

Justyna Smoleń-Starowieyska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

RICKERT A HEGEL. INSPIRACJE I KRYTYKA

Heinrich Rickert – który po śmierci Wilhelma Windelbanda przejął jego stanowisko w katedrze filozofii na uniwersytecie w Heidelbergu i spędził tam ostatnich kilkanaście lat swojej pracy zawodowej, prowadząc wykłady i seminarium filozoficzne – swoim rozumieniem i uprawianiem filozofii wpisywał się w tzw. heidelberską tradycję filozoficzną. Tradycja ta, tak jak ją sam Rickert definiował, zrodziła się i rozwinęła w wieku XIX, a charakteryzowała się przede wszystkim swoistym sposobem podejścia do filozofii, naznaczonym po części wpływem Kanta, po części zaś Hegla. W mniejszym stopniu znaczenie miał pewien zakres problemowy, określony przez obydwu tych filozofów. O wiele ważniejszą rolę odegrała raczej postulowana przez nich postawa wobec filozofii i filozofowania w ogóle. Zarówno Kant, jak i Hegel chcieli widzieć w filozofii naukę w źródłowym sensie tego słowa – pewną i uniwersalną wiedzę o świecie, a w człowieku parającym się filozofią – tego, który nie szuka praktycznej korzyści, lecz poszukuje prawdy, kierując się wskazaniem rozumu. Hegel – zdaniem Rickerta największy filozof heidelberskiej uczelni – „żądał od filozofów tego, co nazywał »odwagą poznania prawdy« („*Mut der Wahrheit*”). To jest jednocześnie odwaga w kierowaniu się ku nauce (*Mut zur Wissenschaft*) i to posiadli wszyscy przedstawiciele tradycji heidelberskiej”¹. Dążenie do naukowości filozofii było zatem najistotniejszym wyróżnikiem reprezentantów tej tradycji.

¹ H. Rickert, *Die heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*, Tübingen 1931, s. 10. Wyrażenia „*Mut der Wahrheit*” używa Hegel np. w *Przemówieniu inauguracyjnym* z 22 października 1818 roku, które wygłosił dla słuchaczy swoich wykładów w Berlinie, oraz w przedmowie do drugiego wydania *Encyklopedii nauk filozoficz-*

Paradygmat filozofii jako nauki i heidelberska tradycja filozoficzna były Rickertowi bliskie. Również według niego filozofia mogła wypełnić przysługujące jej funkcje dopiero wtedy, gdy jej granice wyznaczała naukowość. Twierdził, że „Pierwotnie filozofia oznaczała naukę i tę tradycję językową, obecną u prawie wszystkich »wielkich filozofów« – począwszy od Platona aż po Hegla – należy dziś utrzymać: filozofia to domena człowieka teoretycznego. Jedyne on, na mocy swego logicznego myślenia jest w stanie tworzyć pojęcia ujmujące *w s z e l k i* byt”². W konstatacji tej Rickert nie tylko przedstawiał interpretację pojęcia filozofii jako nauki, ale także pośrednio wskazywał już jej przedmiot oraz zadanie, jakie ma ona do wykonania. Wedle powyższych słów filozofia ma za swój przedmiot „wszelki byt”, a jej rola powinna polegać na jego pojęciowym określeniu. Wszelki byt, inaczej mówiąc świat cały, nie jest jednorodny i w naszym oglądzie jawi się jako nieprzejrzysty. Dlatego potrzebna jest nauka, która dąży będzie do zbudowania struktury myślowej ujmującej różnorodność świata w przejrzysty system pojęć. Taką nauką może być tylko filozofia. Jedyne ona może sprostać tak postawionemu, uniwersalnemu zadaniu i być, zgodnie ze swym powołaniem, nauką o całości świata, wiedzą o świecie w jego totalności³.

