



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Dwie drogi poznania : psychologia transcendentalna i logika transcendentalna

**Author:** Heinrich John Rickert ; Tomasz Kubalica (tł.)

**Citation style:** Rickert Heinrich John ; Tomasz Kubalica (tł.). (2011). Dwie drogi poznania : psychologia transcendentalna i logika transcendentalna. W: A.J. Noras, T. Kubalica (red.), „Neokantyzm badeński i marburski : antologia tekstów” (S. 73-119). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).

# Dwie drogi teorii poznania Psychologia transcendentálna i logika transcendentálna\*

Niniejsze uwagi stanowią próbę wyznaczenia dwóch dróg, które teoria poznania może wybrać do rozwiązania swych problemów. O określonej drodze pewnej nauki można mówić tylko wtedy, gdy zna się jej cel. Dopiero on wyznacza sposób jej rozumienia, albowiem wszystkie nauki są sposobami rozumienia swych zadań. Z tego powodu w pierwszej kolejności musimy podać cele teorii poznania. Nie może to jednak nastąpić w wyniku specjalnego badania, lecz zwyczajnie się to ustala. Nie można jednak zabronić, by ktoś spróbował użyć nazwy „teoria poznania” na oznaczenie nauki o innych zadaniach. W tym miejscu rozważona zostanie jedynie kwestia, jaką drogą może pójść teoria poznania, gdy postawi się jej konkretne zadanie.

## I. Założenia teorii poznania

Słowa „poznawanie” używamy w najszerszym znaczeniu, w którym oznacza ono przede wszystkim pewien rodzaj myślenia. Przez myślenie

---

\* Podstawa przekładu: H. Rickert: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik*. „Kant-Studien” 1909, Bd. 14, s. 169–228. Przedruk w: *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch*. Hrsg. von W. Flach und H. Holzhey. Hildesheim 1980, s. 449–508.

rozumiemy jednak każdy proces psychiczny, który może być prawdziwy lub fałszywy, natomiast poznawanie różni się od myślenia tym, że jest ono myśleniem prawdziwym. A zatem, aby mieć **jeden** termin na oznaczenie wszelkich procesów, które zawierają problem prawdy, każde prawdziwe myślenie nazywamy poznawaniem. Owo jeszcze szersze znaczenie powiązane z tym słowem – w którym pojęcie prawdy wcale nie występuje – mogłoby być już sprzeczne z językowym sposobem użycia. Teoria poznania jest zatem nauką o myśleniu, **jeśli jest ono prawdziwe**. Tym zajmuje się również logika; faktycznie nie chcemy tu rozróżniać logiki i teorii poznania. Logicznie myślimy wszak tylko wtedy, gdy myślimy prawdziwie. W konsekwencji logika nie jest nauką o myśleniu, lecz o myśleniu prawdziwym, dlatego też będziemy używać określenia „logiczne” również na oznaczenie myślenia, jeżeli ono jest prawdziwe. Możemy również mówić o teorii prawdy, albowiem słowo „prawda” przysługuje myśleniu nie tylko jako predykat, lecz również zostaje użyte na oznaczenie prawdziwego aktu myśli lub samego poznania. Ale właśnie ze względu na tę dwuznaczność wyrażenie „teoria poznania” jest lepsze. Nie chcemy rozważać tylko o myśleniu w ogóle ani tylko abstrakcyjnej prawdy, lecz prawdziwe myślenie lub rzeczywiste poznawanie. Najlepiej podkreśla to wyrażenie „teoria poznania”. A poza tym oczywiście nieistotne jest to, czy mówimy o logice, o teorii prawdy czy o teorii poznania. Kwestią najważniejszą jest to, że z góry dokonujemy **absolutnego** rozróżnienia między myśleniem w ogóle i myśleniem prawdziwym lub poznawaniem. W ten sposób teoria poznania ostro oddziela się od nauki ograniczającej się do badania procesu psychicznego, który obejmuje zarówno myśli prawdziwe, jak i fałszywe. Jest to oczywiście również pewne naukowe zadanie, ale nie zadanie teorii poznania.

W tym pojęciu zawiera się bez wątpienia kilka założeń i dobrze byłoby je wyraźnie pokazać. Mówi się, że teoria poznania winna być pozbawiona założeń. Ale może to oznaczać jedynie jak największe ograniczenie założeń. Teoria poznania musi z góry przyjąć, że **istnieje** obiekt, który chce badać. Jeżeli zakłada się jednak poznanie, a wraz z nim absolutną różnicę między myślą prawdziwą a myślą w ogóle, to owa różnica także musi być uzasadniona, co oznacza, że myślenie, aby być prawdziwe, musi być czymś więcej niż procesem psychicznym, a zatem zawierać coś, **co samo jest nie tylko myśleniem**. Jeżeli nazywamy to coś w nawiązaniu do użytej przez Kanta terminologii **przedmiotem** poznania, to teoria poznania jest nauką o przedmiocie poznania i o poznaniu przedmiotów. Sam przedmiot jednak nie może być myśleniem, toteż w konsekwencji musimy przyjąć, że jest raczej odwrotnie – to poznawanie zależy od swego przedmiotu lub myślenie kieruje się ku niezależnym od niego przedmiotom. Dlatego teoria poznania nie może pytać, **czy** w ogóle istnieje przedmiot

i czy myślenie w ogóle może go uchwycić, lecz jeżeli uznaje się go – o ile jest on niezależny od myślenia – za przedmiot **transcendentny**, to musi ona z góry przyjąć zarówno przedmiot transcendentny, jak i to, że ów przedmiot w jakiś sposób zostaje poznany. Badać zaś może jedynie to, czym jest to, co transcendentne, oraz w jaki sposób staje się ono immanentne lub przenika do myślenia.

Wymienione założenia czyni każdy naukowiec, który rozumie siebie samego. Najwyżej kilku teoretyków poznania będzie uważać, że można je zakwestionować. Jest to jednak możliwe tylko wtedy, gdy nada się tym pojęciom bardzo specyficzne znaczenie. A ponieważ często tak się dzieje, byłoby dobrze, gdybyśmy również wyraźnie powiedzieli, czego nie uznajemy. W żadnym razie za przedmiot transcendentny nie uznajemy transcendentnej **rzeczywistości**, w odniesieniu do której dana nam w sposób bezpośredni realność właściwie nie może oznaczać rzeczywistości. W żadnym wypadku pod pojęciem poznania tego, co transcendentne, nie rozumiemy jakiegoś szczególnego rodzaju „myślenia”, które jest czymś zasadniczo różnym od „doświadczenia”. Przeciwnie, na początku badań musimy uznać za bardzo prawdopodobne, iż nie istnieje żadna inna rzeczywistość poza tą bezpośrednio daną oraz że może ona zostać poznana jedynie w „doświadczeniu”. Tym samym filozofia transcendentna pokrywa się z właściwie rozumianym pozytywizmem oraz empiryzmem. W ten sposób odróżniamy ją od wszelkiej **metafizyki**, to znaczy od każdego takiego stanowiska, które dzieli rzeczywistość na „świat zjawisk” oraz usytuowaną „poza” nim absolutną realność. A jeżeli owa realność ma być poznawalna, to musi w tym celu zakładać jakieś „racjonalistyczne” zdolności. W każdym razie przede wszystkim zakładamy **wyłącznie** jedno niezależne od myślenia, transcendentne „coś” w ogóle, które pozostawiamy zresztą całkowicie nieokreślone.

Nie możemy dalej ograniczać założeń na początku badań, ponieważ wtedy teoria poznania ściągnęłaby na siebie słuszny zarzut, który przeciwko niej podniósł już Hegel, a który wciąż na nowo jest powtarzany, że oto jest ona przedsięwzięciem sprzecznym w sobie<sup>1</sup>. Mogłaby zatem formułować pytania o „możliwość” poznawania i już w pierwszym zdaniu, które uzna za prawdziwe, potwierdzić *implicite* swą rzeczywistość, a zatem wykazać, że jej pytanie wcale nie było poważne. Z tego powodu wykluczone jest przyjęcie czystej immanencji, jak również absolutnego

---

<sup>1</sup> Dziwnym sposobem oponuje się także przeciwko mojej rozprawie *Der Gegenstand der Erkenntnis. Eine Einführung in die Transscendentalphilosophie*. Aufl. 2. Tübingen–Leipzig 1904, chociaż rozpoczyna się słowami: „Do pojęcia poznania poza poznającym podmiotem należy przedmiot, który zostaje poznany”, a na s. 140 zawiera twierdzenie: „Pytanie, czy w ogóle istnieje prawda, jako doraźne stanowisko nie jest możliwe nawet na początku teorii poznania”.

agnostycyzmu. Tym samym oddzielamy teorię poznania od empirycznej **psychologii**, tak jak poprzednio od metafizyki. Właśnie prawda, z której powodu myślenie możemy nazwać poznawaniem, nie jest faktem psychologicznym. W ogóle nie jest niczym, co dałoby się psychologicznie badać z uwagi na jego czysty byt. Dlatego empiryczna psychologia nie może podjąć problemu teorii poznania. Jeżeli zgłosi pretensje do bycia teorią poznania, to doprowadzi do **psychologizmu** i – jeżeli będzie konsekwentnie postępować – do rozkładu pojęcia poznania, a zatem do zakwestionowania, że istnieje prawdziwe myślenie<sup>2</sup>.

Oczywiście, uwagi te nie zadowolą – i nie powinny zadowalać – teoriopoznawczych relatywistów, przedstawicieli ekonomii myślenia, humanistów, przedstawicieli instrumentalizmu, pragmatystów lub – jak siebie sami mogą nazwać – przedstawicieli konsekwentnego psychologizmu. Trudno przekonać kogoś, kto chce prawdą nazywać jedynie to, co jest „użyteczne”, i kto z tego powodu również swoją teorię poznania wyłącza w tym sensie i tak długo może uznawać za prawdziwą, jak długo się przydaje. Nie chcę być przecież użyteczny dla pragmatystów, a zatem nie mam środka do tego, aby pozyskać ich zgodę, i nie ma go nikt, kto szuka prawdy. Ci ludzie ciągle mają przewagę nad pragmatystami. Jeżeli bowiem prawdą nazywają to, co dla nich użyteczne, to już na początku swych badań mogą nie tylko uznawać za prawdę, że poznanie istnieje – jak i my to robimy – lecz jeszcze przyjąć wiele innych założeń, które są dla nich nadzwyczaj użyteczne, ponieważ bez owych założeń nie mogą dalej być pragmatystami. Będą zatem uznawać za „prawdziwe” to, co w ostrożnej teorii poznania wydaje się raczej problematyczne i dogmatyczne. Mimo to będą się uważać za lepszych niż ci „racjoniści”, którzy są zdania, że zanim podejmie się próbę zrozumienia poznania jako zaspokojenia ludzkich potrzeb i tym samym uzna się wszelką prawdę za „względną”, to muszą jednak co nieco uznać za „absolutnie” prawdziwe, to na przykład, że w ogóle istnieją ludzie, czyli tacy, którzy w dążeniu do prawdy poszukują wyłącznie jej użyteczności. Czy użyteczne jest **tylko** uważanie, że istnieje użyteczność? Czy użyteczne jest uważanie, że istnieje pragmatyzm? Czy w jakimś sensie nie jest to „prawdziwe”? Pragmatyzm nie zajmuje się takimi pytaniami. Dlatego z punktu widzenia nauki nie można nic uczynić przeciwko zadufanemu dogmatyzmowi. On myli stosunek, w jakim niektórzy ludzie faktycznie pozostają wobec prawdy, z prawdą samą. Jeżeli ma się to wyjaśnić, trzeba się nauczyć dostrzegać tkwiący w tej „teorii” humor, któremu dają wyraz jej zwolennicy z praw-

<sup>2</sup> Oczywiście, ta uwaga nie jest skierowana przeciwko myślicielowi, takiemu jak Lipps. Wprawdzie nazywa on psychologią wszystko to, co w jakikolwiek sposób wiąże się z życiem duchowym, jednak odróżnia w obrębie owej „psychologii” jak najściślej rozumianą logikę od psychologii w węższym sensie. Tym samym sporna kwestia ma charakter terminologiczny.

dziwym fanatyzmem, a który jednak nie może być prawdziwy właśnie wtedy, gdy jej zwolennicy mają rację<sup>3</sup>.

Ponadto nie należy zbyt wiele mówić o tych absurdach. Naukowo można dyskutować tylko z ludźmi, którzy uznają, że istnieje prawda i poznanie, a to oznacza, że strony sporu podlegają wyższej instancji niż użytek. Tutaj chodzi tylko o stwierdzenie i ukazanie założeń pojęcia poznania oraz zdefiniowanie zadania poznania. Z powyższego wynika, że jeśli zostaną tu ukazane dwie drogi teorii poznania, nie będzie to miało nic wspólnego z pytaniem, czy teoria poznania musi postępować psychologicznie, czy też transcendentalno-filozoficznie. Ta alternatywa jest rozstrzygnięta już przed badaniem, na podstawie założenia, że poznanie rzeczywiście istnieje. Drogi teorii poznania, o których tutaj mówimy, powinny wprowadzić oba określenia transcendentnego przedmiotu poznania, a zatem obie są w tym sensie transcendentalno-filozoficzne. Różnica między nimi polega na wyborze punktu wyjścia. Po pierwsze, można rozpocząć od analizy rzeczywistego aktu poznania jako procesu psychicznego, po to aby posuwać się stopniowo naprzód, do przedmiotu transcendentnego. Po drugie, można próbować, tak szybko, jak to możliwe, dotrzeć do strefy przedmiotu transcendentnego i traktować go niezależnie od psychicznego aktu poznania w sposób „czysto” logiczny. Pierwszą drogę chcemy nazwać drogą transcendentalno-psychologiczną, drugą – transcendentalno-logiczną oraz ukazać, że obie prowadzą do jednego wartościowego rezultatu – chociaż obie mają swoje wady i zalety – tak że obie są właściwe i wzajemnie się uzupełniają.

## II. Problem formy teorii poznania

Zanim przejdziemy do rozważenia obu dróg, musimy precyzyjnie określić problem, którego rozwiązaniu powinny służyć. Dla niektórych będzie

---

<sup>3</sup> Żałuję, że w tej grupie odnajduję tak zasłużonego uczonego jak William James. Niestety, na razie zupełnie zabrakło mu humoru przy obronie swego pragmatyzmu. Nazywa (cytuję za niemieckim tłumaczeniem) moje myśli „bezgraniczną banalnością”, jak również „fantastyczną ucieczką idealisty”, dwie etykiety, które wyłącznie w logice pragmatycznej mogą zostać razem pogodzone. (Zob. W. J a m e s: *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*. Tłum. M. S z c z u b i a ł k a. Warszawa 1998, s. 179). Poza tym stwierdza, że nie może dyskutować z moimi tekstami, dodaje jednak, iż moja „argumentacja w tym rozdziale jest tak słaba, że po tak zdolnym pisarzu nie można się takiej spodziewać”. Uważam takie bezpodstawne sądy za jaskrawe u autora, który uznaje absolutną różnicę prawdy i fałszu, a zatem może wyrazić ją z więcej niż indywidualnego punktu widzenia. Ale w ustach człowieka, który nie uznaje tej różnicy, nie są niczym innym jak osobistymi nieuprzejmościami, których nawet nie można jakoś „wykorzystać”.

dobrze najpierw pokazać, że w ogóle jest jakiś problem. Gdy pominiemy wszelki byt metafizyczny, wtedy **wiemy** jednak, na czym polega przedmiot poznania i jak go poznajemy. On jest jego najszerszym pojęciem w rzeczywistości, w której wszyscy żyjemy i której poznanie osiągamy dzięki temu, że odtwarzamy ją w naszych myślach lub myślimy ją taką, jaką właśnie jest. Właściwie może jeszcze potrzebować badania to, co jest rzeczywiste w szczegółach, oraz jak zostanie odtworzone. W zasadzie jednak wydaje się, że w tym, co dotąd powiedziano, udzielono odpowiedzi na pytania o przedmiot poznania oraz o poznanie przedmiotu, które potrzebuje co najwyżej bardziej precyzyjnej postaci. Co z tego otrzymamy?

Otóż przede wszystkim można odpowiedzieć, że tak rozumiane pojęcie poznania jest za wąskie. Istnieją prawdziwe myśli, które nie mają nic rzeczywistego za przedmiot. Na przykład liczba, o której mówi matematyka, nie jest żadną realnością, lecz gdy chce się ją przyporządkować do pojęcia bytu, jest tylko bytem idealnym. Problem poznania matematycznego nie byłby zatem rozwiązany za pomocą zaproponowanego pojęcia poznania. Nawet gdy pozostawimy to na boku i ograniczymy się do pojęcia poznania rzeczywistości, łatwo można wykazać, że wskazany pogląd nie daje żadnego zadowalającego rozwiązania problemu teoriopoznawczego. Według niego myślenie, aby być poznaniem, musiałoby jednak spełnić swe zadanie w o tyle większym stopniu, im wierniejszą jest kopią rzeczywistości. Faktycznie jednak poznanie nie postępuje na drodze możliwie dokładnej reprodukcji. Albowiem rzeczywistość, którą bezpośrednio spostrzegamy, stanowi niemożliwą do przejrzenia rozmaitość, która w taki sposób, w jaki zostaje spostrzeżona, nie jest możliwa do odtworzenia w myśli, a sama jej wierna kopia, nawet gdyby była możliwa, nie byłaby interesująca jako czyste powtórzenie. Wszelkie poznanie wybiera raczej małą część danych, co z pewnością nie jest odtworzeniem, oraz porządkuje je wtedy w pewien sposób, który w efekcie nie zawsze zgadza się z danym w spostrzeżeniu porządkiem, jeśli w ogóle o takim chcemy mówić. Z pewnością treść rzeczywistości jest miarodajna dla poznania. Ono ma ją stwierdzać w jej faktyczności. Z pewnością jednak tak samo słuszność naszych myśli zależy nie tylko od tych treści, lecz również od pryncypiów wyboru i porządkowania poznania, a dla ich słuszności nie może być kwestionowana bezpośrednio dana i spostrzeżona rzeczywistość jako przedmiot<sup>4</sup>.

Nawet gdyby tylko chciało się stwierdzić, że poznanie, aby być prawdziwe, ma wyłącznie reprodukować rzeczywistość, to pozostawałby rów-

---

<sup>4</sup> To, co tutaj jedynie krótko zasugerowano, przedstawiłem i uzasadniłem szczegółowo w pracy *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Wydania z lat 1896–1902.

nież przy tym założeniu jeszcze **jeden** nierozwiązany problem. Zignorowane zostałyby mianowicie jedno bardzo istotne poznanie – że to, co powinno zostać odtworzone, **jest** rzeczywiste, i właśnie to ma decydujące znaczenie. Wprawdzie naukowcom mogłoby się wydawać oczywiste, iż to, co chce poznać, jest jakoś tak, że nie troszczy się on o tę prawdę. Słusznie ją zakłada. Natomiast teoria poznania dlatego nie może nic takiego zignorować, że jest to oczywiste dla nauk szczegółowych. Przeciwnie, najoczywistsze i najpewniejsze poznania są dla niej najistotniejsze, ponieważ stanowią podstawę wszystkich innych prawdziwych myśli. Właśnie te podstawy czyni swoim problemem, zanim zbada poznawanie mniej oczywiste i powszechnie niezakładane.

