

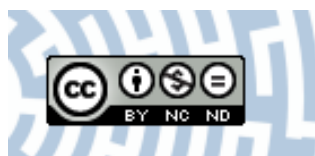


You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Kant a szkoła marburska

Author: Paul Gerhard Natorp ; Andrzej J. Noras (tł.)

Citation style: Natorp Paul Gerhard ; Noras Andrzej J. (tł.). (2011). Kant a szkoła marburska. W: A.J. Noras, T. Kubalica (red.), „Neokantyzm badeński i marburski : antologia tekstów” (S. 241-266). 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).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Kant a szkoła marburska^{*}

Towarzystwo, w którym mam zaszczyt przemawiać, swym kwitnącym stanem i ogromnie poważaną nazwą świadczy już o tym, jak bardzo żywa jest jeszcze pośród nas filozofia Kanta, tak często uznawana za martwą i w ten sposób opisywana. Każdy, kto chce w filozofii osiągnąć jakiś postęp, za swój podstawowy obowiązek uznaje rozprawę z filozofią Kanta. Jednakże w szczególny sposób zobowiązania tego winna być świadoma szkoła filozoficzna, która pierwotnie wychodzi od wyraźnego zamiaru wydobycia nauki Kanta w jej niezmiennej historycznej postaci, rozumienia tej filozofii na podstawie jej własnego pryncypium, bez przykładania do niej jakiegokolwiek zewnętrznej miary.

Wprawdzie nigdy nie chodziło o bezwarunkowe pragnienie bądź konieczność trzymania się twierdzeń (*Lehrsätze*) Kanta. Mowa o ortodoksyjnym kantyzmie szkoły marburskiej nigdy nie miała podstaw, a wraz z rozwojem szkoły straciła ona nawet najdalszy pozór usprawiedliwienia. Prawdą jest, że **Hermann Cohen** w swych trzech podstawowych dziełach poświęconych interpretacji Kanta nieustannie nalegał, aby przede wszystkim wyjaśnić literalny sens Kantowskich twierdzeń (*Sätze*) i zrozumieć go na podstawie jego własnych, autentycznych, opartych na tekstach (*urkundlich*), zasadniczych myśli, zanim będzie można podjąć wysiłek wykroczenia poza Kanta. Nie można przy tym zaprzeczyć (w rzeczywistości nie da

^{*} Podstawa przekładu: *Kant und die Marburger Schule*. Wykład wygłoszony na posiedzeniu Towarzystwa Kantowskiego w Halle, 27 kwietnia 1912 roku (wersja rozszerzona). Opublikowany pierwotnie w „Kant-Studien” 1912, Bd. 12, s. 193–221. 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. 197–225. Tekst został częściowo przetłumaczony w ramach translatorium z języka niemieckiego dla studentów filozofii Uniwersytetu Śląskiego.

się temu zaprzeczyć), że u Kanta zaznacza się więcej niż jedna skłonność (*Tendenz*), nie można więc osiągnąć prawdziwego kompromisu między różnorodnymi żywotnymi dla niego motywami. To właśnie rozumienie musiało doprowadzić do pytania: co zatem było istotnym dokonaniem Kanta, w czym tkwi największa obiektywna siła (*Wucht*) jego myślenia i – co nie jest z tym identyczne, ale jednak ściśle związane – co historycznie musiało stanowić jego istotny rezultat; co jego nauka określała jako niezdolne do życia i zamierające, a co przeciwnie – właśnie zgodnie ze swą wewnętrzną energią życiową żyje dalej i dalej się rozwija? Jednakże w tym pytaniu, którego pominięcia nie mógłby sobie darować żaden historyk filozofii będący filozofem, pobrzmiwała już nuta chęci powrotu do Kanta, aby pójść dalej w kierunku poznania fundamentalnego, od zawsze będącego w posiadaniu filozofii, w czystej konsekwencji osiągniętego przez niego pogłębienia jej wiecznych pytań. Zgodnie ze swym klasycznym znaczeniem filozofia jest wiecznym dążeniem do fundamentalnej prawdy, a nie pretensją do jej posiadania. Właśnie Kant, rozumiejący filozofię jako krytykę i jako metodę, chciał uczyć filozofowania, a nie „jakiejsz” filozofii. Złym uczniem Kanta jest ten, kto rozumie to inaczej!

Za istotę myśli, od której w ujęciu Kanta zależy wszystko inne oraz z której perspektywy należy wszystko rozumieć i oceniać, uznał Cohen myśl o **metodzie transcendentnej**. W swych pracach (*Darstellungen*) stale podkreśla jej istotne znaczenie; poszczególne fragmenty jego nauki były dla niego doniosłe tylko w takim stopniu, w jakim stanowiły czysty wyraz metody. Z tego powodu trzy książki Cohena: o Kantowskiej teorii doświadczenia, etyce i estetyce, z żelazną konsekwencją – w świadomej jednostronności – zmierają tylko do jednego: do ukazania metody jako inspirującej, postępującej naprzód, twórczej siły kształtowania się Kantowskiego myślenia. Właśnie dlatego poszczególne fragmenty nauki musiały mieć na uwadze coraz bardziej radykalną krytykę, ponieważ w rzeczywistości nie są one czystym, pełnym wyrazem metody. Z pewnością metoda ta wszędzie w nich jest skuteczna, można ją stosować bez znacznego zmniejszenia wymagań i bez przeformułowań.

W ogóle filozofię Kanta należy postrzegać jako całość, jako system, w żadnym zaś razie nie należy jej uznawać za kodeks praw (*Gesetzeskodex*), który spadł z nieba. Z pewnością także ta filozofia jako całość oznacza genialne dokonanie (*Tat*), jedyne, jakie kiedykolwiek odnotowano w historii ludzkiego myślenia, i z pewnością należy do całego nurtu rozwoju filozofii, nauki, ludzkiej kultury. Filozofia Kanta należy do wielkiej duchowej rodziny, której rodowód sięga przynajmniej Platona i Parmenidesa. Spośród filozofów nowożytnych należy zaliczyć do niej nie tylko Kartezjusza i Leibniza, lecz w takim samym stopniu Galileusza, Huyghensa, Newtona, Eulera, niemal bez wyjątku będących uczonymi zorientowa-

nymi filozoficznie. Cohen od samego początku zwracał na to uwagę. Jego praca o Platonie w większym stopniu wykracza poza literę niż praca o Kancie. Specjalistyczne studium dotyczące zasady infinitystycznej (*Infinitiesmalprinzip*) w szczegółach zdradzało jednak głębokie zainteresowanie historią nauki ścisłej od strony filozoficznej. Moje studia nad Galileuszem, Kantem itd., książka o Leibnizu autorstwa Cassirera – i cała jego monumentalna praca dotycząca problemu poznania od Mikołaja z Kuzy aż do Kanta – a także wiele innych prac, które przyczyniły się do historii i krytyki nauki w naszej szkole – to wszystko było owocem inspiracji myślą Cohena. To wszystko, co w tym trzydziestoleciu zbadaliśmy i przedstawiliśmy na temat filozofii Platona, Arystotelesa, Demokryta, sceptyków itd., stanowi tego konsekwencję. Nic dziwnego, że całkowicie odnowiona Cohena „teoria doświadczenia” z roku 1885 ujawniła, w porównaniu z tą z roku 1871, przede wszystkim skłonność do samodzielnego kształtowania się filozofii teoretycznej. Jeszcze swobodniej przedstawiał naukę Kanta w swej etyce i estetyce. Ale budowa systemu Cohena, której trzy główne filary są już gotowe, zasadniczo wykorzeniła jakikolwiek pogląd o skostniałym kantyzmie szkoły marburskiej. Bez tego, pod względem rzeczowym całkowicie swobodnego, nastawienia (*Stellung*) wobec litery Kantowskiej nauki, a także wobec Cohenowskiego odczytania tej litery ani dla mnie, ani dla całego grona młodych badaczy, zaliczających się do naszej szkoły, nie byłoby możliwe włączenie się do społeczności ludzi pracujących z naszym szanownym duchowym przywódcą, w ogóle – usprawiedliwienie mówienia o szkole. Na przykład ja, w potocznym sensie, nigdy nie byłem uczniem Cohena. Dotyczy to także tych, którzy mogliby być uznani za jego uczniów. Również oni, zgodnie z jego zasadami i całym sposobem nauczania, nigdy nie mogli rozumieć bycia uczniem, jakoby chodziło tu o przyswojenie sobie i propagowanie „jednej” filozofii, a raczej metody filozofowania. Jesteśmy jednakże świadomi tego, że wszyscy uczyliśmy się od niego owej metody. W tym leży gwarancja ciągłej zgodności naszej pracy, również w jej całkowitej wolności, a raczej właśnie dzięki niej.

Tak też, poniekąd samo z siebie, bez specjalnych poszukiwań, okazało się, że panuje między nami wielka rzeczowa zgodność wobec **koniecznych korektur w nauce Kanta** pomimo różnic w sformułowaniach dotyczących szczegółów. Zdanie sprawy z tego stanu rzeczy jest zadaniem, które odważyłem się postawić w tym wykładzie i proszę państwa o przyjazne zwrócenie uwagi na jego rozwiązanie.

„Metoda transcendentálna”, jak już powiedziano, stanowi mocny punkt wyjścia i niezmienny motyw przewodni całego naszego filozofowania. Odpowiednio do różnych sposobów interpretacji terminu „transcendentálny” w ujęciu samego Kanta, odróżniamy ją nie tylko od metody psychologicz-

nej i metafizycznej, lecz także od metody tylko logicznej w dawnym Arystotelesowskim, a może i Wolffiańskim sensie, a ponadto od metody współczesnej „logistyki”. Mimo bardzo znaczących postępów w odniesieniu do stanowisk szczegółowych, co do zasadniczego sposobu interpretacji metoda ta nie odbiega jednak zbyt daleko, skoro wychodzi od ostatnich, niemożliwych do wydedukowania pojęć bądź od niemożliwych do udowodnienia i niewymagających dowodu twierdzeń. Następnie na tej wyłącznej podstawie postuluje postępowanie oparte na czystych sędach tożsamościowych („analitycznych” sędach w sensie Kantowskim). Należy uznać, że rygorystycznie (*streng*) potraktowano obowiązek uzasadnienia. Również my zgodziliśmy się z tym tak bardzo, że poszukiwaliśmy tego uzasadnienia na drodze czysto obiektywnej, a tym samym stało się powszechnie wiadomym, że dawna droga Arystotelesowskiej dedukcji nie może prowadzić do celu w odniesieniu do nauki o zasadach ludzkiego poznania. Zupełnie słusznie Kant odrzucił możliwość „dowodów” swych zasad w znaczeniu dedukcji Arystotelesa.

