

Wydawnictwo IFiS PAN
STUDIA
z filozofii systematycznej

PRZEMYSŁAW PARSZUTOWICZ

Filozofia jako krytyka poznania
Wprowadzenie do transcendentalizmu
Ernsta Cassirera

PRZEMYSŁAW PARSZUTOWICZ

Filozofia jako krytyka poznania
wprowadzenie do transcendentalizmu
Ernsta Cassirera

TOM 13

Wydawnictwo IFiS PAN
STUDIA
z filozofii systematycznej

Pod redakcją Seweryna Blandziego

Wydawnictwo IFiS PAN
STUDIA
z filozofii systematycznej

PRZEMYSŁAW PARSZUTOWICZ

Filozofia jako krytyka poznania
wprowadzenie do transcendentalizmu
Ernsta Cassirera

Warszawa 2013

Publikacja dofinansowana ze środków Wydziału Zarządzania
i Ekonomii Politechniki Gdańskiej.

Recenzja wydawnicza
prof. dr hab. Maciej Soin

Projekt okładki
Teresa Oleszczuk

Redaktor
Barbara Gruszka

Copyright © by Author and Wydawnictwo IFiS PAN, 2013

ISBN 978-83-7683-078-0
ISSN 1643-6253

Wszelkie prawa zastrzeżone.

Żadna część niniejszej publikacji nie może być reprodukowana,
przechowywana jako źródło danych i przekazywana w jakiegokolwiek
formie zapisu bez pisemnej zgody posiadacza praw.

Wydawnictwo IFiS PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. (22) 6572897
e-mail: publish@ifispan.waw.pl, www.ifispan.waw.pl

SPIS TREŚCI

Wykaz stosowanych skrótów	7
WSTĘP	9
ROZDZIAŁ 1.	
HISTORIA FILOZOFII JAKO HISTORIA PROBLEMU POZNANIA	19
1.1 Problemowe ujęcie historii filozofii	19
1.2 Prehistoria krytycyzmu	32
ROZDZIAŁ 2.	
FILOZOFIA JAKO KRYTYKA POZNANIA	45
2.1 Dogmatyzm i krytycyzm	45
2.1.1 Substancja i funkcja	59
2.1.2 Poznanie syntetyczne	68
2.1.3 Agregat i system	79
2.2 Antypsychologizm	95
2.3 Problem i zadanie krytyki poznania	106
ROZDZIAŁ 3.	
KRYTYKA POZNANIA JAKO TEORIA BUDOWY POJĘĆ.....	117
3.1 Krytyka Arystotelesowskiej teorii abstrakcji.....	118
3.2 Relacyjna teoria pojęć	131
3.2.1 Pojęcia nauk przyrodniczych	150
3.2.1.1 Rola eksperymentu.....	160
3.2.1.2 Funkcje budowy pojęć nauk przyrodniczych ..	166
3.2.2 Pojęcia nauk humanistycznych	177

ROZDZIAŁ 4.

KRYTYKA POZNANIA JAKO LOGIKA POZNANIA

PRZEDMIOTOWEGO	189
4.1 Pojęcie przedmiotu poznania w krytycznym idealizmie	189
4.1.1 Przedmiot jako „to, co dane” (<i>das Gegebene</i>)	192
4.1.2 Przedmiot jako zadanie (<i>die Aufgabe</i>)	199
4.1.2.1 Przedmiot jako transcendentalny warunek syntezy przedstawień	199
4.1.2.2 Przedmiot jako „Vorwurf”	204
4.1.2.3 Przedmiot jako niewiadoma poznania	208
4.2 Subiektywność, obiektywność, relatywność, prawdziwość	214
4.2.1 Logiczna gradacja treści doświadczenia	214
4.2.2 Pojęcie prawdy w krytycznym idealizmie	223
4.2.3 Pojęcie rzeczywistości	230
ZAKOŃCZENIE	241
Bibliografia	245

WYKAZ STOSOWANYCH SKRÓTÓW

Rozprawy Ernsta Cassirera są, w miarę możliwości, cytowane według istniejących polskich przekładów, a w większości przypadków w oparciu o najnowsze hamburskie wydanie dzieł zebranych: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, t. 1–25, Hamburg 1995–2007, które opatrzone jest skrótem ECW i numerem tomu. Wielokrotnie cytowane w niniejszej książce prace oznaczane są poniższymi skrótami:

- EP1 E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, t. 1, [w:] ECW2.
- EP2 E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, t. 2, [w:] ECW3.
- EP3 E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, t. 3 – *Die nachkantischen Systeme*, [w:] ECW4.
- EP4 E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*, t. 4 – *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–1932)*, [w:] ECW5.
- KCR I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 1–2, Warszawa 1986.
- KSM P. Natorp, *Kant a szkoła marburska*, przeł. A. Noras, [w:] *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. Noras i T. Kubalica, Katowice 2011.
- KPM E. Cassirer, *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*, przeł. M. Bonecki,

- J. Duraj, P. Parszutowicz, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, nr 1 (61), 2007. (Pierwodruk: *Kant und das Problem der Metaphysik, Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*, „Kantstudien“, XXXVI, 1).
- LG P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Lipsk 1923.
- LRE H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1914.
- OSUP P. Natorp, *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*, przeł. W. Marzęda, [w:] *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. Noras i T. Kubalica, Katowice 2011.
- Prolegomena* I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1993.
- PSF1 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. 1, *Die Sprache*, [w:] ECW11.
- PSF2 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. 2, *Das mythische Denken*, [w:] ECW12.
- PSF3 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. 3, *Phänomenologie der Erkenntnis*, [w:] ECW13.
- SF E. Cassirer, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2008.
- TWE E. Cassirer, *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2006.
- Esej* E. Cassirer, *Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1979.
- Leibniz* E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, [w:] ECW1.
- LNK E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2011.

WSTĘP

Od kilku lat, głównie w związku ze wzmożonymi pracami prowadzonymi przez Profesor Birgit Recki z Uniwersytetu w Hamburgu oraz Profesora Johna Michaela Kroisa z Uniwersytetu Humbolta w Berlinie, można zaobserwować rosnące zainteresowanie filozofią Ernsta Cassirera¹. Redagowane przez nich odpowiednio: Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke – Hamburger Ausgabe* (łącznie 26 tomów) oraz Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte* (docelowo 18 tomów), w końcu umożliwiają poznanie pełnego obrazu tego niezwykle wszechstronnego badacza. Pisma te, w przypadku spuścizny rękopiśmienniczej, były dotychczas prawie w ogóle nieznanne i dostępne tylko dla specjalistów w postaci rękopisów zebranych w archiwum Yale University, a w przypadku dzieł zebranych – wydane w rozproszeniu, często od dawna nie wznawiane. Wydania te nareszcie umożliwiły rozpoczęcie systematycznych badań nad filozofią twórcy symbolizmu. Powstała seria wydawnicza *Cassirer-Forschungen*, w ramach której ukazały się opracowania głównych kierunków badań prowadzonych przez Cassirera oraz prace zbiorowe będące plonem konferencji naukowych poświęconych jego myśli, powstało także czasopismo „Cassirer Studien” zajmujące się nie tylko opracowywaniem i analizą jego dorobku, ale także możliwościami współczesnego wykorzystania i zastosowania zawartych w nim me-

¹ Por. na ten temat m.in.: „Neue Zürcher Zeitung”, (11.11.2000); „Die Welt”, 10.3.2001; „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 12.4.2001; „Süddeutsche Zeitung”, 29.9.2001; „Philosophischer Literaturanzeiger” 54 (2001).

tod i rozwiązań. Dzięki badaczom, takim jak m.in. Karl Nobert Ihmig, Heinz Paetzold, Oswald Schwaemmer, Enno Rudolf, Massimo Ferrari, Donald Phillip Verene, Christian Moeckel, Ernst Wolfgang Orth czy wspomniani już Birgit Recki i – chyba najbardziej zasłużony popularyzator oraz znawca Cassirera, zmarły niedawno John Michael Krois, powstało szereg opracowań filozofii najsłynniejszego z wychowanków neokantowskiej szkoły marburskiej, w świetle których dotychczasowy jego obraz przedstawiający go głównie jako teoretyka kultury, zaczyna się załamywać. Wyłania się zamiast tego obraz teoretyka metody poznania i systematyka wiedzy ludzkiej, jednego z głównych twórców najdojrzalszej i najbardziej konsekwentnej postaci metody transcendentalnej, dla którego koncepcja kultury była jedynie zwieńczeniem i najłatwiejszą częścią pracy całego życia. Niniejsza rozprawa ma za zadanie przedstawienie właśnie tego aspektu twórczości autora *Filozofii form symbolicznych*.

Wyjątkowa rozległość dokonań Ernsta Cassirera oraz różnorodność podejmowanych przez niego problemów filozoficznych jeszcze za jego życia sprawiały trudności, gdy szło o jednoznaczną kwalifikację tego filozofa do jakiegoś kierunku filozoficznego. Kiedy pracował i tworzył jeszcze w Niemczech, był tam znany głównie jako teoretyk poznania i historyk filozofii – po przymusowym przyjeździe do Stanów Zjednoczonych jego filozofię określano mianem filozofii języka, bądź filozofii nauki, w Polsce znany jest przede wszystkim jako filozof kultury, twórca symbolizmu. By zdać sobie sprawę z ogromu i doniosłości pracy tego autora oraz właściwie tę pracę zrozumieć, należy wskazać na jedność metody, którą się posługiwał, dzięki czemu stanie się jasna wielość i różnorodność kwalifikacji, jakim podlegał w oczach komentatorów.

Metoda ta stanowi istotę filozofii uprawianej przez nauczycieli Cassirera – Hermanna Cohena i Paula Natorpa – i jest podstawą niemal wszystkich prowadzonych w szkole marburskiej badań. Jej znajomość okazuje się niezbędna dla właściwego zrozumienia dokonań szkoły poświęconych filozofii nauk ścisłych, a także podstaw transcendentalnego idealizmu w ogóle. Ernst Cassirer, przełamując

jednostronność zainteresowań szkoły marburskiej, stosuje ją z powodzeniem nie tylko w dziedzinie nauk przyrodniczych, lecz także szeroko pojętych nauk humanistycznych. W swym obszernym dorobku analizuje za jej pomocą zjawiska i procesy zachodzące w matematyce i fizyce (teoria względności, teoria kwantów), chemii i biologii, lecz również w sztuce, religii, etnologii, historii, literaturze i filozofii społecznej. To właśnie ta metoda – wyczerpująco przedstawiona w reprezentatywnej dla „wczesnego”, „marburskiego” Cassirera pracy *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*² – stanowi fundament dużo późniejszej Cassirerowskiej koncepcji kultury ujętej w słynnym dziele *Filozofia form symbolicznych*.

Właśnie założenia metodologiczne i refleksja nad zasadami poznania wyrastające z tradycji filozofii krytycznej i przedstawione przez Cassirera jako „k r y t y k a p o z n a n i a” stanowią rdzeń niniejszej rozprawy. Ma ona na celu przedstawienie oraz omówienie historii i teorii transcendentalizmu w jego marburskiej postaci oraz pokazanie jego potencjału wyjaśniającego jako metody współczesnych nauk ścisłych i humanistycznych.

Ernst Cassirer ujmował historię filozofii jako historię problemu poznania, a samą filozofię jako „krytykę poznania”. Krytyka ta różni się z jednej strony od „dogmatycznych”, jak nazywano je w Marburgu, teorii poznania, z drugiej zaś jest czymś więcej niż tylko Kantowską „krytyką rozumu”. Tytułowa dla niniejszej rozprawy „idea krytyki poznania” została przez Cassirera teoretycznie opracowana we wspomnianej już *Substancji i funkcji*, a jej rozwój historyczny został przedstawiony w dziele *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuren Zeit*. W pracy tej ukazał on dzieje filozofii jako proces stopniowego przechodzenia od s u b s t a n c j a l n e g o (tak zwany nurt dogmatyczny historii poznania) do f u n k c j o n a l n e g o (nurt krytyczny) rozumienia podstawowych pojęć, na których ugruntowane jest poznanie.

² ECW6. Wydanie polskie: *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2008. [Dalej jako SF].

Oparcie nauk tak przyrodniczych, jak humanistycznych na zasadach funkcjonalnych oraz uwolnienie ich od substancjalnych obciążeń jest ostatecznym, idealnym celem nauki, proces prowadzący do tego celu jest właśnie „krytyką poznania”, sama zaś „krytyka” posługuje się najbardziej dojrzałą, wykształconą na początku XX wieku w neokantowskiej szkole marburskiej, postacią *m e t o d y t r a n s c e n d e n t a l n e j*.

W niniejszej pracy szczególna uwaga została poświęcona rozprawom Cassirera: wymienianej już *Substancji i funkcji* oraz *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntniskritische Betrachtungen*³. Pierwsza z nich zawiera reprezentatywne dla całej szkoły marburskiej przedstawienie stanowiska epistemologicznego, z którego brały swój początek późniejsze badania przedstawicieli tego ośrodka. Kontynuacja przedstawionych w niej rezultatów znalazła miejsce w rozprawce *O teorii względności Einsteina*, w której zawarto prezentację stosunku wypracowanego w Marburgu stanowiska teoriopoznawczego do nauk przyrodniczych, w szczególności zaś do tytułowej teorii względności Einsteina. Obie rozprawy, obok prac nauczycieli Cassirera (m.in. Paula Natorpa *Die Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* oraz Hermanna Cohena *Logik der reinen Erkenntnis*), stanowią najpełniejsze wykłady założeń teoriopoznawczych wynikających z przeprowadzonej w Marburgu na przełomie XIX i XX wieku modyfikacji nauki Kanta i pozostają jednymi z najważniejszych pozycji dotyczących krytyki poznania i transcendentalizmu w ogóle. Rezultaty badań umieszczone w wymienionych rozprawach są w niniejszej pracy omówione i zaprezentowane w powiązaniu z innymi ważnymi dziełami z dorobku Cassirera. Najważniejszy punkt odniesienia stanowią rozprawy z zakresu filozofii nauk ścisłych, a wśród nich największe, gdy idzie o obszerność, jego dzieło *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit* – czterotomowy podręcznik historii filozofii rozumianej jako historia problemu poznania.

³ ECW10. Wydanie polskie: *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2006. [Dalej jako TWE].

W pracy nie zabraknie także odniesień do późniejszego dorobku tego autora – słynnej *Filozofii form symbolicznych* i innych rozpraw wykraczających poza obręb filozofii nauk ścisłych i ujmujących problem substancji i funkcji także ze stanowiska nauk humanistycznych i społecznych. Mimo iż rozprawa poświęcona jest jedynie metodzie, jaką posługiwał się Ernst Cassirer, dla jej zrozumienia trzeba było sięgnąć także do jej konkretnych zastosowań zawartych w „późnym” okresie twórczości tego autora. Przedstawione wyniki badań nie dotyczą jednak szczegółów zastosowań tej metody. Filozofia kultury nie jest przedmiotem niniejszej pracy i omówiona jest jedynie pokrótce w aspekcie specyfiki pojęć, jakimi posługują się nauki o kulturze. Gdy idzie o tę problematykę polski czytelnik ma do dyspozycji przekład Cassirerowskiego *Eseju o człowieku* oraz kilka opracowań, które w popularny sposób mogą naświetlić główne zagadnienia związane z tą tematyką.

Poglądy Cassirera zawarte w jego wcześniejszych pracach (choć nie można wskazać ostro zarysowanej cezurę oddzielającej jego dorobek „wczesny” i „późny”)⁴ często bardzo trudno oddzielić od poglądów innych przedstawicieli szkoły marburskiej. Zwłaszcza przemiana substancji w funkcję jest dokonaniem wszystkich marburchyków, jednak właśnie u Cassirera jest najmocniej akcentowana i właśnie on potrafił najsprawniej wykorzystać ją do analiz niemal wszystkich obszarów aktywności ludzkiego ducha. Niemniej jednak prace C o h e n a i N a t o r p a, a także młodego H a r t m a n n a, często są w niniejszej pracy przywoływane jako te, które inspirowały twórcę symbolizmu bądź po prostu dobrze ilustrowały podejmowane problemy.

Ponieważ praca jest przedstawieniem koncepcji neokantowskich, często dla ich ilustracji przywoływane będą wybrane fragmenty pism

⁴ Taką cezurę wskazuje np. Bolesław Andrzejewski w swojej pierwszej w Polsce monografii poświęconej Cassirerowi, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Poznań 1980. Dyskutuję z tym poglądem w: *Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera. Suplement: o metafizyce*, [w:] *Język, rozumienie, komunikacja. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Bolesława Andrzejewskiego*, M. Domaradzki, E. Kulczycki, M. Wendland, Poznań 2011.

K a n t a. Wybór ten jest oczywiście arbitralny. Taki, żeby dobrze przedstawić z jednej strony – podstawę, na której marburczycy się opierają – zatem ich kantyzm, z drugiej zaś to, czym się od Kanta odróżniali – to, co pozwalało używać przy ich określaniu przedrostka „neo”. Tam, gdzie autor trzech *Krytyk* jest przywoływany, oznacza w tej pracy zatem pogląd neokantystów – chyba, że zostanie to wyraźnie zaznaczone jako fragment, z którym Cohen i jego uczniowie w swej interpretacji stanowczo się z Kantem nie zgadzali.

Filozofia transcendentálna, mimo dystansu czasowego, jaki dzieli nas od jej powstania, wciąż jeszcze bywa źle rozumiana i określana z pomocą lakonicznych haseł niejednokrotnie wypaczających jej sens. Do najlepszych w polskim piśmiennictwie filozoficznym prób przedstawienia idei transcendentalizmu z pewnością należy zaliczyć pracę zmarłego nie tak dawno Profesora M a r k a S i e m k a zatytułowaną *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*⁵. Rozprawka ta świetnie przedstawia specyfikę tego „stanowiska” i wyjaśnia właściwe znaczenie Kantowskiego „przewrotu kopernikańskiego”. Mimo iż, ze względu na odmienność tradycji, a przez to także terminologii, nie była tutaj przywoływana literalnie, stanowiła chyba jedną z najważniejszych pomocy w trakcie pisania tej pracy.

Książka niniejsza ma ambicje włączenia się do dyskusji nad określeniem istoty krytycyzmu, a także roli, jaką tak rozumiana filozofia może pełnić współcześnie, jednak czyni to z całkowicie odmiennej perspektywy i za pomocą innych środków niż wspomniana rozprawka Siemka. Wehikułem tych idei są w niniejszej pracy poglądy transcendentalistów marburskich, lecz nie chodzi w niej tak naprawdę o szczegółowe rekonstrukcje ich koncepcji, lecz o przedstawienie i d e i – prezentację specyficznego punktu widzenia filozofowania. Prezentację metody, która stara się jednoczyć wszelkie przeciwieństwa i znosi wszelką, rozumianą dogmatycznie metafizykę, czyniąc jednocześnie rozum twórczym, a której potencjał wyjaśniający wydaje się wciąż niedoceniany. Metody – o czym z punktu widzenia tema-

⁵ M. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, [w:] *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej*, red. J. Garewicz, Warszawa 1976.

tu książki nie należy zapominać – którą posługiwał się i którą także współtworzył jeden z najbardziej płodnych i wszechstronnych filozofów XX wieku – Ernst Cassirer.

Krytyka poznania jako krytyka poznania apriorycznego nie tylko niesie z sobą inne pytania, lecz przede wszystkim całkowicie odmienny sposób ich zadawania. Różnorodność wyników badań prowadzonych w ramach tego samego „kierunku zadawania pytań” wiąże się nie tylko z różnymi odpowiedziami na to samo pytanie, lecz wynika także z możliwości rozmaitego formułowania pytań w ramach jednego kierunku. Najdojrzałą i najbardziej konsekwentną postacią tej krytyki, wyprowadzoną z samego pojęcia poznania naukowego, jako poznania opartego na zasadach *a priori* rozwinięto w neokantowskiej szkole marburskiej. Rozumienie filozofii jako metody, jako ciągłego procesu „ograniczania tego, co nieograniczone” – jak mówiono i pisano w Marburgu za czasów Cohena i Natorpa⁶ – i oparcie poznania jedynie na syntetycznej, samorzutnej funkcji myślenia prowadzi do konieczności przeformułowania utartych i niejednokrotnie bezrefleksyjnie utrwalonych przez tradycję sposobów rozumienia podstawowych pojęć i podziałów w filozofii. Wyprowadzenie wszystkich konsekwencji takiego rozumienia filozofii – określonego przez zastąpienie substancjalnej jedności zjawisk i procesów jednością funkcjonalną – niesie z sobą przede wszystkim odmienne od tradycyjnego pojęcie pojmowania, a także pojęcia w ogóle, a co za tym idzie, ustala zupełnie nowe znaczenie pojęcia obiektywności i subiektywności, przedmiotu i podmiotu, prawdy i fałszu, rzeczywistości i nierzeczywistości, tego, co zewnętrzne i wewnętrzne. Wszystkie je da się wyprowadzić jedynie w oparciu o samo pojęcie poznania, a dokładniej – o k r y t y k ę p o z n a n i a, która jako teoria jego naczelných funkcji określa rolę i miejsce wszystkich pojęć filozoficznych i co za tym idzie, może sama wypełnić niemal cały obszar aktywności poznawczej ducha ludzkiego, od starożytności nazywany filozofią.

⁶ Zob. np.: KSM, s. 246.

* * *

W książce tej rozmyślnie pominięto najnowsze wydania spuścizny rękopiśmienniczej Cassirera, która rzuca nowe światło na filozofię najśłynniejszego marburczyka, mając jednak świadomość tego światła i zdając sobie sprawę z doniosłości rozpraw tam zawartych. Prace z okresu szwedzkiego, mające zostać ostatecznie zamknięte w 18 okazałych tomach w dużej mierze zmieniają dotychczasowy wizerunek tego filozofa, co widać chociażby po pracach już opublikowanych. Nie zmieniają jednak samej koncepcji metody, którą omawia książka niniejsza, lecz zmieniają niejako obszar jej aplikacji. To, co nowego odsłania nam Cassirerowski *Nachlass* to tzw. metafizyka form symbolicznych, a właściwie *f e n o m e n o l o g i a p o z n a n i a*, która swe metafizyczne odniesienie zawdzięcza Goetheańskiemu pojęciu fenomenów bazowych (u Goethego właściwie fenomenów źródłowych). By przeanalizować tę koncepcję Cassirera i jego związki z fenomenologią, albo, nawet mocniej – typ fenomenologii, który Cassirer stworzył w oparciu o gruntowną znajomość psychologii Natorpa, fenomenologii Husserla i Heideggera, psychologii postaci oraz Hegłowskiej fenomenologii ducha, należałoby poświęcić jej odmienne studium uzasadnione choćby nowością prac i sporą niespodzianką, którą one sprawiają. Zmieniają one bowiem utarty, utrwalony już przez lata na stronicach podręczników, słowników i encyklopedii obraz tego filozofa znacznie go wzbogacając. Zasadniczo jednak cały czas mamy tam do czynienia z filozofią transcendentalną, przy czym skupioną jednak na obszarze fenomenów, postrzeżeń oraz wrażeń i stanowiącą oryginalną na tle dotychczasowej filozofii propozycję. To zaś, jak wspominałem, zostanie w niniejszej pracy jedynie zasygnalizowane, a bardziej wyczerpująco zostało przedstawione w odrębnej rozprawie⁷.

Książka niniejsza pozostaje zatem w pewnym sensie w obrębie podziału, który w szkole marburskiej i u samego Cassirera został zniesiony – podziału na problematykę receptywności fenomenologicznej i intelektualnej samorzutności, z jednej strony podkreśla-

⁷ Zob.: P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojęcia i inspiracje „późnej” filozofii Ernsta Cassirera*, Warszawa 2013.

jąc to zniesienie, z drugiej wykorzystując je dla pokazania specyfiki i oryginalności myśli twórcy filozofii symbolizmu.

* * *

Praca ta powstawała długo, stąd spora jej część została już w zmienionej formie opublikowana w postaci artykułów. W pierwotnym zamierzeniu została jednak pomyślana jako spójna całość mająca służyć określeniu specyficznej metody filozofowania jej głównego bohatera. Publikacje, które tutaj wykorzystano, uzupełniono, bądź zmieniono, a także powiązano ze sobą, ukazywały się na łamach czasopism filozoficznych, bądź w wydawnictwach zbiorowych, a także jako wprowadzenia do przekładów w tym: *Pojęcie substancji i pojęcie funkcji w filozofii Ernsta Cassirera*, [w:] E. Cassirer, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, Kęty 2008; *Pojęcie przedmiotu poznania w filozofii krytycznej*, [w:] *Kant i kantyzmy. Szkice z filozofii krytycznej*, red. P. Parszutowicz, Gdańsk 2008; *Historia filozofii jako historia problemu poznania – propozycja Ernsta Cassirera*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 54, 2009; *O istocie dogmatyzmu z punktu widzenia filozofii krytycznej*, [w:] *Kant a metafizyka*, red. N. Leśniewski, J. Rolewski, Toruń 2010; *Ernst Cassirer i „deontologizacja nauki”*, „Archai”, t. 1 – *Filozofia a nauka*, red. M. Czarnocka, Warszawa 2011; *Substancja jako funkcja. Krytyczne pojęcie substancjalności i problem syntezy a priori*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 56, 2011; *Marburska filozofia krytyczna wobec psychologizmu*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, Nr 23 (2011); *Idea krytyki poznania w filozofii Ernsta Cassirera*, [w:] *Idea transcendentalizmu. Od Kanta do Wittgensteina*, red. P. Parszutowicz i M. Sojn, Warszawa 2011; *The Idea of Transcendental Philosophy in the Light of the Kantian Aggregate and System Opposition*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 58, 2013.

Ponowne wykorzystanie tych fragmentów w spójnej, jak mam nadzieję, pracy pozwoli na całościowe przedstawienie Cassirerowskiego rozumienia zadania i metody filozofii – „filozofii jako krytyki poznania”.

ROZDZIAŁ 1

HISTORIA FILOZOFII JAKO HISTORIA PROBLEMU POZNANIA

1.1 Problemowe ujęcie historii filozofii

W 1910 roku ukazuje się drukiem pierwsza systematyczna rozprawa Ernsta Cassirera *Substancja i funkcja*, w której można znaleźć główne zasady przekształcenia rozumienia podstawowych pojęć filozoficznych z substancjalnego na funkcjonalne. To przeprowadzone zgodnie z duchem badań prowadzonych w neokantowskiej szkole marburskiej przekształcenie charakteryzuje w pełni metodę filozofowania najślynniejszego ucznia Hermanna Cohena i wydaje się konieczne do zrozumienia jego dalszego dorobku, dla którego stanowi myśl przewodnią. Rzutuje na wszystkie aspekty jego działalności filozoficznej, zarówno na rozumienie podstawowych pojęć, jak i na sposób wykładu; na sposób uprawiania historii filozofii, jak i na kulturę prowadzenia dyskusji filozoficznych; na styl pisarski oraz na sposób interpretacji myśli innych. Konsekwencje tego przekształcenia widoczne są już w jego wcześniejszych pracach – bowiem samo przekształcenie nie jest jego własnym dziełem, lecz wynika z marburskiej interpretacji Kanta – jednak *explicite* zostało wyrażone i opracowane teoretycznie właśnie w wymienionej rozprawie. Podtytuł tej książki – *Badania nad podstawowymi problemami krytyki*

poznania – charakteryzuje najdobitniej jego metodę uprawiania filozofii i określa specyficzne rozumienie filozofii właśnie jako krytyki poznania. Wyartykułowana w niej metoda krytyczna jest właściwa dla niemal wszystkich jego prac – od pierwszych prac historyczno-filozoficznych, aż po trzydzieści pięć lat późniejszą rozprawę *Mit państwa*. Już na podstawie analizy Cassirerowskiej teorii i praktyki uprawiania historii filozofii oraz prowadzenia dyskusji filozoficznej można wydobyć i wskazać najważniejsze momenty jego filozofii teoretycznej, a główne zasady jego filozofii teoretycznej wyznaczają kierunek poszukiwań historyczno-filozoficznych.

W dorobku Cassirera niebagatelną rolę pełniły badania nad historią filozofii, które podporządkowane były pewnej przewodniej idei. Jego sposób filozofowania opierał się prawie zawsze na analizie historyczno-genetycznej, w której wydobywał on z myśli historycznych lub współczesnych sobie filozofów momenty odnoszące się do analizowanych przez niego problemów filozoficznych. Podobnie jak pozostali filozofowie z Marburga wierzył, że kontynuuje i uczestniczy w jakimś procesie kształtowania się myśli filozoficznej, w którym udział biorą wszyscy zajmujący się kiedykolwiek filozofią i nawet, jeżeli nie każdy z nich miał równy wkład w ten mający miejsce od starożytności proces, to choćby dając powody do sprzeciwu uczestniczy w nim i go współtworzy. Stąd też nieczęsto Cassirer przyznaje się do autorstwa wyrażanych koncepcji. Czytając napisane przez niego książki i artykuły można odnieść wrażenie, że jego rola ogranicza się jedynie do wyciągania koniecznych konsekwencji z pracy tak wcześniejszych pokoleń myślicieli, jak i współczesnych mu kolegów. Jednak właśnie te konsekwencje nierzadko stanowią kolejny ważny krok w rozwoju poznania, krok, którego postawienie wymaga odwagi, wierności rozumowi i przede wszystkim konsekwencji¹.

Cassirer sprzeciwiał się „popularnemu zwyczajowi umieszczania własnych myśli w, by tak rzec, pustej przestrzeni, nie pytając o ich

¹ Ta cecha filozofii marburskiej została przedstawiona przez Jana Ożarowskiego w artykule pt.: *Natorp – filozof konsekwencji*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 2, red. B. Baczko, s. 131–150, Warszawa 1965.

odniesienie i powiązanie z wspólną pracą filozofii naukowej”². Taki sposób filozofowania uważał za nieprzydatny i mało płodny. Jedyne wzajemne odniesienia i wspólna praca filozofów zajmujących się jakimś problemem, może przynieść konkretne korzyści i „jednolite systematyczne rozwiązanie” tego problemu. Gdy idzie o stanowiący rdzeń niniejszej pracy filozoficzny problem poznania, sytuacja jest jeszcze bardziej skomplikowana, bowiem wymaga współpracy nie tylko filozofów w ich własnym gronie, lecz także współpracy interdyscyplinarnej – współpracy filozofów z przedstawicielami nauk ścisłych³. Wspomniane „umieszczanie myśli w pustej przestrzeni” oznaczałoby bezzałożeniowość, brak odniesienia do innych myśli, a zatem *de facto*, całkowity brak stanowiska, z jakiego myśl się wyraża. „Ideal” bezzałożeniowości filozofii, próba rozpatrywania problemów filozoficznych bez odnoszenia ich do jakiegoś stanowiska, „przy bliższym rozpatrzeniu okazuje się nie tyle ideałem, co idolem”⁴, bowiem bez żadnego odniesienia do stałego punktu nie da się zwyczajnie nic przedstawić, nie da się pokazać ani żadnego ruchu myśli, ani przekroju problemowego. Z drugiej strony jednak trzeba być świadomym ograniczeń, jakie niesie k a ż d e wybrane stanowisko i ustalić jego relacje z innymi możliwymi stanowiskami. Dopiero wtedy można uniknąć dogmatyzmu głoszonych myśli, kiedy przedstawi się wszystkie możliwe uwarunkowania swojego punktu widzenia, a przez to traktuje się go właśnie jako jeden z m o ż l i w y c h punktów widzenia, będąc świadomym jego ograniczeń i nie zgłaszając pretensji do jego absolutyzacji.

W Cassirerowskim rozumieniu historii filozofii poszczególni myśliciele nie są jej e l e m e n t a m i, lecz m o m e n t a m i. Nie występują w oderwaniu od innych, lecz uczestniczą i współtworzą pewien proces rozwoju myśli, w którym zajmują swoje szczególne miejsce. Nie nazwiska i życiorysy, jakkolwiek także ważne i interesujące, lecz

² PSF3, s. XI.

³ Por. np. TWE, s. 17.

⁴ E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie*, [w:] ECW17, s. 15.

przedstawienie ruchu problemów w ich wzajemnym powiązaniu i wzajemnej inspiracji stanowi główny cel wykładu historii filozofii. Badacz historii filozofii powinien być zatem „historykiem idei” i, używając metafory Cassirera, nie powinien opisywać poszczególnych kropli w nurcie dziejów, lecz szerokość, głębokość i siłę tego nurtu.

Historyk idei wie, że woda, którą niesie rzeka, zmienia się bardzo powoli. Te same idee pojawiają się wciąż na nowo i utrzymują się przez wieki. Siła i trwałość tradycji jest trudna do przecenienia. Z tego punktu widzenia wciąż na nowo potwierdza się, że nie ma nic nowego pod słońcem. Ale historyk idei nie pyta najpierw, jaka jest *s u b s t a n c j a* danej idei. Pyta, jaka jest jej *f u n k c j a*. Tym, co bada – lub co powinien badać – to nie *t r e ś ć* idei, lecz jej *d y n a m i k a*. Kontynuując metaforę, można by powiedzieć, że nie próbuje on przeanalizować kropli wody w rzece, lecz usiłuje zmierzyć jej szerokość i głębię oraz ustalić siłę i prędkość nurtu⁵.

W tym fragmencie, pochodzącym z 1943 roku, mamy do czynienia z charakterystycznym dla Cassirera ujęciem przedmiotu rozważań. Opozycja substancji i funkcji nie tylko stanowi przedmiot badań, lecz służy jako istotne narzędzie do przeprowadzanych przez autora *Filozofii form symbolicznych* rozważań. Pytanie o substancję jakiejś idei, niekiedy widoczne w opracowaniach historyczno-filozoficznych, byłoby pytaniem o to, czym dana idea jest sama w sobie, zaś jej miejsce pośród innych idei określałoby czysto zewnętrzne kryterium – w podręcznikach kryterium chronologii, a w słownikach alfabetyczne. Byłoby analitycznym rozkładaniem elementów, bez szerszych odniesień zewnętrznych – analizą kropli wody wyrwanej nurtowi rzeki, bez pytania o jej rolę w tym nurcie. Dla historyka idei ważna jest funkcja poszczególnych momentów i to ona ma prymat przed tymi momentami. Co więcej, to ta właśnie funkcja pokazuje, co pojedynczy moment *z n a c z y*. Poszczególni myśliciele znaczą coś jedynie, kiedy są momentami jakiejś funkcji bądź – ponownie wraca-

⁵ E. Cassirer, *Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance*, [w:] ECW24, s. 182.

jąc do metafory – uczestniczą w jakimś nurcie. Co za tym idzie, nie s u b s t a n c j a myśli jakiegoś filozofa ujęta w jakiś wykład historii filozofii, lecz jej f u n k c j a, wyznacza jej właściwy sens i pozwala na ocenę jej właściwej wartości w rozwoju filozofii. Tylko odnosząc tę myśl poza nią, tylko stawiając ją w relacji do myśli innych, możemy znaleźć właściwą miarę tej wartości. Innymi słowy, historyka idei nie interesuje, czym dana myśl „j e s t”, lecz co ona „z n a c z y” w zestawieniu z innymi ujęciami tego samego problemu oraz jakie jest jej oddziaływanie i wkład do ogólnego procesu rozwoju poznania.

Ten prymat idei filozoficznej nad poszczególnym myślącym, prymat funkcji poznania filozoficznego nad jego substancją dobrze widać na przykładzie Cassirerowskiej analizy myśli Galileusza, jednego z największych przedstawicieli renesansu:

Jeżeli chcemy uchwycić istotę działalności Galileusza, stajemy przed takim samym zadaniem, przed jakim stawia nas prawie każde przedstawienie któregoś z wielkich zjawisk renesansu. Nie możemy pozostać jedynie w obszarze jego twórczości, jakkolwiek znacząca i doniosła by się wydawała i nie możemy naszej miary czerpać jedynie z tego obszaru. Musimy raczej, w niejako koncentrycznych okręgach od centrum jego aktywności intelektualnej przesuwać się w stronę jego coraz szerszego i obejmującego coraz więcej oddziaływania. Tutaj odśłania się pewna stopniowość: zakres problemu staje się coraz większy i obejmuje coraz bogatszy obszar, podczas gdy typowa forma tej problematyki jako takiej pozostaje taka sama. Poniższe [zawarte w przytaczanym artykule – P. P.] rozważania nie zajmują się konkretną treścią nauki Galileusza, lecz jedynie tym uniwersalnym sposobem, w jaki on badał i pytał⁶.

Wielkość jakiegoś filozofa mierzy się zakresem oddziaływania jego myśli, uniwersalnością i ilością powiązań z myślą innych filozofów. Jeżeli jego myśl „gaśnie” w „centrum jego aktywności intelektualnej”, a nie, jak koncentryczne fale powstałe na wodzie po wrzuceniu do niej kamienia, rozchodzi się coraz dalej od tego centrum po-

⁶ E. Cassirer, *Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem bei Galilei*, [w:] ECW22, s. 56.

ruszając i inspirując kolejnych myślicieli, wówczas on także niknie w odmętów dziejów. Wymieniany początkowo jako przedstawiciel alternatywnego ujęcia problemu, powiązany z innymi myślicielami zajmującymi się tym samym zagadnieniem, relacją uczestnictwa w dyskusji i inspirujący ich choćby przez to, że całkowicie im się sprzeciwia, z biegiem czasu zostaje jednak całkowicie wyparty i zajmuje pozycje „peryferyjną” na mapie głównych szlaków pewnego stanowiska poznawczego. Nigdy jednak nie można mu odmówić wszelkiej wartości. Być może dla innego stanowiska poznawczego stanowi ważny i inspirujący punkt rozwoju, z całą pewnością zaś, jeżeli uda się sięgnąć do wspólnej podstawy sporu, z której wyrastają oba przeciwieństwa, pozwala na lepsze zrozumienie i dookreślenie własnego stanowiska. Jak czytamy w Cassirerowskiej polemice z Heideggerem „tym, do czego należy dążyć we wszystkich sporach filozoficznych, tym, co w jakimś sensie musi być osiągalne, jest to, że także przeciwieństwa uczą się p a t r z e ć na siebie uczciwie i że właśnie w swym przeciwieństwie próbują siebie r o z u m i e ć”⁷. Może się także okazać, że szlaki uznane wcześniej za ważne tracą swą uprzywilejowaną pozycję i trzeba będzie spróbować jeszcze raz przetrzeć już zarośnięte ścieżki, którymi niegdyś usiłowano dojść do tego samego celu i powrócić do pomysłów zepchniętych niegdyś na „peryferie”.

Zgodnie z myślą autora *Filozofii form symbolicznych* historyczny rozwój jakiegoś problemu filozoficznego jest dziełem wszystkich tych, którzy w jakimkolwiek sensie odnosili się do niego, zaś, idealną sytuacją byłaby wzajemna, wolna od niemerytorycznych naleciałości i małostkowych, osobistych niechęci, jak również wszelkiej interesowności innej niż samo poznanie, dyskusja wszystkich zainteresowanych na temat niewątpliwie wspólnych zasad i wspólnego celu, jaki im przyświeca. Cassirer zauważa jednak ze smutkiem w artykule *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie* z 1927 roku, w którym dokonuje przeglądu rozwoju problematyki poznania w dziesięcioleciu poprzedzającym jego ukazanie się, że

⁷ KPM, s. 335.

filozofowie zajmujący się tym problemem nie tylko nie nawiązują do siebie wzajemnie, lecz także nie znają w ogóle prac swoich kolegów. W związku z tym sam usiłuje w owym tekście pokazać, „że mimo tej osobistej obcości poszczególnych myślicieli, nie można mówić o obcości myśli, gdy idzie o zasady”⁸. Nie idzie mu bowiem o czczą polemikę i wzajemne przekrzykiwanie się, lecz o pokazanie, w jaki sposób poszczególne doktryny odnoszą się do wspólnego punktu wyjścia, wspólnego fundamentu, który niewątpliwie musi dać się odsłonić, jeżeli ma być możliwa dalsza budowa zwartego i stabilnego gmachu poznania. Jego głównym celem jest zawsze próba uzgodnienia różnych stanowisk, próba znalezienia wspólnej zasady, z której owe stanowiska się wywodzą, czyli – co chyba najlepiej charakteryzuje metodę krytyczną oraz cel krytyki poznania – odkrycia intelektualnej podstawy, umożliwiającej zaistnienie wielości stanowisk i będącej ich warunkiem.

Takie podejście cechuje wszystkie analizy historyczno-filozoficzne Ernsta Cassirera. Odnosił się on do innych stanowisk, usiłując wydobyć ich istotę zawsze warunkowaną jakimś wspólnym problemowym punktem wyjścia. Cassirer nie spiera się z innymi, lecz *d y s k u t u j e*, nie podważa czyjś stanowiska, lecz *j e k r y t y k u j e*, co oznacza dla niego zawsze poszukiwanie warunków jego możliwości. Nawet w polemice ze swym chyba największym antagonistą Martinem Heideggerem deklaruje taki sposób prowadzenia debaty. W rozprawce *Kant a problem metafizyki*, która ukazała się w „Kantstudien” w roku 1931, będącej recenzją książki Heideggera pod tym samym tytułem, charakteryzuje ten sposób następująco:

Jeżeli w ogóle jakakolwiek forma ‘dyskusji’ filozoficznej jest możliwa, czy w jakimś sensie *o w o c n a*, krytyk musi odważyć się stanąć na *s t a n o w i s k u* obranym przez Heideggera. Czy może on na nim *w y t r a ć* – jest to problem, który może rozstrzygnąć jedynie sama dyskusja. Jeżeli krytyka nie ma przerodzić się w zwyczajną polemikę i ciągłe wzajemne przekrzykiwanie się, należy ustąpić i stanąć na

⁸ E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie*, [w:] ECW17, s. 81.

jego miejscu. Mnie samemu, jak chciałbym podkreślić na początku, taka czysto polemiczna dyskusja jest całkowicie obca – i nie czuję się do niej popchnięty nawet mimo tego, że Heidegger otwarcie w sposób niesprawiedliwy ocenia historyczne zasługi neokantyzmu, zwłaszcza zaś podstawową interpretację Hermanna Cohena zawartą w jego książkach o Kancie. W tym punkcie jednak nie chciałbym się z nim spierać – nie idzie tu bowiem o sprawiedliwość historyczną, lecz jedynie o rzeczową i systematyczną poprawność [podkreślenie – P. P.]⁹.

Zgodnie z tym, nie można oceniać prawdziwości czy słuszności jakiegoś stanowiska, lecz jedynie jego możliwość i „systematyczną poprawność”.

W *Krytyce czystego rozumu* można znaleźć ciekawe sformułowanie wypowiedziane w odniesieniu do myśli Platona. Według Kanta

[...] nie jest niczym niezwykłym, zarówno w prostej rozmowie, jak i w pismach, dzięki porównywaniu myśli, które pewien autor wypowiada o swym przedmiocie, rozumieć go nawet lepiej, niż on sam siebie rozumiał, nie określwszy dostatecznie swego pojęcia i wskutek tego czasami mówiąc, a także myśląc coś wbrew własnej intencji¹⁰.

Myśl ta miała stać się inspiracją dla głośnej i kontrowersyjnej interpretacji filozofii kantowskiej przedstawionej przez przywódcę neokantowskiej szkoły marburskiej, Hermanna Cohena¹¹. Również w Cassirerowskim *Eseju o człowieku* możemy znaleźć podobne sformułowanie, według którego

⁹ KPM, s. 316.

¹⁰ KCR, t. 2, s. 23.

¹¹ Hermann Cohen w *Przedmowie* do pierwszego wydania pracy *Logik der reinen Erkenntnis* wspomina: „Kiedy ponad trzydzieści lat temu rozpoczynałem rekonstrukcję systemu Kantowskiego i kiedy dopiero ochłonąłem ze zdumienia, że zrozumienie podstawowych pojęć tego filozofa nie tylko zostało zatracone, lecz właściwie nigdy nie zostało osiągnięte, wtedy zaświtała mi myśl, którą Kanta kiedyś wypowiedział w odniesieniu do Platona, jako nadzieję, że można poprzez porównawcze uporządkowanie zadań jakiegoś autora lepiej go zrozumieć niż on rozumiał sam siebie”. [LRE, s. XI].

wyczerpujące określenie jakiegoś pojęcia bardzo rzadko jest dziełem tego myśliciela, który pierwszy te pojęcie wprowadził. Filozoficzne pojęcie jest bowiem, mówiąc ogólnie, raczej problemem niż rozwiązaniem problemu, i póki nie znajduje się jeszcze w pierwszym, niedomówionym stadium, nie można zrozumieć jego pełnego znaczenia¹².

Dopracowanie tych pojęć, rozwiązanie problemu postawionego przez jakiegoś filozofa, jest sprawą przyszłych pokoleń, nie może jednak przebiegać dowolnie, lecz zawsze w zgodzie z ustanowionymi przez niego regułami. Nie oznacza to przyzwolenia na całkowitą samowolę w interpretacji cudzej myśli i w niczym nie usprawiedliwia gwałtów dokonywanych na koncepcjach poprzedników oraz naginania ich pomysłów dla własnych potrzeb. W swojej recenzji głośnej książki Martina Heideggera poświęconej zawartej w niej wykładni myśli Kanta, Ernst Cassirer pyta:

Każdą filozoficzną prezentację pobudzać musi jakaś idea przewodnia – nigdy nie ujmowałem 'historii' filozofii inaczej, jak w t y m własnie sensie. Ale czy interpretacja nie staje się samowolą, gdy zmusza autora do powiedzenia czegoś, czego nie wypowiedział właśnie dla tego, że nie chciał tego p o m y ś l e ć?¹³

Taka „idea przewodnia” nie może oznaczać pełnej samowoli w narzucaniu interpretowanym autorom treści, które mają się dopasować do owej idei, lecz jest określona przez „systematyczną poprawność”¹⁴.

Zrozumienie myśli jakiegoś filozofa nie jest możliwe, jeżeli traktuje się ją jako oderwaną i samodzielnie znaczącą. Umożliwia je do-

¹² *Esej*, s. 292.

¹³ KPM, s. 327.

¹⁴ Lista prac poświęconych dyskusjom Cassirera z Heideggerem jest ogromna. Na temat debaty historycznie, m.in. w: T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim 1981, s. 181, H. Paetzold, *Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biografie*, Darmstadt 1995, s. 86-105. Systematycznie: polski przekład protokołu debaty: (E. Cassirer, M. Heidegger), *Wykłady i dysputa w Davos*, przeł. A. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17; wieloaspektowe omówienia można znaleźć, np. w: *Cassirer-Heidegger, 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg 2002. Pisałem na ten temat w: *O dyskusjach Cassirera z Heideggerem*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 16:2007, nr 1, s. 305 i nast.

piero odniesienie jej do myśli innych badaczy i wykrycie sposobu jej „uczestnictwa w idei” poznania, ale przecież także odniesienie jej do innych myśli tego samego autora. Tylko w ten sposób jesteśmy w stanie wydobyć z całości jego filozofii te charakterystyczne elementy, które gwarantują jej wewnętrzną (idealną) spójność. Idea, która tę spójność gwarantuje, nie może być narzucona z zewnątrz, lecz musi oddawać „istotę” systemu, o ile myśl jakiegoś filozofa ma mieć charakter systemu. Nie chodzi tu jednak o system filozoficzny jako skończoną i zamkniętą całość obejmującą wszystkie dziedziny rozważań, lecz o systematyczność myśli, przedstawiającą konkretne, systematyczne działania, mające na celu rozwiązanie jakiegoś odwiecznego problemu¹⁵. Stąd też interpretując czyjeś filozoficzne dokonania należy zawsze starać się odpowiedzieć na pytanie o możliwość takiej a nie innej wykładni, zarówno ze względu na filozoficzną tradycję, z jakiej rozpatrywany myśliciel wyrasta oraz na stan wiedzy epoki, w jakiej tworzy, jak i ze względu na systematyczną formę jego własnych rozważań. Kant daje następującą wskazówkę:

trzeba wyjaśniać i określać nauki nie wedle ich opisu, jaki daje ich twórca, lecz wedle idei, którą na podstawie naturalnej jedności części, jakie on zebrał – znajdujemy ugruntowaną w samym rozumie – ponieważ wszak wszystkie nauki są wymyślone z punktu widzenia pewnego ogólnego interesu¹⁶.

Zdaniem Cassirera Heideggerowska wykładnia myśli Kanta narzuca ideę przewodnią z zewnątrz. Z wewnętrznego punktu widze-

¹⁵ Filozofii systematycznej nie należy jednak mylić z filozofią systemową. Podczas gdy filozofia systemowa ma charakter zamknięty (dogmatyczny), filozofia systematyczna jest otwarta na postęp myśli. Rozróżnienie takie można znaleźć u Hartmanna [tenże, *Myśl filozoficzna i jej historia*, [w:] *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, przeł. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 15.]. I. Kant w *Krytyce czystego rozumu* pisze: „Przez system [...] rozumiem jedność różnorodnych poznań podporządkowanych pewnej idei. Ideą tą jest pojęcie rozumowe formy całości, o ile przez nie zostaje określony *a priori* zarówno zakres tego, co różnorodne, jak i miejsce [poszczególnych] części względem siebie”. [KCR. t. 2, s. 577].

¹⁶ KCR, s. 579.

nia¹⁷, który pozwala na objęcie całej myśli Kanta jako jednolitego (choć niekoniecznie ściśle konsekwentnego) projektu filozoficznego, zaproponowana przez Heideggera idea jawi się jako intruz – narzucający gwałtem własny porządek wbrew naturze Kantowskiego systemu – bowiem zwyczajnie nie da się pomyśleć¹⁸. Być może stanowi bardzo ciekawą samodzielną propozycję filozoficzną, lecz niewiele mówi nam o myśli „interpretowanego” autora.

Co prawda historia „j e s t t y l k o t y m, c o m o c ą i n t e l e k t u a l n e j s y n t e z y z n i e j z r o b i m y”¹⁹, lecz nie chodzi tu o całkowitą samowolę w narzucaniu znaczenia i roli jakiegoś filozofa w postępie myśli, lecz o formę ujęcia, rodzaj syntezy, za pomocą której poszczególnych, pozornie odległych od siebie tak w czasie, jak i w przestrzeni myślicieli, powiążemy wspólną zasadą określającą podejmowane przez nich próby rozstrzygnięcia podobnych bądź tych samych problemów filozoficznych. „Historia filozofii – pisze Cassirer w przedmowie do swego największego dzieła historycznego – nie może, o ile ma być nauką, oznaczać nagromadzenia, poprzez które zapoznajemy się z faktami w ich pstrokatej różnorodności; ma być m e t o d ą, dzięki której uczymy się je rozumieć”²⁰. Nie ma więc tworzyć prostego a g r e g a t u faktów, lecz i c h s y s t e m, w którym ich wzajemne odniesienia nadają im sens i pozwalają na ich zrozumienie. Nie powinna zatem być przedstawiana w postaci omówienia myśli poszczególnych filozofów w porządku chronologicznym, lecz powinna stanowić próbę syntezy ich myśli na mocy zasady, która wyznacza kierunek w rozwoju poznania. Nawet, jeżeli poszczególni filozofowie znacząco

¹⁷ „Tylko w e w n ą t r z wiedzy mieści się stanowisko, z którego podejście transcendentale może stawiać swe pytania”. [EP3, s. 124].

¹⁸ Por. KPM, s. 327. Na temat „przemocy” czy „gwałtu”, jakiego dokonał Heidegger na myśli Kanta w swojej książce, powstało wiele artykułów. Por. m.in. J. Rolewski, *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991; E. Alexander, *Hermeneutical Violence: Heidegger's Kant-Interpretation*, „Philosophy Today”, 25: 4, (1981); E. Grisebach, *Interpretation oder Destruktion? Zum kritischen Verständnis von Martin Heideggers ‚Kant und das Problem der Metaphysik‘*, „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 8 (1930).

¹⁹ EP1, s. 12.

²⁰ Tamże, s. XI.

różnią się między sobą rodzajem udzielonych odpowiedzi, to tym, co ich łączy, powinno być to samo pytanie, które wynika z pierwotnej potrzeby poznania – a zatem wspólne z a d a n i e , jakie przed sobą postawili. W toku wykładu ich myśli to historyk filozofii narzuca jego formę, forma ta jednak musi podlegać jakimś stałym i konsekwentnie przestrzegany zasadom. Ten sposób rozumienia historii filozofii Cassirer ujmuje następująco, ponownie na przykładzie myśli renesansu, poprzez pryzmat kluczowej dla niego problematyki poznania:

Filozoficzny charakter jakiejś epoki nie da się zmierzyć jedynie tym, co ona osiągnęła w swych twierdzeniach; wyraża się on nie mniej w energii, z jaką ujmuje ona i utwierdza nowy intelektualny cel. Jedność różnych kierunków, które przeciwstawiają się sobie wzajemnie w myśli renesansu leży w nowym stanowisku, jakie zajmował on stopniowo wobec problemu poznania²¹.

Każda epoka historyczna wykształca swój własny, wynikający z jej szczególnego charakteru system pojęć i założeń, za pomocą których chwyta i obejmuje różnorodność zjawisk i obserwacji, i które opanowują tę różnorodność oraz nadają jej jakiś rodzaj jedności. Z punktu widzenia marburskiego neokantyzmu interesujące są te pojęcia, które przyczyniają się do powstania coraz bardziej ścisłego naukowego obrazu świata. Geneza i proces wykształcenia tego aparatu pojęciowego są określone przez wspólny „intelektualny cel” i wspólne zadanie, jakie można im przypisać, mimo odmienności punktów wyjścia, z jakich wywodzą się uczestniczące w budowie naukowego charakteru tej epoki koncepcje. Także pojęcie epoki nie może być zatem rozumiane substancjalnie, lecz funkcjonalnie. Epoka nie jest „n a g r o m a d z e n i e m faktów”, lecz s y s t e m e m myśli²². Jej ram nie określa spis nazwisk i odkryć czy też sztywno ustalone daty, lecz wspólna funkcja, wyrażająca się

²¹ Tamże, s. 62.

²² Rozróżnienie nagromadzenia (agregatu) i systemu jest podstawowym motywem filozofii transcendentalnej. Zagadnieniu temu poświęcona jest część kolejnego rozdziału niniejszej książki.

w specyficznym systematycznym powiązaniu pojęć i założeń, które mają na celu ujęcie różnorodności zjawisk i procesów. Oczywiście historia byłaby niczym bez wypełniającej jej treści, ale nie tylko zdanie relacji z owych treści jest zadaniem historii. Zadanie to nie ogranicza się, pisze Cassirer, „do szeregu poszczególnych filozoficznych systemów, lecz odnosi się równocześnie do prądów i sił ogólnej duchowej kultury, przede wszystkim do powstania i rozwoju nauk ścisłych”²³.

Historia każdej epoki musi zatem przedstawiać logiczną strukturę, dzięki której opisywane fakty mają właśnie formę historii²⁴. Struktura ta jednak nie jest zawarta w samych faktach, lecz jest nadawana mocą intelektualnej syntezy. Szczególnie widoczne to jest w historii nauki, jako dziejów rozwoju konkretnych teorii naukowych. Jak czytamy w pierwszym tomie *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, „już samo pojęcie historii nauki zawiera w sobie ideę zachowania jakiejś ogólnej logicznej struktury we wszystkich następujących po sobie systemach pojęciowych”²⁵ i dlatego właśnie możemy mówić o historii rozwoju jakiegoś problemu. Możemy rekonstruować pochodzenie pojęć naukowych i próbować, na podstawie znajomości funkcji ich rozwoju, antycypować ich dalszą historię. Wracając raz jeszcze do użytej przez Cassirera metafory, można powiedzieć, że znając ideę jakiegoś nurtu możemy badać nie tylko jego szerokość i głębokość, ale też, przynajmniej w jakimś niewielkim stopniu przewidywać jego dalszy bieg. A już z całą pewnością możemy poszukiwać jego źródeł – pierwszych ważnych pytań, z których wziął swój początek jakiś rodzaj refleksji.

²³ EP1, s. XI.

²⁴ Por. także oraz tenże *Esej*, s. 279-328. Por. także: T. Göller, *Ernst Cassirer über Geschichte und Geschichtswissenschaft*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“, 45 (1991).

²⁵ EP1, s. 13.

1.2 Prehistoria krytycyzmu

Opozycja substancji i funkcji jest obecna na wszystkich poziomach Cassirerowskiego sposobu uprawiania filozofii i charakteryzuje wszystkie jej aspekty. Z jednej strony, jak to opisano powyżej, charakteryzuje ona dobrze sam sposób wykładu historii filozofii – jego formę, z drugiej zaś jest, według autora *Filozofii form symbolicznych*, także istotnym składnikiem jej treści. Dla niego historia filozofii przedstawia się jako nieustanny proces rozwoju idei filozoficznych, którego kierunek określony jest funkcją odchodzenia od dogmatyzmu w stronę krytycyzmu, od pojęcia substancji w stronę pojęcia funkcji, od poszukiwania stałej, niezmiennej „rzeczy w sobie”, na której można oprzeć zjawiska, do poszukiwania praw syntezy zjawisk i procesów. Takie rozumienie historii filozofii – taki rodzaj „idei przewodniej” wykładu dziejów myśli sprawiał, że poszczególne epoki historyczne interesowały Cassirera głównie o tyle, o ile widoczna była w nich „walka z substancjalną formą”²⁶ i akcentował w nich te wysiłki, które zmierzały do uwolnienia się od fundamentalizmu.

Zgodnie z kierunkiem badań prowadzonych w szkole marburskiej najważniejszym problemem filozoficznym był dla Cassirera, przynajmniej w pierwszym okresie jego twórczości, problem poznania. Jego najbardziej okazałe dzieło historyczne – *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit* – w całości poświęcone jest rozwojowi właśnie tego problemu. Taki sposób ujęcia historii filozofii nie ma jednak charakteru substancjalnego i nie oznacza jego całkowitej i niewzruszonej niezależności uzyskanej przez jakiś rodzaj abstrakcji, w wyniku której wszystkie inne sposoby zostają uznane za nieistotne, lecz zawsze występuje w powiązaniu z nimi, co więcej, jest przez nie dookreślany. Nie polega także na wrywaniu z czyjejs myśli, z jakiegoś systemu tylko tych elementów, które omawianego ujęcia dotyczą, bowiem to wymagałoby często arbitralnych rozstrzygnięć, tam gdzie wszystkie elementy są w sposób systema-

²⁶Tamże, s. 63.

tyczny powiązane i określają się wzajemnie. „Historia problemu poznania będzie stanowić dla nas nie tyle jakąś część historii filozofii [...], co raczej jej całość i ty obszar z pewnego określonego punktu widzenia i w określonym świetle”²⁷ – pisze Cassirer określając zadanie wspomnianej wyżej pracy. Nie jest jej celem opisowania i poszczególnych stanowisk poznawczych, lecz raczej uzasadnienie możliwości ich różnorodności, a tym samym wyznaczenie naczelnej funkcji rozwoju problematyki poznania.

Historia problemu poznania jest dla marburczyków zawsze historią poznania naukowego. Według nich celem tak rozumianej historii poznania jest zrozumienie rozwoju nauki, zrozumienie najważniejszych motywów, jakie kierują tym rozwojem. Aby historia nauki nie była zwykłą chronologią wydarzeń i odkryć, wymaga pośrednictwa filozofii, która wyjaśnia przyczyny takiego właśnie, a nie innego kierunku postępu nauk. Mamy tu do czynienia, jak pisze Cohen w *Kants Theorie der Erfahrung*, z „podwójnym stosunkiem” – „między filozofia a jej historią, z jednej strony, zaś z drugiej strony także stosunek między filozofią i nauką”²⁸. Dopiero ten stosunek umożliwia właściwe zrozumienie odniesienia nauki do jej historii. Obejmując filozofię i naukę za pomocą jednego pojęcia: rozum naukowy, otrzymamy ideał poznania, pod postacią „historii rozumu naukowego (*Geschichte der wissenschaftlichen Vernunft*)”²⁹.

Filozofowie szkoły marburskiej uważali siebie za spadkobierców i kontynuatorów pewnego, specyficznego nurtu w historii poznania – nurtu krytycznego, który przeciwstawiali nurtowi dogmatycznego. Podczas gdy genezę nurtu krytycznego wywodzili od idealistycznej myśli Platona, nurt dogmatyczny miał, zgodnie z ich słowami, opierać się na „naiwno-realistycznej” myśli Arystotelesa. Głównym pojęciem dogmatyzmu jest Arystotelesowskie pojęcie substancji, natomiast krytycyzmu pojęcie funkcji. Mimo że o filozofii krytycznej w sensie ścisłym możemy mówić dopiero

²⁷ Tamże, s 10-11.

²⁸ KTD, s. 46.

²⁹ Tamże.

od czasów Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, przedstawiciele szkoły marburskiej zgodnie wywodzili myśl krytyczną od Platona, w którego myśli widzieli pierwsze próby ugruntowania poznania na idealnych matematycznych funkcjach, a nie jak miało to miejsce w myśli presokratyków, na jakiejś arbitralnie wyodrębnionej, materialnej części rzeczywistości. Owo ukierunkowanie na filozoficzne badanie matematyki Hermann Cohen i wszyscy jego uczniowie uznawali za charakterystyczną cechę ideału poznania, którego zwieńczenie miało miejsce w myśli Immanuela Kanta, a do którego osiągnięcia potrzebna była wspólna praca wielu pokoleń filozofów. Dla nich Kant to „najwyższy szczyt łańcucha górskiego, który wychodzi od Platona i prowadzi poprzez nowożytnych Kartezjusza i Leibniza”³⁰. Rekonstrukcja tej linii rozwoju filozofii stanowiła główne zadanie prac historyczno-filozoficznych prowadzonych w Marburgu i pozwoliła na wydobycie najważniejszych zasad określających ten rozwój³¹.

W świetle analiz historycznych prowadzonych przez marburskich neokantystów, myśl „greckich materialistów” redukowałą całość bytu do jednego z jego elementów i próbowała budować hierarchie bytów bez uprzedniego określenia zasady porządkowania. W myśli tej byt był gotowy i zastany, to on był punktem wyjścia i nie podlegał krytyce. Dopiero Platońskie idee wydołyby zasadę porządkującą poza obręb porządkowanego bytu, rozumianego jako byt materialny. Mimo iż i w jednym, i w drugim przypadku chodziło o jakiś rodzaj

³⁰ H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange in dritter, erweiterter Auflage*, [w:] tenże, *Werke*, t. 5, Hildesheim 1984, s. 58.

³¹ Por. KTD, s. 47 i nast. Szczegółowo na temat rozwoju krytycznego nurtu poznania od starożytności do roku 1932 można przeczytać w EP. Oprócz tego w przedmowie do drugiego i kolejnych wydań Cohenowskiej *Kants Theorie der Erfahrung* [KTD, s. 41-106] oraz w jego wprowadzeniu do *Historii filozofii materialistycznej...* Friedricha Alberta Langego [H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange in dritter, erweiterter Auflage*, wyd. cyt.]. Na temat „prehistorii transcendentalizmu“, por. także: K. Bärthlein, *Von der „Transzendentalphilosophie der Alten“ zu der Kants*, „Archiv für Geschichte der Philosophie“, 1976/58.

uporządkowania, to jednak to, co u presokratyków było immanentną zasadą materialnego bytu i samo – nawet w wydawałoby się niematerialnej pitagorejskiej zasadzie liczby³² – było właśnie materialnej natury, dopiero w nauce platońskiej zostało uchwycone we właściwym sensie. „[U] niego byt (*Sein*), który tam, w formie pojedynczego istnienia (*Seienden*) traktowany był jako stały punkt wyjścia, po raz pierwszy został uznany za problem³³, który wymaga rozwiązania – tzn. rozłożenia na podstawowe części składowe, które warunkują jego możliwość. Jak zgodnie z marburską interpretacją nauki Platona można przeczytać zwłaszcza w jego *Sofistice*³⁴, jedność bytu nie może zostać w żaden sposób osiągnięta poprzez arbitralne faworyzowanie jakiejś jego części i wyprowadzenie z niej, jako z „substancji pierwszej” całego spektrum bytu w jego nieprzebranej różnorodności. Platon nie rozważa już bytu rozumianego jako hipostaza materialnej zawartości świata, nie tworzy hierarchii bytów, lecz przenosi rozważania w inny obszar. Poszukiwana jedność możliwa jest do osiągnięcia jedynie w pojęciu bytu, nie zaś w bycie samym. Platon „nie pyta już bezwzględnie o organizację, konstytucję i o strukturę bytu, lecz o jego pojęcie i o znaczenie tego pojęcia”³⁵. Nie pyta zatem, jaki świat „jest” – bowiem to pytanie, oprócz tego, że z góry skazane na brak rozstrzygającej odpowiedzi, jest także całkowicie nieinteresujące z punktu widzenia problemu poznania – lecz jak świat „pojmujemy”. Nie próbuje dotrzeć do absolutnej substancji świata, lecz odsłonić strukturę idealnych relacji konstytuujących jedność świata. Ponieważ najdoskonalszy przykład takich relacji można znaleźć w matematyce, Platon pyta jedynie o to,

³² Na temat pitagorejskiego rozumienia liczby zob. np. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 1993, s. 109 i nast. Cohen na ten temat pisze: „[...] myśliciele pitagorejscy uczynili matematykę przedmiotem spekulacji. Oryginalnym osiągnięciem Platona jest uczynienie z matematyki problemu i przedmiotu filozofii”. [KTD, s. 48]. Na ten temat także: tamże, s. 49.

³³ PSF1, s. 2.

³⁴ Por. Platon, *Sofista*, 243C i nast. (Rozprawy Platona przytaczane są w przekładzie Władysława Witwickiego).

³⁵ PSF1, s.2.

„do jakiego rodzaju bytu odnosi się badanie matematyczne i jaki rodzaj w i e d z y wytwarza”³⁶. Taki sposób postawienia pytania daje zupełnie nowe rozumienie bytu i zupełnie nowy ideał wiedzy.

Prawdziwych początków krytyki poznania marburczycy dopatrują się jednak w Platońskim twierdzeniu o zróżnicowaniu spostrzeżeń. Poznanie naukowe zaczyna się dopiero tam, gdzie jesteśmy w stanie na mocy jakiejś władzy umysłu logicznie wyodrębnić z masy spostrzeżeń pewną ich grupę. Ta funkcja umysłu nie polega jednak, co akcentuje Cassirer w jednej ze swych prac, na „wyprowadzeniu i wydedukowaniu ‘idei równości’ z ‘równych kawałków drewna i kamienia’, lecz objawia się w wyróżnianiu i ocenie tego, co dane w percepcji”³⁷. Nie chodzi więc o zwykłe uogólnienie, lecz możliwość „logicznego osądzenia”. Podobnie jak w późniejszej o dwa tysiące lat myśli krytycznej Kanta, to spostrzeżenia stanowią punkt wyjścia i także tutaj „nie ma wątpliwości, że wszelkie poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem”³⁸. Także tutaj muszą one jednak „przywołać rozum na pomoc”.

Spostrzeżenia, które nie wołają rozumu o pomoc, to są te, które nie wychodzą zarazem na spostrzeżenia przeciwne. A które wychodzą, o tych mówię, że wołają, skoro spostrzeżenie objawia równie dobrze to, jak i jego przeciwieństwo [...] jedno spostrzeżenia przyzywa ją myśl, a inne tego nie robią; przyzywające [to] te, które do z m y ś l ó w w p a d a j ą w r a z z e s w y m i p r e c i w i e ń s t w a m i, a które tego nie robią, te nie budzą rozumu³⁹.

Powyższy fragment Platońskiego *Państwa*, na który przywołuje Cassirer w swej rozprawie *O teorii względności Einsteina*, wskazuje na zróżnicowanie wartości postrzeżeń dla poznania naukowego. Te, „które do zmysłów wpadają wraz ze swoimi przeciwieństwami” pobudzają myśl i prowadzą do nauki, „te, które tego nie robią, nie budzą rozumu”, zatem nie mają większej wartości dla poznania

³⁶ KTD, s. 48.

³⁷ TWE, s. 36.

³⁸ Por. KCR, t. 1, s. 59.

³⁹ Platon, *Państwo*, 523–524.

pewnego. W tym Platońskim sformułowaniu wyrażona zostaje zasada dialektyczna. Tam gdzie poszczególne percepcje nie wpływają na siebie wzajemnie, tam gdzie nie uwidacznia się między nimi żaden stosunek, żadne napięcie, tam rozum przechodzi nad nimi obojętnie. Jednak wszędzie tam, gdzie jesteśmy w stanie połączyć spostrzeżenia za pomocą syntetycznej funkcji, tam „myśl zostaje przyzwana” i za jej pomocą w spostrzeżenia zostaje wprowadzona idealna jedność⁴⁰.

Wraz z takim ujęciem zostają sformułowane pierwsze problemy krytyki poznania. Jednym z najważniejszych jest pytanie o wzajemny stosunek zmysłowości do myślenia, wzajemny stosunek wielości zjawisk zmysłowych do idealnej jedności myśli, a zatem, ni mniej ni więcej, o naczelne zasady poznania naukowego⁴¹. Był staję się problemem do rozwiązania – nie może być już traktowany jako gotowy i zastany, lecz wymaga krytyki – wydobycia logicznych funkcji, które pozwalają na to, by z pojęcia stał się przedmiotem.

Cassirer dał się poznać jako badacz epoki renesansu, utrzymując, że prawdziwy przełom w filozofii, zwłaszcza interesujące z punktu widzenia niniejszej pracy przesunięcie perspektywy poznawczej z substancjalnej na funkcjonalną, miał miejsce właśnie w tej epoce⁴². Platoński ideał poznania został na wiele wieków zarzucony głównie z powodu jego błędnego rozumienia przedstawionego i utrwalonego

⁴⁰ Ten wątek wzajemnego powiązania postrzeżeń jest później rozwijany z Cassirerowskiej fenomenologii. Zob. na ten temat: P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych*, wyd. cyt., s. 127 i nast.

⁴¹ Por. KTD, s. 51.

⁴² Por. EP1, s. 63. Oprócz pierwszego tomu *Das Erkenntnisproblem...*, Cassirer poświęcił myśli renesansu m.in. prace *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, [w:] ECW14, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, [w:] ECW14, oraz szereg pomniejszych, jak np. *Galileo: a New Science and a New Spirit; Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance; Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas; Newton und Leibniz, Galileo's Platonism*, [w:] ECW22. Cassirerowskiej interpretacji myśli i twórczości renesansu ma być poświęcony, niewydany jeszcze trzynasty tom Cassirerowskiej spuścizny rękopiśmienniczej w edycji hamburskiej.

przez Arystotelesa⁴³. Przedstawiona przez Stagirytę substancjalna interpretacja zjawisk i procesów przyrodniczych zdominowała myśl antyczną i średniowieczną, zaś idee platonizmu zaczęły odżywać dopiero w myśli odrodzenia. Według Cassirera epoka ta nie była jedynie przygotowaniem dla prawdziwego przełomu, który miał mieć miejsce w oświeceniu, lecz właśnie w niej nastąpił prawdziwy zwrot wyrażający się nie tyle w rezultatach (te bowiem faktycznie miały miejsce później), ile w wyznaczeniu nowego celu poznania naukowego, a stąd nowego pojęcia nauki. Dynamiczny rozwój, jaki nastąpił w renesansie, mógł mieć miejsce tylko dzięki wzajemnej współpracy nauki i filozofii. Najważniejsze postaci tej epoki, takie jak Galileusz, Newton, Kepler czy Kopernik, nie były jedynie „fizykami”, lecz dysponowały także szeroką wiedzą filozoficzną pozwalającą im na stworzenie nowego ideału naukowego⁴⁴. Filozofowie tacy jak Kartezjusz,

⁴³ Na ten temat por. np. KTD, s. 55–59. Na temat walki filozofii Platonińskiej i Arystotelesowskiej w epoce renesansu por. np. EP1, s. 60 i nast. Szczególna i kontrowersyjna marburska interpretacja filozofii Platona stanowi jeden z najbardziej znanych elementów dorobku szkoły. Została wypracowana przez trzy pokolenia filozofów z Uniwersytetu w Marburgu – począwszy od Hermanna Cohena *Die platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt* (1866), *Platos Ideenlehre und die Mathematik* (1878), *Der deutsche Idealismus und die Antike* (1916), *Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten* (1916), poprzez m.in.: *Platos Ideenlehre* (1903) i *Über Platos Ideenlehre* (1914) Paula Natorpa czy *Platos Logik des Seins* (1909) Nicolai’a Hartmanna, a skończywszy na Ernsta Cassirera *Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen* (1924). Zob. też: A. Görland, *Natorps Einführung in den Idealismus durch Platos Ideenlehre*, „Kant-Studien”, 11 (1906). Spis całej literatury marburczyków poświęconej Platonowi oraz jej opracowanie można znaleźć w: K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg*, Würzburg 1994. Por. też W. Tatarkiewicz, *Spór o Platona*, [w:] tenże, *Szkoła marburska i jej idealizm*, red. P. Parszutowicz, Kęty 2010, s. 46 i nast. Na ten temat także: M. Czarnawska, *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*, Białystok 1988.