Krótko mówiąc, wszelkie poznanie rzeczywistości zakłada, że to, co chce poznać, jest rzeczywiste. Co jest przedmiotem **tego** poznania i jak zostaje ów przedmiot poznany? Odpowiedź, że zwracam się swoimi myślami ku rzeczywistości, nie ma żadnego zrozumiałego sensu. Nie możemy zatem od tego rozpocząć. W ten sposób wykazano nieprzydatność tego najszerzego pojęcia poznania do rozwiązania przynajmniej części problemu teoriopoznawczego.

Nie trzeba długiego namysłu, żeby zauważyć, że teoria odtwarzania nic nie wnosi do rozwiązania problemu teorii poznania. Musimy jedynie dokładniej określić, na czym polegają te problemy. Możemy nawiązać do właśnie postawionego pytania: ku czemu kieruje się poznawanie, gdy mówimy, że coś jest rzeczywiste lub że w ogóle istnieje? To pytanie dotyczy nie treści poznania, lecz jego formy. Przede wszystkim pozostaje nierozstrzygnięte, co jest formą. Tymczasowo wystarczy negatywne określenie, że rozumiemy ją jako wszystko to, co nie jest treścią, oraz wskazanie przykładu. Do tego może nam posłużyć pojęcie bytu. Otóż w poznaniu, że coś jest, byt nie należy do treści tego czegoś, przecież nie może dla siebie oznaczać żadnej treści, a zatem musi mieć znaczenie formy. Trzeba jedynie rozwinąć znane zdanie: „Istnienie« nie jest oczywiście realnym orzeczeniem [...], co może dołączać się do pojęcia pewnej rzeczy”<sup>5</sup>, lub „Sto rzeczywistych talarów nie zawiera nic więcej niż sto możliwych”<sup>6</sup>. W ten sposób w teorii poznania staje się zrozumiałe, że prawda zdania, które stwierdza egzystencję czegoś, stanowi problem formy.

Teraz możemy pójść dalej i wykazać, że dla teorii poznania w ogóle istnieje tylko problem formy. W tym celu kierujemy się jeszcze raz ku teorii odtwarzania. Nie chcemy jej odmawiać wszelkiego uprawnienia. Jeżeli chodzi wyłącznie o treść poznania, to można sensownie powiedzieć, że

<sup>5</sup> I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. I n g a r d e n. T. 2. Warszawa 1986, A 598 B 626. Przypis – T.K.

<sup>6</sup> Ibidem, A 599 B 627. Przypis – T.K.



poznanie ma konstatować, jaka jest rzeczywistość, a zatem kieruje się w myśli do rzeczywistości. Jeżeli na przykład o tym papierze powiem, że jest biały, a nie niebieski, to moja myśl faktycznie odtwarza rzeczywistość ze względu na białłość, i jest ona dlatego prawdziwa, że to czyni. Biały papier powinien zostać pomyślany jako biały, a nie niebieski, ponieważ on jest biały, a nie niebieski. To jest najprostsze w świecie. Ale jeśli się ograniczyć do tego pojęcia poznania, to nie dostrzega się jeszcze jednego problemu teorii poznania. Mianowicie w podanej myśli poza byciem **białym** zostaje stwierdzone nie tylko **bycie** białym, lecz zostaje ponadto dołączone do „rzeczy” to, co białe, jako „właściwość”, i w ten sposób zostaje bliżej określone bycie białym. Rzecz i właściwość są jednak podobnie jak byt pojęciami, które nie należą do treści poznania. Trzeba już zatem wiedzieć, co to znaczy, że rzecz ma właściwość, zanim można powiedzieć, że myśl: papier jest biały, odtwarza rzeczywistość. Jedynie wtedy, gdy teoria odtwarzania nie troszczy się o to pytanie, można być z niej zadowolonym. Problemy teorii poznania traktuje ona już jako rozwiązane.

Z tego powodu teoretyk poznania nie powie, że poznanie: „ten papier jest biały”, polega na tym, że ten papier jest biały. On porówna z sobą biały w prawdziwej myśli oraz spostrzeżone białe rzeczywistości i stwierdzi, że się **różnią**. Właśnie na tę różnicę musi skierować się wtedy jego uwaga. Jeżeli bowiem pomimo tej różnicy myśl ma być prawdziwa, to ze stanowiska teorii odtwarzania staje się ona nie tylko problemem, ale od razu okaże się, że owego problemu nie da się rozwiązać za pomocą teorii odtwarzania i dlatego już taka problematyzacja znosi rozumienie poznania jako odtwarzania.

Podana różnica między myślą a rzeczywistością nie odnosi się do treści, lecz do formy, i tak samo jak tu, zawsze w teorii poznania chodzi o problem formy, albowiem w myślach w ogóle treść ma inną formę niż w bezpośrednio danej rzeczywistości lub mówiąc dokładniej, treść, którą jedynie „sposstrzegamy”, nie ma żadnej formy, ale zostaje uformowana już choćby dlatego, że o niej mówimy. Wynika to już stąd, że wszystkie znaczenia słów, które możemy jej przyporządkować, są ogólne, natomiast dana treść jest w pełni indywidualna. Nawet słowo „to” jest w porównaniu z treścią ogólne, ponieważ może oznaczać każdą treść. Dlatego, ściśle biorąc, nie możemy mówić o treści jako czystej treści. A ponieważ nazywamy ją „treścią”, przeto sprowadzamy ją do pary pojęć „forma” i „treść”, tym samym więc – do formy myśli, której – pomijając myślenie – ona wcale nie ma. Czysta treść jest pod względem logicznym w pełni indyferentna i niemożliwa do wypowiedzenia. W ten sposób rozpada się wszelkie pojęcie poznania, które jest nadbudowane na równości myśli oraz rzeczywistości. Teoria odtwarzania ignoruje formę. Nie istnieją jednak prawdziwe myśli, które zawierałyby treść bez formy. Czysta treść znajduje

się poza sferą logiczną. W niej samej nie tkwi jeszcze żaden problem prawdy. Z tego powodu wszelkie problemy teorii poznania są problemami formy i w ogóle rodzi się pytanie: czym powinna kierować się forma myśli, ażeby myśl była prawdziwa i stała się poznaniem? Nie można jako przedmiotu formy myśli oznaczyć treści spostrzeżonej rzeczywistości, nie można również uznać, że forma nie potrzebuje żadnego przedmiotu, ponieważ właśnie to, co myśl odróżnia od rzeczywistości, co zatem nie jest treścią, lecz formą, jest w myśli tym wszystkim, o co chodzi w pytaniu o jej prawdę. Teoria odtwarzania nie jest zatem fałszywa, lecz nie jest odpowiedzią na postawione przez teorię poznania pytanie. Przedmiot formy poznania – a tym samym przedmiot poznania w ogóle – pozostaje wciąż problematyczny.

Naturalnie, nieraz możemy wskazać różnorodne problemy z formą. Należy to jednak gruntownie zbadać. Tutaj jeszcze raz tylko wskazany zostanie jeden problem z formą, ponieważ zawiera się w problemie wszelkiego poznania rzeczywistości. Myślowo najprostsze i bezzałożeniowe poznanie zazwyczaj uznaje się za konstatację czystego faktu. Nie sposób zakwestionować jego wielkiego znaczenia. Wszelka empiryczna nauka musi zaczynać się wraz z konstatacją faktów i na niej być budowana, wreszcie może również znacznie oddalić się od czystych faktów. W większości systemów teoriopoznawczych fakt jest jednak traktowany jako coś zupełnie oczywistego, to znaczy, gdy mowa o faktach, pytanie zazwyczaj dotyczy tego, czy poznanie składa się jedynie z faktów, czy też nie. Radykalny empiryzm polega na tym, że istnieje tylko poznanie faktów, a poglądy, które chcą wykroczyć poza czystą faktyczność, określają zazwyczaj ich przeciwnicy jako racjonalistyczne. W większości wypadków empiryści i racjoniści przeocząją to, że jednak w samym fakcie, jeśli oznacza on poznanie, iż coś jest faktem, a zatem w czystej faktyczności, jeżeli ta zawiera prawdę, tkwi już problem. Również Kant nie rozważał tego problemu. W jego znanym pytaniu, jak spostrzeżenie staje się doświadczeniem, wszelkie pytanie, które problematyzuje doświadczenie, jest spostrzeżeniem, tak jak czyste faktyczne poznanie, ale tylko ku doświadczeniu, a nie ku spostrzeżeniu kieruje się badanie. Jednak „spostrzeżenie”, że coś jest, a zatem poznanie, które stwierdza jedynie fakty, zawiera coś więcej niż tylko czyste spostrzeżenie; w tym właśnie „spostrzeżeniu” tkwi ten sam problem, co w „doświadczeniu” i w każdym innym poznaniu. Również prawda czystego faktu wymaga – aby być prawdą – przedmiotu i formy, która kieruje się ku temu przedmiotowi. Także gdy mówię, że to jest mi bezpośrednio „dane”, orzekam poznanie, i nie ma sensu mówić, że w tym poznaniu kieruję się ku danym. Jeśli wymieniam treść, to poznałem ją już jako daną, to już zawiera również formę tego, co dane, a ta forma czystej faktyczności jest z tego powodu problemem teoriopo-

znawczym, tak samo jak każdy inny problem z formą. To jest elementarny i zarazem najtrudniejszy do odrzucenia spośród wszystkich problemów formy, jakie zawiera wszelkie poznanie rzeczywistości. Nikt nie może zaprzeczyć, że treść, gdy ma być rozważana w celu poznania, musi przynajmniej mieć formę tego, co dane, lub faktyczności. Dlatego immanentne poznanie bytu, jakie możemy pomyśleć i którego prawdy nie próbowały dotychczas podważyć żaden radykalny empiryzm ani sensualizm, w niepodważalny sposób najbardziej wskazuje na formę poznania i na pytanie o jej transcendentny przedmiot.

Teraz możemy powrócić do myśli, że są dwie drogi rozwiązania tego problemu oraz znalezienia przedmiotu poznania. Oczywiście, musimy przy tym postawić problem w sposób ogólny, a faktyczność przytoczyć jedynie jako przykład. Najpierw rozważymy każdą z dróg w sobie, a wtedy wyjaśnimy stosunek, w jakim z sobą pozostają. Raz na zawsze stwierdzamy, że w tych badaniach wciąż chodzi jedynie o problem formy. Tylko ze względu na formę myślenia zakładamy, że prawdziwe myślenie jest czymś więcej niż czystym myśleniem. Byłoby kłopotliwe i zbyt pedantyczne, aby ciągle od nowa o tym przypominać. Jedynie wówczas, gdy mogłoby to prowadzić do nieporozumienia, będziemy wyraźnie wskazywać, że wyłącznie dla formy poznania – a nie dla treści – szukamy transcendentnego przedmiotu i tylko dlatego pytamy o drogi, które prowadzą do tego przedmiotu formy.

### III. Analiza aktu poznania

Tak jak powiedziano, pierwsza droga wychodzi od rzeczywistego poznawania i poszukuje przejścia do przedmiotu transcendentnego<sup>7</sup>. Dla naszego podsumowania najistotniejszy punkt stanowi stwierdzenie, że konieczne jest relatywnie wyczerpujące omówienie procesu psychicznego: trzeba wziąć pod rozwagę przede wszystkim dwa czynniki: akt poznania, dzięki któremu zostanie ujęty przedmiot, oraz składnik w myśleniu, który zagwarantuje prawdę. Pierwszy powinien nam wyjaśnić, co i jak zostaje poznane, drugi zaś powinien prowadzić do transcendencji.

---

<sup>7</sup> Tę drogę wytyczyłem w *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892) i tutaj muszę tylko co nieco krótko powtórzyć. Ograniczę się jednak przede wszystkim do pierwszego wydania. Drugie wydanie w sposobie rozumienia **sensu** uwzględnia już punkt widzenia, który wskazuje drugą drogę, a w następnej części przechodzi do ważności.

Jeżeli chodzi o akty poznania, to panuje powszechna zgoda w kwestii, że poznajemy jedynie w sądach, ponieważ tylko o sądach można powiedzieć, że są prawdziwe lub fałszywe. Można, naturalnie, zaprzeczyć temu, że tylko sądy są poznaniem, wtedy jednak przyjmuje się słowo „sąd” w węższym znaczeniu. Dla nas już sąd jest elementarną konstatacją faktu, a z tym wiąże się poznawanie i sądzenie. Teoria poznania będzie się musiała zatem bliżej zająć aktem sądzenia i rozważyć go ze względu na część składową, dzięki której można go nazywać prawdziwym lub fałszywym. Łatwo przy tym wykazać, że wszystko w sądzie, co charakteryzuje się zazwyczaj jako „przedstawienia”, rozpatrzone samo dla siebie nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe. Mogę utworzyć dowolne przedstawienie, nie dochodzę jednak nigdy – jeżeli pozostaję przy czystym przedstawieniu – do dziedziny poznania, jak również do stwierdzenia faktu lub do prawdy, że coś jest. Sąd posiadam dopiero wtedy, gdy do przedstawień dołącza akt afirmacji (*Bejahung*) lub negacji (*Verneinung*); wynika z tego, że ów akt jest dla prawdy istotną częścią składową sądu bądź właściwego aktu poznania.

W najprostszy i najbardziej przekonujący sposób można to wykazać, gdy zamieni się sąd na twierdzącą lub przeczącą odpowiedź na pytanie. To jest zawsze możliwe i dlatego pozbawione zastrzeżeń, ponieważ wskutek tego sama interesująca nas tutaj treść prawdy sądu wcale nie zostanie zmieniona. W zwrocie „to jest białe” wypowiadam dokładnie tę samą prawdę, co w odpowiedzi „tak” na pytanie „czy to jest białe?”. W pytaniu tkwią już bowiem wszystkie składniki sądu, które można określić jako przedstawienia, a jednak pytanie nie jest jeszcze poznaniem, ponieważ jego istota polega na tym, że dopiero poszukuje poznania. „Tak” nie dodaje do przedstawień, które zawiera pytanie, żadnego nowego przedstawienia, a jednak wraz z nim uobecnia się sąd, który daje poszukiwane w pytaniu poznanie. Z tego wynika, że akt afirmacji lub negacji sytuuje się jako przeciwieństwo przedstawień, a zarazem jest częścią składową sądu, dzięki któremu właściwie poznajemy i dzięki któremu również sami możemy pozyskać przedmiot poznania. Krótko mówiąc: poznanie – ze względu na prawdę – nie jest przedstawianiem, lecz afirmowaniem (*Bejahen*) lub negowaniem (*Verneinen*).

Doniosłość tego wyniku uwyraźnia się, gdy poddamy refleksji zasadniczą różnicę, jaka zaznacza się między samymi przedstawieniami a aktami afirmacji i negacji. Jeśli można określić bliżej pojęcie przedstawienia, wydaje się to zawsze rodzajem pasywnego ustosunkowania psychicznego. W razie afirmowania lub negowania zawsze zajmujemy stanowisko, co ujawnia się już w tym, że zawsze chodzi o alternatywne zachowanie, które wyraża się również w naszym podejściu wolitatywnym lub w naszej „praktycznej” naturze. Afirmowanie to, innymi słowy, akt aprobaty, prze-

czenie – akt odrzucenia. Z tego wynika, jak bardzo poznawanie właśnie w tym punkcie, który jest najistotniejszy dla jego prawdy, oddala od owego spokojnego „oglądania”, z którym się zazwyczaj utożsamia. Właściwy akt poznania, który jako jedyny pozwala nam pozyskać przedmiot, musi zostać określony właśnie jako pokrewne chceniu uznawanie lub odrzucanie. Skoro to już zostało stwierdzone, abstrahujemy od negatywnego sądenia. Wspominamy o nim tylko, aby wskazać alternatywny charakter poznania, który szczególnie wyraźnie może uwydatnić swe pokrewieństwo z zachowaniem praktycznym oraz jego wolitatywnym charakterem – w przeciwieństwie do wszelkich zachowań przedstawieniowych. Poza tym możemy się ograniczyć do afirmacji.

Zanim ukażemy konsekwencje w odniesieniu do przedmiotu poznania, wspominamy jeszcze tylko o związku, który zachodzi z jednej strony między rozróżnieniem przedstawienia i afirmacji, z drugiej zaś między wcześniej dokonanym rozróżnieniem treści i formy poznania. Treść może się mieścić jedynie w przedstawieniowej części sądu, nie jest zatem dla siebie również pod tym względem poznaniem. Akt uznawania ani niczego nie dodaje do tej treści, ani niczego od niej nie odejmuje tam, gdzie jej brakuje, i zostaje zastąpiony aktem odrzucenia. Pytanie, afirmacja oraz negacja mogą dlatego pod względem treści w pełni się z sobą zgadzać, a jednak wobec prawdy pozostają w zasadniczo odmiennym stosunku. Pierwszy wytwór nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy, drugi jest fałszywy, gdy trzeci jest prawdziwy; odwrotnie – trzeci jest fałszywy, gdy drugiemu przysługuje prawda. To kolejny raz potwierdza, że treść poznania jeszcze nie stanowi problemu dla nauki o prawdzie. Treść poznania jest wyłącznie sprawą nauk szczegółowych. Ale widzimy, że afirmacja ściśle odnosi się do formy. Wprawdzie nie można powiedzieć, że jest ona z nią identyczna. Pojęcie formy jest obszerniejsze niż pojęcie afirmacji, to znaczy nawet jeżeli wszelka treść tkwi w przedstawieniach, to z tego powodu i tak nie wszystkie składniki przedstawieniowe sądu są zaliczane do treści. Raczej należą one częściowo również do formy. W jaki sposób przedstawienia muszą zostać podzielone na formę i treść, może stwierdzić jedynie badanie szczegółowe, albowiem to pytanie jest szczególnie znaczące dla wszystkich form. Tutaj ważne jest, że forma poznania udziela prawdy aktowi myślenia tylko w połączeniu z afirmacją oraz że może ona uczynić go w ten sposób poznaniem lub że w sądzie pozytywnym forma poznania – w stopniu, w jakim może w nim istnieć – jest zawsze formą afirmowaną (*bejahte Form*) bądź formą potwierdzenia (*Jaform*). Poznanie, że coś jest, polega – aby przypomnieć znowu ten przykład – na tym, że treści zostaje przyznana forma „bytu”.