Co więc mamy na myśli, jeśli zamiast tego – wraz z Kantem, ale radykalniej niż on – wymagamy „transcendentalnego” uzasadnienia bądź usprawiedliwienia, *deductio iuris* (jak mówi Kant) dla każdego filozoficznego problemu (*Aufstellung*)? Roszczenie to zawiera dwa istotne elementy. Pierwszym jest odniesienie do istniejących, historycznie możliwych do wykazania faktów nauki, moralności, sztuki, religii. Filozofia nie jest bowiem w stanie oddychać w „przestrzeni pozbawionej powietrza”¹ czystej myśli, w której sam intelekt chciałby wzlecieć na skrzydłach idei. Zgodnie z dosadnym określeniem Kanta filozofia obawia się „wysokiej wieży” metafizycznego budowniczego, o którą „zazwyczaj jest wiele hałasu”. Poszukuje ona „owocnej głębi” (niziny) doświadczenia w szerokim rozumieniu tego słowa, to znaczy dąży do mocnego zakorzenienia w całej twórczej pracy kultury: w teoretyczno-naukowym „sylabizowaniu zjawisk”²; w praktycznym kształtowaniu porządku społecznego i ludzkiego życia, a w jego ramach – także życia jednostek; w artystycznym tworzeniu, w estetycznym kształtowaniu życia; w najbardziej wewnętrznym kształtowaniu samego życia religijnego. Oto „na początku był czyn”, stwórczy czyn kształtowania wszelkiego rodzaju przedmiotu, na którym opiera się jedynie człowiek, buduje w nim swą istotę ludzką i w ten sposób się w nim obiektywizuje, że najgłębiej i całkowicie jednolicie odciska piętno własnego ducha swego świata – a raczej cały świat takich światów, spośród których wszystkie powinien nazwać swymi światami.

¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, B 8. Przypis – A.J.N.

² Ibidem, B 370. Przypis – A.J.N.

Ale twórczą podstawą wszelkiego czynu tego rodzaju kształtowania przedmiotu jest **prawo**: ostatecznie tamto pierwotne prawo, które wciąż jeszcze charakteryzuje się wystarczającą zrozumiałością jako prawo **logosu**, prawo **ratio**, prawo **rozumu**. A teraz drugie, rozstrzygające rozszczenie metody transcendentalnej: wykazać podstawę „możliwości” faktu, a tym samym „podstawę prawną” (*Rechtsgrund*), czyli wykazać i oczyścić podstawę prawa (*Gesetzesgrund*), jedność logosu, jedność *ratio* we wszystkich takich twórczych czynach kultury. Jeśli bowiem sam czyn kształtowania jest tym, co pierwsze, to tym samym nie gwarantuje przecież własnej czystości, to znaczy ściślej, nigdy ze swej drogi niezbaczącej prawidłowości kształtowania. Kiedy więc metoda, do której sprowadza się filozofia, zostaje skierowana do twórczego czynu kształtowania przedmiotu różnego rodzaju – metoda rozpoznaje go dopiero w swej czystej podstawie prawa i w tym poznaniu gwarantuje – to oczywiście wznosi się ona – zgodnie z tym punktem widzenia – ponad niego, „transcenduje” go w tym czysto metodycznym sensie. Ale owo metodyczne przejście na wyższy szczebel rozważań, na które wskazuje słowo „transcendentalny”, wcale nie kłóci się z immanencją autentycznego stanowiska doświadczenia, lecz się z nią pokrywa, albowiem metoda nie chce narzucać aktowi doświadczenia praw z zewnątrz, nie chce z góry wytyczać drogi, po której miałby przebiegać, lecz chce tylko odsłonić w jego czystości prawo, dzięki któremu jest ona „jedynie możliwa” jako zadanie, aby w pewnej świadomości jego własnego prawa zabezpieczać ją w samoistności właśnie dla dalszego jej postępu i ustrzec przed zewnętrznym odrzuceniem (*Ablenkung*). Dzięki temu metoda transcendentalna staje się „krytyczna”, to znaczy krytyczna wobec metafizycznych nadużyć, a także krytyczna wobec bezprawnego empiryzmu, niepoddającego się prawu. W takim samym stopniu zyskuje ona autonomię doświadczenia wobec heteronomii powszechnie panującego metafizycyzmu, jak wobec anomii empiryzmu, który mógłby być prawnie określony, ale nie jest.

Podczas gdy, jako metoda immanentna, nie może ona nigdzie indziej poszukiwać zasady obiektywnego kształtowania, jak tylko w samym obiektywnym kształtowaniu, w ciągle dokonującym się, a nigdy nieukończonym działaniu życia kulturalnego ludzkości, wówczas zapewnia sobie ściśle **obiektywny** charakter, a więc wyraźnie odcina się od „**psychologizmu**”. Jeżeli nawet Kant, a także Cohen w swych wczesnych pismach nie unikali lekko języka psychologii, to przecież ciągle akcentowali zasadniczą odmienność transcendentalnego punktu widzenia od punktu widzenia psychologii. W związku z tym niewiele nauczyliśmy się z ciekawych skądinąd rozważań Husserla (w pierwszym tomie *Badań logicznych*), które jednak powitaliśmy z radością. Jakkolwiek nie było naszym zamiarem wykluczenie z filozofii psychologii jako takiej, nie chcieliśmy też powie-

rzyć jej wyłącznie empirii, to przecież psychologia nie może jednak tkwić u podstaw filozofii. Pokazanie *psyche* logosu, duszy języka nie jest pierwszym, lecz właśnie ostatecznym zadaniem filozofii. Nie można inaczej dojść wprost do tego, co bezpośrednio przeżywane psychicznie, jak tylko odwracając się od ich obiektywizacji, które z tego powodu muszą być już same w sobie obiektywnie ugruntowane.

W roszczeniu powrotu do bezpośredniego, konkretnego „życia” świadomości od czystych abstrakcji ujawnia się jednak uprawniony motyw nauki oraz filozofii: dobrze uzasadnione ostrzeżenie przed zapędami absolutystycznej filozofii, aby czysto logicznie opanować tę niekończącą się fluktuację życia świadomości za pomocą określonej sumy pojęciowych składników, to znaczy w rzeczywistości pogwałcić, aby uspokoić wiecznie zmienny nurt jej życia. Jako metoda immanentna, metoda transcendentalna nie popada w takie niebezpieczeństwo. Ona sama **postępuje, rozwija się**, a nawet wyrasta **z nieskończonego rozwoju**, nie będąc stałą, ustaloną w nieruchomym eleackim świecie, nie porusza się także wokół pewnego punktu po wyznaczonych, wciąż tych samych, kolistych torach nieboskłonu antycznej astronomii. Filozofia jako „**metoda**” oznacza dla nas właśnie to, że wszelki stały „byt” musi zostać rozłożony w „procesie” na **ruch** myślenia. Zarówno eleackie, jak i idealistyczne zrównanie bytu i myślenia dopiero wskutek tego traci pozór pustej tautologii, właściwie ustanawiającej byt w myśleniu, że pozwala unieruchomić myślenie w nowym, powiązanim z rzeczami bycie. Właściwy idealizm nie jest wcale idealizmem bytu „eleackiego”, czy też ciągle jeszcze eleackich nieruchomych „idei” wczesnej filozofii Platona, lecz idealizmem „ruchu”, „zmiany” pojęcia zgodnej z Platońskim *Sofistą*, idealizmem „ograniczenia tego, co nieograniczone”, wiecznego „stawania się bytem” zgodnie z *Filebem*. To samo wyraża Kant, gdy ujmuje myślenie jako spontaniczność, czyli jako wytwór na podstawie nieskończoności, a więc jako działanie, jako funkcję. W rezultacie analityki transcendentalnej mówi się, że w odniesieniu do formy intelekt oznacza właśnie podlegającą prawu funkcję, sprawcę, a nie tylko tłumacza przyrody (przyrody w takim ujęciu, jak rozumie ją przyrodoznawstwo). Wyjątkowo wyraźnie i przejmująco natomiast Kant pisze o tym rozwiązaniu antynomii, które uwalnia „doświadczenie” jako nieskończone zadanie od każdego dogmatycznego ograniczenia – i właśnie ze względu na nieskończony postęp zmienia „rzecz samą w sobie” z trwałej bariery (która jeszcze na początku wydawała się mieć jakieś znaczenie) w czyste pojęcie graniczne, które wszak nie ogranicza doświadczenia w niczym więcej, jak tylko w jego własnym twórczym prawie. Podobnie, jak „nieskończenie odległy punkt”, matematyka wyznacza pierwotnie prostą, a nie jest na niej oznaczony zewnętrznie, stanowiąc wyraz niepowstrzymanie utrzymującej się jedności kierunku nieskończone-

nie prostej. „Przebiegu” doświadczenia, także w jego nieskończoności, nie można oczywiście pomyśleć jako nieukierunkowanego. W słowie „metoda”, w *μετένειναι*, zawiera się nie tylko „postępowanie” (*Gehen*) w ogóle, posuwanie się naprzód, ani też, jak mniema Hegel, samo przechodzenie „z” czy przechodzenie „obok”³. Oznacza ono postępowanie zgodne z celem, w każdym razie postępowanie we właściwym kierunku: „podażanie” (*Nachgehen*). Filozofia nie pyta również o jakąkolwiek metodę, gdyż ta w najgorszym wypadku mogłaby być nowa w zależności od każdego nowego zadania, ale o „tę” właściwą metodę, o ostateczną jedność metody, w której ugruntowuje się „to” właściwe poznanie, ostateczna jedność poznania, a tym samym twórczy akt kultury. Tę jedność niewyczerpanego źródła prawomocnego kształtowania Cohen wyraził mocno i jasno w swym pryncypium „źródła”. Oznacza ono, że niczego nie można przyjąć jako „danego”, to znaczy bez wyjaśnienia, a w ogóle nie można przyjąć za ostateczną postawę jedności twórczego poznania bez przewidywalnej sprawdzalności. „Być faktycznie danym” – to określenie charakteru zadania do rozwiązania – właśnie zadania dowodu źródła, dowodu opartego na jedności poznania. To zadanie okazać się może nieskończone, zawsze wchodzi ono w rachubę jako ostatnie, ale właśnie dlatego zawsze jest zadaniem. Nie daje ono, nie może dawać tego, co dane, w znaczeniu skończonego, zamkniętego, wydobytego z postępującego ciągle naprzód poznania. W istotnie tym samym znaczeniu akcentuję charakter **procesu** poznania, jego charakter jako *fieri*, a nie nieruchomego, odizolowanego faktu, to znaczy właśnie jako stawania się według Platona: stawania się bytem, ruchu w stronę bytu, a nie zatrzymania się na spoczywającym bycie. Wymóg ostatecznej, lecz nieskończonej w swym postępowaniu, jedności metody dany jest wraz z wymogiem metody samej. Jeśli nie myśli się o niej, to od razu nasuwa się wątpliwość, czy także filozofia w ogóle powstaje tylko jako zadanie. Zatem jej kondycję podają w wątpliwość wszyscy ci, którzy nie mogli wznieść się do tego ścisłego i trudnego wymagania jedności.

