wyznaczone i określone rzeczy same w sobie, jedyne, jakie ze wszystkich znanych nam istot rozumiemy i powinniśmy rozumieć”³³⁶. Pojęcie osoby staje się dla samego doświadczenia naukowego pojęciem niezbędnym. Z punktu widzenia wiedzy teoretycznej wiemy, że osoba nie jest w ogóle czymś (rzeczą), ale tylko w relacji do niej, jako do „nie-czegoś” – będącego zarazem idealnym celem i normą – możemy pojąć byt fenomenu właśnie jako byt czegoś. Samo pojęcie idealnego celu jest bowiem nieodzowne dla samej struktury nauki pojmowanej jako nieskończony i otwarty na innowacje proces badawczy. Takie w pełni dynamiczne ujęcie nauki dzieli Cohen wraz z całą swoją epoką. Nowością, jaką wprowadza, jest tutaj tylko wymóg odniesienia owego procesu do nieuwarunko-

no *powstać*, jak i *zmartwychwstać*, dwuznaczności tej nie sposób oddać w języku polskim.

³³⁶ Tamże, B 600 / C 764. Konstatacja ta jest bardzo znamienita. Posługując się stwierdzeniem Emmanuela Lévinasa, którym posłużył się ten autor w jednym ze swych tekstów poświęconych Franzowi Rosenzweigowi, można powiedzieć, iż Cohenowska koncepcja rzeczy samych w sobie odsyła nie do świata bytu przedmiotowego, lecz do „świata zaludnionego osobami”. E. Lévinas, *Między dwoma światami (Droga Franza Rosenzweiga)*, [w:] tenże, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 211. Widać więc tutaj, iż rozwiązania Cohena prowadzą w swych konsekwencjach do, skądinąd przez tego autora zwalczanej (zob. paragraf: II.1.5), teorii dwóch światów. Szerzej na ten temat w podrzdziale II.3.

wanego (etycznego) celu. Skoro bowiem nauka jest rozumiana jako proces badawczy, to musi zostać ona pomyślana wraz z pojęciem celu, ku któremu sam ów proces zmierza. Cel ten musi być zarazem wobec samej nauki czymś zewnętrznym, ponieważ jej procesualną strukturę dopiero konstituuje.

Idealny cel okazuje się jednakże nie tylko wstępnym warunkiem (presupozycja) teorii doświadczenia naukowego, ale też jednym z założeń, jakie pojawiają się w jej obszarze³³⁷. W tym znaczeniu autor *Kants Theorie der Erfahrung* odróżnia teoretyczne ujęcie „idei jako celu” [*Idee als Zweck*]³³⁸, od „idei celu” [*Zweckidee*]³³⁹. Nauka jako całość zakłada ten pierwszy typ idei. W badaniach przyrodniczych natomiast pojawia się jeszcze dodatkowo idea celu. Jest ona niezbędna w trakcie tworzenia systematyki różnych form organizmów żywych. Forma bytu przedmiotowego (forma rzeczy) nie wyczerpuje bogactwa form doświadczenia empirycznego, jesteśmy więc skazani na to, by w badaniach empirycznych posłużyć się jedyną dostępną nam (choć nie w sensie teoretycznym) formą bytu, która nie byłaby formą rzeczy – jest to byt osób.

Celowość form przyrody – pisze Cohen – jest podstawowym pojęciem opisu przyrody, tak jak idea substancji [*Substanzgedanke*] jest podstawowym pojęciem nauki o przyrodzie. Idea substancji łączy się jednakże poprzez pojęcie wielkości z zasadą ilości i materii, podczas gdy celowość pozostaje dla badania jedynie „prawidłem”. Prawo mechaniczne można za każdym razem obiektywizować w postaci siły i masy. Jeśli ktoś chciałby w ten sposób schematyzować ideę celu, obiektywizowanie musiałoby stać się w ten sposób personifikowaniem. Cel, myślany jako rzecz sama w sobie, ma sens tylko jako osoba sama w sobie³⁴⁰.

Tak jak w przypadku osób nie można teoretycznie uchwycić samego bycia osobą, tj. bycia wolnym, tak w przypadku organizmów

³³⁷ Na to bardzo istotne rozróżnienie, przez samego Cohena nigdzie nie zaznaczone z należytą ostrością, wskazała Ursula Renz. Zob. też, *Die Rationalität der Kultur*, wyd. cyt., s. 33–35.

³³⁸ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, B 556 / C 707.

³³⁹ Tamże.

³⁴⁰ Tamże, B 600 / C 764.

żywych nie potrafimy wyjaśnić samego fenomenu życia i jego form uorganizowania. Naturę ożywioną i jej własny porządek jesteśmy w stanie zrozumieć tylko *per analogiam* do bytu osobowego. Pojęcie celu – wyrażające specyfikę tego bytu – nie może być traktowane jako pojęcie wyjaśniające sam fenomen życia³⁴¹. Nie zostaje ono włączone w system wiedzy w taki sam sposób, w jaki włączone zostaje do niego pojęcie substancji – będące podstawą wyjaśniania zjawisk przyrody nieożywionej. Kategoria substancji jest tylko jednym z elementów całej struktury nauki. Struktura ta nie może być pomyślana bez niej, ale też tylko w tej strukturze samo pojęcie substancji uzyskuje znaczenie. Pojęcie celu sytuuje się natomiast poza systemem nauki. By zaznaczyć jego odrębność, Cohen posługuje się Kantowskim rozróżnieniem między schematyzacją a symbolizacją³⁴².

Już w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* – tak samo zresztą jak w wydaniach następnych – rozróżnienie to wyjaśnia odmienny charakter syntetycznych i analitycznych sądów *a priori*³⁴³. Sąd jest syntetyczny, gdy jego pojęcia są uschematyzowane, tzn. wytworzone zgodnie z regułami pozwalającymi przedstawić w tych pojęciach konstrukcję przedmiotu, do którego pojęcia te się odnoszą. Kategoria substancji, konstytuując wraz innymi pojęciami system nauki, odnosi się w ten sposób właśnie do przedmiotu doświadczenia. Sąd analityczny jest natomiast sądem, którego pojęcia mają charakter symboliczny, tzn. przedstawiona w tych pojęciach naoczność nie odpowiada treści pojęcia (nie wyznacza warunków konstrukcji jego przedmiotu), lecz jedynie poprzez analogię stanowi prawidło dla refleksji nad zupełnie innym pojęciem, które w związku z tym nie ma prawa pretendować do obiektywności. Jego treść wy-

³⁴¹ Kwestia ta odnosi się również do żywego organizmu człowieka. Mając przeświadczenie o tym, iż jesteśmy wolni i potrafiąc swą wolność pomyśleć jako cel sam w sobie, nie potrafimy poprzez samą tę okoliczność wyjaśnić swojego własnego bytu osobowego jako bytu obdarzonego życiem.

³⁴² Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 298–304 (§ 59).

³⁴³ Zob. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 189–198 / B 389–397 / C 496–506.

znacza bowiem tylko mniej lub bardziej przypadkowe zestawienie innych pojęć³⁴⁴.

Dystynkcja między symbolem a schematem pozwala naświetlić również specyfikę idei transcendentálnych. Jako konstrukcje wyznaczające cel poznania nie mogą one być traktowane jako twory przypadkowe czy arbitralne. Wyrażając cel, odsyłają one ostatecznie do osób jako celów samych w sobie. Stąd też cel ów może stanowić wyłącznie subiektywne „prawidło” myślenia. Jeżeli zaczyna się szukać jego odpowiednika w doświadczeniu, to wkracza się nieodwołalnie na drogę myślenia symbolicznego. Problem polega na tym, iż tylko poprzez symbol, tj. poprzez analogię do bytu osobowego, możemy zrozumieć zjawiska przyrody ożywionej. W ten sposób nadajemy owej przyrodzie cechy działania celowego – cechy właściwe człowiekowi – operacja ta jest niezbędna, ponieważ inaczej przyroda pozostaje dla nas niezrozumiała. Ów antropomorfizm (symboliczna personifikacja) nie jest więc tutaj tworem arbitralnym, lecz koniecznym. Samo jednak uznanie konieczności (choć tylko subiektywnej) zastosowania idei celu w odniesieniu do badań przyrodniczych wskazuje, iż wyodrębnienie dwóch rodzajów celowości – w dziedzinie teorii bytu przedmiotowego i w etycznym królestwie celów – nie jest posunięciem wystarczającym.

Tylko z powodu wymaganego związku – pisze Cohen – tej pewnej i poręcznej celowości, jaka istnieje w etycznym królestwie celów, z tą, która, choć nie obowiązuje w taki sam obiektywny sposób, reguluje królestwo form przyrody, po-

³⁴⁴ Za tego typu subiektywne sądy analityczne uznał Cohen wszystkie – w swej istocie analityczne – twierdzenia racjonalnej ontologii, wywodzącej się z programów Leibniza i Wolffa. Takie rozstrzygnięcie pozwala autorowi *Kants Theorie der Erfahrung* odrzucić wielokrotnie krytykowane Kantowskie przykłady sądów analitycznych i syntetycznych podane w *Krytyce czystego rozumu*. Sąd „ciało jest rozciągłe”, uznany przez Kanta za analityczny musi zostać uznany za syntetyczny ponieważ jego treść wyraża stosunki zachodzące w doświadczeniu. Sądami analitycznym byłoby natomiast stwierdzenia: „osoba to substancja indywidualna o rozumnej naturze” (Boecjusz) czy też „bezbarwne zielone idee śpią wściekle” (Noam Chomsky). W tym ujęciu analityczne zdania metafizyki, co pokazuje powyższe stwierdzenie Chomsky’ego, muszą zostać uznane za nonsensy semantyczne, ponieważ nie uwzględniają kryterium sensowności, jakim jest możliwość doświadczenia.

stulujemy swoisty rodzaj tego, co nieuwarunkowane – boskiego stwórcę celów [*göttlichen Zweckurheber*] przyrody³⁴⁵.

Cohen postuluje tym samym uznanie trzech niesprowadzalnych do siebie rodzajów tego, co nieuwarunkowane (nieempiryczne, idealne). Są to trzy przedmioty Kantowskich idei transcendentalnych: świat (idealna jedność całości doświadczenia), dusza (osoba moralna) i Bóg (boski stwórca celów). Przy czym ostatni rodzaj tego, co nieuwarunkowane, wydaje się spełniać inną rolę niż dwa pierwsze. O ile uznanie teoretycznej jedności doświadczenia oraz etycznego celu samego w sobie jest warunkiem uznania faktu matematycznego przyrodoznawstwa za fakt obiektywny, o tyle „boski stwórca celów” jest założeniem poczynionym w momencie, gdy fakt nauki został już uznany za obiektywny. Założenie to w żaden sposób nie konstytuuje więc pojęcia obiektywności. Hipotezę „boskiego stwórcy celów” należy w związku z tym uznać za hipotezę poczynioną *ad hoc* tylko po to, by nadać naukowy status tym twierdzeniom, które nie mieszczą się w standardach wyjaśniania matematyczno-fizycznego. Okoliczność to sprawia, iż z perspektywy analiz przedstawionych w *Kants Theorie der Erfahrung* hipoteza „boskiego stwórcy celów” może wydać się bardziej niż wątpliwa.

Otóż, przyjęcie dwóch rodzajów tego, co nieuwarunkowane (idealnej jedności doświadczenia oraz wolności podmiotów moralnych), okazuje się z perspektywy teorii naukowej czymś nieodzownym. Ona sama zostaje wprawdzie podporządkowana tylko pierwszej idei (idealnej jedności ustanawianej przez najwyższą zasadę doświadczenia), niemniej samo sformułowanie tej zasady (uznanie faktu nauki za fakt obiektywny) wymaga uznania również czystej metafizyki moralności, a wraz z nią idealnego (wolnego) bytu osób. Metafizyka ta nie jest założeniem samej nauki, niemniej stanowi jej zewnętrzną bazę (presupozycję), w oparciu o którą można sformułować dopiero warunki poznania naukowego. Operowanie dwoma odmiennymi rodzajami tego, co nieuwarunkowane, jest zatem z perspektywy teorii doświadczenia całkowicie dozwolone. Natomiast hipoteza „boskiego

³⁴⁵ Tamże, B 601 / C 764.

stworcy celów”, nie jest ani idealnym warunkiem możliwości nauki (rolę tę spełnia najwyższa zasada doświadczenia), ani presupozycją, na podstawie której owe warunki możliwości są formułowane. Zgodnie z postulatem samego Cohena twierdzenie: „Bóg jest stwórcą celów” należałoby uznać za zdanie analityczne. Pozostaje ono czysto subiektywnym (symbolicznym) wytworem podmiotu poznającego (prowadzącego badania), trzeba je w związku z tym z systemu nauki wyeliminować³⁴⁶. Argumentację Cohena, dopuszczającą tego typu twierdzenie, należałoby uznać za wewnętrznie sprzeczną. Można też jednak popatrzeć na nią przychylnie. Wprowadzając hipotezę „boskiego stwórcy celów”, Cohen nie tyle popełnia szkolny błąd (zaprzeczając swoim wcześniejszym twierdzeniom), ile próbuje ująć specyfikę bytu przyrody, którego nie wszystkie aspekty mogą przecież zostać zredukowane bądź to do obiektywności danej w naukach ścisłych bądź do etycznej perspektywy wolnych działań podmiotów moralnych.

Jeżeli jednak tak się sprawy mają, to nasuwa się jeden dość istotny wniosek. Rzeczywistość, w bogactwie jej różnorodnych postaci i form, nie da się w pełni wpisać w dychotomię pojawiającą się pomiędzy teorią doświadczenia nauk ścisłych i metafizyką moralności. Cohen wraz z rozwojem jego własnego programu będzie sobie z tego zdawał coraz wyraźniej sprawę. Nie w tym rzecz, by z owej dychotomii zrezygnować. Wyznacza ona podstawy metody transcendentalnej, z której to metody marburski filozof nie chciał zrezygnować. W oparciu o nią, zaczął jednak w swych kolejnych publikacjach wypracowywać spójną teorię bytu. Nie jest to już tylko teoria bytu konstytuującego się w obszarze nauk ścisłych, któremu przeciwstawiony byłby noumenalny byt osób. Z tej perspektywy autor *Kants Theorie der Erfahrung* przestaje jawić się tylko jako teoretyk poznania. Jako twórca wypracowanej na zrębach Kantowskiego transcendentalizmu teorii bytu okazuje się on przede wszystkim metafizykiem. Oczywi-

³⁴⁶ Stosując zaproponowane przez Cohena kryterium sensowności, trzeba stwierdzić, iż zdanie: „Bóg jest stwórcą celów” jest tak samo bezsensowne, jak definicja osoby Boecjusza i „zielone idee” Chomsky’ego.

ście metafizyka ta zawsze pozostaje w ścisłym związku z teorią doświadczenia naukowego, wskazując, iż doświadczenie to pozostaje niemożliwe do pomyślenia, jeśli nie zostanie ujęte wraz z obszarem względem niego zewnętrznym, zakreślającym jego granice. Ujęcie to zresztą pozostaje jak najściślej Kantowskie. W ujęciu myśliciela z Królewca, którego werdykt Cohen wiernie powtarza, „metafizyka prowadzi do granic”³⁴⁷ doświadczenia. Musimy więc spojrzeć na Cohena przede wszystkim jako na metafizyka. Nim wszakże przyjrzymy mu się z tej perspektywy, spróbujmy najpierw dokonać podsumowania dotychczasowych analiz.

II.3. Poprawianie Kanta

Nie ulega wątpliwości, iż głównym przedmiotem zainteresowania Cohena była Kantowska koncepcja poznania *a priori* i jej „nowe uzasadnienie”³⁴⁸. Właściwym zadaniem, jakie postawił sobie autor *Kants Theorie der Erfahrung*, była obrona stanowiska kantowskiego przed krytyką, jakiej zostało ono poddane przez wielu pojawiających się po Kancie autorów w przeciągu całego XIX wieku. Marburski filozof broni Kanta przed zarzutami, przy czym nie zawsze te zarzuty odrzuca. Częstokroć uznaje je za słuszne, pokazując zarazem, iż w tekście Kantowskim można znaleźć bardzo wyraźne wskazówki na to, iż nie tyle dyskwalifikują one koncepcję Kanta, ile rozwijają tkwiące w niej rozwiązania, które dotąd nie zostały zauważone nawet przez samego filozofa z Królewca³⁴⁹.

Tego typu nastawienie badawcze niejako z założenia wykracza poza tekst Kantowski. Owo wykroczenie nie sposób jednak uznać za arbitralne. Pozostaje ono bowiem w zgodzie z jedną z podstawowych maksym samego Kanta, którą stosował on, w trakcie badania

³⁴⁷ I. Kant, *Prolegomena...*, wyd. cyt., s. 157. Cytowane przez Cohena w: *Kants Begründung der Ethik*, 32 / B 40.

³⁴⁸ Zob. *Wstęp* do niniejszego rozdziału.

³⁴⁹ W tym sensie Cohen określa swoje nastawienie badawcze jako metakrytyczne. Uprawia krytykę krytyki stanowiska Kantowskiego, jaką usiłowali przeprowadzić różni pojawiający się po Kancie autorzy.

historycznego rozwoju poszczególnych doktryn i systemów filozoficznych. Maksyma ta – postulująca możliwość lepszego zrozumienia danego autora niż on sam siebie rozumiał – zastosowana przez Kanta do tekstów Platona, dała początek hermeneutyce filozoficznej. Cohen wykorzystuje ją – całkowicie niezależnie od hermeneutycznego kontekstu – już w swej pierwszej pracy o Platonie, rozwijającej program psychologii etnicznej, stworzonej przez Lazarusa i Steinthala³⁵⁰. Sam Kant nie wyciągnął jakichś bardziej systematycznych wniosków ze swej maksymy, niemniej stworzył nią możliwość takiej reinterpretacji swojej doktryny, która, skupiając się na zagadnieniu historycznie zmiennych uwarunkowań rozwoju wiedzy, nie popadałaby względem niej w niemożliwą do przewyciężenia sprzeczność. Pierwszą zasadniczą korekturą myśli Kantowskiej jest więc próba uhistorycznienia i zdynamizowania apriorycznych struktur poznawczych. Z tej perspektywy też Cohen ropatruje samo zagadnienie transcendentalizmu.

Wprowadzając w *Krytyce czystego rozumu* koncepcję poznania transcendentalnego, Kant bardzo wyraźnie rozróżnił dwa jego aspekty. Pierwszy polega na możliwości wykazania, że istnieją pewne struktury pojęciowe i naoczne, które nie mają pochodzenia empirycznego. Drugi opiera się na analizie *sposobu*, w jaki pojęcia te odnoszą się do przedmiotu³⁵¹. Rozróżnienie to pozostaje dla analiz Cohena bardzo istotne. Pierwszy aspekt badań Kantowskich Cohen wiąże z metafizycznym poznaniem *a priori*: „Poznanie, że istnieje pojęcie *a priori*, nazywa Kant [...] »metafizycznym«”³⁵². Drugi aspekt analiz zostaje zaś ujęty w kontekście znanej definicji poznania transcendentalnego. Myśliciel z Królewca pisze w niej:

Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznania przedmiotów, o ile sposób ten ma być w ogóle możliwy³⁵³.

³⁵⁰ Zob. paragraf II.1.1.

³⁵¹ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 56 / B 80.

³⁵² H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, B 134 / C 179.

³⁵³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 25.

Odwołując się bezpośrednio do tego stwierdzenia, Cohen zauważa ścisłą zależność pojęcia tego, co transcendentalne i pojęcia aprioryczności, mówi wręcz o transcendentalnym *a priori*³⁵⁴.

Kiedy bowiem transcendentalnym nazwiemy badanie sposobu poznania, o ile ten ostatni ma być możliwy, to w wyniku tego samo *a priori* tylko dzięki temu może zostać określone jako możliwe, że zostanie poznane w poznaniu transcendentalnym³⁵⁵.

Poznanie transcendentalne staje się w tym ujęciu – w pełni zresztą zgodnym z literą tekstu Kanta – apriorycznym poznaniem samej aprioryczności. Transcendentalna teoria doświadczenia staje się dzięki temu również transcendentalną teorią aprioryczności jako takiej. Wszelako między Cohenem a Kantem zachodzi w tym miejscu jedna bardzo istotna różnica. Królewiecki filozof, podejmując badania transcendentalne, koncentruje się głównie na badaniu sposobu, w jaki struktury aprioryczne mogą odnosić się do przedmiotów doświadczenia. Cohen natomiast akcentuje przede wszystkim kwestię, w jaki sposób samo to Kantowskie badanie jest w ogóle możliwe. W tym też względzie jego analizy sytuują się względem analiz Kanta na metapoziomiu. Oczywiście, nie oznacza to, iż program Cohena pomija analizy właściwe dla poziomu przedmiotowego. Problem polega tylko na tym, iż relację między obydwoma tymi poziomami sam Kant ujmuje w sposób nader dwuznaczny. W powyżej cytowanej formule stwierdza bowiem, iż poznanie transcendentalne zajmuje się „naszym sposobem poznania przedmiotów”, dodaje wszelako zastrzeżenie: „o ile sposób ten ma być w ogóle możliwy”. Nie rozstrzyga przy tym, czy ów sposób poznania przedmiotów, wyznacza również aprioryczną możliwość poznania transcendentalnego, czy też sama ta możliwość, o której trzeba wprawdzie rozstrzygnąć, decyduje o specyfice tego sposobu. Cohen opowiada się za tą drugą ewentualnością.

Stąd też w analizach prowadzonych w *Kants Begründung der Ethik* i w *Kants Theorie der Erfahrung* nacisk zostaje położony nie tyle na samo – kluczowe dla analiz Kantowskich – transcendentalne pytanie

³⁵⁴ Zob. paragraf II.1.3.

³⁵⁵ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, B 134 / C 179.

o sposób poznania przedmiotów doświadczenia, ile na warunki możliwości tego pytania, które ów sposób poznania dopiero konstytuują. Jeżeli więc analizy Kanta określimy mianem transcendentalnych, to badania Cohena trzeba uznać za metatranscendentalne³⁵⁶. W każdym bądź razie dopiero z owego metatranscendentalnego poziomu zostaje podjęta w nich kwestia konstytucji aprioryczności, jaką musi cechować się samo poznanie transcendentalne. Pytanie: w jaki sposób możliwa jest konstytucja transcendentalnego *a priori* – apriorycznego sposobu poznania przedmiotów doświadczenia – widoczne jest w analizach Cohenowskich od samego początku, tj. od pierwszego wydania *Kants Theorie der Erfahrung*. Jednak dopiero począwszy od *Kants Begründung der Ethik*, Cohen zaczyna się zajmować kwestią, w jaki sposób uchwycenie perspektywy badawczej, którą pytanie to wyznacza, jest w ogóle możliwe. Dlatego też dopiero wówczas podejmuje analizy ściśle metatranscendentalne i w oparciu o nie formułuje swą w pełni dojrzałą koncepcję metody transcendentalnej. Metoda ta – po raz pierwszy pojawiająca się w swej dojrzałej postaci w *Kants Begründung der Ethik* – zastosowana pierwotnie jako procedura transcendentalnego uzasadniania etyki, począwszy od drugiego wydania *Kants Theorie der Erfahrung*, zaczęła służyć również jako metodyczne narzędzie pozwalające przeprowadzić transcendentalne uzasadnienie apriorycznego charakteru wszelkiej teorii doświadczenia naukowego.

Dla samej metody transcendentalnej – niezależnie od jej zastosowania bądź to w obszarze teorii, bądź praktyki – problem wzajemnego odniesienia obu uzasadnianych przez nią dziedzin staje się przy tym kwestią o rozstrzygającym znaczeniu³⁵⁷. Cohen ściśle odróżnia od siebie *a priori* teoretyczne i praktyczne³⁵⁸. Zastrzega, iż nie ma między nimi żadnego bezpośredniego przejścia. Mają jednak jedną cechę wspólną – oba rodzaje *a priori* mają charakter transcendentalny. Sytuacja ta ma daleko idące konsekwencje dla Cohenowskiego odczy-

³⁵⁶ Na konieczność wypracowania meta-transcendentalnego poziomu analiz Cohen wskazał, podejmując polemikę z J.F. Herbartem. Zob. paragraf II.1.2.

³⁵⁷ Zob. paragrafy II.1.4 oraz II.1.5.

³⁵⁸ Zob. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 120–123 / B 141–145.

tywania tekstów Kanta. Podstawowe zadanie, jakie stawia sobie autor *Kants Theorie der Erfahrung* już w pierwszym wydaniu tej pracy, polega na tym by wykazać, iż Kantowska koncepcja aprioryczności dopuszcza w pełni procesualny model poznania transcendentального, w którym samo pojęcie *a priori* może się dopiero ukonstytuować. By tę konstytucję ukazać, Cohen wprowadza pojęcie trzech stopni aprioryczności. Odnośnie do form naoczności, a konkretnie przestrzeni, wygląda to następująco:

Pierwszym krokiem w kierunku *a priori* jest to, że odkrywamy je we własnym duchu [*Geiste*], i wyizolowane w świadomym eksperymencie, wnosimy do rzeczy. Ten fakt świadomości, że przestrzeń tkwi we wszystkich naszych przedstawieniach, czyni ją zdatną do tego, by być *a priori*. Znaczący to jednak tylko: faktowi świadomości zostaje przyznana wartość ogólnego i koniecznego poznania. Jednakże samo oszacowanie wartości jest wprawdzie tylko faktem świadomości. Badanie nie może przy tym pozostać. Należy wykazać możliwość takiej aprioryczności. To zadanie wykracza jednak poza omówienie metafizyczne. Wewnątrz niego aprioryczność przedstawienia przestrzeni zostaje wyrażona tylko jako fakt świadomości [empirycznej]³⁵⁹.

Aprioryczność przestrzeni zostaje tutaj stwierdzona ze względu na to, że przysługuje jej wartość konieczności i ogólności. Tego, co ogólne i konieczne, nie można wyprowadzić z samych danych zmysłowych, czyli tego, co w swej szczegółowości całkowicie przypadkowe. Stąd też w przypadku czystej naoczności pierwszy stopień *a priori* „oznacza jej źródłowość [*Ursprünglichkeit*]³⁶⁰. Jest to „źródłowość metafizyczna”³⁶¹, którą należy ściśle odróżnić od tego, co „początkowe [*Anfänglichen*] w sensie psychologicznym”³⁶². Cohen, nawiązując do Kantowskiej idei metafizycznego omówienia przestrzeni, bardzo

³⁵⁹ Tamże, A 13–14 / B 103–104 / C 140–141. Określenie świadomości jako „empirycznej” (umieszczone w nawiasach kwadratowych) pojawia się tylko w wydaniu z roku 1871. W wydaniach następnych Cohen zdecydowanie odrzuca wszelki związek badań transcendentálních ze świadomością empiryczną. W tym celu wprowadza rozróżnienie między formalną jednością świadomości (*Einheit des Bewusstseins*) a empirycznym uświadomieniem (*Bewusstheit*). Zob. paragraf II.1.5.

³⁶⁰ Tamże, A 88 / B 198 / C 259.

³⁶¹ Tamże.

³⁶² Tamże.

wyraźnie odróżnia tutaj moment odkrycia *a priori* w empirycznym fakcie świadomości, od próby wykazania jego psychologicznej genezy³⁶³. Metafizyczną źródłowość przedstawienia przestrzeni należy przyjąć tylko dlatego, że „przedstawienie to nie jest zawarte w samych wrażeniach”³⁶⁴. Z tego powodu też nie może zostać ono zredukowane do żadnych zależności psychologicznych. Tym samym wszelkie analizy psychologiczne wydają się być z konieczności wykluczone z badań transcendentálnych.

Cały ten fragment wypowiedziany został językiem psychologii Herbarta, co jest o tyle istotne, iż to właśnie polemika z tym autorem uświadomiła Cohenowi konieczność uzupełnienia krytycznego programu Kanta o refleksję metatranscendentalną³⁶⁵. Herbartowskie jest tutaj przede wszystkim samo pojęcie procesu oraz nie mniej ważne pojęcie empirycznego „faktu świadomości”³⁶⁶. Pierwsze z nich zostało przez Cohena zaczerpnięte z programu psychologii etnicznej³⁶⁷. Drugie funkcjonowało w drugiej połowie XIX wieku jako obiegowa kategoria epistemologiczna i psychologiczna. „Fakty świadomości” są wspólną nazwą dla wszystkich przejawów życia psychicznego dostępnych zarówno poprzez introspekcję, jak i przez obserwację zewnętrzną. Świadomość nie jest tu traktowana jako pewien byt samistny, lecz jako kompleks relacji dający się wyszczególnić w całości doświadczenia. Cohen – jak niemal cała jego epoka – posługuje się tym skrajnie fenomenalistycznym ujęciem świadomości³⁶⁸, niemniej

³⁶³ Zob na ten temat: G. Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*, wyd. cyt., s. 43.

³⁶⁴ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 89 / B 200 / C 261.

³⁶⁵ Zob. paragraf II.1.2.

³⁶⁶ Pojęcie to pojawiło się już wcześniej – u Reinholda i Fichtego, jednakże w epoce neokantowskiej używane było w znaczeniu, jakie nadał mu Herbart. Zob. definicję „faktów świadomości” w: J.F. Herbart, *Sämmtliche Werke*, wyd. cyt., t. 5, s. 208.

³⁶⁷ Zob. paragraf II.1.1.

³⁶⁸ Pojawia się ono między innymi w analizach Diltheya a także u reprezentantów badeńskiej szkoły neokantyzmu. Podkreślał tę kwestię szczególnie Heinrich Rickert. „Stwierdzamy – pisał – że wszystko, co rzeczywiste, co znamy z niepowątpiewalną pewnością, złożone jest ze składników, które trzeba ująć jako treści świadomości, że

pokazuje zarazem, iż jest ono całkowicie niewystarczające. Wprowadzone przez niego odróżnienie tego, co metafizycznie pierwotne, od tego, co psychologicznie początkowe, pozwalające uchwycić swoistość poznania *a priori* jest już skierowane bezpośrednio przeciw psychologii Herbarta.

Herbartowskie analizy psychologiczne miały odpowiedzieć na pytanie: w jaki sposób z kompleksów danych zmysłowych dochodzi do powstania przedmiotów doświadczenia. Zmysłowość – twierdzi Herbart – musi „zawierać w sobie pewne szczegółowe formy ujęcia”³⁶⁹, dzięki którym w ogóle dochodzi do uporządkowania materiału empirycznego. Przy czym przestrzeń i czas nie mogą być takimi formami, ponieważ w samym wrażeniu zmysłowym nie można ich wykryć. Z tego względu stanowią one, twierdzi Herbart, „niepotrzebną i niepasującą hipotezę”³⁷⁰. Cohen zgadza się z Herbartem, iż apriorycznych form przestrzeni i czasu nie można wykryć na poziomie danych zmysłowych, jednakże właśnie owa niemożliwość świadczy o tym, iż formy te są metafizycznie źródłowe i też tylko dzięki temu są formami apriorycznymi. Pytaniem przewodnim nie jest już pytanie o proces genezy przedmiotów doświadczenia powstających z materiałów wrażeń zmysłowych, lecz o sposób uzasadnienia i konstruowania aprioryczności przestrzeni i czasu jako określonego sposobu poznania³⁷¹.

nie ma zupełnie żadnej gwarancji, iż realność [*Realitäten*] jest jeszcze czymś więcej. Wynika stąd »zasada fenomenalności«, jak nazwał ją Dilthey, czy zasada immanencji, jak o niej właściwie powinno się mówić, stąd też wszystko, co dla mnie jest obecne [*was für mich da ist*], spełnia warunek bycia faktem świadomości. Jest on jedynym punktem wyjścia teorii poznania, która chce posunąć się naprzód od podmiotu poznającego do przedmiotu poznania, nie posługując się tak długo, jak to tylko możliwe, założeniami”. Tenże, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, (6 wyd.) Tübingen 1928, s. 24.

³⁶⁹ J. F. Herbart, *Sämmtliche Werke*, wyd. cyt., t. 3, Leipzig 1851, s. 119. Fragment ten cytuje Cohen. Zob. tenże, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 89 / B 199 / C 268.

³⁷⁰ J.F. Hebart, *Sämmtliche Werke*, wyd. cyt., t. 5, s. 509. Przede wszystkim to ta właśnie teza wywołała ostry sprzeciw autora *Kants Theorie der Erfahrung*.

³⁷¹ W pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* Cohen dopuszcza jeszcze genetyczne pytanie o (aprioryczny) sposób powstania przestrzeni i czasu. Zob. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 89–90. W kolejnych wydaniach tego dzieła nastawienie genetyczne zostaje już jednak całkowicie wyeliminowane.

Odpowiadając na to właśnie pytanie, Cohen dochodzi do sformułowania drugiego stopnia aprioryczności, „w którym aprioryczność przestrzeni zostaje ugruntowana poprzez wykazanie, że jest ona formą zmysłowości”³⁷².

Autor *Kants Theorie der Erfahrung* twierdzi jednak, iż na tym stopniu *a priori* przestrzeń nie jest jeszcze w pełni ugruntowaną formą aprioryczną. „Oba wprowadzone stopnie *a priori* – pisze – stwarzają pozór identityczności *a priori* z tym, co wrodzone”³⁷³.

W ostatecznej instancji aprioryczność przestrzeni i czasu nie sprowadza się tylko do tego, iż są one danymi naocznymi całkowicie niezależnymi od danych zmysłowych (pierwszy stopień *a priori*) ani tylko do tego, że są formami zmysłowości (drugi stopień). Nie mogą one bowiem zostać zredukowane wyłącznie do właściwości podmiotu poznającego. Dlatego też musi im przysługiwać trzeci stopień aprioryczności:

[A]prioryczność przestrzeni polega raczej na tym – pisze Cohen – że zostaje ona poznana jako formalny warunek możliwości naszego doświadczenia. Dopiero teraz wydaje się być spełnione to, co *a priori* obiecuje: ścisłą konieczność i nieograniczoną ogólność³⁷⁴.

Będąc warunkiem doświadczenia, przestrzeń, a w konsekwencji również i czas „konstytuuje pojęcie doświadczenia”³⁷⁵. Pojęcie to – właśnie jako pojęcie, które pozostaje czymś zgoła innym niż naoczność – domaga się ze swej strony jeszcze „innego rodzaju warun-

³⁷² Tamże, A 90. W drugim i trzecim wydaniu (tamże, B 209 / C 273) fragment ten brzmi: „[...] zgodnie z którym przestrzeni i czasowi zostaje przyznana aprioryczność jako formom zmysłowości, zatem jako warunkom poznawczym”.

³⁷³ Tamże, A 91 / B 214 / C 279.

³⁷⁴ Tamże A 93. W drugim i trzecim wydaniu (tamże, B 214–215 / C 279–281) fragment ten brzmi: „aprioryczność przestrzeni i czasu oznacza, że są one, jako czyste dane naoczne [*Anschnungen*], formalnymi bądź konstytutywnymi warunkami doświadczenia. [...] Dopiero teraz wydaje się być spełnione to, co *a priori* obiecuje: ścisłą konieczność i nieograniczoną ogólność”.

³⁷⁵ Zob. tamże, A 98. Fragment ten nie występuje w wydaniu drugim i trzecim, niemniej można w nich znaleźć sformułowania podobne. Zob. tamże, B 215 / C 281.

ku formalnego³⁷⁶. Są nim formy myślenia, czyli kategorie. Właśnie w sposobie rozpatrywania problemu aprioryczności kategorii pierwsze wydanie *Kants Theorie der Erfahrung* w sposób najbardziej znaczący różni się od wydań pozostałych. Podstawowe przekonanie Cohena dotyczące wzajemnej relacji zapewniającej jedność naoczności i kategoriom pozostaje wszakże zawsze takie samo:

Jednakową aprioryczność form naoczności [*Anschauens*] i myślenia zapewnia ich wzajemne powiązanie [*Band*] w syntezie³⁷⁷.

We wszystkich wydaniach *Kants Theorie der Erfahrung* procesualny charakter form myślenia zostaje pokazany w taki sam sposób, jak miało to miejsce w przypadku form naoczności. Tak jak przestrzeń i czas, tak i kategorie posiadają stopnie aprioryczności. Co więcej, „w taki sam sposób się stopniają³⁷⁸. Na pierwszym stopniu aprioryczności kategorie zostają odkryte w obszarze faktów świadomości jako ich elementy źródłowe; ponieważ przysługuje im ogólność i konieczność, stąd też nie mogą one zostać zredukowane do żadnych współwystępujących z nimi składników empirycznych. Zasada, na podstawie której dokonuje się samego odkrycia aprioryczności, jest syntetyczna jedność, stanowiąca już nie fakt świadomości, lecz sposób poznania (będący zarazem drugim stopniem *a priori*). Jest on właściwy tej formie myślenia, która znajduje wyraz w sądach doświadczeniowych. Sądy te – w przeciwieństwie do zwykłych empirycznych konstatacji określonych przez Kanta mianem sądów spostrzeżeniowych – wprowadzają w empiryczny materiał doświadczenia naukowego konieczność i ogólność³⁷⁹. W związku z tym Cohen stwierdza:

³⁷⁶ Tamże, A 98. Podobna konkluzja w drugim i w trzecim wydaniu: tamże, B 239 / C 311.

³⁷⁷ Tamże, A 104–105 / B 256 / C 331–332.

³⁷⁸ Tamże, A 110 / B 262 / C 340.

³⁷⁹ „Sądy empiryczne – pisze Kant – o ile posiadają ważność przedmiotową, są sądami doświadczeniowymi; te zaś, które są tylko podmiotowo ważne, nazywam sądami jedynie spostrzeżeniowymi”. I. Kant: *Prolegomena...*, wyd. cyt., s. 71 (§ 18).

Zadanie logiki transcendentальной polega na tym, by wykazać możliwość sądów doświadczeniowych. [...] Jak są możliwe sądy, które wyrażają konieczną ogólność, jak są możliwe sądy doświadczeniowe? Oto jest pytanie transcendentálne³⁸⁰.

Transcendentálne pytanie o możliwość sądów doświadczeniowych jest zarazem pytaniem o trzeci stopień aprioryczności przysługujący kategoriom. Kategorie stają się na tym stopniu formalnymi warunkami doświadczenia. Owo transcendentálne pytanie w innym miejscu Cohen formułuje więc następująco:

Kategorie, które mają być formami doświadczenia, są obecne w rodzajach sądu [*Urteilsarten*]. Pytanie jest teraz tylko: czy kategorie mogą tego dokonać, czego dokonać mają? Oto jest pytanie transcendentálne: w jakim stopniu mogą być one zgodne – jako odnaleziony *a priori* sposób poznania – z formalnymi warunkami doświadczenia w jego całości [*Gesamtheit*]³⁸¹.

Innymi słowy, czy właściwa poszczególnym kategoriom syntetyczna jedność wystarczy do tego, by zapewnić pełną aprioryczność wszystkim formalnym warunkom doświadczenia? Już w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* Cohen zdawał sobie sprawę z wagi tego zagadnienia. Zdecydował się wówczas rozróżnić dwa typy aprioryczności – aprioryczność właściwą, równoznaczną strukturze syntetycznej jedności wspólnej wszystkim kategoriom oraz aprioryczność w znaczeniu szerszym, którą przypisać trzeba wszystkim pozostałym składnikom, wchodzącym w skład apriorycznego pojęcia doświadczenia. Aprioryczność w tym ostatnim znaczeniu – w przeciwieństwie do aprioryczności cechującej syntetyczną jedność – dopuszczała różnorodne domieszki natury empirycznej³⁸². W wydaniach następnych tego dzieła koncepcja ta zostaje zarzucona.

Nie obchodzi nas – pisze – cud powiązania [zachodzący dzięki] syntetycznej jedności, jedynie bowiem rzeczowa [*sachliche*] treść [wielu] kategorii zostaje

³⁸⁰ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 112 / B 264 / C 341.

³⁸¹ Tamże, A 121 / B 292 / C 376. W wydaniu pierwszym Cohen mówi o „ustanowionym *a priori* sposobie poznania”.

³⁸² Por. paragraf II.1.2.

uznana za formalny warunek doświadczenia. Jako *a priori* obowiązuje nie jedność, a unifikacja [*Vereinigung*]³⁸³.

Pojęcie kategoriałnej jedności (*Einheit*) zostaje zastąpione „rzeczoną treścią kategorii”, która podlega apriorycznej unifikacji (*Vereinigung*), nie tracąc swojej treściowo-rzeczowego charakteru³⁸⁴. Za ostateczne formy jedności doświadczenia zostają więc teraz uznane te elementy, które w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* uchodziły za aprioryczne tylko w rozszerzonym, niejako metaforycznym sensie. Cohen więc nie tyle zmienia swoje zasadnicze stanowisko zajęte w roku 1871, ile je przekształca, wykorzystując niektóre z elementów swojego programu, które istniały w nim od samego początku i – trzeba to wyraźnie podkreślić – nie odgrywały w nim bynajmniej roli drugoplanowej. Poszerzone znaczenie *a priori* jest bowiem związane bezpośrednio z konstytucją apriorycznej struktury doświadczenia. A właśnie ta kwestia stanowiła od samego początku kluczowe zagadnienie wszystkich analiz Cohena. Tylko i wyłącznie ze względu na nią zostaje przecież przyjęty trzeci stopień aprioryczności. Jego specyfika, co w tym kontekście nader istotne, zostaje przedstawiona we wszystkich wydaniach *Kants Theorie der Erfahrung* w niemal identyczny sposób.

W tym ostatecznym znaczeniu *a priori* poszerzony zostaje jego zakres. Jeżeli *a priori* może być wszystkim, co jest konieczne do ukonstytuowania jedności do-

³⁸³ Tamże, B 255 / C 330–331.

³⁸⁴ Stosując termin używany głównie przez fenomenologów, można powiedzieć, iż Cohenowskie *a priori*, to *a priori* materialne (*sachhaltiges Apriori*). Jest to o tyle interesujące, iż zazwyczaj fenomenolodzy zarzucali i Kantowi, i neokantystom skrajny formalizm lub/i subiektywizm, który zwalczali właśnie przy pomocy własnej koncepcji *a priori* materialnego. Zbadanie pojawiających się tutaj podobieństw i rozbieżności wymagałoby osobnej rozprawy. Warto jednak w tym kontekście pamiętać, iż samo owo treściowo-rzeczowe, czy też materialne pojęcie aprioryczności stanie się jedną z najbardziej swoistych cech filozofii Cohena. Kwestię tą dostrzegł już w roku 1903 pierwszy polski recenzent *Logik der reinen Erkenntnis* Cohena – Stanisław Brzozowski. Zob. tenże, *Hermann Cohen: „System der Philosophie”* (1903), [w:] tenże, *Wczesne prace krytyczne*, wstęp A. Mencwel, Warszawa 1988, s. 687–693. Interesujące pod tym kątem porównanie koncepcji poznania *a priori* u Kanta i Husserla można znaleźć w pracy: P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori u Kanta i Husserla*, wyd. cyt.

świadczenia, jeśli poznanie, któremu nadano rangę poznania apriorycznego, pozostaje w swym charakterze częścią konstrukcji, to wtedy można, a nawet trzeba określić jako *a priori* przede wszystkim każdy poszczególny rodzaj syntetycznej jedności, bowiem każda pojedyncza kategoria jest konieczna do ukonstytuowania doświadczenia³⁸⁵.

W wydaniu drugim i trzecim zostaje dodana na koniec jeszcze jedna tylko uwaga poświęcona syntetycznej jedności. „Natomiast ogólna syntetyczna jedność jako taka – pisze wówczas Cohen – reprezentuje tylko metafizyczne znaczenie tego *a priori*”³⁸⁶. Stwierdzenie to należy odczytać jako dość wyraźną autokorektę własnego stanowiska. Syntetyczna jedność – uznawana jeszcze w roku 1871 za właściwe *a priori* – zostaje zaliczona do metafizycznych form aprioryczności. *A priori* metafizyczne – przeciwstawione *a priori* transcendentalnemu – staje się dla Cohena podstawową kategorią krytyczną, przy pomocy której stara się przeprowadzić korektę zarówno programu samego Kanta, jak i swoich własnych wcześniejszych analiz³⁸⁷. Opozycja metafizycznego i transcendentalnego *a priori* nie jest bynajmniej tożsama z opozycją tego, co materialne, przeciwstawionego temu, co formalne. Tej ostatniej dystynkcji podporządkowane były jeszcze analizy Cohena prowadzone w roku 1871. Kategoria syntetycznej jedności, która – na wzór syntetycznej jedności apercepcji transcendentalnej – współkonstytuowała aprioryczność wszystkich pozostałych kategorii spełniała warunek ścisłej formalności. Tak jak Kantowska apercepcja, tj. przedstawienie „My-

³⁸⁵ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 104 / B 255 / C 331. Między wydaniem pierwszym, a wydaniem kolejnymi występują tylko drobne stylistyczne różnice. Odnotujmy je wszakże dla porządku: „W tym pogłębionym znaczeniu *a priori* – pisze Cohen w roku 1871 – zarazem zostaje ono poszerzone. Jeżeli *a priori* może być wszystkim, co jest konieczne do ukonstytuowania jedności doświadczenia, jeśli poznanie, któremu nadano rangę poznania apriorycznego, pozostaje w swym charakterze częścią konstrukcji, to wtedy można, a nawet trzeba określić jako *a priori* przede wszystkim każdy poszczególny rodzaj syntetycznej jedności, o ile jest on postrzegany jako konieczny dla konstrukcji doświadczenia” (tamże, A 104).

³⁸⁶ Tamże, B 255 / C 331.

³⁸⁷ Zob. paragraf II.2.3. Por. w tym względzie również: G. Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*, wyd. cyt., s. 404–423.

śle” musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom³⁸⁸, tak pojawiająca się w analizach Cohena kategoria syntetycznej jedności musi móc towarzyszyć wszystkim pozostałym kategoriom, które ze względu na zawarte w nich różnorodne domieszki empiryczne nie spełniają już warunku ścisłej formalności, nie są więc, jak twierdził początkowo autor *Kants Theorie der Erfahrung*, strukturami czysto apriorycznymi.

Począwszy od *Kants Begründung der Ethik* opozycja pomiędzy formalnymi i materialnymi komponentami doświadczenia bynajmniej nie traci na ważności. Wszelako zaczyna spełniać zupełnie inną funkcję. Cohen wychodzi mianowicie od konstatacji, iż synteza tych dwóch różnych rodzajów komponentów, choć samo doświadczenie się jej domaga, okazuje się niemożliwa do przeprowadzenia. Napięcie pomiędzy tym, co w poznaniu empiryczne, a tym, co formalne, rodzi więc nieusuwalną antynomię. Właściwe tej antynomii dialektyczne napięcie okazuje się, jak dowodzi Cohen, mechanizmem, dzięki któremu może dopiero ukonstytuować się wszelka aprioryczna struktura pojęciowa. Konstytutywną cechą poznania *a priori*, co Kant wielokrotnie podkreślał, jest konieczność i ogólność. Autor *Kants Theorie der Erfahrung* przekonania tego nie kwestionuje. Podkreśla wszelako, iż wszelkie poznanie musi dysponować jakąś treścią, a ta – ze względu na swój empiryczny charakter – pozostaje względem dysponujących koniecznością i ogólnością formalnych czynników poznawczych, czymś nieusuwalnie przypadkowym i jednostkowym. Poznanie, chcąc pozostać poznaniem, musi posiadać jednostkową i przypadkową treść, chcąc pozostać poznaniem *a priori*, musi dążyć do tego by spełnić wymóg ogólności i konieczności.

Pojęciowa struktura teorii doświadczenia konstytuuje się właśnie w tym dialektycznym napięciu³⁸⁹. Ostateczna i definitywna unifikacja empirycznych i idealnych komponentów poznania nie jest możliwa. Niemniej właśnie ta niemożliwość okazuje się czynnikiem konstytutywnym. Kwestionuje ona przede wszystkim wszelką absolutyzację

³⁸⁸ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 131–132.

³⁸⁹ Zob. paragraf II.2.2.

idealnego charakteru aprioryczności. O ile samo pojęcie *a priori* ma sens tylko wówczas, kiedy mowa jest o poznaniu *a priori*, o tyle nie możemy ujmować samej aprioryczności niezależnie od empirycznej treści poznania, bez której samo poznanie nie miałyby w ogóle miejsca. Oznacza to wszakże, iż nie jesteśmy w stanie ująć samej idealnej czy też formalnej aprioryczności bez jej odniesienia do tego, co empiryczne. Związek ten jest zresztą dwustronny: pojęcie *a priori* i to, co empiryczne, konstytuują swój sens – mogą zostać określone jako komponenty doświadczenia – tylko we wzajemnym odniesieniu do siebie. Odniesienie to nie przyjmuje jednak nigdy charakteru jakiegś ostatecznej, zamkniętej struktury – pozostaje bowiem antynomiczne. Oba jego człony określają się wzajemnie na zasadzie tezy i antytezy: formalność poznania *a priori* nie jest jego materialnością i odwrotnie. Nie mamy tutaj do czynienia z jakąś negacją absolutną (unicestwieniem) jednego z członów, lecz z negacją relatywną, określającą sens formalnych i materialnych komponentów poznania jako do siebie nawzajem niesprowadzalnych i w tej wzajemnej niesprowadzalności określających własną tożsamość: to, co formalne, nie jest tym, co materialne i na odwrót.

Oba antynomiczne względem siebie człony, choć wzajemnie się warunkują, nie mogą zostać zamknięte w jakiegś definitywnie jednoczącej je ostatecznej syntezie. Poznanie *a priori* może tylko dążyć do tego, by przy pomocy swych formalnych komponentów ująć specyfikę empirycznej treści w jej odrębności i nieredukowalności. W tym też sensie ostateczna synteza tego, co w poznaniu *a priori* formalne i materialne stanowi pewien idealny cel, który musi przyświecać tworzeniu wszystkich kategorii apriorycznej teorii doświadczenia. Niemniej cel ów pozostaje jako taki niemożliwy do definitywnego zrealizowania. Dysponujemy więc tylko negatywną wiedzą o tym, iż postulowana synteza nie została w poszczególnych kategoriach jeszcze w pełni przeprowadzona. Ów negatywny wynik może przy tym dla samego poznania *a priori* pozostać w pełni miarodajny. Jako aprioryczną Cohen określa bowiem nie jakąś określoną strukturę poznawczą, lecz sam proces zachodzącej w ich obszarze unifikacji. Wszelkie struktury poznania *a priori* pozostają same z siebie

strukturami otwartymi. Podlegać muszą wciąż ponawianej korekcie. Przeprowadzana w nich synteza formalnych i materialnych czynników poznania nigdy bowiem nie jest pełna i definitywna. Właśnie różnica pomiędzy taką otwartą postacią aprioryczności i jej przeciwieństwem, tj. *a priori* zamkniętym w ściśle określonej strukturze poznawczej, wyznacza właściwą dystynkcję pomiędzy *a priori* transcendentalem, a metafizycznym.

W tym też aspekcie Cohen koryguje swoje wcześniejsze stanowisko, w którym, wzorując się na Kantowskim pojęciu transcendentalnej apercepcji, utrzymywał jeszcze, iż samo pojęcie syntetycznej jedności pozostaje czysto aprioryczne niezależnie od swej relacji do empirycznych treści doświadczenia. W myśl tego rozwiązania pozostałe elementy poznania apriorycznego mogły uchodzić za aprioryczne tylko w tym aspekcie, w jakim współkonstytuowała owa syntetyczna jedność. Po dokonaniu korekty nie ma już mowy o żadnym izolowanym i zamkniętym pojęciu apriorycznej, czysto formalnej syntezy. To, co formalne, i to, co materialne konstytuuje się we wzajemnym, antynomicznym związku. I o samym poznaniu *a priori* możemy mówić tylko wówczas, gdy w oparciu o tę antynomię podejmuje się próby przeprowadzenia unifikacji formalnych i materialnych czynników poznania apriorycznego. Dzięki takiemu rozwiązaniu sama struktura aprioryczności uzyskuje w pełni otwarty i dynamiczny charakter.

Oczywiście również w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* struktury poznania *a priori* miały charakter dynamiczny i cechowały się otwartością. Były one jednak wówczas podporządkowane nadrzędnemu pojęciu syntetycznej jedności, stąd też odsyłały ostatecznie do jednego, ściśle określonego pojęcia, jakim było samo pojęcie procesu (procesualnie ujętej kategorii syntetycznej jedności)³⁹⁰. W *Kants Begründung der Ethik* i w drugim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* za w pełni, tj. transcendentalem, aprioryczną może uchodzić natomiast tylko sama unifikacja formalnych i materialnych czynników poznania *a priori*, która jako taka przeprowa-

³⁹⁰ W tym aspekcie Cohen pozostawał jeszcze bardzo silnie zależny od rozwiązań Herbarta.

dzana jest w obszarze transcendentálnych zasad doświadczenia. Jeżeli przyjmiemy, zgodnie z wywodem Cohena, iż transcendentálne *a priori* pełni zarazem funkcję metatranscendentálną, a więc jest ono nie tylko sposobem poznania przedmiotów doświadczenia, lecz również sposobem, w którym poznajemy i konstytuujemy samą aprioryczność jako określoną strukturę poznawczą, to będziemy musieli dojść do wniosku podważającego zasadność dotychczasowego toku argumentacji. Transcendentálne *a priori*, o ile ma być zarazem *a priori* metatranscendentálnym musi zostać określone jako pierwszy stopień aprioryczności, to ono przecież wszelką debatę nad samą apriorycznością dopiero umożliwia.

W ostatecznym rozrachunku konstatacja ta podważa tok argumentacji zaproponowany przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu*³⁹¹. Myśliciel z Królewca, dzieląc swoje dzieło na *Naukę o elementach i Metodologię transcendentálną*, w tej pierwszej wyodrębnił dwie główne części, czyli *Estetykę transcendentálną* oraz *Logikę transcendentálną*. Estetyka, której przedmiotem badań są aprioryczne formy naoczności (przestrzeń i czas), poprzedza wszystkie analizy logiczne. Logika zaś składa się z *Analityki pojęć*, *Analityki zasad* oraz *Dialektyki transcendentálnej*. *Analityka pojęć* zajmuje się dedukcją czystych pojęć intelektu (kategorii), *Analityka zasad* bada władzę rozpoznawania, która uczy czyste pojęcia intelektu stosować w poszczególnych sądach do zjawisk, *Dialektyka transcendentálna* uczy zaś unikać błędnych wniosków, jakie z tych sądów rozum (czyste myślenie) może wyciągać. Jeśli uznamy, iż transcendentálne *a priori*, utożsamione z formalnymi warunkami doświadczenia, musi być pierwszą formą (stopniem) aprioryczności, to *Krytykę czystego rozumu* wypadnie nam zaczynać od *Analityki zasad*. To w niej bowiem badane są transcendentálne zasady, zgodnie z którymi przebiegać ma konstytucja samej aprioryczności.

³⁹¹ Problem ten analizował: G. Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*, wyd. cyt., s. 51–55. Autor ten nie łączy wszakże tej kwestii bezpośrednio z niemożliwością wpisania metatranscendentálnego programu Cohena w tekst analiz Kantowskich.

Cohen zdaje sobie doskonale sprawę z wagi tego problemu. Już w pierwszym wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* opowiada się za tym, by analiz transcendentálnych nie prowadzić metodą syntetyczną – w taki sposób nazwał Kant procedurę uzasadniania poszczególnych twierdzeń zaproponowaną w *Krytyce czystego rozumu* – lecz metodą analityczną zaprezentowaną przez królewieckiego filozofa w jego *Prolegomenach*³⁹². W dziele tym cała argumentacja rozpoczyna się od analizy zasad transcendentálnych rządzących matematyką i czystym przyrodoznawstwem. Tego typu rozwiązanie Cohen będzie starał się wpisać w strukturę całej Kantowskiej filozofii krytycznej. Przy czym trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jedną okoliczność. Jeśli badanie transcendentálnych zasad doświadczenia ma stanowić punkt wyjścia wszelkiej filozoficznej refleksji, to nie może jednak stanowić jej punktu dojścia. Zasady transcendentálne łączą w sobie formy naoczności (przestrzeń i czas) z czystymi pojęciami (kategoriami). Jeżeli zachodząca w owych zasadach unifikacja naocznych i pojęciowych form poznania ma stanowić metatranscendentálny warunek, dzięki któremu możliwe staje się poznanie tych form jako transcendentálnych komponentów poznania *a priori*, to unifikacja ta nie może nigdy zostać do nich zredukowana. Stanowi dopiero warunek ich poznania. Z perspektywy filozofii Kantowskiej przyjęcie jeszcze szerszego pojęcia syntezy niż syntezy kategorialnej jest jak najbardziej możliwe. Jest to synteza zachodząca dzięki zastosowaniu do doświadczenia pojęć czystego rozumu, tj. idei transcendentálnych. Właśnie kwestia wzajemnego związku pomiędzy aprioryczną strukturą doświadczenia, a ideami transcendentálnymi stała się motywem przewodnim wszystkich badań Cohena poczynszy od roku 1877. To ona też w dużym stopniu zadecydowała o rozwoju całego jego myślenia.

Odrzucając metodę syntetyczną i za punkt wyjścia swych własnych metodycznych analiz Cohen obiera, zgodnie z postulatem metody analitycznej, „fakt nauki”³⁹³. Zasady transcendentálne, wyzna-

³⁹² Zob. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, A 206–208.

³⁹³ Zob. paragraf II.2.4. Samo pojęcie faktu nauki – zaczerpnięte z pism Adolfa Trendelenburga – pojawia się u Cohena po raz pierwszy w roku 1883. Zob. tenże,

czające aprioryczne warunki możliwości tego faktu, stają się tym sposobem głównym przedmiotem zainteresowań analiz krytycznych. Nie oznacza to wszakże, iż zasady te wyczerpują cały możliwy obszar badań. Jeśli chcemy, kontynuując projekt Kantowski, mówić o czystym rozumie i jego apriorycznych strukturach, to musimy uwzględnić okoliczność, iż ów czysty rozum dany jest nam wraz z samym faktem nauki. Rozumu nie możemy jednak do owego faktu zredukować. Rozum ma bowiem również swoje praktyczne zastosowanie. Obszar etycznej powinności, jako w pełni idealny (czysto myślowy), wykracza poza związany z naocznymi ograniczeniami fakt poznania naukowego. Z perspektywy teoretycznej obszar ten musi więc zostać uznany za to, co nieuwarunkowane. W tym kontekście Cohen wprowadza Kantowskie pojęcie rzeczy samej w sobie jako pojęcia granicznego³⁹⁴. Pojęcie to z jednej strony wyznacza idealną granicę wszelkiego doświadczenia, które, chcąc doświadczeniem pozostać, musi uwzględnić ograniczenia naoczne; z drugiej strony wyznacza ono również czysto idealny cel, ku któremu to doświadczenie zmierza. Pojęcie graniczne jako to, co nieuwarunkowane, wyraża sobą w pełni idealny wymóg nieograniczonej powszechności i konieczności, a wymogowi temu muszą zostać podporządkowane wszystkie badania naukowe. Wymóg ten zarazem nigdy nie może zostać urzeczywistniony. Jest tylko idealną normą (celem) badań naukowych.

Jeżeli wszakże przyjmiemy, iż to, co nieuwarunkowane (czysto myślowa konieczność i ogólność), stanowi ostateczny cel wszelkiej naukowej działalności człowieka, to w konsekwencji będziemy musieli uznać, iż sytuacja ta generuje niemożliwą do przewyżczenia

Von Kants Einfluß auf die Deutsche Kultur, [w:] tenże, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, wyd. cyt., t. 1, s. 367–396. Wpływ stworzonej przez Trendelenburga koncepcji badań filozoficznych opartych na fakcie nauki jest jednak widoczny już w tekście Cohena poświęconym debacie pomiędzy Trendelenburgiem a Kuno Fischerem. Zob. H. Cohen, *Zur Kontroverse...*, wyd. cyt. Zob. na ten temat szerzej: E.W. Orth, *Trendelenburg und die Wissenschaft als Kulturfaktum*, [w:] *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, red. W. Marx, E.W. Orth, Würzburg 2001, s. 49–61.

³⁹⁴ Zob. paragraf II.1.3.

antynomię. Teoretyczna struktura nauki, chcąc sprostać owemu celowi, musiałaby wyzbyć się swojego związku z doświadczeniem naocznym, tego wszak uczynić nie może. Postulowana więc synteza tego, co ogólne i konieczne (pojęciowe), z tym, co szczegółowe i przygodne (naoczne), pozostaje więc syntezą otwartą, nigdy niezakończoną³⁹⁵. Cohen określa ją mianem wniosku rozumowego, zaznaczając przy tym, iż ma on wybitnie dialektyczny charakter. Ujawnia się w nim prymat myślenia nad naocznością w tym sensie, iż czysto pojęciowa (rozumowa) ogólność staje się celem, jaki synteza ta próbuje osiągnąć. Naoczność nie traci jednak swej autonomii względem tego, co pojęciowe, ponieważ stanowi nieodzowny składnik każdej teorii doświadczenia. O ile więc prawem myślenia jest dążenie do tego, co ogólne i konieczne, o tyle prawo naoczności domaga się zachowania tego, co szczegółowe i przypadkowe. Prawa te są ze sobą sprzeczne, oba pozostają jednakże nieodzowne. Sytuacja ta rodzi nieusuwalną antynomię, przekształcającą się w napięcie dialektyczne. To właśnie w tym napięciu i dzięki niemu powstaje cała struktura pojęciowa zarówno nauki, jak i filozofii. W tym dialektycznym związku pomiędzy naocznością i myśleniem Cohen odkrywa więc wreszcie mechanizm, dzięki któremu sama filozofia transcendentálna może poddać transcendentálnemu badaniu swą własną aprioryczną strukturę. Przeprowadzane w jej obszarze analizy nabierają tym samym charakteru tak transcendentálnego, jak i metatranscendentálnego.

Metatranscendentálne w swej istocie dialektyczne napięcie cechujące zarówno samą logiczną strukturę nauki, jak i jej związek z etyką stanie się nicią przewodnią konstruowanego przez Cohena od roku 1902 własnego *Systemu filozofii*. Z tej perspektywy myśl marburskiego filozofa ukazuje swą wewnętrzną konsekwencję i jednolitość. Sytuacja ta rodzi wszelako, o czym już była mowa, dość poważne aporie, w jakie wikłają się dwa odmienne tryby lektury *Krytyki czystego rozumu* zaproponowane w *Kants Theorie der Erfahrung*. Zgodnie

³⁹⁵ W tym też aspekcie otwartości struktur pojęciowych, podatnych na coraz to nowsze uzupełniania i korektury, najsilniej ujawnia się tendencja do dynamizacji (uhistorycznienia) Kantowskiego *a priori*.

z pierwszym z nich analizę problemu aprioryczności poznania należy rozpocząć od faktów świadomości. W faktach tych odkrywamy elementy metafizycznie źródłowe, tzn. niesprowadzalne do danych empirycznych, które następnie poprzez kolejne stopnie aprioryczności uzyskują – na trzecim z nich – w pełni wykształconą i dojrzałą aprioryczność transcendentalnych zasad doświadczenia. Według drugiego typu lektury badanie aprioryczności musi rozpocząć się od tego ostatniego (trzeciego) stopnia, ponieważ dzięki niemu można przeprowadzić nie tylko badania transcendentalne – podejmujące problem sposobu poznania przedmiotów doświadczenia – lecz także badania metatranscendentalne starające się odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób sam transcendentalny sposób poznania jest w ogóle możliwy. Stąd też, zgodnie z owym drugim trybem lektury, analiza problemu aprioryczności musi rozpocząć się nie od faktów świadomości, a od faktu nauki i konstytuujących go zasad transcendentalnych.

Cohen opowiada się ostatecznie za tym ostatnim rozwiązaniem. W *Posłowniu* zamieszczonym w trzecim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung* powie wprost: „dojrzała krytyka [...] rozpoczyna się właściwie dopiero wraz z zasadami syntetycznymi”³⁹⁶, natomiast pojawiające się w *Krytyce czystego rozumu* „opracowanie przestrzeni i czasu należy jeszcze do okresu przedkrytycznego”³⁹⁷. W stwierdzeniach tych, choć nie zostało to wypowiedziane wyraźnie, Cohen odrzuca nie tylko kantowską estetykę transcendentalną, lecz również pierwszą część logiki transcendentalnej, tj. analitykę pojęć wraz z całą dedukcją kategorii. Takie posunięcie jest, zdaniem Cohena, potrzebne ponieważ Kant w swoich analizach nie posługuje się tradycyjnym przeciwstawieniem naoczności i myślenia, lecz robi „rozdzielenie [...] pomiędzy czystą naocznością, a czystym myśleniem”³⁹⁸. Rozstrzygające jest tutaj samo pojęcie czystości. „Czystość jest metodycznym węzłem, który systematycznie jednoczy formy czystej naoczności

³⁹⁶ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, C 786.

³⁹⁷ Tamże.

³⁹⁸ Tamże, s. 785.

z formami czystego myślenia, jako systematyczny człon, koordynuje je i znosi metodyczną różnicę³⁹⁹. Pojęcie czystości – kluczowe dla późniejszego *System der Philosophie* – okazuje się w tym ujęciu tożsame z wypracowaną w sporze z Herbartem w pełni dynamicznie rozumianą strukturą unifikacji, różną od statycznej i wyizolowanej pojedynczej kategorii syntetycznej jedności.

Stwierdzając, iż owa unifikacja (czystość) ma charakter nadrzędny, autor *Kants Theorie der Erfahrung* nie postuluje bynajmniej żadnej postaci kontaminacji, jaka miałaby zachodzić pomiędzy czystym myśleniem a czystą naocznością. Stwierdza natomiast prymat myślenia w stosunku do wszystkich naocznych treści. Czystość nie może się bowiem w pełni zrealizować, „jeśli myślenie nie będzie w stanie wchłonąć elementów czystej naoczności”⁴⁰⁰. Owo wchłonięcie czystej naoczności przez czyste myślenie trzeba ujmować w perspektywie samego procesu unifikacji. Tylko czyste myślenie jest w stanie zrealizować ową unifikację zachodzącą dzięki dialektycznemu napięciu pomiędzy skończonymi (związanymi z naocznością) warunkami faktu nauki, a idealnym celem (bezwarunkową koniecznością i ogólnością uzyskiwanych wyników), ku któremu poznanie naukowe zmierza. Rodząca się tu antynomia musi więc być odczytywana w pryzmacie antynomii wskazanych przez Kanta w dialektyce transcendentnej⁴⁰¹. Zniesienie odrębności czystego myślenia i czystej naoczności, może zostać przeprowadzone tylko w czystym myśleniu, ponieważ tylko w myśleniu jesteśmy w stanie ująć (pomyśleć) to, co bezwarunkowe i nieskończone. Przy czym poznanie, chcąc pozostać poznaniem, nie może zrezygnować ze swego komponentu naocznego – poznaniem nienaocznym i nieuwarunkowanym w ogóle nie dysponujemy. Stąd też czystość form naoczności możliwa dzięki zasadom syntetycznym ma nieusuwalnie antynomiczny charakter, a samo zniesienie różnicy między naocznością, a myśleniem nigdy nie jest przeprowadzone definitywnie. Pozostając tylko celem, ku któremu czyste poznanie ma

³⁹⁹ Tamże, s. 785–786.

⁴⁰⁰ Tamże.

⁴⁰¹ Zob. paragraf II.2.4.

zmierzać, stanowi zarazem – postulowane przez metodę transcendentálną – kryterium czystości tego poznania⁴⁰².

Samo metodyczne pojęcie czystości staje się w tym momencie wyrazem owej antynomii pomiędzy tym, co skończone (naoczne i uwarunkowane), a tym, co nieskończone (nieuwarunkowane). Konstatacja ta jest ważna z trzech powodów. Po pierwsze, każe ona traktować wszelkie dające się w czystym poznaniu wyodrębnić formy kategoriałne jako formy, które mają charakter otwarty – nigdy nie osiągają swej ostatecznej formy czystości, ku której dążą. Stąd też system zasad, jaki konstytuują pozostaje systemem otwartym⁴⁰³. Po drugie, sama antynomia pomiędzy skończonością i nieskończonością okazuje się dla całej filozofii transcendentálnej zagadnieniem o kluczowym znaczeniu. To ona bowiem pozwala dopiero sformułować język i strukturę pojęciową, w której filozofia ta może zostać wyrażona. Tego typu konkluzja jest o tyle istotna, iż rzeczywiście właśnie odkrycie antynomii, w jakie wikała się czysty rozum, próbując ująć to, co nieuwarunkowane i nieskończone, pozwoliło Kantowi sformułować zamysł filozofii transcendentálnej, o czym on sam wspomina w jednym ze swych listów do Garvego⁴⁰⁴. Przeformułowanie (czy wręcz: poprawianie) myśli Kanta, jakie zaproponował Cohen, rządzi się więc wewnętrzną logiką, której wytyczne – choć nieraz prowadzące do innych rezultatów niż te, jakie osiągnął myśliciel z Królewca – nie są sprzeczne z podstawowymi wytycznymi, jakie

⁴⁰² Zob. paragraf II.2.5. Kryterium to, choć niepoznawalne, pozostaje przecież możliwe do pomyślenia. W tym sensie właśnie sama metoda transcendentálna postuluje prymat myślenia nad naocznością.

⁴⁰³ To rozstrzygnięcie w sposób zdecydowany różni Cohenowską koncepcję dialektyki od rozwiązań zaproponowanych przez Hegla. Szerzej na ten temat w podrzdziale III.1. Trzeba jednak pamiętać, iż jak najbardziej afirmatywne odwołanie do Hegla pojawia się już w przedmowie do drugiego wydania *Kants Theorie der Erfahrung*. Zob. tamże, B 5–6 / C 7–8.

⁴⁰⁴ Przywołuje ten list Ernst Cassirer, broniąc Cohena przed zarzutem bezprawnego przekroczenia granic metodyki Kantowskiej, jaki sformułował Charles Renouvier. Zob. E. Cassirer, *Das Problem des Unendlichen und Renouviere „Gesetz der Zahl“*, [w:] *Philosophische Abhandlungen. Festschrift zum 70sten Geburtstag von Hermann Cohen (4. Juli 1912) dargebracht*, Berlin 1912, s. 85–98.

legły u podstaw argumentacji zaproponowanej w *Krytyce czystego rozumu*. W tym też znaczeniu stopniowe „odchodzenie od Kanta”, na które zdecydował się Cohen, nie może więc zostać uznane za jakiś niespodziewany przełom, czy zmianę poglądów. Dokonuje się ono zgodnie z podstawowymi założeniami jego wykładni kantowskiego transcendentalizmu.

Po trzecie wreszcie, położenie nacisku na samą – w swym charakterze otwartą – strukturę unifikacji pozwala z nowej perspektywy spojrzeć na kluczowe dla samej metody transcendentalnej zagadnienie źródłowej różnicy pojawiającej się między teorią doświadczenia i metafizyką moralności. Ową źródłową różnicę można bowiem w tym momencie zinterpretować jako różnicę konstytuującą dialektyczne napięcie pomiędzy skończonością i nieskończonością. Dopiero przy takiej interpretacji owa różnica może uzyskać charakter naprawdę źródłowy. Nie musi ona wówczas zakładać ani teorii doświadczenia związanej z danymi naocznymi, ani metafizyki moralności wraz z jej noumenalnym obszarem wolnych podmiotów moralności, rozumianych jako rzeczy same w sobie. Tego typu dualizm – obecny jeszcze w *Kants Theorie der Erfahrung* – jest o tyle niezadowolający, iż zachowuje (przynajmniej w szczątkowej postaci) zwalczaną przez Cohena teorię dwóch światów. Choć bowiem marburski filozof zastrzega, iż samego noumenu nie można rozumieć w taki sam sposób jak rzeczy danej w naoczności, noumen pozostaje bowiem tyłką pewną perspektywą czy punktem widzenia (*Standpunkt*)⁴⁰⁵, to jednak stanowi on całkowicie odrębną od wszystkiego, co dane, realność samą w sobie, przeciwstawioną wszelkiej teorii. Sfery tego, co dane, i tego, co w sobie, sytuując się naprzeciw siebie, stanowią *de facto* dwa odrębne światy (dwie odrębne rzeczywistości), które mogłyby być dane, ewentualnie mogłyby być w sobie, pozostając sferami całkowicie niezależnymi od pojawiającej się między nimi różnicy. Nie chodzi przy tym o to, by zrezygnować z rozróżnienia teorii i praktyki. Rzecz raczej w tym, by tak pomyśleć pojawiającą się między nimi różnicę, by ta rzeczywiście była różnicą źródłową. To znaczy, by to

⁴⁰⁵ Zob. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A 270 / B 306.

ona była źródłem, na podstawie którego dopiero mogą ukonstytuować się wszystkie dostępne formy rzeczywistości. Tak ujęta różnica źródłowa nie zakładałaby żadnego metafizycznego dualizmu. To ona byłaby podstawą, w oparciu o którą mogłyby ukonstytuować wszystkie obszary bytu. Analizy, jakie podjął Cohen po zakończeniu swoich prac nad filozofią Kanta, zaczęły zmierzać właśnie w tym kierunku. Zadanie, jakie stanęło przed marburskim filozofem, zaczęło polegać bowiem na tym, by w oparciu o źródłową różnicę stworzyć spójną teorię bytu. Właśnie tej kwestii wypadnie nam się teraz uważniej przyjrzeć.

ROZDZIAŁ III

GRANICE METAFIZYKI

Wprowadzenie

W zasadzie cały filozoficzny dorobek Hermanna Cohena można uznać za projekt stawiający sobie na celu krytykę metafizyki. Jest to zresztą wyróżnik większości systemów pokantowskich i Cohen nie jest tutaj żadnym wyjątkiem. Samo pojęcie metafizyki jest wszak tak pojemne i wieloznaczne, że również jej krytyka może oznaczać wiele różnych rzeczy – to po pierwsze. Po drugie, przedstawienie metafizyki jako problemu, który należy poddać krytyce, już samo w sobie jest problemem metafizycznym. Wszystkie projekty krytyczne z konieczności przeciwstawiają więc jedną metafizykę innej. Nie zmienia to wszakże faktu, iż neokantyzm postrzegano najczęściej jako kierunek „niemetafizyczny”¹. Sytuacja ta spowodowała, iż spór z neokantyzmem, jaki rozgorzał w przededniu pierwszej wojny światowej i ciągnął się przynajmniej do początku lat trzydziestych XX wieku, był bardzo często sporem o restytucję i przyszły status metafizyki².

¹ Zob. W. Dilthey, *O istocie filozofii* (1907), [w:] tenże, *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. E. Paczkowska-Łągowska, Warszawa 1987, s. 31. Drugim takim kierunkiem „niemetafizycznym” miał być, według Diltheya, pozytywizm.

² W tym kontekście wręcz symptomatyczna staje się krytyka neokantyzmu dokonana przez Martina Heideggera w trakcie jego debaty z Ernstem Cassirerem w Davos. Heidegger nie tyle dokonuje rzetelnej krytyki neokantyzmu, ile wygłasza dość w owym czasie powszechne opinie na temat ograniczeń programów neokan-

Jednakże pomimo zapewnień licznych krytyków neokantyzmu sugerujących, iż badania teoriopoznawcze z założenia wykluczały – lub miały wykluczać – wszelką problematykę metafizyczną, należy zauważyć, iż wiele zagadnień rozpatrywanych w ramach tych badań nie tylko z konieczności jakąś metafizykę musiało zakładać, lecz wręcz otwarcie było nazywanych metafizycznymi. Oczywiście stosunek do metafizyki oraz sposób rozumienia samego jej pojęcia był różny u różnych autorów. Ulegał on również zmianom w czasie. Zupełnie inny był on w latach siedemdziesiątych XIX wieku, inny w pierwszych latach wieku XX. W tym aspekcie godny podkreślenia pozostaje fakt, iż niemal wszyscy autorzy uznawani w ówczesnym życiu filozoficznym Niemiec za neokantystów kończyli swoją drogę twórczą jako metafizycy (ontolodzy) lub/i filozofowie religii.

W nie mniejszym stopniu dotyczy to również Cohena. W tekstach twórcy szkoły marburskiej termin „metafizyka”, jak i pokrewne mu określenie: „ontologia”, ma najczęściej zabarwienie negatywne. Oznacza te elementy występujące w jakimś systemie filozoficznym, które należy odrzucić, ponieważ nie spełniają one metodycznych wymogów filozofii krytycznej. Przy czym termin „ontologia” używany jest tylko w tym jednoznacznie negatywnym znaczeniu³. Pojęcie metafizyki, stosowane jest natomiast również w znaczeniu pozytywnym.

towskich, dopominając się o rzekomo przez neokantystów zapomnianą metafizykę i ontologię. Przy czym w swym „dopominaniu się” podąża właśnie śladami neokantystów (zwłaszcza Emila Laska i Paula Natorpa).

³ Zob. przede wszystkim: H. Cohen. *Logik der reinen Erkenntnis*, A 359–363 / B 415–420 oraz dołączoną tylko w drugim wydaniu krytykę fenomenologii, która, zdaniem Cohena, stanowi restytucję ontologii i neoscholastyki. Zob. tamże, B 56. Teksty Cohena cytuję – w tych przypadkach, w których jest to już możliwe – za wydaniem zbiorowym: H. Cohen, *Werke*, red. Hermann-Cohen-Archiv am Philos. Seminar der Univ. Zürich pod kierunkiem H. Holzheya, Hildesheim, Zürich, New York 1977 i nn. Na poszczególne tomy tej edycji składają się przedruki ostatecznych wersji wydań opublikowanych pierwotnie przez samego Cohena. W aparacie krytycznym uwzględniono jednak również paginację wydań wcześniejszych, odnotowano także zmiany wprowadzane przez Cohena w poszczególnych redakcjach tekstów. Używając oznaczeń literowych odsyłam do poszczególnych wydań (A = wyd. 1; B = wyd. 2; C = wyd. 3 – w przypadku *Kants Theorie der Erfahrung*), cyfry arabskie oznaczają numery stron.

Cohen świadomy jest przede wszystkim tego, iż każda krytyka metafizyki (ontologii) sama w sobie jest metafizyką i w konsekwencji jakis określony model metafizyki zakłada. Bardzo wymowne są w tym względzie uwagi na temat pojęcia samej krytyki, zamieszczone w początkowych partiach *Logik der reinen Erkenntnis* (*Logika czystego poznania*), pierwszej części systemu krytycznego idealizmu. Uwagi te nawiązują bezpośrednio do najważniejszych ustaleń Kanta poczynionych w *Krytyce czystego rozumu*. Kant badał czysty rozum, za który uważał – tak jak cała poprzedzająca go metafizyka racjonalistyczna: „wszystkie rodzaje czystego poznania”⁴. Jego największą zasługą było natomiast to, że mimo tej zależności od siedemnastowiecznego racjonalizmu i jego metafizycznego myślenia

ostro i zdecydowanie oddzielił od siebie owe różnorodne problemy i zainteresowania metafizyki. W pierwszym rzędzie abstrahował od wszelkiej filozofii moralnej i teologii, a przez to także od wszelkiej racjonalnej psychologii i skoncentrował na początek metafizykę wyłącznie na problemie Newtonowskiego systemu pryncypiów [*Principien*]. Podług tego ograniczenia doprecyzował i wyizolował zadania metafizyki. Stała się ona dla niego krytyką. To znaczenie krytyki, ustalenie relacji między metafizyką i przyrodoznawstwem, jest decydującym dokonaniem Kanta [...]⁵.

Krytyka poznania – w takim sensie, w jakim się tutaj pojawia – jest więc inną nazwą metafizyki, która tym tylko różni się od wcześniejszych projektów metafizycznych, iż jest metafizyką ograniczoną do namysłu nad strukturą i uwarunkowaniami nauk matematyczno-przyrodniczych. W tym też znaczeniu projekt Cohenowski okazuje się być *par excellence* metafizyczny, i to metafizyczny w tym znaczeniu, w jakim krytyka kantowska również okazuje się metafizyką⁶. Projekt

⁴ Tamże, A 8 / B 8.

⁵ Tamże, A 8 B / 8–9. O metafizycznym charakterze swojego projektu logiki Cohen pisze wprost również w trzecim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*. (1 wyd.) Berlin 1871, (2 wyd.) Berlin 1885, (3 wyd.) Berlin 1918, C 793–794 (*Postłowie*).

⁶ Oczywiście można prowadzić spór na temat kantowskiego pojęcia metafizyki, które nie jest bynajmniej jednoznaczne. Zob. na ten temat przede wszystkim: M. Poręba, *Możliwość rozumu. Ćwiczenia z metafizyki*, Warszawa 2008, s. 199–431; J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2001; A.J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000 (2 wyd. Katowice 2005); R. Rożdżeński, *Kant i Heideg-*

Cohena wpisuje się jednak nie tylko w myśl samego Kanta, lecz także w wywodzącą się w głównej mierze od Jakoba Friedricha Friesa i Johanna Friedricha Herbarta tradycję filozofii naukowej (filozofii jako nauki)⁷. Rozwijana w ramach tej tradycji metafizyka zwyczajowo określana jest mianem metafizyki indukcyjnej⁸. Analizy Cohena pozostają bardzo silnie związane z tym typem metafizycznej refleksji.

ger a problem metafizyki, Kraków 1991. Charakter wielu kontrowersji wokół Kantowskiego rozumienia metafizyki w kluczowych aspektach określiła ważna publikacja Martina Heideggera: *Kant a problem metafizyki* (1929), przeł. B. Baran, Warszawa 1989, w dużej mierze polemiczna względem propozycji neokantowskich. Zarzucała ona neokantystom pominięcie właściwego, tj. metafizycznego i ontologicznego, wymiaru dzieła Kantowskiego. Bardzo ostrą – wręcz nawet miażdżącą – krytykę stanowiska Heideggera, broniąc przy tym głównych neokantowskich (marburskich) rozstrzygnięć, przedstawił Ernst Cassirer: *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*, „Kant-Studien” 1931, nr 36, s. 1–26. Przekład polski: *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, P. Parszutowicz, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 1 (51), s. 313–335. Wszelka próba bardziej dogłębnego namysłu nad neokantowskim pojęciem metafizyki musi tę polemikę poddać dokładnej analizie. Nie ma niestety tutaj na to ani miejsca, ani czasu. Warto jednak podkreślić, iż utożsamienie metafizyki z krytyką, na jakie zdecydował się Cohen, rzeczywiście jest najważniejszym ujęciem problemu metafizyki, jakie pojawia się u Kanta. Zob. M. Poręba, *Możliwość rozumu*, wyd. cyt., s. 199–208. U Cohena, znowu podobnie jak u Kanta, najważniejsze problemy metafizyczne pojawiają się na styku teorii doświadczenia z obszarem etyki. Zauważmy tylko mimochodem, iż to centralne zagadnienie dla całego projektu Kanta zostało niemal całkowicie przez Heideggera pominięte.

⁷ Pisałem na ten temat w pierwszym i drugim rozdziale niniejszej pracy (podrozdział I.2. oraz paragraf II.1.3.).

⁸ Na temat pojęcia metafizyki indukcyjnej zob. przede wszystkim: T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty 2004, s. 50–59. Warto podkreślić, iż ten sposób uprawiania metafizyki – choć bardzo rzadko się o nim wspomina – pozostał żywotny również w wieku XX. Metafizykami indukcyjnymi byli między innymi: Teilhard de Chardin, Hartmann, Whitehead. Zob. na ten temat: S. Kamiński, *Współczesne metody metafizyki*, [w:] *Filozofia i metoda, Studia z dziejów metod filozofowania*, red. J. Herbut, Lublin 1993, s. 41–122, zwłaszcza 45–53. W powyższym gronie Kamiński wymienia również Bergsona, jednakże zaklasyfikowanie tego autora do grona kontynuatorów i spadkobierców metafizyki indukcyjnej jest raczej nietrafne. W o wiele większym stopniu Bergson jest bowiem metafizykiem intuicjonistycznym. Por. w tej kwestii: T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, wyd. cyt., s. 59–67.

Metafizyka indukcyjna nie stanowiła nigdy żadnego monolitu. W jej ramach można wyróżnić kilka głównych orientacji: materialistyczną, spirytualistyczną oraz tzw. filozofię tożsamości. Wszyscy metafizycy indukcyjni – jest to bodajże jedyna wspólna im wszystkim cecha – traktują swoje projekty jako metafizyczne uogólnienia teorii nauk empirycznych. Materialista uogólnia związane z pojęciem materii teorie fizyczne, spirytualista związane z pojęciem ducha i myślenia teorie psychologiczne bądź metodologiczne, zwolennik filozofii tożsamości stara się w swoich rozważaniach pogodzić ze sobą perspektywę materialistyczną i psychologiczną⁹. Dla rozwoju myśli Cohenowskiej szczególne znaczenie miała tradycja spirytualistyczna, a przede wszystkim dokonująca się w jej ramach recepcja myśli Platona. To właśnie platonizm w jego reinterpretacji dokonanej przez Hermanna Lotzego w dużym stopniu zaważył na kierunku, w jakim przebiegał rozwój całego neokantyzmu. To platonizm określił też ostatecznie charakter debaty wokół spuścizny Kantowskiej¹⁰.

Choć podstawą *Logiki czystego poznania* była odkryta i ukształtowana przez myśliciela z Królewca „metoda krytyki”¹¹, to jednak Cohen zdecydował się na ostrą polemikę z „najważniejszymi filarami”¹² doktryny Kantowskiej. Co istotne, polemika ta wypływała z tych samych źródeł, z których kilkadziesiąt lat wcześniej narodziła się cała wykładnia myśli Kanta. Jeżeli w roku 1877 (tj. w *Kants Begründung der Ethik*) myśliciel z Królewca uchodził w oczach Cohena za prawowitego kontynuatora platońskiego idealizmu¹³, to w roku 1902 (w którym ukazuje się *Logik der reinen Erkenntnis*) jawi się już jako ten, komu nie udało się poprawnie uchwycić podstawowych dokonań Platona z należytą precyzją. Co więcej, wynikłych z tego powodu błędów „nie można skorygować przy pomocy kantowskiej terminologii”¹⁴.

⁹ Tę ostatnią opcję reprezentował między innymi Gustaw Theodor Fechner, który stworzył nawet oddzielną dziedzinę nauki zwaną psychofizyką.

¹⁰ Pisałem na ten temat w pierwszym rozdziale pracy (podrozdział I.2).

¹¹ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 9 / B 9.

¹² Tamże, A VII.

¹³ Pisałem na ten temat w drugim rozdziale niniejszej pracy.

¹⁴ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 25 / B 27.

Kością niezgody stała się lansowana przez autora *Krytyki czystego rozumu* koncepcja dwóch pni poznania – zmysłowości i intelektu. Jest ona błędna, ponieważ coś, co jest różne od intelektu czy też, by posłużyć się terminologią cohenowską, coś, co jest różne od czystego myślenia, nie może być poznane. Poznaniu nie może być dane nic, co samo nie byłoby myśleniem i w myśleniu nie miałoby swego źródła¹⁵. Konkluzja ta legła u podstaw wszystkich analiz przedstawionych w *Logik der reinen Erkenntnis*. Rekapitułując w roku 1904 główny zamysł tej książki, Cohen pisał następująco:

Logika czystego poznania na nowo odkryła główną myśl Platona, że podstawa bytu [*Grund des Seins*] powinna być przyjęta i poszukiwana nie tylko w samych założeniach [*in an sich gegebene Grundlagen*], lecz także w procedurach uzasadniania [tych] założeń [*in der Grundlegungen*]. „Idea jest *hypothesis*”. Jest to jedyna dostępna charakterystyka i określenie idei. To, iż jest ona substancją, prawdziwym bytem, nie jest tym znaczeniem, które jest właściwe Platonowi¹⁶.

Tak rozumiana Platońska teoria idei staje się metodyczną dźwignią całego *System der Philosophie*. To również w tym aspekcie, tzn. w niedostrzeżeniu roli, jaką w ugruntowaniu poznania odgrywa procedura *hypothesis*, ujawnia się „podstawowy błąd w całym metodycznym zamyśle [*Disposition*]”¹⁷ Kantowskiej krytyki. Położenie nacisku na hipotetyczno-metodyczny aspekt idei Platońskich zmienia więc w znaczny sposób dotychczasowe zapatrywania Cohena na filozofię Kanta. Jest to o tyle istotne, iż po odkryciu „idei-hipotez” samo pojęcie metody transcendentalnej zaczyna być stosowane wymiennie z pojęciem metody czystości (*Methode der Reinheit*)¹⁸, w sąsiedztwie

¹⁵ Zob. tamże, A 11–12 / B 12–13.

¹⁶ Tenże, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1904 (2 wyd. Berlin 1907), A 92–93 / B 97.

¹⁷ Tenże, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 25 / B 27.

¹⁸ Synonimiczność tych wyrażzeń widać między innymi w drugim wydaniu *Kants Begründung der Ethik*, B 27, gdzie na jednej stronie Cohen używa obu terminów w identycznym kontekście. Różnica może być tylko taka, iż posługując się pojęciem „metody transcendentalnej”, Cohen starał się w swych wczesnych pracach modyfikować Kanta, mówiąc o „metodzie czystości” zaczął poszczególne elementy Kantowskiego systemu krytykować. Niemniej była to zawsze krytyka przeprowadzana w imię poprawnego ujęcia samej „metody krytycznej”, której odkrywcą był

której występują dodatkowo dwie inne metody: metoda nieskończonościowa (*Infinitesimal-Method*) oraz metoda korelacji (*Korrelation*). Sytuacja ta sprawia, iż cała metodyka Cohena podlega w znacznym stopniu modyfikacji. Jedno wydaje się wszakże pewne, źródłem tej modyfikacji należy doszukiwać się w sposobie odczytania tradycji Platońskiej. Wniosek ten znajduje swe bezpośrednie potwierdzenie w *Ästhetik des reinen Gefühls* (Estetyka czystego uczucia), w której Cohen stwierdza lakonicznie, aczkolwiek przez to jeszcze bardziej dobitnie: „Filozofia jest platonizmem”¹⁹.

Tym samym okazuje się, iż metodyczne modyfikacje programu Cohenowskiego, wiążą się ściśle ze zmianami, jakie zachodzą w bardzo istotnym dla tego programu obszarze refleksji metafizycznej, skupionej w dużej mierze wokół pojęcia platońskiego idealizmu i jego późniejszych modyfikacji. Szczególną rolę w tym kontekście odkrywa również myśl neoplatońska, rozwijana w średniowiecznej filozofii żydowskiej. W dużej mierze w oparciu o teksty jednego z najważniejszych jej przedstawicieli – Mojżesza Majmonidesa – Cohen wypracowuje kluczową dla siebie koncepcję źródła (*Ursprung*)²⁰. Konfrontacja platonizmu w jego wykładni inspirowanej filozofią Kanta i szeroko rozumianą niemiecką myślą pokantowską z neoplatonizmem w jego ujęciu charakterystycznym dla myśli żydowskiej stanie się jednym z podstawowych wyróżników niemal wszystkich analiz Cohena. W takiej też konfrontacji muszą zatem być one rozpatrywane. By móc owej konfrontacji przyrzeć się bliżej i w sposób bardziej uporządkowany, rozdział niniejszy podzielony został na siedem podrozdziałów: w pierwszym (III.1) omówione

w oczach Cohena właśnie Kant. Przy czym termin „metoda krytyczna” wydaje się być również synonimem dwóch pierwszych wyrażzeń.

¹⁹ Tenże, *Ästhetik des reinen Gefühls*, Berlin 1912, t. 1–2, tutaj: t. 1, s. 245.