Teraz możemy ukazać konsekwencje, które wynikają stąd dla przedmiotu poznania. Jeżeli poznawanie jest afirmowaniem formy, to jego

przedmiot musi być tym, co zyskuje afirmację. Co jednak możemy jedynie afirmować, gdy afirmacja jest pokrewnym chceniu aktem zajęcia stanowiska? Przedmiot musi przystąpić do podmiotu poznającego jako **roszczenie**, to znaczy jako coś wymagającego aprobaty. Tylko wobec roszczeń możemy okazać afirmację, jedynie wobec roszczenia możemy okazać aprobatę. W ten sposób osiągnęliśmy również najodpowiedniejsze pojęcie na określenie przedmiotu poznania. To, co zostaje poznane, czyli to, co w sądzie zostaje afirmowane lub uznane, musi się znajdować w obszarze **powinności**.

Tym samym staje się zupełnie jasne to, co mamy w rezultacie, co jeszcze wyraźniej odgraniczamy od pozornie pokrewnych stanowisk. Element roszczenia w poznaniu teoretycznym jest mocno podkreślany w nowszych czasach również w innym aspekcie. Gdy Lipps mówi, że „faktem jest to, co powinienem myśleć, lub to, czego żąda się ode mnie, abym myślał”<sup>8</sup>, brzmi to dokładnie tak, jak tutaj zaprezentowane stanowisko. Mimo to właśnie Lipps rozumie ten decydujący punkt inaczej, wręcz przeciwnie, ponieważ przyjmuje, że roszczenie pochodzi od przedmiotu, który istnieje. Zatem według niego przedmiot nie jest powinnością, lecz pozostaje bytem, a skierowane ku poznającemu podmiotowi roszczenie nie polega na niczym innym, jak na tym, że myślenie powinno zgadzać się z bytem. Właśnie to stanowisko zwalczamy. Aby móc twierdzić, iż byt stawia takie roszczenie, poznanie zakłada już, że *jest* coś, czego wymaga, i właśnie na tym poznaniu nam zależy. Lipps nie udziela zatem żadnej odpowiedzi na nasze pytanie. Dla nas przedmiot jest również poznaniem, że coś jest ważne, a przy tym nie może już chodzić o roszczenie, które wysuwa byt. Przyjmujemy zatem powinność, która nie jest powinnością. Gdy mówimy przy tym, że przedmiot **jest** powinnością, to owo „jest” nie ma nic wspólnego z bytem w sensie egzystencji. Stanowi to czysto językową trudność, która nie może zacierać zasadniczej różnicy między pojęciami bytu i powinności. Powinność rozumiemy właściwie jako to, co **nie** jest lub nie istnieje.

Szczególnie ważne dla tego związku jest wspomniane pojęcie faktu. Z pewnością „faktem jest to, co powinienem myśleć”, jednak powinność

---

<sup>8</sup> Th. Lipps: *Philosophie und Wirklichkeit*. Heidelberg 1908, s. 27. Pokrewne myśli znajdują się również w *Naturphilosophie* tego samego autora (*Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, Festschrift für Kuno Fischer*, 2. Aufl. Heidelberg, 1907, s. 67) i w niektórych innych pismach. Chciałbym wyraźnie zwrócić uwagę na to, że umiem bardzo dobrze docenić niezwykłą przenikliwość tych teoriopoznawczych rozważań. Ale właśnie dlatego nie mogę ukryć podniesionego w tekście przeciwieństwa. Zgodność z Lippsem jest tutaj – i w innych zagadnieniach – raczej deklarowana niż rzeczowa, a z punktu widzenia nauki można podkreślać nie tylko to, co wspólne, lecz również różnice. Tylko tak można jasno pokazać problemy.

nie jest właściwie żadnym faktem. Raczej to, co wymagane, jest faktem tylko wtedy, gdy afirmuje roszczenie, a zatem coś jest poznane jako fakt. Powinność jako przedmiot czysto faktycznego poznania jest tak samo niezbędna, jak w każdym innym poznaniu. Należy to podkreślić, nie tylko dlatego, żeby na nowo uwydatnić tkwiący w fakcie problem, a pojęcie powinności jako pojęcie przedmiotu uwolnić od **wszelkiego** pomieszania z pojęciami bytu, lecz także aby stało się jasne, że „czysto empiryczna” teoria poznania, która wszelką prawdę chce sprowadzić do prawdy faktycznej w celu uniknięcia powinności jako przedmiotu poznania, i dlatego nie stajemy jeszcze po stronie jakiegoś szczególnego teoriopoznawczego „kierunku”. Stwierdzamy tylko to, czego nie może uniknąć żadna teoria poznania, która rozumie, że poznawanie jest afirmowaniem, i która nie ignoruje problemu przedmiotu lub podkreśla pojęcie poznania. Zresztą może ona postępować skrajnie sensualistycznie i empirycznie albo skrajnie racjonalistycznie, albo iść jakąś inną drogą, a powinność pozostaje przedmiotem każdej afirmacji.

Mimo to niektórzy dostrzegają tu jeszcze jedną trudność, którą należy przezwyciężyć. Zajmujemy się poznaniem rzeczywistym. Aby ono mogło uznać powinność, musi to być również powinność rzeczywista, i to jako część procesu myślenia, a zatem byt psychiczny. Czy więc przedmiot poznania nie stanie się znowu rzeczywistością? Można powiedzieć, że roszczenie musi przybrać formę uczucia roszczenia, żeby scharakteryzować za pomocą tego słowa odniesienie do aktu zgody. Czy wtedy przedmiot poznania sam nie będzie uczuciem roszczenia?

Oczywiście, nie to mamy na myśli – musimy zapobiec takiemu nieporozumieniu. Jeśli rozważamy psychiczny proces poznania, to niewątpliwie nie tylko akt afirmacji jest procesem psychicznym, lecz również roszczenie, które ów akt aprobuje, dlatego należy go potraktować jako powiązany z bytem psychicznym, a ów byt można nazwać uczuciem roszczenia. Ale z tego powodu roszczenie nie utożsamia się jeszcze z uczuciem, z którym jest związane; nie jest ono również uczuciem, które wysuwa roszczenie. Powinność i byt nie są tożsame – również wtedy, gdy powinność jest odczuwana. Uznanie zostaje nie uczucie, lecz tylko powinność. Uczucie jest jedynie psychiczną reprezentacją tej powinności, a nie przedmiotem, do którego może kierować się myślenie. To, że takie uczucie istnieje, samo jest poznaniem, które potrzebuje swojego przedmiotu, a przedmiotu **tego** poznania nie może reprezentować uczucie, które zostaje poznane jako będące.

To, że w odniesieniu do przedmiotu poznania chodzi tylko o powinność, a nie o uczucie roszczenia, stanie się wyraźniejsze, gdy precyzyjnie określimy to pojęcie. Oczywiście, nie można poprzestać na tym, co odnaleźliśmy dotychczas. Wprawdzie każde poznawanie musi być uznawaniem

powinności, ale nie każde uznanie powinności jest poznaniem, nie każda afirmacja jest prawdziwa. Prawda aktu myślenia zależy od tego, jakiego rodzaju jest powinność, którą ten akt uznaje. Możemy wyrazić to również w ten sposób: roszczenie, które jest afirmowane, musi polegać na prawie, musi być „koniecznym” roszczeniem, gdy jego uznanie ma udzielać prawdy aktowi myśli. Krótko, powinność musi mieć charakter konieczności, ona musi – jak się mówi – być bezwarunkowo „ważna”, aby sprostać wymaganiu stawianemu przedmiotowi poznania. Co jednak znaczy bezwarunkowa ważność konieczności powinności? Jest jasne, że nie pytamy tu o konieczność bytu. Chodzi jedynie o stwierdzenie rodzaju powinności. W tym celu musimy rozróżnić dwa rodzaje powinności. Wśród rozważanych przez nas bliżej roszczeń odróżniamy przede wszystkim takie, które są wyłącznie arbitralne, indywidualne – od takich, które domagają się bezwarunkowej ważności. Pierwszy rodzaj zawsze przybiera postać roszczenia jednego indywiduum lub większej ich grupy i jest zawsze związany z egzystencją określonych indywiduów, które owo roszczenie wysuwają. Drugi rodzaj natomiast może również mieć formę roszczenia jednego indywiduum lub większej ich grupy; ale dla jego znaczenia jako roszczenia jest zupełnie obojętne, czy jakieś indywiduum je rzeczywiście stawia. Roszczenia tego drugiego rodzaju mają zawsze charakter konieczności, która wyraża się w następującej formule: bezwarunkowo wymagają one uznania. Przedmiot poznania jest zatem zawsze roszczeniem niezależnym od roszczenia jednego indywiduum, lub większej ich liczby, którego nie wysuwa żaden byt. W gruncie rzeczy jest to tylko pewien komentarz do pojęcia roszczenia, które jako roszczenie jest niczym. „Czysta” powinność, która nie wychodzi od żadnego bytu, musi być zawsze powinnością bezwarunkową.

Dlatego przedmiot poznania w najogólniejszym znaczeniu należy oznaczyć nie tylko jako powinność w ogóle, lecz jako niezależną od wszelkiego bytu, a zatem w podanym znaczeniu – **powinność transcendentną**, tak bardzo niezależną od wszelkiego indywiduum, że obowiązuje każde indywiduum, które chce sądzić i poznawać. Jeżeli poznawanie jest afirmowaniem lub uznawaniem, to jedynie dzięki przyjęciu transcendentnej powinności jest możliwe absolutne rozróżnienie między myślami prawdziwymi i myślami w ogóle, a dzięki temu odróżnieniu zostanie zachowane warunkowe pojęcie poznawania. Prawdziwe są zatem sądy, które uznają lub afirmują transcendentne roszczenie. Tylko dzięki temu akty myśli będą czymś więcej niż czystymi procesami psychicznymi, dzięki którym stają się poznaniem.

Jeżeli teraz jednak przedmiot zostanie odnaleziony w transcendentnej powinności, to powstaje pytanie, jak myślenie ujmuje ów **niezależny** od niego przedmiot lub jak transcendencia staje się immanentna. Widzimy,



że roszczenie, także gdy nie zostało postawione przez byt, a zatem również gdy jest ono roszczeniem bezwarunkowym i transcendentnym, zawsze w rzeczywistym poznawaniu występuje jako powiązane z rzeczywistością. Musi je zatem wiązać z ową rzeczywistością coś, co wskazuje na to, że jest czymś więcej niż czysto psychicznym procesem. Innymi słowy, w naszym procesie myślenia musi się znaleźć coś, co jest immanentne i zarazem wskazuje poza siebie – na transcendencję. Tym czymś jest kryterium prawdy, które z jednej strony stanowi część indywidualnego życia duchowego, a z drugiej strony gwarantuje konieczne i ponadindywidualne roszczenie. Na czym owo coś polega? Rozróżniliśmy arbitralne i konieczne roszczenia oraz ich uznanie. W odniesieniu do sądów oznacza to, że istnieją sądy oczywiste oraz sądy nieoczywiste. Jeżeli traktujemy poznanie jako proces psychiczny, to oczywistość jest bytem psychicznym, który gwarantuje nam prawdę sądu. Gdy byt psychiczny, z którym wiąże się powinność, nazwiemy uczuciem roszczenia, wówczas możemy również oczywistość jako byt psychiczny nazwać uczuciem oczywistości. Wtedy uczucie oczywistości jest tym, co z jednej strony jest immanentne, a z drugiej strony wskazuje poza siebie. Wraz z nim pojawia się powinność, z którą jesteśmy związani w naszych afirmacjach i którą uznajemy za transcendentną, gdy ją afirmujemy. Transcendentny przedmiot poznania jest zatem – skutek uznania roszczenia związanego z uczuciem oczywistości – immanentny poznawaniu. Tym samym odpowiadamy na pytanie, jak poznanie ujmuje transcendencję.

Pewna wątpliwość mogłaby jednak stanąć temu na przeszkodzie. Czy błędy nie są oczywiste? Dopóki pod pojęciem oczywistości nie rozumie się nic innego niż byt psychiczny, to na tak sformułowane pytanie musi paść odpowiedź twierdząca. Stan faktyczny, który znajduje się u podstawy błędu, jest zatem taki: myślenie afirmuje powinność, która nie jest transcendentną, lecz jedynie immanentną powinnością, roszczeniem wysuniętym tylko przez byt. Nie ma wątpliwości, że takie błędy się zdarzają, ale to nie przemawia przeciwko pojęciu oczywistości jako kryterium prawdy w ogóle, albowiem teza, że w prawdziwym akcie myśli musi być coś, co jest immanentne i zarazem gwarantuje transcendencję powinności, nie ma nic wspólnego ze stwierdzeniem, że istnieje kryterium, na którego podstawie można zawsze oddzielić sądy prawdziwe od sądów fałszywych, i dlatego błąd wyklucza błąd we wszystkich okolicznościach.

Ponadto trzeba wspomnieć o czymś jeszcze innym. Z treściową prawdą sądu nie mamy tu do czynienia, a zatem – również z treściowym błędem. Oczywistość wchodzi w rachubę także tylko w odniesieniu do problemu formy poznania. To nie powinno rozstrzygać, czy w ogóle można mówić o oczywistości treści. W każdym razie nie jest ona naszym problemem. Zakładamy, że rzeczywiście istnieje poznanie i poszukujemy po-

jęcia jego formy. Należy do niego oczywistość jako immanentna oznaka transcendencji, albowiem bez tej oznaki poznanie nie byłoby możliwe. Fakt, że uczucia roszczenia, które są tylko stanami psychicznymi i mogą zostać zamienione przez stany, które są czymś więcej niż tylko stanami psychicznymi, nie należy do tego związku. Zresztą istnieje również poznanie, w którym wszelki błąd jest faktycznie wykluczony. Możemy przy tym ponownie reflektować czysto faktyczną prawdę. Pojawia się tu to, co rozumiemy, i to chyba najwyraźniej pod słońcem. Najbardziej prymitywne do pomyślenia „doświadczenie”, aby być prawdziwe, potrzebuje – jak wiemy – transcendentnego przedmiotu i dlatego również immanentnego wskazania na niego. Również ono afirmuje powinność, która wiąże się z uczuciem oczywistości, i zakłada zarazem ową powinność jako transcendentną, jako niezależną od aktu myślenia, jak też od uczucia. Zatem tu sytuuje się z całkowitą pewnością transcendentne znaczenie oczywistości, tutaj uczucie jest pewniejsze niż czyste uczucie. To zależy jednak wyłącznie od niego samego. Nie interesuje nas, w jakich innych przypadkach myślenie może zyskać taką pewność swego przedmiotu, a w jakich przypadkach nie, a mimo to uznaje, że go ujęło, a zatem błądzi. Chcemy jedynie wiedzieć, jak myślenie zyskuje władzę nad swym przedmiotem. Próbowujemy tylko rozwinąć założenia, które są zawarte w pojęciu każdego poznania, każdego **prawdziwego** sądu. Sądy fałszywe uważane za prawdziwe uchylają właśnie transcendentnemu przedmiotowi.

#### IV. Niedostatki pierwszej drogi

Skoro w zarysie zapoznaliśmy się z pierwszą drogą teorii poznania oraz jej wynikiem, kierujemy się ku pytaniu, dlaczego nie powinno się na niej poprzestawać. Aby to zrozumieć, musimy najpierw ustalić istotę tego procesu. Wyszliśmy od rzeczywistego poznania jako procesu psychicznego, a jednak teoria poznania nie jest psychologią. Zatem również wtedy, kiedy analizuje procesy psychiczne, pragnie się w nich znaleźć coś, co jest czymś więcej niż tylko psychicznym. Dlatego musimy z góry zbadać sądy ze względu na to, co się w nich dokonuje, oraz założyć, że owo coś polega na ujęciu transcendentnego przedmiotu. Zajmowaliśmy się zatem zawsze immanentnie bytem psychicznym, a także transcendencją. Wyprowadziliśmy zawsze sąd z transcendentalno-filozoficznego punktu widzenia. Aby zaakcentować tę dwustronność postępowania, pierwszą drogę nazwiemy drogą **transcendentalno-psychologiczną** oraz rozważymy ją teraz ze względu na to, co można jej zarzucić.

Rozpoczynamy rozważania od omówionego właśnie pojęcia oczywistości. Ona ma nas doprowadzić od immanentnego procesu myślenia do transcendencji. Czy jednak rzeczywiście była to droga, którą rozważaliśmy? Czy nie wykonaliśmy raczej skoku nad przepaścią? Co oznacza, że zachodzi powiązanie z uczuciem roszczenia, które ma jednocześnie obowiązywać transcendentnie, niezależnie od tegoż uczucia? Uczucie jako takie nie jest niczym innym jak stanem psychicznym. Jak może ów byt immanentny także wskazywać wyłącznie transcendencję? Oczywiście, jedynie dzięki temu, że z góry wkładamy coś do bytu, czego on jako czysty byt nie posiada i posiadać nie może, oraz dzięki temu, że **interpretuje** się go ze względu na to coś. Jakim prawem jednak możemy to czynić? Gdyby przedmiot transcendentny był dla nas pewny już **przed** analizą uczucia, to nigdy nie dostrzeglibyśmy w uczuciu czegoś więcej niż uczucia. Sama analiza uczucia bez tego ukrytego założenia raczej niechybnie uwikłałaby teorię poznania w ów psychologizm, którego absurdalne konsekwencje wskazywaliśmy już na początku. Uniknęliśmy relatywizmu jedynie dlatego, że nie analizowaliśmy bytu psychicznego, lecz – można powiedzieć – konstruowaliśmy jego **sens**. Dzięki temu „sensowi” stworzyliśmy królestwo pośrednie między bytem psychicznym i przedmiotem transcendentnym. Sam sens oczywistości, który tkwi w uczuciu, wskazuje coś poza samym uczuciem, a nie jego byt. Jeżeli zatem dotarliśmy do użytecznego dla teorii poznania rezultatu, to zawdzięczamy go błędowi *petitio principii*.

Jednakże samo to nie ma być może dużego znaczenia. Przecież musimy założyć transcendencję, aby w ogóle mówić o poznawaniu. Interpretacja uczucia oczywistości również nie była sprawą zasadniczą. Ona polega na pojęciu poznawania, które uzyskaliśmy. Zatem skoro raz pominiemy transcendencję przedmiotu i ograniczymy się do analizy sądu, próbującej wykazać poznawanie jako uznawanie, to można wyciągać wnioski, że przedmiot poznania znajduje się w sferze powinności. Jak się to z sobą wiąże? Skąd wiemy coś o uznaniu i powinności?