⁴⁴ Na ten temat można przeczytać w pracy Cassirera *O teorii względności Einsteina*. Czytamy tam m.in.: „Współpraca obu tych stanowisk zawsze wnosila szczególnie jasne światło, gdy idzie o decydujące punkty zwrotne w rozwoju fizyki teoretycznej. Rzut oka na historię fizyki poucza nas, że właśnie jej najważniejsze zasadnicze osiągnięcia pozostają w ścisłym powiązaniu z ogólnymi rozważaniami natury teoriopoznawczej. *Dialog o dwu najważniejszych układach świata: ptolemeuszowym i kopernikowym* Galileusza jest pełen tego rodzaju rozważań – a jego ary-

Pascal czy Leibniz mieli ogromny wpływ na powstanie nowożytnej matematyki. Według Cassirera, wszystkie, przeciwstawne niekiedy stanowiska łączył wspólny cel. „Wszystkie przeciwieństwa tego okresu – można je ująć jako spór doświadczenia i myśli, immanencji i transcendencji, platonizmu i arystotelizmu – miały ten sam wspólny cel”⁴⁵ – czytamy w pierwszym tomie *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Dopiero od tego czasu można mówić o przyrodoznawstwie jako o nauce, bowiem dopiero w renesansie położono nacisk nie na realne treści poznania, lecz na jego idealną formę, wyrażoną w równaniach matematycznych. Pojęcia naukowe nie miały już za zadanie „odbijać” realnego bytu, lecz wyrażać idealne relacje. Od czasów Leibniza „[...] pojęcie jako takie nie jawi się już jako stały i gotowy ‘być’ (*Sein*), lecz zostaje określone jako ciągłe ustalanie i utrwalanie jakiejś całości relacji”⁴⁶.

Jakkolwiek zwrot ku racjonalności i opracowanie najważniejszych mechanizmów idealizujących miały miejsce w renesansie, to jednak myśliciele tego okresu nie do końca zdawali sobie sprawę z filozoficznego znaczenia poszczególnych rozwiązań. Mimo iż stworzona przez nich nauka święciła niespotykane dotąd triumfy, tak na polu matematyki, jak i przyrodoznawstwa, to jednak wciąż jeszcze brakowało pełnego zrozumienia zasad, na podstawie których sukcesy te były możliwe i, co za tym idzie, nauka ta wciąż bała się stanąć na własnych nogach i cały czas szukała dogmatycznych podpór. Cassirer uważa, tak jak większość neokantystów, że „logiczne zwieńczenie zadania myśli nowożytnej”, wyrażające się w całkowitym odrzuceniu

stotelesowscy oponenti mogli zarzucać mu, że poświęcił więcej lat na studiowanie filozofii, niż miesięcy na studiowanie fizyki. Kepler położył fundamenty dla swych prac o ruchu Marsa i harmonii świata w swojej rozprawie *Apologia pro Tychonem contra Ursum*, w której daje kompletny, czysto metodologicznie ukierunkowany wykład hipotez i ich różnorodnych podstawowych form; wykaz, za pomocą którego stworzył właściwie nowożytne pojęcie *t e o r i i* fizycznej i wypełnił je określoną konkretną treścią. Również *N e w t o n*, rozważając strukturę świata, powraca do najbardziej ogólnych podstawowych praw poznania fizycznego, do *Regulae philosophandi*”. [TWE, s. 21–22].

⁴⁵ EP1, s. 62.

⁴⁶ *Leibniz*, s. 120.

wszelkich dogmatycznych określeń poznania nastąpiło w krytycznym systemie Immanuela Kanta. „To tutaj – jak czytamy w *Das Erkenntnisproblem...* – postawiono ostateczny krok, na mocy którego poznanie opiera się całkowicie na sobie samym i nic już w dziedzinie bytu czy świadomości nie uprzedza jego własnego p r a w d a - s t w a (*Gesetzlichkeit*)”⁴⁷. Kant jako pierwszy postawił wyraźne pytanie o możliwość przedmiotu poznania i zgodnie z przedstawioną powyżej intencją Platona potraktował przyrodę jako problem, nie zaś jako gotową rzecz czekającą na myślowe opanowanie. Nie pytał o treść nauk przyrodniczych, lecz o formę zmatematyzowanych nauk empirycznych, takich jak mechanika klasyczna, która była dla niego ideałem skuteczności poznania. Kwestia możliwości takiej nauki, ujęta przez niego w formę pytania o możliwość sądów syntetycznych *a priori* – a zatem o możliwość poznania syntetycznego, stanowi główny problem jego „krytyki rozumu”, dzięki której wyodrębnił i usystematyzował, w jego mniemaniu kompletny zestaw podstawowych funkcji syntezy zjawisk i procesów, dzięki którym mogą one zostać ujęte w formę przyrody. Substancja figuruje w tym zestawie jako jedna z takich funkcji. Nie ma już, jak u Arystotelesa, charakteru „realnego podłoża istnienia”, lecz f u n k c j o n u j e, jako jeden z idealnych warunków możliwości poznania⁴⁸.

Zwieńczenie to nie oznacza jednak zakończenia procesu rozwoju poznania. Teraz dopiero myśl uzyskuje autonomię i może w sposób nieskrępowany określać i syntetyzować pozostały, nieokreślony, a nieskończony przecież obszar bytu. Rozumienie poznania naukowego jako nieskończonego procesu „określania nieokreślonego” wynika właśnie z jego syntetycznej funkcji i stanowi istotę krytycznego idealizmu. Rozumienie to, jak w wielu miejscach pokazują marburczycy, pochodzi jeszcze od Platona. Paul Natorp w swojej pracy *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* ów otwarty charakter poznania naukowego opisuje następująco.

⁴⁷ EP1, s. 11.

⁴⁸ Więcej na ten temat w kolejnym rozdziale niniejszej książki.

Największym odkryciem Platona było, że poznanie naukowe polega na nieskończonym procesie ‘ograniczania nieograniczonego’, że nie ma w nauce zatem żadnego absolutnego punktu wyjścia lub dojścia, lecz (jak zostało w *Parmenidesie* wyraźnie określone) można szukać i z pewnością także znaleźć, z jednej strony dla każdego (relatywnego) początku jakiś początek wcześniejszy, z drugiej strony dla każdego (relatywnego) końca, jakiś dalszy koniec, a także w obrębie każdego centrum, w którym myśl chciałaby się ustalić, jakieś jeszcze bardziej centralne⁴⁹.

Zarówno w ujęciu Cassirera jak i pozostałych przedstawicieli szkoły marburskiej, poznanie jest nieskończonym procesem „wiecznym *fieri*” – jak ujmował je Natorp⁵⁰ i żadne przerwanie czy skończenie tego procesu nie jest możliwe. Mimo wielu podobieństw doktryny marburczyków, zwłaszcza zaś Cassirerowskiego rozumienia historii z filozofią Hegła, to właśnie owa nieskończoność zadania poznania stanowi największą i zasadniczą różnicę między tymi ujęciami. Przeświadczenie Hegła o zamkniętym charakterze dziejów było z gruntu obce marburczykom – całość bytu może być według nich opanowana o tyle, o ile ujęta jest w jedność mocą syntetycznej zasady, nie zaś poprzez zamknięcie procesu dziejowego⁵¹.

Oprócz tego także system Kanta nie był jeszcze do końca wolny od wszystkich wad i utrwalonych tradycją przyzwyczajęń. On także wymagał udoskonalenia, a nawet „ostrej polemiki z najważniejszymi błędami tego systemu”⁵². Polemika ta, umieszczona w Cohenowskiej

⁴⁹ LG, s. 13.

⁵⁰ Tamże, s. 14, KSM, s. 247.

⁵¹ Por. Natorpowską krytykę Hegła: KSM, s. 256–257. Na temat związków myśli Cassirera i Hegła zob. np: H. Randall, Jr., *Cassirer's Theory of History as Illustrated in His Treatment of Renaissance Thought*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973 oraz D. R. Lipton, *Ernst Cassirer: The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914–1933*, Toronto 1976, s. 70–82. Podstawową lekturą w tej materii pozostaje wciąż przełomowa dla rozumienia myśli Cassirera praca Verene: D. P. Verene, *Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms*, “Journal of the History of Ideas”, Vol. 30, No. 1, 1969. Zob. też: P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych*, wyd. cyt., s. 130 i nast.

⁵² LRE, s. XII.

wykładni filozofii autora *Krytyki czystego rozumu*, miała na celu próbę usunięcia tych jej elementów, które, jak np. „rzecz sama w sobie”, czy transcendentalna estetyka nie wpisywały się w krytyczny ideał poznania. Filozoficzna analiza rezultatów badań fizycznych prowadzonych na przełomie XIX i XX wieku pokazała, że „archimedesowy punkt, na którym [Kant] się oparł, i w oparciu o który usiłował ruszyć z posad cały system poznania, nie może się już jawić jako punkt ustalony bezwarunkowo”⁵³. Filozofia krytyczna, jako wierna towarzysząca przyrodoznawstwa, musi z natury rzeczy ulegać wszelkim zmianom, jakim ono ulega, po to by sprostać nowym problemom, jakie stawia przed nią choćby teoria względności czy mechanika kwantowa. W świetle ich osiągnięć niektóre z elementów myśli Kanta są nie do utrzymania, dlatego muszą ulegać niezbędnym modyfikacjom⁵⁴. Kant bowiem, jak wielokrotnie i zgodnie podkreślają wszyscy filozofowie z Marburga, „rozumiał filozofię jako krytykę i jako metodę, chciał uczyć filozofowania, a nie ‘jakiejś’ filozofii”⁵⁵, zaś

[...] zamiarem *Krytyki czystego rozumu* nie było włożenie poznania filozoficznego w określony raz na zawsze dogmatyczny system pojęć, lecz otwarcie go na ‘ciągły postęp nauki’, w którym może mieć miejsce zawsze tylko r e l a t y w n y, nigdy zaś a b s o l u t n y punkt zatrzymania i spoczynku⁵⁶.

W historii filozofii ujmowanej jako historia problemu poznania uwyraźniają się zatem dwa główne nurty. Pierwszy, wywodzący się od Arystotelesa i dominujący w naiwno-realistycznym obrazie świata, jest nurtem d o g m a t y c z n y m – bowiem opiera się, jak określił to Kant, na „dogmatycznym postępowaniu czystego rozumu, bez uprzedniej krytyki jego własnej władzy”⁵⁷, a zatem wychodzi od istnienia przedmiotów bezkrytycznie przyjmowanych jako dane, bez uprzedniego rozpoznania warunków możliwości, na podstawie

⁵³ TWE, s. 21.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ KSM, s. 242.

⁵⁶ TWE, s. 23.

⁵⁷ KCR, t. 1, s. 47.

których jawią nam się one właśnie jako dane. Drugi zaś jest nurtem krytycznym – dla niego każdy „byt”, który jawi się jako dany, stanowi problem i zadanie. Czy będzie to konkretna rzecz czy „fakt nauki”, krytyka poznania chce wiedzieć, jakie warunki umożliwiają dowolny przedmiot poznania, a zatem jakie są warunki możliwości przedmiotowości w ogóle.

Już przegląd głównych rysów Cassirerowskiego rozumienia historii filozofii jako historii poznania naukowego pokazuje niemal wszystkie najważniejsze problemy krytyki poznania. Prymat funkcji nad substancją rozpościera przed nami całe spektrum problematyki i pokazuje jej najważniejsze momenty. Na rozwijaną przez Cassirera ideę krytyki poznania będzie się zatem składał prymat syntezy nad analizą, wewnętrznego usystematyzowania nad zewnętrzną determinacją, znaczenia nad „istnieniem”, przedmiotu nad rzeczą, nieskończonego „stawiania się” nad ustalonym raz na zawsze „bytem”.

ROZDZIAŁ 2

FILOZOFIA JAKO KRYTYKA POZNANIA

2.1 Dogmatyzm i krytycyzm

Gdybyśmy chcieli wskazać problem, który z dużym prawdopodobieństwem mógłby zostać uznany za jeden z podstawowych problemów filozoficznych, niezależnie od zróżnicowania kierunków, opcji, preferencji czy szkół, to za taki można by uznać problem stosunku świata i umysłu. Najprawdopodobniej właśnie to zagadnienie dało impuls pierwszym próbom systematycznej refleksji filozoficznej i w znaczącej mierze kształtowało pojęcie filozofii w ogóle, a różnorodność odpowiedzi dotyczących charakteru tego stosunku wyznaczała późniejsze prądy i opozycje. W samej idei filozofowania, w „umiłowaniu mądrości”, jako dążeniu do rozumienia świata i ujmowania go w logos, zawarty jest już podział wyodrębniający dwie w jakiś sposób, w zależności od orientacji, od siebie zależne bądź niezależne sfery. Podział ten, w miarę coraz ściślejszego określania, przyjmuje formę podziału pojęciowego, w którym poszczególne pojęcia odpowiadają poszczególnym formom pierwotnego stosunku ja – świat. Możemy zatem otrzymać podział na świat i logos, myśl i byt, podmiot i przedmiot, umysł i rzeczywistość, *res cogitans* i *res extensa*, jedność świadomości i różnorodność wrażeń. Określenie stosunku zachodzącego pomiędzy elementami każdej z wymienionych par

pojęć określa jednocześnie charakter wyodrębnionych sfer i stanowi, obok refleksji etycznej, jeden z najważniejszych, a na pewno jeden z najstarszych problemów filozoficznych. Każda z tych par obrazuje jakiś sposób podejścia do pierwotnego pytania filozoficznego, rozpatruje je z jakiejś perspektywy. Z kolei w obrębie każdej z tych par pojęć także dochodzi do rozłamów, będących rezultatem odmiennych odpowiedzi udzielonych na pytania, w jaki sposób dochodzi do ujęcia różnorodności wrażeń przez jedność świadomości, jaki jest stosunek myśli i bytu, czy też jak jest możliwe powiązanie rzeczy rozciągłej i rzeczy myślącej.

W swojej *Substancji i funkcji* Cassirer pisze, że to pierwotne przeciwstawienie poznania i rzeczywistości

rozwija się teraz w pewną ilość rozmaitych problemów, które mimo to jednak poprzez wspólny punkt wyjścia, którego biorą początek, odnoszą się wzajemnie do siebie i wiążą w pewną intelektualną jedność. Ilekroć w historii filozofii stawiane było pytanie o relację myśli i bytu, poznania i rzeczywistości, natychmiast, w samym zarodku, było opanowywane i dominowane przez określone założenia, przez pewne poglądy na naturę pojęcia i sądu¹.

Założenia te, opanowując wyodrębnione logicznie sfery, nadają im substancjalny charakter. Sfery te najczęściej natychmiast zaczynają „obracać” w metafizyczne określenia. Niepohamowana skłonność poznającego umysłu powoduje, że czysto logiczne korelaty myśli i bytu, ja i nie-ja, formy i materii nabierają rzeczowego i metafizycznego charakteru.

Ta tendencja do przekształcania „tego, co logiczno-korelatywne, w to, co rzeczowo-przeciwstawne”² stanowi według Cassirera charakterystyczną cechę metafizyki. Warto przypomnieć, że jednym z głównych pytań Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, obok pyta-

¹ SF, s. 24. por. także, N. Hartmann, *Systembildung und Idealismus*, [w:] *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag (4. Juli 1912) dargestellt*, Berlin 1912, s. 9.

² SF, s. 270.

nia o możliwość syntetycznych sądów *a priori*, a przez to o możliwość metafizyki, jako nauki, jest pytanie o możliwość metafizyki, jako „pewnej naturalnej skłonności”³. A zatem pytanie o to, co skłania rozum do próby używania swych zasad, także poza obrębem doświadczenia, lub innymi słowy, co pcha rozum do traktowania przedmiotów (*Gegenstände*) doświadczenia jako substancjalnych – w arystotelesowskim rozumieniu substancji – rzeczy (*Dinge*)⁴. Obydwa elementy wymienionych przeciwstawień tworzące jedynie „nierozzerwalną logiczną korelację” i same w sobie niebędące niczym i nieznaczące nic, rozumiane w taki właśnie sposób zaczynają walkę o pierwszeństwo w świecie bytów, o miano substancji pierwszej. „Kiedy się raz oddzieli p o j ę c i o w o ‘rzeczy’ i ‘ducha’ – pisze Cassirer – wówczas zaczynają one funkcjonować jako dwie oddzielne sfery p r z e s t r z e n n e, jako światy względem siebie wewnętrzny i zewnętrzny, między którymi nie ma żadnego rozumowego, przyczynowego pośrednictwa”⁵. Rozstrzygnięcie pierwszeństwa, którejś z tych sfer staje się głównym przedmiotem sporów metafizycznych. Sfera „świata wewnętrznego” chce idealnie określić „świat zewnętrzny”, sfera tego drugiego usiłuje zaś realnie ugruntować zawartość „świata wewnętrznego”.

Żadna z takich prób narzucenia przemocą wyższości którejś z tych wyodrębnionych sfer nad inną nie ma i nie może mieć według marburczyków naukowego uzasadnienia i, co za tym idzie, każda z nich nieuchronnie prowadzi do metafizyki w rozumieniu dogmatycznym. Nieważne czy przypiszemy pierwszeństwo sferze „wewnętrznej” czy „zewnętrznej” – czy opowiemy się za *i d e a l i z m e m* czy za *r e a l i z m e m*. Metafizyka, zwyczajowo wiązana z realizmem, może mieć także swoją idealistyczną postać – wszędzie tam gdzie „świat wewnętrzny” zdobędzie absolutne panowanie na całością bytu. Każde takie rozstrzygnięcie jest jedynie arbitralne

³ KCR, t. 1, s. 81.

⁴ Rozwiązaniu tego zagadnienia poświęcona jest Kantowska *Dialektyka transcendentna* [KCR, t. 2, s. 3–448].

⁵ SE, s. 270.

i nie różni się niczym od pierwszych prób Talesa czy Anaksymandra, którzy choć usiłowali w jakiś sposób swój wybór uzasadnić (co odróżniało ich koncepcje od wcześniejszych mitologii), to jednak uzasadnienie to było co najmniej niewystarczające. W postępowaniu takim wybiera się po prostu coś, co określa się jako istotę świata, „wybiera się pojedynczy, szczególny i ograniczony byt po to, by genetycznie wywieść z niego i ‘wyjaśnić’ wszystko inne”⁶. Byt ten ma pełnić rolę „substancji pierwszej” i określać cały pozostały obszar bytu – wszystkie pozostałe jego sfery – z jednego, jedynie właściwego, absolutnego stanowiska. Już od początków refleksji filozoficznej da się zauważyć taki sposób postępowania, w którym potrzeba ujmowania wielości zjawisk w jedność jest w istocie sprowadzaniem jej do jednej, arbitralnie wyróżnionej zasady – np. wody, powietrza bądź ognia.

Jednak oprócz różnorodności tego, co ujmowane, zawsze mamy także do czynienia z różnorodnością form ujmowania – różnorodność stanowisk, z których byt da się uchwycić. To właśnie istnienie wielości możliwych form ujmowania w połączeniu z potrzebą jedności bytu jest motorem prowadzącym do nieustannych prób znalezienia jednej i niewzruszonej podstawy całości rzeczywistości, do poszukiwania „substancji pierwszej”, a stąd do wszelkich sporów dotyczących przewagi „świata zewnętrznego” nad „światem wewnętrznym”. Tym samym postępowanie metafizyczne samo wikła się w sprzeczności i spory, które uniemożliwiają jej wejście „na pewną drogę badania naukowego”⁷, gdy zaś idzie o jednomysłność twierdzeń jej zwolenników, to – zdaniem Kanta, którego *Krytyka czystego rozumu* miała być trybunałem osądzenia metafizyki, przynajmniej w jej dogmatycznej formie⁸ – „tak jej jeszcze daleko do tego, że jest ona raczej polem bitwy, które wydaje się całkiem specjalnie do tego przeznaczone, żeby ćwiczyć na nim siły w potyczkach prowadzonych dla zabawy, i na którym jeszcze żaden szermierz nie mógł sobie wy-

⁶ PSF1, s. 1.

⁷ KCR, t. 1, s. 29.

⁸ Por. tamże, s. 11.

walczyć najmniejszego nawet miejsca ani też oprzeć na swym zwycięstwie trwałego [jego] posiadania”⁹.

Mogło by się wydawać, że właśnie do filozofii „jako najwyższej instancji jedności”¹⁰ należy w takim przypadku rola uzgadniania różnorodnych stanowisk i rozstrzygania sporów. To filozof ze swej pitagorejskiej pozycji obserwatora na targowisku powinien mieć najlepszy przegląd sytuacji i znać najlepsze rozwiązanie konfliktów, będąc znakomicie rozeznany w przyczynach takich, a nie innych twierdzeń czy założeń. Tak być powinno i tak od zarania filozofii postrzegano jej rolę, jednak, jak twierdzi Cassirer, wyrażając w ten sposób stanowisko całej szkoły marburskiej,

[...] dogmatyczne systemy metafizyki spełniają to oczekiwanie i ten wymóg jedynie w sposób niedoskonały. Same jeszcze bowiem stoją przeważnie w ogniu toczącej się tutaj walki, nie zaś ponad nią: mimo całej pojęciowej uniwersalności, do jakiej aspirują, reprezentują one wyłącznie jedną stronę sporu, zamiast ująć go w całej jego szerokości i głębi. Same bowiem nie są przeważnie niczym innym, jak metafizycznymi hipostazami określonej zasady logicznej, estetycznej bądź religijnej¹¹.

W obrębie metafizyki nie ma szansy na zniesienie tych przeciwstażeń – jej historia jest historią z góry skazanych na niepowodzenie prób oparcia jednej z tych sfer na drugiej bądź wyprowadzenia tej z tamtej. Nie dysponuje ona narzędziami, za pomocą których można rozstrzygnąć toczące spory i wskazać wyższość przyjętego stanowiska. Nie można zatem mówić o jakimkolwiek postępie metafizyki, możemy jedynie opowiedzieć się za którąś z przedstawionych opcji, skazani na wybór, który ostatecznie okazuje się niemerytoryczny, bowiem problemu wyższości jednej formy ujmowania nad drugą „nie da się rozwiązać przy pomocy jakiegoś prostego dogmatycznego dekretu”¹².

⁹ Tamże, s. 30.

¹⁰ PSF1, s. 11.

¹¹ Tamże, s. 11–12.

¹² E. Cassirer, *Pojęcia przyrodnicze i pojęcia kulturowe*, [w:] LNK, s. 80.

Problem ten da się rozwiązać jedynie poprzez jego unieważnienie i pokazanie, że jest on problemem pozornym. Czy rzeczywiście dla rozwoju poznania konieczne jest ustalenie hierarchii bytów, czy też wystarczy gruntowna krytyka procesu poznawczego, w toku którego doszło do wyodrębnienia się poszczególnych sfer rzeczywistości i ustalenie w jej wyniku miejsca każdej z tych sfer w całościowym systemie zasad poznania? Czy racja tych wyodrębnionych przeciwstawięń rzeczywiście musi się opierać na ich rzeczowym, substancjalnym charakterze i wymaga wyróżnienia spośród ich elementów ostatecznej podstawy – s u b s t a n c j i – której pozostałe elementy są p o d p o r z ą d k o w a n e, czy też charakter owych przeciwstawięń opiera się na roli, jaką pełnią one w strukturze poznania lub, innymi słowy, na f u n k c j i, która je sobie wzajemnie jednoznacznie p r z y p o r z ą d k o w u j e? Czy przed przystąpieniem do sporów na temat wyższości jednego bytu nad drugim nie należałoby najpierw zbadać, w jaki sposób doszło do tego, że byt ów może w ogóle być dla nas p r z e d m i o t e m sporu? Czy rzeczywiście najważniejszy problem stanowi to, która z danych treści ma pierwszeństwo przed inną, czy też raczej to, „j a k i m p r a w e m [podkreśl. – P. P.] jakaś treść myśli zostaje przyjęta jako dana”¹³?

Zawarte w przedstawionych powyżej pytaniach przeciwstawienie bardzo dobrze charakteryzuje Kantowska, a później neokantowska opozycja pytania *quid iuris* i pytania *quid facti*, w której zawiera się istota odróżnienia d o g m a t y z m u i k r y t y c y z m u.

Teoretycy prawa – czytamy w *Krytyce czystego rozumu* – mówią o uprawnieniach i roszczeniach, odróżniają w przewodzie prawnym pytanie co do tego, jakim prawem coś się dzieje (*quid juris*), od pytania, które dotyczy faktu (*quid facti*) i domagając się co do obu dowodu, dedukcją nazywają ten pierwszy z nich, który ma wykazać uprawnienie lub też roszczenie prawne¹⁴.

¹³ Leibniz, s. 198.

¹⁴ KCR, t. 1, s. 184.

Przejęte przez Kanta prawnicze rozumienie dedukcji, jako wskazywania podstawy prawnej zastanych faktów, znakomicie opisuje sposób postępowania filozofii krytycznej i właściwy jej sposób stawiania zagadnień. Nie oznacza to jednak, że krytyki nie interesują fakty – wprost przeciwnie, tylko one są w jakimś sensie „dane” i tylko one mogą być przedmiotem rozważania. Interesujące są one jednak jedynie o tyle, o ile potrafimy wskazać ich uprawnienie, a zatem warunki, na mocy których przedstawiają się one jako „dane”. Stąd też punktem wyjścia rozważań Cohena i jego uczniów był zastany „fakt nauki” (*Faktum der Wissenschaft*), a zadaniem, jakiego się podjęli, było wyśledzenie warunków jego możliwości – podstawy prawnej, zgodnie z którą, przedstawia się on właśnie jako fakt.

Krytyka przeciwstawia się zatem dogmatyzmowi, który, zgodnie z określeniem Kanta, jest nieuprawnionym mniemaniem,

że można w badaniach posuwać się naprzód wyłącznie przy pomocy czystego (filozoficznego) poznania [wyprowadzanego] z pojęć [a postępującego] wedle zasad od dawna używanych przez rozum, a bez zbadania [ich] rodzaju i prawa, na mocy których rozum do nich doszedł. Dogmatyzm jest więc dogmatycznym postępowaniem czystego rozumu bez uprzedniej krytyki jego własnej władzy [podkreśl. – P. P.]¹⁵.

Krytyka ta ma doprowadzić do wykrycia pochodzenia pojęć i zasad, którymi posługuje się rozum w procesie poznania, a których właściwy sens nie jest mu do końca znany. Znając ich sens, będziemy mogli określić właściwe im miejsce w całości poznania, a w przypadku wykazania niezgodności z prawem któregoś z analizowanych pojęć, usunąć je całkowicie w obszar „metafizyki”.

Przykładem filozofii dogmatycznej może być system Christiana Wolffa. W filozofii „największego z wszystkich dogmatycznych filozofów”¹⁶, jak określił go Kant, zasady bytu są jednocześnie zasadami poznania. Tylko wtedy możemy w ogóle mówić o zasadach

¹⁵ Tamże, s. 47.

¹⁶ Tamże, s. 48.

poznania, kiedy występuje pełna ekwiwalencja między nimi i zasadami bytu. Takie ujęcie wychodzi od istniejącego uprzednio bytu, stąd też w tym przypadku filozofią pierwszą jest ontologia rozumiana jako *l o g i k a b y t u*, która ma za zadanie odsłonięcie jego struktury. Struktura ta jest identyczna ze strukturą poznania, w związku z tym poznawalna jest całość bytu, a problemu nie stanowi to, co możemy poznać, lecz *j a k*. Zwraca na to uwagę Artur Banaszkiewicz, w którego studium poświęconym filozofii tego myśliciela czytamy, że „[...] w swych rozważaniach teoriopoznawczych Wolff podejmuje właściwie wyłącznie zagadnienia *t e c h n i c z n e*, tj. problemy związane z tym *j a k* mamy postępować, by poznać to wszystko, co daje się poznać i *j a k* wyklądać pozyskaną wiedzę, pomija zaś zagadnienie: *c z y* to, co pragniemy uczynić przedmiotem naszego poznania filozoficznego może nim w ogóle być”¹⁷. A zatem poruszane są zagadnienia związane z technikami odwzorowania gotowego bytu, którego istnienie nie podlega dyskusji.

Choć powyższe Kantowskie określenie dogmatyzmu zostało wyrażone w stosunku do postępowania systemów metafizycznych, nie tylko te systemy można nazwać tym mianem. Dla marburskich neokantystów przykładem dogmatyzmu jest także naiwny, tzw. zdroworozsądkowy pogląd na świat, który również cechuje prymat pytania o fakty, nad pytaniem o ich uprawnienie. Jakkolwiek za szkolną metafizyką obowiązującą w czasach autora trzech *Krytyk* stoi skomplikowana aparatura pojęciowa, wnikliwe analizy logiczne i autorytety, to jednak nie jest ona niczym więcej niż hipostazą naiwnego obrazu świata, próbą utrwalenia go w zamkniętej sieci pojęć.

„Naiwne ujęcie przedstawia poznawanie jako proces, w którym *ja* kąż daną w sobie, uporządkowaną i uszeregowaną rzeczywistość odtwórczo przyjmujemy do świadomości”¹⁸ – charakteryzuje je Cassirer. Jedyna praca poznającego umysłu ogranicza się tutaj do odzwiercie-

¹⁷ A. Banaszkiewicz, *Rozum i doświadczenie. Wprowadzenie do dogmatyzmu w teorii poznania*, Nowa Wieś 2005, s. 196.

¹⁸ EP1, s. 1.

dlania zastanego, gotowego bytu wraz z jego, zawartą w nim immanentnie, określoną strukturą. Rzeczywistość, którą poznający umysł ma odzwierciedlać, „jest zarówno w swym byciu (*Sein*), jak i w swej strukturze d a n a w sposób gotowy”¹⁹, a jego aktywność polega wyłącznie na próbie „opanowania” tej rzeczywistości. Taka aktywność, jeżeli w ogóle można mówić tu o aktywności, byłaby jedynie wtórna, a poznanie procesem całkowicie biernym. Rzeczywistość się poznaniu oferuje, natomiast zadanie poznającego podmiotu jest ograniczone do minimum. W naiwnym obrazie świata to, co istnieje – jak pisze Cassirer w jednej ze swych prac – „i znajduje się ‘na zewnątrz’, ma być w jakiś sposób ‘przejęte’ przez świadomość, ma zostać przemienione w bytowanie wewnętrzne, przemiana ta nie dodaje do niego żadnej nowej istotnej cechy”²⁰. „Świat zewnętrzny” zostaje, przynajmniej w zamyśle, doskonale skopiowany do „świata wewnętrznego”, to on jednak ma pierwszeństwo i to do niego musi dostosować się cały aparat poznawczy – cała struktura „świata wewnętrznego”.

Tutaj także, podobnie jak w przypadku skomplikowanych pojęciowo spekulatywnych systemów metafizycznych, mamy do czynienia z przyjmowaniem przedmiotów poznania bez krytyki władzy poznającej, na podstawie której jawią się nam one jako dane – jako „istniejące”. Ów naiwny obraz świata z punktu widzenia filozofii krytycznej opisuje jeden z uczniów Natorpa – Władysław Tatarkiewicz. W swym napisanym na siedemdziesiąte urodziny Hermanna Cohena artykule zatytułowanym *Über die natürliche Weltansicht* późniejszy autor *Historii filozofii* przeciwstawia sobie dwa światy: naukowy i naturalny.

Pierwszą cechą naturalnego obrazu świata, w której wyraża się jego przeciwstawienie nauce jest jego b y c i e d a n y m (*Gegebenheit*). Oznacza to, że otaczające nas p r z e d m i o t y, tak jak je widzimy i znamy, są nam dane. Nazywamy je danymi, ponieważ są dla nas właśnie tym, co zastaliśmy, niczym więcej i niczym innym, ponieważ

¹⁹ E. Cassirer, *Język i budowa świata przedmiotowego*, przeł. B. Andrzejewski, [w:] tenże, *Symbol i język*, Poznań 1995, s. 76.

²⁰ Tamże.

wierzymy, że chwytny jest czysto receptywny i tym samym bezpośrednio²¹.

Zgodnie z tym, dany byłby, np. budynek, który można zobaczyć przechodząc obok niego, dane byłyby drzewa, które przy nim rosną we właściwych im i przypisanych na stałe własnościach i położeniu. Dla krytyki poznania właśnie to „bycie danym” stanowi największy problem. „Krytyka mówi, że przedmioty we właściwym sensie nie są i nie mogą być dane: nie są zastane, lecz pomyślane”²² – pisze Tatarkiewicz w omawianym artykule. Według niej, dom, obok którego przechodzę jest „dany” tylko w części – tylko w swej treści, która jednak byłaby niczym, gdyby nie została poddana intelektualnemu ukształtowaniu w przedmiotową formę. Krytyka zaczyna więc swą pracę tam, gdzie „naturalny obraz świata” kończy; problematyzuje to, co naiwny obraz świata dogmatycznie przyjmuje jako oczywiste i niewarte rozpoznania. Ostatecznym celem krytyki jest, jak pisze Cassirer, „rozłożenie ‘tego, co dane’ (*des ‘Gegebenen’*) na czyste

²¹ W. Tatarkiewicz, *O naturalnym obrazie świata*, przeł. P. Parszutowicz, [w:] tenże, *Szkoła marburska i jej idealizm*, wyd. cyt., s. 75. Ten mało znany i opublikowany w Polsce dopiero niedawno artykuł Władysława Tatarkiewicza jest godny uwagi ze względu na to, że zdecydowanie wyróżnia się spośród wszystkich tekstów zawartych w tomie, w którym ukazał się po raz pierwszy (*Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht*, Berlin 1912). Opublikowane tam teksty innych wychowanków szkoły marburskiej, w tym np.: Hartmanna, Cassirera czy Natorpa, napisane są w duchu szkoły, natomiast tekst Tatarkiewicza omawia odmienny sposób filozofowania, nie wpisując się w jej monolit ideologiczny. Rozprawka ta jest interesująca, ponieważ w odróżnieniu od późniejszego, napisanego już po polsku artykułu, pod właściwie tym samym tytułem – *O naturalnym obrazie świata* [w:] tenże, *Droga do filozofii*, Warszawa 1971 – przedstawia tytułowy obraz w terminach charakterystycznych dla filozofii krytycznej. Jego treść daje wyobrażenie stosunku Tatarkiewicza do szkoły, w której się doktoryzował. Wszystkie „marburskie” teksty Tatarkiewicza można znaleźć w przywołanym wyżej zbiorze *Szkoła marburska i jej idealizm*, a na temat stosunku Tatarkiewicza do szkoły marburskiej można przeczytać w zawartej tam przedmowie oraz monografii Czesława Głombika: *Obecność filozofa, Studia historyczno-filozoficzne o Władysławie Tatarkiewiczu*, Katowice 2005.

²² W. Tatarkiewicz, *O naturalnym obrazie świata*, wyd. cyt., s. 75.

f u n k c j e [podkreśl. – P. P.] poznania”²³ – funkcje, za pośrednictwem których to, co dane może przedstawiać się jako właśnie „dane”. Dopiero takie rozłożenie pozwala na ujęcie bytu w jego przedmiotowej formie i pozwala na systematyzowanie wielości zjawisk, właśnie według tych funkcji. Dla nauki bowiem substancjalne „bycie danymi” przedmiotów poznania jest nieoczywista – musi ona znać warunki, które umożliwiają ich p r z e d m i o t o w o ś ć.

Od czasu Kantowskiego „przewrotu kopernikańskiego” tradycja myśli krytycznej przyjmuje, że przynajmniej w zakresie swej struktury, byt jest współkonstituowany przez podmiot poznający, że „powiązanie tego, co różnorodne w ogóle, nie może nigdy wejść w nas przez zmysły, [...] jest ono bowiem samorzutnym aktem zdolności przedstawiania”²⁴. Na mocy syntetycznego powiązania tego, co różnorodne, otrzymujemy dopiero przedmiot – nie jest on zatem „dany”, lecz wytworzony, poznanie przestaje być bierne i nabiera dynamicznego charakteru. Jest, zgodnie z przytaczanymi już słowami Platona, „ograniczeniem tego, co nieograniczone”, a zadaniem krytyki poznania jest dedukcja owych funkcji, dzięki którym przedmioty są określane i otrzymują swoją przedmiotową formę. Upewniają o tym nie tylko wspomniane rozważania Kanta, lecz również wyniki badań fizjologów i psychologów, wobec których naiwna „teoria odbicia” nie wytrzymuje krytyki²⁵. W filozofii krytycznej Kanta zasady

²³ EP2, s. 638.

²⁴ KCR, t. 1, s. 236.

²⁵ Cassirerowską krytykę teorii odbicia można znaleźć, np. w: PSF1, s. 5, tamże, s. 41 oraz w tegoż, SF, s. 279 i dalej. Temat ten opracowany został w języku polskim przez B. Andrzejewskiego w jego studium *Animal symbolicum*, wyd. cyt., s. 37–40. Zob także: H. von Helmholtz, *Handbuch für physiologischen Optik*, Leipzig 1867. Na temat neokantowskiej krytyki teorii odbicia sporo pisał Tomasz Kubalica, zob. np. jego: *Die Abbildtheorie bei Rickert und Cassirer*, [w:] *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*, red. Ch. Krijnen i A.J. Noras. Würzburg 2012; „Przewrót kopernikański” *Immanuela Kanta a teoria odbicia*, [w:] *Idea transcendentalizmu. Od Kanta do Wittgensteina*, red. P. Parzutowicz i M. Soin. Warszawa 2011; *Ernst Cassirer i Nelson Goodman w kontekście teorii odbicia*, „ICF Diametros” 2011, nr 30; *Marburska krytyka poznania jako odbicia*. „Idea – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”, 2011, nr 23.

poznania są zasadami przedmiotów doświadczenia. Są o tyle zasadami poznania, o ile wyrażają warunki możliwości oglądu zjawisk i intelektualnego ujęcia przedmiotu. Punktem wyjścia jest w tym przypadku zjawisko (*Erscheinung*) i przedmiot poznania (*Gegenstand*), a w odróżnieniu od choćby wspomianej filozofii Wolffa, pierwszorzędną rolę pełni krytyka rozumu jako krytyka podmiotowych warunków „zjawiania się zjawisk” i konstytucji przedmiotu poznania, nie zaś ontologia. Struktura tych warunków stanowiłaby logikę przedmiotowości i może być interpretowana jako specjalny rodzaj metafizyki, a ściślej mówiąc – „immanentnej ontologii transcendentalnej”, w której, jak pisze wspomniany już Banaszekiewicz, „pierwszym przedmiotem poznania jest już nie byt i jego atrybuty istotne, lecz podmiotowe warunki *a priori* poznawania bytu, który może mieć tu tylko jedną postać: postać przedmiotów możliwego doświadczenia”²⁶.

Filozofowie z Marburga z Cohenem na czele idą jednak jeszcze krok dalej i wyciągają z inspirującej myśli Kanta konsekwencje, których on, przynajmniej *explicite*, nigdzie nie wyraził. Dla nich przedmiot poznania jest nie tylko współkonstruowany, lecz w całości jest wytworem procesu poznawczego. Nie jest jednak produktem poznającego podmiotu, lecz właśnie procesu poznania, podobnie zresztą jak sam podmiot. Idea „przewrotu kopernikańskiego” poprzez odwrócenie utrwalonego tradycją filozoficzną porządku poznawania dała ważny impuls dla przewyższenia naiwnego „naturalnego ob-

²⁶ Taką możliwość odczytania *Krytyki czystego rozumu*, jako „immanentnej ontologii transcendentalnej” przekonująco przedstawia Artur Banaszekiewicz w swej pracy *Rozum i doświadczenie*, wyd. cyt. Warto może szerzej przytoczyć stosowny fragment jego pracy: „W ontologii tej, której najistotniejszą częścią, w sposób całkowicie jawny jest właśnie logika, tyle, że transcendentalna, pierwszym przedmiotem poznania jest już nie byt i jego atrybuty istotne, lecz podmiotowe warunki *a priori* poznawania bytu, który może mieć tu tylko jedna postać: postać przedmiotów możliwego doświadczenia. Byt sam w sobie (*Ding an sich*) staje się niepoznawalny, logika transcendentalna staje się ontologią, ta zaś przestaje być nauka o bycie samym w sobie” [tamże, s. 195]. W podobnym duchu Kantowską *Krytykę czystego rozumu* interpretuje Jarosław Rolewski w swojej pracy *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2002.

razu świata”, jednak samo to odwrócenie relacji wciąż zakorzenione jest w przeświadczeniu, że to człony relacji mają pierwszeństwo nad nią samą. Dla Cassirera jednak „decydująca kwestia polega zawsze na tym czy usiłujemy zrozumieć funkcję [wychodząc] od wytworu (*Gebilde*), czy też wytwór [wychodząc] od funkcji; czy uznamy, że pierwsze da się ‘ugruntować’ na drugim lub też drugie na pierwszym”²⁷, a zatem na tym, w jakim kierunku relacja przebiega. Gdy tylko wykryje się podstawową funkcję logiczną wiążącą wszystkie substancjalne przeciwstawienia, z którymi metafizyka nie może i nigdy nie będzie mogła sobie poradzić, przeciwstawieniom owym zostaje przywrócona ich logiczna, korelacyjna rola. Wówczas dopiero utrwalony dogmatyczny podział na świat wewnętrzny i zewnętrzny odzyskuje swój właściwy, logiczny sens. Filozofia krytyczna przywraca obu sferom należne im miejsce i określa ich rolę w procesie poznawczym. Obydwie sfery warunkują się i określają wzajemnie nawet, jeżeli sferę zewnętrzną nazwiemy dziedziną treści poznania, zaś wewnętrzną nośnikiem jego formy. Także to przeciwstawienie ma sens jedynie logiczny, zaś w żadnym wypadku metafizyczny. Oba pojęcia są korelatami. Tak jak tylko wobec „świata wewnętrznego” możemy mówić o „świecie zewnętrznym”, tak jak tylko wobec jakiegoś podmiotu, możemy mówić o jakimś przedmiocie, tak też „materia jest zawsze tylko w odniesieniu do formy, tak jak z drugiej strony forma ma wazność tylko w odniesieniu do materii”²⁸ – pisze Cassirer na stronach *Substancji i funkcji*.

Również pierwotne przeciwstawienie myśli i bytu jest dla filozofii krytycznej tylko i wyłącznie przeciwstawieniem logicznym i nie wyodrębnia dwóch całkowicie odgraniczonych światów – wewnętrznego świata myśli i zewnętrznego świata bytu. „Tylko dla myśli istnieje jakiś ‘byt’ – jak twierdzi marburski profesor, Paul Natorp, w jednej ze swych prac – tzn. sens wyrażenia, że coś jest; i odwrotnie, tylko wtedy da się sensownie powiedzieć, że coś jest, kiedy da się

²⁷ PSF1, s. 8.

²⁸ SE, s. 305.

to pomyśleć”²⁹. Skoro oba elementy określają się wzajemnie, tracą także wartość określenia takie jak *r e a l i z m* czy *i d e a l i z m*, bowiem nie można mówić o prymacie żadnego elementu nad innym. Relacja, o której tu mowa nie jest jednostronna – nie jest stosunkiem *p o d p o r z ą d k o w a n i a*, lecz *p r z y p o r z ą d k o w a n i a*, czyli nie jest tak, że „byt określa świadomość” bądź „świadomość określa byt” – lecz obustronna, wzajemna, zaś przypisywanie, którejkolwiek prymatu tworzy rzeczowe przeciwstawienie, które nieuchronnie prowadzi właśnie do dogmatycznej metafizyki przekształcając „to, co logiczno-korelatywne, w to co rzeczowo-przeciwstawne”.

Ujęcie takie różni się zatem zarówno od ujęcia Wolffa, jak i od ujęcia Kanta. Dla marburczyków zasady poznania są zasadami bytu jako przedmiotu doświadczenia. Tylko wtedy możemy w ogóle mówić o zasadach bytu, kiedy znamy warunki poznania bytu i „nie ma dla myślenia żadnego bytu, który nie byłby w samym myśleniu ustanowiony”³⁰. Bytem jest coś o tyle, o ile nie tylko może być poznane, ale jest poznawane. Mamy tutaj więc, podobnie jak w dogmatycznej metafizyce Wolffa, do czynienia z pełną ekwiwalencją zasad poznania i zasad bytu, przy czym w tym przypadku to właśnie owe zasady w pewnym sensie stwarzają jedyny dostępny poznaniu „byt” w postaci przedmiotu poznania.

Krytycyzm w odróżnieniu od dogmatyzmu dokładnie określa swój obszar problemowy przez to, że bada logiczne możliwości formułowania problemów – innymi słowy ich uprawnienie. Tym samym obszar „bytu” zamyka się w obszarze możliwego doświadczenia, w obszarze możliwości pytania o „byt”, „ponieważ poza tym obszarem – jak pisze w jednej ze swych prac Cassirer – nie byłoby w ogóle materiału umożliwiającego *s t a w i a n i e p y t a ń*”³¹. Główne pytanie filozofii krytycznej nie brzmi już: czym jest *s u b s t a n c j a* – czyli: co leży i trwa u podstaw bytu w sobie, lecz: jakie *f u n k c j e*

²⁹ P. Natorp, *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*, Göttingen 1911, s. 15.

³⁰ LG, s. 48.

³¹ SE, s. 270.

poznawcze umożliwiają doświadczenie, a co za tym idzie, także jego przedmioty.

2.1.1 Substancja i funkcja

Pojęcie substancji – najważniejsze chyba i najbardziej filozoficzne z filozoficznych pojęć – jest obecne w większości, jeśli nie we wszystkich koncepcjach, jakie pokazuje nam historia filozofii zachodniej. Być może właśnie poprzez tę, siłą rzeczy różnorodną i różnorodną obecność, jest także pojęciem, którego tak historyczne, jak i systematyczne podstawy trudno ustalić. Jego pierwsze naukowe opracowania giną w mrokach dziejów i wciąż wzbudzają kontrowersje co do „właściwej” interpretacji³², zaś zestawienie i porównanie poszczególnych teoretycznych sformułowań pokazuje ich wzajemną nieprzystawalność i daje poczucie, że pod wspólną, tradycyjną nazwą ukrywa się niezmiernie różnorodność znaczeń³³.

Odnosząc się w jakikolwiek sposób do tego pojęcia należy zachować szczególną ostrożność i odniesienie to obudować zestawem zastrzeżeń. Nawet próba ogólnego odwołania się do „wspólnego źródła”, jakiejś źródłowej duchowej potrzeby, która powołała to pojęcie do życia, także może narazić się natychmiast na zarzut czerpania ze szczególnej tradycji i sprzyjania szczególnej opcji teoretycznej. Ową duchową potrzebę możemy określić za Kantem jako „m e t a - f i z y c z n ą”, „naturalną skłonność” (*Naturanlage*)³⁴, niezbywalną tendencję do poszukiwania ostatecznych i niewzruszonych zasad rzeczywistości. Możemy też odwołać się do a n t r o p o l o g i i wskazując na potrzebę stałego punktu odniesienia dla praktyki życiowej w obliczu ciągłej zmienności, o jakiej poucza nas potoczne doświadczenie. Możemy sięgnąć do p s y c h o l o g i i poszukującej podsta-

³² Por. np. J. Bigaj, *Zrozumieć metafizykę*, t. 1, cz. 1, Nowa Wieś 2004.

³³ Pod tym względem ciekawym doświadczeniem jest lektura – z konieczności zwięzłego, ale dzięki temu uderzającego różnorodnością – słownikowego ujęcia dziejów pojęcia substancji. Takie zestawienie historycznych jego postaci można znaleźć choćby w: R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, s. 3278, [w:] *Digitale Bibliothek*, t. 3: *Geschichte der Philosophie*, s. 15540.

³⁴ Zob.: KCR, t. 1, s. 81.

wy tożsamości indywiduum czy do teorii poznania usiłującą utwierdzić w jakiś sposób podstawę swych sądów. Możemy zwrócić się do ontologii i potrzebującej podstawy rzeczywistości, punktu oparcia, który przynajmniej w części – urastającej do rangi części „istotnej” – nie poddaje się zmianom poszczególnych atrybutów i stoi na straży tożsamości danego przedmiotu umożliwiając jednoznaczność jego określenia „jako takiego”. Możemy także odwołać się do nauki o zasadach poszukujących zasady trwałości, względem której będą mogły odnotować i opisać zmianę.

Dzieje pojęcia substancji przedstawiają historię przenikania się i zmagania wszystkich powyższych oraz sporej liczby innych jeszcze ujęć. Nierzadko przyjęcie któregoś z nich owocuje pewnym obrazem świata i zostaje związane z jakimś nurtem i kierunkiem myśli. Inny obraz świata bowiem zostaje odmalowany przez pryzmat pojęcia substancji rozumianej jako samoistna, będąca „w sobie i dla siebie” metafizyczna podstawa wszelkich własności – jako nośnik predykatów, czym innym zaś owocuje rozumienie substancji jako trwałej podstawy orzekania, której domaga się każdy akt sądenia – czyli takiej podstawy, która warunkuje i umożliwia doświadczenie³⁵.

Historycznie interesującego przykładu tych zmagania i takiego owocowania dostarcza właśnie kantowsko-neokantowskie przeciwstawienie filozofii dogmatycznej (*resp.* realistycznej) – opartej na pierwszym z wymienionych wyżej znaczeń, i krytycznej – opartej na znaczeniu drugim. Przeciwstawienie to, charakterystyczne zwłaszcza dla filozofii neokantowskiej szkoły marburskiej i w niej twórczo rozwijane, wychodzi od krytyki Arystotelesa i przypisywanego mu pojęcia „substancji jako bytu w sobie”, w której wyniku uzasadnia (w odniesieniu do transcendentalizmu Kanta)

³⁵ Zmaganie to można dostrzec także w wymienionym w jednym z powyższych przypisów słowniku Eislera. Co ciekawe w przedstawieniu tym doskonale widać wtórność w stosunku do relacyjnego znaczenia substancji tendencję do jego absolutyzowania i „urzeczowiania”. Czytamy tam między innymi: „Pojęcie absolutnej substancji nie jest pierwotną kategorią, lecz pewnym dalszym rozwojem relatywnego pojęcia substancji – kategorią rzeczy”.

pojęcie „s u b s t a n c j i j a k o f u n k c j i” – jako jednej z apriorycznych zasad poznania syntetycznego.

Opozycja ta jest, jak już przedstawiono powyżej, mocno akcentowana przez neokantystów z Marburga, w tym także Cassirera, który wykorzystywał ją często jako kanwę swych rozważań. W reprezentowanym przez nich ujęciu zmagania imputowanego Arystotelesowi, znaczenia „r z e c z o w e g o” (*resp.* „metafizycznego”) z krytycznym znaczeniem r e l a c y j n y m, przyjmują postać dwóch przeciwstawnych kierunków myśli. Warto pamiętać jednak, że stworzony przez filozofów ze szkoły marburskiej i zarysowany w niniejszej pracy obraz filozofii Arystotelesa – jego koncepcji substancji i metafizyki, jest obrazem sztucznym i uproszczonym. Obraz ten, po pierwsze, bazuje na stanie badań historycznych z początku XX w., po drugie, w dużej mierze opiera się nie na historycznych źródłach, lecz na przekazie i interpretacji scholastyki oraz nowożytności, po trzecie zaś, spełnia głównie zadanie operacyjno-systematyczne, stanowiąc ilustrację pewnej specyficznej wizji rozwoju dziejów filozofii oraz pewnego specyficznego wyobrażenia jej systematyki. Ma stanowić przykład koncepcji, w opozycji do której marburczycy wraz z głównym bohaterem niniejszej książki mogą nakreślić koncepcję własną³⁶.

Jest mało prawdopodobne, że krytyka zarówno samego Kanta, jak i marburczyków rzeczywiście dotyka choćby źródłowego pojęcia

³⁶ Neokantowska szkoła marburska stawia Arystotelesowi i jego pojęciu „substancji” zarzut podobny do tego, który Kant postawił pojęciu substancji opracowanemu przez filozofię nowożytnego „racjonalizmu”. Po lekturze pism Natorpa i Cassirera – zwłaszcza tych systematycznych – ma się wrażenie, że nie uchwycili oni zasadniczej różnicy dzielącej pod tym względem Arystotelesa od Kartezjusza, Spinozy czy Malebranche’a. Marburczycy krytykują substancję jako coś, co jest „in se et per se”, co odpowiada dokładnie definicji substancji choćby z *Etyki* Spinozy [zob. B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myśliński, Warszawa 1954, s. 3]. U Arystotelesa trudno znaleźć takie określenie (najbliższe mu jest chyba to z *Kategorii*, mówiące że „Substancja w najściślejszym, najbardziej pierwotnym i najwyższym stopniu jest tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w podmiocie, na przykład poszczególny człowiek czy poszczególny koń” [*Kategorie* 2a, przeł. K. Leśniak]). Problem ten wymagałby jednak osobnych gruntownych badań, stąd jest tu jedynie sygnalizowany.

substancji w postaci, w jakiej chciał go używać Arystoteles. W poniższym opisie ujawniają się dwie powiązane przez Cohena, Natorpa i Cassirera z nazwiskami filozofów ze Stagiry i Królewca logiczne skrajności, których, w czystej formie, próżno byłoby szukać w ich pismach. Z punktu widzenia głównego celu niniejszej rozprawy nie jest to jednak istotne. Skrajności te, nawet jeśli niewiele zbliżają nas do źródłowego pojęcia *substancji*, wytyczają jednak zakres możliwych ujęć *substancjalności*.

Przeświadczenie Arystotelesa o konieczności istnienia ostatecznej niezmiennej podstawy określiło obowiązujące wiele wieków jej „dogmatyczne” pojęcie w rozumieniu *hypokeimenon – subjectum* – samoistna podstawa utrzymująca swą tożsamość wbrew wszelkim zmianom szczegółowych określeń. W rozumieniu tym substancja oznacza to, czemu przysługuje istnienie w sobie i co jest nośnikiem wszystkich własności, a także ma w opinii Arystotelesa, nie tylko służyć jako ostateczne ugruntowanie wszelkiej wiedzy, lecz również jako ostateczne ugruntowanie wszelkiej rzeczywistości i materialne podłoże istnienia (substrat)³⁷. Według zawartej w pracy Natorpa *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* krytyki tak właśnie rozumianej substancji Arystoteles nigdzie w żaden sposób nie uzasadnia, bo i nie jest w stanie, swej koncepcji substancji, jako *hypokeimeneon*. Argumentacja, jakiej dostarcza na rzecz uzasadnienia takiego rozumienia „fundamentalnego pojęcia swej metafizyki, swej nauki o ‘byciu jako bycie’”³⁸ jest, zdaniem Natorpa, w gruncie rzeczy jedynie gramatyczna. Stagiryta co prawda zauważył, że każdy sąd „wymaga przynajmniej dla siebie stałej podstawy odniesienia, jakie-

³⁷ Czytamy u najsłynniejszego ucznia Platona: „substancja nazywa się substratem, istotą i połączeniem obydwu” [Arystoteles, *Metafizyka* 1038b; przeł. K. Leśniak]. W dziełach Stagiryty można wyróżnić co najmniej kilka znaczeń substancji (*usija*): substancja jako substrat, czyli materialne podłoże istnienia [por. tamże, 1041a]; substancja jako forma, lub istota [tamże, 1041a]; substancje jako powszechniki, uniwersalia, rzeczy „w ogóle” [por. tenże, *Kategorie* 2a]; substancja jako *synolon*, czyli złożenie materii i formy [por. tenże, *Metafizyka* 1043a]; substancja jako rzecz konkretna, pojedyncza, indywiduum [por. tenże, *Kategorie* 2a].

³⁸ Tamże.

goś *hypokeimenon*, *subjectum*, jakiejś ‘podwaliny’³⁹, która zapewniła by samą możliwość jego wydawania i gwarantowała by niezmiennosc jego sensu, lecz na tym poprzestał. Samo domaganie się niezachwianej i realnej podstawy sądu nie wystarcza do wykazania jej konieczności, a tym bardziej nie wystarcza do uzasadnienia jej „rzecowego”, metafizycznego charakteru. Dodatkowo, jak dalej argumentuje Natorp, jego głównym grzechem jest przeoczenie, „że w niezliczonych przypadkach te domniemane stałe podstawy (*Grundlagen*) naszych sądów w rzeczywistości same są zmienne”⁴⁰. Także one wymagałyby przecież kolejnej stałej podstawy, na której można by je oprzeć, te znów kolejnych, tak jak w nieskończoność może przebiegać dogmatyczne ustawianie świata na piramidzie wzajemnie podpierających się podstaw. Twierdzenie o istnieniu niezmiennej podstawy rzeczy ma charakter jedynie analityczny, zatem każdy jego dowód jest spekulacją pojęciami. Wykazanie konieczności istnienia substancji jest możliwe tylko w odniesieniu do zjawisk, nie zaś do rzeczy samych w sobie (tylko w obrębie możliwego doświadczenia) i dotyczy twierdzenia syntetycznego *a priori*⁴¹.

Według neokantystów skupionych wokół Phillips-Universität w Marburgu substancja w takim rozumieniu także nie jest „niczym

³⁹ LG, s. 71.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Niemożliwość dowodu metafizycznego pojęcia substancji wykazał Kant w swej *Krytyce czystego rozumu*, jednocześnie pokazując, że pojęcie to ma zastosowanie jedynie w obrębie możliwego doświadczenia. W *Pierwszej analogii doświadczenia* możemy przeczytać: „W rzeczywistości twierdzenie, że substancja jest trwała (*beharrlich*), jest tautologiczne. Albowiem tylko ta trwałość jest powodem, dla którego do zjawiska stosujemy kategorię substancji, i trzeba by było udowodnić, że we wszystkich zjawiskach jest coś trwającego, w czym to, co zmienne, jest jedynie określeniem jego bytu. Ponieważ jednak dowód taki nie może być nigdy dogmatyczny, tzn. wyprowadzony z pojęć, dotyczy bowiem twierdzenia syntetycznego *a priori*, i ponieważ nigdy o tym nie pomyślano, że by tego rodzaju twierdzenia były ważne tylko w odniesieniu do możliwego doświadczenia, że więc nie mogą być one udowodnione tylko przez wydedukowanie możliwości doświadczenia, przeto nic dziwnego, że twierdzenie to czyniono wprawdzie podstawą wszelkiego doświadczenia (odczuwamy bowiem jego potrzebę przy poznawaniu empirycznym), ale nigdy go nie udowodniono.” [KCR, s. 347].

innym, jak metafizyczną hipostazą określonej zasady logicznej”⁴². Pierwotne znaczenie substancji charakteryzuje ją przede wszystkim jako podstawę orzekania; dopiero wtórnie takie jej rozumienie zaczyna ewoluować w stronę rozumienia metafizycznego – jako „absolutnego bytu” czy też „rzeczy samej w sobie”. Wynika to ich zdaniem z nieuzasadnionego przekonania o tym, że sam formalny akt orzekania musi z konieczności zakładać uprzednie istnienie tego, o czym coś się orzeka. W tym ujęciu, każdy sąd domaga się jako punktu wyjścia jakiegoś „bytu”, o którym ten sąd się wydaje. To ów, dostępny poznającemu jedynie za pośrednictwem zmysłów (one bowiem stanowią jedyną możliwą „furtkę” do świata zewnętrznego), „byt” decyduje o formie sądu, jaki może być o nim wydany. To „byt” poprzedza sąd, a jego struktura jest w sądzie jedynie odzwierciedlana. „Realne” relacje pomiędzy poszczególnymi „istniejącymi” rzeczami są odbijane przez poznający podmiot. Innymi słowy, w takim ujęciu c z ł o n y r e l a c j i p o p r z e d z a j ą r e l a c j ę – stanowią jej niezmienną podstawę.

Również rozważania Natorpa prowadzą do wniosku, że w ten sposób nie da się uzyskać owej poszukiwanej trwałej podstawy (podmiotu) każdego sądu i że, co więcej, tak rozumiana podstawa, nawet gdyby dało się ją w jakiś sposób uzasadnić, jest z punktu widzenia poznania naukowego całkowicie bezwartościowa. Niezmienną podstawę sądu, jakim może być na przykład dowolne twierdzenie naukowe, nie tylko nie da się znaleźć w jakichś uprzednio istniejących rzeczach, lecz także nie można w ogóle jej tam szukać, a podstawa taka, zgodnie ze słowami autora *Platos Ideenlehre*, „musiałaby każdorazowo zostać dopiero naukowo skonstruowana”⁴³.

⁴² Por. PSF1, s. 12.

⁴³ LG, s. 72. Ernst Cassirer, który – gdy idzie o nauki ścisłe – podziela zdanie Natorpa, w swych późniejszych pracach idzie jeszcze krok dalej. Twierdzi bowiem, że nie tylko nauki ścisłe „každorazowo konstruują podstawę orzekania” oraz budują swój przedmiot z zależności od stanowiska z jakiego formułują swe twierdzenia [por. choćby TWE, s. 24], a zatem, że substancjalna forma przedmiotu w ogóle i jego tożsamość z samym sobą jest uwarunkowana teoretycznie, lecz że jest również zdeteterminowana ewolucyjnie. Jak możemy się dowiedzieć z jednej z późniejszych prac: „Wyobrażenie o substancjalnej identyczności przedmiotu nie jest zwykłym stanem posiadania, lecz jedną z najtrudniejszych zdobyczy w życiu wyobraźniowym dzie-

Nauki poszukują bowiem niezmienniej podstawy określania, tej zaś nie da się znaleźć w „tak zwanych” rzeczach, lecz w stałych relacjach pomiędzy rzeczami⁴⁴.

W krytycznej koncepcji substancji, którą w znacznej mierze stworzył i którą posługiwał się Immanuel Kant, kategoria substancji (dokładnie zaś „der Inhärenz und Subsistenz (*substantia et accidens*)”, które w polski tłumacz *Krytyki czystego rozumu* oddaje jako „przysługiwania czemuś i bycia podmiotem czegoś⁴⁵)” jest jedną z kategorii z grupy kategorii stosunku (*Relation*). W filozofii Arystotelesa odwrotnie. Co prawda *ousia* jest jedną z kategorii, ale kategorią najważniejszą, pełniącą nadrzędną funkcję w stosunku do pozostałych dziewięciu⁴⁶, natomiast *relacja*, mimo że jest pośród nich wymieniona, pełni raczej rolę nieistotnej własności, która nie wchodziła nawet w skład definicji⁴⁷. W koncepcji królewieckiego filozofa pojęcie substancji ogranicza się do obszaru możliwego doświadczenia. To, co nazywamy substancją, jest jednym ze sposobów naszego procesu poznawczego na wprowadzanie jedności przedstawień, odwołującym się do jednoczącej funkcji poznania. Jako jedna z Kantowskich kategorii jest apriorycznym warunkiem możliwości doświadczenia, a co za tym idzie, także apriorycznym warunkiem możliwości przedmiotów doświadczenia. Umożliwia doświadczenie, lecz nie jest z niego wyprowadzona. To ona, jako aprioryczna podstawa możliwości wydawania sądów, dopiero w akcie sądenia buduje niejako to, o czym sąd orzeka. W koncepcji Arystotelesa substancja ma wyraźnie pierwszeństwo nad wszystkimi pozostałymi kategoriami, „to

ka” [E. Cassirer, *Język i budowa świata przedmiotowego*, [w:] tenże, *Symbol i język*, wyd. cyt., s. 84].

⁴⁴ LG, s. 42.

⁴⁵ Por. KCR, t.1, s. 172.

⁴⁶ Wykaz kategorii: 1. Substancja; 2. Ilość; 3. Jakość; 4. Stosunek; 5. Miejsce; 6. Czas; 7. Położenie; 8. Stan; 9. Działanie; 10. Doznawanie [Por. Arystoteles, *Kategorie* 1b, *Topiki* 103b].

⁴⁷ Por. SF, s. 32. Czytamy tam m.in.: „Zwłaszcza kategoria relacji została wprowadzona przez tę metafizyczną teorię Arystotelesa do pozycji zależnej. Relacja jest niesamoistna wobec właściwego pojęcia istoty; może do niej tylko dodać uzupełniające i zewnętrzne modyfikacje – takie, które nie zakłócają jej właściwej ‘natury’”.

byt, 'substancja' wysuwa się wyraźnie na czoło wszystkich kategorii: jako to, co dopiero umożliwia i warunkuje *kategorein*, samą wypowiedź⁴⁸. W idealizmie krytycznym odwrotnie – s u b s t a n c j a jest jedną z kategorii i dopiero użycie kategorii określa w jakiś sposób „byt”, a zatem to wypowiedź – *kategorein* – warunkuje przedmiot poznania.

To, że substancja pozostaje niezmienna mimo wszystkich zmian, jest apriorycznym warunkiem wszelkiego poznania. Trwałości tej jednak, jak pokazuje Kant w swych *Prolegomenach*, „nie możemy nigdy dowieść na podstawie pojęcia substancji jako rzeczy samej w sobie, lecz tylko dla celów doświadczenia”⁴⁹. Specyfikę krytycznego rozumienia kategorii substancji bardzo dobrze charakteryzuje jej schemat, czyli jej określenie ze względu na czas, którego, podobnie jak każda inna Kantowska kategoria, wymaga ona w swym zastosowaniu do doświadczenia. W przełożeniu na określenia czasowe schemat substancji jest, według Kanta, „przedstawienie[m] czegoś realnego jako podłoża empirycznego określenia czasowego w ogóle, które pozostaje, gdy wszystko inne się zmienia”⁵⁰, czyli stanowi o trwałości tego, co realne w czasie. Ponieważ, jak możemy się dowiedzieć z *Estetyki transcendentalnej*, czas jako aprioryczny warunek przejawiania się tego, co zmienne, jest warunkiem możliwości jakiegokolwiek zmienności⁵¹, sam jest niezmienny, zatem to właśnie czasowi odpowiada w zjawisku substancja jako trwały i niezmienny byt i tylko w relacji do niej można określać następowanie po sobie, trwałość, czy też współwystępowanie⁵². Tym samym właśnie występujące w zjawiskach substancje, jak można się

⁴⁸ E. Cassirer, *Przestrzeń mityczna, estetyczna i teoretyczna*, [w:] tenże, *Symbol i język*, wyd. cyt., s. 110.

⁴⁹ *Prolegomena*, s. 129.

⁵⁰ KCR, t. 1, s. 296.

⁵¹ Por. tamże, s. 107 i nast. Czytamy tam m.in.: „Czas jest koniecznym wyobrażeniem, które leży u podłoża wszelkich danych naocznych. Nie można ze zjawisk w ogóle usunąć samego czasu, choć całkiem dobrze można z czasu usunąć zjawiska. Czas jest więc dany *a priori*. W nim jedynie możliwa jest rzeczywistość zjawisk”.

⁵² Tamże, s. 296.

dowiedzieć z *Krytyki czystego rozumu*, „stanowią podłoża wszelkiego określenia czasowego”⁵³.

Pojęcie substancji traci w filozofii krytycznej swój rzeczowy i metafizyczny charakter. Zostaje mu przywrócony pierwotny, relacyjny sens, zgodnie z którym substancja jest „jedynie” logiczną podstawą trwałości, względem której możliwe jest ustalenie jakiegokolwiek zmiany i która tym samym jest podstawą możliwości doświadczenia. W tym i tylko tym sensie jest podstawą bytu⁵⁴. Nie podstawą metafizyczną, lecz logiczną, i nie „bytu jako takiego” czy też bytu jako „rzeczy w sobie”, lecz bytu jako przedmiotu możliwe doświadczenia. Trwała i niezmienna substancja, jako podstawa tożsamości i realności rzeczy, staje się „substancjalną formą” przedmiotu i warunkiem przedmiotowości w ogóle⁵⁵. „Rzecz – czytamy w *Substancji i funkcji* Cassirera – nie jest już w związku z tym czymś nieznanym, co leży przed nami jako czysty materiał, ale jest wyrazem formy i sposobu pojmowania”⁵⁶.

Obecne w dziejach myśli od jej zarania pytanie o jedność świata nie potrzebuje w związku z powyższym dla swego rozwiązania jednolitej, samoistnej podstawy, jaką dla dogmatycznych systemów sta-

⁵³ Tamże, s. 351.

⁵⁴ Prawdziwy idealizm nie nawiązuje do bytu w takim znaczeniu, w jakim rozumieli go Eleaci czy też do takiego pojęcia bytu, jaki przysługiwał spetryfikowanym „ideom” Platona, w tym sensie, w jakim występowały one w jego wczesnych dialogach – zwraca uwagę Natorp. [LG, s. 199]. Idealizm posługuje się pojęciem bytu, jako „ruchu” (*Bewegung*), jako „zmiany” (*Wandels*), czyli w znaczeniu, jakim posługiwał się Platon w *Sofiscie* [por. Platon, *Sofista*, [w:] tenże, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 459 i n.], albo jako „ograniczania nieograniczonego” czy też jako „wiecznego stawania się bytu”, czyli w znaczeniu zaczerpniętym z platońskiego *Fileba* [por. Platon, *Fileb*, [w:] tenże, *Dialogi*, t. II, wyd. cyt., s. 577 i n.].

⁵⁵ W jednej z prac Cassirera możemy przeczytać: „Przyzwyczajanie do ‘r z e c z y niezależnej od jakiegokolwiek substancji’ można w równie niewielkiej mierze przypisywać tak pospolitemu ludzkiemu rozumowi, jak rozumowi wyćwiczonemu w teorii poznania; bowiem właśnie dla tego drugiego substancja oznacza k a t e g o r i ę, na zastosowaniu której polega wszelka w ogóle możliwość przyjmowania ‘rzeczy’”. [TWE, 74].

⁵⁶ SE, s. 299.

nowi substancja. Jedność tę da się otrzymać, mimo nieskończoności zadania poznania polegającego na ujęciu nieskończonego przecież zakresu bytu, tylko za pośrednictwem obejmującej wszystkie jego elementy reguły, która tę nieprzebraną różnorodność spaja w systemem a t y c z n ą całość. Dlatego,

zamiast wraz z dogmatyczną metafizyką pytać o absolutną jedność s u b s t a n c j i [podkreśl. – P. P.], do której ma się sprowadzać każde poszczególne istnienie (*Dasein*), teraz pyta się o r e g u ł ę [podkreśl. – P. P.], która rządzi konkretną różnorodnością i różnaitością funkcji poznania i która, nie znosząc i nie niszcząc ich, jednoczy je w zwartym duchowym działaniu⁵⁷.

Jedności nie ma zapewnić pozadoświadczalna t r a n s c e n d e n t n a s u b s t a n c j a, będąca podstawą bytu jako a g r e g a t u, lecz i m m a n e n t n a, jednolita i s y n t e t y c z n a f u n k c j a sądzenia, która wiąże różnorodność w s y s t e m. Poznanie filozoficzne traci więc swój, charakterystyczny dla metafizyki dogmatycznej, a n a l i t y c z n y charakter, bowiem jej zadaniem nie jest analizą uprzednio danego bytu, otrzymuje natomiast charakter s y n t e t y c z n y. To mocą intelektualnej syntezy, by jeszcze raz odwołać się do słów Natorpa, „każdorazowo konstruujemy” jedyną dostępną nam postać bytu – przedmiot możliwego doświadczenia.

2.1.2 Poznanie syntetyczne

Najczęściej używanym przez filozofów z Marburga przykładem „bezkrytycznego” (w kantowskim sensie) rozumienia pojęć filozoficznych jest filozofia Arystotelesa⁵⁸. W ich interpretacji Arystotelesowy dogmatyzm traktuje byt jako gotowy, ustalony raz na zawsze, a tym samym uprzednio „dany” i oferujący się poznaniu w tej gotowej formie. Wraz z takim stałym bytem dogmatyzm posiada wszystkie zasady tego bytu, które tkwią w nim immanentnie i które także

⁵⁷ PSF1, s. 6.

⁵⁸ Por. np.: P. Natorp, *Philosophie*, wyd. cyt., s. 18 oraz E. Cassirer, *Aristoteles und Kant*, [w:] ECW9.

są ustalone, zaś ich liczba skończona, bowiem skończony byt musi określać skończona liczba zasad. Zadanie filozofii ogranicza się tutaj jedynie do czystej abstrakcji i jest, według wyrażenia Kanta, jedynie *analityczne*. W postępowaniu takim nie rozszerzamy naszej wiedzy, lecz tylko „wyjaśniamy” to, co uprzednio dane, przybliżając to niejako, a tym samym mogąc dostrzec podstawowe części składowe, tak jak – by posłużyć się przykładem podanym przez Paula Natorpa – „mikroskop nie dodaje nic do obiektu, lecz jedynie pozwala wyodrębnić jego części, które w ogólnym obrazie, jaki jawi się nieuzbrojonomu oku, przenikają się wzajemnie. Przez to dopiero czyni go dla nas poznawalnym”⁵⁹.

Mimo iż żadne naukowe poznanie nie może obyc się bez takiej czysto analitycznej pracy, nie ona zdaniem Kanta, a za nim całej tradycji myśli krytycznej, stanowi o jego specyfice. Według królewieckiego filozofa, każda nauka, jeżeli chce być nauką w ścisłym sensie (poznaniem powszechnie ważnym i apodyktycznie pewnym), musi posługiwać się sędami *syntheticznymi a priori*. Sądy te muszą być syntetyczne *a priori*, bowiem na takich sądach opiera się naukowość. Ich syntetyczność, w odróżnieniu od analityczności, jest gwarantem rozszerzania naszej wiedzy, a zatem postępu poznania i, co za tym idzie, nauki, natomiast aprioryczność gwarantuje konieczność jej twierdzeń. Na takich właśnie sądach opiera się matematyka i przyrodoznawstwo, zatem odpowiedź na pytanie o warunki możliwości czystej matematyki i czystego przyrodoznawstwa będzie zawierała odpowiedź na pytanie o możliwość sądów syntetycznych *a priori*. Nie inaczej musi być z metafizyką. Odpowiedź na Kantowskie pytanie o możliwość metafizyki jako nauki zawiera się w odpowiedzi na pytanie o możliwość sądów syntetycznych *a priori*, bowiem to właśnie one są wyznacznikiem naukowości, której Kant odmawia dotychczasowym spekulatywnym systemom.