W tych zasadniczych myślach, to znaczy w filozofii rozumianej jako metoda nieskończonego, twórczego rozwoju, odnajdujemy jądro niezniszczalnej podstawy metody transcendentalnej, będącej metodą idealizmu, co za tym idzie – niezniszczalnej podstawy filozofii Kanta, której musimy się mocno trzymać i doprowadzić do właściwego jej rozwinięcia. Ten podstawowy motyw, który Kant rozwija wszędzie, jest ostatecznie rozstrzygający. Dzięki niemu zachodzi prawidłowość w przyrodzie. Jest także au-

³ Hegel nie posługuje się konstrukcją „Mit- und Nebenhergehen”, ale jedynie „Hin- und Hergehen”. Zob. G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landmana. T. 1. Warszawa 1963, s. 276. Przypis – A.J.N.

tonomicznym prawodawstwem dla siebie samego, dzięki niemu następuje również artystyczne ukształtowanie, odniesienie religii do wieczności oraz właściwy akt ducha ludzkiego. Świat staje się naszym, zgodnie z niezwykle trafnymi słowami kantysty wśród poetów: „To nie jest na **zewnątrz**, tam szuka tego **głupiec**, to jest **w** tobie, **wiecznie to wydajesz na świat**”⁴. Historyczne uwarunkowania myśli Kanta nie umniejszają ani nie ujmują wagi tych zagadnień, których myślowy rdzeń nie ulega skutek tego odrzuceniu, ale musi być poddany korekcie wedle nieubłaganych wymogów jego własnych – najgłębszych i ostatecznych pryncypiów.

Zaraz na wstępie *Krytyki* natrafiamy na dawną trudność: przeciwstawienie „**naoczności**” – jako specjalnego, zróżnicowanego rodzaju faktyczności z perspektywy pobudzającego przedmiotu, odbiorczości (receptywności) z perspektywy pobudzającego podmiotu – **myśleniu** – jako jedynej właściwej funkcji poznania, jako czystej spontaniczności. Niemożliwym jest po prostu, aby pozostawić ten dualizm czynników poznawczych w takim ujęciu, jeśli się chce pozostawać w zgodzie z istotą metody transcendentalnej.

Wtedy jednak, wraz z receptywnością podmiotu i pobudzaniem przedmiotu w ogóle, należy również odrzucić faktyczność **wrażenia** jako „**materię**” poznania. Nie może być już więcej mowy o żadnej danej „różnorodności”, którą intelekt związany ponadto z danymi formami naoczności miałby sam porządkować, łączyć i dodatkowo rozpoznawać. Wtedy jednak musi się zmienić również cały sens „syntezy”, „apercepcji”, krótko – niemal całego stanowiska (*Aufstellung*) Kanta.

Jak w ogóle można – to dawny, dobrze ugruntowany szkopuł (*Anstoss*) – wyjść od pobudzającego działania przedmiotu, któremu po stronie podmiotu odpowiada określony sposób odbiorczości? Jak w ogóle można założyć i postawić podmiot i przedmiot na początku, przed poznaniem, a między nimi wzajemne przyczynowe odniesienie: dawanie, pobudzanie z jednej strony, odbieranie, bycie pobudzonym na swoisty sposób przyjmującego z drugiej strony, a więc wziąć za podstawę wszystkiego innego? Oznacza to chęć skonstruowania poznania z zewnątrz, ponieważ właśnie poza nim nie może być dane ani pomyślane żadne stanowisko, z którego może ono powstać w przyczynowym stosunku jawnie transcendentnego rodzaju. Jest to powrót do metafizycyzmu, absolutnie sprzecznego z metodą transcendentalną. To przecież całkowicie rozwiązało owo radykalne Kantowskie stwierdzenie, które tłumaczy wszelki sens, wszelkie prawo metody krytycznej: że wszelkie odniesienie do przedmiotu, wszelkie pojęcie obiektu, a więc także podmiotu, pojawia się jedynie w pozna-

⁴ F. Schiller: *Die Worte des Wahns*. In: *Idem: Sämtliche Werke*. Stuttgart–Tübingen 1834, s. 90. Przypis – A.J.N.

niu, zgodnie z jego prawem; ponieważ przedmiot musi się kierować według poznania, a nie poznanie według przedmiotu, jeśli w ogóle ma być zrozumiałe prawidłowe odniesienie między nimi dwoma.

Mimo to Kantowskie rozróżnienie naoczności i myślenia z jednej strony, formy i materii – z drugiej ma głębokie rzeczowe uzasadnienie. Przede wszystkim, co się tyczy pierwszego, to dla Kanta oznaczało ono rozstrzygające osiągnięcie, że czas i przestrzeń jako formy naoczności odróżniają się wyraźnie od czystych pojęć myślenia, a mimo to nie są faktycznościami (*Gegebenheiten*) zmysłowymi; słusznie odczuwa to jako jedną z nadzwyczaj ważnych prób wyjścia poza Platona i Leibniza właśnie w kierunku idealizmu, kiedy wierzy, że tym samym odkryje nawet *a priori* zmysłowości. Jednakże czysto rzeczowo, jako „fakt” nauki, różnica ta istniała nieodparcie między czasem i przestrzenią, jako szczegółowymi, pojedynczymi tworam i pojęciowym *genericum*, jak niezwykle przenikliwie sformułował to już Euler (1748). Czy więc czas i przestrzeń, jako po prostu szczegółowe, jednostkowe twory, są nam jedynie dane? Z pewnością, czas światowy, światowa przestrzeń Newtona były takimi jednostkowymi tworam, ustalonymi porządkami miejsca, które znowu same nie musiały zmieniać swego miejsca, dlatego też koniecznie zgodnie ze swym pojęciem, swoją funkcją w poznaniu musiały być **pomyślane** po prostu jako jedyne, niewzruszone, absolutne. Rzeczywiście: **wymaga** tego możliwość pojęcia „faktu”, którego brakuje bez pewnego odniesienia czasu i miejsca jednoznacznego określenia, które właśnie stanowi jego pojęcie. A że tamte twory, które tak są konieczne dla myślącej absolutności, a przecież nie mniej są pomyślane jako **dane**, były już jasne dla samego Newtona – to i sam Kant wykazał w dobitnej argumentacji. Muszą one być dane, a przynajmniej mogą być dane, jeśli przedmiot w doświadczeniu, jeśli „fakt” ma być po prostu dany, to znaczy ma być ostatecznie określony; do tego bowiem bez wątpienia należało jego określenie ze względu na miejsce i czas, samo bowiem jako rozszczenie nie miałoby żadnego sensu, gdyby miejsce przestrzeni i czasu samo nie było ściśle określone, a więc pomyślane jako dane. Zatem przyrodoznawstwo ufnie czyni to założenie, kładzie je u podstaw, ponieważ bez niego nie mogłoby się rozwijać, raczej nie mogłoby niczego rozpoczynać; zatem jak powinno ono rozpoczynać bez „faktów”? Mimo to owa stałość i absolutność porządku czasowo-przestrzennego nie są dane, a także nigdy nie mogłyby być dane. Lecz to, co jest zabezpieczone dzięki faktowi nauki, to jedynie **intencja** skierowana na nią. Ta jednak leży niezbitnie we wszelkiej empirii, nawet już w jej pojęciu. Faktyczność **oznacza** określenie na swój sposób, a więc czasowo-przestrzenne, także ze względu na jedyny czas, jedyną przestrzeń. Ale sama ta „faktyczność” nie jest dana, lecz wymagana; wymagana od myślenia. Myślenie bowiem oznacza określanie; dla poznania

nic nie jest określone, niczego nie może ono samo określić; wymagane jednak jest określenie w sobie bez zastrzeżeń, czyli określenie, które **nie pozostaje nieokreślone**. Tego wymaganego od myślenia określenia przedmiotu (jako „faktu”) może więc dokonać także myślenie – tak jak w ogóle tylko ono może się dokonać. Ale może się dokonać wyłącznie w znaczeniu **ryzyka hipotezy**. To ryzyko hipotezy jest nieodzowne, powinno bowiem inicjować i utrzymywać proces doświadczenia. Jedynie tak należy rozumieć wszelką empiryczną „konstatację”; i tylko tak wyznacza ona punkty orientacyjne (*Wegpunkte*) czasu i przestrzeni; już ich stałość jest tylko hipotezą, i nie może – czego w pełni dowiodło współczesne, radykalne zrelatywizowanie pojęcia czasu i przestrzeni – zostać wyniesiona poza ukształtowanie hipotezy. Wobec „faktu nauki”, tak jak ukształtował się on zwłaszcza od Kanta, należy go z pewnością tak pojmować (ponieważ z każdej strony był na to przygotowany), że w podstawowych określeniach czasu i przestrzeni w typowy sposób wyraża się **myślenie jako „funkcja”**, a nie naoczność, która przecież zachowała coś z charakteru samej receptywności. Sama „faktyczność” staje się **problemem** – problemem **myślenia**. Uważam, że Kant naświetlił ten zwrot w różnych aspektach. W „dedukcji transcendentальной” (wydanie drugie) staje się jasne, że jedność czasu i przestrzeni – a w estetyce transcendentальной nie tylko (jak mówi) „zaliczył tę jedność wyłącznie do zmysłowości”⁵, choć powinna stanowić znamieny charakter naoczności zmysłowej – polega raczej dopiero na sprawności (*Leistung*) myślenia, dzięki której **„intelekt już określi zmysłowość”**, a w ten sposób przestrzeń i czas **„są dane jako coś naocznego”** (przypis do § 26). Jednak systematycznym miejscem dla tej sprawności „intelektu” byłaby oczywiście modalność, kategoria modalności rzeczywistości, a ta ostatnia, właśnie jako kategoria, nie chce oznaczać zakończenia poznania, lecz tylko **„warunek możliwego doświadczenia”**.