Natomiast badanie aktu poznania było nie mniej psychologiczne. Wprawdzie może istnieć rozróżnienie procesu psychicznego w pasywnym przedstawianiu oraz aktywnym zajmowaniu stanowiska. Można co najwyżej osłabić wieloznaczność pojęcia tego, co zgodne z przedstawieniem, lecz nie o to tu chodzi. Ale właśnie gdy się dokonuje owego rozróżnienia, można zakwestionować to, że poznawanie jest aktem zgody. Przecież wielu będzie pewnych „teoretycznego” postępowania pozostającego w zasadniczej opozycji wobec wszelkiego „praktycznego” zajmowania stanowiska i uznania – dlatego w kontekście sądu nie chcą nic wiedzieć o pokrewnej chceniu afirmacji. Pod względem psychologicznym nasze twierdzenia są zatem co najmniej nieuzasadnione i faktycznie wcale nie chcieliśmy również psychologicznego stwierdzenia faktów.

Co zatem zyskaliśmy? Myślenie rozważaliśmy tutaj od razu ze względu na jego rezultat. Aby móc to uczynić, musieliśmy jednak już wiedzieć, na czym polega ów rezultat. Powiedzieliśmy, że akty myślenia, które mają być prawdziwe, nie mogą składać się wyłącznie z przedstawień, ponieważ przedstawienia rozważane same w sobie nigdy nie są prawdziwe. Już to negatywne twierdzenie tylko wtedy jest prawdziwe, gdy przyjmie się określone pojęcie prawdy. A jeszcze wyraźniejsze jest również w tym punkcie *petitio principii*, skoro tylko skierujemy się ku pozytywnemu określeniu, że dopiero afirmowanie tworzy poznanie z przedstawień. To twierdzenie mianowicie dopiero wtedy stanie się przekonywające, kiedy założymy, że prawda jest czymś, co być powinno. Wprawdzie wynika z tego, że akt myślenia tylko wówczas może przynieść coś w poznaniu prawdy, gdy zajmuje stanowisko wobec tego, co być powinno. Wtedy możemy jeszcze dopowiedzieć, że to, co zachodzi w poszczególnych indywiduach, gdy poznają, nas nie interesuje i dlatego nie musimy się troszczyć o psychologię sądu. Wtedy dochodzimy do stwierdzenia, że akty myślenia – jeśli ma się o nich powiedzieć, że zawierają poznanie – muszą **oznaczać** uznawanie albo odrzucanie. A zatem ponownie nie stwierdziliśmy bytu sądu, lecz konstruujemy jego sens. Jedynie tak rozumiane, prawdziwe jest twierdzenie, że nie tylko praktyk, lecz również teoretyk nigdy nie może się ograniczać do oglądania; musi raczej aktywnie uznawać lub odrzucać. Sens aktu myślenia zostaje zatem zinterpretowany z perspektywy przedmiotu jako uznanie, a nie jako pojęcie uznania otrzymane w wyniku analizy aktu sądu.

Jeżeli prawdziwość toku myślenia polega wyłącznie na tej interpretacji, to trzeba będzie pójść dalej i stwierdzić, iż rezultat – czyli to, że przedmiot poznania jest powinnością – został w naszych założeniach z góry przyjęty. Jeżeli prawda, która być powinna, odnosi się do myślenia, to wobec niego – co owo myślenie może również uczynić – musi przybrać charakter roszczenia. Dlatego to, ku czemu kieruje się myślenie, nie może być bytem, lecz tylko powinnością. Zatem wszystko to, co osiągnęliśmy w odniesieniu do aktu poznania oraz jego przedmiotu, jest wytworem, który mogliśmy skonstruować tylko ze względu na założoną prawdę. Na ogół – jeśli chodzi o procesy psychiczne – właściwie nie było mowy o nich samych, lecz tylko o sensie, który mają. Dlatego możemy ów immanentny wobec nich sens zinterpretować wyłącznie na podstawie pojęć, które nie pochodzą z samego badania, ale są z góry przyjęte wraz z nim.

Krótko mówiąc: może się okazać słuszne, że przedmiot poznania jest transcendentną powinnością oraz że jego poznanie stanowi akt uznania. Na podstawie analizy aktu poznania nie wykazaliśmy jednak ani transcencji, ani powinności, ani uznania. Co najwyżej wytłumaczone zostały już wcześniej sformułowane pojęcia oraz odniesione do konkretnego ma-

teriału, który dzięki temu otrzymał określony sens logiczny. Z tego punktu widzenia postępowanie transcendentally-psychologiczne okazało się całkiem wątpliwe. Nie da się jasno wykazać racji, które – jeśli jego wynik jest słuszny – są właściwie racjami, które o tym decydują. W każdym razie – i to jest sprawa zasadnicza – jedynie pozornie przeszliśmy od aktu poznania do przedmiotu. Faktycznie na każdym kroku włożyliśmy coś do aktu poznania za pomocą założonego przedmiotu. To, co otrzymaliśmy w ten sposób, jest czymś, co nie należy ani do bytu immanentnego, ani do transcendencji. To jakiś twór obojniczy (*Zwittergebilde*), mający wątpliwą pod względem naukowym wartość, a tym samym przedmiot transcendentny – ze względu na który go interpretujemy – nie jest stwierdzany pod względem naukowym. On zaś nie mógłby powstawać na drodze transcendentally-psychologicznej właśnie jako taki twór obojniczy. Brak wynika z istoty tego postępowania. Nie możemy się zatem tym zadowolić i dlatego musi się uwyraźnić potrzeba obrania innej drogi, aby nią rzeczywiście dotrzeć do transcendentnych przedmiotów. Tylko wtedy, gdy mamy do wyboru inną drogę, możemy powiedzieć, że dowiedliśmy, a nie założyliśmy, czym jest przedmiot transcendentny. Czy istnieje taka droga? Oczywiście, uważam, że na to pytanie można odpowiedzieć twierdząco. Najlepiej będziemy się orientować w sprawie tego drugiego postępowania, dlatego że spróbujemy się nim zająć i pokazać, do jakich rezultatów nas doprowadzi.

## V. Sens transcendentny

Teoria poznania musi również w swej drugiej drodze nawiązywać do jednego faktu, a tym samym założyć, że to, z czym zaczyna, jest rzeczywiste. Zatem pod tym względem jej postępowanie nie różni się od tego, czego użyto na początku. Jednak nie w tym tkwił niedostatek pierwszej drogi, lecz właśnie w tym, że punktem wyjścia był akt poznawania i że z tego psychicznego bytu nie dało się wyodrębnić niczego transcendentnego. Kwestia polega zatem na ustaleniu, czy akt poznawania jest jedyną rzeczywistością, której może trzymać się teoria poznania, aby odnaleźć przedmiot poznania. Jej problemem jest prawda, dlatego zawsze musi zaczynać od faktu, z którym prawda się łączy. Czy akty poznawania są jedyną rzeczywistością, którą da się określić jako prawdziwą? Nie wydaje się. Słyszymy pewną liczbę słów i czytamy je. One razem tworzą **zdanie**, które również nazwiemy prawdziwym. Oto zatem mamy rzeczywistość, ku której może zwrócić się teoria poznania, aby w niej rozważać problem

prawdy. Różnica jest wszakże tylko pozorna. Zdanie jest prawdziwe tylko z tego powodu, że wiąże się z aktem myślenia. Prawda przysługuje właściwie jedynie temu aktowi myślenia. W tej sytuacji byłibyśmy zdani znowu na akt myślenia jako punkt wyjścia teorii poznania. Ale w tej argumentacji prawda miesza się z fałszem. Z pewnością muszę pomyśleć zdanie, które czytam lub słyszę, i dokładniej zrozumieć, aby móc mówić o nim, że jest prawdziwe. Pod tym względem i tylko pod tym względem zdanie prawdziwe jest z pewnością powiązane z aktem myślenia. To znaczy wcale nie jest prawdą, że prawdziwe może zostać nazwane jedynie rozumieniem. Akt rozumienia jako taki nie jest prawdziwy, lecz prawdziwe może być tylko to, co zostanie zrozumiane, a owo coś jest czymś zasadniczo innym niż rozumienie. Wobec tego można wprawdzie powiedzieć, że to, co jest prawdziwe, uświadamiam sobie jedynie dzięki aktowi rozumienia, jednakże jego samodzielność jako prawdy pozostaje w pełni niezależna od tego aktu.

Analogiczny stosunek do innych procesów może to wyjaśnić. Przede mną leży kartka papieru i spostrzegam jej biały kolor. Teraz jednak nie interesuje mnie poznanie, że istnieje kolor. To zakładam. Pragnę studiować kolor w jego jakości. W tym celu muszę go spostrzec. Jedynie dzięki aktowi spostrzeżenia uświadamiam go sobie. Ale nie będę utożsamiał koloru z aktem spostrzeżenia. Chcę studiować biel, a przecież akt wcale nie jest biały. Tak samo akt rozumienia nie jest prawdziwy, gdy rozumiem prawdziwe zdanie. Wprawdzie oba przypadki różnią się między sobą – nawet dla teorii poznania przecież wskazują istotne różnice, o których jeszcze będzie mowa. Są jednak do siebie podobne pod tym względem, że to, ku czemu kieruje się akt psychiczny albo co zawiera, a zatem w pierwszym przypadku – prawda, w drugim zaś – kolor, jest w obu przypadkach czymś zasadniczo różnym od samego aktu. Z tego powodu można zarówno prawdę, jak i kolor rozważać same dla siebie, niezależnie od aktu rozumienia lub aktu spostrzegania.

Mimo to pozostaje słuszne, że zdania rozumianego wyłącznie jako kompleks słów nie można nazwać prawdziwym. Ze słowami musi raczej wiązać się „znaczenie”, które pomyślał ten, kto owo zdanie napisał lub je wypowiedział, które rozumiem, gdy je czytam lub słyszę. Jedynie znaczenie jest tym, co właściwie może być prawdziwe, a wtedy za jego przyczyną prawdziwe jest to zdanie, z którym się ono wiąże. Dlatego muszę je zbadać, aby znaleźć przedmiot poznania. Oczywiście, to postępowanie w rzeczywistości różni się zasadniczo od pierwszej drogi teorii poznania, toteż musimy dokładniej – niż dotychczas – pokazać, że prawdziwe „znaczenie” nie jest w żadnym razie tylko aktem myślenia lub w ogóle bytem psychicznym. Jest to tym bardziej konieczne, że zamiast znaczenia można również wypowiadać myśl. Z pewnością zaś to słowo w dużej mierze

skłania do tego, aby wierzyć, że jest tym, co rozumiem w zdaniu, samym aktem myślenia lub w każdym razie bytem psychicznym. To nie jest jednak trafne. Z pewnością można również akt myślenia nazywać myślami. Sami robiliśmy tak wcześniej. To słowo jednak ma dwa zasadniczo różne znaczenia, które wskazywał już Johann Friedrich Herbart<sup>9</sup>, i gdy mówię, że z pewnym zdaniem przyjmowana jest pewna myśl lub w pewnym zdaniu zawiera się pewna myśl, nie oznacza to aktu myślenia. Na przykład myśl, którą nazywamy „prawem grawitacji”, pierwotnie pomyślał Newton. Czy jednak ta myśl jest tylko aktem myślenia Newtona? Z pewnością nie. Tysiące ludzi pomyślało ją również po Newtonie. Za każdym razem akt myślenia każdego z nich był inny i jako byt psychiczny – również w każdym przypadku różny od wszystkich innych przypadków. Mimo to myśl o grawitacji była **ta sama** dla każdego, kto ją rzeczywiście pomyślał. To by nie było możliwe, gdyby była utożsamiona z aktem myślenia. W ten sposób jasna staje się podwójna interpretacja tego słowa: raz oznacza ono identyczne znaczenie prawdziwego zdania, innym razem – zaw-

---

<sup>9</sup> J.F. Herbart: *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 13: „Kto w badaniu przeskoczy myśl oraz związane z nią trudności ku refleksji na temat aktu myślenia, ten straci swój przedmiot, którego powinien był raczej się trzymać”; dalej w § 34 i w innych miejscach pism Herbart. Nie mogę tutaj zliczyć ani omówić autorów, którzy przed Herbartem (jak i po nim) pracowali nad wyjaśnieniem tej różnicy. Przede wszystkim wymienilibym Bolzana. Jak mi wiadomo, to on wprowadził po raz pierwszy z dużym naciskiem i systematyczną konsekwencją tę różnicę. Jego dzieło *Wissenschaftslehre* (1837) było długi czas poza Austrią nieznane. Również pisma, na które wpłynął Bolzano, znalazły się poza tym częściowo pod wpływem zabarwionego scholastyką psychologizmu Brentana. Tym samym najistotniejsze myśli Bolzana – które równie mocno uwikłane są w scholastykę – nie nabrały właściwego znaczenia. Dopiero Husserl – który jednocześnie jest jedynym w swoim rodzaju i najgłębszym kontynuatorem myśli Bolzana – obok którego *Badań logicznych* wymienilibym jeszcze Meinonga teorię przedmiotu, przyczynił się do tego, że *Wissenschaftslehre* znowu jest czytana. Niestety, książka ta jest bardzo trudno dostępna. Dlatego zaznajomiłem się z nią dopiero w ubiegłym roku, gdy już sformułowałem zaprezentowany tok myślenia. W związku z tym dyskusja z Bolzanem i Husserlem – który zresztą również jeszcze nie jest zupełnie wolny od psychologizmu, jak również od scholastyki Brentana – prowadziłaby zbyt daleko. Znaczący zauważają, jak wyraźna zachodzi zgodność z tymi dwoma myślicielami. Chciałbym jednak wskazać tutaj także zasadnicze przeciwieństwo z tych samych powodów, co przy przytoczeniu Lippsa. Przede wszystkim uważam, że dzięki konsekwentnemu rozróżnieniu logiki i psychologii musi stać się jasny charakter logiki jako nauki o wartości, co Husserl zwalcza. Atak Husserla na Sigwarta, zawierający wiele słuszności, nie może być ostatnim słowem. To wiąże się z punktem, w którym podejrzane wydały się mi rozważania Herbart. On nazywa wytwory, które „nie są ani realnymi przedmiotami, ani rzeczywistymi aktami myślenia”, pojęciami i rozumie przez nie znaczenia poszczególnych słów. Do znaczenia słów nawiązują zarówno Bolzano, jak i Husserl. Spróbuję ukazać w tekście, dlaczego, gdy chce się rozumieć istotę logiki, u podstaw mogą znajdować się tylko znaczenia zdań. O krytyce Husserla zob. również R. K r o n e r: *Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit* (1908).

sze zmienne i nigdy dokładnie niepowtarzalny psychiczny akt rozumienia lub mniemania.

Ale być może to rozważanie zbyt dużo zakłada, jak również za mało dowodzi, ponieważ myśl jednak zawsze mogłaby być czymś psychicznym, również wtedy gdy nie jest utożsamiana z aktem rozumienia. Przyjeliśmy większość podmiotów, z których wprawdzie każdy myśli to samo, a mimo wszystko coś innego. Czy możemy dowieść owej różnorodności aktów myślenia? Wolimy tego nie próbować, lecz ukazać, że inne rozważanie prowadzi do tego samego rezultatu koniecznego rozdziału myśli oraz aktu myślenia, a zarazem dowodzi, że myśl nie może być niczym psychicznym. Przy tym ograniczam się do pewnego aktu myślenia, w którym aktualnie myśląc, rozumiem prawo grawitacji. Akt myślenia w sposób konieczny przebiega jako proces psychiczny w czasie, rozpoczyna się w określonym momencie czasu i kończy w innym, późniejszym momencie. Czy jednak ma to oznaczać, że myśl o prawie grawitacji zaczyna się i kończy, że w ogóle jest przebiegającym w czasie procesem? Z tym twierdzeniem nie można powiązać żadnego możliwego do podania sensu. Zakładamy, że myśl jest prawdziwa, a to oznacza, że zawsze jest prawdziwa, lub jeszcze dokładniej, że wcale nie można powiązać z nią pojęcia przebiegu czasowego. Jednak z tego nie wynika wówczas tylko, że jakaś myśl, która jest prawdziwa, nie może być aktem myślenia, lecz że w ogóle nie może być niczym psychicznym. Jak wiadomo, wszystko, co psychiczne, ma początek i koniec lub przebiega w czasie. To prowadzi jednak jeszcze dalej. To, co dotyczy bytu psychicznego, dotyczy również wszelkiego empirycznego bytu w ogóle; on zachodzi w czasie, a tym samym dochodzimy do wyniku, że tylko akty myślenia są rzeczywiste, natomiast prawdziwe myśli wcale nie należą do rzeczywistości empirycznej, jak również nie należą ani do rzeczywistości psychicznej, ani do fizycznej.

Rozważania te pokazują, że teoria poznania może obracać jeszcze inną – niż pierwsza – drogę. Wychodzi ona od prawdziwego zdania. Jeżeli pojawiają się przy tym również psychiczne akty mniemania lub rozumienia, to można je jako nieistotne pozostawić na boku i od razu skierować do tego, co wraz ze zdaniem musi być rozumiane, aby w ogóle móc zostać zbadane. Jest to jednak zupełnie różne od aktu rozumienia i dlatego teoria poznania odnosi się do niego w podobny sposób, jak fizyka do kolorów. Obaj – zarówno teoretyk poznania, jak i fizyk – ignorują procesy psychiczne, których co prawda nie może brakować, jednak nie są one ważne, a sami trzymają się „rzeczy”, którą rozumieją lub spostrzegają, która sama nie jest psychiczna. Można wprawdzie powiedzieć, że jeżeli ktoś bada nie akt myślenia, lecz znaczenie lub myśli, to ma przy tym do czynienia z czymś „duchowym”, a więc pod tym względem porównanie z kolorem tutaj nie pasuje. Jednak wtedy owo słowo, podobnie jak słowo „myśl”, nie



ma znaczenia tego, co psychiczne, które znamy jako czasowo upływającą empiryczną rzeczywistość, i samo przede wszystkim jest zależne. Dlatego możemy pominąć „to, co duchowe”.