Pozostawiając na boku Kantowski problem możliwości metafizyki jako nauki skupmy się na innym problemie, który Kant rozwiązał

⁵⁹ Por. P. Natorp, *Philosophie*, wyd. cyt., s. 18–19. Zob. też. KCR, s. 70.

niejako przy okazji⁶⁰. Z punktu widzenia późniejszej filozofii krytycznej, w szczególności zaś filozofii Ernsta Cassirera, najważniejszym dokonaniem Kanta jest właśnie wskazanie warunków naukowości, a tym samym określenie ideału nauki w przeciwstawieniu do nienaukowych systemów metafizyki dogmatycznej. Przeciwstawienie owe Kant charakteryzuje poprzez podział sądów na analityczne i syntetyczne. Z tego znanego i wielokrotnie wnikliwie analizowanego w licznych publikacjach podziału wynika w skrócie:

1) że poznanie nasze nie zostaje przez sądy analityczne wcale rozszerzone, lecz że pojęcie, które już posiadam, zostaje wyłuszczone i udostępnione memu zrozumieniu, 2) że przy sądach syntetycznych prócz pojęcia podmiotu muszę rozporządzać jeszcze czymś innym (jakimś X), na czym intelekt się popiera, by orzeczenie, które w owym pojęciu nie jest zawarte, przecież rozpoznać jako do niego należące⁶¹.

Postępowanie dogmatycznej metafizyki, która jest bezpośrednim obiektem ataków Kanta, polega jedynie na analitycznym wyjaśnianiu pojęć. Pojęcia te, niejednokrotnie pozbawione przedmiotowej ważności i „wydumane”, jak pisze Kant, są jedynie rozkładane na części składowe, co w żadnym wypadku nie rozszerza naszej wiedzy, a jedynie „wyjaśnia” i przybliża – wracając do porównania Natorpa – obraz.

⁶⁰ Wciąż trwają spory na temat tego, czy *Krytyka czystego rozumu* była jedynie, jak deklarował sam Kant, wstępem i przygotowaniem do właściwego systemu metafizyki (jego prolegomenami) [zob. choćby KCR, t. 1, s. 19], jej ugruntowaniem [por. np. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989] czy, jak powiedział Mendelssohn, całkowitym zburzeniem i wykazaniem jej niemożliwości [por. M. Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, [w:] *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik*, hrsg. V. M. Brasch, t. 1, Leipzig 1880, s. 299], czy też sama była nowym rodzajem metafizyki [por. np. J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, wyd. cyt.]. Bezsporne jest jednak, że to, co Kant ogłosił później jako właściwą metafizykę (metafizyka przyrody i metafizyka moralności), a czego przygotowanie miało, według niego „stanowić raczej rozrywkę niż pracę”, nie spełniło pokładanych nadziei i nie dorównuje krytyce. Na temat sporów o stosunek Kanta do metafizyki toczonych wśród neokantystów zob. np.: J. Kiersnowska-Suchorzewska, *Metafizyka Kanta w świetle polemik neokantystów*, „Przegląd Filozoficzny”, 1937, nr 4, s. 367.

⁶¹ KCR, t. 1, s. 72.

Nie można w takim wypadku mówić o żadnym postępie poznania. Sądy analityczne uwyraźniają jedynie to, co zostało uprzednio zawarte w podmiocie. Postępowaniu analitycznemu, jako „poruszaniu się pośród samych tylko pojęć”, Kant przeciwstawia poznanie syntetyczne, które wykracza poza pierwotnie zastany byt (to, co w sądzie przedstawia się jako jego „podmiot”) i na mocy koniecznej zasady dołącza do niego kolejne elementy wzbogacając zakres naszej wiedzy. Sądy syntetyczne rozszerzają wiedzę, bowiem do podmiotu zostaje dodane orzeczenie, które nie zostało uprzednio w nim dane i nie jest w nim zawarte, lecz zostaje do niego dodane na mocy „jakiegoś X”.

Głównym problemem pytania o możliwość sądów syntetycznych *a priori* jest właśnie problem specyfiki owego elementu X, który z jednej strony dołącza się do pojęcia rozszerzając naszą wiedzę, z drugiej zaś ma charakter aprioryczny, czyli nie pochodzi z doświadczenia. Czym jest ów element, dzięki któremu możemy w sposób przedmiotowo ważny dołączać jedno przedstawienie do drugiego – co więcej, na mocy którego możemy *a priori* konstytuować przedmiot poznania? W przypadku sądów analitycznych *a priori* taki element nie jest konieczny (nic się tam bowiem nie dołącza i nie wychodzimy w takich sądach poza podmiot). W przypadku sądów syntetycznych *a posteriori* owym X, tym, co dołączamy do pojęcia, jest naoczność empiryczna. Jak jednak może dojść do rozwoju poznania w oderwaniu od doświadczenia – a zatem *a priori* – a jednak mającego przedmiotową ważność?

Prawa logiki, na podstawie których metafizyka dogmatyczna analizuje swoje pojęcia, są prawami logiki formalnej i obowiązują niezależnie od tego, czy odnoszą się do przedmiotów doświadczenia, czy też nie. W żaden sposób jednak nie podają warunków przedmiotowej ważności – działają bez względu na to, czy nasze poznanie odnosi się do przedmiotów. Zadanie podania takich warunków stoi przed logiką transcendentalną, która „zajmuje się wyłącznie prawami intelektu i rozumu, ale tylko o tyle, o ile dotyczą one przedmiotów *a priori*”⁶².

⁶² Tamże, s. 145. Różnicę między logiką ogólną a transcendentalną w szerszym kontekście ujmuje Kant następująco: „Tego rodzaju nauka, która określałaby

Zgodnie ze znanymi wynikami badań Kanta przedstawionymi w *Krytyce czystego rozumu* owym poszukiwanym X są w przypadku czystej matematyki i geometrii czyste formy naoczności (czas i przestrzeń), zaś w przypadku przyrodoznawstwa aprioryczne warunki możliwości przedmiotowości – kategorie. To one umożliwiają syntetyczne sądy aprioryczne, a przez to stanowią o możliwości wymienionych nauk. Zadaniem krytyki rozumu jest wydobycie wszystkich tych funkcji syntezy, które umożliwiają syntetyczną jedność przedstawień, czyli doświadczenie⁶³. To właśnie na podstawie owego X , które dołącza się do przedmiotów w sądach syntetycznych, możemy z sądów tylko spostrzeżeniowych otrzymać sądy doświadczeniowe – a więc sądy przedmiotowo ważne. Tylko one mogą być podstawą wiedzy apodyktycznie pewnej i pozwalają na budowę praw poznania przedmiotów – a zatem tylko one mogą być składnikami jakiejś nauki i właśnie one stanowią o jej naukowości⁶⁴.

Syntetyczna jedność jest pojęciem dla wyrażenia powiązania, które nie jest poprzedzone przez części owej jedności, lecz które jest założone jako jej konieczny warunek. Zgodnie ze sformulowaniem Cassirera, jedność ta nie „wynika z wtórnego powiązania danych jednostek czy szczegółów, lecz sama zawiera w sobie założenie i źródło dla wszystkich szczegółów”⁶⁵. Jedność poprzedza wielość, a mówiąc o jedności, zarówno Kant jak i marburczycy mieli na myśli jedność zawartą w syntetycznej funkcji sądu.

pochodzenie zakres i przedmiotową ważność takich poznań, musiałaby nazywać się logika transcendentálną, gdyż zajmuje się wyłącznie prawami intelektu i rozumu, ale tylko o tyle, o ile dotyczą one przedmiotów *a priori*, a nie – jak logika ogólna, która bez różnicy odnosi się do poznań empirycznych, jak i do czystych poznań rozumowych”.

⁶³ Np. w *Prolegomenach* czytamy: „Sądy syntetyczne w czystym przyrodoznawstwie nie byłyby możliwe gdyby do pojęć wyprowadzonych z naoczności nie dołączyło się jeszcze czyste pojęcie intelektualne, pod które tamte pojęcia zostały podciągnięte”. [*Prolegomena*, s. 77].

⁶⁴ Por. tamże, s. 74. Na stronie 72 tej samej rozprawy czytamy: „Jeśli zaś chcę, żeby sąd ten nazywał się doświadczeniowym, to wymagam, by to powiązanie podlegało warunkowi, który czyni je powszechnie ważnym”.

⁶⁵ E. Cassirer, *Paul Natorp (24. Januar 1854 – 17. August 1924)*, [w:] ECW16, s. 214.

Wszystkie sądy – jak można przeczytać na stronach *Krytyki czystego rozumu* – są [...] funkcjami jedności zachodzącej pomiędzy naszymi przedstawieniami, a to dlatego, że zamiast bezpośredniego wyobrażenia używa się tu do poznania przedmiotu przedstawienia nadrzędnego obejmującego to wyobrażenie i szereg innych przedstawień, i ponieważ przez to wiele możliwych poznań zostaje złączonych w jedno⁶⁶.

Władzą zdolną do wydawania sądów jest w filozofii Kanta intelekt, który jednak ma do doświadczenia jedynie dostęp pośredni, mianowicie przez swe pojęcia (dostęp bezpośredni ma zmysłowość), opierające się na funkcjach. Przez funkcje zaś Kant rozumie „jedność czynności podporządkowywania różnych przedstawień jednemu wspólnemu przedstawieniu”⁶⁷, co warunkuje jedność doświadczenia.

W marburskiej interpretacji Kanta formy naoczności zostają zredukowane do funkcji intelektu, zatem również tracą swą bezpośredniość odniesienia do jakichś danych wrażeń. W filozofii marburszczyków nic nie jest dane, tym bardziej nie są dane wrażenia, które mają być percypowane przez zmysły. Zaciera się tutaj granica między zmysłem wewnętrznym i zewnętrznym. „Rzeczywistość w sobie”, która, zgodnie z niektórymi interpretacjami kantyizmu, miała pełnić ważną, pobudzającą rolę w procesie poznania, tutaj zostaje całkowicie usunięta poza obszar tego, co poznawalne, bowiem – co wynika z samej istoty transcendentalizmu – nic nie jest przedmiotem, a co za tym idzie, nie może być w jakimkolwiek sensie „bytem” dla poznania, dopóki jego przedmiotowa forma nie zostanie określona przez funkcje poznawcze. W marburskiej interpretacji Kanta właściwa zmysłowości zdolność ujmowania przedstawień w jedno, czyli synopsja (*Synopsis*), jako czynność porządkowania przedstawień naocznych w formę czasu i przestrzeni, staje się rodzajem syntezy (*Synthesis*)⁶⁸ – „czynności dołączania jednych przedstawień do drugich i obejmowania ich różnorodności jednym poznaniem”⁶⁹.

⁶⁶ KCR, t. 1, s. 159.

⁶⁷ Tamże, s. 157.

⁶⁸ Por. tamże, s. 201.

⁶⁹ Tamże, s. 168.

Jedność poznania jest jednak zawsze jednością „czegoś”. Nie jest jedynie pustą formą, lecz zawsze musi mieć odniesienie do doświadczenia, a przez to przedmiotową ważność. Jak pisze Kant, poza obrębem doświadczenia „sądy syntetyczne *a priori* są całkowicie niemożliwe, ponieważ nie mają żadnego czynnika trzeciego, a mianowicie żadnego przedmiotu, na którym syntetyczna jedność ich pojęć mogłaby wykazać przedmiotową realność”⁷⁰. Ponieważ całe doświadczenie, rozumiane w Kantowskim sensie, jest jednością powiązania syntetycznych funkcji myślenia, a, jak wiadomo, wedle słów autora *Krytyki czystego rozumu*, „aprioryczne warunki możliwego doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia”⁷¹, zachodzi tu całkowita odpowiedniość i jedność poznania z jego przedmiotem. Prowadzi to do wniosku, że poznawanie nie oznacza po prostu biernego odwzorowania, lecz „twórczy proces rozpuszczania w myśli”⁷². Omawiając w trzecim tomie swej rozprawy poświęconej historii problemu poznania poglądy Kanta Cassirer formułuje następujące określenie syntezy *a priori*:

‘Synteza *a priori*’ oznacza jedność poznania i jego przedmiotu, która wykracza poza proste powiązanie oddzielonych elementów: jedność, która nie bierze się z połączenia części, ponieważ poprzedza je jako konieczny warunek. W związku z tym pytanie o to, czym jest wiedza bez przedmiotu, bądź przed jego przedmiotowym obiektywnym określeniem, lub czym jest przedmiot bez wiedzy, jawi się jako kompletnie bezsensowne⁷³.

W zależności od rodzaju syntezy możemy otrzymać różne formy przedmiotowe. Synteza jest nie tylko czynnikiem jednoczącym, który obejmuje jakiś zbiór elementów, lecz jest warunkiem obejmowanej różnorodności określając, zgodnie ze specyfiką syntetycznej funkcji, specyfikę każdego elementu tej funkcji. Z jednej strony objęcie różnorodności jednym poznaniem jest możliwe jedynie na mocy

⁷⁰ Tamże, s. 309.

⁷¹ Tamże, s. 216.

⁷² P. Natorp, *Philosophie*, wyd. cyt., s. 19.

⁷³ EP3, s. 275.

koniecznej zasady jednoczącej, z drugiej strony, owa różnorodność otrzymuje dzięki tej zasadzie także zasadę podziału, a zatem określa przedmiot będący zawsze tylko wynikiem tego podziału.

Nie wolno nam jednak zapominać – pisze Cassirer w jednej ze swych późnych prac – że każdy podział zakłada z góry jakieś *fundamentum divisionis*. Ta przewodnia zasada nie jest nam dana przez naturę rzeczy samych w sobie. Jest zależna od naszych teoretycznych i praktycznych interesów⁷⁴.

Zasada homogeniczności i zasada specyfikacji stanowią niejako dwie różne strony syntezy. Syntetyczna funkcja myśli, która jednoczy różnorodność, jest zarazem funkcją nadającą jej poszczególnym elementom ich szczególny charakter. Syntetyczna jedność zasad poznania nie jest jedynie prostym zebraniem uprzednio danych elementów, ponieważ dla krytyki poznania nic nie może być dane, lecz stanowi warunek możliwości tych elementów, jako elementów usystematyzowanej całości, w której na podstawie koniecznych funkcji tej syntezy elementy owe określają się wzajemnie.

Jedność zasad poznania – pisze Paul Natorp w swej pracy o logicznych podstawach nauk ścisłych – nie może mieć prostego sensu logicznej jedynki (*logischen Eins*), od której i za sprawą której przebiegałoby dalsze liczenie, lecz jedność ta może być jedynie pewnym wszystkim obejmującym związkiem, za sprawą którego każdy wyodrębniony pojedynczy element myśli jest zdeterminowany przez inny⁷⁵.

Ten szczególny charakter poznania syntetycznego bardzo dobrze widoczny jest na przykładzie prostych sądów matematyki. Rewolucyjność myśli Immanuela Kanta polegała także na tym, że jako pierwszy pokazał on, iż sądy matematyczne, mimo że mają charakter aprioryczny, są syntetyczne. Rozpatrując najprostsze twierdzenie matematyczne, np.: $2 + 2 = 4$, musimy, jak argumentuje Kant, uznać,

⁷⁴ E. Cassirer, *Mit państwa*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 2006, s. 26.

⁷⁵ LG, s. 23. Zob. też LRE, s. 66: „Jedność nie jest jednym (*Eins*), nie jest rzeczą, lecz czynnością, jedyną czynnością sądu”.

że cztery to nie są dwie dwójki, ponieważ jakkolwiek w czterech bez wątpienia dwie dwójki się mieszczą, to jednak nie jest w czterech zawarta zasada dzielenia na dwa (zasada specyfikacji). Zasada ta musi zostać dołączona. Ale nie tylko łączy ona elementy, lecz także wytwarza je w pewnym sensie, bowiem kiedy do czterech dołączymy jakieś X, czyli jakąś zasadę syntezy – dajmy na to dzielenie – wówczas dopiero otrzymamy wynik (nowy przedmiot) związany i określony ściśle przez konieczną zasadę i mający ważność tylko w określonym przez nią aspekcie. Zasada ta nie tylko łączy przedmioty w jedność, ale także wyodrębnia je, nadając im ich specjalny charakter. To właśnie należy rozumieć przez określanie (*Bestimmung*) – określanie oznacza ograniczanie ważności w obrębie stosowanej zasady jedności. Droga zatem przebiega i „w górę i w dół”. Z jednej strony zasada syntezy łączy w jedno poszczególne elementy – z drugiej strony dopiero w obrębie tej określonej zasady jedności zyskują owe elementy własną tożsamość i własny charakter⁷⁶.

W takim ujęciu żaden z elementów obejmowanej całości nie ma prymatu przed innym, żaden nie jest „substancją pierwszą”, która stanowi oparcie dla jakiejś innej, lecz wszystkie elementy mają oparcie w sobie wzajemnie tworząc systematyczną całość na mocy syntetycznej funkcji określającej i tym samym w pewnym sensie „stwarzającej dla poznania” swe przedmioty. Przy czym rozumienie przedmiotu poznania musi zostać poddane niezbędnej korekcie. Przedmiot ten nie może się już jawić jako stały i zamknięty, lecz jako wieczny proces ustalania i określania jako – za Platonem – „stawanie się bytu”. Nie jest dla poznania dany, lecz „zadany” – otrzymuje swój sens, a tym samym swą przedmiotową formę, dopiero wobec innych przedmiotów poznania, ściślej: wobec całości, której jest częścią.

⁷⁶ Dobrym przykładem takiego związku stanowi używane przez Cassirera przy okazji jego teorii pojęć matematyczne pojęcie szeregu. Zob. SF, s. 49–85. Cassirerowskiej koncepcji budowy pojęć poświęcony jest następny rozdział niniejszej rozprawy.

Wymowny przykład obrazujący istotę myśli krytycznej opartej na pojęciu syntetycznej funkcji myślenia przytacza Cassirer w *Substancji i funkcji*, gdzie sięga po następujące słowa Fehnera:

Bowiem mówi się: jeśli jedno zjawisko ma się zawsze tylko odwoływać do innego, odnosząc się do podstawy jego istnienia, wówczas brakuje ostatecznie podstawy wszelkiego istnienia; jeśli *A* mówi: mogę zaistnieć o tyle, o ile istnieje *B*, a *B* odpowiada, mogę zaistnieć tylko, jeśli istnieje *A*, wtedy oba nie opierają się na niczym. [...] Jednak zamiast szukać podstawy istnienia *A* i *B*, której żadne z nich nie może znaleźć w drugim, w czymś poza nimi, co da podstawę i szkielet ich pojawieniu się, należy jej szukać w całości, której oba są elementami; całość jest podporą i szkieletem całości oraz wszystkiego tego, co w niej jest. [...] W całości należy szukać podstawy tego, co poszczególne, a nie w czymś poszczególnym, stojącym za czymś innym, o podstawę czego musielibyśmy pytać na nowo; przecież możemy jeszcze badać, na jakich zasadach to, co poszczególne jest zespolone z całością i jakie są ostateczne elementy⁷⁷.

Mówiąc, że jakieś *A* jest *B* oprócz *A* i *B* ustanawiamy stosunek, w jakim wymienione elementy pozostają względem siebie. Gwarancji i potwierdzenia tego stosunku nie należy opierać na substancji jako „rzeczy samej w sobie”, na jakimś metafizycznym „zaświatowym” bycie, podobnie jak miało to miejsce w średniowiecznych systemach kosmologicznych, w których świat opierano na żółwiach, wielorybach, a te z kolei na jeszcze czymś innym i tak w nieskończoność. Tak jak w przypadku świata wraz rozwojem astronomii w znaczeniu nowożytnym ustalono, że Ziemia nie opiera się na niczym i tylko dzięki wzajemnym układom sił pomiędzy innymi, podobnymi jej tworami, utrzymuje się w przestrzeni, tak w przypadku orzekania prawomocność sądu tkwi jedynie we wzajemnym związku pomiędzy jego elementami – w całości, która ma prymat nad tym, co jednostkowe⁷⁸. I właśnie na tym

⁷⁷ G. T. Fehner, *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre*, Leipzig 1864, s. 111; cyt. za: SF, s. 297–298.

⁷⁸ Na temat możliwych historycznych ujęć relacji części do całości i ich roli w filozofii zob. E. Cassirer, *Problem formy i problem przyczyny*, [w:] LNK, s. 107–120, na temat

związku, na tej funkcji syntetycznej, polega krytyczne pojęcie substancji czy też raczej „substancjalności” i właściwy „przedmiot” badania filozoficznego⁷⁹. Substancja z czegoś absolutnego (niepowiązane-go) i pozbawionego określeń staje się zasadą wiązania i określania⁸⁰.

Powiązanie różnorodności za pomocą syntetycznej funkcji daje nam specjalny rodzaj całości. Całość ta nie powstaje jedynie poprzez wyabstrahowanie grupy danych elementów na podstawie jakiejś arbitralnie dobranej cechy i przyporządkowanie jej do specjalnej klasy, lecz bierze pod uwagę „interes” poszczególnych części – ich funkcję – i staje się całością tylko ze względu na jakiś „interes”. Zasada jednocząca nie jest zatem wobec jednoczonych elementów *t r a n s - c e n d e n t n a*, lecz immanentna, lub lepiej: *t r a n s c e n d e n t a l - n a*. Tym samym elementy te, określone ze względu na jedność, a zarazem przecież determinujące charakter tej jedności, nie mogą być traktowane samoistnie, jako uprzednio dane substancje, lecz stają się momentami funkcji. Całość oparta na pojęciu *s u b s t a n c j i* jest *a g r e g a t e m*, oparta na pojęciu *f u n k c j i - s y s t e m e m*.

ujęć logicznych por. np.: M. Tempczyk, *Różne aspekty relacji część całość w filozofii*, [w:] *Wokół filozofii logicznej*, red. J. Malinowski i A. Pietruszczak, Toruń 2004.

⁷⁹ W *Sofistice* Platona, na który to tekst najczęściej powołują się marburczycy argumentując na rzecz swej interpretacji platonizmu, czytamy np.: „Proszę was, wy, którzy mówicie, że wszystko jest ciepłym i zimnym, albo, że to są jakieś dwa pierwiastki, co to wy mówicie o nich obu? Mówicie, że one oba i każdy z osobna istnieją. Za cóż mamy uważać to wasze istnienie? Czy to jest coś trzeciego obok tamtych dwóch pierwiastków, za czym musielibyśmy założyć z wami, że wszystko, co jest, to są trzy rzeczy, a już nie dwie? Przecież, jeśli o jednym z dwojga mówicie, że to pewien byt, to nie mówicie, że oba również stanowią byt. Wtedy bowiem w obu wypadkach byłoby jedno nie dwa”. [Platon, *Sofista*, [w:] tenże, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 2, s. 469].

⁸⁰ Krytyczne pojęcie substancji warto rozważyć także w kontekście ciekawej propozycji Wernera Stegmaiera, który badając ewolucję tego pojęcia wyróżnia trzy główne rozumienia podstawowego pojęcia metafizyki. Według niego pojęcie to rozwija się w dziejach od relacji substancja-akcydens u Arystotelesa, przez relację substancja-substancja u Kartezjusza, aż po relację substancja-relacja u Leibniza. Idąc tym tropem krytyczne pojęcie substancji mogłoby mieć postać relacji relacja-relacja. W rekonstrukcji Stegmaiera wychodzi na jaw proces stopniowej epistemologizacji pojęcia substancji. Zob. W. Stegmaier, *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart 1977; zob. także na ten temat: S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Warszawa 1992, s. XI–XIII.

2.1.3 Agregat i system

Podobnie jak teoria toruńskiego astronoma – heliocentryzm – nie próbowała tylko dodawać kolejnych epicykli do zastanego porządku w odpowiedzi na nowe zjawiska, lecz odwróciła całkowicie ten porządek, dzięki czemu mogła zjawiska przewidywać, tak koncepcja królewieckiego filozofa – t r a n s c e n d e n t a l i z m – nie niesie ze sobą tylko innych pytań, lecz, przez odwrócenie porządku, całkowicie inny sposób zadawania pytań. „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”⁸¹, czytamy w *Krytyce czystego rozumu*. Transcendentalizm ma więc za zadanie analitykę czystego rozumu, znalezienie apriorycznych pojęć syntetyzujących fenomeny. Jedno z głównych pytań zadawanych przez filozofów do czasów Kanta, brzmiące „Jak jest możliwy przedmiot doświadczenia?”, zostało zastąpione pytaniem „Jak jest możliwe doświadczenie, w wyniku którego przedmiot jest nam dany?”. W systemie autora *Krytyki czystego rozumu* przedmiot doświadczenia jest współkonstituowany przez podmiot doświadczający, czyli intelekt nie czerpie swych praw z przyrody, lecz je przyrodzie dyktuje⁸², a zatem tylko to możemy poznać w jakiejś rzeczy, co sami uprzednio w nią włożyliśmy. Kant wykazuje, że czas i przestrzeń są danymi nam, jako ludziom, formami naoczności, poza którymi nie możemy oglądać, oraz dedukuje aprioryczne zasady myślenia w ogóle (kategorie intelektu), poza którymi nie możemy pojmować.

„Transcendentalna filozofia – pisze jej twórca w pierwszej ze swych *Krytyk* – stanowi ideę pewnej nauki, dla której krytyka czystego rozumu ma zarysować cały plan w sposób architektoniczny, tzn. na podstawie zasad naczelnych, przy całkowitej rękojmi co do pewności wszystkich części tworzących tę budowlę. Jest ona s y s t e m e m [podkreśl. – P. P.] wszystkich zasad czystego rozumu”⁸³.

⁸¹ KCR, t. 1, s. 86.

⁸² Por. *Prolegomena*, s. 107.

⁸³ KCR, t. 1, s. 88.

Według Kanta nie tylko filozofia transcendentálna, ale w ogóle wszelkie poznanie, by w ogóle być poznaniem, musi mieć właśnie formę systemu zasad, całości, w której wszystkie elementy odnoszą się do siebie wzajemnie, wzajemnie się określając. System poznania daje nam jedynie oparcie go na jednośći funkcjonalnej – w przeciwieństwie do tego jednośći substancjalnej jest tylko zwykłym nagromadzeniem elementów – a zatem agregatem.

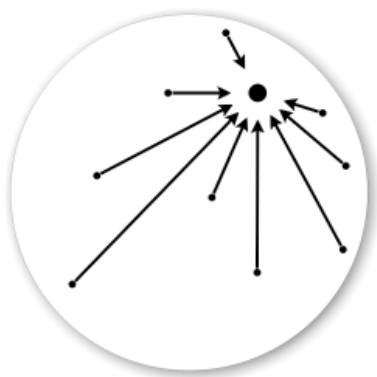
Próbując scharakteryzować i zrozumieć wizję filozofii po „przewrocie kopernikańskim” można odwołać się do starej metafory. Do pierwotnego zadania, które według tradycji miał filozofii przypisać Pitagoras, filozofia krytyczna wprowadza istotną innowację. Zadanie filozofa nie może polegać jedynie na biernej obserwacji codziennego życia, jakie toczy się na targowisku i próbie zrozumienia praw, którymi ono się rządzi. To właśnie on ma być prawodawcą i to on ma narzucać porządek po to, by targowisko mogło funkcjonować i nie zmieniło się w chaotyczne i niebezpieczne igrzysko, w którym prawa są nadawane przemocą przez najsilniejszego. Prawodawca nie może być jednak przybyszem z dalekiego kraju – musi być integralną częścią społeczności, którą tworzy (to bowiem nadawane przez niego prawa tworzą dopiero społeczność) – w przeciwnym razie miara, jaką będzie mierzył zachowania tych, których obserwuje, nie będzie adekwatna do warunków, na jakich oni funkcjonują i nie pozwoli na uwzględnienie indywidualnych potrzeb i interesów każdego z członków tej społeczności. Musi nadawać ogólne prawa, nie niszczyć indywidualności.

Ściślej rzecz biorąc, najistotniejszą cechą przewrotu kopernikańskiego w filozofii, a przez to najważniejszą bodaj zasadą filozofii krytycznej jest to, że jedyny dostęp do „świata zewnętrznego” – danych przedmiotów, na pozór paradoksalnie zyskujemy i możemy zyskać tylko dzięki analizie „świata wewnętrznego” – zasad poznania. „Tylko wewnątrz wiedzy – jak ujął tę zasadę Cassirer – mieści się stanowisko, z którego podejście transcendentálne może stawiać swe pytania”⁸⁴. Syntetyczna funkcja myśli, jako zasada wiązania różnorodności w jedność, nie może być wobec tej różnorodności

⁸⁴ EP3, s. 124.

zewnętrzna, lecz musi być zasadą immanentną i brać pod uwagę specyfikę jej elementów. Takie ujęcie zostało jednak wykształcone dopiero na relatywnie późnym etapie procesu rozwoju myśli. Jak to opisano w poprzednim rozdziale pracy według badaczy związanych z neokantowską szkołą marburską, transcendentalizm był w pewnym sensie jego zwieńczeniem⁸⁵. Problem poznania, rozumiany jako problem ujmowania chaosu w logos, jako problem nadawania form bezładnej różnorodności rzeczywistości, jako problem stosunku myśli i bytu, przyjmował w dziejach filozofii najrozmaitsze postaci. W historii tego problemu możemy logicznie wyróżnić trzy możliwe ujęcia stosunku bytu i ujmującej go zasady, które ostatecznie da się sprowadzić do dwóch stanowisk charakteryzujących interesującą z punktu widzenia tematyki niniejszej rozprawy opozycję wiedzy jako systemu i wiedzy jako agregatu, czyli – posługując się językiem neokantyzmu – interesującą nas tutaj opozycję *d o g m a t y z m u* i *k r y t y c y z m u*.

Pierwsze z nich usiłowało sprowadzić uznaną za daną i gotową różnorodność bytu do jakiegoś wyróżnionego, pojedynczego elementu tego bytu. Takie ujęcie można by przedstawić następująco:



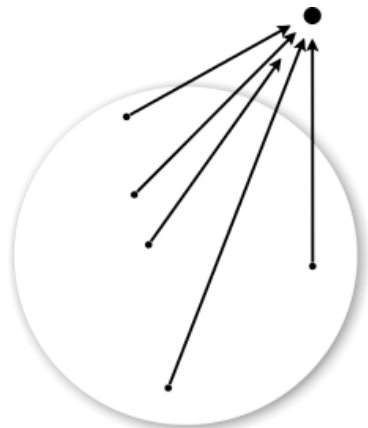
⁸⁵ Por. np. KSM, KTD.

Na powyższym prostym schemacie okrąg symbolizuje zamknięty i dany raz na zawsze obszar bytu. Obszar ten, podobnie jak matematyczny zbiór, zawiera jakąś różnorodność elementów (symbolizowanych na schemacie poprzez punkty), które znalazły się w nim przypadkowo. Podobnie przypadkowo jeden z elementów przedstawionej zamkniętej całości jest wyróżniony i posiada status „substancji pierwszej”, „zasady”, „arche”. Zasada ta ma prymat nad wszystkimi pozostałymi elementami tego zbioru, te zaś sprowadzają się do niej na podstawie arbitralnie wyróżnionych własności, które posiadają – na podstawie jakiegoś procesu abstrakcji. Taki schemat mógłby obrazować, co już wspomniano, koncepcje filozoficzne pierwszych filozofów przyrody, gdzie wyróżnionej materialnej części bytu (wodzie, powietrzu, ogniovi, itp.) przypisywano pierwszeństwo spośród wszystkich innych.

Podobną rolę pełniła arystotelesowska substancja pierwsza, która była również jakąś wyróżnioną częścią bytu spośród mnogości „substancji drugich”, jako konkretnych rzeczy. Ta jednak nie miała już charakteru immanentnego, lecz stała się transcendentna wobec bytu, który miała za zadanie ujmować. Takie pozaświatowe byty, zwłaszcza w scholastycznych interpretacjach Arystotelesa, jak również w dogmatycznej fizyce, przyjęły postać *t r a n s c e n d e n t a l i ó w*, które w sposób konieczny „przysługują” danej rzeczywistości. Są one jednak z niej wyprowadzone i dopiero wówczas umieszczone gdzieś poza nią. „Świat, rzeczywistość, pierwotnie dany nam byt są czymś nie tylko genetycznie wcześniejszym od człowieka, ale także wcześniejszym odeń metodologicznie”⁸⁶ – czytamy u jednego ze współczesnych orędowników ujęcia metafizycznego. Transcendentalia to, oczywiście w dużym uproszczeniu, odpowiednik kategorii Kantowskich – mają tę samą rolę do spełnienia w procesie poznania, są jednak bytami pozaświatowymi (należą do nich istnienie, istota, rzecz, coś, jedno). Są z e w n ę t r z n e wobec rzeczywistości, której przysługują, wobec czego dochodzi do przeciwstawienia sobie z jednej strony jakiejś danej (zastanej) rzeczywistości, a z drugiej strony

⁸⁶ M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 100.

jakichś metafizycznych bytów, które w tajemniczy i skomplikowany sposób się do niej odnoszą. Takie podejście można zobrazować następująco:



Tutaj także obszar bytu jest zamknięty, statyczny i ustalony. Różnorodność wewnątrzświatowych zjawisk i przedmiotów, lub lepiej – rzeczy, sprowadza się do pozaświatowego zbioru zasad. Porządkują one ten świat z zewnątrz, same nie będąc jego elementami, zatem porządek, który mu nadają, jest złudny i przypomina porządek alfabetyczny – czyli narzucony od góry, nijak niemający się do formy rzeczy, które porządkuje.

Zarówno w pierwszym jak i drugim przypadku mamy do czynienia z rozumieniem bytu jako *a g r e g a t u* czy inaczej, *n a g r o m a d z e n i a* elementów, które spaja jedynie narzucona im odgórnie zasada. Niezależnie od tego czy ta zasada ma charakter elementu „z tego świata”, jak to widać na prostych przykładach presokratyków, którzy wyróżniali arbitralnie jakiś materialny byt czy też, jak u scholastyków, jest ona *t r a n s c e n d e n t n a* względem obszaru, do którego się odnosi, w każdym z tych wypadków jest ona intruzem, który przemocą wybiera własności gotowych już rzeczy i według tych własności dzieli je na klasy i podklasy. W obu przypadkach obszar

poznawanego bytu jest z a m k n i ę t y, zawiera określoną uprzednio liczbę określonych uprzednio przedmiotów. Głównym narzędziem poznania jest tutaj abstrakcja, w wyniku której z gotowych, zarówno w swym istnieniu, jak i w swej strukturze rzeczy wydobywa się jakieś części wspólne, na podstawie zewnętrznego, narzuconego niekiedy wbrew ich „naturze” kryterium. Zewnętrzność tego kryterium nie musi polegać na tym, że jest ona bytem transcendentnym w m e t a - f i z y c z n y m sensie, lecz na tym, że nie bierze pod uwagę specyfiki ujmowanych elementów, a zatem, że jest transcendentne w sensie l o g i c z n y m. Taki błąd, pisze Cassirer, jest charakterystyczny zarówno dla „naiwnego realizmu potocznego obrazu świata”, jak i „realizmu dogmatycznej metafizyki”. Realizm taki

[...] wyodrębnia z ogółu możliwych pojęć rzeczywistości jakieś jedno i ustanawia je jako normę i wzorzec dla innych. Tym samym określone konieczne formalne punkty widzenia, z których usiłujemy rozważyć i zrozumieć świat zjawisk, są przekształcane w rzeczy – w absolutne byty. To czy określamy te ostateczne byty mianem ‘materii’, ‘życia’, ‘przyrody’ czy ‘historii’, zawsze prowadzi nas ostatecznie do upadku obrazu świata, ponieważ pewne duchowe funkcje, które współdziałają ze sobą w swej konstrukcji są eliminowane, inne zaś faworyzowane⁸⁷.

Taki obraz całości jest – jak interpretują go marburscy neokantyści – charakterystyczny dla metafizyki zwanej w Marburgu dogmatyczną i ukazuje jej sposób postępowania jako s u b s t a n c j a l i z a c j ę punktów widzenia. Nieważne, czy faworyzowany element obrazu świata będzie miał m a t e r i a l n y czy f o r m a l n y charakter, czy będzie talesowską wodą, pitagorejską liczbą, freudowskim popędem czy marksistowską walką klas. Metafizyką taką będzie, każda próba wtłaczania niezmiernych różnorodności świata w jednostronność jakiegoś stanowiska. „Żadna indywidualna forma – czytamy w ostatnim rozdziale pracy *O teorii względności Einsteina* – nie może rościć sobie [...] pretensji do ujęcia ‘rzeczywistości’ jako takiej, jako

⁸⁷TWE, s. 116.

‘absolutnej’ i nadania jej kompletnego i adekwatnego wyrazu”⁸⁸. Nieuprawnione rozszerzenie zakresu jakiejś formy stanowi zawsze metafizyczną przemoc – jest próbą narzucenia formy tam, gdzie nie ma ona zastosowania. „Porządek”, który się w ten sposób narzuca, jest jedynie mechaniczny i nie daje nam żadnej wiedzy na temat organizowanego przedmiotu.

Porządek właściwy dla obu przedstawionych powyżej schematycznie podejść przypomina, jak już wspomniano, porządek alfabetyczny. Kiedy idziemy do biblioteki (lub zamawiamy książki *online*) najczęściej korzystamy z katalogu alfabetycznego, w którym bardzo łatwo możemy znaleźć interesujące nas książki, jeżeli tylko znamy nazwisko ich autora. Katalog ten porządkuje w jakimś sensie księgozbiór, jednak ma tę wadę, że aby za jego pomocą coś znaleźć, musimy dokładnie wiedzieć, czego szukamy – znać własności szukanego przedmiotu. Musimy jednak znać takie jego własności, które właściwie nie są z nim powiązane – w tym przypadku nazwisko autora książki, które w najmniejszym stopniu nie jest związane z treścią tego, czego szukamy. Książki, jakie możemy znaleźć w jednej szufladzie, nie mają ze sobą nic wspólnego oprócz pierwszej litery nazwiska ich autorów, zaś ewentualne podobieństwa i zbieżności problematyki w nich podejmowanej zazwyczaj są jedynie przypadkowe. „Porządek”, z jakim mamy tutaj do czynienia, nie jest w istocie żadnym porządkiem. Jest narzucony z zewnątrz na podstawie arbitralnego kryterium, które nie bierze pod uwagę interesu poszczególnych porządkowanych elementów całości. Rodzaj tak właśnie „uporządkowanej” całości można nazwać nagromadzeniem lub agregatem.

Ale korzystając z biblioteki mamy do dyspozycji również katalogi systematyczne (zwane także przedmiotowymi), w których księgozbiór jako całość jest uporządkowany według pewnych zasad, wynikających z samej natury porządkowanych elementów zbioru i podporządkowanych pewnej idei. W tym przypadku w poszczególnych szufladach znajdziemy posegregowane według immanentnej zasady prace dotyczące jakiegoś konkretnego tematu. W innej

⁸⁸ Tamże.

szufladzie znajdują się książki z zakresu nauk ścisłych, w innej humanistycznych, w innej poświęcone religii, w innej sztuce, zaś w jeszcze innej historii⁸⁹.

Podobnie rzecz się ma z krytycznym modelem poznania. Tutaj zamiast narzucania zewnętrznego kryterium porządku, na podstawie którego przedmioty łączy się w klasy pod kątem posiadania przez nich jakiejś nieistotnej dla ujmowanego przedmiotu własności, każda całość stanowi system podporządkowany funkcji syntezy, zgodnie ze specyfiką której każdemu z elementów całości zostaje wyznaczone właściwe mu miejsce względem innego. Zdaniem prowadzącego nas przez niniejsze rozważania Ernsta Cassirera i innych przedstawicieli neokantowskiej szkoły marburskiej przełom, jaki nastąpił wraz z myślą Platona, polegał na tym, że dotychczasowy stały i gotowy byt został sproblematyzowany, natomiast myśl, która we wcześniejszych ujęciach miała za zadanie biernie odbijać to, co dane, u ucznia Sokratesa kształtuje formę tego bytu – nie z zewnątrz jednak, lecz od wewnątrz. Jak czytamy we wprowadzeniu do pierwszego tomu *Filozofii form symbolicznych*, „teraz nie przechodzi ona już tylko obok bytu, nie jest jedynie refleksją ‘nad’ nim, lecz jej własna wewnętrzna forma, jest tym, co ze swej strony określa wewnętrzną formę bytu”⁹⁰. Interesujące nas odróżnienie systemu i agregatu, a wraz z tym filozofii krytycznej od dogmatycznej, zostało tu przeprowadzone na podstawie kryterium zewnętrznej bądź wewnętrznej zasady jakiejś całości. W filozofii krytycznej najważniejsza nie jest *m e t a f i z y c z n a r e a l n o ś ć* zasady organizującej, lecz jej *l o g i c z n a f u n k c j a*. Podczas gdy każda zasada wewnętrzna jest wyznaczona przez ten system z samej jego

⁸⁹ Warto zauważyć, że według takiego właśnie klucza posegregowany był księgozbiór słynnej biblioteki Warburga w Hamburgu, z której korzystał Ernst Cassirer w trakcie opracowywania swej *Filozofii form symbolicznych*. Na ten temat por. np: H. Paetzold, *Ernst Cassirer...*, s. 68–85 oraz T. Cassirer, *Mein Leben*, wyd. cyt., s. 125. Zob. także: J. Habermas, *Wyzwalająca moc symbolicznego formowania. Humanistyczne dziedzictwo Ernsta Cassirera i Biblioteka Warburga*, [w:] tenże, *Od wrażenia zmysłowego do symbolicznego wyrazu*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2004. Zob. też P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych*, wyd. cyt., s. 101–102.

⁹⁰ PSF1, s. 2.

istoty (jak w katalogu systematycznym), zasada zewnętrzna jest intruzem, narzucającym przemocą własny porządek wbrew naturze porządkowanej rzeczy (jak w katalogu alfabetycznym).

W pierwszym rozdziale niniejszej pracy zarysowano ideę metody prowadzonych w szkole marburskiej badań historycznych. Metoda, którą posługiwali się związani ze szkołą filozofowie, może posłużyć za dobry przykład służący wyjaśnieniu zarysowanej powyżej dysfunkcji. W przybliżeniu możemy nazwać ją mianem ujęcia *problemowego* i przeciwstawić ujęciu czysto *chronologicznemu*. Historia filozofii jako historia problemów byłaby, w świetle powyższych wywodów, przedstawieniem jej w sposób systematyczny, podczas gdy „uporządkowanie” chronologiczne, jakkolwiek ważne, jest jednak drugorzędne. Zestawianie filozofów – oczywiście jako filozofów – wedle dat urodzin i śmierci jest prawie równie sensowne jak zestawianie ich książek wedle „porządku” alfabetycznego. Tym, co ich naprawdę wiąże, jest zbieżność problemów, jakie rozpatrują, zbieżność tematów, jakie poruszają i to samo pytanie, na jakie usiłują znaleźć odpowiedź. Nie oznacza to bynajmniej rezygnacji z chronologii, ale odebranie jej priorytetu, poprzez porządkowanie treści wedle bardziej odpowiedniego dla samej filozofii klucza – problemowego, czyli *przedmiotowego*⁹¹.

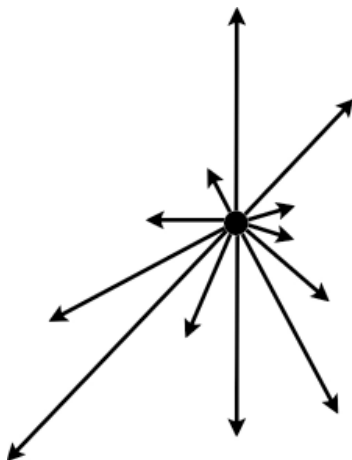
Przeciwstawienie agregatu i systemu, jako fundamentalne dla określenia nowego zadania filozofii, jakie stawiała przed sobą myśl krytyczna, można znaleźć w wielu pismach Kanta. W *Krytyce czystego rozumu* czytamy np.:

Jeżeli dokonamy przeglądu naszego poznania intelektualnego w całym jego zakresie, to znajdziemy, że to, czym rozum w sposób całkiem swoisty rozporządza i co stara się urzeczywistnić, jest

⁹¹ Tę odpowiedniość łacińskiego „*ob-jectum*” i greckiego „*pro-blema*” zauważa i wykorzystuje w swych wywodach Natorp [LG, s. 30], o czym jeszcze będzie mowa w rozdziale czwartym przy okazji przedstawiania krytycznego pojęcia przedmiotu. Jak już pisano, jednym z najlepszych przykładów tak rozumianej „historii filozofii” jest przywoływana już czterotomowa rozprawa Ernsta Cassirera *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906–1950).

systematycznością poznania, tzn. jego spoiistością wpływającą z [jednej] zasady naczelnej. Ta jedność rozumowa zakłada zawsze pewną ideę, mianowicie ideę formy całości poznania. Całość ta wyprzedza określone poznanie części i zawiera warunki pozwalające na to, by dla każdej z nich określić *a priori* miejsce i jej stosunek do części pozostałych. Idea ta domaga się przeto zupełnej jedności poznania intelektualnego, dzięki której nie jest on jedynie przypadkowym zbiorowiskiem [org. *Aggregat* – P. P.], lecz systemem spoiistym wedle praw koniecznych⁹².

Gdyby usiłować przedstawić całość rozumianą jako system za pomocą podobnego diagramu, jakich użyto dla zobrazowania dogmatycznych koncepcji metafizycznych (oczywiście w rozumieniu propagatorów filozofii kantowskiej), mogłoby to wyglądać następująco:



⁹² KCR, t. 2, s. 386. W innym miejscu *Krytyki* czytamy: „Przez system [...] rozumem jedność różnorodnych poznań podporządkowanych pewnej idei. Ideą tą jest pojęcie rozumowe formy całości, o ile przez nie zostaje określony *a priori* zarówno zakres tego, co różnorodne, jak i miejsce [poszczególnych] części względem siebie” [tamże, s. 577]. Por. też np. *Prolegomena*, s. 111.

W odróżnieniu od poprzednich schematów tutaj obszar „bytu” jest otwarty i ma charakter możliwego doświadczenia. Z idei jedności całości doświadczenia wyprowadza się całość bytu na podstawie zasad syntezy z niej wynikających i na jej podstawie tworzących system możliwego doświadczenia. Tutaj zasady określają to, co nieokreślone i dopóki nie jest „to” określone, nie możemy mówić o „tym” jako o przedmiocie doświadczenia, tym bardziej zaś jako o bycie. Dla filozofii krytycznej, jak często wspominał choćby Natorp, nic nie jest dane, lecz może być jedynie pomyślane. Myśl dopiero nadaje całości walor naukowy – systematyczność poznania, czyli „jego spoistość wpływającą z jednej zasady naczelnej”. Poszczególne części całości obszaru poznania nie są d a n e czyli podział nie odbywa się mechanicznie, lecz z a d a n e – części otrzymują swój charakter dzięki i d e i całości. Takie ujęcie można znaleźć także u samego Kanta. Autor *Krytyki władzy sądenia* pisze w pierwszym wprowadzeniu do tego dzieła:

Jeśli uzna się, że części jakiejś możliwej całości są już w pełni dane, to podział dokonuje się mechanicznie, wskutek prostego porównywania i całość staje się zbiorowiskiem (mniej więcej tak jak powstają miasta, jeśli dzieli się jakieś terytorium pomiędzy zgłaszających się osadników wedle zamysłu każdego z nich, bez udziału stróżów porządku). Jeśli natomiast można i trzeba założyć podług pewnej zasady ideę całości przed określeniem części, to podział taki musi odbywać się naukowo i tylko w ten sposób całość staje się systemem⁹³.

Zatem to dopiero syntetyczne funkcje myślenia określając obszar nieokreślonego w pewnym sensie „stwarzają” byt jako przedmiot możliwego doświadczenia. To idea, jako „pojęcie rozumowe formy całości”, określa miejsce poszczególnych elementów w owej całości, budując z niego uporządkowany związek według praw, w odróżnieniu od arbitralnego nagromadzenia (zbiorowiska), czyli agregatu.

⁹³ I. Kant, *Pierwsze wprowadzenie do Krytyki władzy sądenia*, przeł. D. Pakalski, [w:] tenże, *Pisma teleologiczne*, Toruń 2000, s. 96.

W podobny sposób system charakteryzuje w pracy *Logik der reinen Erkenntnis* Hermann Cohen. Cohen jednak przeciwstawia system, jako całość uporządkowaną ogółowi (*Allheit*), który jest jedynie zbiorem przypadkowych z punktu widzenia całości elementów. Jako przykład systemu podaje on pojęcie w jego szczególnym marburskim rozumieniu, którego teorię rozwinął nieco później Cassirer w pracy *Substancja i funkcja*, i które nie jest, jak chciał Arystoteles, „pojemnikiem na własności”, lecz właśnie systemem funkcji⁹⁴.

Wiemy, że ogół (*Allheit*) nie bierze pod uwagę wartości poszczególnych elementów, które obejmuje; [...] nie traktuje ich w ich specyfice, lecz zawiera je jedynie. Pojęcie nie odwraca się od interesu elementów, których jedność ma tworzyć. Nie są one jego częściami, lecz członami (*Glieder*). Części nie dbają o całość, której stają się sumą. Członcy są jednak członami wzajemnego oddziaływania, są uwarunkowane przez system; w niemniejszym jednak stopniu same warunkują system⁹⁵.

Oparta na pojęciu substancji całość jako agregat paradoksalnie nigdy nie jest całością *sensu stricto*, bowiem niejako kompletuje dopiero elementy posiadające jakąś wspólną cechę. Mimo iż z założenia jest całością zamkniętą i w pełni określoną, to jednak dla poznania zawsze jawi się w sposób jedynie *fragmentaryczny*. W swych *Metafizycznych podstawach nauki o nocie* Kant pisze, że doktrynę (*Lehre*) można zbudować w sposób fragmentaryczny, jako „nagromadzenie [org. *Aggregat* – P. P.] osobno wynajdowanych twierdzeń” bądź jako prawdziwą naukę (*wahre Wissenschaft*), czyli w sposób systematyczny⁹⁶. Ujęcia dogmatyczne nie są w stanie w żaden sposób wykazać jego zupełności takiego nagromadzenia, podczas gdy system, jako system funkcji, z konieczności ujmuje i przewiduje

⁹⁴ Tej koncepcji budowy pojęć poświęcony jest następny rozdział niniejszej rozprawy.

⁹⁵ LRE, s. 379.

⁹⁶ I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o nocie*, przeł. J. Galewicz, Kęty 2005, s. 41.

wszystkie możliwe elementy całości⁹⁷. Mając do dyspozycji konieczną zasadę syntezy, można na jej podstawie antycypować przedmioty – parafrazując słowa Kanta – poznanie przedmiotu może dzięki temu wyprzedzać sam przedmiot⁹⁸.

Wnioski z tego – o czym powiedziano w poprzednim podrozdziale – że kryterium naukowości jakiejś doktryny jest to, że posługuje się ona sędami syntetycznymi *a priori*, prowadzą Kanta do następującego określenia nauki: „Każda doktryna (*Lehre*), jeśli ma być systemem, tzn. uporządkowaną według praw całością poznania, zwie się nauką (*Wissenschaft*)⁹⁹”. Poznanie fragmentaryczne może co prawda uchodzić za doktrynę (*Lehre*), lecz nie może uchodzić za „prawdziwą naukę”, i jest jedynie, jak pisze Kant „pospolitym poznaniem”. To właśnie „jedność systematyczna jest tym, co z pospolitego poznania czyni dopiero naukę, tj. z prostego zbioru (*Aggregat*) poznań tworzy system”¹⁰⁰. Istotną cechą każdej „prawdziwej” nauki jest zatem jej systematyczność¹⁰¹.

Co za tym idzie, każdy obszar wiedzy musi z konieczności posiadać postać systemu pojęć, w którym, z jednej strony, każde pojęcie

⁹⁷ Paul Natorp w jednej ze swych prac poświęconych interpretacji filozofii Platona określa sąd syntetyczny jako „[...] sędzenie poprzez o d n o s z e n i e jednego do drugiego, poprzez p o r ó w n y w a n i e, ustanawianie s t o s u n k ó w, które nie zależy, tak jak chwilowe przeżycie od swego teraz i przez to nie ginie wraz z nim, lecz o b e j m u j ą c to, co minione i terażniejsze, wprowadza ich j e d n o ś ć z tym, co przyszłe”. P. Natorp, *Über Platos Ideenlehre*, Berlin 1914, p. 15.

⁹⁸ Por. *Prolegomena*, s. 34.

⁹⁹ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, [w:] Kant-Werke, Akademie Ausgabe, t. 9, s. 11.

¹⁰⁰ KCR, t. 2, s. 577. Sztukę tworzenia systemów nazywa Kant architektoniką – sztuce tej poświęcony jest trzeci dział metodologii transcendentalnej w jego *Krytyce czystego rozumu*. Por. tamże.

¹⁰¹ Systematyczna jedność jest w filozofii Kanta w całości wytworem poznającego intelektu. Takie rozważanie prowadzą go do wyrażenia w swej *Krytyce władzy sędzenia explicite* wniosku, że człowiek jest jedyną istotą, która dzięki swemu rozumowi może z agregatu poszczególnych zjawisk zbudować system [por. I. Kant, *Krytyka władzy sędzenia*, Warszawa 1986, s. 417], co zasadniczo jest tożsame z twierdzeniem, że „intelekt nie czerpie swych praw z przyrody, lecz je przyrodzie nadaje” [*Prolegomena*, s. 107] – oczywiście chodzi tutaj o przyrodę rozważaną w ujęciu formalnym (*natura formaliter spectata*) [por. KCR, t. 1, s. 275].

posiada specyficzną, zdeterminowaną przez charakter tego obszaru formę, z drugiej zaś zajmuje należne mu miejsce i jest skorelowane z wszystkimi pozostałymi pojęciami – czyli określa je, samo będąc zarazem przez nie określane. Specyfika każdej z tych form nie wynika z jej substancjalnego charakteru, lecz z relacji, jakie wiążą ją z innymi formami. Żadna z nich nie jest uprzywilejowana, lecz stanowi jedynie jakiś aspekt rzeczywistości i musi być traktowana właśnie jako aspekt. Teoretyczne aspekty, w jakich ujmujemy dowolny obszar, zawsze są skorelowane z całym systemem innych aspektów i najmniejsza zmiana w jednym, natychmiast pociąga za sobą zmianę pozostałych. Zgodnie ze słowami Cassirera „sy s t e m poznania nie toleruje żadnego izolowanego ‘formalnego’ określenia, które nie oddziaływałoby na całość zadań i rozwiązań poznania”¹⁰². W obszarze usystematyzowanym, jak pokazuje w jednej ze swych wczesnych, jeszcze „marburskich” rozprawek Nicolai Hartmann, każdy szereg korelatów w charakterystyczny dla siebie sposób przenika całość systemu, wywierając wpływ na wszystkie jego elementy. Biegunowa przeciwstawność korelatów w pewnym sensie „otwiera wymiary”, w których uwidaczniają się poszczególne wzajemne określenia determinowane przez inne elementy systemu i inne szeregi korelatów¹⁰³. Nie inaczej jest w przypadku podstawowych pojęć filozoficznych, których określenia (sensy) zależą od miejsca w systemie, a jednocześnie determinują sensy innych pojęć. We wspomnianej wczesniej rozprawce *Systembildung und Idealismus* Hartmann następująco charakteryzuje wzajemne zależności naukowych systemów pojęć:

Przeciwstawienie zasady (*Prinzip*) i przedmiotu (*Gegenstand*) (warunku i tego, co uwarunkowane) stanowi wymiar, wspólny dla wszystkich dziedzin filozofii, jak również nauk szczegółowych. Hipotetyczna droga w górę (*Aufstieg*) i dedukcyjna droga w dół (*Abstieg*) odbywają się w zupełności i pełni w nim. Pozostałymi takimi doniosłymi podstawowymi korelacjami są: to, co racjonalne i to, co irracjonalne, to, co ogólne i to, co indywidualne, subiekt i obiekt

¹⁰² SF, s. 24.

¹⁰³ Por. N. Hartmann, *Systembildung und Idealismus*, wyd. cyt., s. 5.

itd. Wszystkie zależą od siebie wzajemnie i nie da się ich pomyśleć w oderwaniu. Ich kierunki przecinają się w każdym dowolnym punkcie systemu¹⁰⁴.

Dla ujęcia krytycznego poszczególne obszary poznania nie mogą mieć postaci agregatów spostrzeżeń, które połączone są ze sobą za pomocą jedynie zewnętrznych skojarzeń, lecz są zorganizowane i zjednoczone stosownie do określonego teoretycznego stanowiska. Takie stanowisko nadaje szczególną, systematyczną formę jakiemuś obszarowi wiedzy, jednak forma ta sama czerpie swą możliwość z relacji, jakie wiążą ją z innymi możliwymi formami ujmowania. Cel krytyki poznania mógłby zostać spełniony jedynie, gdyby, jak pisze Ernst Cassirer,

znaleźć stanowisko leżące p o n a d tymi wszystkimi formami, a jednak, z drugiej strony, nieleżące na zewnątrz nich; stanowisko, które pozwoli objąć całość tych form jednym spojrzeniem i usiłujące w tym spojrzeniu ujawnić wyłącznie immanentny stosunek, w jakim pozostają względem siebie wszystkie te formy, nie zaś stosunek, jaki mają one do jakiegoś zewnętrznego, 'transcendentnego' bytu lub zasady¹⁰⁵.

Znalezienie takiego punktu widzenia, nie t r a n s c e n d e n t n e g o, lecz t r a n s c e n d e n t a l n e g o¹⁰⁶, który byłby w sensie logicznym immanentny wobec całości, jaką obejmuje, pozwoliłoby zbudować systematykę poznania. Bowiem, jak pisze Kant w końcowej części swej *Krytyki czystego rozumu*, „nie tylko każdy [system] z osobna jest uczłonowany wedle pewnej idei, lecz nadto wszystkie razem są jako nowego rodzaju człony jednej całości celowo powiązane z sobą w systemie poznania ludzkiego”¹⁰⁷. Ogólna systematyka poznania,

¹⁰⁴ Tamże, s. 6.

¹⁰⁵ PSF1, s. 14.

¹⁰⁶ Na temat genezy i historii terminu „transcendentalny” i jego odróżnienia od terminu „transcendentny” por. interesującą pracę Hinricha Knittermeyera zatytułowaną *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis Kant*, Marburg 1920.

¹⁰⁷ KCR, t. 2, s. 580.

jako konieczna forma naukowości, musi zatem przenikać wszystkie aspekty badań teoretycznych na wszystkich możliwych poziomach. Na każdym poziomie naszego pojmowania świata myśl buduje charakterystyczne dla tego poziomu postaci pojęć, z których każde, właśnie jako pojęcie, musi posiadać formę systemu. Innymi słowy, cokolwiek przekuwamy w wiedzę, musi mieć charakter systemu pojęć jako systematycznych, wzajemnie skorelowanych całości, z których każda stanowi warunek możliwości pozostałych. Wymóg, jaki stawia przed sobą filozofia transcendentálna, jest ideą systematycznej całości poznania, z konieczności postulowaną przez samo to poznanie ze względu na jego istotę. Wymaga ona, by „różne metodyczne kierunki wiedzy przy całej ich niewątpliwej swoistości i samoistności ujmować w jednym s y s t e m i e, którego poszczególne człony, właśnie w swojej koniecznej odmienności, warunkują i postulują się wzajemnie”¹⁰⁸. W przeciwieństwie do stanowiska dogmatycznej metafizyki, wymóg ten nigdy nie może zostać spełniony w sensie substancjalnym, bowiem całości poznania nie określa się s u b s t a n c j a l n i e – jako zamkniętej i gotowej wraz ze swą strukturą, lecz zawsze pozostanie ona ideą, ponieważ określona jest r e l a c y j n i e – jako system wzajemnie skorelowanych momentów idealnej funkcji, która właśnie ze względu na swój charakter jest otwarta na stały postęp poznania.

Takie powiązanie daje nam specjalny rodzaj całości. Całość ta nie powstaje jedynie poprzez wyabstrahowanie grupy danych elementów na podstawie jakiejś arbitralnie dobranej cechy i przyporządkowanie jej do specjalnej klasy, lecz bierze pod uwagę „interes” poszczególnych części – ich funkcję – i staje się całością tylko ze względu na jakiś „interes”. Tym samym elementy te, określone ze względu na jedność, a zarazem przecież determinujące charakter tej jedności, nie mogą być traktowane samoistnie, jako uprzednio dane substancje, lecz stają się momentami funkcji.

Reasumując, w myśli krytycznej t r a n s c e n d e n t n a s u b s t a n c j a, będąca metafizyczną podstawą całości bytu jako a g r e -

¹⁰⁸ PSF1, s. 7.

gatu, musi ustąpić miejsca funkcji, stanowiącej logiczną gwarancję całości bytu jako systemu możliwego doświadczenia. Negatywna idea nieskończonego gmachu wiedzy, będącego jedynie nagromadzeniem poszczególnych twierdzeń i pojęć, gdzie nieskończoność jest określona negatywnie jako niemożliwość określenia całości, zostaje zastąpiona ideą pozytywną, opartą na zasadzie jedności i powszechnego związku wszystkich elementów tego gmachu, której każdy element, mimo ich nieskończonej liczby, jest jednoznacznie określony na mocy wszechogarniającej zasady.

Wyszczególnione i opisane powyżej znamiona krytycyzmu zostały przedstawione w opozycji do metafizycznego dogmatyzmu. Nie tylko jednak metafizyki, jako transcendentnego użytku koniecznych zasad rozumu, musi wystrzegać się krytycyzm – musi także czuwać nad czystością tych funkcji, którymi określa nowe krytyczne rozumienie pojęcia „bytu”, jako właśnie pojęcia. Według filozofów z Marburga poznanie krytyczne, niczym Odyseusz Scylli i Charybdy wystrzegać się musi dwóch skrajności – dogmatycznej metafizyki z jednej strony, z drugiej natomiast psychologizmu.

2.2 Antypsychologizm

Kartezjańskie *cogito*, będące dla autora *Rozprawy o metodzie* archimedesowym punktem, na którym opierał on całość rzeczywistości, łączyło w sobie co najmniej trzy nierozróżnione jeszcze przez niego znaczenia, mianowicie: psychologiczne, fizjologiczne i logiczne. Dopiero rozwój nauk szczegółowych miał je wyodrębnić i każde z nich przydzielić odrębnej nauce, odpowiednio: psychologii badającej świadomość, fizjologii badającej mózg i filozofii krytycznej (logice), badającej rozum. Wraz z rozwojem nauki myśliciele zaczęli zwracać uwagę na poszczególne aspekty owego „myślenia”, co prowadziło do wyodrębniania się nauk mających za zadanie badanie wymienionych ujęć. Filozof brytyjski John Locke łączył w swych pracach te, które z dzisiejszej perspektywy można nazwać fizjologicznym i psychologicznym – np. Kant w swej *Krytyce czystego rozumu* określa jego wysiłki badawcze jako „fizjologię umysłu ludz-

kiego¹⁰⁹. David Hume w swym *Traktacie o naturze ludzkiej*, jak również w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, zajmował się swego rodzaju psychologią, sprowadzając związek przyczynowo-skutkowy do „nawykowego skojarzenia idei”¹¹⁰.

Te próby okazały się jednak nieprzydatne dla ugruntowania poznania przedmiotowego, którego możliwość potwierdziły osiągnięcia przyrodoznawstwa Newtonowsko-Galileuszowskiego. Powszechna ważność i konieczność zasad nauk przyrodniczych nie może się bowiem opierać na zasadach psychologii, jak chciał Hume czy fizjologii, jak chciał Locke. W pierwszym przypadku zasady te byłyby uzależnione od zawsze subiektywnych wrażeń i odczuć poszczególnych podmiotów, w drugim od ich fizycznej konstytucji, a w żadnym z nich nie mogłyby zostać podstawą obiektywności poznania naukowego. W swej *Krytyce czystego rozumu* Immanuel Kant dowiódł, że obiektywność tę mogłyby zagwarantować jedynie zasady logiczne, oparte na pojęciach. „System takich pojęć – czytamy w pierwszej z *Krytyk* – nazywałby się filozofią transcendentálną”¹¹¹ – krytyką poznania, której zadaniem jest właśnie wydobycie z niewątpliwie istniejącego i z całą pewnością dobrze sobie radzącego przyrodoznawstwa jego naczelnych logicznych zasad. Tym samym Kant wyznaczył filozofii nowe zadanie i określił jej miejsce w nowej sytuacji, powstałej w wyniku coraz bardziej dynamicznego rozwoju nauk przyrodniczych.

Mimo tego wyraźnego wyodrębnienia specyficznego zadania filozofii jako logiki przedmiotowości, czyli położenia zdecydowanego akcentu na logiczną stronę konstytucji obiektów poznania, nierzadko usiłowano powracać jednak do prób fizjologicznego bądź psychologicznego uzasadniania możliwości nauki jako „powszechnie ważnej i apodyktycznie pewnej”. Można wymienić wiele przypadków powtórnego pomieszania wyodrębnionych porządków,

¹⁰⁹ KCR, t. 1, s. 9.

¹¹⁰ „Wszystkie zatem wnioski z doświadczenia nie są wynikiem rozumowania, lecz przyzwyczajenia.”, D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 55.

¹¹¹ KCR, t. 1, s. 86.

wynikającego bądź z niezrozumienia podstawowej intencji Kanta, bądź z chęci umniejszenia oryginalności filozofii zawartej w *Krytyce czystego rozumu*. Funkcjonujące w podręcznikach historii filozofii klasyfikacje szkół neokantowskich najczęściej opierają się właśnie na kryterium różnicowaniu sposobu rozumienia kantowskiego aprioryzmu¹¹². Poszczególni neokantysty widzieli punkt ciężkości systemu Kanta w różnych miejscach i często interpretowali jego myśl jednostronnie. Powoływali się przy tym na pojęcia i sformułowania, które filozof z Królewca bądź odziedziczył po dogmatycznej tradycji filozoficznej, z której wyrastał bądź też, które niejednokrotnie, z powodu nowatorstwa myśli rozwijanych trzech *Krytykach*, nie były używane przez ich autora w sposób wystarczająco konsekwentny i precyzyjny. Nie brakowało w tym okresie neokantystów interpretujących naukę Kanta o apriorycznych zasadach poznania na sposób psychologiczny (Nelson, Fries) lub fizjologiczny (Lange, Helmholtz).

Twierdzenie o logicznym charakterze filozofii transcendentalnej Kanta i wyraźnej odrębności ujęcia logicznego od psychologicznego wymaga ciągłego powtarzania i ponownego udowadniania, choć Kant wielokrotnie i wyraźnie podkreślał je w swych pismach. W jego wykładach z logiki można przeczytać:

Logika jest [...] aprioryczną nauką o koniecznych prawach myślenia [...]; a więc nauką o poprawnym używaniu intelektu i rozumu w ogóle, ale nie subiektywnie, to jest nie podług empirycznych

¹¹² Aprioryzm wskazywany jest jako jeden z nielicznych, jeśli nie jedyny, element wspólny neokantyzmowi i pozwalający mówić o neokantyzmie jako ruchu. Niektórzy badacze działający w okresie wczesnej recepcji Kanta, w okresie przed rewolucją marcową 1848 roku, tacy jak np. Friedrich Eduard Benecke, przeciwstawiali się ostro przypisywaniu uprzywilejowanej roli poznaniu apriorycznemu, lecz nigdy nie negowali go całkowicie, krytykując otwarcie odmawianie mu wszelkiej wartości. Por. K. Ch. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus, Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/Main 1986, s. 69–87. Zob. także K. Świącicka, *Kantowskie a priori w filozofii niemieckiej lat sześćdziesiątych XIX wieku*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1976, t. 22, s. 268 oraz H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992. Por. też: A. Noras, *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012, s. 21–37.

(psychologicznych) pryncypiów mówiących, jak intelekt myśli, lecz obiektywnie, czyli podług pryncypiów *a priori* mówiących, jak on myśleć powinien¹¹³.

Pomieszenie tych porządków lub próba wywodzenia logiki z psychologii jest *psychologizmem*. Psychologizm był z oczywistych przyczyn zaciekle zwalczany w szkole marburskiej do tego stopnia, że sprzeciw wobec niego – „antypsychologizm” – stał się jednym z najważniejszych elementów składających się na „doktrynę szkoły marburskiej”. Był także w owych czasach – zwłaszcza, kiedy przyjmował formę psychologicznych interpretacji Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* – obiektem zmasowanego ataku innych filozofów, od Edmunda Husserla (*Badania logiczne* – 1900), przez Maxa Schelera (*Die transzendental und die psychologische Methode* – 1900), Heinricha Rickerta (*Zwei Wege der Erkenntnistheorie* – 1909), po młodego Martina Heideggera (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* – 1913)¹¹⁴. Głos „szkoły marburskiej” przeciwko psychologizmowi był bardzo wyraźny i powtarzany niemal w każdym systematycznym dziele jej przedstawicieli (por. choćby takie „sztandarowe” rozprawy jak *Logik der reinen Erkenntnis* Cohena, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* Natorpa czy *Substancja i funkcja* Cassirera) i służył niejako do negatywnego dookreślenia specyfiki stosowanej przez nich metody transcendenttalnej, lecz także jako programowy wyznacznik odrębności tej szkoły od innych ośrodków neokantowskich. W przypadku Cassirera głos ten przyjmował także postać bezpośredniej polemiki z przedstawi-

¹¹³ I. Kant, *Logika, podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005, s. 26.

¹¹⁴ Na ten temat por. np.: R. A. Bast, *Einleitung*, [w:] Ernst Cassirer, *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, Hamburg 1993, s. X–XIX. Na temat toczącego się wówczas w filozofii niemieckiej sporu o psychologizm można także przeczytać np. w: M. Rath, *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*, Freiburg–München 1994. Na ten temat zob. też: W. de Schmidt, *Psychologie und Transzendentalphilosophie. Zur Psychologie-Rezeption bei Hermann Cohen und Paul Natorp*, Bonn 1976 oraz G. Arlt, *Subjektivität und Wissenschaft. Zur Psychologie des Subjekts bei Natorp und Husserl*, Würzburg 1985.

cielami tych szkół (zawsze jednak w trybie odpowiedzi na zarzuty), jak choćby w rozprawkach przeciwko Friesowi (*Der kritische Idealismus und die Philosophie des gesunden Menschenverstandes*¹¹⁵), Meyerhofowi (*Zur Frage nach der Methode der Erkenntniskritik*¹¹⁶) czy Hesenbergowi („*Persönliche*” und „*sachliche*” Polemik¹¹⁷)¹¹⁸.

Nauczyciel Cassirera, Hermann Cohen, w jednym ze swych najważniejszych dzieł pisze, że „podstawowym błędem psychologizmu jest to, że słyca powszechny problem poznania”¹¹⁹. Pojęcie poznania jest przez psychologizm rozumiane tylko w ograniczonym sensie, który sprowadza wszelkie akty poznawcze do świadomości, upatrując w tym, że każdy z nich musi zostać uświadomiony, powód traktowania świadomości jako warunku wszelkich procesów poznawczych. Skoro bowiem logika jest nauką o prawach oraz formach myślenia i poznania, to z konieczności należy do psychologii, bowiem procesy myślenia mogą zachodzić jedynie w psychice. Problemem jest tutaj także samo pojęcie świadomości rozumianej jako świadomość psychologiczna. Pojęcie poznania ma bardzo szeroki zakres, można wymienić przynajmniej dwa naczelne znaczenia, mianowicie logiczne i psychologiczne (do którego często zalicza się także antropologiczne i fizjologiczne). Różnica między nimi sprowadza się do różnicy pomiędzy dwoma sposobami rozumienia prawdy, gdzie z jednej strony mamy do czynienia z prawdą jako faktycznym dokonaniem duchowego aktu przez jakiś faktyczny (*tatsächlich*) podmiot empi-

¹¹⁵ E. Cassirer, *Der kritische Idealismus und die Philosophie des gesunden „Menschenverstandes“*, [w:] ECW9.

¹¹⁶ Tenże, *Zur Frage nach der Methode der Erkenntniskritik*, [w:] ECW9.

¹¹⁷ Tenże, „*Persönliche*” und „*sachliche*” Polemik, [w:] ECW9.

¹¹⁸ Spór zwolenników metody logicznej i „logistycznej” interpretacji Kanta, w tym Cassirera ze zwolennikami interpretacji psychologizacyjnej, a zatem zwolennikami ujęcia reprezentowanego m.in. przez Jacoba Friedricha Friesa i Leonarda Nelsona trwał w drugiej połowie pierwszego dziesięciolecia XX wieku na łamach niemieckich czasopism filozoficznych i miał charakter otwartej dyskusji. Obejmował szereg artykułów i prac naukowych, których wykaz można znaleźć np. w: R. A. Bast, *Einleitung*, wyd. cyt., s. XI. Por. na ten temat także list Paula Natorpa do Ernsta Cassirera z 10. 07. 1907 r. [Universitätsbibliothek Marburg, Handschrift 831:1181].

¹¹⁹ LRE, s. 597.

ryczny, w przeciwieństwie do obiektywnej idealnej treści prawdy, w znaczeniu logicznym¹²⁰.