²⁰ Dla koncepcji tej ważny był zresztą jeszcze jeden żyjący w XI wieku neoplatonik żydowski, tj. Bachja Ibn Pakuda. Zob. A.Sh. Bruckstein, *On Jewish Hermeneutics: Maimonides and Bachya as Vectors in Cohen's Philosophy of Origin*, [w:] *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*, wyd. S. Moses, H. Wiedebach, Hildesheim, Zürich, New York 1997, s. 35–50. Dla metodycznych rozstrzygnięć Cohena szczególnie istotny pozostaje jednak Majmonides.

zostanie Cohenowskie pojęcie idealizmu, nawiązujące polemicznie do tradycji spirytualizmu niemieckiego (Trendelenburg, Lotze); w drugim (III.2) zaprezentowane zostanie Cohenowskie rozumienie systemu; podrozdział trzeci (III.3) poświęcony będzie pojęciu źródła traktowanemu jako pryncypium metody nieskończonościowej, osobne miejsce zajmie w tym kontekście dokładniejsza analiza tzw. sądu nieskończonego, na którym pryncypium źródła jest oparte; podrozdział czwarty (III.4) koncentrować się będzie na wątkach żydowskiego neoplatonizmu, które w sposób wyraźny wpłynęły na kształt *Logik der reinen Erkenntnis*, jak i na sformułowane w tym samym czasie, co projekt logiki, podstawy myślenia dialogicznego obowiązujące w cohenowskiej filozofii religii; podrozdział piąty (III.5) naświetla metodyczną strukturę korelacji, prezentując zaś jej źródła, uwzględnia jej związki z tradycją metafizyki indukcyjnej; podrozdział szósty (III.6) skupia się na mesjańskich wątkach myśli Cohena, które pozwalają mu podjąć – niezależnie od swych religijnych konotacji – polemikę z ograniczeniami dziewiętnastowiecznego historyzmu i skonstruować oryginalną filozofię kultury; wreszcie podrozdział siódmy (III.7) przynosi podsumowanie wszystkich analiz niniejszego rozdziału, przedstawia również wzajemną zależność rozwiązań idealistycznych i dialogicznych pojawiających się w myśli autora *Logik der reinen Erkenntnis*.

III. 1. Problem idealizmu

Tekstem, w którym perspektywa platońska po raz pierwszy bierze górę nad perspektywą kantowską, jest pochodząca z roku 1878 rozprawa *Platons Ideenlehre und die Mathematik*²¹. To tutaj po raz pierwszy platońska idea rozpatrywana jest jako *hypothesis*. Badania Cohena, na co zwracano wielokrotnie uwagę, nie trzymają się wier-

²¹ H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, [w:] tenże, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, red. A. Görland, E. Cassirer, Berlin 1928, t. 1–2, tutaj: t. 1, s. 336–366. (Pierwodruk ukazał się jako: *Separat-Abdruck aus dem Rectorsprogramm der Univ. Marburg vom Jahre 1878*, Marburg 1879).

nie lityry Platońskich dialogów²². Jednakże marburskiego filozofa nie tyle interesuje sam Platon, ile znaczenie jego dokonań dla dziewiętnastowiecznych sporów teoriopoznawczych. Filozof z Aten ważny jest w tym kontekście z dwóch względów: jako twórca analitycznej i dialektycznej metody badań filozoficznych oraz jako twórca idealizmu. Obydwa wątki są w analizach Cohenowskich ściśle ze sobą splecione. Spróbujmy je wszakże w celach porządkowych rozdzielić. Na początek zajmijmy się samym pojęciem idealizmu i jego historycznymi uwarunkowaniami. Uwarunkowania te mają bowiem przemożny wpływ na podjęte przez Cohena rozstrzygnięcia metodologiczne. Do tych ostatnich wypadnie nam więc przejść w drugiej kolejności.

Stwierdzenie, iż Platon jest twórcą idealizmu, pozostaje samo w sobie banalne. Przestaje być banalne w momencie, gdy podejmiemy próbę określenia tego, czym właściwie jest idealizm.

Idealizm – pisze Cohen – łączy dwa motywy, w ich wzajemnym przenikaniu rozgrywa się jego historia: moment sceptycyzmu, wówczas gdy podkreśla znikomość [*Nichtigkeit*] spostrzeżenia zmysłowego [traktowanego jako] to, co realne; i moment spirytualizmu, gdy naucza o rzeczywistości bytu [*Seienden*] w myśleniu, [o rzeczywistości] tego, co duchowe. Platońska nauka o ideach zawiera oba motywy²³.

W powyższej próbie charakterystyki idealizmu pojawiają się dwa ściśle sprzężone ze sobą pojęcia: pojęcie sceptycyzmu i spirytualizmu. Platon o tyle jest sceptykiem, o ile neguje realność bytu empirycznego, dostępnego w doświadczeniu zmysłowym. O tyle zaś spirytualistą, o ile uznaje byt za strukturę duchową. Idealista jako sceptyk nie zajmuje się zatem problemem istnienia bądź nieistnienia bytu niezależnego od świadomości, nie pyta też, czy pewna wiedza w ogóle jest możliwa, podaje w wątpliwość tylko i wyłącznie wiedzę na temat rzeczywistości świata zewnętrznego, o ile ta oparta jest na świadectwach wrażeń zmysłowych. Idealista jako spirytualista opowiada się natomiast za tym, że realność bytu ma naturę duchową i właśnie dzięki temu jest

²² Zob. w tej kwestii przede wszystkim: K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg. Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg 1994, s. 90–94.

²³ H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, wyd. cyt., s. 342.

możliwa wiedza na jego temat. Uznaje więc realność bytu za to, co już jest w doświadczeniu dostępne. Pyta tylko, jaką strukturę ma ów byt: materialną czy duchową, jeśli ma on stanowić przedmiot wiedzy²⁴.

Potraktowanie idealizmu Platona jako spirytualizmu oznacza wpisanie go w kontekst rozważań metafizycznych, charakterystycznych dla drugiej połowy XIX wieku. Spirytualizm niemiecki – jako jedna z odmian metafizyki indukcyjnej – stanowił bezpośrednią reakcję na absolutny idealizm Hegla i był w swej istocie próbą takiego reformułowania idealistycznej kategorii ducha, by ta mogła uchodzić z jednej strony za pojęcie metafizyczne, z drugiej za kategorię pozostającą w zgodzie z wynikami nauk szczegółowych i z warunkami doświadczenia empirycznego; bez których to warunków nie może obyć się skończona świadomość człowieka. Jeżeli Hegel postulował, by projekt logiki „ująć jako system czystego rozumu, jako królestwo czystej myśli”²⁵, to oznaczało to dla niego, że treść owej logiki jest równoznaczna z

*prawdą taką, jaką jest ona sama w sobie i dla siebie bez żadnej osłony. Dlatego też można wyrazić się w ten sposób, że treść ta jest przedstawieniem Boga takim, jakim on jest w swej wiecznej istocie przed stworzeniem przyrody i skończonego ducha*²⁶.

²⁴ Roman Ingarden, próbując w swym *Sporze o istnienie świata* zdefiniować różne znaczenia terminu „idealizm”, na temat spirytualizmu pisze: „W związku z tym, że termin »idea« przybrał w filozofii nowożytnej znaczenie przeżycia świadomego, słowo »idealizm« bywa też używane na oznaczenie poglądu uznającego, że to, co jest w bycie (realnym) czynnikiem zasadniczym, pewnego rodzaju substancją jest czymś świadomościowym, duchowym, bez względu na to, czy tę świadomość bierze się za świadomość bóstwa czy poszczególnych (skończonych) podmiotów psychicznych. »Idealizm« w tym aspekcie utożsamia się więc ze *spirytualizmem*, monistycznym, dualistycznym lub pluralistycznym i bierze się go za przeciwieństwo *materializmu*, radykalnego lub umiarkowanego. Spór się toczy wówczas także o świat realny (rzeczy jednostkowych), ale nie tyle o jego istnienie (które tu na ogół przyjmuje się bez większych zastrzeżeń), ile o jego *naturę*, o to, czy jest materialny, czy duchowy, czy jedno i drugie (czy ewentualnie jeszcze jakieś trzecie), i o to, który z tych czynników spełnia w świecie rolę nadrzędną czy podstawową, ewentualnie wytwórczą”. Tenże, *Spór o istnienie świata*, Warszawa 1960, t. I., s. 15.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, Warszawa 1967–1968, t. 1–2, tutaj: t. 1, s. 43.

²⁶ Tamże.

Spirytualiści niemieccy – podejmując krytykę Hegla – twierdzili, iż przedstawienie jakiegokolwiek treści myślenia poza warunkami wyznaczonymi przez już stworzoną przyrodę i już stworzonego skończonego ducha jest niemożliwe²⁷. Hegel próbował ufundować początek swojej *Nauki logiki* w bycie, który sam w sobie „istnieje bezpośrednio”²⁸. To znaczy istnieje poza wszelkim zapośredniczeniem, również poza opozycją wyznaczaną przez relację poznawczą między podmiotem a przedmiotem. Reprezentanci spirytualizmu twierdzili natomiast, iż koncepcja takiego bezpośrednio istniejącego bytu jest wewnętrznie sprzeczna. Był stąd się wówczas, o czym autor *Fenomenologii ducha* dobrze wiedział, równoznaczny z Nicością. Jeżeli uznamy, za Heglem, iż „zaprzeczenie pozbawione odniesień – coś, co można, jeśli kto chce, wyrazić samym *Nie*”²⁹, stanowi początek logiki, to nigdy, pozostając przy samej negacji, nie będziemy mogli, twierdzą spirytualiści, dojść do żadnej pozytywnej treści myślenia. Możemy co prawda pojęcie czystego bytu (uzyskane dzięki negacji) utożsamić z czystą Nicością (czystym Niczym)³⁰, nie możemy jednak, wbrew temu co sam Hegel sugeruje, dojść do pojęcia stawania się, dzięki któremu byt i negacja bytu miałyby zostać „wyrażone w czymś jednym”³¹. A to właśnie stawanie się: „ruch bezpośrednio zanikania”³² bytu w Niczym i Niczego w bycie – okazuje się, jak zauważają spirytualiści, właściwą podstawą dalszych analiz Hegla. Całą heglowską dialektykę można wszakże określić jako ruch własny pojęcia, a ostatecznie jako ruch powracającego do siebie ducha absolutnego.

Jak pisał Adolf Trendelenburg – najbardziej wpływowy w owym czasie krytyk dialektyki heglowskiej, a jednocześnie jeden z bardziej

²⁷ Por. w tej kwestii: W. Müller-Lauter, *Idealizm jako nihilizm poznawczy*, przeł. S. Gromadzki, „Edukacja Filozoficzna” 2001, vol. 31, s. 5–25, zwłaszcza s.16–17.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, wyd. cyt., t. 1, s. 91.

²⁹ Tamże, s. 94.

³⁰ Sławne *dictum* Hegla brzmi: „Czysty byt i czyste Nic są więc jednym i tym samym”. Tamże, s. 93.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 93.

znaczących reprezentantów spirytualizmu – z abstrakcji czystego bytu i Niczego „nie może nagle [*urplötzlich*] powstać stawanie się, ta konkretna, władająca życiem i śmiercią naoczność”³³. Stawanie się zakłada pojęcie ruchu, które nie może być traktowane jako wynik negacji absolutnej. Pozytywna treść, swoista tylko dla tego pojęcia, staje się możliwa do uchwycenia wyłącznie dzięki naoczności empirycznej, która jako taka jest naocznością skończonego, czyli już stworzonego podmiotu, a to, co owa naoczność przedstawia, jest już stworzoną przyrodą.

Stawanie się – stwierdza Trendelenburg – nie może powstać z bytu i niebytu jeśli nie poprzedza go przedstawienie stawania się. [...] Tym sposobem przez dialektykę, która niczego nie chce zakładać, zostaje założony nieprzedyskutowany ruch. Rozciąga się on na całą Heglowską logikę, a mimo to zostaje poddany badaniu dopiero w filozofii przyrody. Można powiedzieć, że ruch, który rozważa filozofia przyrody jest całkiem innym ruchem; ruch przyrody zewnętrznej różni się od ruchu wewnętrznej myśli. Jeżeli trzymalibyśmy się tego twierdzenia, to zostałaby jednak przyjęta różnica, która nigdzie nie występuje. Gdzie bowiem byt i nie-byt ma przejść w stawanie się, tam jest właśnie obecny schemat owego przestrzennego ruchu, dzięki któremu przedstawienie w ogóle staje się możliwe; i ruch ten towarzyszy samemu powstawaniu duchowych pojęć. Dokąd byśmy się nie zwrócili, ruch pozostaje założonym wehikulem wytwarzającej się dialektycznej myśli³⁴.

Jeśli zatem jakieś przedstawienie – w tym przypadku przedstawienie ruchu – okazuje się koniecznym założeniem myślenia, to musi ono, jako przedstawienie właśnie, przedstawiać coś, co w stosunku do owego myślenia stanowiłoby element bardziej pierwotny. Spirytualiści dochodzą tym samym do wniosku, iż myślenie musi założyć istnienie owego czegoś, tzn. transcendentnego bytu, który byłby przedmiotem myślenia (jego treścią). Idealizm rozumiany jako spirytualizm nie stawia zatem znaku równości między myśleniem, a by-

³³ A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, (2 wyd.) Leipzig 1862, t. 1, s. 38. Na temat krytyki absolutnego idealizmu Hegla dokonanej przez Trendelenburga i innych spirytualistów niemieckich zob. K. C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M. 1986, s. 38–48.

³⁴ A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, wyd. cyt., t. 1, s. 38–39.

tem. Twierdzi tylko, że nie można pomyśleć samego myślenia nie pomyślawszy o bycie jako jego przedmiocie i odwrotnie.

Poznanie [Erkennen] – pisze Trendelenburg – oznacza zawsze poznanie czegoś będącego [ein Seiendes]; jak zostało to już zaznaczone w Platońskim *Sofiście*. Nawet gdy ma zostać poznana nicłość, zjawia się ona przed nami poniekąd w formie obrazu jako czymś będąca – a gdy chcemy poznać myślenie, to owo myślane myślenie samo dla siebie zamienia się w będące coś. A zatem w poznaniu występuje przeciwieństwo myślenia i bytu [Sein]. Przeciwieństwo to tworzy zagadkę poznania, gdyby nie ona o możliwość poznania nawet byśmy nie pytali³⁵.

Cohen nie neguje samej relacji między myśleniem a bytem, dlatego też spirytualizm czyni konstytutywnym elementem platońskiego idealizmu, nie zgadza się jednak, by spirytualizm ów traktować jako jedyny jego wyróżnik. Drugim motywem przewodnim platońskiej nauki o ideach jest bowiem sceptycyzm. Właśnie tej krytycznej funkcji sceptycyzmu nie potrafili dojrzeć spirytualiści. Trendelenburg bardzo wyraźnie odróżnia spirytualistyczny w swych konsekwencjach idealizm platońskich idei od idealistycznego sceptycyzmu, jaki pojawia się, jego zdaniem, w kantowskiej filozofii krytycznej. Nie może w szczególności przystać na to, że inaczej niż było to u Platona: „U Kanta idealizm nie oznacza afirmacji [Bejahung] idei, lecz negację tego, co realne w przedstawieniu”³⁶.

Jeżeli więc Cohen uznaje sceptycyzm, który neguje wartość poznawczą spostrzeżenia (przedstawienia) empirycznego, za istotny składnik idealizmu, to prowadzi tutaj zawołowaną polemikę z Trendelenburgiem, choć nigdzie nie wymienia tego autora z imienia i nazwiska³⁷. Krytyka ta jest o tyle interesująca, iż rzeczywiście trafia ona

³⁵ Tamże, s. 132. Tezę: „poznanie oznacza zawsze poznanie czegoś będącego” można potraktować jako sformułowaną *avant la lettre* zasadę intencjonalności. Jest to o tyle interesujące, iż Franz Brentano, który o tej zapomnianej wówczas średniowiecznej zasadzie przypomniał i wykazał jej teoriopoznawczą doniosłość, był jednym z uczniów Trendelenburga.

³⁶ Tenże, *Logische Untersuchungen*, wyd. cyt., t. 2, s. 474.

³⁷ Na pojawiającą się tutaj zależność analiz Cohenowskich od ustaleń Trendelenburga zwrócił uwagę Peter Schulthess, *Platon: Geburtsstätte des Cohenschen Apriori? [w:] Philosophisches Denken - politisches Wirken: Hermann-Cohen-Kollo-*

w najczulszy punkt argumentacji autora *Logische Untersuchungen*, za pomocą której próbował on bronić stanowiska spirytualizmu. Nie wystarczy bowiem sceptycznej negacji spostrzeżenia zmysłowego przeciwstawić spirytualistyczną afirmację bytu idei, by niebezpieczeństwo sceptycyzmu uważać za zażegnane. Modelem wyjściowym analiz Trendelenburga, choć dotyczą one najogólniejszej relacji poznawczej, tzn. relacji między myśleniem a bytem, pozostaje bowiem zawsze struktura empirycznego spostrzeżenia (przedstawienia): myślenie musi być zawsze myśleniem czegoś, ponieważ nie można pomyśleć przedstawienia bez tego, co przedstawiane. Jeśli więc sceptycyzm neguje wartość empirycznych przedstawień, to neguje również samą możliwość wzorowanego na przedstawieniu odniesienia między myślą a bytem.

Sceptycyzm – w takiej wersji jaka, zdaniem Cohena, zaproponowana została przez Platona – nie neguje jednak możliwości poznania bytu jako takiego. Pozostaje natomiast „motywy krytycznym”³⁸, dzięki któremu może dopiero zostać wypracowana dojrzała postać teorii idei. Problem jest następujący: w jaki sposób pomyśleć relację między samym myśleniem, a bytem, jeśli nie miałaby ona być zarazem relacją wzorowaną na strukturze empirycznego przedstawienia i charakterystycznej dla tej struktury relacji podmiot–przedmiot. Rzecz nie w tym, by tę relację zanegować, lecz w tym by zbadać przy jakich założeniach jest ona w ogóle możliwa. To właśnie dzięki podjęciu tej kwestii filozof z Aten uchodzi w oczach Cohena za tego, kto po raz pierwszy w historii postawił „pytanie o możliwość wiedzy, o podstawy i charakterystyczne cechy poznania”³⁹. Odnosnie do teorii idei problem ten przybiera postać alternatywy:

Po pierwsze *idéa* jest, jako *οὐσία*, niezależna od myślenia: czy jest ona także poza tym bytem, który myślenie jest w stanie uprawomocnić [*gewährleisten*] przy pomocy zmysłów? Czy zatem jest ona *toto coelo* różna od rzeczywistości kos-

quium Marburg 1992, red. R. Brandt, F. Orlik, Hildesheim, Zürich, New York 1993, s. 55–75, zwłaszcza, s. 67.

³⁸ H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, wyd. cyt., s. 344. Pojęcie sceptycyzmu i krytycyzmu stają się w tutaj określeniami synonimicznymi.

³⁹ Tamże.

mosu? Po drugie, ponieważ jednak ἰδέα – jak to się mówi – „w aspekcie subiektywnym” jest zawsze przedstawieniem, to, zachodząc w myśleniu, powstaje jako νοητόν, νόημα: czy zatem jest przez to myślenie warunkowana? W jaki ograniczony sposób to uwarunkowanie [*Bedingtheit*] można rozumieć?⁴⁰

Pierwsze założenie uznaje byt idei za strukturę samodzielną, całkowicie oddzieloną od tego, co zmysłowe i subiektywne. Tym samym „idea staje się kompletną substancją dogmatyzmu”⁴¹. W ten sposób teorię idei rozumiał Arystoteles, jednakże ujęcie to należy uznać, jak zauważa Cohen: „za jego własne dokonanie, za które on sam bierze odpowiedzialność”⁴². Rzekomy dogmatyzm Platona należy odrzucić z tego chociażby powodu, iż nie jest on w stanie wyjaśnić – ustanawiając absolutny rozdział między bytem empirycznym, a bytem idealnym – w jaki sposób ponadzmysłowa idea może stać się postawą badania bytu zmysłowego, a przecież wyjaśnienie tej kwestii było głównym celem badań ateńskiego filozofa⁴³. Pozostaje więc rozpatrzyć opcję drugą.

W jaki sposób idea jest warunkowana – w swym aspekcie subiektywnym – procesami myślenia? Jak w ogóle rozumieć ów aspekt, jeżeli „obiektywne” znaczenie idei jako substancji całkowicie od myślenia niezależnej zostało odrzucone. Jeśli samo pojęcie substancji zostanie uznane za błędne, to subiektywność idei – jej zależność od myślenia, nie czyni z niej czysto subiektywnej „zjawy sceptycyzmu”⁴⁴. Nie oznacza też, iż „wszystko to, co jako takie poznane w czystym myśleniu, przedstawia się Platonowi jako autentyczny byt”⁴⁵. Ten fragment analiz Cohena jest szczególnie ważny, ponieważ odrzucony w nim zostaje zarówno sceptycyzm, jak i spirytualizm, które pozostają, jeśli rozpatrywane są jako poglądy od siebie niezależne, całkowicie niewystarczającym i błędnym sposobem rozumienia idealizmu. W jaki wszakże sposób – trzeba zapytać – odnoszą się one do siebie?

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. tamże, s. 345

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

Elementem dla teorii idei rozstrzygającym okazuje się w tym kontekście platoński mit anamnezy. Mit ten opowiada o wiedzy, której powstania nie można wyjaśnić na podstawie spostrzeżeń zmysłowych czy też jakichkolwiek innych empirycznych okoliczności, o której zatem należy powiedzieć, iż „przed urodzeniem musieliśmy ją posiadać”⁴⁶. To właśnie „tutaj, pisze Cohen, jest miejsce narodzin *a priori* – z całą naiwną siłą tego pojęcia, a zarazem błędnością jego mitologicznych początków”⁴⁷. Waga tego mitu polega na tym, iż pozwala on w nowym świetle spojrzeć na problem transcendencji jako na kluczowe zagadnienie teorii poznania.

Zdolność poznawania – pisze Cohen – zostaje w ten sposób tak samo przekroczona jak [przekroczony zostaje] obiekt, do którego się ona odnosi, a który wyniesiony zostaje ponad wszelki byt zmysłowy, nie jest w nim przecież bezpośrednio zawarty, jak głosi słuszna myśl przewodnia. Zostaje zachowana jednak zawsze subiektywna reszta [*der subjektive Rest*]: uwarunkowanie, na którym opiera się relacja tego [idealnego] bytu do równorzędnego względem niego myślenia. Nie są one wobec siebie czymś [całkowicie] zewnętrznym [*jenseitig*], ów byt pozostaje bowiem dostępny myśleniu⁴⁸.

Sytuacja jest zatem następująca. Odkrycie idei następuje dzięki przekroczeniu ograniczeń poznania zmysłowego. Zarówno idea – jako przedmiot myślenia – jak i samo to myślenie zostają wyniesione ponad sferę zmysłowości. Ich relacja nie może więc być pojmowana w kontekście zmysłowej relacji podmiot–przedmiot, która możliwa jest tylko dzięki bezpośredniemu podporządkowaniu jednego z jej członów drugiemu. Porzucenie modelu podmiotowo–przedmiotowego nie oznacza wszakże, iż pomiędzy myśleniem, a ideą nie zachodzi żadna relacja. Relacja taka zachodzi, tym natomiast różni się ona od relacji zmysłowej, iż występujące w niej człony pozostają względem siebie równoważne. Konkluzja ta jest istotna, ponieważ Cohen po raz pierwszy stara się w niej wypracować taki schemat powiązania relacyjnego, który zapewniałby wchodzącym w jego obręb członom wza-

⁴⁶ Platon, *Fedon* 75 C, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958. Fragment cytowany przez Cohena: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, wyd. cyt., s. 346.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

jemną nieredukowalność. W późniejszym okresie tego typu relacyjną strukturę będzie określał mianem korelacji. Choć samo pojęcie korelacji nie pojawia się jeszcze w roku 1878, to jednak trzeba pamiętać, iż już wtedy zostają wypracowane jego metodyczne podstawy.

Sformułowanie zasady równoważności (korelacji) nie wyjaśnia jednakże, Cohen zdaje sobie z tego dobrze sprawę, zasadniczej kwestii. Nie odpowiada na pytanie, w jaki sposób możliwe jest powiązanie pomiędzy dwoma równorzędnymi elementami wchodzącymi w skład danej relacji. Odrzucając możliwość bezpośredniego uwarunkowania idei poprzez myślenie, Cohen proponuje uwarunkowanie pośrednie.

Uwarunkowanie idei poprzez myślenie – pisze – może zrazu polegać tylko na tym, że ten najwyższy, prawdziwy byt, będzie poznawalny⁴⁹.

Rozróżnienie pomiędzy (zmysłowym, bezpośrednim) poznaniem, a poznawalnością (idealną możliwością poznania) konstytuowaną dzięki wzajemnej nieredukowalności wszystkich elementów wchodzących w skład relacji poznawczej, okazuje się tutaj zagadnieniem najwyższej rangi. To, iż myślenie pozostaje transcendentne względem idealnego bytu, a byt ten pozostaje transcendentny względem myślenia, nie oznacza, iż oba te elementy pozostają zarazem całkowicie względem siebie obce. Pojęcie obcości o tyle wyklucza transcendencję, o ile stanowi negację wszelkiej relacji. Transcendencja zaś, choć neguje jakikolwiek bezpośredni związek między transcendentnymi względem siebie elementami, zawsze pozostaje jednak relacją poznawczą. To, co transcendentne nie może być poznane bezpośrednio w myśleniu, może być natomiast poznawalne (poznane w myśleniu pośrednio) jako to, co od myślenia różne – ἄλλοτερον.

W tym kontekście bardzo istotną rolę zaczyna odgrywać koncepcja nie-bytu, μὴ ὄν jako relatywnej negacji, przejęta przez Platona od Demokryta⁵⁰. Byt idei zaczyna być poznawalny jako nie-myślenie. Jeżeli zaś pozostaje on mimo wszystko nadal przez samo myślenie

⁴⁹ Tamże, s. 346.

⁵⁰ Do występującej u Demokryta, a później u Platona koncepcji relatywnej negacji Cohen odwołuje się w całym tekście parokrotnie: tamże, s. 337–341, 349–350.

warunkowany, to tylko dlatego iż myślenie cechuje się samozwrotnością. Myślenie samo dla siebie może stać się przedmiotem, dzięki czemu samo siebie może określić jako to, co inne, w stosunku do tego, co myśleniem nie jest. Poznawalność posiada więc strukturę następującą: „X myśli X jako nie-Y”. Tego typu konstrukcja możliwa jest tylko dzięki myśleniu, ponieważ spostrzeżenie zmysłowe nie jest w stanie odnosić się do samego siebie (niemożliwe jest widzenie samego widzenia). Spostrzeżenie musi być zawsze, co podkreślał Trendelenburg, spostrzeżeniem czegoś. Stąd też oparta na nim relacja poznawcza zawsze pozostaje strukturą dwuelementową: „X widzi Y”. Między myśleniem, a spostrzeżeniem zachodzi tym samym kolosalna różnica. Struktura myślenia nie może być zredukowana do struktury spostrzeżenia, ponieważ jest strukturą bogatszą. Struktura myślenia zakłada – jako pierwotną – relację myślenia do siebie samego, dzięki której dopiero odnosi się ono do swojego przedmiotu, struktura widzenia zakłada natomiast tylko i wyłącznie bezpośrednie odniesienie do przedmiotu. Z syntaktycznego punktu widzenia predykat „...myśleć...” jest predykatem trójargumentowym, podczas gdy predykat „...widzieć...” pozostaje dwuargumentowy⁵¹.

⁵¹ Trzeba podkreślić, iż skierowana przeciw ograniczeniom spirytualizmu logika wywodów Cohena powtarza wiernie logikę wyvodu Platońskiego *Sofisty*. Ogromne znaczenie dialogu *Sofista* dla metodologicznego programu całej szkoły marburskiej podkreślał już Jan Ożarowski. Zob. tenże, *Metoda transcendentálna a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1959, nr 5, s. 141–168. Z perspektywy analiz Cohena najważniejsza jest pojawiająca się w tym dialogu Platońska krytyka Parmenidesa, który – tak jak później Trendelenburg – za model relacji poznawczej – przyjął strukturę spostrzeżenia zmysłowego. Zob. na ten temat: E. Tugendhat, *Bycie i nic*, [w:] tenże, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1999, s. 35–69. Autor ten podkreśla, iż Platon, opierając się w swojej polemice z Parmenidesem na trójargumentowym predykatie „...myśleć...” nie był w swych ustaleniach do końca konsekwentny. Wprowadzając swą koncepcję idei w wielu miejscach interpretował myślenie jako (zmysłowe) oglądanie, na skutek czego powstała koncepcja „intelektualnego oglądu” (zob. tamże, s. 46–47). W tej perspektywie różnice powstałe między Cohenem a Platonem wynikają z podjętej przez tego pierwszego autora próby całkowitego podporządkowania teorii idei strukturze myślenia. Takie podejście oznacza zarazem dość istotną zmianę w rozumieniu idealizmu, jaką można obserwować u samego Co-

Pierwotne odniesienie myślenia do samego siebie, które nie tylko nie wyklucza relacji między myśleniem a bytem, lecz jest wręcz jej warunkiem, pozwala Cohenowi wprowadzić koncepcję idei-*hypothesis*, to znaczy idei, która ma być rozumiana jednocześnie jako νοητόν oraz jako οὐσία. W *hypothesis* „przenikają się obydwie te motywy idealizmu”⁵². Ich powiązanie możliwe staje się dzięki strukturze myślenia pozwalającej ująć samą hipotezę *jako coś* różnego od bytu. Decydująca jest tutaj sama struktura ujmowania bytu *jako czegoś*. To ona zapewnia bytowi poznawalność. Byt (*ousia*) poznawalny jest zawsze *jako coś*, czyli wówczas, gdy zostanie postawiona odnośność do niego czysto myślowa (*noeton*) hipoteza⁵³. Wzorem – Cohen przechodzi tutaj do metodologicznego aspektu swych analiz – pozostaje w tej kwestii geometria.

Jako charakterystyczne dla myślenia matematycznego – pisze – uznał Platon, jak wiadomo, wychodzenie od *hypothesis*. [...] Wydaje się, że dzięki temu podkreśleniu znaczenia metody geometrycznej, powstała tradycja, zgodnie z którą określa się go jako „odkrywcę” metody analitycznej⁵⁴.

hena. W swym tekście poświęconym Platonowi z roku 1866, tj. w *Platons Ideenlehre psychologisch entwickelt* pojawia się jeszcze pojęcie oglądu intelektualnego i to ono właśnie stanowi główną kategorię idealizmu (pisałem na ten temat w rozdziale II). W tym kontekście debatę Cohena z Trendelenburgiem można traktować również jako pośrednią debatę z Heglem. Także Hegel, jak to pokazał cytowany powyżej Tugendhat, uprzywilejował w swych analizach strukturę spostrzeżenia zmysłowego, pozostawiał więc nadal ściśle zależny od rozwiązań Parmenidesa.

⁵² H. Cohen, *Platons Ideenlehre und Mathematik*, wyd. cyt., s. 362.

⁵³ Można w tym kontekście mówić nie tylko o hipotezie, ale i domniemaniu. Pojęcie domniemania (domniemywania czegoś jako czegoś) zostało zastosowane w fenomenologicznych analizach Edmunda Husserla, poświęconych strukturze aktu intencjonalnego. Zob. E. Husserl, *Badania logiczne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000–2006, t. 1–2 (tom 2 w dwóch częściach), szczególnie: t. 2, cz. 1, s. 517–523. Nie ma tu miejsca na szersze potraktowanie tego zagadnienia. Warto jednak, jak sądzę, odnotować rysującą się tu paralelę między Cohenowską koncepcją idei-*hypothesis*, a Husserlowskim rozumieniem intencjonalności.

⁵⁴ H. Cohen, *Platons Ideenlehre und Mathematik*, wyd. cyt., s. 360. Cohen odwołuje się tutaj do następującego fragmentu Platońskiego *Menona*: „Wypadnie chyba rozpatrywać, *jakie* też jest to coś, o którym jeszcze nie wiemy, *czym* ono jest. Chyba że [...] pozwolisz, abyśmy przy założeniu pewnym to rozpatrywali, czy można się tego nauczyć, *jakie*kolwiek to tam jest. A to »przy założeniu pewnym« (*ex hypothe-*

O doniosłości tej metody świadczy, zdaniem Cohena, fakt, iż to właśnie dzięki niej Platon odkrył idee. Idea – jako idealna struktura umożliwiająca ścisłą i ogólną wiedzę o bycie – „zostaje pomyślana jako *hypothesis*”⁵⁵. Dopiero więc dzięki idei jako *hypothesis* myślenie może uzyskać odniesienie do bytu, przy czym odniesienie to (określone przez Cohena mianem poznawalności) pozostaje konstytutywne zarówno dla myślenia, jak i bytu.

To jedynie może być pomyślane jako idea – pisze Cohen – co jest myślane jako wystarczające założenie bytu wyrażonego w prawach [*gesetzmässigen Seins*], [tj. bytu] który w pełni zaistnieć może, tak jak sama idea, tylko w metodycznym powiązaniu myśli⁵⁶.

To, iż zarówno idea, jak i byt zaistnieć mogą tylko w metodycznym powiązaniu myśli wynika z natury samej *hypothesis*. Przyjmując jakieś twierdzenie na zasadzie hipotezy, oznacza:

to, co poszukiwane przyjmując jako znalezione, aby poprzez wynikające z niego konsekwencje i ich powiązania, odnaleźć to na nowo⁵⁷.

Idea jako *hypothesis* jest więc zarówno założeniem, jak i procedurą uzasadniania tego założenia poprzez powiązanie go z innymi założeniami⁵⁸. Pozostaje tu wszakże nierozstrzygnięte jeszcze jedno pytanie: czymże jest sam byt, u którego podstaw leży idea jako *hypothesis*? Badania matematyczne, w których Platon, nadając swoim analizom taki kierunek, jakiego „domaga się współczesne ujęcie [*Ein-*

seos) rozumiem w ten sposób, jak to geometrzy często rozpatrują”. Platon, *Menon*, 86 E, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.

⁵⁵ H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, wyd. cyt., s. 361. Cohen bardzo wyraźnie odbiega tu od litery Platońskich dialogów. Zob. na ten temat: K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg*, wyd. cyt., s. 90–94. To posunięcie interpretacyjne pozostaje jednakże na gruncie całego wywodu Cohenowskiego, o czym już była mowa, w pełni uzasadnione, gdyż jest ono próbą całkowitego podporządkowania Platońskiej teorii idei trójargumentowej strukturze predykatu „...myśleć...”

⁵⁶ H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, wyd. cyt., s. 362.

⁵⁷ Tamże, s. 361.

⁵⁸ Por. tenże, *Ethik des reinen Willens*, A 92–93 / B 97. (Fragment przytaczany we wstępie do niniejszego rozdziału).

sicht] teoriopoznawcze⁵⁹, dokonuje odkrycia idealnej struktury *hypothesis*, odwołują się – mniej lub bardziej bezpośrednio – do bytów empirycznych. Posługują się nim co prawda tylko jako przykładami, ale przykłady te pozostają niezbędne. Metoda analityczna, wychodząc od empirycznie danego przykładu (choćby jakiegoś empirycznego trójkąta), stawia hipotezę (przykładowo suma kątów w trójkącie wynosi 180°), którą bada dalej tylko już w kontekście powiązania jej z innymi hipotezami. Empiryczny (naoczny) przykład jest zaledwie „okolicznością”⁶⁰, którą musimy się posłużyć, by w myśleniu uchwycić byt czysto idealny. Przy czym pomiędzy trójkątem empirycznym, a trójkątem idealnym nie zachodzi bynajmniej z tego powodu jakiś ścisły paralelizm. Realność bytu idealnego nie jest w żaden sposób warunkowana związkiem z tym, co empiryczne.

Dla starożytnego geometry – pisze Cohen – idea przekroju stożka wyraża całkowicie odmienną relację istnienia [*Existenzbeziehung*] w porównaniu na przykład z ideą trójkąta. A mimo to bytowi owej idei nie zostaje przyznane mniejsze bytowe-obowiązujące [*Seins-Geltung*], niż te jakie przyznano bezpośrednio odniesieniu idei trójkąta do tego, co istniejące, chociaż do tego, co istnieje, jest ona odniesiona o wiele bardziej pośrednio i powstanie jej jest w o wiele mniejszym stopniu powiązane z naocznością [*augenscheinlich*]⁶¹.

Cohen bardzo wyraźnie rozróżnia tutaj relację istnienia, to znaczy odniesienie idei do tego, co istnieje, oraz idealny byt tych idei, który obowiązuje. Rozróżnienie istnienia i obowiązującego, zaczerpnięte z analizy Hermanna Lotzego, ma tutaj znaczenie wręcz fundamentalne⁶². Autor *Platons Ideenlehre und die Mathematik* twierdzi

⁵⁹ H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, wyd. cyt., s. 361.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

⁶² Na zależność projektu Cohena od koncepcji Lotzego wskazywał już Eduard Zeller. Cohen zastrzegł jednak, iż Lotze nie ujmował platońskich idei jako *hypothesis*. Zob. H. Cohen, *Zur faktische Berechtigung*, [w:] tenże, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, wyd. cyt., t. 1, s. 468. Uwaga ta nie zmienia jednak faktu, iż zależność Cohena od Lotzego pozostaje bardzo silna i w literaturze przedmiotu niekwestionowana. Por. np. G. Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik: die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, München 1988, s. 216–217 (przypis – wraz z cytowanymi tam pozyccjami bibliograficznymi).

bowiem, iż „na zapoznaniu różnicy między bytem, a istnieniem opiera się niezrozumienie idealizmu”⁶³. Odkrycie tej właśnie różnicy jako warunku teorii idei uzasadnia też, zdaniem Cohena, dlaczego Platon przyjął, obok innych idei, osobną „ideę bytu [*Idee des Seins*]”⁶⁴. Przy czym wszelki idealny byt zostaje zawsze określony, dodaje Cohen: „ze względu na coś w jakiś sposób istniejącego [*ein irgendwie Daseiendes*]”⁶⁵. Z tego też względu trzeba wyróżnić nie tylko ideę bytu, lecz również ideę istnienia.

Idea bytu – pisze marburski filozof – rozpatrywana w odniesieniu do istniejącej rzeczy wraz z ideą piękna bądź, znowuż w tym samym odniesieniu, wraz z ideą matematyczną, jest przeto ideą istnienia [*Idee des Daseins*]⁶⁶.

W tym ujęciu idea bytu odniesiona do tego, co istnieje, przekształcona zostaje w ideę istnienia. Przekształcenie to jest wszelako możliwe tylko dzięki powiązaniu idei bytu z innymi ideami. To właśnie te idee (idea piękna, idea matematyczna *etc.*) odnoszą się do tego, co istnieje, dzięki zaś swemu powiązaniu z ideą bytu posiadają wszystkie swoje idealne bytowe-obowiązujące. Samo rozróżnienie idei bytu oraz idei istnienia ma, jak się zdaje, proveniencję kantowską⁶⁷. Wprowadzone zostało ono jednak zgodnie z literą Platońskiego *Sofisty*. Na temat związku idei bytu („wielkiego rodzaju” bytu, jak powie Platon), z tym, co od tej idei różne (z innymi ideami *vel* rodzajami), ateński filozof stwierdza, że „rodzaje mieszają się z sobą i byt oraz to,

⁶³ H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, wyd. cyt., s. 361.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże, s. 348.

⁶⁶ Tamże, s. 349.

⁶⁷ W jednym ze swych wczesnych tekstów, wprowadzając pojęcie pozycji (*Position*) Kant pisał: „Pojęcie pozycji lub ustanowienia jest całkowicie proste i tożsame z pojęciem bytu. Zatem coś może być ustanowione wyłącznie jako relatywne lub lepiej, może zostać pomyślana jedynie relacja (*respectus logicus*) czegoś jako cechy do rzeczy, a wtedy byt, to jest pozycja tej relacji, nie jest niczym innym jak pojęciowym połączeniem w sądzie. Jeśli nie tylko tę relację [pojęciową], lecz również rzecz samą w sobie i dla siebie traktuje się jako ustanowione, wówczas byt (*Sein*) jest tym samym, co istnienie (*Dasein*)”. I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, przekład zbiorowy pod red. M. Żelaznego, Kęty 2004, s. 50.

co różne, przenikają wszystko oraz siebie nawzajem i że to, co różne, ponieważ ma byt w sobie, istnieje dzięki temu, ale nie jest tym, co ma w sobie, tylko czymś różnym, a będąc czymś różnym od bytu, jest z konieczności niebytem”⁶⁸. W tym momencie wszakże idea bytu okazuje się relatywną negacją idei *istnienia czegoś* jednostkowego. Jeśli zaś, pozostając w zgodzie z wywoływaniem Cohena, zauważymy, iż o bycie możemy mówić tylko wtedy, gdy posługujemy się hipotezami, to znaczy, gdy ujmujemy go *jako coś* (przykładowo, gdy rozpatrujemy trójkąt *jako figurę, której suma kątów wynosi 180°*), musimy wówczas dojść do wniosku, iż idea bytu staje się dla nas poznawalna tylko wówczas, gdy uzyskuje postać idei istnienia.

Ani idea piękna, ani tego, co matematyczne – pisze Cohen – nie jest w jakikolwiek sposób uwarunkowana co do swej realności poprzez wspólnotę z ideą bytu, to znaczy [idea] istnienia, a tylko określana w ukierunkowaniu na [*in der Richtung auf*] ideę tego, co istnieje. Idea tego, co istnieje, jako idea, jest w ścisłym znaczeniu tego słowa tylko ἀλήθεια, nie οὐσία. Abstrahując od cech jakościowych, określa ona istnienie jako takie w jego obowiązywaniu jako obiektu ἐπιστήμη – jako ὄντως ὄν⁶⁹.

Idea istnienia okazuje się więc w ostateczności tożsama z regulatywną ideą prawdy, na którą ukierunkowane muszą być wszystkie operacje poznawcze. W tym też względzie idea istnienia zapewnia wzajemne powiązanie ze sobą poszczególnych idei-hipotez. Powiązanie to, czyli w języku Platona κοινωνία τῶν γενῶν (*koinonia ton*

⁶⁸ Platon, *Sofista*, 259 A, [w:] tenże, *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1961, s. 85. Komentując ten ustęp, Władysław Stróżewski zauważa, iż być (bytem) czy też, stosując terminologię Cohena, obowiązywać (jako byt) „znaczy »mieć byt w sobie«, ale »mieć byt w sobie« nie znaczy »być tym, czy tamtym«, tzn. mieć taką a taką istotę. Owo bycie *czymś* jest różne od samego bytu [...], jest więc w stosunku do bytu niebytem”. W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2004, s. 170. Analizy Cohenowskie podążają bardzo podobnym tokiem rozumowania. Powyższą interpretację potwierdzają współczesne badania nad filozofią Platona. Zob. w tej kwestii: S. Blandzi, *Henologia. Meontologia. Dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Warszawa 1992. Konstatacja ta, jak sądzę, otwiera nowe perspektywy dla badań nad dziejami dziewiętnasto- i dwudziestowiecznego platonizmu. Nie sposób podjąć tu jednak szerszej tego wątku.

⁶⁹ H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, wyd. cyt., s. 349.

genon) pozwala dopiero w sposób właściwy zrozumieć relację zachodzącą między treścią idei, a ich bytowym obowiązywaniem. Cohen opisuje ją w sposób następujący:

Jeżeli myślimy o jakiejś idei, o ile myślimy o niej jako o ὄντως ὄν, to czujemy się zmuszeni przedstawić [jej] byt w taki sposób, jakby istniał [*nach Art des Daseins*], jest to jednak możliwe dopiero na podstawie połączenia, jakie za każdym razem zachodzi między ideą, a ideą istnienia⁷⁰.

Idea istnienia, jest zatem tą instancją, która pozwala dopiero pomyśleć idealny byt każdej dowolnej idei, który z konieczności przedstawiamy sobie na wzór tego, co istnieje. Wypowiedź ta wymaga krótkiego komentarza. Można mieć bowiem wrażenie, iż Cohen po to tylko wprowadza pewne pojęciowe dystynkcje, by je potem – przynajmniej częściowo – unieważnić, co wprowadza tylko niepotrzebne terminologiczne zamieszanie. Najpierw w sposób kategoryczny wprowadza rozróżnienie pomiędzy obowiązywaniem bytu (*Sein*), a istnieniem (*Dasein*) tego, co jednostkowe. Następnie z tego rygorystycznego rozróżnienia zdaje się wycofywać, wprowadzając, obok obowiązywania bytu idei również samą ideę bytu, którą charakteryzuje także jako ideę istnienia. Ową ideę istnienia utożsamia w dalszej kolejności z prawdą, na którą – jako na obiekt wiedzy – zorientowane są wszystkie idee. Odniesienie do prawdy zapewnia więc powiązanie wszystkich idei w jedną spójną strukturę. W ostatnim zaś kroku swojej argumentacji marburski filozof stwierdza, iż nie możemy idei bytu pomyśleć inaczej niż jako idei istnienia. Argumentacja ta rzeczywiście może więc sprawiać wrażenie dość pokrętej i mało przejrzystej. Oczywiście można dowodzić – nie bez dużej dozy słuszności – iż Cohen stosunkowo kiepsko władał piórem⁷¹. W tym wszelako przypadku niejasność wyводу spowodowana jest również pewną trudnością natury merytorycznej.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Przyznawał to nawet tak przychylnie nastawiony do Cohena czytelnik jego tekstów, jak Ernst Cassirer. Zob. tenże, *Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918*, [w:] H. Cohen, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, wyd. cyt., t. 1, s. ix.

Wiemy już, że byt jest poznawalny tylko o tyle, o ile, dzięki powiązaniu poszczególnych idei-hipotez, ujmujemy go jako (określone) coś. Innej postaci bytu nie znamy, stąd też jego ideę z konieczności ujmować musimy jako ideę czegoś określonego, to znaczy jako ideę istnienia. Idei bytu nie można przy tym do idei istnienia po prostu zredukować. Obie idee stanowią bowiem wzajemne relatywne negacje. Idea bytu jest czymś różnym od idei istnienia (w tym też sensie nie jest ideą istnienia), idea istnienia jest zaś czymś różnym od idei bytu (nie jest ideą bytu). Ze względu na wskazaną różnicę idea bytu nie może posiadać istnienia, może natomiast posiadać, jak mówi Cohen swoje bytowe obowiązywanie. By jednak móc wskazać różnicę pomiędzy istnieniem a obowiązywaniem, trzeba umieć wykroczyć poza obszar idei rozumianych jako *hypothesis*. Te ostatnie bowiem zawsze pozostają związane z ujmowaniem bytu (*Sein*) jako określonego *czegoś*. Nie potrafią więc wykroczyć poza obszar istnienia (*Dasein*). Cohen zdaje sobie sprawę z tego w pełni sprawę. Podkreśla jednak przy tej okazji, iż Platowska teoria idei nie kończy się bynajmniej na czysto teoretycznym dążeniu do określenia tego, co prawdziwie będące (*ontos on*). Na tym poziomie kończą się zaledwie badania matematyczne. Ponad nimi znajduje się jeszcze dialektyka jako nauka o Dobru. Dialektyka nie dysponuje jakimś innym, bardziej wyrafinowanym środkiem poznawczym niż matematyka posługująca się metodą analityczną. Poznanie, chcąc być poznaniem, musi posługiwać się tą metodą, tzn. musi posługiwać się ideami traktowanymi jako *hypothesis*. Dialektyka pozwala tylko jednoznacznie rozstrzygnąć, że na samej *hypothesis* należy pozostać.

Powstaje przecież pytanie – pisze Cohen – jakim kryterium może dysponować ta teoriopoznawcza spekulacja, która czuje się zaspokojona, zatrzymując się przy *hypothesis* jako tym, co ostateczne i „pewne”. Na to pytanie odpowiada wszechobecne w myśleniu Platona zainteresowanie problemem etyki i jego zasadnicze rozwiązanie. Dlatego też idea dobra jest autentycznym zwieńczeniem, prawdziwym końcem teorii idei. Ona to warunkuje specyficzną różnicę między matematyką, a dialektyką. Gdyby tak nie było, to już badania matematyczne, jeżeli tylko są one poznaniem tego, co trwałe będące [*Erkenntnis des beständig Seienden*], byłyby badaniem idei⁷².

⁷² H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, wyd. cyt., s. 363.

Kluczowego znaczenia nabiera zatem rozróżnienie analitycznej metody stosowanej w matematyce, od metody dialektycznej, której obiektem zainteresowania jest Dobro. Posługująca się idami jako *hypothesis* metoda analityczna jest metodą poznania tego, co trwale czy też prawdziwie będące. Podporządkowana jest tym samym idei istnienia utożsamionej z regulatywną ideą prawdy. Metoda dialektyczna natomiast jest zorientowana nie na prawdziwe istnienie, lecz na Dobro. Jako taka nie bada już warunków tego, co trwale (prawdziwie) będące, obiektem swego zainteresowania czyni bowiem same idee w ich ukierunkowaniu na Dobro. Dobro trzeba tutaj pojmować przede wszystkim jako to, co niehipotetyczne (*anhypotheton*), ze względu na co wszystkie idee dopiero mogą zostać określone jako hipotezy. W tym też względzie Dobro stanowi właściwe kryterium hipotetyczności idei. Pomiędzy tym, co hipotetyczne i relatywne (ideami), a tym, co niehipotetyczne i absolutne (Dobrem), zachodzi – podobnie jak to miało miejsce w przypadku idei bytu i idei istnienia – relatywna negacja. Dzięki temu negatywnemu odniesieniu obydwa człony mogą zarazem wzajemnie się określić.

Idea Dobra nie jest czymś, co będące. Znajduje się ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*epekeina tes ousias*) – ponad substancjalnym (istotowym) istnieniem-czegoś, nie można więc zgłaszać wobec niej żadnych pretensji poznawczych. Dobro może zostać określone co najwyżej jako przeciwieństwo wszystkiego czymś-będącego, a więc jako μὴ ὄν – jako to, co nie-będące, co jednak zarazem pozostaje *obowiązującym* kryterium, pozwalającym stwierdzić, niepełność, nieabsolutność hipotetycznego poznania naukowego. Kryterium to pozwala więc stwierdzić, iż wszelkie prawdziwe poznanie tego, co jest, opiera się z konieczności na strukturze idei-*hypothesis*. To, co absolutne, możliwe jest co prawda do pomyślenia, nie mniej tylko w sferze idealnego obowiązywania, nie zaś w obszarze poznania tego, co czymś-będące. W tym też sensie Dobro jako różne od istotowego bycia-czymś (*ousia*) okazuje się zarazem absolutną miarą hipotetyczności (niepełności, skończoności) poznania tego, co czymś-jest⁷³. Odkrycie

⁷³ Por. tamże, s. 349–350, s. 363–365. Rozwiązanie to trzeba uznać za jak najbardziej platońskie. Jednym z ważniejszych problemów (analizowanym głównie

Dobra sytuującego się ponad porządkiem istnienia-czegoś (*epekeina tes ousias*) pozwala więc zrozumieć, iż idee jako *hypothesis* pozostają właśnie tylko hipotezami. Do hipotez tych trzeba wszakże powrócić, ponieważ żadnym innym środkiem poznawczym nie dysponujemy. Dlatego też w swym drugim kroku procedura dialektyczna powraca od tego, co niehipotetyczne i nieuwarunkowane (*anhypotheton*) do porządku idei-hipotez. By uzasadnić w tym względzie swoje stanowisko, Cohen cytuje *in extenso* fragment zakończenia szóstej księgi Platńskiego *Państwa*, w którym dialektyka zostaje scharakteryzowana jako procedura posługująca się hipotezami, jednak traktująca te hipotezy tylko:

jako szczeble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku, by wznieść się do tego co nieuwarunkowane (*ἀνυπόθετον*) jako początku wszystkiego, dotknąć go i w końcu zejść znowu w dół, trzymając się tego, co pozostaje z nim w związku, a nie posługując się przy tym w ogóle żadnym materiałem spostrzeżeniowym, tylko *ideami samymi* – poprzez nie same i do nich samych dochodząc⁷⁴.

Wszelkie poznanie posługujące się hipotezami jest nimi – jako swymi założeniami – uwarunkowane. Bez tych hipotez nie ma ono w ogóle racji bytu i też pozostaje zawsze w ich obszarze. Niemniej

w naukach niepisanych), było określenie bytowego statusu ostatecznej miary bytu i poznania. Kwestia ta stała się też przewodnią dla całej tradycji neoplatńskiej. Jeżeli owa miara nie jest nicością, to znaczy, że w jakiś sposób właśnie „jest”. Owo „jest” nie jest wszelako substancjalnym (istotowym) byciem-czymś, lecz raczej „samym” byciem (bytowym obowiązywaniem, jak powie Cohen). Podobny zamysł towarzyszył Martinowi Heideggerowi, który próbował uchwycić różnicę pomiędzy tym, co jest (*Seiende*), a samym byciem (*Sein*). Heidegger jednak pozbawił bycie charakteru kryteriologicznego. Zob. na ten temat: S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 192–212, zwłaszcza s. 196–201. Cohen w miarę jak zaczął zgłębiać tradycję neoplatńską (Mojżesz Majmonides, Mikołaj z Kuzy), coraz bardziej zaczął zdawać sobie sprawę z wagi tego zagadnienia. Być może ta właśnie kwestia skłoniła go do zajęcia się problemem źródła i jego statusem bytowym. Piszę na ten temat obszerniej w podrozdziale III.7.

⁷⁴ Platon, *Państwo* 511 B–C, [w:] tenże *Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg Praw*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, t. 1–2, tutaj: t. 1, s. 354. Przekład został miejscami zmodyfikowany w celu uzgodnienia go z przekładem niemieckim cytowanym przez Cohena. Por. H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, wyd. cyt., s. 364–365.

dąży ono właśnie do tego, co nieuwarunkowane, by osiągnąć bezwzględną (niehipotetyczną, absolutną) pewność⁷⁵. Jedyne, co pozostaje skończonemu poznaniu człowieka, to nieustanna dialektyka między tym, co nieuwarunkowane, a tym, co uwarunkowane. Dialektyczne napięcie pomiędzy *anhypotheton* a *hypothesis* okazuje się strukturą warunkującą wszelkie idealistyczne myślenie. Ostateczna konkluzja przeprowadzonych przez Cohena analiz mogłaby więc brzmieć następująco: nie ma idealizmu bez dialektyki, a dialektyki bez idealizmu. Obydwa pojęcia przynależą do siebie nawzajem i nawzajem się określają.

Tego typu konstatacja w tekstach autora *Platons Ideenlehre und die Mathematik* nie występuje, jednakże jego idealizm pozostaje na wskroś dialektyczny. Najprawdopodobniej właśnie ta jego cecha zdecydowała, iż zarówno sam Cohen, jak i cała założona przez niego szkoła marburska, zaczęła być w pewnym momencie podejrzewana o „niewyjawiony heglizm”, by posłużyć się określeniem Hansa Georga Gadamera⁷⁶. Sąd ten jest o tyle usprawiedliwiony, iż Cohen – jako jedyny reprezentant swojego pokolenia – bardzo poważnie potrak-

⁷⁵ To napięcie pomiędzy absolutnością a hipotetycznością spowodowało rozbieżne oceny dotyczące specyfiki Cohenowskiej koncepcji ostatecznego ugruntowania poznania. Niektórzy badacze owemu ugruntowaniu przypisali charakter absolutny, niektórzy hipotetyczny. Rozstrzygnięcie tego sporu możliwe jest dzięki stwierdzeniu, iż pojęcie absolutności i hipotetyczności w myśleniu Cohena nawzajem się warunkują. Na temat wspomnianej tu kontrowersji zob. J. Stolzenberg, *Oberster Grundsatz und Ursprung in Hermann Cohens theoretische Philosophie*, [w:] *Philosophisches Denken - Politisches Wirken*, wyd. cyt., s. 76–94; W. Flach, *Hermann Cohens prinzipientheoretisches Logikkonzept*, [w:] *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, red. W. Marx, E.W. Orth, Würzburg 2001, s. 99–109, wraz z cytowaną w obu pracach literaturą przedmiotu.

⁷⁶ H.-G. Gadamer, *Die Philosophische Bedeutung Paul Natorps*, [w:] P. Natorp, *Philosophische Systematik*, red. H. Natorp, Hamburg 2000, s. xvi. Por. też tenże, *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 3. Odczytywanie idealizmu neokantowskiego w kontekście rozwiązań Heglowskich było dość powszechne na początku XX wieku, w związku ze wzrostem zainteresowania samym Heglem, do którego przyczynili się również sami neokantyści. Por. w tym względzie: K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 153–169.

tował metodę dialektyczną i zaczął się nią posługiwać właściwie już w pierwszej swojej pracy poświęconej Kantowi⁷⁷. Równie zasadna wydaje się teza, iż w drugiej połowie XIX wieku nie można było przemyśleć na nowo samego problemu dialektyki bez znajomości pism Hegla, niezależnie od tego, czy otwarcie wskazuje się na tę zależność, czy nie. Nie zmienia to faktu, iż kwestia „niewyjawnionego heglizmu” jest bardzo niejednoznaczna przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, Hegel nie był dla toku argumentacji Cohena podstawowym punktem odniesienia (czy to w sensie pozytywnym, czy negatywnym). Po drugie, jego refleksja nad dialektyką wyrasta z tych samych źródeł, co refleksja Hegla, tj. z dialektyki zarówno w jej wersji zaproponowanej przez Platona, jak i Kanta⁷⁸. Ze względu na te okoliczności spór o to, czy Cohen był kryptoheglistą, czy nie, wydaje się tyleż nierozwiązywalny, co w zasadzie jałowy. Nie rozstrzygając tego sporu – dla samej recepcji Cohena bardzo istotnego – można wszelako pokusić się chociaż o szkieletowe naświetlenie jego złożoności.

Ze swej istoty dialektyczny idealizm Cohena, wpływa przede wszystkim z krytyki spirytualizmu. Przy czym myślenie spirytualistyczne nie jest przez ową krytykę odrzucane *en bloc*. Wbrew absolutnemu idealizmowi proveniencji heglowskiej, a w zgodzie ze spirytualizmem, przyjmuje ona, iż badanie idealnych struktur konstytuujących wiedzę nie może rozpoczynać się od pojęcia czystego bytu utożsamionego z czystą nicością. Punkt wyjścia wszelkich analiz musi stanowić empirycznie istniejąca, zmysłowa rzeczywistość. Struktura poznania zmysłowego nie stanowi jednak – w tym miejscu Cohen odrzuca program spirytualistów – ostatecznego kryterium, do którego można się odwołać w analizach teoriopoznawczych. Spostrzeżenie zmysłowe posiada bowiem zbyt ubogą strukturę. Wszelkie analizy ogranicza do dwuelementowej relacji podmiot–przedmiot,

⁷⁷ Pisałem na ten temat szerzej w poprzednim rozdziale niniejszej pracy.

⁷⁸ Jak wiadomo, na Hegla miał w tej kwestii duży wpływ również Fichte i Schelling. Wpływu, zwłaszcza Fichtego, na Cohena też nie można wykluczyć. Wątek ten pozwałam sobie jednak w dalszych analizach pominąć.

podczas gdy poznanie tego, co idealne, domaga się bogatszej, trójelementowej relacji. Może ją zagwarantować myślenie, które nie tylko potrafi odnosić się do swego własnego przedmiotu, lecz zarazem i do samego siebie. Owa samozwrotność – wprowadzona w starożytności już przez Demokryta pod postacią relatywnej negacji – pozwala pomyśleć samo myślenie jako to, co nieempiryczne. W ten sposób idea (to, co idealne) staje się, zdaniem Cohena, zarówno przedmiotem myślenia, jak i jego podmiotem, tj. samym myśleniem. Tak zarysowany program można uznać za *par excellence* heglowski. Autor *Fenomenologii ducha* pisał przecież:

Wedle mojego przekonania – którego słuszność może być wykazana tylko przez przedstawienie całego systemu – cała rzecz sprowadza się do tego, by prawdę ująć i wyrazić nie [tylko] jako *substancję*, lecz w tym samym stopniu również jako *podmiot*⁷⁹.

W tym właśnie punkcie programy Hegla i Cohena pozostają wręcz identyczne. Chcą ująć prawdę (to, co idealne) zarazem jako substancję (*ousia*), jak i jako podmiot (*noeton*). Obaj autorzy posługują się dialektyką, obaj dążą do skonstruowania systemu. Powstaje więc pytanie, czy w ten sam sposób rozumieją metodę dialektyczną i czy mają taką samą wizję systemu, ku któremu dążą. Kwestie te łączą się u obu autorów ze sobą. W nich też widać najwyraźniej zachodzące między nimi różnice. Dla Hegla dialektyka jest ruchem własnym (wewnętrznym) pojęcia, a w konsekwencji immanentnym ruchem absolutu, który rozwijając się, powraca do siebie samego. W związku z tym, również filozofia ujęta w swej całości jako system, okazuje się systemem całkowicie zamkniętym, opartym na immanentnych relacjach.

Określenia pojęć nie są czymś tak martwym i nieruchomym – pisze Hegel – jak liczby i linie do których własne odnoszenie się do siebie nie należy. Określenia pojęć, są żywymi ruchami: odróżniona określoność jednej strony jest *bezpośrednio wewnętrzną* [podkreślenie – *W.H.*] także w drugiej. To, co dla liczb i linii byłoby całkowitą sprzecznością, jest czymś istotnym dla natury pojęcia⁸⁰.

⁷⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 1963–1965, t. 1–2, tutaj: t. 1, s. 24.

⁸⁰ Tenże, *Nauka logiki*, wyd. cyt., t. 2, s. 416.

W tym aspekcie myślenie Cohenowskie okazuje się przeciwieństwem systemu Hegla. Obaj autorzy zgadzają się w tym, iż istota czy też struktura wszelkich pojęć konstytuuje się dzięki ich samoodniesieniu. Cohen pokazuje jednakże, iż owo samoodniesienie – wbrew temu co sądził Hegel – możliwe jest tylko i wyłącznie dzięki relacji dopuszczającej transcendencję. Znaczy to, iż człony wchodzące w skład owej relacji nie są względem niej samej immanentne, lecz transcendentne. W związku z tym system filozoficzny nie może być pomyślany jako zamknięta całość immanentnych powiązań. Musi być natomiast strukturą cały czas otwartą na to, co znajduje się poza systemem wiedzy, a co Cohen – w ślad za Platonem – nazywa Dobrem. W tym też sensie należy w nim dostrzegać raczej platonika niż heglistę. Ów platonizm wydaje się jednak ściśle zależny od rozwiązań Hegla. Tym razem w znaczeniu negatywnym. Cohen rozwija bowiem przede wszystkim ten element dialektyki Platona, który Hegel odrzucił, uznając za „rezonerski”⁸¹, tzn. dopuszczający wzajemne odizolowanie poszczególnych elementów wchodzących ze sobą w dialektyczne relacje, a przez to pozbawiający dialektykę wszelkiego pozytywnego wyniku⁸².

Właśnie ów „negatywny rezultat”⁸³ dialektyki platońskiej sprowadzany jej dążeniem do Dobra – rozumianego jako to, co ponad

⁸¹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1994–2002, t. 1–3, tutaj: t. 2, s. 66. Stosunek Hegla do dialektyki platońskiej syntetycznie przedstawił pod tym kątem: H. Schnädelbach, *Dialektyka i dyskurs*, [w:] tenże, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy I*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 111–112. Korzystam poniżej z ustaleń tego autora.

⁸² „To, co dialektyczne – pisze Hegel w *Encyklopedii* – [o ile] wzięte [jest] przez rozsądek jako wyizolowane dla siebie, daje, zwłaszcza gdy jest wykazywane w pojęciach naukowych, *sceptycyzm*. Zawiera on czystą negację jako rezultat tego, co dialektyczne”. Tenże, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 140. W ujęciu Hegłowskim dialektyka Platona – choć zawiera w sobie elementy spekulatywne, tj. dopuszczające wynik pozytywny – pozostaje w gruncie rzeczy dialektyką negatywną. O takiej samej „negatywnej dialektyce” możemy więc również mówić u Cohena. Z tej platońsko-heglowskiej perspektywy z pewnością byłoby czymś interesującym porównać idealizm Cohenowski z *Dialektyką negatywną* Theodora W. Adorno.

⁸³ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, wyd. cyt., t. 2, s. 66.

istotowym istnieniem-czegoś, a więc to, co można określić zaledwie jako transcendentne bytowe-obowiązywanie, stało się zasadniczym rozstrzygnięciem Cohenowskiego idealizmu. Sam Platon, z czego Cohen świetnie zdawał sobie sprawę, nigdzie nie utożsamiał Dobra z tym, co nie-będące (*me on*)⁸⁴. Rozwiązanie to należy traktować – jeśli powyższą argumentację przyjmiemy za słuszną – jako „niewyjaśnioną” konfrontację Hegla z Platonem. Byłaby to konfrontacja ostatecznie opowiadająca się za Platonem, lecz zarazem przeprowadzona na kanwie ustaleń dokonanych przez samego Hegla i wzbogacona koncepcją obowiązywania (*Geltung*) wypracowaną przez Lotzego. Takie nastawienie Cohena do spuścizny autora *Fenomenologii ducha* widać zresztą bardzo wyraźnie nie tylko w jego rozumieniu dialektyki i stosunku do tradycji platońskiej. Równie istotny pozostaje w tej kwestii tak ważny dla obu myślicieli postulat stworzenia całościowego systemu filozofii. Tam gdzie Hegel optuje za strukturą w pełni zakończoną i zamkniętą, tam Cohen opowiada się za otwartością, podatną na nigdy definitywnie niezakończony proces innowacji⁸⁵.

III.2. Pojęcie systemu

Idea systemu była w myśleniu Cohena obecna niemal od samego początku. Już w roku 1871, w tekście omawiającym kontrowersję między Adolfem Trendelenburgiem, a Kuno Fischerem, zajmuje ona centralne miejsce w Cohenowskiej refleksji nad historią filozofii i możliwymi sposobami jej badania. Historia ta nie może przedstawiać sobą jakiegoś „mozaikowego obrazu”⁸⁶. Analizy historyczne muszą dążyć do „przedstawienia filozoficznego systemu”⁸⁷. Gdy uda

⁸⁴ Zob. H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, wyd. cyt., s. 350.

⁸⁵ Pod tym kątem systemy filozoficzne Hegla i Cohena porównał Wolfgang Marx. Zob. tenże, *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens Logik der reinen Erkenntnis*, Frankfurt a. M. 1977, s.133–154.

⁸⁶ Tenże, *Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer*, [w:] tenże, *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, wyd. cyt., t. 1, s. 268.

⁸⁷ Tamże.

się stworzyć takowy system, staje się dostępna jego główna myśl, z perspektywy której można ocenić różnorodne motywy, jakie w nim występują⁸⁸. Z takim właśnie nastawieniem badawczym Cohen rozpoczął badania filozofii Kanta. Samo pojęcie systemu, a dokładniej: systemu krytycznego idealizmu, stało się przedmiotem odrębnych analiz jednak dopiero w drugim i trzecim wydaniu *Kants Theorie der Erfahrung*⁸⁹. Kończąc pracę nad pierwszym wydaniem tej książki, Cohen po prostu zrezygnował z napisania jej ostatniego rozdziału poświęconego właśnie temu zagadnieniu. W liście do Hermanna Lewandowsky'ego tak oto tłumaczył swoją decyzję:

Zamykającego rozdziału o krytycznym idealizmie nie napiszę, ponieważ inaczej musiałbym przedstawić swój program. Mogę to uczynić w pracy następnej. Obecna jest całkowicie wykończona wraz z wyratowaniem Kanta [*Rettung Kants*] przed najważniejszymi atakami. [...] Jakie znaczenie ma poza tym idealizm Kantowski, [...] jakiego zwrotu dokonał idealizm w nowożytnej nauce – wszystko to są rzeczy fascynujące, nie należą jednak ściśle do tego tematu⁹⁰.

Zatem to nie filozofia samego Kanta, a przeobrażenia, jakie zaszły w strukturze nauki na przełomie XVII i XVIII wieku stały się dla Cohenowskiej refleksji nad pojęciem systemu krytycznego idealizmu głównym źródłem inspiracji. Cohen nie tyle jednak wykracza poza Kanta, ile sięga do źródeł jego filozofowania: do newtonowskiego modelu fizyki. Za najważniejszą postać biorącą udział w ówczesnych debatach i sporach o kształt nauk matematyczno-przyrodniczych Cohen uważał jednak nie Newtona, a Gottfrieda Wilhelma Leibniza, który – do spółki z Newtonem – stał się odkrywcą rachunku różniczkowego. Filozoficznym implikacjom pojęcia różniczki (liczby nieskończenie małej) Cohen poświęcił rozprawę *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundle-*

⁸⁸ Por. tamże.

⁸⁹ Tenże, *Kants Theorie der Erfahrung*, (1 wyd.) Berlin 1871, (2 wyd.) Berlin 1885, (3 wyd.) Berlin 1918. Zamykający wszystkie analizy rozdział *System der kritischen Idealismus (System krytycznego idealizmu)* pojawia się dopiero w roku 1885 – tutaj: B 575–616 / C 731–733.

⁹⁰ Tenże, *Briefe*, red. B. i B. Strauß, Berlin 1939, s. 28–29 (list z 3 października 1870).

*gung der Erkenntniskritik (Principium metody nieskończonościowej i jego historia. Rozdział z ugruntowania krytyki poznania)*⁹¹. Bardzo znaczący pozostaje podtytuł tej pracy. Sugeruje on, iż opublikowane w książce analizy stanowią tylko wycinek większej całości. Jest to o tyle istotne, iż właśnie relacja część – całość, tj. związek pojedynczych zasad, czy też pojęć z całością systemu nauki, w którego skład dane pojęcia wchodzą, stanowi jedno z najważniejszych zagadnień przez Cohena rozpatrywanych. Można wręcz powiedzieć, iż zagadnienie to determinuje wszystkie przedsięwzięte przez niego kroki badawcze. W *Das Princip der Infinitesimal-Methode...* opracowane zostają bowiem podstawy w pełni dynamicznego i otwartego systemu nauki, który ulega modyfikacjom za każdym razem, kiedy pojawiają się w nim nowe pojęcia i metody. Potrzeba wypracowania takiego otwartego systemu stała się wręcz palącą, gdy zachodzące w nauce zmiany – przede wszystkim zaś wynalezienie pojęcia różniczki – w sposób dość radykalny zmieniały dotychczasowe zapatrywania na pojęciowe podstawy samej nauki. Ugruntowanie tego nowego pojęcia musi być w związku z tym, twierdzi Cohen:

w dwojakim względzie zajęciem filozofii. Po pierwsze, sumienie tradycyjnej logiki pozostałoby niespokojne, dopóki nie opisałaby ona i nie wyjaśniła zgodnie ze swoimi normami tak dalece, na ile pozwalają jej środki, nowego pojęcia matematycznego przyrodoznawstwa. Po drugie, w wykazie podstaw i zasad poznania tak długo pozostawałaby dotkliwa luka, dopóki te fundamentalne narzędzie nie zostałyby uznane i wyznaczone [*abgegrenzt*] jako założenie poznania matematycznego i, co za tym idzie, poznania przyrody⁹².

Innymi słowy, filozofia musi zbadać logiczne oraz epistemologiczne konsekwencje wprowadzenia nowego pojęcia liczby w obręb aparatu pojęciowego nauki. Najbardziej istotne jest wszakże to, iż oba te typy analiz nie są same w sobie wystarczające. Już próba ściśle logicznego ugruntowania rachunku różniczkowego naprowadza na ten

⁹¹ Tenze, *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin 1883. W literaturze polskiej termin *Infinitesimal-Methode* przekłada się czasem jako *metoda liczb nieskończenie małych*, wybieram wariant *metoda nieskończonościowa* jako bliższy oryginałowi.

⁹² H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode...*, wyd. cyt., s. 1.

zasadniczy problem. Uzasadnienie tego pojęcia środkami czysto logicznymi okazuje się niewykonalne. Wymaga ono założenia nie tylko podstawowych pojęć logicznych, ale również pojęć epistemologicznych (teoriopoznawczych), dlatego też logika i teoria poznania okazują się dziedzinami, które „wspierają się wzajemnie”⁹³. Staje się tym samym konieczne „uzupełnienie logiki pokrewnym, ale odmiennym obszarem badań”⁹⁴. Konieczność owego uzupełniania można bardzo wyraźnie dostrzec właśnie na przykładzie rachunku różniczkowego.

Od czasów D’Alamberta – jak zauważa Cohen – matematycy zwykli byli ugruntowywać rachunek różniczkowy, posługując się metodą granic [*Methode der Grenzen*]. Ta opiera się na idei zastąpienia elementarnego pojęcie równości ścisłym pojęciem granicy. Pojęcie równości zostaje zatem założone jako pierwsze. Już ono wszakże znajduje się poza obrębem logiki. To, co w logice odpowiada równości, nazywa się tożsamością. Równość oznacza stosunek między wielkościami. Na tą różnicę wskazał już Carnot, odróżniając *égalité* jako *rapport* od *identité* jako *relation*⁹⁵. Metoda granic zakłada zatem, po drugie, pojęcie wielkości. Także to pojęcie znajduje się poza granicami logiki⁹⁶.

Wszelkie operacje logiczne związane z próbą uzasadnienia rachunku różniczkowego z konieczności niosą w sobie założenia wykraczające poza logikę, albowiem, jak twierdzi Cohen: „Równość i wielkość zakładają naoczność”⁹⁷. Samo „rozróżnienie między myśleniem i naocznością nie należy już w ogóle do logiki”⁹⁸. Już zatem w tym miejscu problemem zasadniczym okazuje się kwestia wzajemnego nachodzenia na siebie poszczególnych dziedzin wiedzy. Przy czym zachodzenie to jest nieodzowne, ponieważ równość i wielkość stają się założeniami, dzięki którym „rachunek [różniczkowy] ma zostać ugruntowany”⁹⁹.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ *Réflexions sur la Métaphysique du Calcul Infinitésimal*, An V (1797), § 42 [przypis Cohena].

⁹⁶ H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode...*, wyd. cyt., s. 1–2.

⁹⁷ Tamże, s. 2.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże. Powyższa wizja nauki, wykazuje silne pokrewieństwo z koncepcją Adolfa Trendelenburga. Pisałem na ten temat w rozdziale pierwszym niniejszej pracy (podrozdział I.2).

Okoliczność ta prowadzi w konsekwencji do sytuacji, w której poszczególne dziedziny, dotąd traktowane jako całkowicie odrębne i samodzielne, okazują się w rzeczywistości silnie na siebie oddziaływać i modyfikować wzajemnie swoje własne podstawy.

Również teoria poznania – jako dziedzina rozpatrywana samodzielnie – okazuje się niewystarczająca, ponieważ, rozpoczynając od analiz procesu poznawczego w sposób jednoznaczny uprzywilejowuje tylko jedną dziedzinę badań, tj. psychologię, na podstawie której tworzy podstawy całego systemu wiedzy. Systemowi temu próbuje następnie podporządkować wszystkie pojęcia pozostałe.

Teoria poznania – pisze twórca szkoły marburskiej – nie może wszak zostać pomyślana jako psychologia. Psychologia sama zakłada bowiem teorię poznania – tak w pojęciu świadomości, jak i pojęciu materii oraz odpowiednio w pojęciu wrażeń i podmiotów zmysłowych. [...] Dlatego też należy odnieść się z wahaniem do terminu „teoria poznania”¹⁰⁰. Sugeruje on, iż przedmiotem badań, które mogą – jako psychologiczna analiza aparatu poznawczego – przeobrazić się w teorię, jest poznanie [rozumiane] jako proces psychiczny. Pogląd ten jest z gruntu fałszywy; bowiem na drodze analiz psychologicznych nie można dojść do takiej pewności, która jest wymagana dla pytań opracowywanych w tym obszarze. Psychologia projektuje opis świadomości na podstawie [aus] jej [tj. świadomości] elementów. Stąd też elementy te muszą być hipotetyczne – i takie pozostać, bowiem, ten kto pracuje przy pomocy świadomości, nie jest w stanie wydobyć i ustalić tego, od czego świadomość rzeczywiście zaczyna się i z czego wypływa. Ja natomiast nie przyjmuję poznania jako gatunku i rodzaju świadomości, lecz jako *factum*, które dokonuje się w nauce i w oparciu o dane podstawy dokonuje się dalej. Tym sposobem badanie nie odnosi się już do zawsze subiektywnego faktu, lecz do stanu faktycznego wprawdzie cały czas powiększającego się, ale za to obiektywnie danego i ugruntowanego w pryncypiach, nie do procesu i aparatu poznania, lecz do jego wyniku – nauki¹⁰¹.

Skupiając się nie na procesie psychicznym, lecz na nauce rozumianej jako wytwór tego procesu (jako fakt), autor *Kants Theorie der Erfahrung* postuluje przekształcenie teorii poznania (*Erkenntnistheorie*) w krytykę poznania (*Erkenntniskritik*). Ta ostatnia nie jest już „ukierunkowana na poznającego ducha, lecz na treść poznania”¹⁰².

¹⁰⁰ Cudzysłowy pochodzą ode mnie – *W.H.*

¹⁰¹ Tamże, s. 5.

¹⁰² Tamże, s. 9–10.

Kluczowym punktem argumentacji jest tutaj rozróżnienie pomiędzy procesem poznawczym, a poznaniem rozumianym jako wytwór tego procesu. Pozwala ono wprowadzić dystynkcję między psychiczną (subiektywną) czynnością poznawczą a niezależną od niej (obiektywną) treścią poznania¹⁰³. Wszystkie pojęcia, nawet pojęcie myślenia i naoczności, które bezpośrednio – jak mogłoby się wydawać – odnosić się powinny do władz czy też dyspozycji podmiotu poznającego, okazują się w tym ujęciu tylko „skrótowymi wyrażeniami dla metod naukowych”¹⁰⁴. To właśnie przesunięcie ciężaru analiz z psychologii na problem metody i treści poznania, pozwala Cohenowi ująć poszczególne elementy składające się na fakt nauki jako składniki w pełni autonomiczne.

Krytycznopoznawcze opracowanie pojedynczych, podstawowych pojęć lub zasad – pisze Cohen – w żadnym wypadku nie zakłada samodzielnego wyprowadzenia krytycznopoznawczego systemu. Co więcej, krytycznopoznawczą dyskusję można rozpocząć w każdym punkcie, przy każdej zasadzie¹⁰⁵.

Każde pojedyncze pojęcie wnosi nową treść do całości systemu, stąd też całość tę przekształca. Krytyka poznania musi opracować system zasad, jednakże musi być to system w pełni otwarty i dynamiczny, inaczej nie sprostałby stawianym przed nim wymaganiom.

To zadanie, by dla całości poznania ustalić pojedynczą wartość [*Einzelwertes*] każdej zasady, wzbogaca krytykę poznania o coraz to zasobniejszą treść. Tego bowiem, czego jest w stanie dokonać pojedyncza zasada, nie można z góry wy-

¹⁰³ W polskiej literaturze filozoficznej za autora tego rozróżnienia uznaje się zazwyczaj Kazimierza Twardowskiego. Zob. tenże, *O czynnościach i wytworach* (1912), [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1966, s. 217–240. Twardowski nie był jednak ani pierwszym, ani tym bardziej jedynym autorem, który tym rozróżnieniem się posługiwał. Występuje ono bowiem już u Bernarda Bolzana, a w formie opozycji czynność/treść w *Logice* Hermanna Lotzego. Bardzo wyraźnie rozróżnienie to zostało sformułowane następnie przez ucznia Lotzego – Juliusa Bergmanna. (Sam Twardowski odwołuje się do analiz Bolzana i Bergmanna – por. tamże, s. 220–221, przypis). Również Cohen wydaje się być w tym elemencie ściśle zależny od wywodzącej się w dużej mierze od Lotzego tradycji.

¹⁰⁴ H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode ...*, wyd. cyt., s. 2.

¹⁰⁵ Tamże, s. 9.

czerpać i przewidzieć. Chroni to krytykę poznania przed wszelkiego rodzaju psychologią, jak i dogmatycznym ograniczeniem i skostnieniem¹⁰⁶.

Dynamiczne powiązania poszczególnych pojęć i, co się z tym wiąże, dynamiczna koncepcja systemu nauki, stały się jednym z najważniejszych wyróżników całej marburskiej szkoły neokantyzmu. Warto jednak odpowiedzieć sobie na pytanie, czy rzeczywiście zaproponowana w *Das Princip der Infinitesimal-Methode...* krytyka poznania jest tak otwarta i tak dynamiczna, jak postuluje to jego autor. Zasadny wydaje się bowiem zarzut, iż w miejsce charakterystycznej dla badań teoriopoznawczych redukcji podstaw poznania do psychologii, Cohen postuluje podobnego typu redukcję, przy czym obszarem uprzywilejowanym zaczyna być już nie psychologia, a matematyka:

do matematyki – pisze – można zredukować wszystko, co w jakikolwiek sposób ma zostać stwierdzone jako rzeczywistość przyrody – chociaż oczywiście nie każdą swoistość tej ostatniej da się ująć w matematyce¹⁰⁷.

Czy Cohen nie popada tutaj mimo wszystko w redukcjonizm, od którego chciał uciec, eliminując pojęcie „ducha poznającego”? Czy więc rzeczywiście – można zapytać – pojawia się jakaś istotna różnica między matematyką a psychologią? Również psychologia redukuje byt (fakt) przyrody do treści (psychologicznie rozumianego procesu poznawczego). Dlaczego matematyczne podstawy przyrodoznawstwa mają być lepsze od psychologicznych? Wyższość matematyki nad innymi dziedzinami wiedzy, twierdzi Cohen, polega na tym, iż matematyka nie tyle wyznacza jakąś określoną formę poznania, ile określa standardy racjonalności (czy też naukowości).

Wszelki rodzaj rzeczywistości – pisze Cohen – musi być pomyślany jako redukowalny do podstawowych tworów matematycznych nie tylko z powodu „matematycznej formy podstawowej naszego poznania”, jak mieli w zwyczaju antropologicznie wyrażać się Fries i Apelt, lecz dlatego że włączenie w matematyczne twory podstawowe jest nieodzownym i niedającym się odrzucić kryterium, dzie-

¹⁰⁶ Tamże, s. 10.

¹⁰⁷ Tamże, s. 143.

ki któremu wszystko to, co rzeczywiste, może i musi wykazać swoją obiektywną ważność [*Gültigkeit*]¹⁰⁸.

W myśl powyższej argumentacji naoczność matematyczna nie może zostać utożsamiona z jakąś formą poznania, stanowi bowiem tylko kryterium jego obiektywności. Co wszakże ma to oznaczać? Wyjaśniając swoje stanowisko w tej kwestii, Cohen pisze:

Obiektywność rzeczy polega w pierwszej instancji na ich geometrycznej idealności i możliwości poddania idealizacji. Gdyby nie było przekroju stożka, nie zostałyby wyznaczone keplerowskie orbity planet, a planety same nie zostałyby na ich podstawie i w nich zobiektywizowane. W ten sposób czysta, matematyczna naoczność tworzy fundament wszelkiego poznania przyrody. Estetyka transcendentna oznacza tę trywialność¹⁰⁹.

Rzeczywistość o tyle więc może być przedmiotem nauki, o ile zostanie poddane idealizacji. Przy czym owa idealizacja nie jest czymś wtórnym w stosunku do samych rzeczy, ponieważ dopiero dzięki niej możemy rzeczy te w ogóle poznać. Sytuacja jest więc następująca: idealizacja jest zawsze poznaniem czegoś, to *coś* bez owej idealizacji byłoby w ogóle niepoznawalne, niemniej sama idealizacja tego czegoś nie stwarza, lecz wyznacza warunki jego poznawalności (jego obiektywizacji). W ten sposób Cohen interpretuje „trywialność” estetyki transcendentalnej. Nawiązanie do Kantowskiej nauki o apriorycznych formach naoczności jest tutaj bardzo wyraźne i bardzo znaczące:

W elemencie naoczności – pisze – coś jako treść świadomości staje się tym, co dane. Tę relację świadomości, do tego, co dane, a raczej do pewnego X jako tego, co dane, nazywamy naocznością¹¹⁰.

Naoczność jest więc tutaj właściwym dla wszelkiej treści poznania „byciem danym”¹¹¹, poza które poznanie wyjść nie może. Jest bowiem zawsze poznaniem jakiejś treści. Z perspektywy krytyki poznania nie

¹⁰⁸ Tamże, s. 143–144.

¹⁰⁹ Tamże, s. 23.

¹¹⁰ Tamże, s. 20.

¹¹¹ Tamże. Cohen o naoczności mówi jako o relacji świadomości do czegoś danego, którą w skrócie nazywa *Gegebenheit*, termin ten oddaję po polsku jako *bycie danym*.

można więc zadać pytania o „uświadomienie [*Bewusstheit*]”¹¹², czyli o proces, dzięki któremu dochodzi do tego, iż świadomości zostaje dana jakaś treść. Jeżeli już coś wiemy, to oznacza to, iż dysponujemy jakąś treścią, a zatem uświadomienie już się dokonało. Samo w sobie pozostało wszakże niepoznawalne i niemożliwe do zobiektywizowania. Nie jesteśmy w stanie odtworzyć czy skonstruować takiej sytuacji, w której dysponujemy absolutną nicością, a następnie nabywamy, wytwarzamy, czy uświadamiamy sobie jakąś treść, której wcześniej nie było. Jeżeli więc treść poznania, o ile o poznaniu w ogóle chcemy mówić, musi być już dana, to sama naoczność – jako przynależne wszelkiej treści bycie danym – nie niesie w sobie żadnej dodatkowej charakterystyki. Nie jest jakąś wyszczególnioną formą czy też sposobem poznania. Tutaj Cohen zdecydowanie wykracza poza ustalenia Kantowskie. Cohenowska krytyka psychologizacyjnych podstaw teorii poznania przeradza się w tym punkcie w spór z filozofią Kanta. Naoczność matematyczna wyznacza zaledwie negatywne kryterium obiektywności. To, iż poznaniu dany jest przedmiot, stanowi warunek poznania, nie jest jednak jeszcze jego charakterystyką. Przedmiot pozostaje tylko niewiadomą x , której wartość – tak jak wartość każdej niewiadomej równania – należy dopiero określić. Powstaje więc pytanie, jaki czynnik może stanowić dla owego poznania element formotwórczy. Odpowiedź pozostaje tu właściwie tylko jedna: czyste myślenie. By naświetlić tę kwestię Cohen zwraca się w swych analizach ku metodycznym podstawom rachunku różniczkowego.

III.3. Metoda nieskończonościowa i jej pryncypium

Nie ulega dla Cohena wątpliwości, iż wszelkie analizy krytyczno-poznawcze muszą w swym punkcie wyjścia uwzględnić naoczność. Pozwala ona ująć ujawniające się za jej pośrednictwem przedmioty w relacjach czasowo-przestrzennych. Dzięki temu przedmioty te zostają określone w taki sposób, iż możliwe staje się podporządkowanie

¹¹² Tamże. Na temat pojęcia uświadomienia i jego krytyki zob. paragraf II.1.5.

ich pod prawa matematyczne¹¹³. To, co dane w naoczności, może być bowiem teraz wyrażone w relacjach, jakie wyznaczają „ekstensywne wielkości liczbowe”¹¹⁴. Problem polega jednak na tym, iż relacje te nie wyjaśniają należycie samej kategorii rzeczy i jej realności. Są tylko „wielkościami mierzalnymi, które jako takie bazują na porównaniach”¹¹⁵. Potrafią określić jakiś element A w jego relacji do B, nie potrafią natomiast „uprawomocnić tego by A i B mogły zostać ustanowione same w sobie”¹¹⁶. Wniosek, jaki się tutaj nasuwa jest więc następujący:

czas i przestrzeń nie są ostatecznymi, definitywnymi założeniami realnej rzeczy, [...] to one raczej ze swej strony, o ile mają przedstawiać w sobie przedmioty przestrzenne i procesy czasowe, tak samo potrzebują założenia realności¹¹⁷.

Skoro więc poszczególne rzeczy, o ile mają być to rzeczy realne, nie mogą być tak po prostu dane w naoczności, to co oznacza w tym wypadku ich realność? Tę ostatnią kwestię Cohen rozstrzyga jednoznacznie. Realność rzeczy nie może być dana w naoczności, mówiąc bowiem o przestrzeni i czasie jako formach naoczności, musimy zrobić założenie, iż jako formy już one same muszą być czymś realnym. Tak więc założenie realności musi poprzedzać naoczność. Okazuje się ono założeniem myślowym¹¹⁸. Jeśli bowiem wyeliminujemy naoczność, pozostaje nam do dyspozycji tylko i wyłącznie myślenie. Nie oznacza to wszakże, podkreśla Cohen, iż z naoczności możemy całkowicie zrezygnować. Rzeczy jako przedmioty poznania są dostępne tylko dzięki naoczności, która jako taka uprawomocnia spostrzeżenie empiryczne i obecne w nim wrażenie zmysłowe.

Bowiem aby uprawomocnić spostrzeżenie – pisze Cohen – wrażenie musi najpierw zostać zredukowane do czystej naoczności. Ponieważ jednak cud imaginalnej i idealnej fantazji nie został zażegnany, to staje się konieczne uzupełnienie

¹¹³ Por. H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode...*, wyd. cyt., s. 19.

¹¹⁴ Tamże, s. 25.

¹¹⁵ Tamże, s. 28.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tamże, s. 125.

¹¹⁸ Por. tamże, s. 28–29.

realności takim jej znaczeniem, które rozrywałoby więzy naoczności: zwyciężało wszelką ekstensję, która przecież pozostaje związana z tą wybrażoną idealnością. Realność zaczyna nad nią górować, wówczas gdy obok zasady wielkości ekstensywnej umożliwia zasadę wielkości intensywnej¹¹⁹.

Z punktu widzenia krytyki poznania naoczność pozostaje strukturą niezbędną, ponieważ tylko w jej obszarze można przeprowadzić idealizację empirycznego wrażenia. Niemniej okazuje się ona zarazem strukturą niewystarczającą, dostarcza bowiem idealności wybrażonej, tj. takiej, która pozostawia zbyt duży margines dowolności. Ekstensywna wielkość naoczna, ujmując dowolny element w relacje czasowo-przestrzenne, element ów „pozostawia poza uprawomocnieniem [*illegitim bleibt*]”¹²⁰. Stąd też, dopowiada Cohen, potrzebny jest jeszcze jeden typ wielkości – wielkości intensywnej:

To, iż mogę sam element ustanowić w sobie i dla siebie, jest dezyderatem, któremu odpowiada myślowe narzędzie realności [*Denkmittel der Realität*]. To myślowe narzędzie musi zostać wyeksponowane najpierw, by mogło dojść do owego, dokonującego się w zasadzie wielkości intensywnych, połączenia z naocznością. To założenie intensywnej realności jest ukryte we wszystkich zasadach, musi zatem zostać usamodzielnione. Założenie to jest sensem realności i tajemnicą pojęcia różniczki; logiczną tajemnicą, którą odkrywa krytyka poznania¹²¹.

Czymże jest więc owa zasada realności intensywnej i związana z nią intensywna wielkość różniczki. Samą tę zasadę Cohen nazywa również, idąc w tym względzie za Kantem, zasadą antycypacji spostrzeżenia¹²². Wykorzystując terminologię Kantowską, zaznacza jednak swój „dystans”¹²³ w stosunku do poszczególnych rozwiązań Królewieckiego filozofa. Przedstawiając pojęcie wielkości intensywnej, nie podąża bowiem śladem Kanta, lecz śledzi historię pojęcia różniczki (liczby nieskończenie małej) w historii nauki. Samo powiązanie różniczki z wielkością intensywną wyjaśnia w sposób następujący:

¹¹⁹ Tamże, s. 27–28.

¹²⁰ Tamże, s. 28.

¹²¹ Tamże, s. 31.

¹²² Tamże, s. 27.

¹²³ Tamże, s. 17.