Dlatego też „naoczność” przestano pojmować jako czynnik obcy myśleniu, stojący naprzeciw myślenia i sprzeciwiający się myśleniu w poznaniu, ale uznano, że **jest** ona myśleniem, nie tylko samym myśleniem prawa, lecz pełnym myśleniem przedmiotu. Wobec myślenia pojęcia zachowuje się ona tak, jak sama funkcja względem prawa funkcji w jej czynności, w jej realizacji. W każdym swym jednostkowym stadium wymaga ono ściśle jednoznacznego określenia, ale zawsze określenia ze względu na prawidłowe funkcje samego myślenia: określenia tego, co jednostkowe, ilości, jakości, według przyczynowej relacji zmiany i według jej praw. Tym samym **będzie** dopiero „dane” to, co **zdawało się** dane jako coś stałego (*Fixum*); w pełni zrozumiałe stanie się dzięki temu osobliwie wyjaśniające zdanie (w rozdziale o najwyższej zasadzie wszelkich sądów syntetycz-

⁵ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, B 161. Przypis – A.J.N.

nych): „Doprowadzić do tego, by jakiś przedmiot był dany, jeżeli przez to nie ma się znowu rozumieć tylko pośredniego domniemania, lecz **bezpośrednie przedstawienie w danych naocznych**, to nic innego, jak tylko **odnosić przedstawienie tego przedmiotu do doświadczenia** (czy to do rzeczywistego, czy też przynajmniej do **możliwego**)”⁶. Do doświadczenia, którego „możliwość” w systemie zasad dopiero w tamtym miejscu Kant udowodnił w pojęciu. W ten sposób faktyczność zmienia się w **postulat** rzeczywistości; nabiera ona czysto **modalnego** znaczenia.

Tylko to jest czystym idealizmem. Oznacza on właśnie poświęcenie tego, co najistotniejsze: krytyki rozumu, jeśli nie podejmie się i nie przeprowadzi się czysto tego radykalnego uzasadnienia, które co do istoty sformułował już Kant jako samoregulację, aby tylko za wszelką cenę ratować te od dawna niemożliwe do utrzymania, z dysertacji z roku 1770 (to znaczy jeszcze na wpół, a nawet więcej niż na wpół dogmatyczne stanowisko) pochodzące, określenia estetyki transcendentalnej.

To samo będzie musiało wówczas dotyczyć faktyczności „**materii**” poznania, która w takich samych określeniach początkowych estetyki transcendentalnej, ustalającej pojęcie „naoczności”, reprezentuje „**wrażenie**”. Także ta faktyczność ma kategorię modalności rzeczywistości i tylko ona musi ją brać na siebie; w rezultacie samo wrażenie staje się wyłącznie wyrażeniem **problemu** określenia doświadczenia, problemem **intencji** wypowiedzi o rzeczywistości tego, co jednostkowe: ilości, jakości i relacji. W rzeczywistości już także w transcendentalnej dedukcji wrażenie jest ustanowieniem tego, co jednostkowe w „ujmowaniu”, tak jak spostrzeżenie jest procesem w „odtworzeniu”, które w rzeczywistości sprowadza się raczej do wytwarzania obrazu spostrzeżenia. Ale jako wyraz ostatniego określenia tego, co empiryczno-rzeczywiste, pojęcie wrażenia wieńczy się dopiero w określających aktach „odtworzenia”, które nie może oznaczać „ponownego poznania” poprzedzającego daną tożsamość, lecz tylko po prostu pierwotne ustanowienie tożsamości, skoro przecież – zgodnie z oczywistą konsekwencją metody transcendentalnej – w myśleniu nie może być określone nic, czego ono samo nie określiło.

Zgodnie z tym nie upada bezpodstawnie znamieny charakter „naoczności” i „wrażenia”; przestaje jedynie oznaczać drugi, po prostu niezależny i ostatecznie opanowujący myślenie, stający naprzeciw czynnik poznawczy, obcy myśleniu, który tylko dokłada się do myślenia. Określanie jest myśleniem; określanie doświadczenia musi więc samo być określa-

⁶ Ibidem, B 195. Natorp przytacza ten fragment w formie skróconej, a brzmi on następująco: „**Dawać** przedmiot – to jest **przedstawiać go bezpośrednio w naoczności**, to nic innego niż **odnosić** jego przedstawienie **do doświadczenia** (rzeczywistego, czy też przynajmniej możliwego)”. Przypis – A.J.N.

niem myślenia, i to pełnym, w porównaniu z abstrakcyjnym określaniem myślenia ogólnych praw, które jest raczej tylko wskazaniem określenia, możliwością określenia, a nie rzeczywistym określeniem. „Spontaniczność” jest jednym i drugim, ale jednym – jako prawo, drugim – jako rzeczywista realizacja ciągle spontanicznego, z zewnątrz, zgodnie z prawem, nieodbieranego określenia. „Czynnością naszej samorzutności”⁷ nazywa to raz bardzo charakterystycznie Kant (dedukcja transcendentálna, § 24; wydanie drugie, s. 151).

Szczególnej trudności upatruje się w tym, co też – w tym twierdzeniu czystej spontaniczności poznania – rozpoczynamy od **eksperymentu**. Jak jednak zaprzeczyć temu, że wypowiedź formułująca wynik eksperymentu składa się z określeń myślowych, a nie jest zbudowana jako określenia myślowe? Skoro wypowiadamy się o tożsamości i różnorodności, i to na pewno w obrębie kontinuum; o określeniach liczbowych; przede wszystkim jednak określeniach relacji: Jeśli A, to B, jeśli nie A, to nie B, itd.; to wszystko, co poza myśleniem, nie miałyby żadnego sensu inaczej niż określenie myślenia.

Tym, co wciąż na nowo wzbudza pozór wypadania z myślenia, jest właśnie owa akcentowana przez nas różnica: to jest ryzyko całkowitego określenia, którego oczywiście nie mogłoby usprawiedliwić „wyłącznie” myślenie (w sensie myślenia prawa). Mówimy, co jest sensem i prawem tego ryzyka. To, że właśnie jest ono ryzykiem, a mianowicie ryzykiem myślenia, staje się jasne w każdym nowym eksperymencie, który uzasadnia rzekomo stały rezultat eksperymentu wcześniejszego; odkryć nieokreśloności (*Unbestimmtheiten*) w tych przypadkach, w których wierzono, iż osiągnięto już pełną określoność; i teraz ustanowić na ich miejscu ściślejsze, zarazem bardziej ostrożne, określenia granic. Z pewnością żadne takie określenie nie jest arbitralne, nie jest wprost w naszych rękach. Ale cóż innego ono oznacza niż założenie, że w przyrodzie zawsze, bez wyjątku rządzi stosunek przyczynowy; co właśnie jest założeniem – założeniem myślenia. Przyczynowość bowiem, wbrew Hume’owi, nie powinna być „dana”, lecz specjalnie zostaje ona ustanowiona dopiero przez myślenie, a jeśli poznana tylko hipotetycznie, to przecieź z pewnością poznana myślowo. To poznanie jest oczywiście osiągnięciem myślenia (*Denkleistung*), próbą konstrukcji jedności, niczym więcej. Przesadne roszczenie nie leży tu po stronie idealizmu krytycznego, który we wszelkim doświadczeniu zna tylko ustanowienia (*Setzungen*) hipotetyczne, ale leży ono po stronie empiryzmu, utrzymującego absolutne dane (*Data*), których przecieź nigdy nie weryfikuje głębiej wnikające badanie, lecz ciągle na nowo demaskuje jako złudzenie. Przeciwwstawiający się ideali-

⁷ W oryginale „Ausübung der Spontaneität”. Ibidem, B 151. Przypis – A.J.N.

zmowi empiryzm odślania się ciągle na nowo jako fałszywy absolutyzm, podczas gdy idealizm transcendentálny oznacza właśnie prawdziwy empiryzm, który tego, co absolutne, po prostu nie uznaje w doświadczeniu.

Idealizm określa się „absolutnym”, jeżeli absolutnie każdy obcy myśleniu czynnik uznaje w poznaniu – wyłącza myślenie, i nie uznaje żadnej innej instancji dla poznania poza poznaniem. Jak mógłby on to, co obce myśleniu, a także tylko minimum obcości myślenia w myśleniu, jak mógłby on to, co irracjonalne, przyznawać w samym *ratio*? Nie można przecież zaprzeczyć temu, co irracjonalne, temu, co niepomysłane, jeśli się twierdzi, że to, co nie ma żadnego rozumu, jest niesłyszalne, a to, co nigdy nie zostało pomyślane, nie może być w pełni poznane. Raczej właśnie kiedy poznanie, przede wszystkim teoretyczne, staje się nieskończonym, nigdy niezakończonym i niemożliwym do zakończenia procesem myślenia, czyli określeniem nieokreślonego – kiedy rzekomo „dane” doświadczenie staje się *x*, tym, co dopiero ma być określone, a nigdy nie staje się po prostu możliwym do określenia, wtedy naprawdę poznaje się to, co irracjonalne; ale właśnie nie jako „absolutne”, podobne do nieruchomej ściany, na którą natrafiałoby myślenie i na której by się zatrzymywało. Wówczas trzeba by się było użalać:

W przyrody wnętrze przenikać
[...]
Nie może duch śmiertelnika,
[...]
Szczęśliwy już aż nazbyt,
Gdy zna łuskę jej zewnętrzną chociażby⁸.

Ale przeciwko tej absolutnie twardej, zewnętrznej łusce protestował, jak sobie przypominamy, nie tylko Goethe (ze swym „O Filistrze!”), lecz także Kant. „Do wnętrza przyrody – tak odpowiada Kant temuż Filistrowi – przenika obserwacja i analiza zjawisk, i nie można wiedzieć, jak daleko się one z biegiem czasu posuną”⁹. Oczywiście, tego wiedzieć nie sposób; można nawet twierdzić, że się wie, iż postępuje to w nieskończoność i nigdy nie może być pomyślane jako ostateczny absolut, który w tym wnętrzu błędnie, bezpodstawnie pojęto. Właśnie to oznacza zatrzymanie poznania; poznanie jednak nie jest bezruchem, lecz wiecznym postępem. Zatem to, co irracjonalne, absolut, i to negatywny absolut, nie byłby abso-

⁸ J.W. G o e t h e: *Allerdings. Dem Physiker*. In: I d e m: *Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand*. Bd. 3. Stuttgart–Tübingen 1828, s. 112. Światosław F. Nowicki podaje, że to *Gniewny okrzyk*. Zob. G.W.F. H e g e l: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. N o - w i c k i. Warszawa 1990, s. 184 (§ 140). Przypis – A.J.N.