Warto tu jeszcze raz przypomnieć znane i ważne dla refleksji krytycznej odróżnienie pytania *quid iuris* od pytania *quid facti*. Według Cassirera „psychologia jako nauka empiryczna ma do czynienia z pytaniem o fakty, które nigdy nie mogą służyć jako podstawa rozstrzygania czystych pytań o obowiązywanie (*Geltungsfragen*)”¹²¹. To one co prawda składają się na treść przeżyć duchowych, jednak od tych treści niemożliwe jest przejście do „poznania czystego” – „czystego rozumu”, który stwarza swój przedmiot jedynie w oparciu o syntetyczne, logiczne formy myślenia. Tych zaś w żadnym razie nie da się indukcyjnie wyprowadzić z treści przeżyć – z faktów świadomości, a jedynie wydedukować z idealnych form przedmiotów czystego przyrodoznawstwa. Jak pisze Cohen, „psychologizm wychodzi ze świadomości i uważa ją za jedyny punkt wyjścia, podczas gdy idealizm wychodzi od wartości nauki, od czystego poznania”¹²².

W swej *Logice czystego poznania* Hermann Cohen pokazuje, że nie tylko nie można wyprowadzić logiki z psychologii, lecz przeciwnie, to logika jest psychologii niezbędna i poprzedza ją w tym sensie, że umożliwia formułowanie sądów w jej obrębie. Według niego różnica pomiędzy psychologią a logiką sprowadza się w gruncie rzeczy do różnicy między myśleniem i wrażeniem. Wrażenie czy odczucie (*Empfindung*) wymaga jeszcze ujęcia w jakąś obiektywną formę, w formę myśli, a zatem w formę sądu, by mogło być przynajmniej komunikowalne, a tym bardziej, by mogło stać się treścią jakiejś nauki. Wrażenia nie dostarczają żadnej wiedzy, ponieważ doświadczenie nie jest zbiorem wrażeń, lecz konstrukcją myśli. Wrażenie jest tylko punktem wyjścia myśli – punktem „0” procesu intelektualnego

¹²⁰ Por. R. A. Bast, *Einleitung*, wyd. cyt., s. XII. Na temat neokantowskich i fenomenologicznych ujęć świadomości oraz roli tego pojęcia w filozofii transcendentalnej sporo pisze Andrzej Lisak w swojej monografii *Filozofia transcendentalna między Heglem i Heideggerem. Od teorii poznania do ontologii*, Gdańsk 2012.

¹²¹ E. Cassirer, *Pojęcia przyrodnicze i pojęcia kulturowe*, [w:] LNK, s. 87.

¹²² LRE, s. 598.

i samo w sobie nie jest niczym, nie posiada żadnych wymiarów, żadnych ilości, jakości¹²³. Jak obrazowo pisze Hermann Cohen: „wrażenie bełkocze, myślenie dopiero stwarza słowo”¹²⁴. Obie sfery są sobie wzajemnie potrzebne, bowiem zgodnie ze słowami Kanta pierwsza bez drugiej „jest ślepa”, druga zaś bez pierwszej „pusta”, zaś sprowadzanie jednej do drugiej jest niedostrzeganiem przywoływanej wcześniej w słowach Cohena „ogólności” poznania i „spłycaaniem go” – redukowaniem do jednej ze sfer. Już sama procedura takiej redukcji i argumentacja za jej koniecznością polegająca na uznaniu „uświadomienia” procesów poznawczych, zakrawa na naiwność – co pokazał Cassirer w swej polemice z Leonardem Nelsonem:

To, że także filozofia musi być psychologiczna [...] jest dokładnie tak samo prawdziwe czy nieprawdziwe, jak stwierdzenie, że matematyka jest gałęzią psychologii, ponieważ traktuje przecież tylko o naszych pojęciach i oglądach (*Anschauungen*). Można by pójść dalej i twierdzić to samo o całym przyrodoznawstwie, ponieważ zjawiska empiryczne mogą zostać wzięte pod rozwagę tylko o tyle przecież, o ile są uświadomione, o ile zostają uchwycone przez nasze zmysły bądź rozum. Na przekór tym dialektycznym zarzutom nie wolno jednak żadnemu astronomowi dać się w przyszłości namówić na uzyskiwanie wyników [swej pracy – P. P.] poprzez psychologiczną ‘samoobserwację’ zamiast poszukiwać ich na niebie i uzasadniać poprzez rachunki matematyczne¹²⁵.

Poszukiwanie psychologicznych podstaw logiki, sprowadzone w powyższym fragmencie do absurdu, przeciwstawia się logicznemu i idealnemu uzasadnieniu, które astronom czy każdy inny przyrodoznawca może dać za pomocą rachunku matematycznego. Wyniki pracy astronoma muszą być, zgodnie z przytoczonymi wyżej słowami Kanta, „obiektywne” i nie da się ich wyprowadzić z „zasad

¹²³ Por. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritische Methode*, Tübingen 1912, s. 15.

¹²⁴ LRE, s. 469.

¹²⁵ E. Cassirer, *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes“*, [w:] ECW9, s. 32.

empirycznych (psychologicznych) jak rozum myśli”, lecz tylko z koniecznych zasad *a priori*, czyli z tego, „jak [rozum – P. P.] myśleć powinien”. W pierwszym przypadku mielibyśmy do czynienia jedynie ze zwyczajnym opisem faktów – treści świadomości, w drugim zaś z aprioryczną syntezą umożliwiającą logiczne hierarchizowanie i porządkowanie zjawisk według zasad. Pierwsze postępowanie dawałoby nam jedynie zasady przypadkowe – jeżeli można mówić w tym wypadku o zasadach – drugie zaś umożliwia formułowanie zasad koniecznych, które stanowią podstawę budowy gmachu nauk ścisłych. Można przywołać jeszcze jeden fragment autorstwa Immanuela Kanta, w którym niezwykle ostro akcentuje on ową różnicę pomiędzy psychologią a logiką i sprzeciwia się wszelkim próbom wyprowadzania logiki z psychologii:

Niektórzy logicy wprawdzie zakładają w logice pryncypia psychologiczne, wszelako wprowadzanie tego rodzaju pryncypiów do logiki jest równie niedorzeczne, jak wydobywanie nauki o moralności z życia. Jeśli pryncypia czerpalibyśmy z psychologii, czyli z obserwacji naszego intelektu, to widzielibyśmy jedynie, jak przebiega myślenie oraz jak im ono jest pośród rozmaitych podmiotowych przeszkód i warunków; prowadziłyby to więc do poznania wyłącznie przynależnych praw [myślenia]. W logice jednak pytamy nie o przynależne, lecz o konieczne prawidła [myślenia] – nie o to, jak myślimy, lecz jak powinniśmy myśleć. Dlatego też prawidła logiki trzeba zaczerpnąć nie z przynależnego, lecz z koniecznego użycia intelektu, które znajdujemy w sobie bez [pomocy] jakiegokolwiek psychologii¹²⁶.

Tylko przedmiotowe, a więc powszechnie ważne i konieczne reguły mogą być podstawą obiektowego poznania, a co z tym idzie nauki. Każda redukcja tych pojęć do psychologii jest właśnie psychologizmem. Nie idzie o to, by całkowicie zanegować wartość i przydatność metody psychologicznej, lecz by wskazać właściwe jej miejsce w budowie poznania naukowego. Jest więc raczej odwrotnie. Co prawda świadomość procesów poznawczych jest jednym

¹²⁶ I. Kant, *Logika...*, wyd. cyt., s. 23.

z warunków nauki, ale nie tym, który przesądza o jej obiektywności i w stosunku do logiki jest wtórna, ponieważ jest, jak pisze Cohen, „krytyczną, metodologiczną kategorią, która tworzy się dopiero w przeglądzie bogactwa poznań”¹²⁷. Świadomość psychologiczna jest niezbędna do zaistnienia „przedmiotu przyrody”, jednak nie ona warunkuje jego „przedmiotowość”. Warunki konstytucji przedmiotowości można wydobyć jedynie dzięki krytycznej analizie produktu syntezy intelektu – „faktu nauki” (*Faktum der Wissenschaft*), nie zaś wychodząc od obserwacji poszczególnych przeżyć. Zarówno metoda psychologiczna, jak i transcendentálna muszą oczywiście w jakiś sposób dotyczyć świadomości i nie mogą się bez niej obyć, lecz dotyczą jej w zupełnie inny sposób. Podczas gdy pierwsza analizuje gromadzone empirycznie treści przeżyć, druga wydobywa naczelné zasady obiektywnego, powszechnie ważnego i apodyktycznie pewnego poznania. W jednej ze swych rozpraw Cassirer pisze:

Tym, co odróżnia owe nauki nie jest ich materia, lecz ich sposób postępowania. Jeżeli czym innym jest, czy wychodzi się od powszedniego, jeszcze nieuporządkowanego doświadczenia, czy też od ściśle naukowego p r z e t w o r z e n i a materiału empirycznego; jeżeli czym innym jest, czy się śledzi fakty wewnętrznej obserwacji, czy też analizuje się czysto treściowo pojęcie ‘przedmiotu przyrody’ i sprawdza się ‘warunki jego możliwości’, wówczas metoda psychologiczna pozostanie oddzielona od transcendentálnej i jest jedynie zabawą słowami, gdy chce się pomieszać je ze sobą z tego względu, że obie mają ostatecznie w jakiś sposób do czynienia ze ‘świadomością’¹²⁸.

Różnica pomiędzy psychologicznym oraz fizjologicznym (bądź też po Nelsonowsku „antropologicznym”) a logicznym (transcendentálnym) pojmowaniem warunków możliwości poznania ułatwia określenie punktu wyjścia marburskiej teorii jako „faktu nauki”. Zgodnie z rozumieniem nauki jako powszechnie ważnej i apodyktycznie pewnej, zasady, według których „fakt nauki” może zaistnieć, muszą

¹²⁷ LRE, s. 598.

¹²⁸ E. Cassirer, *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes“*, [w:] ECW9, s. 32.

także posiadać walor koniecznej pewności i powszechności. Waloru takiego nie posiadają wrażenia należące do psychologii ani instynkty bądź budowa organów zmysłowych należące do fizjologii. Nie może więc chodzić o psychofizyczną konstytucję podmiotu, ale o same logiczne struktury poznania naukowego, oderwane od jakiegokolwiek konkretnego podmiotu¹²⁹. Konieczność abstrahowania od elementów „podmiotowych” (subiektywnych) charakteryzuje sposób postępowania nauk przyrodniczych. Max Planck, na którego wielokrotnie w swych pracach powołuje się Ernst Cassirer, w swoim głośnym artykule zatytułowanym *Jedność fizycznego obrazu świata* wyraźnie podkreśla wagę eliminacji „czynników antropomorficznych”, czyli indywidualnych (fizjologicznych i psychologicznych). Eliminacja ta ma według niego umożliwić postęp nauk przyrodniczych, a podstawą jednolitego obrazu świata fizycznego ma być „całkowite uniezależnienie fizycznego obrazu świata od indywidualnych cech kształtującego go umysłu”¹³⁰. Idealny projekt fizyki, do którego realizacji powinny zmierzać wszystkie wysiłki przyrodników, ma być, zgodnie z koncepcją Cassirera, całkowicie pozbawiony owego „elementu antropomorficznego”, a historia rozwoju przyrodoznawstwa stanowi według niego znakomity przykład stopniowego powstrzymywania i eliminacji tego narzucającego się z natury poznającego umysłu elementu. Dopiero dzięki temu możliwy jest prawdziwie „jednolity obraz świata”, bowiem kiedy „nauka wyrzeka się bogactwa i pstrokatej różnorodności bezpośrednich wrażeń, wówczas dzięki temu wyrzeczeniu odzyskuje to, co pozornie postradała w treści, w j e d n o ś c i i z w a r t o ś c i”¹³¹.

¹²⁹ Jeden z polskich komentatorów filozofii marburskiej – Jan Ożarowski, pisze w jednej ze swych prac: „Logiczne pierwszeństwo poznania, wykluczające wszelki dogmatyzm, nie może być zastąpione przez psychologiczny dogmatyzm idei wrodzonych. Żadne bowiem zdolności bądź właściwości indywidualnej duszy, czy nawet wielu dusz, nie są w stanie zagwarantować logicznego waloru twierdzeń” [J. Ożarowski, *Metoda transcendentálna a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 5, 1959].

¹³⁰ M. Planck, *Jedność fizycznego obrazu świata*, [w:] tenże, *Jedność fizycznego obrazu świata. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1970, przeł. R. i S. Kernerowie, s. 10, 40.

¹³¹ SE, s. 303.

Nie wszystkie jednak nauki muszą podążać drogą stopniowego uwalniania się od elementów antropomorficznych, bowiem to owe elementy stanowią nierzadko treść nauk. Ujęcie psychologiczne nie jest ani lepsze, ani gorsze od ujęcia logicznego czy transcendentalistycznego, jednak ma swoją suwerenną dziedzinę. Co ciekawe, jak zauważa Cassirer omawiając odrębność filozofii i psychologii języka z perspektywy swej późniejszej filozofii kultury, spory te trzeba uznać za przestarzałe, bowiem nowoczesna teoria kultury bazuje właśnie na wzajemnym odnoszeniu do siebie dokonań z dziedziny historii, teorii i psychologii¹³². Ujęcia te są po prostu różnymi a s p e k t a m i, z jakich badany jest dany przedmiot, w związku z tym w obrębie jednego przedmiotu badania możemy spotkać się z badaniem psychologicznym z jednej strony, zaś teoretycznym z drugiej. Każda z dziedzin nauki może mieć swoją psychologię, która jest całkowicie różna, a dzięki temu odrębna od jej „logiki”¹³³. „Psychologia języka, psychologia sztuki, psychologia religii bardzo się rozwinęły w ciągu ostatnich dziesięcioleci. Lecz nie rości już pretensji do wyparcia czy wykazania zbędności t e o r i i języka, t e o r i i sztuki, t e o r i i religii¹³⁴” – pisze Cassirer w jednej ze swych prac. W każdej z dziedzin da się znaleźć część traktującą o jej f o r m i e, która posługuje się zupełnie innymi terminami i nie da się sprowadzić do t r e ś c i przeżyć psychicznych. I ta właśnie suwerenna część stanowi przedmiot zain-

¹³² Zob. E. Cassirer, *Pojęcia przyrodnicze i pojęcia kulturowe*, [w:] LNK, s. 89.

¹³³ Pojęcie logiki należy u Cassirera rozumieć dużo szerzej niż w ścisłym sensie. Zazwyczaj, jeśli nie zaznacza tego wyraźnie, używa tego pojęcia w źródłowym znaczeniu greckiego „logos”, a zatem pewnego uporządkowania, które nie musi mieć charakteru ścisłego, lecz zawsze musi opierać się na prawidłowości (*Gesetzlichkeit*). Prawidłowość ta zawsze jest jednak u Cassirera warunkiem możliwości przedmiotu jakiejś dziedziny wiedzy – niezależnie od tego, czy przedmiot ten jest przedmiotem nauk ścisłych, np. przyrodoznawstwa, czy humanistycznych, np. przedmiot sztuki. Tym samym prawidłowość taka pełni analogiczną rolę jak Kantowska logika transcendentálna (określa warunki możliwości przedmiotów *a priori*), przy czym jej obszar zostaje w stosunku do myśli Kanta znacznie rozszerzony. Na temat Cassirerowskiego rozumienia logiki por. np. E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, [w:] ECW16, s. 4–5, zob. też: P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych*, wyd. cyt., s. 75–79.

¹³⁴ E. Cassirer, *Pojęcia przyrodnicze i pojęcia kulturowe*, [w:] LNK, s. 88.

teresowania krytyki poznania jako nauki *stricte* filozoficznej. Jej zadaniem jest wydobyć z każdej systematycznej dziedziny jej logicznej formy i przedstawić konstytuujących jej przedmiot czystych funkcji poznawczych – niezależnych od psychofizycznej konstytucji poznającego podmiotu.

2.3 Problem i zadanie krytyki poznania

W sposób celowy po raz pierwszy pojęcie krytyki poznania (*Erkenntniskritik*) zostało użyte w szkole marburskiej przez Hermana Cohena, w tytule jego rozprawy: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Za twórcę pojęcia – w jego odniesieniu do filozofii krytycznej Kanta – uchodzi Otto Liebmann, postać o niebagatelny wpływ na rozwój i ukształtowanie się ruchu neokantowskiego w Niemczech¹³⁵. W jego pracy *Analysis der Wirklichkeit* (1876) pada propozycja zastosowania tego określenia w stosunku do badania władz poznawczych i zrównania jego znaczenia ze znaczeniem pojęcia filozofii transcendentnej¹³⁶. Dla Cohena i pozostałych neokantystów marburskich pojęcie krytyki poznania posiadało jednak sens zdeterminowany specyficznym rozumieniem transcendentalizmu i metody krytycznej, jakie zostało wykształcone w tym ośrodku. Krytykę poznania odróżnia się tam z jednej strony od Kantowskiej krytyki rozumu, z drugiej zaś od teorii poznania.

We wspomianej pracy o metodzie nieskończonościowej Cohen oddziela krytykę poznania od krytyki rozumu. Użycie takiego terminu uzasadnia pisząc, iż dzięki temu będzie można przy-

¹³⁵ Na ten temat zob. np. A. Noras, *Historia neokantyzmu*, wyd. cyt., s. 260 i nast. oraz A. Lisak, *Filozofia transcendentna między Heglem i Heideggerem*, wyd. cyt., s. 67 i nast. Zob. też: O. Liebmann, *Kant und Epigonen*, Berlin 1912 (pierwsze wydanie: 1865).

¹³⁶ „Badanie władz poznawczych [...] zwłaszcza od czasów kantowskiego przełomu, lepiej jest nazywać krytyką poznania lub filozofią transcendentną”. O. Liebmann, *Analysis der Wirklichkeit*, Strassburg 1876, s. 13.

pomnieć „właściwy sens” Kantowskiej nauki¹³⁷. Po pierwsze jednak, jak dziś wiadomo, sens ten poważnie ogranicza, po drugie wskazuje jednak na niedociągnięcia imputowanego Kantowi sposobowi rozumienia naczelnego zadania filozofii¹³⁸. Przemiana krytyki rozumu w krytykę poznania stanowi jeden z podstawowych wyznaczników transcendentalizmu w jego marburskiej postaci i określa charakter badań prowadzonych w całej szkole Cohena.

Według Cohena krytyka rozumu oznacza u Kanta przeciwstawienie nauki rozumowi. Jak podaje Kant w swoim najsłynniejszym dziele, krytyka rozumu nie jest krytyką „książek i systemów, lecz krytyk[ą] samej władzy rozumu w ogóle w odniesieniu do wszelkich poznań, do których by rozum mógł dążyć niezależnie od wszelkiego doświadczenia [...]”¹³⁹. Tymczasem, dowodzi Cohen, prawdziwy idealizm nie czyni swym przedmiotem władz r o z u m u – j a k o ś w i a d o m o ś c i, lecz formę możliwego ujmowania r o z u m u j a k o ś w i a d o m o ś c i. „Objektami krytycznopoznawczego idealizmu – pisze przywódca szkoły marburskiej – nie są ani rzeczy i procesy, ani w żadnym razie rzeczy i procesy świadomości, lecz naukowe fakty”¹⁴⁰. Ponieważ poznanie urzeczywistnia się w nauce, którą Cohen traktował zawsze jako ściśle matematyczne przyrodoznawstwo (dopiero później – zwłaszcza w pracach Ernsta Cassirera jej rozumienie zostało rozszerzone na inne postaci wiedzy), podstawowym przedmiotem swych badań czyni on „fakt nauki”. Jak bowiem pisze, to „w nauce jedynie są dane rzeczy (*Dinge*) i w niej tylko stają się one dostępne dla pytania filozoficznego”. Naczelne zasady poznania mają być zatem dla Cohena naczelnymi zasadami poznania naukowego, a ich struktura nie jest strukturą rozumu, lecz myśli, lub inaczej, jest strukturą możliwych przedmiotów doświad-

¹³⁷ H. Cohen, *Das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, Berlin 1883, s. 6.

¹³⁸ „Krytyka rozumu jest krytyką poznania albo nauki. Krytyka odkrywa to, co czyste w rozumie, o ile odkrywa w a r u n k i p e w n o ś c i, na których opiera się p o z n a n i e j a k o n a u k a”. H. Cohen, *Das Princip...*, wyd. cyt., s. 7.

¹³⁹ KCR, t. 1, s. 11.

¹⁴⁰ H. Cohen, *Das Princip...*, wyd. cyt., s. 6.

czenia, jako wytworów syntezy intelektualnej¹⁴¹. W takim ujęciu nie może być mowy ani o jakimś danym uprzednio dla poznania przedmiocie tego poznania, ani o jakimś uprzednio danym podmiocie poznania, który także jest gotowy i absolutny. Dla krytyki poznania równie ważne jak uzasadnienie warunków możliwości przedmiotów doświadczenia jest ustalenie warunków możliwości podmiotu doświadczenia jako pewnego, zawsze relatywnego stanowiska, z którego określane są jego przedmioty. Zadaniem takiej krytyki nie jest zatem analiza poznającej świadomości, lecz zasad syntezy, na mocy których poznająca świadomość może stać się przedmiotem poznania. Nie bada ona stosunku poznającego podmiotu do poznawanego przedmiotu, lecz to, w jaki sposób w procesie poznawczym, niektóre jego elementy zostają uznane za subiektywne (podmiotowe), a inne za obiektywne (przedmiotowe). Innymi słowy, głównym problemem jest pytanie o warunki przedmiotowej ważności poznania, które jednak z całą pewnością nie mogą być utwierdzone i zamknięte w jakiejś s u b s t a n c j a l n e j rzeczywistości, lecz muszą być oparte na jego koniecznych f u n k c j a c h, a przez to otwarte na stały jego postęp¹⁴². „K r y t y k a p o z n a n i a – pisze Cohen – jest zatem równoznaczna z l o g i k ą t r a n s c e n d e n t a l n ą”¹⁴³.

¹⁴¹ Jak pisze Cassirer przy okazji recenzji książki Hönigswalda, „chodzi o [...] abstrakcyjne rozłożenie pewnej systematycznej całości na jej warunki częściowe, nie zaś o jej złożenie heterogenicznych, dopiero później dopasowanych części składowych”. [E. Cassirer, *Rezension von Richard Hönigswald, „Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre“*, [w:] ECW9].

¹⁴² „Fakt nauki”, zgodnie z dookreśleniem Natorpa, nie jest czymś gotowym i już „uczynionym” (*ein Getanes*), lecz czynem (*ein Tun*). „Wissenschaft ist Wissenschaften, niemals hat sie etwas zu Ende geschafft” – pisze Natorp w obrazowym, jednak trudnym do oddania w języku polskim fragmencie [P. Natorp, *Hermann Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher*, Marburg 1918, s. 21]. Dosłownie można to przetłumaczyć: „Nauka jest wytwarzaniem wiedzy, nigdy nie wytworzyła niczego do końca”. Termin „die Wissenschaft” oddawany zwyczajowo w języku polskim jako nauka, zgodnie ze źródłosłowem oznacza „efekt procesu wytwarzania wiedzy”. Natorp podkreśla dynamiczny charakter nauki jako wytwarzania wiedzy, potwierdzający marburską koncepcję poznania jako nieustannego procesu określania, do którego środkiem jest nauka.

¹⁴³ H. Cohen, *Das Princip...*, wyd. cyt., s. 7.

„Fakt nauki”, a raczej rozmaite „fakty nauki” służą zatem za środek, za pośrednictwem którego możemy dotrzeć do zasad syntezy organizujących jakiś obszar wiedzy. Każdy z możliwych obszarów wiedzy, aby zaistnieć jako „fakt nauki”, musi stanowić usystematyzowaną całość – system pojęć podporządkowanych jednej zasadzie. Z kolei każdy z tych systemów pozostaje we wzajemnym związku z innymi systemami, warunkując je i określając, a jednocześnie będąc przez nie warunkowany i określany. Wyznacznikiem transcendentального sposobu rozumienia problemu poznania jest właśnie to, że można go zrozumieć jedynie poprzez medium różnorodnych sposobów poznania, jako konstruktów rozumowej samorzutności, poprzez wskazanie jednej zasady, która umożliwi powiązanie i warunkuje zaistnienie różnaitości teorii poznania. Stad także umożliwia pomyślenie je d n o ś c i konkretnych („*der*”) nauk czy poznań¹⁴⁴.

Krytykę poznania należy zatem nie tylko odróżnić od k r y t y - k i r o z u m u, lecz także od t e o r i i p o z n a n i a. Teorii poznania może być nieskończenie wiele – w zależności od stanowiska teoretycznego, z jakich ujmują one to, co „dane”. Krytyka ma się zająć warunkami możliwości zaistnienia różnorodności stanowisk poznawczych – co za tym idzie, warunkami możliwości różnorodności teorii poznania, a przez to określeniem ich wzajemnego stosunku i wydobyciem źródłowego pytania, źródłowej potrzeby ducha, która leży u podstaw tej różnorodności¹⁴⁵. Dotrzeć do tego źródła, którego nie należy rozumieć w substancjalnym sensie jako „metafizycznej pra-zasady”, można jedynie przez analizę produktów syntezy, która ma być analityką podstawowych zasad poznania.

¹⁴⁴ Por. OSUP, s. 225.

¹⁴⁵ Ernst Cassirer często używa w swych pracach obu pojęć zamiennie [por. np. *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2006]. Jedynie, kiedy chce odróżnić krytyczne podejście do problemu poznania od dogmatycznego, używa odpowiednio pojęć krytyka i teoria poznania. Spowodowane jest to najprawdopodobniej przeświadczeniem o tym, że jedynym właściwym sposobem uprawiania teorii poznania jest jej krytyka, co wsparte zamkniętym charakterem szkoły marburskiej, pozwala mu na częste używanie „teorii poznania” w znaczeniu „krytyki”.

Stąd też Cassirer, przystępując do pracy nad swym największym dziełem poświęconym historii problemu poznania¹⁴⁶, postawił przed sobą inny cel niż tylko chronologiczne przedstawienie różnych stanowisk teoriopoznawczych. Jak możemy się dowiedzieć z listu Cassirera do Paula Natorpa z 31 lipca 1903 roku, nie jest jego celem „by przedstawić poszczególne ‘teorie poznania’ (*Erkenntnistheorien*) w ich historycznym rozwoju, co raczej żeby oświetlić specyficzny logiczny ideał i szczególne metodyczne nastawienie problemowe, z którymi różne epoki przystępowały do pracy naukowej”¹⁴⁷. Zadaniem tego czterotomowego dzieła jest oświetlenie linii kierunkowych, które wyznaczają postęp poznania w ogóle, na podstawie analizy historycznych przykładów podejścia do problemu.

Tym samym krytyka poznania byłaby metodą obejmującą i umożliwiającą wielość różnych stanowisk teoriopoznawczych. Może być tylko jedna, tak jak logika (jako logika transcendentálna – dotycząca możliwości poznania przedmiotowego – jedyne powszechnie ważnego i komunikowalnego sposobu poznania) jest jedna¹⁴⁸. Poszczególnych teorii poznania jest zaś nieskończenie wiele – bowiem możliwych jest nieskończenie wiele stanowisk poznawczych i form przedmiotowości. Ważne jednak, że zadaniem krytyki poznania nie jest proste uogólnienie poszczególnych teorii poznania i „wciśnięcie ich w „metafizyczną jedność” bądź powiązanie ich na zasadzie agregacji mocą jakiejś „metateorii poznania”, lecz ich *s y s t e m a t y k a* – wyznaczenie każdej z nich określonego logiczną funkcją miejsca w całości¹⁴⁹. Krytyka nie obejmuje wielość teorii,

¹⁴⁶ Zob.: EP1-4.

¹⁴⁷ *Nachlass Natorp*, Universitätsbibliothek Marburg, Handschrift 831: 618.

¹⁴⁸ Obrazowo związek między logiką a krytyką poznania przedstawia P. Natorp w swych wykładach z logiki. Czytamy w nich m.in.: „Każdy pojedynczy wynik myślenia jest zatem już krokiem poznania, a poznanie różni się od myślenia tak, jak cała droga od pojedynczych kroków. Co za tym idzie, logika, jako nauka myślenia, jest z konieczności zarazem nauką o poznaniu”. P. Natorp, *Logik. Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft*, Marburg 1904, s. 3.

¹⁴⁹ Odnosząc się do zaproponowanego przez Marka Siemka rozróżnienia możemy powiedzieć, że krytyka poznania ma charakter epistemologiczny, nie zaś

lecz teorie te umożliwiają. Cassirer ujmując to zadanie następującymi słowami:

Zadaniem prawdziwie ogólnej krytyki poznania okazuje się być nie tyle ujednoczenie tej różnorodności, tego bogactwa, różnaitości form poznania i rozumienia świata oraz wciśnięcie ich w jakąś czy-sto abstrakcyjną jedność, co pozostawienie ich niezmiennych jako takich. Kiedy tylko oprzemy się pokusie wciśnięcia ogółu form, które stąd wynikają, w ostateczną m e t a f i z y c z n ą jedność, w jedność i prostotę absolutnej ‘podstawy świata’ oraz dedukcji tych form z tej ostatniej, uchwycimy ich prawdziwie konkretną doniosłość i pełnię¹⁵⁰.

Omawiany tu sposób filozofowania wychodzi zatem poza spory o wyższość jednej „logiki” nad inną bądź, podstawy jedynej słuszności którejs z nich i zwraca się ku podstawom ich możliwości – ku prawom, na których się opierają (*quid juris*), nie zaś ku faktom (*quid facti*). Buduje teorię relatywności rozmaitych form poznania usiłując wydobyc zasadę ich f u n k c j o n a l n e j, nie zaś s u b s t a n c j a l n e j jedności – zasadę możliwości wzajemnego odnoszenia ich do siebie i ich wzajemnego przekładu¹⁵¹. Ta wspólna zasada zawierałaby możliwość określenia wszystkich nieskończone liczących i różnorodnych, przeszłych i przyszłych form poznania oraz charakterystycznych dla nich postaci przedmiotowości, tworząc system wzajemnie przenikających się problemów i ich rozwiązań¹⁵². Tylko na mocy naczelnych zasad ujmowania w przedmiotową formę możemy rozwiązać główne zadanie krytyki poznania, mianowicie rozpuszczenia tego, co „dane” w ogólnych prawidłach myślenia.

W zależności od sposobu i kierunku, w którym synteza się odbywa ten sam zmysłowy materiał może zostać ujęty w różne pojęciowe

epistemiczny. Zob. M. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, wyd. cyt.

¹⁵⁰ TWE, s. 115.

¹⁵¹ Ostatecznym celem poznania, ku któremu zmierza myślenie, jest, jak pisze Paul Natorp, „obejmujące wszystkie elementy uporządkowanie przedstawień według prawa”. [P. Natorp, *Logik*, wyd. cyt., s. 3].

¹⁵² Por. *Leibniz*, s. V.

formy. Każdy rodzaj syntezy wiąże rzeczywistość w charakterystyczną tylko dla siebie postać jej organizacji, której odpowiada charakterystyczny obszar wiedzy i specyficzny sposób jej rozumienia – specjalna teoria poznania. Krytyka poznania ma natomiast precyzyjnie określić warunki, jakim podlega każda z tych form organizacji i – dnosząc ją do pozostałych – niejako umiejscowić ją na mapie systemu poznania. Nie dysponuje jednak innym kryterium określenia specyfiki owych poszczególnych form niż jedynie relatywnym – poprzez ich wzajemne określanie, wzajemne odnoszenie do siebie. Ich wartość i charakter nie zostaje określony względem jakiegoś absolutnego stanowiska (względem jakiejś substancji), lecz zawsze relatywnie – względem przyjętego teoretycznego punktu odniesienia, a zatem względem jakiejś innej formy uporządkowania i hierarchizacji, a przez nią w stosunku do całego systemu możliwych form. Ów punkt odniesienia jest uprzywilejowany jedynie w tym sensie, że odpowiada pożądanemu celowi poznania, a jego wartość poznawcza odpowiada ilości powiązań, jakie jest w stanie wytworzyć. Formy te nie stanowią zatem – według tak rozumianej krytyki – e l e m e n t ó w całościowej struktury poznania, lecz j e j m o m e n t y, nie stanowią jej c z ę ś c i, lecz a s p e k t y rozważania problemu i mają do spełnienia określone zadanie. Nie o d w z o r o - w u j ą rzeczywistości, lecz ją s y m b o l i z u j ą¹⁵³. To zadanie krytyki poznania Cassirer podsumowuje następująco:

Musi ona drogę, którą poszczególne nauki przemierzają szczegółowo, przebyć w całości i ogarnąć jako całość. Musi postawić pytanie, czy intelektualne symbole, za pomocą których poszczególne dyscypliny rozważają i opisują rzeczywistość, należy uważać za jedynie leżące obok siebie, czy też da się je ująć jako różne wyrazy jednej i tej samej podstawowej funkcji ducha i gdyby to ostatnie założenie miało się potwierdzić, pojawia się kolejne zadanie ustalenia ogólnych warunków tej funkcji i wyjaśnienia zasady, która nią rządzi¹⁵⁴.

¹⁵³ Por. TWE, s. 124.

¹⁵⁴ PSF1, s. 6.

W myśli Ernsta Cassirera krytyka poznania przechodzi w filozofię form symbolicznych. Każdy obszar wiedzy nie jest rozumiany już jako *realność* odpowiadająca jakiejś rzeczywistości w sobie, lecz jako *symbol*, posiadający swą specyficzną, zależną od obszaru formę. Każda z tych form jest równoważna względem innej – możliwa jest jedynie ich logiczna gradacja – ich *hierarchizacja*, nie zaś *wartościowanie*. Hierarchia polega na ustaleniu logicznego zakresu obowiązywania i tylko to stanowi jej kryterium. Wszelkie zewnętrzne wartościowanie jest postępowaniem charakterystycznym dla „dogmatycznej” (w znaczeniu marburskim) metafizyki, która próbuje znaleźć zewnętrzny, absolutny punkt odniesienia, z którego może tę wartość mierzyć.

Dla filozofii form symbolicznych ważne są nie tylko logiczne warunki obiektywizacji w ogóle, lecz określenie formalnej struktury każdego z możliwych obszarów pojmowania rzeczywistości, a tym samym ustalenie wzajemnych zależności między tymi obszarami. Chce ona, znaleźć „stanowisko leżące ponad tymi wszystkimi formami, a jednak, z drugiej strony, nieleżące na zewnątrz nich”, a tym samym

podjąć wysiłek zrozumienia wzajemnego ząbienia się poszczególnych procesów obiektywizacji i każdemu z nich przypisać właściwe mu miejsce w całości poznania. Punkty sporne pomiędzy różnymi teoriopoznawczymi szkołami współczesnymi nie mogłyby zostać wyjaśnione i rozstrzygnięte, gdyby nie dokonano takiego rozszerzenia teoriopoznawczego horyzontu. W większości zostały one wywołane przez to, że każdy poszczególny kierunek jakiejś określonej formy poznania, która poprzedza jakies ‘fakty nauki’, ustala, jakąś absolutną normę, którą usiłuje mierzyć wartość *w s z e l k i e - g o* poznania. W ten sposób powstały w teorii powstania logicyzm i psychologizm, biologizm, fizykalizm i historyzm, które walczą ze sobą o panowanie. [...] filozofia ‘krytyczna’ musi poszukać jakiegoś ogólnego punktu widzenia, dzięki któremu zostanie uwolniona od konieczności uznawania jakiejś poszczególnej formy poznania za powszechnie ważną i jedynie możliwą i tym samym od ustalania rozmaitych ‘*i z m ó w*’. To uwolnienie musi być nakierowane na całość możliwych form poznania i na stosunek, który zachodzi pomiędzy

poszczególnymi członami tej całości: stosunek, który może zostać określony tylko wtedy, gdy zostanie rozpoznany specyficzny charakter każdego z tych członów¹⁵⁵.

Zgodnie z tym krytyka poznania stanowi ideę s y s t e m a t y c z n e j f i l o z o f i i, której głównym zadaniem, jak pisze Cassirer w jednej z prac, jest „uwolnienie obrazu świata od jednostronności”¹⁵⁶, powodowanej substancjalizacją poszczególnych stanowisk i faworyzowaniem poszczególnych „-izmów”. To uwolnienie może zostać dokonane tylko z perspektywy całości jako sieci możliwych stanowisk, które powiązane są jedynie logicznymi zależnościami. Gdyby udało się przeprowadzić gruntowną krytykę poznania obejmującą wszystkie jego dziedziny – nie tylko matematyczne przyrodoznawstwo, lecz także wszystkie inne „formy ducha”,

[...] wówczas powstałaby filozoficzna systematyka ducha, w której każda poszczególna forma otrzymałaby swój sens jedynie ze względu na zajmowaną przez siebie p o z y c j ę, w której jej zawartość i jej znaczenie byłyby wyznaczone przez bogactwo i szczególny charakter odniesień oraz powiązań łączących ją z innymi energiami duchowymi i wreszcie z ich całością¹⁵⁷.

Systematyka ta jest jednak nieskończonym zadaniem dla krytyki poznania i wyobrażeniem idei jedności świata. Zadaniem, do którego rozwiązania można się jedynie ciągle przybliżać, którego jednak z istoty ujęcia funkcjonalnego nie można nigdy w pełni rozwiązać. Krytyka poznania stoi z jednej strony wobec nieprzebranej różnorodności zjawisk, z drugiej zaś ma do dyspozycji nieskończoną liczbę możliwości ujęcia tej różnorodności. Wynika to z marburskiego określenia filozofii jako metody – metody w źródłowym greckim sensie, jako „zmierniania ku”¹⁵⁸ – jako d r o g i o d s u b s t a n c j i

¹⁵⁵ E. Cassirer, *Axel Hägerström*, [w:] ECW21, s. 116.

¹⁵⁶ TWE, s. 116.

¹⁵⁷ PSF1, s. 12.

¹⁵⁸ Zgodnie ze słowami Paula Natorpa pochodzącymi z rozprawki *Kant und die Marburger Schule*, „w słowie ‘metoda’, w *μετέναι*, zawiera się nie tylko ‘postępowanie’ (Gehen) w ogóle, posuwanie się naprzód; [...] oznacza ono postępowanie zgodne

do funkcji, na której „wszystko, ‘co dane’ (*des ‘Gegebenen’*) musi zostać rozłożone na czyste funkcje poznania”¹⁵⁹. „Określamy filozofię jako ‘metodę’: wszelki stały ‘być’ (*‘Sein’*) musi rozpuścić się w pewnym ‘biegu’ (*‘Gang’*), w postępie myśli”¹⁶⁰ – czytamy u Natorpa. Filozofia jako metoda, jako krytyka poznania prowadząca do ogólnej systematyki możliwych form poznania, realizuje się i spełnia tylko na tak rozumianej drodze nieustannego „określenia nieokreślonego”, w „zmiernianiu ku”. Jej celem jest samo zmierzanie – „droga jest wszystkim, cel niczym”¹⁶¹.

Krytyka poznania jest w takim wypadku filozofią pierwszą. Dla Arystotelesa, jak powszechnie wiadomo i jak już kilkakrotnie wspomniano w niniejszej pracy, filozofią pierwszą była metafizyka, dla Kanta jego krytyka rozumu, odwracająca dotychczasowe podejście, dla marburczyków taką rolę pełni krytyka poznania. Stosunek pomiędzy dogmatyczną metafizyką, kantowską krytyką rozumu i krytyką poznania jest analogiczny jak stosunek ptolomeuszowego, kopernikańskiego i einsteinowskiego obrazu świata. W pierwszym z nich mamy absolutne punkty odniesienia i absolutne przedmioty, drugi odwraca dotychczasowe podejście, pokazując możliwość innego punktu widzenia, trzeci zaś uwalnia obraz świata od wszelkich absolutnych przedmiotów, widząc gwarancję jego stabilności w koniecznych i pewnych relacjach między przedmiotami.

z celem, w każdym razie postępowanie we właściwym kierunku: ‘podążanie’ (*‘Nachgehen’*)”. [KSM, s. 247].

¹⁵⁹ Zob. EP2, s. 638.

¹⁶⁰ LG, s. 199.

¹⁶¹ P. Natorp, *Philosophie*, wyd. cyt., s. 16.

ROZDZIAŁ 3

KRYTYKA POZNANIA JAKO TEORIA BUDOWY POJĘĆ

W filozoficznej koncepcji szkoły marburskiej, jako szczególnej interpretacji Kantowskiej filozofii transcendentalnej, pierwszorzędnym problemem nie było to, jaki świat *jest*, ale jak świat *pojmuje* my. Dotarcie do „zewnętrznej” rzeczywistości, do tego, co „dane”, według wszystkich przedstawicieli tej szkoły jest – co wynika z samej istoty rozwijanej w tym ośrodku krytyki poznania – możliwe jedynie poprzez zwrócenie się „do wewnątrz”. Warunki możliwości przedmiotów poznania, jako czegoś, co się poznaniu przedstawia, są dostępne tylko poprzez analizę podstawowych funkcji poznania. Nie można zatem analizować zewnętrznego świata, takiego jaki on jest w sobie i dla siebie, lecz jedynie jego naukowy, teoretyczny obraz oraz zasady, za pomocą których ten obraz możemy otrzymać. Głównym problemem staje się tu to, jak jest możliwe poznanie świata, czyli w jaki sposób w procesie poznawczym dochodzi do powstania pojęcia świata. Świat zostaje tym samym zastąpiony *pojęciem* świata, rzeczywistość – *pojęciem* rzeczywistości, rzecz sama – *pojęciem* rzeczy. Pytanie o to, jaki jest świat sam w sobie, jest pytaniem z góry skazanym na brak satysfakcjonującej odpowiedzi, czego dowodzi historia metafizyki, w której poszczególne nurty od wieków ścierają się ze sobą usiłując dotrzeć do substancjalnej podstawy świata.

Wczesny, teoriopoznawczy dorobek Ernsta Cassirera, który jest przedmiotem rozważań zawartych w niniejszej pracy, został zdo-

minowany przez problem budowy pojęć naukowych. Prowadzone w Marburgu na przełomie XIX i XX wieku badania nad logicznymi podstawami nauk ścisłych doprowadziły najzdolniejszego ucznia Cohena do przekonania o konieczności gruntownej rewizji dotychczasowej nauki o pojęciach jako podstawowym składniku wiedzy teoretycznej. Głównym celem, jaki przed sobą postawił, i którego realizację zawarł w swej pierwszej dużej systematycznej rozprawie *Substancja i funkcja*, było zbadanie i przekształcenie tradycyjnego rozumienia pojęcia, które zostało zdominowane przez klasyczne (arystotelesowskie) pojęcie substancji (*usija*)¹.

3.1 Krytyka Arystotelesowskiej teorii abstrakcji

Celem krytyki Cassirera staje się teoria budowy pojęć zwana przez niego tradycyjną bądź klasyczną – teoria, którą wywodzi on od Arystotelesa i której przypisuje bliskie konotacje z metafizyką. Również tutaj, podobnie jak w przypadku teorii substancji mamy do czynienia z obrazem filozofii Arystotelesa, z którym trudno dziś się zgodzić w świetle najnowszych badań historyków filozofii. Jest to raczej, by użyć sformułowania z odmiennej tradycji filozoficznej „figura Arystotelesa” – jego wyobrażenie składające się ze scholastycznych przekazów przefiltrowanych przez filozofię renesansu i oświecenia, które zbiera i łączy wszystkie metafizyczno-realistyczne wątki i motywy filozofii. Taki „Arystoteles” ma stanowić niejako pojęcie operacyjne służące jako dookreślenie poglądów własnych Cassirera i szkoły marburskiej.

Według Cassirera taka koncepcja pojęć jest obciążona wieloma założeniami, które znamionują jej naiwno-realistyczne pochodzenie

¹ Cassirer na temat budowy pojęć, zob.: przede wszystkim: SF, s. 27–237, PSF3, s. 323 i nast., *Zur Theorie des Begriffs. Bemerkungen zu dem Aufsatz von G. Heymans*, [w:] ECW17, *Pojęcia przyrodnicze i pojęcia kulturowe*, [w:] LNK, s. 79 i nast., *Die Begriffsform im mythischen Denken*, [w:] ECW16. Por. także np.: B. Andrzejewski, *Animal Symbolicum*, wyd. cyt., s. 24–37, P. Parszutowicz, *Cassirerowska koncepcja budowy pojęć*, [w:] *Między spekulacją a namysłem. Ku źródłom badania filozoficznego*, red. A. Przyłębski, Poznań 2006.

i które bezkrytycznie zostały przyjęte i rozwinięte przez tradycję. Przede wszystkim teoria ta wychodzi od przyjęcia z jednej strony jakiejś różnorodnej masy istniejących samych w sobie rzeczy, z drugiej strony zaś zakłada władzę umysłu, która ma za zadanie wyodrębnić z owej masy tego, co się jej oferuje, elementów wspólnych dla niektórych jej części. Za pomocą tej zdolności myśli, służącej do porównywania, zestawiania ze sobą i różnicowania różnorodności przedstawiającej się zmysłom, poznający umysł jest w stanie wyodrębnić i ustalić różne klasy przedmiotów, charakteryzujące się posiadaniem jakiejś wspólnej własności, pod kątem której przedmioty te są grupowane i wartościowane. Klasy te, ze względu na scholastyczną bliskość logiki i ontologii, mają w zamyśle odzwierciedlić strukturę bytu, która jest uprzednio wraz z nim. Układają się w sieć wzajemnie powiązanych poziomów pojęciowych, z których każdy ukształtowany jest według stopnia zróżnicowania, lub podobieństwa. „Istotne funkcje, którymi myśl się tutaj posługuje – pisze Cassirer – służą jedynie do p o r ó w n y w a n i a i r ó ż n i c o w a n i a zmysłowo danej różnorodności”². Zasada ta jest przewodnią zasadą procesu budowy i utrwalenia tej struktury na każdym dowolnym poziomie. Porównywanie i różnicowanie to najważniejsza aktywność poznającego umysłu niezależnie od stopnia abstrakcji – niezależnie od tego czy pojęcia te są w jakimś sensie bliżej „konkretnych” przedmiotów czy dalej i dotyczą tego, co nazywamy przedmiotami abstrakcyjnymi.

Postępowanie, jakie jest charakterystyczne dla tej koncepcji, polega na wyodrębnianiu spośród nieskończonej liczby własności jakiegoś przedmiotu, tych własności, które mają przedmiot charakteryzować niejako „w nim samym”. Opiera się na zasadzie generalizacji poprzez prymitywny rodzaj abstrakcji, polegający na wyodrębnianiu z grupy definiowanych rzeczy wspólnych cech i ujmowaniu ich w jedno pojęciowe określenie. Funkcja myśli, która przebiega zmysłowo daną wielość przedmiotów w tym celu, by wyodrębnić te cechy, które z punktu widzenia jakiegoś zewnętrznego kryterium zgadzają się ze sobą, prowadzi, pisze autor *Filozofii form symbolicznych*, „do a b s -

² SE, s. 29.

trakcji, która właśnie te pokrewne cechy – wolne od wszelkiej domieszki odmiennych elementów, czyste i same w sobie – chwytają i wydobywa”³. Pojęciowe określenie pełni zatem rolę „zbiornika”, który ma pomieścić jakies wybrane własności definiowanego przedmiotu. Jak pisze jeden z bezpośrednich krytyków Cassirera, Georg Heymans, „klasycznie” rozumiane pojęcie można określić jako „zebraną w myśli grupę cech (które najczęściej skupiają się pod jedną nazwą, chociaż oczywiście mogą istnieć również bez niej)”⁴. Co jednak należy rozumieć jako „cechę”? Jak można wyodrębnić „cechę” od przedmiotu, do którego ona należy? Za pomocą jakiego mechanizmu można oddzielić od siebie poszczególne cechy? Na te pytania tradycyjna teoria pojęć nie odpowiada, bowiem „bycie danym” (*Gegebenheit*) cech, jako predykatów substancji, jest podstawą zarówno dogmatyczno-metafizycznego, jak i naiwno-realistycznego obrazu świata i, słowami Cassirera, „niewymagającym wyjaśnień punktem wyjścia [dogmatycznej] teorii pojęć”⁵.

Taka metoda daje nam właśnie klasyczny obraz teorii pojęć, w którym przedstawia się ona jako struktura gatunków i rodzajów. Definiowanie odbywa się według znanej formuły *per genus proximum et differentia specificam*. „Najbliższy rodzaj” określa obszar, do którego należy definiowany przedmiot i z obszaru tego wyodrębnia się przedmioty charakteryzujące się jakąś wspólną cechą (różnicą gatunkową). Najwyższe pojęcie rodzajowe danej klasy przedmiotów zawiera wszystkie określenia, które są ze sobą zgodne, natomiast poszczególne podgrupy w obrębie rodzaju tworzą pojęcie gatunkowe na podstawie *differentia specifica*. Według Cassirera taka procedura tworzenia pojęć wywodzi się z naiwnego obrazu świata i właśnie na nim się opiera. Pojęcia powstają tu indukcyjnie w wyniku wielokrotnego powtórzenia – w wyniku coraz głębszego „wrażania się wrażeń”. W klasycznej koncepcji, jak pisze uczeń Cohena,

³Tamże.

⁴G. Heymans, *Zur Cassirerischen Reform der Begriffslehre*, „Kant-Studien”, 33 (1928), s. 109. Por. też. E. Cassirer, *Zur Theorie des Begriffs*, [w:] ECW17.

⁵E. Cassirer, *Zur Theorie des Begriffs*, [w:] ECW17, s. 88.

pojęcia różnorodnych gatunków i rodzajów powinny powstawać poprzez stopniowe osiągnięcie przewagi 'podobieństw' rzeczy nad ich różnicami, tzn.: podobieństwa same, dzięki wielu wystąpieniom, odciskają się w umyśle, podczas gdy indywidualne różnice, które zmieniają się za każdym razem, nie mogą osiągnąć podobnej stałości i trwałości⁶.

Indywidualne różnice, które stanowią o specyfice przedmiotu, a przez to o bogactwie i zróżnicowaniu otaczającego nas świata, zostają w takiej koncepcji odrzucone. Tym samym przedmioty zostają ujednoczone, a świat odbity w poznającym umyśle nieporównywalnie uboższy.

Procedura taka już na pierwszy rzut oka ujawnia swą paradoksalność. Właściwe zadanie i charakterystyczna rola pojęcia powinny, jak się wydaje, polegać na stopniowym, coraz bardziej ścisłym określaniu rzeczywistości, na zastępowaniu chaosu „danych” przedstawień, uorganizowaną strukturą pojęciową, dzięki której możliwa jest, przynajmniej z jakiegoś dokładnie ustalonego punktu widzenia, jednoznaczność określonej rzeczywistości. Tymczasem w przypadku rozwiązania proponowanego przez Arystotelesa najogólniejsze pojęcie uzyskane w wyniku przedstawionej powyżej procedury jest całkowicie pozbawione jakiegokolwiek treści. Procedura ta bowiem z założenia polega właśnie na stopniowym ograniczaniu treści, stopniowej eliminacji wszystkich charakterystycznych określeń i własności. Polega na odrzucaniu różnic, czyli tego, co stanowi o indywidualnym charakterze poszczególnych elementów różnorodności przedstawień i skupianiu się wyłącznie na podobieństwach, zatem na ujednoczaniu tej różnorodności. Im wyżej w budowanej według takiego przepisu „piramidzie pojęciowej” – im wyższy poziom abstrakcji – tym pojęcie jest ogólniejsze i tym mniej zawiera poszczególnych charakteryzujących indywidua treści i tym samym, posiada coraz mniejszy „kontakt” i coraz słabsze powiązanie z rzeczywistością, którą przecież ma za zadanie ująć coraz ściślej. Na samym szczycie takiej piramidy znajdowałoby się zatem najogólniejsze z pojęć, poję-

⁶ SF, s. 37–38.

cie pozbawione jakiegokolwiek treści, a co za tym idzie także znaczenia – całkowicie puste pojęcie „czegoś” – pojęcie „wszechobejmującego bytu”⁷ jako bytu. Cassirer pisze:

Jeżeli zatem nazwiemy liczbę cech pojęcia wielkością jego t r e ś c i, to wielkość ta wzrasta, kiedy schodzimy od pojęcia wyższego do niższego i tym samym liczba rodzajów, którą się w myśli podporządkowuje pojęciu maleje – gdy jednakże wspinamy się do wyższego gatunku, zawartość ta się zmniejsza zaś liczba rodzajów wzrasta. To wzrastające rozszerzenie z a k r e s u odpowiada stopniowemu ograniczeniu t r e ś c i tak, że ostatecznie pojęcia najogólniejsze, których już nie możemy sięgnąć, nie posiadają żadnej wyznaczonej własności i określoności. ‘Pojęciowa piramida’, którą budujemy w ten sposób, osiąga szczyt w abstrakcyjnym przedstawieniu ‘czegoś’, przedstawieniu wszechobejmującego bytu, w którym zanika jakakolwiek treść myśli i który tym samym jest całkowicie pozbawiony jakiegokolwiek specyficznego z n a c z e n i a⁸.

Tak rozumiane pojęcie ma pełnić rolę jakiegoś „ekstraktu” rzeczywistości i ma być dla niej reprezentatywne na tej zasadzie, że wydobywa z niej jakąś część, która ma ją reprezentować w „świecie myśli” i ma stanowić jej skondensowany wyraz. Uproszczenie, do jakiego tu dochodzi, jest według Cassirera jedną z największych wad takiego podejścia. Pierwotne bogactwo cech „rzeczywistego” przedmiotu w „świecie myśli” – jako pojęcie – staje się jedynie uproszczonym modelem, w którym pominięto większość cech stanowiących o jego indywidualności. Zamiast bogatej i różnorodnej rzeczywistości, jaką przedstawia nam interesujący nas przedmiot, otrzymujemy garść arbitralnie wyodrębnionych cech, jakąś jego c z ę ś ć, która od teraz musi nam starczać za źródłowo daną c a ł o ś ć (*pars pro toto*).

⁷ Por. Kantowską *Logikę*, gdzie możemy przeczytać: „Największa możliwa abstrakcja dostarcza pojęcia najwyższego bądź najbardziej abstrakcyjnego – pojęcia, którego nie sposób już pozbawić w myśli żadnego określenia”. [I. Kant, *Logika*, wyd. cyt., s. 123].

⁸ SE, s. 29–30. Por. też. I. Kant, *Logika*, wyd. cyt., s. 119. Czytamy tam: „Treść i zakres pojęcia są odwrotnie proporcjonalne, mianowicie, im więcej rzeczy ma dane pojęcie pod sobą, tym mniej zawiera w sobie i odwrotnie”.

Jeśli wszelka konstrukcja pojęć – formułuje Cassirer swe wątpliwości – polega na wydobyciu z mnogości przedmiotów leżących przed nami jedynie zgodnych ze sobą cech, przy jednoczesnym pominięciu wszystkich pozostałych, to jest jasne, że przez tego rodzaju redukcję coś, co jest zaledwie c z ę ś c i ą, zajęło miejsce pierwotnej naocznej c a ł o ś c i. Ta część jednakże rości pretensje do określenia i wyjaśnienia owej całości⁹.

Nie fakt, że pojęcie w pewnym sensie zubaża rzeczywistość, stanowi tutaj największy problem. Pojęciowe odwzorowanie pełni rzeczywistości nie dość, że niemożliwe, jest także bezsensowne. To, że pojęcia tylko częściowo reprezentują różnorodność świata, jest oczywiste, problemem jest jednak, jaki charakter ma owa część, a zatem problemem jest zasada „reprezentacji” – zasada wyodrębniania części „reprezentatywnej”. Budowa pojęć zawsze będzie przebiegała w wyniku jakiegoś rodzaju abstrakcji, ale to właśnie dobór sposobu, w jaki abstrakcja przebiega budzi największe wątpliwości, gdy idzie o ocenę propozycji Arystotelesa. Z punktu widzenia logiki pojęć najważniejsze wydaje się pytanie o relacje pomiędzy całością rzeczywistości, która ma zostać „pojęta”, a reprezentującym tę całość pojęciem. Na jakiej podstawie coś, co jest częścią ma reprezentować jakąś niewspółmierne złożoną całość? Czy zaproponowana przez Arystotelesa zasada wyodrębniania wspólnych, podobnych cech przedmiotów upoważnia nas do twierdzenia, że przedmioty te są przez tę grupę cech charakteryzowane? Przecież, by odwołać się do przykładu użytego przez Cassirera dla zilustrowania absurdalności takiej koncepcji, „kiedy [...] podporządkujemy zarówno wiśnie jak i mięso pod grupę cech ciał czerwonych, soczystych i jadalnych, nie osiągamy tym samym ważnego logicznego pojęcia, ale nic nie mówiące połączenie słów, które dla ujęcia poszczególnych przypadków jest bezużyteczne i nic nie znaczące”¹⁰. Pojęcia zbudowane w ten sposób nie odzwierciedlają w pełni złożoności rzeczywistości, zaś swą uniwersalność okupują pomijaniem istotnych szczegółów i zubażaniem pojmowanej treści.

⁹ SF, s. 30.

¹⁰ Tamże, s. 30–31.

Można w tym miejscu ponownie odwołać się do użytego już przykładu katalogów bibliotecznych. Zasada organizacji księgozbioru na podstawie jakiejś arbitralnie wybranej cechy, jaką bez wątplenia jest podobieństwo, bądź zróżnicowanie kolejnych liter składających się na nazwisko autora książek, prowadzi do powstania katalogu (jako reprezentanta księgozbioru), który nic nam nie mówi o całości i w rzeczywistości nie jest dla niej żadnym wyrazem. Aby dokonać właściwego wyboru interesujących książek musimy wspierać się zewnętrznym kryterium – po prostu musimy wiedzieć, jakiej książki szukamy.

Taki formalny przepis budowy pojęć jest zatem dla naszego rzeczywistego „pojmowania” świata całkowicie bezużyteczny i musi być uzupełniony o jakieś kryterium, które pozwoli nam upewnić się co do istotnego charakteru wyodrębnionych cech, a zatem wyodrębnianej części jakiejś całości. O kryterium takim nie zapomniał również Arystoteles, jednak nie zmieściło się w jego logice, a dostarczyła go, jak pokazuje Cassirer, dopiero jego metafizyka. W koncepcji najśłynniejszego ucznia Platona pojęcie nie powstaje jedynie poprzez jakieś arbitralne złożenie wspólnych elementów wybranej grupy rzeczy. U podstaw takiego złożenia musi leżeć myśl, która zagwarantuje „istotność” i reprezentatywność wyodrębnionej części dla całości, z której wyodrębniamy, poprzez „przyczynowy i teleologiczny związek poszczególnych rzeczy”¹¹.

Taka myśl zawarta jest w Arystotelesowym pojęciu *substantia*, pojęciu kluczowym dla całego systemu Stagiryty, a w przypadku logiki substancję tę da się określić poprzez wskazanie w definicji „najbliższego rodzaju i różnicy gatunkowej”. Metafizyczna substancja ma zapewnić właściwy kierunek definiowania i upewnia nas o autentycznej istotności wyodrębnionych podobnych cech, względem których byt dzieli się na poszczególne klasy. Pojęcia odzwierciedlają uprzednio daną strukturę bytu i nie mogą posiadać innej struktury jak ów odzwierciedlany, realny byt¹². „Tylko w danych i istniejących

¹¹ Tamże, s. 31.

¹² „Logiczna forma budowy pojęcia i definicji może zostać ustanowiona tylko w odniesieniu do podstawowych stosunków tego, co realne (*des Realen*)”. [Tamże].

substancjach – pisze Cassirer – da się pomyśleć różnorodne określenia bytu. Logiczno-gramatyczne rodzaje bytu w ogóle mogłyby znaleźć swoje realne oparcie i podstawę tylko w stałym rzeczowym substracie, który musi być uprzednio dany”¹³. Uwyraźnia się tutaj systemowy charakter filozofii Arystotelesa, w którym pojęcie substancji przenika wszystkie jej obszary. Szczególnie wyraźny jest związek jego logiki z metafizyką. Związek, który wyraża się w tym, że dla niego, jak podkreśla Cassirer, „zupełny system naukowych definicji byłby zarazem zupełnym wyrazem substancjalnych s i ł, które rządzą rzeczywistością”¹⁴.

Czy taki, zaproponowany w koncepcji Arystotelesa, mechanizm abstrakcji nie rezygnuje tak naprawdę, wbrew temu, co twierdzi, z powiązania z „realnym” światem? Okazuje się bowiem, że kiedy raz dokonamy takiego zabiegu, bardzo trudno będzie nam wrócić z powrotem do różnorodności pojmowanej rzeczywistości. Jedyne obszary, w których będziemy mogli operować, to obszary czysto myślowe, w których operacje na pojęciach będą tylko i wyłącznie operacjami na pojęciach, od których nie ma drogi powrotnej. Słowami Cassirera, „myśl nie mogłaby znaleźć żadnej drogi powrotu od logicznego ‘nic’, które oznaczałoby wówczas pojęcie, do poszczególnego przypadku”¹⁵. Prowadzi to do rozłamu wiedzy teoretycznej i świata, który ta wiedza ma opisywać i w jakiś sposób pojmować. A przecież zadaniem pojęcia naukowego jest służyć do zrozumienia świata rzeczywistego nie tylko w ten sposób, że świat w uproszczonej formie opisuje i jakoś klasyfikuje, lecz przede wszystkim na tym, by na idealnych obrazach, jakich dostarczają nam pojęcia naukowe, dokonywać intelektualnych operacji, które będzie można później zastosować w rzeczywistości – a zatem nie tylko ją odzwierciedlić, lecz także zrozumieć.

Od najbardziej ogólnego pojęcia uzyskanego na drodze Arystotelesowej abstrakcji, od wyobrażenia całkowicie pustego bytu jako

¹³ Tamże, s. 32.

¹⁴ Tamże, s. 31.

¹⁵ Tamże, s. 44.

bytu, nie ma już powrotu do świata przepelnionej treścią. Potwierdza to historia metafizyki dogmatycznej, przykładu na to dostarcza także system Hegla, który jako system zamknięty z punktu widzenia filozofii marburskiej także musiał zostać zakwalifikowany do metafizyki. Najsłabszym momentem koncepcji Hegla była właśnie jej spekulatywność – całkowite oderwanie i nieuwzględnianie dokonań nauk przyrodniczych¹⁶. Wiara w to, że „błądzenie pośród samych tylko pojęć” może dać obiektywną wiedzę o świecie jest charakterystyczna dla metafizyki dogmatycznej. Spekulacja tego rodzaju staje się dosłownie meta-fizyką – spekulacją oderwaną od tego, co fizyczne. Struktura pojęciowa takiej metafizyki, której zadaniem miało być odzwierciedlanie struktury bytu, ma – w miarę wzrostu ogólności jej twierdzeń – coraz mniejszy kontakt ze światem. Staje się – jak określił metafizykę Kant – „zupełnie izolowanym spekulatywnym poznaniem rozumowym”¹⁷. Innymi słowy, twierdzenia dogmatycznej metafizyki, jako oparte na sądach analitycznych, których składnikiem są pojęcia zbudowane według klasycznej Arystotelesowskiej koncepcji i rozumiane jako „pojemniki na własności”, nie mają przedmiotowej ważności, bowiem są oderwane od doświadczenia.

Przeprowadzona przez Cassirera historyczna analiza rozwoju teorii budowy pojęć, szczególnie zaś omówienie koncepcji Arystotelesa, służy scharakteryzowaniu podejścia *substantjalnego*, zwanego w Marburgu dogmatycznym i przeciwstawieniu go podejściu *relacyjnemu*. Autor *Filozofii form symbolicznych* widzi w owym przeciwstawieniu nie tylko różnicę rozkładu akcentów czy też różnicę wartości, jaką w poszczególnych systemach filozoficznych przypisuje się pojęciu rzeczy (*Dingbegriff*) i pojęciu relacji (*Relationsbegriff*), lecz całkowicie o *dmienne typy logiki*, których konflikt jest według niego szczególnie widoczny w nauce współczesnej. Konflikt ten rozpoczyna się już wraz z koncepcją Arystotelesa, w której także mamy do czynienia z rozróżnieniem „rzeczywistego bytu” oraz „bytu

¹⁶ Na ten temat zob. KSM oraz P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych*, wyd. cyt., s. 130 i nast.

¹⁷ KCR, t. 1, s. 29.

w relacji” czy też wraz ze wspomnianym w poprzednim rozdziale rozróżnieniem metafizycznego i relacyjnego pojęcia substancji. Charakterystyczny dla koncepcji Arystotelesa i całej tradycji dogmatycznej logiczny prymat pojęcia substancji nad pojęciem relacji, nie wiąże się z zupełnym usunięciem tego drugiego. W filozofii Stagiryty, zwłaszcza zaś w jego koncepcji kategorii, wszelkie określenia relacyjne, określenia „względem” czegoś, są uprawnione jedynie o tyle, o ile uda się je zamienić we własność – atrybut – który przysługuje jakiejś samoistnej rzeczywistości, lub innymi słowy – w predykat jakiejś substancji. Co więcej, jak już pisano w poprzednim rozdziale, relacja bądź stosunek zostają uznane przez Stagirytę, a później przez dużą część tradycji filozoficznej, za własności nieistotne, które zakłócają właściwe poznanie¹⁸. W konsekwencji relatywność poznania staje się źródłem sceptycyzmu, zaś określanie „względem” czegoś zostaje uznane za poznanie nieprawdziwe i bezwartościowe. Pogląd ten pokutował przez wiele wieków i ma swoich zwolenników także współcześnie – względność poznania czy jego relatywizm jest zgodnie z nim argumentem na rzecz niepoznawalności świata, tymczasem krytyka pokazuje, że właśnie owa względność stanowi warunek jego poznawalności i sytuacji poznawczej w ogóle.

Zdaniem Cassirera żaden z licznych, mających miejsce od czasów Arystotelesa sporów dotyczących logiki pojęć nie dotyczył istoty problemu, na który zwraca uwagę pierwsza systematyczna rozprawa twórcy symbolizmu. Historia filozofii na długi czas została zdominowana przez substancjalne rozumienie pojęć, przez, jak pisze Cassirer, „Arystotelesowski ‘realizm pojęcia’” i nawet w sporze o uniwersalia, jaki toczył się w średniowieczu, a i później miał swoje kontynuacje, spierające się strony paradoksalnie zgodnie przyjmowały Arystotelesowski model pojęcia. W sporze tym najważniejszym jego punktem była kwestia „sposobu istnienia” pojęć, który, jakkolwiek ważny dla dogmatycznej metafizyki, nie wnosił nic nowego do logiki pojęć i problemu poznania przez pojęcia. „Spór między nominalizmem i realizmem – pisze Cassirer – dotyczył tylko pytania o metafizyczną

¹⁸ Por. SF, s. 32.

r z e c z y w i s t o ś ć pojęć, podczas gdy nie rozważano pytania o ich obowiązującą logiczną d e f i n i c j ę. To rzeczywistość ‘uniwersaliów’ stanowiła problem”¹⁹. Także przeprowadzona przez Berkeleya krytyka pojęć abstrakcyjnych nie wnosi do logiki pojęć żadnych nowych rozwiązań²⁰. Wyrażany przez jednego z najbardziej radykalnych idealistów w dziejach filozofii sceptycyzm co do wartości poznawczej pojęć abstrakcyjnych, odnosi się do pojęć budowanych w sposób tradycyjny, a zatem opartych na Arystotelesowskim pojęciu substancji. Jedyna zmiana w stosunku do koncepcji autora metafizyki polega na przeniesieniu tradycyjnego schematu budowy pojęć z pola ontologii na pole psychologii i zastąpienie „rzeczy” „przedstawieniem”. „Podczas gdy wcześniej mowa była o zewnętrznych r z e c z a c h, które miały zostać porównane, i z których miał zostać wyodrębniony wspólny element, tutaj to samo postępowanie zostało po prostu przeniesione na p r z e d s t a w i e n i a, jako duchowe korelaty tych rzeczy”²¹ – czytamy w *Substancji i funkcji*.

Pozorna odmiennność wniosków, do jakich dochodzą na przestrzeni dziejów inni myśliciele, spierając się o naturę pojęć, nie zdołała jednak przełamać Arystotelesowskiego i umocnionego przez tradycję przeświadczenia o ich substancjalnym i niezmiennym charakterze. Tymczasem nie ich metafizyczna natura, nie sposób ich istnienia stanowi problem, lecz zadanie, jakie mają do wykonania – zadanie, które ujawnia się dopiero wraz z powstaniem nowożytnej nauki – zwłaszcza w przypadku pojęć, jakimi posługuje się przyrodoznawstwo.

Zdaniem Cassirera, oprócz przedstawionych powyżej słabości, podstawowa wada Arystotelesowej teorii budowy pojęć tkwi w jednostronności, z jaką traktuje ona daną zmysłowo różnorodność, usiłując wtłoczyć ją w jedną, jedyną zasadę wyodrębniania cech wspólnych. Koncepcja ta zna bowiem tylko jedną taką zasadę, mianowicie

¹⁹ Tamże.

²⁰ Gruntowną krytykę Berkeley’owskiej teorii pojęć można znaleźć w: EP2, s. 247–257. Por. także LRE, s. 311.

²¹ SE, s. 33.

zasadę podobieństwa. Metoda budowy pojęć, jaką się posługuje, ogranicza się „do wyodrębnienia z szeregu percepcji aa , $a\beta$, $a\gamma$... wspólnego elementu a ”²², co nie może odzwierciedlić złożoności „pojmwanej” rzeczywistości.

Co ciekawe, taki sposób postępowania ma być charakterystyczny dla wszystkich obszarów wiedzy – wszystkich nauk. Taka sama struktura pojęcia i taka sama metoda jego budowy ma cechować zarówno nauki ścisłe, jak i nauki opisowe, które stawiają sobie za cel jedynie klasyfikację jakiegoś obszaru bytu. Od strony formalnej nie ma w takim rozumieniu żadnej różnicy pomiędzy matematycznym pojęciem trójkąta, a biologicznym pojęciem ssaka. Każde z nich posiada jednakową strukturę i utworzenie każdego z nich wymagało takiej samej procedury „abstrakcji” wybranej grupy własności.

Tak jak tworzymy pojęcie drzewa – czytamy w *Substancji i funkcji* – przez wyodrębnienie z ogółu dębów, buków, brzoź itp. grupy wspólnych własności, tak też – dokładnie w ten sam sposób – tworzymy pojęcie czworokąta przez wyizolowanie wspólnych własności, które faktycznie znajdują się w kwadracie, prostokącie, równoległoboku, rombie, symetrycznym i asymetrycznym trapezie oraz w trapezoidzie, i które da się tutaj bezpośrednio wskazać naocznie²³.

Zastosowanie tych samych mechanizmów budowy pojęć w stosunku do tak różnych obszarów pojmwanego bytu musi budzić wątpliwości. Z punktu widzenia krytyki poznania oparcie struktury pojęcia na zasadzie podobieństwa bądź niepodobieństwa nie jest kryterium, mogącym w jakikolwiek sposób odzwierciedlić faktyczną rolę pojęć w budowie poznania. Pojęcia zbudowane w ten sposób grupują jedynie dany materiał i pełnią rolę wyłącznie klasyfikacyjną. Co prawda w niektórych dziedzinach taka klasyfikacyjna rola jest nie tylko bardzo potrzebną, ale też jedynie możliwą rolą, a stąd także formą pojęcia, to jednak z całą pewnością nie można tego powiedzieć o pojęciach naukowych, w tym znaczeniu naukowości, jaki od

²² Tamże, s. 39.

²³ Tamże, s. 29.

czasów Kanta przypisujemy przyrodoznawstwu. Pojęcia zmatematyzowanych nauk przyrodniczych, takich jak na przykład mechanika klasyczna, wymagają zupełnie innego rodzaju powiązania.

W opinii Cassirera teoria ta nie jest wystarczająca dla właściwego ujmowania zjawisk i procesów, którymi zajmuje się nowożytna matematyka i nauki ścisłe. W omawianej rozprawie stara się on wykazać, że wszystkie ważne dla przyrodoznawstwa i utrzymujące ważność, mimo przemian zachodzących wraz z jego rozwojem pojęć, zbudowane są na podstawie wywodzącego się z matematyki pojęcia funkcji, a rozwój nauk ścisłych polega właśnie na stopniowym uwalnianiu się od substancjalnego rozumienia pojęć i zastępowaniu go rozumieniem funkcjonalnym.

Arystotelesowska teoria rodzajów i gatunków dobrze zdaje egzamin w naukach biologicznych, mimo iż oczywiście rozszerzono ją od czasów Stagiryty znacznie i nie jest jedyną, jaką posługuje się biologia²⁴. Jednak dla współczesnych nauk przyrodniczych samo stwierdzenie podobieństwa bądź niepodobieństwa – a tylko taka zasada kieruje Arystotelesowską teorią pojęć naukowych – nie jest wystarczające. „Zwłaszcza [...] pojęcia geometrii [...] od początku nie chcą się podporządkować pod ten zwyczajowy schemat. Pojęcie punktu, linii, albo płaszczyzny nie da się pokazać jako bezpośrednia część składowa fizycznie danych ciał i oddzielona od nich przez prostą ‘abstrakcję’”²⁵. Do ich budowy konieczna jest jeszcze syntetyczna zasada myśli, która niesie ze sobą walor konieczności, dzięki czemu pojęcia naukowe mogą zbudować spójny, przydatny system przyrodoznawstwa. Według niego, pojęcia naukowe nie są, jak u Arystotelesa i liczącej ponad dwa tysiące lat tradycji, prosty-

²⁴ „Platonowi zawdzięczamy logikę matematyki, Arystotelesowi – logikę biologii. Znalazły tu swe pewne miejsce matematyczne pojęcia relacji oraz biologiczne pojęcia rodzaju i gatunku”. [E. Cassirer, *Pojęcia przyrodnicze i pojęcia kulturowe*, [w:] LNK, s. 80–81]. Na temat klasyfikacji form naturalnych we współczesnej biologii i roli, jaką pełni w nich koncepcja Arystotelesa zob. EP4, s. 137–158. Na temat Cassirerowskiej analizy biologii por. także artykuł J. M. Kroisa, *Ernst Cassirers Philosophy of Biology*, “Sign Systems Studies”, 32, 2004.