Realność intensywną należy jako jakość odróżnić od ilości. Jakość jest tą właśnie zasadą, której zawdzięczamy to, że metody matematyki mogą wejść we wzajemne relacje. Wszelka naoczność jest bowiem wykazywana na mnogości [*Mehrheit*] elementów i polega na ich porządku i ukształtowaniu. Jednakże nauce o naoczności nie może wystarczyć tylko ten stosunek zachodzący między w taki sposób danymi elementami: potrzebuje ona założenia jedności i to takiej, która nie polegałaby na wyeliminowaniu [*Zusammensturz*] mnogości, lecz która raczej pozwoliłaby tej mnogości powstać. Jest nią realność intensywna. Jako nowe założenie potrzebna jest ona w trzech aspektach: 1. w geometrii, 2. w nauce o liczbie, 3. w mechanice. Te trzy aspekty współdziałały w mechanice i doprowadziły do odkrycia różniczki¹²⁴.

W tym ujęciu realność intensywna staje się strukturą, która umożliwia powstanie czy też wytworzenie realności ekstensywnej, tj. realności dostępnej w spostrzeżeniu za pośrednictwem danych naocznych. Pojęcie różniczki jest zaś matematycznym wyrazem tego, co intensywne. Przekonanie, iż u podłoża zmian ilościowych znajdują się zmiany jakościowe (intensywne) trzeba uznać za tezę *par excellence* metafizyczną, dość często zresztą w drugiej połowie XIX wieku rozpatrywaną przez takich chociażby autorów jak Adolf Trendelenburg czy Hermann Lotze. Cohen, nawiązując do analiz Leibniza, mówi wprost o metafizycznym znaczeniu pojęcia różniczki i wielkości intensywnych w ogóle. Analizy zawarte w *Das Princip der Infinitesimal-Methode* rzeczywiście stanowią jedno z ostatnich ogniw bardzo długiej tradycji metafizycznych debat nad podstawami nauk matematyczno-przyrodniczych¹²⁵. Tradycja ta zaczęła w ostatnich latach XIX wieku zanikać, i przestała budzić zainteresowanie wśród kręgów ludzi nauki. O bardzo krytycznym przyjęciu analiz Cohena przesądził ponadto fakt, iż zawierały one – mniej lub bardziej poważne – błędy merytoryczne, co spowodowało druzgoczącą krytykę

¹²⁴ Tamże, s. 29.

¹²⁵ Autor *Das Princip der Infinitesimal-Methode...* wpisuje się w rzeczywistości w bardzo rozległą tradycję refleksji metafizycznej, sięgającą średniowiecznych debat nad filozofią przyrody Arystotelesa. Lotze i Trendelenburg są tylko jednymi z jej ostatnich ogniw. Historyczne tło rozprawy Cohena przedstawił w tym aspekcie: P. Schulthess, *Einleitung*, [w:] H. Cohen, *Werke*, wyd. cyt., t. 5, s. 5*–49*, zwłaszcza s. 21*–37*.

ze strony zawodowych matematyków¹²⁶. Wszystkie te niedociągnięcia nie dyskwalifikują jednakże analiz Cohena jako całości. On sam zaznaczał, iż matematyczne ugruntowanie pojęcia różniczki nie jest bynajmniej jego zamiarem¹²⁷. Jego publikacji nie trzeba też traktować jako dokumentu, który już *de facto* w momencie powstania – ze względu na poruszaną w nim problematykę metafizyczną – był tylko pewnym osobliwym anachronizmem.

Uznanie wielkości intensywnych za wielkości metafizyczne nie jest ze strony Cohena posunięciem nieuzasadnionym. Pozwala ono w pierwszym rzędzie uniknąć niebezpieczeństwa instrumentalizmu, tj. poglądu traktującego poszczególne metody naukowe tylko i wyłącznie jako skróty lub uproszczenia procedur obliczeniowych. Przy takim podejściu cała struktura nauki zaczyna jawić się jako instrument obliczeń. To zaś czy obliczenia te mówią cokolwiek o rzeczywistości, czy nie – to zupełnie inna kwestia. Zajęcie stanowiska instrumentalistycznego nie rozstrzyga w ogóle o doborze założeń ontologicznych czy metafizycznych, dzięki którym stwierdzamy, co jest, a co nie jest rzeczywistością. Oczywiście, założenia takie instrumentalista przyjąć musi, uzależnia je jednakże od innych źródeł niż sama nauka. Podejście to jest więc o tyle niebezpieczne, iż rozstrzygnięcia metafizyczne zaczynają wymykać się w tym momencie wszelkim naukowym uzasadnieniom. Zaczynają funkcjonować na zasadzie całkowicie nieweryfikowalnej hipotezy bądź dogmatu¹²⁸. By tego niebezpieczeństwa

¹²⁶ Bardzo znaczące są w tym względzie uwagi Fregego, Cantora i Russella. Na temat recepcji *Das Princip der Infinitesimal-Methode...* pisał szerzej: P. Schulthess, *Einleitung*, wyd. cyt., s. 37*–44*.

¹²⁷ Zob. tenże, *Das Princip der Infinitesimal-Methode...*, wyd. cyt., s. 121. Nie zmienia to wszakże faktu, iż nie powinien on, słabo znając matematykę, wypowiadać się na jej temat w sprawach szczegółowych. Ten wątpliwy co do swej jakości aspekt analiz Cohena pozwalam sobie właściwie w całości pominąć, tym bardziej iż nie jest on niezbędny do zrozumienia Cohenowskiego wywodu.

¹²⁸ Instrumentalizm dopuszcza więc nienaukowe czy też pozanaukowe przesłanki, które mają decydować o ontologicznych (metafizycznych) założeniach obowiązującej w danym momencie wizji rzeczywistości. Tego typu instrumentalistyczne myślenie towarzyszyło właściwie niemal od samego początku nowożytnej rewolucji naukowej. Już Andreas Osjander, autor sfalszowanej przedmowy do *De Revolutio-*

uniknąć Cohen przeciwstawia się empirystycznie zabarwionemu instrumentalizmowi Newtona¹²⁹. Bardzo silnie podkreśla natomiast związek swoich analiz z filozofią Leibniza, uwzględniającą problematykę metafizyczną.

Leibniz wprowadził pojęcie liczb nieskończenie małych – pisze – nie tylko po to, by rozwiązać i poszerzyć problemy matematyczne, lecz uczynił to w związku z tymi rozważaniami, które w jego myśleniu poświęcone zostały kwestii zapewnienia rzeczom realności¹³⁰.

Skoncentrowanie uwagi na programie Leibniza pozwala Cohenowi nie tylko opowiedzieć się za realizmem (przeciw instrumentalizmowi), lecz również za racjonalizmem (przeciw empiryzmowi)¹³¹. Nie oznacza to wszakże, iż racjonalizm Leibniza przyjmowany jest przez Cohena bez zastrzeżeń. Autor *Das Princip der Infinitesimal-Methode...* nie może przystać przede wszystkim na to, by rozważania nad podstawami matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa

nibus Mikołaja Kopernika (1543), zinterpretował zawartą w tym dziele doktrynę heliocentryczną właśnie w duchu instrumentalizmu. Zob. na ten temat: T.S. Kuhn, *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach Zachodu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 2006, s. 218–219; K.R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999, s. 170–174.

¹²⁹ Na temat empirystycznego instrumentalizmu Newtona zob. C.B. Boyer, *Historia rachunku różniczkowego i całkowego i rozwój jego pojęć*, przeł. S. Dobrzycki, Warszawa 1964, s. 276. Autor ten określa Newtona w następujący sposób: „skończony empiryk, dla którego matematyka była metodą nie wyjaśnieniem” (tamże). Oczywiście, dla Cohena matematyka również pozostawała metodą, jednak – i tutaj tkwi różnica – była także strukturą wyjaśniającą rzeczywistość.

¹³⁰ H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode...*, wyd. cyt., s. 52.

¹³¹ Przy pomocy tych dwóch par przeciwieństw: instrumentalizm – realizm oraz racjonalizm – empiryzm można, w moim przekonaniu, w sposób najprostszy, a jednocześnie możliwie najbardziej wyczerpujący przedstawić metafizyczne stanowisko Cohena. Skorelowanie ze sobą wątków realistycznych i racjonalistycznych doprowadziło w każdym bądź razie Cohena do sformułowania podstaw zarówno idealistycznego systemu filozofii, jak i dialogicznej religii rozumu. Zagadnienia te zostaną w dalszych analizach szczegółowo ukazane. Warto w tym miejscu podkreślić, iż podobną – choć opartą na nieco innych założeniach i nie w pełni konsekwentną – interpretację filozofii Cohenowskiej (jako zarazem racjonalistycznej i realistycznej) zaproponował w swej całości niesłusznie zapomnianej książce Jan Stepa. Zob. tenże, *Neokantowskie próby realizmu a neotomizm*, Lwów 1927.

ograniczyć do samego myślenia analitycznego, co przecież Leibniz postulował¹³². Nie może też zgodzić się z Leibnizem, choć ceni go przede wszystkim jako metafizyka, w kwestii jego głównej koncepcji metafizycznej, czyli monadologii. Monada traktowana jako ostateczny, dalej nieredukowalny element stanowiący podstawę rzeczywistości jest dla Cohena nie do przyjęcia z tego powodu, iż w jej obszarze dochodzi do pomieszania trzech całkowicie oddzielnych problemów – kategorii rzeczywistości, pojęcia substancji oraz atomistycznej idei tego, co ostatecznie proste¹³³. Godne uwagi pozostaje natomiast prawo ciągłości. Zdaniem Cohena, jest ono największym osiągnięciem Leibniza. To właśnie ono ustanawia możliwość metafizycznego ugruntowania i rachunku różniczkowego.

Prawo ciągłości jest niemal wszędzie określone w pracach i listach Leibniza – pisze Cohen – jako fundament różniczki. Prawo ciągłości traktuje on jednak bez wątplenia również jako idealne prawo metafizyczne i określa jako prawidło, któremu przyroda jest zawsze podporządkowana, a więc które może być traktowane jako prawo przyrodnicze; niemniej pozostaje ono jednak ideą, konieczną ideą, a przez to wieczną prawdą. Gdy teraz to, co nieskończone, ugruntowane zostaje w idei prawa ciągłości, to dzięki temu samo to, co nieskończone, zostaje w terminologii Leibniza ujęte jako konieczna idea. Pytanie o realność tego, co nieskończone małe może mieć w związku z tym sens tylko wówczas, gdy przyjmuje charakter pytania o wartość poznawczą idei konstytutywnej [*realisierende*], nie zaś o formę jej egzystencji [*ihrer existentielle Ausprägung*] w świecie rzeczy zmysłowych¹³⁴.

Fragment ten domaga się kilku wyjaśnień. Zawarta w nim argumentacja nie jest bynajmniej oczywista sama przez się. Cohen nawiązuje w niej do leibnizjańskiego rozróżnienia pomiędzy prawdami faktycznymi, a prawdami rozumowymi. Nie rozumie go jednakże jako

¹³² Zob. H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode...*, wyd. cyt., s. 4. Na temat Cohenowskiej recepcji filozofii Leibniza zob. przede wszystkim: *Die Leibniz-Rezeption im „Neukantianismus“ der Marburger Schule*, [w:] *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, red. A. Heinekamp, Stuttgart 1986, s. 289–300; A. Poma, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, przeł. J. Denton, Albany (N.Y.) 1997, s. 39–41.

¹³³ Por. H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode...*, wyd. cyt., s. 51–55.

¹³⁴ Tamże, s. 55–56.

przeciwstawienia prawd przypadkowych i koniecznych¹³⁵, lecz jako opozycję pomiędzy prawami przyrody, a czysto rozumowymi ideami (*veritates aeternae*)¹³⁶. Prawo ciągłości jest z jednej strony prawem przyrody, stanowi bowiem „fundament różniczki”, dzięki której można sformułować fizyczne prawa ruchu. Z drugiej strony zaś ciągłość jawi się jako nieograniczona tylko do zjawisk przyrodniczych idea, która przypomina ideę transcendentálną Kanta. W tym punkcie analiz Cohena wątki leibnizjańskie i kantowskie rzeczywiście zaczynają się wzajemnie przenikać. Racjonalistyczna metafizyka Leibniza ujęta zostaje w perspektywie filozofii transcendentálnej¹³⁷. Ulega ona tym samym modyfikacji. Proces ten jest jednakże obustronny. Propozycje Leibniza stają się podstawą do przeprowadzenia korekty rozwiązań Kantowskich. To wzajemne korygowanie Leibniza Kantem, Kanta zaś Leibnizem staje się jedną z najbardziej charakterystycznych cech argumentacji przedstawionej w *Das Princip der Infinitesimal-Metho-*

¹³⁵ „Istnieją – pisał Leibniz – dwa rodzaje prawd: prawdy rozumowe i prawdy faktyczne. Prawdy rozumowe są konieczne, a przeciwieństwo ich jest niemożliwe, prawdy faktyczne zaś są przypadkowe, a przeciwieństwo ich jest możliwe. Kiedy jakaś prawda jest konieczna, można znaleźć jej rację przez rozbiór, rozkładając ją na idee i prawdy prostsze tak długo, aż osiągnie się prawdy pierwotne”. G. W. Leibniz, *Zasady filozofii czyli monadologia*, przeł. S. Cichowicz, [w:] tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz i inni, Warszawa 1969, s. 293–317, cytat: s. 303–304.

¹³⁶ „Prawa przyrody [*Naturgesetze*] a *veritates aeternae*” – tak brzmi tytuł całego paragrafu. Zob. H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode...*, wyd. cyt., s. 55.

¹³⁷ Takie nastawienie badawcze bardzo zbliża Cohena do filozofii Salomona Majmona. Jest wręcz czymś niezrozumiałym, iż nazwisko tego ostatniego w ogóle nie pojawia się na kartach *Das Princip der Infinitesimal-Methode...*, co zresztą wytykano Cohenowi od samego początku. Jest nieprawdopodobne, by Cohen – jako niemiecki profesor filozofii, zajmujący się w drugiej połowie XIX wieku filozofią transcendentálną – nie słyszał nigdy o Majmonie (w swojej pracy omawiał natomiast wielu innych, bardzo nawet ostatnich autorów). Jego postawę można, w moim przekonaniu, tłumaczyć tylko chęcią tuszowania niektórych istotnych zależności i źródeł inspiracji. Zbieżności pojawiające się między Cohenem a Majmonem analizował: H. Bergmann, *Cohen und Maimon*, [w:] *Hermann Cohen. Auslegungen*, red. H. Holzhey, Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1994, s. 161–172. (Pierwodruk: „*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*“ 1939, nr 83, s. 548–561).

de... Cohen podąża w swym wywodzie o tyle śladem Kanta, o ile zachowuje rozróżnienie pomiędzy konstytutywnymi a regulatywnymi elementami poznania; o tyle zaś śladem Leibniza, o ile rozumowe idee (*veritatates aeternae*) czyni ostateczną instancją uprawomocniającą i konstytuującą poznanie, odmawiając tym samym naoczności jej konstytutywnego charakteru.

Jak wiemy, naoczność nie może być konstytutywnym elementem poznania, ponieważ właściwe dla niej wielkości ekstensywne pozostawiają bez odpowiedzi pytanie o konstytucję i uprawomocnienie realnie danych w naoczności przedmiotów. Wyjaśniają tylko i wyłącznie ekstensywne relacje zachodzące pomiędzy przedmiotami już danymi. Zadanie konstytucji przedmiotu musi więc przypaść wielkościom intensywnym, możliwym do pomyślenia, jak pokazuje za Leibnizem Cohen, tylko i wyłącznie dzięki idei ciągłości. Jeżeli wszakże przyjmiemy, iż to, co idealne, nieskończone i ciągle nie jest w żaden sposób sprowadzalne do tego, co naoczne, skończone, to w jaki sposób – trzeba zapytać – nieskończoność ma pozostać ideą konstytutywną dla tego, co skończone. Wszak Cohen pisze wprost:

Ciągła jedność musi być myślna jako źródło. To, co nieskończone musi usunąć to, co skończone, by z samego siebie móc wytworzyć to, co skończone¹³⁸.

Nie chodzi o to, by w ogóle wyeliminować wszelką skończoność. To, co ciągle i nieskończone, może bowiem zostać określone właśnie jako nieskończone i ciągle tylko poprzez odniesienie do tego, co skończone. Skończone wielkości naoczne (ekstensywne) zakładają pewne elementy od siebie odizolowane, tj. nieciągłe (dyskretne i skończone), które jako takie są w naoczności dane i między którymi zachodzą określone ekstensywne relacje. Ciągłość jest natomiast negacją wszelkiej nieciągłości i skończoności. Jeśli chcemy ideę ciągłości określać jako ideę zarazem konstytutywną i regulatywną, musimy to, co skończone, określać (konstituować, wytwarzać) na podstawie tego, co nieskończone, a nie na odwrót. Konstytucja ta ma jednocześnie charakter regulatywny, gdyż samo poznanie naukowe nie może

¹³⁸ H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode...*, wyd. cyt., s. 32.

wykroczyć poza swoje ograniczenia nadające mu z konieczności fragmentaryczny (nieciągły, dyskretny) charakter. Ciągłość jest ideą, którą na poszczególnych etapach procesu poznawczego można tylko antycypować, a jako idea metafizyczna oznacza ona przede wszystkim ciągłość samego bytu.

Pryncypium ciągłości myślane jako źródło wytwarzające wszelką skończoną treść poznania i zarazem wiążące strukturę tego poznania z bytem, stanie się znakiem rozpoznawczym badań przedsięwziętych w *Logik der reinen Erkenntnis*. Przypatrzmy się zatem dokładniej poszczególnym elementom owej przewodniej dla Cohena idei. Pojęcie źródła zostaje tu utożsamione z pojęciem ciągłej jedności, którą uyskujemy poprzez negację nieciągłości (dyskretności). Negacja ta nie jest wszakże negacją absolutną, lecz relatywną. W tej kwestii Cohen odwołuje się zarówno do koncepcji relatywnego niebytu (*me on*), pojawiającej się już w starożytnej Grecji u Demokryta i Platona¹³⁹, jak i do jej nowożytnego sformułowania, które pojawia się wraz z pewnym omawianym przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu* specyficznym typem sądu, mianowicie wraz z sądem nieskończonym (limitującym)¹⁴⁰.

To, co nieskończenie małe, jest – twierdzi Cohen – najbardziej instruktywnym przykładem wartości i efektywności sądu limitującego. Aby określić, a ostatecznie wytworzyć to, co skończone, na podstawie prawowitości [*Gesetlichkeiten*], z których się ono wywodzi i do których należy, trzeba koniecznie wynaleźć [*erdenken*] rodzaj naukowego bytu, który w pierwszym rzędzie może zostać scharakteryzowany poprzez jego przeciwstawienie temu, co skończone¹⁴¹.

Zauważmy, wielkość nieskończenie mała zostaje nazwana tutaj tylko jednym z przykładów zastosowania sądu nieskończonego (limitującego). Jest to przykład, co prawda, „najbardziej instruktywny”, jednakże nie wyczerpuje on znaczenia i możliwych zastosowań tego sądu. Oznacza to, iż pojęcie różniczki i związana z nią zasada nie-

¹³⁹ Tamże, s. 35–36.

¹⁴⁰ Na temat sądu nieskończonego i jego genealogii zob. F. Ishikawa, *Kants Denken von einem Dritten. Die Grichtshoff-Model und das Unendliche Urteil in der Antinomienlehre*, Frankfurt a. M. 1990, s. 38–54.

¹⁴¹ H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimal-Methode...*, wyd. cyt., s. 37.

skończoności bądź zasada antycypacji spostrzeżenia (obu nazw Cohen używa wymiennie), nie jest ostateczną instancją, dzięki której konstytuuje się realność rzeczy. Zasada ta również potrzebuje swojego uprawomocnienia – powiązania z nieskończonym bytem. Byt ten zaś staje się dostępny, dzięki strukturze sądu limitującego (nieskończonego). Przyjrzymy mu się zatem najpierw owemu sądowi¹⁴². Sądem nieskończonym Kant nazywa jedną z trzech jakości sądu.

Co do jakości – pisze filozof z Królewca – sądy są albo twierdzące, albo przeczące, albo nieskończone. W sądzie twierdzącym podmiot myślimy jako mieszczący się w zakresie predykatu, w przeczącym umieszczamy go poza jego zakresem, a w nieskończonym w zakresie pojęcia leżącym poza zakresem innego pojęcia. [...] Sąd nieskończony wskazuje nie tylko na to, że jakiś podmiot nie mieści się w zakresie predykatu, lecz także iż znajduje się on poza jego zakresem, gdzieś w nieskończonym zakresie; w konsekwencji sąd ten przedstawia zakres predykatu jako ograniczony¹⁴³.

Przykładem sądu nieskończonego podanym przez Kanta jest zdanie: „dusza ludzka jest nie-śmiertelna”. Sąd ten ma formę sądu twierdzącego, jego znaczenie opiera się jednak na zawartej w nim negacji¹⁴⁴. Przy czym sąd ten nie mówi niczego na temat swojego podmiotu

¹⁴² Opieram się tutaj na analizach Marcina Poręby. Zob. tenże, *Transcendentalna teoria świadomości. Próba rekonstrukcji semantycznej*, Warszawa 1999, s. 182–188. Zagadnienie to analizowałem wcześniej w artykule: W. Hanuszkiewicz, *Teologia negatywna Hermanna Cohena*, [w:] *Demitologizacja, świadectwo, dialog. Niemiecka filozofia religii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2008, s. 45–51. Tamto ujęcie wymaga wszakże kilku istotnych uzupełnień, stąd całą kwestię przedstawiam obecnie w nowym opracowaniu.

¹⁴³ I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005, s. 128. Cytując polskie przekłady tekstów Kanta, korzystam również z ich wydania oryginalnego: I. Kant, *Werkausgabe in 12 Bänden*, red. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1992–1993.

¹⁴⁴ Por. tamże. W oryginale niemieckim zdanie to brzmi: „*die Seele ist nicht-sterblich*”. Przykład ten podaje zgodnie z jego brzmieniem w Kantowskiej *Logice*, bowiem w *Krytyce czystego rozumu*, co trzeba uznać za *lapsus calami*, brzmi on: „*die Seele ist nicht sterblich*”. Zgodnie z przyjętym przez samego Kanta podziałem, trzeba byłoby zdanie to uznać za sąd przeczący, a nie nieskończony. Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, A 72 / B 97 oraz uwagę tłumacza zamieszczoną w przypisie odnoszącym się do tego fragmentu.

(„duszy”). Ma bowiem charakter matajęzykowy. Stwierdza tylko, iż dziedzina użytego w nim predykatu „być duszą” (tj. zbioru przedmiotów, o których predykat ten można sensownie orzekać) jest rozłączna z dziedziną predykatu „być śmiertelnym”¹⁴⁵. Stąd też o żadnym przedmiocie, o ile jest on duszą, nie możemy orzekać ani jego śmiertelności, ani nieśmiertelności. Kant pisze na ten temat następująco:

[N]ieskończona dziedzina wszystkiego tego, co możliwe, ulega o tyle ograniczeniu, że oddzielone zostaje od niej wszystko, co śmiertelne, a duszę przydziela się do pozostałego zakresu jego obszaru. Obszar ten [*Raum*] pozostaje jednak po tym wyłączeniu wciąż jeszcze nieskończony i można mu odebrać jeszcze szereg części, nie bogacąc przez to wcale [treści] pojęcia duszy, ani nie określając go twierdząco¹⁴⁶.

Przykład podany przez Kanta nie jest bynajmniej przypadkowy. Okoliczność, iż o żadnym przedmiocie *x*, o ile przyjmujemy, że „*x* jest duszą”, nie możemy w sposób sensowny stwierdzić zarazem, iż „*x* jest śmiertelne”, ewentualnie, iż „*x* nie jest śmiertelne”, ma bardzo duże znaczenie dla omawianego w dialektyce transcendentalnej paralogizmu czystego rozumu. Źródłem tego paralogizmu jest pozorna pozytywność zawarta w zdaniu na temat nieśmiertelności duszy, wynikała z uznania wypowiedzi „dusza jest nieśmiertelna” nie za sąd nieskończony, lecz za sąd twierdzący. Tymczasem dusza nie jest, twierdzi Kant, żadnym przedmiotem, o którym można cokolwiek orzekać, należy ją ujmować jako samą relację apercpepcji transcendentalnej, tj. realację pomiędzy poszczególnymi myślami, a nami samymi jako ich podmiotem¹⁴⁷. Szczegóły argumentacji Kanta są o tyle istotne, iż ujawniają one pewną istotną funkcję sądu nieskończonego, bardzo ważną z perspektywy analiz Cohena. Otóż sąd ten pozwala przejść z poziomu analiz przedmiotowych, na metapoziom, z perspektywy którego można dokonywać analizy samych czystych relacji. Ujmu-

¹⁴⁵ Por. M. Poręba, *Transcendentalna teoria świadomości*, wyd. cyt., s. 185.

¹⁴⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 72–73 / B 97–98.

¹⁴⁷ O tego typu relacji nie można orzekać śmiertelności bądź nieśmiertelności tak jak nie można jej orzekać dajmy na to o skalach i liczbach (przedmiotach i strukturach nieożywionych). Por. M. Poręba, *Transcendentalna teoria świadomości*, wyd. cyt., s. 183–184.

jąc rzecz w nieco innych, bardziej współczesnych terminach, można powiedzieć, iż zastosowanie sądu nieskończonego pozwala dokonać formalizacji przedmiotowego języka nauki.

Spostrzeżenie to nadaje Cohenowskim analizom dość precyzyjnie określony sens, co jednak równie ważne uchyla tradycyjne zarzuty – formułowane w drugiej połowie XIX wieku chociażby przez Hermanna Lotzego czy Kazimierza Twardowskiego – wobec samej koncepcji sądów nieskończonych (infinitycji)¹⁴⁸. Zauważano w tym kontekście między innymi, iż infinitycja służy do utworzenia takich pojęć (przedstawiń) jak nie-człowiek, nie-Grek, nie-palący, którym można przypisać jakąś określone znaczenie tylko wówczas, gdy istnieje, jak pisze Twardowski, „nadrzędne przedstawienie będące znaczeniem infinitowanej nazwy. Jeśli takiego przedstawienia nie ma, wówczas infinitowana nazwa nie posiada znaczenia”¹⁴⁹. W przypadku nazw typu nie-człowiek, nie-Grek, nie-palący tego typu przedstawienie bardzo łatwo znaleźć, dla pierwszej z nich przedstawieniem takim jest zwierzę, dla dwóch następnych człowiek. Nie-człowiek to każde inne zwierzę poza człowiekiem, nie-Grek to każdy inny człowiek poza Grekiem, nie-palący zaś to każdy człowiek, poza palącym¹⁵⁰. Wynika z tego, iż infinitycje pewnych przedstawiń, a mianowicie tych, dla których nie można utworzyć przedstawiń nadrzędnych, są niedopuszczalne. „Już Awicenna – stwierdza w tym kontekście Twardowski – zwrócił uwagę na tę okoliczność i na zasadzie przytoczonych tu argumentów uznał infinitycje, takie jak *non-res*, *non-aliquid*,

¹⁴⁸ Zob. H. Lotze, *Logik: drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, red. G. Misch, (4 wyd.) Leipzig 1912, s. 61–62 (drugie wydanie tej pracy – będące podstawą wydania trzeciego i czwartego ukazało się w roku 1874); K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawiń*, przeł. I Dąmbska, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, wyd. cyt., s. 3–91, zwłaszcza s. 17–24.

¹⁴⁹ Tamże, s. 19.

¹⁵⁰ Twardowski zauważa, iż infinitycja może nie mieć tego ograniczającego warunku, wówczas jednak nie ma określonego znaczenia, wówczas nie-człowiek może oznaczać dowolne przedstawienie poza przedstawieniem człowieka, np. anioła, dom czy głos trąby. Por. tamże, s. 18. Infinitycję w takim właśnie rozumieniu krytykuje Lotze. O krytyce dokonanej przez Lotzego sam Cohen zresztą wspomina. Zob. tenże, *Das Princip der Infinitesimal-Methode...*, wyd. cyt., s. 37.

non-ens, za niedopuszczalne¹⁵¹. Argumentacja ta zdaje się uderzać bezpośrednio w wywód Cohena. Autor *Das Princip der Infinitesimal-Methode...* postuluje przecież, by uzyskać pojęcie bytu poprzez zastosowanie ifinitacji tego, co skończone, a więc rzeczy czy też czegoś, co byłoby dane w przedstawieniu (w naoczności). Ów nieskończony byt byłby wobec tego nie-rzeczą (*non-res*), nie-czymś (*non-aliquid*). Stanowiłby tym samym niedozwoloną postać ifinitacji.

Po dokładniejszym rozpatrzeniu całej kwestii, rzeczy mają się jednak zgoła inaczej. Cohen bowiem w odmienny sposób niż Lotze czy Twardowski rozumie znaczenie sądu limitującego. Dla obu tych autorów limitacja to pewna określona procedura generalizacji, dla Cohena zaś jest ona formalizacją. Procedury te, dość istotnie się od siebie różniąc, pozostają do siebie niesprowadzalne. Jak pokazał Tadeusz Czeżowski, generalizacja jest operacją logicznego dodawania¹⁵². Pozwala ona przejść na przykład od terminu „kwadrat” do terminu „prostokąt” – kwadrat to prostokąt równoboczny, prostokąt może być zaś zarówno równoboczny jak i nierównoboczny. Przekształcenie, jakie zostaje tu przeprowadzone, polega na zastąpieniu istniejącego już jednego komponentu znaczenia na inny będący sumą logiczną¹⁵³. Od generalizacji należy przy tym, zastrzega Czeżowski, odróżnić abstrakcję oraz formalizację. Generalizacja bowiem przekształca termin podrzędny („kwadrat”) w termin nadrzędny („prostokąt”), przy czym obydwa terminy zachowują tę samą kategorię syntaktyczną (są nazwami czegoś, tj. nazwą konkretnego gatunku i nadrzędnego względem niego rodzaju). Abstrakcja natomiast, pozwalając przejść na przykład od terminu „zielony” do terminu „zieleń”, zmienia kategorię syntaktyczną tego terminu na kategorię wyższego stopnia. „Zielony” jest określeniem konkretnych przedmiotów, „zieleń” jest określeniem własności tych przedmiotów, pozwalających zaliczyć je do jednego zbioru. Formalizacja z kolei przekształca zdania typu „Jan

¹⁵¹ K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień*, wyd. cyt., s. 19.

¹⁵² T. Czeżowski, *Generalizacja, abstrakcja, formalizacja*, [w:] tenże, *Filozofia na rozdrożu (Analizy metodologiczne)*, Warszawa 1965, s. 106–112.

¹⁵³ Przykłady pochodzą od Czeżowskiego.

jest wyższy od Piotra”, „ $1 < 2$ ” w funkcję propozycjonalną: xRy , gdzie x, y to zmienne indywiduowe, zaś R to zmienna funktorowa. Funkcja propozycjonalna wyraża tylko i wyłącznie zależności syntaktyczne, zależności te mogą zostać zinterpretowane w różnorodny sposób. Mogą wyrażać zarówno empiryczny stan rzeczy: Jan jest wyższy od Piotra, jak i relację matematyczną: $1 < 2$. Tego typu formalizacją jest również Cohenowski sąd nieskończony (limitujący), dzięki któremu uzyskuje się pojęcie bytu.

Zauważmy, iż autor *Das Princip der Infinitesimal-Methode...* zachowuje tym sposobem nie tyle tradycyjne rozumienie infinitacji, wprowadzającej dychotomiczny podział na poszczególnych etapach generalizacji (tak infinitację ujmował Twardowski), ile skłania się do rozwiązań zaproponowanych przez Kanta. Dla tego ostatniego sąd nieskończony „dusza ludzka jest nieśmiertelna” wskazywał, iż odniesieniem pojęcia duszy nie jest żaden przedmiot, którego nazwę można byłoby generalizować. Mamy tu do czynienia bowiem z samą relacją właściwą dla apercpepcji transcendentalnej. W podobny sposób należy rozumieć limitujący sąd Cohena: „byt jest nieskończony”. Sąd ten stwierdza, iż odniesieniem pojęcia bytu nie jest coś skończonego (przedmiot), co może być dane w przedstawieniu naocznym, odniesieniem tym jest natomiast sama relacja. Używając terminologii scholstycznej, można powiedzieć, iż wyraz „byt” nie jest wyrazem kategoryematematycznym (nie jest nazwą), lecz ma charakter synkategoryematematyczny. Jest współoznaczającą częścią zdania, tzn. jest funktozem. Sąd nieskończony dokonuje zatem przejścia z poziomu nazw do poziomu funktozów. Jeżeli wszelako wyraz „byt” ostatecznie okazuje się funktozem, a więc wyrazem nieposiadającym odniesienia przedmiotowego, to okazuje się on mieć taki sam charakter, jak analizowany przez Tradowskiego wyraz „nic”¹⁵⁴.

Nie zmienia to jednak faktu, iż pomiędzy „niczym”, a „bytem” zachodzi bardzo istotna różnica. Funktor „nic” jest negacją funktoza „byt”. Jest to jednak negacja dość specyficzna ze względu na czysto relacyjny charakter obu wyrażań. Cohen interpretuje ją jako ne-

¹⁵⁴ K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień*, wyd. cyt., s. 19.

gację relatywną, wprowadzoną w Platońskim *Sofiscie*. Pojęcie bytu nieskończonego, uzyskiwane dzięki zastosowaniu infinitacji, równoznaczne jest z pojęciem relacji zachodzącej między bytem skończonym (określonym *czymś*¹⁵⁵), a jego relatywną negacją, tj. *niczym*¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Byt skończony Cohen zawsze rozumie dystrybutywnie, tzn. jako *coś*, nigdy zaś mereologicznie, tj. jako *wszystko*. Na temat rozróżnienia tych dwóch rozumień bytu, do którego dochodzi jeszcze formalne rozumienie bytu jako *pojęcia*, zob. T. Czeżowski, *O metafizyce jej kierunkach i zagadnieniach*, wyd. cyt., s. 78–80.

¹⁵⁶ Dystrybutywne rozumienie wyrazu „byt” („coś”) jako negacji funkтора „nic” przedstawił, w nawiązaniu do analiz Twardowskiego, Jan Woleński. Zob. tenże, *„Byt” i byt*, [w:] tenże, *W stronę logiki*, Kraków 1996, s. 109–124. Autor ten pisze: „Twierdząc, że słowo »coś« funkcjonuje w sposób podobny do słowa »nic«. Słowa te wyglądają jak wzajemne »negacje«, cudzysłów jest tutaj w pełni uzasadniony, gdyż ten rodzaj negacji nie został określony. Normalnie negacja jest rozumiana albo jako funktor zdaniotwórczy od argumentu zdaniowego (o indeksie kategoryalnym *z/z*) albo jako funktor nazwotwórczy od argumentu nazwowego (o indeksie kategoryalnym *n/n*)”. Tamże, s. 122. Ową „negację” można, jak sądzę, interpretować w duchu rozwiązań Platona. Przy czym propozycja Woleńskiego ogranicza się w zasadzie tylko do rozpatrzenia formalnego (pojęciowego) wymiaru wskazanej „negacji”. Wychodzi bowiem ze słusznego skądinąd założenia, iż funktory (będące w tym przypadku kwantyfikatorami, takimi jak „coś” i „nic”) nie mają odniesienia przedmiotowego (ekstensji). Pominięcie ekstensji pojęcia bytu nie rozwiązuje jednak wszystkich problemów. „Nie potrzebujemy – stwierdza ów autor – pytać o ekstensję słowa »coś«, gdyż kwantyfikatry nie mają w ogóle ekstensji; możemy uznać »coś« za operator ontologiczny. Operator ten stosuje się do wcześniej ustalonych uniwersów mających zbiory (a nigdy klasy właściwe) jako swe dziedziny przedmiotowe. [...] Dalej, byt nie jest produktem abstrakcji, ani doskonałej ani niedoskonałej. Z drugiej jednak strony, byt przekracza dowolne uniwersum, co nie znaczy, że transcenduje je wzięte wszystkie razem. Owo przekraczanie konkretnych uniwersów być może daje się interpretować w ten sposób, że *Bx!* wyraża jakąś ogólność” (pojawiający się pod koniec tego *passusu* symbol *Bx!* jest symbolem operatora ontologicznego „bytuje takie *x*, że” – *W.H.*). Tamże, s. 123. Najistotniejszy sygnalizowany tu problem polega na tym, iż pojęcie „byt” („coś”), nie posiadając swojej ekstensji (odniesienia przedmiotowego), transcenduje każdą swą konkretną interpretację (każde uniwersum, do którego zostaje zastosowane). By tę transcendencję wyrazić Cohen wprowadza pojęcie bytu nieskończonego. Byt ten nie jest *czymś* określonym (w jakimś uniwersum), jest raczej samym stosunkiem relatywnej negacji zachodzącej pomiędzy czymś a niczym, który to stosunek pozostaje źródłem czegoś (przy każdej jego interpretacji). Z powyższego względu „bytowego obowiązywania” źródła nie można, w myśl wywodu Cohena, ograniczyć do samego pozbawionego ekstensji pojęcia „czegoś”. Owo bytowe obowiązywanie, by posłużyć się terminem wprowadzonym w *Platons*

Byt nieskończonego staje się tym sposobem pojęciem czysto relacyjnym. Można je zarazem – jak chce tego Cohen – utożsamiać z pojęciem źródła. Relacja, jaką ów byt wyraża, umożliwia bowiem określenie bytu skończonego (będącego zawsze czymś określonym) jako *czegoś* innego niż *nic*, pozwala również owo *nic* określić jako *inne* od *czegoś*. Rozstrzygnięcie to stanie się przewodnim wątkiem analiz przedstawionych w *Logik der reinen Erkenntnis*. W pracy tej Cohen mówi jednak nie tyle o bycie nieskończonym, ile, zmieniając nieco terminologię, o przed-bycie (*Vor-Sein*). Z tego też względu jego projekt logiczny może zostać określony mianem logiki przed-bytu.

III.4. Logika przed-bytu

Opublikowana w roku 1902 *Logik der reinen Erkenntnis* spotkała się – nawet wśród najbliższych uczniów Cohena – raczej z chłodnym przyjęciem. Większość marburczyków, nawet jeśli nie wypowiadała otwarcie swej krytyki, w sposób bardzo wyraźny dystansowała się od zaproponowanych w niej rozwiązań¹⁵⁷. Sytuacja ta spowodowała, iż nie wszczęto nad nią żadnej poważniejszej debaty. O losie recepcji (a właściwie braku recepcji) tego tekstu przesądziła ostatecznie, „przesadnie przerysowana”¹⁵⁸ recenzja Leonarda Nelsona, której autor dowodził, iż logiczny projekt Cohena grzęźnie w mistycyzmie i przedkrytycznej metafizyce, jeśli zaś ma coś wspólnego z filozofią transcendentálną, to raczej ze skrajnym subiektywizmem Fichtego niż z propozycjami samego Kanta¹⁵⁹. Pomimo dość szybkiej i zdecydowanej riposty Ernsta Cassirera wykazującej bezzasadność zarzutów

Ideenlehre und die Mathematik, nie jest przedmiotową ekstensją, jest natomiast źródłem ekstensji (przy każdej dopuszczalnej interpretacji „czegoś”).

¹⁵⁷ Losy owej niktłej recepcji przedstawił Helmut Holzhey. Zob. tenże, *Einleitung des Herausgebers*, [w:] H. Cohen, *Werke*, wyd. cyt., Hildesheim, Zürich, New York 1977, t. 6, s. vii*–xxv*, zwłaszcza s. xviii*–xxi*. Pisałem na ten temat we *Wstępie* do niniejszej pracy.

¹⁵⁸ Określenie Holzheya. Por. tamże, s. XX*.

¹⁵⁹ Zob. L. Nelson, (rec.) *Herman Cohen, Logik der reinen Erkenntnis* (1905), [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, t. 2, Hamburg 1973, s. 3–27.

Nelsona¹⁶⁰, obraz naszkicowany przez tego ostatniego dość szybko się utrwalił i zaczął pojawiać się w opiniach wielu autorów zarzucających Cohenowi bądź subiektywizm, bądź odejście od filozofii Kanta i zbliżenie się do przedkrytycznego racjonalizmu¹⁶¹. Obydwa zarzuty, rzecz jasna, nie wykluczają się wzajemnie, dlatego też niejednokrotnie występowały razem. Taka ocena pozostaje jednakże całkowicie niesprawiedliwa i nie ma właściwie żadnych merytorycznych podstaw, na których mogłaby się oprzeć. Wskazuje wszelako zarazem, iż faktyczne podstawy Cohenowskiego myślenia pozostały niedostrzeżone, za co dużą winę ponosi sam Cohen. Nie naświetlił ich bowiem w swojej *Logik der reinen Erkenntnis* w sposób wystarczający. Ocena tej pracy wypadnie zgoła inaczej, gdy weźmie się pod uwagę teksty, które powstawały w tym samym mniej więcej czasie, co *Logik der reinen Erkenntnis*. Ujawniają one bowiem najważniejsze konteksty i inspiracje, z których myślenie Cohenowskie wypływa. Przyjrzyjmy się zatem im bliżej.

Pomiędzy rokiem 1883 a 1902, tj. między publikacją *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, a rokiem wydania *Logik der reinen Erkenntnis*, Cohen pisze niewiele. Niemniej wychodzą wówczas dwa teksty o znaczeniu wręcz przełomowym. W roku 1896 ukazuje się praca *Einleitung mit kritischem Nachtrag (Wprowadzenie wraz z dodatkiem krytycznym)*, zamieszczona w piątym wydaniu *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der*

¹⁶⁰ Zob. E. Cassirer, *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes“*, Gießen 1906, s. 31–33 (przypis).

¹⁶¹ Podobnego typu sądy ferowali między innymi również György Lukács czy Edmund Husserl. Zob. G. Lukács, *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce* (1923), przeł. M.J. Siemek, Warszawa 1988, s. 263 (przypis); E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, red. H. Peucker (Husserliana, t. XXXVII), Dordrecht, Boston, London 2004, s. 197. Sąd Husserla na temat rozwijanej w Marburgu metody transcendentnej jest chyba najbardziej osobliwy. Zacytujmy go dla przykładu: „Ta metodyka konstrukcji transcendentnej – pisze twórca fenomenologii – zależna jest właściwie od samego początku od racjonalizmu i to już w jego najbardziej prymitywnej postaci szkoły z Cambridge” (tamże). Oczywiście wymienieni tu autorzy nie musieli wszyscy wzorować się na Nelsonie. O wiele bardziej prawdopodobne jest to, iż Nelson wyraził po prostu jako pierwszy pewne powszechne opinie podzielane przez wielu.

Gegenwart Langego. W tekście tym Cohen decyduje się na odrzucenie kantowskiej estetyki transcendentalnej. Stwierdza, iż naoczność popada w konflikt z myśleniem¹⁶², a wyrażenie „dana naoczna [*Gegebene der Anschauung*]”¹⁶³ stanowi zupełnie obcy wobec czystego myślenia element. Przy czym zakwestionowaniu ulegają nie tyle właściwe dla naoczności formy (czas i przestrzeń nadal pozostają bardzo ważnymi elementami poznania, choć zostają uznane za formy myślowe), ile naoczna struktura bycia danym. To, co stanowi treść poznania, może być uzyskane tylko na drodze konstytucji (wytwarzania) owej treści przez czyste myślenie, nie może więc być mu ona dana niezależnie od owej dokonującej się środkami samego myślenia konstytucji. Eliminacja tego, co dane, nie ogranicza się wszakże tylko do naoczności, weryfikacji poddana musi być również cała struktura myślenia.

Wychodząc z tego założenia, Cohen odrzuca pojęcie rzeczy samej w sobie, którą trzeba, jego zdaniem, traktować jako pozostałość intelektualistycznego idealizmu, próbującego strukturę bycia danym umieścić w samym myśleniu¹⁶⁴. Zaznacza przy tym, iż wprowadzenie przez Kanta w obszar analiz pojęcia rzeczy samej w sobie nie było żadną niekonsekwencją. Kant po prostu odziedziczył to pojęcie po wcześniejszych systemach filozoficznych, jednakże „nie oznaczało ono dla niego nic więcej jak tylko stopień w postępie terminologii”¹⁶⁵, za pomocą której sformułował swoją koncepcję regulatywnej idei celu. Powyższa konkluzja – zgodna zresztą z ujęciem rzeczy samej w sobie jako pojęcia granicznego, przedstawionym w *Kants Begründung der Ethik* – pozwala wyeliminować sam termin „rzecz sama w sobie”¹⁶⁶,

¹⁶² H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag, zur «Geschichte des Materialismus» von F. A. Lange* (3 wyd.), Leipzig, 1914, s. 60. (Cytowany tu fragment, jak i wszystkie fragmenty cytowane poniżej pojawiają się już w wydaniu z roku 1896).

¹⁶³ Tamże.

¹⁶⁴ Zob. tamże, s. 66–67.

¹⁶⁵ Tamże, s. 67.

¹⁶⁶ Wcześniej używane przez Cohena określenie rzeczy samej w sobie jako „pojęcia granicznego”, tj. pojęcia tylko pomyślanego, straciło rację bytu z tego względu, iż ze struktury poznania wyeliminowane zostały dane naoczne. Rzecz sama w sobie tylko dlatego zaś była określana jako pojęcie graniczne, że była pozbawiona bezpośredniego związku z naocznością.

nie uszczuplając przez to jednakże merytorycznej zawartości projektu Kantowskiego. Idea celu była i nadal pozostaje tym elementem, który nadaje myśleniu jedność. Przestała być ona już jednak utożsamiana z pojęciem *noumenu*. Korekta wprowadzona przez Cohena ma więc w tym przypadku przede wszystkim terminologiczny charakter. Jest ona jednakże z jednego powodu niebezpieczna. Stwarza mianowicie wrażenie zamknięcia refleksji filozoficznej w immanencji samego tylko myślenia, tracącej ostatecznie dostęp do jakiegokolwiek transcendencji. Tak też filozofia Cohena była przez wielu jego współczesnych odczytywana¹⁶⁷. Tego typu sugestie i interpretacje pozostają jednakże błędne. Problem transcendencji pozostaje dla myślenia Cohenowskiego kwestią kluczową. Z tym wszakże zastrzeżeniem, iż nie jest ona obiektem analiz ontologicznych, a etycznych. Dla tradycyjnego modelu ontologii opartego na pojęciu substancji *vel* istoty kluczowymi kategoriami pozostawały wykluczone przez Cohena kategorie tego, co dane i tego, co samoistne (samo w sobie). Refleksja etyczna i moralna koncentruje się natomiast wokół pojęcia działania, które wprowadza wraz z ściśle z nim skorelowanym pojęciem celu. W oparciu o tę pojęciową korelację Cohen wypracowuje też nowe, nieontologiczne pojęcie transcendencji.

Z tej perspektywy bardzo ważna okazuje się opublikowana w roku 1900 rozprawa pt. *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch* (*Miłość i sprawiedliwość w pojęciach Boga i człowieka*), w której Cohen, naświetlając specyfikę etycznie rozumianej transcendencji, po raz pierwszy zarysowuje strukturę korelacji pojawiającej się między człowiekiem i Bogiem. Korelacja ta stała się podstawą dialogicznych rozwiązań wyeksponowanych w *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*. Z tego też względu wspomnianą rozprawę należy uznać w ogóle za pierwszy – sformułowany na progu XX stulecia – projekt myślenia dialogicznego¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Z najbliższych uczniów Cohena w ten sposób jego idealizm rozumieją Nicolai Hartmann oraz Franz Rosenzweig. Stanowisko tego ostatniego dalekie jest jednakże od jednoznaczności. Piszę na ten temat w podrozdziale IV.1.

¹⁶⁸ Zob. tenże, *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch*, [w:] tenże, *Jüdische Schriften*, wstęp F. Rosenzweig, red. B. Strauß, t. 3, Berlin 1924, tut-

Tekst *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch* jest tym bardziej interesujący, iż ukazuje on źródła, z których idea etycznego rozumienia transcendencji wyrasta. Sięgają one – jak zauważa Cohen – czasów średniowiecznej debaty skupionej wokół tzw. problemu atrybutów. Problem ten wyrósł z trudności, na jakie natyka się poznanie, o ile jego przedmiotem ma być byt boski. Byt ów jest nieskończony, nieuwarunkowany i absolutny, poznanie ludzkie pozostaje zaś na wskroś skończone, uwarunkowane i nieabsolutne. W debacie próbowano więc rozstrzygnąć, jakie atrybuty może człowiek przypisać Bogu, by móc być boski z jednej strony poznać, z drugiej zaś by zachować całkowitą jego transcendencję względem tego, co skończone. Zasadnicza trudność polega na tym, iż wszelkie

aj: t. 3, s. 43–97 (pierwodruk: *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 1900, t. 3, s. 75–132). W literaturze przedmiotu zwracano uwagę, iż w tej właśnie pracy pojęcie korelacji występującej między Bogiem i człowiekiem – tak istotne dla całej dialogicznej filozofii religii Cohena – pojawia się po raz pierwszy. Zob. H. Holzhey, *Der systematische Ort der „Religion der Vernunft“ im Gesamtwerk Hermann Cohens*, [w:] *„Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“*. *Tradition und Ursprungsdenken im Hermann Cohens Spätwerk*. *„Religion of Reason Out of the Sources of Judaism“*. *Tradition and Concept of Origin in Hermann Cohen's Later Work*, red. H. Holzhey, G. Motzkin, H. Wiedebach, Hildersheim, Zürich, New York 2000, s. 37–59, zwłaszcza s. 53. Trzeba wszelako przy tej okazji podkreślić, iż w rozprawie tej występują wszystkie wyznaczniki Cohenowskiego myślenia dialogicznego. Przede wszystkim relacja człowieka (Ja) do Boga zapośredniczona zostaje przez relację do drugiego człowieka (Ty). Dopiero dzięki odniesieniu do Ty, Ja zaczyna być samemu sobie znane właśnie jako Ja. (Trzeba tylko zaznaczyć, iż Cohen nie operuje w tym tekście jeszcze samą terminologicznie ustaloną opozycją Ja–Ty, pojawiającą się w późniejszym okresie). Co równie ważne, w pracy tej Bóg zostaje ujęty nie tylko jako idea, lecz również (co w przypadku Cohena jest kolejnym wyznacznikiem myślenia dialogicznego) jako jedyny zbawca człowieka. W związku z tą publikacją właśnie na rok 1900 należałoby zatem przesunąć datę powstania filozofii dialogu. W tym momencie Cohen okazuje się bezsprzecznie pierwszym dialogikiem w historii filozofii dwudziestowiecznej. Jest to o tyle istotne, iż w różnych opracowaniach poświęconych filozofii dialogu pomija się fakt istnienia tego tekstu całkowitym milczeniem, przesuwając zrazem moment narodzin tej filozofii na lata 1918–1923, w których swe pierwsze prace ogłaszają Buber, Ebner, Rosenstock-Huessy i Rosenzweig. Z czysto historycznego punktu widzenia tego typu rozstrzygnięcie pozostaje jednak nieuzasadnione. O kontrowersjach wokół Cohenowskiej myśli dialogicznej piszę w podrozdziałach III.7. i IV.1.

kategorie i pojęcia poznawcze, jakimi dysponuje człowiek, wyrażają zawsze jego skończoną, uwarunkowaną kondycję, nieodwołalnie związaną z tym, co światowe. Dlatego też to, co względem świata transcendentne, pozostaje niewyraźalne w kategoriach poznawczych. Jedyne, co można w takiej sytuacji zrobić, to próbować zanegować wszystkie atrybuty, jakie jesteśmy w stanie przypisać bytom skończonym i poprzez tę negację starać się określić charakter bytu boskiego. Jest to droga teologii negatywnej. W ten sposób Bóg staje się jednak tożsamy z nicością i *de facto* nie jesteśmy w stanie w żaden sposób go określić. Sytuacji tej nie zmienia nawet wprowadzenie dystynkcji pomiędzy wiedzą (dotyczącą świata) i wiarą (koncentrującą się na Bogu). By wierzyć w Boga – *Stary Testament* stawia ten warunek bardzo wyraźnie – trzeba go najpierw poznać. Nie można więc pozostać przy samej negacji ludzkich możliwości poznawczych.

Z tego względu – pisze Cohen – również *Pismo*, które posługuje się „mową człowieka” nie może uniknąć przypisania Bogu cech [*Eigenschaften*] i określenia jego istoty za pomocą atrybutów. A zatem samo *Pismo* doprowadza do kolizji pomiędzy wiedzą, a wiarą. I gdy poznanie istoty Boga pozostaje – z powodu niepoznawalności jego atrybutów – niedostępne, to dotyczy to również prawdy wiary. Także i ona cierpi z powodu braku atrybutów, ponieważ poznanie Boga jest jej obowiązkiem¹⁶⁹.

Rodzący się tutaj dylemat w sposób, zdaniem Cohena, rozstrzygający rozwiązał w dwunastym wieku Mojżesz Majmonides. W swoim *Przewodniku błędzących* (*More Nebochim*) nie zrezygnował on z drogi obranej przez teologię negatywną¹⁷⁰. Dopuszczył możliwość

¹⁶⁹ Tamże, s. 43–44.

¹⁷⁰ Pierwsza część dzieła Majmonidesa – szczególnie istotna z punktu widzenia niniejszych analiz – jest już dostępna po polsku. Dość dużym mankamentem tego wydania pozostaje jednakże okoliczność, iż przekładu dokonano nie z języka oryginału, lecz na podstawie tłumaczenia angielskiego. Zob. M. Majmonides, *Przewodnik błędzących*, przeł. H. Halkowski i U. Krawczyk, Kraków 2008, t. 1. Syntetyczne przedstawienie wywodu Majmonidesa zawartego w tym dziele można znaleźć w *Autobiografii Salomona Majmona*. Zob. *Autobiografia Salomona Majmona oraz list autora do króla Stanisława Augusta, wydrukowany jako dedykacja do dzieła „O filozofii transcendentnej”* wyd. w Berlinie w 1790 r., przeł. i przedmową opatrzył L. Belmont, Warszawa 1913, t. 1–2, tutaj: t. 2, s. 1–94.

przypisania Bogu tylko atrybutów negatywnych (tzn. poprzedzonych negacją), poczynił jednakże dwa dość istotne zastrzeżenia¹⁷¹. Po pierwsze, rozróżnił „atrybuty istoty” (*Attribute des Wesens*) i „atrybuty działania” (*Attribute der Wirkungen*), twierdząc przy tym, iż Bogu można – poprzez negację – przypisać tylko te ostatnie. Po drugie, zaznaczył, iż jeśli negacja tych atrybutów nie ma kończyć się naszą całkowitą niewiedzą, to zanegowane mogą być tylko i wyłącznie atrybuty prywatywne, to znaczy takie, które wyrażają sobą pewien brak¹⁷². Przyjrzyjmy się każdej z tych kwestii osobno.

Rozdzielenie atrybutów istoty od atrybutów działania oznacza, iż byt boski pozostaje niepoznawalny w warunkach skończonego poznania ludzkiego co do swej istoty, może być natomiast poznawalny w sposobie, w jaki działa, tj. w jaki wchodzi w relację ze światem i człowiekiem. Referując poglądy Majmonidesa, Cohen pisze w tym względzie następująco:

¹⁷¹ Omawiając koncepcję Majmonidesa, korzystam – obok tekstu *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch* – również z późniejszej o osiem lat pracy Cohena poświęconej Majmonidesowi, mianowicie: *Charakteristik der Ethik Maimunis* (1908), [w:] H. Cohen, *Jüdische Schriften*, wyd. cyt., t. 3, s. 221–289. Rozprawa ta nie wprowadza właściwie żadnych nowych elementów, posilając się wynikami, do których Cohen doszedł do roku 1900. Silniej podkreśla ona tylko znaczenie nieskończonego sądu źródła, będącego podstawą *Logik der reinen Erkenntnis*. Jest ona jednak o tyle interesująca, iż szczegółowo rozwija metafizyczne i epistemologiczne implikacje filozofii Majmonidesa, podczas gdy tekst z roku 1900 kwestie te ujmuje dość skrótowo. W dużej mierze poświęcony jest bowiem związkowi Majmonidesa z tradycją biblijną i talmudyczną. Obydwa aspekty twórczości Majmonidesa są dla Cohena, rzecz jasna, równie istotne. Zresztą oba wzajemnie się przenikają, co łatwo można pokazać na obu wymienionych tekstach. Taka sama sytuacja zachodzi w przypadku najważniejszego dzieła Cohena rozwijającego jego filozofię religii: *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*, które wiernie powtarza rekonstrukcję poglądów Majmonidesa dokonaną w latach 1900 i 1908. Związki Cohena z poglądami Majmonidesa, w oparciu o uwagi zamieszczone w *Religion der Vernunft...*, wyd. cyt., przedstawiłem w innym miejscu. Zob. mój artykuł: *Teologia negatywna Hermanna Cohena*, wyd. cyt.

¹⁷² Syntetyczne omówienie poglądów Majmonidesa i ich wpływu na filozofię Cohenowską przedstawił: A. Sh. Bruckstein, *On Jewish Hermeneutics: Maimonides and Bachya as Vectors in Cohen's Philosophy of Origin*, wyd. cyt., s. 35–50.

Atrybuty Boga są „jego drogami”, a jego drogi są kierunkami jego działań. [...] Jego działania są jednakże tylko poprzez to atrybutami, że służą jako wzory dla działań człowieka. Poznanie Boga oznacza stąd poznanie wzorów i przepisów jako praw ludzkiego działania, dzięki którym staje się ono działaniem etycznym¹⁷³.

Religijne poznanie Boga okazuje się więc poznaniem określonych praw postępowania, które pozwalają podnieść poczynania człowieka do rangi działań etycznych. Cohen zastrzega jednak, iż poznanie praw nie jest tożsame z ich wypełnianiem. By moralność mogła się narodzić, człowiek musi najpierw poznać, iż nakazy te pochodzą właśnie od Boga, dopiero potem zacząć je wypełniać. W przeciwnym razie moralność:

byłaby tylko kopią i naśladownictwem nie zaś najbardziej własnym, wolnym i samodzielnym działaniem rozumu i rozumnej woli¹⁷⁴.

W tym też sensie poznanie Boga, czyniąc z człowieka istotę moralną, staje się dla samego pojęcia człowieka relacją konstytutywną. To samo jednakże trzeba powiedzieć również o Bogu. Jeżeli nie ma on być samowystarczalną, myślącą siebie myślą, na wzór Boga arystotelesowskiego, to musi on być Bogiem ustanawiającym dla ludzi porządek moralny:

Nie mogą postępować zgodnie z boskimi dyrektywami [*göttlichen Vorbilde*] jako sam tylko naśladowca; naśladowanie nie jest poznaniem. Wymóg poznania Boga staje się warunkiem etycznego fundamentu Boga. Toteż tylko w poznaniu i poprzez nie człowiek może, naśladowując Boga, a mianowicie Boga w jego własnych działaniach, ukształtować siebie jako istotę moralną. Bez poznania nie byłoby moralności i nie byłoby Boga¹⁷⁵.

Tak jak pojęcie człowieka może zostać określone tylko w relacji do Boga, tak też i na odwrót, pojęcie Boga zakładać musi pojęcie człowieka. Oznacza to, iż zarówno pojęcie Boga, jak i pojęcie człowieka muszą przynależeć do siebie nawzajem. Boga nie można pomyśleć bez człowieka. Człowieka – jako istoty moralnej – nie można

¹⁷³ H. Cohen, *Charakteristik der Ethik Maimunis*, wyd. cyt., s. 246–247.

¹⁷⁴ Tamże, s. 247.

¹⁷⁵ Tamże.

pomyśleć bez Boga. Relacja zaś, która między tymi dwoma pojęciami zachodzi, jest relacją poznawczą. Już w roku 1900 tego typu zależność Cohen nazwał korelacją:

Sam fakt rozumu wystarczy, nie zaś stopień i zaangażowanie [*Erfolg*] jego energii w poznanie i miłość. Sam fakt rozumu oznacza istnienie człowieka. A wraz z człowiekiem założony [*gesetzt*] jest Bóg. [...] Wolne pojęcie człowieka zostaje ugruntowane w wolnym pojęciu Boga, na podstawie różnicy między nim, a człowiekiem [*nach seinem Differenz vom Menschen*]. W korelacji obu pojęć, i tylko w niej, tkwi kompensacja i pojednanie [*Ausgleich und Versöhnung*]¹⁷⁶.

Konstatacja ta domaga się krótkiego komentarza, z dwóch zresztą względów. Przede wszystkim to tutaj Cohen po raz pierwszy posługuje się pojęciem korelacji w takim znaczeniu, w jakim będzie się ono pojawiało w *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* oraz w *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*. Korelacja staje się w obu tych pracach tożsama z relacją dialogiczną zachodzącą pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Stąd też jeżeli Cohen mówi tutaj pojednaniu i kompensacji to one również zachowują korelacyjną strukturę: dopiero wzajemny stosunek obu tych pojęć nadaje im znaczenie. Pojednanie nie może w tym kontekście uchodzić za kategorię Heglowską. Nie jest to pojednanie człowieka w Bogu, lecz *przed* Bogiem¹⁷⁷. Należy przy tym podkreślić, iż pojednanie i kompensacja

¹⁷⁶ Tenże, *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch*, wyd. cyt., s. 65.

¹⁷⁷ O pojednaniu *przed* Bogiem Cohen pisał obszernie w swej ostatniej pracy. Zob. tenże, *Religion der Vernunft*, wyd. cyt., s. 208–251. (Szerzej na ten temat w podrozdziale III.7) W swojej filozofii religii Hegel natomiast twierdzi, iż „Bóg jest właśnie wyrażony w odniesieniu do świadomości, tak że to odniesienie jest czymś nieodłącznym, czyli że musimy rozpatrywać [jego] obie strony (*beides*)”. G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006, t. I, s. 46. Na podstawie tej dwustronnej relacji zostaje w dalszym wywodzie sformułowana definicja ducha: „Bóg jest duchem, [...] duch polega na tym, że się manifestuje, [...] jest duchem właśnie tylko o tyle, o ile istnieje dla ducha; [...] aby wyrazić to w sposób bardziej teologiczny, Bóg jest duchem z istoty rzeczy, o ile istnieje w swojej gminie [...] i właśnie zawarta jest w tym wzbudzająca strach *tożsamość*” (tamże, s. 46–47). W przypadku dialogicznego projektu Cohena o żadnej tego typu „tożsamości” ani „istnieniu w” mowy być nie może.

nie zależą ani od działań podjętych przez człowieka, ani nawet od stopnia jego zaangażowania. Dla stwierdzenia korelacji między człowiekiem, a Bogiem wystarczy sam fakt rozumu. To ostatnie pojęcie jest, rzecz jasna, proweniencji kantowskiej. Za fakt czystego rozumu Kant uznaje świadomość prawa moralnego. W swojej drugiej *Krytyce* pisze na ten temat następująco:

Świadomość tego podstawowego prawa można nazwać faktem rozumu, ponieważ nie da się go wyspekulować [*herausvernünfteln*] z poprzedzających danych świadomości, np. ze świadomości wolności (ta świadomość nie jest nam dana uprzednio), lecz ponieważ narzuca się nam ono samo przez się jako syntetyczny sąd *a priori*, który nie opiera się na żadnej, ani na czystej, ani na empirycznej naoczności; byłby on wprawdzie analityczny, gdyby założyło się wolność woli, do czego jednak jako pozytywnego pojęcia byłaby wymagana naoczność intelektualna, jakiej tutaj zupełnie nie wolno przyjąć. Aby [móc] jednak prawo to uważać bez błędnego rozumienia za dane, musi się wyraźnie zaznaczyć, że nie jest ono empiryczne, lecz jest jedynym faktem czystego rozumu, który to rozum ujawnia się jako źródło [*ursprünglich*] prawodawczy (*sic volo, sic jubeo*)¹⁷⁸.

Cohen, wprowadzając pojęcie faktu rozumu, skupia na wyeksponowanym przez myśliciela z Królewca problemie wolności. Sam fakt rozumu pozwala bowiem wolne pojęcie człowieka ugruntować w wolnym pojęciu Boga na podstawie zachodzącej między tymi pojęciami różnicy. Spróbujmy tę myśl Cohena zrozumieć dokładniej, konfrontując ją z wywodem Kanta, do którego ona nawiązuje. Szczególnie ważna jest w tym kontekście Kantowska próba zdefiniowania związku zachodzącego między prawem moralnym, a wolnością. Świadomości prawa moralnego (faktu rozumu) nie można wyspekulować, jak mówi królewiecki filozof, z świadomości wolności, ponieważ ta ostatnia nigdy nie jest uprzednia w stosunku do świadomości prawa. Innymi słowy: najpierw stajemy się świadomi prawa moralnego i dopiero na tej podstawie możemy stać się świadomi wolności. Niemniej – i to jest druga teza Kanta – gdybyśmy mogli założyć wolność woli jako uprzednią względem prawa moralnego, czego wszelako uczynić nie możemy, to samo to prawo byłoby są-

¹⁷⁸ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gątecki, Warszawa 2004, s. 54–55. Sentecja łacińska: „Jak chcę, tak rozkazuję”.

dem analitycznym, tzn. wynikałoby bezpośrednio z samego pojęcia wolności woli. Precyzując swą myśl, Kant zaraz na początku swoich analiz zawartych w *Krytyce praktycznego rozumu* pisze:

Ażeby nie dopatrywano się niekonsekwencji w tym, że teraz nazywam wolność warunkiem prawa moralnego, a w dalszym ciągu rozprawy utrzymuję, że prawo moralne jest warunkiem, pod którym dopiero możemy stać się świadomi wolności, pragnę tylko przypomnieć, że wolność jest wprawdzie *ratio essendi* prawa moralnego, ale prawo moralne jest *ratio cognoscendi* wolności¹⁷⁹.

Poczynione przez Kanta rozróżnienie racji poznawczej (*ratio cognoscendi*) i racji bytowej (*ratio essendi*) pozostaje wręcz kluczowe dla zrozumienia Cohenowskiej koncepcji korelacji zachodzącej między pojęciem Boga a pojęciem człowieka. Zachodzi ona dzięki wolności, można wręcz powiedzieć: jej przestrzenią jest wolność. Fakt rozumu (świadomość prawa moralnego) udziela wolnego miejsca Bogu i człowiekowi, osadza pojęcie Boga w relacji do pojęcia człowieka. W tym sensie fakt rozumu jest racją poznawczą, pozwalającą ująć pojęcie Boga i pojęcie człowieka jako skorelowane ze sobą. W ten sposób też należy rozumieć stwierdzenie Cohena: „bez poznanie [...] nie byłoby Boga”¹⁸⁰, nie byłoby wszelako również człowieka. Sam fakt rozumu powiązany jest bowiem bezpośrednio z poznaniem wolności, dzięki której człowiek może stać się człowiekiem, tj. zostać obdarzony wolną wolą. Zagadnieniu temu Cohen poświęcił odrębny tekst zatytułowany *Autonomie und Freiheit* (Autonomia a wolność), powstały, tak jak rozprawa o miłości i sprawiedliwości w pojęciach Boga i człowieka, również w roku 1900¹⁸¹. Marburski filozof dowodzi w nim, iż poznanie wolności dotyczy tylko i wyłącznie woli, w związku z czym jest ono poznaniem wolitywno-afektywnym. Wolność nie jest zatem jakimś przedmiotem poznania w takim znaczeniu, w jakim mówimy o przedmiocie w obszarze poznania teoretycznego.

¹⁷⁹ Tamże, s. 5 (przypis).

¹⁸⁰ Jak pisał Cohen w cytowanym powyżej fragmencie *Charakteristik der Ethik Maimunis*.

¹⁸¹ Tenże, *Autonomie und Freiheit*, [w:] tenże, *Jüdische Schriften*, wyd. cyt., t. 3, s. 36–42.

Wolność, odnosząc się tylko do woli, wyraża się, tak jak i sama wola, w pewnym rodzaju dążeniu i ukierunkowaniu, które Cohen – podążając w tej kwestii nie tylko za religijną tradycją judaizmu, ale też za niemal całą tradycją platońską określa mianem miłości. To najbardziej pierwotne (źródłowe) wolne dążenie czy też ukierunkowanie nie jest jeszcze żadnym konkretnym wyborem. Jest źródłowym ukierunkowaniem na dobro, dzięki któremu „wola staje się wola tego, co idealne”¹⁸². Można nawet dodać: w ogóle staje się wola, okazując się w swej istocie czymś różnym od pożądanego zmysłowego. Tylko dzięki ukierunkowaniu na idealne dobro (w kontekście religijnym stanowiące „treść miłości Boga”¹⁸³) człowiek w sposób wolny może w ogóle dokonać wyboru (obrać cel swojego działania). Przy czym wolność nie jest tutaj jakimś całkowitym usunięciem zmysłowych uwarunkowań działania. Istota ludzka nie jest w stanie przekroczyć swej skończonej kondycji. Wolność polega na możliwości dokonania idealizacji, która to możliwość musi być logicznie wcześniejsza, od wszystkich uwarunkowań zmysłowych, nie może bowiem z nich samych dopiero zostać wyprowadzona. Wszelka operacja takiego „wyprowadzania” jest już przecież idealizacją. Sam Cohen na temat idealizacji i wolności pisze następująco:

Idealny człowiek, który projektowany jest przez wolność, jest człowiekiem wyidealizowanym (*idealisierte Mensch*), człowiekiem idealizującym (*idealisierende Mensch*) samego siebie. A ta autoidealizacja jest dokonaniem wolności¹⁸⁴.

Pamiętając, iż przez cały czas mamy tu do czynienia z poznaniem afektywno-wolitywnym wyrażającym się w samym dążeniu bądź ukierunkowaniu działania na określony cel, cały problem można sformułować, odwołując się do pojęcia idealnego celu. Wszelkie wolne działanie człowieka polegające na wolnym wyborze rozmaitych ce-

¹⁸² Tamże, s. 41.

¹⁸³ Tamże. Cohen używa tutaj zwrotu: *Inhalt des Gottesliebe*, w którym rzeczownik *Gottesliebe* jest dwuznaczny – może oznaczać miłość (pochodzącą) *od* Boga, jak i miłość *do* Boga. Dwuznaczność ta jest z pewnością zamierzona, stąd też pozostawiam ją w przekładzie.

¹⁸⁴ Tamże.

łów szczegółowych, jest wolne tylko dlatego, iż człowiek nigdy nie ma indyferentnego stosunku do otaczającego go świata. W najbardziej źródłowy dla siebie sposób już jest ukierunkowany na idealną możliwość podejmowania wyborów¹⁸⁵. Tej źródłowej możliwości sam wszelako nie jest w stanie wybrać czy też zaprojektować, jest raczej na nią już zaprojektowany jako na źródło możliwości swego własnego działania.

Trzeba w tym kontekście podkreślić, iż zależność pomiędzy poszczególnymi wyborami i działaniami człowieka, a ich źródłem jest w swej strukturze identyczna z zależnością pojawiającą się pomiędzy ideą bytu, a ideą istnienia naświetloną przez Cohena w *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Różnica polega tylko na tym, iż obecnie nacisk zostaje położony na problematykę działania. W obu jednak przypadkach Cohen posługuje się strukturą relatywnej negacji, którą odnalazł najpierw w Platońskim *Sofiscie*, później zaś w Kantowskiej koncepcji sądu nieskończonego. Co wszakże w tym kontekście szczególnie istotne, koncepcję tę marburski filozof wpisuje także

¹⁸⁵ Warto być może odnotować, iż Cohenowska koncepcja poznania afektywno-wolitywnego w swym podstawowym zamyśle pozostaje zbieżna z przewodnimi ideami Maksa Schelera. O owej zbieżności warto pamiętać zwłaszcza z tego powodu, iż Scheler – nie uwzględniając tekstów Cohena, do których mógłby się odnieść pozytywnie – poddał krytyce cały projekt etyki tego ostatniego. Zob. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 342. Krytyka zaś Cohenowskiej etyki bez uwzględnienia jej związków z filozofią religii (zwłaszcza z religijną koncepcją wolności) pozostaje w dużej mierze nieadekwatna. Wspomniana zbieżność między obu filozofami polega przede wszystkim na podkreśleniu roli, jaką w poznaniu afektywno-wolitywnym odgrywa źródłowe ukierunkowanie, czy też pierwotna dążność, którą Scheler nazywa „pierwotnym pędem”, w pędzie tym upatruje kwintesencję chrześcijańskiej koncepcji miłości, której nie dotyka nietzscheański zarzut resentymentu. Pierwotny pęd jest raczej warunkiem wszelkiego pytania o cele i wartości. Ewentualne zafałszowanie wartości będące wynikiem resentymentu, zniekształca ów pierwotny pęd, ale nie dlatego, że go wytwarza, lecz dlatego, że na nim pasożytuje. Zob. M. Scheler, *Resentiment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1997, s. 87–129. Owa zbieżność pomiędzy Schelerem a Cohenem warta jest odnotowania chociażby dlatego, iż podważa pewne stereotypowe opinie – głoszone zresztą również przez samego Schelera – na temat skrajnego formalizmu etyki (neo)kantowskiej.

w filozoficzno-teologiczny wywód Majmonidesa¹⁸⁶. Relatywna negacja jest, zdaniem Cohena, bardzo silnie widoczna w drugim, zastrzeżeniu, przy pomocy którego Majmonides modyfikuje założenia teologii negatywnej. Oddzielając bowiem atrybuty istoty od atrybutów działania Majmonides stwierdza, iż Bogu można przypisać tylko negację tych ostatnich. Jednakże przypisać ją można tylko o tyle, o ile zanegowane zostaną tylko i wyłącznie atrybuty o znaczeniu prywatnym. Prywacja wyraża sobą jakiś brak czy niedoskonałość, które wpisane są w skończony charakter działania ludzkiego. Posługując się atrybutami działania, za pomocą których próbujemy określić relację zachodzącą między człowiekiem a Bogiem, musimy uwzględnić ograniczone możliwości człowieka. Stąd też atrybuty, którymi mamy prawo się posłużyć, muszą być atrybutami prywatnymi. Muszą one jednak zostać w dalszej kolejności relatywnie zanegowane. Tylko poprzez relatywną negację prywatności jesteśmy w stanie, przynajmniej w sposób pośredni, wskazać na nieskończone i niewarunkowane źródło, dzięki któremu poszczególne skończone działania człowieka są w ogóle możliwe. Działania te, choć pozostają od tego źródła zależne – są działaniami tylko o tyle, o ile są na to źródło już ukierunkowane jako na swój własny idealny warunek możliwości. Źródło to jednak pozostaje czymś od nich całkowicie różnym. Tak jak Platon do opisu tego typu różnicy posłużył się kategorią relatywnego niebytu, tak Majmonides mówi o (relatywnym) niedziałaniu.

Paradygmatycznym wręcz przykładem tego typu zależności staje się dla Cohena negacja atrybutów prywatnych typu „bezwładny” bądź „niewładny” (obydwa używane są w znaczeniu: pozbawiony wszelkiej mocy, aktywności). Określenie Boga poprzez relatywną negację tych atrybutów jako „niebezwładnego” bądź „nieniewładnego” (różnego od wszelkiego braku aktywności) jest równoznaczne z uznaniem go za źródło działania¹⁸⁷. Dopiero też z perspektywy

¹⁸⁶Zob. H. Cohen, *Charakteristik der Ethik Maimunis*, wyd. cyt., s. 250.

¹⁸⁷Por. A. Sh. Bruckstein, *On Jewish Hermeneutics*, wyd. cyt., s. 42. Przykładem: „Bóg jest niebezwładny” (*Gott ist nicht träge*), Cohen posługuje się – interpretując fragment: *More nebochim*, I, 58 – przede wszystkim w swojej *Religion der Vernunft...*, wyd. cyt., s. 73. Bardzo zbliżone sformułowania można odnaleźć również

pojęcia źródła ujętego w kontekście struktury sądu nieskończonego można naświetlić specyfikę Cohenowskiej koncepcji korelacji zachodzącej między Bogiem, a człowiekiem. Bóg jest źródłem aktywności człowieka, nie jest wszelako jej źródłem bezpośrednim. Człowiek jest w stanie nadać swoim poczynaniom pełną autonomię. Właśnie samo to w pełni autonomiczne działanie pozwala uchwycić swoistość skończoności i faktyczności ludzkiego rozumu. Faktem rozumu okazuje się tutaj sama ta autonomia, dzięki której wolność dopiero jako taka może zostać poznana, poznana mianowicie jako źródło możliwości samej autonomii.

Rozstrzygnięcia Cohena dokonane na gruncie filozofii religii znajdują swe bezpośrednie przełożenie w analizach przedstawionych przez niego w *Logik der reinen Erkenntnis*. W pracy tej marburski filozof podejmuje próbę stworzenia nieontologicznej teorii bytu, a więc teorii rezygnującej z ontologicznego pojęcia samoistnej substancji, która byłaby już czymś danym. Teoria ta skonstruowana zostaje w oparciu o pojęcie działania (wytwarzania) w sposób pierwotny ukierunkowanego na swe własne źródło. Zarysowany przez marburskiego filozofa projekt logiki ma być – na co wskazuje już sam tytuł jego pracy – *Logiką czystego poznania*. Poznanie zaś może być tylko wtedy czyste, Cohen mówi o tym bardzo wyraźnie, gdy jest poznaniem bytu¹⁸⁸. Z tego też względu autor *Logik der reinen Erkenntnis* uznaje siebie za kontynuatora Parmenidesa¹⁸⁹. Pomimo tej deklaracji nie podąża jednak wiernie za rozwiązaniami tego starożytnego myśliciela. Jego tezę o tożsamości myślenia i bytu przekształca

w: tenże, *Charakteristik der Ethik Maimunis*, wyd. cyt., s. 257–258. W pracy tej pojawia się relatywna negacja atrybutu *unmächtig* (*bezmocny, niewładny, pozbawiony władzy*).

¹⁸⁸ Zob. tenże, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 14 / B 15.

¹⁸⁹ „Filozofia naukowa – pisze Cohen – rozpoczyna się, tak można powiedzieć, wraz z Parmenidesem. Wprowadził on nie tylko myślenie, lecz także skoncentrował (*fixiert*) je, za pomocą identyczności, na bycie. Platon wyszedł poza niego zwracając się wpieryw ku Pitagorasowi i Sokratesowi. Substancja sformułowana matematycznie przez Pitagorasa stała się dzięki Sokratesowi pojęciem. I to pojęcie powinno samo siebie uprawomocnić. Uprawomocnienie [*Grundlegung*] myślenia stało się podstawą [*Grundlage*] bytu”. Tamże, A 27 / B 29–30.

w sposób następujący: „Tylko myślenie może wytworzyć to, co ma prawo obowiązywać jako byt. [*Nur das Denken selbst kann erzeugen, was als Sein gelten darf*]”¹⁹⁰.

By dobrze zrozumieć, o jaki byt, jakie myślenie i jakie wytwarzanie tutaj chodzi, przyjrzyjmy się uważniej temu twierdzeniu. Bodajże największą jego osobliwością jest to, iż byt ulega w nim specyficznemu zdwojeniu. Z jednej strony jest bowiem przedmiotem, który ma zostać wytworzony, z drugiej strony stanowi normę, zgodnie z którą ma przebiegać sam proces wytwarzania. Owo zdwojenie odpowiada strukturze Platónskiej idei rozumianej jako *hypothesis*. Jest ona zarazem, co Cohen pokazał już w roku 1878, założeniem umożliwiającym poznanie bytu, jak i procedurą uzasadniania założeń¹⁹¹. Jeżeli więc myślenie – mające strukturę idei – *hypothesis* – wytwarza treść bytu, to oznacza to, iż wytwarza ona możliwość jego poznania. Sama treść bytu nie może więc być czymś danym niezależnie od struktury jej uzasadniania. Uzasadnienie zaś musi odbywać się podług określonych norm. W jaki jednakże sposób sam byt może stanowić nie tylko wytwarzaną treść, ale też normę, której procedura uzasadnia poszczególnych treści zostaje podporządkowana? Całą tę trudność Cohen wyjaśnia, odwołując się do metafizyki Arystotelesa, a przede wszystkim do występującego w niej „nieprzetłumaczalnego określenia τὸ τί ἦν εἶναι”¹⁹².

Autora *Logik der reinen Erkenntnis* trudno nazwać arystotelikiem, bardzo wiele ma on Arystotelesowi do zarzucenia. Mówi wręcz o jego dwóch duszach¹⁹³. Jedną duszą jest Arystoteles empirykiem, który zapoznał matematyczny kierunek myślenia właściwy dla filozofii rozwijanej od Parmenidesa do Platona. Jednakże swą drugą duszą pozostaje metafizykiem, który kontynuuje i przetwarza rozwiązania tej właśnie tradycji. Szczególnie ważne pozostają w tym kontekście niektóre podchwyczone przez Stagirytę ustalenia Sokratesa. W oczach Arystotelesa

¹⁹⁰ Tamże, A 67 / B 81.

¹⁹¹ Zob. tamże, A 6–19 / B 6–21. Pisałem na ten temat szerzej w podrozdziale III.1.

¹⁹² Tamże, A 27 / B 30.

¹⁹³ Tamże, A 28 / B 31.

Sokrates jest przede wszystkim tym, który, dzięki zadaniu pytania „co jest?” (τί ἐστὶ:), odkrył pojęcie. W wyrażającym metafizyczne pojęcie istoty określeniu τὸ τί ἦν εἶναι (dosłownie: „to, co było, jest”) pytanie: „co jest?”, zostaje w projekcie Stagiryty przekształcone w pytanie „co było?” i właśnie w tym pytaniu „zostaje ugruntowany byt”¹⁹⁴. Pytania tego nie można jednak utożsamiać z mitologicznym pytaniem o przeszłość zadawanym w kosmogoniach czy teogoniach. Nie jest to już pytanie mitologiczne, lecz metafizyczne:

Metafizyka Arystotelesa jest zdominowana – zauważa Cohen – przez termin *absolutnego prius* (πρότερον τῆ φύσει, πρότερον πλῶς), który wyklucza wszelką psychologiczną relatywność. To podstawowe pojęcie jego metafizyki rozciąga się również na jego logikę. Gdyby tak było tylko w przypadku tego pojęcia, to związek jego logiki z jego metafizyką byłby bez wątpienia ugruntowany i utwierdzony. Co było? Pytanie to oznacza: podstawa bytu musi zostać założona [*gelegt*] poza jego terażniejszością. Nie wystarczy określić byt jako byt prawdziwy, jako będący tym, co będące [*seiend Seiende*]; poszukiwany jest przed-byt [*Vor-Sein*], by w nim został zabezpieczony i ugruntowany byt¹⁹⁵.

Odwołując się do Arystotelesowskiego pytania o istotę (τὸ τί ἦν εἶναι) uznanego za pytanie o *absolutne prius* wiedzy o bycie, Cohen poddaje krytyce pewien model myślenia metafizycznego, który można byłoby określić, stosując termin spopularyzowany przez Martina Heideggera, jako metafizykę obecności. Podstawa bytu sytuuje się poza terażniejszością czy też obecnością, zastrzega autor *Logik der*

¹⁹⁴ Tamże A 27 / B 31. To dość zaskakujące – jeśli wziąć pod uwagę inne krytyczne wypowiedzi Cohena na temat Arystotelesa – podjęcie wątku Arystotelesowskiego przez autora *Logik der reinen Erkenntnis* pozostaje bez wątpienia echem silnego wpływu prac Majmonidesa. „Dla Majmonidesa – pisze Cohen w roku 1908 – prawdziwy Arystoteles uczył, że istnieją absolutne pryncypia poznania i będące ich konsekwencją poznanie nauki”. Tenże, *Charakteristik der Ethik Maimunis*, wyd. cyt., s. 344. Cohenowski Arystoteles – w tym aspekcie, w jakim pojawiają się do niego pozytywne odwołania – jest odczytywany (tak jak miało to miejsce w średniowiecznej filozofii arabskiej i żydowskiej) w duchu neoplatońskim.

¹⁹⁵ Tenże, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 28 / B 31. Na doniosłe znaczenie tej wypowiedzi Cohena zwrócił uwagę: P. Fiorato, *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohen*, Würzburg 1993, s. 32–33.

*reinen Erkenntnis*¹⁹⁶. Nie oznacza to wszakże, iż byt zostaje umieszczony w przeszłości. Pytanie: „co było?” nie dotyczy relacji czasowych, lecz struktury logicznej, w której byt może zostać ukonstytuowany. Jeżeli to dzięki temu pytaniu mamy dostęp do bytu, to oznacza to, iż ów byt nie może być ujmowany jako coś obecnego czy też będącego samo przez się – na wzór ontologicznej istoty-substancji:

Byt nie polega na sobie samym: to myślenie dopiero pozwala mu powstać. Nie to, co jest, jest bytem, byt bowiem stanowi to, co było. Byt nie zostaje jednakże przeniesiony przez to w przeszłość, lecz zostaje odesłany do źródła siebie samego. A gdzie to źródło, które ma znajdować się poza bytem, mogłoby być usytuowane, jeśli nie w samym myśleniu?¹⁹⁷

Cohen wpisuje więc w wybrane przez siebie elementy metafizyki Arystotelesa swoją koncepcję źródła. Bardzo istotna pozostaje podana przy tej okazji charakterystyka myślenia. Jest ono określone jako znajdująca się poza teraźniejszym czy też obecnym bytem instancja, która nie tyle ów byt wytwarza ile „odsyla” go do jego (bytu) własnego źródła. Precyzując swój wywód, Cohen niemal w tym samym miejscu dodaje: „Myślenie może, myślenie powinno odkryć byt”¹⁹⁸. Nawet jeśli wszystkie tego typu określenia jak *wytwarzanie*, *odsyłanie* czy *odkrywanie* potraktujemy tylko jako z konieczności metaforyczne nazwy procedur otwierających nam dostęp do bytu, to i tak musimy dojść do wniosku, iż metafory odkrywania i wskazywania nie sposób uzgodnić z metaforą wytwarzania. Wydaje się więc, iż nie sposób wskazać dla nich jakiegoś jednego w miarę spójnego sensu. Cohen nie popada tutaj jednakże w sprzeczność.

Łącząc swoją koncepcję źródła z pojęciem wytwarzania, podkreśla z całym naciskiem, iż wytwarzanie to nie oznacza stworzenia czegoś z nicości (*ex nihilo*), oznacza natomiast procedurę określania czegoś, która ma wychodzić od nicości (*ab nihilo*)¹⁹⁹. Przyjrzymy się

¹⁹⁶ Użyte w tym kontekście przez Cohena niemieckie słowo *Gegenwart* może oznaczać zarówno *teraźniejszość*, jak i *obecność*. Zresztą również u Heideggera krytyka obecności i teraźniejszości (potocznego pojęcia czasu) przenikają się wzajemnie.

¹⁹⁷ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 28 / B 31.

¹⁹⁸ Tamże.

¹⁹⁹ Tamże, A 70 / B 84.

bliżej tej dystynkcji. Nie jest ona bynajmniej oczywista. Trudności z jej zrozumieniem miał już jeden z pierwszych, a przy tym najuważniejszych czytelników Cohenowskiej logiki – Paul Natorp²⁰⁰. Nicość, o której Cohen tutaj mówi, wpisana jest w strukturę sądu nieskończonego²⁰¹. Jest więc, jak wiemy, nicością relatywną, wyrażającą relatywną negację bytu skończonego (*czegoś*). Ze względu na swą relatywność negacja ta wszelako odniesienie do owego negowanego przez siebie bytu zakłada. Stąd też wychodząc od nicości (*ab nihilo*) do czegoś, nadajemy owemu czemuś w pełni relacyjny charakter, i w tym sensie również go wytwarzamy. Wytwarzanie polega na działaniu ustanawiającym w pełni relacyjny charakter struktur pojęciowych, jakimi posługuje się nauka. Koncepcja pozwalająca oprzeć logikę poznania naukowego na kategorii działania (wytwarzania) wywodzi się, jak mogliśmy to już zaobserwować, z metafizycznych przekonań Cohena wypracowanych przede wszystkim w obszarze filozofii religii. Przekonania te współgrają wszelako w pełni z podstawowymi rozstrzygnięciami metodycznymi tego autora. Stąd też nie można twierdzić, iż strukturę logiki podporządkowuje on myśleniu religijnemu.

Otóż Cohenowska interpretacja metody transcendentalnej, zaproponowana w publikacjach poświęconych Kantowi, dzieliła uniwersum rzeczywistości na dwa odrębne światy. Zmysłowy świat dany w doświadczeniu oraz noumenalny (możliwy tylko do pomyślenia) świat moralności. „Źródłowa różnica” pojawiająca się pomiędzy tymi światami konstituowała cały system krytycznego idealizmu wraz z samą metodą transcendentalną²⁰². Wadliwość tego rozwiązania polegała jednak na tym, iż źródłowa różnica, która miała być konstytutywna dla wszystkich systemowych rozstrzygnięć, nie była bynajmniej źródłową. Musiała założyć empiryczne dane doświadcze-

²⁰⁰ Dał temu wyraz w swojej nieopublikowanej recenzji z *Logik der reinen Erkenntnis*, Zob. P. Natorp, *Zu Cohens Logik*, [w:] H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, t. 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel, Stuttgart, 1986. s. 5–40, tutaj: s. 23.

²⁰¹ Zob. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 72–75 / B 86–90.

²⁰² Zob. paragraf II.2.5.

nia i dane w sobie *noumeny*. Ponadto rozwiązanie to zachowywało w swym strukturalnym aspekcie metafizyczny dualizm, określane w kręgach neokantowskich mianem teorii dwóch światów, ostro skądinąd przez Cohena krytykowanej w związku z polemiką z Fichtem²⁰³. Odrzucenie kategorii tego, co dane, i pojęcia rzeczy samej w sobie pozwoliło ów dualizm wyeliminować. W jego miejsce nieskończony sąd źródła ustanawia (wytwarza) spójną, w pełni relacyjną koncepcję bytu. Zastąpienie nierelacyjnych pojęć tego, co dane, i tego, co w sobie, relacyjną kategorią działania (wytwarzania) jest przy tym uzasadnione charakterystycznym – począwszy od drugiej połowy XIX wieku – rozumieniem nauki jako otwartej struktury procesu badawczego. Samo badanie naukowe jest w tym ujęciu określoną procedurą (działalnością). Próba ukonstytuowania struktury nauki w oparciu o kategorię działania i relacji nie zrywa przy tym związku tej struktury z treściowym komponentem doświadczenia. Na tę okoliczność Cohen kładzie bardzo duży nacisk, podkreślając, iż czyste myślenie bynajmniej nie powołuje do istnienia swojej treści, lecz zastaną już nieczystą treść przemienia w czystą. A więc, jak możemy teraz powiedzieć, nadaje jej w pełni relacyjny charakter.

Tylko nieczysta treść – pisze marburski filozof – która nie jest prawdziwą treścią, tworzy przeciwieństwo do tego, co czyste, ale także tylko w tym sensie, że to, co czyste, zostaje odniesione do nieczystej treści, po to by przemienić ją w treść czystą. To odniesienie do treści, jest dla tego, co czyste, czymś nieodzownym. Bez niego, to, co czyste, nie miałoby sensu²⁰⁴.

To, co czyste, nie oznacza więc – tak jak to miało miejsce u Kanta – tego, co całkowicie pozbawione treściowego określenia, tj. całkowicie ogólne. Tego typu przekonanie Cohen nazywa „zarzutem profanującym [*profane Verdacht*]”²⁰⁵ samą czystość. To, co czyste, jest bowiem zawsze odniesione do jakiejś treści, to znaczy, tylko treść

²⁰³ Zob. paragraf II.1.5.

²⁰⁴ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 4–5 / B 5. W wydniu drugim Cohen zmienia w tym fragmencie formę czasownik *bezogen werde* (zostaje odniesione) na *erstreckt werde* (zostaje rozciągnięte).