⁹ I. K a n t: *Krytyka czystego rozumu...*, B 334. Przypis – A.J.N.

lutnie do poznania, a przy tym zupełnie dany. Naturalnie, takiemu irracjonalnemu zaprzeczamy, ale nie irracjonalnemu jako $\mu\eta\ \delta\upsilon$, *ratio*, jego niebytowi w znaczeniu odpowiedniego kontrapojęcia (*Gegenbegriffs*); jako *x*, zadane nam do poznania, do zrationalizowania, oczywiście wiecznie tylko zadane, którego nie wyczerpuje żadna racjonalizacja.

Zarazem dzięki takiemu wglądowi idealizm transcendentálny jest ostatecznie zabezpieczony przed wszelkim niebezpieczeństwem powrotu do wszelkiego rodzaju **subiektywizmu**, ponieważ całe założenie podmiotu po tamtej stronie, przed albo poza poznaniem jest dla niego tak samo nie do przyjęcia, jak założenie obiektu po tamtej stronie, przed albo poza nim; ponieważ od początku nie może być mowy o niczym innym niż o treści ustanowień (*Setzungen*) myślenia. Właśnie to, co według Kanta mogło się mimo wszystko ukazywać jako subiektywizm, okazało się jedynie pozorne w świetle poprzednich rozważań. To, co pozostaje, jest tylko owym charakterem uwarunkowania poznania obiektu, który jest ugruntowany w nieskończonym, stopniowym przebiegu stale skierowanego do obiektu myślenia samego. Obiekt jest obiektem wyłącznie dla na pewno osiągniętego stopnia poznania, ani dla żadnego wyższego, ani też dla żadnego niższego. Mimo to jednak nie staje się problematyczny charakter obiektywności poznania; obiektywizacja pozostaje desubiektywizacją, wydobyciem z tego, co subiektywne. Subiektywizacja staje się dopiero następnym, a nie poprzedzającym problemem, problemem **psychologii**, ponieważ związek obiektu każdego rodzaju uzasadniająco poprzedza wszelki związek podmiotu. Obecnie filozofowie chętnie posługują się w swej pracy przeciwieństwem „treść” i „przedmiot”. Jest ono z pewnością uzasadnione jako przeciwieństwo intencji (*Richtungsgegensatz*), ale nie jako absolutne przeciwieństwo. Nie istnieje absolutna subiektywna treść, tak jak nie istnieje absolutny transsubiektywny przedmiot, ale to, co na jednym stopniu stało się „treścią”, na niższym było „przedmiotem”; to, co na jednym stopniu staje się dopiero poznawanym przedmiotem, staje się na wyższym, jako odtąd poznane, „treścią”, która znowu na następnym, wyższym wskazuje dopiero poznawany „przedmiot” = *x*. Zatem relatywizuje się samo przeciwieństwo tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne – tak jednak, że zawsze na czele znajduje się intencja (*Richtung*) obiektywizacji, natomiast subiektywność w ogóle jest możliwa do zdefiniowania dopiero w regresie wobec niej, a mianowicie jako niższy stopień obiektywizacji; tak, jak w sposób godny uwagi jasno ustalił to już Malebranche. Założył to także Kant, ale nie zrealizował. Dlatego staje się zrozumiała sama z siebie trudno uchwytna mowa o „obiektywnej samowiedzy”, bez jakiegokolwiek cienia psychologizacji samego poznania przedmiotu. Zresztą sam Kant wystarczająco często mówił o bezwarunkowym odrzuceniu subiektywizmu (najmocniej w *Prolegomenach* i w dru-

gim wydaniu *Paralogizmu*), z całą mocą przeprowadzając oddzielenie idealizmu transcendentального od jakiegokolwiek idealizmu subiektywnego.

Po tym wszystkim przyjdzie jednak wysunąć **jedno** poważne roszczenie, bez którego wypełnienia metoda transcendentalna ciągle jeszcze nie osiągnie pełnej konsekwencji. U Kanta obok form naoczności zdają się także pozostawać czyste funkcje myślenia – w postaci, która – przynajmniej wedle dużego prawdopodobieństwa – tylko historycznie przyjętym tabelom sądów i kategorii przyznaje niewzruszoną faktyczność, jakkolwiek faktyczność myślenia. Wprawdzie Kant wierzył, że „system” kategorii określił „wedle pewnej zasady”¹⁰, wyraźnie z pretensją kompletności; ale polegał przy tym, choć dziś niemal pod każdym względem nie będzie to kwestionowane, nazbyt ufnie na „skończonej pracy” logików, w której – jak uznaje – należy tylko poczynić niezbędne uzupełnienia niektórych braków, podczas gdy już zupełnie nowa rola, jaką wyznaczył kategoriom, wymagała radykalnego, nowego ugruntowania, a nie jedynie takiej łataniny. Wreszcie pozostaje niezrozumiała fraza, że byt byłby ugruntowany w myśleniu, jeśli to myślenie, które może być rozumiane tylko jako metoda, jako metoda jedności, nie pozwałaby udowodnić swej ściśle wewnętrznej jedności; jedności nie w znaczeniu niewzruszonej liczby zasad albo wprawdzie uporządkowanego, ale przecież w tym uporządkowaniu znowu niewzruszonego systemu, co właśnie widać w ujęciu Kanta, ale jedności dzięki korelacji, która nie wyklucza rozwoju, i to rozwoju w nieskończoność. Nie należy tu więc konsekwentnie (*gradlinig*) szukać zstępującego ugruntowania, czyli nie żadnej dedukcji w Arystotelesowskim znaczeniu (jak mówiło się początkowo), ale wykazania przekonywającego wzajemnego odniesienia, w którym właściwie nie istnieje żadne *prius* i *posterius*, lecz wszystkie filary wzajemnie się wspierają i podtrzymują całą konstrukcję. Dlatego Cohena struktura czystych funkcji myślenia staje się tak koncentryczna, a przy tym właśnie jasna, że centrum tak niewiele oznacza bez odniesienia do ciągle rozszerzających się peryferiów, podobnie jak one bez odniesienia do centrum. Ale dowodu wystarczalności swej konstrukcji Cohen nie poszukuje w tym, że te założenia i w tej pozycji względem siebie są konieczne i wystarczające dla metod oraz prawidłowości konkretnych nauk. Wyłączny dowód *a posteriori*, który – ponieważ „fakt nauki” jest wiecznym *fieri* – nigdy nie przedstawia więcej niż prowizoryczne zabezpieczenie, wyznacza sobie zadanie pokazania, jak wzajemnie się warunkują wszystkie te funkcje myślenia, oraz to, że nie mogą istnieć bez siebie; tak iż od każdej jednej, raz niezawodnie uchwyconej funkcji można dotrzeć do wszystkich innych. Jeszcze prostszego ugruntowania bezpośrednio w wymaganiach „syntetycznej jedności”, to znaczy

¹⁰ Ibidem B 92. Przypis – A.J.N.

powszechnego wzajemnego odniesienia, które stanowi istotę myślenia, próbowałem w *Logischen Grundlagen*¹¹.

Z bagażem tych wszystkich badań, wciąż jeszcze wymagających solidnego pogłębienia, do których kieruje się teraz nasza najbardziej intensywna praca, możemy powrócić przede wszystkim do **Fichtego** i **Hegla**, którzy – jak wiadomo – buntowali się w tym punkcie. Tak samo jak oni, tak też my usiłowaliśmy przezwyciężyć dualizm naoczności i myślenia oraz formy i materii. Ale przecież nie zgadzamy się z nimi, skoro oni sami dążyli do wypełnienia roszczeń, które pierwotnie założone są w podstawowej myśli metody transcendentalnej, choć oczywiście nie spełnił ich sam Kant. Także trój krok „metody dialektycznej” rozwinął Hegel, rzecz jasna, ze wskazówek, które dał Kant (zwłaszcza odnośnie do zawsze trzech kategorii każdej klasy, czyli inaczej niż w podziałach logicznych, w których rzekomo koniecznie obowiązuje dychotomia: tak – nie). Podstawę tego można zresztą poznać już u **Platona**, który w *Sofiście* przeciwstawia „jedno” „innemu”, jako **jego** inne, jego *μη ὄν*, a następnie to przeciwstawienie rozumie jako korelację, jako ciągłość, a nawet jako wzajemne przenikanie, przy czym wszelkie myślenie rozwiązuje się w ruchu, w procesie (*κίνησις*). Oznacza to dla niego motyw „bytu niebytu”, a mianowicie względnego niebytu, z którego powstało Cohenowskie pojęcie źródła, które znalazło swe wielostronnie twórcze znaczenie w książce N. Hartmanna o Platonie¹². Już to, także u Platona, wskazywało nieskończony rozwój, myślenie jako „ograniczenie nieograniczonego”, a więc sam nieskończony, to znaczy pozytywnie niewyczerpany, samorozwój, dzięki czemu stają się dopiero całkowicie przejrzyste i przekonywujące Kantowskie „idee” jako nieskończone zadanie. Właśnie w tej nieskończoności zabezpiecza się ciągłość rozwoju myślenia, a zarazem wyjaśnia się jedność myślenia; tym samym rzuca ona każdy pozór niewzruszonej liczby „zasad”; staje się dopiero w pełnym znaczeniu jednością „różnorodności”, to znaczy jednością za pomocą korelacji, jednością w zarazem nieskończonym i ciągłym rozwoju.

Nie ma wątpliwości co do tego, że w rezultacie zbliżyliśmy się poniekąd do wielkich idealistów, zwłaszcza do Hegla. Ale przecież nie jest już więcej Heglowskim to, co wedle samego Hegla było wyraźnym rozwojem z zarodków, które istniały u Kanta i już u Platona. Równie dobrze te Heglowskie cechy mogą się z pewnością nazywać Platońskimi; łączymy właśnie Platona z Kantem, tak jak uczynił to Hegel; a z tego wypływają ważne i głębokie analogie (*Übereinstimmungen*) także w szczegółach, któ-

¹¹ P. N a t o r p: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig–Berlin 1910. Przypis – A.J.N.

¹² N. H a r t m a n n: *Platos Logik des Seins*. Gießen 1909. Przypis – A.J.N.

re w ostatnim czasie wskazywano z różnych stron, najbardziej trafnie von Aster w „Münchener Abhandlungen”¹³.