²⁵ SE, s. 35.

mi „pojemnikami na własności rzeczy”, mimo iż, zgodnie ze słowami Cohena, „wciąż jeszcze wierzy się, że logiczny charakter pojęcia można uchwycić przez to, że przedstawi się je w formie jedności cech”²⁶, lecz są ogólnymi ideami, których właściwa funkcja polega na wyrażaniu reguły, z której da się wyprowadzić każdą konkretną, poszczególną formę.

3.2 Relacyjna teoria pojęć

Przeprowadzona przez Cassirera w pierwszym rozdziale *Substancji i funkcji* gruntowna krytyka dominującej na przestrzeni dziejów poznania substancjalnej Arystotelesowskiej koncepcji, stara się pokazać jej metafizyczne założenia. Wobec tych wątpliwości logika pojęć gatunkowych wsparta metafizyczną koncepcją substancji wydaje się nie odzwierciedlać rzeczywistej struktury ludzkiej wiedzy o świecie. Stanowi tylko jej uproszczony i jednostronny wyraz, który, wbrew swemu naiwno-realistycznemu rodowodowi, na tyle abstrahuje od ujmowanej różnorodności, że zaczyna żyć własnym życiem i prowadzi do spekulatywnej metafizyki, jako prostej „zonglerki pojęciami”, które nie mają wiele wspólnego z owym rzeczywistym bytem, którego strukturę miały za zadanie odbijać. Ta dominująca przez wiele wieków koncepcja pojęcia nie odzwierciedla przede wszystkim, zdaniem Cassirera, rzeczywistego postępowania nauk szczegółowych. Zadanie, jakie pojęcia mają w ich obrębie do spełnienia, jest całkowicie odmienne od tego, jakie przypisywała im tradycja scholastyczna²⁷. Nie jest więc tak, że Cassirer postuluje nową logikę pojęć i próbuje nią zastąpić „starą”. Pokazuje on raczej, że właściwe pojęcia naukowe, jakimi posługuje się nowożytnie matematyczne przyrodnictwo, zawsze miały formę relacyjną, zaś wszelkie poprawne i utwierdzone tradycyjnie definicje są i muszą być konstruowane w sposób odmienny od jednostronnego sposobu tradycji postarystotelesowej.

²⁶ LRE, s. 376.

²⁷ Por. EP2, s. 247 i nast.

Nawet, jeżeli – zgodnie z receptą Arystotelesa – podobieństwo rzeczy miałyby być jedynym kryterium, na podstawie którego decydujemy o przynależności jakiejś grupy przedmiotów do jednego pojęcia, cały czas nie rozstrzygnięty wydaje się problem władzy umysłu, za pomocą której możemy dokonać tego rodzaju abstrakcji podobnych cech. Stwierdzenie podobieństwa także wymaga władzy, która pozwoli ocenić i osądzić poszczególne treści właśnie jako „podobne”. „Podobieństwo r z e c z y – możemy przeczytać w *Substancji i funkcji* – może być jednak przydatne oczywiście tylko wtedy, kiedy zostanie jako takie ujęte i osądzone”²⁸. Nie jest ono bowiem i nie może być charakterystyczną cechą przynależącą do jakiejś rzeczy, lecz zawsze musi być relacją pomiędzy przedmiotami. Podobieństwo do jakiejś rzeczy nie tkwi w innej, zanim ta nie zostanie z tamtą porównana – odniesiona do niej. Nie jest ono niczym innym jak rodzajem syntezy, która nie jest wyprowadzona z różnorodności cech poprzez ich stopniowe nagromadzenie i zagęszczanie – jak pisze Cassirer²⁹, lecz musi być założona z góry jako źródło i warunek tej różnorodności. „Ta s y n t e z a – czytamy w omawianej to rozprawie – łącząca i wiążąca ze sobą dwa czasowo odrębne stany, nie posiada żadnego bezpośredniego zmysłowego korelatu w porównywanych treściach”³⁰. Synteza, jako pewna forma ujmowania i warunek doświadczenia, nie może być jednocześnie elementem treści tego doświadczenia³¹. Jest ona dziełem poznającego umysłu – dokładniej jego sposobem poznawania. Nawet, jeżeli określimy pojęcie wzorem wspomnianego już powyżej obrońcy tradycyjnej koncepcji, jako „ściśle określoną grupę cech”, to sposób, w jaki myśl dokonuje zebrania tych cech i w jaki wiąże je w „grupę”, nie pochodzi jedynie od treści tych cech, lecz jest określony z punktu widzenia jakiegoś

²⁸ SF, s. 38.

²⁹ Tamże, s. 34.

³⁰ Tamże, s. 38.

³¹ „[...] ‘f o r m y’ możliwego doświadczenia – tak formy naoczności jak i czyste pojęcia intelektu – nie mogą występować znów jako t r e ś c i rzeczywistego doświadczenia”. [TWE, s. 80].

poznawczego celu, z jakiegoś stanowiska³². Porządek, w jaki zostaje za pomocą pojęć ujęta różnorodność przedmiotów, nie przysługuje im z ich natury, lecz zależy od formy pojęcia.

Jest naiwnym przesądem – pisze Cassirer – kiedy traktuje się porządek, jaki zachodzi pomiędzy różnymi elementami, jako coś, co jest zrozumiałe samo przez się, tak, jak gdyby był on już bezpośrednio dany dzięki samemu tylko istnieniu pojedynczych elementów. W rzeczywistości nie tkwi on w elementach jako takich, lecz w relacji szeregu, którą są one powiązane, i z której wynika także cały ich specyficzny charakter³³.

Pojęcie nie jawi się zatem jako p r o d u k t podobieństwa rzeczy, lecz raczej jest w a r u n k i e m w s t ę p n y m (*Vorbedingung*) dla świadomego ustalenia tego podobieństwa między nimi³⁴.

Powiązanie poszczególnych elementów nie zależy od treści wrażeń, lecz od szczególnej „potrzeby” poznającego umysłu, który w zależności od jakiegoś poznawczego celu, jaki mu przyświeca, ubiera te treści w rozmaite, zależne od szczególności owych celów formy. „Problem [...]dotyczy nie samej treści tych pojęć, lecz ich s y n t e z y, na mocy której idealnie je scalamy i jednoczymy w jakąś nową całość, w całość *sui generis*”³⁵. Z punktu widzenia logiki pojęć nie idzie o to, jakie części składowe wchodzą w jego obręb, lecz o to, jakie jest wewnętrzne usystematyzowanie i struktura pojęcia, a zatem o specyficzny sposób – *sui generis* – w jaki części te są połączone w jedność pojęcia – sposób, w jaki zostają pojęte. Ponieważ jednak poznanie, oprócz celów czysto klasyfikacyjnych, jakie mogą zostać zrealizowane za pomocą proponowanej przez Arystotelesa logiki pojęć gatunkowych, może posiadać i *de facto* posiada niezliczoną ilość innych celów, staje się jasne, że logika pojęć nie może być jedynie logiką podobieństwa, a znajdowanie i wydobywanie wspólnej części składowej poszczególnych porównywanych ze sobą

³² Por. E. Cassirer, *Zur Theorie des Begriffs*, [w:] ECW17, s. 88.

³³ Tamże, s. 58.

³⁴ Tenże, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, [w:] ECW16, s. 11.

³⁵ Tenże, *Pojęcia przyrodnicze i pojęcia kulturowe*, [w:] LNK, s. 80.

przedmiotów nie może być jedynym kryterium, na którym opiera się pojęciowa struktura różnorodności nauk. Obok różnorodności ujmowanej treści istnieje także niewątpliwa różnorodność form jej ujmowania. Zasada podobieństwa jest tylko jednym z wielu możliwych sposobów powiązania. Ujęcie masy wrażeń w formę pojęciową może odbywać się zgodnie z dowolnymi zasadami – charakterystycznymi dla poszczególnych dziedzin wiedzy. Ta różnorodność, przedstawiająca się jako różnorodność syntez, pozwala na ustanawianie niezliczonej liczby szeregów treści różniących się właśnie sposobem ich szeregowania. Wymagana jest zatem jakaś funkcja myśli, która pozwoli syntetyzować zjawiska, odnosić je jedne do drugich i nie tylko ujmować je jako po prostu podobne, ale różnicować jakościowo to, co ogólnie nazywa się podobieństwem. Stąd

[...] obok szeregów podobieństwa w poszczególnych treściach, w których powtarza się jakaś wspólna część składowa, możemy ustanawiać szeregi, w których pomiędzy każdym ogniwem istnieje określony stopień r ó ż n i c y, możemy wówczas pomyśleć sobie ogniwa uporządkowane według równości lub nierówności, według liczby i wielkości, według stosunków przestrzennych i czasowych, czy według ich przyczynowej zależności³⁶.

Jednostronność relacji podobieństwa jest, zgodnie z tym, jedynie niedoskonałym nazwaniem „rozmaitości funkcji kategorialnych” – nie zostały one po prostu ostro od siebie oddzielone i stąd funkcjonują pod jedną nazwą³⁷. „Właściwe zadanie teorii logicznej – pisze Cassirer – w stosunku do jakiegoś określonego pojęcia polega właśnie na przedstawieniu tych funkcji w ich szczególności”³⁸, bowiem posiadanie tej wspólnej własności jest tylko jednym z możliwych i bardzo specjalnym przykładem takiej funkcji – przykładem, który spełnia swe zadanie w miarę ścisłego określenia jakiejś części rzeczywistości tylko w bardzo nielicznych przypadkach.

³⁶ SF, s. 39.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

Jak już wspomiano powyżej, dla naiwnego realizmu cechy są czymś niezaprzeczalnym – czymś danym, czego pochodzenie nie stanowi problemu. Przedstawiają się one jako wrażenia, jakie wywierają na nas jakaś gotowa rzeczywistość, jakaś rzecz, która odciska je na naszych zmysłach. Od tych danych rzeczy czy danego świata „płyń do myślenia – pisze Cassirer w jednej ze swych prac – już gotowy i ciągle nowy strumień gotowych cech, które są następnie w najbardziej odpowiedni sposób obrabiane, porównywane i łączone ze sobą”³⁹. Dla krytyki poznania przeciwnie. Cechy – jak wszystko, co dane – stanowią problem, który należy rozwiązać poprzez wskazanie warunków możliwości „przed-stawienia” ich w myśli. W koncepcji Cassirera cechy bądź własności rzeczy, nie przysługują im takim, jakie one są w sobie, lecz stanowią rezultat wzajemnych interakcji pomiędzy rzeczami. Pogląd ten Cassirer ilustruje następującym wywodem Helmholtza:

[...] każda własność bądź jakość rzeczy nie jest w rzeczywistości niczym innym [...] jak tylko jej zdolnością wywierania pewnych skutków na innych rzeczach. [...] Nazywamy taki skutek własnością, kiedy posiadamy odczynnik, na którym się on uwidacznia i który traktujemy jako sam przez się zrozumiałe, nie nazywając go. Zatem mówimy o rozpuszczalności substancji, która jest jej reakcją wobec wody; mówimy o jej wadze, która jest jej przyciąganiem przez ziemię; również na tej samej zasadzie nazywamy coś niebieskim, kiedy zostało założone jako samo przez się zrozumiałe, że chodzi tylko o określenie jego wpływu na oko. Jeżeli jednak to, co nazywamy własnością pociąga za sobą zawsze nowy stosunek między dwoma rzeczami, wówczas takie działanie naturalnie nie może nigdy zależeć wyłącznie od natury jednego z czynników, ale zawsze istnieje tylko w stosunku do i w zależności od natury drugiego, na który oddziałuje⁴⁰.

³⁹ Tenże, *Zur Theorie des Begriffs*, [w:] ECW17, s. 89.

⁴⁰ H. von Helmholtz, *Die neuen Fortschritte in der Theorie des Sehens*, [w:] *Vorträge und Reden*, Bd. I, Braunschweig 1896, s. 265–365, 321. Cyt. za: SF, s. 301.

Wraz z takim rozumieniem cechy można zachować przywoływane przez Heymansa określenie pojęcia. Jeżeli przez cechę jakiejś rzeczy nie rozumiemy nic innego jak tylko jej relację do innej rzeczy, wówczas możemy określić pojęcie jako pewien zbiór relacji – jako funkcję. Zbiór ten nie może mieć jednak charakteru zwykłego nagromadzenia (agregatu), bowiem wówczas nie można by było go nazwać pojęciem. Jedność pojęcia gwarantuje dopiero jedność funkcji, która spaja różnorodność cech rozumianych jako odniesienia w jeden system. Podczas gdy w klasycznej koncepcji tym, scalało poszczególne cechy dowolnego przedmiotu oraz określało strukturę tych cech, umożliwiając jego pojęciową definicję, była istniejąca uprzednio substancja, w koncepcji transcendentalistycznej jedność tę gwarantuje funkcja przedmiotu, mająca swe źródło aprioryczne. „Teraz nie chodzi już – pisze filozof – o wytworzenie jakiejś pojęciowej k o p i i zewnętrznych wrażeń, która odpowiada im w jakichś szczególnych rysach. Odwzorowywanie nie oznacza nic innego, jak tylko myślowe p r z y p o r z ą d k o w a n i e, dzięki któremu wiążemy w systematyczną jedność elementy należące do całkowicie odmiennych rodzajów”⁴¹.

W swojej *Logice nauk o kulturze* Cassirer kontynuuje ten tok myślenia następująco definiując pojęcie: „Każde pojęcie chce zgodnie z właściwą sobie funkcją logiczną, być ‚jednością różnorodności’, relacją między indywidualnym i ogólnym”⁴². W zależności od rodzaju tej relacji ogólnego i indywidualnego, w zależności od tego, jakiego rodzaju „jednością różnorodności” jest pojęcie, możemy je charakteryzować jako a g r e g a t bądź s y s t e m. Pojęcia jako pewne całości i jedności, w jakie pojmowana jest na mocy syntetycznego powiązania różnorodność przedstawień, stanowią najbardziej podstawowe składniki wiedzy naukowej. Według filozofii krytycznej jedność, jaką daje pojęcie, musi być, zgodnie z przytaczanymi w poprzednim rozdziale słowami Hermanna Cohena, systematyczna⁴³ i nie może

⁴¹ SE, s. 57. Nieco dalej czytamy: „Odwzorowanie’ nie wytwarza żadnej nowej rzeczy, lecz pewien nowy p o r z ą d e k pomiędzy krokami i przedmiotami myśli”. [Tamże].

⁴² Tenże, *Pojęcia przyrodnicze i pojęcia kulturowe*, [w:] LNK, s. 91.

⁴³ Por. LRE, s. 350.

być jedynie agregatem zebranych arbitralnie cech poszczególnych przedmiotów. Każdy element tej całości musi wpływać na elementy powiązane zgodnie z zasadą syntezy, na mocy której owa wielość zostaje ujęta w jedność. „[U]porządkowanie przez pojęcie – pisze twórca symbolizmu – znaczy zarazem, że rozmaite elementy leżą jeden obok drugiego nie tylko jako części jednego agregatu, lecz że każdy z nich szacujemy stosownie do jego znaczenia w s y s t e m i e⁴⁴. Nie tylko zasada determinuje składniki, lecz każdy element tej całości ma równy wpływ na zasadę. Tym samym pojęcia porządkują w pewien sposób rzeczywistość ustalając wzajemne relacje pomiędzy jej elementami.

W tym sensie każde pojęcie spełnia to zadanie, które miały do spełnienia platońskie idee, zwłaszcza rozumiane tak, jak przedstawia to marburska interpretacja filozofii ucznia Sokratesa. Według wywodu Cohena zawartego w jego dziele *Logik der reinen Erkenntnis* „jedność ta nie może zostać pomyślana jako rzecz” – a właśnie taką jedność wprowadza arystotelesowe oparcie pojęcia na metafizycznej substancji – lecz „pojęcie jest duchowym węzłem”⁴⁵ – powiązaniem funkcji poznawczych. Zatem nie jest, jak już pisano, zwykłą ogólnością (*Allheit*), lecz systemem.

Jak już w wspomniano, postulowana przez Arystotelesa „piramida pojęciowa”, w miarę wzrostu ogólności pojęć, charakteryzuje się zmniejszaniem zawartej w nich treści. Uzyskana w ten sposób ogólność częściowo jedynie oddaje różnorodność odwzorowywanej rzeczywistości i im wyższy poziom abstrakcji, tym zawartość treściowa pojęcia jest mniejsza, natomiast obejmuje ono większą liczbę przedmiotów. Taka ogólność nie niesie z sobą logicznego powiązania elementów, jakie wchodzi w skład pojęcia, w związku z tym, jak już wspomniano, w niewielkim stopniu pomaga w zrozumieniu różnorodności, którą obejmuje. Tymczasem, zgodnie ze słowami Kanta zaczerpniętymi z jego wykładów z logiki, „ogólność lub powszechna ważność pojęcia polega nie na tym, że pojęcie to jest pojęciem czę-

⁴⁴ SE, s. 286.

⁴⁵ LRE, s. 376.

ściowym, lecz na tym, że jest ono r a c j ą p o z n a w c z ą⁴⁶. Musi zatem zawierać zasadę, na mocy której poszczególne elementy tej różnorodności z konieczności znalazły właściwe dla siebie miejsce w obrębie pojęcia. Cassirer pisze:

[...] ogólność, której poszukuję, której wymagam, powinna szczegół, który się jej podporządkowuje nie tylko 'obejmować' („*umgreifen*”), lecz także 'pojmować' („*begreifen*”); nie ma przedstawiać dla niego li tylko jedności schematu czy szablonu, lecz jedność 'zasady'⁴⁷.

Pojęcie nie jest zatem jedynie bezładnym ustalonym odgórnie zbiorem cech, lecz jego elementy są całością uporządkowaną, zgodnie z jakąś „racją poznawczą”. Każdy szczegół znajduje w takiej całości właściwe dla siebie miejsce, każdy jest określony – w dosłownym znaczeniu tego słowa. Wyznaczony jest zakres jego ważności i charakterystyczne tylko dla niego warunki, jako elementu systemu. System ten, zgodnie z tym, co zostało przedstawione w poprzednim rozdziale, jest systemem zasad i to on właśnie, na podstawie tych charakterystycznych dla niego zasad, określa specyfikę elementów, które wchodzą w jego obręb. Ujawnia się tu bardzo ważne wymaganie, które musimy brać pod uwagę w trakcie budowania pojęć relacyjnych, polegające na przyznawaniu prymatu nie poszczególnym cechom i własnościom, lecz o g ó l n e j s t r u k t u r z e, w której owe cechy i własności stanowią specjalne określenia. „Możemy pominąć szczególny kolor tylko, kiedy zachowamy c a ł ą p a l e t ę k o l o r ó w jako podstawowy schemat, w odniesieniu do którego budowane pojęcie traktujemy jako określone”⁴⁸ – pisze Cassirer. „Paleta kolorów” jako pewna usystematyzowana całość, w której poszczególne elementy (poszczególne kolory) powiązane są ze sobą za pośrednictwem pewnej reguły, musi poprzedzać każdy poszczególny kolor jako jego powszechny warunek. Obejmująca wszystkie możliwe elementy reguła nie jest jednak uzyskana

⁴⁶ I. Kant, *Logika*, wyd. cyt., s. 119.

⁴⁷ E. Cassirer, *Zur Theorie des Begriffs*, [w:] ECW17, s. 85.

⁴⁸ SE, s. 44.

w różnorodności kolorów, lecz tę różnorodność warunkuje. Kiedy stałą szczególną własność zastąpimy zmiennym terminem, reprezentującym całą grupę możliwych wartości, jakie te własności mogą przyjąć, uzyskamy dostęp do owej całości, do „palety kolorów”. Odrzucanie poszczególnych określeń nie jest, jak w przypadku pojęć gatunkowych, procesem negatywnym, ponieważ każde określenie natychmiast zachowuje się w innej formie i podlega innej regule. Zastąpienie ustalonych cech powszechnymi regułami pozwala nam objąć za jednym zamachem wszelkie możliwe określenia, a „uogólnienie”, z którym mamy w takim wypadku do czynienia, przeciwnie niż w koncepcji Arystotelesa, nie oznacza jednoczesnego zubożenia pojęciowej treści.

Z kolei znaczenie poszczególnego pojęcia nie jest określone dla niego i przysługujące mu absolutnie, lecz wynika tylko z relatywnego miejsca, jakie zajmuje ono w systemie⁴⁹. Pojęcie nie jest jednak z systemu wywiedzione, lecz, jak czytamy w innym miejscu *Substancji i funkcji*, „antycypowane: bowiem przypisując pewnej różnorodności jakiś porządek i związek jej elementów założyliśmy je już, jeżeli nie w ich gotowej postaci to przecież w ich podstawowych funkcjach”⁵⁰. Każde pojęcie zawiera już w sobie wszystkie odniesienia do innych pojęć, a także zakłada cały system pojęć. W systemie tym każde pojęcie wpływa na znaczenie pozostałych, nie wymagając jednocześnie żadnego metafizyczno-rzeczowego podobieństwa jako warunku powiązania. Jego znaczenie i jego specyficzny rodzaj „istnienia” polega jedynie na wzajemnych związkach z innymi pojęciami – właściwej mu pozycji, jaką zajmuje względem nich. „To, czym pojęcie 'jest' i co znaczy – pisze Cassirer – nie może być stwierdzone inaczej jak tylko w ten sposób, że ujmemy je jako nośnik i punkt wyjścia określonych sądów, jako ogół możliwych relacji”⁵¹.

⁴⁹ Por. tamże, s. 120. Nieco wcześniej czytamy: „[nie pytamy] o początki pojęć, lecz jedynie o to, co one znaczą i ile są warte jako elementy naukowego [procesu] uzasadniania”. [Tamże, s. 119].

⁵⁰ Tamże, s. 40.

⁵¹ Tamże, s. 54.

„Pojęcie jest pytaniem” – pisze Cohen w *Logik der reinen Erkenntnis*. Takie znaczenie pojęcia pochodzi według niego od Sokratesa, który poszukiwał definicji, pytając „czym jest?”.

Pojęcie jest pytaniem i pozostaje pytaniem. Także odpowiedź, którą na to pytanie można otrzymać, musi być nowym pytaniem, budzić nowe pytanie. Na tym polega właściwy metodyczny związek, pomiędzy pytaniem i odpowiedzią, że każde pytanie musi być samo zaś razem odpowiedzią; stąd też może i musi każda odpowiedź być jakimś pytaniem⁵².

Taki rodzaj wzajemnego powiązania pytań i odpowiedzi buduje właśnie system pojęć. Każde pojęcie w pewnym sensie jest z jednej strony odpowiedzią na Sokratejskie pytanie: „czym jest?”, z drugiej zaś strony jest jednocześnie kolejnym pytaniem i prowokuje kolejne pytania – staje się narzędziem – instrumentem do określania kolejnych przedmiotów i udzielania kolejnych odpowiedzi na dalsze pytania o to: „czym jest?”, określając przez to rzeczywistość i budując system poznania jako system pojęć, względem wcześniej uzyskanych odpowiedzi. W tym sensie, jak pisze Nicolai Hartmann, pojęcie

wykracza poza siebie wskazując na wyższą jedność, w obrębie której zależy ono od innych pojęć, bowiem zawsze jedno pojęcie pociąga za sobą kolejne, i wymaga go, aby samo mogło być pomyślane – jako to ‘inne’, które tym samym pozornie tylko nie jest w nim współpomyślane – zatem widać jak na dłoni, że dokładnie każde pytanie sformułowane w pojęciach zawiera już w sobie odpowiedź⁵³.

Logiczna wartość tak rozumianych pojęć nie polega na tym, że tworzą one intelektualną reprezentację danych przedmiotów, lecz, raczej na tym, że otwierają one nową logiczną perspektywę, mocą której „poznanie dopuszcza nowy przegląd całości określonego kom-

⁵² LRE, s. 378. por. też. PSF3, s. 352, gdzie Cassirer powtarza w dużej mierze ten wywód Cohena.

⁵³ N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Berlin 1924, s. 469.

pleksu problemowego⁵⁴. Poszczególne pojęcia są usystematyzowane względem określonych problemów, w stosunku ich specyficznego charakteru budują hierarchie i układy, które wykraczają swą złożonością i różnaitością form daleko poza zwyczajowy Arystotelesowy schemat „piramidy pojęciowej”.

Rozumienie pojęcia jako agregatu opartego na pojęciu substancji i wymagającego porównania z jakaś rzeczywistością w sobie, przeciwstawione zostaje rozumieniu pojęcia jako systemu wzajemnie powiązanych „racją poznawczą” elementów. Przeciwwstawienie to Cassirer przedstawia kontrastując abstrakcyjną, „pustą” ogólność pojęć gatunkowych, w której coraz większy zakres obejmowania wiąże się z proporcjonalnym zubożeniem treści pojęcia z konkretną ogólnością formuł matematycznych, opierających się na stosunkach pomiędzy idealnymi przedmiotami. Tym samym gatunek, jako pewna jednostka pojęciowa, zostaje przeciwstawiony pojęciu ogólnemu (*Gesamtbegriff*). „Abstrakcyjna ogólność należy do gatunku, o tyle, o ile pomyślana w sobie i dla siebie, eliminuje wszelkie różnice rodzajowe; konkretna ogólność przeciwnie należy do p o j ę c i a o g ó l n e g o, które wchłania w siebie szczegóły w s z e l k i c h r o d z a j ó w i rozwija je według jakiejś reguły⁵⁵. Według autora *Substancji i funkcji* „charakterystycznego momentu pojęcia nie stanowi „powszechność” przedstawienia, lecz „powszechna ważność z a s a d y s z e r e g u”⁵⁶. Charakter pojęć relacyjnych wyraża się poprzez stałe, obejmujące wszystkie elementy ujmowanej całości funkcje, dzięki czemu zachowują one specyfikę poszczególnych elementów. Taki rodzaj „abstrakcji”, w przeciwieństwie do koncepcji dogmatycznej, nie polega na „zwykłym zsumowaniu czy pominięciu części⁵⁷, lecz

⁵⁴ PSF3, s. 352.

⁵⁵ SF, s. 42–43.

⁵⁶ Tamże, s. 42.

⁵⁷ Tamże, s. 40. „Jedność treści pojęcia może zostać ‘wyabstrahowana’ z poszczególnych elementów [danego] obszaru tylko w ten sposób, że uświadomimy sobie specyficznych reguły, zgodnie z którymi zachodzi relacja między tymi elementami; nie zaś w ten sposób, że reguły te złożymy z nich poprzez zwykłe zsumowanie czy pominięcie części”.

na świadomości reguł, na podstawie których poszczególne elementy systemu, do którego definiowane pojęcie należy, jawią się jako skorelowane ze sobą.

Akt abstrakcji nie jest nastawiony na oddzielanie jakichś rzeczowych cech, lecz zmierza do tego, byśmy uświadomili sobie *s e n s* określonej relacji niezależnie od wszystkich pojedynczych przypadków zastosowania. [...] Abstrakcja działa tutaj faktycznie jak uwolnienie; oznacza logiczną *k o n c e n t r a c j ę* na związku relacyjnym jako takim, z pominięciem wszystkich psychologicznych okoliczności towarzyszących, które nie stanowią jednak żadnego rzeczowo-konstitutywnego momentu tego związku⁵⁸.

W przypadku każdego pojęcia musimy podać uniwersalną regułę wszystkich elementów wchodzących w jego skład – prawo, które z jednej strony będzie obowiązywać z logiczną koniecznością wszystkie elementy, z drugiej zaś uwzględni każdy szczegół ujmowanej treści. Nie wydobywamy w tym przypadku, tak jak zostało to przywołane powyżej, „z szeregu percepcji $aa, a\beta, a\gamma$... wspólnego elementu a ”, lecz pokazujemy regułę, zgodnie z którą element „ a ” występuje w każdym konkretnym przypadku. Tak właśnie przebiega budowa pojęć matematycznych, na przykładzie których najłatwiej pokazać właściwy sens postulowanej przez Cassirera przemiany znaczenia pojęć. W przypadku pojęć matematycznych postępowanie jest odwrotne niż w koncepcji budowy pojęć gatunkowych. Nie wychodzimy od danej różnorodności usiłując objąć ją za pomocą jakiegoś pojęcia, lecz wychodzimy od pojęcia usiłując dotrzeć do różnorodności w jej wszystkich szczegółach.

Pojęcia matematyczne, które powstają za pomocą definicji genetycznych, dzięki myślowemu ustanowieniu *k o n s t r u k t y w n e g o* związku, różnią się od pojęć empirycznych, które chcą być jedynie odwzorowaniami jakichś faktycznych cech danej rzeczywistości rzeczy. Podczas gdy w tym drugim przypadku, różnorodność rzeczy jest dana w sobie i dla siebie, i zostaje zebrana tylko w skróto-
języko-

⁵⁸Tamże, s. 59.

wę bądź pojęciowe wyrażenie, w pierwszym przypadku przeciwnie – najpierw musimy utworzyć różnorodność, która stanowi przedmiot rozważania wychodząc od prostego aktu ustanawiania, przez postępującą syntezę systematycznego powiązania wytworów myśli. W przeciwieństwie do zwykłej ‘abstrakcji’, ma tutaj miejsce pewien swoisty akt myśli, samorzutne wytwarzanie określonych związków relacyjnych⁵⁹.

Nie jest zatem problemem w takim przypadku, jak dotrzeć od *s z c z e g ó ł n e g o d o o g ó ł n e g o*, lecz w jaki sposób dotrzeć od *o g ó ł u d o s z c z e g ó ł u*. Podczas gdy, jak pokazano powyżej, w przypadku pojęć gatunkowych powrót od abstrakcyjnych pojęć do konkretnych przedmiotów jest zgoła niemożliwy, w przypadku pojęć matematycznych taka możliwość jest zawarta w matematycznym pojęciu funkcji, która zawiera regułę wytwarzania każdego elementu różnorodności, niezależnie o jego specyfiki.

Rozważmy [...] pewien szereg, który posiada *p i e r w s z y* element. Dla szeregu tego ustalone jest określone prawo progresji mówiące, że do każdego ogniwa przynależy ogniwo bezpośrednio po nim następujące, z którym jest ono powiązane za pomocą jednoznacznej, przechodniej i asymetrycznej relacji, niezmiennej na obszarze całego szeregu. Co za tym idzie, tego rodzaju ‘progresja’ obejmuje już pewien właściwy podstawowy typ wszystkich przedmiotów, z którymi ma do czynienia arytmetyka. Wszystkie twierdzenia arytmetyki, wszystkie operacje, które ona definiuje, odnoszą się jedynie do ogólnych własności progresji; nie są nakierowane bezpośrednio na ‘rzecz’, lecz na relacje porządkowe, które zachodzą pomiędzy elementami jakiejś systematycznej całości⁶⁰.

Prosty ciąg matematyczny o postaci *2, 4, 8, 16, 32, 64, 128...>* stanowi dobry przykład tak rozumianej funkcji. Pomiędzy poszczególnymi elementami tego ciągu jest – tu akurat także z powodu jego prostoty – widoczna pewna wiążąca reguła, która ustala wzajemne stosunki poszczególnych członów tego szeregu. Widać, że nie jest

⁵⁹ Tamże, s. 35.

⁶⁰ Tamże, s. 58.

to dowolnie zebrana grupa liczb, lecz że są one usystematyzowane zgodnie z równaniem $a_n = a_1 r^{n-1}$, w którym r oznacza współczynnik charakterystyczny dla tego właśnie, a nie innego szeregu, i w powyższym przypadku wynosi 2. Na podstawie tego równania, wychodząc od arbitralnie ustalonego punktu wyjścia, możemy przewidzieć każdy kolejny element tego szeregu, mimo ich nieskończonej liczby. Funkcja ta z jednej strony w jakimś sensie „uogólnia” pewną różnorodność, z drugiej jednak nie traci przy tym kontaktu z poszczególnymi elementami tej różnorodności, zachowując ich szczególny charakter i w związku z nim ustalając właściwe miejsce tego elementu w zbudowanej przez tę funkcję strukturze. Stąd też,

powiązanie elementów w każdym przypadku jest wytworzone przez jakieś ogólne prawo porządkowania, mocą którego ustanowiona jest obejmująca wszystkie elementy reguła następstwa. Tym, co wiąże ze sobą elementy szeregu $a, b, c \dots$ nie jest jakiś nowy element, który faktycznie został z nimi zmieszany, ale reguła progresji, która jest jedna i ta sama niezależnie od tego, w którym z elementów jest przedstawiona. Jest jasne, że funkcja $F(a, b), F(b, c) \dots$, która określa rodzaj zależności między kolejnymi elementami, sama nie może być uznana za element szeregu, który powstaje i rozwija się zgodnie z nią⁶¹.

Jeżeli do dowolnego, ustalonego stosownie do jakiejś „racji poznawczej” teoretycznego punktu wyjścia zastosujemy jakąś relację (R), możemy wytworzyć wszystkie elementy kompleksu, poprzez zastosowanie owej ogólnej reguły, obliczając na jej podstawie wartości poszczególnych elementów, które dzięki temu otrzymują swoje własne, ściśle określone miejsce w tym kompleksie i budują usystematyzowaną całość⁶².

Podobnie formuła, za pośrednictwem której przedstawiona została jakaś figura geometryczna, jest z jednej strony formułą ogólną, z drugiej natomiast uwzględnia wszelkie szczegóły, ponieważ obejmuje wszystkie możliwe kształty i wielkości. „[...] możemy od ogól-

⁶¹ Tamże, s. 39.

⁶² Por. tamże, s. 58.

nej matematycznej formuły – choćby od formuły krzywej drugiego stopnia – przejść do specjalnych geometrycznych form okręgu, elipsy, itd., w ten sposób, że pewien parametr, który w niej występuje, potraktujemy jako zmienny i pozwolimy mu przebiec stały szereg wielkości”⁶³ – pisze Cassirer. W przypadku przywołanych przecięć stożkowych parametrem takim jest mimośród krzywej stożkowej – e , który w prostej formule obejmującej wszystkie możliwe kształty przecięć o postaci $r = \frac{p}{1 + e \cos \varphi}$, gdzie p oznacza parametr decydujący o kącie pomiędzy tworzącą a osią stożka, r i φ to współrzędne punktu, zawiera wszystkie możliwe postaci krzywych stożkowych – od okręgu poprzez parabole, hiperbole, aż po elipsy. W przypadku, gdy e jest równe zero, otrzymujemy szczególną postać elipsy, mianowicie okrąg, w przypadku, kiedy jest równe 1 otrzymujemy parabolę, w przypadku, gdy jest większe od 1 – hiperbolę, natomiast kiedy przybiera wartości pomiędzy 0 a 1 otrzymujemy wszystkie możliwe postaci elipsy. Formuła taka obejmuje zatem nieskończoną ilość elementów w pewnej w jakimś sensie skończonej formie, która nie ma jednak zamkniętego charakteru metafizycznej substancji, lecz charakter uniwersalnej reguły.

Arytmetyka z jednej strony pokazuje, jak nieskończona wielość przedmiotów może zostać ujęta w jedność, z drugiej zaś, jak jest możliwy powrót od tej jedności do konkretnych poszczególnych form pewnej grupy przedmiotów zawartych w tak rozumianym pojęciu. Każda poszczególna forma ma swoje miejsce w takiej formule i jest przez nią przewidziana. Całość, która tutaj powstaje, nie jest bezmyślna w tym sensie, że nie wie nic o tym, czego jest całością, lecz jest całością właśnie ze względu na swoje elementy. Matematyczne pojęcie szeregu systematyzuje poszczególne formy ustalając logiczne stosunki pomiędzy nimi w ten sposób, że każda z tych form jest zależna i jednocześnie wpływa na pozostałe. „Wszystkie twierdzenia arytmetyki – pisze Cassirer – wszystkie operacje, które ona definiuje, odnoszą się jedynie do ogólnych własności progresji; nie są bezpośrednio skierowane na ‘rzeczy’, lecz na relacje porząd-

⁶³ Tamże, s. 42.

kowe, które zachodzą pomiędzy elementami jakiejś systematycznej całości”⁶⁴.

W przeciwieństwie pojęć gatunkowych, w których stopniowe odrzucanie poszczególnych określeń jako nieistotnych zamyka drogę od pozbawionego w ten sposób wszelkiej treści ogółu do szczegółu, zaproponowana przez Cassirera forma pojęcia zachowuje szczególność treści i gwarantuje możliwość „powrotu” od ogólnej formuły do szczególnego przypadku. Podczas gdy pojęcia w tradycyjnej formie charakteryzowały się – w miarę wzrostu ogólności – stopniowym ubożeniem pojęciowej treści, pojęcia relacyjne są o tyle bogatsze w treść, że obejmują wszystkie m o ż l i w e przedmioty i własności, a zatem antycypują przedmioty i własności, które nie były jeszcze obserwowane. W tym sensie, jak pisze w jednej ze swych wczesnych prac Hartmann, „właściwe logiczne pojęcie nie jest statyczne, lecz dynamiczne. Jest ono w stanie się przekształcić, dopasować do nieskończonej szczególności zadań”⁶⁵. Jest otwarte na postęp nauki, bowiem tym, co stanowi o jego uniwersalności nie jest jego t r e ś ć, lecz jego f o r m a, która może rozwijać swe przedmioty zgodnie z uniwersalną regułą i którą da się skorelować z innymi formami. Tutaj każdy poszczególny element włączany jest w ogólną strukturę zasad. Coś, co tradycja Arystotelesowska nazwałaby wyjątkiem, nie pozostaje wyizolowane, jako niepasujące do reguły, lecz zostaje włączone w szerszą strukturę, przez co nie tylko nie burzy struktury dotychczasowej, ale tym bardziej ją potwierdza ściślej ją określając, pokazując głębsze związki. Cassirer pisze:

Pojedynczy przypadek nie jest wyłączony z rozważania, lecz jest ustalony i utrwalony jako w pełni określony s t o p i e ń w ogólnym procesie przemian. [...] im bardziej zacieśniany jest ten związek według praw, tym bardziej uwyrażnia się także jednoznaczne określenie tego, co szczególne. W ten sposób – by użyć charakterystycznego przykładu – naoczność naszej Euklidesowej trójwymiarowej przestrzeni tylko zyskuje na jasności przez to, że we współczesnej

⁶⁴ Tamże, s. 58–59.

⁶⁵ N. Hartmann, *Systembildung und Idealismus*, wyd. cyt., s. 2.

geometrii pniemy się ku 'wyższej' formie przestrzeni; bowiem w ten sposób odsłania się z pełną wyrazistością ogólna aksjomatyczna budowa naszej przestrzeni⁶⁶.

Dzięki ogólniejszemu punktowi widzenia okazuje się co prawda z jednej strony, że trójwymiarowa przestrzeń nie może już się jawić jako ta „jedynie prawdziwa”, jako absolutna, lecz z drugiej strony, z tego samego punktu widzenia możliwe jest dokładniejsze określenie warunków, w których ona wciąż obowiązuje. Staje się szczególnym przypadkiem całego systemu rozmaitych przestrzeni i dopiero rozpatrywanie jej z punktu widzenia systemu pokazuje jej teoretyczne uwarunkowania i logiczne związki, jakie wiążą ją z innymi jego elementami i w pewnym sensie umożliwiają jej „istnienie”.

W zaproponowanej przez Cassirera koncepcji, każde pojęcie jest traktowane jako tak rozumiany element systemu. Pojęcia nie potrzebują weryfikacji poprzez porównanie z innymi absolutnymi rzeczami, służącymi jako absolutny punkt odniesienia. Z wywodów Cassirera zawartych w *Substancji i funkcji* wynika jednoznacznie, że w strukturze poznania naukowego rzeczowy byt musi ustępować miejsca idealnym relacjom, ponieważ w procesie poznania naukowego nie mamy do czynienia z r z e c z o w ą s u b s t a n c j a l n o ś c i ą b y t u, l e c z z i d e a l n o ś c i ą f u n k c j i p r z e d m i o t u. „R z e c z y” dogmatycznej metafizyki stają się p r z e d m i o t a m i w rozumieniu marburskim⁶⁷, lub jeszcze lepiej: pojęciami, które, zdefiniowane na podstawie relacji do innych przedmiotów, same teraz mogą służyć za punkt odniesienia, a zatem do określania innych pojęć-przedmiotów⁶⁸. Teorie naukowe nie mają za zadanie wyrażania „substancjalnych sił, które rządzą rzeczywistością”, lecz idealnych relacji pomiędzy przedmiotami, których matematyczny wyraz nie może zostać uchwycony we właściwy sposób przez arystotelesowskie pojęcie substancji. Różnorodność, nieważne rzeczy czy przed-

⁶⁶ SF, s. 42.

⁶⁷ Por. np. LRE, s. 67.

⁶⁸ Na czym polega przedmiotowa ważność i jaka jest różnica pomiędzy pojęciem a przedmiotem, zob. następny rozdział niniejszej pracy.

stawień, nie jest odnoszona do jednego, jedyne go ustalonego z góry wzorca, lecz może być ujmowana na nieskończenie wiele sposobów, w zależności od aktualnego stanowiska poznawczego. W książce Cassirera poświęconej teorii względności czytamy, że

to, co różne nauki nazywają ‘przedmiotem’ (*Gegenstand*) nie jest czymś ustalonym raz na zawsze i danym w sobie, lecz że zawsze zostaje najpierw określone przez obowiązujące w danym momencie stanowisko poznawcze. Stosownie do zmian tego idealnego stanowiska powstają dla myślenia rozmaite klasy i rozmaite systemy obiektów (*Objekten*). [...] Każda nauka p o s i a d a swój przedmiot jedynie poprzez fakt, że w y d o b y ł a go z jednolitej masy tego, co dane, za pomocą określonych właściwych jej form pojęciowych. Przedmiot matematyki różni się od przedmiotu mechaniki, przedmiot abstrakcyjnej mechaniki, różni się od przedmiotu fizyki itd. – ponieważ we wszystkich tych naukach zawarte są inne pytania poznawcze, inne sposoby odnoszenia się wielości do jedności pojęcia oraz porządkowania i zarządzania wielością przez te jedność⁶⁹.

Przedmioty te są różnymi przedmiotami dzięki różnym „formom pojęciowym”, w jakie ujmowana jest ich zmysłowa różnorodność. Czym innym jest diament z punktu widzenia fizyki, czym innym z punktu widzenia chemii, zupełnie inną wartość reprezentuje w oczach szklarza i inną w oczach jubilera. Co więcej, pozornie „ten sam” diament będzie miał jako przedmiot fizyki zupełnie inne własności niż jako przedmiot chemii. Własności te bowiem nie przysługują mu na stałe, lecz, zgodnie z przywołanymi powyżej słowami Helmholtza, są reakcją odczynnika właściwego dla określonego profilu badań. Jednocześnie te poszczególne postaci diamentu są rezultatami jakiegoś rodzaju intelektualnej syntezy, która w swojej specyfice wyraźnie odróżnia się od innego rodzaju możliwych form ujmowania diamentu. Dlatego też, mimo iż nigdzie na świecie nie istnieje taki diament, który składałby się wyłącznie z cech, czyniących go przedmiotem pracy jubilera czy wyłącznie z cech, które czynią z niego przedmiot pracy chemika, możemy od tego rodzaju

⁶⁹TWE, s. 13.

– w jakimś sensie „abstrakcyjnego” – przedmiotu, zawsze powrócić do konkretnych zastosowań. Fizyk, chemik, jubiler reprezentują odmienne sposoby „wiązania różnorodności w jedność”, odmienne rodzaje syntezy, regulujące odmienne systemy. Nie pracują oni na „diamencie w sobie”, lecz na określonych z pewnego teoretycznego (bądź praktycznego) stanowiska pojęciach. Próba ustalenia, jaki jest ten „prawdziwy” diament, diament „sam w sobie”, próba znalezienia „istoty” diamentu, nie dość, że jest z góry skazana na niepowodzenie, to także nie ma żadnego sensu. Nie interesuje nas bowiem to, czym dany przedmiot „j e s t”, lecz to, co on „z n a c z y” w systemie. Co z tym idzie, jego definicja nie powinna zawierać grupy cech istotnych, lecz być zawarta w uniwersalnej formule wyrażającej jego funkcję w jakimś układzie odniesienia. Dla nauki wspólna „realna” podstawa, jaka miałaby łączyć poszczególne pojęcia diamentu jest całkowicie nieistotna. Interesuje ona tylko metafizykę, a ta z kolei, kiedy w swym złudnym mniemaniu już taką podstawę uchwyci, zupełnie nie wie, co z nią zrobić, a tym bardziej nie wie, jak ją wykorzystać w budowie poznania naukowego. Nie wie, jak wrócić od abstrakcyjnego metafizycznego, absolutnego pojęcia substancji, która w realistycznych doktrynach miałaby spajać różnorodność pojęć jakiegoś przedmiotu, choćby wspomnianego diamentu, do jego zastosowania.

Podobnie tutaj, jak i w przypadku pojęć matematycznych tym, co definiuje pojęcie, nie są jego własności, jakie ma on sam w sobie, lecz reguła, właściwa dla danego obszaru. Tak jak poszczególne liczby mają swój sens dopiero w odniesieniu do określonej matematyczną formułą całości, tak poszczególne przedmioty przyrodoznawstwa mają swój sens tylko w odniesieniu do ustalonego systemu uzasadniania charakterystycznego dla jakiejś nauki – dla jej specyficznego ideału. Tak, jak to, co nazywamy „własnościami” liczb, jest określone dopiero poprzez całość, w której one funkcjonują, tak „własności” diamentu, zostają określone dopiero względem jakiegoś teoretycznego stanowiska.

Stąd wyłaniają się dwie możliwe koncepcje budowy pojęć. W pierwszej pojęcie jest rozumiane w sposób substancjalny jako po-

jemnik na własności”, w drugiej w sposób funkcjonalny, jako związek relacji, które określają miejsce definiowanego przedmiotu w jakiejś określonej strukturze pojęciowej. „Pojęcie jako s u b s t a n c j a [podkreśl. – P. P.] – jak ujął to Nicolai Hartmann – jest statycznym środkiem dogmatycznego ustalania. Pojęcie jako f u n k c j a jest ruchomym wehikułem żywych idei (*Gedanken*)”⁷⁰.

Krytyka poznania byłaby zatem nauką możliwości i różnorodności sposobów p o j m o w a n i a. Każda z nauk posiada swoją odrębną i własną metodę ujmowania różnorodności w jedność pojęcia, tzn. każda posługuje się innymi rodzajami pojęć. Stąd też określenie owej specyfiki – ogólna logika budowy pojęć – stanowi jedno z najważniejszych zadań krytyki poznania. Inny sposób ujmowania wielości w jedno jest charakterystyczny dla nauk przyrodniczych, inny dla humanistycznych. Każda z nauk posługuje się odrębną i charakterystyczną, właściwą tylko *sui generis* logiką pojęć. „Platonowi zawdzięczamy logikę matematyki, Arystotelesowi – logikę biologii. Znalazły tu swe pewne miejsce matematyczne pojęcia relacji oraz biologiczne pojęcia rodzaju i gatunku. Kartezjusz, Leibniz i Kant stworzyli logikę matematycznego przyrodoznawstwa. W końcu w XIX wieku pojawiły się próby stworzenia ‘logiki historii’”⁷¹. Dla docelowej „systematyki form poznania” bardzo ważne wydaje się dokładne określenie różnicy między pojęciami nauk przyrodniczych, a pojęciami szeroko pojętych nauk humanistycznych i charakterystycznymi dla nich rodzajami „logiki”.

3.2.1 Pojęcia nauk przyrodniczych

W popularnych opracowaniach poświęconych neokantyzmowi w Niemczech przełomu wieków XIX i XX często można spotkać cha-

⁷⁰ N. Hartmann, *Systembildung und Idealismus*, wyd. cyt., s. 2.

⁷¹ E. Cassirer, *Pojęcia przyrodnicze i pojęcia kulturowe*, [w:] LNK, s. 81. Systematyka tych sposobów ujmowania jest celem Cassirerowskiej teorii form symbolicznych – w jej skład wchodzi także te, które, jak „nauki o języku, sztuce czy religii [...] wciąż są w pewnym sensie bezdomne. Nie znalazły jeszcze w systemie logiki swego ‘naturalnego miejsca’”. [Tamże]. Znalazienie tego miejsca stanowi jedno z głównych zadań *Filozofii form symbolicznych*.

rakterystykę tego ruchu (o ile, co nieoczywiste, neokantyzm można nazwać ruchem) mówiącą – za Heideggerem, który miał te słowa wypowiedzieć w Davos na ważnej dla późniejszej filozofii debacie z Cassirerem – że neokantyzm „nie zajmuje się p o z n a n i e m b y t u, lecz p o z n a n i e m p o z n a n i a b y t u”⁷². Poniechanie pytań metafizycznych i zredukowanie zadań filozofii do obszaru teorii poznania dokonało się w filozofii niemieckiej głównie za sprawą refleksji metodologicznej nad statusem filozofii w obliczu ówczesnej specyfikacji nauk. W jej wyniku wiele środowisk filozoficznych uznało, że zawłaszczenie całości obszaru poznania przez nauki szczegółowe pozostawia filozofii teoretycznej jedynie zadania metodyczne i systematyczne. Do takiej roli znakomicie nadawało się narzędzie filozofii krytycznej – zwłaszcza w tej jej części, która nakierowana była na analitykę warunków możliwości wszelkich poznać przedmiotowych. Stąd też ówczesny renesans zainteresowania myślą Immanuela Kanta, mającą stanowić lekarstwo na poheglowski kryzys w filozofii.

Wiodący ośrodek tak uzasadnianego sposobu rozumienia zadań królowej nauk mieścił się w niewielkim heskim Marburgu. Neokantyzm szkoły marburskiej polegał w głównej mierze na specyficznej interpretacji filozofii Kanta, którą cechuje nakierowanie na analizę naczelných podstaw nauk przyrodniczych. Takie nakierowanie ma być zgodne – jak dowodzi przywódca szkoły Hermann Cohen w swoich trzech pracach poświęconych każdej z Kantowskich *Krytyk* – ze źródłową intencją królewieckiego filozofa, którą ma według być niego odsłonięcie l o g i c z n y c h (w sensie logiki transcendentalnej) podstaw nauk ścisłych. W pracy Cohena *Kants Theorie der Erfahrung* Kantowskie pojęcie doświadczenia zostaje jednoznacznie zinterpretowane i przedstawione jako doświadczenie naukowe oparte na niedoścignionym wzorcu matematycznego przyrodoznawstwa⁷³, a zatem jako „fakt nauki” – najważniejsze bodaj pojęcie marburskiej wykładni transcendentalizmu. Problem możliwości tak rozumianego „faktu nauki” i związany z tym problem specyficznego cha-

⁷² (E. Cassirer, M. Heidegger), *Wykłady i dysputa w Davos*, wyd. cyt.

⁷³ Zob. zwłaszcza KTD, s. 88–95

rakteru pojęć, jakimi posługują się zwłaszcza nauki ścisłe, zyskuje tym samym w filozofii marburczyków pierwszorzędne znaczenie, a rozwijana w Marburgu „krytyka poznania” staje się specyficzną filozofią nauki⁷⁴. Zgodnie z jej założeniami problemy ontologiczne i metafizyczne zostają niejako wchłonięte przez logikę poznania. Przeprowadzona przez Cohena i jego uczniów analiza rozwoju nauk szczegółowych pokazuje logiczne uwarunkowania, jakim podlegają charakterystyczne dla nich pojęcia i usiłuje uwolnić je zarazem od balastu dogmatycznej metafizyki, którym nierzadko są obarczone i który, jak twierdzą, uniemożliwia ich prawidłowy postęp. Największe dzieło Ernsta Cassirera – czterotomowy *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* – opisuje historię problemu poznania jako proces ciągłego, stopniowego uwalniania się myśli od metafizycznego, „dogmatycznego”, jak nazywano je wówczas w Marburgu, rozumienia podstawowych pojęć filozoficznych i naukowych⁷⁵. Kulminacja tego procesu ma zgodnie z tą myślą miejsce w nauce i filozofii przełomu XIX i XX wieku.

Rozwój nowożytnej fizyki dostarcza szeregu przykładów na zarysowaną powyżej przemianę sposobu rozumienia podstawowych pojęć, jakimi posługuje się przyrodoznawstwo z ich rozumienia substancjalnego, w rozumienie relacyjne. W przejściu od pojęcia rzeczy do pojęcia relacji – od „pojęcia substancji, do pojęcia funkcji” – Cassirer widzi najważniejszą zasadę transformacji, jakiej uległ nowożytny naukowy obraz świata. Tendencja ta jest według niego charak-

⁷⁴ Tzw. „klasyczna” filozofia nauki, zbudowana na podwalinach myśli neopozytywistycznej, stara się unikać pytań ontologicznych i teoriopoznawczych – ogólnie, w odróżnieniu właśnie od refleksji nad nauką prowadzonej w Marburgu, unika raczej ujęć systemowych stanowiąc odrębną, autonomiczną dyscyplinę. Marburska „filozofia nauki” sytuuje poznanie naukowe wśród innych systemów poznawczych odnosząc je zarówno do metafizyki jak i teorii poznania, dzięki czemu, nie tyle bada samą strukturę nauk (w sensie logiki klasycznej), ile ich przedmiotowość (w sensie logiki transcendentalnej), a zatem źródło obiektywności twierdzeń, odnosząc strukturę nauk poza nią. Zob. na ten temat: P. Parszutowicz, *Filozofia krytyczna jako teoria metody poznania naukowego*, [w:] *Kant i kantyzmy. Szkice z filozofii krytycznej*, red. P. Parszutowicz, Gdańsk 2008.

⁷⁵ Zob. EP1-4.

terystyczna szczególnie dla rozwoju naukowego przyrodoznawstwa, w obrębie którego wszelkie spektakularne zwroty miały miejsce właśnie na skutek przewagi myślenia relacyjnego nad substancjalnym. Substancjalna interpretacja „faktów” naukowych w świetle tych analiz okazuje się być charakterystyczna nie tylko dla wywodzących się od Arystotelesa, naiwno-realistycznych modeli poznawczych, lecz dla wszystkich ujęć dogmatycznych – również idealistycznych. Można zaryzykować twierdzenie, że moment, w którym badacze zastąpili substancjalne rzeczy idealnymi funkcjami, wyznacza zarazem początek nauk przyrodniczych w znaczeniu nowożytnym. Według autora rozprawy *O teorii względności Einsteina* najbardziej znamienne, gdy idzie o specyfikę nowożytnej postaci nauk przyrodniczych, jest stopniowe przejście od „fizyki m a t e r i i” do „fizyki z a s a d”. Czytamy na stronach tej pracy:

Fizyka osiemnastego wieku była generalnie zakorzeniona w materialno-rzeczowym obrazie świata. W podstawowych badaniach Sadi Carnota dotyczących termodynamiki ciepło było wciąż rozumiane jako materialne i także dla zrozumienia elektryczności i magnetyzmu wydawało się konieczne przyjęcie jakiejś szczególnej elektrycznej i magnetycznej ‘materii’. Od połowy dziewiętnastego stulecia jednakże w miejsce tej ‘fizyki materii’ coraz bardziej stanowczo i wyraźnie zaczęła wkraczać fizyka zwana ‘fizyką zasad’. Tutaj nie wychodzi się od hipotetycznego istnienia określonych materii i czynników, lecz od pewnych powszechnych relacji, które są traktowane jako kryteria interpretacji poszczególnych zjawisk⁷⁶.

Owe powszechne relacje zdobywają, zgodnie z rezultatami zarówno historycznych, jak i systematycznych badań Cassirera, coraz bardziej znaczące miejsce w przyrodoznawstwie i odgrywają coraz ważniejszą rolę w procesie budowy nowożytnej nauki. One właśnie wyznaczają sens podstawowych pojęć nowej fizyki nie odwołując się do ich metafizycznie rozumianej, absolutnej „istoty”, lecz do ich stosunku względem sieci innych pojęć. Zwieńczenie procesu relatywizacji

⁷⁶ TWE, s. 72.

pojęć fizycznych miało według Cassirera miejsce w Einsteinowskiej teorii względności – to właśnie ta koncepcja spełniła Cassirerowskie marzenie o ostatecznym uwolnieniu pojęć, o których mowa od metafizycznych obciążeń⁷⁷. Teorię tę traktuje on jako kolejne, konieczne ogniwo długiego łańcucha rozwoju filozofii i fizyki oraz konieczny punkt dojścia całego procesu rozwoju poznania naukowego. Według niego prawa fizyki, wprowadzone przez Galileusza i rozwinięte przez Newtona, zostały tylko potwierdzone i rozszerzone przez szczególną, a później ogólną teorię względności Einsteina⁷⁸, a jej największą

⁷⁷ Postulat taki był charakterystyczny dla wszystkich przedstawicieli szkoły marburskiej. Filozoficzne założenia relacjonizmu [zob. na temat tego pojęcia W. Tatarkiewicz, *Szkoła marburska i jej idealizm*, [w:] tenże, *Szkoła marburska i jej idealizm*, wyd. cyt., s. 40–41] – jako krytycznej teorii poznania, zostały niejako potwierdzone przez teorię Einsteina. Szczególna teoria względności została ogłoszona w roku 1905, zaś ogólna w 1916. Natomiast główne założenia marburskiej interpretacji Kanta powstawały w latach 1890–1920 i można w licznych pracach reprezentatywnych dla tej szkoły znaleźć interesujące z omawianego punktu widzenia wątki. *Explicite* filozoficzne założenia relacjonizmu zostały wyłożone w 1910 roku, a więc 6 lat przed ogłoszeniem ogólnej teorii względności, w pierwszej systematycznej pracy Cassirera *Substancja i funkcja*, w której autor opisuje postępowanie poznania jako stałe odchodzenie od pojęcia substancji w stronę pojęcia funkcji. W roku 1922 ukazała się natomiast książka Cassirera *O teorii względności Einsteina*, w której autor weryfikuje wyniki badań ogłoszonych w *Substancji i funkcji* porównując je z dokonaniem Einsteina. Zob. także E. Cassirer, *Philosophische Probleme der Relativitätstheorie*, [w:] ECW9, s. 217. Por. M. Tempczyk, *Teoria względności w oczach kantysty*, [w:] TWE.

⁷⁸ Ciekawy jest fakt, że Cassirer – znawca problematyki rozwoju poznania naukowego i autor obszernej pracy na ten temat – od razu rozpoznał wartość dzieła Einsteina w czasach, kiedy teoria względności wciąż była kontrowersyjna i wzbudzała sprzeczne reakcje. Już po swoim pierwszym spotkaniu z Einsteinem miał o nim powiedzieć, że jest on „geniuszem na miarę Newtona, a być może nawet większym” [T. Cassirer, *Mein Leben...*, wyd. cyt., s. 136]. Jak możemy się dowiedzieć z przedmowy do rozprawki *O teorii względności Einsteina*, jej autor konsultował z Albertem Einsteinem rękopis. Na temat kontaktów obu naukowców por. np. H. Paetzold, *Ernst Cassirer...*, s. 51–53 oraz T. Cassirer, *Mein Leben...*, wyd. cyt., s. 135–138. Zob. także wymianę listów w: E. Cassirer, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, hrsg. J. M. Krois, [w:] ECN18, s. 44–50, 62–63, 74–75, 89–90 oraz list Cassirera do Paula Natorpa z 15. 10. 1920 roku, w którym Cassirer opisuje wrażenia Einsteina z lektury tej rozprawki [Universitätsbibliothek Marburg, Handschrift: 831:665]. Por. również zarzuty wobec Cassirerowskiej wykładni teorii Einsteina ze stanowi-

zasługą była unifikacja tych praw poprzez wykluczenie uprzywilejowanych i absolutnych punktów odniesienia.

Ogólna teoria względności – czytamy w rozprawie Cassirera – stoi metodycznie na końcu tego szeregu, ponieważ zbiera wszystkie poszczególne systematyczne zasady w jedność najwyższego postulatu – nie postulatu stałości rzeczy, lecz niezmienności pewnych wielkości i praw wobec wszelkich przekształceń układu odniesienia⁷⁹.

Teoria ta potwierdza więc postulowaną przez autora *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, głównie na stronach tej właśnie obszernej rozprawy, tendencję rozwoju poznania naukowego i koronuje ją w formie spójnej i potwierdzonej empirycznie teorii naukowej, spełniającej wymagania przedstawione w *Substancji i funkcji*.

Głównym powodem powstania *Substancji i funkcji* był fakt, iż jej autor uznał, że owa wykazana przez niego w rozprawie poświęconej problemowi poznania tendencja radykalnej zmiany obszaru zainteresowania nauki, wymaga także nowego, dostosowanego do nowej sytuacji aparatu logicznego. Potrzeba gruntownej reformy logiki pojęć wyrosła właśnie z przekonania Cassirera o nieodpowiedniości tradycyjnej teorii w obliczu dynamicznego rozwoju nauk przyrodniczych. W liście do swojego marburskiego nauczyciela – Paula Natorpa z 31 lipca 1908 roku, naświetlając swoje zamierzenia dotyczące rozprawy *Substancja i funkcja* pisze: „[...] spróbuję przedstawić, jak wielka liczba teoriopoznawczych trudności, które można znaleźć w podstawach matematyki i mechaniki, ma przyczynę w tym, że zabieramy się do nich z tradycyjną logiczną teorią pojęć, która do nich nie dorasta”⁸⁰.

ska empirystycznego zawarte w rozprawce M. Schlicka, *Kritizistische oder empiristische Deutung der neuen Physik?*, „Kantstudien” 26 (1921), a także korespondencję Cassirer-Schlick na ten temat w: E. Cassirer, *Briefwechsel...*, [w:] ECN18, s. 50–51, 94–99]. Zob. też: T. Ryckman, *Conditio sine qua non? „Zuordnung” in the Early Epistemologies of Cassirer and Schlick*, „Synthese”, 88 (1991).

⁷⁹ TWE, s. 72.

⁸⁰ Universitätsbibliothek Marburg, Handschrift: 831:628.

Zarysowana powyżej relacyjna teoria pojęć ma w zamierzeniu sprostać wspomnianym teoriopoznawczym trudnościom. Teoria tradycyjna nie daje sobie z nimi rady głównie z tego powodu, że opiera się na metafizycznym pojęciu substancji, podczas gdy nowożytne przyrodopoznawstwo pokazuje, że nauk ścisłych nie interesuje metafizycznie rozumiana „substancja rzeczy”, lecz „funkcja przedmiotu” – jego niezależne od tego, czy bądź w jaki sposób przedmiot ten „istnieje”, stałe relacje względem innych przedmiotów tego samego systemu uzasadniania. Wraz z takim przejściem od substancji do funkcji następuje przełom w filozoficznych rozważaniach nad nauką, który Herbert Schnädelbach ujmuje jako „deontologizację nauki”, będącą następstwem „wypędzenia metafizyki z przyrodopoznawstwa”.

Deontologizacja znaczy [...] po pierwsze, że fizyka trzyma się ściśle tego, co dane, dane zaś są fenomeny, które należy opisać. Deontologizacja znaczy, po drugie, że wszystkie pojęcia i s t o t y i s u b s t a n c j i, ale również pojęcie siły, są z nauki eliminowane i że zastosowanie mogą jeszcze znaleźć takie pojęcia, które pozwalają wyrazić f u n k c j o n a l n e związki między tym, co dane⁸¹.

Proces „deontologizacji” stanowi, z dzisiejszej perspektywy, interesujący przykład „metodycznej równoległości” i wzajemnej współpracy filozofii i nauk szczegółowych. Myśl Cohena, Natorpa i Cassirera ma, przynajmniej w ich zamyśle, dopełnić dzieła desubstancjalizacji myślenia filozoficznego, idącego w parze z desubstancjalizacją pojęć naukowych. Nauka – jak wówczas wykazano – nie pyta bowiem o to, czym „j e s t” atom, eter, energia, czas i przestrzeń, lecz o to, jaką f u n k c j ę pełnią te pojęcia w strukturze nauk.

Specyficzny charakter ścisłych nauk przyrodniczych polega właśnie na wyrażaniu tych relacji i usiłowaniu ujęcia ich w teorię. Pojęcia budowane relacyjnie stanowią teoretyczne konstrukcje, nie są „p o j ę c i a m i r z e c z y” (*Dingbegriffe*), lecz „p o j ę c i a m i m i a r y”

⁸¹ H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, wyd. cyt., s. 141.

(*Maßbegriffe*)⁸² – jak choćby pojęcie atomu, które – wywodząc się przecież jeszcze od Demokryta – znajduje swe miejsce także w nowej fizyce, gdzie nie oznacza już bynajmniej najmniejszej jednostki materii, lecz najmniejszą jednostkę miary.

W pracy *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* królewiecki filozof pisze, że „w każdej poszczególniej koncepcji przyrody można znaleźć tylko tyle właściwej nauki, ile znajduje się w niej matematyki⁸³”. Systematyczne powiązanie nauk przyrodniczych musi posługiwać się ścisłymi miarami, za pomocą których zjawiska da się przekształcić w przedmioty oparte na czysto matematycznych związkach. Cassirer przywołuje także słowa Maxa Plancka, który twierdził, że dla nauki „istnieje tylko to, co da się zmierzyć”⁸⁴. Tym samym nauki nie interesuje metafizyczna substancja rzeczy, lecz idealne, matematyczne stosunki pomiędzy przedmiotami poznania, tylko one stanowią właściwą treść nauk przyrodniczych. „Przyroda – zgodnie ze znanym powiedzeniem Kanta – jest to istnienie (*Dasein*) rzeczy, o ile ono jest określone według praw ogólnych”⁸⁵. To owe prawa ogólne powołują do istnienia rzeczy jako przedmiot dla przyrodoznawstwa. Jak pisze Cassirer w swej pracy poświęconej fizyce relatywistycznej,

nowy fizyczny pogląd nie wychodzi ani od przyjęcia ‘przestrzeni w sobie’, ani od ‘materii’, ani jakiegś ‘siły w sobie’ – że nie uznaje już przestrzeni, siły i materii za odrębne fizyczne p r z e d m i o t y w ogóle, lecz że istnieje dla niej tylko jedność określonych f u n k c j o n a l n y c h s t o s u n k ó w, które się różnie oznacza w zależności od układu odniesienia, w jakim je wyrażamy⁸⁶.

⁸² Por. TWE, rozdz. 1. Na ten temat por. też omówienie przedstawione w książce Karla-Norberta Ihmiga zatytułowanej *Grundzüge einer Philosophie der Wissenschaften bei Ernst Cassirer* (Darmstadt 2001, s. 220 i nast.).

⁸³ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, wyd. cyt., t. 9, s. 14.

⁸⁴ Cyt. za TWE, s. 25.

⁸⁵ *Prolegomena*, s. 65.

⁸⁶ TWE, s. 67.

Podstawowe pojęcia nauk przyrodniczych na wysokim szczeblu swego rozwoju nie funkcjonują już jako metafizyczne realności, lecz jako wyraz idealnych stosunków, które – jak pisał Planck – pozbawione są „elementu antropomorficznego” i spajają gmach poznania naukowego. Nauki nie interesuje ich metafizyczna rzeczywistość – ich realność gwarantowana jest stałością liczbowych relacji, w jakich pozostają one w stosunku do zawsze arbitralnego punktu widzenia, charakterystycznego dla jakiegoś naukowego stanowiska. Nie mają charakteru substancjalnego, lecz stanowią teoretyczne konstrukcje. W pochodzącej z 1921 roku rozprawce poświęconej Einsteinowskiej teorii względności, Cassirer tak opisuje charakter podstawowych pojęć fizycznych:

Pojęcia takie jak masa i siła, atom czy eter, potencjał magnetyczny czy elektryczny, nawet takie pojęcia jak ciśnienie czy temperatura, nie są prostymi pojęciami rzeczy (*Dingbegriffe*), nie są odwzorowaniami konkretnych, danych w postrzeżeniu poszczególnych treści: po tym wszystkim, co sama epistemologia fizyki ustaliła odnośnie sensu i pochodzenia tych pojęć, nie trzeba dalszych wyjaśnień. To, co otrzymujemy wraz z nimi, to oczywiście nie reprodukcje prostych rzeczy czy treści wrażeń, lecz teoretyczne ustalenia i konstrukcje, które mają na celu przekuć coś tylko odczuwalnego, w coś mierzalnego, a zatem w ‘przedmiot fizyki’, to znaczy w przedmiot dla fizyki⁸⁷.

„Przedmiot dla fizyki” nie ma charakteru substancjalnego, więc nie składa się z cech rozumianych jako predykaty jakichś substancji. Jedyne cechy, jakie taki przedmiot posiada to, reakcje, jakie wywołuje na instrumentach pomiarowych, które badacz potrafi zinterpretować i nadać im znaczenie z punktu widzenia jakiegoś stanowiska teoretycznego. Temperatura jest reakcją słupka rtęci na kontakt z jakimś przedmiotem, ciśnienie atmosferyczne wychyleniem igły barometru, prędkość – w zależności od konkretnej sytuacji – albo wskazaniem prędkościomierza, albo zmianą wysokości dźwięku, jaki emituje poruszający się przedmiot. Znaczenia, jakie przypisuje się

⁸⁷ Tamże, s. 25.

tym zjawiskom, wykraczają daleko ponad ich zjawiskowość – określone wychylenie igły niesie z sobą bardzo określone konsekwencje dla całej struktury poznania i determinuje przedmioty fizyczne, definiuje pojęcia, jakimi posługuje się fizyka. Fizyk nie analizuje i nie próbuje analizować przedmiotów takich, jakie one są w sobie i dla siebie, lecz sam buduje przedmioty z ogólnych reguł gwarantujących jedność fizycznego obrazu świata. Procedura nie przebiega więc, tak jak w przypadkach opisywanych powyżej na przykładzie ogólnej teorii pojęć, od szczegółu do ogółu – nie próbuje się ująć indywidualów i na podstawie ich empirycznej obserwacji wydobyć z nich ogólną „prawidłowość”, jakiej one podlegają, lecz odwrotnie – od ogółu do szczegółu – to na podstawie ogólnych praw określone są poszczególne przedmioty w ich specyfice. To owe ogólne prawa w charakterystyczny dla siebie sposób, ale zawsze inny od metafizycznej substancjalizacji, „stwarzają” poszczególne pojęcia fizyczne, często niezależnie od tego, czy taki przedmiot był lub nawet, czy może być obserwowany. Przedmioty nauk ścisłych nie są więc punktem wyjścia – nie od nich rozpoczyna się procedura, lecz punktem dojścia; muszą zostać dopiero określone w zależności od poznawczego celu jaki przyświeca badaczowi. Określenie takie nie zawsze jednak musi być wsparte doświadczeniem zmysłowym, jest to bowiem możliwe relatywnie rzadko, zaś samo doświadczenie zawsze posiada już jakąś formę.

Taki obraz przedmiotów fizyki potwierdza opisywana w cytowanej powyżej pracy teoria względności. Jednak taki sam obraz wynika po prostu z teoretycznych założeń szkoły marburskiej. W poniższym fragmencie pochodzącym z wcześniejszej o dekadę pracy *Substancja i funkcja* znajdujemy bardzo podobny opis:

P r z e d m i o t y fizyki: masa, siła, atom, eter, nie mogą być już błędnie rozumiane jako realności, które należy zbadać i do których wnętrza należy wnikać, lecz są uznane za instrumenty, które myśl musi stworzyć, aby objąć chaos zjawisk jako uszeregowaną i mierzalną całość⁸⁸.

⁸⁸ SF, s. 176. Taki obraz przedmiotów fizyki potwierdzają także współcześni filozofowie przyrody. W rozprawie jednego z nich możemy przeczytać: „Najbardziej

Istotną cechą pojęć naukowych jest zatem ich matematyczny charakter. Są one skonstruowanymi w myśli narzędziami, służącymi do rozwiązywania konkretnych problemów. Dzięki tym narzędziom możemy budować narzędzia nowe, plotąc sieć tak rozumianych przedmiotów – system możliwego doświadczenia. One są kolejnymi cegiełkami w budowie systemu poznania i tak jak każde pojęcie – zgodnie z przytaczanymi słowami Cohena – stanowią kolejne pytanie wymagające kolejnych odpowiedzi. To myśl musi stworzyć te instrumenty, są one w całości wytworem funkcji poznawczych. Przekształcenie „tego, co jedynie o d c z u w a l n e” w „to, co m i e r z a l n e”, a zatem zmysłowo danego przedmiotu w przedmiot dla nauki, może dokonać się jedynie wówczas, kiedy w jakiś sposób wyodrębnimy z chaosu wrażeń te własności, które są istotne z punktu widzenia matematycznego przyrodoznawstwa. Środkiem takiego wyodrębniania „istotnych” własności, a przez to idealizacji rzeczywistości jest e k s p e r y m e n t naukowy.