Dyscypliny szczegółowe rozpatrują świat wyłącznie na sposób fragmentaryczny. Rzeczywistość jest zatem niejako rozczłonkowana na poszczególne nauki szczegółowe i choć zdawać by się mogło, że wystarczyłoby zestawić ze sobą wyniki tych nauk, by uzyskać rezultat w postaci ujęcia niesprzecznego w sobie całości świata, tak się jednak nie dzieje. Całość świata (*Weltall*) jest bowiem czymś innym – stwierdzał Rickert – niż dołączeniem do siebie kolejnych jego części i tym sposobem nigdy się jej nie uzyska. Stąd niezależnie od stopnia rozwoju i sukcesów dyscyplin szczegółowych filozofia zawsze zatrzyma swe samodzielne zadanie, tj.

nych. W *Przemówieniu...* znajduje się ono w następującym kontekście: „Der Mut der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums” (cyt. za: H. Schnädelbach, *Hegels Lehre von der Wahrheit. Antrittsvorlesung 26. Mai 1993*, Berlin 1993, s. 3. Schnädelbach podaje ten cytat za: F. Wiedmann, *Georg Friedrich Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek 1969, s. 69); w polskim przekładzie zdanie to brzmi: „Pierwszym warunkiem studiowania filozofii jest odwaga poznania prawdy, wiara w moc ducha” (G.W.F. Hegel, *Przemówienie inauguracyjne*. W: tenże, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 43). Por. też: tenże, *Przedmowa do wydania drugiego*. W: tenże, *Encyklopedia...*, s. 8.

² H. Rickert, *Tezy do systemu filozofii*, tłum. B. Borowicz-Sierocka. W: *Neokantyzm*, tłum. i wybór tekstów B. Borowicz-Sierocka, C. Karkowski, Wrocław 1984, s. 45.

³ Por. tamże, s. 45-46.

budowanie takich pojęć, że za ich pomocą dopiero różnorodność świata przedstawiać się będzie jako jedność⁴. Nawet najlepiej przeprowadzone zsumowanie obszarów roboczych specjalistycznych dyscyplin wiedzy nic tu nie zmieni, gdyż zawsze będzie ono tylko czystym zestawieniem faktów pozbawionych sensu. O świecie w ogóle da się orzekać dzięki pojęciom wypracowanym w wyniku dociekań filozoficznych, przyjmując niemniej jedno zastrzeżenie. By orzekanie o świecie samym w sobie faktycznie nastąpiło i aby filozofia mogła przekroczyć jednostronność pozostałych ujęć, pojęcia filozofii nie mogą być czymś na kształt luźno przyporządkowanych do siebie elementów danego zbioru, lecz muszą zostać ze sobą ściśle powiązane w jeden spójny związek. Nie tyle więc pojęcia same, ile określona struktura pojęciowa stanowić powinna formalną podstawę filozofii. Według Rickerta „Tego typu strukturę pojęciową nazywa się *s y s t e m e m*. Zatem filozofia, jako nauka musi koniecznie przybrać formę systemu”⁵. Systemowość jest niezbędnym warunkiem zaistnienia i realizacji filozofii będącej uniwersalną kontemplacją całości świata oraz rozważaniem poszukującym sensu tego świata i życia człowieka w świecie. Odrzucenie systemowości powoduje jednocześnie, że świat w swojej jedności przestaje być możliwy do poznania. Bez formy systemu, bez teoretyczności i logiczności bogactwo świata jawić się może wyłącznie jako niedający się ogarnąć chaos. „Całkiem niesystematycznie pomyślany świat – stwierdzał Rickert – jest dla naukowego człowieka jakimś heterogenicznym kontinuum, lub mówiąc jeszcze ogólniej *c h a o s e m*, wobec którego jest on teoretycznie bezradny”⁶.

Należy sobie jednak zadać pytanie: jaki charakter powinien przybrać system filozofii, by faktycznie mógł on posłużyć za osnowę *stricte* filozoficznego myślenia o świecie w jego całości?

Rickert, zastanawiając się nad powyższymi kwestiami, doszedł do wniosku, że z pewnością nie każda forma systemu może przysłużyć się filozofii. Co więcej, niektórych postaci systemu trzeba się, jego zdaniem, wręcz wystrzegać, gdyż mogą przynieść skutki odmienne od zamierzo-

⁴ Por. tenże, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920, s. 13.