Ale mimo to pozostają przecież głębokie różnice. Hegel mógł wierzyć w to, że doprowadził do absolutnego zakończenia prawidłowość myślenia, którą ciągle opisuje jako zamknięty ruch kolisty i która zarazem powinna wytwarzać całą treść myślenia. Dlatego jego filozofia wystąpiła z ogromnym roszczeniem, że przedstawia koniec filozofii, filozofię absolutną, będącą zarazem nauką absolutną. Idealizm transcendentálny, tak jak go rozumiemy, jest bardzo daleki od takiego roszczenia; filozofii stawia on, całkiem nie po heglowsku, skromne zadanie krytyki albo – wyrażając się pozytywnie – metodyki. Ponieważ jednak metoda pozostaje immanentna badaniu, ogólnie – tworzeniu kultury, to zaś pomyślane jest jako nigdy niezakończony, nieskończony dalszy rozwój, przeto metoda – tak absolutna także w swej podstawie jedności – co do swego rozwoju w tym, co szczegółowe, nie może być przecież ostatecznie ustalona w żadnym danym stadium. Takie ustalenie ustanawia znowu badaniu – w ogóle twórczemu czynowi kształtowania kultury – granice; to jednak metoda transcendentálna musi zasadniczo i absolutnie odrzucić, kiedy zadanie filozofii odnosi ściśle do faktu, a raczej wiecznego *fieri* tworzenia kultury.

Dobrze rozumiemy, podobnie jak Hegel: to, co ma być poznane, równa się x tylko w odniesieniu do funkcji samego poznania; zgodnie z bliską analogią jako x równania poznania, którego całe znaczenie właśnie **jako** x (to znaczy jako tego, co ma być określone) staje się zrozumiałe tylko w odniesieniu do równania i danych (*Data*) równania, a mianowicie prawidłowych (*gesetzmäßigen*) sposobów określenia myślenia. Ale widzieliśmy, że to „równanie” naszego poznania ma taką właściwość, że prowadzi w rachunku w nieskończoność, że więc x nigdy nie jest ostatecznie określone przez A, B, C itd.; pomijając to, że także szereg A, B, C itd. nie może być nigdy pomyślany jako zamknięty, lecz musi być pomyślany jako zdolny do ciągłego rozszerzania. Ale Hegel ciągle pozwala widzieć irracjonalne jako bez reszty rozwiązywalne w tym, co racjonalne, i tym sposobem wszystko jest dla niego myśleniem, a myślenie jest wszystkim. Także dla nas wszystko jest myśleniem, myślenie jest wszystkim, ale w zupełnie innym znaczeniu; jak się mówiło wobec autentycznie heglowskiego zobowiązania socjalizmu w marksizmie: droga jest wszystkim cel – niczym. Hegel wierzy, że jeśli nie dopiąć celu, to przecież – co wychodzi na to

¹³ Natorpowi chodzi o: E. von Aster: *Neukantianismus und Hegelianismus. Eine philosophische Parallele*. In: *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem 60. Geburtstag gewidmet von früheren Schülern*. Hrsg. von A. Pfänder. Leipzig 1911, s. 1–25. Przypis – A.J.N.

samo – drogę w jej całości trzeba opanować logicznie. Jednym słowem, jest i pozostaje absolutystą. „Metodę” logiczną pojmuję jako „nieskończoną siłę, której oprzeć się nie może żaden przedmiot [...], który mógłby mieć odrębną w stosunku do metody naturę i nie być przez nią przeniknięty”¹⁴. Nie może ona, jako absolutna, prowadzić wyraźnie do nieskończonego procesu¹⁵, ale za jej pomocą „nauka przedstawia się jako zamknięta w sobie okrąg”¹⁶. Jest ona prostym odnoszeniem się do siebie samej¹⁷; myśleniem myślenia (*νόησις νοήσεως*)¹⁸; nieskończonością prawdziwą skierowaną ku sobie, która jest „zamknięta i w całości obecna, bez punktu początkowego i bez końca”¹⁹; jest to „**był pełen treści**”²⁰; „absolutnie pewna siebie i spokojna w sobie”²¹. „Jako duch, który wie, czym jest, nie ma on egzystencji ani przed **zakończeniem swej pracy**, ani nigdzie poza swą pracę”²²; ukazuje się on w czasie tylko dopóty, „dopóki nie ujmie swego czystego pojęcia, czyli dopóki **nie unicestwi czasu**”²³, „znosząc tę różnicę między przedmiotowością a treścią”²⁴. Dlatego też, zgodnie ze słynną sentencją, to, **co rozumne, idea**, jest tym, co jedynie **rzeczywiste**, to, co rzeczywiste, jest rozumne; to, co wieczne, jest obecne, to, co obecne, wieczne²⁵. I dlatego odrzuca on każdą samą powinność²⁶, drwi z Kantowskiego nieskończonego zbliżania się – „gdyż jako »zbliżający się« nie jest on ani ciepły, ani zimny, i bywa wypluwany”²⁷. Jako „myśl o świetle”, pojawia się oczywiście absolutna idea dopiero wtedy, „kiedy rzeczywistość **zakończyła** już swój proces kształtowania i stała się czymś **gotowym**. [...] Kiedy filozofia o szarej godzinie maluje swój świt, wtedy pewne ukształtowanie życia już się **zestarzało**, a szarością o zmroku nie można niczego odmłodzić; można tylko coś poznać. Sowa

¹⁴ G.W.F. Hegel: *Nauka logiki*. Tłum. A. Landman. T. 2. Warszawa 1968, s. 775 (6, 550). Przypis – A.J.N.

¹⁵ Zob. ibidem, s. 796 (6, 566). Przypis – A.J.N.

¹⁶ Ibidem, s. 802 (6, 570). Przypis – A.J.N.

¹⁷ Zob. ibidem, s. 779 (6, 563). Przypis – A.J.N.

¹⁸ Por. G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 254. Jest to jednak *Uzupełnienie* § 236, którego brak w języku polskim. Zob. 8, 387. Przypis – A.J.N.

¹⁹ G.W.F. Hegel: *Nauka logiki...*, T. 1, s. 206 (5, 163). Przypis – A.J.N.

²⁰ Ibidem, T. 2, s. 803 (6, 571). Przypis – A.J.N.

²¹ Ibidem, s. 804 (6, 572). Przypis – A.J.N.

²² G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. T. 2. Warszawa 1965, s. 416 (3, 582). Przypis – A.J.N.

²³ Ibidem, s. 418 (3, 583). Przypis – A.J.N.

²⁴ Ibidem, s. 423 (3, 587). Przypis – A.J.N.

²⁵ Zob. G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*. Tłum. A. Landman. Warszawa 1969, s. 17 (7, 23). Przypis – A.J.N.

²⁶ G.W.F. Hegel: *Nauka logiki...*, T. 1, s. 174 i nast. (5, 141). Przypis – A.J.N.

²⁷ G.W.F. Hegel: *Zasady filozofii prawa...*, s. 21 (7, 26). Przypis – A.J.N.

Minerwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem”²⁸. Nasza filozofia jest daleka od takiego nastroju zmierzchu bogów. Proces tworzenia świata rozważa ona, w myśli i czynie, jako nieskończony, którego następstwem są tamte osiągnięte i osiągalne rozwiązania „równania” doświadczenia, zupełnie jak według Kanta: jako „asymptotyczne zbliżenie” do ustanowionego tylko w idei, w perspektywie ducha, nieskończenie odległego celu. W przeciwnym razie w wielu kwestiach zgadzalibyśmy się z Heglem; można by bez mała powiedzieć: z wyłożonym w naszym znaczeniu i rozwijanym nadal „idealizmem krytycznym” dzieli on wszystko, co istotne, aż do jednego: jego absolutyzmu. Ale byłoby to w przybliżeniu tak, jakby chciało się powiedzieć, że Tycho Brahe był tego samego zdania co Kopernik, aż do drobiazgu zaprzeczenia ruchu Ziemi. Porównanie sprawdza się również w tym znaczeniu: absolutyzm Hegla oznacza – mimo że chce się opierać na „procesie”, na ruchu pojęć – w rzeczywistości zatrzymanie się myśli. Jego proces świata (*Weltgang*) jest ukończony, gotowy w znanych czterech okresach. To jest to, czego my nigdy nie przejdziemy.

W przeciwnym kierunku od sensu metody transcendentальной, jak ją rozumiemy, idzie nowszy idealizm transcendentálny **Rickerta**. Chce on, w przeciwieństwie do wszechmocy tego, co logiczne u Hegla, zawrzeć w najściślejszych granicach jego obszar panowania, kiedy kwestionuje nasze prawo do tego, aby też liczbę, nie mówiąc już o czasie i przestrzeni, rozpatrywać jako twór czysto logiczny. Niewielki wpływ na to ma badanie Rickerta noszące tytuł *Das Eine, die Einheit und die Eins*²⁹, które w widoczny sposób odnosi się do moich propozycji w *Die logischen Grundlagen...*³⁰, a dopiero co w książce **Frischeisena-Köhlera** *Wissenschaft und Wirklichkeit*³¹ przyjęto takie ujęcie tego, co logiczne, jakie reprezentuje nasza szkoła, jako obalone badaniem Rickerta.

Nie mogę uznać tej krytyki za słuszną. Przede wszystkim w wielu miejscach, mimo różnych wyrażeń, Rickert zgadza się ze mną co do sedna sprawy. Ani jakości, ani – o co zdecydowanie chodzi – ilości nie rozumie zasadniczo odmiennie niż ja. Z wielką subtelnością przeprowadza podziały, które także ja wykazałem jako zgodne i już wcześniej obecne

²⁸ Ibidem, s. 21 (7, 27); Por. G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, s. 254. Jest to jednak *Uzupełnienie* § 237: *Filozofia jako starzec (Greis)*, którego brak w języku polskim. Zob. 8, 388. Przypis – A.J.N.

²⁹ H. Rickert: *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*. „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur” 1911, Bd. 2, s. 26–78. Przypis – A.J.N.

³⁰ P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften...* Przypis – A.J.N.