3.2.1.1 Rola eksperymentu

Przemiana sposobu postępowania nauki, która doprowadziła do powstania jej nowożytnych postaci, miała, zdaniem Immanuela Kanta, który jako pierwszy zbadał i przedstawił metodykę przyrodoznawstwa, miejsce wtedy, kiedy zauważono, że nauki nie mają za zadanie odzwierciedlać zawartych immanentnie w badanej rzeczywistości treści, lecz ich rolą jest „nadawanie praw przyrodzie”. W *Krytyce czystego rozumu* możemy przeczytać:

Temu, kto pierwszy dowodnie okazał [właściwości] trójkąta równoramiennego (mniejsza o to czy nazywał się Tales, czy inaczej), zbłyśło jakby światło: pojął bowiem, że nie powinien dochodzić tego, co widzi w figurze, lub też dociekać samego jej pojęcia i stąd jak-

przydatna dla współczesnej fizyki jest filozofia opisująca świat jako dynamiczny proces, w którym nie ma żadnych fundamentalnych cegiełek. Tylko procesowi można przypisać bezwzględne istnienie, wszystko inne jest względnie wyodrębnioną jego częścią i w odpowiednich warunkach może ulec przemianie lub rozbićiu” [M. Tempczyk, *Fizyka a świat realny. Elementy filozofii fizyki*, Warszawa 1991, s. 162].

by 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), i że – aby z całą pewnością coś *a priori* wiedzieć – nie może żadnej rzeczy przypisywać nic, jak tylko to, co z koniecznością wynikało z tego, co sam w nią zgodnie ze swym pojęciem włożył⁸⁹.

Wszystkie słynne i mniej słynne eksperymenty, które w pewnym sensie zapoczątkowały nowożytny podejście do rozumienia naukowości w ogóle – przywoływane przez Kanta badania Galileusza, Torricellego i Stahla nie polegały jedynie na przypadkowych obserwacjach „naturalnych stanów rzeczy”, lecz stanowiły poszukiwanie odpowiedzi na bardzo konkretne pytania. Osiągnięte przez nich rezultaty nie mogłyby nigdy zostać uzyskane na drodze, jaką opisuje powtarzana wielokrotnie anegdota o jabłku spadającym na głowę Newtona. Musieli oni zrozumieć – jak pisze filozof z Królewca – „że rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu wytwarza, że kierując się stałymi prawami winien z zasadami swych sądów iść na czele i skłonić przyrodę do dania odpowiedzi na jego pytania, nie powinien zaś dać się tylko jakby wodzić przez nią na pasku”⁹⁰. Badacz musi zatem uprzednio wiedzieć, jaką odpowiedź chce od przyrody otrzymać – eksperyment ma za zadanie jedynie potwierdzenie tego, co zostało wcześniej założone na podstawie zasad.

Dlatego też eksperyment w odpowiedni dla jakiegoś celu poznawczego sposób ogranicza pełnię rzeczywistości w ten sposób, by uwyraźniły się te jej elementy, które są interesujące z punktu widzenia jakiejś teorii. Nie jest jedynie relacją na temat postrzeżonych faktów, lecz zakłada uprzednio specjalny sposób ich interpretacji. Dzięki temu nadaje postrzeżonym faktom – które w miarę postępu nauk przyrodniczych coraz bardziej oddalają się od „rzeczy samych” i przybierają postać wyników pomiarów jakichś coraz bardziej zaawansowanych urządzeń pomiarowych – takie znaczenie, jakiego nie mają w prostym przeżyciu zmysłowym.

⁸⁹ KCR, t. 1, s. 25.

⁹⁰ Tamże, s. 26–27.

Tym, co obserwujemy – pisze Cassirer w *Substancji i funkcji* – jest na przykład jakieś określone wychylenie igły magnetycznej, które nastąpiło w pewnych warunkach, natomiast to, co stwierdzamy jako wynik badania, jest zawsze obiektywny związek teoretyczno-fizycznych twierdzeń, które wykraczają daleko poza obszar dostępnych nam w danym momencie faktów⁹¹.

Obiektywności tych twierdzeń nie zapewnia zatem z całą pewnością fakt, że odnoszą się one do konkretnych realnych substancji – bo wiem przedmioty rozumiane jako metafizyczne rzeczy trzeba zostawić już na progu postępowania teoretycznego – lecz ich związki z innymi twierdzeniami jakiegoś systemu uzasadniania. Tylko w świetle tego systemu poszczególne „wychylenia igły magnetycznej” otrzymują swój sens i tylko wtedy dają nam wiedzę o przedmiotach fizycznych w ich nowożytnym znaczeniu.

Próba wydobywania ukrytych związków z chaosu wrażeń z góry jest skazana na niepowodzenie. Poszukiwania te nie mają najmniejszego sensu, jeżeli nie jest zarysowany plan poszukiwań, jeżeli pole poszukiwań nie zostanie zawężone zgodnie z jakimiś teoretycznymi założeniami. Ulotność wrażeń zmysłowych zostaje przekroczona w eksperymencie i otrzymuje swą obiektywną formę dopiero na warunkach, które eksperyment określa. W eksperymencie, zgodnie z uprzednio wymyślonym planem wyznaczającym jego zasady, natychmiast ujawniają się tysiące nowych związków. W eksperymencie:

[...] poszczególne instrumenty, który [...] fizyk ma przed sobą, przekształca się z grupy zmysłowych cech i własności w system idealnych, myślowych określeń. Przystaje więc być jakimś określonym narzędziem, rzeczą z miedzi czy stali, z aluminium czy szkła, na którą fizyk powołuje się w swych stwierdzeniach, a na jego miejscu pojawiają się pojęcia takie jak: pole magnetyczne, oś magnetyczna, natężenie prądu, itd., które ze swej strony znów są tylko symbolem i powłoką uniwersalnych matematyczno-fizycznych relacji i zależności⁹².

⁹¹ SF, s. 278.

⁹² Tamże, s. 279.

W eksperymencie jakiś, sam w sobie pozbawiony jakiegokolwiek znaczenia, kompleks wrażeń, zamienia się w pojęcie fizyczne – w s y m b o l rzeczywistości. Symbole te z kolei służą znów jako elementy budowy bardziej zaawansowanych systemów wiedzy. Doszukiwanie się w nich odwzorowań „rzeczywistości takiej, jaka ona jest w sobie”, jest całkowicie bezcelowe, bowiem nawet, gdyby udało się udowodnić istnienie takiej rzeczywistości (co z punktu widzenia krytycznej filozofii jest oczywistym absurdem), należałoby obrać całkowicie tak powstały przedmiot nie tylko z warunków jego przedmiotowej formy, lecz także przez fizyczne warunki pomiaru, strukturę laboratoriów, aż po uwarunkowania społeczne.

Jeden ze współczesnych badaczy zjawisk zachodzących w nauce w taki sposób opisuje rolę laboratoriów w jej powstawaniu:

Laboratoria opierają się na założeniu, że obiekty (*objects*) nie są ustalonymi obiektami, które muszą zostać ujęte ‘takie, jakie są’ lub pozostawione same sobie. W rzeczywistości rzadko pracuje się w laboratoriach na obiektach, które jawią się takie, jakie występują w naturze. Pracuje się raczej na obrazach obiektów lub na ich wizualnych, akustycznych czy elektrycznych śladach, ich komponentach, ekstraktach i ich ‘zubożonych’ wersjach⁹³.

Pomijając wynikające z tego cytatu, a dyskusyjne z punktu widzenia koncepcji Cassirera przeświadczenie o dostępności do rzeczy, „takich, jakie one są” poza warunkami laboratoryjnymi, mamy tutaj ciekawy opis właściwej sytuacji badacza z punktu widzenia socjologii wiedzy. Widać na tym przykładzie, jakie jest faktyczne postępowanie laboranta. Przedmiot, na którym pracuje, został w gruncie rzeczy prawie w całości stworzony przez warunki laboratoryjne. A zatem przez warunki jego pomiaru. Naukowiec w laboratorium stwarza pewną rzeczywistość – to, na ile jest ona sztuczna, gorsza, mniej prawdziwa od rzeczywistości, w której „naprawdę” możemy spotkać jakieś zjawisko „takie, jakie ono jest w rzeczywistości”, nie

⁹³ K. Knorr Cetina, *Epistemic Cultures. How the Sciences make Knowledge*, London 1999, s. 27.

może zostać rozstrzygnięte z punktu widzenia filozofii krytycznej – rzeczywistość ta zawiera przedmioty, które często mogą zaistnieć tylko i wyłącznie w warunkach i na prawach ustalonych wcześniej przez autora eksperymentu. Z góry są określone wszelkie warunki, jakie ma spełniać badany obiekt, a jest on dla badacza obiektem o tyle, o ile da się w jakiś sposób uchwycić „jego obraz, jego wizualny, akustyczny, czy elektryczny ślad”. W porównaniu z koncepcją Immanuela Kanta, w której od „rzeczy samych w sobie” odgraniczały nas warunki ich estetycznego oglądu i logicznej syntezy, tutaj dochodzą kolejne bariery i pośrednictwa w postaci naukowej aparatury i naukowych sposobów ujmowania. Nie mamy więc do czynienia z częsteczką, lecz jej widmem, nie mamy do czynienia z jakąś substancją – lecz ze skutkami oddziaływania.

Według cytowanej powyżej autorki za ową banalną z punktu widzenia transcendentalizmu tezę, że w warunkach laboratoryjnych „przedmiotów nie chwytnymi takimi, jakimi one są”, przemawiają następujące trzy punkty: po pierwsze nie możemy ich uchwycić, jakimi są – ponieważ w laboratoriach pracuje się na ich przekształconych, zmutowanych, częściowych i okrojonych „wersjach”; po drugie wyodrębniamy je z ich „naturalnego otoczenia”, a zatem przedstawiamy inne warunki ich obserwacji, niż „naturalne”, a tym samym obserwujemy ich zupełnie inne niż „prawdziwe” własności i zachowania; po trzecie nie obserwuje się zjawisk i procesów wtedy, kiedy one powinny zachodzić w naturze, lecz wywołuje się je sztucznie, przez co ich naturalne cykle zachodzenia zastępuje się cyklami wymuszonymi przez warunki pracy w laboratorium. Tak na przykład badania współczesnych astronomów są zapośredniczone w skomplikowanej aparaturze poznawczej:

Na przykład światło komety Halleya w 1982 roku zostało zebrane przez gigantyczne 200 calowe zwierciadło teleskopu Hale’a na Mount Palomar i zostało skupione na matrycy CCD. Matryce te wprowadziły główną zmianę w technologii obrazowania. Wyniki przez nie podawane mają charakter cyfrowy a zatem umożliwiają astronomom przetwarzanie i przekształcenie elektroniczne ich danych. Jeżeli matryce CCD są używane we współpracy z teleskopami umiesz-

czonymi w przestrzeni nie tylko poprawiają dane astronomów, lecz czynią astronomię całkowicie niezależną od bezpośredniej obserwacji przynależnego jej ‘obszaru’⁹⁴.

Dzięki temu badany obiekt, po pierwsze, jako oglądany i zapośredniczony przez sposoby przedstawiania, zostaje wyrwany jego „naturalnemu” środowisku i poddany badaniom laboratoryjnym w postaci cyfrowej, po drugie zostaje zubożony, przedstawiony w symbolicznej „niepełnej formie”. Owa niepełna forma jest jednak bardzo dokładnie określona i dzięki matematycznej strukturze opartej na funkcjach poznawczych da się od niej wrócić do każdego szczegółu obiektu fizycznego, który interesuje badacza, w przeciwieństwie do sytuacji, jaka miała miejsce w dogmatycznej koncepcji pojęć, gdzie abstrakcja „istotnych” własności uniemożliwiała powrót do całości, z której je wyabstrahowano.

Przedmioty naukowe nie mają zatem nic wspólnego z rzeczami jakimi one są, z rzeczami jakimi możemy spotkać w naturze – bo wiem to właśnie środowisko laboratoryjne i warunki eksperymentu stanowią dla nich jedyną rzeczywistość i jedynie możliwe środowisko naturalne. Tylko w tym środowisku i tylko pod tymi ściśle określonymi warunkami możemy otrzymać przedmiot, przedstawiony w s y m b o l i c z n e j postaci, zapośredniczonej nie tylko przez logiczne warunki przedmiotowości, lecz także przez warunki pomiaru, a zatem przez skomplikowaną aparaturę poznawczą, która potrafi, w przypadku nauk ścisłych „przeliczyć” uzyskane wyniki badań, na relacje liczbowe – na to, co „można zmierzyć i obliczyć”. „Fizyk – pisze Cassirer – by zebrać prawdziwy plon swych badań, zawsze musi przekształcać faktyczny przypadek, który ma przed oczami, w wyrażenie przypadku idealnego, który teoria zakłada i którego wymaga”⁹⁵. Eksperyment służy zatem do empirycznej weryfikacji wcześniej założonych twierdzeń – nie jest to jednak weryfikacja w pełni empiryczna, lecz także w pewnych idealnych, częściowych warunkach. „Przedmiotu – pisze Cassirer odnosząc się do koncepcji Kanta – nie da się

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ SE, s. 302.

ująć jako jakiegoś nagiego w sobie (*Ansich*) niezależnie od naczelných kategorii przyrodoznawstwa, lecz da się go przedstawić tylko w tych kategoriach, które konstruuują jego własną formę⁹⁶.

Takiego rodzaju przedmioty-pojęcia charakteryzują według Cassirera specyfikę nauk przyrodniczych, a stąd także pojęcie przyrody w ogóle. Także w obrębie przyrodoznawstwa poszczególne nauki odróżniają się od siebie na mocy specyficznego sposobu powiązania. „Pojęcie fizykalne, chemiczne czy biologiczne – pisze Cassirer w jednej ze swych prac poświęconych myśleniu mitycznemu – wykazują wobec siebie wzajemnie charakterystyczne różnice, tym niemniej jednak prezentują jedynie określone niuanse ogólnego ‘pojęcia przyrodniczego’⁹⁷. Zmatematyzowana forma pojęć nauk przyrodniczych w każdej z nich posiada swą szczególną postać. Każda z tych postaci – biologiczna, chemiczna czy fizyczna – posiada charakterystyczne dla siebie warunki laboratoryjne i specjalne rodzaje eksperymentów, na podstawie których otrzymuje właściwy dla siebie rodzaj określenia.

3.2.1.2 Funkcje budowy pojęć nauk przyrodniczych

Zgodnie z koncepcją krytyczną wszystkie pojęcia nauk przyrodniczych są jedynie skupieniem pod jedną nazwą funkcji danego przedmiotu, określającej jednoznacznie jego odniesienia do innych przedmiotów. Znaczenie przywoływanych powyżej poszczególnych i różnych od siebie pojęć diamentu jest zależne od „teoretycznego stanowiska”, z jakiego pojęcia te są określane. Niemniej jednak w całej strukturze przyrodoznawstwa, a także, o czym nieco później, w całej strukturze poznania można wyróżnić system naczelných pojęć apriorycznych, które stanowią warunki naukowej postaci poszczególných nauk. Kant określił system takich czystých pojęć intelektu i przedstawił go w formie, w jego mniemaniu wyczerpującej wszelkie możliwości, tablicy pojęć. Dla przedstawicieli szkoły marburskiej szczegółowe określenia wszystkich możliwych funkcji syntezy zjawisk nie stanowiło najważniejszego zadania. Tym niemniej

⁹⁶ PSF1, s. 4.

⁹⁷ E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, [w:] ECW16, s. 11.

wyszczególniają oni kilka takich pojęć, których geneza i ewolucja pokazuje ich aprioryczny charakter. Według słów autora *Eseju o człowieku*: „apriorycznymi możemy nazwać tylko takie s t a ł e l o - g i c z n e, które leżą u podstaw każdego określenia związków praw przyrody. Poznanie nazywa się *a priori*, nie dlatego, że leży w jakimś sensie p r z e d doświadczeniem, lecz ponieważ i o ile zawarte jest ono w każdym ważnym sądzie o faktach jako konieczna p r z e s ł a n k a”⁹⁸. Do takich „stałych logicznych” będących warunkami przedmiotowego powiązania zjawisk, zaliczyć można według Cassirera pojęcia l i c z b y, p r z e s t r z e n i, c z a s u, p r z y c z y n o w o ś c i i r z e c z y (przedmiotu). Z jednej strony przeprowadzona przez Cassirera historyczna analiza ewolucji tych pojęć, z drugiej strony krytyczna analiza ich funkcji w strukturze nauk prowadzi do jednoznacznego wniosku, że z punktu widzenia nauk przyrodniczych nie mogą być one traktowane jako samoistne, absolutne rzeczywistości, lecz jedynie jako funkcje określania⁹⁹.

Z punktu widzenia zmatematyzowanych nauk przyrodniczych szczególnie ważnym pojęciem jest pojęcie l i c z b y. Jak napisano powyżej, specyfika tych nauk polega przede wszystkim na tym, że ich ideał stanowi usiłowanie ujęcia zjawisk w mierzalnej formie – w formie, która da się przedstawić za pomocą stosunków liczbowych. W interpretacji Cassirera liczba jest rodzajem syntetycznej funkcji poznania, będącej apriorycznym warunkiem możliwości przyrodnoznanstwa. Nie jest jakąś daną realną własnością rzeczy, lecz rodzajem ich idealnego powiązania¹⁰⁰.

⁹⁸ SF, s. 268.

⁹⁹ Na temat apriorycznych inwariantów poznania w filozofii Cassirera można przeczytać między innymi w: B. Andrzejewski, *Animal symbolicum*, wyd. cyt., s. 31–37. Owe inwarianty pełnią w teorii form symbolicznych rolę „form jakościowych” przybierających różne „formy modalne” w zależności od teoretycznego, lecz także praktycznego stanowiska. Ta temat systemu form symbolicznych zob.: P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych*, wyd. cyt., s. 110 i nast.

¹⁰⁰ Cassirerowską koncepcję liczby można znaleźć m.in. w: SF, s. 27–70, *Kant und die moderne Mathematik. (Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik)*, [w:] ECW9, *Das Problem des Unendlichen und Renouviens Gesetz der Zahl*, [w:] ECW9. Por. także LG.

Zgodnie z poglądem empirystycznym, reprezentowanym np. przez Milla, którego koncepcja jest bezpośrednim obiektem ataków Cassirera, liczba ma realny charakter, który można wyprowadzić z empirii. Idealność liczby jest według Milla nieporozumieniem wynikającym z nieuświadomienia empirycznej genezy wszystkich pojęć, a wśród nich także pojęcia liczby. Twierdzenia matematyczne nie są według niego czysto intelektualnymi operacjami na pewnych liczbowych stosunkach, lecz odpowiadają jakimś empirycznym stanom faktycznym. Sama liczba jest abstrakcją stanu faktycznego, jakim jest obserwacja np. trzech konkretnych przedmiotów. Taka, jak określa ją Cassirer, „arytmetyka kamyków i ziarenek pieprzu”¹⁰¹, całkowicie mija się jego zdaniem z faktyczną rolą matematyki – nie tylko w jej czysto arytmetycznym zastosowaniu, lecz także w jej zastosowaniu w przyrodoznawstwie. Jak twierdzi w *Substancji i funkcji* liczba jest jedną z funkcji syntezy i w związku z tym jest całkowicie niezależna od treściowego zróżnicowania przedmiotów, które są liczone. Jej charakter jest taki sam, niezależnie od tego, czy liczone są konkretne kamyczki, czy przedmioty jedynie wyobrażone. Tym, co odróżnia liczbę 3 od 4, nie jest ich substancjalny charakter, ani nawet różne wrażenie, jakie towarzyszy postrzeganiu trzech bądź czterech przedmiotów, lecz ich miejsce w szeregu wyznaczone przez równanie tego szeregu¹⁰². Jakkolwiek twierdzenie Milla mówiące, że tym, co odróżnia poszczególne liczby od siebie, jest właśnie różnica wrażenia, jakie towarzyszy postrzeganiu konkretnych grup przedmiotów, mogłoby uchodzić za prawdziwe w przypadku niewielkich liczb, to jednak w przypadku liczb bardzo dużych nie może być mowy o takiej samej różnicy wrażenia, która towarzyszy postrzeganiu 3 i 4 przedmiotów oraz 8888883 i 8888884. Prowadzi to do wniosku, że różnica ta nie jest zmysłowa, lecz logiczna i jest wyznaczona przez funkcję szeregującą zbiór liczb naturalnych.

Stąd też, jak pisze Cassirer:

¹⁰¹ SF, s. 51.

¹⁰² Por. tamże, s. 60.

[...] całe ‘istnienie’ (*Bestand*) liczb, opiera się na stosunkach, które one pokazują, wskazując s a m e n a s i e b i e, nie zaś na odniesieniach do jakiejś zewnętrznej przedmiotowej rzeczywistości. Nie potrzebują żadnego obcego ‘substratu’, lecz podtrzymują i wspierają się wzajemnie, o ile każdemu elementowi jest przez inny jednoznacznie przypisana p o z y c j a w s y s t e m i e¹⁰³.

W związku z tym uniwersalność liczby nie polega na tym, że każda z liczonych rzeczy ma jakąś swoją „własność liczbową”, jakąś część, która umożliwi jej policzenie, lecz odwrotnie – to liczba stanowi warunek osądzenia i uszeregowania szczegółów. Prosta operacja liczenia stanowi także szereg liczbowy, w którym każda z liczb zajmuje swoje miejsce zgodnie z relatywnie prostym prawem progresji. Tym samym, to aprioryczny charakter liczby umożliwia w pewnym sensie wielość liczonych przedmiotów, nie jest natomiast tak, że to wielość jest warunkiem liczenia. Warunki możliwości odróżniania poszczególnych liczonych elementów od siebie i ich przedstawienia jako pewnej wielości nie mają charakteru zmysłowego, lecz pojęciowo-logiczny. Tym, co charakteryzuje poszczególne liczby jest ich pozycja w szeregu liczb naturalnych – „istota’ (*Essenz*) liczb – pisze Cassirer – jest w pełni wyrażona przez ich pozycję”¹⁰⁴. Co za tym idzie, w związku z prymatem relacji nad jej członami uwidacznia się prymat liczby porządkowej nad główną¹⁰⁵. Liczba w żadnym wypadku nie jest dana w jakichś liczonych elementach przed ich uporządkowaniem. Dopiero logiczne uporządkowanie liczb w jakimś szeregu, który jest rozwijany zgodnie ze ściśle określonym i właściwym tylko dla niego przepisem, określa pozycję liczby jako rodzaj jej odniesienia do wszystkich innych elementów tego systemu i dopiero to pozwala traktować ją jako „daną”. „Bowiem owa ‘daność’ (*Gegebenheit*) – pisze Cassirer w jednej ze swych rozpraw poświęconych filozofii

¹⁰³ Tamże, s. 59.

¹⁰⁴ Tamże, s. 60.

¹⁰⁵ Por. też. E. Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik*, [w:] ECW9, s. 49–49, gdzie możemy przeczytać, m.in.: „Liczba, rozumiana jako czysta liczba porządkowa, zgodnie ze swą treścią nie oznacza nic innego jak tylko pewną ‘pozycję’ (*Stelle*)”. O dedukcji liczby jako czystej „liczby w szeregu” por. też LG, rozdz. 3 i 4.

matematyki – nie może tutaj, gdzie poruszamy się pośród czysto idealnych twierdzeń, oznaczać nic innego, jak pełną logiczną określoność, jak jednoznaczność myślowej operacji”¹⁰⁶.

Według Cassirera, dla odróżniania poszczególnych elementów liczzonej wielości nie jest wymagana nawet postulowana przez Kanta naoczność czystego czasu, która, jak dowodzi autor *Prolegomenów*, jest warunkiem przedstawienia wszelkiej wielości i posłużyła mu tym samym do ugruntowania pojęcia liczby¹⁰⁷. Poszczególne elementy jakiegoś szeregu liczbowego możemy sobie co prawda pomyśleć jako w pewnym sensie następujące po sobie, nie oznacza to jednak tego, że 3 jest „późniejsze” od 2. „Trzy nie ‘następuje’ po dwa tak jak błysk po uderzeniu pioruna, ponieważ ani jedno ani drugie nie posiada żadnego rodzaju czasowej rzeczywistości, lecz jedynie idealne logiczne istnienie (*Bestand*)”¹⁰⁸. Następstwo to należy zatem rozumieć jako jedynie logiczne – dwa służy jako swoista przesłanka dla „zaistnienia” trzy – „zaistnienia” rozumianego jako pojęciowe określenie. Ich wzajemna zależność określona jest przez regułę szeregu, w jakim „następują” po sobie, nie zaś przez jakieś „psychologiczne wcześniej czy później”. „Jest zatem tak – formułuje wniosek Cassirer – że to czas – jeżeli rozumiemy przezeń konkretną formę ‘zmysłu wewnętrznego’ – zakłada liczbę, nie zaś odwrotnie, że liczba zakłada czas”¹⁰⁹.

Wynika stąd bardzo ważny szczególnie dla nauk przyrodniczych wniosek, o liczbie jako apriorycznym warunku możliwości matematyzacji zjawisk i przedstawiania ich za pomocą stosunków liczbowych, jako tego, „co da się zmierzyć i obliczyć”. Nawet matematyka, która wydaje się najbardziej ściśłą z nauk i powinna, zgodnie z dogmatycznym obrazem świata odzwierciedlać realne stosunki pomiędzy przedmiotami, jest nauką, u której podstaw leży pojęcie syntetycznej funkcji. Tym samym przedmioty matematyki

¹⁰⁶ E. Cassirer, *Kant und die moderne Mathematik*, [w:] ECW9, s. 49.

¹⁰⁷ Zob. *Prolegomena*, s. 47, gdzie można przeczytać: „Arytmetyka nawet swoje pojęcia liczb wytwarza poprzez kolejne dołączanie jednostek w czasie”.

¹⁰⁸ SF, s. 60.

¹⁰⁹ Tamże.

nie są „absolutne” i „jedynie prawdziwe”, lecz zawsze relatywne. „Matematyka – pisze Paul Natorp w jednej ze swych prac – jest tak samo, otwartą, opartą na arbitralnych założeniach nauką, jak każda inna; jej obiekt jest, za Platonem, wiecznym stawaniem się (*Immerseiende*)”¹¹⁰.

Pojęcia przestrzeni i czasu bardzo długo opierały się relatywizacji. Choć zawsze zajmowały wśród pojęć fizyki uprzywilejowane miejsce, były traktowane jako przedmioty wśród innych przedmiotów – a jednak w jakiś sposób odróżniały się od nich. Przyjęcie tym pojęciom jakiegoś rodzaju „bytu” staje się warunkiem zjawisk. „Przestrzeń i czas – pisze Cassirer w rozprawce poświęconej problemowi przestrzeni i różnym formom przestrzenności – jeśli ująć je wyłącznie jako przedmioty poznania, zajmują mianowicie wyróżniające się miejsce: tworzą one wewnątrz architektonicznej budowli poznania dwa podstawowe filary, które dźwigają całość i które całość scalają”¹¹¹. Nawet w nauce Newtona, mimo jej rewolucyjności, przestrzeń i czas były rozumiane w sensie absolutnym – jako samoistne substancje. Były one rozumiane jako swego rodzaju pojemniki. Zjawiska znajdowały się „w” przestrzeni i następowały po sobie „w” czasie. Przewyciężenie takiego rozumienia czasu i przestrzeni można znaleźć, co wielokrotnie podkreśla i przywołuje Cassirer, już u Leibniza, jednak właściwe uwolnienie tych pojęć od ich rzeczowego charakteru nastąpiło dopiero wraz teorią względności.

W koncepcji Leibniza, która w jakimś sensie zapoczątkowała rozwiązanie problemu czasu i przestrzeni, jakiego dostarczyła nauka nowożytna, nie są one „substancjami, lecz raczej ‘realnymi relacjami’; posiadają swą prawdziwą obiektywność w ‘prawdzie odniesień’, nie zaś w powiązaniu z jakąś absolutną rzeczywistością”¹¹². Pogląd ten został przejęty przez Kanta, który w swojej estetyce

¹¹⁰ LG, s. 17.

¹¹¹ E. Cassirer, *Przestrzeń mityczna, estetyczna i teoretyczna*, [w:] tenże, *Symbol i język*, wyd. cyt., s. 107.

¹¹² Tamże, s. 112.

transcendentalnej określił czas i przestrzeń jako czyste formy naoczności¹¹³. Czytamy w *Krytyce czystego rozumu*:

Przestrzeń jest tylko formą zewnętrzną naoczności (naoczność formalna), ale nie przedmiotem rzeczywistym, który można zewnętrznie oglądać. Przestrzeń przed wszystkimi rzeczami, które ją określają, (wypełniają lub ograniczają), lub raczej, które dostarczają [nam] naoczności empirycznej zgodnie z jej formą, jest – pod nazwą przestrzeni absolutnej – jedynie możliwością zjawisk zewnętrznych [...]. Jeżeli chce się jeden z tych dwu składników umieścić na zewnątrz drugiego (przestrzeń poza wszystkimi zjawiskami), to powstają stąd wszelkiego rodzaju puste określenia zewnętrznej naoczności, które nie są jednak możliwymi określeniami. Np. ruch lub spoczynek świata w pustej przestrzeni nieskończonej – oto pewne określenie ich wzajemnego stosunku, które nigdy nie da się spostrzec i jest przeto jedynie orzeczeniem czysto myślowego przedmiotu¹¹⁴.

Także czas nie może być, zdaniem Kanta, określanym jako stosunek zjawiska do jakiegoś absolutnego punktu odniesienia (absolutnego czasu), lecz następstwo i współwystępowanie, a zatem pozycja czasowa każdego ze zjawisk może być ustalona tylko względem jakiegoś innego zjawiska, dzięki syntetycznej funkcji odnoszenia. Jak pisze filozof z Królewca,

[...] jedność określenia czasowego jest na wskroś dynamiczna, tzn. nie uważa się czasu za to, w czym doświadczenie bezpośrednio określałoby miejsce dla każdego bytu; jest to niemożliwe, ponieważ czas absolutny nie jest przedmiotem spostrzeżenia, przy pomocy które-

¹¹³ Poglądy Kanta na temat czasu i przestrzeni ewoluowały w trakcie jego dłużejletniej pracy badawczej. Początkowo, w swej wczesnej pracy *Neuen Lehrbegriff der Bewegung und der Ruhe* z roku 1758, podzielał pogląd Leibniza, jednak w późniejszych pracach (*Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* oraz *O naczelnym podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*) dał się poznać jako obrońca interpretacji Newtona. Dopiero w pismach krytycznych wraca do określenia idealnego znaczenia tych pojęć. Por. TWE, s. 79.

¹¹⁴ KCR, t. 2, s. 168. W *Prolegomenach* czytamy, że „tym, co nadaje przestrzeni kształt koła, figury, stożka i kuli – jest intelekt, o ile zawiera w sobie podstawę jedności ich konstrukcji”. [*Prolegomena*, s. 109].

go można by zjawiska utrzymywać w ścisłym związku ze sobą; lecz prawidło intelektu, dzięki któremu jedynie istnienie zjawisk może uzyskać syntetyczną jedność co do stosunków czasowych, określa dla każdego z nich jego miejsce w czasie, a więc w sposób aprioryczny i ważny dla wszelkiego i dla każdego czasu¹¹⁵.

Zerwanie z rzeczywistością w sobie nie niszczy bynajmniej jedności przyrody i nie stwarza niebezpieczeństwa subiektywności czasoprzestrzennej. To, że przestrzeń i czas są podmiotowymi formami naoczności, nie oznacza bynajmniej, że nie mają przedmiotowej ważności. Co więcej, to właśnie one są jej warunkiem. Ich obiektywność nie ma nic wspólnego z ich realnością, lecz polega na stałości apriorycznej funkcji odnoszenia zjawisk do siebie i przedstawiania ich jako leżących obok siebie bądź następujących po sobie.

Na pytanie, jaka jest „prawdziwa” geometria przestrzeni, Kant odpowiedział jednoznacznie – wskazał na jedyną mu znaną trójwymiarową geometrię Euklidesa. Pogląd ten został zakwestionowany już nieco ponad 20 lat po jego śmierci, kiedy rosyjski matematyk – Mikołaj Łobaczewski – podważył Euklidesowy aksjomat o prostych równoległych i przedstawił projekt nowej geometrii, która go nie uwzględniała. Był to pierwszy impuls szybkiego rozwoju rozmaitych rodzajów geometrii nieeuklidesowych. Okazało się tym samym, że ludzkie możliwości poznawcze sięgają daleko poza wyznaczone przez Kanta ramy. Pojęcie czystej formy przestrzeni musi pomieścić w sobie także inne jej postaci. Oderwanie geometrii od zakorzenienia w empirycznej rzeczywistości pozwoliło przekroczyć granice trójwymiarowości przestrzeni Euklidesowej i doprowadziło do powstania całego szeregu rozmaitych przestrzeni o zróżnicowanych geometriach¹¹⁶. Za ich pomocą można było rozwiązać szereg nierozwiązywalnych dotąd problemów naukowych – stały się instrumentami określania tych obszarów rzeczywistości, które dotąd nie miały swojego instrumentu określania. Jednocześnie każda z tych geometrii dookreślała teoretycznie wszystkie pozostałe i każ-

¹¹⁵ KCR, t. 1, s. 384.

¹¹⁶ Por. M. Tempczyk, *Teoria względności w oczach kantysty*, wyd. cyt., s. 10.

da daje się przełożyć na inną. Kantowska „czysta forma naoczności” została rozszerzona poza to, co obserwowalne empirycznie i, zgodnie z marburską interpretacją Kanta, stała się narzędziem myśli, a nie naoczności. W nauce nowożytnej, jak pisze Cassirer, „nie chodzi już o to, czym przestrzeń ‘j e s t’, ani o to, czy jest jej przypisany jakikolwiek określony czy to Euklidesowy, czy Riemmanowski, czy też pochodzący od Łobaczewskiego charakter, lecz raczej o to, jaki u ż y t e k można zrobić z różnych systemów założeń geometrycznych w przedstawianiu zjawisk przyrody i ich zależności względem praw”¹¹⁷.

Rozstrzygnięcie pytania o to, jaka geometria jest tą prawdziwą geometrią, która doskonale odpowiada rzeczywistości, w jakiej przyszło nam żyć, jest z punktu widzenia krytyki poznania nierozstrzygalne. Na pewno prawdziwość owej nie gwarantuje jej porównanie z jakąś rzeczywistością w sobie, lecz raczej ich idealny sens wyrażający się w ich zastosowaniu i większej lub mniejszej złożoności. Jak pisze Cassirer w rozprawce poświęconej teorii względności,

Systemy geometrii – tak Euklidesowej jak nieeuklidesowej – nie posiadają w świecie bytu (*Dasein*) bezpośredniego korelatu. Istnieją one w równie niewielkim stopniu fizycznie w rzeczach, co psychicznie w naszych ‘przedstawieniach’, a cały ich ‘byt’ (*Sein*) to znaczy ich ważność i prawda zawiera się w ich idealnym znaczeniu. Istnienie (*Bestand*) jakie im przynależy mocą ich definicji, mocą czysto logicznego aktu ustanawiania z zasady nie może być wymieniane na żaden rodzaj empirycznej ‘rzeczywistości’¹¹⁸.

Geometrie mogą być różne, mniej lub bardziej ogólne bądź mniej lub bardziej złożone, ale żadna z nich nie może być lepsza bądź prawdziwsza. Układają się w hierarchię, która ma charakter czysto logiczny, nigdy zaś nie mogą być wartościowane. Domniemana przewaga geometrii Euklidesa nad innymi nie polega na tym, że ta wydaje się być bliższa rzeczywistości takiej, jaka ona jest w sobie, podczas gdy

¹¹⁷TWE, s. 108.

¹¹⁸Tamże, s. 102.

wszystkie inne stanowią „jedynie” wydumane teoretyczne konstrukcje niemające w niej żadnego odzwierciedlenia. Mniemanie takie jest złudne – w świetle teorii względności geometria Euklidesowa okazuje się być mniej przydatna dla zachowania jednolitego obrazu świata i jej prostota „nie dorasta w pełni do złożoności treści i materialnej określoności tego, co empiryczne”¹¹⁹.

Podobnie pojęcie czasu nie może mieć absolutnego charakteru. Powszechnie znana historia podważenia przez szczególną teorię względności pojęcia równoczesności jest najbardziej znaczącym przykładem idealnego charakteru czasu. Tak jak wielość geometrii nie oznacza zniesienia jedności przestrzeni, lecz tym bardziej ją utwierdza na podstawie stałości powiązań jej poszczególnych form, tak też zróżnicowanie wyników pomiarów czasu w zależności od stanu ruchu układu odniesienia, względem którego czas jest mierzony, potwierdza idealny charakter czasu. Zarówno wielość geometrii, jak i różnorodność pomiarowa czasu jest oparta na idealnych prawach, na podstawie których każdą geometrię można przełożyć na inną, zaś każdy wynik pomiaru czasu „przetłumaczyć” na inny. Względność przestrzeni i czasu paradoksalnie zatem potwierdza jednolitość naukowego obrazu świata – względność ta bowiem posiada swoją t e o r i ę i nie oznacza całkowitej samowoli, a w związku z tym całkowitego zburzenia gmachu poznania naukowego.

Pojęcie przestrzeni bardzo ogólnie można zdefiniować, jako „możliwość współbycia”¹²⁰, można też powiedzieć, że jego zadaniem jest ustalenie metrycznych powiązań pomiędzy punktami. Pojęcie czasu z kolei można zdefiniować jedynie jako możliwość ustalenia metrycznych stosunków między zdarzeniami. Lecz sposób, w jaki te metryczne związki zostają przedstawione zależy jedynie od wymagań jakiejś teorii naukowej. Tylko tak można określić przysługujący im rodzaj „bytu”. Okazuje się zatem, że czysto ontologiczna charakterystyka tego czym przestrzeń i czas są, jest bezużytecz-

¹¹⁹ Tamże, s. 112.

¹²⁰ Por. tenże, *Przestrzeń mityczna, estetyczna i teoretyczna*, [w:] tenże, *Symbol i język*, wyd. cyt., s. 116.

na z punktu widzenia budowy struktury poznania. W strukturze tej czas i przestrzeń są jedynie – a przecież właśnie aż – formami konstytucji przedmiotów ich naukowej formie¹²¹. Różnorodność możliwych form czasowości i przestrzenności jest podstawą różnicowania różnorodności przedmiotów poszczególnych nauk i wyraża jedynie jakąś idealną perspektywę, w jakiej przedmioty te są ujmowane.

Podobnie rzecz ma się z pojęciem *p r z y c z y n y*, które, wzorem pojęć omawianych powyżej, nie posiada żadnego rodzaju realności rozumianej w tradycyjnym sensie. Pojęcie przyczyny, jak znakomicie pokazał już Immanuel Kant w swoim najsłynniejszym dziele, nie przynależy rzeczom samym, lecz jest jednym z warunków możliwego doświadczenia, co w świetle marburskiej interpretacji oznacza także warunek nowożytnej postaci nauk przyrodniczych. Przyczynowość, jak pokazuje rozwój nowożytnej fizyki, zwłaszcza zaś mechaniki kwantowej, nie może jednak być już, tak jak u Kanta, rozumiana jako przyczynowość jedynie mechaniczna, lecz może przybierać także inne formy¹²².

Z kolei pojęcie *r z e c z y* jako charakterystyczne zwłaszcza dla nauk przyrodniczych, których warunkiem jest obiektywność twierdzeń, jakimi się posługują, musi w związku z powyższymi wywodami także zmienić swój ugruntowany przez postarystotelesowską tradycję sens. To jednak, w jaki sposób twierdzenia fizyki mogą otrzymać swoją przedmiotową ważność nie wspierane przez żadną metafizyczną substancję – to, w jaki sposób twierdzenia te dotyczą rzeczywistości, jest problemem na tyle złożonym, że zostanie mu poświęcony kolejny rozdział niniejszej rozprawy.

¹²¹ Por. tamże, s. 107.

¹²² Cassirerowską koncepcję przyczynowości, rozpatrywaną zwłaszcza w kontekście rozwoju mechaniki kwantowej, można znaleźć w obszernym studium zatytułowanym *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, [w:] ECW19. Bardzo zaawansowane i interesujące analizy, jakie można tam znaleźć, wykraczają jednak poza ramy tematyczne niniejszej rozprawy. Z jej punktu widzenia pojęcie przyczynowości interesujące jest jedynie jako pewna idealna funkcja odnoszenia do siebie zjawisk.

Logiczna struktura nie tylko nauk przyrodniczych, lecz także innych możliwych form naukowości jest ściśle zintegrowana z koncepcją pojęcia, jakimi te nauki się posługują. To określona forma pojęcia – określona forma podporządkowania jednostkowego ogólnemu wyznacza ideał naukowości w ogóle, a także określa specjalne formy naukowości w ich nieprzebranej różnorodności.

Naukę w jej logicznej strukturze – pisze Ernst Cassirer w pracy poświęconej logice nauk humanistycznych – rozumiemy dopiero wówczas, kiedy wyjaśnimy, w jaki sposób s u b s u m u j e o n a t o, c o j e d n o s t k o w e p o d t o, c o o g ó l n e. Ale odpowiadając na to pytanie musimy wystrzegać się jednostronnego formalizmu. Nie ma bowiem ogólnego schematu, na który moglibyśmy się tu powołać i do którego moglibyśmy się odnieść. Z a d a n i e jest jednakowe dla wszystkich nauk, ale j e g o r o z w i ą z a n i e prowadzi różnymi drogami¹²³.

Zadanie jest wspólne nie tylko dla wszystkich nauk wchodzących w skład szeroko pojmowanego przyrodoznawstwa, lecz także dla nauk humanistycznych. Te jednak mają swój własny ideał, swój własny sposób podporządkowania jednostkowego ogólnemu, swoją własną strukturę pojęciową.

3.2.2 Pojęcia nauk humanistycznych

Zamysł Cassirerowskiej filozofii form symbolicznych powstał, jak pisze sam jej twórca, już „w trakcie badań prowadzonych w [...] *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*”¹²⁴. Zakres tej ostatniej rozprawy był, zgodnie z ogólnym kierunkiem badań obowiązującym w szkole marburskiej, ograniczony do pojęć nauk ścisłych, jednak w trakcie prac nad nią – obejmującej siłą rzeczy, oprócz sfery przyrodoznawstwa, również rozmaite inne sfery kultury – jej autor uświadomił sobie, że pojęcia nauk przyrodniczych stanowią tylko jedną stronę

¹²³ E. Cassirer, *Pojęcia przyrodnicze i pojęcia kulturowe*, [w:] LNK, s. 91.

¹²⁴ PSF1, s. VII. Por. na ten temat anegdotę przytaczaną przez Gawronsky'ego w: D. Gawronsky, *Ernst Cassirer: His Life and His Work*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, wyd. cyt., s. 25, por. także H. Paetzold, *Ernst Cassirer...*, wyd. cyt., s. 45.

całości zagadnienia poznania. „Byt matematyczno-przyrodniczy – czytamy na pierwszych stronach pierwszego tomu *Philosophie der symbolischen Formen* – w wykładni i interpretacji idealistycznej nie wyczerpuje całej rzeczywistości, ponieważ nie obejmuje on wszelkiej aktywności i spontaniczności ducha”¹²⁵.

Metoda, z której pomocą Cassirer zamierza rozszerzyć badania na inne sfery „aktywności ducha”, jest jednak taka sama jak ta, za pomocą której badał on „byt matematyczno-przyrodniczy”. Tak jak w przypadku przyrodoznawstwa filozofowie z Marburga wychodzili od niewątpliwego istnienia „faktu nauki” – produktu syntezy intelektualnej – usiłując wydobyć podstawowe funkcje tej syntezy, a zatem podać warunki jego możliwości, tak twórca symbolizmu postanowił zbadać niewątpliwie istniejący „fakt kultury” i spróbować znaleźć charakterystyczne dla niego formy powiązania. W protokole debaty jaka miała miejsce w Davos, na której Cassirer w polemice z Heideggerem przedstawiał swój projekt badawczy, możemy przeczytać:

Pozostaję przy kantowskim postawieniu pytania o to, co transcendentale, w takiej formie jak formułował je ciągle Cohen. To, co istotne w metodzie transcendentalnej widział on w tym, że metoda ta rozpoczynała od faktu. [...] Rozpoczynać od faktu, aby pytać o możliwość tego faktu, ciągle zawężoną, kiedy przedstawiał on ciągle matematyczne przyrodoznawstwo jako to, co właściwie problematyczne. Kant nie stosuje tego ograniczenia. L e c z j a p y t a m o m o ż l i w o ś ć f a k t u j ę z y k a [podkreśl. – P. P.]. Jak to się dzieje, jak można pomyśleć, że możemy się porozumieć od *Dasein* do *Dasein* za jego pośrednictwem? Jak jest możliwe, że możemy w ogóle widzieć dzieło sztuki jako coś obiektywnie określonego, jako obiektywny byt, jako coś sensownego w swej całości?¹²⁶

Pytanie o możliwość jest naczelną zasadą krytyki transcendentalnej. Skoro można pytać o „fakt nauki” we wszystkich jego formach, można też i należy pytać o „fakt kultury” we wszystkich jego prze-

¹²⁵ PSF1, s. 8.

¹²⁶ (E. Cassirer, M. Heidegger), *Wykłady...*, wyd. cyt., s. 25.

jawach. Skoro można pytać, jak jest możliwe czyste przyrodoznawstwo, można też i należy pytać, jak jest możliwa nauka o kulturze. Skoro można pytać, jak w obrębie czystego przyrodoznawstwa jest możliwa wielość geometrii, można także i trzeba pytać, jak w obrębie kultury jest możliwa wielość i różnorodność jej przejawów. Skoro w końcu można pytać, jak zbudowane są pojęcia, którymi posługują się nauki ścisłe, z całą pewnością można i powinno się także pytać, jakiego rodzaju pojęcia i – co równoznaczne – jaki rodzaj wiedzy dają nam nauki humanistyczne. Bowiem, jak możemy przeczytać w rozprawce Cassirera *Die Begriffsform im mythischen Denken*,

każda konstrukcja pojęć, niezależnie od tego, w jakiej dziedzinie czy na jakim materiale się odbywa – czy to 'obiektywnym' doświadczeniu, czy też na czysto 'subiektywnym' przedstawieniu, charakteryzuje się tym, że zawiera w sobie określoną zasadę powiązania i 'uszeregowania'. Dopiero dzięki tej zasadzie z ciągłego strumienia wrażeń zostaje wydobyty określony 'wytwór', określone postaci o ustalonych rysach i 'własnościach'¹²⁷.

Określenie zasady wydobywania z ciągłego strumienia wrażeń „wytworów” charakterystycznych dla nauk niekorzystających z pośrednictwa ścisłych formuł matematycznych, także, według Cassirera, jest możliwe i właśnie to przekonanie stanowi naczelną założenie jego koncepcji kultury.

W koncepcji Cassirera „natura” i „kultura”, a tym samym przyrodoznawstwo i humanistyka nie są sobie przeciwstawione, lecz stanowią różne sfery „całej aktywności ducha i jego spontaniczności”. Dla rozwijanego w Marburgu na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku idealizmu krytycznego zarówno kultura jak i przyroda są w całości wytworami ducha ludzkiego i, według Cassirera, dzięki temu tak jedna, jak i druga mogą zostać zakwalifikowane w obręb tego, co Niemcy nazywają „Geisteswissenschaft”¹²⁸. Ponieważ tak

¹²⁷ E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, [w:] ECW16, s. 10.

¹²⁸ W języku polskim termin ten jest oddawany zazwyczaj za pomocą terminu „nauka o kulturze”, bądź „nauka humanistyczna”, co oczywiście nie oddaje pełni jego znaczenia. Dużo łatwiej jest jednak zrozumieć, w jaki sposób nauka może

jedna, jak i druga są wytworami tego samego rozumu, nie mogą należeć do „innych światów” leżących rozłącznie „obok” siebie, lecz są różnymi aspektami z konieczności jednej działalności ducha. Rozdzielenie takie wynika przede wszystkim z utrwalonego przez wieki przeświadczenia, że przyrodznawstwo opisuje realne stosunki, jakie zachodzą pomiędzy „rzeczami w sobie”. Na gruncie nauk przyrodniczych stale powraca pytanie o jakąś samoistną rzeczywistość, którą fizyka ma określić względem jakiejś zasady. Tutaj największym marzeniem jest dotarcie do „prawdziwej” rzeczywistości i odzworowanie „prawdziwych” zasad, jakie nią rządzą. Twierdzenie o idealnym charakterze przedmiotów przyrody zawsze wzbudzało kontrowersje i było narażone na wszechstronne zarzuty. Od czasów Kanta wiadomo jednak, że „intelekt nie czerpie swych praw z przyrody, lecz je przyrodzie nadaje”¹²⁹, a co za tym idzie, jej prawa nie są prawami jakiejś „zewnątrznej” rzeczywistości, lecz jedyną rzeczywistością, w jakiej obowiązują, jest obszar możliwego doświadczenia.

Przywiązanie do – jak pokazuje krytyka poznania niczym nieuzasadnionej, ale jednak mocno zakorzenionej w powszechnym mniemaniu – potrzeby substancjalizacji przedmiotów przyrody, tak charakterystyczna dla nauk przyrodniczych jest w dziedzinie humanistyki całkowicie nie do utrzymania. Tak jak w jakiś sposób można próbować bronić realności struktur przyrody i wierzyć w istnienie rzeczy w sobie – czego nie ustrzegł się nawet Immanuel Kant – tak w naukach humanistycznych chyba nie znajdzie się nikt, kto twierdziłby o samoistości przedmiotów nauk o kulturze.

Dopóki filozoficzne badanie odnosi się jedynie do analizy czystej formy poznania i ogranicza się do tego zadania, dopóty nie zostanie w pełni przełamana dominacja naiwno-realistycznego

w koncepcji Cassirera wejść w skład jego systemu form symbolicznych, kiedy zakwalifikuje się ją do „Geisteswissenschaften”, czyli dosłownie „nauk o wytworach ducha”, niż kiedy oznajmi się, że należy do „nauk humanistycznych” – które to wyrażenie zdecydowanie przeciwstawia się w języku polskim naukom ścisłym. Na ten temat więcej pisze w: *Fenomenologia form symbolicznych*, wyd. cyt., s. 52.

¹²⁹ *Prolegomena*, s. 107.

obrazu świata. Przedmiot poznania może nadal się w nim mieścić i być w jakiś sposób określony i kształtowany przez jego pierwotne prawo, musi jednak, jak się wydaje, leżeć także poza tą relacją do podstawowych kategorii poznania i być dany jako coś samoistnego. Kiedy natomiast wyjdzie się nie od ogólnego pojęcia świata, lecz od ogólnego pojęcia kultury, pytanie natychmiast otrzymuje inną postać. Nie da się bowiem oddzielić treści pojęcia kultury od podstawowych form i podstawowych kierunków duchowej twórczości: tutaj nie da się uchwycić 'bytu' (*Sein*) inaczej, jak tylko w 'czynie' (*Tun*)¹³⁰.

Aby nauki przyrodnicze mogły zostać zakwalifikowane do szeroko pojętych „Geisteswissenschaften”, wymagają przedstawionych powyżej skomplikowanych mechanizmów idealizacji. Podczas gdy nauki przyrodnicze muszą dla idealizacji swych struktur, która umożliwi budowę pojęć, jakimi się one posługują, stworzyć w eksperymencie pewne idealne warunki, w których rozpatruje się przedmioty jedynie w interesującym badacza aspekcie, nauki humanistyczne z samej swej istoty są w pełni wytworem ducha, a ich przedmioty nie mają i nie mogą mieć żadnego odpowiednika w świecie przyrody. Nie możemy mówić o żadnego rodzaju „kulturze w sobie”. Jeżeli zatem, tak jak chciał Kant, przedmioty przyrodnoznanstwa poznajemy dzięki krytyce rozumu, tym bardziej możemy przez tę samą krytykę, ale rozumianą znacznie szerzej, dotrzeć do przedmiotów kultury. „Krytyka rozumu – pisze Cassirer – staje się zatem krytyką kultury”¹³¹. Dlatego też – jak czytamy w *Filozofii form symbolicznych* – „podstawowe pojęcia k a ż d e j (pokreśl. – P. P.) nauki, narzędzia, za pomocą których stawia ona swoje pytania, ukazują się już nie jako bierne o d b i c i a danego bytu, lecz jako s y m b o l e umysłu przez niego samego wytworzone”¹³². Paradoksalnie ten symboliczny charakter nauki najwcześniej został uświadomiony w przypadku nauk ścisłych – i właśnie dzięki temu uświadomieniu dochodziło do wszystkich spektakularnych zwrotów i osiągnięć

¹³⁰ PSF1, s. 9.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże, s. 3.

przyrodoznawstwa¹³³. Z drugiej strony nigdzie jednak nie powraca z większą siłą wymaganie wsparcia tych nauk na jakimś *fundamentum in re*.

Zarówno nauki ścisłe, jak i nauki humanistyczne wymagają bardzo skomplikowanego pośrednictwa pojęciowego. W przypadku nauk przyrodniczych, charakteryzujących się ścisłością i koniecznością, podstawowymi pojęciami porządkującymi byłyby pojęcia *p r z e d m i o t ó w i p r a w*, w przypadku nauk humanistycznych porządkowane zjawiska podlegałyby systematyzacji za pomocą pojęć *f o r m y i s t y l u*¹³⁴. Podobnie jak w zarysowanej powyżej koncepcji pojęć relacyjnych, jakimi posługują się nauki ścisłe, w przypadku pojęć nauk humanistycznych także możemy mówić o specyficznym rodzaju abstrakcji. Ale tak samo jak tam okazuje się, że Arystotelesowska logika pojęć gatunkowych nie dorasta do opisu zjawisk z zakresu humanistyki. Mechanizm budowy pojęć w tym obszarze „aktywności ducha” można zilustrować następującym, podawanym przez Cassirera przykładem stworzonego przez historyka Jacoba Burckhardta pojęcia „człowieka renesansu”¹³⁵:

Człowiek renesansu posiada określone charakterystyczne własności, odróżniające go wyraźnie od ‘człowieka średniowiecza’. [...] Badanie empiryczne udało się na poszukiwanie ‘człowieka renesansu’, lecz go nie znalazło. Nie da się wskazać żadnego historycznego indywiduum, jednoczącego wszystkie te cechy, które Burckhardt potraktował jako konstytutywne elementy swego obrazu¹³⁶.

Zdaniem Cassirera Burckhardtowskie pojęcie nie zostało tym samym obalone. Gdyby chodziło o pojęcie utworzone indukcyjnym sposobem właściwym dla pojęć gatunkowych, wówczas procedura weryfikacyjna polegająca na porównywaniu z empirią byłaby rozstrzygająca dla wykazania faktycznej bezużyteczności takiego rozu-

¹³³ Por. tamże oraz TWE, rozdz. 1.

¹³⁴ LKN, s. 81.

¹³⁵ Zob. J. Burckhardt, *Kultura odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczowska, Warszawa 1961.

¹³⁶ Tamże, s. 92.

mienia „człowieka renesansu”. Jednak to pojęcie ze swej istoty swoją wartość zawdzięcza nie porównaniu z rzeczywistością empiryczną i temu, że jej ściśle odpowiada. Choć Burckhardt oparł się na – do dziś wprowadzającym w zdumienie – ogromie materiału faktograficznego, nie „ulepił” swojego człowieka renesansu z podobnych cech występujących w przeważającej liczbie analizowanych przez niego przypadków. Oparł się raczej na rodzaju abstrakcji, który można nazwać (co Cassirer robi za Husserlem) „abstrakcją idealizującą” (*ideierende Abstraktion*), której wyniki nie mogą odpowiadać konkretnym faktycznym przypadkom.

Gdy Leonarda da Vinci, Aretina Marsiglia Ficino i Machiavellego, Michała Anioła i Cezarego Borgię określamy jako ludzi renesansu, to nie chcemy przez to powiedzieć, że da się w każdym nich znaleźć pewną, treściowo określoną cechę, co do której oni zgadzają się ze sobą. Okazuje się, że są bardzo różni – często wręcz krańcowo. Mówimy o nich tylko, że mimo tego przeciwieństwa, a być może właśnie dzięki niemu, stoją oni wobec siebie w określonym idealnym związku, że każdy z nich na swój sposób uczestniczy w tym, co nazywamy ‘duchem’ lub kulturą renesansu. Powinna tutaj zostać wyrażona jedność k i e r u n k u, nie jedność b y t u. Poszczególne indywidua wiążą się ze sobą nie dlatego, że są takie same, czy podobne do siebie, lecz ponieważ realizują wspólne z a d a n i e, które jawi się jako nowe w stosunku do średniowiecza i w którym znajdujemy ‘sens’ renesansu¹³⁷.

W powyższym przypadku, podobnie jak w przypadku pojęć matematycznych czy też pojęć z zakresu nauk przyrodniczych do roli pojęcia należy wyrażenie odpowiedniej funkcji, która charakteryzuje wszystkie fakty kulturowe danej dziedziny, nie zubażając równocześnie różnorodności tych faktów. Funkcja ta nie może mieć jednak oczywiście takiego samego charakteru jak w przypadku nauk ścisłych – nie może posiadać równej ścisłości i dokładności określenia. „Tego rodzaju pojęcia co prawda c h a r a k t e r y z u j ą, ale nie d e t e r m i n u j ą”¹³⁸ – czytamy w jednej z prac Cassirera. Byśmy

¹³⁷ Tamże, s. 93–94.

¹³⁸ Tamże, s. 94.

jednak w ogóle mogli mówić o przedmiotach nauk o kulturze, potrzebujemy specjalnych metod budowy tych przedmiotów – metod obiektywizacji, te zaś także muszą polegać na odniesieniu do syntetycznej jedności poznania. „Jeśli definicja, określenie przedmiotu – pisze Cassirer w *Philosophie der symbolischen Formen* – może wynikać zawsze tylko dzięki medium swoistej logicznej struktury pojęcia, to nie sposób uniknąć wniosku, że odmienności owych mediów musi odpowiadać także odmienna struktura (*Fügung*) obiektu, odmienny sens ‘przedmiotowych’ związków”¹³⁹. To szczególnie „forma uszeregowania określa rodzaj i gatunek pojęcia”¹⁴⁰. Skoro innym sposobem przyporządkowania – innym „aspektem” porównywania charakteryzuje się np. pojęcie fizykalne, innym zaś pojęcie biologiczne – to tym bardziej będzie się od nich różnił sposób powiązania rządzący budową „pojęć” historycznych, mitycznych, czy estetycznych.

Przedstawione w poprzednim podrozdziale funkcje budowy pojęć nauk przyrodniczych – „stałe logiczne”, które leżą u podstaw powiązania zjawisk – w każdej z wyróżnionych przez Cassirera form kultury, w zależności od celu, jaki te formy przez sobą stawiają, posiadają charakterystyczną dla siebie modalność. Wniosek taki, w którym od razu widać załączki powstającej dopiero teorii form symbolicznych, Cassirer wypowiada już w wydanej w 1921 roku rozprawie *O teorii względności Einsteina*. W pracy tej po raz pierwszy wyraźnie wskazuje na możliwość innych form naukowości niż tylko matematyczna. Czytamy tam:

W momencie, w którym wykraczamy poza obszar fizyki i w którym zmieniamy nie tyle środki, co cel poznania, wszystkie poszczególne pojęcia otrzymują nowy aspekt i formę. Każde z tych pojęć oznacza coś innego, zależnie od ogólnej ‘modalności’ świadomości i poznania, z którą jest powiązana i z której jest rozpatrywana. Mit i poznanie naukowe, logiczna i estetyczna świadomość są przykładami takich różnych modalności. Na tych różnych obszarach wy-

¹³⁹ PSF1, s. 5.

¹⁴⁰ E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, [w:] ECW16, s. 10.

stępują pojęcia o tych samych nazwach, ale posiadające odmienne znaczenie. Myśleniu mitycznemu nie obca jest pojęciowa relacja, którą na ogół nazywamy 'przyczyną' i 'skutkiem', lecz tutaj jej znaczenie w specyficzny sposób różni się od znaczenia, jakie posiada w myśleniu naukowym, a w szczególności w myśli matematycznej i fizycznej. Podobnie wszystkie podstawowe pojęcia ulegają charakterystycznej intelektualnej *p r z e m i a n i e z n a c z e n i a*, kiedy prześledzimy je na różnych polach intelektualnych rozważań¹⁴¹.

Specyficzny dla nauk ścisłych liczbowy charakter czasu, przyczyny, przestrzeni czy rzeczy (jako ściśle określonego za pomocą praw przedmiotu badań) w innych formach „aktywności ducha” przybiera różne postaci. Zarówno *p r z e s t r z eń* sztuki jak i przestrzeń mitu różnią się zasadniczo od przestrzeni teoretycznej¹⁴². „Geometria” przestrzeni estetycznej nie polega na określaniu metrycznych stosunków pomiędzy punktami, ale jest kształtowana i formowana za pomocą odpowiednich form perspektywy bądź jej braku¹⁴³. Przestrzeń mityczna z kolei określona jest przez sfery *sacrum*, które budują jej specyficzną „geometrię” i przypisują różną wartość poszczególnym jej częściom. *C z a s* fizyka różni się od czasu historyka, ale różni się też od czasu mitycznego, gdzie poszczególne „jednostki czasu” przybierają formę pamięci wydarzeń szczególnie nacechowanych emocjonalnie. Historia – jak już pisano w drugim rozdziale niniejszej pracy – nie jest zwykłą chronologią. „[...] czas historyczny – pisze Cassirer – nie jest czasem obiektywno-fizykalnym. Przeszłość nie minęła dla historyka w tym samym sensie, co dla przyrodnika; posiada i zachowuje ona pewną specyficzną aktualność”¹⁴⁴. *R z e c z*, która dla poznania naukowego musi posiadać ściśle określoną formę, w sztuce i micie pokazuje swe powiązania z innymi rzeczami zacho-

¹⁴¹ TWE, s. 119.

¹⁴² Por. tenże, *Przestrzeń mityczna, estetyczna i teoretyczna*, [w:] tenże, *Symbol i język*, wyd. cyt.

¹⁴³ Por. E. Panofsky, *Perspective as Symbolic Form*, New York 1991.

¹⁴⁴ LNK, s. 98. Czytamy tam również: „Historia nie chce jednak nigdy jedynie przedstawiać nam minionego bytu; chce nauczyć nas rozumieć minionie życie. Nie jest w stanie odnowić treści tego życia, ale próbuje zachować jego czystą formę”.

dzące na zupełnie innej zasadzie. Mityczne rzeczy często mają charakter magiczny i wiążą się z nimi funkcje, które różnią się od prostego określenia przez prawa fizyki. Charakteryzuje je ich „funkcja” życiowa – symboliczna. Podobnie „rzeczy” przedstawiane w sztuce otrzymują swoje znaczenie na zupełnie innej zasadzie niż ścisła, matematyczna określoność względem jakiegoś fizykalnego układu odniesienia. P r z y c z y n o w o ś ć historyczna jest zawsze powiązana z wolnością wyboru i podejmowania decyzji podporządkowanych jakimś interesom, a przyczynowość religijna ma charakter podobny do tej, która cechuje naiwny obraz świata, gdzie wystąpienie jakichś zdarzeń w niewielkim odstępie czasu jest najczęściej interpretowane jako ich powiązanie przyczynowe.

Jednak w każdym z tych sposobów ujmowania rzeczywistości można wskazać na jakąś intelektualną funkcję – żadna z tych form nie jest bezmyślna, nie jest gorsza lub lepsza od innej, a jedynie oparta na odmiennym typie logiki. Każda z nich przedstawia swój sposób i n t e r p r e t a c j i faktów po to, by uzyskać jednolity obraz rzeczywistości i zapewnić jakiegoś rodzaju „przewidywalność” i „prawdliwość”. „Każda poszczególna nauka o kulturze – czytamy w *Logice nauk o kulturze* – wykształca określone pojęcia formy i stylu, i używa ich w celu systematycznego przeglądu, klasyfikacji i rozróżnienia zjawisk, o których traktuje”¹⁴⁵. Wydobycie i określenie tych charakterystycznych dla każdej sfery „aktywności ducha” typów logiki pojęć oraz pokazanie wzajemnych związków między nimi, stanowi jedno z naczelnych zadań krytyki poznania.

Pojęcia, jakimi posługują się nauki humanistyczne nie mają – odwołując się do podziału zaproponowanego przez Windelbanda – ani charakteru nomotetycznego, ani idiograficznego – ani nie roszczą pretensji do budowy ogólnych, uniwersalnych praw, ani nie mają za zadanie chwytać indywidualnego charakteru każdego wydarzenia czy faktu. Zbudowane są zgodnie ze swym własnym ideałem poznawczym, odpowiednim dla każdej dziedziny, w jakiej powstają. To, czy można je w związku z tym wciąż jeszcze nazywać pojęciami –

¹⁴⁵ LNK, s. 81.

która to nazwa wydaje się być zarezerwowana dla dziedzin charakteryzujących się bardziej ścisłym sposobem „określenia” – może budzić kontrowersje. Czy można bowiem mówić o pojęciach myślenia mitycznego? Czy sztuka posługuje się pojęciami? Można, ale tylko wówczas, kiedy pod pojęciem będziemy rozumieli pierwotną funkcję przyporządkowania jednostkowego ogólnemu i potraktujemy je, także te z dziedziny nauk ścisłych, jako intelektualne s y m b o l e, których f o r m y – co pokazał Cassirer w swym najsłynniejszym dziele i co jest tematem na zupełnie inną rozprawę – da się ująć w spójną t e o r i ę¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Dokładne opisy poszczególnych form symbolicznych i charakterystycznych dla nich typów logiki można znaleźć przede wszystkim w Cassirerowskiej *Philosophie der symbolischen Formen*. Popularny wykład Cassirera na ten temat zamieścił on w swoim *Eseju o człowieku*. Cassirerowska filozofia form symbolicznych nie jest przedmiotem niniejszej rozprawy i zainteresowanych należy odesłać do bardzo licznych opracowań, z których część została wymieniona w bibliografii umieszczonej na końcu pracy. Każda z tych form została jasno i zwięźle opisana np. w książce Bolesława Andrzejewskiego *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, wyd. cyt. Zob. także: P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych*, wyd. cyt.

ROZDZIAŁ 4

KRYTYKA POZNANIA JAKO LOGIKA POZNANIA PRZEDMIOTOWEGO

4.1 Pojęcie przedmiotu poznania w krytycznym idealizmie

To, w jaki sposób pojęcia, którymi posługuje się nasze poznanie odnoszą się do rzeczywistości – a przecież muszą się do niej odnosić, jeżeli mają służyć jako składniki jakiegokolwiek wiedzy – wykracza poza zadanie logiki ogólnej i stanowi problem logiki transcendentalnej. Ta właśnie zajmuje się prawidłami syntezy będącymi warunkami przedmiotowej ważności pojęć i twierdzeń, zaś przedmiotowa ważność jest tym, co sprawia, że pojęcia różnią się od dowolnej fikcji i że potrafimy osądzić, czym różni się pojęcie eteru od pojęcia fotonu, zaś koń od smoka wawelskiego. Co jednak może nam zagwarantować ową przedmiotową ważność? Co stanowi o obiektywności naszego poznania – o tym, że nie ma ono charakteru zwykłej ułudzie i bajania, a może stanowić podstawę przewidywalnej i stabilnej rzeczywistości pozwalającej panować nad przyrodą? Naiwny obraz świata za podstawę przedmiotowości (realności) uważa namacalność przedmiotów – co jakkolwiek mogłoby rozstrzygnąć problem różnicy między koniem i smokiem, niewiele jednak powie o tym, dlaczego eter uznano za fikcję, foton zaś jest pojęciem z powodzeniem używanym przez fizyków.

Według stanowiska krytycznego tym, co nadaje pojęciom ich przedmiotową ważność, nie jest i nie może być, jak wielokrotnie wspomniano, jakaś samoistna s u b s t a n c j a, która miałaby stanowić gwarancję ich realności. Logiczna gradacja treści doświadczenia, która ustala hierarchię „bytów” pod względem ich większej lub mniejszej realności (prawdziwości), zgodnie z konsekwencjami filozofii transcendentальной, nie może być ustalana w odniesieniu do jakiegoś absolutnego wzorca. Przedmioty nie są dane uprzednio, lecz materiał spostrzeżeniowy wymaga skomplikowanej procedury s y n t e z y, która nadaje mu dopiero formę przedmiotową. W ujęciu takim rozum jest twórczy, a przedmiot poznania jest rezultatem syntezy apriorycznej. Przedmiotów nie należy poszukiwać w „zewnętrznej” rzeczywistości – bowiem, jak już pisano, przedmiotowa forma nie może być składnikiem poznawanej treści, a jedynie warunkiem jej powiązania, a przez to poznania w ogóle. „[Z]wrot na zewnątrz – pisze Ernst Cassirer – może się dokonać dzięki odpowiedniemu zwróceniu się do wewnątrz – [...] horyzont przedmiotowości otwiera się naprawdę dopiero wtedy, kiedy spojrzenie ducha kierowane jest nie tylko wprzód, na świat przedmiotów, lecz także do tyłu na własną ‘naturę’ i na własną funkcję samego poznania”¹.

Gwarancja realności nie jest zgodnie z tym zawarta w zewnętrznej rzeczywistości zastanych przedmiotów, lecz w funkcjach ich syntezy. Wraz z takim „kopernikańskim” odwróceniem sytuacji poznawczej, w której wiedza o przedmiotach ma wyprzedzać same przedmioty, zmieniają się znaczenia podstawowych pojęć filozoficznych. Odwrócenie to nie oznacza jednak, jak można przeczytać u licznych interpretatorów myśli Kanta, oparcia realności przedmiotów na poznającym podmiocie, lecz właśnie na „funkcji samego poznania”. „Przewrót kopernikański”, od którego rozpoczyna się krytyka rozumu – pisze Cassirer w jednej ze swych prac – nie jest dobrze rozumiany, kiedy się w nim widzi jedynie proste odwrócenie dotychczasowego stosunku zależności pomiędzy podmiotem

¹ E. Cassirer, *Przestrzeń mityczna, estetyczna i teoretyczna*, [w:] tenże, *Symbol i język*, wyd. cyt., s. 107.

i obiektem (*Subjekt und Objekt*), pomiędzy poznaniem a jego przedmiotem (*Gegenstand*)². Nie zmienia się wraz z nim jedynie kierunek owej zależności, lecz także ogólny ideał poznania, w którym ani przedmiot, ani podmiot nie mogą już się jawić jako absolutne punkty odniesienia, określające całą rzeczywistość, lecz jako korelaty – aspekty tej rzeczywistości. Tym samym zmienia się także pojęcie tego, co rzeczywiste i samej rzeczywistości.

Mimo tego, iż – zgodnie ze stanowiskiem krytycznym – zarówno przedmiot jak i podmiot poznania są produktami syntezy, nie zaś jak w dogmatycznych systemach obiektami analizy, to jednak tak przedmiotowość jak i podmiotowość posiadają pewną logiczną rangę, która w mniejszym lub większym stopniu gwarantuje stabilność gmachu poznania naukowego. Każde twierdzenie, na którym da się taki gmach zbudować, musi posiadać właśnie przedmiotową ważność, stąd dla Cassirera, jako wychowanka szkoły marburskiej, warunki owej przedmiotowości i, co za tym idzie, także zagadnienie przedmiotu poznania staje się najważniejszym problemem filozoficznym. Problem ten nie przybiera jednak tradycyjnej formy stosunku podmiotu i przedmiotu (*Subjekt und Objekt*), lecz poznania i jego przedmiotu (*Erkenntnis und ihre Gegenstand*). Nie polega na próbach oparcia poznania na którymś z tych korelatów i próbach wykazania wyższości i „pierwotności” jednego z nich, lecz na usiłowaniu wydobywania wszystkich logicznych funkcji poznawczych, które mogą w sposób konieczny zagwarantować obiektywność twierdzeń naukowych i, co równoznaczne, określić przedmiot poznania naukowego³. To zadanie filozofii ma wypełnić właśnie krytyka poznania – specyficzna postać logiki, rozumianej jako logika transcendentálna, czyli logika poznania przed-

² Tenże, *Die Grundprobleme der Kantischen Methodik und ihr Verhältnis zur nachkantischen Spekulation*, [w:] ECW9, s. 203.

³ Jan Ożarowski w swoim studium poświęconym szkole marburskiej trafnie ujmuje istotę rozważań jej przedstawicieli, pisząc, że „nie metafizyczne przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu, duszy poznającej i świata jest ośrodkiem zainteresowania, ale ugruntowanie obiektywności poznania w logicznych zasadach” [J. Ożarowski, *Metoda transcendentálna...*, wyd. cyt., s. 145].

m i o t o w e g o, lub – jeszcze inaczej – logika warunków możliwości przedmiotowości.

Prześledzenie głównych wątków i założeń marburskiej charakterystyki przedmiotu poznania, wynikającej z przeprowadzonej interpretacji Kanta pozwala także na zrozumienie istoty marburskiego krytycyzmu i dookreślenie metody transcendentalnej, na stosowaniu której opierały się późniejsze dokonania niemal wszystkich marburczyków. Właśnie ten punkt doktryny marburskiej wydaje się być najważniejszy, gdy idzie o zrozumienie przeprowadzonego w niej przekształcenie pojęcia substancji w pojęcie funkcji.