Po tym negatywnym określeniu wytworów, które są prawdziwe, spróbujemy przejść do pozytywnej charakterystyki, a w tym celu – w porównaniu ze spostrzeżeniem koloru – musimy zaznaczyć nie tylko to, co wspólne, lecz również uświadomić sobie różnice, przy czym nie dotyczy to różnicy między duszą a ciałem. Odróżnienia aktu od tego, ku czemu on się kieruje, można również dokonać w samej psychice: przyjemność, którą odczuwam, nie jest aktem odczuwania. Jeżeli to rozróżnienie jest uzasadnione, to zarówno akt, jak i to, ku czemu jest skierowany, znajduje się w dziedzinie bytu psychicznego, podczas gdy kolor, który spostrzegamy, stanowi właściwość ciała. Mimo wszystko oba stosunki mają jeszcze coś wspólnego. Zarówno akt, jak i jego zawartość należą do tego, co rzeczywiste. Jeżeli natomiast odróżniamy akt rozumienia od tego, co zostało zrozumiane jako prawdziwe, to nie możemy niczego więcej powiedzieć. Wiemy, że myśl prawdziwa nie jest empirycznie rzeczywista, a z tego wynika, że musi pozostawać w zasadniczo innej relacji wobec aktu rozumienia, jak to, co spostrzeżone, wobec aktu spostrzegania oraz to, co odczuwane, wobec aktu odczuwania. Tam, gdzie to przeoczono, nie można wyjaśnić istoty myśli. Błąd dotyczy wówczas nie tylko tego, że uważa się myśli za coś będącego, tak jak cieleśnie spostrzeżony lub psychicznie odczuwany byt, lecz jeszcze pod innym względem musi się błędzić. Jest mianowicie możliwy do pomyślenia punkt widzenia, według którego wprowadzie akt spostrzeżenia nie jest tym samym, co spostrzeżone, jednak to, co spostrzeżone, jest w pełni niezależne od tego aktu, według którego zatem nie istniałyby kolory, gdyby nie zostały spostrzeżone, podobnie również nie istniałaby przyjemność i ból, gdyby nie zostały odczute. Nie chcemy tu badać, czy ten pogląd jest słuszny, jednak pewne jest to, że w żadnych okolicznościach nie da się go przenieść na stosunek aktu myślenia do prawdziwej myśli, tak że myśl może być postrzegana jako niezależna od aktu myślenia, tak jak ból – od aktu odczuwania. Myśl prawdziwa lub znaczenie prawdziwego zdania raczej nie tylko różni się od aktu myślenia, lecz również w żaden sposób nie są z nim powiązane, jako że myśl nie należy do rzeczywistości empirycznej. To, co spostrzegane, może powstawać dopiero podczas aktu spostrzegania oraz wraz z nim znikać. To, że znaczenie prawdziwego zdania rozpoczyna się od aktu myślenia oraz zanika wraz z nim, jest – jak widzieliśmy – pozbawione sensu. Jeżeli myśl jest prawdziwa, to jest raczej transcendentna w podanym znaczeniu słowa. Nie wiemy jeszcze, czym jest owa transcendentna, na **czym** zresztą może polegać, nie można wątpić.

Jeżeli teraz podejmiemy próbę dokładniejszego określenia transcendentnego czegoś, które odnaleźliśmy, wymaga to rezygnacji z charaktery-

styki myśli. Wybraliśmy ją, aby wykazać podwójną interpretację tego wyrażenia. Teraz chcemy powstrzymać się od pamięci o akcie myśli. W tym celu moglibyśmy mówić – tak jak wcześniej – o **znaczeniu** zdania, a dokładniej – o jego logicznym znaczeniu. Okazuje się jednak, że również to słowo nie jest wystarczająco jednoznaczne oraz określone. Otóż każdy, kto słyszy lub czyta pojedyncze słowo, wie, czy powiązał z nim znaczenie, czy też nie, a jeśli mamy rozumieć zdanie, to słowa, z których ono się składa, muszą mieć znaczenie. Byłoby nam zatem łatwiej, gdyby przy próbie wyjaśnienia istoty logicznego znaczenia zdania prawdziwego nawiązać do znaczeń pojedynczych słów. Ale tej drogi zaniechamy. Znaczeniu pojedynczego słowa, czymkolwiek by było, brak właśnie tego, co nas w związku z tym interesuje: ono nie może być nazwane prawdziwym. Są wprawdzie wyjątki, wtedy jednak pojedyncze słowo zastępuje prawdziwe zdanie i ze względu na prawdę, którą oznacza, jest z nim zupełnie ekwiwalentne. I tak, słowo „ogień” zarówno może mieć znaczenie, które nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, jak i być wyrazem prawdziwej myśli, że ogień jest jakoś rzeczywisty lub że istnieje. Jedynie w tym ostatnim przypadku ma ono logiczne znaczenie w tym rodzaju, jaki tu rozważam. Dlatego też najpierw wcale nie zajmujemy się tu czystymi znaczeniami słów, które nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe. To musimy wyrazić również pod względem terminologicznym i dlatego znaczenie zdania lub równoważnika zdania, które może być prawdziwe, nazywamy **sensem**, w opozycji do czystego znaczenia słów, które wprawdzie stają się częścią składową takiego logicznego sensu, jednakże samo dla siebie nie może być ani prawdziwe, ani fałszywe.

Takie stwierdzenia mają zawsze element dowolności, bo tego nie da się uniknąć. Język jest za ubogi w oznaczenia tego, co nie jest rzeczywiste, i często brak jednoznacznych oznaczeń istotnych różnic. Wtedy musimy sobie radzić w podany sposób. Oczywiście, nieprzypadkowo używamy tutaj tego samego słowa, którego użyliśmy przy charakterystyce metody transcendentno-psychologicznej, choć tam mówiliśmy o sensie immanentnym, podczas gdy tu interesuje nas sens transcendentny. Tą różnicą będziemy się jeszcze zajmować. Tutaj argumentem przemawiającym za użyciem słowa „sens” jest jedynie okoliczność, że w nim bardziej niż w słowie „znaczenie” pobrzmiewa relacja do prawdy. Aby jeszcze bardziej zaznaczyć merytoryczną ważność tego rozróżnienia, zwracamy uwagę na to, że słowo „znaczenie” nawet jako część składowa prawdziwego sensu może zostać użyte jedynie z pewną ostrożnością. Sens mianowicie w żadnym razie nie składa się z pojedynczych znaczeń słów w ten sposób, że odnosi się do nich wyłącznie tak jak całość do swych części. Sama całość jest tu czymś więcej niż części, jak bywa często, lecz ze względu na to, co nas interesuje, jest czymś zasadniczo innym, a to wynika znowu z tego,

że wyłącznie sens, a nie znaczenia słów, może być prawdziwy. Dlatego sensu jako prawdy nie da się właściwie podzielić na jego „części”, ponieważ skoro tylko się go podzieli, przestanie być prawdziwy, a zatem „sens”, i pozostaną wyłącznie jeszcze znaczenia słów. To ma dla teorii poznania znaczenie decydujące. Sens jest – ze względu na jego prawdę – bezpośrednio niepodzielną **jednością** i dlatego badanie teorii poznania kieruje się przede wszystkim ku **całemu** sensowi w jego jedności. Dopiero gdy zrozumiała jest całość w jej istocie, można zapytać o stosunek, w którym znajduje się do swych „części”, ale również wtedy musi zawsze badać części, mając na uwadze całość. Bez uwzględnienia tego są one w aspekcie logicznym indyferentne. Jeżeli badanie – tak jak to się często dzieje – zaczyna się od części, czyli od znaczeń słów lub tak zwanych pojęć, bez pomyślenia o tym, że są tylko częściami prawdziwego sensu, to nie zajmuje się jeszcze logicznym problemem prawdy. Potraktowane dla siebie i w izolacji, pojęcia są tylko wtedy istotne pod względem logicznym, gdy rozumie się przez nie myśli, które mogą być prawdziwe, a zatem mieć sens zdań.

Zatem nasze pytanie o to, co niezależne od aktu myślenia, brzmi: czym jest sens w swej jedności, który zawiera się w zdaniach prawdziwych? Ponieważ abstrahujemy od aktów psychicznych i ograniczamy się do logicznej treści prawdy, przeto nazywamy takie zagadnienie **transcendentalno-logicznym** w opozycji do transcendentalno-psychologicznego. Prowadzi ono do „czystej” logiki, która wtedy sprowadza się jedynie do sensu transcendentnego, a nie immanentnego, tak jak psychologia transcendentalna.

Czym zatem jest sens? Wiemy dotychczas tylko, że nie jest bytem empirycznym. Czy może w ogóle zostać zaliczony do bytu? Poza bytem realnym można przyjąć byt „idealny” i zaliczyć do niego wytwory, o których rozprawia na przykład matematyka. Liczba nie jest żadną realnością. W rzeczywistym trójkącie suma kątów wcale nie ma wartości dwóch kątów prostych. Trójkąt matematyczny jest zatem, jeżeli chcemy go w ogóle zaliczyć do jakichś bytów, jedynie bytem idealnym. Czy również sens należy do tej sfery? Bez wątplenia, ma on coś wspólnego z tworamii matematycznymi, co mogłoby pozwolić na takie przypuszczenie. Zarówno sens, jak i byt idealny są beczasowe: linie proste, liczby ani nie powstają, ani nie giną. A pod jeszcze innymi względami zachodzi zgodność. Rzeczywiste kreski na papierze nie „są” trójkątem matematycznym, lecz go oznaczają. Podobnie, również rzeczywiste zdanie nie jest sensem, lecz go oznacza. Czy zatem sens nie odnosi się do rzeczywistego zdania, tak jak trójkąt matematyczny do rzeczywistości, którą oznacza?

Jeżeli ściśle odróżnimy prawdziwy sens od znaczeń słów, to stanie się jasne, że nie może być mowy o utożsamieniu sensu z bytem idealnym.

Tworzę prawdziwe zdanie o bycie idealnym, ale sens tego zdania sam nie pokrywa się z samym bytem idealnym, tak jak sens zdania o bycie realnym jest z nim samym identyczny. Kąt półkola nie jest prawdziwy, a zatem nie jest logicznym sensem, jak chcemy rozumieć tu to słowo. Prawdziwe jest dopiero zdanie o wielkości owego kąta. Jeżeli chce się pogodzić sens z bytem idealnym, to można co najwyżej powiedzieć, że poszczególne znaczenia słów, które składają się na sens, znajdują się w sferze bytu idealnego oraz pod tym względem są pokrewne strukturom matematycznym. Wiemy jednak, że sens nigdy nie jest rozumiany jako złożony wyłącznie ze znaczeń słów i dlatego struktury matematyczne mogą być jedynie częściami sensu, ale nie tworzą z ich idealnym bytem pojęcia sensu. Brak im właśnie istotnej części składowej, której sens nas tu interesuje – prawdy.

Jeżeli sens w ogóle ma przypadać do sfery bytu, to pozostaje jeszcze tylko byt „metafizyczny”, a już poznany transcendentny charakter sensu zdaje się go odsyłać do tej sfery. Nie ulega też wątpliwości, że najgłębszych teoretycznych racji, które prowadziły do przyjęcia realności metafizycznej, upatruje się w pojęciu sensu transcendentnego. Ów sens jest faktycznie „innym” światem niż rzeczywistość empiryczna. Swoje teoretyczne źródło znajduje tu pierwowzór wszelkiej teoretycznej metafizyki, Platowska teoria idei, a energia, z którą jeszcze dziś trzyma się świata transcendentnego „ducha”, jako „prawdziwej” realności, która leży ponad wszelką empiryczną rzeczywistością, w ostatecznej teoretycznej podstawie jest niesiona przez pogląd, że każda prawdziwa myśl jest faktycznie czymś więcej niż tworem czysto psychicznym, a zatem należy zrezygnować z pojęcia prawdy, jeśli nie mielibyśmy prawa do tego, aby przyjąć jeszcze coś innego niż empiryczna rzeczywistość.

Na temat znaczenia takiej metafizyki ducha dla innych obszarów filozofii nie trzeba tu mówić. W każdym razie w teorii poznania nie ma ona miejsca. Przejścia od empirycznej rzeczywistości do niej nie tylko nie da się usprawiedliwić na podstawie pojęcia sensu transcendentnego, lecz ona w ogóle nie mogłaby nam również pomóc w rozwiązaniu problemu poznania. Przecież możliwość poznania wszelkiej metafizyczno-duchowej realności zawierałaby o wiele trudniejsze problemy niż poznanie rzeczywistości empirycznej. Problemy, które tkwią w jej „empirycznym” poznaniu, są już wystarczająco trudne i dlatego początkowo rozpoczniemy bez metafizycznych założeń.

Jeżeli chcemy zdefiniować pojęcie sensu, to musimy zrezygnować z umieszczenia go w sferze bytu, gdyż nie prezentują go inne omówione pojęcia bytu. Sens znajduje się „ponad” lub „przed” **wszelkim** bytem. To wynika już z tego, iż poznanie, że coś **jest**, zawsze **zakłada** sens, który łączy się ze zdaniem, że ono jest, wszystko jedno, czy chodzi przy tym

o byt fizyczny czy psychiczny, realny czy idealny, zmysłowy czy nadzmysłowy, dany czy wywnioskowany. Jeśli ów sens nie jest prawdziwy, to w ogóle nie „jest” niczym. A zatem sens nie może zostać zaliczony do bytu, lecz musi go poprzedzać pod względem logicznym.

Jak zatem powinniśmy zdefiniować sens? Czy to, co nie istnieje w żaden sposób, jest niczym? Tak uważają niektórzy, jednak jest to tylko dogmatyczny przesąd. Pojęcie bytu nie jest jedynym, pod które możemy podporządkować „coś”, bo oprócz niego poza nicością jest – jako drugie najogólniejsze pojęcie niebytu (*Nichtseiendes*) – pojęcie **wartości**. Potrzebujemy tego słowa, oznaczającego pojęcie, którego podobnie jak pojęcia bytu nie da się dalej zdefiniować, tutaj głównie na określenie tego wszystkiego, co nie istnieje, a jednak należy do czegoś, a nie do niczego. Sens, który znajduje się poza wszelkim bytem, należy zatem do sfery wartości, i tylko jako wartość może być zrozumiany. To teraz jeszcze dokładniej zostanie pokazane.

W tym celu poszukujemy kryterium, które zupełnie niezależnie od dotychczas przeprowadzonych rozważań decyduje o tym, czy coś jest zaliczane do bytu czy do wartości. Owo kryterium możemy znaleźć dzięki przybliżeniu pojęcia negacji. Da się mianowicie pokazać, że połączenie negacji z pojęciem bytu jest jednoznaczne, natomiast jej połączenie z wszelkim pojęciem wartości jest dwuznaczne, a po tym, czy przez negację otrzymamy jedno znaczenie czy dwa znaczenia, możemy poznać, czy mamy pojęcie bytu czy pojęcie sensu. Możemy przy tym pominąć bliższe badanie samej negacji. Dalsze wyjaśnianie znalazłoby trudności w tym pojęciu, a być może nieco bardziej skomplikowałoby zawile sformułowanie naszych wyników. Jeżeli jednak następujące uwagi będą również zrozumiałe, nawet gdy okażą się niepełne, będą niewątpliwe.

Negacja bytu jako czysta negacja daje w efekcie tylko nic. Natomiast negacja wartości może oznaczać nic, ale również coś, a mianowicie wartość negatywną. Z tego wynika, że pojęcie wartości ma węższe i szersze znaczenie. Jedynie wartość w węższym sensie sytuuje się w opozycji do wartości negatywnej lub do antywartości i dlatego jest charakteryzowana jako wartość pozytywna. Obie jednak – wartość pozytywna oraz wartość negatywna – należą do sfery wartości w szerszym znaczeniu, która nie znajduje się w opozycji do antywartości, lecz jedynie w opozycji do bytu. Pojęcia bytu nie mają tego rodzaju węższego i szerszego znaczenia. Tym sposobem zatem zupełnie wyraźna staje się różnica między bytem a wartością w ogóle – tak że możemy mówić tylko o negacji bytu, a nie o bycie negatywnym<sup>10</sup>, podczas gdy przy wartościach otrzymujemy zarówno nega-

---

<sup>10</sup> Pomijamy przy tym twory takie jak negatywne liczby lub wielkości. Pojęcie negacji ma w nich zupełnie inne znaczenie. Pomocna może być praca: I. K a n t: *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*. Königsberg 1763.

cję wartości – nic, jak i wartość negatywną – antywartość. Wartość i antywartość są zatem parą pojęć, która jest podporządkowana pojęciu wartości w szerszym sensie. Pojęcia bytu nigdy nie mogą zawierać par pojęć tego rodzaju. Tak więc rozumiemy, w jaki sposób decyzja dotycząca tego, czy przez negację pojęcie staje się niczym czy także czymś negatywnym, wprost może stanowić kryterium tego, czy mamy do czynienia z pojęciem sensu czy z pojęciem wartości.

Zanim posłużymy się tym kryterium w odniesieniu do pojęcia sensu, pragniemy pokazać na jeszcze innych przykładach, jak przez negację pojęcia otrzymujemy nie tylko jego zniesienie, a zatem nic, lecz również dzięki temu otrzymujemy pojęcie, które może być rozumiane wyłącznie jako negatywna strona pary pojęć wartości, i wybieramy przy tym rozmyślnie pojęcia, których identyfikacji nie można ocenić dokładniej: czy są one pojęciami wartości czy pojęciami bytu. Słowo „ludzkie” ma na przykład dwa zupełnie różne znaczenia. Może oznaczać pojęcie ze sfery bytu, a wtedy pojęcie tego, co nieludzkie, jest pozbawione wszelkiej treści. Może jednak również oznaczać pojęcie wartości, a to staje się jasne, gdy utworzymy parę pojęć „ludzkie” – „nieludzkie”. Nieludzkie jest zatem to, co wrogie człowiekowi, co stanowi wartość negatywną, natomiast to, co ludzkie, jest w przeciwieństwie do tego pozytywnym predykatem wartościującym. W tym sensie mówimy o „naprawdę ludzkim” i rozumiemy to wyrażenie jako pojęcie ze sfery wartości, a nie pojęcie z zakresu bytu. Szczególnie instryktywne jest również pod tym względem słowo „natura”. Można powiedzieć – tylko tak można to rozumieć – że w odniesieniu do niego nie uwzględnia się wszelkiej wartości oraz wszelkiego przeciwieństwa wartości. W związku z „naukami przyrodniczymi” może to oznaczać faktycznie tylko to, co jest indyferentne pod względem wartości; to zaś byłoby z pewnością dobre, gdyby w naukowym sposobie mówienia naturę rozumiano wyłącznie jako czyste pojęcie ze sfery bytu, pojęcie, którego negacja – „nie-natura”, byłaby jedynie zniesieniem wszelkiej treści lub niczym. My mówimy jednakże o „tym, co nienaturalne”, i rozumiemy przez to wartość negatywną, która wobec natury może oznaczać tylko odpowiednią wartość pozytywną. „Naturalne” znaczy wtedy „wartościowe”. Takie zagmatwanie filozofii tłumaczy się systematycznym myleniem oraz pomieszaniem tych dwóch pojęć natury. „To, co nienaturalne”, pozostaje w znaczeniu wartości zawsze „tym, co naturalne”, w znaczeniu bytu. Już to proste rozróżnienie powinno wszelką „naukowo-przyrodniczą” teorię wartości pozbawić podstawy. Jeżeli przez naturę rozumie się – tak jak to muszą czynić nauki przyrodnicze – to, co indyferentne pod względem wartości, to jest niedorzeczne pod względem logicznym, aby mówić o wartościach naturalnych.