³¹ M. Frischeisen-Köhler: *Wissenschaft und Wirklichkeit*. Leipzig–Berlin 1912. Przypis – A.J.N.

u Platona. Pokazuje zwłaszcza, że ani ilość, ani jakość nie mogą być jeszcze sprowadzone do siebie. Twierdzi się wprawdzie, że z tego powodu ilość nie jest tak samo logiczna jak jakość, ale wyłącznie uzasadniona tym, że właśnie jej przypada przez myślenie rozumieć tylko myślenie jakości. Zgodnie z moją tezą ilość wcale nie jest jakością, a jakość nie jest ilością, ale jednak obydwie pozostają względem siebie w tak przekonywującej korelacji, że wraz z jedną musi być ustanowiona druga, każda jest dla drugiej podstawowa, obydwie razem powstają i upadają. Na podstawie założeń Rickerta zdaje mi się to tak wynikać. W jakości, która przecież także według niego ma przedstawiać „syntezę różnorodności”, uzasadnia się rodzaj (*Genus*); jednakże wraz z rodzajem, jeżeli zawiera on różnorodność gatunków (przynajmniej tych dwóch), dana jest „jednorodność”, która zdaniem samego Rickerta, stanowi rozstrzygający warunek ilości. Jak inaczej można mówić o różnorodności, to znaczy przecież: o wielości gatunków, a więc wielości gatunków wśród jednego rodzaju, czyli o rodzaju nadrzędnym, że tym samym ustanowiono jednocześnie fundament liczby? Przecież, w zgodności z *Sofistą* Platona i Kanta pojęciem syntezy, Rickert nie chce tylko tautologii, lecz chce różnorodności; ale wówczas są one właśnie jednym i drugim, dlatego musi on uznać także wspólnotę (*Koinonie*), niemożliwą do zniesienia korelację obydwu, co znaczy, że to samo (w odniesieniu do siebie) może być identyczne i różne, gdy tymczasem na pewno, zgodnie z pojęciem, identyczność nie jest różnorodnością, a różnorodność – identycznością. Ale nie można wśród tych nieodpartych założeń utrzymywać, że ilość jest mniej logiczna niż jakość; w rzeczywistości bowiem bez obydwu razem nie istnieje żaden *logos* – żadne pojęcie, żaden sąd, żaden wniosek. Tym, co słusznie staje przed oczyma, jest to, co tym samym wyrażam, że jakość jest centralna, ilość zaś peryferyjna. W rezultacie staje się zrozumiałe wzajemne odniesienie: centrum istnieje tylko dla peryferium, tak jak to tylko dla tamtego, natomiast pojęciowo obydwa są wystarczająco różne, odniesienie centralne jest nawet przeciwstawione peryferyjnemu – jak plus minusowi. Kiedy jednak ilość leży jakby w peryferyjnym kierunku poznawania, pojmuję się ją jako tę, która jednostronnie w centralnym odniesieniu widzi „to, co logiczne”, jako już alogiczne, mimo wszystko pierwsze alogiczne, które wydaje się tym, co logiczne, najbliższym alogicznemu. Dlatego na przykład u Rickerta łączy się z tym, co określone czasowo-przestrzennie, tym, co według Kanta naczne, a zdecydowanie oddziela się od wszelkiej empirycznej faktyczności, w gruncie rzeczy jest czymś pośrednim między tym, co logiczne, a tym, co alogiczne; jest nawet *a priori*, racjonalne (s. 66). Ale właśnie to nazywamy „logicznym”; *ratio* jest tłumaczeniem *logos*. Twierdzę, że ta osobliwa pozycja pośrednia jest poniekąd zrozumiała dlatego, że ilość oznacza peryferyjny kierunek tego, co logiczne, tak jak jakość – kierunek

centralny. Nie oznacza to jednak, że ilość byłaby skierowana do czegoś, co zewnętrzne względem myślenia. Przeciwnie tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne, rozwiązuje się raczej w obrębie odniesienia do centrum i do peryferiów samego myślenia, myślenia jako procesu. Peryferium myślenia nie jest przecież, jak wiemy, stałe, ale ruchome; koło poznania należy pojmować nie jako mające nieruchomy, lecz ruchomy, w nieskończoność rosnący promień. Zatem peryferyjne odniesienie nie jest odniesieniem myślenia do tego, co po prostu obce myśleniu. Czym by to miało być? Tamtym poznanym „wnętrzem przyrody”, które dla nas pozostanie tym, co wiecznie zewnętrzne, „łuską”. Przecież z tym skończyliśmy.

Tymczasem nie powinienem dalej snuć tych rozważań, które w zasadzie dotyczyły jedynie wszelkiej filozofii teoretycznej; ponieważ pozostaje jeszcze, jeżeli nawet tylko krótko, odnieść się do **stanowiska etyki i estetyki do teorii** w filozofii marburskiej, znowu w przeciwieństwie do poglądów Hegla; wielokrotnie zwłaszcza tego dotyczyła krytyka fachowców w ostatnich latach. To, że między nami a Heglem istnieje mimo wszystko wielka różnica, stwierdził na przykład von Aster. Ale w żadnym razie różnica ta nie została trafnie wyrażona tym, że wartości etyczne i artystyczne fantazje istnieją u nas obok myślenia naukowego jako „jednakowe funkcje, w których świadomość uchwytuje sferę obiektywną”, dlatego historię albo należałoby zastąpić przyrodoznawstwem – tak samo jak psychologia rozkłada się w przyrodoznawstwie – albo rozważając z etycznego punktu widzenia, wypadłaby ona z ram myślowego, naukowego rozważania świata; dlatego hierarchia nauk kulminuje u nas w matematycznym przyrodoznawstwie.

W tych zdaniach należałoby sprostować niemal każde słowo. Samo skoordynowanie logiki, etyki i estetyki odpowiada naszemu ujęciu w tak niewielkim stopniu, jak ujęciu Kanta; pozostajemy tu bowiem w linii rozwojowej, która prowadzi od Platona do Kanta i dopiero od niego do czystego, metodycznie przeprowadzonego idealizmu. Stosunek etyki – aby teraz przy niej pozostać – do teorii (*Theoretik*) definiujemy dokładnie tak, jak tamci: wskazując stosunek tego, co absolutne (*Anhypotheton*), do hipotezy, stosunek bezwarunkowego – bezwarunkowo ważnego (*Gesetzlichen*) – do tego, co uwarunkowane, do uwarunkowanego ważnego. Ale jest **to ten sam logos, ten sam „rozum”**, który w teorii rozwija się w granicach czasowo-przestrzenno-przyczynowej zależności, w etyce zaś jest od tej zależności wolny; dlatego „logika”, w źródłowym, szerokim znaczeniu nauki rozumowej, ma dla nas wyższą rangę; obejmuje ona nie tylko teorię, jako logika „możliwego doświadczenia”, ale również etykę, jako logika ukształtowania woli, a nawet estetykę, jako logika czystego ukształtowania sztuki. W efekcie uzasadnia ona dalsze, nieprzewidywalnie się rozszerzające obszary nauk: nauki społeczne (jak ekonomia, prawo i pedagogi-

ka), jak historia, nauka o sztuce, także religioznawstwo, a więc tak zwane nauki humanistyczne, nie tylko same nauki przyrodnicze, a coś dopiero czyste przyrodoznawstwo. I to w określonej nadrzędności tamtych wobec tych, ściśle w sensie Kantowskiego prymatu rozumu praktycznego. Dlatego nic nie jest bardziej nieugruntowane niż zarzut, jaki postawił Coheno wi **Windelband**, dotyczący naturalizacji etyki, zarzut, który znajduje odpowiednik w sformułowanym względem mnie przez von Astera zarzucie naturalizacji (bądź też irracjonalizacji, odnaukowienia) historii. Zagadkowe jest to, że z lektury naszych książek można wynieść tylko takie wyobrażenie. „Przyroda” nie oznacza przecież dla nas jakiegoś odległego, ostatniego wierzchołka hierarchii nauk, jak mówi von Aster. Przecież dla nas oznacza ona jedynie hipotezę, mówiąc obcesowo: fikcję końca, a nie rzeczywiście osiągnięty, bądź też możliwy do osiągnięcia koniec. Właśnie dlatego ponad nią wznosi się zawsze uwarunkowany „byt” – wedle Cohena wyraźnie „transcendentny” (w sensie Platońskiego ἐπέχεινα) względem niego – nieuwarunkowana powinność, a w rezultacie – cały innego rodzaju obszar problemowy etyki; doprawdy jednak nie jako pozbawiony logosu, myślenia, rozumu, lecz właśnie jako swobodny, nieograniczony już do czasowo-przestrzenno-przyczynowej zależności rozwój; nie jako uwarunkowany porzuceniem rozumu, lecz raczej rozszerzeniem jego zakresu ponad granice, w których czysta teoria pozostaje zawsze ograniczona na podstawie łatwo zrozumiałej konieczności. Kto bowiem powinien przeprowadzić to ograniczenie, jeśli nie sam rozum? Przecież od dawien dawna „krytyka” oznaczała jedynie samopoznanie rozumu. Ale któż może znowu, w nowym rodzaju poznania, przekroczyć ustanowione przezeń, a mianowicie ustanowione dla teorii granice, jak nie on? Czy więc nie zostanie zerwana jedność rozumu wzniesieniem etyki ponad teorię, tak iż obie oddzielają się od siebie najgłębszą różnicą, jaka może być dana w obszarze rozumu: tamta, tylko wprost uchwytna różnica (μόρις ἀπτόν Platona) bezwarunkowego ustanowienia wobec wszelkiego uwarunkowanego. Oczywiście, ponad tym ostatnim przeciwieństwem nie znamy nic więcej, żadnego ewentualnie znowu „wyższego” rozumu, lecz tylko czysty nierozum (*Unvernunft*), który jeśli miałby się powoływać na wolę, to tylko na nieczystą wolę, jeśli na uczucie – to na nieczyste uczucie, jeśli na fantazję – to na nieczystą fantazję. Naturalnie, nie jesteśmy do tego zdolni; tym samym bowiem Platon i Kant, wszelka autentyczna filozofia od więcej niż dwóch i pół tysiąca lat zostałaby uznana za martwą.