4.1.1 Przedmiot jako „to, co dane” (*das Gegebene*)

Aby poznanie mogło w ogóle nazywać się poznaniem, musi odnosić się do przedmiotów. Poznanie musi mieć „coś”, co jest poznawane, coś, do czego się odnosi, coś, czego dotyczy. Bardzo trudno byłoby znaleźć kogoś, kto sprzeciwiałby się twierdzeniu, że nie można sobie pomyśleć poznania bez przedmiotu poznawanego. Twierdzenie takie wydaje się oczywiste. Skoro już poznajemy, to poznajemy przecież coś, jakiś przedmiot poznania, coś, co się poznaniu „przed-stawia”. Jak należy rozumieć jednak ów przedmiot? Co poznajemy? „Cóż rozumie się jednak – jak pyta Kant w pierwszej ze swoich *Krytyk* – gdy mówi się o przedmiocie odpowiadającym poznaniu, a więc także różnym od niego?”⁴ Czym jest przedmiot poznania i „jakim prawem” się poznaniu „przed-stawia”? Najczęściej natychmiast narzuca nam się nieodparta, związana z przyzwyczajeniami wyrastającymi z odwiecznej, sięgającej Arystotelesa, tradycji filozoficznej, odpowiedź charakteryzująca przedmiot poznania jako czegoś, co się poznaniu oferuje, co jest poznaniu uprzednio d a n e.

Choć z badań nad logicznymi podstawami nauk ścisłych jednoznacznie wynika, że to, co dane nie może stanowić punktu wyjścia filozofii, bowiem taki punkt wyjścia miałby zawsze jedynie charakter metafizycznego założenia, nie oznacza to jednak, że problem tego, co dane można zignorować i włożyć między nieuprawnione spekulacje

⁴ KCR, t. 1, s. 208.

cje metafizyków. Z punktu widzenia filozofii krytycznej takie utrwalone przez wielowiekową tradycję filozoficzną pojęcia są niezwykle interesujące, ponieważ na ich przykładzie można wysledzić najważniejsze metody i mechanizmy postępowania myśli. Jak można przeczytać na stronach Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, „myśl, która tak długo się utrzymywała, nawet gdy się wydaje tak pusta, zasługuje przecież zawsze na zbadanie swego pochodzenia i uprawnia nas do przypuszczenia, że ma w jakimś prawidle intelektu swą podstawę, która tylko – jak to się często zdarza, była fałszywie tłumaczona”⁵. Tak też ma się zdaniem Kanta sprawa z przedmiotem poznania. „Fałszywie tłumaczony”, jako coś pozostającego na zewnątrz poznania, stanowił jednak próbę rozwiązania jakiejś palącej potrzeby rozumu. Krytyka tego rozumu ma za zadanie wydobyć i przedstawić tę potrzebę w jej warunkach i prawidłach. Nie zadowala się ona określeniem przedmiotu jako *s u b s t a n c j i* – usiłuje zbadać, jakie *f u n k c j e* poznawcze prowadzą do przedmiotowej ważności „faktu nauki”.

Głównym zadaniem Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* interpretowanej jako „teoria poznania odnosząca się do przyrodoznawstwa”⁶ jest zbadanie możliwych sposobów odnoszenia się poznania do przedmiotów. Jeżeli, zgodnie ze słowami Paula Natorpa, „nie ma dla myślenia żadnego bytu, który nie byłby w samym myśleniu ustanowiony”⁷, to natychmiast stajemy wobec pytania, co należy rozumieć pod pojęciem przedmiotu, jako przedmiotu poznania. Nie możemy już – nie pozwala nam na to istota podejścia krytycznego – pytać o to, czym przedmiot, a, co za tym idzie, także podmiot poznania *j e s t* i jaki jest sposób jego istnienia, lecz o to, co *o n o z n a c z a* i jaką rolę pełni w ogólnej strukturze poznania. Jeżeli poznanie jest charakteryzowane jako ciągły postęp, ruch myśli, to takie ujęcie nie dopuszcza żadnych gotowych przedmiotów, uprzednio danych, „przed-stawionych” poznaniu. Stąd ponownie docieramy do pytania

⁵ Tamże, s. 180.

⁶ (E. Cassirer, M. Heidegger), *Wykłady...*, wyd. cyt., s. 12.

⁷ LG, s. 48.

o to, w jaki sposób należy rozumieć ową „daność” (*Gegebenheit*) przedmiotu poznania i co należy rozumieć poprzez określenie czegoś jako „dane” oraz jakie mechanizmy myśli prowadzi do takiego określenia.

Zgodnie z potocznym doświadczeniem, jak również w wielu metafizycznych systemach filozoficznych owa „daność” przedmiotu jest rozumiana sama przez się. Mamy „rzeczowo przeciwstawione”⁸ dwie sfery „rzeczywistości”, z których jedna, „podmiotowa”, zaopatrzona w niezbędny pakiet narzędzi poznawczych ma za zadanie poznanie „napotykanich” na swej drodze i oczekujących biernie na to, by zostać poznanymi, a zatem uprzednio „danych” przedmiotów poznania. Owym „danym” przedmiotom przysługuje byt niezależny od narzędzi poznawczych, w jakie wyposażona jest „strona czynna”, podmiotowa, zatem ta, która poznaje. Za pomocą aparatu poznawczego, zwłaszcza zaś za pomocą zmysłów, „chwytą” się pobudzenia wysyłane przez coś leżącego poza tym aparatem, niezależnie od niego. To zmysłowość stanowi furtkę, przez którą „zewnątrzny” świat poznawanych przedmiotów uzyskuje dostęp do „wewnętrzznego” świata poznającego podmiotu.

Dla idealizmu marburskiego, który wyrastał z nauki Kanta, jednym z głównych powodów modyfikacji tej ostatniej był właśnie problem zmysłowej naoczności, jako zdolności chwytania „danej zmysłem różnorodności” oraz wynikający z niego podział na materię formę zjawisk. „Bez względu na to, jak i przy pomocy, jakich środków poznanie odnosiłoby się do przedmiotów – czytamy już na samym początku Kantowskiej *Estetyki transcendentalnej* – to przecież sposób, w jaki odnosi się ono do przedmiotów bezpośrednio, i do którego jako środka do celu zmierza wszelkie myślenie – to naoczność (*Anschauung*)⁹. Naoczność jest zgodnie z tą koncepcją środkiem dla myślenia, za pomocą którego może ono uchwycić przedmiot. Dla Kanta przedmiot jest w naoczności „dany”. Jednak – jak stanowczo domaga się tego w swej interpretacji *Krytyki czystego rozumu* Cohen

⁸ SF, s. 270.

⁹ KCR, t. 1, s. 93.

– „tego bycia danym nie należy jednak rozumieć fałszywie. Przedmiot [...] dany jest tylko przez to, że jest oglądany. Na rozwiązaniu tego koła polega filozofia Kanta”¹⁰. Według Cohena właściwa zasługa i osiągnięcie Kanta, właściwy sens przewrotu kopernikańskiego polega na tym, że autorowi trzech *Krytyk* nie chodzi o tę zdolność, która pozwala przedmiotowi pobudzać naoczność, lecz odwrotnie, o zdolność umysłu (*Gemute*) do bycia pobudzonym. Taka zdolność, zdolność odbiorczości, jak czytamy w *Krytyce czystego rozumu*, nazywa się zmysłowością (receptywnością)¹¹. Autor *Kantowskiej teorii doświadczenia* nie rozpatruje zatem problemu zmysłowości od strony „danej” różnorodności, która pobudza – a tym samym jest źródłem impulsu poznawczego, lecz całkowicie odwrotnie. Nie przedmioty pobudzają naszą zmysłowość, ale to zmysłowość jest tego rodzaju narzędziem, które posiada zdolność do bycia pobudzonym przez przedmioty. To zaś wcale nie prowadzi do wniosku, że przedmioty „są dane” uprzednio, czyli przed ich „pojawieniem się” dla zmysłowości. Wprost przeciwnie – za jedno z najważniejszych osiągnięć filozofa z Królewca uważa się to właśnie, iż pokazał on, „w jaki sposób oglądanie (*Anschauung*) przedmiotu może wyprzedzać sam przedmiot”¹². Zgodnie z interpretacją przywódcy szkoły marburskiej Kant zamierzał za pomocą pojęcia receptywności zmysłowości jedynie negatywnie dookreślić samorzutność myślenia. W omawianej koncepcji jedynym źródłem poznania pozostaje zatem „czysta myśl”, w obrębie której problem zmysłów i poznania zmysłowego jako dostarczycieli treści dla myślenia zostaje rozwiązany, ponieważ cała treść myśli jest własnym tworem tej właśnie myśli. Nieokreślona naoczność jest niczym i jej „byt” jest w pełni uzależniony od funkcji intelektu¹³.

Cała koncepcja zmysłowości i ostre oddzielenie jej od intelektu budzi, obok zasadności dedukcji kategorii, największe zarzuty Her-

¹⁰ KTD, s. 130.

¹¹ KCR, t. 1, s. 94.

¹² *Prolegomena*, s. 45.

¹³ „[B]yt naoczności, jako naoczności o k r e ś l o n e j – a czym byłby byt pozbawiony wszelkiego określenia? – zależy od funkcji intelektu”. [KPM, s. 321].

manna Cohena¹⁴. Przywódca szkoły marburskiej zwracając uwagę na trudności związane z odróżnieniem zmysłu zewnętrznego i wewnętrznego, metodycznym odróżnieniem form naoczności, czasu i przestrzeni od kategorii intelektu odrzucił receptywność zmysłów, pojętą jako chwywanie przez podmiot danych zmysłowych wysyłanych przez istniejący po „drugiej stronie” poznania, dany niezależnie przedmiot (rzecz w sobie). Według niego ten element poznania pełnił wprawdzie u Kanta ważną rolę „pobudzającą”, ale dla stanowiącego główny przedmiot zainteresowania marburczyków „faktu nauki” jest zbędny. „Tego, co dane” (*des Gegebenen*) nie możemy uważać ani za kompleks wrażeń, ani za „rzecz samą w sobie”. W interpretacji szkoły marburskiej Kantowskie „rzeczy w sobie” są uznawane za nieporozumienie, zaś ich pojawienie się w systemie Kanta jest rezultatem niekonsekwencji, którą, jak dowodzi Cohen, należy złożyć na karb nieumiejętność zerwania z poprzednim paradygmatem i uznać za pozostałość wcześniejszej spekulatywnej filozofii¹⁵. Nie mają za zadanie oddziaływać na podmiot, bo żadne takie oddziaływanie nie jest możliwe z samej istoty „rzeczy w sobie”.

Logika czystego poznania – pisze doktorant z Marburga Władysław Tatarkiewicz – porzuca je, gdyż są dwuznaczne i niepotrzebne: rzeczy same w sobie mogą być co najwyżej rezultatem, nie zaś punktem wyjścia badań, affekcja należy do fizjologii, nie do filozofii, ‘danym’ zaś dla nauki filozoficznej, dla logiki, nie może być nic, gdyż ‘dane’ znaczy ‘nieuzasadnione’, zadaniem zaś logiki jest wszelkie poznanie uzasadnić. Lub innymi słowami: zrobić p o z n a n i e c z y s t y m¹⁶.

¹⁴ Por. W. Marx, *Transzendental Logik als Wissenschaftstheorie*, Frankfurt/Main 1977, s. 23.

¹⁵ Por. np. KDT, s. 458 i nast. Na temat rozumienia kantowskiej „rzeczy samej w sobie” przez następców Kanta zob.: B. Andrzejewski, *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*, [w:] *W kręgu inspiracji kantowskich*, red. R. Kozłowski, Poznań 1983. Szeroko na temat problemu „rzeczy samej w sobie” w dziejach filozofii zob. J. Ożarowski, *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*, Warszawa 1998, s. 73–126.

¹⁶ W. Tatarkiewicz, *Logika czystego poznania*, [w:] tenże, *Szkoła marburska i jej idealizm*, wyd. cyt, s. 63.

W świetle wywodów przywódcy szkoły marburskiej zawartych w jego *Kantowskiej teorii doświadczenia* „rzeczy w sobie” otrzymują zupełnie inne znaczenie – znaczenie zbliżone do Kantowskiego pojęcia idei transcendentalnej – koniecznej na mocy procesu poznawczego. „Rzecz sama w sobie”, jako „przedmiot leżący poza warunkami jego poznawania” – a zatem jak przedmiot pozabawiony wszelkich określeń – w filozofii marburczyków staje się ideą zupełności określeń, ideą przedmiotu określonego we wszystkich możliwych aspektach, albo, jak pisze Natorp „czystym pojęciem granicznym”. W jego rozprawce *Kant a szkoła marburska* możemy przeczytać, że w Kantowskim rozwiązaniu antynomii doświadczenie zostaje uwolnione „jako niekończone zadanie od każdego dogmatycznego ograniczenia – i właśnie ze względu na nieskończony postęp [‘rzecz sama w sobie’ zmienia się] z trwałej bariery [...] w czyste pojęcie graniczne, które wszak nie ogranicza doświadczenia w niczym więcej, jak tylko w jego własnym twórczym prawie”¹⁷. „Rzecz sama w sobie” stanowi „nieskończenie odległy punkt” wyznaczony stałym prawem zawartym w równaniu prostej poznania.

Wraz z odrzuceniem receptywności, jako odbierania danych przychodzących z jakiejś tajemniczej „drugiej strony” poznania, a tym samym rozszerzeniem logicznego punktu widzenia, który dotąd obejmował wyłącznie formalny aspekt naszego poznania, na jego stronę materialną, czyli treść poznania, w szkole marburskiej odrzucone zostaje także Kantowskie materialne rozumienie przyrody (*natura materialiter spectata*), w którym oznacza ona „ogół wszystkich zjawisk”¹⁸ – zbiór „danych” przedmiotów. Ujęcie krytyczne posługuje się takim rozumieniem przyrody, w jakim stanowi ona przedmiot dla przyrodoznawstwa i które odpowiada Kantowskie-

¹⁷ KSM, s. 246.

¹⁸ KCR, t. 1, s. 274. Zob. także: *Prolegomena*, s. 65–71. Przyroda rozumiana jako ogół zjawisk jest w filozofii Kanta przedmiotem estetyki transcendentalnej, a więc nauki o zmysłowości *a priori*, zaś rozumiana jako prawidłowość przedmiotów przedmiotem logiki transcendentalnej, czyli nauki o zasadach poznania dyskursywnego.

mu formalnemu ujęciu przyrody (*natura formaliter spectata*), gdzie mamy do czynienia z regularnością zjawisk¹⁹ (zbiorem praw).

Do odrzucenia znaczenia materialnego dochodzi głównie ze względu na fakt, iż naukę interesuje tylko logiczny aspekt przyrody. Nie interesuje jej przyroda jako „przedmiot” (w rozumieniu dogmatycznym), lecz jako „prawidłowość (*Gesetzmassigkeit*) określeń istnienia rzeczy w ogóle”²⁰. Z drugiej strony jednak zadane przez Kanta pytanie, czy lepiej pytać o to, „jak możliwe jest poznanie *a priori* koniecznej prawidłowości rzeczy jako przedmiotów doświadczenia, czy też: jak jest możliwe poznanie *a priori* koniecznej prawidłowości samego doświadczenia w odniesieniu do wszystkich jego przedmiotów w ogóle”²¹, z punktu widzenia konsekwentnego krytycyzmu, w którym powszechnie ważna i apodyktycznie pewna wiedza może zostać zbudowana tylko na zasadach *a priori*, jawi się jako bezsensowne. Jeżeli poprzez rzeczy nie będziemy rozumieli nic innego jak tylko przedmioty doświadczenia, kierunek ten jest, także zdaniem Kanta, całkowicie obojętny, bo przecież:

naturę rzeczy – jak czytamy w *Prolegomenach* – będziemy mogli badać *a priori* tylko w ten sposób, że wykryjemy warunki i powszechne (choć podmiotowe) prawa, przy których zachowaniu jedynie takie poznanie jest możliwe jako doświadczenie (co do samej tylko formy) i zgodnie z tym określimy możliwość rzeczy jako przedmiotów doświadczenia²².

Stąd zadanie filozofii nie może polegać na bezkrytycznym przyjmowaniu przedstawień zjawisk, przedmiotów czy rzeczy. „To, co dane” nie może być traktowane, jako jakaś samoistna substancja, jakaś „rzecz w sobie”, albo jakiś oczekujący na ujęcie w formę chaos wrażeń, bowiem kierunek poznania jest tutaj diametralnie odmienny. Nie zastanawiamy się jak to, co dane ująć w prawa, lecz jakie prawa stanowią podłoże faktu, że coś jawi się jako właśnie dane. Ponow-

¹⁹ KCR, t. 1, s. 275.

²⁰ *Prolegomena*, s. 68.

²¹ Tamże, s. 69.

²² Tamże, s. 70.

nie można przypomnieć cytowane już słowa, że głównym zadaniem krytyki jest, jak pisze Cassirer, „rozłożenie ‘tego, co dane’ na czyste funkcje poznania”²³. Wszystko, co dane musi zatem wylegitymować się niejako i okazać „jakim prawem” jawi się jako dane. Zadanie filozofii polega na wykazaniu uprawomocnienia tego, co zgłasza pretensje to samoistnego „zewnętrznego” istnienia. Niezależnie od tego, czy będziemy to nazywać zjawiskiem, przedmiotem czy rzeczą, zawsze należy sprowadzić to do rangi hipotezy, której zasadność należy udowodnić²⁴. Ogólnie rzecz biorąc, dla podejścia krytycznego przedmiot poznania nie jest *d a n y* (*gegeben*), lecz *z a d a n y* (*aufgegeben*), nie może więc jawić się jako *t o, c o d a n e* (*das Gegebene*), lecz jako *z a d a n i e* (*die Aufgabe*) do rozwiązania.

4.1.2 Przedmiot jako zadanie (*die Aufgabe*)

4.1.2.1 Przedmiot jako transcendentálny warunek syntezy przedstawię

Przedstawiana tu teoria przedmiotu poznania przeciwstawia się, z natury przyjętej metody prowadzonych analiz, teorii „dogmatycznej” – opartej na arystotelesowskim pojęciu substancji (oczywiście w jego interpretacji marburskiej). Tak określony przedmiot jest gotowy i dany, jest elementem jakiejś zewnętrznej rzeczywistości, czymś, co przychodziło z zewnątrz i poddawało się procesowi poznania. Przełom w rozumieniu pojęcia przedmiotu dokonany w szkole marburskiej polegał na przekształceniu jego rozumienia tradycyjnego w krytyczne, czyli rozumienia przedmiotu jako czegoś uprzednio danego, w przedmiot jako zadanie. Według filozofii krytycznej podłożem jedności różnorodności własności przedmiotu nie może być absolutna substancja, lecz owe podłoże musi mieć charakter trans-

²³ EP1, s. 762.

²⁴ „Zadanie filozofii i nauki – pisze Cassirer w rozprawie poświęconej filozofii Leibniza – ogranicza się do tego, by zjawiska sprowadzić do hipotez, które są konieczne i wystarczające, by je pojęciowo i jednoznacznie przedstawić oraz uczynić doskonale zrozumiałymi”. [*Leibniz*, s. 372].

cidentalny. Przedmiot nie jest „absolutnym prawzorem”, w odniesieniu do którego mierzy się mniejszą lub większą „obiektywność”, lecz, słowami Cassirera, „jest pojęciem, w odniesieniu do którego nasze przedstawienia posiadają syntetyczną jedność”²⁵. W *Krytyce czystego rozumu* Kanta postuluje i wskazuje na konieczność właśnie transcendentalnego substratu zjawisk. Pisze tam, że

musi się [...] dać znaleźć transcendentalne podłoże jedności świadomości w syntezie różnorodności wszelkich naszych danych naocznych, a więc także w syntezie pojęć przedmiotów w ogóle, a stąd także wszelkich przedmiotów doświadczenia. Bez tej podstawy byłoby niemożliwe pomyśleć jakiś przedmiot przynależący do naszych danych naocznych; nie jest on bowiem niczym więcej jak tym czymś, czego pojęcie wyraża taka konieczność syntezy²⁶.

Logika transcendentalna zamienia analityczną jedność przedstawień, jaką ma zapewnić substancjalna rzecz na syntetyczną jedność przedstawień. Przedmiot stanowi „jedynie” „transcendentalny warunek powiązania w ogóle”²⁷. Nie oznacza gotowej, zastanej i „realnej” rzeczy odwzorowywanej w poznającym umyśle, lecz jest transcendentalną funkcją tego umysłu i będąc podstawą „jedności świadomości w syntezie różnorodności”, jest równocześnie warunkiem możliwości przedstawienia rezultatu tej syntezy. Warunkiem przedmiotowej ważności jest możliwość odniesienia różnorodności do syntetycznej jedności świadomości. Poszukiwane przez Kanta, a za nim przez marburczyków, podłoże możliwości przedmiotowości, czyli podłoże możliwości syntezy różnorodności, ma zatem charakter przedmiotu w ogóle, pewnego X, który odpowiada jakiejś różnorodności, o ile da się ona pomyśleć w koniecznym związku. „[J]edność, stanowiąca o konieczności przedmiotu – pisze autor *Krytyki czystego*

²⁵ TWE, s. 61.

²⁶ KCR, t. 1, s. 211.

²⁷ „Łatwo pojąć – pisze królewiecki filozof w pierwszej ze swych *Krytyk* – że przedmiot ten trzeba pomyśleć jedynie jako coś w ogóle = X, ponieważ poza naszym poznaniem nie mamy przecież niczego, co byśmy mogli temu poznaniu przeciwstawić, jako coś, co by mu odpowiadało”. [Tamże, s. 208].

rozumu w tym właśnie dziele – nie może być niczym innym jak tylko jednością świadomości w syntezie różnorodności przedstawięń. Zatem twierdzimy – poznajemy przedmiot, o ile różnorodność naoczności nadamy syntetyczną jedność²⁸. Analiza powyższych twierdzeń Kanta, w powiązaniu z ogólnym kierunkiem badań prowadzonych na przełomie XIX i XX wieku w Marburgu prowadzą Cassirera do następującego kapitalnego wniosku wypowiedzianego w rozprawie *Substancja i funkcja*:

Poznać jakąś treść znaczy przekuć ją w o b i e k t przez wyniesienie jej ponad czyste stadium bycia danym oraz nadanie jej określonej logicznej stałości i konieczności. Zatem nie poznajemy ‘przedmiotów’ – tak jak gdyby one już od początku niezależnie były o k r e ś l o n e i dane jako p r z e d m i o t y – ale poznajemy p r z e d m i o t o w o (*gegenständlich*), przez tworzenie pewnych ograniczeń oraz skupianie pewnych niezmiennych elementów i powiązań wewnątrz jednolitego strumienia treści doświadczenia²⁹.

Przedmioty są tym samym rezultatem poznania przedmiotowego, zaś przedmiotowość jest warunkiem mówienia o przedmiocie, nie zaś odwrotnie, tak jak w filozofii „dogmatycznej”, gdzie o obiektywności twierdzeń stanowiło ich zakotwiczenie w „realnych” i uprzednio istniejących przedmiotach. Nie poznajemy p r z e d m i o t ó w, lecz poznajemy p r z e d m i o t o w o – przedmiotowość jest funkcją poznania, z pomocą której możemy uzyskać przedmiotową ważność twierdzeń. Prowadzi to w konsekwencji do paradoksalnego z punktu widzenia ujęcia naiwno-metafizycznego poglądu, że nie oparcie w przedmiotach gwarantuje obiektywność poznania, lecz obiektywność poznania jest warunkiem przedstawienia przedmiotu. Przedmiot nie oznacza substancji, którą należy poznać, lecz funkcję poznania – jest gwarantem jedności przedstawienia różnorodności. Co więcej samo pojęcie przedmiotu jest tym samym jedynie umowne – przedmiot może być, zgodnie

²⁸ Tamże, s. 211.

²⁹ SE, s. 299.

z przytaczanymi już w tym rozdziale słowami Natorpa, jedynie ideą zupełności określić, „nieskończenie odległym punktem”, „pojęciem granicznym”. Jedności tej nie należy rozumieć jako zamkniętej i ustalonej raz na zawsze, lecz jako jedność prawideł, które ujmują wielość zjawisk w nieskończonym procesie określania. Natorp pisze w jednej ze swych rozprawek: „Przedmiot w pozytywnym znaczeniu jest p r a w e m; oznacza trwającą jedność, w której zostaje zjednoczona i ustalona zmienna różnorodność zjawisk”³⁰. Można stąd wyprowadzić określenie, że w najogólniejszym sensie przedmiot stanowi i d e ę c z e g o s w o g ó l e – jest przedmiotem transcendentalem – ostatecznym warunkiem syntezy, który tym się różni od pojęcia, że oprócz czystej możliwości wprowadza walor konieczności³¹.

Oprócz tego waloru przedmiotowa ważność nie dodaje nic do przedstawionych treści. Nie otrzymują one żadnej nowej własności, żadnej realności rozumianej w sensie metafizycznym (egzystencjalnym). Przedmiotowa ważność oznacza po prostu konieczność powiązania, zaś z drugiej strony tylko konieczność powiązania stanowi o przedmiotowej ważności twierdzeń i przedstawień. Kant ujmuje to następująco:

Jeżeli badamy, jaką to nową własność nadaje naszym przedstawieniom odnośnienie się do pewnego przedmiotu i jaką godność one przez to otrzymują, to znajdujemy, że nie sprawia ono niczego więcej, jak tylko to, iż w pewien sposób nadaje ono konieczność powiązaniu przedstawień ze sobą i podporządkowuje je pewnemu prawidłu, i że odwrotnie, tylko dlatego, iż konieczny jest pewien po-

³⁰ OSUP, s. 229.

³¹ Por. tamże. Oryginalną i ciekawą interpretację Kantowskiej koncepcji przedmiotu transcendentalego można znaleźć w: J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, wyd. cyt., zwłaszcza s. 35–60. Interpretacja ta jest w pewnych punktach i w pewnym sensie zbieżna z przedstawioną powyżej. Zgodnie z nią Kantowski przedmiot transcendentalem stanowi ontologiczny fundament rzeczy, co w języku teorii poznania można by przełożyć na sformułowanie, iż stanowi transcendentalem warunek poznania przedmiotów jako właśnie przedmiotów, czyli – co równoznaczne – poznania w ogóle.

rządęk w stosunku czasowym naszych przedstawień, uzyskują one znaczenie przedmiotowe³².

Zgodnie z powyższym głównym problemem transcendentalnej krytyki nie jest pytanie o przedmiot jako przedmiot absolutny – nie pyta się tu o właściwości przedmiotu samego w sobie, lecz o „możliwość odniesienia do przedmiotu”. „Odniesienie to – pisze Cassirer w trzecim tomie swojej *Philosophie der symbolischen Formen* – ma miejsce przez to i tylko przez to, że poznanie nie zatrzymuje się na poszczególnym zjawisku, tak jak ono się tu i teraz uobecnia, lecz że włącza je w 'kontekst' doświadczenia”³³. Nie jest więc tak, że to przedmioty – takie jakie one „na zewnątrz” procesu poznawczego są w sobie i dla siebie, nadają jedność prawom przyrody, lecz odwrotnie – to konieczność powiązania zjawisk nadaje przedmiotowe znaczenie tym zjawiskom „włączając je w kontekst doświadczenia” – co oznacza powiązanie ich z innymi zjawiskami na mocy koniecznych prawideł.

Struktura poznania doświadczalnego zawarta jest w pojęciach, które ustalają m o ż l i w o ś ć wzajemnego odniesienia poszczególnych przedstawień do siebie. „Pojęcie [...] – jak obrazowo pisze Cassirer – plecie tę tkaninę i tworzy tysiące powiązań, na których opiera się możliwość doświadczenia”³⁴. Dopiero odniesienie do przedmiotu nadaje k o n i e c z n o ś ć tym możliwym powiązaniom, więc „poznać 'przedmiot' – czytamy w innym miejscu – nie oznacza nic innego, jak podporządkować różnorodność naoczności jakiejś regule, która określa go stosownie do właściwego sobie porządku”³⁵.

³² KCR, t. 1, s. 364. Por. w innym miejscu *Krytyki*: „Doświadczenie ma więc u swego podłoża zasady swej formy *a priori*, a mianowicie ogólne prawidła jedności [utrzymującej się] w syntezie zjawisk; przedmiotowa realność tych prawideł, jako warunków koniecznych, da się zawsze wykazać w doświadczeniu, a nawet w jego możliwości”. [KCR, t. 1, s. 309].

³³ PSF3, s. 364. Por. też na ten temat J. Ożarowski, *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*, wyd. cyt., s. 23 oraz OSUP, s. 221.

³⁴ PSF3, s. 364.

³⁵ Tamże, s. 362. Kant pisze w *Krytyce czystego rozumu*: „Mówimy wówczas: poznajemy przedmiot, jeżeli wytworzyliśmy syntetyczną jedność w różnorodności danych naocznych”. [KCR, t. 1, s. 210].

W konsekwencji nie należałoby mówić o *pr z e d m i o t a c h* – te bowiem są zawsze jakimś arbitralnym zatrzymaniem procesu poznawczego, który zgodnie ze stanowiskiem krytycznym rozumiany jest jako nieustanny proces określania, lecz o *pr z e d m i o t o w e j f u n k c j i p o z n a n i a*, która niejako projektuje formę przedmiotową na poznawane treści. Prowadzi to marburczyków do niezwykle ciekawych i wyjątkowych, gdy idzie o całą filozofię niemiecką, rozważań nad etymologią niemieckiego terminu *Gegenstand* mającego być odpowiednikiem polskiego przedmiotu. W ich świetle nie należy już mówić przedmiocie używając do tego utartego przez niemiecką tradycję terminu, który w najmniejszej mierze nie oddaje owego dynamicznego, przedstawionego powyżej znaczenia przedmiotu i ponadto stał się jednym z najważniejszych niemieckich terminów filozoficznych niejako przypadkiem, lecz że na jego określenie bardziej nadaje się lepiej uzasadniony zarówno historycznie jak i etymologicznie niemiecki termin *Vorwurf*.

4.1.2.2 Przedmiot jako „Vorwurf”

Niejako na marginesie rozważań nad marburską koncepcją przedmiotu poznania należałoby poczynić kilka wyjaśnień natury historyczno-lingwistycznej, które mogą pomóc dookreślić specyfikę tego ujęcia. W tradycji scholastycznej podstawowe pojęcia filozoficzne, takie jak podmiot i przedmiot, miały zupełnie odmienne znaczenie niż mają teraz. Obiekt (przedmiot), kojarzony teraz jednoznacznie z tym, co „na zewnątrz”, oznaczał właśnie to, co „wewnątrz” – „przedstawienie w duchu”, gdy tymczasem subiekt (podmiot), zgodnie zresztą z etymologią oznaczał „to, co leży u podstaw”, a zatem to, co Arystoteles nazywał *hypokeimenon*. Zmiana znaczenia tych terminów nastąpiła dopiero wraz z niemiecką metafizyką XVII wieku³⁶. Niejednoznacz-

³⁶ Czytamy np. w *Logik der reinen Erkenntnis* Cohena: „U Greków [przedmiot – P. P.] nazywa się bytem (*Seiende*) (*to on*). A dla jego naukowego określenia ustanowiono pojęcia byt prawdziwy (*wahrhafte Seiende*) (*ontos on*) i substancja (*ousia*). Zgodnie z łacińskim tłumaczeniem bytu (*Sein*) jako podstawy (*Grundlage*) (*hypokeimenon*), gdzie oddawano go za pomocą substancji (*Substanz*) i podmiotu (*Subjectum*) w średniowieczu utrzymał się substancjalny charakter przedmiotu. Jeśli

ność tych terminów stała się jednym z argumentów przemawiających na rzecz marburskiej interpretacji przedmiotu poznania.

W niemieckim języku filozoficznym mamy jednak do czynienia z niespotykaną w innych językach sytuacją. Używany przez Niemców termin *Gegenstand*, który funkcjonuje w znaczeniu polskiego przedmiotu, nie jest – tak jak w przypadku polskiego odpowiednika – kalką z łacińskiego terminu *Objectum*. Według, w zgodnej opinii naukowców, najlepszego istniejącego słownika osiemnastowiecznego języka niemieckiego – pochodzącego z początku dziewiętnastego stulecia słownika Adelunga – obowiązująca wówczas definicja terminu *Gegenstand* dopiero na czwartym miejscu wymienia znaczenie obowiązujące dzisiaj i używane jako pojęcie filozoficzne³⁷. W pierwszym z podawanych znaczeń nazywało ono wówczas przeszkodę, co podążałoby za etymologicznym sensem greckiego *problema*, które to słowo pierwotnie oznaczało właśnie coś „rzuczonego na drogę” i miało sens militarny – służyło jako element zasadzki, która miała zmusić poruszające się wojska do spowolnienia marszu. Jako drugie znaczenie, z zastrzeżeniem, że używane tylko w dialektach górnoniemieckich, podaje Adelung „opór”. W trzecim zaś „przeciwieństwo”, które to znaczenie wychodzi według niego z użycia w niemieckim języku literackim. W ostatnim z podawanych znaczeń, jak dosłownie pisze Adelung, tylko obrazowo oznacza ono rzecz (*Ding*), na którą wywierana jest jakaś zmiana, o której się coś mówi bądź twierdzi, a często każdą rzecz na zewnątrz nas w ogóle. Czytamy tam:

kiedykolwiek później ujmowano substancję, robiono to zgodnie z tym właśnie pojęciem przedmiotu. Jednak obiekt (*das Objekt*) oznaczał zawsze coś przeciwstawionego (*objiziert*) w duchu (*im Geiste*), a zatem przedstawienie (*Vorstellung*) przedmiotu, podczas gdy podmiot (*Subjectum*) nie oznaczał tego, co subiektywne, lecz to, co leży u podstaw rzeczy”. [LRE, s. 68]. Por. na ten temat ciekawy artykuł G. Kahl-Furthmann, *Subjekt und Objekt. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Kant'schen Kopernikanischen Wendung*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 7 (1953). Na ten temat zob. także S. Blandzi, D. Facca, *Czym właściwie jest podmiot? (z genealogii pojęcia)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 16:2007, Nr 1 (61).

³⁷ Zob. J. Ch. Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen von Johann Christoph Adelung*, Wien 1811, s. 486.

[...] To ostatnie znaczenie zostało dopiero niedawno przyjęte na wyrażenie łacińskiego *Obiectum*, co zostało podane w pewnym starym wokabularzu z 1477 przez Wyderschynę. W dialektach gornoniemieckich natomiast, gdzie trzy pierwsze znaczenia wciąż jeszcze są używane, to czwarte znaczenie często prowadzi do niejasności i dwuznaczności [...]. Przedmiot (*Gegenstand*) oznacza w tym znaczeniu właściwie jakąś rzecz (*Ding*), która stoi naprzeciw nas (*gegen über stehet*) i jest wprawdzie lepsze niż *Gegenwurf* i *Vorwurf*, które to [określenia] chcą wprowadzać inni; chociaż słowo *Stand*, które w tym znaczeniu, na przekór użytkowi językowemu oznacza rzecz, która stoi i właściwie nie zostało najlepiej dobrane³⁸.

Mimo zastrzeżeń nawet tak wpływowego autora, jakim był Adelung, słowo *Gegenstand* przyjęło się na oddanie tego, co znane było pod łacińską nazwą *Obiectum*. Cohen i Natorp również zauważają tę nieadekwatność terminu *Gegenstand*, który nie dość, że niezasadniony etymologicznie sprzeciwia się całkowicie marburskiej d y n a m i c z n e j koncepcji przedmiotu poznania. Ten dynamiczny aspekt oddaje świetnie zarówno grecki jak i łaciński źródłosłów. Tak łaciński *Obiectum*, jak i grecki *problema*, są swymi dokładnymi kalkami świetnie odbitymi także w języku polskim przez termin przedmiot. We wszystkich tych językach przedmiot jest czymś „rzuconym przed”, na co wskazuje łacińskie *-iectum* (od *iacere*) czy polski *-miot*. Tymczasem *Gegenstand*, na co w cytowanym powyżej fragmencie zwrócił uwagę Adelung, dosłownie oznacza coś, co już w gotowej formie stoi na przeciw – *steht gegen* i całkowicie ten charakter zatracą. Ten utrwalony przez tradycje termin w żadnej mierze nie opowiada marburskiej interpretacji, w której przedmiot ma być określony nie jako coś danego, lecz jako zadanie do rozwiązania – pewna projekcja (*Pro-iectum*) zasad poznania. Co prawda do współczesnego Cohenowi i Natorpowi języka filozoficznego przeszedł grecki termin *problema*, lecz zatracił on całkowicie swój związek z przedmiotem. Zarówno Natorp jak i Cohen w swych analizach muszą zatem odwołać się do innego słowa i zwracają uwagę na niemiecki termin *Vorwurf* – który,

³⁸ Tamże.

gdyby wzorować się na mechanizmach adaptacji terminów filozoficznych w innych językach europejskich, powinien w sposób naturalny stać się odpowiednikiem łacińskiego *Obiectum*. Termin ten jest dokładnym odpowiednikiem *Obiectum*, *problema*, a także polskiego przedmiotu i świetnie pasuje do koncepcji marburczyków, jednak jego podstawowe znaczenie jest zupełnie inne i oznacza po prostu wyrzut bądź zarzut (w sensie „czynić komuś wyrzuty, obwiniać go, albo stawiać komuś zarzuty”) i było do tego stopnia zakorzenione w niemieczyźnie, że nie udało się go wprowadzić na to miejsce. Ubolewa nad tym we wspomnianym słowniku Adelung, opisując próby wprowadzenia *Vorwurf* jako odpowiednika funkcjonującego wówczas w filozofii niemieckiej *Objectum*. Czytamy tam:

Ostatnio czasami słowo to [*Vorwurf* – P. P.] tak samo jak przedmiot (*Gegenstand*) oznacza to, o czym się mówi, lub o czym się chce powiedzieć, albo twierdzić, albo to, czym się ktoś zajmuje, ponieważ jest literalnym przekładem łacińskiego *Obiectum*, jednak z powodu dwuznaczności jest nieprzydatne i przez to prawie wcale już w tym znaczeniu nieużywane³⁹.

Filozofowie z Marburga świadomi są tego, że nie da się już w niemieczyźnie przywrócić właściwego i konsekwentnego znaczenia powyższych terminów. Wywody takie służą jednak w ich pracach jako dobra ilustracja pozwalająca lepiej zrozumieć proponowaną przez nich koncepcję przedmiotu poznania. Zatem mimo tego, że używają utartego *Gegenstand*, należy pamiętać, że dla nich zawsze oznacza on *Vorwurf*. „Obiekt (*Object*) to przedmiot (*Vorwurf*)”⁴⁰, jak stanowczo podkreśla Cohen w swej *Logice czystego poznania* i takie jego rozumienie ma oddawać wszelkie aspekty krytycznego pojęcia przedmiotu⁴¹. Przedmiot to nie statyczny *Gegenstand*, lecz dyna-

³⁹ Tamże, s. 1314.

⁴⁰ LRE, s. 68.

⁴¹ Podobny wywód możemy znaleźć u Natorpa: „To osobliwe zjawisko, [mianowicie], że pytanie jest, oraz to jeszcze bardziej osobliwe, [mianowicie], że pytanie antycypuje odpowiedź, jest bardziej znane pod inną nazwą, [...] pod stale używaną przez nas nazwą przedmiotu (*Gegenstandes*). Słowo ‘obiekt’ (*Object*), dosłownie ‘to, co

miczny *Vorwurf*, to problem – zadanie do wykonania. Nie coś, co można zastać, lecz coś, co trzeba uzyskać na podstawie logicznych prawideł poznania – coś, co można rozwiązać tak, jak rozwiązuje się np. równanie algebraiczne.

4.1.2.3 Przedmiot jako niewiadoma poznania

W Marburgu najczęściej porównywano przedmiot poznania do x w równaniu matematycznym. Podobnie jak w równaniu x zostaje obliczone na podstawie praw matematyki, zasad mnożenia, dzielenia bądź pierwiastkowania, tak też w procesie poznawczym, na podstawie praw intelektu (a za ich pośrednictwem na podstawie funkcji przedmiotowości) dochodzi do określenia przedmiotu poznania. W interpretacji szkoły marburskiej przedmiot jest samymi prawami, jest specjalnym *złożeniem praw*, rozwiązaniem równania na podstawie danych wynikających z praw – sam stając się z kolei daną do rozwiązywania kolejnych równań procesu poznania. Paul Natorp pisze:

Niech przedmiot będzie, powiedzmy, x -em równania, którym jest poznanie, wówczas musi on, mimo że jest tym, czego szukamy, być całkowicie określony z właściwego mu punktu widzenia. Tak jak x , y itd. równania mają sens tylko dla tego równania, w nim i w oparciu o jego sens, tak jak w odniesieniu do znanych wielkości, to znaczy stałych, można ustalić sens zmiennych jako ‘pierwiastków’ (*Wurzeln*) równania (wartości, które one „spełniają”), tak i tylko tak może zostać zrozumiałe wielkie X poznania, mianowicie jego przedmiot⁴².

rzucone na przeciw’ (*Gegenwurf*), wcześniej oddawane jak: ‘przed-miot’ (*Vorwurf*), jest prawie dokładnym tłumaczeniem greckiego słowa ‘problema’”. [LG, s. 30]. Fragment ten, podobnie jak powyższe rozważania, jest bardzo trudny do oddania w języku polskim. „Gegenstand” tradycyjnie tłumaczy się jako przedmiot, chociaż dosłownie oznacza „to, co się przeciw-stawia”, natomiast „Gegenwurf” dosłownie oznacza „to, co zostało rzucone na przeciw”. Tłumaczenie tego drugiego terminu jako „przeciwstawienie” nie oddaje aspektu dynamicznego, bowiem „Wurf” oznacza miot, rzut. Natomiast „Vorwurf” dosłownie oznacza „przed-miot” i dla odróżnienia od polskiego znaczenia terminu „Gegenstand” zapisują to słowo z łącznikiem.

⁴² LG, s. 33. W innym miejscu czytamy: „Jeżeli poznanie rozważymy jako zadanie, analogicznie do równania, które mamy rozwiązać, to przedmiot jest poszukiwanym, jeszcze nieokreślonym, ale dopiero danymi określanym X ”. [OSUB, s. 220].

Zgodnie z tym, tak jak równanie zawiera w sobie (w prawach np. dodawania czy odejmowania) rozwiązanie, tak systemy praw przynależnych do jakiejś dziedziny antycypują przedmiot tych dziedzin, a aprioryczne zasady poznania w ogóle antycypują pewien idealny przedmiot w ogóle wyznaczający kierunek wiodący do nieskończone oddalonego celu poznania. Zgodnie z intencją Kanta nadajemy prawa przyrodzie tworząc jej przedmiot na podstawie koniecznych, apriorycznych praw intelektu, w których już przyroda ta (*natura formaliter spectata*) jest zawarta.

Poznanie, jak już wspomniano w poprzednim rozdziale niniejszej rozprawy, w doktrynie marburskiej jest traktowane jako pytanie, przedmiot zaś jako problem do rozwiązania, który jest już zawarty w samym pytaniu, w zasadach, na jakich zostało ono zadane. Przedmiot ma sens tylko w swojej własnej dziedzinie, tak jak x jest logiczną konsekwencją równania, w jakim występuje. Co za tym idzie, mamy różne przedmioty w zależności od otaczających je stałych (już ustalonych przedmiotów), na podstawie których przedmiot ten zyskuje własną tożsamość. Każda z dziedzin nauki tworzy swój własny przedmiot, który zgodnie z przytaczanymi już słowami Cassirera, jest określony przez jakieś obowiązujące w danej chwili stanowisko poznawcze⁴³. O szczególnym charakterze jakiegoś przedmiotu nie stanowi specyfika jego treści, lecz zasady jego ujmowania, za pomocą których przedmiot ten można niejako „obliczyć” i nadać mu charakterystyczną pojęciową formę, zależną właśnie od punktu widzenia z jakiego jest rozpatrywany. Prawa określania przedmiotu danej dziedziny są prawami tej właśnie dziedziny, dzięki którym posiada ona swą formę.

Kolejnych danych w „równaniu” poznania dostarczają już uprzednio ustalone przedmioty, a każde nowe, określone x może stać się daną w „równaniu” kolejnym. Przedmiot poznania jest określany (czyli poznawany właśnie) poprzez to, co zostało określone wcześniej, poprzez inne przedmioty, z którymi wiąże go szczególne relacje. Sam staje się instrumentem określania przedmiotów kolejnych

⁴³ Por. TWE, s. 14.

plotąc niejako sieć możliwego doświadczenia. Jak pisze Natorp, chodzi o „źródłowe odniesienie przedmiotu, do tego, co dane w poznaniu, analogicznie do odniesienia x -a ze znanymi wielkościami w równaniu. Sens owego odniesienia da się wykazać, przeprowadzając analizę tego, co pytający o przedmiot ma na myśli, czego poszukuje i co zakłada”⁴⁴. Na bardziej konkretnym obszarze nauk przyrodniczych, by powtórnie sięgnąć do cytowanego już fragmentu *Substancji i funkcji*, wygląda to następująco:

P r z e d m i o t y fizyki: masa, siła, atom, eter, nie mogą być już błędnie rozumiane jako realności, które należy zbadać i do których wnętrza należy wniknąć, lecz są uznane za instrumenty, które myśl musi stworzyć, aby objąć chaos zjawisk jako uszeregowaną i mierzalną całość⁴⁵.

Poszczególne przedmioty obszaru nauk ścisłych nie posiadają żadnego rodzaju substancjalnego bytu, lecz są określone na podstawie zasad teorii, w której *f u n k c j o n u j ą* jako przedmioty. To ich funkcjonowanie polega tym, że same służą za swoiste punkty odniesienia, wobec których – na podstawie tych samych reguł, zgodnie z którymi zostały określone – mogą służyć jako instrumenty określania kolejnych obszarów poznania budując strukturę poznania naukowego. Intelkt i jego prawa, na podstawie których tworzone są prawa nauk szczegółowych z przyrodoznawstwem na czele, pełni rolę nadrzędną w stosunku do obserwacji empirycznej i zgodnie z tymi prawami stwarza przedmiot charakterystyczny dla tej nauki i ją tworzący – będący jej naukowym, idealnym wyrazem, odpornym na „niekompetencję” obserwacji empirycznej. Mechanizm ten jest szeroko stosowany w naukach ścisłych, czego przykłady można zaczerpnąć choćby z popularnych podręczników metodologii nauk. I tak na przykład:

Wyniki obserwacji rozpadu B sugerowały niezbitcie, że łamana jest zasada zachowania energii. By wyjaśnić tę rozbieżność, zapostulo-

⁴⁴ OSUB, s. 221.

⁴⁵ SE, s. 176.

wano [...] istnienie nieobserwowalnej cząstki-neutrino, która unosi z sobą brakującą część energii. Znacznie później potwierdzono jej istnienie⁴⁶.

Abstrahując od tego, co miał na myśli autor powyższego fragmentu pisząc o potwierdzeniu istnienia owej cząstki, niewątpliwie jest, iż na podstawie teorii, zgodnie z jej prawami i bez udziału obserwacji empirycznej (która, o czym była mowa w poprzednim rozdziale, także jest obarczona teoretycznie oraz zapośredniczona przez skomplikowaną aparaturę), „powołano do życia” nowy przedmiot, mający sens tylko i wyłącznie w tej szczególnej dziedzinie nauki i tylko w obliczu praw, na podstawie których go „zapostulowano”. Podobnie rzecz się miała z tablicą pierwiastków chemicznych Mendelejewa, która na podstawie zasad, według których została zbudowana, „stworzyła” kilka pierwiastków niepoznanych jeszcze empirycznie, których „istnienie” zostało przez eksperyment potwierdzone później.

Na poziomie szczegółowym prawa i aksjomaty jakiejś dziedziny nauki, zaś na poziomie ogólnym choćby Kantowskie kategorie intelektu, czyli generalnie zasady, według których odbywa się synteza, nie są niczym innym, jak pewnymi syntetyzującymi działaniami, funkcjami, a różnorodne układy wzajemne tychże funkcji tworzą coś, co nazywamy przedmiotem. Nie szukamy substancjalnej „konkretności” przedmiotu, ale jego stałego funkcjonalnego odniesienia do innych przedmiotów, a sens tego odniesienia, podobnie jak w równaniu, może być rozumiany jedynie poprzez analizę uprzednio danych (już określonych) przedmiotów, przy koniecznej znajomości praw danej dziedziny. Tak jak x nie posiada żadnego sensu poza specyfiką równania, w jakim występuje i może być określone tylko ze względu na matematyczne prawa tego równania oraz w oparciu o jakieś właściwe dla niego dane, tak też, jak czytamy w jednej z prac Cassirera,

[...] pytanie o p r z e d m i o t p o z n a n i a może zostać postawione tylko z punktu widzenia poznania doświadczalnego i [...] tylko

⁴⁶ M. Grabowski, *Elementy filozofii nauki*, Toruń 1993, s. 71.

uwzględniając te warunki można na nie udzielić odpowiedzi. [Pytanie], co oznacza przedmiot, kiedy od tych warunków abstrahujemy, jest [...] nie tylko pytaniem bez odpowiedzi, lecz pytaniem, którego stawianie nie ma sensu⁴⁷.

W powyższym fragmencie mamy ponowne w sformułowanie specyficznej zmiany podejścia, charakterystycznej dla krytyki poznania. Nie pytamy już, czym przedmioty są, lecz „co oznacza pojęcie przedmiotu w związku i w całości poznania doświadczalnego”⁴⁸. Odpowiedź na to pytanie nie wymaga, jak pokazuje Cassirer, odwoływania się poza obręb doświadczenia, lecz da się je rozwiązać pokazując warunki, na podstawie których możliwe jest doświadczenie przedmiotów. „Zadanie krytyki poznania – czytamy w jednej z jego prac – polega właśnie na tym, aby od jedności ogólnego pojęcia przedmiotu powrócić do różnorodności koniecznych i wystarczających warunków, które go konstruuje”⁴⁹. Na podstawie tych warunków możliwości doświadczenia możemy w pewnym sensie „obliczyć” przedmiot tego doświadczenia. „[T]worzymy coś przedmiotowego (*ein Gegenständliches*) – pisze Cassirer w swej polemice z Martinem Heideggerem – z jego pierwotnych elementów, z ‘warunków jego możliwości’”⁵⁰, bowiem, jak pamiętamy z *Krytyki czystego rozumu*, „aprioryczne warunki możliwego doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia”⁵¹.

Uzyskujemy w ten sposób przedmiot dynamiczny, zmieniający się nie tylko w odniesieniu do systemu (dziedziny), którego jest przedmiotem, ale kształtujący się wraz z postępem poznania. Przedmiotu tego nie można domknąć, „skończyć”, ponieważ przedmiot „skończony”, czyli taki, którego wszelkie możliwe relacje, z wszystkimi możliwymi przedmiotami zostały odkryte, byłby przedmiotem

⁴⁷ E. Cassirer, *Was ist »Subjektivismus«?*, [w:] ECW22, s. 169–170.

⁴⁸ Tamże, s. 170.

⁴⁹ Tenże, *Teoria poznania wraz z pytaniami granicznymi logiki*, przeł. A. Noras, [w:] *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, wyd. cyt., s. 280.

⁵⁰ KPM, s. 322.

⁵¹ KCR, t. 1, s. 216.

absolutnym i jako taki jest tylko idea, do której poznanie powinno zmierzać. Przerwanie procesu poznawczego jest zawsze nieuprawnionym spetryfikowaniem przedmiotu i – paradoksalnie, mimo iż z jednej strony utrwała go w jakiejś formie, jest z punktu widzenia filozofii krytycznej zawsze s u b i e k t y w n e. W książce Paula Natorpa *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* można znaleźć następujące określenie tego, co subiektywne: „Subiektywne, mające ważność jedynie dla nas, jest [...] wszelkim arbitralnym zamknięciem (*willkürlichen Abschlüsse*) [przedmiotu – P. P.], które mami nas stałością tam, gdzie tak naprawdę rzecz jest wiecznym procesem”⁵². Uprawnione „zamknięcie” byłoby w takim razie tylko chwilowe i warunkowe, a w miarę postępu poznania musi ustępować miejsca nowemu. W takim rozumieniu przedmiot jest całkowicie zależny od poznania i jest tylko jego momentem, zatrzymaniem, jest w całości uzależniony od systemu teoretycznego, w jakim występuje i musi być zgodny z prawami w nim obowiązującymi.

Przedmiot doświadczenia nie jest zatem ani kompleksem wrażeń lub przedstawień powiązanych ze sobą na zasadzie skojarzeń, ani, tym bardziej, nie jest „rzeczą sama w sobie”. Jest konstytuowanym przez rozum, za pośrednictwem transcendentalnej jedności apercepcji – poprzez kategorie jednolitym związkiem według praw. Jest powszechnie ważnym związkiem danych doświadczalnych, który logiczne związki odróżniają od psychiczno-subiektywnych skojarzeń. „[...] twórczą podstawą wszelkiego czynu tego rodzaju kształtowania przedmiotu – pisze Paul Natorp – jest p r a w o; [...] prawo l o g o s u, prawo *r a t i o*, prawo r o z u m u”⁵³. W obliczu takich rozstrzygnięć zupełnie nowe znaczenie w stosunku do poglądu naiwno-realistycznego zyskuje określenie czegoś mianem s u b i e k t y w n e g o bądź o b i e k t y w n e g o. Całkowitej przebudowy wymaga także tradycyjne pojęcie prawdy i prawdziwości.

⁵² LG, s. 17.

⁵³ KSM, s. 245.

4.2 Subiektywność, obiektywność, relatywność, prawdziwość

4.2.1 Logiczna gradacja treści doświadczenia

Z punktu widzenia krytyki poznania nie ma żadnego sposobu dotarcia do przedmiotów i zbadanie ich takich, jakie one są same w sobie i dla siebie. Jedyne, co możemy badać, jak pisze Ernst Cassirer w swojej pracy *Was ist „Subjectivismus“?*, „to przedmiotowe z n a c z e n i e, jakie otrzymują rozmaite funkcje, z których zbudowane jest nasze poznanie empiryczne. Bowiem każda z nich: uczucie, postrzeżenie, pojęcie i sąd posiadają takie znaczenie. Każde postrzeżenie jest postrzeżeniem czegoś, każdy sąd odnosi się do jakiegoś określonego, obiektywnego stanu rzeczy, który chce ustalić”⁵⁴. Wynika z tego, że wszelki obiektywizm, czy też wszelka obiektywność poznania da się uzasadnić i wykazać właśnie przez analizę podstawowych mechanizmów poznania doświadczalnego i poznanie będzie obiektywne wtedy, kiedy da się jasno i wyraźnie wskazać jego naczelne zasady.

Kłopot zaczyna się wówczas, kiedy uznaje się takie uzasadnienie obiektywności za niewystarczające i, miast zadowolnić się empiryczną obiektywnością, a co za tym idzie, także przecież realnością przedmiotu doświadczenia, próbuje się odwoływać do jakiejś pozostającej poza wszelkim doświadczeniem, a tym samym niezależnej od jego warunków, rzeczy, która ma wesprzeć, utwierdzić i zagwarantować „obiektywność”. Taki absolutny obiekt czy też po prostu rzecz sama w sobie musi zostać „ugruntowana w jakiegokolwiek formie”⁵⁵, jeżeli ma być czymś więcej niż tylko arbitralnym „dogmatycznym” założeniem, nieprzedstawiającym żadnej naukowej wartości dla struktury poznania naukowego. A przecież wszelkie ugruntowanie, wszelki dowód musi opierać się na tych właśnie zasadach i warunkach, od których „rzecz w sobie” jest z definicji wolna, a zatem wszelkie takie uzasadnienie nie jest możliwe. „Uzasadnienie, logiczne powiązanie, logiczny związek: to wszystko ma miejsce wtedy tylko, kiedy

⁵⁴ E. Cassirer, *Was ist „Subjectivismus“?*, [w:] ECW22, s. 170.

⁵⁵ Tamże, s. 171.

stoimy na gruncie logicznej i empirycznej p r a w i d ł o w o ś c i (*Gesetzlichkeit*). Poza obrębem tej prawidłowości pytanie o obiektywne poznanie, o jakieś p o z n a n i e p r z e d m i o t ó w nie ma żadnego sensu⁵⁶ – pisze Cassirer w wymienionej powyżej rozprawce. Także pojęcia takie jak obiektywność i subiektywność, filozoficznie oznaczające odniesienie do przedmiotu bądź podmiotu, mają swój sens jedynie w obrębie logicznej struktury poznania. Przeciwwstawienie przedmiotowo-podmiotowe jest przeciwwstawieniem dwóch różnych aspektów poznania, dwóch r ó ż n y c h, z a w s z e r e l a t y w n y c h, l o g i c z n y c h s t o p n i d o ś w i a d c z e n i a. Krytyka poznania ma za zadanie pokazać, jaką rolę pełnią te przeciwwstawienia w owej strukturze i jakie posiadają dla niej z n a c z e n i e oraz jak doszło do ich wykształcenia w procesie poznawczym.

Cassirer pokazuje, że w hipotetycznym, bezpośrednim, przedrefleksyjnym odbiorze świata przeciwwstawienia te nie są obecne. Utrzymuje, że w takim ujęciu miałyby miejsce „po prostu tylko jeden poziom ‘istnienia’, którego wszelkie treści są nieuformowane i niezróżnicowane”⁵⁷. W *Substancji i funkcji* możemy przeczytać o bezpośrednim doświadczeniu (*unmittelbare Erfahrung*), które dostarcza świadomości treści takich, jakie one się jawią tu i teraz, bez żadnych szerszych odniesień poza to, co bezpośrednio dane. W takim doświadczeniu nie ma żadnych ustalonych punktów widzenia, takich właśnie jak „podmiot” czy „przedmiot”. Jest tylko czysty przepływ wrażeń podobny do tego, jaki usiłuje zobrazować tzw. proza strumienia świadomości, której przykłady możemy znaleźć choćby w *Ulissee* Jamesa Joyce’a. Takie, czysto hipotetyczne doświadczenie byłoby pełnią doświadczenia i wyczerpywałoby się w doświadczeniu, byłoby samą świadomością nie wyróżniającą czegoś „poza”, co przedstawiałoby się tej świadomości.

Podziały pojawiają się dopiero wraz z logicznym ujmowaniem potrzeb, wraz z dyskursywnym uświadomieniem sobie procesu poznania, czyli wraz z zdystansowaniem się do świata, które niesie

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ SE, s. 271.

ze sobą podejście naukowe. Praktyczne, pozanaukowe doświadczenie jest wolne zarówno od pojęcia „przedmiotu”, jak i „podmiotu”. W obrębie tego doświadczenia jest się częścią świata, w którym się operuje. Dopiero teoretyczne nastawienie „wyrzuca” z tej „całości” „podmiot”, który odnosi do siebie pozostałą część tej „całości”, nazywaną teraz „przedmiotem”. Rozróżnienie przedmiotu i podmiotu niesie ze sobą przestrzenne wyobrażenie tego rozróżnienia – wyodrębnia świat z e w n ę t r z n y (istniejący poza mną) i w e w n ę t r z n y (istniejący we mnie). Systemy dogmatyczne mają tendencję do wartościowania wymienionych rodzajów istnienia, przypisując światu zewnętrznemu istnienie realne (zwane też o b i e k t y w n y m bądź p r a w d z i w y m), mające większą wartość, zaś światu wewnętrznemu istnienie idealne (s u b i e k t y w n e, a c o z a t y m i d z i e n i e p r a w d z i w e), ustępujące temu pierwszemu pod każdym względem. W ten sposób „podmiotowi” nadawane są takie „cechy” jak j e d n o ś ć i s t a ł o ś ć, podczas gdy „przedmiotowi” z natury rzeczy takie atrybuty jak w i e l o ś ć i z m i e n n o ś ć. Tendencja ta przejawia się najczęściej w pogardzie, jaką żywią filozofie realistyczne w stosunku do wszelkich idealizmów – przykładem bodaj najbardziej znamienym jest stosunek owych filozofii (a dzięki temu, że zdominowały one dzieje, także stosunek myślenia potocznego) do filozofii George’a Berkeleya, którą zredukowano częściej do pozycji zabawnej ciekawostki niż traktowano jako „poważną” filozofię „poważnych” myślicieli.

W ujęciu krytycznym to p r z e s t r z e n n e rozróżnienie zmienia się w d y n a m i c z n e, „oznacza ono różną siłę, z jaką sądy doświadczałne w y t r z y m u j ą stały nadzór teorii i obserwacji, nie zmieniając tym samym swej treści”⁵⁸. Zatem poszczególne przedstawienia odnosi się do siebie nawzajem, ustalając stałe związki, jakie między nimi zachodzą. Jak pisze Cassirer, „obiektywność [...] – zgodnie z krytyczną analizą i wyjaśnieniem tego pojęcia – jest tylko inną nazwą ważności określonych powiązań, które są osobno ustalane w swej strukturze”⁵⁹.

⁵⁸ SF, s. 273.

⁵⁹ E. Cassirer, *Teoria poznania wraz z pytaniami granicznymi logiki*, wyd. cyt., s. 280.

Tym samym dochodzimy do takiego ujęcia obiektywności, które nie musi odnosić się do świata zmysłowych rzeczy, jako zbiorów własności. O ważności sądu nie decyduje tu porównanie z empiryczną rzeczywistością, ale logiczne uzasadnienie związku, który w sądzie zostaje ustanowiony. Miarą obiektywności nie jest konfrontacja z idealnym wzorcem (jakim miałyby być np. platońska idea rozumiana w znaczeniu, jakie przypisał jej Arystoteles), z oderwaną od wszelkich warunków doświadczenia Kantowską rzeczą w sobie, z absolutnym podmiotem czy przedmiotem, bowiem taka konfrontacja nie jest możliwa. Możemy jednak z powodzeniem

relatywnie węższy aspekt doświadczenia zastąpić szerszym, który porządkuje otrzymane dane z nowego, ogólniejszego punktu widzenia. Wcześniejsze osiągnięcia nie tracą przez to wartości, lecz raczej zostają potwierdzone w obrębie pewnej określonej sfery ważności. Każde późniejsze ogniwo szeregu pozostaje w koniecznym związku z wcześniejszym, którego miejsce zajmuje, o ile chce dać odpowiedź na ukryte w nim pytanie. Stoimy w obliczu stale odnawiającego się procesu, który posiada tylko relatywne punkty oparcia: i to właśnie te punkty oparcia każdorazowo definiują pojęcie 'obiektywności'⁶⁰.

Zatem nie tyle oddzielanie od siebie tych dwóch sfer, ile ich utrwalanie i wartościowanie – przypisywanie jednej z nich większej realności, drugiej zaś większej idealności jest zabiegiem pozbawionym jakiegokolwiek sensu i jakiegokolwiek znaczenia dla rozwoju poznania. Sfery te są oddzielone tylko ze względu na siebie nawzajem, każda z nich jest w równym stopniu „prawdziwa”, co „fałszywa”. „Obiektywność”, rozumiana tutaj tylko jako swego rodzaju „odpowiedniość”, jako pewna „sprawdzalność”, „funkcjonalność”, zmienia się właśnie dlatego w „relatywność”, bowiem mamy do czynienia tylko z określonymi stopniami „obiektywności”, które w systemie poznania, w jakiejś teorii, mogą zostać uporządkowane w zhierarchizowany szereg, łańcuch. Poszczególne ogniwa tego łańcucha mają

⁶⁰ SE, s. 276.

wartość tylko w tym łańcuchu – w odniesieniu do innych ogniw, ale zgodnie z prawidłem rządzącą danym łańcuchem. W takim łańcuchu „każde ogniwo wskazuje na następne i wymaga go jako swego uzupełnienia”⁶¹. Ogniwa te układają się według wielkości zakresu obowiązywania i ich hierarchia wyraża stosunek pomiędzy „relatywnie węższym i relatywnie szerszym zakresem doświadczenia”⁶².

Zgodnie z doktryną marburską największy zakres obowiązywania – największą „rangę (*Dignität*)”⁶³, a co za tym idzie największy stopień „obiektywności” – mają związki o charakterze logicznym, obejmujące relatywnie najszerszy obszar doświadczenia. Ich przeciwieństwem są związki, których zakres obowiązywania jest przypisany, np. do pewnych szczególnych warunków związanych z psychofizyczną organizacją podmiotu. Nie oznacza to jednak, że odmawia im się w związku z tym jakiegokolwiek wartości. Zachowują one pełną ważność w jakimś wąskim obszarze. Na przykład pojedyncze postrzeżenia zmysłowe, które rozpatrywane z punktu widzenia naukowego nie mają żadnej wartości ze względu na swój „subiektywny”, zależny od zmiennych warunków charakter, rozpatrywane z punktu widzenia halucynacji bądź marzeń sennych mogą uchodzić za obiektywne. Prowadzi to do wniosku, że określenie czegoś mianem subiektywnego lub obiektywnego może zostać dokonane jedynie we wzajemnym zestawieniu różnych poszczególnych doświadczeń. To, co różni „obiektywne” wrażenia zmysłowe od „subiektywnych” marzeń sennych, to nie różnica *s u b s t a n c j i* tych przeżyć, a zatem porównanie ich z jakimś absolutnym wzorcem, lecz różnica ich *f u n k c j i* – stosunku, w jakim pozostają z innymi przeżyciami. Podobnie ma się rzecz ze złudzeniami. Cassirer podaje przykład kija zanurzonego w wodzie. Odwołując się do szerszego kontekstu wie-

⁶¹ Tamże, s. 274.

⁶² Tamże.

⁶³ Por. E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, [w:] ECW9, s. 141. W tym wyjątkowym przypadku oraz nieco dalej odnosząc się do tego samego miejsca ze względu na rozbieżność terminologiczną nie korzystam z przytaczanego wcześniej przekładu tej rozprawy na język polski.

my, że kij nie jest złamany, ponieważ potrafimy wskazać konkretne prawo wyrażające zależności, na których zjawisko to polega.

Cassirera szczególnie interesuje problem metod obiektywizacji w naukach ścisłych. Usiłuje znaleźć odpowiedź na pytanie o to, co stanowi o obiektywnym charakterze pojęć nauk przyrodniczych i odróżnia je od subiektywnych jakości zmysłowych. Pytając o możliwość jakiejś nauki, pytamy o jej ważność obiektywną, a zatem o fakt, w jaki sposób możliwe są jej przedmioty i co wyznacza ich obiektywność. Przeświadczenie choćby bardzo dużej grupy ludzi czy nawet wszystkich ludzi (choć tutaj trudno wykazać zupełność przeświadczenia) o „istnieniu” bądź rzeczywistości jakiejś nauki nie równa się jednak wykazaniu jej faktycznego istnienia. Po przykład nie trzeba sięgać szczególnie daleko. Można odwołać się do wysiłków Kanta, który – nie przecząc temu, że istnieje wrodzona skłonność ludzkiego umysłu do uprawiania metafizyki – badał, w jaki sposób jest ona możliwa obiektywnie, co dla niego zawsze oznaczało pytanie o aprioryczne warunki jej możliwości. W *Prolegomenach* czytamy:

Jeżeli można powiedzieć, że pewna nauka jest przynajmniej w idei wszystkich ludzi r z e c z y w i s t a, skoro zostało ustalone, iż natura ludzkiego rozumu stawia przed każdym człowiekiem zadania, które do nauki tej prowadzą, i że dlatego też zawsze nieuniknione liczne, choć chybione, próby ich rozwiązania – to trzeba będzie również powiedzieć: metafizyka jest *subjective* (i to w sposób konieczny) rzeczywista. Pytamy tedy teraz słusznie, w jaki sposób jest ona możliwa (*Objective*)⁶⁴.

Nie przeświadczenia zatem stanowią o obiektywności, lecz aprioryczne zasady. W określeniu warunków obiektywności twierdzeń naukowych może pomóc cytowany już w niniejszej pracy, jednak przy innej okazji fragment zaczerpnięty z Kantowskich wykładów z logiki, w którym Kant określa logikę jako naukę obiektywną, podając jednocześnie warunki tej obiektywności. Możemy tam przeczytać, że „logika jest [...] aprioryczną nauką o koniecznych prawach myślenia [...]”;

⁶⁴ *Prolegomena*, s. 118.

a więc nauką o poprawnym używaniu intelektu i rozumu w ogóle, ale nie subiektywnie, to jest nie podług empirycznych (psychologicznych) pryncypiów mówiących, jak intelekt myśli, lecz obiektywnie, czyli podług pryncypiów *a priori* mówiących, jak on myśleć powinien⁶⁵. Dla Kanta rozróżnienie jest jasne i wyraźne. Subiektywne są zasady zmysłowe, zatem wrażenia, emocje, itp., zaś obiektywne zasady logiczne. Według Cassirera jednak także wrażenia zmysłowe posiadają jakiś rodzaj obiektywności – także one są przecież „obiektami” percepcji, lecz w logicznej hierarchii poznań odznaczają się relatywnie niewielkim zakresem obowiązywania, co przy Kantowskiej definicji nauki określającej ją mianem poznania powszechnie ważnego, stanowi kryterium niepozwalające włączyć tych wrażeń w naukową strukturę. Nie oznacza to jednak, że nie da się dokładnie odgraniczyć obszaru, w którym wrażenia te będą miały ważność obiektywną⁶⁶.

Pojedyncze wrażenie, rzecz, przedmiot, teoria, pojęcie. Każdy z wymienionych elementów uzyskuje wartość nie poprzez odniesienie do jakiejś absolutnej rzeczywistości, lecz poprzez odniesienie do innych elementów. Ale układają się one według stopnia obowiązywania, zatem relatywnie. W układającej się w ten sposób hierarchii elementów doświadczenia, niektóre z nich zostają odsunięte na dalszy plan nawet, jeśli początkowo wydawały się niezbędne i konstytutywne dla poznania, tak jak to ma miejsce w przypadku wrażeń zmysłowych. Groźna może być w takim wypadku próba absolutyzacji którejs z tych małych z perspektywy całości części doświadczenia, niezależnie od etapu, na którym została ustalona.

Każdy z powyższych elementów doświadczenia musi się „wylegitymować” i pokazać swą przynależność do jakiegoś systemu obiektów, w związku z którym dopiero zostanie uznany za obiektywny bądź subiektywny, w zależności od roli, jaką może w tym systemie pełnić. W rozprawce *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik* czytamy:

⁶⁵ I. Kant, *Logika*, wyd. cyt., s. 26.

⁶⁶ Na ten temat więcej w: P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych*, wyd. cyt.

[...] predykat ‘przedmiotowości’, zgodnie z poglądem transcendentalistycznym, nie oznacza nic innego, jak pewną ‘rangę’ (*Dignität*) przyznawaną określonym sądom, rangę tę można wskazać jednak dopiero wtedy, kiedy poznanie w sobie samym znajdzie kryteria, na mocy których rozróżni między koniecznością a przypadkowością, pewnością i niepewnością, prawdą i fałszem. Właściwym zadaniem krytycznej teorii poznania staje się zatem rozwinięcie z tych przeciwstawień i wyrażenie w nich sensu pojęcia przedmiotu⁶⁷.

Dla matematycznego przyrodoznawstwa kryteria, o których w powyższym fragmencie wspomina Cassirer, są dokładnie określone i mają charakter praw matematycznych, za pomocą których poszczególne przedmioty są odnoszone do siebie i spajane w jeden system doświadczenia rozumianego w specyficzny marburski sposób. To właśnie te matematyczne zasady są fundamentem i warunkiem wszelkiej obiektywności, bowiem, jak już wspominało we wcześniejszej części niniejszego rozdziału oraz w rozdziale poprzednim, to właśnie owe zasady budują i określają przedmioty matematycznego przyrodoznawstwa. Dlatego też Hermann Cohen, który, przynajmniej w pierwszym okresie pracy filozoficznej, utożsamiał naukę wyłącznie z matematycznym przyrodoznawstwem i, w związku z tym jedynie jego dokonania uznawał za poznanie w pełni obiektywne, nie waha się podać następujących kryteriów obiektywności:

Obiektywność rzeczy – pisze w *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* – spoczywa w pierwszej instancji na jej geometrycznej idealności i możliwości idealizowania. Gdyby nie były dane przecięcia stożkowe, nie byłyby ustalone keplerowskie tory planet, a i same planety nie byłyby zobiektywizowane. Zatem czysty, matematyczny ogląd stanowi fundament wszelkiego poznania przyrody⁶⁸.

⁶⁷ E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, [w:] ECW9, s. 141.

⁶⁸ H. Cohen, *Das Princip...*, wyd. cyt., s. 23.

W przypadku nauk przyrodniczych to matematyka wyznacza kryteria, „na mocy których rozróżnia między koniecznością a przypadkowością, pewnością i niepewnością, prawdą i fałszem”. To matematyczne zasady budują strukturę zasad systemu nauk, a tym samym określają ideał przedmiotowości charakterystyczny dla tego systemu. Dla takiego systemu, coś, co bardziej zbliża się do tego ideału, jest bardziej obiektywne, a to, co się od niego oddala, określa się mianem subiektywnego. Jednak zawsze należy pamiętać, że z punktu widzenia systemu dysponującego odmiennym ideałem przedmiotowości, te treści, które tutaj zostały uznane za obiektywne już takie być nie muszą. Bowiem domaganie się absolutnej obiektywności jest w istocie domaganie się poznania absolutnego przedmiotu i jako takie charakterystyczne jest dla dogmatycznej metafizyki, z zasady przecząc idei nauki w ogóle. Jak wielokrotnie już wspomniano, dla krytyki poznania miarą obiektywności są wzajemne r e l a c j e między poszczególnymi częściami tego samego systemu, a nie absolutna s u b s t a n c j a absolutnego obiektu. Na stronach *Substancji i funkcji* Cassirer wyczerpująco podsumowuje:

Nie odnosimy tutaj przedstawięń do absolutnych przedmiotów, lecz różne częściowe wyrażenia jednego i tego samego ogólnego doświadczenia służą sobie wzajemnie za probierz. Pytamy, co każde doświadczenie częściowe oznacza dla całości doświadczenia – i to znaczenie określa miarę jego obiektywności. Ostatecznie nie chodzi więc o to, czym określone doświadczenie ‘jest’, lecz o to, co ono ‘jest warte’, to znaczy, jaka rola przypada mu, jako pojedynczej cegiełce w strukturze całości⁶⁹.