⁵ Tenże, *Tezy do systemu...*, s. 46. Zajmując taką postawę – podkreślającą, że system jest niezbędny w przypadku filozofii jako nauki – Rickert niejako zbliżał się do Hegla. I choć sam rozwiązał problem systemu inaczej niż Hegel, niemniej od razu nasuwa się tu Hegłowska konstatacja, iż „Filozofowanie *bez systemu* nie może być w żadnym razie naukowe” (G.W.F. Hegel, *Encyklopedia...*, s. 76).

⁶ H. Rickert, *System der Philosophie. 1 Teil. Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen 1921, s. 6.

nych i po prostu okazać się szkodliwe. Są to przede wszystkim takie ujęcia, które przybierają kształt niejako z góry ustalonego konstruktu myślowego, odnoszącego się do rzeczywistości w sposób wyłącznie schematyczny i jednostronny. Tego typu systemy zacieśniają zbyt wąskie horyzonty rozważań i stanowią zagrożenie dla zupełności myślenia o świecie. Konieczne jest zatem, by nie tylko krytykować tak upraszczającą i ciasną systematykę, ale także, by wręcz ją zwalczać na korzyść systematyki możliwie daleko sięgającej. Absolutyzowanie systemu, czy mówiąc inaczej konstruowanie systemu zamkniętego, skutkować może rozwiązaniami nonsensownymi, podobnie jak wtedy, gdy filozofii odmówimy prawa do jakiegokolwiek systemu⁷.

Za idealne połączenie czy „złoty środek” pomiędzy systemem absolutnym a brakiem systemu Rickert uznał „system otwarty”, którego specyfika polegać by miała na tym, że umożliwia on nie tylko systematyczne, ale i szerokie ujęcie całego bogactwa treści świata. Systemu tego rodzaju nie jest w stanie zbudować jeden człowiek, lecz powstać on może dopiero dzięki współpracy wielu pokoleń. Pojedynczy filozof może, co najwyżej, dać pewne zarysy całości systemu i wskazać zagadnienia, które według jego rozeznania powinny być przez następców w filozofii kontynuowane i rozwijane w celu osiągnięcia systematycznej zupełności⁸. Systematyczności, która charakteryzować ma filozofię, nie da się naprzód w całości zaplanować. Musi być ona efektem badania przez wielu filozofów heterogenicznego ze swej natury uniwersum. Tylko na tej drodze filozofia stać się może nauką ukazującą całość świata z uwzględnieniem jego różnorodności.

Filozofia zatem, według Rickerta, od strony formalnej ma być systemem otwartym. Trzeba się jednak jeszcze zastanowić, co ma być treścią dla tej formy, czym jest w istocie przedmiot filozofii, co znaczy, że filo-

⁷ Por. tamże, s. 11. Mimo wielu odwołań do Hegla, Rickert krytykował tym samym rodzaj systemu, jaki Hegel zaproponował. Pisał: „Nie można po prostu przejąć systemu Hegla takim, jaki on jest, trzeba nawet dzisiaj przestrzec przed galwanizowaniem Heglowskich sylab” – tenże, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1921, s. 10-11, cyt. za: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, Kraków 2009, s. 246.

⁸ Por. H. Rickert, *System...*, s. 13. Podobną koncepcję zaproponował Husserl, który już dziesięć lat wcześniej niż Rickert widział system jako wynik współpracy następujących pokoleń i pisał, że filozoficzny system teoretyczny powinien wystąpić jako taki, który „po ogromnych wstępnych pracach [całych] pokoleń zaczyna rzeczywiście powstawać od dołu, od niepowątpiewalnego fundamentu, i jak każda solidna budowa wznosi się w górę, w miarę jak cegielka po cegielce dołącza się w nim, zgodnie ze wskazującymi kierunek węglądami, nowe ustalenia do tego, co już ustalone” (E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 11).