Tutaj jednak chodzi tylko o pokazanie, że człowiek i natura są zarówno pojęciami ze sfery bytu, jak i pojęciami z zakresu wartości, natomiast

takie opozycje jak ludzki – nieludzki, naturalny – nienaturalny, w których negacja daje nie tylko zniesienie oraz nic, lecz także daje coś, mogą być tylko pojęciami ze sfery wartości. Jeżeli zajmiemy się teraz pojęciem sensu, które łączy się ze zdaniem, to negacja da również nie tylko jego zniesienie, a zatem to, co pozbawione sensu lub indyferentne pod względem sensu, lecz również pojęcie sensu negatywnego, nonsensu (*Unsinn*) lub niedorzeczności (*Widersinn*), którym przeciwstawia się pojęcie sensu pozytywnego. Decydujące jest tu to, na czym nam zależy. Również słowo „sens” ma w zależności od tego, jak chcemy je rozumieć, szersze oraz węższe znaczenie – tak samo jak słowo „wartość”. Sensowi w ogóle podporządkowujemy opozycję pojęć „sens” i „nonsens”, która jest analogiczna do takich par pojęć, jak „ludzkie” i „nieludzkie”, „naturalne” i „nienaturalne”, oraz podobnie jak one, jest parą wartości. W swym szerszym znaczeniu sens obejmuje zatem zarówno sens pozytywny, jak i sens negatywny, tak jak każda wartość obejmuje wartość pozytywną oraz wartość negatywną. W węższym znaczeniu natomiast sens jako sens pozytywny stoi w opozycji do nonsensu<sup>11</sup>, podobnie jak wartość pozytywna przeciwstawia się wartości negatywnej. Tym samym jasny jest pokrewny wartości charakter sensu. Abstrahujemy tu od sensu w szerszym tego słowa znaczeniu – od sensu zależnego w ogóle. Wystarczy zwrócić uwagę na to, że już ten sens nie łączy się z poszczególnymi zrozumiałymi dla nas słowami. Pojedyncze słowo ma „znaczenie”, jest jednak – jeżeli nie znajduje się w zdaniu – indyferentne pod względem sensu oraz pozbawione sensu i dlatego również jest zawsze wolne od nonsensu lub niedorzeczności. Sens wiąże się tylko ze zdaniami i wtedy jest albo sensem pozytywnym, albo sensem negatywnym, nonsensem, niedorzecznością. Jeżeli powiem: wyrażenie „drewniane żelazo” jest niedorzeczne, to jest to tylko wtedy sensowne, gdy temu wyrażeniu pod względem logicznym odpowiada fałszywe zdanie „żelazo jest drewniane”. Powiązany z prawdziwym zdaniem sens jest zawsze pozytywnym sensem i jako taki – pozytywną wartością, w przeciwieństwie do nonsensu, któremu odpowiada wartość negatywna. Dlatego prawdziwy i niezależny od aktu myślenia sens jest określony nie jako byt, lecz wyłącznie jako wartość transcendentna.

Wynik stanie się zupełnie jasny, gdy wyraźnie przypomnimy, że tu traktuje się wyłącznie o problemie formy oraz że mówimy tu tylko o formie sensu. Najogólniejsza forma zbiega się wtedy z pojęciem sensu pozytywnego w ogóle i jest najogólniejszą wartością teoretyczną. Jeżeli jakieś

<sup>11</sup> Nie mogę zdecydować się z łatwo zrozumiałych przyczyn na terminologię, która przez nonsens rozumie to, co indyferentne od sensu, lecz tylko niedorzeczność jako obca sensowi. Ona wydaje się mi właściwa, aby ukryć charakter jako wartości, którą ma pojęcie sensu. Nie potrzebuję w związku z tym podejmować pytania, czym różni się nonsens od niedorzeczności. Wystarczy, że oba oznaczają logiczną antywartość.

zdanie ma być prawdziwe, to musi mieć sens pozytywny, w przeciwieństwie do nonsensu lub niedorzeczności. Dalsze badanie będzie skierowane wówczas na wskazanie, jakie formy w szczególności musi mieć sens, aby być sensem pozytywnym, a nie nonsensem. Owe formy zaś są bez wyjątku wartościami, które konstytuują pojęcie pozytywnego sensu w ogóle, na przykład niesprzeczność, tożsamość. W ten sposób powstaje myśl nauki, która ma systematycznie opisywać owe formy wartości sensu i która porusza się wyłącznie w królestwie wartości logicznych, a zatem postępuje wyłącznie w sposób transcendentally-logiczny, bez względu na rzeczywiste poznawanie. Ma pokazać, jakie wartości „obowiązują” jako założenia sensu pozytywnego w ogóle, a ponadto założenia szczególnego sensu formalnego, który mają pod względem formalnym różne od siebie zdania prawdziwe. Dzięki temu stanie się ona nauką, która traktuje wyłącznie o tym, co nie istnieje, oraz która jest pozytywnie nazwana **nauką o wartościach teoretycznych**. Obiektem jej zainteresowania nie jest ani byt fizyczny, ani byt psychiczny, ani byt realny, ani byt idealny, ani zmysłowa czy ponadzmysłowa realność. Znajduje się w opozycji wobec wszystkich nauk o bycie jak „czysta” nauka o wartości, jej problemem zaś jest wyłącznie ważność wartości teoretycznych. To oznacza jednak tyle co ich transcendencja, albowiem to, że wartość jako wartość jest ważna, bez względu na byt, który ją postuluje oraz uznaje, oznacza właśnie to i nic innego niż jego transcendencję.

Nie chodzi tutaj o to, żeby rozwijać dalej owo pojęcie logiki jako nauki o wartościach teoretycznych<sup>12</sup>. Chcemy tylko poznać ciąg myślowy, prowadzący do tego swoistego rodzaju królestwa sensu oraz jego form wartości lub praw wartości; taki ciąg myślowy, który nas pod względem naukowym przekonuje do przyjęcia takiego królestwa, którym nie może zajmować się żadna nauka o bycie, a które dlatego musi być dziedziną swoistego rodzaju nauki. Nauki o bycie bardzo się od siebie różnią pod względem materii oraz metody, wszystkie jednak mają coś wspólnego, albowiem one wszystkie w jakiś sposób próbują ustalić, co jest i jakie jest. Teoria poznania jako nauka o wartościach teoretycznych nigdy o to nie pyta. Jej problemem są wyłącznie wartości, które muszą obowiązywać, jeżeli odpowiedzi na pytanie, co jest, w ogóle mają mieć jakiś sens, jeżeli jakkolwiek sens ma mieć to, że matematyka mówi o bycie lub że my mówimy o rzeczywistości, która jest „materiałem” różnorodnych empirycznych nauk o bycie, jeżeli jakkolwiek sens ma mieć to, że przyjmujemy świat oddziaływających między sobą rzeczy jako rzeczywisty oraz chcące istoty, które żyją razem we wspólnocie, jeżeli w końcu ma mieć jakikol-

<sup>12</sup> Mam zamiar w książce o podstawowych problemach logiki przedstawić główne punkty wspomnianej tu nauki w jej systematycznym kontekście.



wiek sens rozpoznanie tego rzeczywistego świata przez dyscypliny przyrodnicze oraz psychologiczne, przez nauki historyczne lub systematyczne nauki o kulturze. Nauka o wartościach teoretycznych traktuje zatem o tym, co pojęciowe we wszystkich naukach. Przecież poprzedza je jako będąca lub rzeczywiście przyjęta materia. Można również powiedzieć, że traktuje o *a priori* nauk. Owo sporne pojęcie otrzymuje w niej proste oraz jasne znaczenie, a zarazem okazuje się koniecznie powiązane z wszelkim naukowym lub przednaukowym poznaniem. *A priori* nie jest żadnym bytem psychicznym, żadną „pewnością”, żadną „skłonnością”, żadną „siłą” lub tym podobnym, dzięki którym poznawanie zostaje wydobyte. Ono nie jest żadnym realnym, ani też żadnym idealnym bytem, lecz jedynie formą sensu, wartością teoretyczną, która jest transcendentnie ważna, ponieważ bez jej ważności sens **wszystkich** zdań o bycie przestałby być sensem, bez niej nie istniałaby żadna prawda, nie tylko żadne „doświadczenie”, lecz również żadne „sposrzeżenie” lub jakiegokolwiek inne poznanie *a posteriori*. Nie ulega wątpliwości, że w taki sposób logika transcendentna otwiera rozległą dziedzinę jedynych w swoim rodzaju badań, które rozciągają się od najbardziej elementarnych faktów aż po najbardziej skomplikowane hipotezy nauki.

## VI. Zalety drugiej drogi

Możemy teraz postawić pytanie, co ta nauka może wnieść do problemu przedmiotu poznania, aby w końcu określić, jak jej ustalenia odnoszą się do psychologii transcendentnej. Łatwo odpowiedzieć na tak postawione pytanie. Jeżeli poszukujemy czegoś, według czego ma przebiegać poznanie w swych formach, to wydaje się, że nauka o wartościach teoretycznych daje nam niedwuznaczną odpowiedź. Formy rzeczywistego poznania mają odpowiadać formom sensu transcendentnego. Zatem wszelkie teoretyczne wartości, które obowiązują bezwarunkowo, są przedmiotem transcendentnym. Gdy myślenie ze swymi formami kieruje się ku nim, staje się poznaniem. Najogólniejszą formą był sens pozytywny w ogóle. Myślenie, aby być czymś więcej niż samym myśleniem, musi zatem myśleć w każdym razie sens transcendentny. Ów sens jako najogólniejsza wartość teoretyczna jest najogólniejszą formą poznania. Wydaje się, że w ten sposób bez odniesienia do pojęcia uznania i oczywistości znaleźliśmy przedmiot, a zarazem otrzymaliśmy ten sam wynik, co na pierwszej drodze, gdy wyszliśmy od sądu oraz uczucia konieczności, które mu towarzyszy. Jasno widać zalety, jakie miała ta droga wobec drogi pierwszej.

Trzeba jedynie przemyśleć wcześniejszą charakterystykę metody transcendentno-psychologicznej. Założenie, które trzeba przyjąć, aby zinterpretować sens immanentny, a które w tamtej drodze było jedynie milczącym i pozbawionym dowodu założeniem, znalazło obecnie wyjaśnienie i uzasadnienie: przedmiot poznania jest wartością transcendentną. Z tej racji nic nie brak drodze transcendentno-logicznej, która w sposób konieczny była powiązana z metodą transcendentno-psychologiczną.

Można wręcz powiedzieć, że co prawda, ściśle biorąc, nie doszliśmy do dokładnie tego samego wyniku, co wcześniej, lecz wypracowaliśmy o wiele lepsze i pod względem naukowym ściślejsze sformułowanie pojęcia przedmiotu poznania. Pierwsza droga doprowadziła nas do roszczenia, które zostało zinterpretowane jako transcendentna **powinność**. Druga droga poprowadziła nas wprost do transcendentnej **wartości**. Dopiero jednak pojęcie wartości oddaje przedmiot poznania w jego czystości. Wartość i powinność nie utożsamiają się wprost. Powinność nie jest czystą wartością. Powinność jako pewien nakaz oznacza to, co nieistniejące, i odnosi się tym samym do bytu, do podmiotu, od którego wymaga posłuszeństwa, uznania oraz podporządkowania. Jest to jednak wyłącznie wtórne, mylące odniesienie. Transcendentnym przedmiotem jest jedynie wartość, która opiera się na sobie, która jako taka pozostaje w pełni niezależna od wszelkiego odniesienia do bytu, a ostatecznie – również do podmiotu, do którego się zwraca: istota transcendencji sprowadza się do jej niczym nieuwarunkowanej ważności. Nie pytamy, **dla** kogo jest ona ważna. Transcendencja wartości polega właśnie na tym opieraniu się na sobie, a to oznacza zmętnienie pojęcia wartości, gdy nie myśli się jej w sposób niezależny od tego, że ona jest powinnością dla podmiotu, który ją uznaje.

Münsterberg spotęgował różnicę między wartością a powinnością, doprowadzając do jaskrawej między nimi sprzeczności. On chciał dzięki „filozofii wartości” przewyciężyć filozofię powinności. Tę samą różnicę akcentował Lask, jednocześnie wszakże wskazywał związek między ważnością wartości i normą: „Ważność **staje się** wymaganiem bądź normą, gdy nie rozważamy jej istoty w sposób czysty i niezwrócony do siebie, lecz pozwalamy naszemu spojrzeniu na potajemne wnikanie w ofiarowaną mu subiektywność”<sup>13</sup>. Zatem również tutaj myśl o powinności jest pochodna wobec wartości „w sobie” oraz wtórna, a ponieważ teorii poznania chodzi nade wszystko o transcendentną ważność przedmiotu, to musi unikać tej skłonności, a zatem może mówić jedynie o wartości, która obowiązuje, ale nie o powinności.

Wprawdzie nie da się zaprzeczyć – i to szczególnie podkreśla Münsterberg – że wartość, gdy odniesie się ją do poznającego podmiotu, od

<sup>13</sup> E. L a s k: *Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego” w logice?* W tym tomie s. 157.

razu **stanie się** powinnością. Wtedy staje się dla niego regułą, normą, którą podmiot ma się kierować. Jednak właśnie ta myśl – można powiedzieć – sprowadza wartość z jej transcendentnej wysokości, odbiera jej czystą ważność i pozbawia ją czegoś z jej teoretycznej godności. Takie potraktowanie przesunęło punkt ciężkości teorii poznania jako nauki, w niedopuszczalny sposób odbierając tej nauce, która powinna być teorią teorii, jej czysto teoretyczny i dlatego jej właściwy naukowy charakter. Ona czyni z niej „dyscyplinę normatywną” lub wręcz naukę o sztuce myślenia i dlatego teoria poznania musi się mieć na baczności. Nauka o sztuce nie jest nauką, lecz co najwyżej zastosowaniem naukowych wyników. Husserl słusznie wyraźnie zaakcentował<sup>14</sup>, że dyscypliny normatywne potrzebują czysto teoretycznego fundamentu. Zatem chodzi o sam ów fundament. Przekształcenie wartości w normy dla rzeczywistego procesu poznania nie jest zadaniem naukowym. Normotwórstwo oraz podawanie reguł to sprawa techniki. Należy wręcz zaznaczyć, że teoria poznania jako czysta nauka nie dotyczy powinności, która kieruje się ku bytowi, lecz jedynie królestwa czystych „myśli”, królestwa transcendentnego sensu. Już z tego powodu nad drogę transcendentno-psychologiczną, która prowadzi nas do powinności, przedkłada się drogę transcendentno-logiczną.

Co ponadto można powiedzieć? Nie da się zaprzeczyć, że w powyższych myślach zawarta jest pewna racja oraz że metoda transcendentno-logiczna ma pewne zalety. Jeżeli wychodzimy od rzeczywistego poznawania, to w jakimś sensie przywiązujemy się do tego procesu psychicznego. Przedmiot, sens, wartość nie są wolne. Proces psychiczny pozostaje dla ludzi czystą normą i wszystko wydaje się zabarwione antropomorficznie. Musimy jednak wyraźnie zaakcentować, że sens znajduje się o wiele wyżej niż wszystko to, co ludzkie, a zatem również ponad wszystkimi sądami oraz aktami uznania.

Do tego dochodzi jeszcze coś szczególnego. Aby pojęcie nauki o wartości ustrzec przed nieporozumieniami, być może najlepiej uczynić tak, żeby ze względów taktycznych zrezygnować z pojęcia nauk normatywnych. Wydaje się, że ataki, jakie są kierowane przeciwko pojęciu normy jako pojęciu nieteoretycznemu, nie dotyczą pojęcia wartości teoretycznej. Przede wszystkim trzeba wskazać, że do fałszywej alternatywy prowadzi pytanie, czy tego, co logiczne, należy poszukiwać w „byciu idealnym” czy w normatywności. Istnieje jeszcze coś trzeciego – oparta na sobie samej wartości teoretyczna. Faktycznie konieczne jest zatem ściśle rozróżnienie między normą a wartością, właśnie ze względu na to, że dziś również nauki o wartości są zwalczane za pomocą argumentu, że każda dyscyplina

---

<sup>14</sup> E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Tłum. J. Siodorek. Warszawa 2006, s. 51 i nast.

normatywna opiera się na „fundamencie teoretycznym” i że należy zbudować ów fundament, który sam jest naukowym zadaniem teorii poznania. Ów argument można skierować jedynie przeciw pojęciu dyscypliny normatywnej, a wcale nie przeciwko pojęciu czystej nauki o wartościach. Przeciwnie, „fundament” normom zapewniają jedynie nauki o wartościach. Normy nigdy nie pochodzą z nauk o bycie, które mają bardziej uwarunkowaną i zależną od woli określonego indywiduum ważność: techniczna reguła obowiązuje jedynie tych, którzy dążą do określonego celu i rozumieją, że wymaga on również środka. Nie ma to nic wspólnego z logiką. Z pewnością każda dyscyplina normatywna zakłada więc czysto teoretyczne wyniki, które same dla siebie nie są normotwórstwem ani nadawaniem reguł, chociaż są tak samo pewne, że stanowią teoretyczne podstawy wartości dyscypliny normatywnej i że jedynie na podstawie ważności tych wartości norma może regulować myślenie. Jak widać, to, co teoretyczne, i wartości wcale nie są przeciwieństwami. Każda „teoria” i wszelkie poznanie opierają się na ważności wartości, a tę teoretyczną wartość teoria poznania ma rozpatrywać jako wartość, ponieważ jest teorią teorii. Normotwórstwo wynika wtedy właściwie z siebie samego, i dlatego można je – w porównaniu z czystą nauką o wartościach – nazwać normotwórstwem wtórnym. Jeżeli powinność jest rozumiana wyłącznie jako **wyprowadzona** z wartości reguła sążdenia, to wtedy faktycznie słowo „wartość” jest tym najlepszym dla jedynie słusznego oznaczenia przedmiotu poznania.

Ale w tej sprawie nie powiedziano ostatniego słowa. Jeżeli zważyć na **całość** teorii poznania, to czy rzeczywiście **jedynie** zasługą drugiej drogi jest to, że droga ta zupełnie ignoruje odniesienie do rzeczywistego poznawania? To jest ostatnie pytanie, na które musimy jeszcze odpowiedzieć, aby wyrobić sobie pogląd na temat stosunku obu dróg teoriopoznawczych.