²⁰⁵ Tamże, A 4 / B 5.

może być określona jako czysta. Przy czym czysta staje się wówczas, gdy zostanie jej nadana struktura w pełni relacyjna, a przez to posiadająca – dzięki swej relacyjności – powszechny (co nie znaczy ogólny) zasięg. „Czysty” oznacza dla Cohena „powszechny”²⁰⁶ w takim znaczeniu, w jakim m.in. Hare posługuje się terminem „uniwersalny”. Autor ten stwierdza: „ogólność jest przeciwieństwem szczegółowości, podczas gdy uniwersalność ze szczegółowością daje się pogodzić i oznacza po prostu pewną logiczną własność, taką mianowicie, że podpada pod ogólny kwantyfikator i nie zawiera jednostkowych konstant. Dwie zasady: »ludzi nie wolno zabijać« i »ludzi nie wolno zabijać, chyba że w samoobronie, w wypadku cudzołóstwa albo w skutek wyroku sądowego«, są w równym stopniu uniwersalne, ale jedna jest ogólniejsza (mniej szczegółowa) od drugiej”²⁰⁷.

W ujęciu Cohena zadanie czystego poznania polega wobec tego na tym, by treść nieczystą przemienić w czystą²⁰⁸. Poznanie można więc utożsamić z procedurą – chciałoby się powiedzieć wręcz: z rytuałem – oczyszczenia. Opozycja czyste/nieczyste oraz sam wymóg oczyszczenia zdradzają bardzo wyraźnie swą religijną proveniencję. Wydają się być wzięte wprost z obrzędów żydowskich opisanych w Starym Testamencie²⁰⁹. W tym kontekście powstaje wszakże pytanie: jakie jest źródło nieczystości poznania? Źródłem zanieczyszczenia czy zmaczenia nie może być przecież treść jako taka. Co prawda, to treść musi zostać oczyszczona, ale też tylko w stosunku do niej można stosować pojęcie czystości. Źródłem tym nie może być też czyste myślenie, ponieważ to ono właśnie jest instancją rozstrzygającą o czystości poznania.

²⁰⁶ Cohen posługuje się w tym kontekście terminem *Allheit*. Piszę na ten temat w podrozdziale III.7.

²⁰⁷ R.M. Hare, *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. J. Marjański, Warszawa 2001, s. 53.

²⁰⁸ Por. w tej kwestii: W. Marx, *Transzendentaler Logik als Wissenschaftstheorie*, wyd. cyt., s. 43–44.

²⁰⁹ Por. K. Löwith, *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie*, [w:] tenże, *Sämtliche Werke*, t. 3, Stuttgart 1985, s. 349–383, tutaj: s. 350. Zob. dyskusję na ten temat: W. Marx, *Transzendentaler Logik als Wissenschaftstheorie*, wyd. cyt., s. 104–106.

Czyste myślenie – pisze Cohen – wyłącznie w sobie samym może wytworzyć czyste poznanie. Nauka o myśleniu stać się zatem musi nauką o poznaniu²¹⁰.

Myślenie, które chce być zarazem czystym poznaniem, musi być więc zarówno czynnością myślenia (*Denktätigkeit*) wytwarzającą relacyjną strukturę procesu poznawczego, jak i myślową treścią (*Denkinhalt*), która ma być przedmiotem, czyli tym, co ma zostać poznane²¹¹. Pojęcie tego, co nieczyste, trzeba traktować zatem jako konsekwencję rozbieżności między myśleniem ujmowanym jako treść poznania, a myśleniem ujmowanym jako czynność wytwarzającą relacyjną strukturę poznawczą. W związku z pojawiającą się tu dystynkcją czynność/treść, fundamentalnego wręcz znaczenia nabiera rozróżnienie pomiędzy myśleniem rozpatrywanym w perspektywie źródła (*Ursprung*) treści myślenia, a myśleniem rozpatrywanym w perspektywie jego początku (*Anfang*) jako czynności²¹². Spojrzenie na problem czystego myślenia w tym dwojakim aspekcie – źródła i początku – rzeczywiście pozostaje dla Cohena najważniejszą instancją krytyczną²¹³. W tym też znaczeniu należy rozumieć fundamentalne dla całego jego projektu logiki stwierdzenie: „Zaczynamy od myślenia. Myślenie nie może mieć innego źródła poza sobą samym”²¹⁴. Konstatacja ta nie tylko wyznacza właściwy punkt wyjścia Cohenowskich analiz (ich *terminus a quo*), lecz również punkt ich dojścia (*terminus ad quem*). Ów punkt wyjścia jest bowiem tylko pewną idealną strukturą, ku której wszystkie analizy mają zmierzać. Powyższe rozstrzygnięcie pozwala między innymi odrzucić rozwiązanie zastoso-

²¹⁰ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 12 / B 13.

²¹¹ Podążam tutaj śladem analiz Helmuta Holzheya. Zob. tenże, *Cohen und Naturp, t. 1: Die Geschichte der Marburger Schule als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Basel, Stuttgart 1986, s. 175–177.

²¹² Posługując się tą dystynkcją, Cohen pozostaje silnie zależny od Hegla, który wprowadził ją (przeciwstawiając początek zasadzie) we wstępnych analizach swojej *Nauki logiki*. Zob. tenże, *Nauka logiki*, wyd. cyt., t. 1, s. 69–87. Tę zależność można zarazem traktować jako mniej lub bardziej zawołowaną polemikę z rozwiązaniami Heglowskimi.

²¹³ Por. W. Marx, *Transzendental Logik als Wissenschaftstheorie*, wyd. cyt., s. 57.

²¹⁴ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 11 / B 13.

wane przez Kanta. Podobnie jak Cohen uznawał on, iż poznanie, o ile ma być poznaniem transcendentálním, musi być czyste. Pierwszym elementem swoich analiz uczynił jednakże estetykę, która, skupiając się wyłącznie na formach czystej naoczności, poprzedza wszelkie badania przedsięwzięte w obszarze logiki transcendentálnej.

Tym sposobem – stwierdza Cohen – naoczność poprzedza myślenie. Także ona jest czysta, a zatem pozostaje z myśleniem spokrewniona. Jednakże myślenie ma tutaj początek [*Anfang*] w czymś poza sobą samym. W tym tkwi słabość kantowskiego ugruntowania²¹⁵.

Innymi słowy, Kant przyjmuje, iż myślenie (a dokładniej: analiza problemu czystości poznania) musi rozpoczynać się od tego, co (naocznie) dane. I właśnie ten pogląd jest, zdaniem Cohena, nie do przyjęcia, ponieważ wówczas sam początek myślenia rozpatrywany jest niezależnie od jego źródła. Wbrew ustaleniom Kanta należy więc stwierdzić: „Myślenie jest myśleniem źródła. Źródłu nie może być nic dane”²¹⁶. Konstatacja ta nie może przy tym uchodzić za w pełni zadowalającą, wydaje się bowiem pomijać jeden bardzo ważki problem. Jeżeli wyeliminujemy z myślenia to, co dane, to w jaki sposób mamy pomyśleć samą czystą treść poznania? Czy pojęcie treści nie implikuje tego, iż treść musi być w jakiś sposób dana? Wyeliminowanie kategorii „bycia danym”, powoduje, iż pozostaje nam do dyspozycji, sama czynność myślenia. Cohen z tą tezą mógłby się zgodzić. Poczyniłby wszak od razu dość istotne dwa zastrzeżenia. Pozostawienie samej czynności myślenia nie oznacza, iż czynność ta jest w jakiś sposób dana. Wielokrotnie będzie w związku z tym powtarzał: „Sama czynność jest treścią, którą to trzeba wytworzyć”²¹⁷. Struktura źródła, dzięki której dokonuje się wytwarzanie samego wytwarzania sytuuje się więc nie tyle ponad opozycją czynność/treść, ile wprowadza między tymi dwoma aspektami czystego poznania nieskończoną dialektykę, która nigdy nie może zostać zatrzymana. Myślenie, jako myślenie źródła, polegać musi zawsze na odnoszeniu się myślenia do

²¹⁵ Tamże, A 11 / B 12.

²¹⁶ Tamże, A 33 / B 36.

²¹⁷ Tamże, A 48 / B 53; por. A 26 / B 29.

samego siebie i to w dwojaki sposób: myślenie odnosi się zarazem do siebie samego jako do treści czystego poznania, jak i do procedury wytwarzania tej treści. Pojęcie treści i pojęcie wytwarzania warunkują się w tym momencie nawzajem.

Strukturę owego wzajemnego uwarunkowania Cohen określi mianem korelacji. Na niej też zbuduje, czym przyjdzie nam się jeszcze zająć, logiczne fundamenty całego swojego *Systemu filozofii*. Z pojęciem korelacji wiąże się drugie ze wspomnianych Cohenowskich zastrzeżeń. W czystym poznaniu pojęcie tego, co dane, zostaje uznane za błędne i nie tyle wyrugowane, ile, przekształcone w korelację. To, co dane, nie jest więc wyeliminowane całkowicie. Co wszakże oznacza tutaj okoliczność, iż ulega ono przekształceniu? Czy można pomyśleć taki sposób dania, który nie zatrzymywałby się na tym, co właściwie dane, lecz wskazywałby na czyste myślenie jako swoje źródło? Rozwiązanie tego problemu pozostaje z perspektywy projektu Cohenowskiego bardzo istotne. Tylko zachowanie kategorii tego, co dane, chociażby jedynie w postaci szczątkowej i przeobrażonej, zabezpiecza czyste myślenie wytwarzające treść bytu, przed przeistoczeniem się w instancję, która nie tylko nadaje bytowi znaczenie, ale też powołuje ów byt do istnienia. Rozwiązanie tego dylematu Cohen odnajduje w obszarze analiz matematycznych.

Wyrażenie „dane” powstało w języku matematyki, przypuszczalnie w analitycznej metodzie Platona. Warunki konstrukcji zadania nazywają się danymi²¹⁸.

Rzecz jasna, czystemu myśleniu nie mogą być dane żadne „warunki konstrukcji”, które nie zostałyby wytworzone przez nie samo. Dlatego też element dany czystemu myśleniu musi uchodzić za taki, który zawarty jest w owych warunkach konstrukcji, lecz którego treść nie została jeszcze wytworzona. W takiej sytuacji matematyka posługuje się znakiem x .

Znak ten – dopowiada Cohen – nie oznacza nieokreśloności, lecz określalność [*Bestimmbarkeit*]. Jest stąd równoznaczny z prawdziwym sensem [*echten Sinn*] tego, co dane. W x tkwi bowiem już pytanie o to, skąd x pochodzi i skąd wypły-

²¹⁸ Tamże, A 67 / B 82.

wa. Dlatego także logika może użyć x jako właściwego [*richtige*] symbolu dla elementu czystego myślenia. I chociaż [symbol ten] jest zazwyczaj stosowany w matematyce, to jednak chcemy teraz przy jego pomocy ująć i rozwinąć zainteresowanie, jakie w obszarze formalnej logiki wiąże się z pytaniem źródła [*Frage des Ursprungs*]. Zainteresowanie to będziemy mogli dokładniej określić, gdy powiązemy je z wyrażeniem starej metafizyki, [a mianowicie z wyrażeniem] *coś*. Skąd pochodzi, skąd wypływa *coś*?²¹⁹

W wypowiedzi tej zawartych jest kilka bardzo ważnych kwestii. Przede wszystkim wyjaśniony zostaje mechanizm przemiany nieczystej treści w treść czystą. Nieczysta treść jest myśleniu dana, przemienia się ona w czystą w momencie, gdy to, co w niej dane przestaje być samą treścią – ta musi zostać wytworzona – zaczyna być natomiast pytaniem. To, co dane, to symbol x wyrażający pytanie o swą własną treść i jej źródło. Jeżeli to, co dane czystemu myśleniu, pozostaje pytaniem, od którego czyste myślenie musi rozpoczynać wszelką konstytucję własnej treści, to samą czynność i formę pytania należy uznać za „dźwignię źródła”²²⁰. Cohen zastrzega przy tym, iż bynajmniej nie w tym rzecz, by samo źródło podporządkować pytaniu rozumianemu jako określona forma gramatyczna.

W im mniejszym stopniu – stwierdza – pytanie przekształca się w formę zdaniową, tym większe jest jego znaczenie jako rodzaju sądu. Jest ono początkiem poznania. Jest ono czynnością, której towarzyszy poczucie [*Affekt*] zdziwienia. A właśnie od zdziwienia każe Platon rozpoczynać filozofię. W ten sposób pytanie staje się podstawą sądu, można powiedzieć, kamieniem węgielnym tej podstawy²²¹.

²¹⁹ Tamże, A 68–69 / B 83.

²²⁰ Tamże, A 69 / B 84. Ten aspekt wywodów Cohena, choć sformułowany w silnie metafizycznym języku, zachowuje swą całkowitą aktualność we współczesnych badaniach metodologicznych, w których dąży się do sformułowania opartej na strukturze pytań (erotetycznej) koncepcji wyjaśniania naukowego. Por. w tym względzie: A. Grobler, *Metodologia nauk*, Kraków 2006, s. 112–120.

²²¹ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 69 / B 84. Bardzo znaczący pozostaje tutaj fakt, iż pytaniu rozumianemu jako podstawa sądu towarzyszy zdziwienie jako ściśle określony afekt, tym sposobem czyste poznanie okazuje się mieć podstawę związaną z poznaniem afektywno-uczuciowym właściwym poznaniu moralno-religijnemu. Choć Cohen sam tego wyraźnie nie mówi, w swej koncepcji pytania jako niezdaniowej formy sądu, pozostaje ściśle zależny od swoich rozstrzygnięć do-

Autor *Logik der reinen Erkenntnis*, wpisując swe własne analizy w platoński model filozofowania, zwraca uwagę na fakt, iż początkiem wszelkiej refleksji filozoficznej musi być zdziwienie, które towarzyszy pytaniu. Co prawda Cohen nigdzie nie wyjawia, jakie to jest pytanie. Można jednak, bez większego ryzyka popadnięcia w nadinterpretację, przedstawić je w postaci Leibnizjańskiej formuły: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic”²²². Właśnie w tym kontekście Cohen wprowadza swoje – być może niezbyt fortunate – rozróżnienie pomiędzy *ex nihilo* i *ab nihilo*. *Ab nihilo* nie wyraża nicości, z której byt byłby dopiero stwarzany, wyraża natomiast owo *nic* zawarte w pytaniu o *coś*.

Wyrażenie *ab nihilo* pełni tutaj zarazem jeszcze jedną bardzo ważną funkcję. Określa ono ontyczny status „początku” filozofowania. Początek ten jest, powtórzmy to raz jeszcze, pytaniem o *coś*, tj. o treść bytu i jej źródło. Samo pytanie nie jest więc jeszcze treścią bytu, jest czynnością. Czynność ta musi więc być w jakiś sposób „dana”. Dana jest ona zaledwie jako niewiadoma *x*, której treść ma zostać określona. Symbol *x* staje się więc swojego rodzaju „pustym miejscem”, które czeka na wypełnienie treścią myślenia. Czyste myślenie, chcąc być czyste, musi zaczynać od owych „pustych” symboli, które nie tyle dostarczają myśleniu jakichś już danych treści, ile, stanowią dla tego myślenia niezbędny nośnik. Również to rozwiązanie możemy uznać za rozwiązanie zaczerpnięte z pism Leibniza: „nigdy żadnej prawdy nie poznaję – pisze autor *Monadologii* – nie odkrywam, nie dowodzę inaczej jak posłużwszy się słowami albo innymi jakimiś znakami w myśli. [...] Więcej nawet: gdyby nie było znaków niczego byśmy nigdy wyraźnie nie pomyśleli, ani nie obliczyli”²²³. Tak więc

konanych w obszarze filozofii religii. Przy czym nie chodzi tutaj o jakieś śledzenie „wpływu” religijnego myślenia Cohena na jego myśl logiczną. Pojawia się tutaj raczej pewien rodzaj nakładania się na siebie kilku różnych motywów, między którymi zachodzi, by posłużyć się Cohenowskim terminem, wielostronna korelacja i wzajemne uwarunkowanie.

²²² G.W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, przeł. S. Cichowicz, [w:] tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 288.

²²³ G.W. Leibniz, *Dialog o powiązaniu słów i rzeczy oraz o naturze prawdy*, przeł. J. Domański, [w:] tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, wyd. cyt., s. 80.

czyste myślenie źródła nie może się obyć bez symboli, które na owo źródło wskazują²²⁴. Symbole natomiast nie mogą się obyć bez (innego od nich samych) źródła swego sensu. Bez niego straciłyby swój symboliczny charakter. Tego typu dwustronną zależność Cohen nazywa korelacją. Widać więc tutaj jak korelacja – odkryta pierwotnie między człowiekiem a Bogiem – stała się strukturalnym wyznacznikiem całego Cohenowskiego dyskursu. Widać też w jaki sposób wiąże się ona z ideą źródła, która pozwala stworzyć niesubstancjalistyczną teorię (przed)bytu. Z tego też względu korelacja okazuje się właściwą metodą *Logiki czystego poznania*. Logika ta, będąc „logiką źródła”²²⁵, staje się logiką korelacji. Przyjrzyjmy się konsekwencjom tego stanu rzeczy.

III.5. Logika korelacji

Eliminując wszelki statyczny (stały, substancjalny) element, który byłby myśleniu dany, Cohen zaznacza, iż właściwym początkiem filozoficznego myślenia nie jest ani sam byt, ani samo myślenie. Jest nim natomiast pytanie o byt i jego źródło. Pytanie to stanowi pewną myślową czynność. Owa czynność jest więc właściwym początkiem filozofii, utożsamionym przez Cohena ze strukturą sądu. Sam sąd nie jest przy tym jakąś ściśle określoną strukturą formalną, lecz czynnością, która dopiero poszczególne struktury wytwarza. Jako taka nie może więc do wytwarzanych przez siebie struktur pojęciowych (kategorii) zostać sprowadzona. Uprzywilejowując sąd, Cohen nie podporządkowuje mu jednak w sposób całkowity i wyłączny pojęć, dzięki temu sądowi wytwarzanych.

²²⁴ W tym też sensie można bronić twierdzenia, iż czyste poznanie jest z konieczności poznaniem symbolicznym. Sama myśl Leibniza była w Marburgu bardzo silnie obecna. Rozwijana przez Cassirera filozofia form symbolicznych jest w swych podstawach właśnie leibnizjańska. Zob na ten temat: M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Stationen der philosophischen Biographie*, übers. M. Lauschke, Hamburg 2003, s. 268–282. Do kwestii tej wypadnie nam powrócić w rozdziale następnym.

²²⁵ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 33 / B 36.

Kategorie nie są – pisze – pojęciami wrodzonymi, lecz raczej podstawowymi formami, podstawowymi kierunkami i głównymi zarysami, w których realizuje się sąd. [...] Pojęcie podstawowe nie polega więc na rezultacie, a na działaniu [*Handlung*]²²⁶.

Kategoria nie jest w stosunku do sądu elementem pochodnym w tym sensie, iż nie zawiera się w nim w sposób immanentny. Pomiędzy nią a sądem pojawia się wzajemne uwarunkowanie. Oznacza to, iż kategoria nie może zostać zredukowana do sądu, co więcej: wszelka taka redukcja uniemożliwiłaby jakikolwiek sąd.

Stwierdzając stosunek kategorii i sądu – pisze autor *Logik der reinen Erkenntnis* – nie przyjmujemy między nimi podziału takiego, że tylko szereg i rozczłonkowanie jednych – czy byłyby to sądy, czy kategorie – miałby być linią przewodnią dla drugich. Przyjmujemy natomiast całkowitą [*durchgängige*] korelację między nimi. W związku z tym nie tylko rodzaj sądu zawiera mnogość [*Mehrheit*] kategorii, lecz zarazem kategoria może być zawarta w wielu typach sądu. [...] Kierunek [*Direction*] między kategorią a sądem jest obustronny. Kategoria jest celem sądu, a sąd jest drogą kategorii²²⁷.

Tym samym korelacja okazuje się podstawą logicznej struktury czystego poznania. Idea korelacji musi zastąpić – twierdzi Cohen – dominującą we wcześniejszej tradycji filozoficznej ideę immanencji. Tylko poprzez korelację bowiem można poprawnie uchwycić wzajemny stosunek zachodzący między poszczególnymi elementami czystego poznania:

W miejsce immanencji musi pojawić się korelacja; i nie może być ona myślana formalnie, lecz metodycznie. Obydwa pojęcia²²⁸ same nawzajem domagają się siebie [*Die beiden Begriffe an sich fordern einander*]; poznanie zachodzi [*bringt... zu Stande*] dzięki ich skorelowaniu²²⁹.

Korelacja zostaje tutaj uznana wprost za metodę i to metodę dla poznania wręcz fundamentalną. Tylko dzięki niej może ono dojść do

²²⁶ Tamże, A 43 / B 47.

²²⁷ Tamże, A 47 / B 52.

²²⁸ W tym miejscu Cohen analizuje akurat pojęcie ruchu (*Bewegung*) i zachowania (*Erhaltung*), niemniej jego analizy mogą i w tym wypadku odnosić się do dwóch dowolnych elementów.

²²⁹ Tamże, A 202 / B 236.

skutku. Uprawniony okazuje się więc wniosek, iż korelacja jest metodycznym warunkiem wszelkich operacji poznawczych. Spróbujmy zatem określić bliżej jej charakter. Jako metoda jest ona przede wszystkim procedurą, w oparciu o którą konstytuuje się jedność sądu. Cohen pisze na ten temat w sposób następujący.

Zgodnie z fałszywą etymologią – stwierdza – rozumie się sąd [*Urtheil*] jako dzielenie [*Theilen*], separowanie [*Sondern*]. Separacja musi być jednak poprzedzona unifikacją [*Vereinigung*], sama jest bowiem sposobem jednoczenia [*Einigung*]. Ale nie wystarczy wielości pomyśleć jako jedność. Również jedność musi zostać pomyślana jako wielość. Tak samo nie wystarczy pomyśleć separacji jako unifikacji. Separacja również musi być pomyślana i określona jako jedność. Bez tej korelacji czynność czystego myślenia nie uzyskuje w pełni precyzyjnego ujęcia. Wraz z tą korelacją wydaje się rozszczepiona i rozdwojona. A my przecież nazywamy ją niepodzielną²³⁰.

Korelacja nie jest więc ani unifikacją (*Vereinigung*), ani separacją (*Sonderung*). Jest natomiast i jednym, i drugim: zarazem unifikacją i separacją²³¹. Powstaje tutaj wszakże pytanie, w jaki sposób pomyśleć ów związek separacji i unifikacji, skoro sam sąd pozostaje syntezą, a dokładniej „syntezą wprowadzającą jedność [*Synthesis zur Einheit*]”²³². Czy w takim wypadku separacja nie zostaje jednak wykluczona? Cohen odpowiada, że nie. Stwierdza z całym naciskiem, iż „synteza jedności jest w takim samym stopniu separacją jak unifikacją”²³³. Dodaje wszakże od razu:

²³⁰ Tamże, A 50–51 / B 60. Cohen nawiązuje tu do pewnych analiz sądu (pojawiających się m.in. u Hölderlina) opierających się na brzmieniowym podobieństwie rzeczownika *Urteil* (sąd) i czasownika *teilen* (dzielić).

²³¹ Por. w tym względzie: A. Poma, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, wyd. cyt., s. 86–88; P. Fiorato, *Geschichtliche Ewigkeit*, wyd. cyt., s. 93–105. Rozumienie sądu zaproponowane przez Cohena jest tutaj dość tradycyjne. Wywodzi się ono od Arystotelesa, dla którego wypowiedanie się to zarówno *synthesis* jak i *diáiresis*. Ten wątek podjął w czasach bliższych Cohenowi Hermann Lotze w swojej „małej” *Logice* z roku 1843. Pisał na ten temat (nawiązując zarówno do Arystotelesa jak i Lotzego) M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 214.

²³² H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 51 / B 61; por też: tamże, A 42 / B 46.

²³³ Tamże, A 51 / B 60.

Korelacja ta potrzebuje jednak dokładniejszego określenia, [...] chodzi tutaj o zupełnie coś innego niż wymianę [*Wechsel*] między separacją, a unifikacją. Spektaklu [*Schauspiel*] myślenia nie można przedstawiać sobie jako takiej wymiany scen. Zachodzi nie wymiana, lecz zachowanie zarazem i separacji, i unifikacji. W separacji zachowuje się unifikacja, w unifikacji zachowuje się separacja²³⁴.

W jaki sposób owo „zachowanie” (*Erhaltung*) rozumieć, uświadomimy sobie wtedy, gdy weźmiemy pod uwagę, iż dokonujący syntezy sąd zawsze pozostaje czynnością, w związku z czym zarówno unifikację, jak i separację musimy pomyśleć jako dwa przeciwstawne względem siebie kierunki owej czynności.

W przypadku kierunku separacji – pisze autor *Logik der reinen Erkenntnis* – myślimy o akcie, który się dokonuje i tylko w takiej mierze, w jakiej się dokonuje. Rzecz ma się tak samo w przypadku unifikacji. W związku z czym odpowiadające im treści myślimy jako zamknięte. Tu właśnie tkwi błąd. Obie czynności należą z obecnej [*aktuellen*] terażniejszości przeniesić w przyszłość i do niej odnieść. Unifikacji nie można myśleć jako wydarzenia, którego realizacja byłaby doprowadzona do końca, lecz jako zadanie i jako ideał zadania, zadanie bowiem nie może nigdy być rozpatrywane jako już zakończone i zrealizowane. Tak samo ma się sprawa z separacją. Oba kierunki wnoszą się w przyszłość. Separacja, która nigdy nie może zostać pomyślana jako zakończona, pozostaje dzięki temu unifikacją. Unifikacja się w niej zachowuje. I unifikacja, która nie może zostać pomyślana jako zakończona, zostaje zachowana dzięki temu jako separacja. W ten sposób poprzez zachowanie można zrozumieć przenikanie się obu kierunków. Oba kierunki są zadaniami i nieprzerwanie muszą nimi pozostać²³⁵.

Korelację – jako zachowanie separacji i unifikacji – jesteśmy więc w stanie pomyśleć tylko wtedy, gdy przeniesiemy ją w przyszłość i uznamy zarazem prymat przyszłości nad terażniejszością i obecnością. Przy czym przyszłość nie może być rozumiana jako kategoria psychologiczna, lecz logiczna. Oznacza to, iż zachowanie separacji i unifikacji jako pojęć ze sobą skorelowanych jest zadaniem, które czyste poznanie dopiero realizuje i które jeszcze nie zostało zakończone. Prymat przyszłości nad terażniejszością oznacza w swym aspekcie logicznym strukturalną otwartość wszystkich elementów czystego myślenia. Stwarza to przede wszystkim możliwość ich ciągłej korekty.

²³⁴ Tamże, A 51–52 / B 61–62.

²³⁵ Tamże, A 53 / B 64–65.

Separacja nie może stać się – podkreśla Cohen – rozbięciem powiązania. Takim rozbięciem mogłaby się stać, gdyby została zakończona. Unifikacja musi w niej zostać zachowana, by dokonywać coraz to nowszych separacji, coraz ściślej-
szych i subtelniejszych. Im separacje będą subtelniejsze, tym mniej zagrożona
będzie unifikacja²³⁶.

Korelacja separacji i unifikacji pozwala zatem czystemu poznaniu
stawać się poznaniem coraz bardziej precyzyjnym, dokonującym co-
raz więcej, coraz subtelniejszych rozróżnień. Poznanie to nie zatrac-
a się jednakże w niezliczonej mnogości szczegółów. Wręcz przeciwnie,
tylko zachowana w nim zdolność do unifikacji, która nigdy nie zani-
ka, pozwala na coraz to nowsze uszczegółowienia. Tak rozumiana
korelacja, tj. obustronna zależność unifikacji i separacji, zapewnia
czystemu poznaniu jedność. Jedność ta pozostaje właściwym (czy-
stym) warunkiem wszelkiego sądu.

To obustronne zachowanie, które umożliwia sąd, określa także fundamentalne
pojęcie, którym operowaliśmy tutaj szczególnie często od samego początku,
mianowicie pojęcie jedności. [...] Rozumienie sądu jest w całości uwarunkowa-
ne dokładnym rozumieniem jedności. Oznacza ona bowiem treść sądu. I ona jest
odpowiedzialna za to, że czynność ma zarazem znaczenie treści²³⁷.

Jedność – rozpatrywana jako warunek i treść sądu – nie jest ja-
kąś jednością abstrakcyjną. Cechą czystego poznania nie jest pozba-
wiona szczegółowych określeń ogólność (*Allgemeinheit*), lecz po-
wszechność (*Allheit*)²³⁸. Zostaje tutaj zarysowana tym samym nowa

²³⁶ Tamże, A 53–54 / B 65.

²³⁷ Tamże, A 54 / B 65.

²³⁸ Zob. tamże, A 149–176, 281–282 / B 174–206, 326–328. Właśnie jako *po-
wszechność* należy, w moim przekonaniu, tłumaczyć Cohenowski termin *Allheit*. Lite-
ralnie oznacza on *wszystkość*, w związku z czym dość często przekłada się go –zgod-
nie z propozycją słownikową – jako *totalność*. Terminy te nie odpowiadają jednak
intencjom Cohena, który odróżnia powszechność (*Allheit*) zarówno od abstrakcyjnej
ogólności (*Allgemeinheit*), jak i od całości (*Ganze*), rozumianej jako zbiór części. Sta-
ra się więc wyjść poza tradycyjną opozycję pomiędzy abstrakcją a konkretem. Jako
powszechność – a więc nieograniczone tylko do jakichś konkretnych sytuacji – może zo-
stać uznane na przykład prawo naukowe, które wszelako samo w sobie dysponuje ści-
śle określoną (konkretną) treścią. Pojęciem, któremu należy przypisać powszechność
jest w ujęciu Cohena między innym także pojęcie ludzkości (*Menschheit*). W potocz-

teoria abstrakcji. Jej pełnym rozwinięciem będą badania przedstawione przez Ernsta Cassirera w jego *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*²³⁹. Sam Cohen – w prywatnym liście do Cassirera – stwierdził, iż książka ta poświęcona jest zagadnieniom, jakie miały stanowić temat planowanego, lecz ostatecznie nigdy nienapisanego, drugiego tomu *Logik der reinen Erkenntnis*²⁴⁰. W tym ujęciu badania prowadzone w szkole marburskiej ujawniają swą metodyczną jedność. Ową jedność postrzegał Cohen jednak w znacznie szerszej perspektywie. Wprowadzając do swych analiz problemu korelacji pojęcie zachowania, nawiązał bezpośrednio do osiągnięć metafizycznej refleksji nad podstawami nauk, charakterystycznej dla siedemnastowiecznego racjonalizmu²⁴¹. Bardzo ważną rolę w tym kontekście odgrywa nazwisko Kartezjusza.

Szczególnie od czasów Descartes'a – pisze Cohen – pojawia się w nowożytnej nauce termin zachowanie, wyrażenie to stało się w ostatnich czasach jednolitym, podstawowym prawem matematycznego przyrodoznawstwa²⁴².

Autor *Logik der reinen Erkenntnis* nie tylko przyznaje się tutaj do kartezjańskiego – w tym przynajmniej aspekcie – rodowo-

nym języku niemieckim nie ma wyraźnego rozróżnienia pomiędzy powszechnością a ogólnością. Słowo *Allgemeinheit* zawiera w sobie obydwa znaczenia. Odróżniając *Allgemeinheit* od *Allheit*, Cohen zwraca uwagę właśnie na te dwa różne aspekty, w jakich szeroko rozumiana ogólność może być pojmowana. Na temat rozróżnienia tych dwóch pojęć, w nawiązaniu do Hare'a, pisałem już w rozdziale poprzednim.

²³⁹ Zob. E. Cassirer, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2008. (Wydanie oryginału: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin 1910). Cassirer zastąpi jednak przeciwstawienie ogólność/powszechność opozycją substancja/funkcja. Przeniesie też ciężar analiz ze struktury sądu na strukturę pojęć.

²⁴⁰ Zob. list Cohena do Cassirera z 24 sierpnia 1910 przytaczany w pracy: D. Gawronsky, *Cassirer: His Life and His Work*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P.A. Schilpp, New York 1958, s. 21.

²⁴¹ Analizy źródeł Cohenowskiej koncepcji zachowania (*Erhaltung*) dokonał: P.-F. Fiorato, *Geschichtliche Ewigkeit*, wyd. cyt., s. 82–88. Korzystam z ustaleń tego autora, uzupełniam je wszakże, wskazując na związki Cohena, o czym za chwilę, z tradycją metafizyki indukcyjnej.

²⁴² H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 51 / B 61.

du swej filozofii²⁴³. Mówi coś znacznie więcej. Zauważa bowiem, iż termin *zachowanie* zaczął w „ostatnich czasach” (drugiej połowie XIX wieku) oznaczać podstawowe prawo nauk matematyczno-przyrodniczych. Istotny okazuje się więc nie tyle sam Kartezjusz, ile Hermann von Helmholtz i jego prawo zachowania energii. Prawo to, będąc prawem przyrodniczym, zostaje przez Cohena podniesione do rangi powszechnego prawa czystego myślenia. Tym krokiem marburski filozof zdradza swą przynależność nie tyle do tradycji racjonalistycznej, ile do dziewiętnastowiecznego modelu metafizyki, określanego mianem metafizyki indukcyjnej. Metafizyka ta starała się być uogólnieniem wyników osiągniętych w naukach szczegółowych²⁴⁴. W przypadku analiz Cohenowskich mamy do czynienia nie tyle z abstrakcyjnym uogólnieniem, ile metodyczno-metafizyczną uniwersalizacją. Jej przedmiotem stało się prawo odkryte przez Helmholtza.

Logika – stwierdza Cohen – domaga się jedności jako jedności poznania. Ta jedność poznania powinna być poszukiwana także w podstawowym prawie zachowania energii. Prawo to oznacza jedność poznania, a przez to jedność przedmiotu. Jedność dającego się matematycznie sformułować bytu rozszerza się dzięki podstawowemu prawu energii na całą fizykę, stając się podstawowym prawem przyrody²⁴⁵.

Widać tutaj, w jaki sposób prawo zachowania energii zostaje, poprzez uniwersalizację, nadany status prawa metafizycznego. Autor *Logik der reinen Erkenntnis* ciągnie jednak swój wywód dalej. Skupiając się tym razem na problemach natury czysto logicznej:

²⁴³ W swoich *Zasadach filozofii* (II, 36) Kartezjusz mówi o – będącym dziełem Boga – zachowaniu we wszechświecie takiej samej ilości ruchu. Zob. R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbmska, Warszawa 1960, s. 75–77.

²⁴⁴ Tadeusz Czeżowski, dokonując charakterystyki metafizyki indukcyjnej, zwraca uwagę, iż nie powinno się właściwie mówić o metafizyce indukcyjnej, a o metafizyce uogólniającej. Nauki indukcyjne stanowią punkt wyjścia analiz metafizycznych, sama metafizyka nie jest już jednak uprawiana przy pomocy indukcji, lecz właśnie uogólnienia. Zob. tenże, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, wyd. cyt., s. 50.

²⁴⁵ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 58 / B 70–71.

Prawo zachowania energii jest ponadto – pisze – przydatne do naprowadzenia nas na problem rodzajów sądu, przed którym stanęliśmy. Prawo to oznacza jedność pryncypiów i wypływających z nich praw. Jedność poznania, jaką ono tworzy, nie wyklucza mnogości [form] poznania i praw, raczej ją zawiera. Taki jest sens jedności poznania. Nie jest ona sumą, która znosi mnogość dodanych do siebie [form] poznania. Jest ona jednością w żywym, twórczym sensie i dlatego też pryncypia, a za ich pośrednictwem również prawa, mają w niej swoje źródło²⁴⁶.

Bardzo wyraźnie zostają tutaj rozróżnione logiczne pryncypia czystego poznania od uzyskanych na ich podstawie praw przyrody. Pierwsze z nich konstytuują samą strukturę logiki, drugie dokonują konstytucji przedmiotu poznania naukowego²⁴⁷. Dwuznaczność rozwiązania Cohenowskiego polega na tym, iż źródłem zarówno pryncypiów, jak i praw okazuje się przyrodnicze prawo zachowania energii, podniesione wcześniej do rangi prawa metafizycznego. Nie przez przypadek zostaje ono nazwane źródłem. Sąd źródła traktowany jako naczelné pryncypium stanowiące podstawę czystego poznania, staje się wręcz niemożliwy do odróżnienia od zasady zachowania energii. Podana przez Cohena jego charakterystyka wygląda bowiem następująco:

Źródło nie jest tylko koniecznym początkiem myślenia, musi się ono potwierdzić we wszelkim jego postępie jako czynne [*treibende*] pryncypium. Wszelkie formy czystego poznania muszą być odmianami pryncypium źródła. W przeciwnym wypadku nie miałyby one samodzielnej wartości, lecz tylko pochodną. Logika źródła musi się zatem realizować w całej jej budowie jako takiej. We wszystkich formach czystego poznania, które zostaną uprawomocnione jako pryncypia, musi panować pryncypium źródła. W ten sposób logika źródła staje się logiką poznania²⁴⁸.

Pryncypium źródła staje się więc – przynajmniej w swym ujęciu funkcjonalnym – tożsame z zasadą zachowania energii. Gdyby rzeczywiście nie można było odróżnić w żaden sposób tych elementów od siebie, oznaczałoby to, iż Cohenowski projekt *Systemu filozofii*, byłby tylko jedną z wielu realizacji podstawowych założeń indukcyjnego modelu metafizyki, bardzo zresztą rozpowszechnionego wśród

²⁴⁶ Tamże, A 58–59 / B 71

²⁴⁷ Zob. na ten temat szerzej: H. Holzhey, *Cohen und Naturp.*, t. 1, wyd. cyt., s. 261–267.

²⁴⁸ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 33 / B 36.

myślicieli drugiej połowy XIX wieku. Tak jednak nie jest. Samemu pojęciu zachowania Cohen nadaje bowiem bardzo specyficzne znaczenie, którego nie można zredukować tylko i wyłącznie do naukowego prawa zachowania energii. Pojęcie to odsyła przecież nie do faktycznie obowiązujących praw, a do przyszłości. W tym też aspekcie ujawnia ono trzecią (po kartezjańskim racjonalizmie i metafizyce indukcyjnej) wielką tradycję, z której wypływa. Jest nią religijna tradycja judaizmu. Rozstrzygająca jest tutaj koncepcja stworzenia świata przez Boga rozpatrywana jako jeden z momentów korelacji między Bogiem a światem. Podkreślając znaczenie samej korelacji, Cohen stwierdza:

W naszej terminologii sądu korelacja jest podstawową, naukową formą myślenia. Jej ogólniejszą nazwą jest cel. Gdzie zapoczątkowane zostaje tworzenie pojęć, tam zapoczątkowane jest ustanawianie celu [*Zwecksetzung*]. Relacja między Bogiem a człowiekiem oraz między Bogiem a przyrodą jest relacją celową²⁴⁹.

Wypowiedź ta jest z jednego względu bardzo interesująca. Pochodzi ona z roku 1915, a więc z okresu, w którym ukazały się już wszystkie trzy części *System der Philosophie*, a Cohen – po przeprowadzce z Marburga do Berlina – poświęcił się niemal wyłącznie studiom nad tradycją judaistyczną. Samo pojęcie korelacji, jakie pojawiło się pierwotnie w roku 1900 na określenie związku między Bogiem a człowiekiem, uznane zostaje nie za podstawowy wyznacznik języka religijnego, lecz za strukturę czysto logiczną, przy pomocy której należy dokonać namysłu nad religijnym problemem stworzenia świata i człowieka przez Boga. Na tym przykładzie widać, w jaki sposób refleksja nad religią wpływa na logiczne podstawy idealistycznego *Systemu filozofii* i odwrotnie. Wątki religijne i idealistyczne stają się w pewnym momencie nieodróżnialne od siebie. Zdając sobie zatem sprawę z tej szczególnej kontaminacji, powróćmy do samego stworzenia. Ma być ono, jak twierdzi Cohen, rozpatrywane w pryzmacie logicznej struktury korelacji, która, ustanawiając cel czystego poznania, przybiera w tym konkretnym przypadku postać korelacji między Bogiem

²⁴⁹ Tenze, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915, s. 47.

a światem. Oznacza to, iż korelacja i związane z nią ustanawianie celu staje się wobec pojęcia stworzenia czymś bardziej pierwotnym:

Cel wszakże wznosi korelację między Bogiem a człowiekiem ponad stworzenie; wznosi on stworzenie do zachowania. Zachowanie jest nowym stworzeniem. Stąd też stworzenie nie oznacza w zasadzie nic innego jak odnowienie zachowania. Ono tworzy właściwy problem, nie jest nim zaś, jak się często mniema, przede wszystkim bądź wyłącznie stworzenie z nicości²⁵⁰.

Stworzenie zinterpretowane zostaje jako „odnowienie zachowania” (*Erneuerung der Erhaltung*)²⁵¹. Formuła ta – będąca w swej istocie jedną z postaci, jaką może przyjąć metafizyczno-religijna koncepcja *creatio continua* – nie może, ze względu na pojawiający się w niej moment tego, co nowe, być rozumiana tylko jako „odnowienie terażniejszości”²⁵². Musi raczej „wychodzić poza terażniejszość ku całkowitej przyszłości [*in alle Zukunft*]”²⁵³, którą Cohen interpretuje w swej filozofii religii jako przyszłość mesjańską²⁵⁴. Tym sposobem zorientowana na całkowitą przyszłość logiczna struktura *System der Philosophie* i wyrosła z tradycji judaistycznej refleksja mesjańska, zaczynają tworzyć jedną spójną całość. Związek nauki z mesjanizmem decyduje o tym, iż odkryte dzięki filozoficznej refleksji pryncypia czystego myślenia nie mogą zostać zredukowane – co zakładał indukcyjny model metafizyki – do teorii nauk przyrodniczych. Cohen wielokrotnie będzie podkreślał, iż pryncypia te obowiązują zarówno w obszarze nauki, jak i w obszarze religii. Tylko dzięki różnicy pojawiającej się między nauką, a religią, można czyste myślenie i jego

²⁵⁰ Tamże, s. 47–48.

²⁵¹ Swoją koncepcję stworzenia jako odnowienia Cohen wywodzi ze słów tradycyjnej modlitwy żydowskiej zwracającej się do Boga jako do tego, „Który odnawiasz w swojej dobroci stale [*beständig*] każdego dnia dzieło początku”. Cytuję za: tenże, *Religion der Vernunft...*, wyd. cyt., s. 78.

²⁵² Tenże, *Der Begriff der Religion...*, wyd. cyt., s. 48.

²⁵³ Tamże..

²⁵⁴ Na temat zorientowanej na przyszłość Cohenowskiej teorii czasu zob. szerzej: P. Fiorato, *Geschichtliche Ewigkeit*, wyd. cyt., s. 115–165. Autor ten zwraca również uwagę (tamże, s. 166–179), iż jest ona związana bezpośrednio z Cohenowskim rozumieniem judaizmu jako religii mesjańskiej. Por. w tym względzie również A. Poma, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, wyd. cyt., s. 235–262.

pryncypia dopiero w pełni scharakteryzować. Musimy temu zagadnieniu przyjrzeć się teraz bardziej szczegółowo.

III.6. Nauka i mesjanizm

Samo pojęcie religii, będące w *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums* głównym przedmiotem analiz, Cohen definiuje poprzez skonfrontowanie go z pojęciem nauki. Ta nieustanna konfrontacja jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech Cohenovskiego stylu pisania. Dlatego też, podejmując analizę problemu religii, Cohen rozpoczyna swój wywód nie od niej samej, lecz właśnie od zagadnienia nauki:

Jakie znaczenie ma nauka – pisze – i jaką treścią dysponuje, można przedstawić tylko poprzez rozwinięcie tej treści. W jaki sposób [*Woher*] nauka wchodzi w relację ze swym materiałem, pozostaje w zasadzie bez znaczenia dla rzeczowej wartości jej treści. Jeżeli filozofia pyta o rodzaj źródła [*Quelle*] przestrzeni znajdującego się w świadomości, to wydaje się przyjmować obcy punkt widzenia: geometria rozwija swą treść niezależnie od tego pytania, nie mówiąc już o jego rozwiązaniu. Inaczej rzecz się ma z religią. Jest tylko jedna matematyka, ale wiele religii. Tak przynajmniej się wydaje. Dotyczy to wszystkich, obok religii, postaci i kierunków ludzkiej kultury poza samą nauką. Jest wiele obyczajów, wiele praw, wiele państw; powstaje w związku z tym pytanie, czy wszystkie te różnorodne zjawiska kulturowe mają ze sobą coś wspólnego, co umożliwia, pomimo ich różnorodności, poznanie ich jednorodnego pojęcia. Stąd też, gdy w przypadku nauk tylko psychologia może wystąpić z pytaniem: z jakiego źródła świadomości została wyprowadzona treść nauki, tak wobec religii, jak i pokrewnych jej pojęć kulturowych występuje z takim pytaniem historia: w taki sposób, w jaki poprzez różnorodność epok, narodów i innych grup przebiegał rozwój kultury, w taki też rozwijała się i religia. Stąd też powstaje duchowe pragnienie, a wkrótce potem dążenie naukowe, by wszystkie zjawiska kulturowe śledzić w ich historycznym rozwoju. I problem historii zostaje wręcz przeciwstawiony problemowi rzeczowej treści. Podkreśla się, że nie można wiedzieć, czym jest religia, jeśli nie odsłoni się tej rzeczowej treści na podstawie jej historycznego rozwoju. Ale jaka jest ta treść? O to się już nie pyta, ponieważ wychodzi się z założenia, iż dopiero historyczny rozwój może ją odkryć. Jaki jest wszakże element, który powinien się rozwijać? O to też się nie pyta. Element ten zostaje przyjęty jako ogólnie znany, podczas gdy to on właśnie tworzy właściwy problem²⁵⁵.

²⁵⁵ H. Cohen, *Religion der Vernunft...*, wyd. cyt., s. 2–3.

W wypowiedzi tej zawarty jest podstawowy zrąb programu Cohena. Można w nim odszukać kilka głównych idei. Spróbujmy je wyodrębnić i nazwać. Obiektem zainteresowania filozofii nie są empiryczne uwarunkowania nauki, lecz jej znaczenie (*Bedeutung*). Jest ono, jako jej rzeczowa treść (*sachlicher Inhalt*), czymś zasadniczo odrębnym i nieredukowalnym do problemu empirycznej (psychologicznej) genezy nauki, rekonstruowanej w oparciu o proces nabywania wiedzy przez konkretny (empiryczny) podmiot. I obowiązująco, i poprawność praw naukowych pozostaje całkowicie niezależna od tego, kto, kiedy i w jaki sposób je poznaje. Stanowisko Cohena w tej kwestii pozostaje zatem radykalnie antypsychologizujące. Zupełnie wszakże inaczej rzecz się ma z religią i z innymi, pokrewnymi jej kierunkami rozwoju kultury. O ile mamy do czynienia zawsze tylko z jedną nauką (jest tylko jedna matematyka, jedna fizyka, jedna chemia itd.) o tyle w przypadku religii i innych zjawisk kulturowych natykamy się na ich niemal całkowitą odmienną i różnorodność (jest wiele różnych religii, obyczajów, praw, ustrojów politycznych itd.). Stąd też podczas ich badania w sposób niejako naturalny pojawia się postulat, by śledzić historyczny rozwój tych zjawisk i dopiero w oparciu o wiedzę na tej podstawie zdobytą, podjąć próbę przedstawienia ich istoty czy struktury. Cohen takiemu rozwiązaniu pozostaje jednakże jak najbardziej przeciwny. Zauważa, iż analiza historycznego rozwoju danego zjawiska zakłada już wiedzę na temat tego, co jest badane. Bada się przecież historyczną genezę jakiegoś fenomenu kulturowego, stąd też musimy już na samym wstępie założyć jakąś jego określoną, rzeczową treść, by móc go pośród innych fenomenów rozpoznać. Tak jak w przypadku nauki psychologizm (uprzywilejowanie problemu psychologicznej genezy naszej wiedzy) okazał się stanowiskiem niewystarczającym, tak w przypadku badań nad szeroko rozumianą kulturą człowieka, poglądem błędnym jest historyzm, tj. przekonanie o tym, iż analiza historycznej genezy zjawisk kulturowych pozwoli wydobyć ich istotę, ponieważ kultura ma ze swej istoty historyczny (dziejowy) charakter. W tym też znaczeniu program Cohena jest nie tylko antypsychologizmem, ale też antyhistoryzmem.

Zaprzeczenie, wyrażone tutaj przedrostkiem „anty-”, nie ma jednak znaczenia absolutnego. Cohen nie rezygnuje z takich pojęć jak historia, świadomość czy indywiduum (indywidualny podmiot). Wręcz przeciwnie, stawia je w samym centrum swoich analiz. Rzeczowa treść badanych zjawisk ma tutaj znaczenie priorytetowe, niemniej podlega ona historycznemu rozwojowi, i w owym rozwoju musi być dostępna świadomości indywidualnego podmiotu, o ile w ogóle ma zostać poznana. Przy czym obydwie pojęcia (historia i świadomość) nie są wobec siebie przeciwstawne:

świadomość – pisze Cohen – jest właściwie tylko innym wyrażeniem dla historii. Jak wszelka kultura rozwijana jest przez historię, tak i też poprzez świadomość. Świadomość realizuje [*vollzieht*] tylko węższą historię człowieka²⁵⁶.

Świadomość nie jest więc tylko świadomością (poznaniem) historycznego rozwoju kultury, ale też sama jest czymś historycznym. W tym też podwójnym uwikłaniu w historię staje się ona świadomością historyczną. Jest zarazem i poznaniem historii, i jej wyrazem (czymś, co swoją historię posiada)²⁵⁷. Możemy tu mówić o węższym lub szerszym znaczeniu samego problemu historyczności. W zależności od tego, jaką rolę i znaczenie przypisuje się historii i co się z tym wiąże, w jaki sposób uprzywilejowuje się tę dziedzinę wiedzy, powstaje co najmniej kilka odmian zwalczanego przez Cohena historyzmu. Historyzm można bowiem rozumieć co najmniej trojako²⁵⁸.

²⁵⁶ Tamże, s. 5.

²⁵⁷ W takim właśnie rozumieniu pojęciem świadomości historycznej posługuje się w swych analizach Herbert Schnädelbach, który wprowadza również w tym kontekście pojęcie historycznego oświecenia. „Rezultatem historycznego oświecenia – pisze – jest historyczna świadomość w tym podwójnym sensie, że wykształcona świadomość tego, co historyczne pojmuje sama siebie zarazem jako coś historycznego; tę strukturę refleksji podziela ona z oświeconą świadomością w ogóle, o oświeceniu mówi się bowiem tylko tam, gdzie wiedza o świecie obejmuje samą tę wiedzę”. Zob. H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 62–72, cyt. s. 68. Por. też tenże, *O historycznym oświeceniu*, [w:] tenże, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001, s. 18–45. W dalszych analizach korzystam z ustaleń Schnädelbacha,

²⁵⁸ Zob. tenże, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, wyd. cyt., s. 62–66.

Jest on, po pierwsze, pozytywistyczną metodologią nauk historycznych. Może, po drugie, oznaczać historystyczny relatywizm. Wreszcie po trzecie, może być utożsamiany z szeroko rozumianym kulturalizmem, tj. poglądem uznającym wszystkie zjawiska kulturowe za historyczne, tym samym przeciwstawiającym się naturalizmowi. Zgodnie z tym przekonaniem pierwotnym doświadczeniem człowieka nie jest bowiem to, co naturalne (przyroda), lecz świat ludzkich wytworów, poza który wydostać się nie sposób. Wszystkie te trzy sposoby rozumienia historyzmu Cohen uznaje za zbyt szerokie. Nie wymienia ich co prawda w sposób jednoznaczny i usystematyzowany. Poszczególne jego argumenty krytyczne skierowane przeciw różnym próbom metodologicznego, poznawczego i światopoglądowego uprzywilejowania pojęcia historii, pozwalają jednak ukazać słabe strony historyzmu we wszystkich trzech wskazanych powyżej jego ujęciach.

Na samym początku zostaje odrzucony historyzm rozumiany jako pozytywistyczna metodologia nauk humanistycznych. Historyzm w tym znaczeniu – historyzm (I) – będący praktyką badań naukowych, z założenia unika wszelkich sądów wartościujących, stara się za to w sposób jak najbardziej bezstronny zanalizować badane źródła i na podstawie tej analizy dojść, poprzez indukcję, do wniosków bardziej ogólnych. Indukcja nie może jednak spełnić tego zadania, ponieważ różnorodność i mnogość religii skłania raczej do wniosku, iż jednego, ściśle określonego pojęcia religii nie sposób wytworzyć²⁵⁹. Jedyne stanowisko, jakie w takim wypadku wydaje się możliwe do przyjęcia, to historycystyczny relatywizm – historyzm (II). Relatywizm ów, jeśli ma być traktowany jako konsekwencja i zarazem uzasadnienie historyzmu (I), nie może jednak spełniać swojego zadania, ponieważ – i to jest koronny argument Cohena – historystyczna metodologia badań uprzywilejowuje pojęcie historycznego rozwoju. By jednak badać rozwój jakiegokolwiek zjawiska, trzeba już dysponować jego (zjawiska) pojęciem. W przeciwnym wypadku nie wiadomo byłoby, co właściwie należy badać wśród różnorodności fenomenów. Przy czym

²⁵⁹ Por. H. Cohen, *Religion der Vernunft...*, wyd. cyt., s. 2.

Cohen nie chce bynajmniej wyeliminować szczegółowej analizy źródeł, jakiej domagał się historyzm (I). Nie rezygnuje także z fundamentalnego dla historyzmu (II) odżegnania się od dążeń do wiedzy absolutnie uzasadnionej. Domaga się jednakże, by obok historycznych źródeł z jakich rozwijają się różne religie, przyjąć także źródło rozumu, które do pozostałych źródeł byłoby niesprowadzalne.

Nie można gorszyć się tym – stwierdza – że rozum zostaje przyjęty jako źródło [*Quelle*] religii. Nie można pytać, czy jest on jedynym źródłem albo czy też inne źródła zdobywają nad nim przewagę, ewentualnie muszą mu zostać podporządkowane. Wszystkie te kwestie nie mogą nas zwodzić: oddalałyby nas one tylko od metodycznej drogi, na skraju której dopiero co się znaleźliśmy. Rozum jest źródłem [*Quelle*] pojęć. I pojęcie musi być źródłem, nie może być nigdy pomyślane jako ujście dla zbiegających się w nim indukcyjnych dopływów. Rozum jest skałą, z której wypływa pojęcie i z której, ze względu na metodyczną perspektywę [*für methodische Einsicht*], wypływać musi, jeżeli ma być widoczny bieg, jaki obiera ono w nurcie historii. Jeśli w ogóle mamy wyjść od pojęcia religii i od pojęcia judaizmu, to, aby można było wykorzystać ich literackie źródła, owo pojęcie rozumu trzeba dopiero dokładniej określić²⁶⁰.

Przed podjęciem badań nad problemem religii, które jako takie mają być prowadzone w oparciu o dostępne źródła historyczne, należy najpierw określić samo pojęcie rozumu. To ono bowiem będzie metodycznym drogowskazem wszystkich analiz. Dlatego też samego pojęcia rozumu nie można uzyskać na drodze indukcji (uogólnienia danych empirycznych). Dane te stanowią bardzo ważne źródła do badań samej religii – sam judaizm i jego pisana tradycja jest takim źródłem – jednak na sam początek trzeba określić związek pojęcia religii z pojęciem rozumu. Dlatego też przedmiotem zainteresowania Cohenowskiej filozofii religii jest *Religia rozumu ze źródeł judaizmu*, a sam rozum zostaje nazwany, skałą, z której pojęcie religii wypływa. Metafora rozumu-skały pozostaje tu bardzo znacząca. Stanowi bowiem nawiązanie do znanego biblijnego epizodu opisanego w *Księdze Wjścia*²⁶¹. Tak jak Mojżesz – na rozkaz Boga Jahwe – uderza

²⁶⁰ Tamże, s. 5–6.

²⁶¹ Zob. Wj 17, 1–7. Teksty biblijne cytuję za wydaniem: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. wyd. V, Poznań 2000.

laską w skałę, z której wypływa woda, tak rozum ma stanowić skałę, z której wypływa pojęcie. Pięcioksiąg nie jest wszakże jedynym kontekstem, w którym rozwiązania Cohena mogą być rozpatrywane. Trzeba cały czas pamiętać, że owa biblijna w swej proveniencji metafora służy przede wszystkim do walki z niebezpieczeństwami, jakie niesie ze sobą dziewiętnastowieczny historyzm. W innym miejscu, już bez odwołań do Biblii, Cohen swą główną myśl formułuje w sposób następujący:

Religię od opisowej historii religii uniezależnia rzecz jasna rozum. Nie boimy się zarzutu, że rozum w historii musi i tak panować wszędzie. To nie historia określa w sobie rozum. Najpierw pojęcie rozumu powinno wytworzyć pojęcie religii. Pojęcie zawsze jest samodzielnym problemem, który problemowi rozwoju musi służyć jako założenie²⁶².

Jeżeli chcemy zatem badać historyczny rozwój religii, za czym opowiadał się historyzm (I) i (II), to musimy – samo jej pojęcie wytworzone przez rozum i tylko przez rozum – traktować jako założenie wszelkich tego typu badań. Pojęcie to musi więc zostać wytworzone niezależnie od samego historycznego rozwoju poszczególnych fenomenów kulturowych. Czy jednak takie rozwiązanie jest możliwe? Czy Cohen nie pozostaje tu mimo wszystko w okowach historyzmu, tym razem w jego najszerszym – historyzm (III) – kulturalistycznym znaczeniu? Jeżeli bowiem uznamy, iż pojęcie religii musi zostać pierwotnie wytworzone przez rozum, to zaczynamy się zbliżać do podstawowego dla kulturalistycznego światopoglądu przekonania, iż tylko to jest dla nas w doświadczeniu dostępne, co samo pozostaje wytworem człowieka²⁶³. Różnica między zwolennikami historycystycznego

²⁶² H. Cohen, *Religion der Vernunft...*, wyd. cyt., s. 3.

²⁶³ W swoim *Grundriß der Historik* Johann Gustav Droysen, jeden z najbardziej prominentnych przedstawicieli niemieckiego historyzmu, swoją kulturalistyczną postawę wyraził następująco: „Tylko to, co ukształtowały duch ludzki i ludzka ręka, na czym odcisnęły swoje piętno i czego dotknęły, tylko ślad ludzki dla nas ponownie rozbłyska” (§ 7). Cytat za: H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1932*, wyd. cyt., s. 367. W podobnym duchu pisał również twórca dziewiętnastowiecznego pozytywizmu, August Comte: „Taka ogólna tendencja winna więc ostatecznie zapanować w filozofii naprawdę pozytywnej i to nie tylko odnośnie do teorii odnoszących się

kulturalizmu, a Cohenem polegałaby tylko na tym, iż ci pierwsi takie pojęcia jak wytwarzanie i rozwój wydobywaliby z rzeczywistego (empirycznego, historycznego itd.) doświadczenia. Cohen zaś przyjmowałby, iż pojęcia te są wyrazem logicznych struktur wiedzy o tymże doświadczeniu. Jego propozycję należałoby więc określić również mianem kulturalizmu, z tym wszakże zastrzeżeniem, iż kulturalizm ten miałby charakter logiczny. Debaty Cohena z historyzmem (III) nie można jednakże zamknąć tego typu konkluzją.

Autor *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums* jest jak najbardziej świadomy niebezpieczeństw związanych z próbą podporządkowania pojęcia religii rozumowi. Podkreśla, iż tego typu podporządkowanie jest konieczne. W rozumie ma bowiem swe źródło wszystko to, co pozostaje pojęciem. Dotyczy to więc także pojęcia religii. Cohen wyciąga nawet jeszcze dalej idący wniosek. Konieczny związek religii i rozumu oznacza wpisanie samej religii w problemowy kontekst filozofii i nauki.

Prosta droga prowadzi nas – pisze – od historycznego pojęcia judaizmu do filozofii religii. Filozofia jest nauką rozumu. I jeżeli tylko pojęcie jest znaczącym świadectwem wszelkiej nauki, to tak jak w pojęciu wszelka nauka i wszelkie poznanie ma wspólną im treść, tak w rozumie ma wspólne im źródło. Rozum jest organem pojęć²⁶⁴.

Skoro zaś filozofia jest nauką rozumu, to w konsekwencji religia również musi spełniać wymogi naukowości:

To, co obowiązuje naukę, w tym samym stopniu obowiązuje również religię. O ile również ona składa się z pojęć i na nich się opiera, o tyle jej ostatecznym źródłem może być tylko rozum. I ten jej związek z rozumem określa i warunkuje jej związek z filozofią jako z powszechnym rozumem ludzkiego poznania²⁶⁵.

wprost do człowieka i społeczeństwa, lecz także do tych, które zajmują się zjawiskami najprostszymi i pozornie najmniej podpadającymi pod tę wspólną ocenę: należy pojmować wszystkie rozważania teoretyczne jako wytwory rozumu, przeznaczone do zaspokajania różnych naszych istotnych potrzeb [...]”²⁶⁴. Tenże, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K., [w:] tenże, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o calokształcie pozytywizmu*, opr. B. Skarga, Warszawa 1973, s. 28–29.

²⁶⁴ H. Cohen, *Religion der Vernunft...*, wyd. cyt., s. 6.

²⁶⁵ Tamże.

Wszystkie te ograniczenia, jakim podporządkowane być musi pojęcie religii, nie determinują przy tym w żaden sposób jego treści. Wyznaczają tylko warunki, dzięki którym staje się ono w ogóle poznawalne. Filozofia religii w ujęciu Cohena określa po prostu warunki jej (tj. religii) poznania. Rozwiązanie to będzie miało jednakże tak długo charakter redukcjonistyczny – będzie postulowało redukcję swoistości religii i charakterystycznego dla niej sposobu poznania do wymogów poznania naukowego – jak długo sama nauka pozostanie jedynym wyznacznikiem racjonalności. Kwestię tę Cohen bardzo wyraźnie podkreśla.

Religia rozumu czyni religię powszechną funkcją ludzkiej świadomości i to właśnie jako świadomości ludzkiej. [...] W takim stopniu, w jakim rozum jest początkiem wszelkiej świadomości człowieka, w takim też wszystkie narody mają swój udział w religii rozumu. O tyle wszakże trzeba wprowadzić różnicę między świadomością, a rozumem, o ile rozum nie oznacza po prostu ludzkiego ducha, lecz specyficzne jego ukształtowanie w nauce i filozofii. Religia rozumu broni tylko tej odrębnej cechy, która może się urzeczywistnić tak samo w powszechnym duchu narodów, jak w nauce i filozofii. Dopiero jednak dzięki tej cesze rozum poświadcza swoją ogólnoludzką siłę. Religia rozumu nie może być ani religią pojedynczego narodu, ani pojedynczej epoki. Rozum domaga się jednolitości [*Einheitlichkeit*] wśród wszystkich tych ludzi i narodów, które stworzyły potęgę nauki i filozofii. Jednolitość ta w sposób bezwarunkowy nadaje religii pierwotny rys tego, co powszechnie ludzkie [*Urgepräge der allgemeinen Menschlichkeit*], jednakże tylko w takim stopniu, w jakim to, co w niej ludzkie, uzyskało cechy kultury naukowej²⁶⁶.

O religii rozumu w pełni tego słowa znaczeniu możemy więc mówić tylko w obszarze kultury naukowej, czyli kultury podporządkowanej standardom racjonalności obowiązujących w nauce. Tego typu konkluzja nasuwa wszakże jedną bardzo poważną trudność. W jaki sposób w religii rozumu mogą mieć udział narody, które same nigdy nie wytworzyły ani nauki, ani filozofii? Cohen uznaje samą filozofię za naukę o rozumie, a zatem za naukę o wszelkim poznaniu dostępnym na podstawie pojęć. Tam, gdzie tylko można mówić o pojęciach, tam możliwa staje się refleksja filozoficzna, chociażby nawet ona w danej kulturze nie zaistniała.

²⁶⁶ Tamże, s. 8–9.

Tego typu postulat badawczy rozwiązuje jednakże sporną kwestię tylko połowicznie. Trzeba bowiem jeszcze określić, czym właściwie jest sama religia rozumu. Zarówno naukę, jak i filozofię należy uznać za dzieło jednego tylko narodu – starożytnych Greków²⁶⁷. Powstaje wszakże pytanie, czy również Grecy – w większym lub mniejszym stopniu wierni mitologicznym źródłom swoich wierzeń religijnych – byli również w stanie wytworzyć religię rozumu. Cohen na to pytanie odpowiada przecząco. Narodem, który stworzył religię rozumu są, jak podkreśla, Żydzi. Twierdzi, iż grecki model myślenia filozoficznego i naukowego stał się

dobrem wspólnym wszystkich ludów kulturalnych [*Kulturvölker*]. Żydzi odzegnali się wprawdzie od nauki tych ludów, ale nie mogli stawiać oporu wobec ich filozofii. Stworzyli przecież religię rozumu, i w takim stopniu, w jakim udział religii współwytwarza pozytywną istotę rozumu, w takim też w niezaprzeczalny sposób domaga się ta homogeniczność włączenia jeśli nie w naukę, to przecież w filozofię. Nie da się ukryć, że pojęcie filozofii zmienia się i zostaje zniekształcone, gdy nie zabiega się o nią jako o filozofię naukową. Wszelako powszechny charakter rozumu łączy – także przy pominięciu nauki – religię z filozofią. Stąd też źródła judaizmu trzeba także przebadać pod kątem ich filozoficznych, pierwotnych motywów, w których i zgodnie z którymi konstituuje się [*sich durchsetzt*] religia rozumu²⁶⁸.

Chcąc uratować racjonalny charakter religii, należy więc, zdaniem Cohena, dokonać dwóch kroków. Pierwszy polega na ustaleniu standardów racjonalności naukowej. Drugi krok z kolei stanowi częściowe przynajmniej wykroczenie poza owe standardy. Wykroczeniu nie tyle negującym samą racjonalność i jej wymogi, ile kwestionującym nieodzowny związek racjonalności z nauką. Innymi słowy, chcąc uratować racjonalność religii, należy zbudować odmienny od naukowego model racjonalności. O ile w obszarze nauki (matematycznego przyrodoznawstwa) wystarczało negatywne określenie rozumu jako tego, co niezależne od empirycznego materiału doświadczenia. Tak teraz tego typu określenie okazuje się niepełne. Co prawda również w przypadku religii opozycja empiryczne/racjonalne (rozumowe) odgrywa, tak jak w przypadku nauki, rolę kluczową:

²⁶⁷ Por. tamże, s. 10–11.

²⁶⁸ Tamże, s. 11.

Religia wszakże ma być cechą różnicującą człowieka od zwierząt. Stąd też wszystko, co jest zaledwie naturalnym popędem, nie może zostać uznane za pierwotną siłę religii²⁶⁹.

Jednak na tego typu negatywnym określeniu, wspólnym i nauce, i religii, nie można poprzestać. Określenie to nie jest bowiem pełne.

Związek, jaki zatem dzięki rozumowi zachodzi między religią a filozofią – dopowiada Cohen – nadaje rozumowi ważne pozytywne znaczenie także w odniesieniu do religii. Rozum nie stanowi tylko przeciwieństwa zmysłowości ducha i umysłu; oznacza pozytywną prawowitość [*Gesetzlichkeit*], pierwotną podstawę [*Urgrund*] prawowitości. I religia tej prawowitości swojego źródła [*Ursprung*] i swojego rozwoju w żaden sposób nie może unikać²⁷⁰.

W przytoczonym powyżej fragmencie pojawia się właściwie nieprzekładalny na język polski termin *Gesetzlichkeit*. Oznacza on tę cechę rozumu, która pozwala ów rozum określić jako rozum właśnie. Przy czym nie chodzi tutaj o jakąś abstrakcyjną rozumność – idealną istotę, czy też esencję rozumu istniejącą niezależnie od sposobów, w jaki się ona wyraża w konkretnych pryncypiach i zasadach. Owe pryncypia i zasady mogą tworzyć niemal całkowicie nieprzystające do siebie formy racjonalności. Nauka i religia, które nas tutaj interesują, nie są zjawiskami w pełni na siebie przekładalnymi. Cohen stanowczo jednak oponuje przeciw tezie, jakoby były one całkowicie względem siebie zewnętrzne, czy transcendentne. Zarówno pojęcie nauki, jak i pojęcie religii wypływa bowiem z rozumu będącego gwarantem ich prawowitości²⁷¹.

²⁶⁹ Tamże, s. 6

²⁷⁰ Tamże, s. 11

²⁷¹ Termin *Gesetzlichkeit* dosłownie należałoby tłumaczyć jako *prawność*, co po polsku brzmi sztucznie. Zdecydowałem się więc na prawowitość ze względu na to, iż odmienna *Gesetzlichkeit* nauki, sztuki czy religii czyni z nich w pełni prawowite, choć niesprowadzalne do siebie sposoby poznania i rozumienia świata. Za odkrywcę zjawiska prawowitości Cohen uważał Kanta, który w swojej trzeciej krytyce odkrył aprioryczne prawa estetycznego *a priori*, niedające się utożsamiać z prawami nauki, a jednak pozostające prawami. Zob. H. Cohen, *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin 1889, s. 144–221. Por. D. Adelman, *Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens*, Heidelberg 1968, s. 30–31.

Podstawowy problem Cohenowskiej filozofii kultury można ująć zatem w sposób następujący. Żadna forma, jaką przyjmuje ludzka racjonalność (rozum), nie wyczerpuje ani nie ujawnia w pełni jej charakteru. I to nie dlatego, iż formy te (nauka, religia, sztuka) samą racjonalność w jakiś sposób ograniczają czy zniekształcają, lecz dlatego, iż nie ma innego rozumu niż rozum ucieleśniony w swych różnorodnych formach. Racjonalność nie jest nigdy jakąś racjonalnością „samą w sobie”, która byłaby czymś bardziej pierwotnym, niż sposoby i okoliczności, w których się wyraża. Dlatego też dążenie Cohena do tego, by filozofię zawsze ujmować w kontekście nauki, tj. jako filozofię naukową, należy rozumieć jako próbę powiązania refleksji filozoficznej z jedną, ściśle określoną formą racjonalności²⁷². Staranie to nie jest podyktowane jednakże żadną strukturalną koniecznością samego myślenia, lecz wynika z konkretnych, historycznych okoliczności, w których filozofia w ogóle się narodziła. Powstanie tego typu namysłu nad rzeczywistością, który zaczęto określać mianem filozofii, oznaczało zarazem powstanie nauki. Nie zmienia to wszakże faktu, iż nauka jest tylko jedną z postaci ludzkiej kultury, nie jest przez to dostępna wszystkim ludziom bez wyjątku. W tym też znaczeniu myślenie filozoficzne nie jest aż tak uniwersalne, jak chcieliby tego Grecy. Z konieczności pozostaje więc czymś skazanym na fragmentaryczność. Ów ukryty w filozofii naukowej partykularyzm ujawniła szczególnie wyraźna religijna tradycja judaizmu. Żydzi, przejmując od Greków filozoficzny sposób myślenia, odrzucili ich koncepcję nauki. Stąd też sposób, w jaki przyswajali oni grecką myśl filozoficzną, trzeba określić jako jednostronny. Owa jednostronność nie jest wszakże, podkreśla Cohen, bynajmniej bezpodstawną.

Jak bardzo ta jednostronność jest historycznie uzasadniona – pisze – można poznać na przykładzie największego idealisty wszystkich czasów, tj. Platona. Platon wynalazł idealizm naukowy. Poznanie jest dla niego poznaniem nauko-

²⁷² Cohen wielokrotnie podkreślał, iż *Logika czystego poznania* jest „przede wszystkim odniesiona do nauki”. Tenże, *Logik der reinen Erkenntnis*, B IX (*Przedmowa do drugiego wydania*). Zaznaczał też, iż „Myślenie logiki jest myśleniem nauki”. Tamże, A 17 / B 19. Por. H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, t. 1, wyd. cyt., s. 294–298.

wym. Ponieważ jednak nauka nie jest dostępna wszystkim ludziom niezależnie od stanu, to nie jest ona także poznaniem powszechnym [*Erkenntnis überhaupt*]. Już jednak to pierwsze twierdzenie jest w rozumieniu Platona sprzecznością. Jak mogło do niej dojść? Tylko brak koncentracji na poznaniu Boga może stanowić zadowalające wyjaśnienie dla tego rzucającego się w oczy pęknięcia [*Bruch*] w platońskim idealizmie²⁷³.

Zestawienie tradycji judaistycznej – i charakterystycznego dla niej skoncentrowania się na problemie poznania Boga – z platońskim idealizmem pozostaje tu bardzo znaczące z tego chociażby względu, iż myśl żydowska zaczyna jawić się jako konieczne uzupełnienie filozofii naukowej stworzonej przez Greków. Powstaje wszakże pytanie, dlaczego koncentracja poznania na problemie Boga miałyby przewyżczać ograniczenia tkwiące w koncepcji naukowego idealizmu Platona. Kluczowy w tym kontekście staje się dla Cohena dziewiąty rozdział *Księgi Jeremiasza*, w którym relacja między człowiekiem a Bogiem zostaje określona właśnie jako poznanie:

Mędrzec niech się nie szczyci swą mądrością, siłacz niech się nie chlubi swą siłą [...]. Raczej chcąc się chlubić, niech się chlubi tym, że jest roztropny i że mnie poznaje (Jr 9, 22–23).

Komentując ten ustęp, autor *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums* stwierdza, iż problem poznania rozumianego jako relacja między człowiekiem i Bogiem staje się dla religii monoteistycznej problemem rozstrzygającym:

Poznanie jest poznaniem Boga [*Gotteserkenntnis*]. Bóg jest jednakże ojcem wszystkich ludzi i narodów. Stąd też poznanie to musi rozszerzyć się na wszystkich ludzi bez różnicy ich stanu i na wszystkie narody. [...] Poprzez tę koncentrację [wokół] poznania wszyscy ludzie stają się jednakowo za nie odpowiedzialni. A bez tego uniwersalnego wymogu poznania monoteizm stałby się fragmentem i iluzją²⁷⁴.

Poznanie jedyne Boga nie tylko więc wprowadza pewną poznawczą optykę, lecz również staje się wymogiem moralnym. Wszyscy ludzie są bowiem za to poznanie Boga odpowiedzialni.

²⁷³ H. Cohen, *Religion der Vernunft...*, wyd. cyt., s. 299–300.

²⁷⁴ Tamże, s. 299.

Wbrew pozorom Cohen nie sugeruje tutaj, iż wszystkie religie można (czy też należy) podporządkować judaistycznej idei monoteizmu. Jeżeli idea ta uzyskuje walor powszechności, to właśnie dlatego, iż wykracza ona poza ograniczenia wszystkich religii pozytywnych, włącznie z instytucjonalnie pojmowanym judaizmem. Zresztą również Platon powiązał wymóg ogólnie ważnego poznania z pojęciem transcendencji. Jego naukowy idealizm ufundowany jest przecież, zauważa Cohen, na znajdującej się poza bytem, a więc transcendentnej idei Dobra²⁷⁵. Jej transcendencja nie przewyżcza jednak – wbrew temu, co sądził na ten temat sam Platon – wszystkich ograniczeń świata zjawisk. Nie przewyżcza zaś dlatego, iż transcenduje ona tylko i wyłącznie „byt świata nauk matematyczno-przyrodniczych”²⁷⁶. Nie potrafi natomiast przekroczyć uwarunkowań społeczno-politycznej rzeczywistości człowieka. Widać tę kwestię bardzo wyraźnie w Platońskim *Państwie*, w którym utopijna wizja idealnego ustroju okazuje się podniesionym do rangi ideału „powtórzeniem terażniejszości”²⁷⁷. Platon – tak jak wszyscy starożytni Grecy – nie był w stanie dostrzec historycznej zmienności świata ludzkiego i jego nieustannego, w dużej mierze nieprzewidywalnego rozwoju.

Właśnie to ograniczenie przewyżcza żydowska koncepcja monoteizmu. Wypracowane w jej obszarze pojęcie transcendencji nie jest związane z żadnym historycznie istniejącym faktem kultury. Koncepcja transcendencji rozwinięta w judaizmie pozwala tym samym przekroczyć nie tylko byt nauki, ale wszelką „przeszłość i terażniejszość doświadczenia historycznego, w którym dokonuje się rozwój ludzkości”²⁷⁸. Dopiero dzięki temu pojęcie transcendencji uzyskuje swą pełnię. Transcendencja, na której opiera się żydowski monoteizm, wykracza poza całość ludzkiego świata kultury, a nie tylko poza jeden z jego obszarów. Jej punktem odniesienia nie jest

²⁷⁵ Zob. tamże, s. 339.

²⁷⁶ Tamże, s. 340.

²⁷⁷ Tamże.

²⁷⁸ Tamże.

ani przeszłość tego, co było – jak w mitologicznych kosmogoniach, czy teogoniach – ani terażniejszość aktualnie obecnego bytu. Takim punktem odniesienia jest natomiast przyszłość mesjańskiej wizji. Ludzkość uznająca jedyne Boga, nie jest ani obrazem mitycznym, ani żadnym terażniejszym (danym) faktem. Jest natomiast mesjańską wizją przyszłości – wizją, która jako taka stanowi tylko ideał i zarazem moralny wymóg poznania Boga przez całą ludzkość.

Mesjańska przyszłość – pisze Cohen – jest pierwszym świadomym wyrazem sprzeczności między zmysłowością, a wartościami moralnymi. Można je zatem określić wprost jako ideał przeciwstawiony rzeczywistości²⁷⁹.

Mesjańska wizja przyszłości pozostaje wyrazem sprzeczności względem tego, co rzeczywiste, ponieważ zawsze stanowi całkowicie *novum*. Ustanawia „nową rzeczywistość”²⁸⁰, której jednak nie odpowiada żaden obraz zmysłowy, zaczerpnięty bądź to z przeszłości, bądź terażniejszości. Sama idea mesjasza nie ma nic wspólnego ze zmysłowością.

Idealność mesjasza, jego znaczenie jako idei, zostają poświadczone – pisze Cohen – w przezwyciężeniu osoby mesjasza i w rozmyciu się [*Auflösung*] jego obrazu zmysłowego w czystej myśli czasu [*in den reinen Gedanken der Zeit*], w pojęciu epoki [*Zeitalters*]. Czas staje się przyszłością i tylko przyszłością. Przeszłość i terażniejszość zanurzają się w tym czasie przyszłości. To wycofanie się w czas [*Rückgang in die Zeit*] jest najczystsza idealizacją. Wszelkie istnienie zanika wobec [*vor*] tego stanowiska idei. Istnienie człowieka wznosi się do tego bytu przyszłości. W ten sposób powstaje dla życia ludzi i życia narodów idea dziejów [*Gedanke der Geschichte*]²⁸¹.

Zauważmy, iż Cohen, mówiąc o przyszłości jako epoce mesjańskiej, nie określa jej jako jednej z epok czasu, lecz utożsamia ją z samym czasem, a dokładniej z czasem przysłym. Mesjańska przyszłość nie ma żadnego odniesienia do tego, co obecne i przeszłe, ponieważ wyraża sobą samą strukturę czasu rozumianą jako otwarcia na przyszłość, to znaczy jako otwarcie na dzieje.

²⁷⁹ Tamże, s. 291.

²⁸⁰ Tamże, s. 341.

²⁸¹ Tamże, s. 291.

Pojęcie dziejów – podkreśla bardzo wyraźnie Cohen – jest tworem profetyzmu. Prorocy są idealistami dziejów. Ich [prorockie] wizje [*Sehertum*] wytworzyły pojęcie dziejów²⁸².

Dzięki uwzględnieniu żydowskiej koncepcji mesjanizmu Coheno wi udaje się więc przeprowadzić idealizację samego pojęcia rozwoju historycznego i tym samym wyeliminować niebezpieczeństwo kulturowego relatywizmu, tj. historyzmu w jego najszerszym – historyzm (III) – kulturalistycznym znaczeniu. Rozum ludzki, choć zawsze pozostaje rozumem ucieleśnionym w różnych formach kultury: nauce, moralności bądź sztuce – w tym sensie pozostaje rozumem immanentnym – pozostaje rozumem tylko o tyle, o ile samego siebie potrafi rozpoznać jako strukturę ograniczoną warunkami poszczególnych obszarów jej immanentnego zastosowania. O ile zatem pozostaje jednocześnie rozumem względem tych obszarów transcendentnym. Samo otwarcie rozumu na swą własną transcendencję staje się w tym ujęciu normatywnym ideałem, z perspektywy którego można dopiero podjąć problem racjonalności w jej immanentnym zastosowaniu. Idea Cohena – przypominająca, co ciekawe, w swych głównych rysach rozstrzygnięcia zaproponowane przez Hilarego Putnama – jest następująca. Żadne formy racjonalności immanentne ludzkiej kulturze nie określają tego, czym jest sama racjonalność rozumu. Jest raczej odwrotnie, każda z tych form domaga się zewnętrznej (transcendentnej) względem niej idei rozumu, z perspektywy której daną formę racjonalności można byłoby określić i zinterpretować właśnie jako racjonalną²⁸³. To otwarcie na transcendencję stanowi zarazem istotę

²⁸² Tamże, s. 305.

²⁸³ Rozwijając w drugiej połowie XX wieku właściwie identyczny model racjonalności, Hilary Putnam pisze m.in. „Twierdzę, że »normy« wyraźnie lub milcząco akceptowane w danej kulturze lub subkulturze nie *określają* tego czym jest rozum, nawet w kontekście, ponieważ z góry zakładają rozum (rozsądek) potrzebny do ich interpretacji. Z jednej strony, nie ma żadnej w ogóle idei rozumności *poza* wszelką kulturą, zwyczajami, metodami postępowania; z drugiej strony odziedziczone przez nas kultury zwyczaje i metody postępowania nie są algorytmami, których należy trzymać się niewolniczo. [...] Rozum w tym sensie jest zarazem immanentny (nie występuje poza konkretnymi grammi językowymi i instytucjami) i transcendentny (jest ideą regulatywną służącą krytyce prowadzenia *wszelkiej* działalności i insty-

mesjanizmu, stąd też Cohen interpretuje ją jako otwarcie na transcendencję Boga. Rozstrzygające są tutaj wszelako nie jakieś ściśle określone przekonania religijne (właściwe jednej religii pozytywnej), lecz sama struktura otwarcia na przyszłość. Tego typu strukturę otwarcia i antycypacji można odnaleźć u podstaw całego *System der Philosophie*²⁸⁴.

III.7. Religia rozumu wobec sytemu filozofii

Mesjańska religia rozumu i ściśle powiązana z nauką filozofia okazują się zatem tymi komponentami kultury, które – odnosząc się wzajemnie do siebie – stają się dla niej kryterium racjonalności. Ważne w tym zakresie uwagi Cohena można znaleźć przede wszystkim w wydanej w roku 1915 pracy pt. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie (Pojęcie religii w systemie filozofii)*. Skupiając się na fundamentalnym dla całej europejskiej cywilizacji związku

tucji)”. H. Putnam, *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować*, [w:] tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 272. Zasadnicza zbieżność pomiędzy Cohenem i Putnamem jest, jak sędzę, rezultatem tych samych źródeł, z których wypływa myśl obu autorów. Nie do przecenienia pozostaje w tym kontekście inspiracja Kantem i religijną tradycją judaizmu, a w ramach tej ostatniej szczególnie pismami Majmonidesa. Zob. H. Putnam, *Odpowiedź Gary’emu Ebsowi*, [w:] *Wiele twarzy realizmu...*, wyd. cyt., s. 504–506. Putnam, co warto podkreślić, opublikował również pracę poświęconą bezpośrednio żydowskiej filozofii dialogu, nie zajmuje się w niej jednak filozofią religii Cohena. Zob. tenże, *Jewish Philosophy As a Guide To Life: Rosenzweig, Buber, Lévinas, Wittgenstein*, Bloomington 2008. Związki tego autora z szeroko rozumianą tradycją neokantowską odznaczają się przy tym jeszcze jedno nader istotną zależnością. Swoją program nazwany realizmem wewnętrznym Putnam rozwija w nawiązaniu do głównych tez sformułowanych w pracy jednego ze swych nauczycieli – Nelsona Goodmana *Jak tworzymy świat*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1997. Por. w tym względzie: H. Putnam, *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym*, [w:] tenże, *Wiele twarzy realizmu*, wyd. cyt., s. 259. Sam Goodman natomiast pozostaje w swych analizach pod silnym wpływem Ernsta Cassirera, rozwijającego, jak wiadomo, podstawowe koncepcje Cohena. Por. N. Goodman, *Jak tworzymy świat*, wyd. cyt., s. 9–10. Na temat związków Cassirera z Cohenem zob. podrozdział IV.2.

²⁸⁴ Rekonstruując Cohenowską teorię czasu, kwestię tę prześledził w szczególności: P. Fiorato, *Geschichtliche Ewigkeit*, wyd. cyt., s. 115–179.

między greckim i żydowskim modelem myślenia, rozprawa analizuje konsekwencje tego związku dla systematycznej jedności, którą starają się realizować poszczególne kierunki rozwoju świadomości, tj. w perspektywie teoretycznego poznania, praktycznej woli i estetycznego czucia²⁸⁵. Tym trzem kierunkom odpowiadają trzy części *Systemu filozofii: Logika czystego poznania, Etyka czystej woli i Estetyka czystego czucia*²⁸⁶. Religia nie może zostać utożsamiona z żadnym z nich. Nie wyznacza również ostatecznej jedności całego systemu – tę rolę ma pełnić czwarty uwzględniany przez Cohena kierunek świadomości, wyrażający jedność świadomości kulturowej (*Einheit des Kulturbewusstseins*), którym powinna zająć się psychologia²⁸⁷. Religia, podkreśla Cohen, w ogóle nie jest samodzielnym kierunkiem świadomości. Nie posiadając samodzielności, dysponuje ona jednak właściwą tylko sobie swoistością (*Eigenart*)²⁸⁸. Swoistość religii polega na tym, iż współwystępuje ona z pozostałymi kierunkami, umożliwiając ich wzajemną systematyzację; zaczyna zatem pełnić względem nich funkcję kryteriologiczną i systematyzującą. By móc tę systematyzującą i kryteriologiczną funkcję religii naświetlić, musimy najpierw przyjrzeć się dokładniej samej Cohenowskiej koncepcji kierunków świadomości, to ona przecież umożliwia w ogóle postawienie problemu swoistości religii we właściwej perspektywie.

²⁸⁵ Zob. na ten temat przede wszystkim: H. Holzhey, *Der systematische Ort der „Religion der Vernunft“ im Gesamtwerk Hermann Cohens*, wyd. cyt.; tenże, *Die Religion im System der Philosophie Cohens*, [w:] *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, red. W. Marx, E.W. Orth, Würzburg 2001, s. 147–161. Por. także: U Renz, *Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Hamburg 2002, s. 198–203; A. Poma, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, wyd. cyt., s. 157–170. W dalszych analizach pomijam Cohenowskie ujęcie estetyki. Kwestią tą przyjdzie nam się zająć w rozdziale następnym.

²⁸⁶ Zob. odpowiednio: H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, wyd. cyt.; tenże, *Ethik des reinen Willens*, wyd. cyt.; tenże, *Ästhetik des reinen Gefühls*, wyd. cyt.

²⁸⁷ Czwartej części swojego *System der Philosophie* poświęconego psychologii Cohen nie zdążył napisać, niemniej konieczność jej powstania stwierdzał wyraźnie już we *Wprowadzeniu do Logik der reinen Erkenntnis*, A 15–16 / B 16–17.

²⁸⁸ Zob. tenże, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, wyd. cyt., s. 10–15.

W pełni dojrzała koncepcja kierunków świadomości pojawia się w związku z analizą ostatniej klasy sądów, jaka omówiona została w *Logik der reinen Erkenntnis*. Mianowicie w trakcie omawiania sądów metodyki (*Urtheile der Methodik*)²⁸⁹. W Cohenowskiej koncepcji logiki sądy metodyki spełniają rolę analogiczną do tej, jaką w Kantowskiej *Krytyce czystego rozumu* spełniały postulaty myślenia empirycznego. W związku z postulatami Kant omawia „zasady modalności”²⁹⁰, które jako takie

nie są niczym więcej niż wyjaśnieniami pojęć możliwości, rzeczywistości i konieczności w ich empirycznym stosowaniu, a przez to ograniczeniami wszystkich kategorii do wyłącznie empirycznego użytku, nie dopuszczającymi ani nie pozwalającymi na zastosowanie transcendentalne. Jeżeli bowiem te [kategorie] nie mają posiadać wyłącznie logicznego znaczenia ani wyrażać analitycznie formy myślenia, lecz mają dotyczyć rzeczy i ich możliwości, rzeczywistości lub konieczności, to muszą odnosić się do możliwego doświadczenia i jego jedności syntetycznej, w której jedynie bywają dane przedmioty poznania²⁹¹.

Wyróżnione tutaj trzy kategorie modalności – możliwość, rzeczywistość, konieczność – uzyskują znaczenie tylko i wyłącznie w swym zastosowaniu empirycznym, ponieważ same nie konstytuują aprio-

²⁸⁹ Pojęcie kierunku świadomości obecne jest w tekstach Cohena od roku 1889, występuje już bowiem w jego ostatniej pracy poświęconej Kantowi, szczególną rolę odgrywa jednak dopiero w analizach zawartych w *Logik der reinen Erkenntnis*. Zob. tenże, *Kants Begründung der Ästhetik*, wyd. cyt., s. 150–158; tenże, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 349–498 / B 404–584. Hartfried Kaschmieder pokazał, iż sądy metodyki – zwłaszcza zaś badane w ich obszarze zagadnienia sylogistyki – pełnią kluczową rolę w Cohenowskim ujęciu metodycznej jedności całej *Logik der reinen Erkenntnis* zorientowanej na problematykę tego, co jednostkowe (*das Einzelne*). Zob. H. Kaschmieder, *Das härteste Problem der Logik. Das Einzelne in Cohens Logik der reinen Erkenntnis*, [w:] *Wahrheit und Geltung. Festschrift für Werner Flach*, red. A. Riebel, R. Hiltcher, Würzburg 1996, s. 119–140. Nie kwestionując tego spostrzeżenia, można wszelako, w moim przekonaniu, pokazać, iż rozstrzygnięcia dokonane przez Cohena w trakcie analiz związanych z sądami metodyki mają wręcz kluczowe znaczenie dla zrozumienia metodycznej jedności nie tylko jego logiki, lecz całego *System der Philosophie* – i to jedności, która uwzględnia zarazem związek samego systemu filozofii z projektem religii rozumu.

²⁹⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 219 / B 266.

²⁹¹ Tamże, A 219 / B 266–267.

rycznego pojęcia przedmiotu doświadczenia. Wyrażają one „tylko stosunek [przedmiotu] do zdolności poznawczej. Nawet gdy pojęcie pewnej rzeczy jest już całkiem zupełne, mogą przecież w odniesieniu do tego przedmiotu zapytać, czy jest tylko możliwy, czy także rzeczywisty, albo, jeżeli zachodzi to drugie, czy jest może nawet konieczny”²⁹². Cohen, rzecz jasna, nie przejmuje wszystkich rozstrzygnięć Kanta w ich całym zakresie. Choć w sądach metodyki pojawiają się trzy rodzaje sądów, tj. sąd możliwości, rzeczywistości i konieczności, to jednak autora *Logik der reinen Erkenntnis* w żadnym wypadku nie interesuje relacja pojęć czy przedmiotów do „zdolności poznawczej” podmiotu poznającego. Jej miejsce zajmuje relacja pomiędzy nauką jako pewną ukonstytuowaną strukturą, a rozwijanym w jej ramach procesem badawczym.

Znajdujemy się w grupie takich typów sądu – pisze Cohen – które dotyczą nie tyle konstytutywnej budowy nauki, ile raczej etapów [*Stationen*] badania [naukowego] i tylko w takim zakresie, w jakim etapy te współwarunkują poznawczą wartość nauki, możemy wyróżnić w nich kategorie²⁹³.