Odnoszenie poszczególnych części systemu do siebie może stanowić jedyny możliwy probierz obiektywności poznania, za pomocą którego możemy ustalać logiczną hierarchię treści doświadczenia. Pojawia się jednak pytanie o to, jak w sytuacji braku absolutnej podstawy odniesienia należy traktować i definiować jedno z najważniejszych pojęć filozoficznych, mianowicie pojęcie p r a w d y. Jak

⁶⁹ SE, s. 275–276.

nieależoby rozumieć to pojęcie, skoro zgodnie ze stanowiskiem krytycznym niemożliwe jest porównanie naszego sądu z jakąś rzeczywistością w sobie, rzeczywistość zaś jest budowana dopiero na podstawie sądów? Czy wobec względności form poznania nie staje się ono zupełnie bezużyteczne, czy też może otrzymuje inny sens?

4.2.2 Pojęcie prawdy w krytycznym idealizmie

W tradycjach dogmatycznych pojęcie prawdy było wyznaczone poprzez tendencję do wartościowania zjawisk pod względem ich większej lub mniejszej zgodności z rzeczywistością w sobie. Niektóre zjawiska były zatem klasyfikowane jako prawdziwe, inne zaś jako złudne, na podstawie tego, że odpowiadały jakiemuś wzorcowemu stanowi rzeczy – niezależnie od tego czy wzorec ten udawało się wskazać w konkretnych rzeczach, czy też wyprowadzano go rozumowo na podstawie pojęć i lokowano w jakiegoś rodzaju zaświatach. Tymczasem w idealizmie krytycznym prawdziwość jest gwarantowana jedynie przez przedmiotową ważność sądów – a zatem możliwość odniesienia zjawisk do jedności świadomości⁷⁰. „Zmysły przedstawiają nam bieg planet – pisze Kant w *Prolegomenach* – już to jako postępowy, już to jako wsteczny i nie ma w tym ani błędu, ani też prawdy, dopóki bowiem poprzestajemy na tym, że na razie jest to tylko zjawisko, to nie wydajemy jeszcze wcale sądu o przedmiotowej naturze ich ruchu”⁷¹. Dopiero odniesienie zjawisk do systemu sądów może zdecydować o ich włączeniu do tego systemu. To, jaka jest ta prawdziwa postać ruchu planet, jest niemożliwe do ustalenia raz na zawsze i z całą stanowczością, możemy jednak spróbować ustalić, na jakich zasadach ruch ten jawi nam się w różny sposób.

Tak rozumiane pojęcie prawdy nie jest, by użyć sformułowania Kanta, „prawdą e m p i r y c z n ą”, lecz „prawdą t r a n s c e n d e n t a l n ą”. Transcendentalne pojęcie prawdy jest podobnie jak

⁷⁰ Na temat historycznych przemian filozoficznego rozumienia pojęcia prawdy zob. np. E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, [w:] ECW17.

⁷¹ *Prolegomena*, s. 60.

w przypadku prawdy empirycznej zgodnością sądu z przedmiotem, przy czym przedmiot jest rozumiany w znaczeniu omówionym powyżej. Przedmiot jako punkt odniesienia dla oceny prawdziwości poznania, nie jest rozumiany jako substancja, lecz jako „świadomości możliwości syntezy różnorodności przedstawień”, a zatem *de facto*, jako całość możliwego doświadczenia. „W całości wszelkiego możliwego doświadczenia – czytamy w *Krytyce czystego rozumu* – tkwią jednak wszystkie nasze poznania, a na ich [związku] z tym doświadczeniem polega prawda transcendentálna, która poprzedza wszelką prawdę empiryczną i czyni ją możliwą”⁷². Podstawowym kryterium tak rozumianej prawdy będzie zatem związek poszczególnych częściowych poznań z ideą systematyczności poznania w ogóle, która jest możliwa dzięki wydobyciu wszystkich funkcji tego poznania⁷³.

Prawdziwe jest to, co daje się włączyć w kontekst doświadczenia, co może stać się przedmiotem doświadczenia i zawsze tylko z punktu widzenia całości tego doświadczenia, zaś wszelkie usiłowania określenia prawdziwości poprzez próbę absolutyzacji, którejś z jego części, poprzez porównanie go z transcendentnym wzorcem, muszą być uznane za bezcelowe i nieuprawnione. Dla ujęcia krytycznego kluczowe jest porównanie z innymi „faktami” i zbadanie, czy ich wzajemne powiązanie da się utrzymać jako trwalszy związek odporny na pojawianie się nowych faktów oraz, przede wszystkim, zgodny z ogólnymi prawidłami nadającymi poznaniu systematyczną formę.

Kiedy na przykład [...] – pisze Cassirer w swojej pracy o teorii Einsteina – ciało, które z punktu widzenia jednego systemu ma kształt kuli, z punktu widzenia innego systemu, poruszającego się względem pierwszego, jawi się jako elipsoida obrotowa, to nie należy pytać, który z danych tu dwóch optycznych obrazów jest równy absolutnej formie przedmiotu; jednak można i należy wymagać, by jawiąca się tutaj wielość i różnorodność zmysłowo-naocznych da-

⁷² KCR, t. 1, s. 298.

⁷³ Pojęcie prawdy transcendentálnej w filozofii Kanta omawia np. Jarosław Rolewski w swojej pracy *Nowa metafizyka Kanta*, wyd. cyt., s. 162–166. Por. też: tenże, *Prawda transcendentálna i prawda empiryczna w Kantowskiej teorii poznania*, [w:] *Wokół filozofii logicznej*, red. J. Malinowski i A. Pietruszczak, Toruń 2004.

nych mogła być zjednoczona w uniwersalne pojęcie doświadczenia. Krytyczne pojęcie prawdy i przedmiotu nie wymaga niczego więcej⁷⁴.

Prowadzi to do wniosku, że nie transcendentne przedmioty są podstawą mierzenia prawdy, lecz to prawda opiera się na znaczeniu pojęcia obiektu. Poznanie nie może już być jedynie odwzorowywaniem – mniej lub bardziej doskonałym, a przez to mniej lub bardziej „prawdziwym” – absolutnych rzeczy, jak chce dogmatyczna metafizyka, albo bezpośrednich wrażeń, jak chce naiwny obraz świata, lecz to specyficzna forma powiązania elementów doświadczenia stanowi podstawę budowy „prawdziwego” systemu poznania. „‘Prawda’ poznania – pisze najstłonnejszy wychowanek szkoły marburskiej – zmienia swój wyraz z czysto obrazowego na czysto funkcjonalny”⁷⁵. Stanowi w filozofii Cassirera jedynie inny wyraz ważności związków między przedmiotami, nie zaś wyraz stopnia odpowiedniości do jakiejś absolutnej rzeczywistości.

Marburczycy podpisaliby się pod twierdzeniem Hegla, że „prawdziwą postacią istnienia prawdy może być tylko jej naukowy system”⁷⁶, jednak zgodnie z ich koncepcją, zupełność systemu może mieć jedynie charakter idei. „Prawdziwa postać prawdy” byłaby zupełnością określić danego przedmiotu i realizacją wszystkich możliwych odniesień do innych przedmiotów, a zatem przedmiotem absolutnym. Taki absolut, jakkolwiek możliwy do osiągnięcia w systemie Hegla, był jednym z tych punktów, w których jego doktryna rozmięła się zdecydowanie z doktryną filozofów z Marburga⁷⁷. Dla Cohena, Natorpa i Cassirera poznanie „prawdy” jest nieskończonym procesem określania, a wszelkie petryfikowanie i „ustalenie prawdy raz na zawsze”, musi z konieczności ustępować miejsca nowym jej postaciom, które

⁷⁴ TWE, s. 61.

⁷⁵ Tamże, s. 59.

⁷⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landmann, Warszawa 1963, t. 1, s. 11.

⁷⁷ Zob.: KSM, s. 256–257. Na temat stosunku marburczyków, a zwłaszcza Cassirera do Hegla zob też. P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych*, wyd. cyt., s. 130 i nast.

wychodzą na jaw w wyniku dalszego określania przedmiotu poznania. Prawda jest osiągalna tylko w systemie lub lepiej – w systematycznym powiązaniu – jednak nigdy nie jest prawdą absolutną, lecz względną – w zależności od tego punktu odniesienia, z jakiego wydajemy sądy.

Czy jednak wielość ujęć nie prowadzi do relatywizmu i zamiast oczekiwanej jedności obrazu świata nie zostaje on rozbity na nieskończoną ilość wzajemnie nieprzekładalnych na siebie form ujęcia? Mielibyśmy tutaj do czynienia nie tylko z nieskończonością tego, co ujmowane, ale także z nieskończonością form ujmowania. Czy, jak pyta Cassirer, w obliczu takiej relatywizacji polegającej na uzależnieniu weryfikacji jakichś twierdzeń od punktu odniesienia, „poszukiwana i postulowana jedność bytu nie rozplywa się w zwykłej różnorodności tego, co istnieje”⁷⁸?

Taki wniosek może się nasunąć jedynie wówczas, kiedy wymaganą jedność świata czy też jedność bytu będziemy rozumieli substancjalnie. Tymczasem jak już wiadomo, w szkole marburskiej jedność obrazu świata jest w zupełności wytworem myślenia. Prawda byłaby tutaj zgodnością poszczególnych funkcji poznawczych ze sobą, w związku z którą myślenie może określić przedmiot poznania. Nie może być w tym ujęciu mowy o jakimś absolutnym punkcie widzenia, z którego można by ustalić „całą prawdę”, lecz do każdego twierdzenia, jakie wydajemy na dowolny temat zawsze musimy dołączyć dokładny z e s t a w w a r u n k ó w, w jakich twierdzenie to obowiązuje, a tym samym jego stosunek do innych systemów uzasadniania. Względność prawdy nie jest zatem argumentem na rzecz niepoznawalności świata, lecz właśnie ona jest warunkiem jego określoności i „jedności obrazu świata”.

Tak rozumiany relatywizm czy też może lepiej r e l a c j o n i z m⁷⁹ jest właśnie podstawą i istotą jednej z najważniejszych, jeśli nie naj-

⁷⁸ PSF1, s. 5.

⁷⁹ Takiego rozróżnienia, potrzebnego chyba w języku polskim, dokonuje Władysław Tatarkiewicz, *nota bene* bezpośredni uczeń Cohena i Natorpa, w swojej historii filozofii, gdy przedstawia główne założenia marburskiego idealizmu. Por. W. Tatarkiewicz, *Szkoła marburska i jej idealizm*, [w:] tenże, *Szkoła marburska i jej idealizm*, wyd. cyt., s. 40–41.

ważniejszej, teorii fizycznej wszechczasów, mianowicie Einsteinowskiej teorii względności (*Relativitätstheorie*). Na przykładzie tej teorii najlepiej widać, że relatywizacja treści doświadczenia, a co za tym idzie, także relatywizacja prawdy, stanowi podstawowy warunek możliwości wszelkiego poznania i podstawę jego obiektywności. „Postęp relatywizacji – pisze Cassirer – który ma miejsce w teorii względności, w żadnym razie nie stoi w sprzeczności z ogólnym zadaniem obiektywizacji, lecz że raczej oznacza krok w jej stronę, ponieważ i o ile, zgodnie z naturą myśli fizycznej, wszelkie poznanie obiektów nie może polegać na niczym innym prócz poznania obiektywnych relacji”⁸⁰. Specyfika podejścia krytycznego pozwala, z jednej strony wbrew dogmatycznej metafizyce, z drugiej strony wbrew sceptycznym argumentom stwierdzić, że

[...] jedyna droga, na której można osiągnąć uniwersalność pojęcia przyrody i prawa przyrody, na której można uzyskać jednoznaczny, obiektywnie ważny i niezależny od wyboru układu odniesienia opis fenomenu, wiedzie z konieczności – jak pokazuje teoria – przez relatywizację wielkości przestrzennych i czasowych, które zachowują ważność w obrębie systemu szczególnego; traktować je jako zmienne, jako transformowalne, znaczy dotrzeć do prawdziwej niezmienności właściwych uniwersalnych stałych przyrody i uniwersalnych praw przyrody⁸¹.

Cassirer zauważa w jednej ze swych rozpraw że, Kant wierzył, iż w Newtonowskiej pracy *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* dostał do ręki „ustalony kodeks fizycznej ‘prawdy’”⁸². Wszystkie kategorie intelektu zostały przez Kanta opracowane właśnie w odniesieniu do systemu mechaniki przedstawionego w tym dziele. Jak się jednak okazało w wyniku postępu fizyki, zwłaszcza w obliczu teorii względności, taki absolutny „kodeks” jest niemożliwy do utrzymania, a w związku z tym także zasady, na podstawie których możemy „zmierzyć” fizyczną prawdę, muszą ulec modyfikacji. Okazało się

⁸⁰ TWE, s. 53.

⁸¹ Tamże, s. 42.

⁸² Tamże, s. 21.

bowiem, że fakt, który w odniesieniu do systemu mechaniki klasycznej byłby uznany za prawdziwy, może być rozpatrywany także z innego punktu widzenia, w którym będzie się jawił jako fałszywy.

Jakiś fakt – jak ujmuje to Michał Tempczyk w swojej rozprawce poświęconej Cassirerowskiej interpretacji teorii względności – może być uznany za prawdziwy bądź fałszywy jedynie w z g l ę d e m pewnego określonego obserwatora w obrębie ściśle określonego systemu uzasadniania; jakieś twierdzenie geometryczne tylko w z g l ę d e m określonej geometrii; pomiar zaś w z g l ę d e m określonego systemu pomiarowego. Nie można jednak poprzestać jedynie na konstatacji owej w z g l ę d n o ś c i – musimy stworzyć jej t e o r i ę. Musimy wznieść się na wyższy poziom refleksji epistemologicznej i stworzyć t e o r i ę w z g l ę d n o ś c i, która zapewni nam wspomnianą ‘jedność obrazu świata’, a zatem podać jasno określone reguły ‘transformacji i permutacji’, reguły umożliwiające przekład jednego systemu uzasadniania na inny, jednej geometrii na drugą, i w końcu, określonego systemu pomiarowego na inny system⁸³.

Relatywizacja, o której tu mowa nie ma nic wspólnego ani z antyczną sofistyką, ani ze septycznymi argumentami na rzecz niemożliwości poznania, ani też ze współczesnymi koncepcjami postmodernizmu, który, przynajmniej w powszechnym i pobieżnym odbiorze, upatruje w relatywizmie dowodu niemożliwości obiektywnej wiedzy. Szczególnie wyraźnie widać to na przykładzie nauk ścisłych, których zasady są bardzo wyraźnie określone i prowadzą do określenia przedmiotów, jakimi się zajmują, właśnie dzięki relatywizacji rozumianej jako wzajemna weryfikacja poszczególnych częściowych wyników badań. A przecież, jak argumentuje Ernst Cassirer, upatrywanie w tak rozumianej relatywizacji

odnowienia antycznej sofistyki, potwierdzenia Protagorasowskiej nauki o człowieku jako ‘mierze wszechrzeczy’ oraz postrzeganie tego jako jej istotnego osiągnięcia jest pomyłką. Bowiem fizyczna teoria względności nie uczy nas, że to, co wydaje się każdej osobie

⁸³ M. Tempczyk, *Teoria względności w oczach kantysty*, [w:] TWE, s. 13.

jest dla niej prawdą, lecz przeciwnie, przestrzega przed uznawaniem zjawisk, które obowiązują tylko w szczególnym systemie za prawdę w sensie naukowym, tzn. za wyraz wszechobejmującego i ostatecznego prawa doświadczenia⁸⁴.

Akurat w przypadku koncepcji fizycznych, relatywizacja, o której mowa, ma charakter logiczny i matematyczny. Za jej sprawą ponosimy co prawda ofiarę w postaci odrzucenia absolutnego punktu odniesienia i poprzez nią rzeczy zamieniają się w „jedynie” zjawiska, lecz w żadnej mierze nie oznacza to dowolności i przypadkowości. „Bowiem – czytamy w rozprawce *O teorii względności Einsteina* – idealność form i warunków poznania, na której opiera się fizyka jako nauka, zarówno zabezpiecza jak i uzasadnia empiryczną realność wszystkiego, co jest przez nią ustanowione jako ‘fakt’ i w imię obiektywnej ważności”⁸⁵.

Tylko owa relatywność umożliwia uzyskanie jakiegoś rodzaju prawdy. Aby pokazać prawdziwe i – w nowym znaczeniu, o którym będzie mowa w kolejnej części pracy – rzeczywiste związki przyrody, należy wyzbyć się traktowania przedmiotów jako samoistnych realności. Nie będzie to prawda absolutna, ale w zamian będzie można określić bardzo dokładnie warunki, w jakich obowiązują. Spójność i stabilność gwarantują tylko wyraźnie określone prawa pomiędzy poszczególnymi elementami rzeczywistości.

Dopiero dzięki temu, że nauki przyrodnicze porzucają usiłowanie bezpośredniego zmysłowego odbicia rzeczywistości – czytamy w *Substancji i funkcji* – są w stanie przedstawić tę rzeczywistość jako konieczny związek przyczyn i skutków. Tylko wychodząc poza obszar tego, co dane, nauka tworzy intelektualny środek przedstawienia prawidłowości tego, co dane [...]”⁸⁶.

Krytyka owej prawidłowości i wydobywanie jej głównych mechanizmów jest głównym zadaniem filozofii transcendentalnej. Dzięki

⁸⁴ TWE, s. 61.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ SE, s. 174.

niej możemy odpowiedzieć na Kantowskie pytanie o możliwość przyrody w jej prawidłowości – możliwość przyrody rozumianej na sposób formalny.

Dopiero rezygnacja z „realności rzeczywistości” rozumianej jako oparcie na metafizycznej substancji może dać nam „teorię względności” – zagwarantować jednolitość i stabilność r z e c z y w i s t o ś c i rozumianej jako związek relacji, który dla nauki stanowi jedyną możliwą postać realności. Rzeczywistość ta jednak może przybierać rozmaite formy w zależności od specyfiki relacji, które się na nią składają, lub – innymi słowy – w zależności od rodzaju „prawdy”, jaki jej przysługuje.

4.2.3 Pojęcie rzeczywistości

Opisana powyżej relatywność prawdy, jak również logiczna gradacja treści doświadczenia pod względem ich większej lub mniejszej obiektywności, siłą rzeczy wiążą się z problemem poznania rzeczywistości. Co w takim ujęciu można nazywać rzeczywistością, jakie poznanie jest rzeczywiste i czy w ogóle może istnieć jakaś rzeczywistość, jeżeli niemożliwe jest wykazanie jej „istnienia w sobie”? Jakie znaczenia mają pojęciowe konstrukcje, które powstają w toku poznania naukowego i w jaki sposób można różnicować pojęcia, jakimi posługują się różne nauki na różnych etapach swego istnienia? Która z nauk, która z teorii i w jakim stadium rozwoju są prawdziwe i obiektywne – które odpowiadają rzeczywistości?

Zdaniem Ernsta Cassirera w obliczu, z jednej strony wywodzącej się od Kanta krytyki poznania, z drugiej zaś postępu nauk, nie da się utrzymać założenia prostoty i jedności rzeczywistości rozumianej w sensie substancjalnym. Tak jak wspomniano już w poprzednim rozdziale niniejszej rozprawy, każda z nauk przedstawia swój własny charakterystyczny ideał poznania, każda dysponuje swoimi własnymi funkcjami syntezy, a co za tym idzie, każda wytwarza charakterystyczne dla siebie rozumienie podstawowych pojęć, jakimi się posługuje oraz specyficzny rodzaj przedmiotu. W konsekwencji każda z nich posiada wyjątkowe pojęcie rzeczywistości i odmiennie

definiuje to, co rzeczywiste, obiektywne i prawdziwe. Prowadzi to do zróżnicowania przedmiotów tych nauk, nie tylko w obrębie nauk ścisłych, gdzie przedmioty fizyki, matematyki, chemii czy biologii różnią się od siebie rodzajem zasad syntezy stanowiących o ich przedmiotowości, lecz także poza tym obszarem. Możemy znaleźć dziedziny, reprezentujące radykalnie odmienne sensy i formy praw, na których są zbudowane. Refleksja etyczna czy estetyczna – jeżeli sięgnąć tylko do klasycznego podziału filozofii według trzech idei: prawdy, dobra i piękna – są dziedzinami, którym z pewnością nie można odmówić systematyczności, lecz systematyczność ta zachodzi na innych zasadach, niż ma to miejsce w nauce. Nie są one prawami tradycyjnie rozumianej logiki i nie da się ich także przedstawić za pomocą stosunków liczbowych. Każda z tych dziedzin dysponuje odmiennym rozumieniem rzeczywistości, odmiennym rozumieniem prawdy, odmiennym rozumieniem przedmiotu i przyrody. I tak na przykład, jak czytamy u Cassirera, „przyroda’ Goethego nie jest tożsama z ‘przyrodą’ Newtona, ponieważ u każdego z nich w trakcie jej kształtowania wzięły górę inne zasady formalne, inne typy syntezy, duchowego i intelektualnego powiązania fenomenów”⁸⁷.

Każda z tych form jest „kształtowana” zgodnie z jakimś zamyśleniem, zgodnie z jakimś z góry powziętym planem i ujmuje jakąś część całości doświadczenia, za pomocą właściwych sobie intelektualnych środków. Każda z nich jest dokładnie określona i odgraniczona od innych – posiada swoją autonomiczną dziedzinę. „Żadna z tych konstrukcji – czytamy w *Filozofii form symbolicznych* – nie mieści się w drugiej, ani też nie daje się z innej wywieść, lecz każda z nich oznacza określony duchowy sposób ujmowania i konstytuuje w nim i zarazem przezeń własną stronę ‘rzeczywistości’”⁸⁸. Równocześnie jednak stanowi jakiś punkt odniesienia dla innych, względem którego tamte zyskują ściślejsze określenie i znaczenie, sama będąc określana w relacji do nich.

⁸⁷ TWE, s. 116.

⁸⁸ PSF1, s. 7.

Każda poszczególna forma byłaby w tym ujęciu 'zrelatywizowana' względem innych, ale ponieważ ta 'relatywizacja' jest od początku do końca wzajemna i ponieważ nie pojedyncza forma, a tylko systematyczna całość może służyć jako wyraz 'prawdy' i 'rzeczywistości', granice, których tu mowa jawiłyby się z drugiej strony jako granice immanentne, jako takie, które zostają zniesione, kiedy tylko znów odniesiemy to, co szczególne do całości i rozpatrzmy je w związku z całością⁸⁹.

Wbrew metafizycznym tendencjom uogólniającym (charakterystycznym choćby dla omawianych w poprzednim rozdziale arystotelesowskich mechanizmów budowy pojęć), „zadaniem prawdziwie ogólnej krytyki poznania okazuje się nie tyle ujednoczenie tej różnorodności, tego bogactwa, różnaitości form poznania i rozumienia świata oraz wciśnięcie ich w jakąś czysto abstrakcyjną jedność, co pozostawienie ich niezmiennych jako takich”⁹⁰. Postęp poznania ma zmierzać ku jego coraz ściślejszej organizacji. Organizacja ta dokonuje się wraz z określaniem i wyodrębnianiem poszczególnych, choćby najmniejszych w stosunku do całości części, zgodnie z prawami poznania.

Zdaniem Cassirera pytanie o to, która z tych form jest odzwierciedleniem tej prawdziwej rzeczywistości, która z nich jest rzeczywista, która z nich jest prawdziwa, jest pozbawione jakiegokolwiek sensu. Gdybyśmy, np. spytali o to, jakie doświadczenie czasu i przestrzeni odzwierciedla „prawdziwe” stosunki czasoprzestrzenne – czy bliższy „rzeczywistości” jest czas mierzony przez fizyków za pomocą skomplikowanych zegarów, czy też ten odczuwany, który płynie wolniej lub szybciej w zależności choćby od sposobu, w jaki go spędzamy, pytanie takie byłoby wyrazem metafizycznego dogmatyzmu usiłującego faworyzować i absolutyzować jakiś aspekt rzeczywistości. Dla całości i pełni doświadczenia oba pojęcia czasu są równie konieczne. Posługując się słowami Cassirera, „nie możemy faworyzować żadnego z nich, ani żadnego eliminować, ale możemy każdemu z nich wy-

⁸⁹ TWE, s. 116.

⁹⁰ Tamże, s. 115.

znaczyć przynależne miejsce w całości”⁹¹. Miejsce to da się wyznaczyć tylko we wzajemnym odniesieniu obu punktów widzenia, dzięki któremu te pozorne przeciwieństwa będą mogły nawzajem siebie zrozumieć i jednocześnie wzajemnie dookreślić.

Każdemu z tych obrazów rzeczywistości towarzyszą inne cele poznawcze. Zadaniem fizyka jest obiektywizacja rzeczywistości, zatem eliminacja czynników przypadkowych, „subiektywnych” i dla niego wyższość obiektywnego czasu i przestrzeni nie ulegają wątpliwości. Z kolei dla psychologa, czas fizyczny, jako obciążony teoretycznie i zapośredniczony przez skomplikowane procedury pomiarowe, jest kompletnie bezużyteczny, bowiem psycholog jest nakierowany na subiektywność i bezpośredniość przeżyć. Jeżeli teraz któryś z nich zacznie głosić wyższość swojego punktu widzenia, wówczas, jak pisze Cassirer, twierdzenie takie wyraża „zaledwie fałszywą ‘absolutyzację’ normy poznawczej, którą każdy z nich określa i mierzy ‘rzeczywistość’”⁹².

Nie da się jednoznacznie stwierdzić takiej wyższości. Krytyka poznania może jedynie pokazywać i uzasadniać to zróżnicowanie form ujęcia. Charakterystyczne dla nauki europejskiej przeświadczenie o wyższości form naukowych nad nienaukowymi, o prymacie form „obiektywnych” nad „subiektywnymi”, o większej prawdziwości, a co za tym idzie rzeczywistości świata „zewnętrznego” nad „wewnętrznym”, z punktu widzenia koncepcji Cassirera jest nie do utrzymania. W jej świetle jest całkowicie obojętne i nieistotne, która z tych form ma prymat nad inną, tym bardziej, że niemożliwe do ustalenia. Istotne jest za to, by dokładnie je od siebie oddzielić, określając je wzajemnie względem siebie, a przez to nie dopuścić do „absolutyzacji”, któregoś z prezentowanych przez nie „modeli” rzeczywistości. I tak, korzystając z przykładu podawanego przez Cassirera,

dla Newtona było pewne, że absolutny i matematyczny czas, który ze swej istoty płynie jednostajnie, był czasem ‘prawdziwym’, którego tylko bardziej lub mniej doskonałą kopię może dać nam jakiegokolwiek

⁹¹ Tamże, s. 123.

⁹² Tamże.

empirycznie dane określenie czasowe, dla Bergsona, ten 'prawdziwy' czas Newtona jest pojęciową fikcją i abstrakcją, przeszkodą, która stoi na drodze naszego ujęcia oraz źródłowego sensu i treści rzeczywistości⁹³.

Każdy z nich ma na swój sposób rację, ale też każdy z nich dopuszcza się największego grzechu filozofa – faworyzuje jeden z nieskończenie wielu stanowisk poznawczych i jedno z nieskończenie wielu pojęć rzeczywistości. Z punktu widzenia filozofii krytycznej zawsze należy pamiętać, że

żadna indywidualna forma nie może rościć sobie [...] pretensji do ujęcia 'rzeczywistości' jako takiej, jako 'absolutnej' i nadania jej kompletnego i adekwatnego wyrazu. Jeżeli w ogóle myśl o tego rodzaju ostatecznie jednoznacznej rzeczywistości jest możliwa do ujęcia, to raczej tylko jako *i d e a*, jako zadanie totalności określeń, przy którym każda poszczególna funkcja poznania i świadomości musi współpracować [z innymi] zgodnie ze swoim charakterem i w swych określonych granicach⁹⁴.

Stąd kluczową rolę pełni właściwe rozpoznanie specyfiki każdej z form ujmowania rzeczywistości, dzięki której odróżnia się ona od innych. Formy te nie mają oczywiście charakteru substancjalnego, lecz każda z nich jest organizowana zgodnie z właściwą sobie funkcją. Funkcja taka jest, co na pierwszy rzut oka wydaje się paradoksalne, *hierarchią bez wartościowania* – tzn. porządkiem ustalonym ze względu na jakiś logiczny, subiektywny indeks, który określa wzajemne zależności, natomiast nigdy nie przesądza o wartości danej opcji. Ten subiektywny indeks jest wyrażeniem celu i zadania jakiegoś porządku i stanowi informacje o szczególnych warunkach, w jakich funkcja ta obowiązuje. Zadanie filozofii musi polegać na pełnym rozpoznaniu logicznego znaczenia rodzaju przedmiotowości, który ów indeks nadaje jakiejś części rzeczywistości i przedstawieniu go jako uwarunkowania jego specyfiki. Dopiero, gdy uda się go w ten

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże, s. 115.

sposób przedstawić, „może być wykorzystany wraz z innymi do budowy naukowego całościowego obrazu rzeczywistości, do określania praw przyrody i zostać wraz z nimi ujęty w jednolity rezultat”⁹⁵.

Ów subiektywny indeks oznacza ściśle dookreślenie warunków przedmiotowości jakiejś treści doświadczenia. W przypadku twierdzeń geometrycznych należy np. określić rodzaj geometrii, w jakiej te twierdzenia zachowują ważność, w przypadku twierdzeń fizycznych szczególne warunki fizyczne, w jakich np. wrze, bądź zamarza woda, w przypadku wrażeń zmysłowych szczególne warunki, w jakich wrażenia te do nas docierają. Właśnie takie dookreślenie nadaje przedmiotom i twierdzeniom ich rzeczywistość. To, że twierdzenia geometrii obowiązują „tylko” w obrębie jakiegoś systemu geometrycznego, nie zaś absolutnie, to, że poszczególne twierdzenia fizyczne obowiązują „tylko” w szczególnych warunkach fizycznych, a w innych już nie i w końcu to, że wrażenia zmysłowe stanowią najlepszy możliwy sposób kontaktu ze światem codziennym, zaś nie najlepiej nadają się do budowy abstrakcyjnych teorii naukowych, nie zabiera im nic ich rzeczywistości. „Widziana barwa, słyszany dźwięk jest i pozostaje czymś ‘rzeczywistym’. Tylko, że rzeczywistości ta nie istnieje sama dla siebie i w izolacji, lecz wynika z interakcji b o d z - c ó w fizycznych i przynależnych o r g a n ó w zmysłowych”⁹⁶ – pisze Cassirer w *Substancji i funkcji*.

O rzeczywistości nie stanowi tym samym jakaś bliżej niezidentyfikowana substancja przedmiotu, lecz ilość relatywnie stałych związków, jaką przedmiot ten jest w stanie wytworzyć innymi przedmiotami. Rzeczywistość jakiegoś pojęcia naukowego nie zasadza się jedynie na jego namacalności czy obserwowalności, lecz, parafrazując słowa Kanta, na „ilości prawdziwych następstw, jaka z niego wypływa”, a im więcej tych następstw „tym więcej jest oznak jego przedmiotowej rzeczywistości”⁹⁷. Całe „istnienie” przedmiotów fizycznych, cały ich „byt” zawiera się jedynie w ich odniesieniach do innych przedmiotów i nie

⁹⁵ Tamże, s. 26.

⁹⁶ SE, s. 296.

⁹⁷ KCR, t. 1, s. 181.

ma żadnego sposobu, byśmy mogli się o nim przekonać przed bądź poza tym odniesieniem. „Rzeczy”, jakimi posługuje się matematyczne przyrodoznawstwo „otrzymują swój cały byt (*Bestand*), o ile stanie się on przedmiotem rozważań arytmetyka, dopiero w i wraz z odniesieniami, które on im przypisze. ‘Rzeczy’ te są t e r m i n a m i r e l a c j i, które nigdy nie mogą być ‘dane’ w izolacji, lecz jedynie w idealnej wspólnocie wraz z innymi⁹⁸”. Już w Cassirerowskiej wykładni Leibniza możemy się dowiedzieć, że „każdy ‘byt’ – tak rzeczywisty, jak i logiczny – jest tylko wyrazem dla realności określonych odniesień⁹⁹”.

Tak rozumiana rzeczywistość nie jest dana, gotowa, określona w każdym szczególe, lecz jest procesem postępującej determinacji, ciągłego określania. Rzeczywistość uzyskuje swą trwałość i niezmiennność, a co za tym idzie istnienie (jako rzeczywistość) tylko i wyłącznie dzięki prawodawczej funkcji rozumu. Przedmiot nie stanowi punktu wyjścia procesu poznawczego, lecz jego wynik. „Rzeczywistość [...] jest określeniem myśli i w efekcie wytworem myślenia¹⁰⁰, a zatem „nigdy nie jest dana. Jest ona wiecznym zadaniem, które w procesie rzeczywistego doświadczenia może uzyskać rozwiązanie jedynie r e l a t y w n e¹⁰¹ – pisze jeden z nauczycieli Cassirera Paul Natorp. W miarę postępu poznania¹⁰² każda z rzeczywistości ewoluuje i jest stopniowo weryfikowana w stosunku do nadrzędnych – coraz bardziej ogólnych, odkrywanych w procesie poznania – zasad. Mimo to nie przestaje jednak być rzeczywistością, staje się jedynie – jak pisze Ernst Cassirer – rzeczywistością „peryferyjną” w stosunku do tej obowiązującej, czyli „centralnej¹⁰³”.

⁹⁸ SE, s. 57.

⁹⁹ *Leibniz*, s. 186.

¹⁰⁰ LG, s. 66.

¹⁰¹ Tamże, s. 94.

¹⁰² „Ten postępowanie (*Gang*) nie jest postępowaniem czasowym, ani psychologicznym czy czysto historycznym. Czas jest tylko jakimś jego wyrazem, ale nie zasadniczym. [Jest to postępowanie] w tym sensie, w jakim j e d e n leży u podstaw, a d w a następuje po nim”. [LG, s. 17].

¹⁰³ SE, s. 277.

Najlepiej widać to na przykładzie teorii naukowych. Zjawiska niewytłumaczalne z punktu widzenia teorii (teoria jest pewną rzeczywistością) „niższej” uzyskują prawomocność na podstawie jakiejś teorii „wyższej”. W pewnym momencie zasięg stosowalności teorii Newtona, jako pewnej rzeczywistości naukowej kończy się. Nie jest ona w stanie wyjaśniać kolejnych odkrywanych zjawisk. Należy wówczas znaleźć teorię (system praw) nową, która z zadaniem takim sobie poradzi i która zepchnie na peryferie teorię dotychczasową.

Tak na przykład w ramach teorii Newtona zjawisko przesuwania się peryhelium Merkurego funkcjonowało jako anomalia przez 85 lat. Dopiero powstanie ogólnej teorii względności spowodowało, że anomalia ta stała się argumentem przeciwko teorii Newtona na korzyść teorii Einsteina¹⁰⁴.

Analogicznie, w pewnym momencie teoria Ptolomeusza okazała się niewystarczająca, by tłumaczyć pewne fenomeny pojawiające się w polu poznawczym. Należało wówczas znaleźć nowy sposób tłumaczenia tych zjawisk, co udało się Kopernikowi. Jednak w miarę rozwoju badań i jego teoria musiała ustąpić miejsca nowej, co nie oznacza, że tym samym straciła wszelką ważność. Może w przypadku teorii Ptolomeusza trudniej wskazać zakres jej obowiązywania współcześnie, lecz panuje powszechna zgoda, co do zastosowania teorii Newtona w pewnym węższym, dokładnie określonym, kręgu warunków, mimo jej „wyparcia” przez teorię Einsteina.

Rzeczywistość nie jest zatem zawarta w rzeczach, lecz w prawach, na podstawie których poznanie przedstawia sobie rzeczy. Prawa te są jedynym stałym elementem rzeczywistości i nie określają jej raz na zawsze, lecz mogą ewoluować w miarę postępu poznania. Kierunek postępowania krytyki poznania jest więc dwojaki. Z jednej strony dąży ona do coraz ściślejszej organizacji doświadczenia próbując znajdować coraz ogólniejsze prawa, z drugiej zaś, w przeciwieństwie do koncepcji dogmatycznych, coraz ostrzej oddziela od siebie poszczególne formy poznania stając na straży wszelkich prób

¹⁰⁴ M. Grabowski, *Elementy...*, wyd. cyt., s. 71.

włączania tych form w nieuprawnioną substancjalną jedność. Każdej z tych form daje ścisły zakres obowiązywania – innymi słowy każda z nich przedstawia jakiś aspekt całości rzeczywistości, którego nie da się s p r o w a d z i ć do innego, ale który daje się z powodzeniem w y p r o w a d z i ć z jedności zasad. „Tam gdzie teoria poznania – pisze twórca symbolizmu – [rozumiana jako teoria] odbicia poszukuje prostej identyczności, funkcjonalna teoria poznania widzi powszechne zróżnicowanie, ale zarazem całkowitą korelację pojedynczych form”¹⁰⁵.

Dla filozofii krytycznej pojęcia takie jak prawda, obiektywność i realność wymagają porównania z jakąś daną „rzeczywistością w sobie”, lecz przeciwnie – dopiero syntetyczne powiązanie zjawisk według tych pojęć, ujęcie ich w jednolitą formę, umożliwia jakąkolwiek rzeczywistość. W świetle koncepcji krytycznej rzeczywistością byłyby łańcuch wzajemnie zhierarchizowanych wedle logicznego zakresu obowiązywania, a jednocześnie pozbawionych wszelkiego wartościowania, treści doświadczenia, sieć przedmiotów rozumianych jako konfiguracje zasad lub jeszcze inaczej – system możliwych punktów odniesienia, podporządkowany jednej zasadzie syntetyzującej.

Próba uprawomocnienia pojęć nauki środkami filozofii krytycznej, w odróżnieniu od tej samej próby środkami dogmatycznej ontologii czy metafizyki skutkuje wspomniana wyżej „deontologizacją”. Rozumienie substancjalne pojęć (abstrakcyjne) zostaje zamienione na relacyjne (systemowe), gdzie cecha, własność rzeczy nie przynależy do niej samej, lecz jest wynikiem jej relacji z innymi rzeczami. Sama rzecz zamienia się tym samym na pojęcie, tzn. rzecz, jako coś zewnętrznego wobec procesu poznawczego staje się elementem i produktem tego procesu, a zatem czymś wobec niego immanentnym. Realność (niem. *Realität*) rzeczowa (łac. *realitas*, od *res* – „rzecz”) zamienia się w rzeczywistość (niem. *Wirklichkeit* – od *wirken* – „działać, oddziaływać”) kategorialną (gr. *katagorein* – orzekać). Byt jest tu więc dany jako sens wypowiedzi, że coś istnieje – istnieje dla

¹⁰⁵TWE, s. 119.

myślenia i oznacza możliwość określenia (*Bestimmtheit*) zakresu oddziaływania.

Płynący z przedstawionych na stronach niniejszej pracy rozważań wniosek nie może być zadowalający dla dogmatycznego metafizyka. Zgodnie z nimi wszelkie próby uzyskania substancjalnej jedności rzeczywistości są nie tylko niemożliwe, ale całkowicie bezsensowne. Jedność świata może być uchwycona wyłącznie jako jedność wiedzy o świecie, zaś systematyka różnych postaci owej wiedzy, które w ostatecznym rozrachunku okazują się mieć charakter symboli rzeczywistości, stanowi główne zadanie krytyki poznania. Na stronach trzeciego tomu *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* Cassirer formułuje następujący wniosek doskonale określający jedyne możliwe zadanie filozofii w kwestii poznania rzeczywistości. „Właściwa rzeczywistość – czytamy tam – nie może zostać na raz uchwycona i odtworzona, lecz możemy sobie ją jedynie ciągle w coraz doskonalszych symbolach przybliżać¹⁰⁶”. Tylko na tej zasadzie możliwe jest poznanie rzeczywistości i, co równoznaczne, rzeczywistość poznania.

¹⁰⁶ EP1, s. 187.

ZAKOŃCZENIE

Ogromny dorobek filozoficzny Ernsta Cassirera, mimo różnorodności podejmowanych w nim tematów charakteryzuje jedność metody. Krytyka poznania jako ogólna logika poznania przedmiotowego ma zastosowanie do każdego możliwego przedmiotu, na każdym możliwym poziomie abstrakcji. Cassirer pracuje na gotowych wytworach ducha ludzkiego – na „produktach syntezy wyższego stopnia” – czy to będzie Cohenowski „fakt nauki” czy „fakt kultury” analizuje rozmaite, często sprzeczne koncepcje, usiłując odnaleźć to, co stanowi o ich niepowtarzalnej strukturze. Może, jak pokazano w ostatnim rozdziale, zarówno analizować poszczególne teorie naukowe, poszczególne pojęcia, poszczególne ruchy społeczne, lecz także ulotne wrażenia i emocje, które w świetle analiz Cassirera, też posiadają swój zakres obiektywności – bowiem we wszystkich nich zawarta jest ta sama pierwotna struktura rozumu, który pozwala syntetyzować jakąś wielość i ujmować ją w formy¹. Nieważne, czy formy te mają charakter ścisły, jak w matematyce bądź przyrodznawstwie matematycznym, czy też luźny, jak w twórczości artystycznej. Nieważne, czy posługują się pojęciem rzeczy i prawa, czy też formy i stylu. W każdej z tych dziedzin możemy wytropić jej formę, która w całości jest wytworem ludzkiego ducha.

¹ Sposób, w jaki proste postrzeżenie zmysłowe odnoszą się do jakiegoś ponadzmysłowego sensu, Cassirer nazywa „symboliczną pregnancją”. Jest to jedno z najważniejszych pojęć całej filozofii form symbolicznych. Zob. PSF3, s. 218 i nast. Na ten temat zob.: P. Parszutowicz, *Fenomenologia form symbolicznych*, wyd. cyt., s. 169 i nast.

Teoriopoznawcze rozstrzygnięcia poczynione przez Cassirera pokazują i uzasadniają raz jeszcze jedną z głównych myśli filozofii Kanta mówiącą, że „rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu wytwarza”. Słowa te, których zasadność królewiecki filozof wykazał na gruncie przyrodoznawstwa, Cassirer aplikuje na gruncie kultury. Skoro bowiem kultura w całości jest wytworem rozumu („ludzkiego ducha”) muszą nią rządzić rozumne prawa.

Kantowskie pojęcie rozumu nie oddaje jednak w pełni różnorodności rzeczywistości we wszelkich jej aspektach. Musi zostać znacznie rozszerzone – każda z dziedzin jest na swój sposób „rozumna”, każda posługuje się właściwym dla siebie rodzajem „logiki”. „Poznanie – pisze Cassirer – [...] stanowi zawsze tylko szczególny rodzaj nadawania form”² – form, które nie muszą jednak charakteryzować się ścisłością i koniecznością. Poznanie przestaje być tym samym utożsamiane jednoznacznie z naukowym matematycznym przyrodoznawstwem, lecz możemy mówić także o poznaniu poprzez sztukę, religię, historię. Każda z tych dziedzin buduje charakterystyczny dla siebie rodzaj przedmiotu, który „istnieje” w specjalny sposób, zawsze jednak różny od egzystencjalnego znaczenia istnienia charakterystycznego dla dogmatycznej metafizyki. W stosunku do filozofii Kanta, jak i w stosunku do całego przyrodoznawstwa jako jednej z form symbolicznych „istnieje” nie tylko to, co można „zmierzyć i obliczyć”, ale to, co można zakomunikować – w taki sposób, by ktoś inny mógł to zrozumieć – a zatem właśnie za pośrednictwem rozumnych zasad. Filozofia taka staje się filozofią zasad budowania wspólnoty znaczeń³.

Głównym zadaniem tego typu refleksji filozoficznej jest stworzenie „systematyki ducha ludzkiego”. Poszczególne dziedziny aktywności tego ducha przenikają się wzajemnie i ich „dogmatyczne” oddzielenie od siebie jest niemożliwe. Ostra klasyfikacja nauk typu arystotelesowskiego nie wchodzi w rachubę. Nie oznacza to jednak,

² PSF1, s. 6.

³ Ten wątek filozofii Ernsta Cassirera podejmuje np. Bolesław Andrzejewski. Zob. choćby jego tekst *Problem języka i komunikacji w świetle filozofii transcendentnej*, [w:] *Idea transcendentalizmu od Kanta do Wittgensteina*, red. P. Parszutowicz i M. Soin, Warszawa 2011.

że nie można wytyczyć poszczególnych, różniących się „logiczną rangą” obszarów, choćby po to, by nie stosować w ich obrębie niewłaściwych zasad. „Teoretyczna, a w szczególności filozoficzna myśl – pisze Cassirer – nie może nigdy z takiego wytyczenia granic zrezygnować: musi ona wszakże przy tym mieć świadomość, iż owe granice, które ustanawia myślenie, nie mogą zastygnąć w stałe bariery – że muszą one pozostać granicami ruchomymi, aby pomieścić w sobie pełnię i ruch zjawisk”⁴.

Specyfika każdej z tych dziedzin nie opiera się na specyfice treści, jakie wchodzi w jej obręb, lecz na szczególnym charakterze form, w jakie dowolne treści, często te same, mogą być ujmowane. Dlatego też, mimo odmienności tych treści „[...] można mówić o idealnym związku poszczególnych dziedzin – powiązaniu pomiędzy podstawową funkcją języka i poznania, tego, co estetyczne i religijne – w którym nie traci niweluje się jednak nieporównywalna s w o - i s t o ś ć żadnej z nich”⁵.

Systematyka zasad, jaką Kant sporządził dla współczesnego mu przyrodoznawstwa w filozofii Cassirera zostaje włączona w szerszy kontekst. Nie tylko zostaje uwolniona od balastu stanu wiedzy fizycznej tamtych czasów, lecz zostaje rozszerzona poza obszar nauk ścisłych, które okazują się tylko jedną z niezliczonych form kultury wyrażającą jedną z wielu możliwych form racjonalności. Tracą tym samym swoją uprzywilejowaną rolę. Nie są ani lepsze, ani gorsze od innych form „logiki”, bowiem nie są ani bliżej, ani dalej od „prawdziwych rzeczy”, a jedynie wyrażają odmienną funkcję „przyporządkowania szczególnego ogólnemu” i, co za tym idzie, posługują się pojęciami o odmiennym charakterze, a także budują odmienne rodzaje przedmiotów, proponując niejako tylko odmienną formę obiektywności.

Dopiero na gruncie tak rozumianej kultury krytyka poznania może realizować swe zadanie stworzenia s y s t e m a t y k i d u c h a

⁴ E. Cassirer, *Przestrzeń mityczna, estetyczna i teoretyczna*, [w:] tenże, *Symbol i język*, wyd. cyt., s. 125.

⁵ PSF1, s. 14.

ludzkie go, w której każdy jego przejaw będzie zajmował należne mu miejsce wedle odpowiedniej hierarchii logicznej, czyli specyficznej funkcji, jaką pełni w tym systemie, nie zaś wedle zewnętrznego wartościowania. Zadanie to jednak nie będzie możliwe do wykonania, jeżeli nie będziemy się w nim kierować naczelną zasadą krytyki – *zasadą prymatu funkcji nad substancją* – zasadą, do której musi się stosować wszelka możliwa systematyka poznania i – co równoznaczne – wszelkie możliwe poznanie.

Różnorodność form poznania polegająca na ich zróżnicowaniu historycznym, logicznym, przestrzennym, kulturowym, religijnym, językowym, a także związana przyjęciem odmiennych paradygmatów naukowych, zależąca od orientacji politycznej czy nawet seksualnej, koloru skóry, oczu, zasobności portfela, poziomu wykształcenia czy narodowości, a w końcu nawet związana z tym, czy jest oparta na pojęciu substancji, czy też funkcji, pokazuje, że nie da się jej wtłoczyć w jeden dogmatyczny schemat. Da się natomiast – z punktu widzenia całokształtu tych form przedstawić wzajemne relacje pomiędzy nimi i strukturę, w jaką się układają. Ten swoisty relatywizm nie tylko nie oznacza niepoznawalności świata, ale jest fundamentem i warunkiem tej poznawalności. Tym, co krytyka poznania chce poznać jest, słowami Cassirera, „całość *ształt (Totalität)* form, w których spełnia się ludzkie życie. Formy te są nieskończenie zróżnicowane, jednak nie są pozbawione jednolitej struktury. Ostatecznie przecież to wciąż ‘ten sam’ człowiek, który w rozwoju kultury pojawia się w tysiącu masek i za pośrednictwem tysiąca przejawów”⁶.

Ostatecznie krytyka poznania staje się więc „*antropologią kultury*” – logiką przejawiania się możliwych postaci aktywności ludzkiego ducha.

⁶E. Cassirer, *Pojęcia przyrodnicze i pojęcia kulturowe*, [w:] LNK, s. 97.

BIBLIOGRAFIA

Prace Ernsta Cassirera:

- E. Cassirer, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe* [ECW], hrsg. B. Recki, J. M. Krois, t. 1-26, Hamburg 1998-2009.
- E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, [ECN], hrsg. K. Ch. Köhnke, J. M. Krois, O. Schwemmer, t. 1-11, 18, Hamburg 1995-2011.
- E. Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, edited and translated by D.Ph. Verene, New Heaven and London 1979 [SMC].

Polskie przekłady:

- Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1971.
- Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010.
- Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, P. Parszutowicz, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, nr 1 (61), 2007.
- Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2011.
- Mit państwa*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 2006.
- Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*, przeł. K. Chrobak, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 56 (2011).
- O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2006.
- Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2008 (zawiera rozprawy: *Kant i Rousseau; Goethe a filozofia Kantowska; Kant i Goethe; Rousseau*).

- Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2008.
- Symbol i język*, przeł. B. Andrzejewski, Poznań 1995 (zawiera rozprawy: *Pojęcie formy symbolicznej w budowie nauk humanistycznych*; *Problem symbolu i jego miejsce w systemie filozofii*; *Problem języka a początki nowożytnej filozofii*; *Język i budowa świata przedmiotowego*; *Przestrzeń mityczna, estetyczna i teoretyczna*).
- Teoria poznania wraz granicznymi pytaniami logiki*, przeł. A. Noras, [w:] *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. Noras, T. Kubalica, Katowice 2011.
- Wykłady i dysputa w Davos* (E. Cassirer, M. Heidegger), przeł. A. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17.

Bibliografia innych prac wykorzystywanych w książce:

- E. Alexander, *Hermeneutical Violence: Heidegger's Kant-Interpretation*, „Philosophy Today”, 25:4, (1981).
- B. Andrzejewski, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Poznań 1980.
- B. Andrzejewski, *Problem języka i komunikacji w świetle filozofii transcendentalnej*, [w:] *Idea transcendentalizmu od Kanta do Wittgensteina*, red. P. Parszutowicz i M. Soin, Warszawa 2011.
- B. Andrzejewski, *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*, [w:] *W kręgu inspiracji kantowskich*, red. R. Kozłowski, Poznań 1983.
- G. Arlt, *Subjektivität und Wissenschaft. Zur Psychologie des Subjekts bei Natorp und Husserl*, Würzburg 1985.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Kategorie*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, Kraków 1996.
- A. Banaszkiewicz, *Rozum i doświadczenie. Wprowadzenie do dogmatyzmu w teorii poznania*, Nowa Wieś 2005.
- D. Baumgardt, *Ernst Cassirer und die moderne Wissenschaftslage*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte“, 11 (1959).
- G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, [w:] tenże, *Philosophical Works*, London 1998.
- S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w Parmenidesie*, Warszawa 1992, s. XI-XIII.

- S. B l a n d z i, D. F a c c a, *Czym właściwie jest podmiot? (z genealogii pojęcia)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 16:2007, nr 1 (61).
- S. B r z o z o w s k i, *Herman Cohen. System der Philosophie*, „Przegląd Filozoficzny”, 1903, z. 2.
- H. B u c z y ń s k a - G a r e w i c z, *Cassirer*, Warszawa 1963.
- J. B u r c k h a r d t, *Kultura odrodzenia we Włoszech*, przeł. M. Kreczowska, Warszawa 1961.
- Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, hrsg. D. Kaegi, E. Rudolph, Hamburg 2002.
- T. C a s s i r e r, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim 1981.
- H. C o h e n, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange in dritter, erweiterter Auflage*, [w:] tenże, *Werke*, t. 5, Hildesheim 1984.
- H. C o h e n, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877.
- H. C o h e n, *Kantowska teoria doświadczenia*, przeł. A. Noras, Kęty 2012.
- H. C o h e n, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871.
- H. C o h e n, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1925.
- H. C o h e n, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1907.
- H. C o h e n, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1914.
- H. C o h e n, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, [w:] tenże, *Werke*, t. 5, Hildesheim 1984.
- M. C z a r n a w s k a, *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*, Białystok 1988.
- M. C z a r n a w s k a, *Marburska teoria bytu: poznanie jako pytanie*, „Studia Filozoficzne”, nr 2, 1987.
- M. C z a r n a w s k a, *Marburska teoria bytu: problem obiektywności*, „Studia Filozoficzne”, nr 4, 1986.
- M. C z a r n a w s k a, *Marburska teoria bytu: przedmiot jako niewiadoma poznania*, „Studia Filozoficzne”, nr 7, 1986.
- M. C z a r n a w s k a, *Natorpa pojęcie bytu. Z zagadnień interpretacji tekstu filozoficznego*, „Studia Filozoficzne”, nr 10, 1983.
- Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej*, red. J. Garewicz, Warszawa 1976.
- A. E i n s t e i n, *Istota teorii względności*, przeł. A. Trautman, Warszawa 1962.
- A. E i n s t e i n, *Teoria względności i inne eseje*, przeł. Piotr Amsterdamski, Warszawa 1997.
- Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, hrsg. D. Frede und R. Schmucker, Darmstadt 1997.

- W. F l a c h, *Das Problem der transzendentalen Deduktion: seine Exposition in der Kritik der reinen Vernunft und seine Wiederaufnahme im Neukantianismus der Sudwestdeutschen Schule*, [w:] *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, hrsg. von H.-L. Ollig, Darmstadt 1987.
- T. G a d a c z, *Filozofia XX wieku*. Nurty, t. 2: *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Kraków 2009.
- D. G a w r o n s k y, *Ernst Cassirer: His Life and His Work*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- D. G a w r o n s k y, *Cassirer's Contribution to the Epistemology of Physics*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- Cz. G ł o m b i k, *Obecność filozofa, Studia historyczno-filozoficzne o Władysławie Tatarkiewicz*, Katowice 2005.
- T. G ö l l e r, *Ernst Cassirer über Geschichte und Geschichtswissenschaft*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“, 45 (1991).
- A. G ö r l a n d, *Natorps Einführung in den Idealismus durch Platons Ideenlehre*, „Kant-Studien“, 11 (1906).
- M. G r a b o w s k i, *Elementy filozofii nauki*, Toruń 1993.
- E. G r i s e b a c h, *Interpretation oder Destruktion? Zum kritischen Verständnis von Martin Heideggers ‚Kant und das Problem der Metaphysik‘*, „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte“, 8 (1930).
- J. G u t m a n n, *Cassirer's Humanism*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- H. H a m b u r g, *Cassirer's Conception of Philosophy*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- H. H a m b u r g, *Kant, Cassirer and the Concept of Space*, „Tulane Studies in Philosophy“, 3 (1954).
- W. H a n u s z k i e w i c z, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, Warszawa 2011.
- N. H a r t m a n n, *Mysł filozoficzna i jej historia*, [w:] *Mysł filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, przeł. J. Garewicz, Toruń 1994.
- N. H a r t m a n n, *Philosophische Grundfragen der Biologie*, Göttingen 1912.
- N. H a r t m a n n, *Platos Logik des Seins*, Berlin 1924.
- N. H a r t m a n n, *Systembildung und Idealismus*, [w:] *Philosophische Abhandlung. Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag (4.Juli 1912) dargebracht*, Berlin 1912.
- N. H a r t m a n n, *Vom Neukantianismus zur Ontologie*, Berlin 1958.
- R. S. H a r t m a n, *Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.

- M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.
- H. von Helmholtz, *Schriften zur Erkenntnistheorie*, hrsg. Ecker Bonk, Wien 1997.
- H. von Helmholtz, *Handbuch für physiologischen Optik*, Leipzig 1867.
- Ch. W. Hendel, *Ernst Cassirer*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- G. Heymans, *Zur Cassirerischen Reform der Begriffslehre*, „Kant-Studien”, 1928, z. 1/2.
- H. Holzhey, *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, [w:] tenże, *Cohen und Natorp*, t. 2, Basel 1986.
- H. Holzhey, *Ursprung und Einheit*, [w:] tenże, *Cohen und Natorp*, t. 1, Basel 1986.
- R. Hönigswald, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Kritische Betrachtungen zu Ernst Cassirers gleichnamigem Werk*, „Deutsche Literaturzeitung”, 45 (9. November 1912).
- D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1977.
- Idea transcendentalizmu od Kanta do Wittgensteina*, red. P. Parszutowicz i M. Soin, Warszawa 2011.
- S. Itzkoff, *Ernst Cassirer: Scientific Knowledge and the Concept of Man*, London 1997.
- G. Kahlfurthmann, *Subjekt und Objekt. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Kant'schen Kopernikanischen Wendung*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 7 (1953).
- I. Kant, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, przeł. M. Abraham, K. Kaśkiewicz, T. Kupś, R. Michalski, M. Mróz, P. Parszutowicz, M. Żelazny, Kęty 2004.
- I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 1-2, Warszawa 1986.
- I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986.
- I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2005.
- I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, [w:] *Kant-Werke*, Akademie Ausgabe, t. 9.
- I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, przeł. J. Galewicz, Kęty 2005.
- I. Kant, *Pierwsze wprowadzenie do Krytyki władzy sądzienia*, przeł. D. Pakalski, [w:] tenże, *Pisma teleologiczne*, Toruń 2000.
- I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1993.

- I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1994.
- F. Kaufmann, *Cassirer's Theory of Scientific Knowledge*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- M. Kazimierzak, *Wczesny neokantyzm*, Poznań 1999.
- J. Kiersnowska-Suchorzewska, *Metafizyka Kanta w świetle polemik neokantystów*, „Przegląd Filozoficzny”, 1937, nr 4.
- W. Kinkel, *Hermann Cohen*, Stuttgart 1924.
- W. Kinkel, *Paul Natorp und der kritische Idealismus. Zum 70. Geburtstag Natorps*, „Kantstudien“, 28 (1923).
- H. Knittermeyer, *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis Kant*, Marburg 1920.
- Th. Knoppe, *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers*, Hamburg 1992.
- K. Knorr Cetina, *Epistemic Cultures. How the Sciences make Knowledge*, London 1999.
- M. Kopernik, *O obrotach sfer niebieskich i inne pisma*, przeł. L. A. Birkenmajer, Wrocław 2004.
- K. Ch. Köhne, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/Main 1986.
- A. Köster, *Hermann Cohens ‚Logik der reinen Erkenntnis‘*, „Kantstudien“, 16 (1911).
- M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986.
- G. Kreis, *Cassirer und die Formen des Geistes*, Berlin 2010.
- J. M. Krois, *Cassirer's Unpublished Critique of Heidegger*, „Philosophy and Rhetoric”, 16 (1983).
- J. M. Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, New Heaven and London 1987.
- J. M. Krois, *Ernst Cassirer 1874-1945. Eine Kurzbiografie*, [w:] ECN16.
- J. M. Krois, *Problematik, Eigenart und Aktualität in über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, [w:] *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, hrsg. H.-J. Braun, H. Holzhey und E. W. Orth, Frankfurt/M. 1988.
- T. Kubalica, *Die Abbildtheorie bei Rickert und Cassirer*, [w:] *Marburg versus Südwestdeutschland. Philosophische Differenzen zwischen den beiden Hauptschulen des Neukantianismus*, red. Ch. Krijnen i A.J. Noras. Würzburg 2012.

- T. K u b a l i c a, „Przewrót kopernikański” Immanuela Kanta a teoria odbicia, [w:] *Idea transcendentalizmu. Od Kanta do Wittgensteina*, red. P. Parsztowicz i M. Soin, Warszawa 2011.
- T. K u b a l i c a, *Ernst Cassirer i Nelson Goodman w kontekście teorii odbicia*, „ICF Diametros” 2011, nr 30.
- T. K u b a l i c a, *Marburska krytyka poznania jako odbicia*, „Idea – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 2011, nr 23.
- Z. K u d e r o w i c z, *Ernst Cassirer jako filozof kultury*, [w:] *Filozofia współczesna*, t. 2, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 1990.
- H. K u h n, *Ernst Cassirer’s Philosophy of Culture*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, hrsg. E. Rudolph, B.-O. Küppers, Hamburg 1995.
- F. A. L a n g e, *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenia w terażniejszości*, przeł. A. Świętochowski (t.1) i F. Jezierski (t. 2), Warszawa 1881.
- S. K. L a n g e r, *On Cassirer’s Theory of Language and Myth*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers Nachgelassenen Manuskripten und Texten*, hrsg. R. L. Fetz, S. Ullrich, Hamburg 2008.
- G. L e h m a n n, *Kant im Spätidealismus und die Anfänge der neukantischen Bewegung*, [w:] *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, hrsg. H.-L. Ollig, Darmstadt 1987.
- K.-H. L e m b e c k, *Platon in Marburg, Platon-Rezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Würzburg 1994.
- O. L i e b m a n n, *Analysis der Wirklichkeit*, Strassburg 1876.
- O. L i e b m a n n, *Kant und Epigonen*, Berlin 1912.
- J. R. L i n d g r e n, *Cassirer’s Theory of Concept Formation*, “The New Scholasticism”, 42 (1968).
- D. R. L i p t o n, *Ernst Cassirer: The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933*, Toronto 1976.
- A. L i s a k, *Filozofia transcendentalna między Heglem i Heideggerem. Od teorii poznania do ontologii*, Gdańsk 2012.
- S. L u f t, *Natorp, Husserl und das Problem der Kontinuität von Leben, Wissenschaft und Philosophie*, „Phänomenologische Forschungen”, 2006.
- Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, hrsg. H. Holzhey, Basel/Stuttgart 1986.
- S. M a r c k, *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus*, „Archiv für Philosophie” 3 (1949).

- Substanz- und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie*, Tübingen 1925.
- W. M a r x, *Die Philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Herman Cohens*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 18 (1964).
- W. M a r x, *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie*, Frankfurt 1977.
- Materialen zur Neukantianismus – Diskussion*, hrsg. H.-L. Ollig, Darmstadt 1987.
- M. M e n d e l s s o h n, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, [w:] *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apoletik*, hrsg. V. M. Brasch, t. 1, Leipzig 1880.
- W. R. M o l e k, *Cassirer on Mathematics*, „Dialogue”, 13 (1971).
- F. A. M o n t a g u, *Cassirer on Mythological Thinking*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- R. M u r a w s k i, *Elementy Kantowskie we współczesnej filozofii matematyki*, [w:] *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, red. K. Śnieżyński, Poznań 2004.
- P. N a t o r p, *Filozofia*, [fragment *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme*] przeł. J. Ożarowski, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 2, red. B. Baczyński, s. 151-168, Warszawa 1965.
- P. N a t o r p, *Allgemeine Psychologie nach kritische Methode*, Tübingen 1912.
- P. N a t o r p, *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*, Marburg 1882.
- P. N a t o r p, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg 1888.
- P. N a t o r p, *Hermann Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher*, Marburg 1918.
- P. N a t o r p, *Kant a szkoła marburska*, przeł. A. Noras, [w:] *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. Noras, T. Kubalica, Katowice 2011.
- P. N a t o r p, *Logik. Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft*, Marburg 1904.
- P. N a t o r p, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig 1923.
- P. N a t o r p, *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*, Göttingen 1911.
- P. N a t o r p, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903.
- P. N a t o r p, *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*, przeł. W. Marzęda, [w:] *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. Noras, T. Kubalica, Katowice 2011.
- P. N a t o r p, *Über Platos Ideenlehre*, Berlin 1914, p. 15.
- P. N a t o r p, *Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserls 'Prolegomena zur reinen Logik'*, „Kantstudien“, 6 (1901).

- Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, ed. R. A. Makkreel, S. Luft, Bloomington and Indianapolis 2010.
- Neokantyzm*, tłum. i wyb. B. Borowicz-Sierocka, Cz. Karkowski, Wrocław 1984.
- Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. Noras i T. Kubalica, Katowice 2011.
- H. N o a c k, *Ernst Cassirer zur Würdigung seines Werkes*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“, 8 (1954).
- A. N o r a s, *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012.
- A. N o r a s, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000.
- H.-L. O l l i g, *Der Neukantianismus*, Stuttgart 1979.
- H.-L. O l l i g, *Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, Ihrer Vorläufer und Kritiker*, Stuttgart 1982.
- E. W. O r t h, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 1996.
- J. O ż a r o w s k i, *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*, Warszawa 1998.
- J. O ż a r o w s k i, *Metoda transcendentálna a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 5, 1959.
- J. O ż a r o w s k i, *Natorp – filozof konsekwencji*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 2, red. B. Baczeko, s 131-150, Warszawa 1965.
- H. P a e t z o l d, *Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biografie*, Darmstadt 1995.
- H. P a e t z o l d, *Ernst Cassirer zur Einführung*, Hamburg 1993.
- P. P a r s z u t o w i c z, *Ernst Cassirer i „deontologizacja nauki”*, „Archai”, t. 1 – *Filozofia a nauka*, red. M. Czarnocka, Warszawa 2011.
- P. P a r s z u t o w i c z, *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojęcia i inspiracje „późnej” filozofii Ernsta Cassirera*, Warszawa 2013.
- P. P a r s z u t o w i c z, *Historia filozofii jako historia problemu poznania – propozycja Ernsta Cassirera*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 54, 2009.
- P. P a r s z u t o w i c z, *Idea krytyki poznania w filozofii Ernsta Cassirera*, [w:] *Idea transcendentalizmu. Od Kanta do Wittgensteina*, red. P. Parszutowicz i M. Sojn, Warszawa 2011.
- P. P a r s z u t o w i c z, *The Idea of Transcendental Philosophy in the Light of the Kantian Aggregate-System Opposition*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 58, 2013.
- P. P a r s z u t o w i c z, *Marburska filozofia krytyczna wobec psychologizmu*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, nr 23 (2011).

- P. P a r s z u t o w i c z, *Marburska koncepcja rzeczywistości jako źródło Cassirerowskiej koncepcji form symbolicznych*, [w:] *Immanuel Kant i świat współczesny. W 200. rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, red. K. Śnieżyński, Poznań 2004.
- P. P a r s z u t o w i c z, *O dyskusjach Cassirera z Heideggerem*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, nr 1 (61) 2007.
- P. P a r s z u t o w i c z, *O istocie dogmatyzmu z punktu widzenia filozofii krytycznej*, [w:] *Kant a metafizyka*, red. N. Leśniewski, J. Rolewski, Toruń 2010.
- P. P a r s z u t o w i c z, „*Pojęcie rzeczywistości*” Ernsta Cassirera, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 50-51, 2006.
- P. P a r s z u t o w i c z, *Pojęcie substancji i pojęcie funkcji w filozofii Ernsta Cassirera*, [w:] E. Cassirer, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, Kęty 2008.
- P. P a r s z u t o w i c z, *Pojęcie przedmiotu poznania w filozofii krytycznej*, [w:] *Kant i kantyzm. Szkice z filozofii krytycznej*, red. P. Parszutowicz, Gdańsk 2008.
- P. P a r s z u t o w i c z, *Substancja jako funkcja. Krytyczne pojęcie substancjalności i problem syntezy a priori*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 56, 2011.
- M. P ł a n c k, *Jedność fizycznego obrazu świata*, przeł. R. i S. Kernerowie, Warszawa 1970.
- P ł a t o n, *Dialogi*, t. 1-2, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.
- P ł a t o n, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- P ł a t o n, *Państwo, Prawa*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.
- H. R a n d a l l, Jr., *Cassirer's Theory of History as Illustrated in His Treatment of Renaissance Thought*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- M. R a t h, *Der Psychologismusstreit in der deutschen Philosophie*, Freiburg – München 1994.
- G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1993.
- J. R o l e w s k i, *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2002.
- J. R o l e w s k i, *Prawda transcendentalna i prawda empiryczna w Kantowskiej teorii poznania*, [w:] *Wokół filozofii logicznej*, red. J. Malinowski i A. Pietruszczak, Toruń 2004.
- B. R u s s e l l, *ABC teorii względności*, przeł. Z. Markiewicz, Warszawa 2000.
- T. R y c k m a n, *Conditio sine qua non? „Zuordnung” in the Early Epistemologies of Cassirer and Schlick*, „Synthese”, 88 (1991).
- F. S c h a u b, *Die Umwandlung des Substanzbegriffs zum Funktionsbegriff in der Marburger Schule*, Kassel 1914.

- M. Schlick, *Kritizistische oder empiristische Deutung der neuen Physik?*, „Kantstudien” 26 (1921).
- H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. K. Krzymieniowa, Warszawa 1992.
- H. Schneider, *Die Einheit als Grundprinzip der Philosophie P. Natorps*, Tübingen 1936.
- P. Schultheiss, *Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*, Berlin 1981.
- U. Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994.
- J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977.
- J. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, [w:] *Dziedziectwo Kanta, Materiały z sesji kantowskiej*, red. J. Garewicz, Warszawa 1976.
- E. Skidelsky, *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, Princeton and Oxford 2009.
- E. Skidelsky, *From Epistemology to Cultural Criticism: Georg Simmel and Ernst Cassirer*, „History of European Ideas”, 29 (2003).
- H. R. Smart, *Cassirer’s Theory of Mathematical Concepts*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- W. M. Solmitz, *Cassirer on Galileo: An Example of Cassirer’s Way of Thought*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki, Warszawa 1954.
- E. Stamm, *Logiczne podstawy nauk matematycznych*, „Przegląd Filozoficzny” 1911, z. 2.
- W. Stegmayer, *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart 1977.
- I. K. Stephens, *Cassirer’s Doctrine of the A Priori*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- W. C. Swabe, *Cassirer and Metaphysics*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- M. Szulakiewicz, *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Rzeszów 1998.
- M. Szyszkowska, *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, Warszawa 1970.
- M. Świącicka, *Cassirer Ernst: Die Philosophie der symbolischen Formen. Die Sprache. Das mythische Denken. Phänomenologie der Erkenntnis*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 4, red. B. Skarga, Warszawa 1996.

- M. Ś w i ę c i c k a, *Idealizm transcendentálny Hermanna Cohena*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1982, t. 28, s. 3-25.
- M. Ś w i ę c i c k a, *Kantowskie a priori w filozofii niemieckiej lat sześćdziesiątych XIX w.*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1976, t. 22.
- M. Ś w i ę c i c k a, *Kantowskie a priori w interpretacji H. Cohena*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1980, t. 26.
- W. T a t a r k i e w i c z, *O naturalnym obrazie świata*, [w:] tenże, *Droga do filozofii*, Warszawa 1971.
- W. T a t a r k i e w i c z, *Szkoła marburska i jej idealizm (W setną rocznicę marburskiej dysertacji Profesora Władysława Tatarkiewicza)*, red. P. Parszutowicz, Kęty 2010.
- M. T e m p c z y k, *Fizyka najnowsza*, Kraków 1998.
- M. T e m p c z y k, *Fizyka a świat realny. Elementy filozofii fizyki*, Warszawa 1991.
- M. T e m p c z y k, *Różne aspekty relacji część całość w filozofii*, [w:] *Wokół filozofii logicznej*, red. J. Malinowski i A. Pietruszczak, Toruń 2004.
- M. T e m p c z y k, *Teoria względności w oczach kantysty*, [w:] Ernst Cassirer, *O teorii względności Einsteina*, Kęty 2006.
- B. T r o c h i m s k a - K u b a c k a, *Neokantyzm*, Wrocław 1997.
- D. P h. V e r e n e, *Cassirer's View of Myth and Symbol*, „The Monist”, 50:4, October 1966, 553-564.
- D. P h. V e r e n e, *Cassirer's Metaphysics*, [w:] *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, ed. J.A. Barash, Chicago 2008, 93-103.
- Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft*, hrsg. E. Rudolf, I. O. Stamatescu, Hamburg 1997.
- E. W e c k, *Der Erkenntnisbegriff bei Paul Natorp*, Bonn 1914.
- Ch. v o n W o l z o g e n, *Die autonome Relation: zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps; ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation*, Wurzburg 1984.
- G. Z ö l l e r, *Theoretische Gegenstandbeziehung bei Kant*, Berlin 1984.

Słowniki:

- Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen von Johann Christoph Adelung*, Wien 1811.
- Kant-Lexikon*, hrsg. R. Eisler, Hildesheim 1994.
- Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, bearbeitet von R. Eisler, [w:] *Digitale Bibliothek*, Band 3: *Geschichte der Philosophie. Darstellungen, Handbücher, Lexika*, ausgewählt von M. Bertram, Berlin 1998.

PRZEMYSŁAW PARSZUTOWICZ

Filozofia jako krytyka poznania
wprowadzenie do transcendentalizmu
Ernsta Cassirera