Mówi się o „**świecie wartości**”. Jest to tylko inne wyrażenie powinności, skoro w taki sposób pokazuje się ugruntowanie owej powinności i poucza nas, że jeśli można, to należy jej szukać gdzie indziej, niż poszukujemy jej my wraz z Kantem i Platonem: we wstecznym odniesieniu wszelkiego uwarunkowanego ustanowienia rozumu do ostatecznej, bez-

warunkowej i w niej dopiero ugruntowanej jedności świadomości, jako do tego, w czym (według Spinozy) zawiera się jego najprawdziwszy „byt” – nie, nie tylko się zawiera (jest to fałszywy punkt widzenia samej teorii), lecz coraz wyżej się wznosi i w sobie się koncentruje. Można to też nazwać wartością życia, ale wartością życia, którego pojęcie pojawia się dopiero wraz z ustanowieniem przez rozum tego, co bezwarunkowe, a nie co już z góry było. „Świat wartości” nie odsłoni się nam jeszcze tak dokładnie; obawiamy się jednak, że wraz z tym słowem zamknie się znowu dla nas droga do tego, co nieskończone, na której stawia nas etyka bezwarunkowego prawa, a przed bezbrzeżnym oceanem nieskończonych zadań, na które się odważyliśmy, będzie mógł nas ratować jakiś pewny port. Jednakże nie chcemy być uratowani: *Navigare necesse est!* Etyka nieskończonych zadań stawia nas pośrodku ryzyka stawania się; zabrania nam także chęci jedynie konserwowania naszego „bytu”, wymaga od nas niesłabnącego postępu, nieustannego wznoszenia się naszej jaźni. To dopiero ugruntowuje autentyczne, czyste chcenie i wynosi etykę ponad jakikolwiek cień naturalizmu. Wprawdzie także poznanie przyrody jest nieskończonym zadaniem; ale jest nim tylko „w negatywnym rozumieniu”, ponieważ ono – skierowane na czasowo określony byt – może być ostateczne, a przecież ze względu na swą naturę nie jest zdolne do zakończenia. W prawie natury nie osiągnięto by zakończenia, jeśliby prawo natury miało obowiązywać absolutnie, jak w fikcji demona Laplace’a, demona, który na podstawie swej formuły każde zdarzenie świata potrafił obliczyć naprzód i wstecz w nieskończoność; w absolutystycznie zinterpretowanym zachowaniu energii świata w niezmiennym *quantum*, które to *quantum*, jako zachowujące się naturalnie, musiało być pomyślane jako skończone, później jednak musiało także wystarczać tylko dla skończonego, co najwyżej ciągle się powtarzającego w jałowym ruchu kołowym przebiegu zdarzeń. Nieskończone dążenie woli jest inne; nie uznaje ono żadnego ograniczenia, a więc z pewnością nie jest „zeterminowane”, zakłete w określone, niezachwiane terminy; tak pewnie zostaje wskazane także wszelkie urzeczywistnienie, ponieważ rzeczywistość jest kategorią, hipotezą „możliwego doświadczenia”. W takim znaczeniu zawsze wysoko cenił Kanta naukę o wolności i z niej zaczynaliśmy przynajmniej czerpać filozoficzne ugruntowanie dla nauk ekonomicznych, nauk prawnych, pedagogiki, historii, dla nauk przyrodniczych w ogóle; nawet jeśli przyznamy równie chętnie, że w tej kwestii pozostało jeszcze do zrobienia prawie wszystko³².

Jeśli więc poważne nowe roszczenie wobec nas stanowi „**filozofia kultury**”, to możemy tylko odpowiedzieć: filozofię Kanta i dopiero właściwie

³² Zobacz przypis na końcu artykułu.

filozofię transcendentalnej metodyki, tak jak ją – wychodząc od Kanta – staraliśmy się ściśle i konsekwentnie przeprowadzić, od samego początku rozumieliśmy jako filozofię kultury, tak też wyraźnie ją określaliśmy. Ale tej filozofii kultury nie pojmujemy w żadnym przeciwieństwie bądź to do filozofii przyrody, bądź też przyrodoznawstwa. Przyroda jako obiekt filozofii, właśnie przyroda przyrodoznawstwa, ma dla nas samych ważność jako coś, co stanowi istotną podstawę ludzkiej kultury. Jesteśmy dalecy od tego, aby tę ostatnią czynić problemem przyrodoznawstwa; wręcz przeciwnie, tylko przyrodoznawstwo jako istotny czynnik ludzkiej kultury rozważamy z punktu widzenia filozofii.

Jako filozofia kultury, idealizm transcendentalny staje się dla nas **siłą życiową**. Także w tym wypadku dążymy do tego, aby filozofię Kanta pogłębić za pomocą filozofii Platona, który przecież był całkowicie przepojony myślą, że filozofia nie sprowadza się do luksusu pokojów uczonych, bądź też do subtelnego kształcenia, ale stanowi najbardziej nieodzowną pożywkę życia rzeczywiście wartego przeżycia, gdyż w przeciwnym razie brakuje jedności celu, *εἰς σκοπός*, a tym samym rzeczywiście ustaje życie. Będzie nam trudno zaprzeczyć, że tym samym pozostajemy wierni duchowi zarówno Kanta, jak i Platona. Tak jak dla naszych dawnych przodków: Schillera, Wilhelma von Humboldta i wszystkich innych, kantyzm nie był tylko kwestią głowy, lecz kwestią serca, kwestią całego życia, tak też jest nią dla nas. I nie mylimy się, twierdząc, że właśnie nasze czasy niczego nie wymagają tak bardzo, jak filozoficznego przeniknięcia życia, przeniknięcia samej filozofii ciepłą krwią życia, rozwoju kultury mającego na celu najwyższy wieniec zwycięstwa. Tętno takiego życia odczuwamy w pozornie zimnych jak marmur tworach myślowych wielkich krytyków rozumu. Ponieważ jednak pulsuje w nim ta energia życiowa, przeto będzie żył tak długo, jak długo serce i mózg jednego człowieka pracują na tym ciele niebieskim. Naturalnie, należy powiedzieć: co ty siejesz, nie będzie żyło, ponieważ umrze; tego „umieraj i stawaj się” nie można także pozbawić najbardziej żywotnej siły ludzkiego życia. Dlatego nie obawiamy się, że pogrzebiemy ciało tej filozofii, żyje bowiem jej duch. Wierzmy, że właśnie w taki sposób jesteśmy i pozostaniemy autentycznymi uczniami Kanta.

Przypis (do s. 263). W związku z tym można uwzględnić jeszcze jedną interesującą uwagę von Astera dotyczącą mojego opracowania **pojęcia czasu**. Moje tezy, które tu stawiam, mogą brzmieć: Nieodwracalność czasu, która tak bardzo zajmuje teraz filozofujących, w sobie nie stanowi żadnego dowodu względem jej czysto myślowego źródła (*Ursprung*), a także względem twierdzenia, że czas jest możliwy do uzasadnienia czyisto matematycznie. Ponieważ matematycznie liczba jest nie tylko miarą (*Maßzahl*), lecz w takim samym stopniu, a w samej matematyce wręcz

fundamentalnie, liczbą porządkową, którą również obowiązuje nieodwracalność. Na niej opiera się czas, jeżeli jest on liczbą, w takim samym stopniu, jak na liczbie miary – przestrzeń. Prawdziwe jest, że czas czystej mechaniki w zasadzie nie jest czasem, lecz pojawianiem się po kolei (*Nacheinander*), przetłumaczonym jako występowanie obok siebie (*Nebeneinander*). Ale nie przewodnictwo matematyki jest tym, co do tego zmusza; przeciwnie – prowadzi ona w sobie do nieskończonego, nieodwracalnego postępu. Ale odwracalność, nie w prawie przyrody w ogóle, lecz w prawie czystej mechaniki, wynika ze szczególnego zadania, które właśnie ta nauka (właściwie będąca jeszcze matematyką, a nie już przyrodoznawstwem) sobie stawia i zgodnie ze swą osobliwością musi sobie stawiać w myśl sformułowania Heinricha Hertza, żeby „przebiegające w czasie zjawiska i od czasu zależne właściwości materialnych systemów wyprowadzić z właściwości **niezależnych od czasu**”³³. Takie tylko rachunkowe wyprowadzenie jest możliwe do pomyślenia, naturalnie przy uwzględnieniu hipotezy zamkniętego systemu, ponieważ rachunek nie byłby możliwy w inny sposób, jak tylko na podstawie ograniczonych czynników. To jednak potwierdza tylko, że tak jak wszelkie teoretyczne poznanie, jest to wyłącznie – zgodnie z twierdzeniem Platona i Kanta – hipoteza, ponad którą z głębokiego *logos* wznosi się roszczenie tego, co absolutne. Z tego punktu widzenia taka hipoteza może więc ukazywać mimo wszystko czas odwracalny i poniekąd czwarty wymiar przestrzeni; w sobie, i właśnie zgodnie z jego czysto logicznym wywodem – jak utrzymuję – charakteryzuje go wieczne, nieodwracalne następstwo. Jeszcze stanowisko czasu do **przestrzeni** dało moim krytykom sposobność do wątpliwości. W logice nauk ścisłych³⁴ czas postawiłem przed przestrzenią. Także w sobie pozostaje on na przedzie, jako bardziej radykalny warunek, tak jak w matematyce liczba porządkowa poprzedza liczbę miarę. Ale odniesiona do przyrodoznawstwa, czysto matematycznego, zdaje się ona odpowiadać jego właściwemu charakterowi, ponieważ rzeczywiście nie jest ona niczym innym, jak ostatnim parametrem, w jednym rzędzie z wymiarem przestrzeni; oczywiście, taki sposób rozważania wymaga pierwotnie określenia charakteru miary, a nie charakteru porządku. Problem ten należy do Kantowskiej nauki o antynomiach. Jeśli sobie ją przypomnimy, to natychmiast stanie się jasne, że także tutaj stajemy w jednym szeregu z Kantem: absolutyzm tezy jest jedynie tym, co przynosi czas ze względu na swój niezniszczalny charakter nieprzerwanego i nie-

³³ H. Hertz, P. Lenard, H. von Helmholtz: *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt*. Leipzig 1910, s. 162. Przypis – A.J.N.

³⁴ Chodzi o: P. Natorp: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften...* Przypis – A.J.N.

możliwego do odwrócenia postępu, podczas gdy antyteza jest wyjaśniona w znaczeniu rozwiązania antynomii, a więc „czystego empiryzmu”, to znaczy upoważnia do tego, by ów właściwy charakter czasu został w pełni uwzględniony. Założenie „czystego empiryzmu” jest zarazem jedynym założeniem, które pozwala etykę pogodzić z teorią i dzięki któremu staje się możliwe pojęcie historii jako postępu dziejów. Tym samym zdecydowanym błędem okazuje się twierdzenie, jakoby w szkole marburskiej naukowa metodyka kulminowała w fizyce matematycznej, jakoby zatem każdy rozwój, każdą postępującą naprzód przyczynowość, a nawet sam czas (jako nieodwracalny porządek) znosiła ona na korzyść matematycznego, jedynie uchwytnego występowania obok siebie w przestrzeni. Jest to myśl, do której nie mógł dojść nikt, kto obok moich *Logischen Grundlagen*, które przecież miały być tylko podstawami nauki ścisłej, a nie nauki w ogóle, zajmował się na przykład moją *Sozialpädagogik*³⁵.

³⁵ P. Natorp: *Sozialpädagogik. Theorie des Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft*. Stuttgart 1899. Przypis – A.J.N.

Tłumaczenie Andrzej J. Noras