Dzięki sądom modalności sam proces badawczy może się dopiero ukonstytuować. Sądy te pozwalają bowiem wprowadzić podstawowe kategorie metodyczne, które ów proces badawczy organizują. W tym względzie szczególną rolę odgrywa sąd możliwości. To on pozwala oprzeć metodę badań na pojęciu hipotezy. Cohen powie wprost: „Sąd możliwości wytwarza hipotezę jako kategorię”²⁹⁴. Nie oznacza to wszelako, iż Cohen rezygnuje z kantowskiego rozumienia modalności jako relacji zachodzącej między przedmiotem poznania, a poznającą ów przedmiot świadomością. Wręcz przeciwnie. Z tej właśnie perspektywy poddaje krytyce tradycyjną ontologię, która ogniskuje się wokół pojęcia bytu (*Sein*)²⁹⁵. Pojęcie to – stwierdza marburski filozof – trzeba zastąpić pojęciem świadomości (*Bewusstsein*). Przy czym nie chodzi bynajmniej o to, by w miejsce bytu wstawić

²⁹² Tamże, A 219 / B 266.

²⁹³ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 391 / B 454–455.

²⁹⁴ Tamże, A 371 / B 430.

²⁹⁵ Tamże, A 349–363 / B 404–421.

świadomość, samoświadomość bądź ducha – jak próbowali to zrobić pokantowscy idealisci – lecz o to, by uwzględnić świadomość w jej własnej specyfice. To jest jako dynamiczną (podporządkowaną pojęciu wytwarzania) relację między świadomością i jej treścią (przedmiotem). Również w tej kwestii kluczową rolę odgrywa modalny sąd możliwości.

Sąd możliwości – pisze Cohen – powinien wytworzyć kategorię świadomości. To jest nasza koncepcja [*Gedanke*]. Świadomość jako kategoria musi zatem w tym potwierdzić swą skuteczność, że w pełni zrealizuje możliwość jako rodzaj sądu. I tak jak świadomość jest wyczerpująca i uniwersalna, tak też możliwość musi opisywać tego typu zakres. Uniwersalność jest wyrażeniem obrazowym. O ile świadomość jest czysta, musi oznaczać ona wytwarzanie treści. Jeżeli wszelako teraz treść ta jest różnorodna, to czystość domaga się wprawdzie rozczłonkowania tej treści. Wewnętrzny związek każdej czystej treści obiecuje już ciągłość. Kolejnym zatem wymogiem ma prawo stać się system owych treści. Już na samym początku wzięliśmy to pod uwagę; treści pojawiły się jako trzy człony systemu filozofii, a ich unifikacji przypisany został czwarty człon tego systemu. Teraz możemy dla tych głównych obszarów wyznaczyć trzy główne kierunki czystej świadomości, których unifikacja będzie także stanowił problem ukończenia czystego wytwarzania świadomości²⁹⁶.

Cohen porusza tu kilka kwestii. Między poszczególnymi członami systemu filozofii (logiką, etyką, estetyką, psychologią), a kierunkami świadomości wprowadza przede wszystkim paralelizm. Nie oznacza to jednakże, iż świadomość i jej treść są sobie dane. Wszelką treść świadomości, o ile mówimy o świadomości czystej, trzeba dopiero wytworzyć na podstawie sądu źródła i towarzyszącego mu pryncypium ciągłości. Poglądy Cohena nie ulegają w tej kwestii najmniejszej zmianie. Ujmując sąd możliwości jako sąd konstytuujący pojęcie świadomości, marburski filozof skupia się na relacji zachodzącej pomiędzy czystą świadomością, a wytwarzaną przez nią treścią.

Wszelka czysta świadomość jest świadomością przedmiotu. Przedmiot jest treścią, która ma znaczenie czystego wytwarzania. Problem świadomości jest stąd problemem przedmiotu. Pytanie o przedmiot jest pytaniem o możliwość przed-

²⁹⁶ Tamże, A 366 / B 424.

miotu. Widać tu ponownie jak świadomość i możliwość przynależą do siebie. A przy tym, że możliwość świadomości oznacza możliwość przedmiotu. [...] Jest to związek korelacji²⁹⁷.

Wytwarzanie (*Erzeugung*) – podstawowe pojęcie Cohenowskiej logiki – zostaje tutaj utożsamione z korelacją zachodzącą pomiędzy świadomością i jej przedmiotem. W ten sposób właśnie należy rozumieć samą kategorię możliwości i implikowane przez nią ujęcie świadomości jako kierunku. Korelacja jest zawsze korelacją konstytucji – konstytucji, której podlega zawsze zarówno przedmiot, jak i świadomość. Przedmiot może być o tyle przedmiotem, o ile staje się treścią dla świadomości, świadomość zaś może być o tyle świadomością, o ile jest sposobem (kierunkiem, drogą, możliwością) konstytucji przedmiotu. W tym kontekście należy rozpatrywać również metodyczną kategorię hipotezy, której metodyczna wartość nie tkwi w samej hipotezie jako takiej, lecz w procedurze stawiania hipotez. To jest, jak powie Cohen, w „możliwości hipotezy”²⁹⁸. Tylko w przyzmacie pojęcia możliwości posługiwanie się hipotezami może oznaczać konstytucję przedmiotów poznania. Posługując się przykładem hipotezy liczb urojonych, autor *Logik der reinen Erkenntnis* stwierdza:

Gdy to, co urojone [*Imaginäre*], służy do takiego wytworzenia nowej postaci liczb [*Zahlgebilde*], to odpowiada mu kategoria możliwości. Jest to możliwe, co oznacza: umożliwia nowe poznania. Jest to nowa droga otwierająca się na odkrycie nowych pojęć, nowych przedmiotów: nowego rodzaju przedmiotów²⁹⁹.

Tym sposobem również metodyczna kategoria hipotezy staje się wyrazem korelacji pomiędzy konstytuowaną możliwą treścią świadomości i samą świadomością ujmowaną jako kierunek konstytucji. Sama modalna kategoria możliwości – inaczej, niż było to u Kanta – zaczyna funkcjonować nie tyle jako jedna z trzech modalnych relacji pomiędzy świadomością, a (empirycznie danym) przedmiotem, ile jako warunek wszelkiej takiej relacji, w której sam przedmiot konstytuuje się w swej (czystej, tj. idealnej) możliwości. Nie oznacza

²⁹⁷ Tamże, A 368–369 / B 426–427.

²⁹⁸ Tamże, A 373 / B 432.

²⁹⁹ Tamże.

to wszelako, iż modalne pojęcie możliwości potrafi w pełni określić charakter konstytutywnej korelacji zachodzącej pomiędzy świadomością i jej treścią. Treść świadomości nie jest przecież tylko i wyłącznie treścią, którą czysta świadomość wytwarza. Gdyby treść była równoznaczna z wytworem świadomości, pomiędzy świadomością i treścią nie zachodziłaby korelacja. Korelacja zaś w tym przypadku polega na tym, iż świadomość nie tylko wytwarza treść, lecz również ku niej dąży. W tym też aspekcie treść jest warunkiem świadomości rozumianej jako kierunek. Pociąga to za sobą wymóg, by „treść czystego myślenia oznaczała trwanie i poręczenie [*Bestand und Gewähr*] poza nim samym”³⁰⁰. Wymóg ten ukazuje konieczność wprowadzenia nowego typu sądu modalnego – sądu rzeczywistości.

W tradycyjnym modelu metafizyki, twierdzi Cohen, funkcję takiego poręczenia spełniał związek zachodzący między myśleniem a wrażeniem. Wrażenie było tą treścią poznawczą, której trwanie w świadomości warunkowane było istnieniem niezależnego od tej świadomości przedmiotu. W momencie wszakże, gdy takiego poręczenia domaga się czysta, a więc nieempiryczna, treść myślenia, tradycyjne rozstrzygnięcie okazuje się nieuprawnione. Niemniej sam problem istnienia domaga się rozwiązania. Istnienie nie może już zostać zredukowane do tego, co empirycznie dane wraz z wrażeniem zmysłowym. Musi uzyskać ono charakter idealny, to znaczy musi zostać określone jako idea istnienia (*Idee des Daseins*) – w tej kwestii Cohen wiernie powtarza swoje rozwiązanie zaproponowane już w rozprawie *Platons Ideenlehre und die Mathematik* z roku 1878. Marburski filozof podkreśla, iż idea ta charakterystyczna była już dla myślenia greckiego. Grecy nie znali bowiem abstrakcyjnej idei bytu (*Idee des Seins*). Być bytem oznaczało dla nich zawsze być-czymś, być konkretną rzeczą – być czymś, co istnieje³⁰¹. Idea istnienia okazuje się więc ideą tego, co jednostkowe (*das Einzelne*). Konkludując całą tę kwestię, Cohen pisze:

³⁰⁰ Tamże, A 392 / B 455.

³⁰¹ Zob. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 394 / B 458. Spostrzeżenie Cohena jest trafne, szerzej pisałem na ten temat w podrozdziale III.1.

To, co jednostkowe, nie może zostać określone przy pomocy wrażenia. Tylko poprzez czyste myślenie i czyste poznanie można sprostać wymaganiu tego, co jednostkowe, w taki sposób, w jaki domaga się tego jego sformułowanie. [...] Na tym, co jednostkowe, ogniskuje się krytyka wszelkich dotychczasowych kategorii, tak jakby posiadały one wartość tylko wtedy, gdy służą one rozwiązaniu tego problemu³⁰².

Powyższa sugestia – Cohen zdaje sobie z tego w pełni sprawę – podważa jedno z najbardziej rozpowszechnionych przekonań metafizycznych, które legło u podstaw różnych postaci nominalizmu. Nominalizm rezerwuje istnienie wyłącznie dla tego, co jednostkowe, dodaje wszakże, iż jednostkowe istnienie może być tylko empiryczne³⁰³. Jeżeli powyższe *dictum* okazałoby się prawomocne, to, jak stwierdza Cohen,

mogłoby się wydawać, iż naukowy idealizm zniknął wraz z Platonem. Nieoczekiwana pomoc pojawia się jednak dzięki pojęciu Boga. Bóg powinien posiadać istnienie; wartość hipotezy jest dla niego niewystarczająca. On sam musi być jednostkowy [*Er muss ein Einzelner sein*]. Również jedność jest dwuznaczna, ponieważ jest właśnie początkiem liczby. Jedność Boga powinna oznaczać jego jedność [*Einzigkeit*]. [...] Jako jednostkowy jest wprawdzie jedynym [*Der Einzelne, das ist zuerst der Einzige*]. [...] Widać tu zatem jak realistyczne ujęcie Boga, jako jednostkowego [*Man sieht also, die realistische Ansicht von Gott, als dem Einzelnen*], tworzy rdzeń idei jedyności, która ze swej strony od tego rdzenia stara się uwolnić³⁰⁴.

Bardzo istotne w tym fragmencie wydaje się przede wszystkim sygnalizowane przez Cohena dialektyczne napięcie pomiędzy realistycznym ujęciem Boga jako jednostkowego, a jego ideą ujmującą go jako byt jedyny. Myślowe ujęcie bytu w jego jednostkowym istnieniu, wymaga – twierdzi Cohen – uprzedniego odniesienia do bytu jedyne. Cohen nie rozwija w sposób bardziej systematyczny zamarkowanego tu jedynie problemu. Można go wszelako bliżej naświetlić, gdy dostrzeże się paralełę pomiędzy uwagami na temat jedyne bytu Boga, a kategorią przed-bytu wprowadzoną na samym początku *Logik*

³⁰² Tamże, A 406–407 / B 472.

³⁰³ Zob. tamże, A 407–408 / B 473–474.

³⁰⁴ Tamże, A 408 / B 474.

der reinen Erkenntnis. Ukonstytuowanie w czystym myśleniu treści bytu jednostkowego zakłada w obu przypadkach, iż konstytucji tej nie może nic być dane. Brak danych nie oznacza przy tym absolutnej niemożności. Proces wytwarzania czystych treści odsyła bowiem do źródła, to znaczy do tego, czym wytwarzana treść naprawdę była i jest, co wszelako w skończonych warunkach poznania ludzkiego może zostać uznane tylko za ostateczny, idealny cel wszelkiej konstytucji. Struktura źródła czyni więc z idei w pełni określonego bytu jednostkowego ideę regulatywną. Pozostając w zgodzie z terminologią Kanta, Cohen tego typu ideę nazywa ideą Boga³⁰⁵. Dialektyczne napięcie, jakie pojawia się pomiędzy ideą istnienia bytu jednostkowego, a ideą jedyne go bytu boskiego pojawia się zaś z tego powodu, iż idei Boga nie sposób ująć jako idei istnienia. Jedyne pojęcie przedmiotu jednostkowego, to pojęcie tego, co istnieje w warunkach narzucanych nam przez naszą skończoność. Byt boski zaś ową skończoność przekracza. Jedyne więc, co możemy w takiej sytuacji zrobić, to pomyśleć: „Bóg nie ma istnienia”³⁰⁶. W swoich analizach sądów modalnych Cohen nie rozwija jednak tego wątku. Zostanie on szczegółowo zanalizowany dopiero w *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*.

W *Logik der reinen Erkenntnis* podkreślone zostaje tylko, iż to, co jednostkowe, należy rozpatrywać jako kategorię metodyczną, która służy „oszacowaniu zaawansowania w przebiegu badania naukowego”³⁰⁷. Z pojęcia tego, co jednostkowe, Cohen czyni tym samym metodyczną ideę regulatywną, która musi zostać ujęta ze względu na jedność procesu badawczego. Nie wyjaśnia wszelako bliżej, charakteru relacji zachodzącej pomiędzy tą ideą, a omówioną wcześniej ideą Boga jako bytu jedyne go. W swym dalszym wywodzie koncentrując się na samym procesie badawczym. Stwierdza, iż kategoria rzeczywi-

³⁰⁵ Zdaniem Kanta regulatywna idea Boga (Istoty Najwyższej) „zawiera w sobie najwyższy warunek możliwości wszystkiego, co da się pomyśleć” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 334 / B 391) stąd też jest ona transcendentálním ideałem wyczerpującego określenia każdego konkretnego przedmiotu (zob. tamże, A 567–583 / B 595–611).

³⁰⁶ H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, wyd. cyt., s. 47.

³⁰⁷ Tenże, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 410 / B 476.

stości musi wyrażać wielkość (*Grösse*), która w dodatku musi cechować się koniecznością. Stąd też w tym aspekcie okazuje się niezbędne wprowadzenie modalnej kategorii konieczności związanej z pojęciem prawa (*Gesetz*). Wielkość tego, co jednostkowe, musi być wielkością ujętą w prawa. Przechodzi tym samym od zagadnienia tego, co rzeczywiste, do problematyki konieczności związanej z ostatnim, wyróżnionym za Kantem, rodzajem modalności.

Związek pomiędzy ideą bytu jedyne­go a logiką Cohen omawia dokładniej, jak to już zostało wspomniane, w pracy *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Zawarte w niej analizy pozwalają rzucić nowe światło na problem wzajemnej relacji pomiędzy religią, a pozostałymi częściami systemu filozofii. Zgodnie z ujęciem zaproponowanym w tej rozprawie, związek logiki i religii gwarantuje już ta okoliczność, iż przedmiotem zainteresowania ich obu jest byt³⁰⁸. W tym wszakże aspekcie zachodzi między nimi wyraźna różnica. Logika rozpatruje byt w jego jedności, religia natomiast skoncentrowana na bycie Boga musi traktować go – będąc religią monoteistyczną – jako byt jedyne­go. Nie interesuje więc jej bezpośrednio jego jedność (*Einheit*), lecz jedyność (*Einzigkeit*)³⁰⁹. W jednej ze swoich drobniejszych prac, Cohen stwierdza w tej kwestii bardzo dobitnie:

Bóg jest jedyne­go – to nowa myśl, z którą występuje monoteizm. Myśl ta zgłasza zastrzeżenia wobec wszelkiego pozostałego myślenia, które uznaje tylko jedność, zaś dla jedyno­ści wydaje się właściwie nie znajdować w ogóle zastosowania³¹⁰.

Owa jedyność nie eliminuje wszakże samego pojęcia jedno­ści. Wręcz przeciwnie – staje się jej właściwym kryterium.

Jedyność Boga – stwierdza Cohen – nie oznaczała nigdy ani jego niepodzielności, ani jego nieporównywalności w stosunku do innego bytu, lecz po prostu tożsamość z bytem. W ten sposób żaden inny byt poza boskim nie może [jako byt] obowiązywać [*in Geltung bleibt*]³¹¹.

³⁰⁸ Zob. tenże. *Der Begriff der Religion...*, wyd. cyt., s. 20.

³⁰⁹ Zob. tamże.

³¹⁰ Tenże, *Einheit oder Einzigkeit des Gottes* (1917), [w:] tenże, *Jüdische Schriften*, wyd. cyt., t. 1, s. 87–99, tu s. 91.

³¹¹ Tenże, *Der Begriff der Religion...*, wyd. cyt., s. 26.

Oznacza to, iż byt boski stanowi idealną normę dla wszystkich operacji logicznych, których zadaniem jest wytworzenie czystej treści bytu. Samo pojęcie Boga nie może być jednakże traktowane jako pojęcie logiczne. Byt boski – jako byt jedyny – nie tylko *jest* bytem, ale również *obowiązuje* jako jedyny byt prawdziwy. Sfera obowiązywania nie jest już dziedziną istnienia, lecz powinności i jako taka staje się przedmiotem rozważań etycznych. Stąd też normatywna treść jedynego bytu boskiego i związane z nią roszczenie do prawdy może pojawić się tylko na styku logiki, czyli nauki o bycie, z etyką rozumianą jako nauka o powinności.

Jakkolwiek logika – pisze Cohen już w *Ethik des reinen Willens* – sama posiada swoją poprawność [*Richtigkeit*], prawowitość [*Gesetzlichkeit*], ogólność i konieczność, nie posiada w sobie jednak prawdy. Dopiero etyka dołącza prawdę, jednak tylko ją dołącza, nie potrafi jej uzyskać w izolacji, ani wytworzyć sama z siebie. Dopiero w połączeniu z logiką do niej dorasta³¹².

Zagadnienie prawdy nie może więc pojawić się tylko w odniesieniu do logiki bądź tylko jako kwestia etyczna. Pojawia się dopiero dzięki związkowi logiki z etyką, ale też, co tu najistotniejsze, wyłącznie w tym związku:

Prawda oznacza związek i współgranie [*Einklang*] problemu teoretycznego i etycznego. To twierdzenie musi poprzedzać wszelką budowę etyki. Określimy je dlatego jako zasadę prawdy³¹³.

Tak rozumiana zasada czy też „podstawowe prawo prawdy [*Grundgesetz der Wahrheit*]”³¹⁴, musi poprzedzać etykę, ponieważ gwarantuje ono jej metodyczny związek z badaniami logicznymi. Pomiedzy oboma częściami systemu (logiką i etyką) może więc zachodzić metodyczna ciągłość. Równie istotna jest wszakże jeszcze jedna kwestia. Dzięki powiązaniu z logiką punktem odniesienia analiz etycznych może stać się byt. Odniesienie to jest zaś nieodzowne, gdyż etyka nie traktuje

³¹² Tenże, *Ethik des reinen Willens*, A 83 / B 87.

³¹³ Tamże, A 85 / B 89.

³¹⁴ Tamże, A 405 / B 428. Szerzej na ten temat zob. P.A. Schmid, *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugenslehre*, Würzburg 1995, s. 91–100.

o samej *powinności*, lecz o tym, co *powinno być*. W tym też aspekcie zasada prawdy zostaje utożsamiona z pojęciem Boga.

Byt nie jest tylko bytem myślenia, lecz także bytem chcenia. A chcenie to jest czystym chceniem, chceniem moralności [*Sittlichkeit*]. W ten sposób istnieje dla bytu podwójna korelacja: do myślenia i do chcenia. A ich jedność jest prawdą; jest Bogiem³¹⁵.

Bóg ujęty jako prawda okazuje się zatem tożsamy z werytatywnie rozumianym bytem, zakładającym swoje jednoczesne (korelacyjne) odniesienie zarówno do myślenia, jak i do chcenia. Oznacza to przede wszystkim, iż zagadnienia bytu rozpatrywanego w jego aspekcie prawdziwości nie można ująć z perspektywy samej tylko logiki (opartej na czystym myśleniu) lub samej tylko etyki (dla której punktem wyjścia jest chcenie i czysta wola). Samo czyste myślenie jest co prawda również myśleniem bytu. Trzeba wszakże od razu zauważyć, iż w logice nie został jeszcze postawiony problem prawdy, logika jako taka koncentruje się tylko i wyłącznie na pojęciu czystości (*Reinheit*)³¹⁶. Czystość zaś jest, jak to określił Cohen w *Posłowniu* do trzeciego wydania *Kants Theorie der Erfahrung*, „metodycznym węzłem”³¹⁷ łączącym przede wszystkim wszystkie elementy czystego poznania, następnie zaś wszystkie części *Systemu filozofii*. W tym ostatnim kontekście, Cohen zaczyna posługiwać się nieco osobliwym sformułowaniem, mówi mianowicie o „metodzie czystości” (*Methode der Reinheit*), w oparciu o którą mają ukonstituować się poszczególne części systemu³¹⁸. W pojęciu czystości jako takim istotna jest więc sama relacja (funkcja), sam moment połączenia (czegoś) z (czymś). Czystość sama z siebie domaga się uzupełnienia jest więc pojęciem niekompletnym czy, mówiąc za Gottlobem Frege, nienasyconym³¹⁹. Dla Cohenowskiego ujęcia logiki ma to da-

³¹⁵ H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, A 427 / B 450. Zob. też: tamże, A 417 / B 441.

³¹⁶ Zob. tamże, A 82 / B 86.

³¹⁷ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, C 785–786.

³¹⁸ Zob. przede wszystkim: tenże, *Ethik des reinen Willens*, A 89–92 / B 94–97.

³¹⁹ Jak wiadomo, charakter nienasycony miała dla Fregego funkcja, cohenowska czystość też jest funkcją (przyporządkowaniem, relacją) jest więc ona nienasycona

leko idące konsekwencje: jej struktura staje się w pełni tego słowa znaczeniu strukturą otwartą.

Wiemy z logiki – pisze marburski filozof – że ostateczne podstawy [*Grundlagen*] poznania to raczej ustanowienia podstaw [*Grundlegungen*], których sformułowania muszą się zmieniać zgodnie z postępem problemów i ustaleń [*Einsichten*]. Ponadto czystym szaleństwem jest [utrzymywać], że prawo, aprioryczność, wieczność ulatniają się i stają się subiektywne; co więcej w historycznym związku ustanawiania podstaw [*Grundlegungen*] wieczność rozumu się potwierdza³²⁰.

Konstrukcja logiki musi więc być podatna na ciągłe zmiany. Przy czym zmiany te związane są z różnorodnością zagadnień, sama zaś struktura logiczna w swym nieustannym czy też ciągłym otwarciu na to, co nowe pozostaje jednorodna. W tym aspekcie też należy rozumieć tezę Cohena dotyczącą wieczności rozumu i jego apriorycznych praw³²¹. Rozum (myślenie) jest po prostu w stanie transcendentować wszystkie konteksty swojego możliwego zastosowania (na tym polega logiczna formalizacja), ale oznacza to również, iż w różnorakich, dodajmy: zmiennych i fragmentarycznych, kontekstach ten sam rozum może zostać zastosowany. Właśnie tę właściwość rozumu i myślenia uwypukla metoda czystości. Jeżeli logika ma dzierżyć metodyczny prymat nad etyką, to tylko dlatego, iż w obszarze logiki (przy pomocy wspomnianej powyżej logicznej formalizacji) metoda ta mogła zostać wypracowana.

Zauważmy przy tej okazji, iż tak rozumiana metoda czystości jest kontynuacją koncepcji metody transcendentalnej, rozwiniętej przez Cohena w trakcie jego badań nad filozofią Kanta. Jak pamiętamy, metoda transcendentalna składała się z trzech kolejno po sobie występujących kroków³²²:

- 1) wskazania rzeczywistego doświadczenia naukowego,
- 2) odkrycia warunków możliwości tego doświadczenia,

dokładnie we Fregowskim znaczeniu tego terminu. Zob. G. Frege, *Funkcja i pojęcie*, [w:] *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1977, s. 18–44.

³²⁰ H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, A 81 / B 85.

³²¹ Samo pojęcie wieczności ma w Cohenowskiej etyce ściśle ustalony sens. Przyjdzie nam się nim jeszcze zająć w dalszych analizach tego podrozdziału.

³²² Zob. paragraf II.2.4

3) wydedukowania z owych warunków (apriorycznego pojęcia doświadczenia) kryterium, które jako takie rościło sobie prawo do bycia kryterium poznania w pełni obiektywnego.

Wszystkie te kroki – jak i samą metodę transcendentalną – można odnaleźć zarówno w *Logik der reinen Erkenntnis*, jak i w *Ethik des reinen Willens*. Zarówno analizy logiczne, jak i etyczne mają swą podstawę w rzeczywistości istniejącej nauce (krok 1) – logika w matematycznym przyrodoznawstwie, etyka w nauce o prawie. Obydwie też badają warunki możliwości tych nauk (krok 2). Wreszcie obydwie poszukują ostatecznej podstawy poznania, dzięki której możliwe stałoby się poznanie spełniające kryterium pełnej obiektywności i prawdziwości (krok 3). W obu przypadkach wynik poszukiwania struktury poznawczej, która byłaby w sposób definitywny uzasadniona, to znaczy spełniałaby kryterium poznania w pełni obiektywnego kończą się niepowodzeniem³²³. Ideę ostatecznego uzasadnienia czy też ostatecznej podstawy poznania można wprawdzie pomyśleć, wszelako żadne poznanie nie jest jej w stanie zrealizować. Idea ta pozostaje jednakże potrzebna, staje się ona ideą regulatywną wyznaczającą wszelkiemu poznaniu ostateczną jedność. W *Ethik des reinen Willens* owa jedność nazywana jest Bogiem. W tym też aspekcie ujawnia się najważniejsza różnica pojawiająca się pomiędzy pracami Cohena o Kancie, a późniejszym *System der Philosophie*. W *Kants Theorie der Erfahrung* Cohen mówi tylko o jedności najwyższej zasady doświadczenia obowiązującej w obrębie doświadczenia naukowego, rozumiejąc przez nią idealną jedność wszystkich konstytuujących to doświadczenie zasad. Cohen stwierdza wprost:

Wszystkie zasady wypływają z tej jedności, nie jest to wszakże jedność konstytuująca [*schaffende*], a tylko idealna jedność prawa. [...] Jedność jest koncentracją wszystkich struktur prawnych [*Zusammenziehung aller Gesetzmäßigkeiten*] i ostatecznego źródła [*letzte Quelle*], z którego są one utworzone³²⁴.

³²³ W tym przypadku zachodzi pewna różnica w stosunku do prac wcześniejszych. W *Kants Begründung der Ethik* mowa była o tym, iż kryterium i warunki ostatecznego ugruntowania poznania muszą być wydedukowane, natomiast w *Logik der reinen Erkenntnis* opartej na strukturze źródła podstawową procedurą jest formalizacja w takim jej znaczeniu, o jakim była mowa w podrozdziale III.3.

³²⁴ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, B 591 / C 752.

Pomiędzy powyższym sformułowaniem, a późniejszą koncepcją źródła zachodzi kilka dość istotnych analogii³²⁵. Zarówno jedność najwyższej zasady doświadczenia, jak i jedność źródła pozostają tworami czysto idealnymi, to znaczy można je pomyśleć, niemniej nie odpowiada im, żadna struktura poznawcza, dzięki której jedność ta mogłaby zostać poznana. Już w *Kants Theorie der Erfahrung* jedność ta została nazwana, źródłem – wówczas wszakże Cohen nie posłużył się jeszcze terminem *Ursprung*, lecz *Quelle* (pojawiającym się zresztą u Kanta). Najwyższa zasada doświadczenia, podobnie jak późniejsze pryncypium źródła nie jest jakimś ściśle określonym prawem, rządzącym doświadczeniem, jest raczej idealnym momentem jedności dającym się uchwycić w każdej strukturze prawnej, która doświadczenie to pozwala ukonstytuować. Przy czym owa idealna jedność odróżniona od jedności konstytuującej (*schaffende*), jaką charakteryzują się poszczególne prawa, nie jest jednością regulatywną w rozumieniu kantowskim. Cohenowska idealna jedność nie nadaje ostatecznej jedności prawom, które same byłyby już w pełni ukonstytuowane (czy też wydedukowane). Jest jednością, która służy jako wytyczna pozwalająca w ogóle te poszczególne prawa ukonstytuować. Również jedność idealną, choć nadal spełnia ona funkcje regulatywne, można więc nazwać konstytutywną, przy czym byłaby to w tym wypadku konstytucja drugiego stopnia: konstytucja zasad konstytutywnych dla doświadczenia. W tym aspekcie program Cohena, niezależnie od całej jego ewolucji, nie ulega najmniejszej zmianie. By całą rzecz ująć krótko i dobitnie: *System der Philosophie* zostaje skonstruowany zgodnie z wymogami metody transcendentalnej.

W jednej wszelako kwestii pojawia się dość istotna różnica. Najwyższa zasada doświadczenia ma ważność tylko i wyłącznie w obrębie doświadczenia naukowego. Idealna jedność której jest gwarantem, wyraża zgodność z pojęciem prawa (*Gesetzmäßigkeit*)³²⁶, w domy-

³²⁵ Zwrócił na to uwagę: J. Stolzenberg, *Ursprung und System*, wyd. cyt., s. 44–53. Autor ten nie wyeksplikował jednak istotnych różnic, jakie pomimo tej analogii pomiędzy obydwooma ujęciami zachodzą.

³²⁶ Na temat samego terminu *Gesetzmäßigkeit* i jego sposobu tłumaczenia pisałem w paragrafie II.2.3.

śle: prawa nauk ścisłych; jedność ta odnosi się bowiem wyłącznie do „ogólnych praw przyrody”³²⁷. To zastrzeżenie pozwala marburskiemu filozofowi uniknąć niebezpieczeństwa subiektywizmu i psychologizacji *a priori*, jednakże zamyka badania w bardzo sztywnych ramach. Co prawda wewnątrz tych ram poszczególne struktury pojęciowe nie są już niczym ograniczane – proces badawczy może przebiegać w nieskończoność i mogą się w nim zawsze pojawiać nowe rozwiązania – pozostają wszelako strukturami doświadczenia naukowego.

Kwestia ta przedstawia się natomiast zupełnie inaczej, gdy weźmie się pod uwagę pryncypium źródła. Tutaj też ujawnia się swoiste *novum*, które wnosi metoda czystości. Idealna jedność, rozumiana jako czystość myślenia opartego na strukturze sądu źródła, nie ma żadnych ograniczeń treściowych bądź formalnych. Jest idealną jednością dającą się odnaleźć zarówno w poznaniu naukowym, jak i w etycznej woli czy estetycznym czuciu. Zmienność czy nawet labilność struktur, w których ujawnia się pryncypium źródła, jest zdecydowanie większa. Wyróżnikiem idealnej jedności nie jest już zgodności z pojęciem prawa (*Gesetzmässigkeit*), lecz prawowitość (*Gesetzlichkeit*) rozumiana jako ta cecha różnych form racjonalności człowieka, która pozwala owe formy ująć w określone prawa i zależności, nie określa jednak z góry, jaki to ma być rodzaj praw³²⁸. Idealna jedność musi służyć za źródło konstytucji wszystkich treści *systemu filozofii*, nie może więc ograniczać jej do samej *teorii doświadczenia*. Nie można jednak w tym kontekście twierdzić, iż w trakcie badań nad filozofią Kanta Cohen nie dostrzegwał samego problemu systemu. Ostatni rozdział drugiego i trzeciego wydania *Kants Theorie der Erfahrung* w całości poświęcony temu zagadnieniu, nosi zresztą tytuł *Das System des kritischen Idealismus (System krytycznego idealizmu)*³²⁹. Metoda transcendentálna nie jest bowiem rozpatrywana przez Cohena tylko w swym operacyjnym aspekcie, tj. jako określony tok operacji. Kwestii tej marburski filozof poświęca stosunkowo mało uwagi.

³²⁷ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, B 591 / C 752.

³²⁸ Na temat pojęcia prawowitości zob. podrozdział III.6.

³²⁹ Zob. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, B 575–6 16 / C 731–783.

O wiele istotniejsze jest dla niego natomiast zagadnienie tejże metody w jej aspekcie systemowym. Interesuje go przede wszystkim zespół apriorycznych założeń, które pozwalają ukonstytuować pojęcie doświadczenia wytyczające zakres i determinujące charakter badań naukowych³³⁰. Metoda transcendentálna została przeciwieŝ wprowadzona właŝnie po to, by takie pojęcie doświadczenia ukonstytuować.

Od samego poczátku w centrum metodycznych zainteresowań Cohena znajdował się jednak równieŝ problem naukowego ugruntowania etyki. W *Kants Begründung der Ethik* podjął on polemikę z różnymi postaciami dziewiętnastowiecznego scjentyzmu, pokazując, iż zasad rządzących etyką nie można ani zredukować, ani wyprowadzić z zasad rządzących doświadczeniem. Teoria doświadczenia musi wszelako swój związek z etyką uwzględnić, o ile ma być teorią aprioryczną, zawierającą w sobie zarazem jakiś element normatywny. Taki zaś element normatywny zawierać musi, gdyż całą strukturę doświadczenia naukowego Cohen ujmuje jako innowacyjną procedurę badawczą, która domaga się – ze względu na swój proceduralny charakter – określenia swojego celu. Źadnej procedury czy, ujmując rzecz nieco szerzej, żadnego działania nie sposób pomyśleć, o ile nie dysponuje się celem, jaki w tej procedurze bądź teŝ w tym działaniu byłby realizowany. Jeŝeli dodatkowo założymy, iż poznanie naukowe ma spełniać wymogi poznania apriorycznego, a więc odznaczać się ogólnością i koniecznością, to musimy przyjąć, dowodzi Cohen, iż ostateczny cel wszelkich procedur naukowych musi być celem nie-uwarunkowanym. Wszelkie warunki empiryczne na cel ów nałożone pozbawiałyby go ogólności i powszechności, a takiej sytuacji nauka musi za wszelką cenę unikać, o ile ma zostać zaŝegnane niebezpieczeństwo relatywizmu.

Skoro w empirycznych warunkach doświadczenia o żadnej konieczności i powszechności nie może być nawet mowy, to trzeba je odnaleźć – taka jest podstawowa teza *Kants Begründung der Ethik* –

³³⁰ Rozróżnienie operacyjnego i systemowego ujęcia problemu metody wprowadzam za Stanisławem Kamińskim, pisałem na ten temat we *Wprowadzeniu do podrzdziału II.2.*

tam, gdzie owe warunki się kończą, a zatem nie tyle całkowicie poza doświadczeniem, ile na jego granicy: w idealnej normatywności praw etycznych. Prawa te nie muszą uwzględniać ograniczeń nakładanych na warunki poznania teoretycznego, nieusuwalnie powiązanego ze zmysłowością. Obszar etyki – w tej kwestii Cohen wiernie powtarza rozwiązania Kanta – to obszar czystego myślenia, w którym rozum uzyskuje pełną autonomię – sam sobie nadając prawa. Kryterium konieczności i powszechności, jakie ma spełniać poznanie aprioryczne, może zostać pomyślane tylko w takich w pełni autonomicznych warunkach. Rzecz jasna pomiędzy strukturą myślenia a strukturami poznawczymi zachodzi nieprzezwycięzalna różnica: poznanie nie może przeobrazić się nigdy w samo tylko myślenie. Jednakże myślenie może wyznaczać niezbędny dla tego poznania cel. Taka przynajmniej jest ostateczna diagnoza Cohena, który postulat powiązania struktury poznania naukowego z pojęciem nieuwarunkowanego celu interpretuje w perspektywie Kantowskiej tezy głoszącej prymat rozum praktyczny nad rozumem teoretycznym.

Teza ta pociąga za sobą konieczność przyjęcia pewnych dodatkowych założeń. Nie wchodzą one bezpośrednio w skład założeń teorii doświadczenia naukowego, są przez nią tylko implikowane, niemniej muszą zostać przyjęte, by sama ta teoria mogła zostać sformułowana. Ze względu na tę ich funkcję, wygodnie jest nazwać je presupozycjami tworzącymi zewnętrzną bazę nauki³³¹. Właśnie to zagadnienie zostaje podjęte w badaniach poświęconych systemowi krytycznego idealizmu. System ten to teoria doświadczenia ujęta wraz z jej metafizycznymi presupozycjami, wyznaczającymi jej granice. W tym kontekście Cohen wprowadza pojęcie metafizyki moralności (*Metaphysik der Moral*), które rozpatruje w pryzmacie kantowskiego problemu rzeczy samej w sobie. W wykładni Cohenowskiej rzecz sama w sobie jest pojęciem granicznym. Z perspektywy teorii doświadczenia po-

³³¹ Każda teoria naukowa taką zewnętrzną bazę posiada, tworzące ją presupozycje nie wchodzą w skład tej teorii, są wszelako przez nią pośrednio implikowane. Mają one charakter ontologiczny, epistemologiczny bądź metodologiczny. Tego typu pojęciem zewnętrznej bazy nauki posługiwał się w swych analizach Kamiński. Pisałem na ten temat szerzej w paragrafie II.2.4.

jęcie to pozostaje niepoznawalne, można je jedynie pomyśleć. Nie oznacza to jednak, iż pozostaje ono dla nas całkowicie niezrozumiałe. Rodzajem rzeczy samych w sobie, które niezależnie od wszystkich warunków doświadczenia są nam dostępne i które w dodatku powinniśmy rozumieć, jesteśmy my sami, o ile rozpatrujemy siebie jako wolne podmioty działania moralnego. Rozwiązanie Cohena pozostaje tutaj ściśle kantowskie. Królewiecki filozof wraz z postulatami prymatu rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym, wprowadził metafizyczny dualizm pomiędzy zmysłowy świat zjawisk i noumenalny świat wolnych podmiotów moralnych.

Dualizm ten tłumaczy, dlaczego konstytutywna dla całego systemu różnica pomiędzy teorią doświadczenia, a idealnym celem, który teoria ta stara się realizować, jest różnicą nieredukowalną: doświadczenie naukowe, związane z obszarem zmysłowych fenomenów, nigdy nie będzie w stanie dotrzeć do sfery moralnie i osobowo interpretowanych noumenów. Sfery tej wszelako nie można uznać za czczy wymysł metafizycznej spekulacji, gdyż dostarcza ona bardzo istotnego normatywnego komponentu, bez którego teoria doświadczenia nie mogłaby zostać skonstruowana³³². Wydaje się wszakże zasadne, by zapytać, czy stwierdzenie nieodzowności wspomnianego komponentu normatywnego dla ukonstytuowania się teorii doświadczenia, rzeczywiście zmusza nas do uznania tak silnie metafizycznej doktryny, jaką jest teoria dwóch światów. Nawet z perspektywy argumentacji przedstawionej przez samego Cohena wydaje się to bowiem wątpliwe. Postulując za Kantem prymat rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym, autor *Kants Begründung der Ethik* stwierdził, iż prymat ten oznacza przede wszystkim, iż podporządkowanie teoretycznego rozumu temu, co z perspektywy samej teorii jest niepojmowalne, co wszakże właśnie jako niepojmowalne możemy pojąć, co stanowi więc

³³² Argument Cohena jest typowym argumentem pragmatycznym (aksjologicznym). O tego typu argumentach w metafizyce pisał W. Galewicz, *Czy można wprowadzić byt z powinności?* [w:] tenże *Studia z etyki przekonania*, Kraków 2007, s. 149–165. Argument pragmatyczny to, w ujęciu tego autora, argument z wartości praktycznej o charakterze normatywnym, który zobowiązuje nas do przyjęcia jakiejś tezy teoretycznej.

ostateczną granicę naszych możliwości poznawczych³³³. Ostateczny wynik analiz Cohena okazuje się zatem następujący. Teoria doświadczenia musi przyjąć ostateczny normatywny cel, któremu w procesie swej własnej konstytucji musi się podporządkować. Cel ów z perspektywy samej teorii musi zostać przyjęty, mówiąc językiem Kanta, jako „obcy jej dar”³³⁴, jest on warunkiem jej własnej konstytucji, nie może więc sam zostać ukonstytuowany w jej obszarze. Właśnie owa różnica pomiędzy tym, co może zostać teoretycznie ukonstytuowane, a tym, co poza wszelką konstytucję wykracza, lecz co zarazem musi zostać przez nią założone, stanowi dla marburskiego filozofa kwintesencję Kantowskiej tezy stwierdzającej prymat rozumu praktycznego nad teoretycznym. W tym też sensie idealizm krytyczny Cohena zostaje oparty na porządku różnicy zarysowującej się pomiędzy tym, co teoretyczne, a tym, co normatywne.

Czy jednak przyjęcie tej różnicy – konieczne z punktu widzenia teorii – rzeczywiście daje podstawy do uznania tezy stwierdzającej metafizyczny dualizm świata fenomenalnego i noumenalnego? W intencjach Cohena miał on przede wszystkim gwarantować nieredukowalność momentu normatywnego do teoretycznych struktur doświadczenia. W tej perspektywie jest on tezą posiadającą swoje uzasadnienie. Można pokazać, iż jest on jednakże tezą wadliwą, gdyż uniemożliwia to, co zdawał się zabezpieczać. Z perspektywy metafizycznego dualizmu nie jesteśmy przede wszystkim w stanie pomyśleć różnicy pomiędzy tym, co teoretyczne, a tym, co normatywne, jako różnicy konstytuującej obszar apriorycznej teorii doświadczenia. Jeśli bowiem strukturę wszelkiej wiedzy *a priori* będziemy uznawać za strukturę o charakterze otwartym, to z konieczności będziemy musieli uznać za nieaprioryczne te wszystkie struktury, które będą miały swą postać z góry ustaloną, to znaczy już z góry daną – jak będzie to później określał Cohen. Otwarta struktura aprioryczności związana jest z faktem, iż jej kryterium, tj. konieczność i powszechność jest możliwe do pomyślenia, nie odpowiada mu

³³³ Zob. paragrafy II.1.5. oraz II.2.4.

³³⁴ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt., s. 196.

jednak żadna struktura poznawcza, musi więc stanowić tylko idealny cel rozwoju wiedzy, który jako taki nigdy w warunkach doświadczenia nie zostanie osiągnięty. Wynika z tego jednak, iż żadnej struktury apriorycznej – o ile ma ona rościć sobie prawo do aprioryczności – nie możemy uznać za w pełni daną. O ile więc chcemy skonstruować aprioryczną teorię doświadczenia, nie możemy przyjmować, iż jakieś komponenty tej teorii są po prostu dane. A właśnie zmysłowy obszar fenomenów tym różni się – w świetle teorii dwóch światów – od noumenalnego świata moralności, iż jest nie tylko *pomyślany* (jak ten ostatni), lecz również *dany* we właściwych skończonemu poznaniu ludzkiemu formach naoczności. Stajemy tutaj zatem przed alternatywą: albo aprioryczna teoria poznania – przy cohenowskim rozumieniu aprioryczności – jest niemożliwa albo musimy zrezygnować z kategorii tego, co dane.

Cohen powiedział się ostatecznie za tę drugą ewentualnością. Zdecydował się mianowicie na usunięcie kategorii tego, co dane, i granicznego pojęcia rzeczy samej w sobie. Pociągnęło to konieczność gruntownej rewizji niektórych podstawowych tez filozofii Kanta, co Cohen rzeczywiście uczynił, przedstawiając swój własny projekt filozofii transcendentnej i proponując w jego ramach całościowy system filozofii. Marburski filozof zawsze zresztą zachowywał dystans do teorii dwóch światów, ostro krytykując ją przy okazji swej polemiki z Fichtem, i próbując od samego początku przeprowadzić jej modyfikację poprzez wprowadzenie zasady niepoznawalności świata noumenalnego. Z tej perspektywy wszystkie modyfikacje pierwotnego programu wprowadzone przez Cohena w *Logik der reinen Erkenntnis* i następnych częściach *System der Philosophie* okazują się konsekwentną, unikającą sprzeczności próbą przemyślenia metafizycznych presupozycji, jakie implikuje metoda transcendentna. Teoria dwóch światów – nawet w swej wersji obwarowanej dodatkowymi zastrzeżeniami – okazała się teorią niezadowolającą. Problem, przed jakim stanął Cohen, polegał więc na tym, by wypracować taką teorię doświadczenia, by, po pierwsze, mogła się ona ukonstytuować w różnicy rysującej się pomiędzy jej komponentami teoretycznymi i normatywnymi, po drugie – by nie dzieliła uniwer-

sum zakładanej rzeczywistości na dwa całkowicie odrębne światy³³⁵. Chodzi więc głównie o to, by na podstawie postulowanego prymatu rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym zbudować spójną teorię bytu.

Tego zadania podjął się Cohen, tworząc swoją logikę źródła. Nowy projekt nie był jednakowoż jakąś nagłą rewolucją. Poszczególne jego elementy zaczęły pojawiać się w myśli Cohena już pod koniec lat siedemdziesiątych XIX wieku. Kluczowe w tym kontekście stało się uznanie wszelkich podstaw procesu poznawczego za li tylko podstawy hipotetyczne. W tym duchu – a więc jako hipotetyczną i zarazem z premedytacją posługującą się tylko hipotezami – Cohen zinterpretował Platońską naukę o ideach. Samo pojęcie hipotezy staje się przewodnim pojęciem zmodyfikowanego modelu idealizmu³³⁶. Nadal jest to idealizm oparty na porządku różnicy. Przy czym nie jest to już różnica pomiędzy empirycznym istnieniem fenomenów a idealną realnością norm moralnych, lecz różnica pomiędzy ideą bytu (*Idee des Seins*), a ideą istnienia (*Idee des Daseins*). Rozróżnienie to – pojawiające się w tekstach Kantowskich – Cohen rozpatruje w kontekście koncepcji relatywnego niebytu przedstawionej w Platońskim *Sofiscie*. Idea bytu jest w tym ujęciu tym, co wspólne poszczególnym formom (ideom) istnienia, co zarazem pozostaje od nich wszystkich różne. Jest więc wobec nich relatywnym niebytem. Dzięki takiemu rozwiązaniu nowy model idealizmu nadal może tworzyć system o w pełni otwartej strukturze³³⁷. Zostają w nim wszelako zakwestionowane odrębność i wzajemna nieredukowalność naocznego i pojęciowego komponentu poznania. Na nowo opracowana róż-

³³⁵ Trzeba przy tej okazji zaznaczyć, iż osłabienie teorii dwóch światów przez wprowadzenie zasady niepoznawalności świata noumenalnego stwarza bardzo duże problemy w trakcie próby skonstruowania samej etyki. W jaki bowiem sposób to uczynić, skoro jedynym poznaniem, jakim dysponujemy, pozostaje teoretyczne poznanie dostępnego doświadczenia. Samo myślenie zaś nie dostarcza nam żadnych pozytywnych treści. Por. w tym względzie: K.-H., Lembeck, *Platon in Marburg*, wyd. cyt., s. 146–166.

³³⁶ Zob. podrozdział III.1.

³³⁷ Zob. podrozdział III.2.

nica pomiędzy bytem, a istnieniem jest bowiem różnicą zachodzącą pomiędzy strukturami idealnymi, nie ma więc potrzeby przyjmowania dualizmu pomiędzy dostępnym tylko w naoczności empirycznym istnieniem, a idealnymi strukturami pojęciowymi.

Nie chodzi przy tym o całkowite wyeliminowanie naocznych składników doświadczenia (przestrzeni, czasu, wrażeń zmysłowych itp.), ale o takie ich przeformułowanie, by mogły stanowić kategorie konstytuujące się dopiero w całościowym procesie rozwoju poznania naukowego. By zatem nie były już z góry czymś danym, lecz by ich pełne określenie mogło stanowić idealny, a zatem uchwytny tylko w czystym myśleniu, cel wszystkich operacji poznawczych³³⁸. Temu celowi Cohen podporządkowuje swoją logikę źródła. Przewodnim jej motywem staje się wytwarzanie czystych struktur poznawczych, które mają służyć pełnemu określeniu każdego poznawanego przedmiotu. W punkcie wyjścia przyjmowany jest on tylko jako *coś*, tj. jako niewiadoma (x), której wartość trzeba dopiero sprecyzować. Stąd też nie możemy przyjmować żadnych treści, które byłyby nam już dane. Musimy związku z tym zaczynać – stwierdza Cohen – od relatywnej nicości wpisanej w nieskończony sąd źródła. Trzeba podkreślić, iż Cohen w afirmatywny sposób odwołuje się tutaj nie tylko do rozwiązań platońskiego *Sofisty*, lecz również do neoplatońskiej w swej proveniencji nauki o atrybutach negatywnych Mojżesza Majmonidesa³³⁹. W swojej pierwotnej postaci koncepcja ta pomagała rozstrzygnąć, jakie atrybuty można, jakie zaś nie można, przypisać bytowi boskiemu. Majmonides stwierdził w tej kwestii, iż istota Boga pozostaje dla nas niepoznawalna, nie możemy więc o niej nic orzekać. Byt boski pozostaje dla nas jednak idealnym celem, ku któremu zmierzają wszystkie nasze działania, stąd też możemy o nim myśleć jako kryterium (pierwowzorze) naszych własnych działań³⁴⁰.

³³⁸ Zob. podrozdział III.3.

³³⁹ Zob. podrozdział III.4.

³⁴⁰ W tym sensie Majmonides przypisywał Bogu nie atrybuty istoty, lecz atrybuty działania.

Wyraźne ślady rozwiązań Majmonidesa widać w całym *System der Philosophie*, z którego wyeliminowane zostaje – wraz z kategorią tego, co dane – wszelkie pozytywne ujęcie istoty. Jego miejsce zaś zajmuje pojęcie wytwarzania, które jako takie pozostaje przecież działaniem. Religijno-teologiczny kontekst, z którego pojęcie źródła zostało zaczerpnięte, okazuje się mieć szczególne znaczenie dla analiz przedstawionych w *Religion der Vernunft...*, przy okazji których Cohen pisze wprost: „Bóg jest bytem źródła”³⁴¹. Konstatacja ta z samej koncepcji źródła nie czyni jakiegś doktryny (onto)teologicznej. Religia nie jest przede wszystkim żadnym z kierunków rozwoju systemu filozoficznego nazywanych przez Cohena kierunkami świadomości. Dostarcza jedynie absolutnego kryterium, któremu kierunki te są podporządkowane³⁴². Kryterium to zakłada już jednak istnienie owych kierunków, bez nich pozostawałoby całkowicie nieuchwytnie. W tym kontekście właśnie Cohen mówi o metodycznej idei Boga utożsamionej z pojęciem prawdy. Pojęcie to oparte jest – tak jak cały *System der Philosophie* – na strukturze korelacji³⁴³. Jest ono mianowicie wzajemnym (a więc korelacyjnym) odniesieniem czystego myślenia (logiki) i czystej woli (etyki) do bytu. Przy czym sam byt również posiada korelacyjną strukturę, to znaczy pozostaje niemożliwy do uchwycenia, o ile nie jest już odniesiony do struktur logicznych i etycznych.

Utożsamienie pojęcia Boga z ideą prawdy niesie jednak ze sobą pewne istotne ograniczenie. Dzięki powyższemu rozwiązaniu można stworzyć spójną teorię bytu. Pojęcie Boga jest przecież ideą bytu skorelowanego zarówno ze strukturą czystego myślenia, jak i czyn-

³⁴¹ H. Cohen, *Religion der Vernunft...*, wyd. cyt., s. 75.

³⁴² W bardzo podobny sposób o znaczeniu wiary religijnej mówił kilkadziesiąt lat po Cohenie – i niezależnie od niego – D.Z. Philips. Autor ten hołduje zupełnie innemu stylowi uprawiania filozofii, używa też innej nomenklatury; przede wszystkim nie mówi o kierunkach świadomości, a o grach językowych, problem przez niego uchwycony i opisany pozostaje jednak bardzo bliski rozstrzygnięciom Cohena. Zob. D.Z. Philips, *Wiara religijna a gry językowe*, przeł. M. Szczubiałka, [w:] *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 299–322.

³⁴³ Zob. w tej kwestii: podrozdział III.5.

nikami normatywno-wolitywnymi. Jeśli pomiędzy tymi elementami zachodzi zgodność (współgranie, jak powie Cohen), możliwa staje się ich synteza, która powoduje, iż mamy tu do czynienia z bytem w jego rozumieniu werytatywnym³⁴⁴. Gdyby jednak na tym rozstrzygnięciu poprzestać, to system filozofii, rozpatrywany jako całość straciłby swój otwarty charakter. Omówiona w zamykającym rozdziale *Kants Theorie der Erfahrung* różnica pomiędzy teorią doświadczenia a metafizyką moralności była różnicą konstytuującą granice systemu.

³⁴⁴ Werytatywne pojęcie bytu (co poświadczają klasyczne już dzisiaj prace Charlesa H. Kahna) występuje w refleksji filozoficznej już od czasów Parmenidesa i Platona (Zob. tenże, *Język i ontologia*, przeł. B. Żukowski, Kęty 2008). U Cohena ma ono przynajmniej dwa uzupełniające się wzajemnie aspekty. Po pierwsze werytatywność bytu, tj. jego związek z prawdą, jest tegoż bytu modalnością uchwytą w strukturze sądu. W oparciu o tę modalność można formułować wypowiedzi typu: „jest prawdą, że...” W tym też ujęciu projekt Cohenowski można rozpatrywać w świetle modalnej teorii transcendentaliów stworzonej przez T. Czeżowskiego. Zob. tenże, *Transcendentalia – przyczynek do ontologii*, [w:] tenże, *O metafizyce jej kierunkach i zagadnieniach*, wyd. cyt., s. 193–202. Cohen zresztą *expressis verbis* pojęcie Boga (utożsamione z pojęciem prawdy) nazywa pojęciem modalnym. Zob. tenże, *Ethik des reinen Willens*, A 417 / B 440. (W literaturze przedmiotu – zob. J. Stolzenberg, *Ursprung und System*, wyd. cyt., s. 54 – nawet jeśli zwracano uwagę na ten aspekt analiz Cohenowskich, to jednak zapoznawano ich związek z zagadnieniem modalności). Drugi kontekst, w jakim koncepcja Cohena może być ponadto rozpatrywana, to dedukcja transcendentaliów przedstawiona przez świętego Tomasza. Zob. Tomasz z Akwinu, *De veritate, O prawdzie*, 1.1, przeł. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 22–24. Zestawienie tych autorów nie jest bynajmniej przypadkowe. Obaj bowiem korzystają ze wspólnego źródła – Mojżesza Majmonidesa. W tym ujęciu Cohen okazuje się nie tylko krytykiem tradycyjnego modelu metafizyki, ale jego twórczym kontynuatorem. Oczywiście między Tomaszem a Cohenem pojawia się szereg różnic. Najważniejsza pozostaje wszelako jedna. Cohen nie tyle odrzuca tradycyjną koncepcję transcendentaliów, ile kwestionuje pojawiające się w niej rozróżnienie dwóch perspektyw ujmowania bytu i przynależnych mu sposobów bytowania. Tomasz mianowicie rozpatruje byt najpierw w nim samym, później zaś w jego przyporządkowaniu do czegoś innego. Werytatywne rozumienie bytu jako prawdy pojawia się w tej drugiej perspektywie. Byt jest w tym przypadku rozpatrywany w swym odniesieniu do władz poznawczych człowieka (duszy). Tylko tę perspektywę Cohen zachowuje w swych analizach. Obydwie zasygnalizowane tu tylko kwestie z pewnością domagają się osobnego rozwinięcia. Samo ich pojawienie się może jednak skłonić do wniosku, iż autor *Logik der reinen Erkenntnis* pozostaje jednym z ciekawszych metafizyków przełomu XIX i XX wieku.

Wprowadzała ona – przez Cohena później odrzucony – metafizyczny dualizm tego, co dane w doświadczeniu i sytuujących się na granicy tego doświadczenia noumenów (rozumianych jako wolne podmioty moralności). W ujęciu zaproponowanym w *System der Philosophie* ów dualizm został zastąpiony koncepcją kierunków świadomości, które jako takie stanowią różne modalne ujęcia korelacyjnej struktury bytu. Propozycja Cohena trzyma się w tym kontekście ram wypracowanych jeszcze przez myślicieli scholastycznych. Logiczny kierunek świadomości ujmuje byt jako wszelkie coś (*aliquid*), kierunek etyczny jako dobro (*bonum*), dzięki współgraniu zaś tych kierunków ze sobą byt otrzymuje znaczenie prawdy (*veritas*)³⁴⁵. W powyższej konfiguracji pojęcie dobra moralnego traci jednak swój transcendentny charakter, który zapewniała mu metafizyczna koncepcja noumenalnego świata podmiotów moralności. Skoro dobro jest jednym z transcendentalnych znaczeń bytu, to nie może ono być zarazem ujmowane jako to, co w sensie Platónskim, sytuuje się ponad bytem.

Kwestia ta jest nader paląca z jednego powodu. Bez przyjęcia jakiejś instancji transcendentnej względem bytu dostępnego w granicach systemu filozofii, system ten traci swój skończony charakter. Może zacząć rościć sobie prawa do bycia systemem totalnym (absolutnym), do którego skonstruowania dążył przede wszystkim Hegel. Idea dobra i idea prawdy (Boga) pozostają dla tego systemu ideami regulatywnymi, które jako takie nigdy nie mogą zostać w tym systemie w pełni zrealizowane (w tym też sensie zachowują względem niego jakąś formę transcendencji), nie ukazują jednak ograniczeń tego sy-

³⁴⁵ Całość uzupełniałby jeszcze estetyczny kierunek świadomości, nadający bytowi znaczenie piękna (*pulchrum*). W związku z tym, iż wskazane powyżej transcendentalne znaczenia bytu pełnią w ujęciu Cohenowskim również rolę kantowskich idei regulatywnych, można je interpretować w duchu teorii transcendentaliów zaproponowanej przez Władysława Stróżewskiego. W ujęciu tego autora transcendentaliom można przypisać tę samą rolę, jaką Kant przypisywał ideom regulatywnym, z tym wszakże zastrzeżeniem, iż transcendentalia mają znaczenie nie tylko regulatywne, lecz także konstytutywne, wyznaczają bowiem warunki możliwości wszelkiego poznania. Zob. W. Stróżewski, *Ontologia*, wyd. cyt., s. 200–201. Tego typu rozstrzygnięcie stanowi, w moim przekonaniu, kwintesencję korelacyjnej teorii bytu Cohena.

stemu, wręcz przeciwnie – wskazują normatywne cele, po uwzględnieniu których system ten może rozwijać się w nieskończoność. Z ich perspektywy granic systemu nie widać. Cohen nie rezygnuje jednak z próby wyznaczenia granic owemu systemowi, które pozwoliłyby nadać mu charakter skończony i zarazem całkowicie w swej skończoności otwarty na to, co względem niego transcendentne. Rozstrzygające znaczenie ma w tej kwestii nadal refleksja moralna. Tym razem Cohen nie przyjmuje jednak w punkcie wyjścia żadnych założeń, które wprowadzałyby na powrót jakąś formę metafizycznego dualizmu. Dokonuje natomiast analizy ograniczeń, jakie ujawniają się w systemowej konstrukcji etyki.

Etyka pozostaje bowiem w pewnym sensie nauką wybrakowaną. Jej braki wskazują zarazem wewnętrzne ograniczenia całego systemu filozofii. W tej kwestii Cohen wychodzi od spostrzeżenia, iż etyka jako taka jest nauką o człowieku, a dokładniej o pojęciu człowieka³⁴⁶. Nie interesuje jej wszakże człowiek jako niepowtarzalna jednostka, lecz ludzkość (*Menschheit*) w swej powszechności (*Allheit*)³⁴⁷. Kluczową rolę pełni w tej kwestii pojęcie państwa. Etyka nie eliminuje samego pojęcia indywiduum, pozostawia go jednak poza zasięgiem swego zainteresowania. W *Religion der Vernunft...* marburski filozof pisze na ten temat następująco:

Ludzkość nie pozostaje wszak jedynie symbolem indywidualności człowieka, który pozbawia go jego empirycznej dwuznaczności. Abstrakt ludzkości realizuje się w historii państwa. Państwo jest członem przejścia [*Übergangangsglied*] od indywidualnego człowieka do ludzkości³⁴⁸.

Rysuje nam się tutaj bardzo wyraźna triada: indywidualny człowiek – państwo – ludzkość. Sama etyka nie zajmuje się jednakże indywidualnym człowiekiem. Swe analizy rozpoczyna już od formy powszechności, jaką jest państwo³⁴⁹. Nie wyjaśnia tym samym, w jaki sposób samo przejście od indywidualnego człowieka do powszech-

³⁴⁶ Zob. H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, A 3 / B 3.

³⁴⁷ Zob. tamże, A 4–5 / B 4–5.

³⁴⁸ Tenże, *Religion der Vernunft...*, wyd. cyt., s. 16.

³⁴⁹ Por. tenże, *Ethik des reinen Willens*, A 32 / B 33–34.

ności państwa jest w ogóle możliwe. Etyka sama z siebie zakłada więc jeszcze inny typ refleksji, która potrafiłaby tę kwestię wyjaśnić; zakłada mianowicie refleksję religijną, potrafiącą ująć swoistość dialogicznej relacji Ja–Ty. Dzięki odkryciu Ty człowiek staje się Ja – staje się świadomym samego siebie indywiduum.

Odkrycie Ty – pisze Cohen – jest w stanie doprowadzić mnie do świadomości mojego Ja, do moralnego poznania mojego Ja³⁵⁰.

Co nowego wszakże, trzeba zapytać, wnosi relacja Ja–Ty w kwestii poznania moralnego? Poznaniem moralnym dysponuje przecież także refleksja etyczna. Refleksja ta dąży do pełnego zobiektywizowania relacji międzyludzkich. Jej punktem wyjścia jest powszechne pojęcie ludzkości. Jeżeli przy formułowaniu poszczególnych praw pojęcie to w jakimś aspekcie zostaje uszczegółowione, to zawsze przechodzi się od pojęcia powszechnego, stanowiącego nieodzowne kryterium wszystkich praw moralnych, do szczegółowych formuł prawnych (formuły te muszą spełniać warunek powszechności, muszą zatem obowiązywać całą ludzkość). W każdym poszczególnym przypadku prawo obowiązuje, rzecz jasna, konkretne osoby. Osoby te wszelako nie mają – z punktu widzenia uregulowań prawnych – swej własnej indywidualności. Ich działania mają się do tych uregulowań tak, jak poszczególny przypadek (przykład) podpadający pod określoną regułę bądź ją łamiący. Mamy więc tu do czynienia z relacją *principium–concretum*. Z tej perspektywy poszczególny człowiek to tylko jakiś On (*Er*) „obciążony neutralnością, którą trudno odróżnić od neutralności To (*Es*)”³⁵¹.

Punktem wyjścia relacji Ja–Ty nie jest powszechność struktur prawnych, relacja ta nie ma więc charakteru neutralnej zależności. Jej sytuacją wyjściową jest współcierpienie (*Mitleid*), to znaczy moment, w którym inny człowiek przestaje być dla mnie obojętny. Poprzez dostrzeżenie cierpienia ów Inny przemienia się z anonimowego

³⁵⁰ Tenże, *Religion der Vernunft...*, wyd. cyt., s. 17.

³⁵¹ Tamże, s. 18–19. Trzeba zwrócić uwagę, iż Cohen używa w tym miejscu terminologii (rozdzielenia Ja–Ty–To), która stanie się kilka lat później podstawą analiz Martina Bubera.

On w indywidualne Ty, zwrócone do mnie (indywidualnego Ja)³⁵². Współcierpienia nie należy przy tym utożsamiać z subiektywnym stanem bólu. Nie jest ono też psychicznym czy fizjologicznym faktem, w którym powinno się współuczestniczyć. Ze współcierpienia trzeba natomiast uczynić „znak zapytania”³⁵³, problematyzujący całą moją dotychczasową „orientację w świecie moralnym”³⁵⁴. Współcierpienie jest więc w dosłownym tego słowa znaczeniu wytrąceniem z moralnej równowagi, które Cohen nazywa grzechem. Przy czym grzechu nie można tutaj traktować jako działania dokonanego z świadomą intencją czynienia zła. Kategoria grzechu – w tym przynajmniej ujęciu, o które chodzi Cohenowi – nie dotyczy w ogóle intencjonalnych działań. Odnosi się raczej do określonych stanów faktycznych, o których zasadny pozostaje sąd: „tak nie powinno być”. W tym sensie grzech opisuje słabość natury ludzkiej rozpatrywanej jako całość. Wyrazem tej słabości są przede wszystkim faktycznie istniejące niesprawiedliwe instytucje społeczne, które dopuszczają istnienie biedy. Inny człowiek, który przestaje być dla mnie obojętny i przeobraża się w konkretne Ty, to człowiek biedny, tj. pokrzywdzony przez system społeczny, którego również i Ja jestem częścią. Stąd też słabość tego systemu jest także moją słabością (moim grzechem)³⁵⁵.

Ujęcie to, abstrahując nawet od jego religijnej proveniencji, ukazuje bardzo istotną cechę refleksji moralnej, którą to cechę można nazwać, idąc za propozycją Andrzeja M. Kaniowskiego, heterogenicznością praktycznego rozumu³⁵⁶. Racjonalność praktyczna, o ile

³⁵² Zob. tamże, s. 19.

³⁵³ Tamże, s. 21.

³⁵⁴ Tamże.

³⁵⁵ Powyższe rozumienie grzechu Cohen zaczerpnął bezpośrednio z prorockiej tradycji judaizmu, w ramach której grzech (*schegaga*) rozumiany był właśnie jako słabość (ułomność) i należy go odróżnić od innego pojęcia grzechu (*Chet*), polegającego na intencjonalnym czynieniu zła. Zob. na ten temat: F. Albertini, *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie*, Würzburg 2003, s. 164–187, szczególnie s. 180–181. Por. też: H. Cohen, *Religion der Vernunft...*, wyd. cyt., s. 233–235.

³⁵⁶ Zob. A.M. Kaniowski, *Superrogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999, s. 386–400.

ma wyznaczać standardy moralne, musi bowiem uwzględnić dwa heterogeniczne i częstokroć skonfliktowane ze sobą punkty widzenia. Mianowicie działanie oceniane jako moralnie dobre musi być, po pierwsze, zorientowane na dobro drugiego człowieka, po drugie, musi podlegać normom i regułom spełniającym kryterium powszechności³⁵⁷. Jak łatwo zauważyć, pierwszy wymiar myślenia moralnego podpada w projekcie Cohena pod obszar refleksji religijnej, drugi zaś związany jest bezpośrednio z systemową konstrukcją etyki.

Pomiędzy obydwojema tymi wymiarami pojawia się konflikt, ponieważ religijna refleksja moralna, jak z całą mocą stwierdza Cohen, musi rozpocząć się od dostrzeżenia grzeszności człowieka, wynikłej z niedoskonałości i niesprawiedliwości stworzonych przez niego instytucji społecznych³⁵⁸. Próba uwolnienia się od grzechu domaga się przy tym nie tylko doraźnego zaradzenia samej społecznej niesprawiedliwości, lecz również rewizji istniejących rozwiązań instytucjonalnych i praw-

³⁵⁷ Do wspomnianych dwóch punktów widzenia niektórzy autorzy – próbujący wykazać aktualność i nieodzowność arystotelesowskiego i tomistycznego sposobu myślenia o moralności – chcą dodać trzecią perspektywę. Domagają się zarazem (bardzo wyraźnie widać to chociażby w pracach Alasdaira MacIntyre’a), by była to perspektywa nadrzędna. Chodzi mianowicie o punkt widzenia działającego podmiotu, pozwalający podjąć problem kształcenia cnót moralnych. Ów wzgląd na własną doskonałość moralną, choć nie jest sam w sobie bez znaczenia, nie może jednak zastąpić pierwszych dwóch perspektyw, którym musi zostać przyznane pierwszeństwo. Ujmując rzecz w skrócie, uwzględnienie dobra innych i wymóg powszechnie ważnych norm działania determinują nasze rozumienie moralności i tylko one pozostają dla niego relewantne. Por. tamże, s. 393–394.

³⁵⁸ Idąc w dalszym ciągu tropem analiz Kaniowskiego, trzeba odnotować, iż analizy Cohena, inspirowane tradycją judaistyczną, pozostają tutaj jak najbardziej zgodne z rozstrzygnięciami Kanta. W *Krytyce praktycznego rozumu* można bowiem odnaleźć koncepcję powinności ontologicznej, tj. odpowiedzialności za świat i istniejące w nim zło. Kant pisze bowiem: „Wystarczy [choćby] tylko trochę się zastanowić, a zawsze znajdzie się winę, jaką obarczył się człowiek wobec rodu ludzkiego (choćby nią miało być tylko to, że na skutek nierówności ludzi w ustroju obywatelskim korzysta się z przywilejów, z powodu których inni muszą cierpieć tym większy niedostatek), by nie wyprzeć się myśli o *obowiązku* przez oparte na miłości własnej urojenie sobie *zasługi*”. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt., s. 245. Por. A.M. Kaniowski, *Superrogacja*, wyd. cyt., s. 377–378. Od tego autora pochodzi pojęcie powinności ontologicznej.

nych. Rewizja ta nie oznacza całkowitego zerwania z prawem jako takim. Religijna *wolność od* prawa jest moralnie uzasadniona tylko wówczas, gdy staje się wstępnym warunkiem *wolności do* tworzenia nowych praw. To ostatnie zagadnienie podlega już wszakże bezpośrednio samej refleksji etycznej, która w momencie, gdy dotychczasowa forma moralności uległa zakwestionowaniu, okazuje się drugim nieodzownym momentem myślenia moralnego. W tym ujęciu religijna i etyczna refleksja nad moralnością zaczynają nawzajem się warunkować i w tym wzajemnym warunkowaniu pozostają ściśle ze sobą skorelowane. Z metodycznego punktu widzenia cała tę kwestię można sformułować następująco. Korelacja dialogiczna warunkuje, ale też sama jest uwarunkowana przez korelację konstytuującą system prawny. Mamy więc tutaj do czynienia z dwoma różnymi rodzajami korelacji. Pierwsza z nich zachodzi na poziomie relacji wolnych podmiotów (Ja–Ty), druga na poziomie prawa opartego na relacji *principium – concretum*. Między tymi dwoma rodzajami korelacji również zachodzi ścisła korelacja, to znaczy pierwszy typ korelacji jest niemożliwy do pomyślenia bez drugiego i odwrotnie³⁵⁹.

³⁵⁹ Powyższy wynik jest bardzo ciekawy ze względu na krytykę, jaką pod adresem swych marburskich nauczycieli (Cohena i Natorpa) wysunął Nicolai Hartmann. Zarzucił on bowiem neokantowskiej koncepcji idealizmu, iż z dwóch niesprowadzalnych do siebie par przeciwieństw: podmiot – przedmiot, *principium – concretum* tworzy ona na zasadzie niedozwolonej kontaminacji tylko jedną taką parę, mianowicie: *principium – przedmiot*. Zob. N. Hartmann, *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia. Przyczynek do ugruntowania nauki o kategoriach*, przeł. A.J. Noras, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej” 2000, t. 27–28, s. 7–63, zwłaszcza s. 31–34. (Oryginał niemiecki: *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre* ukazał się w 1924 roku w książce pamiątkowej z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin P. Natorpa, obecnie dostępny w trzecim tomie *Pism mniejszych* Hartmanna. Zob. tenże, *Kleinere Schriften*, t. 3, *Vom Neukantianismus zur Ontologie*, Berlin 1958, s. 268–313, zwłaszcza s. 287–290.) Jak widać z powyżej przedstawionych analiz zarzut, jaki postawił Hartmann, pozostaje odnośnie filozofii Cohena, o ile rozpatruje się ją w jej całościowej perspektywie (a więc razem z dialogiczną filozofią religii), właściwie całkowicie nieuzasadniony. Różnica między Cohenem a Hartmannem polega jednak na tym, iż Cohen w miejsce ontologicznej (w rozumieniu Hartmanna) relacji podmiot – przedmiot przyjmuje dialogiczną korelację Ja–Ty. Przyjmuje więc, iż świat osobowy jest bardziej pierwotną (źródłową) postacią rzeczywistości niż świat

Dzięki powyższym rozstrzygnięciom Cohen może podjąć mniej lub bardziej zawołowaną polemikę z Heglem, który państwo i jego prawa uznał za „rzeczywistość etycznego rozumu”³⁶⁰. Polemika ta jest o tyle istotna, iż również dla autora *Ethik des reinen Willens* problem państwa i problem prawa należą do głównych zagadnień etycznych, które zarazem stanowią punkt wyjścia wszystkich pozostałych analiz³⁶¹. Cohen zastrzega wszelako, iż rzeczywistość etyczna nie może – jak chciał Hegel – zostać utożsamiona z rzeczywistością państwa i jego prawnego ustroju. Ustrój prawny rzeczywiście funkcjonujący w danym państwie jest – ze względu na ograniczenia natury ludzkiej – w wielu aspektach etycznie niedoskonały, momentami wręcz całkowicie błędny. Nie może więc stanowić „adekwatnej rzeczywistości idei etycznej”³⁶². Taką rzeczywistość można przypisać wyłącznie etycznemu ideałowi, wyrażającemu „wieczność postępu etycznej pracy”³⁶³. Ideał taki oznacza

wieczne zadanie, zadanie wieczności. Niebo i ziemia mogą przeminać, moralność [*Sittlichkeit*] pozostanie. Rozumiemy teraz lepiej wartość zadania: jego rozwiązanie, jego rzeczywistość jest zapewniona dzięki wieczności. Wieczność jest jego rzeczywistością³⁶⁴.

bytu uprzedmiotowionego. Drogą wskazaną przez Cohena poszedł później w swych analizach symbolicznej formy mitu Cassirer.

³⁶⁰ H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, A 372 / B 393.

³⁶¹ Na temat relacji zachodzących między Cohenowską etyką, a filozofią Hegla zob. M. Pascher, *Hermann Cohens Ethik als Gegenentwurf zur Rechtsphilosophie Hegels*, Innsbruck 1992; tenże, *Cohens Ethik im Spannungsfeld zwischen Kant und Hegel*, [w:] *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann Cohen-Kolloquium, Marburg 1992*, red. R. Brandt, F. Orlik, s. 95–109.

³⁶² H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, A 372 / B 393. Samo pojęcie ideału Cohen, jak pamiętamy, zaczerpnął od Friedricha Alberta Langego. Zob. na ten temat paragraf II.1.4.

³⁶³ Tamże, A 388 / B 410.

³⁶⁴ Tamże, A 389 / B 411. Polemika Cohena z Heglem jest zatem przede wszystkim polemiką z Heglowskim ujęciem rzeczywistości opierającym się na próbie pojednania rzeczywistości z rozumem. Podejmując krytykę Hegla z tej perspektywy, Cohen podąża śladem młodoheglistów, niezależnie od tego, czy chce i potrafi ten fakt dostrzec. Na pewne paralele zachodzące między Cohenem a młodoheglistami zwrócił uwagę: H. Lübbe, *Die politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus*, [w:] *Hermann Cohen. Auslegungen*, wyd. cyt., s. 229–246.

Cohen uderza tutaj w nieco pompatyczne tony. Jednakże sens całej wypowiedzi pozostaje klarowny. Rzeczywistość ideału, jakiemu podporządkowana jest praca etyczna, polega na tym, iż ideał ten jest wieczny, co trzeba rozumieć przede wszystkim w ten sposób, iż nie może on być ustanowiony dzięki decyzji jakiegokolwiek konkretnej jednostki, nie może on też obowiązywać na mocy faktycznie zaistniałej bądź hipotetycznej umowy społecznej. Jest raczej tak, iż wszelkie działanie jest już działaniem celowym. Nie można działać inaczej, jak tylko w jakimś celu. Działania ustanawiające pewien ustrój społeczno-prawny, również musiały więc być działaniami celowymi. Próba ustanowienia porządku społecznego, o ile w ogóle ma zostać podjęta, zakłada tym samym jakiś cel pierwotny (źródłowy), który z konieczności wykracza poza ustanowiony za pośrednictwem struktur państwowych system celów pochodnych. Właśnie ów cel pierwotny zostaje utożsamiony z wiecznością ideału. Nie jest to wieczność jakiegoś statycznego bytu ulokowanego w zaświatach, jest to wieczność rozumiana w pełni dynamicznie, jako ciągłość otwierania się na to, co nowe, co wykracza poza już istniejące skostniałe struktury i rozwiązania³⁶⁵. Widać tutaj po raz kolejny, w jaki sposób religijna *wolność od* prawa i etyczna *wolność do* jego ustanawiania wzajemnie się warunkują. Szczególną rolę w tym wzajemnym warunkowaniu, co w tym kontekście z pewnością nie jest bez znaczenia, odgrywa pojęcie Boga, bardzo istotne zresztą dla całego Cohenowskiego *Sytemu filozofii*.

Pojęcie to okazuje się niezbędne zarówno dla religijnego, jak i etycznego aspektu refleksji nad moralnością. W perspektywie religijnej wszystkie grzechy człowieka są bowiem w ostatecznym rozrachunku grzechami *przed* Bogiem. W tym mianowicie sensie, iż tylko Bóg jest w stanie od owych grzechów uwolnić³⁶⁶. To Ja i tylko Ja jestem odpowiedzialny za siebie i za swoje słabości. Nikt z tej

³⁶⁵ Cohen, jak widać, w swym ujęciu wieczności ideału etycznego pozostaje pod silnym wpływem żydowskiego mesjanizmu. (Por. w tym względzie podrozdział poprzedni).

³⁶⁶ Zob. H. Cohen, *Religion der Vernunft...*, wyd. cyt., s. 220.

odpowiedzialności nie może mnie zwolnić. Z tego też względu Ja okazuje się absolutnie zindywidualizowane, staje się „absolutnym indywiduum”³⁶⁷. Nikt – również Ja sam – nie potrafi mi pomóc. Grzech rozumiany jako przyrodzona ułomność i słabość człowieka pozostaje przecież dla samego człowieka nieprzekraczalny. Jednakże ów grzech, którego stajemy się świadomi, gdy natykamy się na ubóstwo drugiego człowieka, postrzegany jest jako stan, który nie powinien mieć miejsca. Stąd też rodzi się w człowieku pragnienie uwolnienia się od tego wszystkiego, o czym właśnie stwierdzamy, iż być nie powinno. Pragnienie to Cohen nazywa tęsknotą za bliskością Boga, który jako jedyny może być zbawcą człowieka³⁶⁸. Przy czym zbawienie nie może dotyczyć tylko i wyłącznie konkretnego przypadku pojedynczego Ja. Ja jest w stanie odkryć swoją grzeszność, a w konsekwencji również i Boga tylko dzięki relacji do Ty. Relacja pomiędzy Ja i Bogiem nie jest nigdy relacją prywatną i wyizolowaną, lecz uwzględnia związek Ja z innymi ludźmi³⁶⁹. Także uwolnienie od grzechów nie może więc dotyczyć pojedynczego Ja, lecz całej ludzkości. Kluczowy w tym aspekcie staje się dla Cohena biblijny werset z *Księgi Micheasza*: „Powiedziano ci człowiecze, co jest dobre” (Mi 6,8)³⁷⁰. Nawiązując bezpośrednio do niego, stwierdza:

Czym jest dobro, ma oznajmić Bóg. Do tego powołuje on człowieka. Czym jest zatem dobro? Nie przywołując nawet odpowiedzi Micheasza, możemy być pew-

³⁶⁷ Tenże, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, wyd. cyt., s. 92.

³⁶⁸ Zob. tenże, *Religion der Vernunft...*, wyd. cyt., s. 234–235. Na temat pojęcia *Sehnsucht*, do którego przyjdzie nam jeszcze powrócić w następnym rozdziale, zob. tamże, s. 188–189.

³⁶⁹ Nawiązując do starotestamentowej etyki żydowskiego mesjanizmu, Cohen stwierdza w tym aspekcie: „Relacje pomiędzy człowiekiem i człowiekiem tworzą dolną, a poprawnie wewnętrzną, korelację wewnątrz korelacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Stąd pytanie proroka nie dotyczy wyłącznie różnicy między tym, co dobre, a tym, co złe, tym bardziej nie dotyczy znaczenia dobra i zła w absolutnej relacji człowieka do Boga. Jego pytanie o różnicę między tym, co dobre, a tym, co złe, musi się bowiem zobiektywizować w społecznej różnicy pomiędzy biednymi, a bogatym”. Tamże, s. 153–154; por. też: tamże, s. 133.

³⁷⁰ Zob. tenże, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, wyd. cyt., s. 32–33.

ni, że pozostaniemy z nią w zgodzie, gdy odpowiemy: dobrem jest dla człowieka ludzkość³⁷¹.

Wprowadzenie samego pojęcia ludzkości powoduje, iż religijna refleksja nad moralnością musi przekształcić się w konstrukcję etyczną. By podjąć się realizacji dobra oznajmionego przez Boga, którym jest dobro ludzkości, człowiek musi podjąć wysiłek skonstruowania sprawiedliwego prawa, które byłoby powszechnie ważne, a więc które obowiązywałoby całą ludzkość. Oczywiście próba ta – ze względu na ograniczoność i słabość człowieka – pozostaje próbą nieudaną, stąd też dialektyka pomiędzy religijnym i etycznym momentem refleksji moralnej nigdy nie zostaje zatrzymana.

Otwartość tej dialektyki nie jest prostą konsekwencją nieosiągalności regulatywnego celu, do którego zmierza rozwój systemu etycznego. Wynika ona raczej z faktu, iż refleksję moralną zawsze trzeba zaczynać całkowicie od nowa. Wciąż na nowo trzeba bowiem uwzględniać dobro drugiego człowieka (Ty) ujmowanego w jego całkowitej indywidualności wymykającej się wszelkim pojęciowym konstrukcjom. Przy czym specyfiki samego tego wymogu oraz momentu jego pojawienia się nie są w stanie wyznaczyć ramy systemu. Stąd też system ten ukazuje w tym właśnie momencie swoje granice. Zaczyna więc być postrzegany jako system skończony, który zarazem, o ile w ogóle ma się ukonstytuować, musi cały czas na nowo otwierać się na to, co jego granice przekracza. Zauważmy, iż w tego typu otwarciu ma transcendencję Cohen już w *Kants Begründung der Ethik* upatrywał właściwego znaczenia Kantowskiej nauki o prymacie rozumu praktycznego nad teoretycznym, w okresie zaś późniejszym w tym duchu interpretował żydowską koncepcję mesjanizmu³⁷². Przeformułowanie doktryny Kantowskiej przy użyciu wątków mesjanistycznych pozwoliło zarazem Cohenowi zrezygnować z założeń metafizycznych poczynionych przez królewieckiego filozofa. Tym, co sytuuje się na zewnątrz systemu, nie są już rzeczy same w sobie (noumeny), lecz dialogiczna korelacja Ja–Ty. Przy czym różnica po-

³⁷¹ Tamże, s. 33.

³⁷² Zob. paragraf II.1.5 oraz podrozdział III.6.

jawiająca się między etyczną konstrukcją etyki, a korelacją dialogiczną pełni dokładnie tę samą rolę, jaką pełniła różnica zachodząca pomiędzy teorią doświadczenia, a noumenalną metafizyką moralności. W obu przypadkach jest to różnica źródłowa, na podstawie której sam filozoficzny system krytycznego idealizmu można dopiero ukonstytuować.

W tym ujęciu myśl Cohena ukazuje swoją ciągłość. Przy czym samo pojęcie ciągłości jest rozumiane w niej bardzo specyficznie. Jest to ciągłość budowana na pojęciu różnicy. Konstytuująca się w owej różnicy ciągłość polega na *ciągłym* podejmowaniu od nowa próby zbudowania spójnego systemu. Do powyższej konstatacji można też sprowadzić Cohenowską interpretację tezy Kanta dotyczącej prymatu rozumu praktycznego nad teoretycznym: refleksja moralna wyznacza granice myśleniu ukierunkowanemu na konstytucję systemu i zarazem zapewnia mu jego otwarty charakter. Zmianie ulegają tylko metafizyczne presupozycje towarzyszące powyższej interpretacji. Początkowo preferowana – choć z wieloma zastrzeżeniami – teoria dwóch światów ustępuje miejsca spójnej (niezakładającej żadnego metafizycznego dualizmu) korelacyjnej teorii bytu, która wszelako, o ile ma zachować w pełni otwartą strukturę, wymaga uzupełniania o rozwiązania dialogiczne. Rozwiązania te nie wprowadzają żadnego metafizycznego dualizmu. W ich ramach spójnej korelacyjnej teorii bytu można wszelako skonstruować teorię błędu, wymagającą przyjęcia indywidualnej perspektywy konkretnego człowieka, który ów błąd popełnia i bierze za niego odpowiedzialność. Tym sposobem w miejsce metafizycznego dualizmu pojawia dualność dwóch perspektyw postrzegania rzeczywistości³⁷³. Perspektywy te można na-

³⁷³ Rozróżnienie pomiędzy metafizycznym dualizmem, a dualnością perspektywy postrzegania rzeczywistości (świata). Wprowadzam za Hansem Michaeliem Baumgartnerem. Zob. tenże, *O konieczności dualnego postrzegania świata*, [w:] tenże, *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1996, s. 264–286. Zauważmy, iż jeśli myśl dialogiczną Cohena traktować jako teorię błędu, to okazuje się ona mieć nie tylko moralne znaczenie. Błędy przecież popełnia człowiek (indywidualny podmiot) nie tylko w sferze działalności praktycznej, lecz również teoretycznej. W każdym bądź razie przyjęcie perspektywy

zwać odpowiednio: uniwersalistyczną i jednostkową (indywidualną). Są one do siebie nieredukowalne. Trzeba wszelako dodać, iż pozostają one ze sobą ściśle skorelowane i nawzajem od siebie zależne³⁷⁴.

Myśl dialogiczna Cohena okazuje się tym sposobem koniecznym uzupełnieniem jego idealistycznego systemu. Oznacza ona wykroczenie poza ów system czy też zerwanie z zasadami jego konstrukcji. Niemniej zerwanie to samą konstrukcją systemu dopiero umożliwia, jest warunkiem tego systemu. A więc jeżeli mamy rozstrzygnąć, podstawowe pytanie niniejszych analiz dotyczące dylematu: czy cały metodyczny projekt Cohena cechuje się ciągłością, czy też pojawiają się w nim różnego rodzaju cięcia i nieciągłości, to jedyną właściwą konkluzją, jaka się tu nasuwa, pozostaje stwierdzenie, iż projekt ów cechuje się ciągłością. Ciągłość ta konstryuuje się jednak na porządku różnicy, nieciągłości i zerwania.

indywidualnej wyjaśnia, w jaki sposób możliwy staje się błąd również w czysto teoretycznych badaniach naukowych.

³⁷⁴ W tym ujęciu pojęcie korelacji staje się podstawowym wyznacznikiem Cohenowskiej krytyki tradycyjnego modelu myślenia metafizycznego. Zagadnienie to analizował szerzej, choć w nieco innym kontekście: H. Holzhey, *Gott und Sele. Zum Verhältnis von Metaphysikkritik und Religionsphilosophie bei Hermann Cohen* [w:] *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*, red. S. Moses, H. Wiedebach, Hildesheim, Zürich, New York 1997, s. 85–104.

ROZDZIAŁ IV

SPÓR O DZIEDZICTWO COHENA

Wprowadzenie

W dziejach recepcji, jakiej podlegała myśl Hermanna Cohena, można zaobserwować dwie główne tendencje. Z jednej strony autor ten uznawany jest za założyciela marburskiej szkoły neokantyzmu oraz twórcę idealistycznego *System der Philosophie*¹, z drugiej strony dostrzega się w nim jednego z pierwszych reprezentantów filozofii dialogu, której prezentację stanowi wydana już po śmierci Cohena *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums* (*Religia rozumu ze źródeł judaizmu*)². Nie ulega wątpliwości, iż całe Cohenowskie

¹ W skład *System der Philosophie* wchodzi: H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902 (2 wyd. Berlin 1914); *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1904 (2 wyd. Berlin 1907); *Ästhetik des reinen Gefühls*, t. 1–2, Berlin 1912. Teksty Cohena cytuję – w tych przypadkach, w których jest to już możliwe – za wydaniem zbiorowym: H. Cohen, *Werke*, red. Hermann-Cohen-Archiv am Philos. Seminar der Univ. Zürich pod kierunkiem H. Holzheya, Hildesheim, Zürich, New York 1977 i nn. Na poszczególne tomy tej edycji składają się przedruki ostatecznych wersji wydań opublikowanych pierwotnie przez samego Cohena. W aparacie krytycznym uwzględniono jednak również paginację wydań wcześniejszych, odnotowano także zmiany wprowadzane przez Cohena w poszczególnych redakcjach tekstów. Używając oznaczeń literowych, odsyłam do poszczególnych wydań (A = wyd. 1; B = wyd. 2; C = wyd. 3 – w przypadku *Kants Theorie der Erfahrung*), cyfry arabskie oznaczają numery stron.

² Tenże, *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*, red. B. Strauß, (2 wyd.) Frankfurt a. M. 1929. Z tej podwójnej idealistyczno-dialogicznej perspektywy przedstawiłem w innym miejscu pojawiające się w tej pracy elementy teologii

myślenie determinowane jest zarówno przez tradycję niemieckiej filozofii transcendentальной, jak i przez tradycję religijnej i filozoficznej myśli judaizmu. W różny sposób wszakże dostrzega się zależności występujące pomiędzy owymi tradycjami.

W opublikowanym w roku 1924 *Wstępie* do trzypięciotomowego wydania Cohenowskich *Jüdische Schriften*, Franz Rosenzweig stwierdził, iż *Religion der Vernunft...* przełamuje idealistyczne założenia wcześniejszego *System der Philosophie* i eksponując dialogiczne zasady myślenia, wprowadza elementy nastawienia realistycznego³. Teza ta wywołała szereg kontrowersji, które do dzisiaj wydają się nie mieć jednoznacznego rozstrzygnięcia, i to niezależnie od tego, że stanowisko samego Rosenzweiga uznano powszechnie za zbyt radykalne, a częściowo nawet za błędnie sformułowane⁴. Co w tym kontekście znaczące, również najstarszy z marburskich uczniów i współpracowników Cohena, Paul Natorp, dostrzegł w projekcie autora *Logik der reinen Erkenntnis* wewnętrzną niespójność, częściowo przy tym antycypując tezę Rosenzweiga. Już w roku 1918 stwierdził on dobitnie, iż Cohenowskiej koncepcji filozofii religii, nie można uzgodnić z metodycznymi wymogami idealistycznego systemu⁵. Przy czym teza Natorpa tym różni się od tezy Rosenzweigowskiej, iż dotyczy wcześniejszej pracy, a mianowicie *Der Begriff der Religion im System der*

negatywnej. Zob. mój artykuł: *Teologia negatywna Hermanna Cohena*, [w:] *Demologizacja, świadectwo, dialog. Niemiecka filozofia religii*, red. J. Barcik, G. Chrzanoski, Kraków 2008, s. 37–56.

³ F. Rosenzweig, *Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens* [w:] tenże, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, red. R. i A. Mayer (*Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III*), Dordrecht, Boston, Lancaster 1984, s. 177–223, zwłaszcza s. 208–209.

⁴ Zob. na ten temat przede wszystkim: A. Poma, *Die Korrelation in der Religionsphilosophie Cohens, eine Methode, mehr als eine Methode*, [w:] *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, red. E.W. Orth, H. Holzhey, Würzburg 1994, s. 343–365. Szerzej kontrowersje te omawiam w podrozdziale IV.1.