zofia chce „cały świat, świat jako całość uczynić przedmiotem swoich badań”⁹. Nie chodzi przecież o to, by filozofia usiłowała poznać wszelkie elementy świata, czy też, by dążyła do szerokiego pojęcia świata poprzez hipotetyczne uzupełnianie oraz uogólnianie wyników nauk szczegółowych. Jednolitego obrazu świata nie osiągnie ona również przez traktowanie wszelkiego bytu w jednakowy sposób; określanie tego, co istnieje czy co się wydarza, na przykład wyłącznie jako przyrody, historii bądź jako zjawisk psychicznych, prowadzić może jedynie do niepełnych i wypaczających rzeczywistość ujęć, takich jak naturalizm, historyzm, psychologizm itp. Filozofia ma brać pod uwagę różne obszary świata, ale rozpatrywane tylko jako – ze względu na całość świata – jego partykularne części. Części świata to ograniczone fragmenty, filozofię zaś interesuje świat w jego totalności. Problemem pozostaje kwestia, czy jesteśmy w stanie uchwycić świat jako całość, gdyż ten jawi się nam przede wszystkim – według Rickerta – jako coś nieskończonego i zdaje się nie stanowić żadnej zamkniętej całości. Dzieje się tak dlatego, że sami jako istoty skończone po prostu nie dostrzegamy krańca świata. Nie tyle on sam w sobie nie jest skończoną całością, ile dla naszego poznania jest czymś jeszcze niegotowym, nie-ukończonym¹⁰. Treść pojęcia całości świata nie jest w związku z tym czymś, co filozofia mogłaby odgórnie przyjąć i narzucić. Przeciwnie. Filozofia powinna do tej treści dochodzić, odkrywać ją, stać się filozofią do-kończenia (*Voll-Endung*), jeśli zasługiwać ma na miano uniwersalnej nauki o świecie. Zadaniem filozofii ma być nie nadawanie, lecz tworzenie, czy też lepiej, wypracowywanie pojęcia całości świata. Dopiero poszukiwanie pojęcia w pełni ostatecznej totalności świata może przewodzić budowaniu systemu filozofii. Filozofia wobec tego nie może zapominać również o poznającym świat i na podstawie swojego poznania kształtującym pojęcia podmiocie. „Ze względu na swe uniwersalne tendencje filozofia nie może ograniczać się do świata poznawanych przedmiotów, lecz badać musi także podmiot poznający. System, w którym pojęciowe ujęcie świata nie pozwala na jednoczesne zrozumienie możliwości jego poznania, jest systemem niepełnym. Filozofia powinna zatem pokazać, w jaki sposób podmiot łączy się z przedmiotem w integralnym pojęciu świata. Filozofia może odpowiednio kłaść punkt ciężkości na zagadnienie świata w jego totalności i widzieć człowieka tylko jako jego część, którą chce poznawać. Jej pytanie brzmi wte-

⁹ H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, „Logos”, Bd. I, 1, 1910/11, s. 1, cyt. za: K. Bakradze, *Z dziejów filozofii współczesnej*, tłum. H. Zelnikowa, Warszawa 1964, s. 232.

¹⁰ Por. H. Rickert, *System...*, s. 20.

dy: Czym jest poznawany przez człowieka świat jako całość? Może ona jednak także punktem ciężkości uczynić człowieka i pytać, co on znaczy w świecie, w którym żyje, i jakie przyjmuje stanowisko wobec świata”¹¹. Filozoficzne rozważania muszą więc oscylować także wokół tego, co można by nazwać światopoglądem.