## VII. Logika transcendentálna a transcendentálna psychologia

Na początku warto zapytać ogólnie, czy rzeczywiście można utworzyć pojęcie wartości transcendentnej, która jest niezależna od **wszelkiego** odniesienia do aktu uznania lub do sądu, jaki się o niej wypowiada. Wyrażenia, które mamy na określenie tego, co niebędące, pozwalają zabrzmieć temu odniesieniu lepiej lub gorzej. Ustępują z pewnością słowom takim, jak „wartość”, „sens” i „ważność”. Określenia takie, jak „roszczenie”, „nor-

ma”, „reguła” raczej je akcentują i tym samym również słowo „powinność” w zwyczajnym znaczeniu zawiera imperatyw, który kieruje się w stronę podmiotu. Również to słowo ma tę wielką zaletę, że czyni niedwuznacznym przeciwieństwo bytu, dlatego też je wybieram. Nie możemy zapominać, że teorię poznania można określić wyłącznie jako naukę o tym, co nie istnieje. Przez wartość rozumiemy również coś, co nigdy nie może oznaczać powinności, a mianowicie wartościową rzeczywistość, „dobro” – i to znaczenie musi się starannie bronić przed pojęciem przedmiotu poznania. W przeciwnym razie popadniemy w platonizującą metafizykę wartości. Również gdy chcemy rozumieć pod pojęciem „wartość” jedynie to, co niebędące, wówczas rodzi się wątpliwość, czy dzięki użyciu słowa „wartość” możemy uniknąć skłonności do poświęcającej się jej (*hingegenbenen*) subiektywności lub czy w wyrażeniu „wartość transcendentna”, jeżeli ma być zrozumiałe, raczej słowo „transcendentna” nie wyraża odniesienia tylko do podmiotu, ale w zasadzie słowo „wartość” oznacza właściwie tyle, co wartość dla podmiotu, przy czym ów podmiot nie jest wtedy traktowany jako indywidualium, lecz jako podmiot w ogóle. To pytanie jednak będzie można rozstrzygnąć jedynie po bliższym rozważeniu rozmyślnie pozostawionego na marginesie pojęcia podmiotu teorii-poznawczego i tu – jeśli chcemy wyjaśnić stosunek między metodą transcendentalno-psychologiczną a transcendentalno-logiczną – nie ma decydującego znaczenia. Możemy się ograniczyć do określenia stosunku przedmiotu wobec rzeczywistych aktów poznania.

Oczywiście, istotne pozostaje również to, aby ściśle rozróżnić między z jednej strony opartą na sobie samej wartością a z drugiej strony wyraźnie odniesioną do rzeczywistego poznawania normą lub regułą. Ale jeśli uznaliśmy, że wartość i norma **tylko** tym się od siebie różnią, to – niezależnie od przedstawionej kwestii zwalczania nieporozumień związanych z pojęciem nauki o wartościach – prowadzi to ostatecznie do pytania o podporządkowane znaczenie, czy przedmiot poznania nazwiemy transcendentalną wartością czy transcendentalną powinnością. Także wyrażenie „transcendentna powinność” nie pasuje do jedynej wyprowadzonej reguły. To pojęcie również zawiera niezależną od podmiotu ważność i pokrywa się w tym zakresie z pojęciem transcendentnej wartości. To jednak decyduje, albowiem przede wszystkim chodzi tu o to, że przedmiot z jednej strony nie jest rzeczywisty, a z drugiej strony jest transcendentny. Drugorzędne zdaje się to, czy mówimy tu o wartości czy o powinności. Nie jest natomiast drugorzędne coś innego, co może zrodzić namysł, czy właśnie w teorii poznania da się oddzielić wartość od roszczenia. Dopóki mówi się ogólnie o wartościach transcendentnych, dopóty wcale można nie myśleć o pojęciu roszczenia. Jeżeli chodzi natomiast o sformułowanie wartości transcendentnych w szczególności, właśnie dlatego nie potrzebu-

jemy jedynie wyrażenia, które oznacza przedmiot poznania w tym, jak jest „sam w sobie”, lecz przyjmuje również dokładnie ten sam przedmiot w jego odniesieniu do rzeczywistego poznawania. Jak widać, pojęcie transcendentnej powinności staje się nieodzowne w teorii poznania. Łatwo podać przykłady. Tożsamość i niesprzeczność – tak jak to ujmuje logika – są wartościami transcendentnymi. Obowiązują one bezwarunkowo jako założenia sensu pozytywnego i dlatego nie są sprowadzalne do pojęcia bytu. Jak jednak należy utworzyć „zasadę tożsamości” i „zasadę niesprzeczności” – czyli ustanowić „zasadę” logiczną – bez odniesienia wartości logicznej do rzeczywistego myślenia oraz bez odwołania się do pojęcia powinności? Na użytek stanowienia „zasad” do dyspozycji pozostają nam jedynie dwie formy. Albo powiemy „to jest tak”, albo powiemy „to powinno być tak”. Również słowo „obowiązywać” niczego nie zmienia, albowiem skoro tylko obowiązywanie zostaje odniesione do rzeczywistego myślenia, to wartość obowiązuje dla tego myślenia, a „obowiązywać dla” już zawiera powinność. Czy teraz może jedynie owo „to jest tak” jest czysto teoretyczne i naukowe, i czy wszelkie „to powinno być tak” zawiera już moment nieteoretyczny, lub wręcz techniczny? To nie tak. Zasada „czysto teoretyczna” w tym ścisłym sensie nie byłaby adekwatnym sformułowaniem stanowiska teoriopoznawczego. Właśnie logika nie daje „poznania” teoretycznego tego typu, jaki dają nauki o bycie, lecz odsłania jedynie założenia wszelkiego poznania bytu i dlatego nie może przyjąć formy poznania bytu. Czysto „teoretyczne” sformułowania zasad tożsamości i niesprzeczności – tak jak wszystkie zdania w formie „to **jest** tak” – zakładałyby już wartości tożsamości oraz niesprzeczności. Sformułowań tych nie można użyć dlatego – co ma decydujące znaczenie – że chodzi tu o poglądy aksjologiczno-naukowe, tak że pod względem czysto formalnym wiąże się z nimi całkiem inny sens transcendentny niż sens bytowo-naukowy.

Zatem, aby w niedwuznaczny sposób wyrazić to, że niesprzeczność oraz tożsamość są **wartościami** teoretycznymi, mamy jedynie sformułowanie, które można nazwać „praktycznym”, a które ustanawia normę myślenia. Również teoria teorii, czyli w większości nauki teoretyczne, nie muszą się obawiać takich „praktycznych” zasad. Ten rodzaj przeciwstawienia tego, co „teoretyczne”, temu, co „praktyczne”, chwije się, gdy teorię poznania rozumie się jako naukę o wartościach. Ona wyrosła na gruncie, na którym to, co teoretyczne, było wolną od wartościowania dziedziną, a wszystko to, co odnosiło się do wartości, zostało powiązane z tym, co etyczne. Pojęcie wartości teoretycznej, którego nie możemy uniknąć, znosi założenia, dzięki którym owo skrajne przeciwstawienie tego, co teoretyczne, temu, co praktyczne, było uzasadnione w dawnym sensie. Z pewnością zarówno przedtem, jak i teraz musimy rozróżniać

między wartością teoretyczną i wartością etyczną lub wartością praktyczną w ścisłym sensie. Nie można rozumieć nauki o „prymacie rozumu praktycznego” tak, jak gdyby poznawanie miało być czynem etycznym albo praktyczne **postępowanie** miało mieć prymat przed teoretycznym sensem lub wartością, gdyż sens jest tym, co logicznie wcześniejsze wobec **każdego** bytu, a zatem – również wszelkiego „postępowania”. Dlatego teoretycznych wartości nie da się wyprowadzić z ponadindywidualnej woli. Jako coś będącego, wola jest pod względem logicznym zawsze wtórna wobec sensu. Ona „jest” tylko wtedy, gdy sens zdania, że ona jest, obowiązuje transcendentnie i stanowi wartość bezwarunkową. I tak, byt wszelkiej woli opiera się pod względem logicznym na wartości. Także ponadindywidualnie – jeśli nie pojmuje się jej jako całkiem problematycznej rzeczywistości metafizycznej – wolą może być nazwana tylko wówczas, gdy nie chce uwarunkowanych, lecz chce bezwarunkowo ponadindywidualnych wartości, tak że również pod tym względem transcendentna wartość poprzedza logicznie ponadindywidualną wolę. Z pewnością zatem wartość teoretyczna jest przed wszelką wolą moralną; można więc co najwyżej rzeczywiste poznanie uzależnić od woli prawdy, ale nigdy wartość logiczna prawdy nie może się opierać na woli. To wszystko jednak nie może nam przeszkodzić w podkreśleniu, że to, co teoretyczne, jeśli jest wartością, należy do tego, co praktyczne w szerszym znaczeniu tego słowa. Jasne staje się zatem, że dawne przeciwieństwo tego, co teoretyczne, i tego, co praktyczne, musi zaniknąć, że na podstawie tego, co teoretyczne, akcentuje się prymat przed **wszelkimi** wartościami. Jeżeli prymat tego, co praktyczne, rozumie się jako prymat wartości, to nie sposób go zakwestionować, a dopiero kiedy stwierdzono prymat wartości, można skierować się do nie mniej istotnego zadania odróżnienia pojęcia wartości etycznej jako szczególnego **rodzaju** tego, co praktyczne, od pojęcia tego, co teoretyczne, aby w ten sposób zapobiec jakimkolwiek pomieszaniu wartości.

Przecież odpowiedź na te pytania rozciąga się poza teorię poznania i dotyczy ogólnych „problemów światopoglądu”. Tutaj mamy do czynienia z pytaniem o odniesienie transcendentnej wartości do rzeczywistego aktu poznania jedynie pod tym względem, że wiąże się ono ze stosunkiem logiki transcendentalnej oraz transcendentalnej psychologii, i musimy w końcu pokazać – aby nasze myśli doprowadzić do wniosku – dlaczego w obrębie teorii poznania nie wystarczy transcendentalno-logiczne rozważenie problemu przeprowadzone dla siebie samego.

Jeżeli abstrahujemy od tego, czy można pomyśleć transcendentną wartość bez wszelkiego odniesienia do aktu poznania, przyjmujemy nawet, że wyniki logiki transcendentalnej można również sformułować inaczej niż „normatywne”, czyli naprawdę jednoznacznie i adekwatnie, zwracamy za-

tem uwagę jedynie na królestwo sensu transcendentnego oraz jego wartości formy, jakie są w sobie, to właśnie dlatego nie brak tego czysto transcendentalno-logicznego sposobu rozważania. Pozostaje wtedy jednak zupełnie niezrozumiałe, jakie znaczenie powinny mieć wartości transcendentne dla rzeczywistego poznawania. Mamy przedmiot, nie wiemy jednak, jak ten przedmiot zostaje poznany. To, co transcendentne, jest jako czysta wartość oddzielone od wszelkiego poznawania niemożliwą do pokonania przepaścią. Prawda góruje wtedy w swoim majestacie. Sens prawdziwych zdań „obowiązuje” co prawda bezczasowo, ale nie obowiązuje nikogo. Nie możemy nigdy go trzymać, nie możemy utworzyć żadnych zdań, z którymi łączy się ów sens.

Być może jest to trudność, o którą teoria poznania równie mało musi się troszczyć, co fizyk, który pyta, na jakiej drodze dochodzi do poznania koloru. Powiedzieliśmy przecież wcześniej, że optyk słusznie ignoruje stan, że spostrzega kolor i że on jest mu dany jedynie w spostrzeżeniu. Odnosi się on jedynie do „rzeczy”. Dlaczego teoria poznania nie może postępować tak samo i troszczyć się jedynie o logiczne wartości w jej transcendencji? To porównanie jednak tu nie pasuje. Przede wszystkim teoria poznania nie może się ograniczać do przedmiotu poznania, lecz musi również odpowiedzieć na pytanie o poznanie przedmiotu. Ale niezależnie od tego oba pytania jedynie chwilowo się od siebie różnią. Odpowiedź na pierwsze jest tylko wtedy rzeczywistą odpowiedzią, gdy zawiera już *implicit* odpowiedź na drugą – i odwrotnie. Mogę nie wiedzieć, **czym** jest przedmiot poznania, gdy nie wiem, **jak** ów przedmiot poznaję. Pojęcie przedmiotu poznania bez pojęcia poznania przedmiotu zatracza swój sens. To, co transcendentne, staje się „przedmiotem” dopiero, gdy jest ono przedmiotem **dla** poznania, jeśli stoi naprzeciw myślenia tak, że poznanie może się kierować do przedmiotu. Dlatego też logika transcendentalna musi się kierować do problemu poznania przedmiotu.

Czy jednak może tak zrobić? Tymczasowo – zapewne słusznie – zignorowała ona to pytanie i ograniczyła się do przedmiotu. Owo ograniczenie doprowadziło ją w rezultacie w sposób nieunikniony do tego, aby mówić o przedmiocie, wobec którego poznający podmiot nie ma odniesienia. Pierwszy krok na tej drodze polegał na oddzieleniu bytu psychicznego od sensu, aktu myślenia – od myśli. Na tym i jedynie na tym, że ów podział został dokonany, polega swoistość badania, i wszystkie jego zalety wywodzą się z radykalnego cięcia między wartością a rzeczywistością. Owe zalety mają jednak stronę odwrotną. Musi wszelako być jasne, że badanie, którego istotę stanowi oddzielenie, nie jest w stanie utworzyć na nowo połączenia między przedmiotem i poznaniem. Tym samym postępowanie to okazuje się zasadniczo jednostronne i niepełne. Wykazano więc potrzebę jego uzupełnienia. Aby było pełne i budowało system teorii po-



znania, musiałoby znaleźć drogę od spoczywających w sobie samych i transcendentnych wartości z powrotem do psychicznego procesu poznania, ale raz na zawsze samo odcięło sobie drogę powrotną w następstwie pierwszego kroku, który doprowadził do powstania nieprzekraczalnej przepaści między bytem a wartością. Jeżeli chce się rozwiązać problem poznania przedmiotu, to nie można wracać od przedmiotu do poznania, lecz jedynie kroczyć do przodu od poznania do przedmiotu. Tym samym jednak wskażemy znowu pierwszą, transcendentalno-psychologiczną drogę. Nie możemy dłużej ignorować aktu poznania. Pierwsza droga, która od niego wychodzi, może mieć swoje niedostatki, ale jest ona nie do uniknięcia, jeżeli ma połączyć przedmiot z poznaniem. To nie jest być może „pierwsza” droga, ale jako „druga” jest konieczna.

Czy jednak owe wady są rzeczywiście tak wielkie, że należy odmówić naukowego usprawiedliwienia metodzie transcendentalno-psychologicznej? Czy nie można zminimalizować tych wad, jeśliby ową metodę połączyć z metodą czysto logiczną? Chcemy spróbować odpowiedzieć na te pytania oddzielnie, przede wszystkim z uwagi na pojęcie oczywistości, a co za tym idzie – na pojęcie aktu sądu.

Okazuje się jednak, że analiza psychologiczna uczucia oczywistości nie udostępni nam nigdy jego transcendentalnego znaczenia. Ale skoro raz założyliśmy, że istnieje jakiś przedmiot transcendentny, a że musi to czynić każda teoria poznania, to nie tylko dopuszczalne, lecz wręcz konieczne jest zapytanie o kryterium prawdy, aby w ten sposób zrozumieć poznanie przedmiotu. Z pewnością nie można dalej „wyjaśnić”, jak może wystąpić roszczenie, które z jednej strony jest powiązane z uczuciem, z drugiej strony zaś niezależnie od wszelkiego bytu powinno jednak obowiązywać transcendentnie. Ale z tego nie wynika, jakoby uczucie oczywistości jako kryterium prawdy prowadziło do relatywizmu i do zniesienia pojęcia poznania. Czy istnieje zatem inne kryterium prawdy naszych sądów niż stan psychiczny? Dopóki nie znajdzie się takie niepsychiczne kryterium, musi wystarczyć to, że „subiektywne” uczucie konieczności gwarantuje „transsubiektywną” konieczność. Nie ma większego sensu, aby wymagać wyjaśnienia. Wyjaśnienia, takie jak podają inne nauki, mieszczą się zawsze w obrębie bytu i nie mogą dotyczyć stosunku bytu do transcendentnego sensu. Teoria poznania uczyniła dosyć, gdy pokazała, że charakterystyczna dwustronność oczywistości jest wręcz nieodzownym założeniem, ponieważ każda próba zakwestionowania tego założenia musi jednak w imię słuszności swych sądów powoływać się na jakieś immanentne kryterium prawdy i dlatego zawsze wcześniej należy założyć to, co teoria oczywistości chciałaby zakwestionować, a mianowicie że stan psychiczny wymaga transcendentnej ważności. Można wprawdzie zakwestionować to, że oczywistość potraktowana jako stan psychiczny jest uczu-

ciem. Można również po prostu unikać **słowa** oczywistość, a ostatecznie wręcz powiedzieć, że nie byłoby słuszne stwierdzenie, iż poznawanie zawsze jest sądem i dlatego wymaga konieczności sądu. To wszystko niczego nie zmieni w rozstrzyganym pytaniu, ponieważ mimo wszystko nie zaprzecza się, że poznawanie jest **również** czymś więcej niż procesem psychicznym oraz że w tym psychicznym bycie trzeba znaleźć takie coś, co gwarantuje owo „więcej”. Jak widać, to założenie nie może się również obejść bez metody transcendentally-logicznej. Możemy pominąć psychiczny akt myślenia i ująć tylko niezależny od niego sens. Tak zawsze jest z sensem prawdziwego zdania, które się „rozumie” i które zawiera również założenie, że człowiek rozumiejący prawdę wypracował immanentne kryterium pozwalające sprawdzić, czy ze słowami łączy się transcendentnie pozytywny sens. A skoro się to przyznało, stanowi psychicznemu przypisuje się też znaczenie, które czyni go czymś więcej niż tylko czysto psychicznym stanem, wskaże się w nim sens, którego on – jako stan psychiczny – nie ma. Zatem również konstruuje się sens immanentny tego, co psychiczne. Czy jest przesadą, że psychologia transcendentally-ów immanentny sens wyraźnie traktuje jako nieodzowne założenie każdego rzeczywistego poznawania? Z pewnością nie. Transcendentally-psychologiczna nauka o immanentnym sensie oczywistości stanowi nieodzowną część teorii poznania w takim stopniu, w jakim traktuje ona o poznaniu przedmiotu.