⁵ Zob. P. Natorp, *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems* [w:] *Hermann Cohen. Auslegungen*, red. H. Holzhey, Frankfurt a. M. 1994, s. 75–105, zwłaszcza s. 100–101 (pierwodruk: „Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft”, nr 21, Berlin 1918)

*Philosophie (Pojęcie religii w systemie filozofii)*⁶. Natorp wysuwa pod adresem projektu Cohenowskiego i inne zarzuty. Przede wszystkim polemizuje z rozwijaną w jego ramach koncepcją źródła, kwestionuje także metodyczne rozstrzygnięcia *Ästhetik des reinen Gefühls*, w których dopatrywał się nie tyle przekroczenia metody transcendentalnej, ile wręcz jej zaniku⁷.

Zwłaszcza ta ostatnia kwestia jest bardzo ciekawa. Jeśli bowiem Natorp nie zaakceptował estetycznych propozycji Cohena, to Ernst Cassirer – najważniejszy reprezentant młodszego pokolenia szkoły – polemizując zresztą w tym względzie z Natorpem, świadomie zaczął je kontynuować. Co prawda w *Philosophie der symbolischen Formen* pojawia się w tej kwestii tylko jeden przypis, pozostaje on jednakże bardzo wymowny z tego względu, iż Cassirer z aprobatą nawiązuje w nim do tych partii analiz Cohenowskich, które Natorp uznał za nie do przyjęcia. Chodzi tutaj o, jak to Cassirer określił, „psychologię Cohena”⁸, przedstawioną przez tego ostatniego w czwartym rozdziale pierwszego tomu *Ästhetik des reinen Gefühls*, zatytułowanym *Der Aufbau des Bewusstseins (Konstytucja świadomości)*⁹. W świetle tego przypisu zupełnie innego znaczenia nabiera polemika Cassirera z psychologią Natorpa, przedstawiona w trzecim tomie *Philosophie der Symbolischen Formen*, a skoncentrowana wokół problemu językowej ekspresji – problemu podjętego po raz pierwszy właśnie

⁶ H. Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915. Pomimo tej dość istotnej różnicy, krytyczne uwagi zarówno Rosenzweiga, jak i Natorpa, ogniskują się wokół tego samego zagadnienia – absolutnej indywidualności podmiotu (Ja) i jego relacji do Boga.

⁷ Zob. P. Natorp, *Listy do A. Görlanda z dn. 5.10.1911, 29.02.1912, 9.03.1912*, [w:] H. Holzhey, *Cohen und Natorp. T. II: Der Marburger neukantianismus in Quellen*, Basel, Stuttgart 1986, s. 402–403, 407–408, 409–410.

⁸ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Część I: Die Sprache*, Berlin 1923, s. 124 (przypis); tekst przytaczany dalej jako *Die Sprache*. Dzieła Cassirera cytuję za wydaniem: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, red. B. Recki, Hamburg 1998 i nn. Wydanie to również posiada paginację ostatnich wydań, jakie ukazały się za życia autora lub były przez niego przygotowane, do nich też odsyłam, podając adres bibliograficzny.

⁹ H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, wyd. cyt., t. 1, s. 135–236.

w estetycznej refleksji Cohena¹⁰. Co ciekawe, przy tej okazji w językowej refleksji Cassirera pojawiają się pewne ślady myślenia dialogicznego¹¹. Okazuje się więc, iż również w środowisku marburskim spór o metodyczną jedność projektu Cohenowskiego koncentruje się – przynajmniej częściowo – wokół idealistycznych bądź dialogicznych implikacji tej filozofii. Z tych dwóch różnych perspektyw: dialogicznej (reprezentowanej przez Rosenzweiga) i neokantowskiej (zajmowanej przez Natorpa i Cassirera), trzeba więc będzie to interesujące nas w tej chwili zagadnienie rozpatrzeć. Całość analiz zaprezentowanych w tym rozdziale w sposób poniekąd naturalny rozpada się tym samym na dwie części: pierwszą (podrozdział IV.1) poświęconą Rosenzweigowi i drugą (podrozdział IV.2) skupioną wokół kontrowersji toczących się pomiędzy Natorpem i Cassirerem.

IV.1. Rosenzweiga pytanie o metodę

Debatę nad znaczeniem Cohenowskiej filozofii dialogu i jej związku z myśleniem idealistycznym wywołała, jak już wspomniano powyżej, teza postawiona przez Rosenzweiga w roku 1924¹². W opublikowanym wówczas wstępie do trzytomowego wydania *Jüdische Schriften Cohena* Rosenzweig stwierdza, iż o odrębności myślenia dialogicznego, właściwego religii, względem myślenia idealistycz-

¹⁰ Zob. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*. Część III: *Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin 1929, s. 59–67. Dalej *Phänomenologie der Erkenntnis*.

¹¹ Zob. tamże, s. 73–74. Por. też: tenże, *Philosophie der symbolischen Formen*. Część II: *Das Mythische Denken*, Berlin 1925, s. 216. Dalej *Das Mythische Denken*.

¹² Na temat losów tej debaty, która toczyła się w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku zob. D. Adelman, *Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens*, Tübingen 1968, s. 48–57. W debacie tej wzięli wówczas udział: W. Kinkel, S. Ucko, J. Guttmann. Nie licząc tego ostatniego autora, pozostali uczestnicy ówczesnej kontrowersji nie wnieśli jakichś ważniejszych rozstrzygnięć systematycznych, ich stanowiska pozwalam sobie w związku z tym pominąć. W poniższych analizach zostaną uwzględnione natomiast stanowiska autorów zabierających głos po drugiej wojnie światowej, które – częściowo z polemicznym nawiązaniem do propozycji Guttmanna – takie rozstrzygnięcia proponują.

nego, cechującego wcześniejszy *System der Philosophie*, decyduje metodyczne pojęcie korelacji.

Swoistość religii – pisze Rosenzweig – została zapewniona dzięki podstawowemu pojęciu korelacji; podkreśla to sam Cohen. Pojęcie to odgrywało wprawdzie także metodyczną rolę w Cohenowskim systemie, jednak nigdy jako pojęcie podstawowe. Podstawowymi pojęciami systemu były zawsze pojęcia wytwarzania i źródła. Przyroda jako przedmiot poznania, ludzkość jako zadanie woli, miłość do natury człowieka skondensowana w dziele sztuki: wytworzyć te trzy [elementy] w źródłowej czystości – w tym upatrywał myśliciel swoje zadanie. Przyroda, ludzkość, sztuka zostały tym sposobem wykazane jako wytwory rozumu – przy tym „rozumu” ujętego tak rozlegle i głęboko, jak czynił to niemiecki idealizm. Jednakże przyroda i ludzkość były w ten sposób możliwe do ujęcia przez filozofię tylko jako wytwory, w pewnym sensie tylko w pojęciowym *status nascendi*. Zostały one wyprowadzone, ujęte, wyjaśnione, została położona pod nie podstawa. Jednakże poza uwagą pozostaje to, że poprzedzając wszelką przedmiotowość istniały one [*da wahren*] – w swej faktyczności [*Tatsächlichkeit*] bycia danym i zadaniem – przed wszelkim wyprowadzeniem, wyjaśnieniem, ugruntowaniem. Uwzględnienie tej okoliczności zniszczyłoby magiczny krąg idealizmu, w którym, także po Heglu, tkwi cały wiek zakłęty swą niewzruszoną wiarą w „wielką myśl immanencji”. Dla Cohena jednak ów zakłęty krąg okazał się z prostego powodu nieszczęsny, ponieważ wierzył w Boga. Odziedziczony przez niego judaizm stał się dla niego dominującą siłą życiową – wiarą i przeznaczeniem, jakiego nie posiadał żaden inny filozof współczesności. Wprawdzie w swoją etykę wbudował ideę Boga, jaką można ujrzyć wewnątrz horyzontu idealistycznego. Jednakże, by całkowicie wypowiedzieć swoją wiarę, potrzebował innego metodycznego środka – metodycznego, ponieważ chodzi o wypowiedź filozoficzną – niż ten, który oferowały mu pojęcia idealistyczne. I tutaj odkrył „korelację”. Temu bowiem, co odnosi się obustronnie do siebie, nie grozi niebezpieczeństwo wzajemnego zakwestionowania rzeczywistości, jak to niemal nieodzownie musi uczynić idealistyczne pojęcie wytwarzania w odniesieniu do swojego wytworu; co byłoby oczywiście podcinaniem gałęzi, na której samemu się siedzi¹³.

Rosenzweig zdaje się tu sugerować kilka rzeczy jednocześnie. Spróbujmy więc jego wypowiedź najpierw uporządkować. Podstawowa teza jest następująca: o dialogicznej specyfice filozofii religii zaproponowanej przez Cohena decyduje metoda korelacji. Przy czym zostaje od razu zaznaczone, iż korelacja jest również metodą

¹³ F. Rosenzweig, *Einleitung...*, wyd. cyt., s. 208–209.

pojawiającą się w idealistycznym *Systemie filozofii*, nie odgrywa ona wówczas jednak roli pojęcia podstawowego. To właśnie ta deklaracja wywołała cały późniejszy spór. Problem polega wszakże na tym, iż argumentacja Rosenzweiga pozostaje w tym miejscu nie tyle kontrowersyjna, ile niejasna. Nie zostaje wyjaśnione w niej bowiem, na czym właściwie polega idealistyczne ujęcie korelacji. To niedopowiedzenie pozwala Rosenzweigowi przeciwstawić – na zasadzie wzajemnego wykluczania się – pojęcie korelacji pojęciom wytwarzania i źródła. Z punktu widzenia rozstrzygnięć dokonanych przez samego Cohena, tego typu konstatacja jest błędna. W tej kwestii żaden z komentatorów nie ma wątpliwości. Zasadniczy problem powstaje wówczas, gdy próbuje się pokazać, gdzie i dlaczego Rosenzweig popełnił błąd.

Pierwszą istotną z systematycznego punktu widzenia propozycją rozwiązania tej kwestii była sugestia Juliusa Guttmanna¹⁴. Autor ten podkreślił, iż zwrócenie się Cohena ku judaizmowi zaowocowało wprowadzeniem nowej (religijnej) koncepcji Boga. W tym też sensie sam ów zwrot stanowi w myśli Cohena pewne *novum*. Niemniej – wbrew temu, co sugerował Rosenzweig – nie dochodzi przy tej okazji do rozbicia metodycznego szkieletu całego dotychczasowego projektu filozoficznego. Rozwiązanie interpretacyjne Guttmanna, nie okazało bynajmniej bezdyskusyjne. Podjął z nim polemikę Alexander Altmann, który zakwestionował pojawienie się samego problemu wskazanego przez Rosenzweiga. Altmann pokazał, iż Cohen w całej swojej filozofii religii pozostaje całkowicie wierny stanowisku idealistycznemu i o żadnym dialogicznym przełomie – w takim sensie, w jakim widział to Rosenzweig czy chociażby Guttmann – nie może być mowy. Pozostali autorzy, zabierający istotne głosy w tym sporze, pomimo iż w dużej mierze zgadzają się z Altmannem, próbują jednak jego werdykt, głoszący, „że Cohen w pełni trzyma się zasadniczej pozycji idealizmu”¹⁵, w różnorodny sposób osłabić.

¹⁴J. Guttmann, *Philosophie des Judentums*, München 1933, s. 361.

¹⁵A. Altmann, *Hermann Cohens Begriff der Korrelation* [w:] *Hermann Cohen. Auslegungen*, red. H. Holzhey, Frankfurt a. M. 1994, s. 247–268, cytat: s. 264. (Publikacja Altmanna ukazała się pierwotnie w roku 1962).

Altmann w swoim artykule zwrócił uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, dostrzegł, iż w filozofii Cohena pojawiają się dwa pojęcia korelacji. Pierwsze z nich – występujące w *Logik der reinen Erkenntnis* – jest tożsame z pojęciem źródła¹⁶. Drugie – zastosowane w kontekście analiz etycznych – jest tożsame z pojęciem celu. Rozpoznanie to nie jest błędne, wszelako domaga się pewnego dość istotnego uzupełnienia. Logika źródła jest rzeczywiście logiką korelacji, niemniej konstytuującą się w niej korelacyjna struktura czystego poznania jest już strukturą uwzględniającą pojęcie celu. Korelacja logiczna jest bowiem korelacją dwóch przeciwstawnych kierunków, w jakich przebiega proces konstytucji: kierunków separacji i unifikacji¹⁷. Pojęcia kierunku nie sposób zaś pomyśleć bez pojęcia celu. Jeżeli korelacja etyczna wprowadza jakiś nowy aspekt, to nie jest nim sama celowość, lecz jej normatywny charakter. Cel zaczyna być rozumiany jako idea Boga będąca ostatecznym celem i prawzorcem działań moralnych¹⁸. Altmann podkreśla w każdym razie, iż stanowisko przedstawione przez Cohena w *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums* w całości wpisuje się metodyczne rozwiązania zastosowane w związku z etycznym rozumieniem korelacji, gdyż w obszarze etyki Bóg pozostaje dla Cohena zawsze ideą. Korelacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem nie można więc rozumieć jako osobowej relacji do Ty, będącej wyróżnikiem myślenia dialogicznego¹⁹.

Choć Altmann ma zasadniczo rację, twierdząc, iż Bóg pozostaje dla Cohena ideą, to jednak nie dostrzega dwóch rzeczy. Po pierwsze, samą osobę, co Cohen rzeczywiście czyni, można traktować jako

¹⁶ Tamże, s. 254.

¹⁷ Zob. na ten temat podrozdział III.5.

¹⁸ Trzeba wszelako w tym kontekście podkreślić, iż dystynkcja wprowadzona przez Altmanna znajduje potwierdzenie bezpośrednio w tekście Cohena, który stwierdza, że dzięki „celowi korelacja przechodzi z samego tylko obszaru teoretycznego w etyczny”. H. Cohen, *Religion der Vernunft...*, wyd. cyt., s. 108. Całe zagadnienie jest więc dość skomplikowane, przede wszystkim jednak dlatego, iż rozwiązania zastosowane przez Cohena są tutaj mało precyzyjne.

¹⁹ Zob. A. Altmann, *Hermann Cohens Begriff der Korrelation*, wyd. cyt., s. 265–266.

ideę, przy czym jej specyfika polega na tym, iż jest to idea, którą się kocha. W kwestii tej autor *Religion der Vernunft...* pisze: „Jak można kochać ideę? Odpowiedź jest taka: jak można kochać coś innego niż ideę? Nawet w miłości zmysłowej kocha się przecież tylko wyidealizowaną osobę, tylko ideę osoby”²⁰. Ujęcie zarówno drugiego człowieka, jak i Boga jako idei nie wyklucza więc relacji osobowej, za taką trzeba przecież uznać relację miłości²¹. Ważniejsza jest wszelako druga kwestia. Po drugie bowiem – na co zwrócił uwagę Andrea Poma – w *Religion der Vernunft...* pojęcie korelacji, które pojawia się w związku z odniesieniem grzesznego ludzkiego indywiduum do uwalniającego go od grzechów Boga, rzeczywiście wykracza poza

²⁰ H. Cohen, *Religion der Vernunft...*, wyd. cyt., s. 185.

²¹ Warto dodać, iż nawiązując, z jednej strony, do Platona, z drugiej – do Cohena, idealność Innego podkreślał w *Calości i nieskończoności* Lévinas. Relacja do Cohena i zarazem całej tradycji platońskiej jest u Lévinasa bardzo skomplikowana. Autor ten stara się przeprowadzić „zerwanie z partycypacją” (E. Lévinas, *Calość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 55). Sama zaś partycypacja jest – jak wiadomo – jedną z podstawowych koncepcji platońskiej ontologii. Co wszakże w tym kontekście szczególnie ciekawe, zerwanie z partycypacją oznacza dla Lévinasa zarazem próbę zerwania z relacją posiadania i kategorią przedmiotowości. Przy tej okazji wszelako autor *Calości i nieskończoności* w pozytywnym sensie odwołuje się zarówno do Platona, jak i Cohena: „To zerwanie z przedmiotowością znaczy pozytywnie, że byt okazuje się w swojej twarzy, w swej ekspresji, w swej mowie. [...] Zgodnie z Platonem takiego absolutnego doświadczenia twarzą w twarz, gdy rozmówca ukazuje się jako byt absolutny (to znaczy jako nie podlegający kategoriom), nie można pojąć bez pośrednictwa Idei. Stosunek bezosobowy i bezosobowy dyskurs zdają się zakładać mowę samotnego rozumu, duszę, która rozmawia ze sobą. Ale czy Platowska idea, do której zmierza myśliciel, oznacza wzniosły i doskonały przedmiot? Czy podkreślane w *Fedonie* pokrewieństwo między duszą a Ideami jest tylko idealistyczną metaforą, która wyraża przenikalność bytu dla myśli? Czy idealność ideału sprowadza się do jakości podniesionych do najwyższego stopnia, czy może oznacza region, w którym byty mają twarz, to znaczy są obecne we własnym przesłaniu? Hermann Cohen – będąc w tym platonikiem – utrzymywał, że kochać można tylko Idee, ale że pojęcie Idei jest koniec końców równoznaczne z przekształceniem się innego bytu w innego człowieka (tamże, s. 68–69). Lévinas robi tutaj najprawdopodobniej aluzję do zacytowanych powyżej słów z *Religion der Vernunft...* Problem ten wart jest szerszych analiz, być może autor ten jest silniej zależny od Cohena, niż sam chciałby to przyznać.

metodykę idealistyczną wcześniejszych pism²². Można pokazać, iż aktu przebaczenia grzechów, który pozostaje wyłącznym dziełem Boga, nie można wytworzyć, dysponując środkami gwarantowanymi przez system filozofii. Akt ów bowiem stwarza dopiero samą możliwość konstytucji tego systemu w charakterystycznej dla niego otwartości²³. Innymi słowy, choć korelacja religijna nie wchodzi w skład systemu, to jednak stanowi jego konieczną presupozycję. Pragnienie zbawienia oznacza bowiem dla Cohena przede wszystkim pragnienie dobra, które w sposób absolutny przewyżzałoby wszystkie słabości (grzeszność) człowieka. Pojedyncze indywiduum nie jest wobec tego w stanie zrozumieć swego zbawienia inaczej, niż jako dobro będące zarazem normatywnym ideałem działania moralnego. Ideał ten zostaje przez Cohena utożsamiony z pojęciem Boga, niemniej w tym przypadku nie mamy już do czynienia z Bogiem religii, lecz z wewnątrzsystemową (metodyczną) ideą, pozwalającą skonstruować system etyczny. Konstatacja ta, wbrew rozstrzygnięciu Altmanna, pozwala w znacznym stopniu zbliżyć do siebie stanowisko Cohena i Rosenzweiga.

Można bowiem dowodzić, iż nie tylko system filozofii musi założyć korelację dialogiczną, lecz również sama religia na owej korelacji oparta, musi założyć istnienie systemu. Religia posiada co prawda własną swoistość, wszelako swoistość ta możliwa jest do uchwycenia tylko i wyłącznie wraz z poszczególnymi kierunkami świadomości związanymi z poszczególnymi częściami systemu: logiką, etyką i estetyką. Jak pokazał Dieter Adelman²⁴, tylko i wyłącznie na podstawie ich faktyczności (rzeczywistego istnienia) religia może ujawnić się w swej swoistości. Wyciągając powyższy wniosek, Adelman dochodzi przy tym do przekonania, iż w sporze o status Cohenowskiej filozofii religii należy w związku z tym przyznać częściową ra-

²² Zob. A. Poma, *Die Korrelation in der Religionsphilosophie Cohens*, wyd. cyt. Na temat swoistości Cohenowskiej koncepcji korelacji zob. szerzej tegoż autora: *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, przeł. J. Denton, Albany (NY), s. 171–198.

²³ Pisałem na ten temat w poprzednim rozdziale. Zob. podrozdział III.7.

²⁴ D. Adelman, *Einheit des Bewußtsein...*, wyd. cyt., s. 50–51.

cję tezie Rosenzweiga, częściową zaś stanowisku Altmanna. Rosenzweig ma rację o tyle, o ile filozofia religii Cohena rzeczywiście musi założyć pewne faktyczności, będące dla niej punktem wyjścia, jednak Altmann ma również rację, ponieważ faktyczności te są ukonstytuowane zgodnie z metodycznymi wymogami systemu²⁵.

Podsumowując, można stwierdzić, iż poszczególne argumenty wysuwane w sporze wybuchłym wokół tezy Rosenzweiga skłaniają do wniosku, iż w *Religion der Vernunft...* pojawiają się pewne nowe elementy – przede wszystkim religijna korelacja zachodząca pomiędzy indywidualnym Ja człowieka, a Bogiem-Zbawcą – które pozwalają zaliczyć filozofię religii zaprezentowaną w tej pracy do nurtu dialogicznego. W tym też zakresie Rosenzweig przynajmniej częściowo ma rację, dostrzegając w ostatniej pracy Cohena zaczątki filozofii dialogu. Tezę Rosenzweiga należy wszelako obwarować przynajmniej dwoma zastrzeżeniami. Po pierwsze, elementy typowo dialogiczne pojawiają się w myśleniu Cohenowskim już od roku 1900, tj. od momentu publikacji *Gerechtigkeit und Liebe in Begriffen Gott und Mensch*²⁶. Nie może więc być mowy o jakimś zasadniczym

²⁵ Zob. tamże, s. 53. Propozycja Adelmanna jest godna uwagi, niemniej wymaga dopowiedzenia. Pojęcie religii ujęte w kontekście systemu filozofii rzeczywiście zakłada faktyczność samego systemu. Wszelako faktyczność tak rozumiana pozwala właśnie wpisać pojęcie religii w ów idealistyczny system. Tak w każdym bądź razie postąpił Cohen w pracy *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Stąd też rację miałby w tym momencie Altmann, nie zaś Rosenzweig. Sytuacja zmienia się dopiero z perspektywy ostatniej pracy Cohena – o nią *de facto* chodzi Rosenzweigowi. Religia judaistyczna rozpatrywana w tej publikacji również jest odniesiona do faktycznie danej greckiej nauki. Cohen wszelako podkreśla, iż Żydzi przejmują od Greków samą koncepcję racjonalności (zarazem ją modyfikując), nie przejmują natomiast ich modelu naukowości. W tym przypadku można więc mówić o faktyczności obu skorelowanych ze sobą elementów (greckiej nauki i judaistycznej religii) w takim znaczeniu, w jakim pojęciem faktyczności posługiwał się Rosenzweig. Religii nie można wyprowadzić bądź uprawomocnić środkami myślenia naukowego, i na odwrót: nauki nie można uzasadnić i ukonstytuować, pozostając na gruncie religijnego myślenia żydowskiego monoteizmu. Analizowałem tę kwestię – jednak bez odniesienia do sporu wywołanego tezą Rosenzweiga – w podrozdziale III.6.

²⁶ Zob. w tej kwestii podrozdział III.4. niniejszej pracy.

przełomie w filozoficznym rozwoju Cohena, choć rzeczywiście dopiero w latach 1912–1918 podjął on wysiłek systematycznej refleksji nad wzajemnym związkiem idealistycznego systemu filozofii z religijną myślą judaizmu. Po drugie, pojawienie się w pełni rozwiniętej filozofii religii zawierającej wątki dialogiczne nie powoduje – wbrew temu, co sugeruje Rosenzweig – metodycznego wyłomu w filozofii Cohenowskiej. Sam idealistyczny *System der Philosophie* zbudowany zgodnie z wymogami metody transcendentalnej domaga się uzupełnienia dialogiczną filozofią religii, bez której niemożliwa byłaby jego konstytucja²⁷.

Ostatecznie w całym sporze Rosenzweiga z Cohenem należy więc przyznać rację Cohenowi. Religijna metoda korelacji pojawiająca się w *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums* wprowadza, co Cohen sam wyraźnie podkreślał, zasadniczo nowe elementy. Elementy te należy, jak chciał tego Rosenzweig, uznać za dialogiczne. Nie rozsadzają one jednak idealistycznej metodyki systemu filozofii, lecz stanowią jej konieczną presupozycję. Przy takim ujęciu cały spór należy uznać za rozstrzygnięty. Co wszelako w tym kontekście ciekawe i zarazem najbardziej zaskakujące, w jednym z pomniejszych tekstów sam Rosenzweig – wbrew temu, co pisze we *Wstępie* do *Jüdische Schriften* – wypowiada opinię niemalże identyczną. Zaznacza przy okazji, czym różni się jego własne stanowisko od dialogicznego myślenia Cohena.

Religia może być rozumowa – pisze Rosenzweig, nawiązując do religii rozumu Cohena – tylko w obszarze rodzajowego zasięgu greckiego rozumu filozoficznego. Bowiem [postawiony] w niej problem rozumu zakłada już problem rozumu [ujęty od strony] filozoficznej. Ja–Ty zakłada problem totalności (Ja–To). W tym miejscu różni się od Cohena. U mnie Ja–To zostaje wytworzone [*erzeugt*] z Ja–Ty. U Cohena Ja–Ty wypełnia lukę w Ja–To. Kiedy Cohen mówi „rozum” odwraca się plecami od świata pozaeuropejskiego, kiedy mówi „religia”, zwraca się ku judaizmowi²⁸.

²⁷ Tym samym stanowisko Altmanna, który w całym dorobku Cohena dostrzegał tylko i wyłącznie postawę idealistyczną należałoby skorygować.

²⁸ F. Rosenzweig, *Über Hermann Cohens „Religion der Vernunft”*, [w:] tenże, *Zweistromland*, wyd. cyt., s. 225–227, cytat: s. 226.

Wypowiedź ta jest arcyciekawa z kilku powodów. Wyraźnie wskazuje różnice pojawiające się między Rosenzweigowskim, a Cohenowskim rozumieniem filozofii dialogu. Różnice te opierają się przede wszystkim na odmiennym ujęciu wzajemnych powiązań zachodzących pomiędzy relacją dialogiczną Ja–Ty oraz systemem filozofii (relacją Ja–To). Terminologia zastosowana tu przez Rosenzweiga pochodzi najprawdopodobniej od Martina Bubera²⁹. Posługując się nią, autor *Gwiazdy zbawienia* pokazuje, iż system filozofii (relacja Ja–To) jest w projekcie Cohena założeniem dialogicznej filozofii religii opartej na relacji Ja–Ty. Takie rozwiązanie zbyt mocno jednak uzależnia relację dialogiczną od greckiego modelu racjonalności. Powoduje to, iż filozofia dialogu, zwrócona w dodatku tylko ku żydowskim źródłom myślenia monoteistycznego, staje się wyrazem europocentryzmu ukrytego w całej dotychczasowej tradycji filozoficznej. Chcąc owego europocentryzmu uniknąć, Rosenzweig proponuje, by całą konstrukcję filozofii dialogu rozpoczynać bezpośrednio od relacji Ja–Ty i dopiero w oparciu o nią wytworzyć relację Ja–To³⁰. Powstaje tu od razu

²⁹ Zob. M. Buber, *Ja i Ty*, [w:] *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 39–125. (W polskim przekładzie Buberowska kategoria *Es*, w literaturze przedmiotu tłumaczona najczęściej jako *To*, została oddana poprzez zaimek *Ono*). Trzeba tutaj poczynić wszelako pewne zastrzeżenie, gdyż, jak już wspomniano w podrozdziale III.7, terminy te występują w identycznym kontekście już w *Religion der Vernunft...* Rosenzweig mógł je więc zastosować również niezależnie od wpływu Bubera.

³⁰ Trzeba tutaj od razu i odnotować, iż wbrew powyższemu werdyktowi również Rosenzweig nie jest w stanie wykroczyć poza europocentryzm kręgu kultury greckiej i judeochrześcijańskiej. Sam zresztą przyznaje, iż relację metalogiczną, kluczową dla jego własnej koncepcji myślenia dialogicznego, można odnaleźć już u Platona i Arystotelesa. Zob. tenże, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 122. (Cytując polski przekład *Gwiazdy zbawienia*, korzystam także z wydania oryginału: F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, red. R. Mayer (*Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II*), Haag 1976). O podejmowanych przez siebie zagadnieniach religijnych Rosenzweig zaś pisze, iż jego główne dzieło „»duchowe religie Dalekiego Wschodu« traktuje po macoszemu”. Tenże, *Nowe myślenie – Kilka uwag ex post do Gwiazdy zbawienia*, [w:] tenże, *Gwiazda zbawienia*, wyd. cyt., s. 649–689, cytat: s. 669. (Cytując polski przekład *Nowego myślenia*, korzystam także z wydania oryginału: F. Rosenzweig, *Das neue Denken*, [w:] tenże, *Zweistromland*, wyd. cyt., s. 139–161). W zdecydowanie szerszym kontekście w *Gwieździe*

pytanie, czy tego typu zamysł jest w ogóle wykonalny. Czy można, wychodząc tylko od relacji dialogicznej, wytworzyć cały system filozofii? Rosenzweig wielokrotnie podkreślał, iż w swoim dziele życia, czyli *Gwiazdzie zbawienia*, nie starał się bynajmniej przedstawić żydowskiej filozofii religii, lecz cały filozoficzny system³¹. Możliwość wytworzenia takiego systemu, a więc relacji Ja–To, z dialogicznej korelacji Ja–Ty już jednak tylko z tego względu wydaje się wątpliwa, iż samo pojęcie wytwarzania (*Erzeugen*) należy do pojęć idealistycznego systemu. Oznacza to, iż sam system filozofii (relacja Ja–To) nie może być czymś wtórnym w stosunku do relacji dialogicznej. Wychodząc wyłącznie od relacji Ja–Ty, nie można zatem dojść do porządku Ja–To. Rosenzweig zdawał sobie zresztą z tego świetnie sprawę, o czym świadczy jego listowna polemika z Martinem Buberem, któremu zarzucił nadmierne skupienie się na relacji Ja–Ty kosztem relacji Ja–To. Co więcej, zaproponował mu, by relację dialogiczną opartą tylko na odniesieniu Ja–Ty przekształcił w korelację w rozumieniu Cohenowskim, tj. taką strukturę, która, pozostając zasadą dialogiczną, dopuszczałaby również relację Ja–To³².

Podobny postulat wysunięty zostaje zresztą również w *Nowym myśleniu*, czyli swoistym posłowniu do *Gwiazdy zbawienia*³³. Rosen-

zbawienia zostaje obok judaizmu ujęte chrześcijaństwo i islam. Uprzywilejowaną pozycję zdobywają jednak tylko dwie pierwsze religie, które są traktowane nie tylko jako różne postaci religii pozytywnych (instytucjonalnych), lecz również jako uzupełniające się wzajemnie formy przeżywania czasu i rzeczywistości, wykraczające swym znaczeniem poza swe instytucjonalne ograniczenia. Zob. tamże, s. 680–682. Nie wdając się nawet w szczegóły, należy zatem stwierdzić, iż Rosenzweig, niemal tak samo silnie jak Cohen, pozostaje skoncentrowany na kulturze greckiej i judeo-chrześcijańskiej.

³¹ Zob. F. Rosenzweig, *Nowe myślenie...*, wyd. cyt., s. 659–662.

³² Zob. M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, t. 2, red. G. Schaefer, Heidelberg 1973, s. 127. Na polemikę tę zwrócił uwagę: T. Gadacz, „Będziesz mówił Boga, a bliźniego swego jak siebie samego”. *Spór o relację dialogiczną (Ja–Ty) w filozofii dialogu*, [w:] tenże, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 196.

³³ W znanych mi komentarzach poświęconych kontrowersjom wokół tezy Rosenzweiga, wypowiedzi zawarte w *Gwiazdzie zbawienia* prawie w ogóle nie były brane pod uwagę. Casper podał nawet powód, dlaczego taka postawa jest w pełni

zweig stwierdza wówczas, iż dla myśli dialogicznej „całe pole starego myślenia pozostaje otwarte i przejrzyste”³⁴. Jest to możliwe dzięki temu, iż problemy, jakie się w tym polu zarysowują, można ująć „jako problemy związane z To”³⁵. Co jednak szczególnie interesujące, twierdzi on także, iż cała problematyka związana z To została „dla wstępnej orientacji”³⁶ przedstawiona w pierwszej księdze pierwszego tomu *Gwiazdy zbawienia*. Wygląda wobec tego na to, iż również Rosenzweigowska filozofia dialogu musi założyć jeśli nie cały idealistyczny system filozofii, to przynajmniej jakieś elementy idealistycznej logiki. W tym momencie jednak związki zachodzące pomiędzy Cohenem a Rosenzweigem byłyby o wiele bardziej skomplikowane, niż sugerowałyby to *Wstęp do Jüdische Schriften*. Zestawienie odpowiednich fragmentów z tego tekstu z odpowiednimi passusami, jakie w tym temacie da się znaleźć w *Gwieździe zbawienia*, może w czytelniku wywołać dość poważną konfuzję. W roku 1924 Rosenzweig

uzasadniona. Zdaniem tego autora (tenże, *Korrelation oder ereignetes Ereignis? Zur Deutung des Spätwerkes Hermann Cohens durch Franz Rosenzweig*, [w:] *Hermann Cohen's Philosophy of Religion*, wyd. cyt., s. 53–54), Rosenzweig w swoim *opus magnum* powołuje się na Cohenowską „logikę źródła” i związaną z nią blisko metodę nieskończonościową, można mieć jednak zasadnicze wątpliwości, czy kwestię tę w sposób należyty przestudiował. Trudno z uwagą Caspera się nie zgodzić. Trzeba jednak oddzielić od siebie dwie rzeczy. Czymś zasadniczo innym pozostaje „logika źródła”, czymś innym zaś metoda nieskończonościowa. Wypowiedzi Rosenweiga na temat metody nieskończonościowej i różniczki rzeczywiście trudno brać za dobrą monetę. To, co autor *Gwiazdy zbawienia* ma do powiedzenia na temat matematyki w żaden sposób nie spełnia standardów myślenia matematycznego, a niektóre stwierdzenia, chociażby o tym, iż matematyka wskazuje na irracjonalny Byt, sytuujący się jeszcze przed myśleniem” (zob. tenże, *Gwiazda zbawienia*, wyd. cyt., s. 73–76) są po prostu nieporozumieniem i nadużyciem. Bez wątpienia jest to jeden z najsłabszych fragmentów całej *Gwiazdy zbawienia* i dla dobra samego Rosenzweiga najlepiej go pominąć; tak też postępuję w dalszych analizach. Pominiecie tego zagadnienia nie narusza jednak struktury Rosenzweigowskich analiz. Zupełnie inaczej przedstawia się przy tym sprawa z „logiką źródła”, opartą na Cohenowskim ujęciu sądu nieskończonego. Można pokazać, o czym za chwilę, iż Rosenzweig faktycznie tą strukturą w swoim wywodzie się posługuje.

³⁴ F. Rosenzweig, *Nowe myślenie...*, wyd. cyt., s. 679.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

bardzo ostro przeciwstawił sobie pojęcie dialogicznej korelacji pojawiające się w *Religion der Vernunft...*, podstawowym metodycznym pojęciom systemu, za które uznał pojęcie źródła i wytwarzania. Natomiast w pracy zaledwie o trzy lata wcześniejszej (jeśli liczyć od daty publikacji) twierdzi wręcz coś zgoła przeciwnego. Cohen jest niezmiennie, rzecz jasna, uznawany za idealistę, a nawet heglistę. Niemniej jawi się on jako idealista przewyciężający w swych metodycznych rozwiązaniach idealistyczną immanencję. W tezie tej nie byłoby nic godnego uwagi, gdyby nie to, iż metodycznym elementem przewyciężający idealizm nie jest w tym przypadku dialogiczna korelacja Ja–Ty, lecz pojęcie źródła.

Bez względu na to – pisze autor *Gwiazdy zbawienia* – jak dalece Mistrz nie zgodziłby się z tym, budujemy tu wciąż nowe pojęcie Nicości na największym naukowym osiągnięciu jego logiki źródła. W realizacji swych idei mógł on być zresztą bardziej Hegłowski, niż to przyznawał – a przez to całkowicie tak idealistyczny jak tego chciał – tutaj w tej podstawowej idei zerwał stanowczo z idealistyczną tradycją. Na miejsce jednej i ogólnej Nicości, która podobnie jak zero nie może być istotnie niczym więcej jak „Niczym”, owym prawdziwym „Nie-czymś” [*Unding*] wprowadził on szczególną Nicość, która owoconie wkroczyła w rzeczywistość. Stał tu w najbardziej zdecydowanej opozycji wobec Hegłowskiego ugruntowania logiki na pojęciu Bytu, a w skutek tego, wobec całej filozofii, która podjęła dziedzictwo Hegla. Albowiem po raz pierwszy filozof, który samego siebie uważał jeszcze za „idealistę” – jeszcze jeden znak więcej na oznaczenie potęgi tego, co mu się przydarzyło – poznał i uznał, że w myśleniu, kiedy ono się pojawia, aby „wytwarzać w sposób czysty”, przeciwstawia się nie Byt, lecz Nicość³⁷.

Owo „szczególne pojęcie nicości”, o którym wspomina Rosenzweig, to przede wszystkim relatywna nicość obecna w nieskończonym sądzie źródła. W sądzie tym, o czym Cohen wiedział już w roku 1878, pisząc rozprawę *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, myślenie nie odnosi się bezpośrednio do bytu, lecz w pierwszym rzędzie do siebie samego, odkrywając, iż jest czymś różnym od bytu – jest więc w stosunku do niego relatywnym nie-bytem, a więc, co jest

³⁷ Tenże, *Gwiazda zbawienia*, wyd. cyt., s. 76. (Polski tłumacz *Gwiazdy zbawienia* termin *Logik des Ursprungs* przekłada jako *logika początku*, a zwrot „rein zu erzeugen” za pomocą wyrażenia „płodzić w sposób czysty”).

tym samym, jego relatywną nicością. Myślenie, myśląc samo siebie, w tym samoodniesieniu odróżnia się od bytu, dzięki czemu samo siebie określa jako relatywny nie-byt. Powyższą strukturę sądu nieskończonego ukazał również w swej *Gwieździe zbawienia* Rosenzweig. Nie posługując się samą nazwą „sąd nieskończony”, o relacji między myśleniem a bytem autor ten pisze:

Myślenie, co prawda, powszechnie odniesione do Bytu, ponieważ jednocześnie jest także odniesione do siebie samego, jest też w sobie różnorodnością. [...] Ale przez to Jedność Myślenia jako dotycząca bezpośrednio Myślenia, a nie Bytu wypada z kosmosu Byt=Myślenie³⁸.

Ani myślenie, ani byt nie zostają tutaj całkowicie zanegowane. Myślenie, odnosząc się zarazem samo do siebie i do bytu, nie może być całkowicie ani z samym sobą, ani z bytem tożsame. Z tego też względu odkrywa ono, iż jest różnorodnością. Odkrywa, iż jest czymś innym niż byt. Dokonane tym sposobem rozróżnienie myślenia i bytu możliwe jest jednak tylko i wyłącznie dzięki samemu myśleniu. Dlatego też to ono tworzy dla Bytu właściwe „tło”. By wyjaśnić swą myśl, Rosenzweig posługuje się alegorią obrazu i ściany:

Stosunek, w którym w ten sposób występują razem jedność Myślenia z jednością Myślenia i Bytu można by porównać do ściany, na której wisi malowidło. Porównanie to jest nawet pod wieloma względami interesujące. Przyjrzyjmy mu się bliżej. Owa skądinąd pusta ściana nieźle uzmysławia, co pozostaje z Myślenia, kiedy oddzieli się jego odniesioną do świata Wielość. Niezapełnie nic, ale coś całkiem pustego, goła ściana. Nie można by zawiesić obrazu, gdyby nie było ściany, ale ściana nie ma nic wspólnego z samym obrazem³⁹.

Tego typu relację, rozsadzającą tożsamość myślenia i bytu, jednak nienegującą ich wzajemnego związku, Rosenzweig określa mianem meta-logicznej. Zachodzi ona pomiędzy Myśleniem a Światem. Identyczną strukturę posiada relacja meta-etyczna (zachodząca między Myśleniem a Człowiekiem) oraz relacja meta-fizyczna (pojawiająca się między Myśleniem a Bogiem). Samo Myślenie nie jest tutaj bynajmniej czwartym elementem uzupełniającym triadę: Bóg, Czło-

³⁸ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, wyd. cyt., s. 65.

³⁹ Tamże.

wiek, Świat. Jest raczej swoistym „tłem”, dzięki któremu poszczególne elementy triady wchodzą wzajemnie ze sobą w relacje. Z tego też względu tak jak u Cohena, tak i u Rosenzweiga możemy mówić o prymacie myślenia nad bytem. To myślenie, określając samo siebie, robi poniekąd miejsce dla bytu niezależnego od samego myślenia. Różnica pomiędzy obydwoma autorami jest tutaj właściwie różnicą tylko i wyłącznie terminologiczną. To, co Cohen nazywa nieskończonym sądem źródła, Rosenzweig określa mianem relacji meta-logicznej, meta-etycznej i meta-fizycznej. Oznacza to wszelako również, iż w takim samym stopniu jak Cohen, również Rosenzweig pozostaje zależny od krytykowanego przez siebie idealistycznego paradygmatu metafizyki. Również on bowiem musi przystać na konstytucję (wytwarzanie) uchwytnego w myśleniu sensu niesprowadzalnych do siebie praelementów: Świata – Boga – Człowieka. Oczywiście nie jest to bezpośrednia konstytucja samych praelementów, lecz konstytuujący się w myśleniu sens *inności* tego myślenia względem praelementów, do których się ono odnosi⁴⁰. Tego typu rozwiązanie, pomimo wszelkich zastrzeżeń Rosenzweiga wobec idealizmu Cohena i pojawiającego się w jego obszarze problemu konstytucji (wytwarzania), pozostaje na wskroś Cohenowskie⁴¹.

Do powyższych uwag trzeba dodać wszelako przynajmniej jedno dość istotne zastrzeżenie. Tam, gdzie Cohen kładzie nacisk na ciągły

⁴⁰ Na problem ten wskazał Tadeusz Gadacz, pisząc: „Rosenzweig, wbrew temu co twierdził, tkwił głęboko w paradygmacie filozofii zachodniej. Jeśli meta-fizyczny Bóg ma sens pierwotnie przed myśleniem, jest bytem, który konstytuuje sam siebie, to czy o tym sensie nie decyduje sama myśl?” Tenże, *Od metafizyki do mistyki. Rosenzweiga krytyka zachodniego paradygmatu metafizyki*, [w:] *Metafizyka na rozdrożu*, red. K. Tarnowski („Znak-Idee”, z. 7), Kraków 1994, s. 94. Paradygmat filozofii zachodniej, o którym tu mowa, jest, rzecz jasna, tożsamy dla Rosenzweiga z paradygmatem idealistycznym.

⁴¹ Trzeba dodać, iż dokładnie o takiej konstytucji sensu inności dokonującej się w myśleniu mówi kontynuujący myśl Rosenzweiga Lévinas. Zob. tenże, *Całość i nieskończoność*, wyd. cyt., s. 21. Lévinas odsyła w tym miejscu do analiz i terminologii Jeana Wahla, niemniej wątek ten można również uznać za element zaczerpnięty bezpośrednio od Rosenzweiga, który w *Całości i nieskończoności* jest „zbyt silnie obecny, by trzeba go było cytować” (tamże, s. 14).

(nieskończony) proces wytwarzania systemu, tam Rosenzweig dąży do rozbicia myślenia systemowego. Pierwsza część *Gwiazdy zbawienia* – zbudowana w oparciu o logikę źródła, a więc logikę systemową *par excellence* – pokazuje, iż wszelki system z konieczności musi zostać rozbity na niesprowadzalne do siebie elementy. Stanowią one „ukryte założenia”⁴² rzeczywistości. Jeśli system nie ma pozostać konstrukcją abstrakcyjną i niepełną, to musi owe założenia uwzględnić. Problem polega wszelako na tym, twierdzi Rosenzweig, iż uwzględnić ich nie potrafi. Cała tradycja filozoficzna oparta jest bowiem na pojęciu istoty. Pytanie filozoficzne to pytanie o istotę. Wszelako na pytanie to nie można w żaden sposób odpowiedzieć, nie redukując Świata, Człowieka i Boga tylko do jednego z tych elementów. Odpowiedź na pytanie o istotę przyjmuje bowiem postać zdania „wszystko jest *x*”. U zarania dziejów filozofii Tales odpowiedział: „wszystko jest *wodą*”. Odpowiedzi po Talesie padały różne, niemniej przyjmowały one tę samą postać. W zależności od dominującego w danej epoce punktu widzenia pod *x* wstawiano świat bądź jakiś z jego elementów, jak miało to miejsce w starożytności; w średniowieczu pod *x* podstawiano Boga, w nowożytności zaś w tej roli zaczął pojawiać się człowiek i jego „ja”⁴³. Problem polega na tym, iż sposób bowiem uzgodnić ze sobą tych trzech odmiennych punktów widzenia na istotę „wszystkiego”. Redukcja „wszystkiego” do jednego z tych elementów (Świata, Boga, Człowieka) skazana na jest skrajną arbitralność. Nie da się bowiem w żaden zadowalający sposób uzasadnić wyboru jednego z trzech możliwych tutaj modeli redukcji⁴⁴.

Widać, że Rosenzweigowska krytyka pojęcia istoty-substancji, którą można potraktować jako kontynuację krytyki Cohenowskiej, jest zarazem krytyką mereologicznego ujęcia bytu. Cohen natomiast zainteresowany jest bardziej konstrukcją niż destrukcją nauki o bycie. Stara się ukonstytuować czystą treść (znaczenie) struktur bytowych. Niemniej przedmiotowego odniesienia terminu „byt” nie ujmuje na

⁴² F. Rosenzweig, *Nowe myślenie*, wyd. cyt., s. 682.

⁴³ Zob. tamże, s. 665.

⁴⁴ Zob. tenże, *Gwiazda zbawienia*, wyd. cyt., s. 165–169.

sposób mereologiczny, tzn. jako „wszystkiego”, lecz jako konkretny przedmiot (każde coś) bądź – jak ma to miejsce w etyce – konkretna osoba (każdy podmiot prawa). Cohenowski system filozofii nie posługuje się więc mereologicznym, lecz dystrybutywnym rozumieniem nazwy „byt”⁴⁵. Nie pozostaje tym samym w sprzeczności z krytyką ujęcia mereologicznego przeprowadzoną przez Rosenzweiga. Co więcej, można pokazać, iż rozstrzygnięcia obu autorów nawzajem się warunkują i naświetlają. Rosenzweigowska krytyka mereologicznego ujęcia bytu, o czym była już mowa, jest jednym z możliwych wariantów zastosowania Cohenowskiej logiki źródła, dzięki której trzy niesprowadzalne do siebie praelementy: Bóg, Człowiek, Świat mogły zostać uzyskane na drodze „konstruktywnej dedukcji”⁴⁶. Przy czym dedukowany jest jedynie ich aspekt treściowy (ich *co*), a nie ich faktyczność (ich *że*).

Wyjaśniając pojęciową genealogię owych praelementów, autor *Gwiazdy zbawienia* wskazuje na trzy Kantowskie idee regulatywne (świat, duszę i Boga). Dodaje przy tym, iż ideę Boga należy w tej konfiguracji rozumieć jako relację, dzięki której możliwy staje się związek pomiędzy człowiekiem a światem. Dokładnie tę samą funkcję pełni idea Boga w filozofii Cohena – ustanawia ona relację pomiędzy logiką, której obiektem zainteresowania jest wszelki (przynależący do świata) przedmiot, a etyką i estetyką skupiającymi swoją uwagę na człowieku i jego aktywności kulturowej. Zarówno więc w przypadku Rosenzweiga, jak i Cohena mamy do czynienia z nieredukowalną strukturą triadyczną. Rozwiązanie to nie jest w filozofii bynajmniej czymś nowym. Można je znaleźć już w dialogach Platona

⁴⁵ Obok ujęcia mereologicznego i dystrybutywnego można mówić także o ujęciu formalnym, które rozpatruje nie tyle odniesienie przedmiotowe nazwy „byt”, ile samo jego pojęcie (znaczenie). Ścisłej rzecz ujmując, Cohen rozpatruje zatem zagadnienie bytu zarazem w aspekcie dystrybutywnym jak i formalnym. Sam system filozofii konstituuje przecież tylko treść nazwy „byt”, choć oczywiście zakłada, iż treść ta ma swoje odniesienie. Na temat tych trzech różnych zastosowań terminu „byt” (mereologicznego, dystrybutywnego i formalnego) pisałem – w nawiązaniu do analiz T. Czeżowskiego – już powyżej. Zob. podrozdział III.3.

⁴⁶ Określenie Rosenzweiga. Zob. tenże, *Nowe myślenie*, wyd. cyt., s. 669.

i w tekstach wielu innych późniejszych myślicieli⁴⁷. Nowość filozofii Cohena i Rosenzweiga nie polega więc na wskazaniu owej triadycznej struktury, lecz na wykazaniu, na co szczególną uwagę zwracał Rosenzweig, jej dialogicznego charakteru. Zdaniem tego autora myślenie dialogiczne nie rozpoczyna się zresztą na poziomie pojęciowej dedukcji poszczególnych, praelementów, lecz dopiero wraz z doświadczeniem. W doświadczeniu Bóg, człowiek i świat stanowią niesprowadzalne do siebie fakty. Jednakże nie doświadczamy ich po prostu *jako faktów*. Doświadczamy raczej ich *faktyczności*, która wszelkie ujęcie faktów musi poprzedzić. Wyrazem faktyczności niesprowadzalnej do treściowego aspektu doświadczenia jest „słowo »i«”⁴⁸. Jak stwierdza Rosenzweig: „Bóg i świat i człowiek. To »i« pojawiło się w doświadczeniu jako pierwsze”⁴⁹. Na owym pierwotnym „i” opiera się dialogiczność faktyczności. Taką właśnie dialogiczność, od doświadczenia której rozpocząć musi swe analizy wszelka filozofia dialogu, dostrzegł Rosenzweig w religijnej korelacji Ja–Ty występującej w Cohenowskiej *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*.

Konstatacja ta pozwala rzucić nowe światło na tezę postawioną przez autora *Gwiazdy zbawienia* we *Wstępie do Jüdische Schriften*. Jeśli bowiem uznamy nawet, iż Rosenzweig nie ma racji, postulując jakiś radykalne zerwanie z metodyką idealistycznego systemu, jakie miało dokonać się w ostatniej pracy Cohena, to jednak wskazanie samego zagadnienia dialogicznej faktyczności (*Tatsächlichkeit*) jako elementu decydującego nie tyle o metodycznej odrębności, ile o swoistości Cohenowskiego myślenia o religii, jest jak najbardziej trafne. Z tej perspektywy za pierwszy wyraz myśli dialogicznej Cohena

⁴⁷ Tego typu strukturę można na przykład zrekonstruować na podstawie znanego Platńskiego mitu o jaskini z VII księgi *Państwa*. W związku z powyższym, jak czyni to na przykład Arno Anzenbacher, można mówić w tym przypadku o „trójkącie Platńskim”. Zob. tenże, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2008, s. 47–52. Zauważmy, iż jest to kolejny element silnie wiążący Cohena i Rosenzweiga z tradycją wywodzącą się od Platona.

⁴⁸ F. Rosenzweig, *Nowe myślenie*, wyd. cyt., s. 685.

⁴⁹ Tamże, s. 685–686.

trzeba jednak uznać kilkakrotnie już wspomniany tekst z roku 1900 *Liebe und Gerechtigkeit in Begriffen Gott und Mensch*. Korelacja zachodząca pomiędzy pojęciem Boga a pojęciem człowieka została wówczas nazwana przez Cohena faktem rozumu. Rozum nie ujawnia się tutaj jako jeden z wielu (empirycznie stwierdzalnych) faktów, lecz jako relacja pomiędzy dwoma pojęciami. Fakt rozumu jest więc samą faktycznością „i” pojawiającego się pomiędzy człowiekiem „i” Bogiem. Dialogicznej faktyczności teje korelacji – trzeba to podkreślić z całym naciskiem – nie kwestionuje okoliczność, iż jest ona korelacją pojęciową – zachodzi pomiędzy pojęciem Boga i pojęciem człowieka. Pojęcia te określają doświadczenie tylko w jego aspekcie pojęciowym. Jeżeli mamy doświadczać korelacji pojawiającej się między Bogiem i człowiekiem, musimy *wiedzieć* między jakimi elementami ona zachodzi. Dialogicznej faktyczności teje korelacji doświadczamy w samym „i”, faktycznością pozostaje tu wzajemne odniesienie obu elementów do siebie. Doświadczenie faktyczności (faktu rozumu, jak powie Cohen) jest więc przede wszystkim doświadczeniem skończoności⁵⁰. Wszelako samo z siebie domaga się ono swego pojęciowego dopracowania. Człowiek doświadcza tylko, że jest istotą skończoną (doświadcza samego siebie w swoim „i”, tj. zawsze już w swym byciu-wobec Boga i świata). Musi wykonać jednak żmudną pracę intelektualną, by ową skończoność wyrazić w języku pojęć, pozwalającym scharakteryzować ją w jej aspekcie treściowym (w jej *co*).

Pomimo tej zasadniczej zbieżności, jaką można w tym punkcie odnotować, pomiędzy Cohenem i Rosenzweigem pojawia się również szereg różnic. Przede wszystkim wbrew swym niektórym deklaracjom dotyczącym konieczności ukonstytuowania systemu filozofii, który u swych podstaw miałby relację dialogiczną, Rosenzweig nigdy takiego zadania nie zrealizował. Można zatem dowodzić, iż przede wszystkim z tego względu, Rosenzweigowskie rozumienie filozofii

⁵⁰ W ten sposób istotę doświadczenia dialogicznego (i doświadczenia w ogóle) ujął: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 486–487.

dialogu różni się od rozwiązań zaproponowanych przez Cohena. Zaistnienie korelacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem konstytuuje u Cohena relację etyczną, którą można już wpisać w idealistyczny system. U Rosenzweiga natomiast dialogiczne wydarzenie korelacji zakłada absolutny rozdział zachodzący pomiędzy człowiekiem i Bogiem, który wszelako nie zostaje przekształcony w jakąś wewnątrzsystemową relację⁵¹. Z tego też powodu, wbrew swym zamierzeniom, autor *Gwiazdy zbawienia* nie tylko nie jest w stanie zbudować filozoficznego systemu, lecz również, co się z tym bezpośrednio wiąże, nie potrafi wykroczyć poza ramy myślenia li tylko religijnego⁵². A przecież sama *Gwiazda zbawienia*, zgodnie ze słowami Rosenzweiga, nie miała być książką tylko z zakresu filozofii religii⁵³. Jeżeli tę deklarację potraktować z należytą powagą, to analizy przedstawione w tym dziele okazują się niepełne i zaczynają domagać się uzupełnienia⁵⁴. Uzupełnienie

⁵¹ Trzeba w tym kontekście podkreślić, iż w *Gwieździe zbawienia* pojęcie wydarzenia (*Ereignis*) pozostaje kategorią kluczową. Właśnie jako wydarzenie Rosenzweig rozumie doświadczenie i jego dialogiczną faktyczność. Zob. na ten temat: J. Piecuch, *Das Verständnis der Erfahrung bei Franz Rosenzweig*, Kraków 1992, s. 173–180. Paradymatyczne znaczenie kategorii wydarzenia dla dialogicznego myślenia Rosenzweiga podkreśla także Casper w swoim artykule *Korrelation oder ereignetes Ereignis?*, wyd. cyt. Autor ten dostrzega wszelako – głównie z powodu pominięcia Cohenowskiej logiki źródła i jej roli w metodycznej konstrukcji *Gwiazdy zbawienia* – niemal całkowitą nieprzystawalność obu kategorii (wydarzenia i korelacji) do siebie. Niemniej również i on przyznaje (tamże, s. 60–63), iż tam, gdzie mowa jest u Cohena o odpuszczeniu grzechów, tam korelacja między Bogiem i człowiekiem w sposób dość wyraźny przekształca się w swej strukturze w wydarzenie, o którym mowa u Rosenzweiga.

⁵² Trafnie sytuację tę scharakteryzował Tadeusz Gadacz, który stwierdził: „Rosenzweig nie rozwinął żadnej teorii wolności w jej wymiarze społecznym i politycznym. Nie przedstawił żadnej koncepcji ustroju politycznego, filozofii prawa ani sposobu rozwiązania relacji wolnych osobowości i jednostek w ramach państwa. Pozostawił państwo i jego przemoc, aby żyć pokojem żydowskiej wspólnoty”. Tenże, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka heglowskiej wolności ducha*, Kraków 1990, s. 188. Trzeba dodać, iż wszystkie wskazane tu problemy były głównym przedmiotem zainteresowania Cohenowskiej *Ethik des reinen Willens*.

⁵³ Zob. F. Rosenzweig, *Nowe myślenie*, wyd. cyt., s. 659–660.

⁵⁴ Jeśli spojrzeć na rozwój filozofii dialogu, to trzeba stwierdzić, iż koncepcja relacji dialogicznej, jaka pojawiła się u Rosenzweiga, rzeczywiście była uzupełniana i modyfikowana. Trzeba wspomnieć w tym kontekście przynajmniej dwóch autorów:

to może zaś zostać dokonane przy pomocy metodycznych rozwiązań wypracowanych przez Cohena. Również i w tym aspekcie projekty myślowe obu autorów okazują się bardziej nawzajem uzupełniać, niż można byłoby się tego początkowo spodziewać.

Podsumowując, należy zatem raz jeszcze podkreślić, iż całą myśl Cohena trzeba rozpatrywać nie tylko w perspektywie neokantowskiej i idealistycznej, lecz także w kontekście rozwoju filozofii dialogu. U autora *Religion der Vernunft...* nie pojawia się – tak istotne dla wielu późniejszych dialogików – zerwanie z idealizmem, niemniej okoliczność ta nie przesądza w żaden sposób kwestii, czy danego myśliciela można, czy też nie można zaliczyć do nurtu dialogicznego⁵⁵. Co

Józefa Tischnera i Paula Ricoeura. Tischner w swojej *Filozofii dramatu* stwierdził, iż relacja dialogiczna, jaką zaproponował Rosenzweig, jest możliwa do przyjęcia tylko wówczas, gdy wzbogaci się ją o kontekst aksjologiczny (Ja pojawiające się w relacji Ja–Ty musi być Ja aksjologicznym). Zob. tenże, *Filozofia dramatu*, Kraków 1990, s. 85. Ricoeur natomiast swoją nawiązującą do Rosenzweiga koncepcję relacji Ja–Ty uzupełnia o aspekt zobowiązań instytucjonalnych i prawnych. Zob. tenże, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2005, s. 280–396, nawiązanie do Rosenzweiga: s. 321–322 (przypis).

⁵⁵ W przypadku wielu dialogików można mówić o bardzo niejednoznacznych powiązaniach ich własnych projektów filozoficznych z tradycją idealistyczną. Poza Cohenem, Rosenzweigem i wspomnianym już powyżej Lévinasem można w tym kontekście wymienić także *Fragmety pneumatologiczne Ebnera* i to pomimo bardzo ostrych tyrad antyidealistycznych, jakie w nich można znaleźć. Kluczowe dla myślenia Ebnerowskiego pozostaje przecież pojęcie ducha i realności duchowych. Zob. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Warszawa 2006. Ten wątek w myśleniu Ebnera podkreśla między innymi Gadamer, co pozwala samemu Gadamerowi poprzez odwołanie się do analiz Ebnerowskich nie tyle zerwać z idealistyczną tradycją heglowską, ile ją zmodyfikować. Zob. H. G. Gadamer, *Człowiek i język*, przeł. K. Michalski, [w:] *Rozum słowo dzieje*, Warszawa 1979, s. 53. W taki sposób sam autor *Prawdy i metody* wykorzystuje dialogiczne koncepcje Karla Löwitha. Zob. H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, wyd. cyt., s. 487–489. Oczywiście powstaje tu odrębne pytanie, do kiedy możemy mówić o modyfikacji, a od kiedy o zerwaniu. Faktem jest, że większość dialogików próbowała takie zerwanie przeprowadzić, niemniej – tu rodzi się kolejne pytanie – czy owa chęć zerwania wynikała z samej koncepcji relacji dialogicznej, czy też z innych dodatkowych założeń, na przykład ukrytego w ich programach rysów nominalistycznych. Taki ukryty nominalizm zarzucił Buberowi Adorno. Zob. tenże, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 178–179.

więcej, bez metodycznych rozwiązań właściwych Cohenowskiemu idealizmowi nie powstałyby, jak to powyżej zostało pokazane, jedna z kluczowych pozycji, przez historyków filozofii zaliczana do nurtu filozofii dialogu w sposób bezdyskusyjny – mianowicie *Gwiazda zblawienia*. Relacje łączące filozofów dialogu z tradycją idealistyczną są więc o wiele bardziej skomplikowane i niejednoznaczne, niż wydawało się to niektórym przedstawicielom tego nurtu. Kwestia ta, wraz z jej dalekosiędnymi implikacjami, choć bez wątplenia warta szeroko zakrojonych badań, wykracza daleko poza ramy niniejszej pracy. W chwili obecnej wystarczy poprzestać na stwierdzeniu metodycznej ciągłości pojawiającej się pomiędzy motywami idealistycznymi i dialogicznymi w filozoficznym projekcie Cohena.

Stwierdzenie owej metodycznej ciągłości, nie jest wszelako konstatacją, która sama w sobie pozostawałaby bezdyskusyjna, jeśli przyjąć względem niej perspektywę neokantowską. Również bowiem w założonej przez Cohena marburskiej szkole neokantyzmu na temat metodycznej spójności projektu Cohenowskiego opinie były podzielone i dalekie od jakiegoś konsensusu. Również i tej kwestii trzeba się zatem przyrzec.

IV.2. Cassirer *contra* Natorp

Różnice pomiędzy metodologicznymi programami Cohena i Natorpa stały się bardzo widoczne po roku 1912, w którym – po przejściu Cohena na emeryturę i jego przeprowadzce do Berlina – Natorp zaczął rozwijać swój własny projekt logiki i systematyki filozoficznej⁵⁶. Jednak dość istotne różnice zdań pomiędzy obydwojema autorami pojawiają się już na początku lat osiemdziesiątych XIX wieku⁵⁷.

⁵⁶ Por. w tej kwestii: H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, t. 1, wyd. cyt., s. 80–88.

⁵⁷ Nad własną koncepcją systemu filozofii Natorp zaczął pracować dopiero w drugiej połowie lat osiemdziesiątych. Pierwszym trwałym efektem tych badań była rozprawa: *Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntnis*, „Philosophische Monatshefte” 1887, t. XXVII, s. 257–287. Już w niej ujawniają się bardzo istotne rozbieżności w filozoficznych koncepcjach obu autorów. Holzhey zwrócił wszakże uwagę, iż pierwsze dość wyraźne różnice między Cohenem a Na-

Na siłę zaś przybierają po roku 1902, w którym – po opublikowaniu przez Cohena *Logik der reinen Erkenntnis* – zaczynają mieć postać dość ostrej i zdecydowanej krytyki. Toczy się ona tylko i wyłącznie wewnątrz środowiska marburskiego⁵⁸. Natorp nie decyduje się bowiem na opublikowanie swoich uwag krytycznych. Ich stosunkowo nieliczne i zamarkowane zaledwie ślady można wszakże znaleźć w opublikowanej przez niego pracy *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*⁵⁹. W ich świetle w sposób dość precyzyjny można ująć główny punkt sporny pomiędzy obydwoma autorami. Dotyczy on właściwego rozumienia naczelnego pryncypium, w oparciu o które ma być rozwijany cały system filozofii. Dla Cohena jest to pryncypium źródła (*Prinzip des Ursprungs*), dla Natorpa syntetyczna jedność (*synthetische Einheit*)⁶⁰. Różnica ta wynika przede wszystkim z odmiennego u obu autorów rozumienia metody transcendentalnej, wyznaczającej zasady, zgodnie z którymi filozofia krytyczna ma być uprawiana. Jedna kwestia wszakże nie podlega dyskusji. Punktem wyjścia metody jest fakt istnienia nauki, jej zadaniem pozostaje natomiast pytanie o prawomocność tego faktu.

torpem zaczęły pojawiać się już w latach 1881–1883, dotyczyły one odmiennej oceny filozoficznych dokonań Leibniza. Zob. H. Holzhey, *Die Leibniz-Rezeption im „Neukantianismus“ der Marburger Schule*, [w:] *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, red. A. Heinekamp, Stuttgart 1986, s. 289–300.

⁵⁸ Bardzo krytyczne nastawienie Natorpa do rozwiązań Cohenowskich pozostałym marburczykom było bardzo dobrze znane. Natorp potrafił bowiem na swych zajęciach wiele godzin poświęcić na krytykę Cohenowskiej *Logik der reinen Erkenntnis*. O fakcie tym wspomina Hartmann w swoim liście do H. Heimsoetha. Zob. N. Hartmann, H. Heimsoeth, *Briefwechsel*, red. F. Hartmann, R. Heimsoeth, Bonn 1978, s. 26 (list z dn. 09.06.1908). Na wypowiedź tę zwrócił uwagę: H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, t. 1, wyd. cyt., s. 78.

⁵⁹ Zob. P. Natorp, *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Berlin, Leipzig 1910.

⁶⁰ Szczegółowo problematykę tę ukazał: H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, t. 1, wyd. cyt. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż w literaturze polskiej na tę metodologiczną rozbieżność pojawiającą się między programami Cohena i Natorpa zwrócił uwagę jeszcze w okresie międzywojennym Jan Stepa, *Neokantowskie próby realizmu a neotomizm*, Lwów 1927, t. 1.

Fakt musi być założony – pisze Natorp – by zapytać o podstawę [jego] prawomocności [*Rechtsgrund*], to była przewodnia myśl Kanta dla postawienia problemu jego logiki „transcendentalnej”. [...] Blisko z nią spokrewnione i być może bardziej przejrzyste jest twierdzenie Platona dotyczące stosunku między logiką a nauką. Według niego nauka bezpośrednio nakierowana na przedmiot, np. matematyka, wychodzi od założeń (hipotez), które, bez zdawania z nich dalej rachunku, kładzie u podstaw niejako na próbie⁶¹.

Ten element programu Cohena Natorp referuje wiernie i zachowuje w swych analizach. Przy czym nie są tutaj rozpatrywane, trzeba na to zwrócić szczególną uwagę, żadne metodologiczne szczegóły. To, co Natorp tutaj od Cohena przejmuje to dopiero metodycznie zinterpretowane, a wywodzące się jednocześnie od Platona i Kanta, pojęcie idealizmu⁶². O samej metodzie powiedziane jest tu bardzo niewiele. Wskazanie jej punktu wyjścia i zadania, jakie ma realizować, nie jest jeszcze charakterystyką owej metody jako określonej procedury badawczej czy logicznej. Nie zostaje wyjaśniony po prostu sposób, w który przy jej pomocy można prowadzić dalsze analizy. Nie ma również sprecyzowanych systemowych założeń, jakie metoda ta musi przyjąć. Właśnie w tej ostatniej kwestii Cohen i Natorp nie mogli dojść do porozumienia. Opowiadając się za „ściśle Kantowskim terminem »syntetycznej jedności«”⁶³, Natorp podkreśla, iż

⁶¹ P. Natorp, *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, wyd. cyt., s. 12.

⁶² Tak swoją zależność od Cohena ujmował sam Natorp: „Dopiero ponowne narodziny Kantowskiego idealizmu – pisał – umożliwiły pełne zrozumienie idealizmu Platona. Nie wypada mi nie wymienić Hermanna Cohena jako tego, który otworzył nam oczy tak na Kanta, jak i na Platona. Nie można mi przez to zarzucić stronniczości pojęć [*Befangenheit in Begriffen*] określonej szkoły. Nie można po prostu przeoczyć, że w interpretacji poszczególnych elementów dochodzimy wielokrotnie – nie tylko w rzeczach pobocznych – do odmiennych wniosków. Pojęcie idealizmu mamy jednak wspólne i [wspólny] mamy także podstawowy pogląd, iż idealizm, ten zapoczątkowany przez Platonskie idee, a nie przykładowo przez idee Berkeleya, w Platonskiej nauce o ideach znalazł również swój pierwszy, najbardziej źródłowy, niemal powiedzieć trzeba: najmniej zniekształcony wyraz”. Tenże, *Platons Ideenlehre. Einführung in den Idealismus* (2 wyd.), Leipzig 1921, s. X–XI.

⁶³ Tenże, *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, wyd. cyt., s. 28.

tkwi w nim całkowity sens Cohenowskiego źródła. Dlatego właśnie lepiej nie mówić o „sądzie” źródła jako jednym z logicznych sądów podstawowych⁶⁴.

Uwaga ta wydaje się być zaledwie nieznaczną korekturą koncepcji Cohena, która dotyczy nie tyle samej idei przewodniej (źródła), ile sposobu jej sformułowania⁶⁵. W rzeczywistości kryją się jednak za nią bardzo poważne zarzuty. Zdaniem Natorpa, każdy sąd staje się strukturą w pełni ukształtowaną „dopiero dzięki zjednoczeniu wszystkich podstawowych konstytuujących [Konstituentien] tego, co logiczne”⁶⁶. Żadnego typu sądu – a więc również Cohenowskiego sądu źródła – nie można uznawać za element bardziej pierwotny, niż wszystkie pozostałe logiczne konstytuujące całego systemu wiedzy. Autor *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* nie zgadza się więc przede wszystkim na to, by sąd źródła był traktowany jako „sąd sądów”⁶⁷, który zarazem byłby centralnym punktem całego koncentrycznie zorientowanego systemu filozofii. Oczywiście system ten, chcąc być systemem, musi być uporządkowany, musi więc również posiadać swoje centrum. Przy czym, Natorp podkreśla to wyraźnie:

Nie rozchodzi się o centrum jako o punkt [*Punkt des Zentrums*], lecz o odniesienie do centrum, raczej o wzajemną relację pomiędzy centrum a peryferiami, czy też jeszcze dokładniej: o wzajemną relację pomiędzy dośrodkowym a odśrodkowym kierunkiem poznania⁶⁸.

Czy formułując względem swego nauczyciela tego typu zarzuty, Natorp ma w ogóle rację? Czy rzeczywiście Cohenowski sąd źródła jest takim odseparowanym od całej reszty systemu punktem? Gdyby tak było, to ów punkt pozostawał w obrębie tego systemu strukturą „nieugruntowaną”⁶⁹. By ocenić słuszość i wagę tej obiekcji należy w pierwszym rzędzie naświetlić, w jaki sposób autor *Die Logischen*

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Por. H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, t. 1, wyd. cyt., s. 74.

⁶⁶ P. Natorp, *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, wyd. cyt., s. 28.

⁶⁷ Tamże

⁶⁸ Tamże, s. 29.

⁶⁹ Tamże.

Grundlagen der exakten Wissenschaften rozumie wzajemną relację pomiędzy centrum systemu, a jego peryferiami, która to relacja została owemu nieugruntowanemu punktowi przeciwstawiona. Peryferie systemu to, według Natorpa, przedmiotowy świat nauki ustanawiany poprzez konstrukcję, centrum systemu stanowi zaś źródłowa subiektywność, którą uzyskać można pośrednio na drodze rekonstrukcji, tj. cofając się w swych analizach od przedmiotowego świata nauki do subiektywnego centrum, które stanowi podmiotowy warunek wszelkiej obiektywnej konstrukcji. Z tego też względu samą konstrukcję Natorp nazywa odśrodkowym kierunkiem poznania, rekonstrukcję zaś kierunkiem dośrodkowym⁷⁰. Wszystkim tym rozstrzygnięciom Natorpa patronuje, jak łatwo zauważyć, jedna podstawowa presupozycja metafizyczne. Wszystkie operacje poznawcze zostają wpisane w opozycję pomiędzy podmiotem, a przedmiotem poznania. Przy czym podmiot nie może nigdy stać się przedmiotem ani też być jak przedmiot traktowany.

Zakrawa to rzeczywiście na paradoks – stwierdza Natorp w swojej *Allgemeine Psychologie* – że Ja i relacja do niego nie powinna w żadnym sensie dać się uczynić przedmiotem, tzn. sama stać się relacją świadomą⁷¹.

Innymi słowy, nie możemy uświadomić sobie swojego własnego Ja w taki sam sposób, w jaki uświadamiamy sobie treść poznania przedmiotowego. Owo Ja jest bowiem warunkiem, dzięki któremu wszelkie uświadomienie (*Bewußtheit*) treści poznawczych w ogóle zachodzi. Uświadomienie to nic innego jak relacja Ja do uświadamianej sobie przez nie treści poznawczej⁷². Stwierdzenie, iż Ja nie może zostać utożsamione ani z przedmiotem, ani z relacją pomiędzy przedmiotem, a świadomością pozostaje jednakże tylko jego charak-

⁷⁰ Zob. w tej kwestii: P. Natorp, *Philosophie. Ihr Problem und Ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*, (2 wyd.) Göttingen 1918, s. 1–21. Istnieje polski przekład tego fragmentu: tenże, *Filozofia*, przeł. J. Ożarowski, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczeko, Warszawa 1965, cz. 2, s. 151–168. Por. też: J. Ożarowski, *Natorp – filozof konsekwencji*. [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, wyd. cyt., cz. 2, s. 131–149.

⁷¹ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, wyd. cyt., s. 29.

⁷² Zob. tamże s. 24–26.

terystyką negatywną. By w ogóle mówić o Ja, musimy podać również jego pozytywną charakterystykę. Przy czym nie można mówić o świadomości jako o fakcie lub fenomenie w potocznym znaczeniu tego słowa⁷³. Właściwie nie jest ona żadnym faktem czy fenomenem – tym, co się zjawia – lecz samym zjawianiem się.

Hobbes powiedział kiedyś – stwierdza Natorp – w sposób w sobie głęboki i w swej ogólnej intencji bez wątpienia poprawny: ze wszystkich zjawisk (fenomenów) najbardziej osobliwym i najbardziej źródłowym jest samo zjawianie się (φαινεσθαι). Jednakże, zjawianie się nie ma w żadnym wypadku takiego samego sensu, jak to, co się zjawia (fenomen), jak to, o czym jest ono orzekane. Ono znowu, zjawianie się, samo się właśnie nie zjawia⁷⁴.

Źródłowa subiektywność – ujęta jako samo zjawianie się – okazuje się warunkiem, dzięki któremu wszystkie fenomeny (treści poznawcze) stają się dostępne świadomości. W tym też sensie nie można pomyśleć obiektywnego kierunku poznania bez jego zakorzenienia w tym, co subiektywne, tzn. w „żywej świadomości”⁷⁵, która stanowi „ostateczną koncentrację”⁷⁶ wszelkich form poznania naukowego. Jeżeli formy te muszą w jakimś sensie zostać uznane za bardziej podstawowe elementy poznania niż owa żywa świadomość, to tylko dlatego, iż stanowią one jej warunek poznawczy. Metoda transcendentálna za swój punkt wyjścia – przy tym wymogu Natorp obstaje z całym zdecydowaniem – zawsze obiera z tego powodu przedmiotowy byt nauk matematyczno-przyrodniczych. Jednakże ów byt nie jest dany jako fakt, jest raczej tym, co się dokonuje (*feri*) w konstrukcyjnym procesie obiektywizacji⁷⁷. Proces ten ze swej strony zawsze musi

⁷³ Natorp zauważa, iż również sam w swych wcześniejszych analizach psychologicznych (*Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i. Breisgau 1888) nie był wolny od tego błędu. Zob. tenże, *Allgemeine Psychologie*, wyd. cyt., s. 29.

⁷⁴ Tamże. Niemal identyczne odwołanie do Hobbesa pojawia się już w tekście z roku 1887. Zob. P. Natorp, *Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntnis*, wyd. cyt., s. 273.

⁷⁵ Tenże, *Allgemeine Psychologie*, wyd. cyt., s. 20.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Zob. tenże, *Kant und die Marburger Schule*, wyd. cyt., s. 200.

być ujmowany zarazem jako skierowany ku subiektywnemu centrum. Owo skierowanie ku centrum jest bowiem warunkiem zjawiania się poszczególnych fenomenów (treści) podlegających obiektywizacji; jest ono, jeśli ująć kwestię dobitniej, warunkiem tego, iż zobiektywizowany w nauce byt, może się w ogóle jawić jako byt. Ujmując rzecz w terminach stosowanych przez Kanta, można powiedzieć, iż kierunek odśrodkowy poznania (obiektywizujący) jest racją poznawczą (*ratio cognoscendi*), kierunek dośrodkowy (subiektywizujący) jest zaś racją bytową (*ratio essendi*) całego procesu poznawczego.

Właśnie poza te rozstrzygnięcia Natorpa zdaje się wykraczać Cohenowski sąd źródła. Treść tego sądu nie odnosi się do bytu zobiektywizowanego w nauce, lecz, jak to ujął Cohen w swojej *Logik der reinen Erkenntnis*, do przed-bytu, a więc bytu będącego relatywnym niebytem – w platońskim sensie tego terminu – wszystkich możliwych postaci bytu przedmiotowego dostępnego w obszarze nauki. Tylko też dzięki owemu odniesieniu do relatywnej nicości wszelka treść poznania może zostać określona jako czysta. W swej nieopublikowanej recenzji z *Logik der reinen Erkenntnis* Natorp zwraca w tym kontekście uwagę, iż wszystkie sądy, które są sądami obiektywizującymi przedmioty muszą być sądami czystymi. Jakim tedy prawem wyodrębnia się samodzielną klasę sądów, które byłyby tylko i wyłącznie sądami czystego myślenia, różnymi od chociażby podstawowych dla czystego przyrodoznawstwa sądów matematycznych. Natorp pyta wprost: „czy istnieje zatem do pomyślenia jeszcze bardziej fundamentalny rodzaj przedmiotu niż przedmiot matematyczny?”⁷⁸ Przed-byt, do którego odnosi się treść sądów wyrażających prawa czystego myślenia, nie jest rzeczywiście żadnym przedmiotem, jest relatywnym niebytem, tzn. jest czymś *innym niż* wszelki przedmiot.

Również Natorp podejmuje w swojej konstrukcji systemu zagadnienie tego, co nieprzedmiotowe, a co utożsamia z żywą subiektywnością. Różnica pomiędzy obydwojma autorami zachodzi więc tylko w sposobie ujęcia i interpretacji tego samego zagadnienia. Obaj

⁷⁸ Tenże, *Zu Cohens Logik*, [w:] H. Holzhey, *Cohen und Natorp. II. Band, Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel, Stuttgart, 1986, s. 5–40, cyt.: s. 15.

przyjmują, iż to, co nieprzedmiotowe, stanowi warunek czystego poznania. Cohen zagadnienie to rozpatruje w kontekście nauki o relatywnym niebycie Platona, na której stara się oprzeć czysto relacyjną strukturę języka nauki. Natorp w swych analizach kładzie natomiast nacisk na psychologiczną i poznawczą relację podmiot – uświadomienie – przedmiot. Jest to, podkreślmy, najbardziej podstawowa rozbieżność pojawiająca się między obydwojema autorami. Rozbieżność ta spowodowała między innymi dość ostry sprzeciw Natorpa wyrażony pod adresem Cohenowskiego projektu estetyki. Kwestia ta jest szczególnie interesująca, gdyż rozwój programu szkoły marburskiej stał się w pewnym momencie silnie zależny od różnych ujęć estetycznych rozwiązań Cohena, co można prześledzić zarówno w pismach Natorpa, jak i Cassirera⁷⁹. Z tego też względu całą tę sprawę wypada naświetlić dokładniej.

W swoich prywatnych listach do Alberta Görlanda Natorp pisze bez ogródek, iż w *Ästhetik des reinen Gefühls* Cohen wykracza poza ramy metodyki transcendentalnej⁸⁰. Niektóre zarzuty, które Natorp określa mianem formalnych, dotyczą koncepcji źródła i jako takie pokrywają się z uwagami, jakie autor *Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* zgłosił w tym temacie już w związku z publikacją *Logik der reinen Erkenntnis*. Mianowicie formalna struktura źródła pozostaje niewystarczająco ugruntowana. O wiele poważniejszy pozostaje wszelako zarzut określony mianem rzeczowego.

Pod względem rzeczowym – stwierdza Natorp – brakuje *mi* przy całym bogactwie motywów, jakie zostały wniesione do ugruntowania, mimo wszystko –

⁷⁹ Sam projekt estetyki Natorpa nie może – z braku miejsca i czasu – stać się jednak w ramach niniejszej pracy przedmiotem odrębnych analiz. Poniżej zostaną uwzględnione tylko uwagi krytyczne tego autora pod adresem projektu Cohenowskiego. Na temat estetyki Natorpa zob. szerzej: I. Krebs, *Paul Natorps Ästhetik*, Berlin 1976. Na temat znaczenia estetyki w *System der Philosophie* Cohena zob. A. Poma, *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, wyd. cyt., s. 131–156.

⁸⁰Zob. P. Natorp, *Listy do A. Görlanda z dn. 5.10.1911, 29.02.1912, 9.03.1912*, [w:] H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, t. 2, wyd. cyt., s. 402–403, 407–408, 409–410. Szczególnie istotny jest tutaj ostatni z listów. Zwrócił na tę krytykę uwagę: G. Wollandt. Zob. tenże, *Einleitung*, [w:] H. Cohen, *Werke*, wyd. cyt., t. 8, Hildesheim, Zürich, New York 1983, s. vii*–xxii*.

właściwego ugruntowania. Dotąd nie potrafię pojąć całkowitego zaniknięcia transcendentalnej metodyki w takim rozumieniu, jakiego nauczył nas C[ohen]. Wszelako, nawet jeśli mielibyśmy prawo zrezygnować z tej *formy* metody, znówuż tylko jako formy, i tak nie rozumiem jak *obiektywnie* można byłoby wyka-
zać *sposób [Wie]* zapośredniczenia i połączenia teoretycznej i praktycznej [od-
miany] prawowitości [*Gesetzlichkeit*] w prawowitości estetycznej, jak w ogóle *prawowitość* miałyby być (nie jedynie postulowana lub tylko uznana za fakt, lecz) *dedukowana*. A subiektywnemu ugruntowaniu (abstrahując od tego, iż wy-
daje się ono chyba za bardzo zbaczać w to, co psychologiczne) brakuje ponad
wielością motywów przekonującej jedności. „Czucie” jest terminem, „czyste
czucie” oksymoronem; nie jest dla mnie jasne, jak czucie podlega kształtowaniu,
kształtowaniu odbywającemu się podług praw [...]”⁸¹.

Natorp zwraca tutaj uwagę na dwie istotne kwestie. Po pierwsze, w *Ästhetik des reinen Gefühls* Cohen nie wychodzi w swych analiza-
zach, co postulowała metoda transcendentalna, od uznania istnienia
faktu jakiejś nauki wraz z obowiązującymi w jej obszarze prawami. Stąd też właściwy estetyce charakter prawowitości musi dopiero dedu-
kować, wychodząc od jego zapośredniczenia z obiektywną strukturą
logiki i etyki. Po drugie, podstawowy techniczny termin całej Cohe-
nowskiej estetyki, tj. „czyste czucie”, jest wyrażeniem wewnętrznie
sprzecznym. W ujęciu Natorpa cecha czystości może przysługiwać
jedynie tym prawom, zgodnie z którymi dokonuje się obiektywizacja
świata przedmiotowego. Czucie natomiast zawsze pozostaje czymś
subiektywnym, niepodlegającym takiej obiektywizacji. To, co su-
biektywne, jest w ujęciu autora *Allgemeine Psychologie* możliwe
do zrekonstruowania tylko w oparciu o już ukonstytuowany świat
przedmiotowy. Takowa rekonstrukcja zakłada obiektywną konstruk-
cję przedmiotu, sama zaś własnego przedmiotu nie konstruuje.

Obydwa zarzuty są poważne, jednakże można je odeprzeć, gdy od-
rzuci się przyjęty przez Natorpa schemat podmiot – uświadomienie –
przedmiot i zastąpi go strukturą źródła opartą na relatywnej negacji.
Cohen rzeczywiście nie wychodzi w swych analizach estetycznych od
uznania jakiegoś faktu istnienia nauki. Estetyka, pozostając pewnym
typem refleksji naukowej, nie dysponuje takim samym typem praw,

⁸¹ P. Natorp, *List do A. Görlanda z dn. 9.03.1912*, wyd. cyt., s. 409.

jakie możemy znaleźć w matematycznym przyrodoznawstwie bądź etyce zobiektywizowanej w ustroju państwowym i jego kodeksach prawnych. Jednakże w refleksji estetycznej można wskazać pewne prawa, które mimo tego, iż pozostają subiektywne spełniają wymóg powszechności. Charakter tych praw, tj. ich prawowitość (*Gesetzlichkeit*), pozostaje przy tym swoisty i nieredukowalny. Stąd też praw, jakim podlega cała sfera estetyki, nie możemy – wbrew postulatam Natorpa – po prostu zrekonstruować wychodząc od obiektywnych konstrukcji wytwarzanych w obszarze poszczególnych nauk. Estetycznej subiektywności nie da się, mówiąc wprost, wydobyć z tego co przedmiotowe i obiektywne. Proces poznawczy ma o wiele bardziej skomplikowaną strukturę, niż przyjął to Natorp. Nie odbywa się w dwóch kierunkach (odśrodkowym ku przedmiotowi i dośrodkowym ku podmiotowi), lecz w wielu kierunkach. Już – jak powiedziałby Cohen – obiektywne kierunki świadomości, tj. kierunek logiczny i etyczny, pozostają do siebie niesprowadzalne, a ponadto nawzajem się warunkują. Podobnie jest z kierunkiem estetycznym, w którym konstytuują się nie tyle obiektywne (w znaczeniu nauk ścisłych), ile intersubiektywne warunki, dzięki którym możemy mówić o naszej własnej podmiotowości czy też – by posłużyć się tym groteskowo niezgrabnym terminem – sobości (*Selbst*)⁸².

W swych analizach poświęconych temu zagadnieniu, obecnych już bardzo wyraźnie w *Kants Begründung der Ästhetik*, Cohen wychodzi od ustaleń Kantowskich. Wspomniana praca stanowi próbę uzasadnienia transcendentalnej refleksji nad sztuką poprzez wykazanie „prawowitości” (*Gesetzlichkeit*) estetycznego *a priori*. Owa pra-

⁸² W wielu polskich tłumaczeniach utarł się przekład niemieckiego słowa *Selbst*, angielskiego *self* i francuskiego *soi* za pomocą neologizmu *sobość*. Neologizm ten jest usprawiedliwiony, gdyż polszczyzna nie dysponuje mianownikiem zaimka *siebie* (gen.) występującego tylko w przypadkach zależnych. Niemniej w języku polskim – w przeciwieństwie do niemieckiego, angielskiego i francuskiego – jesteśmy w stanie przeprowadzić dystynkcję pomiędzy subiektywnością (*Subjektivität*, *subjectivity*, *subjectivité*) a podmiotowością. Podmiotowość w wielu kontekstach – choć być może nie we wszystkich – nadaje się bardzo dobrze na polski odpowiednik wspomnianych powyżej terminów. *Selbst* (*self*, *soi*) jest przeciwieństwem tym momentem naszej samoświadomości, który decyduje o tym, iż właśnie jesteśmy świadomymi siebie podmiotami.

wowitość oznacza, iż *a priori* estetyczne rządzi się własnymi, specyficznymi tylko dla siebie, prawami. Pozostaje przez to strukturą nieredukowalną do apriorycznych praw logiki i etyki⁸³. Poszukując nośnika estetycznej aprioryczności, Cohen, podążając w tym względzie śladem Kanta, wskazuje na „powszechną komunikowalność [*allgemeine Mittelbarkeit*]”⁸⁴. Zdaniem myśliciela z Królewca, „jako subiektywny warunek sądu smaku musi leżeć [ona – *W.H.*] u jego podstawy i wywoływać jako następstwo rozkoszowanie się przedmiotem”⁸⁵. Warunek powszechnej komunikowalności pozostaje, co prawda, warunkiem subiektywnym, jego aprioryczna prawowitość zostaje jednak zagwarantowana⁸⁶. Jest on bowiem warunkiem powszechnym i dla samego sądu smaku koniecznym. Oznacza to, iż (estetyczne) rozkoszowanie się przedmiotem nie poprzedza bynajmniej sądu smaku. Tylko i wyłącznie okoliczność, iż jesteśmy w stanie o naszym stanie umysłu zakomunikować „może wywołać jako następstwo rozkoszowanie się przedmiotem”⁸⁷.

Tak rozumiana komunikowalność staje się dla Cohena podstawą jego własnego projektu estetyki, zaprezentowanego w dwutomowej *Ästhetik des reinen Gefühls*. Przy czym wątki zaczerpnięte od Kanta zostają wzbogacone pewnymi elementami zaczerpniętymi z filozofii języka Wilhelma von Humboldta. Szczególną rolę odgrywa tutaj koncepcja wewnętrznej formy językowej⁸⁸. W nawiązaniu do niej Cohen

⁸³ Na temat pojęcia prawowitości pisałem szerzej w podrozdziale III.6.

⁸⁴ H. Cohen, *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin 1889, s. 178–179, 305–307.

⁸⁵ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 85. Polski tłumacz *Krytyki władzy sądzienia* przekłada występujące w tym kontekście wyrażenie *allgemeine Mittelbarkeit* jako *powszechne udzielanie się*. Ze względu na to, iż Cohen wiąże w swych analizach ów termin z występującym w innym miejscu tego Kantowskiego dzieła czasownikiem *mitteilen* (*porozumiewać się*; por. tamże s. 227), ujednolicam polskie odpowiedniki tych wyrażen, tłumacząc odpowiednio *mitteilen* jako *komunikować*, *Mittelbarkeit* jako *komunikowalność*.

⁸⁶ Na znaczenie zagadnienia komunikatywności w myśli Cohena zwrócił uwagę D. Adelman, *Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohen*, Heidelberg 1968, s. 30–31.

⁸⁷ I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, wyd. cyt., s. 85.

⁸⁸ Humboldt odróżnia wewnętrzną i zewnętrzną formę języka. Forma zewnętrzna jest formą, za pomocą której język podlega fizycznej artykulacji. Forma wewnętrzna

rozróżnia dwa poziomy refleksji nad językiem. W języku bowiem, jak twierdzi, można wyznaczyć dwie odmienne formy wewnętrzne.

Pierwszy język – twierdzi Cohen – jest duchowym uwewnętrznieniem, uwewnętrznieniem ze względu na cel ducha i poznania. Dopiero drugi język okazuje się właściwym uwewnętrznieniem, uwewnętrznieniem podmiotowości [*Selbst*]. Pierwszy język jest językiem pojęć, dzięki któremu zastają pomyślane i wynalezione [*gedacht und erdacht*] przedmioty. Są one tylko materiałem czystego czucia. Językiem tego czystego czucia jest drugi język. W nim dokonuje się prawdziwe uwewnętrznienie, dla którego duch sam zostaje zdegradowany [*herabsinkt*] do [roli] materiału, a tylko podmiotowość staje się przedmiotem, jedynym [*alleinigen*] przedmiotem. Każdy przedmiot jest tylko ciałem fizycznym [*Körper*], rzeczą, a tylko u człowieka ciałem żywym [*Leib*]. Uwewnętrznienie wytwarza dopiero naturę człowieka, jedność ciała i duszy. [...] Jak język w ogóle, zgodnie z terminologią Humboldta, jest wewnętrzną formą języka, tak drugi język, w którym rozpoznaliśmy poezję, jest, dokładniej rzecz biorąc, drugą wewnętrzną formą języka⁸⁹.

Zostaje tutaj w dość precyzyjny sposób naszkicowana relacja pomiędzy trzema różnymi kierunkami świadomości: logicznym, etycznym i estetycznym. Są one do siebie niesprowadzalne, jednakże – jako różne sposoby mówienia o świecie – pozostają wszystkie zakorzenione w strukturze języka. Za każdym razem ów język spełnia inną funkcję. W przypadku logiki jest on uwewnętrznieniem teoretycznym, to znaczy językiem pojęć, za pomocą którego wynajdywane i konstytuowane są przedmioty. Te zaś stanowią materiał dla estetycznego kierunku świadomości. Dlatego też wewnętrzna forma języka estetyki musi zostać uznana za wtórną, bo nadbudowującą się nad językiem teoretycznym. Etyczny kierunek świadomości pełni w tym kontekście rolę pośrednika. Pozostaje on w obrębie pierwszej wewnętrznej formy języka, forma ta nie jest już jednak językiem nauk matematyczno-

to forma, dzięki której język ów może się jako taki wytworzyć w procesie swego rozwoju. Forma wewnętrzna jest wobec tego w stanie zmodyfikować formę zewnętrzną. Zob. W. Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, przeł. E.W. Kowalska, Lublin 2001, s. 110–133 (§§10–12). Przedstawiając Cohenowską teorię języka, korzystam z analiz Hartwiga Wiedebacha. Zob. tenże, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim 1997, s. 162–218.