By poznanie to zatem było zupełne, filozofia musi chcieć zrozumieć nie tylko poznającego, ale także wartościującego, chcącego, czyniącego człowieka. Na płaszczyźnie teoretycznej musi rozważyć postawy zajmowane przez człowieka wobec otaczającej go rzeczywistości. Zadaniem filozofii będzie „nie jakieś samo tylko ujęcie świata i życia”, ale krytyczna analiza światopoglądu, ukazanie jego podstaw i ostatecznie ugruntowanie go¹². Z racji tego, że filozofia poszukuje wyjaśnienia sensu życia i całej rzeczywistości, droga filozoficznej refleksji wieść powinna ku „pojęciowej jasności co do stanowiska człowieka wobec świata”¹³. Filozof, który chce poznać świat w jego całości, musi to czynić dzięki nastawieniu teoretycznemu, które jako jedyne zapewnia ujęcie pozbawione relatywności. Celem filozofii nie może być zatem światopogląd jako taki, a nauka o światopoglądzie (*Weltanschauungslehre*)¹⁴. Filozofia ma być teorią światopoglądów, nauką, która ukazywać powinna podłoże stanowiska człowieka do świata, jakim jest królestwo obiektywnie obowiązujących wartości. Jak podkreślał Rickert: „teoretyczne ujęcie totalności sensu świata zyskuje uniwersalny charakter dopiero na podstawie systemu wartości”¹⁵.

Filozofia w nawiązaniu do swego pierwotnego znaczenia powinna być nauką o uniwersum, o całości świata, co wiąże się również z koniecznością teoretycznego ujęcia żyjącego w świecie i odnoszącego się do świata człowieka. Jako że tak pojęta filozofia nie zadowala się poprzestaniem na fragmentarycznym przedstawieniu tego, co istnieje, jak to dzieje się w przypadku nauk szczegółowych, lecz celem jej jest ukazanie świata w jego

¹¹ Tenże, *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie. Ontologie. Anthropologie*, Tübingen 1934, s. 18.

¹² Por. tamże, s. 10 oraz tenże, *System...*, s. 26 i nn. Jak podkreśla F.H. Tenbruck, w ugruntowaniu światopoglądu Rickert widział wręcz najwyższe zadanie filozofii (por. F.H. Tenbruck, *Heinrich Rickert in seiner Zeit. Zur europäischen Diskussion über Wissenschaft und Weltanschauung*. W: *Neukantianismus. Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie*, red. J. Oelkers, W.K. Schulz, H.E. Tenorth, Weinheim 1989, s. 82). O związku filozofii i światopoglądu zob. też: H. Rickert, *Wissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung*, „Logos”, Bd. XXII, 1, 1933, s. 37-57.

¹³ Por. tenże, *Grundprobleme...*, s. 15.

¹⁴ Por. tenże, *System...*, s. 29, 313.

¹⁵ Tenże, *Tezy do systemu...*, s. 49.

totalności, do realizacji tego zadania musi ona wypracować odpowiedni system pojęć. System taki ma być wyrazem myślenia całościowego, gdyż – według Rickerta – jedynie poprzez całość myślenia (*Ganzes von Gedanken*), gdzie poszczególne części nie tyle są luźno ze sobą zestawione, ile ściśle łączą się w „jedność”, możliwe staje się poznanie całego świata¹⁶.

Wyłącznie dzięki systemowi filozofia jest w stanie zagwarantować uniwersalne zrozumienie heterogenicznego wszechświata. Świat w swojej totalności jawi się jako niewyczerpane różnorodny, stąd też i system, który ma pochwycić jego specyfikę, nie może zamykać się w sztywnych ramach abstrakcyjnego konstruktów pojęciowego, który odgórnie narzuca odpowiedzi na wszelkie pytania dotyczące natury uniwersum¹⁷. Adekwatny do całości świata system powinien być systemem otwartym, którego charakter wypływa bezpośrednio z badań przedmiotowych. Z tego względu trzeba przede wszystkim rozważyć, co dokładnie oznacza całość świata rozpatrywana teoretycznie jako przedmiot filozofii oraz jaką metodą filozofia chcąc ująć świat w jego totalności powinna się posłużyć.

Dla Rickerta funkcją filozofii jest takie uchwycenie świata, by z chaosu przeżyć czynić teoretyczny kosmos, by z heterogenicznego kontinuum treści, z jakim spotykamy się w przednaukowym czy pozanaukowym oglądzie świata, wyłoniła się dla nas uporządkowana jedność świata w jego całości. Jedność ta nie może zostać ukazana, gdy dokonujemy dowolnego namysłu nad światem, lecz wyłącznie wówczas, gdy całość świata rozpatrujemy logicznie czy teoretycznie, jako teoretyczny przedmiot filozofii.