Jeżeli teraz przejdziemy do transcendentally-psychologicznej analizy aktu sądu, to z pewnością okaże się, że jest ona możliwa również tylko dzięki temu, że z góry wiążemy sąd z przedmiotem transcendentnym. O tyle więc postępowanie to polega na *petitio principii* i dlatego należy preferować drugą drogę. Jeżeli jednak się tego nie uwzględni, to okazuje się, że transcendentally-psychologiczna analiza aktu sądu wcale nie jest zbędna, lecz wypełnia w teorii poznania lukę, której nie da się wypełnić w inny sposób. Teorię poznania można rozpoczynać od rozważań transcendentally-logicznych. Z jednej strony jej wynik stanowi wartość transcendentną, a z drugiej – immanentnie psychiczny akt myślenia. Ale jak byt przechodzi w sens, a rzeczywistość – w wartość? To staje się zrozumiałe jedynie wtedy, gdy da się ustanowić między transcendentą a immanentą królestwo pośrednie, właśnie takie królestwo immanentnego sensu, o którym mówiliśmy. Wtedy okazuje się, że sens każdego aktu sądu jest afirmacją powinności. Tego z pewnością nie należy rozumieć tak, że sądzenie zawiera sens czynu etycznego, choć trzeba rozumieć poznawanie – zgodnie z jego sensem – jako „praktyczne” zachowanie w najszerszym znaczeniu tego słowa: jako zajęcie stanowiska wobec wartości. I to jest ważne, albowiem poznawanie ztraca swe wyjątkowe miejsce w całości naszego życia. Tym sposobem staje ono w jednej linii z zacho-

waniem etycznym, a także estetycznym, które również oznaczają zajmowanie stanowiska jako takie, chociaż pod innym względem mogą się bardzo różnić od poznawania. Wartość transcendentna dla myślenia przemienia się w sposób konieczny w powinność, która jest uznawana przez afirmację. Z pewnością można powiedzieć, że dopiero wtedy, gdy owo zachowanie samo stanie się dla człowieka „obowiązkiem”, dochodzi się do dziedziny tego, co „praktyczne”, a afirmacja siebie staje się aktem czysto teoretycznym. Jednak przyjmuje się wtedy słowo „praktyczny” znowu w wąskim znaczeniu, przeciwstawiającym się innym rodzajom zajmowania stanowiska. Chodzi tu jedynie o to, aby rozumieć sens poznawania w ten sposób, że w przeciwieństwie do pasywnego oglądu jest on aktywnym uznawaniem wartości. Poznawanie trzeba jeszcze z innych powodów określić jako „praktyczne” i akcentować jego pokrewieństwo z etycznym chceniem. W obu przypadkach wartości, wobec których zajmuje się stanowisko, obowiązują „kategorycznie”, bezwarunkowo. W obu przypadkach wartość zostaje uznana – jako chciana dla samej siebie. W obu przypadkach uznanie jest „autonomiczne”, a zatem – w praktycznym znaczeniu tego słowa – „wolne”. Stwierdzenie tej logicznej autonomii oraz wolności aktu sądu, które oczywiście nie ma nic wspólnego z brakiem przyczyn, ma decydujące znaczenie nie tylko dla ogólnego zagadnienia światopoglądu, lecz również dla teorii poznania. Jedynie bowiem dzięki wykazaniu immanentnego poznawania sensu staje się zrozumiałe, jak myślenie przyswaja sobie transcendentny przedmiot i jak może stać się poznawaniem. Wraz z pojęciem wolnego uznawania powinności dla powinności, wartości dla wartości psychologia transcendentalna buduje most między oboma oddzielnymi od logiki transcendentalnej światami. Jako praktycznie „wolne” istoty i tylko jako takie, wchodzimy w posiadanie świata transcendentalnych wartości. To oznacza naukę o immanentnym sensie aktu sądu, którą daje nam psychologia transcendentalna.

Jeżeli zadanie psychologii transcendentalnej rozumie się w ten sposób, nie postawi się więcej zarzutu zasadniczej niejasności oraz dwustronności jej postępowania. Z pewnością ona ma do czynienia ustawicznie zarówno z rzeczywistym aktem myślenia, jak i z przedmiotem transcendentnym, gdy odnosi jeden do drugiego. To można również nazwać dwustronnością, ale ów właściwy sposób rozważania wiąże się w konieczny sposób z jej rolą pośredniczącą i jeżeli ten sposób rozważania uznaje się za konieczny, to wtedy jest również uprawniony. Nie można przy tym zaprzeczyć, że trudno znaleźć jednoznaczne sformułowania dla wyników psychologii transcendentalnej oraz że coś z dobrej woli wiąże się z rozumieniem owych badań pozytywnie, a zwłaszcza z tym, że nie interpretuje się ich błędnie jako psychologizm bądź jako metafizykę. Autorzy, którzy za wszelką cenę chcą „krytykować”, ponieważ brak im zdolności do pozy-

tywnego tworzenia, znajdą tu podatny grunt dla swojej aktywności. Z pewnością jednak nie może to być decydujące, a jeżeli w badaniach kładzie się nacisk na transcendentną powinność jako nieodzowne założenie, a także na różnice bytu i sensu sądu, to musi się dać uniknąć nieporozumień.

Mimo to nasuwa się być może wątpliwość dotycząca wartości transcendentno-logicznej analizy, i to właśnie ze względu na jej zdolność do połączenia świata wartości teoretycznych z psychicznymi aktami poznawania. Można tę wątpliwość bardzo radykalnie uzasadnić tym, że teoria poznania napotyka tu problem, którego nie da się rozwiązać. Sens i byt, wartość i rzeczywistość, transcendentcja i immanencja wykluczają się wzajemnie pod względem pojęciowym. Dlatego filozofia nie pokonuje tego dualizmu, nie czyni tego, używając pojęcia autonomicznego poznania wartości. Nigdy nie zdołamy zrozumieć, jak oba królestwa stają się jednym. Nie da się bowiem zaprzeczyć, że jedność istnieje, gdyż bez niej wszelkie poznawanie byłoby pozbawione sensu, ona sama jednak pozostaje wieczną zagadką, cudem, który szydzi z wszelkiego wyjaśnienia. Dlatego teoria poznania musi się ograniczyć do wypracowania systemu transcendentnych wartości, a poza tym zadowolić się faktem poznania. Może wcale nie pytać, jak transcendentne stają się immanentnym.

Czy rzeczywiście jest to ostatnie słowo? Dodajmy, że napotkaliśmy tu punkt, który niektórych myślicieli skłonił już do zrezygnowania z pojmowania świata i albo do zupełnej rezygnacji, albo do uznania w odniesieniu do tego, co ponadpojęciowe, ponadracjonalnej władzy poznawania, to znaczy do oddania się ponadnaukowej „intuicji”. Konieczność takiej rezygnacji jest równie mała, co prawo do przesady. Nie docenia się tego, że każda zagadka cud zawdzięcza swój byt jedynie istocie naszej refleksji i dlatego musi przestać być zagadką w momencie wglądu w istotę owej refleksji. Wszelkie pojmowanie czyni koniecznym oddzielenie tego, co pierwotnie powiązane. W ten sposób z jedności powstaje dualizm, a pojęcia, jako różnorodne, naturalnie nigdy nie mogą stać się tożsame, lecz muszą na zawsze pozostać oddzielone. A ponieważ **dwa** pojęcia nie są **jednym** pojęciem, nie możemy wierzyć, że stoimy przed zagadką świata. Mimo to ta wiara jest szeroko rozpowszechniona. Za wyjaśnienie posłużyć może przykład z innej dziedziny filozofii. Nauka rozdziela bezpośrednio daną rzeczywistość, gdy sprowadza ją do systemu pojęć czysto kwantytatywnych, i dlatego niedająca się ująć kwantytatywnie reszta musi zostać podporządkowana innemu systemowi pojęć. „Fizycznym” nazywamy wtedy to, co kwantytatywnie ujmowane, a to, co niemożliwe do ujęcia w sposób kwantytatywny – „psychicznym”, i dziwimy się, że wykluczające się systemy pojęć są możliwe do pomyślenia jedynie w sposób dualistyczny, a nie monistyczny. Męczymy się wtedy daremnie z pojęciami takimi, jak

„psychofizyczna przyczynowość” oraz „psychofizyczny paralelizm”, aby połączyć przeciwieństwo pojęć, a zatem z dwóch pojęć uczynić jedno<sup>15</sup>.

Nie tak samo, ale analogicznie, kształtują się relacje w odniesieniu do dualizmu bytu i powinności. Dualizm ten jest koniecznym wytworem wszelkiej refleksji nad poznaniem. Poznajemy i pojmujemy przy tym prawdę. Mamy wtedy bezpośrednio jedność bytu i sensu, „przeżywamy” ją wtedy. Ale gdy już stwierdzamy, że „je” posiadamy i przeżywamy, musimy zniszczyć bezpośrednią jedność – rozdzielić na rzeczywisty akt poznania oraz jego nierzeczywisty przedmiot. Owo rozdzielenie w sposób konieczny wiąże się z wykształceniem pojęcia poznawania. Nie powinniśmy mówić, że jedność **istnieje**, gdyż byłoby to poznanie jedności jako jedności, a jego nie można podać. Nie da się pomyśleć jedności, lecz właśnie tylko „przeżyć”, a już gdy mówimy, że ją przeżywamy, niszczymy ją, bo ją nazywamy, a tym samym sprowadzamy do pojęcia. Nie możemy mówić o czystej „jedności”, ponieważ już „jedność” jako pojęcie wymaga wielości jako przeciwieństwa. Tak jest wszędzie. Poznawanie oznacza oddzielanie, a zatem z tego względu niemożliwe jest, by w myśleniu faktycznie zjednoczyć oba światy: bytu i sensu. Nie możemy oczywiście jako jedności pomyśleć tego, co musimy pomyśleć jako podwójne, aby w ogóle móc myśleć. Dlatego wszelki „monizm” oraz wszelka „filozofia tożsamości” są błędną drogą, również w teorii poznania.

Dla tego, kto to przejrzał, jedność obu oddzielonych światów nie jest również żadną zagadką ani cudem, żadnym problemem, który potrzebuje rozwiązania czy z którego rozwiązania można by zrezygnować. Jedność jest tym, co najpierwotniejsze, można powiedzieć – najbardziej znane, gdy „znać” nie czyni już z jedności tego, co podwójne, i dlatego nie musimy unikać wszelkiego mówienia o niej. Wystarczy powiedzieć, że zapewne ona jest niepojmowalna, ale nie jest czymś ponad pojmowalnością, lecz czymś przed pojmowalnością.

Ale co to ma wspólnego z pośredniczącą rolą psychologii transcendentnej? Wszystko to dowodzi tylko, że także ona nie może połączyć dwóch raz oddzielonych światów. Czy jednak zatrzymuje się na jedności bytu i sensu? To oczywiście jest niemożliwe. Również ona oddziela, ale wraz ze swym pojęciem immanentnego sensu, jaki ma akt sądzenia, rzeczywiście stoi **bliżej** niż czysta logika jedności immanencji i transcendencji. Zakłada minimum rozdzielenia, gdy szuka myśli w akcie myślenia, sensu w sądzie, wartości w rzeczywistości. Z pewnością, gdy poznawanie odnosi do jego transcendentnego przedmiotu, musi zarazem rozróżniać wartość

---

<sup>15</sup> Zob. moją rozprawę *Psychophysische Causalität und psychophysischer Parallelismus*. In: *Philosophische Abhandlungen*. Christoph Sigwart zu seinem siebzigsten Geburtstage. Tübingen 1900, s. 59–87.

i byt, ale w sądzie w pewnej mierze uwydatnia jedynie tę „stronę”, która jest zwrócona ku transcendentnej wartości, akt uznania, który afirmuje wartość i tym samym ją przywłaszcza. Ona z kolei tworzy w pojęciu immanentnego sensu możliwie najdoskonalszy do pomyślenia ekwiwalent pojęcia przedpojęciowej lub źródłowej jedności, która dla nas nigdy nie pozostaje całkowitą jednością.

W każdym razie pojęcie immanentnego sensu sądu jest tak samo niezbędne dla pojęcia rzeczywistego poznawania, jak pojęcie oczywistości, i wreszcie trzeba również przeprowadzić to transcendentalno-psychologiczne rozważanie właściwie przez czystą logikę, zanim sens i byt rozdzielili się tak zupełnie, że można całkowicie zignorować akt poznawania i swą uwagę skierować na nierzeczywisty sens. Bez rozumienia, dzięki któremu ujmuje się transcendentny sens i włącza go do bytu psychicznego, rozważanie transcendentalno-psychologiczne nie może zyskać materiału swych badań, tak jak może usunąć ów akt rozumienia. Jednakże w każdym przypadku teoria poznania musi zdać sprawozdanie dotyczące istoty tego rozumienia. Niewiele psychologii transcendentalnej uprawia więc czystą logikę, nawet zanim rozpocznie właściwe sobie postępowanie.

Ale to jeszcze nie wszystko. Jeżeli rozważania transcendentalno-psychologiczne w zasadniczych myślach tylko na początku czystej logiki mogą odgrywać nieistotną rolę, to inaczej jest wtedy, gdy tylko teoria poznania skieruje się ku swym szczególnym problemom. Zapewne będzie musiała ciągle „na czysto” wypracowywać logiczną zawartość wartości, ale na drodze, która do tego prowadzi, nie może ignorować rzeczywistego aktu poznania. Nie wszystkie formy myślenia są zakotwiczone w transcendentnych wartościach, a już aby to, co bezzczasowo ważne, oddzielić od jedynie psychicznego myślenia, należy nawiązać do rzeczywistego aktu myślenia. Tak, ale to też nie wystarcza. To, co bezzczasowo ważne, można odnaleźć jedynie w tym, co czasowo utworzone, natomiast sformułowane w języku zdanie nie wystarczy, kiedy chcemy coś wiedzieć nie tylko o jego sensie w ogóle, jako najogólniejszej transcendentnej wartości, lecz również o podziale oraz częściach składowych owego sensu. Skoro wchodzi to w rachubę, musimy się nawet strzec, aby zwracać uwagę jedynie na zdanie, gdyż inaczej popadniemy w podejrzaną zależność od częściowo logicznie zupełnie nieistotnych form języka. Różnorodność o której mówiliśmy, w logicznym sensie skutkująca jednością sensu, da się uświadomić jedynie w rzeczywistych aktach myślenia. Jeżeli na przykład powiemy, że zdanie orzeka coś o czymś, i w ten sposób oddzielimy „podmiot” od „predykatu”, to również „orzekanie” – również niezależnie od jego sensu – jest czymś więcej niż zdaniem. Ono jest psychicznym procesem, którego musi przestrzegać teoria poznania. Nie może ona tworzyć pojęcia sprzeczności bez „tak” i „nie”, a z uwagi na te pojęcia musi również połączyć się

z immanentnym sensem sądu jako sensem uznania lub odrzucenia. Mnożenie przykładów jest wszakże pozbawione celu. Już to, co powiedziano, pokazuje, że bez uwzględnienia rzeczywistego poznawania logika transcendentálna musi po części pozostać właściwie pusta. Na użytek rozważenia jej specjalnych problemów może ona pozyskać materiał jedynie przez analizę aktu myślenia. Owa analiza nie może jednak być czysto psychologiczna, a także „fenomenologiczna”, albowiem czysta nauka o bycie nie ma żadnego pryncypium wyboru, które mogłoby w aktach myślenia oddzielić części składowe istotne dla logiki od nieistotnych. Do stwierdzenia **logicznej** istoty myślenia nieodzowna jest analiza transcendentálno-psychologiczna: jedynie ona, która ze swym *petitio principii* rzeczywiste poznawanie z góry odnosi do wartości prawdy, dostarcza istotnego tworzywa, jedynego, w którym uświadamiane są różnorodne transcendentne wartości. W żadnym razie teoria poznania nie uniknie owego *petitio principii*. Zakłada ona – jak każda nauka – prawdę w ogóle, bez względu na to, czy przyjmuje transcendentálno-psychologiczny czy transcendentálno-logiczny sposób postępowania.

Wyjaśniliśmy zatem ogólne pryncypium. Nie chcemy stanąć po stronie żadnej z obu dróg jako jedynie uprawnionej, a tym bardziej zaprzeczać ogromnym zaletom metody transcendentálno-logicznej. Powinno się zmierzać drogą niepsychologiczną dopóty, dopóki to możliwe, i wciąż postępować nią naprzód. Ale oprócz systematycznej konieczności dopełnienia przez psychologię transcendentálną nie powinno się przeoczyć czegoś innego. Znaczną większość tego, co teoria poznania dotychczas osiągnęła, odnaleziono na drodze transcendentálno-psychologicznej. Przecież bez próby wypracowania z pomocą analizy rzeczywistego poznawania na podstawie psychicznych procesów wartości transcendentnych, które przydają im przedmiotowości, oraz bez znalezienia odniesienia myślenia do przedmiotu w „regule”, która jest podporządkowana myśleniu, nie obejmujemy nowożytnej teorii poznania: postępowanie Kanta ma w istocie charakter transcendentálno-psychologiczny. Dlatego uległo ono zarówno psychologicznym, jak i metafizycznym nieporozumieniom, a to stawia przed nami dopiero zadanie wypracowania u Kanta transcendentálno-logicznej treści w jej czystości. Z tego względu można również powiedzieć, że psychologia transcendentálna w dużej mierze należy tylko do „literury”, a nie do „ducha” filozofii Kantowskiej. Jednakże w naszych czasach wytworzyli również wiele dobrego ludzie, którzy pozostają w świadomym związku z Kantowską psychologią transcendentálną, a zatem także dziś zyskuje się coś niezwykle wartościowego w transcendentálno-psychologicznej szacie. Oczywiście, również niezależnie od Kanta sformułowano ważne myśli dla „czystej” logiki. Z jednej strony nauka Bolzana o „zdaniach samych w sobie” – nawet jeśli można poczynić jej zarzuty co do szczegółów – zawie-

ra niemożliwy do zagubienia rdzeń, a Husserl budował dalej na jej podwalinach w interesujący sposób. Z drugiej strony tylko Husserl pokazał, że również „czysta” logika nie doszła do definitywnego odgraniczenia od psychologii. Pojęcie jego „fenomenologii” zawiera jeszcze trudne problemy, a jeżeli Husserl mówi, że również psychologia transcendentálna jest psychologią, to można dodać, że także fenomenologia jest psychologią transcendentálną i może coś zyskać tylko jako taka, to znaczy dzięki logicznemu odniesieniu do wartości. Niezależnie od tego myśłom wychodzącym od Bolzana brakuje pojęcia teoretycznej wartości. Bolzano wie, że prawda nie jest niczym rzeczywistym. Na tym negatywnym poglądzie – pomijając obfitość szczegółów – można w zasadzie poprzestać, a koniecznego pozytywnego dopełnienia poszukuje się daremnie również wśród następców Bolzana. **To, co** jest tym nieoddziaływającym, ów pogład decydujący dla pojęcia czystej logiki, wyrosło właśnie z psychologii transcendentálnej Kanta.

Rzut oka na historyczną postać wcześniejszej oraz obecnej teorii poznania pokazał też, że nie można stanąć po stronie jednego ani drugiego postępowania, gdy chce się utrzymać wszystko to, co wartościowe, co do tej pory zostało opracowane, lecz że trzeba się uczyć od obu stron. Psychologia transcendentálna może uczyć się od czystej logiki, jak ma się ustrzec psychologizmu oraz metafizyki w teorii poznania. Czysta logika jednak może właśnie dzięki studium badań transcendentálno-psychologicznych uświadomić sobie, że ponadempiryczne królestwo tego, co logiczne, lub sfera teoretycznych „ideałów” są, w przeciwieństwie do tego, co realne, rozumiane jedynie jako świat wartości teoretycznych, dlatego też teoria poznania musi być „krytyką czystego rozumu”, to znaczy nauką, która pyta nie o byt, lecz o sens, nie o to, co faktyczne, lecz o ważność, nie o rzeczywistość, lecz o wartości; zatem krótko mówiąc, za Kan-tem, stawia nie *quaestio facti*, lecz *quaestio iuris*.

Tłumaczenie Tomasz Kubalica