⁸⁹ H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, wyd. cyt., t. 1, s. 382–383.

-przyrodniczych, lecz humanistycznych. Przedmiotem tych ostatnich pozostaje szeroko rozumiany duch (*Geisteswissenschaften*). Nauki te są naukami o człowieku. Ich jedność nie może być zatem zwykłą jednością pojęcia, tak jak ma to miejsce w naukach ścisłych, lecz jednością właściwej człowiekowi świadomości siebie (*Selbstbewusstsein*)⁹⁰. Etyka obiektywizuje ową świadomość siebie w normach prawnych, ustalanych i gwarantowanych przez państwo⁹¹. Tym sposobem sama podmiotowość (*Selbst*) jako podstawowy element świadomości siebie również zostaje zobiektywizowana, a przez to pozbawiona swojego podmiotowego charakteru. By można było tę podmiotowość odzyskać, musi powstać nowy, tj. estetyczny, kierunek świadomości. To wszystko, co w świadomości siebie zostało zobiektywizowane, ma w nim służyć tylko jako materiał, na podstawie którego podmiotowość zostanie wytworzona.

Jej wytwarzanie stanowi właściwe uwewnętrznienie dokonujące się w języku. Dzięki niemu człowiek staje się dostępny samemu sobie. Nie tyle poznaje siebie – poznanie to dokonuje się w naukach humanistycznych – ile odczuwa siebie jako jedność. Druga wewnętrzna forma języka jest mową uczucia (*Gefühl*). Z tego też względu Cohen utożsamia ją z szeroko rozumianą poezją⁹². By jednak język poetycki

⁹⁰ Zob. tenże, *Ethik des reinen Willens*, A 191–196 / B 201–206; tenże, *Ästhetik des reinen Gefühls*, wyd. cyt., s. 237–239.

⁹¹ Ze względu na dokonującą się w etyce obiektywizację świadomości siebie, Cohen naukę tę nazywa „logiką nauk humanistycznych”. Zob. tenże, *Ethik des reinen Willens*, A 62–63 / B 65–66.

⁹² Takie szerokie rozumienie poezji charakterystyczne jest dla całego romantyzmu. Pojawia się ono również u Humboldta, od którego Cohen pozostaje bezpośrednio zależny. „Poezja w przeciwieństwie do sztuk plastycznych – pisze Humboldt – nie ma ograniczonej dziedziny, jej zasięg jest niezmierny i obejmuje całe istnienie. Sztuka ta próbuje przedstawić stworzenie jako jedną żywą całość, kształtującą się od wewnątrz własną siłą; próbuje wyrazić zasadę życia, która inaczej jest niemożliwa do opisanego i niedostępna badaniu pozbawionemu elementu fascynacji, dla wypełnienia zaś swego zajęcia posługuje się rytmem, który niby prawdziwy pośrednik włada ruchem w świecie jako zewnętrzna prawidłowość, a jako prawidłowość wewnętrzna rządzi przemianami duszy”. Tenże, *Lacjum a Hellada, czyli rozważania o starożytności klasycznej*, [w:] tenże, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, przeł. E.M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 50–94, cytat:

mógł spełnić swoje zadanie musi on zostać oparty na zupełnie innej strukturze niż język pojęciowy, w którym dokonuje się obiektywizacja właściwa logice i etyce. W tym celu Cohen odróżnia naukowy porządek tożsamości od poetyckiego porządku opartego na porównywaniu.

Tak jak poszczególne treści (przedmioty poznania) zostają obiektywnie zunifikowane, tak obiektywizuje się czyste czucie w czuciu siebie [*Selbstgefühl*], w podmiotowości [*Selbst*] jako treści czucia. Świat przedmiotów (przyroda) staje się zatem systematycznie skoordynowanym światem wewnętrznym [*Welt der Innerlichkeit*], podmiotowością jako tym, co wewnętrzne [*Selbst als Innerlichkeit*]. I jak pojęcia kontrolowane są w odniesieniu do całościowego powiązania [*Zusammenhang*] przyrody, tak wewnętrzny świat podmiotowości tworzy instancję kontrolną dla słowno-pojęciowych odczuć [*Begriffswortgefühle*] języka poezji. Tak jak w przyrodzie panuje tożsamość [*Identität*], tak tutaj porównywanie [*Vergleichung*]⁹³.

Język poetycki nie jest więc w swej strukturze czymś całkowicie nowym. Pozostaje on zakorzeniony w języku pojęciowym nauki. Świat przedmiotów ukonstytuowany w nauce zgodnie z zasadą tożsamości staje się środkiem do poetyckiego wyrażenia świata wewnętrznego. Język nauki (język przedmiotowy) staje się nie treścią, lecz środkiem wyrazu poetyckiego, przekształcającego zasadę tożsamości w zasadę porównywania. Stanowisko Cohena trzeba w tym miejscu dobrze zrozumieć. Jeśli twierdzi on, iż język poetycki nadbudowuje się nad przedmiotowym językiem nauki, to bynajmniej nie oznacza to, iż jest on metajęzykiem. Język poetycki właściwie niczego o języku nauki nie mówi. Zachodzi tu natomiast zależność innego rodzaju. Język przedmiotowy (posiadający swoją formę i swoją treść) staje się materiałem służącym do ukonstytuowania formy nowego języka, który dysponuje całkowicie odmienną treścią (czuciem). Używając rozróżnienia stosowanego w językoznawstwie, język nauki można nazwać językiem denotacji, język poezji

s. 64. Wskazane przez Humboldta powiązanie języka poetyckiego z pojęciem rytmu i ruchu będzie miało dla Cohenowskiej teorii poezji kolosalne znaczenie. Do kwestii tej wypadnie nam jeszcze powrócić.

⁹³ H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, wyd. cyt., t. 1, s. 373.

zaś językiem konotacji⁹⁴. Usankcjonowane przez Cohena przejście od tożsamości do porównywania jest więc przejściem od języka denotacyjnego do konotacyjnego.

Cohen nigdzie nie wyjaśnia, dlaczego język poetycki ma być oparty na strukturze porównywania, jego wywód ma wszakże w tym miejscu źródła kantowskie. W swojej *Religii w obrębie czystego samego* myśliciel z Królewca zdefiniował naturę człowieka poprzez trzy predyspozycje: 1) predyspozycję do zwierzęcości człowieka jako żywej istoty; 2) do jego człowieczeństwa jako zarazem istoty żywej i rozumnej; 3) do osobowości człowieka jako istoty jednocześnie rozumnej i poczytalnej. Pierwsza predyspozycja wyraża się, zdaniem Kanta, w fizycznej i zarazem mechanicznej miłości własnej. Druga sprowadza się również do miłości fizycznej, ale już nie mechanicznej, lecz „porównującej”. Trzecia predyspozycja jest zaś zdolnością do szacunku dla prawa moralnego⁹⁵. W kontekście analiz przedstawionych w *Ästhetik des reinen Gefühls* najistotniejsza pozostaje predyspozycja druga, dzięki której można, jak stwierdza Kant, „ocenić swoje szczęście lub nieszczęście jedynie w porównaniu z innymi”⁹⁶. Cohen rozciąga tę zasadę na wszelkie czyste czucie. To właśnie predyspozycja do porównywania umożliwia powstanie języka poetyckiego, mogącego owo czyste czucie wyrazić. Samo to porównywanie – a nie wykorzystywany przez nie środek, czyli jakiś konkretny materiał zaczerpnięty z języka przedmiotowego – staje się wyrazem czucia siebie i „tworzy właściwą treść poezji”⁹⁷. Z tego też powodu, tj. ze względu na swą „porównującą” strukturę, język poetycki – jako druga wewnętrzna

⁹⁴ Rozróżnienie to wprowadził duński uczony, twórca glossematyki – jednego z kierunków w językoznawstwie strukturalistycznym – Louis Hjelmslev. Sam termin *konotacja* może oznaczać również treść pojęcia i być przeciwstawiony *denotacji* rozumianej jako zakres pojęcia. Od takiego użycia tych terminów tutaj należy jednak abstrahować. Por. w tym względzie: *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, red. K. Polański, Wrocław 1999, s. 310–311 (hasło: *konotacja*).

⁹⁵ Zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, a. 47–49. Owe trzy predyspozycje Kant nazywa predyspozycjami do dobra, oprócz nich naturę człowieka cechuje jeszcze skłonność do zła. Zob. tamże, s. 50–53.

⁹⁶ Tamże, s. 48.

⁹⁷ H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, wyd. cyt., t. 1, s. 373.

forma języka – okazuje się zarazem formą wszelkiej sztuki w ogóle i zostaje nazwany „właściwym uwewnętrznieniem”.

Właśnie jako uwewnętrznienie – pisze Cohen – poezja pozostaje podstawą łączącą sztukę. Połączenie to rozciąga się w taki sam sposób na wszystkie celowe relacje sztuki, w jaki uwewnętrznienie pozostaje dającym miarę pryncypium dla wszystkich celowych relacji [w obrębie] poezji⁹⁸.

Na czym więc, trzeba zapytać, opiera się struktura owego uwewnętrznienia? Wyjaśniając tę kwestię, autor *Ästhetik des reinen Gefühls* wykorzystuje ustalenia Kanta zawarte tym razem w *Krytyce władzy sądenia*. Zdaniem Cohena, sztuka przy całej swej różnorodności może opierać się na poetyckim uwewnętrznieniu, gdyż rozpatrywana jako całość pozostaje komunikowaniem (*Mitteilung*). W tezie tej słychać bardzo wyraźnie echa kantowskiej teorii estetycznego *a priori* skonstruowanej w oparciu o strukturę powszechnej komunikowalności. Pozostając w tej kwestii w zgodzie z Kantem, Cohen podkreśla, iż komunikowanie nie jest tylko środkiem do wyrażenia wewnętrznego czucia, lecz elementem, dzięki któremu w ogóle o czymś takim jak wewnętrzne czucie możemy mówić. W tym też sensie to ono dopiero konstytuuje nasze najbardziej wewnętrzne czucie siebie. Proces twórczy – rozumiany jako dokonujące się w języku poetyckim uwewnętrznienie – okazuje się więc ostatecznie procesem „wytwarzania podmiotowości (*Selbst*)”⁹⁹. Czucie siebie nie może tym samym uchodzić za coś skrajnie subiektywnego, a przez to niemożliwego do zakomunikowania przy pomocy środków językowych. Zawsze jest już elementem ukonstytuowanym w języku i przez język.

Skupiając się na językowych uwarunkowaniach estetycznego czucia, Cohen dokonuje jego obiektywizacji, przy czym nie jest to obiektywizacja ścisła, jaką charakteryzuje się nauka. Jest to obiektywizacja „porównująca”, a więc dokonująca się na poziomie doświadczeń intersubiektywnych. Ta jej intersubiektywność nie eliminuje wszakże problemu indywidualności i niepowtarzalności, jaką cechuje się każda osoba ludzka, a więc również osoba oddana twórczości estetycz-

⁹⁸ Tamże, s. 379.

⁹⁹ Tamże, s. 378.

nej. Punktem wyjścia obiektywizacji jest pojęciowy język nauk, to on dostarcza sztuce „metodycznego materiału”¹⁰⁰. Materiał ów trzeba nazwać metodycznym, dlatego iż nie traci on swego źródłowo metodycznego charakteru. Świadomość estetyczna bowiem, choć pozostaje w pełni samodzielnym kierunkiem świadomości, nie znosi (w heglowskim sensie tego terminu) odrębności pozostałych kierunków, tj. logicznego i etycznego, w oparciu o które sama się konstytuuje. Problemowi temu, tj. problemowi „konstytucji świadomości [*Aufbau des Bewusstseins*]”, Cohen poświęcił cały osobny rozdział¹⁰¹. Podkreśla w nim między innymi, iż

w świadomości estetycznej wszystkie inne rodzaje świadomości razem ze sobą współdziałają, nie pojawiają się bynajmniej w rozwoju jedne po drugich. W związku z tym natomiast, że występują w jednoczesnym współdziałaniu, każdy z nich oddziałuje z właściwą dla siebie specyfiką. Ta symultaniczność całościowego oddziaływania świadomości okazuje się w sztuce dotyczyć zarówno jednostki artysty, jak i dziejów estetycznej kultury¹⁰².

Zaproponowany tu schemat można w pewnym sensie uznać za schemat Heglowskiej *Fenomenologii ducha*. Związek estetycznej myśli Cohena z fenomenologicznym projektem Hegla nie jest jednak sam w sobie ani oczywisty, ani jednoznaczny¹⁰³. Pojawiające się zaś dość wyraźne podobieństwo pomiędzy obydwoma koncepcjami – jeśli uznamy, iż jest ono zamierzone – służy autorowi *Ästhetik der reinen Gefühls* raczej do mniej lub bardziej zawoalowanej krytyki całego Heglowskiego myślenia podporządkowanego monolitycznemu i jednokierunkowemu rozwojowi dziejów. Proponując swoją

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Jest on zatytułowany po prostu: „Der Aufbau des Bewusstseins”. Zob. tamże, s. 136–236.

¹⁰² Tamże, s. 126.

¹⁰³ Projekt ów z pewnością nie jest bezpośrednim źródłem estetycznych analiz Cohena. Nie oznacza to wszakże, iż nie jest on ich źródłem pośrednim. Bardzo istotną rolę mógł odegrać tutaj Steinthal, który różne wątki filozofii Humboldta wykorzystywał właśnie do zwalczania heglowskiego idealizmu. Zob. tenże. *Die Sprachwissenschaft Wilh. von Humboldts und die Hegelschen Philosophie*, Berlin 1848. Kwestia ta domaga się osobnej uwagi, wykracza ona jednak w znacznym stopniu poza ramy niniejszej pracy.

genetyczną „archeologię”¹⁰⁴ kultury estetycznej, Cohen zastępuje monolityczny model heglowski koncepcją symultaniczną. Ów symultaniczny charakter zjawisk kulturowych zostaje wykazany w trakcie analizy zależności pojawiających się pomiędzy poszczególnymi formami estetycznej ekspresji.

Śpiewanie i mówienie – pisze marburski filozof – powstają razem. Zdaniem jednych wcześniejsze jest mówienie, zdaniem drugich śpiewanie. My natomiast twierdzimy, że obie czynności mogą powstawać razem, gdyż wewnętrznie nawzajem do siebie przynależą. Nie sposób chronologicznie ustalić ich jednoczesności, można natomiast wyznaczyć ją jako ich wzajemny rzeczowy związek i współdziałanie. Nie inaczej jest z pisaniem i rysowaniem. Można wykazać, że rysowanie jest formą bardziej pierwotną [*primitive*]. Nie dowodzi to jednak bynajmniej estetycznej pierwotności [*Primitivität*] rysowania. Źródłowe [*ursprüngliche*] rysowanie jest bowiem komunikowaniem [*Mitteilung*], a zatem rodzajem pisma. Gdy powstało ono na skałach, to miało być komunikatem dla członków plemienia. Tak samo śpiewanie nie jest tylko czynnością estetyczną, lecz zarazem komunikatem lub hasłem ostrzegawczym, jak to bywa w przypadku zwierząt, dla których śpiew jest surogatem mowy. Można nazwać te źródłowe rodzaje czynności ruchami ekspresji [*Ausdrucksbewegungen*]¹⁰⁵.

Poszczególnych form działalności estetycznej – a w szerszym kontekście działalności kulturowej w ogóle – nie można ująć w jeden monolityczny szereg przede wszystkim dlatego, iż każda z form musiałaby być wówczas tylko szczeblem pośredniczącym między poprzedzającą ją formą bardziej pierwotną, a następującą po niej formą bardziej rozwiniętą¹⁰⁶. Takiego porządku opartego na zasadzie pierwotności nie da się ustanowić, ponieważ wszystkie te formy okazują się ostatecznie odmianami jednej źródłowej czynności, jaką jest

¹⁰⁴ Tak nastawienie badawcze Cohena określił Hartwig Wiedebach. Zob. tenże, *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, wyd. cyt., s. 171–176. Autor ten podkreśla silną zależność badań Cohena od wywodzących się z tradycji Humboldta analiz Steinthala.

¹⁰⁵ H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, wyd. cyt., t. 1, s. 126–127.

¹⁰⁶ Wprowadzenie tego typu porządku było właśnie zamiarem Hegla. Bardzo wymowna pozostaje w tym względzie użyta przez niego alegoria ujmująca poszczególne stadia rozwoju prawdy w postaci następujących po sobie stadiów rozwoju rośliny: pączka, kwiatu, owocu. Zob. Tenże, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 1963–1965, t. 1–2, tutaj: t. 1, s. 9.

komunikowanie (*Mitteilung*). Przeciwwstawiając to, co czasowo pierwotne, temu, co strukturalnie źródłowe, Cohen jednoznacznie opowiada się za źródłowością. Za podstawę wszystkich swoich dalszych analiz obiera przy tym dwa pojęcia: pojęcie ruchu i pojęcie ekspresji. Źródłowe komunikowanie pozostaje bowiem ruchem ekspresji. Sam związek pomiędzy ruchem a ekspresją przedstawia się następująco:

Ekspresja – poprzez znak, który zostaje wytworzony – przeniknięta jest zainteresowaniem tym, co zewnętrzne. Z tym uzewnętrznieniem wydaje się być w zgodzie ruch, który także odnosi się do zewnętrznego fenomenu i zewnętrznej czynności [*Betätigung*]. Właściwy problem tkwi jednak we wnętrzu, z którego ruch i ekspresja się wywodzą [*hervorgehen*]¹⁰⁷.

Ruch ekspresji łączy więc to, co zewnętrzne, z tym, co wewnętrzne. Jego wytworem jest zawsze pewien znak, który komunikuje jakąś treść. Znak ten pozostaje względem treści czymś zewnętrznym, staje się częścią składową zewnętrznego świata. Czymś względem niej zewnętrznym pozostaje również szeroko rozumiany ruch artykulacji – drżenie wiązań głosowych czy ruch ręki. Wewnętrzna treść nie mogłaby jednak zaistnieć – nie mogłaby nawet zostać określona jako wewnętrzna – gdyby nie jej zewnętrzne uwarunkowania w postaci znaku i ruchu, dzięki którym jej zakomunikowanie dochodzi do skutku. Zależność jest tutaj wszakże obustronna: znak i ruch pozbawione odniesienia do treści pozostałyby – jako wytwór bądź czynność – całkowicie bezsensowne. Dlatego też w ruchu ekspresji musi dojść do głosu „korelacja pomiędzy tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne”¹⁰⁸. Struktura korelacji – fundamentalna dla całej metodyki Cohena – ma tutaj charakter szczególny. Łączy ona wewnętrzny obszar idealnej treści (sensu) z zewnętrznym wobec niego ruchem ciała. Estetyka Cohena staje się tym samym estetyką cielesności. Oczywiście cielesność nie jest tożsama z ciałem jako takim. Jest w swej istocie ciałem żywym (*Leib*), nie zaś tylko jakąś fizyczną bryłą (*Körper*). Wszelkie analizy, których zadaniem jest wyjaśnienie życiowych procesów zachodzących w ciele, muszą tę okoliczność uwzględnić.

¹⁰⁷ H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, wyd. cyt., t. 1, s. 127.

¹⁰⁸ Tamże.

Czynnością – pisze Cohen – która warunkuje życie, jest ruch, oddychanie. Zostało ono dostrzeżone już u embriona. Nie jest ono tylko źródłową czynnością zmysłowości, która kształtuje odczucie dotyku [*Tastempfindung*]; do oddychania zaliczyć bowiem trzeba także odczucie naporu [*Druckempfindung*] i odczucie temperatury [*Temperaturempfindung*]. Wraz z odczuciem temperatury uzyskuje się ukształtowane przez oddychanie centrum i to nie tylko dla czynności życia, lecz zarazem dla świadomości. Świadomość, o ile może być pomyślana nie tylko jako zdarzenie [*Stattfinden*], jest uwarunkowana przez związek z otaczającym ją światem [*Umwelt*]. Tylko w związku z otaczającą naturą, realizuje się dopiero własna natura świadomości, tak jak dzięki i poprzez zmienność tego, co materialne, realizuje się dopiero jedność indywiduum¹⁰⁹.

Świadomość estetyczna jest więc zawsze, by sparafrazować językowe pomysły Martina Heideggera, świadomością-w-świecie. Relacja świadomość – świat ma tutaj charakter korelacji, którą Cohen określa mianem odczuwania (*Fühlen*). Wśród różnorodnych postaci odczuwania odczucie temperatury ma dla Cohena szczególne znaczenie, gdyż, jak podkreśla, odnosi się ono „bezpośrednio”¹¹⁰ do związku zachodzącego pomiędzy świadomością, a ciałem, w sposób najbardziej bezpośredni wyraża zachodzącą między nimi korelację. To rozstrzygnięcie Cohena zostało poddane przez Natorpa krytyce. W swojej *Allgemeine Psychologie*, a więc pracy opublikowanej w tym samym roku, co *Ästhetik des reinen Gefühls* autor ten stwierdza, iż psychologia posługująca się metodą rekonstrukcyjną jest w stanie dotrzeć do dolnej granicy świadomości¹¹¹. Granica ta pozostaje jako taka czystą potencją, swego rodzaju „będącym niebytem”¹¹², który zostaje porównany także do apeironu Anaksymandra oraz materii pierwszej Arystotelesa. Ów będący niebyt czystej potencjalności możliwy jest do uchwycenia tylko i wyłącznie jako to, co może podlegać określeniu i jako takie pozostaje jego przeciwieństwem. W tym też sensie zostaje on ujęty jako „negatywna podstawa”¹¹³ samej możliwości prowadzania wszelkich dookreśla-

¹⁰⁹ Tamże, s. 134.

¹¹⁰ Tamże, s. 135.

¹¹¹ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie*, wyd. cyt., s. 232–234.

¹¹² Tamże, s. 233.

¹¹³ Tamże, s. 234.

jących dystynkcji. W tym kontekście właśnie Natorp odwołuje się do analiz Cohenowskich, stwierdzając:

Ściśle w tym sensie, jako w żadnym względzie nieodróżnicowaną H. Cohen wprowadza w *Kants Begründung der Ästhetik* swoją psychologiczną kategorię „odczuwania” [„*Fühlens*”]: jako „źródłową świadomość” [„*Urbewußtsein*”] (s. 156) równoznaczną z: „ogólną dyspozycją stawania się świadomym” (s. 155), z wyrazem „faktu, że mamy świadomość, bez podawania jednak, w jakiej treści ta świadomość się określa” (s. 154). Trudno to przy tym pogodzić z *Ästhetik des reinen Gefühls* (I, s. 136), gdzie odczuwanie ma być zarazem odczuwaniem temperatury¹¹⁴.

Zarówno w *Kants Begründung der Ästhetik*, jak i w *Ästhetik des reinen Gefühls* Cohen uznaje odczuwanie za „źródłową formę świadomości”¹¹⁵, utożsamiając ją z „dyspozycją świadomości jako takiej [do odnoszenia się] zarówno do treści, jak i do wnętrza [samej siebie]”¹¹⁶. Różnica pomiędzy obydwoma publikacjami polega na tym, iż rzeczywiście w tej ostatniej owo odczuwanie w swej najbardziej źródłowej postaci jest odczuwaniem temperatury, niemniej trzeba dookreślić, iż Cohen mówi tutaj o temperaturze własnego ciała wykonującego ruch oddychania. Owa odczuwana temperatura jest czynnikiem wytwarzanym przez samo to ciało, które jednocześnie jest nośnikiem świadomości, i jej przedmiotem. Z tego też względu Cohenowska świadomość estetyczna pozostaje zawsze świadomością ucieleśnioną. Można rzecz jasna dyskutować, czy odczuwanie temperatury ciała jest najbardziej źródłową formą odczuwania związku zachodzącego między ciałem, a świadomością. Z perspektywy krytycznych uwag Natorpa kwestia ta nie ma wszelako większego znaczenia. Jego zdaniem bowiem żadna forma odczuwania wyrażająca korelację ciała i świadomości nie może być źródłową formą subiektywności¹¹⁷.

¹¹⁴ Tamże (przypis).

¹¹⁵ H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, wyd. cyt., t. 1, s. 136.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Trzeba tutaj, rzecz jasna, pamiętać, iż Natorpowska subiektywność (*Subjektivität*) jest w ogóle zgoła czymś odmiennym od podmiotowości (*Selbst*), o jaką chodzi Cohenowi. Każda podmiotowość jest czymś subiektywnym, jednak nie każda subiektywność ma charakter podmiotowy.

Autor *Allgemeine Psychologie* w subiektywnej świadomości upatruje przeciwieństwa wszelkiej formy zapośredniczenia. Subiektywna świadomość jest dla niego zawsze czystą potencjalnością świadomości jako takiej, w której żadne dyferencjacje i dodatkowe określenia nie mogą się pojawić. Świadomość w swej subiektywności, zgodnie z określeniem samego Natorpa, jest „będącym niebytem”, „negatywną podstawą” wszelkiej obiektywizacji dokonującej się w nauce. Właściwa subiektywność czystego Ja oraz subiektywna relacja (uświadomienia czy też odczuwania), w której czyste Ja odnosi się do dających się już obiektywizować i różnicować poszczególnych treści, pozostają niedefiniowalne i pozbawione własnej specyfiki. „Będący niebyt” tego, co subiektywne, ze względu na pełnioną przez siebie funkcję czystej potencjalności tego, co ma dopiero zostać określone, lecz co samo określeniem jeszcze nie jest, wszelką pozytywną charakterystykę po prostu wyklucza – tak jak wykluczała ją przywołana przez Natorpa arystotelesowska materia pierwsza.

Zauważmy, iż tak rozumiana subiektywność odgrywa dokładnie tę samą rolę, jaką w analizach Cohena pełni relatywny niebyt, do którego odsyła sąd źródła. Różnica pomiędzy obydwojma ujęciami polega na tym, iż – tak jak to już zostało powyżej powiedziane – Cohen nie wpisuje swych analiz w metafizyczny schemat: podmiot – uświadomienie – przedmiot. Stąd też swą własną koncepcję relatywnego niebytu (będącej nicości, jak to określił Natorp) może rozpatrywać jako przeciwieństwo nie tylko wszelkich postaci obiektywizacji dostępnych w nauce (a konstytuujących się dzięki logicznemu i etycznemu kierunkowi świadomości), lecz również jako przeciwieństwo nieredukowalnej do zobiektywizowanych tworów nauki podmiotowości, jaką charakteryzuje się estetyczna świadomość-w-świecie. Zaleta rozwiązania Cohenowskiego polega na tym, iż poszerza ono znacznie charakter i zakres analiz. To, co dla Natorpa pozostawało niemożliwe do jakiegokolwiek ujęcia, o ile nie zostało zobiektywizowane w obszarze nauki, teraz mogło stać się tematem odrębnych badań w horyzoncie już nie tyle obiektywnego naukowego poznania, ile – jak to ujmie później w swej *Philosophie der symbolischen Formen* Cassirer – w horyzoncie podmiotowego rozumienia świata.

Owego rozumienia wbrew temu, przy czym obstawał Natorp, nie da się wydobyc na drodze rekonstrukcji ze zobiektywizowanych treści naukowych.

W tej właśnie kwestii Cassirer podejmuje polemikę z Natorpem. Bez większych trudności można dopatrzeć się przy tej okazji obrony przynajmniej niektórych rozstrzygnięć Cohena poczynionych przez niego na gruncie estetyki. W każdym razie, gdy w roku 1923 Cassirer dokonuje bardzo wyraźnego przeformułowania programu swych własnych badań, to w owym przeformułowaniu wydaje się bardzo bliski kilku kluczowym wątkom estetycznej refleksji Cohena:

Zamiast badać jedynie ogólne założenia naukowego poznawania świata – pisze w opublikowanym wówczas pierwszym tomie *Philosophie des symbolischen Formen* – musi się przejść do dokładnego odgraniczania od siebie różnych podstawowych form „rozumienia” świata i ujęcia ich w ich własnych tendencjach i w ich własnych duchowych formach tak przejrzysto, jak to tylko możliwe¹¹⁸.

Przeciwstawienie naukowego *poznawania* świata jego *rozumieniu* pozostaje tutaj bardzo znaczące. Oparty na tym przeciwstawieniu projekt badawczy nie jest jednak absolutnym *novum*. Stanowi on kontynuację badań nad pojęciową strukturą nauk ścisłych, przedstawionych w pracy *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* z roku 1910¹¹⁹. Kontynuacja ta nie jest jakimś zerwaniem ze stanowiskiem wcześniejszym, lecz jego „zasadniczym rozszerzeniem”¹²⁰. Wprowadzenie tego rozróżnienia staje się zaś możliwe dzięki temu, iż analizie poddane zostają już nie same prawa naukowe, lecz struktura języka. Skrupulatne przebadanie tej ostatniej jest nieodzowne, ponieważ w żadnej formie poznania – nawet poznania naukowego – nie można pominąć wstępnego określenia treści „poprzez słowo będące przygotowaniem i zwiastunem określenia poprzez czyste pojęcie”¹²¹. Właś-

¹¹⁸ E. Cassirer, *Die Sprache*, wyd. cyt., s. V.

¹¹⁹ Zob. tenże, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin 1910. Przekład polski: *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2008.

¹²⁰ Tenże, *Die Sprache*, wyd. cyt., s. V.

¹²¹ Tenże, *Phänomenologie der Erkenntnis*, wyd. cyt., s. 63.

nie w kwestii nieusuwalnego zapośredniczenia wszelkiej kulturowej działalności człowieka przez strukturę języka Cassirer z jednej strony nawiązuje do ustaleń Cohenowskiej estetyki, z drugiej decyduje się na polemikę z *Allgemeine Psychologie* Natorpa.

Swoje systematyczne rozważania dotyczące problemu języka autor *Philosophie der symbolischen Formen* rozpoczyna od przebadania zagadnienia konstytuowania się świadomości. Świadomość w swej najbardziej źródłowej formie, dającej się uchwycić już w sferze zmysłowości, jest ekspresją, a dokładniej ruchem ekspresji. Postulując „prymat ruchu” w badaniach psychologicznych i językowych, Cassirer powołuje się na „psychologię Hermanna Cohena”¹²², rozwiniętą przez tego ostatniego w estetycznych badaniach nad konstytucją świadomości. Przy czym Cassirer nie podejmuje Cohenowskiego rozstrzygnięcia dotyczącego kwestii odczuwania temperatury własnego ciała jako źródłowej formy korelacyjnego ruchu świadomości w jej odnoszeniu się do otaczającego ją świata. Tego typu źródłową formę dostrzega natomiast w językowej ekspresji, która wraz z samym psychicznym „czuciem ruchu”¹²³ stanowi jeden niepodzielny akt. U obu autorów wyróżnikiem źródłowej postaci świadomości pozostaje oparte na strukturze korelacji odczuwanie ruchu zachodzącego między świadomością, a otaczającym ją światem. Świadomość jest więc już zawsze dynamiczną strukturą świadomości-w-świecie, dla Cassirera jednak świadomość jest zarazem w sposób nieredukowalny zapośredniczona przez symbol (znak językowy)¹²⁴. Stąd też wszystkie formy rozumienia i poznawania świata są formami symbolicznymi.

¹²² Tenże, *Die Sprache*, wyd. cyt., s.124 (przypis). W przypisie tym pojawia się odwołanie do: H. Cohen, *Ästhetik des reinen Gefühls*, t. 1, s. 143 nn.

¹²³ E. Cassirer, *Die Sprache*, wyd. cyt., s.124 (przypis).

¹²⁴ Cohen, o czym Cassirer sam wspomina w przedmowie do pierwszego tomu *Philosophie der symbolischen Formen*, opracował problem językowej ekspresji, wszelako, z czego Cassirer czyni mu zarzut, ograniczył się w swych analizach, mających raczej okazjonalny charakter, tylko do sfery estetycznej. Ekspresja językowa nie miała więc u niego uniwersalnego zasięgu. Zob. tamże, s. VII. Na temat rozwijanej przez Cassirera koncepcji języka i jej powiązania z myślą mityczną zob. U. Renz, *Rationalität der Kultur: zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Hamburg 2002, s. 203–221.

Opracowując zagadnienie języka, autor *Philosophie der symbolischen Formen* korzysta przede wszystkim z ustaleń Wilhelma von Humboldta. W jego ujęciu, jak pokazuje Cassirer, można w strukturze języka wyróżnić trzy konstytutywne elementy¹²⁵. Po pierwsze, transcendentálną korelację zachodzącą pomiędzy subiektywnością i obiektywnością. Subiektywny czynnik obecny w języku nie jest przeszkodą, która uniemożliwiałaby obiektywne ujęcie bytu, lecz właśnie przeciwnie: samą obiektywność dopiero umożliwia. Subiektywność i obiektywność wzajemnie się tutaj warunkują. Po drugie, język nie jest jakimś w sobie już ukończonym dziełem (*ergon*), lecz działaniem (*energeia*). Ma to tę konsekwencję, iż język można badać tylko i wyłącznie genetycznie, to znaczy, rozpatrując każdą obecną w nim strukturę z jednej strony jako wynik przekształceń elementów już w języku obecnych, z drugiej strony zaś jako etap wyznaczający sobą kierunek dalszego kształtowania się tworów językowych. I wreszcie, po trzecie, istotna pozostaje charakterystyczna dla języka synteza zachodząca pomiędzy formą i materią struktur językowych. Synteza ta ukazuje oba te komponenty jako wzajemnie się warunkujące, w tym przypadku jednak priorytet uzyskuje czynnik formalny. W każdym językowym akcie określania pojęć do komponentu materialnego zaczerpniętego z doświadczenia dołącza się dodatkowe określenie formalne, które pozwala każde pojęcie zaszeregować do odpowiedniej kategorii myślenia. Na skutek tego właśnie zaszeregowania możemy dopiero mówić o pojęciu.

Powyższe uwagi, co warto zaznaczyć, rozwijają nie tylko program Humboldtowskiej filozofii języka. W dużej mierze wywodzą się one również z wcześniejszych badań Cassirera przedstawionych w *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* oraz, częściowo przynajmniej, z genetycznych analiz Natorpowskiej psychologii. Zbieżność z Natorpem najbardziej jest widoczna wówczas, gdy Cassirer kładzie nacisk na pojawiającą się w języku korelację pomiędzy subiektywnością i obiektywnością oraz na genetyczny (procesualny) charakter językowej struktury. Oczywiście pomiędzy obydwoma autorami występują

¹²⁵ E. Cassirer, *Die Sprache*, wyd. cyt., s. 98–106.

znaczące różnice. Dotyczą one przede wszystkim rozumienia subiektywności. Dla Natorpa odniesienie do źródłowej subiektywności pozostaje nieodzownym warunkiem poznania obiektywnego, pomiędzy subiektywnością a obiektywnością zachodzi wzajemne korelacyjne uwarunkowanie. Wszelako źródłowa subiektywność nie ma żadnych cech indywidualnych; nie ma też własnej swoistości, można ją rekonstruować, wychodząc od poszczególnych rodzajów obiektywizacji. Polemizując w tym względzie z Natorpem, Cassirer stwierdza, iż subiektywność – w swym swoiście podmiotowym aspekcie – pozostaje niesprowadzalna do obiektywnych form poznania naukowego, stąd też nie może zostać na ich podstawie zrekonstruowana¹²⁶. Pozostaje ona skorelowana nie tylko z różnymi formami poznania obiektywnego, lecz również z „percepcją życia”¹²⁷ wraz z podstawowym dla niej doświadczeniem, jakim jest „doświadczenie obcego podmiotu – doświadczenie »Ty«”¹²⁸, wprowadzające właściwą tylko sobie modalność, związaną z podmiotowym, częściowo nawet dialogicznym odczuwaniem rzeczywistości. W tym względzie Cassirerowi zdecydowanie bliżej jest do Cohena niż do Natorpa.

Rozstrzygająca dla całego projektu *Philosophie der symbolischen Formen* jest wszelako problematyka związana z tworzeniem pojęć na podstawie zachodzącej w języku syntezy komponentu empirycznego (zmysłowego) z komponentem formalnym. W tym aspekcie Cassirer kontynuuje i zarazem poszerza swoje wcześniejsze analizy zawarte w *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Proces tworzenia pojęć rozpoczyna się dzięki wstępnemu określeniu pojęcia przez dane zmysłowe, choć nie to wstępne określenie, a jego zaszeregowanie do odpowiedniej kategorii myślowej (ujęcia owych wstępnych określeń zmysłowych jako substancji, własności, czynności itp.) tworzy dopiero właściwe (syntetyczne) pojęcie. To znaczy pozwala w sposób konieczny powiązać go z całą strukturą pojęciową danego języka. Powiązanie to nie jest dla owego pojęcia czymś zewnętrznym, wręcz

¹²⁶ Zob. tenże, *Phänomenologie der Erkenntnis*, wyd. cyt., s. 60–67.

¹²⁷ Tamże, s. 73.

¹²⁸ Tamże

przeciwnie: jest ono dla niego konstytutywne. Trzeba zaznaczyć, iż rozwiązanie zaproponowane przez Cassirera pozostaje w swej proveniencji ściśle kantowskie. Omawiając kantowski podział sądów na analityczne i syntetyczne, autor *Philosophie der symbolischen Formen* zauważa, iż sądy syntetyczne to takie, których pojęcia podporządkowują różne treści jednej nadrzędnej strukturze. Sądy analityczne zaś są sądami, których pojęcia są dane w taki sam sposób, w jaki dane są przedmioty tych pojęć¹²⁹. Już więc u samego Kanta – tak to przynajmniej dostrzega Cassirer – dystynkcja analityczne – syntetyczne dotyczy nie tyle samych sądów, ile charakteru używanych w nich struktur pojęciowych¹³⁰. Spostrzeżenie to legło u podstaw wprowadzonego przez Cassirera rozróżnienia pojęć substancjalnych i funkcjonalnych.

Związek powyższej dystynkcji z myślą Kanta bardzo wyraźnie został przez Cassirera podkreślony w rozprawie *Kant und die moderne Mathematik*, w której w nawiązując do ustaleń Bertranda Russella,

¹²⁹ Rozstrzygnięcia te mają bardzo silne zakorzenienie w tekstach Kanta. Syntetyczny charakter pojęć jest podkreślany przezeń ze względu na to, iż pojęcia opierają się, jego zdaniem, na funkcjach wprowadzających określone uporządkowanie. „Wszystkie dane naoczne – pisze – jako dane zmysłowe opierają się na pobudzeniach (*Affektionen*) pojęcia zaś na funkcjach (*Funktionen*). Rozumiem zaś przez funkcję jedność czynności podporządkowywania różnych przedstawień jednemu wspólnemu przedstawieniu”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 68 / B 93. Wprowadzając zaś rozróżnienie sądów analitycznych i syntetycznych, o tych pierwszych myśliciel z Królewca zauważa, że dysponują one pojęciami, które mamy już o przedmiotach. „Wielka, a może największa część zajęć naszego rozumu – stwierdza w tym kontekście Kant – polega na rozkładaniu na czynniki pojęć, które już posiadamy o [pewnych] przedmiotach. Dostarcza nam to mnóstwa poznań, które [...] nie są niczym więcej jak objaśnianiem lub wyjaśnianiem tego, co zostało – choć jeszcze w sposób mętny – już pomyślane w naszych pojęciach [...]”. Tamże, A 5–6 / B 9. Kantowska teorie pojęć – bardzo bliską rozstrzygnięciom Cassirera, choć do analiz tego autora się nieodwołującą – przedstawił Marcin Poręba. Zob. tenże, *Możliwość rozumu. Ćwiczenia z metafizyki*, Warszawa 2008, s. 240–250.

¹³⁰ Zob. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, t. 1, Berlin 1922, s. 664–683. Pisałem na ten temat szerzej w innym miejscu: W. Hanuszkiewicz, *Problem analityczności i syntetyczności sądów w Kantowskim transcendentalizmie w ujęciu Ernsta Cassirera*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2006, nr 2, s. 111–120.

zostaje przeprowadzone rozróżnienie ekstensji i intensji pojęć¹³¹. Ekstensja jest relacją pojęcia do jego przedmiotu, intensja jest formą jego powiązania z innymi elementami całej pojęciowej struktury. Treść (intensja) pojęcia funkcjonalnego (*Funktionsbegriff*) posiada zatem pierwotnie syntetyczny charakter – określa sposób, w jaki poszczególne elementy zbioru są ze sobą powiązane, niezależnie jednak od tego, jakie są to elementy i ile ich jest. Pojęcie funkcjonalne musi jednocześnie zostać przeciwstawione pojęciu substancjalnemu (*Substanzbegriff*) czy też rzeczowemu, które zakłada jako relację pierwotną odniesienie owego pojęcia do przedmiotu (ekstensję). Zauważmy, iż podział ten odpowiada w pełni przedstawionemu przez Cassirera kantowskiemu podziałowi na sądy syntetyczne i analityczne.

Nie w tym rzecz, by całkowicie wyeliminować jeden typ pojęć na rzecz drugich. Procesowi poznania zawsze już towarzyszą jakiegoś struktury i pojęcia, które są po prostu dane w taki sposób, jak dane są również ich przedmioty. Tego typu analitycznych pojęć nie można wszelako traktować jako pojęć substancjalnych, tj. jako pojęć tylko wyabstrahowanych z danych już uprzednio treści doświadczenia. Należy je ujmować natomiast jako jeden ze stopni w dynamicznym procesie tworzenia się struktury pojęciowej, opartej na wzajemnym (funkcyjnym) powiązaniu poszczególnych elementów. Powstaje przy tym, rzecz jasna, pytanie, cóż do powyższych rozwiązań wnosi sama specyfika syntezy językowej. Teoria pojęć została przecież w pełni dojrzały sposób wyartykułowana już w obszarze języka nauki. Synteza językowa – w takim znaczeniu, jakie można wydobyć z tekstów Humboldta – zdaje się w tej kwestii nie wnosić niczego

¹³¹ E. Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik. (Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Coutourats Werke über Prinzipien der Mathematik.)* „Kant-Studien” 1907, t. 12, s. 1–49. Trzeba w tym kontekście podkreślić, iż Cassirerowska interpretacja Kanta (przedstawiona w drugim tomie *Das Erkenntnisproblem*) oraz powyższa rozprawa powstawały w tym samym czasie. By we właściwy sposób przedstawić rozwój doktryny kantowskiej, Cassirer zdecydował się przebadać systematyczne znaczenie Kanta dla współczesnej matematyki. Zob. w tym względzie list Cassirera do Natorpa z 3 VI 1906 [w:] *Cohen und Natorp*, t. 2, wyd. cyt., s. 346–348. Por. także: M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Stationen der philosophischen Biographie*, übers. M. Lauschke. Hamburg 2003, s. 1–7.

nowego. W istocie, Cassirer powtarza w tym kontekście ustalenia swoich wcześniejszych badań. Nowością jest tutaj tylko to, iż synteza językowa, w jej szerokim Humboldtowskim rozumieniu, pozwala poszerzyć zakres analiz i objąć nimi już nie tylko pojęciową strukturę nauk ścisłych, lecz również wszelkiego typu powiązania pojęć towarzyszące różnym formom językowej ekspresji: mitowi, religii, sztuce itp. Również w tych obszarach aktywności kulturowej człowieka można – podobnie jak ma to miejsce w nauce – wysledzić charakterystyczne dla nich struktury pojęciowe podporządkowane jakiemś naczelnemu pryncypium, które Cassirer, nawiązując do terminologii Cohena nazywa źródłem:

Problem źródła jest jako taki wspólny nauce i mitowi; zmienia się jednak rodzaj i charakter źródła, jego modalność. Jeśli przechodzimy z jednego obszaru do drugiego, to zamiast ujmować mityczną potencję, uczymy się używać naukowego pryncypium i je jako takie rozumieć. Okazuje się więc, że trzeba podać – aby scharakteryzować określoną formę relacji w jej konkretnym użyciu i konkretnym znaczeniu – nie tylko jej jakościowe właściwości jako takie, lecz także całościowy system, w którym się znajduje. Jeśli określimy dla przykładu różne rodzaje relacji – takich jak relacja przestrzeni, czasu, przyczynowości itd. – jako R_1, R_2, R_3, \dots , to do każdej należy jeszcze szczególny „indeks modalności” $\mu_1, \mu_2, \mu_3, \dots$, który podaje, z jakiego funkcjonalnego i znaczeniowego kontekstu jest ona wzięta¹³².

Zaproponowana tutaj analiza zakłada dwa odmienne rejestry, których specyfikę należy uwzględnić. Pierwszy z nich tworzy system relacji właściwych dla danej formy symbolicznej. Drugi uwzględnia specyficzny dla niej indeks modalności. To właśnie ów indeks jest tym elementem, którego zabrakło Cassirerowi w programie genetycznej psychologii Natorpa, a który decyduje o nieredukowalności różnych podmiotowych sposobów wyrażania i rozumienia świata do obiektywnych praw nauki. Jeżeli wszelako analiza relacji (czasu, przestrzeni, przyczynowości) pojawiających się w określonej formie symbolicznej ma obejmować bez wyjątku wszystkie tego typu formy (zmieniają się przecież tylko indeksy modalne), to owe czyste relacje muszą z konieczności sytuować się na poziomie czystego myślenia, potrafiącego abstrahować od różnorodnych kontekstów modal-

¹³² E. Cassirer, *Die Sprache*, wyd. cyt., s. 30–31.

nych związanych bezpośrednio z językową ekspresją. Cassirer pisze zresztą *expressis verbis*, iż przejście do czysto relacyjnej struktury (charakterystycznej dla poznania naukowego) wymaga przewyciężenia ograniczeń związanych z ekspresją językową. Nie oznacza to wszelako wykroczenia poza sam język:

Akt uwolnienia się od języka, który jest nieodzowny, okazuje się uwarunkowany i zapośredniczony przez sam język. Bowiem postęp od pojęcia językowego do pojęcia naukowego nie polega na negacji w prostym odwróceniu procesów duchowych, na których polega tworzenie się języka, lecz na ich kontynuacji i idealnym podniesieniu na wyższy stopień. Ta sama duchowa siła, która pozwalała z pojęć „intuicyjno-naocznych” powstać pojęciom językowym, przekształcała w końcu te ostatnie w pojęcia naukowe¹³³.

Ową podstawową siłą tworzącą język, o której wspomina autor *Philosophie der symbolischen Formen* jest stopniowe uwalnianie struktur językowych od związków z ich komponentem materialnym (zmysłowym). Formą symboliczną z tym komponentem najsilniej związaną jest, zdaniem Cassirera, mit. By zrozumieć wewnętrzną dynamikę języka, pozwalającą wyłaniać się poszczególnym formom symbolicznym, a ostatecznie warunkującą czysto relacyjną strukturę poznania naukowego, musimy przyjrzeć się bliżej samemu mitowi. Przede wszystkim mityczne widzenie świata w dużej mierze osadza się bezpośrednio na „fenomenie ekspresji”¹³⁴ i jego dynamice. W myśleniu mitycznym poszczególne postaci bytu cechują się „swoistą »płynnością«”¹³⁵, podporządkowaną zasadzie „mitycznej »metamorfozy«”¹³⁶. Dzięki owej metamorfozie dochodzi wszelako do pierwszych podziałów i wyszczególnień. Już w micie należy zatem, stwierdza Cassirer,

rozpoznać środek samego „kryzysu”, środek wielkiego duchowego procesu wyszczególniania, na mocy którego z chaosu pierwszego nieokreślonego poczucia życia powstają dopiero określone praformy świadomości społecznej i indywidualnej¹³⁷.

¹³³ Tenże, *Phänomenologie der Erkenntnis*, wyd. cyt., s. 383.

¹³⁴ Tamże, s. 73.

¹³⁵ Tamże, s. 71.

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ Tenże, *Das Mythische Denken*, wyd. cyt., s. 219.

Dzięki wewnętrznemu „kryzysowi” pojawiającemu się w symbolicznej strukturze mitu dochodzi do zainicjowania procesu różnicowania i określania tego, co pierwotnie niezróżnicowane i nieokreślone¹³⁸. Ów moment kryzysu także związany jest bezpośrednio ze strukturą językowej ekspresji, na której opiera się świat mityczny. Otóż świat ten nie potrafi ujawnić się i wyrazić w inny sposób jak przy pomocy obrazów. Wszelka ekspresja językowa, a więc również ekspresja mityczna, potrzebuje znaku jako środka, dzięki któremu może ona w ogóle zachodzić. W miarę rozwoju poszczególnych form swojego obrazowego wyrazu świadomość mityczna odkrywa, iż zmuszona jest posługiwać się właśnie obrazami, które bynajmniej nie wyrażają jej bezpośrednio, lecz stanowią zewnętrzną względem niej znaki¹³⁹.

Tutaj tkwi – konkluduje Cassirer – podstawa konfliktu, który cały czas stopniowo przybiera na sile i który, rozszczepiając mityczną świadomość w niej samej, w tym właśnie rozszczepieniu odkrywa dopiero naprawdę jej ostateczną podstawę i głębię¹⁴⁰.

Uświadomienie sobie znakowego (pośredniego) charakteru ekspresji językowej przekształca świadomość mityczną opartą na bezpośrednim nieokreślonym poczuciu życia w świadomość mityczno-religijną. Odkrycie wewnętrznego rozszczepienia pomiędzy bezpośrednim czuciem, a jego z konieczności zapośredniczoną poprzez znak ekspresją nie jest przy tym jakimś momentem dodanym do bezpośredniej świadomości z zewnątrz. Jest raczej odwrotnie: wewnętrzne rozszczepienie okazuje się czymś dla owej świadomości konstytutywnym. Sama świadomość jest dynamicznym rozszczepieniem pomiędzy tym, co w niej bezpośrednio odczuwane, a zapośredniczonym przez znak (obraz) wyrazem tego odczucia. Obydwa momenty: mityczna bezpośredniość i konstytutywna dla świadomości religijnej symboliczność

¹³⁸ Zob. na ten temat przede wszystkim: H. Holzhey, *Cassirers Kritik des mythischen Bewußtseins*, [w:] *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, red. H.-J. Braun, H. Holzhey, E. W. Orth, Frankfurt a. M. 1988, s. 191–205. Poniżej korzystam z ustaleń poczynionych przez tego autora.

¹³⁹ Zob. E. Cassirer, *Das Mythische Denken*, wyd. cyt., s. 289–290.

¹⁴⁰ Tamże, s. 290.

(obrazowość, zapośredniczenie przez znak) wzajemnie się warunkują. Znakowy charakter ekspresji jest negacją bezpośredniego poczucia życia, jakim dysponuje świadomość mityczna, jednak sama świadomość jako taka – niezależnie od jej mitycznej pozycji – jest zawsze już ruchem wyrażania samej siebie. Stąd też:

Ustawicznej konstytucji mitycznego świata obrazów odpowiada ustawiczne parcie do wykroczenia poza ten świat: w ten sposób wszelako, że obie – tak pozycja, jak i negacja – należą do formy samej świadomości mityczno-religijnej i zamykają się wspólnie w jednym niepodzielnym akcie. Proces zniszczenia okazuje się, rozpatrywany głębiej, procesem samopotwierzenia, jako że ten ostatni dokonać się może tylko siłą tego pierwszego: obydwie zjednoczone w swym wzajemnym oddziaływaniu wydobywają dopiero na światło dzienne prawdziwą istotę i prawdziwą zawartość formy mityczno-religijnej¹⁴¹.

Nieodzowność i nieusuwalność elementu obrazowego (znakowego) jest negacją czy nawet unicestwieniem bezpośredniej pozycji świadomości jaką ta zajmowała względem siebie i świata zewnętrznego, niemniej w samym tym akcie negacji świadomość potwierdza siebie samą. Akt ten pozostaje przecież aktem świadomości, który również dokonany zostaje z pewnej pozycji. Także i ta pozycja może zostać w kolejnym akcie negacji unicestwiona, każda negacja wymaga jednak przyjęcia nowej pozycji. W tym wzajemnym oddziaływaniu negacji i pozycji (unicestwienia i potwierdzenia) rodzi się wewnętrzna dialektyka świadomości. Dialektyka ta, co trzeba podkreślić, pełni tę samą rolę, jaką w *System der Philosophie* Cohena pełnił relatywny niebyt, do którego odnosił się nieskończony sąd źródła. I w jednym, i w drugim przypadku konstytucja poszczególnych form symbolicznych (Cassirer) bądź czystych treści systemu filozofii (Cohen) możliwa jest dzięki ujęciu zarówno bytu, jak i samej świadomości jako *czegoś innego* od wszystkich dostępnych dotąd, a więc danych treści lub form.

Koncepcja źródła, a dokładniej „źródła ruchu”¹⁴², jakiemu podlega świadomość w ujęciu Cassirerowskim, nie jest wszelako dosłownym

¹⁴¹ Tamże, s. 291–292.

¹⁴² Tamże, s. 291.

odtworzeniem koncepcji Cohena¹⁴³. Cohen bardzo zdecydowanie oddzielił opartą na logice źródła filozoficzną refleksję nad religią od świata mitycznego. Tam, gdzie możemy mówić o źródle, tam mamy już do czynienia z filozofią i religią, nie zaś z mitem¹⁴⁴. Formy racjonalności mitycznej – będące dla Cassirera jednym z głównych przedmiotów zainteresowania – pozostają poza zasięgiem analiz Cohena. Poszerzenie zakresu zastosowania struktury źródła, na jakie zdecydował się Cassirer, nie musi przy tym stanowić jakiegoś wyłomu w całej metodyce transcendentalnej. Można je potraktować przede wszystkim jako próbę zrekonstruowania najbardziej pierwotnej formy „logiki źródła”¹⁴⁵, stanowiącej pierwszy dostrzegalny w świecie „ślad rozumu”¹⁴⁶. Owym śladem nie jest wszelako nic innego jak „rozszczerzenie” czy też absolutny podział konstytuujący wewnętrzną dialektykę świadomości. Rozwiązanie Cassirera jest o tyle istotne, iż uzasadnia ono zastosowanie logiki źródła do wszystkich form ludzkiej racjonalności, wszystkie bowiem konstytuują się w oparciu o wewnętrzne rozszczerzenie swojej struktury, wszystkie też posługują się znakami (symbolami) językowymi¹⁴⁷.

¹⁴³ Znaczenie problemu źródła w Cassirowskim ujęciu zagadnienia języka podkreśla: M. Ferrari, *Ernst Cassirer*, wyd. cyt., s. 183–205. Autor ten poprzestaje wszelako tylko na wskazaniu różnic pojawiających się między Cohenowską i Cassirerowską koncepcją źródła i nie analizuje ich wewnętrznego związku.

¹⁴⁴ Zob. H. Cohen, *Religion der Vernunft*, wyd. cyt., s. 74–76. Pisał na ten temat: H. Holzhey, *Cassirers Kritik des mythischen Bewußtseins*, wyd. cyt., s. 200–202.

¹⁴⁵ W tym przypadku wszakże termin „logika źródła” musi być rozumiany znacznie szerzej niż tylko w znaczeniu, jakie nadał mu Cohen. *Nota bene* samo pojęcie źródła ma bardzo długą – wywodzącą się jeszcze od Platona – tradycję kontynuowaną i rozwijaną w tradycji neoplatonickiej, dla której obraz źródła stała się metaforą strukturyzującą cały dyskurs filozoficzny. Odwołując się do badań Christopa Wagnera, zwracał na to uwagę: Hans Georg Gadamer. Zob. tenże, *Prawda i metoda*, wyd. cyt., s. 571, 668–669. W tym sensie również Cohen pozostaje przede wszystkim neoplatonikiem.

¹⁴⁶ „Spur der Vernunft” – określenie Holzheya (*Cassirers Kritik des mythischen Bewußtseins*, wyd. cyt., s. 201). Termin ten bardzo trafnie oddaje Cassirerowski sposób myślenia o różnych formach racjonalności, jakimi są poszczególne formy symboliczne, przy czym Cassirer w takich kontekstach stosuje najczęściej termin *Ausprägung*, który można po polsku oddać jako *piętno*, *odcisk*, *rysa* czy właśnie jako *ślad*.

¹⁴⁷ Cassirer mówi najczęściej o świadomości, niemniej wyrażenia typu „świadomość naukowa” czy „świadomość mityczno-religijna” utworzone zgodnie z nomen-

Rozstrzygnięcie Cassirera, iż logika źródła nie może się obyć bez uwzględnienia struktur językowych, być może wbrew pierwszemu wrażeniu, nie jest sprzeczne z tokiem argumentacji immanentnie tkwiącym w całym Cohenowskim *System der Philosophie*. W swojej *Logik der reinen Erkenntnis* marburski filozof utożsamiał treściową zawartość języka z treścią rozumu¹⁴⁸. Stwierdził również, iż właściwa dla takiej treści forma jest zawsze formą poznawczą, nie zaś gramatyczną. Tego typu deklarację nie trzeba jednak traktować jako próby eliminacji samego problemu języka. Zgodnie z wyjaśnieniem Cohena przedstawionym w *Ästhetik des reinen Gefühls*, analizy dotyczące logiki i etyki były prowadzone z perspektywy pierwszej wewnętrznej formy językowej w takim rozumieniu, w jakim pojawia się ona w pismach Humboldta. Uwagi dotyczące niezależności czystej logiki od uwarunkowań językowych dotyczyły więc wyłącznie tego aspektu, który Humboldt określił mianem zewnętrznej formy języka, wyznaczającej gramatyczną postać jego fizycznej artykulacji. W przeciwieństwie do niej forma wewnętrzna, nie narzuca jakichś gotowych struktur, lecz tworzenie się języka dopiero umożliwia. W tej perspektywie Cohenowski projekt logiki opisuje proces wytwarzania się języka nauki wraz z całą jego strukturą pojęciową. Tę samą rolę spełnia *Ethik des reinen Willens* względem pojęciowych struktur etycznych i prawnych. Warto także zaznaczyć, iż sama kategoria wytwarzania – tak istotna dla całego *System der Philosophie* – może zostać potraktowana jako kategoria zaczerpnięta bezpośrednio z tekstów Humboldta. Autor ten, rozpatrując genetyczny aspekt języka (a więc aspekt przysługujący jego formie wewnętrznej) podkreślał bardzo wyraźnie następującą kwestię:

Trzeba uznać język – pisał – nie tyle za martwy wytwór [*ein todes Erzeugtes*], ile raczej za wytwarzanie [*eine Erzeugung*], bardziej abstrahować od tego, czego dokonuje się przy oznaczaniu przedmiotów i pośrednictwie w porozumieniu, trokliwiej zaś zając się jego pochodzeniem, ściśle związanym z wewnętrznym działaniem umysłu, a także wzajemnym wpływem języka i umysłu¹⁴⁹.

klaturą transcendentalistyczną można uznać za synonim „racjonalności naukowej” bądź „racjonalności mityczno-religijnej”.

¹⁴⁸ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 14 / B 14–15.

¹⁴⁹ W. Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, wyd. cyt., s. 95 (§ 8).

Przytoczony *passus* pojawia się między innymi w (z pewnością znanej Cohenowi) rozprawie Heymannna Steinthala *Die Sprachwissenschaft Wilh. von Humboldts und die Hegelschen Philosophie*¹⁵⁰. W tej perspektywie cały Cohenowski projekt idealizmu okazuje się w dużej mierze pewną modyfikacją rozwiązań Humboldta. Co wszakże w tym kontekście jeszcze bardziej frapujące, Cohen – pomimo starań, jakie poczynił, by wyeliminować problem zewnętrznej formy językowej – nie mógł zrezygnować z symbolicznego (znakowego) aspektu badanych przez siebie kategorii. Zagadnienie to ujawnia się szczególnie silnie w związku z kategorią tego, co dane, której ujęcie w czystym myśleniu nie może obyć się bez znaku¹⁵¹. Znak ten symbolizuje to, co dane czystemu myśleniu. Rzecz jasna, nie jest to żadna określona treść. Wszystkie treści poznawcze, o ile mają być czyste, muszą zostać dopiero wytworzone w oparciu o logikę źródła. Znak *x* oznacza pewną niewiadomą, tj. treść, która w swej określoności jest dopiero *zadana* do wytworzenia. Poprzez wskazanie na symboliczność znaków języka nauki, Cohen pokazuje, iż jego idealizm jest idealizmem konstytucji struktur językowych i ich sensu, nie jest zaś idealizmem metafizycznym, który uzurpuje sobie prawo do stwarzania (powoływania do istnienia) przedmiotów dostępnych świadomości. Oczywiście na poziomie analiz *Logik der reinen Erkenntnis* mamy do czynienia z językiem nauk ścisłych, który jest diametralnie różny od form ekspresji właściwych językowi potocznemu. Jednakowoż tej formy kształtowania się języka Cohen nie zbywa bynajmniej całkowitym milczeniem. To jej właśnie poświęcił odrębne analizy zaprezentowane w *Ästhetik des reinen Gefühls*, choć zawęził je tylko do sfery sztuki.

¹⁵⁰ H. Steinthal, *Die Sprachwissenschaft Wilh. von Humboldts und die Hegelschen Philosophie*, wyd. cyt., s. 61. Analizy Steinthala są o tyle istotne, iż łączą zagadnienie Humboldtowskiego wytwarzania z Heglowskim ujęciem związku zachodzącego pomiędzy bytem i nicością (zob. tamże s. 61–64). Wszystkie te elementy wystąpią w nowej konfiguracji u Cohena. Związki pojawiające się pomiędzy *Logik der reinen Erkenntnis*, a tradycją Humboldtowską – tutaj jedynie sygnalizowane – bez wątpienia domagają się gruntowniejszego zbadania.

¹⁵¹ Zob. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, A 67–69 / B 82–84. Fragment ten analizowałem dokładnie w końcowych partiach podrozdziału III.4.

W tym celu właśnie wprowadził w obręb swych rozważań pojęcie „drugiej wewnętrznej formy języka”. O ile pierwsza forma wewnętrzna służyła do wydobycia funkcjonalnych powiązań konstytuujących pojęciową strukturę nauki, o tyle druga kształtuje sam ruch językowej ekspresji. W tej kwestii – korzystając z ustaleń Kanta dotyczących zagadnienia komunikowalności (*Mittelbarkeit*) jako podstawy estetycznego *a priori* – Cohen poszerza program zarysowany przez Humboldta¹⁵². W każdym bądź razie dzięki wprowadzeniu koncepcji drugiej wewnętrznej formy języka udaje się Cohenowi ująć i zanalizować ściśle podmiotowy – niesprowadzalny do form obiektywności naukowej – aspekt językowej aktywności człowieka, zmierzający do wyrażenia podmiotowego (osobowego i indywidualnego) uczucia.

W perspektywie tej można również w jeszcze bardziej precyzyjny sposób określić tak istotny z punktu widzenia niniejszych analiz problem relacji łączącej dialogiczne ujęcie religii z idealistycznymi rozwiązaniami charakterystycznymi dla *System der Philosophie*. Strukturą o kluczowym znaczeniu pozostaje tutaj pojęcie korelacji. Korelacja dialogiczna, o czym już była mowa, zakłada absolutny i nieprzezwyteczalny podział pomiędzy grzesznym ludzkim indywiduum, a Bogiem-Zbawcą, który może zostać przezwyciężony tylko przez Boga odpuszczającego grzechy i zbawiającego człowieka. Człowiek w swej absolutnie zindywidualizowanej podmiotowości nie jest w stanie zmyć z siebie ciężącej na nim winy, gdyż wina ta powoduje wyobcowanie człowieka od samego siebie, tj. jego autoalienację. Owa autoalienacja czyni właśnie z ludzkiego indywiduum, indywiduum absolutne, to znaczy absolutnie zindywidualizowane, ale też absolutnie wyobcowane. W rozprawie poświęconej liryce psalmów Cohen ujmuje całą tę kwestię w następujący sposób:

Poprzez grzech, poprzez poznanie i wyznanie grzechu moralność może utorać sobie drogę. Indywiduum opiera się na wolności. Ale bez świadomości własnego przewinienia wolność jest nieosiągalna. [...] Jednakowoż indywiduum pozostaje ciągle jeszcze obcym podmiotem, w swoim grzechu staje się ono przedmiotem

¹⁵² Humboldt był skłonny zagadnienie komunikacji językowej podporządkować zewnętrznej formie języka.

dla samego siebie. Podmiotem żywym może stać się ono poprzez poezję, poprzez lirykę. Staje się przez to zrozumiałe, że psalm mówi w formie pierwszej osoby¹⁵³.

Trzeba tutaj zwrócić uwagę na kluczową rolę języka poetyckiego. Tylko dzięki ekspresji poetyckiej (liryce psalmów) człowiek w swej absolutnej indywidualności może stać się żywym podmiotem. Cohen pisze wprost, iż w tym sensie psalm „wytwarza [*erzeugt*] indywiduum, ożywia je [*bringt es zum Leben*]”¹⁵⁴. Jak widać, również w przypadku analizy psalmów marburski filozof posługuje się pojęciem wytwarzania, fundamentalnym dla całego jego projektu filozoficznego. Trzeba jednak zapytać, w jakim sensie wytwarzanie właściwe psalmicznej poezji może zostać utożsamione z ożywieniem? Jak rozumieć samą kategorię ożywienia? „Tylko liryczna forma języka – stwierdza w tej kwestii Cohen – pozwala w ten sposób powstać Ja w całej jego samodzielności, że nie obarcza go już żadna maska obiektywności”¹⁵⁵. W lirycznej formie języka (a więc w drugiej formie wewnętrznej) indywidualne Ja staje się Ja żywym, ponieważ ujęte zostaje poza wszelkimi uprzedmiotawiającymi go obiektywizacjami. Procedura wytwarzania podporządkowana jest tutaj wielokrotnie powtarzającemu się w analizach Cohenowskich schematowi nieskończonego sądu źródła. Poetycka forma języka psalmów ożywia indywidualne Ja (wytwarza je jako Ja żywe) tylko dzięki temu, iż na drodze autorefleksji (samo-odniesienia) odkrywa, iż grzeszne indywiduum pozostaje na skutek grzechu absolutnie wyobcowane, to znaczy wyobcowane również od samego siebie. By odzyskać swą podmiotowość musi ono nie tyle ją na nowo powołać do istnienia, ile odrzucić wszystko to, co tą podmiotowością nie jest. Żywe Ja jest zatem *czymś innym* niż wszelkie uprzedmiotowienie, któremu się wymyka. Żywe Ja – twierdzi Cohen – jest tęsknotą (*Sehnsucht*), tęsknotą za tym, by wydobyć się z autoalienacji i stać się żywą jednością. Tego typu tęsknota, dodaje

¹⁵³ H. Cohen, *Die Lyrik der Psalmen*, [w:] *Jüdische Schriften*, wyd. cyt., t. 1, s. 245–246.

¹⁵⁴ Tamże, s. 246.

¹⁵⁵ Tamże.

marburski filozof, jest tęsknotą za Bogiem¹⁵⁶. Tylko pragnąc Boga, człowiek może przynajmniej częściowo wykroczyć poza swoje uwikłanie w to, co przedmiotowe¹⁵⁷.

Zauważmy, iż Cohen i Cassirer w swych analizach podmiotowości (świadomości) religijnej pozostają sobie bardzo bliscy. Obaj stają na stanowisku, iż ludzka świadomość jest przede wszystkim świadomością „kryzysu” równoznacznego z jej autorefleksyjnym zwróceniem się ku sobie samej¹⁵⁸. W każdym razie w ujęciu obu autorów to właśnie próby przezwyciężenia owego źródłowego kryzysu dały początek rozwojowi kultury. Z analiz Cohena wynika, iż taki był początek kultury europejskiej (kultywującej dziedzictwo Aten i Jerozolimy), Cassirer ujęcie to rozszerza na całą ludzką kulturę we wszystkich jej przejawach.

Również Natorp, począwszy od roku 1912 (zaraz po zakończeniu prac nad *Allgemeine Psychologie*), powziął zamiar stworzenia logiki ogólnej (*Allgemeine Logik*) o zasięgu bardziej uniwersalnym. Jej tematem miało być „wszelkiego rodzaju ustanawianie logicznie uchwytne, również to sytuujące się poza, pod i ponad sferą przedmiotowości”¹⁵⁹. Wykroczenie poza obiektywną przedmiotowość nauk

¹⁵⁶ Zob. tamże, s. 237–241.

¹⁵⁷ Pragnienie to, jak wiemy z analiz podrozdziału III.7 uruchamia nieskończoną dialektykę, człowiek bowiem nigdy nie jest w stanie wydobyć się całkowicie ze swojej (zawsze już przedmiotowej) skończoności.

¹⁵⁸ Z tej perspektywy propozycja Cassirera może być rozpatrywana wspólnie z podejmującą również problem „kryzysu” późną fenomenologią Husserla. O związkach Cassirera z Husserlowską fenomenologią zob. przede wszystkim: E.W. Orth, *Phänomenologie in Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen*, [w:] tenże, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zur Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 2004, s. 162–175. Zob. też zawarte w tym samym tomie rozprawy tegoż autora: *Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* [w:] tenże *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*, wyd. cyt., s. 100–128 oraz *Einheit und Vielheit der Kulturen in der Sicht Edmund Husserls und Ernst Cassirers*, [w:] tenże, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*, wyd. cyt., s. 301–318.

¹⁵⁹ P. Natorp, *Selbstdarstellung*, [w:] *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, red. R. Schmidt, (2 wyd.) Leipzig 1923, s. 161–190, cytat: s. 167–168. Cały projekt tej logiki pozostał wszakże w rękopisie. Opublikowano dotąd

ścisłych odbywa się wszelako u Natorpa na zupełnie innych zasadach niż u Cohena i Cassirera. Od pozostałych dwóch przedstawicieli szkoły marburskiej różni Natorpa przede wszystkim rozumienie tego, co wykracza poza wspomnianą przedmiotowość. Zadaniem, przed jakim staje logika ogólna, a wraz z nią filozofia jako taka, jest w ujęciu Natorpowskim „po prostu byt (*Sein*), to, o czym w ogóle można powiedzieć, że *jest*, ponad wszelkimi rozdwojeniami”, jak dopowiada Natorp w swych *Vorlesungen über praktische Philosophie*¹⁶⁰. Samo przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu tak istotne dla wcześniejszych tekstów Natorpa nadal odgrywa ważną rolę, jednakże jest ono tylko i wyłącznie punktem wyjścia, poza który logika ogólna musi wykroczyć. Tylko też dzięki temu wykroczeniu poza podmiot i przedmiot staje się ona logiką transcendentálną. Transcendentálny oznacza bowiem właśnie „wykraczający”¹⁶¹.

Pytanie transcendentálne – stwierdza Natorp – jest pytaniem o przedmiot i podmiot oraz o relację między nimi, albo też o przedmiot i poznanie, o przedmiotowość poznania i poznawalność przedmiotu, samo pytanie zajmuje wówczas pozycję ponad tymi przeciwieństwami, poniekąd w punkcie przecięcia, w którym te dwa kierunki rozchodzą się, określając się wzajemnie w swym stosunku do siebie. Nie jest to nic innego jak stare platońskie ἐπέκεινα (poza), mianowicie poza przeciwstawieniem poznania i tego, co poznawane, poznania i przedmiotu mającego być poznany¹⁶².

W tym też sensie logika ogólna nie jest ani subiektywna, ani obiektywna. Podejmuje zagadnienie „wprost centralnej jedności”¹⁶³ usytuowanej w punkcie przecinania się wszystkich możliwych do ustalenia opozycji. W tym też względzie późne teksty Natorpa, co on sam zresztą zauważa, zbliżają się do stanowiska Cohena i jego koncepcji źródła¹⁶⁴.

tylko jego fragment: P. Natorp, *Allgemeine Logik (Unveröffentlichtes Manuskript)*, [w:] *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, red. W. Flach, H. Holzhey, Hildeheim, Zürich, New York 1980, s. 226–289.

¹⁶⁰ P. Natorp, *Vorlesungen über praktische Philosophie*, Tübingen 1925, s. 6.

¹⁶¹ Tamże, s. 8

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ Tenże, *Selbstdarstellung*, wyd. cyt., s. 168.

¹⁶⁴ Ewolucję poglądów Natorpa prześledził pod tym kątem J. Stolzenberg, *Ursprung und Einheit*, wyd. cyt., s. 59–256. Nie sposób podjąć tutaj tego zagadnienia bardziej

Przy czym termin „źródło” (*Ursprung*) jest przy tej okazji interpretowany jako oznaczający „jedność źródła [...] jedność aktu, jedność tworenia i wytwarzania”¹⁶⁵. Jest to o tyle istotne, iż właśnie ugruntowania owej ostatecznej jedności źródła Natorp nie potrafił początkowo dostrzec w Cohenowskiej *Logik der reinen Erkenntnis* i przeciwstawił jej myślenie oparte na strukturze syntetycznej jedności. Już wówczas wszelako owa syntetyczna jedność nie była ostateczną instancją, na której miałyby opierać się wszystkie metodyczne rozstrzygnięcia programu Natorpowskiego¹⁶⁶. Ponad poszczególnymi krokami metody konstytuującymi nieskończony proces poznania w jego syntetycznej jedności, należało jeszcze rozpatrzyć granice owej metody „w jej własnym prawie”¹⁶⁷. To znaczy trzeba było ująć metodę w perspektywie nieograniczonej czy też absolutnej jedności, ku której każde konkretne zastosowanie tejże metody miało prowadzić. Chodzi zatem, jak konkluduje Natorp, nie o „przekroczenie, lecz zabezpieczenie granicy, a mianowicie ograniczenia wszelkiej metody w absolutie, jej własnym absolutie”¹⁶⁸. To, co tutaj nazwane zostaje absolutem (charakteryzowanym również jako: początek i cel, *arche i telos*, Alfa i Omega) wywodzi się bezpośrednio z platońskiej idei Dobra jako idei tego, co nieograniczone, nieugruntowane i niehipotetyczne (*anhypotheton*)¹⁶⁹.

szczególono. Powyżej zaznaczony zostanie tylko ten rys myślenia autora *Allgemeine Psychologie*, który nadaje owemu myśleniu jedność, i który zarazem odróżnia go od projektu Cohenowskiego. Mówiąc o jedności filozoficznego projektu Natorpa, podążam za ujęciem E. Cassirera. Zob. tenże, *Natorp*. „Kant-Studien” 1925, t. XXX, s. 273–298. Współcześnie niektórzy badacze dostrzegają w owym projekcie wyraźne przełomy, zaznaczające brak owej ciągłości. Kwestię tę omówił: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, Kraków 2009, t. 2, s. 124. W tym miejscu jednak nie sposób szerzej zająć się tym zagadnieniem, wykracza ono znacznie poza ramy niniejszej pracy.

¹⁶⁵ P. Natorp, *Selbstdarstellung*, wyd. cyt., s. 183. Zob. też: J. Stolzenberg, *Ursprung und Einheit*, wyd. cyt., s. 181–183.

¹⁶⁶ Podążam tu śladem analiz Stolzenberga. Zob. tamże, s. 161–167.

¹⁶⁷ P. Natorp, *Hermann Cohens Philosophische Leistung...*, wyd. cyt., s. 101.

¹⁶⁸ Tamże.

¹⁶⁹ Swoją koncepcję ujęcia zagadnienia metody z perspektywy ostatecznej jedności poznania wypracował Natorp w swojej pracy poświęconej Platonowi. Zob. tenże, *Platons Ideenlehre. Einführung in den Idealismus*, (2 wyd.) Leipzig 1921. (Pierwsze wydanie tej rozprawy ukazało się w roku 1903).

W swoich ostatnich projektach, tj. w *Philosophische Systematik* (*Systematyka filozoficzna*) Natorp przyjmuje prymat pytania o tak rozumianą absolutną jedność, natomiast zagadnienie syntetycznej jedności poznania przedmiotowego, w imię którego podjął polemikę z Cohenowską logiką źródła, schodzi na dalszy plan. Nie w tym rzecz, iż zagadnienie to przestaje być istotne. Problem polega wszelako na tym, iż wychodząc od syntetycznej jedności myślenia i bytu, w której konstytuuje się byt przedmiotowy (byt w jego aspekcie „co”), nie sposób dojść do jedności absolutnego, nieuwarunkowanego źródła, wyznaczającego granice wszelkiej konstytucji przedmiotu. Absolutnej jedności nie można w ogóle osiągnąć, pytając o jakieś *co*. W tym też sensie nie można jej uzasadnić czysto metodycznymi środkami. To, co wszelkiemu bytowi wspólne, nie jest jakąś określoną treścią, lecz faktem, że ów byt *jest*. Ostateczną jedność można wobec tego uchwycić, twierdzi Natorp, tylko w bezpośrednim przeżyciu, „pewności-że tego, co przeżywane” [*Daß-Gewißheit des Erlebtes*]¹⁷⁰, to znaczy pewności, że to, co przeżywane po prostu *jest*.

Rozwiązanie zaproponowane przez Natorpa jest bliskie jego analizom przedstawionym w *Allgemeine Psychologie*, choć zarazem widać wyraźnie pewną istotną modyfikację. Mianowicie w pracy z roku 1912 bezpośrednio żywej subiektywności stanowiła warunek tego, iż poszczególne zobiektywizowane treści mogły się jako takie w ogóle ukazać czy też zjawić w postaci określonych fenomenów. Żywa świadomość w tym kontekście mogła również zostać określona jako fenomen, niemniej była ona w tym kontekście fenomenem samego zjawiania się, a więc tego, co warunkuje wszystkie fenomeny (być fenomenem oznacza zawsze być treścią dla jakiejś świadomości), a więc co samo jako samodzielny fenomen pojawić się nie może. W *Philosophische Systematik* rozwiązanie to zostaje zmodyfikowane w ten sposób, iż problem zjawiania się czy też bycia poszczególnych treściowo określonych form bytu – w tym kontekście Natorp zaczyna posługiwać się kategorią „Es ist” – dalej dostępny jest w bezpośrednim przeżyciu, niemniej sam aspekt „pewności-że” wykracza poza

¹⁷⁰ P. Natorp, *Philosophische Systematik*, wyd. H. Natorp, Hamburg 2000, s. 9.

subiektywność. O wszystkim (o tym, co subiektywne, obiektywne, jak i o samym życiu), można bowiem powiedzieć: *že jest*¹⁷¹. Dzięki powyższemu rozstrzygnięciu Natorpowi udaje się wyjść poza pierwotne ograniczenia swojego wcześniejszego programu, które wynikały z przyjęcia relacji podmiot–przedmiot (subiektywność–obiektywność) za nieprzekraczalną strukturę analiz. Wszelako pomiędzy Natorpem a Cohenem nadal pozostaje bardzo istotna różnica w samym rozumieniu ostatecznej jedności (źródła).

Dla Natorpa jedność jest dostępną w przeżyciu pewnością, że wszelkiej formie bytu przysługuje bycie – że wszelki byt jest. Pewność ta jest rozumiana jako bezpośrednia intuicja (*Einschau, intuitus*)¹⁷² życia. U Cohena natomiast o żadnej intuicji nie może być nawet mowy, jedność Cohenowskiego systemu filozofii jest jednością myślenia wykluczającego wszelką intuicję. Co wszak w tym kontekście frapujące, podobnie jak Cohen, także Natorp starał się uchwycić sam problem ostatecznej jedności w perspektywie wyznaczonej przez relację do Ty. Świadczą o tym pojawiające się w *Philosophische Systematik* nawiązania do Martina Bubera¹⁷³. Przy czym Natorp kładzie nacisk nie tyle na dialogiczny charakter Buberowskiej relacji Ja–Ty, ile na jej (intuicyjną) bezpośredniość¹⁷⁴. Jest ona mianowicie relacją bezpośrednią do tego, co bezpośrednie – do, jak mówi Buber, wiecznego Ty, w którym „przecinają się przedłużone linie relacji”, a „każde pojedyncze Ty jest prześwitem ku niemu”¹⁷⁵. W rozważaniach Natorpa nie ma więc *de facto* miejsca na strukturę dialogiczną, która wprowadzałaby jakąś dwoistość¹⁷⁶. Relacja do Ty jest samą bezpośredniością intuicji, którą autor *Philosophische Systematik* stara się w różnorodności

¹⁷¹ Zob. tamże, s. 8–9. Por. też: J. Stolzenberg, *Ursprung und System*, wyd. cyt. s. 196–198.

¹⁷² Zob. P. Natorp, *Philosophische Systematik*, wyd. cyt., s. 9.

¹⁷³ Zwrócił na tę kwestię uwagę: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, wyd. cyt., t. 2, s. 105.

¹⁷⁴ Zob. P. Natorp, *Philosophische Systematik*, wyd. cyt., s. 287–288.

¹⁷⁵ Obydwa zaznaczone cudzysłowem stwierdzenia to cytowane przez Natorpa (tamże, s. 287) słowa Bubera. Zob. M. Buber, *Ja i Ty*, wyd. cyt., s. 85.

¹⁷⁶ Zob. P. Natorp, *Philosophische Systematik*, wyd. cyt., s. 29. Por. też: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, wyd. cyt., t. 2, s. 105–106.

sposób ująć. Buber pozostaje więc dla niego nie tyle dialogikiem, ile reprezentantem metafizyki intuicjonistycznej, bliskiej samemu Natorpowi w jego ostatnim okresie twórczości.

Żadne natomiast rozwiązania intuicjonistyczne nie pojawiają się w projekcie Cohenowskim. Jeśli dialogiczna korelacja pomiędzy Bogiem i człowiekiem, na którą Natorp nie chciał zresztą przystać¹⁷⁷, warunkuje ostateczną jedność całego systemu, to właśnie dlatego, iż nie jest ona relacją bezpośrednią, lecz wielorako zapośredniczoną¹⁷⁸. Przede wszystkim zaś jest zapośredniczona przez relację do drugiego człowieka (Ty), dzięki której korelacja między człowiekiem a Bogiem dopiero w ogóle może zaistnieć. Przy czym ani relacja do drugiego człowieka, ani relacja do Boga nie jest sama w sobie jednością. Odkrywając w drugim człowieku Ty, odkrywamy go jako tego, wobec którego nie możemy przejść obojętnie, ponieważ dostrzegamy, iż potrzebuje on naszej pomocy. Widzimy w nim bowiem człowieka pokrzywdzonego przez system społeczny, którego sami jesteśmy częścią¹⁷⁹. Samo zauważenie krzywdy jest pewnego rodzaju wstrząsem (zerwaniem, nieciągłością) dla naszej dotychczasowej moralnej orientacji w świecie. Dopiero doświadczając takiego wstrząsu wyrwywającego nas z utartych schematów i przyzwyczajzeń, jesteśmy w stanie – twierdzi Cohen – dostrzec konieczność etycznej pracy nad sobą i nad całym naszym systemem etycznym. Doświadczenie krzywdy drugiego człowieka wynikającej przede wszystkim z niesprawiedliwych różnic społecznych pozwala również uświadomić nam sobie, iż jesteśmy w sposób źródłowy ukierunkowani na dobro. Skoro bowiem potrafimy stwierdzić – patrząc na biedę drugiego człowieka – iż tak nie powinno być, to oznacza to, iż musimy wiedzieć, na czym polega dobro. To źródłowe ukierunkowanie na dobro Cohen nazywa korelacją zachodzącą pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Tylko Bóg

¹⁷⁷ Zob. P. Natorp, *Hermann Cohens philosophische Leistung*, wyd. cyt., s. 100–101; tenże, *Zu Cohens Religionsphilosophie*, [w:] H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, wyd. cyt., t. 2, s. 107–139, zwłaszcza s. 111–113.

¹⁷⁸ Zob w tej kwestii polemikę Cohena z Natorpem w pracy: H. Cohen, *Der Begriff der Religion im system der Philosophie*, wyd. cyt., s. 121–123.

¹⁷⁹ Zob. na ten temat podrozdział III.7.

wobec niedoskonałości wpisanej w ludzką kondycję, z której sam człowiek uwolnić się nie potrafi, może zostać określony jako dobro i może wyznaczać sposoby realizacji tego, co dobre dla człowieka. Dobrem takim – dopowiada Cohen za prorokami *Starego Testamentu* – jest dobro i jedność całej ludzkości. Takiemu ideałowi musi być więc podporządkowana cała konstrukcja etyki.

Zauważmy, iż jedność, jaka się tutaj pojawia, ma charakter zadania. Nie jest czymś, co może być dane w jakiegokolwiek intuicji. To, co jest „dane”, pozostaje samą różnicą, nieciągłością, zerwaniem. Jest czymś, co być nie powinno. Zadanie polega wobec tego na tym, by na tej różnicy i na tym zerwaniu zbudować jedność, która wszelako – ze względu na ograniczoność ludzkich możliwości – pozostaje zawsze tylko idealnym celem działania. Odmiennosc projektów Cohena i Natorpa polega w tym ujęciu na odmiennych presupozycjach metafizycznych. Natorp jest przede wszystkim filozofem jedności, skłaniającym się – pomimo licznych zastrzeżeń – ku metafizyce intuicjonistycznej¹⁸⁰. Ostateczną jedność stara się bowiem uchwycić w intuicji bycia (*Es-ist*), w intuicyjnie uchwytym fakcie, że wszystko *jest*. Cohen pozostaje zaś filozofem różnicy. Stwierdzenie różnicy jest jego punktem wyjścia, ale i punktem dojścia. Nie oznacza to, iż nie jest on zainteresowany problemem jedności – wręcz przeciwnie: jest to przewodni temat całego jego filozofowania. Jedność tę zawsze jednak pojmuje jako cel, ku któremu należy zmierzać, ale który nigdy nie może być ostatecznie osiągnięty. Porządku różnicy bowiem nie da się przekroczyć.

W tym aspekcie też ujawnia się jeszcze jedna bardzo istotna różnica pomiędzy obydwojma myślicielami. Filozofia Natorpa pozostaje filozofią ontologiczną – skoncentrowaną na problemie bytu i bycia. Projekt Cohena stanowi zaś pierwszą w XX wieku próbę zbudowania spójnej teorii bytu w oparciu nie o ontologię, lecz o etykę. Jest to jed-

¹⁸⁰ Zob. wspomniane w pierwszym rozdziale niniejszej pracy krytyczne uwagi Natorpa pod adresem metafizyki Bergsona. P. Natorp, *Philosophie. Ihr Problem und Ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*, wyd. cyt., s. 174; tenże *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, wyd. cyt., s. 305–329.

na z przewodnich idei Cohena, której wyraźne zaczątki można wysłedzić w jego tekstach już w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XIX wieku. Wszystko to sprawia, choć teza ta może się wydać nieco prowokacyjna, iż twórca marburskiej szkoły neokantyzmu, osławionej swym – jak powszechnie twierdzono – radykalnie niemetafizycznym nastawieniem, okazuje się jednym z najciekawszych, a ze względu na swój wpływ być może również jednym z ważniejszych, metafizyków końca XIX i początku XX wieku. W każdym razie dogłębne przebadanie – właśnie pod kątem metafizycznych afiliacji – związków filozofii Cohena z szeroko rozumianą myślą dialogiczną (Rosenzweigiem, Buberem, Lévinasem, Löwithem i Bachtinem) oraz z Cassirerowską filozofią form symbolicznych jest zadaniem, które na pewno warto podjąć, by zrozumieć rodowód wielu kluczowych problemów filozofii współczesnej.

ZAKOŃCZENIE

Chcąc odpowiedzieć na kluczowe pytanie wyznaczające całościową perspektywę badawczą niniejszej rozprawy, a więc rozstrzygnąć, czy filozoficzny projekt Hermanna Cohena prezentuje się pod względem swych metodycznych rozwiązań jako konstrukcja spójna i zachowująca wewnętrzną ciągłość, czy raczej jako twór wewnętrznie niespójny, z wyraźnie zaznaczającymi się cięciami i zerwaniami, trzeba by przede wszystkim stwierdzić, iż niemożliwa okazuje się tutaj odpowiedź jednoznaczna. Co prawda, należy przyznać rację samemu Cohenowi i zgodzić się z jego własną sugestią, iż zaproponowane przez niego poszczególne rozstrzygnięcia odznaczają się metodyczną ciągłością. Należałoby wszelako dodać od razu, iż ciągłość ta konstytuuje się dzięki strukturze, którą trzeba by określić mianem „źródłowej różnicy”, pojawiającej się między metodyczną konstrukcją systemu, a wolnym działaniem podmiotów moralnych. Różnicę tę należy nazwać źródłową, gdyż dopiero w oparciu o nią sam system wraz z wszystkimi jego metodycznymi rozwiązaniami może dopiero zostać ukonstytuowany. Z tego też względu idealizm Cohena jest przede wszystkim idealizmem różnicy w oparciu, o którą wszelka metodyczna ciągłość może się dopiero wytworzyć. Nie zmienia to jednak faktu, iż względem owej ciągłości różnica ta nie jest niczym innym jak zerwaniem, rozbiciem bądź cięciem.

Powyższe rozstrzygnięcie, upatrujące w pojęciu różnicy kategorię najbardziej źródłową, stanowi kwintesencję metody transcendentalnej, zachowującej swą prawomocność we wszystkich analizach Cohena. Pierwotnie metoda ta została zastosowana do uzasadnienia

i skonstruowania apriorycznej teorii doświadczenia. Tak ujęta metoda jest wszelako tylko pewnym mniej lub bardziej formalnym schematem, któremu trzeba jeszcze nadać jakąś konkretną interpretację. W kwestii tej marburski filozof skłania się początkowo ku rozstrzygnięciom kantowskim, interpretując różnicę źródłową jako opozycję pomiędzy teorią doświadczenia, a noumenalną metafizyką moralności. Rozwiązanie to zostaje jednak ostatecznie odrzucone. W niedostateczny sposób eliminowało ono krytykowany przez Cohena metafizyczny dualizm, okreśłany w nurcie neokantowskim mianem teorii dwóch światów. W perspektywie zarysowanej przez Kanta rzeczywistość uległa mianowicie podziałowi na teoretyczną sferę doświadczenia opierającego się na danych naocznych oraz noumenalną (czysto myślową) sferę moralności. By tego dualizmu uniknąć, marburski filozof decyduje się tak przekształcić system filozoficzny, by w jego obrębie móc skonstruować spójną (niedualistyczną) teorię bytu. Teoria ta nie rezygnuje wszelako z samego pojęcia transcendencji. System nie jest bowiem strukturą zamkniętą, lecz otwartą na to, co względem tego systemu zewnętrzne. Jego zewnętrżnością jest mianowicie dialogiczna korelacja pomiędzy indywidualnymi podmiotami działań moralnych (Ja–Ty). Jest to korelacja o charakterze moralno-religijnym, jednocześnie zakłada ona bowiem odniesienie ludzkiego indywiduum do Boga. Również i to odniesienie posiada zresztą dialogiczny charakter.

Różnica pomiędzy pierwszą (kantowską) interpretacją, a drugą polega przede wszystkim na tym, iż w pierwszym przypadku zachowana została zarówno kategoria tego, co dane (konstytutywne dla teorii doświadczenia pozostawały dane naoczne), jak i noumenalne pojęcie rzeczy samej w sobie (wyznaczające specyfikę świata moralnego). Obie te struktury odznaczają się tym, iż nie są relacyjne. To, co „jest dane”, ewentualnie to, co „jest w sobie”, może zostać określone jako to, co całkowicie samodzielne. Co nie tylko nie wymaga, ale wręcz wyklucza wszelką relację, która rościłaby sobie prawo do bycia strukturą bardziej źródłową czy bardziej pierwotną od nich. W tym też sensie struktury te pod względem swej formy wpisują się w metafizyczny dualizm teorii dwóch światów – tworzą one dwie

nieredukowalne do siebie i zarazem przeciwstawione sobie sfery rzeczywistości. Nie można więc przy ich pomocy – tak jak to w swym pierwszym zamyśle próbował uczynić Cohen – ująć źródłowego charakteru różnicy pojawiającej się pomiędzy tymi sferami. Różnica pomiędzy teorią doświadczenia (opierającą się w swym komponencie zmysłowym na danych naocznych), a noumenalną metafizyką moralności, w której pod pojęciem noumenu kryje się rzecz sama w sobie interpretowana jako wolny podmiot działań moralnych, musi zakładać samodzielność obu członów, pomiędzy którymi zachodzi. Każdy z nich jest przecież „dany” bądź jest „w sobie”.

Wszystkie zmiany i modyfikacje poczynione przez Cohena w późniejszym okresie zostały wprowadzone po to, by ów mankament wyeliminować. Struktura źródłowej różnicy została wówczas zinterpretowana w pełni dynamicznie, to znaczy jako struktura korelacji zachodząca pomiędzy systemem filozofii i dialogiczną relacją Ja–Ty, przy czym zarówno ów system, jak i relacja dialogiczna również posiadają jako takie korelacyjny charakter. System filozofii ukonstytuowany jest na podstawie metodycznej korelacji (wzajemne odnoszenie się i wzajemne warunkowanie) tworzących go pojęć. Fundamentalna dla tego systemu logika źródła jest ze swej istoty logiką korelacji. Relacja dialogiczna Ja–Ty również jest strukturą korelacyjną, dzięki odniesieniu do Ty może dopiero zostać odkryte Ja, jednak bez owego Ja drugi człowiek nigdy nie mógłby być Ty. Co wszakże w tym kontekście najistotniejsze, oba te rodzaje korelacji (metodyczny i dialogiczny) same zostają w sposób ścisły ze sobą skorelowane w obszarze refleksji moralnej. Refleksja ta, z jednej strony, wchodzi w skład systemu filozofii – etyka stanowi bowiem pełnoprawny jego składnik – z drugiej strony rozpatrywana tylko w swym aspekcie systemowym okazuje się nauką wybrakowaną, która domaga się swojego uzupełnienia. Skupia się ona bowiem tylko i wyłącznie na prawnym fundamencie zachowań moralnych, to znaczy na normach i regułach postępowania spełniających – przynajmniej co do zasady – wymóg powszechności. Nie jest w stanie uwzględnić natomiast perspektywy zorientowanej na dobro drugiego człowieka. Perspektywa ta nie wnosi żadnych pozytywnych treści do konstrukcji etycznego systemu. Jej rola jest wybitnie nega-

tywna. Dzięki niej ujawnia się ograniczony – a więc niespełniający bynajmniej wymogu powszechności – charakter normatywnych reguł w tym systemie ustanowionych. Dialogiczna relacja Ja–Ty jest bowiem relacją do człowieka, który przez istniejący system unormowań etycznych i prawnych został pokrzywdzony, to znaczy jest ona relacją do, jak to określił Cohen, człowieka biednego. Samo zaś stwierdzenie biedy podważa wiarygodność systemowej konstrukcji etyki, gdyż z zasady miała ona być systemem uniwersalnym, a więc gwarantującym powszechną sprawiedliwość.

Sam Cohen zainteresowany jest przede wszystkim konstrukcją systemu. Stąd też negatywne rozpoznanie błędności i niewystarczalności dotychczasowych rozwiązań czyni punktem wyjścia dla nowej próby podejmującej wysiłek stworzenia podstaw systemowej refleksji etycznej. Każda taka próba – ze względu na ograniczone możliwości człowieka – musi prędzej czy później ujawnić swoje braki i niedociągnięcia. Jest wszelako cały czas podejmowana na nowo, gdyż warunkiem wszelkiego skończonego działania jest jego źródłowe ukierunkowanie na bezwarunkowe dobro utożsamione przez Cohena z Bogiem. Idea Boga nie jest wszelako warunkiem wyłącznie moralnych – tj. ukierunkowanych na dobro moralne – działań człowieka. W kontekście całościowo rozpatrywanego systemu filozofii idea Boga pełni rolę normatywnej idei prawdy, na którą ukierunkowane są wszystkie czynności poznawcze człowieka, stąd też staje się ona również warunkiem całej struktury świadomości.

W tym aspekcie filozofia Cohenowska po raz kolejny ukazuje swą metodyczną jedność. Już w pracach Cohena o Kancie, w których sformułowana została koncepcja metody transcendentalnej, źródłowe (a więc warunkujące wszystkie inne rozstrzygnięcia) ukierunkowanie na bezwarunkowy cel uzasadniało wiedzę *a priori* i konstituowało całą strukturę świadomości. Wyrażało ono wówczas Cohenowskie ujęcie Kantowskiej tezy, dotyczącej prymatu rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym. Zarówno teza ta, jak i jej wykładnia zachowały ważność w całym projekcie marburskiego myśliciela. Odmiennie pozostają tylko, tak jak to zostało pokazane, ich metafizyczne interpretacje.

Rozpatrywane z tej perspektywy zmiany i modyfikacje Cohenowskiego modelu filozofii transcendentalnej pozwalają sformułować trzy dość ciekawe wnioski końcowe. Przede wszystkim propagowana przez Cohena koncepcja idealizmu tworzy z wypracowanym przez tego autora dialogicznym projektem filozofii religii jedną spójną całość. Oczywiście całość ta jest spójna, o ile przyjmie się Cohenowskie rozumienie samej relacji dialogicznej. Wniosek ten jest nader istotny ze względu na recepcję, jakiej myśl Cohena podlegała wśród reprezentantów filozofii dialogu. Szczególną rolę odegrał w tym kontekście Franz Rosenzweig, który chcąc kontynuować dialogiczne wątki swojego nauczyciela, próbował przeprowadzić zerwanie z jego idealizmem. Dokładniejsza analiza tekstów Rosenzweiga pokazuje, iż postawiona przez niego teza, dotycząca całkowitej metodycznej odrębności myślenia dialogicznego od idealistycznego systemu filozofii, jest błędnie sformułowana, co więcej sam Rosenzweig w swym własnym projekcie myślenia dialogicznego pozostał silnie zależny od logiki źródła, stanowiącej metodyczną podstawę Cohenowskiego idealizmu. Do tej konstatacji trzeba dołączyć jeszcze jedno bardzo ważne spostrzeżenie. Podstawy swojego własnego modelu myślenia dialogicznego Cohen sformułował już w roku 1900, co czyni go bezsprzecznie pierwszym dialogikiem XX wieku. Na ten rok należałoby zatem przesunąć symboliczną datę powstania filozofii dialogu. Historię tego nurtu – uwzględniającą ponadto związki Cohena z Martinem Buberem, Karlem Löwithem, Emanuelem Lévinasem i Michaiłem Bachtinem – trzeba byłoby wobec tego w kilku jej kluczowych aspektach zweryfikować i napisać na nowo.

Drugi wniosek końcowy związany jest z losami recepcji, jakim spuścizna Cohena podlegała w środowisku marburskim. Wywołała ona przede wszystkim kontrowersję toczącą się między dwoma najbardziej znaczącymi marburczykami – Pauliem Natorpem i Ernstem Cassirerem. Tak jak bowiem sam Cohen nadał swojej koncepcji metody transcendentalnej dwie różne interpretacje metafizyczne, tak też Natorp przedstawił własną wykładnię, którą zresztą również zaczął w późniejszym okresie poddawać pewnym istotnym zmianom. O ile Cohen w swoim projekcie położył nacisk na pojęcie różnicy, o tyle

Natorp uprzywilejował kategorię jedności. Cassirer, który początkowo skłaniał się ku rozwiązaniom Natorpa, w swojej *Philosophie der symbolischen Formen* zaczął – podobnie jak Cohen – konstruować model racjonalności oparty na pojęciu źródłowej różnicy, która pojawia się u niego pod postacią pojęcia kryzysu. Co więcej, w swych badaniach Cassirer wykorzystuje i w oryginalny sposób rozwija pewne rozstrzygnięcia Cohenowskiej estetyki. Kwestia ta ma szczególne znaczenie dla rozwoju filozofii dwudziestowiecznej w jej raczej sporadycznie wzmiankowanym tylko aspekcie. Otóż można wskazać bardzo wyraźne paralele pomiędzy stworzoną przez Cohena i Cassirera teorią racjonalności, a koncepcją rozumu rozwijaną przez Hilarego Putnama. Kwestia ta – w pracy niniejszej tylko sygnalizowana – warta jest odrębnego podkreślenia. Wskazywana paralela nie jest bowiem czymś przypadkowym. Autorzy, o których mowa, korzystają z tych samych źródeł – przede wszystkim filozofii Kanta, ale też tradycji judaistycznej. Szczególnie istotne jest przy tym także bezpośrednie znaczenie analiz Cassirerowskich dla niektórych rozstrzygnięć Nelsona Goodmana, które Putnam podejmuje we własnym projekcie, otwarcie zresztą do Goodmana nawiązując. W tym ujęciu marburski model idealizmu rozwijany przez Cohena i Cassirera okazuje się jednym z ważniejszych historycznych źródeł współczesnych kontrowersji wokół tradycyjnego przeciwstawienia realizm – idealizm, przemianowanego w drugiej połowie XX wieku na dychotomię realizm – antyrealizm. Wątek ten z pewnością wart jest dokładniejszego rozpatrzenia i szerzej zakrojonych badań.

Trzeci wniosek końcowy także dotyczy bezpośrednio Cohenowskiego pojęcia idealizmu, tym razem jednak rozpatrywanego w kontekście źródeł, z których on wyrasta. Uderza przede wszystkim ich różnorodność i rozległość. Kwestii tej poświęcono w niniejszej pracy dość dużo miejsca. Przeprowadzone analizy pozwalają postawić tezę, iż pierwotną tradycją szczególnie istotną dla Cohena była tradycja herbartowska (psychologia etniczna Heymanna Steinthala i Moritza Lazarusa, silnie inspirowany Herbartem spirytualizm Adolfa Trendelenburga). Została ona następnie wzbogacona interpretacją platońskiego idealizmu przedstawioną przez Hermanna Lotzego. Nieza-

leżnie od tego, co sam Cohen miał w tym temacie do powiedzenia, jego koncepcja idealizmu pozostawała silnie zależna od propozycji Lotzego, zwłaszcza wypracowanej przez tego autora teorii obowiązania, w pryzmacie której odczytana została Platońska nauka o ideach. Zwrot Cohena (i innych neokantystów) ku idealizmowi dokonał się właśnie dzięki Lotzemu i jego interpretacji Platona. Wszystko to sprawia, iż idealizm Cohenowski w swojej dojrzałej postaci był przede wszystkim platonizmem, silnie ponadto inspirowanym niektórymi wątkami średniowiecznego neoplatonizmu żydowskiego. Oczywiście odwołania do autorów szeroko rozumianej tradycji filozofii niemieckiej – od Leibniza po Fichtego i Hegla – również pojawiały się w tekstach marburskiego filozofa i miały stosunkowo duże znaczenie. Określanie jego filozofii mianem (neo)fichteizmu czy (neo)heglizmu, jak to niekiedy próbowano robić, jest w równym stopniu skrajnie upraszczające, co arbitralne.

Skrajnym uproszczeniem jest również rzekomy niemetafizyczny charakter filozofii Cohena. Stworzona przez tego myśliciela korelacyjna struktura bytu jest, jeśli zgodzić się na perspektywę zaproponowaną w niniejszej pracy, jednym z najciekawszych projektów metafizycznych przełomu XIX i XX wieku, który – o ile rozpatrywać go w nieco szerszym kontekście – stanowi jeden z wariantów platonizmu, jakie w ostatnim ćwierczwieczu XIX wieku zaczęły dominować na horyzoncie filozofii niemieckiej. Głównie za sprawą Lotzego bezpośrednio z inspiracji platońskiej wyrósł nie tylko neokantyzm (zwłaszcza szkoły marburskiej i badeńskiej), lecz także projekt logiki Gottloba Fregego i program fenomenologii Edmunda Husserla. Bez tych trzech kierunków myślowych trudno sobie wyobrazić historię filozofii XX wieku. Można więc, jak się zdaje, zaryzykować twierdzenie, iż historia dwudziestowiecznej filozofii niemieckiej jest u swego zarania w dużej mierze powrotem do rozwiązań platońskich. Wychodząc od Lotzego, poszczególne meandry tego „powrotu do Platona” należałoby kiedyś prześledzić. Na chwilę obecną najważniejsze wszelako pozostaje spostrzeżenie, iż sam Cohen zajmuje w owych meandrach bardzo istotne, choć przez szereg lat niesłusznie pomijane miejsce.

BIBLIOGRAFIA

A. Źródła

A.1. Neokantyzm

- Cohen H. *Werke* (18 Bde), wyd. Hermann-Cohen-Archiv am Philos. Seminar der Univ. Zürich pod kierunkiem H. Holzheya, Hildesheim, Zürich, New York, 1977 nn. [Nie wszystkie zaplanowane tomy zostały dotąd wydane].
- *Briefe*, wyd. B. i B. Strauß, Berlin 1939.
 - *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin 1883 (*Werke*, t. 5,1, 1984).
 - *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915 (*Werke*, t. 10, 1996).
 - *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur «Geschichte des Materialismus» von F. A. Lange*, (wyd. 3) Leipzig, 1914 (*Werke*, t. 5,2, 1984).
 - *Jüdische Schriften*, mit einer Einl. von F. Rosenzweig, wyd. B. Strauß, t. 1–3, Berlin 1924.
 - *Jürgen. Bona Meyer, Kants Psychologie, Berlin 1870*, (rec.), „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1871, t. 7, s. 320–330.
 - *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin 1889.
 - *Kants Begründung der Ethik*, (wyd. 1) Berlin 1877, (wyd. 2) Berlin 1910 (*Werke*, t. 2, 2001).

- *Kants Theorie der Erfahrung*, (wyd. 1) Berlin 1871 (*Werke*, t. 1,3, 1987).
 - *Kants Theorie der Erfahrung*, (wyd. 2) Berlin 1885, (wyd. 3) Berlin 1918 (*Werke*, t. 1,1, 1987).
 - *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, (wyd. 2) Leipzig 1917 (*Werke*, t. 4, 1978).
 - *Kleinere Schriften V 1913–1915*, wyd. H. Wiedebach (*Werke*, t. 16, 1997).
 - *Kleinere Schriften VI 1916–1918*, wyd. H. Wiedebach (*Werke*, t. 17, 2002).
 - *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, (wyd. 2) Frankfurt a. M. 1929.
 - *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, wyd. A. Görland, E. Cassirer, t. 1–3, Berlin 1928.
 - *System der Philosophie, I, Logik der reinen Erkenntnis*, (wyd. 1) Berlin 1902, (wyd. 2) Berlin 1914 (*Werke*, t. 6, 1977).
 - *System der Philosophie, II, Ethik des reinen Willens*, (wyd. 1) Berlin 1907, (wyd. 2) Berlin 1914 (*Werke*, t. 7, 1981).
 - *System der Philosophie, III, Ästhetik des reinen Gefühls*, t. 1, Berlin 1912, (*Werke*, t. 8, 1982).
 - *System der Philosophie, III, Ästhetik des reinen Gefühls*, t. 2, Berlin 1912, (*Werke*, t. 9, 1982).
- Bona Meyer J., *Kants Psychologie*, Berlin 1870.
- *Über Kritizismus mit besonderer Rücksicht auf Kant*, „Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik“ 1860, t. 37, s. 226–263; t. 39 (1861), s. 46–66.
- Cassirer E., *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, wyd. B. Recki, t. 1–26, Hamburg 1998 i nn (skrót: ECW).
- *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, t. 1, Berlin 1922 (ECW t. 2).
 - *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, t. 2, Berlin 1922 (ECW t. 3).
 - *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, t. 3, Berlin 1922 (ECW t. 4).

- *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, t. 4, Berlin 1957 (ECW t. 5).
- *Das Problem des Unendlichen und Renouviere's „Gesetz der Zahl“* [w:] *Philosophische Abhandlungen. Festschrift zum 70sten Geburtstag von Hermann Cohen (4. Juli 1912) dargebracht*, Berlin 1912, s. 85–98.
- *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932. (ECW t. 8).
- *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes“*, Giessen 1906.
- *Hermann Cohen und Erneuerung der Kantischen Philosophie*, „Kant-Studien“ 1912, t. 17, s. 252–273.
- *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, P. Parszutowicz, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 1 (51), s. 313–335 (polski przekład tekstu: *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*).
- *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*. „Kant-Studien” 1931, t. 36, s. 1–26.
- *Kant und die moderne Mathematik. (Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Coutourats Werke über Prinzipien der Mathematik.)* „Kant-Studien” 1907, t. 12, s. 1–49.
- *Paul Natorp*, „Kant-Studien” 1925, t. 30, s. 273–298.
- *Philosophie der symbolischen Formen, I, Die Sprache*, Berlin 1923 (ECW t. 11).
- *Philosophie der symbolischen Formen, II, Das mythische Denken*, Berlin 1925 (ECW t. 12).
- *Philosophie der symbolischen Formen, III, Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin 1929 (ECW t.13).
- *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2008 (polski przekład tekstu: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*).
- *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin 1910 (ECW t. 6).
- *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, wyd. J. M. Krois u. Mitwirk. v. A. Appelbaum, R.A. Bast, K.C. Köhnke, O. Schwem-

- mer (*Nachgelassene Manuskripte und Texte*, wyd. John Michael Krois, K.C. Köhnke, t. 1), Hamburg 1995.
- Cassirer E., Heidegger M., *Davoser Vorträge. Davoser Disputation*, [w:] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, (wyd. 4) Frankfurt a. M. 1973, s. 243–268.
- *Wykłady i dysputa w Davos*, przeł. A.J. Noras, „Edukacja filozoficzna” 1994, nr 17, s. 10–26 (polski przekład tekstu: *Davoser Vorträge*).
- Görland A., *Über zwei durch die neuere Wissenschaftsgeschichte notwendig gewordene Wandlungen in der Philosophischen Systematik*, [w:] *Festschrift für Paul Natorp*, Berlin, Leipzig 1924, s. 76–123.
- Hartmann N., *Gründzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, (wyd. 4) Berlin 1949.
- *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia. Przyczynek do ugruntowania nauki o kategoriach*, przeł. A.J. Noras, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej” 2000, t. 27–28, s. 7–63 (polski przekład pracy: *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?*).
- *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*, [w:] tenże, *Kleinere Schriften*, t. 3, *Vom Neukantianismus zur Ontologie*, Berlin 1958, s. 268–313.
- *Zarys metafizyki poznania*, przeł. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Warszawa 2007 (polski przekład pracy: *Gründzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*).
- Hartmann N., Heimsoeth H., *Briefwechsel*, wyd. F. Hartmann, R. Heimsoeth, Bonn 1978.
- Helmholtz H., *Über das Sehen des Menschen*, [w:] tenże, *Philosophische Vorträge und Aufsätze*, wyd. H. Hörtz, S. Wollgast, Berlin 1971, s. 45–78.
- Lange F.A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1. Buch, *Geschichte des Materialismus bis auf Kant*, 2. Buch, *Geschichte des Materialismus seit Kant*, (wyd. 3), Iserlohn 1876–1877.

- *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości*, przeł. z trzeciego wydania niemieckiego A. Świętochowski (t. I), F. Jezierski (t. II), Warszawa 1881 (polski przekład pracy: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*).
- Lask E., *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, wyd. E. Herrigel, Tübingen 1923, t. 1, s. 1–273.
- *Logik der Philosophie, und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, wyd. E. Herrigel, Tübingen 1923, t. 2, s. 1–282.
- Liebmann O., *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*, (wyd. 2) Straßburg 1880.
- Natorp P., *Allgemeine Logik (Unveröffentlichtes Manuskript)*, [w:] *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, wyd. W. Flach, H. Holzhey, Hildeheim, Zürich, New York 1980, s. 226–289.
- *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen 1912.
- *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Berlin, Leipzig 1910.
- *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i. Br. 1888.
- *Filozofia*, przeł. J. Ożarowski, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczeko, Warszawa 1965, cz. 2, s. 151–168 (polski przekład fragmentu pracy: *Philosophie. Ihr Problem und Ihre Probleme*).
- *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems* [w:] *Hermann Cohen. Auslegungen*, wyd. H. Holzhey, Frankfurt a. M. 1994, s. 75–105 (pierwodruk: *Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft*, Nr. 21, Berlin 1918).
- *Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“*, „Logos“ 1917–1918, t. 7, s. 224–246.
- *Kant und die Marburger Schule*, „Kant-Studien“ 1912, t. 17, s. 193–221.
- *Platons Ideenlehre. Einführung in den Idealismus*, (wyd. 2) Leipzig 1921.
- *Philosophie. Ihr Problem und Ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*, (wyd. 2) Göttingen 1918.

- *Philosophische Systematik*, wyd. H. Natorp, Hamburg 2000.
- *Selbstdarstellung*, [w:] *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, wyd. R. Schmidt, (wyd. 2.) Leipzig 1923, s. 161–190.
- *Ueber objective und subjective Begründung der Erkenntnis*, „Philosophische Monatshefte” 1887, t. 27, s. 257–287.
- *Vorlesungen über praktische Philosophie*, Tübingen 1925.
- *Zu Cohens Logik*, [w:] H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, t. 2, *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel, Stuttgart, 1986, s. 5–40.
- *Zu Cohens Logik (Entwurf für Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften)*, [w:] H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, t. 2, *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel, Stuttgart, 1986, s. 41–78.
- *Zu Cohens Religionsphilosophie*, [w:] H. Holzhey, *Cohen und Natorp*, t. 2, *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel, Stuttgart, 1986, s. 107–139.
- *Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserls „Prolegomena zur reinen Logik”*, „Kant-Studien” 1901, t. 6, s. 270–283
- Nelson L., *Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii*, [w:] tenże, *O sztuce filozofowania*, przeł. T. Kononowicz, P. Waszczenko, Kraków 1994, s. 43–113.
- *O niemożliwości teorii poznania*, [w:] tenże *O sztuce filozofowania*, przeł. T. Kononowicz, P. Waszczenko, Kraków 1994, s. 115–139.
- (Rec.) *Herman Cohen, Logik der reinen Erkenntnis*, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, t. 2, Hamburg 1973, s. 3–27.
- Rickert H., *Alois Riehl, „Logos” 1924/1925*, t. 13, s. 162–185.
- *Gegenstand der Erkenntnis, Einführung in die Transzendentalphilosophie*, (wyd. 6) Tübingen 1928.
- *System der Philosophie*, Tübingen 1921.
- *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik*, „Kant-Studien” 1909, t. 14, s. 169–228.
- Riehl A., *Der Beruf der Philosophie in der Gegenwart (1913)*, [w:] tenże, *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig 1925, s. 304–312.

- *Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, t. 1–2, Leipzig 1876–1887.
- *Helmholtz und sein Verhältnis zu Kant*, „Kant-Studien” 1904, t. 8, s. 261–285.
- Stadler A., *Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie: kritische Darstellung*, Leipzig 1876.
- Tatarkiewicz W., *Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*, Giessen 1910.
- *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, przeł. I. Dąbmska, Warszawa 1978 (polski przekład pracy: *Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*).
- Vaihinger H., *Die Philosophie des Als-Ob*, (wyd. 2) Berlin 1913.
- *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, t. 1–2, Stuttgart 1881–1892.
- *Ueber den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie*, „Philosophische Monatshefte” 1876, t. 12, s. 84–90.
- Windelband W., *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, (wyd. 7 i 8) Leipzig 1922, t. 1–2.
- *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1914.
- *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, wyd. H. Heimsoeth, (wyd. 15) Tübingen 1957
- *Platon*, Stuttgart 1900.
- *Platon*, przeł. S. Bouffalł, Warszawa 1902 (polski przekład pracy: *Platon*).
- *Präludien, Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, (wyd. 9) Tübingen 1924, t. 1–2.
- *Prinzipien der Logik*, [w:] *Encyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, wyd. v. A. Ruge, t. 1, *Logik*, Tübingen 1912, s. 1–60.
- *Świętość (Szkic do filozofii religii)*, przeł. W. Hanuszkiewicz, „Kwartalnik Filozoficzny” 2010, t. 38, z. 2, s. 153–180 (polski przekład rozprawy: *Das Heilige (Skizze zur Religionsphilosophie)*, [w:] *Präludien*, t. 2, s. 295–322.

A.2. Pozostałe teksty źródłowe

- Avenarius R., *W sprawie filozofii naukowej*, przeł. A. i L. Karpińskie, Warszawa 1908.
- Buber M., *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, t. 2, wyd. G. Schaefer, Heidelberg 1973.
- *Ja i Ty*, [w:] *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 39–125.
- Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J.K., [w:] tenże, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o calokształcie pozytywizmu*, opr. B. Skarga, Warszawa 1973.
- Descartes R., *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąbska, Warszawa 1960.
- Dilthey W., *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004,
- *Dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland*, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, t. 5, Stuttgart 1957, s. 12–27.
- *Dodatki i uzupełnienia z manuskryptów dotyczące rozprawy o typach światopoglądów* [w:] tenże, *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa 1987, s. 179–237.
- *O istocie filozofii* [w:] tenże *O istocie filozofii i inne pisma*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska. Warszawa 1987, s. 3–112.
- Ebner F., *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, przeł. K. Skorulski, Warszawa 2006.
- Fichte I.H., *Psychologie: Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen, oder Enwicklungsgeschichte des Bewusstseins begründet auf Anthropologie und innere Erfahrung*, cz. 1, Leipzig 1864.
- Fichte J.G. *Reden an die Deutsche Nation*, [w:] *Fichtes Werke*, wyd. I.H. Fichte, Berlin 1971, t. 7, s. 257–501.
- *System der Sittenlehre* (1798), [w:] *Fichtes Werke*, wyd. I.H. Fichte, Berlin 1971, t. 4, s. 1–365.
- *System der Sittenlehre* (1812), [w:] *Fichtes Werke*, wyd. I.H. Fichte, Berlin 1971, t. 11, s. 1–118.
- *Wissenschaftslehre* (1812), [w:] *Fichtes Werke*, wyd. I.H. Fichte, Berlin 1971, t. 10, s. 315–492.

- *Teoria wiedzy. Wybór pism. Tom I*, przeł. M.J. Siemek, aneks przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994.
- Fischer K., *System der Metaphysik und Logik*, (wyd. 2) Berlin 1865.
- Frege G., *Funkcja i pojęcie*, [w:] tenże, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1977, s. 18–44.
- Hamann J.G., *Metakrytyka puryzmu czystego rozumu*, przeł. B.J. Smejka, „Filo-Sofija” 2004, nr 1 (4), s. 9–16.
- Hartmann E. v., *Geschichte der Metaphysik*, Leipzig 1900, t. 1–2.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 1963–1965, t. 1–2.
- *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, Warszawa 1967–1968, t. 1–2.
- *Wykłady z filozofii religii*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006, t. 1.
- *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1994–2002, t. 1–3.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- *Fenomenologia życia religijnego. Wczesne wykłady fryburskie semestr zimowy 1920/1921*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002.
- *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.
- *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009.
- *Sein und Zeit* (wyd. 18), Tübingen 2001.
- Herbart J.F., *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfaengen der philosophischen Naturlehre, II*, [w:] *Sämmtliche Werke*, wyd. G. Hartenstein, t. 4, Leipzig 1851.
- *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik, I*, [w:] *Sämmtliche Werke*, wyd. G. Hartenstein, t. 5, Leipzig 1850, s. 189–514.
- *Ueber philosophisches Studium*, [w:] *Sämmtliche Werke*, wyd. G. Hartenstein, t. 1, Leipzig 1850, s. 373–463.
- Humboldt W., *Lacjum a Hellada, czyli rozważania o starożytności klasycznej*, [w:] tenże, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, przeł. E.M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 50–94.

- *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, przeł. E.W. Kowalska, Lublin 2001.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. 1–2.
- Husserl E., *Badania logiczne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000–2006, t. 1–2 (tom 2 w dwóch częściach).
- *Briefwechsel*, t. 5, *Die Neukantianer*, wyd. K. Schuhmann, przy wsp. E. Schuhmanna (*Husserliana. Dokumente*, t. 3, część 5), Dordrecht, Boston, London 1994.
- *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, wyd. H. Peucker (*Husserliana*, t. 37), Dordrecht, Boston, London 2004.
- *Erste Philosophie (1923/24), I, Kritische Ideengeschichte*, wyd. R. Boehm, Den Haag 1956 (*Husserliana*, t. 7).
- *Fenomenologia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992.
- Kant I., *Werkausgabe in 12 Bänden*, wyd. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1992–1993.
- *Do wiecznego pokoju*, przeł. M. Żelazny, [w:] tenże, *Rozprawy z filozofii historii*, red. M. Żelazny, Kęty 2005, s. 153–203.
- *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, przekład zbiorowy pod red. M. Żelaznego, Kęty 2004.
- *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden Warszawa 1957, t. 1–2.
- *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałecki, Warszawa 2004.
- *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałecki, Warszawa 1986.
- *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005.
- *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, przeł. W. M. Kozłowski, oprac. M. Żelazny [w:] tenże, *Pisma przedkrytyczne*, Toruń 1999, s. 83–138.
- *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2006.
- *O postępach metafizyki*, przeł. i oprac. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2007.

- *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein, opr. J. Suchorzewska. Warszawa 1993.
- *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993.
- *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1971.
- Lazarus M., *Über die Verdichtung des Denkens in der Geschichte*, „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1862, t. 2, s. 54–62.
- Leibniz G.W., *Dialog o powiązaniu słów i rzeczy oraz o naturze prawdy*, przeł. J. Domański, [w:] tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz i inni, Warszawa 1969, s. 75–84.
- *Zasady filozofii czyli monadologia*, przeł. S. Cichowicz, [w:] tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz i inni, Warszawa 1969, s. 295–317.
- *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, przeł. S. Cichowicz, [w:] tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz i inni, Warszawa 1969, s. 281–294.
- Lotze H., *Logik: drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, wyd. G. Misch, (wyd. 4) Leipzig 1912.
- *Seele und Seeleben*, [w:] tenże, *Kleine Schriften*, wyd. D. Peipers, t. 2, Leipzig 1886, s. 1–204.
- Lukács G., *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*, przeł. M. J. Siemek, Warszawa 1988.
- Majmon S., *Autobiografia Salomona Majmona oraz list autora do króla Stanisława Augusta, wydrukowany jako dedykacja do dzieła „O filozofii transcendentalnej” wyd. w Berlinie w 1790 r.*, przeł. L. Belmont, Warszawa 1913, t. 1–2.
- Majmonides M., *Przewodnik błędzących*, przeł. H. Halkowski i U. Krawczyk, Kraków 2008, t. 1.
- Nietzsche F., *Listy*, przeł. B. Baran, Kraków 1994.
- Oesterreich K., *Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie*, cz. 4, Berlin 1923.
- Parmenides, *Fragmety poematu Περὶ φύσεως (O naturze)*, przeł. M. We-soły, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, nr 10, s. 71–85.

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wyd. 5, Poznań 2000.
- Platon, *Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- *Menon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- *Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg Praw*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958, t. 1–2.
- *Sofista*, [w:] tenże, *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1961
- Rosenzweig F., *Das neue Denken*, [w:] tenże, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, wyd. R. i A. Mayer (*Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, t. 3), Dordrecht, Boston, Lancaster 1984, s. 139–161.
- *Der Stern der Erlösung*, wyd. R. Mayer (*Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, t. 2), Haag 1976.
- *Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens* [w:] tenże, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, wyd. R. i A. Mayer (*Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, t. 3), Dordrecht, Boston, Lancaster 1984, s. 177–223.
- *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998 (polski przekład pracy: *Der Stern der Erlösung*).
- *Nowe myślenie – Kilka uwag ex post do Gwiazdy zbawienia*, [w:] tenże, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 539–589 (polski przekład pracy: *Das neue Denken*).
- *Über Hermann Cohens „Religion der Vernunft”*, [w:] tenże, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, wyd. R. i A. Mayer (*Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, t. 3), Dordrecht, Boston, Lancaster 1984, s. 225–227.
- *Vertauschte Fronten*, [w:] tenże, *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, wyd. R. i A. Mayer (*Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, t. 3), Dordrecht, Boston, Lancaster 1984, s. 235–237.
- Scheler M., *Die transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik*

- [w:] *Frühe Schriften (Gesammelte Schriften*, t. 1), wyd. M. Scheler, Bern, München 1971, s. 197–355.
- *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980.
- *Resentyment a moralność*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1997.
- Simmel G., *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, przeł. M. Tokarzewska, Warszawa 2007.
- Steinthal H., *Abriss der Sprachwissenschaft*, Berlin 1881, cz. 1.
- *Die Sprachwissenschaft Wilh. von Humboldts und die Hegelschen Philosophie*, Berlin 1848.
- *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, Berlin 1871.
- *Zur Geschichte der Wissenschaft*, „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft” 1866, t. 4, s. 133–138.
- Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, przeł. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 1999.
- Trendelenburg A., *Logische Untersuchungen*, (wyd. 2) Leipzig 1862, (wyd. 3) Leipzig 1870.
- *Über Herbarts Metaphysik und eine neue Auffassung derselben*, [w:] tenże, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Berlin 1855, t. 2, s. 313–352.
- Twardowski K., *O czynnościach i wytworach* [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1966, s. 217–240.
- *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 241–291.
- *O treści i przedmiocie przedstawięń*, przeł. I Dąbmska, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 3–91.
- Wohlwill E., *Die Entdeckung des Isomorphismus. Eine Studie zur Geschichte der Chemie*, „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ 1866, t. 4., s. 1–67.
- Zeller E., *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*, [w:] tenże, *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*, Leipzig 1877, s. 479–526.

B. Opracowania

B.1. Literatura przedmiotu

- Adelmann D., *Die Einheit des Bewußtseins als Grundproblem der Philosophie H. Cohens*, Heidelberg 1968.
- *H. Steintal und Hermann Cohen*, [w:] *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*, wyd. S. Moses, H. Wiedebach, Hildesheim, Zürich, New York 1997, s. 1–33.
- Albertini F., *Das Verständnis des Seins bei Hermann Cohen. Vom Neukantianismus zu einer jüdischen Religionsphilosophie*, Würzburg 2003.
- Altmann A., *Hermann Cohens Begriff der Korrelation*, [w:] *Hermann Cohen. Auslegungen*, wyd. H. Holzhey, Frankfurt a. M. 1994, s. 247–268.
- Bakradze K., *Z dziejów filozofii współczesnej*, przeł. H. Zelnikowa. Warszawa 1964.
- Bergmann H., *Cohen und Maimon*, [w:] *Hermann Cohen. Auslegungen*, wyd. H. Holzhey, Frankfurt a. M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1994, s. 161–172.
- Bobko A., *Wartość i nicość. Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*, Rzeszów 2005.
- Brelage M., *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965.
- Bruckstein A.Sh., *On Jewish Hermeneutics: Maimonides and Bachya as Vectors in Cohen's Philosophy of Origin*, [w:] *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*, wyd. S. Moses, H. Wiedebach, Hildesheim, Zürich, New York 1997 s. 35–50.
- Brzozowski S., *Hermann Cohen: „System der Philosophie”*, [w:] tenże, *Wczesne prace krytyczne*, wstęp A. Mencwel, Warszawa 1988, s. 687–693.
- Casper B., *Korrelation oder ereignetes Ereignis? Zur Deutung des Spätwerkes Hermann Cohens durch Franz Rosenzweig*, [w:] *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*, wyd. S. Moses, H. Wiedebach, Hildesheim, Zürich, New York 1997, s. 51–69.

- Chojnacki P., *Etyka Kanta i etyka socjalizmu*, przeł. Cz. Tarnogórski, [w:] tenże, *Wybór pism*, red. M. Szyszkowska, Cz. Tarnogórski, Warszawa 1987, s. 230–321.
- Czarnawska M., *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*, Białystok 1988.
- Deuber-Mankowsky A., *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen : jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlin 2000.
- Edel G., *Fichte – Marburger Neukantianismus (insbesondere Natorp) und die Philosophische Methode*, [w:] *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*, wyd. D. Pätzold, Würzburg 2002, s. 35–48.
- *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik: die Entwicklung der theoretischen Philosophie Hermann Cohens*, München 1988.
- Ewald O., *Kants Methodologie in ihren Grundzügen. Eine Erkenntnistheoretische Untersuchung*, Berlin 1906.
- Ferrari M., *Ernst Cassirer. Stationen der philosophischen Biographie*, przeł. M. Lauschke, Hamburg 2003.
- Fiorato P.-F., *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens*, Würzburg 1993.
- Flach W., *Hermann Cohens prinzipientheoretisches Logikkonzept*, [w:] *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, wyd. W. Marx, E.W. Orth, Würzburg 2001, s. 99–109.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 1–2, Kraków 2009.
- Gadamer H.-G., *Die Philosophische Bedeutung Paul Natorps*, [w:] P. Natorp, *Philosophische Systematik*, wyd. H. Natorp, Hamburg 2000.
- Gawronsky D., *Ernst Cassirer: His Life and His Work*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, wyd. P. A. Schilpp, New York 1958, s. 1–37.
- Habermas J., *Wyzwalająca moc symbolicznego formowania. Humanistyczne dziedzictwo Ernsta Cassirera i Biblioteka Warburga*, [w:] tenże, *Od wrażenia zmysłowego do symbolicznego wyrazu*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2004, s. 5–33.
- Hanuszkiewicz W., *Georg Simmel i neokantowska filozofia życia*, „Znak” 2008, nr 642 (11), s. 145–149. (Rec. G. Simmel, *Filozofia*

- życia. *Cztery rozdziały metafizyczne*, przeł. M. Tokarzewska, Warszawa 2007).
- *Nicolai Hartmanna pytanie o transcendencję*, „Diametros” 2008, nr 16, s. 92–100. (Rec. N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, przeł. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Warszawa 2007).
- *Problem analityczności i syntetyczności sądów w Kantowskim transcendentalizmie w ujęciu Ernsta Cassirera*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2006, nr 2, s. 111–120.
- *Teologia negatywna Hermanna Cohena*, [w:] *Demitologizacja, świadectwo, dialog. Niemiecka filozofia religii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2008, s. 37–56.
- Herrschaft L., *Theoretische Geltung. Zur Geschichte eines philosophischen Paradigmas*, Würzburg 1995.
- Hochfeldowa A., *Neokantyzm okresu pozytywizmu i jego wpływ w Polsce*, [w:] *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce. Ciągłość i przemiany*, red. A. Hochfeldowa, B. Skarga, Wrocław 1972, s. 99–138.
- Hofer R., *Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks*, Würzburg 1997.
- Holzhey H., *Cassirers Kritik des mythischen Bewußtseins*, [w:] *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, wyd. H.-J. Braun, H. Holzhey, E. W. Orth, Frankfurt a. M. 1988, s. 191–205.
- *Cohen und Natorp*, t. 1, *Die Geschichte der Marburger Schule als Auseinandersetzung um die Logik des Denkens*, Basel, Stuttgart 1986.
- *Cohen und Natorp*, t. 2, *Der Marburger neukantianismus in Quellen*, Basel, Stuttgart 1986.
- *Der systematische Ort der „Religion der Vernunft” im Gesamtwerk Hermann Cohens*, [w:] *„Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums” Tradition und Ursprungsdenken im Hermann Cohens Spätwerk. „Religion of Reason Out of the Sources of Judaism” Tradition and Concept of Origin in Hermann Cohen’s Later Work*, wyd. H. Holzhey, G. Motzkin, H. Wiedebach, Hildersheim, Zürich, New York 2000, s. 37–59.

- *Die Leibniz-Rezeption im „Neukantianismus“ der Marburger Schule*, [w:] *Beiträge zur Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte von Gottfried Wilhelm Leibniz*, wyd. A. Heinekamp, Stuttgart 1986, s. 289–300.
- *Die Religion im System der Philosophie Cohens*, [w:] *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, wyd. W. Marx, E.W. Orth, Würzburg 2001, s. 147–161.
- *Die Vernunft des Problems. Eine begriffsgeschichtliche Annäherung an das Problem der Vernunft*, [w:] *Mathesis rationis. Festschrift für Heinrich Schepers*, wyd. A. Heinekamp, W. Lenzen, M. Schneider, Münster 1990, s. 27–45.
- *Einleitung*, [w:] *Hermann Cohen. Auslegungen*, wyd. H. Holzhey, Frankfurt a. M. 1994, s. 9–25.
- *Einleitung des Herausgebers*, [w:] H. Cohen, *Werke*, t. 6, Hildesheim, Zürich, New York 1977, s. VII*–XXV*.
- *Gott und Sele. Zum Verhältnis von Metaphysikkritik und Religionsphilosophie bei Hermann Cohen* [w:] *Hermann Cohen's Philosophy of Religion. International Conference in Jerusalem 1996*, wyd. S. Moses, H. Wiedebach, Hildesheim, Zürich, New York 1997, s. 85–104.
- *Hegel im Neu-Kantianismus. Maskerade und Diskurs*, „il cannocchiale“ 1998, nr 1–2, s. 9–28.
- *Neukantianismus*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stuttgart, Basel 1984, t. 6, szp. 747–754.
- Kaschmieder H., *Das härteste Problem der Logik. Das Einzelne in Cohens Logik der reinen Erkenntnis*, [w:] *Wahrheit und Geltung. Festschrift für Werner Flach*, wyd. A. Riebel, R. Hiltcher, Würzburg 1996, s. 119–140.
- Kazimierczak M., *Wczesny neokantyzm*, Poznań 1999.
- Kiersnowska-Sucharzewska J., *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*, „Przegląd Filozoficzny“ 1937, nr 40, s. 367–398.
- Köhnke K.C., *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt a. M. 1986.
- *„Unser junger Freund“ – Hermann Cohen und die Völkerpsychologie*, [w:] *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, wyd. W. Marx, E.W. Orth, Würzburg 2001, s. 62–77.

- Krebs I., *Paul Natorps Ästhetik*, Baerlin 1976.
- Kubalica T., *Prymat rozumu praktycznego w logice. Teoria prawdy neokantowskiej szkoły badeńskiej*, Katowice 2009.
- Lembeck K.-H., *Platon in Marburg. Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg 1994.
- Löwith K., *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie*, [w:] tenże, *Sämtliche Werke*, t. 3, Stuttgart 1985, s. 349–383.
- Lübbe H., *Die politische Theorie des Neukantianismus und der Marxismus*, [w:] *Hermann Cohen. Auslegungen*, wyd. H. Holzhey, Frankfurt a. M. 1994, s. 229–246.
- Marquard O., *Niepożądaný świat obywatelski. Filozofia w republice weimarskiej*, [w:] tenże, *Szczęście w nieszczęściu*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 124–146.
- Marx W., *Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1964, nr 18, s. 486–500.
- *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens Logik der reinen Erkenntnis*, Frankfurt a. M. 1977.
- Noras A.J., *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000 (2 wyd. Katowice 2005).
- Orlik F., *Hermann Cohen (1842–1918); Kantinterpret, Begründer der „Marburger Schule”, jüdischer Religionsphilosoph; eine Ausstellung in der Universitätsbibliothek Marburg vom 1. Juli bis 14. August 1992*, Marburg 1992.
- Orth E.W., *Die Einheit des Neukantianismus*, [w:] *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, wyd. H. Holzhey, E.W. Orth, Würzburg 1994, s. 13–30.
- *Einheit und Vielheit der Kulturen in der Sicht Edmund Husserls und Ernst Cassirers*, [w:] tenże, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zur Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 2004, s. 301–318.
- *Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* [w:] tenże *Von der Erkenntnistheorie zur Kultur-*

- philosophie. Studien zur Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 2004, s. 100–128.
- *Phänomenologie in Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen*, [w:] tenże, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zur Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 2004, s. 162–175.
- *Trendelenburg und die Wissenschaft als Kulturfaktum*, [w:] *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, wyd. W. Marx, E.W. Orth, Würzburg 2001, s. 49–61.
- Ożarowski J., *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*, Warszawa 1998.
- *Metoda transcendentálna a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1959, nr 5, s. 141–168.
- *Natorp – filozof konsekwencji*. [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczeko, Warszawa 1965, cz. 2, s. 131–149.
- Parszutowicz P., *Pojęcie przedmiotu poznania w krytycznym idealizmie*, [w:] *Kant i kantyzm. Szkice z filozofii krytycznej*, red. P. Parszutowicz, Gdańsk 2008, s. 57–72.
- Pascher M., *Cohens Ethik im Spannungsfeld zwischen Kant und Hegel*, [w:] *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann Cohen-Kolloquium*, Marburg 1992, wyd. R. Brandt, F. Orlik, s. 95–109.
- *Hermann Cohens Ethik als Gegenentwurf zur Rechtsphilosophie Hegels*, Innsbruck 1992.
- Poma A., *Die Korrelation in der Religionsphilosophie Cohens, eine Methode, mehr als eine Methode*, [w:] *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, wyd. E.W. Orth, H. Holzhey, Würzburg 1994, s. 343–365.
- *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*, transl. J. Denton, Albany (N.Y.) 1997. (Oryginał włoski: A. Poma, *La filosofia critica di Hermann Cohen*, Milano 1988).
- Przyłębski A., *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993.

- Renz U., *Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Hamburg 2002.
- Schmid P.A., *Ethik als Hermeneutik. Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts- und Tugendlehre*, Würzburg 1995.
- Schmidt W. de: *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*, Bonn 1976.
- Schulthess P., *Einleitung*, [w:] H. Cohen, *Werke* t. 5,1, wyd. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philos. Seminar der Univ. Zürich pod kierunkiem H. Holzheya, Hildesheim, Zürich, New York 1984, s. 5*–49*.
- *Platon: Geburtsstätte des Cohenschen Apriori?* [w:] *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann Cohen-Kolloquium, Marburg 1992*, wyd. R. Brandt, F. Orlik, Hildesheim 1993, s. 55–75
- Skarga B., *Trzy typy neokantyzmu we Francji*, [w:] *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej*, red. J. Garewicz, Warszawa 1976, s. 245–261.
- Stepa J., *Neokantowskie próby realizmu a neotomizm*, Lwów 1927, t. 1.
- Stolzenberg J., *Stolzenberg, Oberster Grundsatz und Ursprung in Hermann Cohens theoretische Philosophie*, [w:] *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann Cohen-Kolloquium, Marburg 1992*, wyd. R. Brandt, R. Orlik, Hildesheim 1993, s. 76–94.
- *Ursprung und System: Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Göttingen 1995.
- Szulakiewicz M., *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*, Rzeszów 1995.
- Szyszkowska M., *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970.
- Święcicka K., *Idealizm transcendentalny Hermanna Cohena*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1982, nr 28, s. 5–23.
- *Kantowskie a priori i idealizm transcendentalny Hermanna Cohena*, Warszawa 1980 [maszynopis].

- *Kantowskie a priori w interpretacji Cohena*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1980 nr 26, s. 161–189.
- Tatarkiewicz W., *Rozstanie z kantyzmem*, [w:] tenże, *Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1971, s. 134–143.
- Vuillemin J., *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte – Cohen – Heidegger*, Paris 1954.
- Wiedebach H., *Die Bedeutung der Nationalität für Hermann Cohen*, Hildesheim 1997.
- Wolandt G., *Einleitung*, [w:] H. Cohen, *Werke*, t. 8, Hildesheim, Zürich, New York 1983, s. VII*–XXII.
- Wolzogen Ch., „Den Gegner stark machen”. *Heidegger und der Ausgang des Neukantianismus am Beispiel Paul Natorps*, [w:] *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme*, wyd. H. Holzhey, E.W. Orth, Würzburg 1993. s. 397–417.
- *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps*, Würzburg 1984.
- *Es gibt' Heidegger und Natorps 'Praktische Philosophie'*, [w:] *Heidegger und die praktische Philosophie*, wyd. A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler, Frankfurt a. M. 1988, s. 313–327.
- Zank M., *The Idea of Atonement in the Philosophy of Hermann Cohen*, Providence, Rhode Island 2000.
- Zeidler K. W., *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang der Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik*, Bonn 1995.

B.2. Literatura pomocnicza

- Adorno T.W., *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.
- Ajdukiewicz K., *Metodologia i metanauka*, [w:] tenże, *Język i poznanie*, Warszawa 1985, t. II, s. 117–126
- *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*, Kęty, Warszawa 2003.
- Albert K., *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002,

- Amsterdamski S., *Scjentyzm wczoraj i dziś*, [w:] *Z historii filozofii pozytywistycznej w Polsce: ciągłość i przemiany*, red. A. Hochfeldowa, B. Skarga, Warszawa 1972, s. 45–67.
- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2008.
- Blandzi S., *Henologia. Meontologia. Dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Warszawa 1992.
- *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002.
- Baumgartner H.-G., *O konieczności dualnego postrzegania świata*, [w:] tenże, *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1996, s. 264–286.
- Boyer C.B., *Historia rachunku różniczkowego i całkowego i rozwój jego pojęć*, przeł. S. Dobrzycki, Warszawa 1964.
- Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.
- Coreth E., Ehlen P., Schmidt J., *Filozofia XIX wieku*, przeł. P. Gwiazdecki, Kęty 2006.
- Crombie A.C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, przeł. S. Łypacewicz, Warszawa 1960, t. II.
- Czeżowski T., *Generalizacja, abstrakcja, formalizacja*, [w:] tenże, *Filozofia na rozdrożu (Analizy metodologiczne)*, Warszawa 1965, s. 106–112.
- *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty 2004.
- *Transcendentalia – przyczynek do ontologii*, [w:] tenże, *O metafizyce jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty 2004, s. 193–202.
- Deleuze G., *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1998.
- Dziadek A., *Głosy do intertekstualności*, [w:] tenże, *Na marginesach lektury. Szkice teoretyczne*, Katowice 2006, s. 59–77.
- *Obraz jako interpretant. Na przykładzie polskiej poezji współczesnej*, „Pamiętnik Literacki” 2001 z. 2, s. 127–148.
- Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, red. K. Polański, Wrocław 1999.
- Gadacz T., „*Będziesz miłował Boga, a bliźniego swego jak siebie samego*”. *Spór o relację dialogiczną (Ja–Ty) w filozofii dialogu*, [w:] tenże, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Kraków 2007, s. 189–211.

- *Od metafizyki do mistyki. Rosenzweiga krytyka zachodniego paradygmatu metafizyki*, [w:] *Metafizyka na rozdrożu*, red. K. Tarnowski („Znak–Idee”, z. 7), Kraków 1994.
- *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka heglowskiej wolności ducha*, Kraków 1990.
- Gadamer H.-G., *Człowiek i język*, przeł. K. Michalski, [w:] tenże, *Rozum słowo dzieje*, Warszawa 1979, s. 47–56.
- *Idea dobra w dyskusji między Platonem a Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty 2002.
- *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.
- Galewicz W., *Czy można wyprowadzić byt z powinności?*, [w:] tenże, *Studia z etyki przekonań*, Kraków 2007, s. 149–165
- Goodman N., *Jak tworzymy świat*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1997.
- Grobler A., *Metodologia nauk*, Kraków 2006.
- Guttman J., *Philosophie des Judentums*, München 1933.
- Habermas J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1991.
- *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
- Hare R.M., *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. J. Margański, Warszawa 2001.
- Herbut J., *Metoda transcendentálna w metafizyce*, Opole 1987.
- Höffe O., *Immanuel Kant*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 2003.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1960.
- Ishikawa F., *Kants Denken von einem Dritten. Die Grichtshoff-Model und das Unendliche Urteil in der Antinomienlehre*, Frankfurt a. M. 1990.
- Kahn Ch.H., *Język i ontologia*, przeł. B. Żukowski, Kęty 2008.
- Kamiński S., *Filozoficzne uwarunkowania rewolucyjnej idei Mikolaja Kopernika*, [w:] tenże, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, red. U. Żegleń, Lublin 1994, s. 267–282.
- *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, red. A. Bronk, Lublin 1998.

- *Współczesne metody metafizyki*, [w:] tenże, *Filozofia i metoda, Studia z dziejów metod filozofowania*, red. J. Herbut, Lublin 1993, s. 41–122.
- Kaniowski A.M., *Superrogacja. Zagubiony wymiar etyki*, Warszawa 1999.
- Kloc-Konkołowicz J., *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wrocław 2007.
- Kołąkowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997.
- Koyré A., *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998.
- Kuhn T.S., *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach Zachodu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 2006.
- Lakatos I., Zahar E., *Dlaczego program badawczy Kopernika wyparł program Ptolemeusza*, [w:] I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, przeł. W. Sady, Warszawa 1995, s. 285–327.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- *Między dwoma światami (Droga Franza Rosenzweiga)*, [w:] tenże, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 190–211.
- Lonergan B., *Metoda w teologii*, przeł. A. Bronk, Warszawa 1976
- Lotz J.B., *Die transzendente Methode in Kants „Kritik der reinen Vernunft” und in der Scholastik*, [w:] *Kant und Scholastik heute*, wyd. J.B. Lotz, Pullach b. München 1955, s. 35–108.
- Löwith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001.
- Łaciak P., *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003.
- Maréchal J., *Dwie drogi krytyki*, przeł. A. R. Bańka, „Folia Philosophica” 2008, nr 26, s. 59–82.
- Müller-Lauter W., *Idealizm jako nihilizm poznawczy*, przeł. S. Gromadzki, „Edukacja Filozoficzna” 2001, t. 31, s. 5–25.
- Nieke W., *Kritizismus* [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Stuttgart, Basel 1976, t. 4, szp. 1294–1298.

- Philips D.Z., *Wiara religijna a gry językowe*, przeł. M. Szczubiałka, [w:] *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 299–322.
- Popper K.R., *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999.
- *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Nikas, Warszawa 2002.
- Poreba M., *Możliwość rozumu. Ćwiczenia z metafizyki*, Warszawa 2008.
- *Transcendentalna teoria świadomości. Próba rekonstrukcji semantycznej*, Warszawa 1999.
- Piecuch J., *Das Verständnis der Erfahrung bei Franz Rosenzweig*, Kraków 1992.
- Putnam H., *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować*, [w:] tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 325–429.
- *Jewish Philosophy As a Guide To Life: Rosenzweig, Buber, Lévinas, Wittgenstein*, Bloomington 2008.
- *Odpowiedź Gary'emu Ebsowi*, [w:] *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 497–517.
- Ratke H., *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1991.
- Renaut A., *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Wrocław, Warszawa, Kraków 2001.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2005.
- Riffaterre M., *Semiotyka intertekstualna: interpretant*, przeł. K. i J. Fallicy, „Pamiętnik Literacki” 1988, z. 1, s. 297–314.
- Rolewski J., *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2001.
- Rozdzeński, *Kant i Heidegger a problem metafizyki*, Kraków 1991.
- Siemek M.J., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta, Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977.
- Schnädelbach H., *Co to jest neoarystotelizm*, [w:] tenże, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy I*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 160–189.
- *Dialektyka i dyskurs*, [w:] tenże, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy I*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 105–135.

- *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992.
- *O aktualnej sytuacji w filozofii* [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995.
- *O historystycznym oświeceniu*, [w:] tenże, *Rozum i historia. Odczyty i rozprawy 1*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001, s. 18–45.
- *Tezy o ważności i prawdzie*, [w:] tenże, *Próba rehabilitacji animal rationale. Odczyty i rozprawy 2*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 108–122.
- Strawson P.F., *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, przeł. A. Grobler, Kraków 1994.
- *O odnoszeniu się użycia wyrażeń do przedmiotów*, [w:] *Logika i język*, red. i przeł. J. Pelc, Warszawa 1967, s. 377–413.
- Stróżewski W., *Ontologia*, Kraków 2004.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii. Tom trzeci. Filozofia nowożytna i współczesna*, Warszawa 1978.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Paris 1990.
- Tugendhat E., *Bycie i nic*, [w:] tenże, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1999, s. 35–69.
- Weiss G., *Herbart und seine Schule*, München 1928.
- Woleński J., „Byt” i byt, [w:] tenże, *W stronę logiki*, Kraków 1996, s. 109–124.

INDEKS NAZWISK

- Adelmann Dieter 26, 92, 177,
335, 382, 387, 388, 412
Adorno Theodor W. 265, 401
Ajdukiewicz Kazimierz 75, 150
Albert Karl 83
Albertini Francesca 26, 369
Altmann Alexander 384, 385,
387, 388, 389
Amsterdamski Stefan 133, 279
Anzenbacher Arno 398
Apelt Ernst Friedrich 64, 272
Arnoldt Emil 44
Arystoteles 28, 73, 249, 277,
305, 306, 307, 318, 390, 421
Augustyn, św. 84
Avenarius Richard 68
Awicenna 286
- Bachja Ibn Pakuda 241
Baczko Bronisław 62, 406
Bakradze Konstanty 26
Banasiak Bogdan 134
Banaszkiewicz Artur 105, 284
Bańka Aleksander R. 149
Baran Bogdan 9, 129, 166, 171,
238, 318, 399
- Barcik Joanna 284, 380
Bouffał Stanisław 71
Baumgartner Hans Michael 376
Belmont Leo 295
Benjamin Walter 61
Bergmann Hugo 281
Bergmann Julius 271
Bergson Henri 51, 445
Białek Aleksander 365
Blandzi Seweryn 257, 261
Bobko Aleksander 38, 416
Boecjusz 208, 210
Boeckh August 73, 101
Boehm Rudolf 78
Bolzano Bernard 271
Bona Meyer Jürgen 43, 46, 48,
121, 122
Bonecki Mateusz 238
Bornstein Benedykt 156
Boyer Carl B. 279
Brandt Reinhard 104, 248, 372
Braun Hans Jürg 432
Brelage Manfred 37
Bronk Andrzej 68, 149, 151
Bruckstein Almut Sh. 241, 296,
303

- Brzozowski Stanisław 221
 Buber Martin 294, 341, 368, 390,
 391, 401, 443, 444, 446, 451
 Buchenau Arthur 14
 Buek Otto 14
- Carnot Nicolas 269
 Casper Bernhard 391, 392, 400
 Cassirer Ernst 14, 15, 18, 24, 25,
 36, 38–40, 50, 59, 60, 64–66,
 81, 84, 86, 99, 101, 102, 123,
 126, 139, 143, 155, 158, 159,
 166, 167, 197, 232, 235,
 238, 242, 258, 290, 291, 316,
 321, 341, 342, 372, 381, 382,
 402–446, 451, 452
 Chojnacki Piotr 27
 Chomsky Noam 208, 210
 Chrzanowski Grzegorz 284, 380
 Chwedeńczuk Bohdan 364
 Cichowicz Stanisław 281, 315
 Cohen Gerson 28
 Cohen Hermann 9 i dalsze
 Comte August 69, 331
 Couturat Louis 429
 Coreth Emerich 48, 150
 Crombie Alistair C. 98
 Czeżowski Tadeusz 238, 287,
 289, 322, 365, 397
- D'Alambert Jean Le Rond 269
 Dąmbska Izydora 99, 286, 322
 De Portu Rico 14
 Deleuze Gilles 134
 Demokryt 130, 251, 264, 283
- Denton John 26, 118, 280, 387
 Descartes René 195, 321, 322
 Dilthey Wilhelm 36, 63, 73, 74,
 78, 81, 101, 114, 120, 216,
 217, 235
 Dobrzycki Stanisław 279
 Doktor Jan 390
 Domański Juliusz 315
 Droysen Johann Gustav 331
 Drzazgowska Ewa 23
 Dühning Eugen 71
 Duraj Jakub 238
 Dziadek Adam 17, 20
- Ebner Ferdinand 294, 401
 Edel Geert 25, 54, 105, 107, 139,
 144, 187, 216, 222, 226, 255
 Einstein Albert 35
 Ehlen Peter 48
 Eliot Thomas S. 16
 Ewald Oscar 150
- Faliccy Krystyna i Jerzy 20
 Fechner Gustaw Theodor 114,
 239
 Ferrari Massimo 316, 429, 434
 Fichte Immanuel Hermann 41,
 104, 144, 148
 Fichte Johann Gottlieb 19, 44,
 51, 58, 59, 64, 66, 68, 81,
 103, 104, 112, 114, 120,
 136–149, 202, 216, 263, 290,
 309, 361, 453
 Fiorato Pierfrancesco 26, 37,
 306, 318, 321, 325, 341

- Fischer Kuno 44, 47, 48, 105,
106, 123, 228, 266
 Flach Werner 262, 343, 440
 Frege Gottlob 278, 352, 353, 453
 Fries Jakob Friedrich 19, 50, 64,
119–128, 158, 238, 272, 483
 Gadacz Tadeusz 10, 12, 17, 26,
28, 32, 102, 144, 170, 390,
391, 395, 400, 441, 443
 Gadamer Hans Georg 9, 60, 262,
399, 401, 434
 Galecki Jerzy 134, 140, 179,
207, 299, 412
 Galewicz Włodzimierz 68, 359
 Galileusz 98
 Garewicz Jan 35, 45, 302
 Gawronsky Dymitryj 14, 15, 321
 Goodman Nelson 341, 452
 Görland Albert 14, 18, 36, 40,
86, 242, 409
 Gromadzki Stanisław 245, 262
 Guttmann Julius 382, 384
 Gwiazdecki Piotr 48
 Habermas Jürgen 12, 25, 140
 Halkowski Henryk 295
 Hamann Johann Georg 89, 90,
91, 102
 Hanuszkiewicz Wojciech 51, 82,
284, 428
 Hare Richard M. 310, 321
 Hartenstein Gustav 63, 93, 100
 Hartmann Eduard, von 83
 Hartmann Frida 403
 Hartmann Nicolai 14, 22, 23, 27,
60, 128, 238, 293, 371, 403
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich
59, 114, 181, 244, 245, 253,
263, 264, 265, 266, 298, 366,
372, 453
 Heidegger Martin 10, 22, 23, 25,
38, 39, 60–62, 83, 84, 128,
166, 167, 171, 235, 238, 261,
306, 307, 318, 421
 Heimsoeth Heinz 14, 38, 128,
403
 Heimsoeth Renate 403
 Heinekamp Albert 79, 280, 403
 Helmholtz Hermann, von 40, 45,
50, 322
 Herbart Johann Friedrich 19,
63–67, 77, 83, 92, 93, 94, 99,
100, 105–116, 119, 120, 128,
146, 214, 216, 217, 225, 231,
238, 452
 Herbut Józef 150, 238
 Herder Johann Gottfried 102
 Herrigel Eugen 84, 143
 Herrschaft Lutz 77
 Hiltcher Reinhard 343
 Hjelmslev Louis 416
 Hochfeldowa Anna 42, 70, 132
 Hofer Roger 37
 Höffe Otfried 113
 Holzhey Helmut 13, 14, 15, 25,
32, 36, 37, 39, 42, 44, 51, 59,
61, 79, 85, 86, 128, 236, 281,
290, 294, 308, 311, 323, 336,
342, 377, 379, 380, 381, 384,

- 402, 403, 405, 408, 409, 432,
434, 440, 444
- Horrocks Jeremiah 96
- Horst Carl 14
- Hörtz Herbert 40
- Humboldt Wilhelm, von 93, 94,
102, 412, 413, 414, 415, 418,
426, 429, 435, 436, 437
- Hume David 56, 57, 135
- Husserl Edmund 32, 41, 61, 68, 78,
83, 137, 221, 253, 291, 439, 453
- Ingarden Roman 76, 100, 160,
193, 202, 244, 284
- Ishikawa Fumiyasu 283
- Jezierski Franciszek 42, 132
- Kahn Charles H. 365
- Kamiński Stanisław 151, 194,
195, 238, 357, 358
- Kaniowski Andrzej Maciej 113,
369, 370, 376
- Kant Immanuel 9 i dalsze
- Karpińskie Aniela i Ludwika 68
- Kaschmieder Hartfried 343
- Kazimierzczak Marek 27
- Kepler Johannes 96, 98, 103
- Kiersnowska-Sucharzewska
Janina 50
- Kinkel Walter 382
- Kloc-Konkołowicz Jakub 140
- Köhnke Klaus Christian 25, 27,
45, 46, 56, 64, 67, 92, 95,
104, 106, 126, 130, 246
- Kołakowski Leszek 203
- Kononowicz Tadeusz 120, 189
- Kopernik Mikołaj 279
- Kowalska Elżbieta M. 386, 413,
414
- Koyré Alexandre 31
- Kozłowski Władysław M. 142
- Krawczyk Urszula 295
- Krebs Inge 409
- Krzemieniowa Krystyna 10, 13,
25, 60, 62, 66, 89, 90, 193,
265, 328, 401
- Kubalica Tomasz 27
- Kubińscy Olga i Wojciech 31
- Kuhn Thomas S. 279
- Kuryś Agnieszka 205
- Lakatos Imre 99
- Landman Adam 244, 264, 419
- Lange Friedrich Albert 19, 29,
35, 42–46, 48, 49, 50, 52, 54,
55, 58, 69, 70, 80, 85, 86,
126–135, 172, 184–186, 188,
189, 292, 372
- Lask E. 41, 60, 61, 64, 83, 143,
170, 171, 236, 331
- Lauschke Marion 316, 429
- Lazarus Moritz 29, 91–97, 103,
110, 145, 212, 452
- Leibniz Gottfried Wilhelm 208,
267, 277, 279, 280–282, 315,
316, 403, 453
- Lembeck Karl Heinz 27, 92, 93,
145, 173, 183, 243, 254, 362
- Lenzen Wolfgang 79

- Leszczyński Damian 167
 Lévinas Emmanuel 91, 205, 386,
 395, 401, 446, 451
 Lewndowsky Hermann
 Liebmann Otto 43, 44, 48, 50, 492
 Locke John 56, 57, 112, 115, 161
 Lonergan Bernard 149
 Lotz Johann Baptist 131, 149,
 150
 Lotze Hermann 196, 197, 239,
 242, 255, 266, 271, 277, 286,
 287, 318, 452, 453
 Löwith Karl 262, 310, 401, 446,
 451
 Lübbe Hermann 372
 Lukács György 10, 61, 291

 Łaciak Piotr 117, 164, 221
 Łukasiewicz Małgorzata 12
 Łypacewicz Stanisław 98

 Majmon Salomon 281, 295
 Majmonides Mojżesz 22, 241,
 261, 295–297, 303, 304, 306,
 341, 363, 364, 365
 Maréchal Joseph 149
 Margański Janusz 310
 Marquard Odo 60
 Martens Ekkehard 62
 Marx Wolfgang 92, 228, 262,
 266, 310, 311, 342, 372
 Maryniarczyk Andrzej 365
 Marzęcki Józef 83
 Mayer Reinhold 16, 60, 102,
 380, 390

 Mayer Annemarie 16, 60
 Mencwel Andrzej 221
 Michalski Krzysztof 401
 Michelet Karl Ludwig 45
 Misch Georg 77, 128, 286
 Moses Stephane 92, 241, 377
 Motzkin Gabriel 294
 Müller-Lauter Wolfgang 245

 Natorp Hans 53, 262, 442
 Natorp Paul 11, 13, 14, 15, 22,
 24, 25, 27, 32, 40, 41, 44,
 50–55, 60, 61, 62, 69, 74, 78,
 83, 86, 88, 92, 99, 123, 139,
 149, 154, 197, 236, 243, 262,
 308, 311, 323, 371, 380–382,
 402–446, 451, 452
 Nelson Leonard 41, 50, 64, 119,
 120, 137, 189, 290, 291
 Nerczuk Zbigniew 262
 Newton Isaac 96, 98, 103, 237,
 267, 279
 Nieke Wilfried 37
 Nietzsche Friedrich 54, 61, 73,
 74, 129
 Noras Andrzej J. 26, 31, 38, 84,
 139, 237, 371
 Nowak Ewa 174
 Nowicki Światosław Florian
 265, 298

 Oesterreich Traugott Konstantin
 50, 51
 Orlik Franz 28, 86, 104, 248, 372
 Ortega y Gasset Jose 14

- Orth Ernst Wolfgang 61, 92, 228, 262, 342, 380, 432, 439
 Osjander Andreas 278
 Ożarowski Jan 27, 62, 252, 406
- Paczkowska-Łagowska Elżbieta 78, 101, 114, 235
 Parmenides 12, 70, 200, 252, 253, 304, 305, 365
 Parszutowicz Przemysław 39, 201, 238, 321, 424
 Pascher Manfred 372
 Pasternak Borys 14
 Pätzold Detlev 139
 Paulsen Friedrich 48
 Peipers David 196
 Pelc Jerzy 195
 Peucker Hennig 291
 Philips Dewi Zepheniah 364
 Piecuch Joachim 400
 Piszczatowski Paweł 23
 Pitagoras 304
 Platon 21–23, 27, 28, 53, 70–74, 77, 78, 80–84, 91–105, 129–136, 212, 239–266, 283, 289, 302, 303, 305, 313, 314, 336–338, 347, 348, 393, 397, 398, 404, 409, 453
 Plotyn 83
 Polański Kazimierz 416
 Poma Andrea 26, 118, 143, 280, 316, 325, 342, 363, 380, 386, 387
 Popper Karl R. 119, 279
- Poreba Marcin 165, 237, 238, 284, 285, 428
 Przyłębski Andrzej 18, 27, 139
 Putnam Hilary 340, 341, 452
- Ratke Heinrich 88
 Recki Birgit 24, 36, 101, 381
 Reinhold Ernst 46, 216
 Renaut Alain 167
 Renouvier Charles 35, 63, 232
 Renz Ursula 123, 199, 206, 342, 425
 Rickert Heinrich 18, 38, 41, 44, 50, 52, 53, 56, 60, 76, 216
 Ricoeur Paul 401
 Riebel Alexander 343
 Riehl Alois 35, 37, 40, 41, 50, 52, 56, 57
 Riffaterre Michael 20
 Rolewski Jarosław 237
 Rosenstock-Huessy Eugen 294
 Rosenzweig Franz 11, 15, 16, 23, 24, 30, 59, 61, 102, 205, 293, 294, 341, 380–402, 451
 Rożdżeński Roman 237
 Ruge Arnold 59
 Russell Bertrand 195, 278, 428, 429
- Salomon Frederike 28
 Schaefer Grete 391
 Scheler Max 78, 302
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 59, 64, 114, 120, 202, 263

- Schepers Heinrich 79
 Schleiermacher Friedrich Daniel
 Ernst 71, 101, 114
 Schilpp Paul Arthur 15
 Schmid Peter A. 351
 Schmidt Joseph. 48
 Schmidt Raymund 439
 Schmidt Winrich, de 92
 Schnädelbach Herbert 10, 12, 13,
 31, 62, 66, 89, 102, 193, 196,
 265, 328, 331
 Schneider Martin 79
 Schopenhauer Arthur 42, 43, 54,
 64, 106, 114, 120, 137
 Schuhmann Elisabeth 41
 Schuhmann Karl. 41
 Schulthess Peter 247, 277, 278
 Sesemann Wassilij 14
 Sidorek Janusz 252, 253
 Siemek Marek J. 45, 68, 112,
 291
 Simmel Georg 41, 50, 51
 Skarga Barbara 35, 42, 132, 332
 Skorulski Krzysztof 401
 Smeja Bogdan J. 89
 Sokrates 37, 179, 304, 305, 306
 Sowiński Grzegorz 82
 Spener Philip 203
 Stadler August 14, 35, 78, 131
 Stammler Rudolf 14
 Stegmüller Wolfgang 195
 Steinthal Heymann 29, 81,
 91–96, 103, 110, 145, 212,
 413, 418, 436, 452
 Stepa Jan 27, 50, 279, 403
 Stolzenberg Jürgen 25, 154, 185,
 187, 192, 262, 355, 365, 440,
 441, 443
 Strauß Bruno 30, 60, 267, 293,
 379
 Strawson Peter F. 176, 195
 Stróżewski Władysław 257, 366
 Święcicka Krystyna 26
 Świętochowski Aleksander 42, 132
 Szczubiałka Michał 341, 364
 Szulakiewicz Marek 27, 112
 Szyszkowska Maria 27
 Tales z Miletu 396
 Tarnogórski Czesław 27
 Tarnowski Karol 395
 Tatarkiewicz Władysław 14, 99,
 127, 128
 Teilhard de Chardin Pierre 238
 Tieftrunk Johann Heinrich 146
 Tischner Józef 401
 Tokarzewska Monika 51
 Tomasz z Akwinu 365
 Trendelenburg Adolf 12, 18, 29,
 36, 44, 47–49, 67–80, 93,
 101, 105–107, 123, 227, 228,
 242, 245–248, 252, 253, 266,
 269, 277, 452
 Tugendhat Ernst 252, 253
 Twardowski Kazimierz 87, 271,
 286–289
 Twesten Karl 44
 Ucko Siegfried 382
 Ulrici Hermann 29, 86

- Vaihinger Hans 54, 71
Vogt Karl 48
Vorländer Karl 14
Vuillemin Jules 139
- Wahl Jean 395
Wartenberg Mścisław 203
Waszczenko Piotr 120, 189
Węgrzecki Adam 32, 302
Weisedel Wilhelm 76, 101, 284
Weiss Georg 92
Weisse Christian Hermann 41
Wesoły Marian 200
Whitehead Alfred North 238
Wiedebach Hartwig 92, 241,
294, 377, 413, 419
Wildhagen Kurt 14
Windelband Wilhelm 36, 38, 41,
48–53, 56, 58, 59, 63, 66, 67,
71, 72, 74, 78, 79, 81–84
Wittgenstein Ludwig 10, 341
Witwicki Władysław 72, 250,
254, 257, 261
- Wohlwill Ernst 95
Wolandt Gerd 409
Woleński Jan 289
Wolff Christian 208
Wollgast Siegfried 40
Wolniewicz Bogusław 353
Wüst Paul 14
Wyszczawcew Borys 14
- Zahar Elie 99
Zank Michael 28
Zeidler Kurt Walter 84
Zeller Eduard 45–47, 75, 77, 79,
85, 255
Zelnikowa Halina 27
Znamierowski Czesław 135
Zychowicz Juliusz 398
- Żegleń Urszula 195
Żelazny Mirosław 137, 142
Żukowski Bartosz 365

HERMANN COHEN'S PHILOSOPHY IN THE PERSPECTIVE OF THE DISPUTE ABOUT THE UNITY OF THE TRANSCENDENTAL METHOD

Summary

In the history of German philosophy, Hermann Cohen (1842–1918) is considered to be, on the one hand, a Neo-Kantianist, a founder of the Marburg School and the author of an idealistic *System der Philosophie*, and, on the other hand, a Jewish thinker and a founder of the philosophy of dialog. It can be said that Cohen's thought stems from two sources. During his development Neo-Kantian and idealistic motifs interacted with Jewish and dialog influences. The situation is very interesting, as Neo-Kantian idealism and the philosophy of dialog are usually presented as opposite poles of the development of German philosophy at the beginning of the 20th century. After World War I a few thinkers (Ferdinand Ebner, Franz Rosenzweig, Martin Buber) postulate a program of new dialogic thinking and simultaneously declare a complete severance from the idealistic tradition. From that group, one of Cohen's last students, Rosenzweig, is particularly important for the reception of Cohen's philosophy. Rosenzweig tried to introduce a complete division between idealistic and dialogic motifs of his teacher's philosophy.

Such a presentation of the problem triggered a dispute, since Cohen put great emphasis on the assertion that his philosophy was char-

acterized by methodological unity. From that point of view, drawing a line between idealism and dialogical thinking is not possible. The issue of methodological unity of Cohen's philosophy was very important not only for Rosenzweig, but also for the whole Marburg School of Neo-Kantianism. The notion of transcendental method coined by Cohen was considered by the Marburg milieu to be a cornerstone for critical research. Transcendental method was presented in three Cohen's books on Kant. Some of his students and cooperatives (e.g. Paul Natorp and Ernst Cassirer) came to the conclusion, though, that their teacher in his later *System der Philosophie* exceeded the limits and authorizations of this method.

The aim of the research presented in this dissertation is to determine whether Cohen's philosophy represents a unity of the method, as its creator contended, or if there are any discontinuities and inconsistencies in its methodological construction. The first chapter of the dissertation (*Neo-Kantianism as a Problem*) presents the origins and the development of the Neo-Kantian movement – Cohen was a leading figure for that movement – in the second half of the 19th century, as well as its collapse during World War I. In the second chapter (*Kant's Philosophy and its New Justification*) the sources of Cohen's interpretation of Kant are analyzed. Such analysis enables us to show various metaphysical and epistemological assumptions and presuppositions of the transcendental method. The third chapter (*The Boundaries of Metaphysics*) presents the idealistic and dialogic development of Cohen's philosophy as well as various metaphysical traditions which had an impact on Cohen's conception of the transcendental method. The fourth chapter (*The Dispute about Cohen's Inheritance*) is devoted to the reception of Cohen's philosophy in the circle of his closest students. It shows that controversies around the problem of unity of the transcendental method had a significant impact on both the Neo-Kantian projects of the Marburgians: Natorp and Cassirer, and on the dialogical conception of the new thinking presented by Rosenzweig.

The basic problem for the solving of which the transcendental method was created was a demonstration of the conditions for the very possibility of transcendental philosophy. Therefore, the character

of Cohen's philosophical thought – crystallized, in a large measure, in a dispute with Johann Gottlieb Fichte, Johann Friedrich Herbart, Jakob Friedrich Fries, Friedrich Adolf Trendelenburg, and Friedrich Albert Lange – is primarily meta-transcendental. The Marburgian philosopher is trying to answer the question about how can the transcendental perspective of philosophical research be possible. In his view, it is possible because any theory of experience, as long as it aspires to being a theory of objective experience, must take into account the *a priori* component which, while it transgresses any empirical (so, changing and accidental) content given in experience, could form a normative criterion of objectivity. For Cohen, Kant's idea of *noumenon* (thing-in-itself) understood as a purely ideal background or a horizon of all objective cognition, becomes such a criterion. As an element only of thought, and thus independent of all empirical and intuitive conditions, thing-in-itself is situated on the border of possible experience – it sets the ideal boundary of that experience. The boundary (as it is free of all constraints) can be defined as the unconditioned. It is in this aspect that the boundary also delimits the normative ideal (criterion) for all cognitive procedures pretending to unconditional objectivity. The normative character of the border concept of a thing-in-itself is a feature that places the concept no longer in the field of theory but in the field of normativity proper to ethics. The concept of *noumenon*, then, appears to be the boundary between the theory of experience and normativity that marks ethical practice. The above determination points to the possibility of justifying ethics itself, and ethics, from the perspective of a scientific understanding of experience, turns out to be an indispensable element.

That conclusion ends the main flow of argumentation in Cohen's works on Kant. Nevertheless, the result cannot be accepted as final, as it entangles itself in a quite serious aporia. As the creator of the Marburg Neo-Kantian school constantly emphasizes – in this respect, in a polemic with Fichte's idealism – the necessary relationship between ethics and the theory of experience does not entail the subordination of the theory to ethical norms of moral action. The problem presents itself as follows: how is it possible to think of a purely ideal criterion

of objectivity which would share normativity with ethics but would not be strictly subject to ethical demands of moral action. The transcendental method, in Cohen's opinion, provides such a criterion, as it considers the mutual relationship of ethics and the theory of experience in the perspective of the difference that appears between them. It is that difference which defines the idea (ideal cognitive norm) of objective reality and it is to that idea that the whole constitution of the system of critical idealism must subject itself. The reality to which purely ideal norms of objective cognition refer differs from the empirical reality we know from experience, and, in its normative aspect, it also differs from moral norms proper to ethics. It is only thanks to those differences that are we able to define an ideally real (non-empirical) and normatively objective (not related to norms of action of moral subjects) character of the final criterion of objective cognition.

Initially, i.e. in his works on Kant, Cohen writes the order of difference into a dualistic model of reality, juxtaposing the phenomenal sphere of what is empirically (intuitively) given in experience to the noumenal sphere of moral subjects. The problem is that in such a representation both spheres (the phenomenal and the noumenal) can be considered to be „given” or existing „in themselves”, independently of the difference between them. They form, as it were, two separate worlds. Instead of the original difference as the basis for all elements of the theory of experience, we are dealing here – at least, in a fragmentary form – with a metaphysical „theory of two worlds”, of whom Cohen was a virulent opponent. All the changes Cohen introduced in his later works – both those comprising *System der Philosophie*, and the final works devoted to a dialogical philosophy of religion – are aimed at a complete elimination of metaphysical dualism. Hence, a development of a consistent, non-dualistic theory of being becomes a leitmotif of the development of the whole of Cohen's later thought. Elimination of metaphysical dualism consisted in, firstly, the removal of the category of the given, together with the opposite border concept of *noumenon* (thing in itself). The central place in Cohen's philosophy is taken by the problem of original difference whose prototype is the relative concept of non-being taken from Plato's *Sophist*.

From that perspective Cohen considers the problem of objectivity of cognition in a very important text from 1878, devoted to Plato's theory of ideas. In the text Cohen introduces the concept of idea as a *hypothesis*. Idea understood in this sense is not only a necessary assumption (hypothesis) of any theory of being, but also a structure of thought which can think itself precisely as an assumption (hypothesis) of all discourse on being. In this aspect thinking acquires a decided supremacy over intuition. Intuition – unlike thinking – cannot refer to itself. For example, I am able to think that I think but I cannot see my own seeing. The difference is of immense importance for the theory of being. Between intuition and its object there always has to appear a direct relationship – insofar as I can see, I can always see something, an object of intuition without whom intuition itself is not possible. Hence, the object in its intuitive aspect always has to be already given to intuition. In the case of thinking, the situation presents itself from a very different perspective. Thinking can refer to its object in an indirect manner and therefore can respect the fact of its transcendence. As it primarily refers to itself, thinking can be regarded as something that is not being and, thanks to that relative negation of itself, can (indirectly) define being. Thus, being appears to be something other than thinking, and thinking is what is different with respect to being. Between the members of such a relationship there exists a peculiar symmetry which Cohen names correlation. In short, the whole issue can be presented in the following way. Without being there would be no thinking, while without thinking there would be no being, and the two elements are not, by any means, reducible to each other; the knowability of both being and thinking is only established in the original difference that appears between them.

If we assume, in agreement with Cohen's reasoning, that the difference can only be formulated in thinking, then thinking has to be considered to be the reason for cognizing (*ratio cognoscendi*) thanks to which all judgment about being is possible in the first place. The being itself, however, constitutes the reason to be (*ratio essendi*) of that judgment, as the judgment – as a structure of thought – has to refer to that which is different from thinking. A correlation of this type be-

tween thinking and being – as Cohen argues in 1900, in the text *Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch* – is the proper fact of reason beyond which no reflection can reach. Whenever we are dealing with reason we are no longer within the sphere of the correlation between thinking and being. The correlation can be conceived of as a logical structure. It is then identified with the infinite judgment of origin, that forms the basis of Cohen's *System der Philosophie*; it can also be interpreted in a religious way as a correlation between man and God. The religious motif is very important. It has been fully developed by Cohen at the time before the publication of the first part of his idealistic system. It contains all the crucial elements of the philosophy of dialog fully developed by the thinker only at the end of his life. Therefore, one can formulate the thesis that Cohen first became a dialogical thinker, and only later an idealist (parts of *System der Philosophie* were published in the years 1902–1912). The statement, however, ought to be complemented with a note about the fact that the concept of a system of critical idealism appears already in the second edition of *Kants Theorie der Erfahrung* from 1885 (Cohen worked on his three books devoted to Kant in the years 1871–1889), while the concept of origin appears in relationship with the philosophical justification of the concept of a differential and the infinitesimal methods. That issue becomes a separate object of study in the treatise *Das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* from 1883. Even a cursory overview of publication dates of particular Cohen's works leads to the conclusion that Kantian, Platonian, and dialogical motifs in the whole of Cohen's thought appear not so much consecutively as simultaneously, and they inform one another.

In this context, however, dialogical elements gain a particularly high status. It was they that allowed Cohen to accentuate the correlative character of his own project of logics. A huge role in that project was played by the concept, first introduced in 1900, of Moses Maimonides's negative attributes, which shifts all statements about God's being from ontology into ethics. In the light of that conception, attributes ascribed to God do not refer to his ontological essence – which remains unknowable for man – but are „God's ways” that

determine the manner in which God enters into a relationship with the world and with man. The ways set the norms of behavior for people. The realization of the norms makes man a moral being, i.e. it makes him realize his own humanity. It is in this sense as well that God has to be viewed as the creator of humanity. Still, Cohen makes a reservation that moral norms – if they are to be viewed as attributes of God's actions – cannot only be realized or emulated. In the first place, they have to be recognized by man as norms coming from God. That is why the relationship between man and God is a correlation. God's norms of moral action (commandments) are not simply given. They become divine only in reference to a man who recognizes them as such, and recognizes them only as guidelines for his own actions.

Hence, as Cohen repeatedly noted in *Logik der reinen Erkenntnis*, nothing can be given to pure cognition based on the structure of correlation; the content of cognition always has to be created. At this point it is visible how the primacy of action, manifest already in Maimonides's thought, starts to dominate the whole of Cohen's philosophical system. However, what is equally important, the dialogical concept of correlation between man and God remains irreducible to the holistically understood system. God, as Cohen emphasizes in his last work, i.e. *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums*, published in 1919, is not solely an intra-systemic idea to which the constitution of sense in particular spheres of culture ought to aspire. In this context, Cohen differentiates among four directions of consciousness (logical, ethical, esthetic, and psychological). Each of them has its own characteristics. Within this framework, the idea of God is identified with the regulative idea of truth, and is the ultimate criterion of mutual agreement for the four directions of consciousness. Thus, the idea of truth is only graspable from the perspective of correlation among the directions. Of peculiar importance here is the correlation between the logical and ethical directions.

God, however, is something more than just an idea. He is, from the religious perspective, the only savior of man in his absolute (unique and irreplaceable) individuality. The system of philosophy makes use of its own concept of man, who is the center of ethical reflection. Yet,

the concept, in Cohen's view, requires elaboration. From the point of view of ethics man is, first of all, the subject of moral action, i.e. a subject subordinated in his actions to laws which fulfill the condition of universality. In ethical reflection, then, emphasis is put not so much on human individuality as on the demand for universalization of ethical norms. That is why ethics is interested primarily in the legal and ethical structure of a state. The construction of an ethical system, although subject to the demand for universalization, is not capable of ensuring a division of goods that would be universally just. In a society there always are poor people, people who are, in one way or another, wronged by the system of ethical and legal regulations dominant in that society. Poverty which has befallen another man, when it is noticed, allows one to discover in that man a particular Thou which addresses a particular, individual I. In this way the dialogical correlation I – Thou is born which makes it possible for man to discover his own individuality (the I). From the perspective of the system, though, the discovery is an incident of only negative importance since it reveals that the rules of social justice adopted in the system do not fulfill, in this particular case, the condition of universality. They are not equally binding for everyone, so they have to be corrected.

Due to the flaws of the system of social justice the constitution of ethical laws has to undergo constant improvement. The dialectic tension between the demand for universalization of ethical laws and the good of the other cannot be eliminated, although, at the same time, that elimination is the task of all ethical work. To be able to undertake the task time and again we have to accept, as Cohen assumes, that the ideal that illuminates the task transgresses the finite condition of man and, in this sense, is eternal. Nevertheless, it has to be realizable so that our efforts are not made in vain. On his own, man, in his finite condition, cannot ensure the actual realization of the ideal (eternal) possibility. That can only be secured, as Cohen emphasizes, by God regarded as man's only savior.

Almost from the beginning, such a conceptualization of the relationship between ethics and religion caused many controversies. A chief role in those controversies was played by Rosenzweig who

saw in the dialogical correlation developed in *Religion der Vernunft aus der Quellen des Judentums* a breach with the idealist methodology of *System der Philosophie* and an attempt at a creation of a new project of thinking based on completely different principles. An exact analysis of Rosenzweig's arguments and of the discussion they provoked leads to the conclusion that the author's thesis, in the form it has been given, is wrong, however, the scrutiny also identifies the real tension that appears in Cohen's project between the methodical (idealist) and the dialogical type of correlation. The first type privileges the concept of unity whereas the second one introduces the moment of breach or difference. What is more, it is evident that the two types of correlation condition each other – one is impossible without the other. Therefore there exists between them, in Cohen's words, a strict correlation. The dialogical relation of I to Thou is a negative precondition of undertaking the effort of creating a system anew due to its incompleteness and injustice. That injustice, though, could not have transpired if the system had not already been in existence. It is only due to the difference apparent between the systemic and the dialogical perspective that the constitution of the system becomes possible. Thus, if the system always creates a unity of all comprising elements, then that unity is founded on the structure of difference which, in reference to any unity, has to be considered to be a breach and discontinuity within that unity. In this sense, Cohen's idealism can be named the idealism of difference.

That basic Cohen's differentiation is interesting inasmuch as it decided, in a large measure, the fate of the reception of Cohen's philosophy in the circle of his direct students who had a huge impact on the development of twentieth-century German philosophy. In opposition to Rosenzweig's sharp and determined differentiation between the idealist and the dialogical way of thinking, a very similar bond between the systemic logics of origin and the dialogical relation appears in the philosopher's own *Der Stern der Erlösung*. Naturally, Rosenzweig stresses the dialogical motifs much more strongly, yet, his breach with the idealist method of producing (*erzeugen*) a philosophical system is also incomplete. Rather, idealist and dialogical

solutions are interdependent. That puts the issue of reciprocal relations linking transcendental idealism with philosophy of dialog in a wholly new light. It also brings a new perspective to the dialogical motifs appearing in Cohen's writing from 1900. Therefore, that year should be viewed as a symbolical beginning of the twentieth-century philosophy of dialog.

Equally interesting seems to be the reception of Cohen's thought in the Marburgian milieu. It also concentrates around the issue of the mutual relationship between the requirement of ultimate unity to which idealist system is subject and the order of original difference which forms the basis for the very constitution of that system. While Natorp puts an emphasis on the moment of unity of a system, Cassirer who, in *Philosophie der symbolischen Formen*, creatively elaborates some motifs of Cohen's esthetics gives priority to the moment of crisis – of difference and breach – which is both destructive and constructive for the whole of human culture. Cassirer's discussion of some aspects of Cohen's esthetics – especially those related to the problem of expression – is interesting for one more reason, namely, at some point Cassirer started to elaborate those aspects of Cohen's thought which had been found by Natorp to be contrary to the requirements of the transcendental method. From that point of view, Cohen's students' dispute about his inheritance always turns out to be a dispute about the unity of his methodological decisions which, as time went by, were found to contain breaches or discontinuities of various nature. A situation of this kind, however, appears to be fully justified. The inner tension between the demand for unity and the original difference on which the demand is founded constitutes the peculiarity of Cohen's undertaking. Ultimately, one has to admit that Cohen is right when he claims the methodological unity of his project. At the same time, though, it has to be said – and the philosopher would probably not dispute that view – that the source of that unity lies in difference. The difference is, primarily, a difference between the system and what is external with respect to that system, and gives it an open, infinite nature.

CONTENTS

Foreword

Return to Neo-Kantianism

Chapter I

Neo-Kantianism as a Problem

Introduction

I.1. Return to Kant

I.2. The Genesis and Structure of the Neo-Kantian Concept
of Philosophy

Chapter II

Kant's Philosophy and its New Justification

Introduction

II.1. Kant and the Problem of Metacriticism

II.1.1. Platonian Psychology of Scientific Discovery

II.1.2. Herbart's Objections

II.1.3. Fries's Scientific Realism

II.1.4. Lange and the Dispute about Platonism

II.1.5. Primacy of Practical Reason – Fichte's Case

II.2. Kant and the Method

II.2.1. The Synthetic Method and the Analytic Method

II.2.2. The Structure of the Theory of Experience

II.2.3. Two Models of Analysis

II.2.4. The Transcendental Method and its Presuppositions

II.3. Correcting Kant

Chapter III

The Boundaries of Metaphysics

Introduction

III.1. The Problem of Idealism

III.2. The Concept of a System

III.3. The Infinitesimal Method and its Principium

- III.4. The Logics of Pre-being
- III.5. The Logics of Correlation
- III.6. Science and Messianism
- III.7. Religion of Reason and the System of Philosophy

Chapter IV

The Dispute about Cohen's Inheritance

Introduction

IV.1. Rosenzweig's Question about the Method

IV.2. Cassirer contra Natorp

Conclusions

References