Cóż jednak kryje się za wyrażeniem „przedmiot teoretyczny”? Co chcemy powiedzieć przez to – pytał Rickert – że jakiś przedmiot jest pomysłany na sposób teoretyczny¹⁸? Dopiero rozwikłanie tych kwestii, czyli zrozumienie pojęcia, modelu teoretycznego przedmiotu w ogóle, pozwoli na zasadzie analogii uświadomić sobie znaczenie pojęcia uniwersum jako teoretycznego przedmiotu naukowej filozofii.

Przedmiot dla Rickerta to wszystko to, co uznać można za niezależne od myślącego podmiotu, co nie podlega zmianom ze względu na proces myślenia. Jeśli chce się rozpatrzeć istotę przedmiotu w ogóle z czysto logicznego punktu widzenia, to trzeba zauważyć, że przedmiot taki będzie

¹⁶ Por. tenże, *Grundprobleme...*, s. 21. Podobnie zatem jak dla Hegla, tak i dla Rickerta prawda, prawdziwe poznanie ujawnia się dopiero jako całość.

¹⁷ Por. tenże, *System...*, s. 348.

¹⁸ Por. tamże, s. 50.

dawał się opisać przede wszystkim jako „puste”, nieoznaczone jeszcze treściowo „coś”¹⁹. Niemniej poprzestanie na takim wyłącznie zdefiniowaniu teoretycznego przedmiotu byłoby błędem, gdyż określenie to nie oddaje przedmiotu w jego pełni. Za każdym bowiem razem, gdy mamy na myśli jakies „coś”, to oprócz czystej logicznej formy ujmujemy także treść tego, czym to „coś” jest. Zawsze zatem w pojęciu przedmiotu obok elementu logicznego – formy – pojawić się musi element alogiczny – treść. Podobnie też świat rozumiany jako teoretyczny przedmiot filozofii może być brany pod uwagę tylko tak, by żaden z powyższych czynników składających się na przedmiot – forma i treść – nie został pominięty. Dopiero oba stanowią właściwie rozumiany przedmiot. Bez treści sama pusta forma przedmiotu nie byłaby znacząca dla autentycznej filozofii, która chce wychodzić poza dociekania czysto logiczne, ale również pozbawiona formy treść nie prezentuje sobą nigdy świata w jego całości. Pisał Rickert: „Jeżeli chcemy myśleć o świecie jako o teoretycznym czy logicznym przedmiocie, to musimy myśleć o nim zawsze jako o u f o r m o w a n e j treści (*geformten Inhalt*)”²⁰. Chociaż wyrażamy się o przedmiocie jako o czymś jednym, oddajemy go w języku za pomocą liczby pojedynczej, to musi być dla nas jednocześnie jasne, iż faktycznie nie jest on niezłożony, lecz przeciwnie, zbudowany z różnych elementów. Elementy te można nazwać także pewnymi zasadniczymi założeniami czy warunkami przedmiotu albo inaczej „przed-przedmiotami” (*Vor-Gegenstände*). Każdy z tych elementów nie tworzy przedmiotu bez ustosunkowania się do elementu różnego od siebie. Jedynie wzajemny związek formy i treści daje w sobie tożsamy przedmiot. Jedność przedmiotu nie jest rezultatem jego niezłożoności, ale wypływa ze ścisłego powiązania formy i treści, z koniecznej i nierozzerwalnej relacji, jaka między nimi zachodzi. Przedmiot musi być zatem zawsze ujęty na sposób relacjonistyczny, a nie monistyczny, jakby to wynikało z prostego językowego określenia tego pojęcia.

Ponieważ przedmiot składa się z formy, jako momentu logicznego, oraz z momentu alogicznego, czyli z treści, a więc z elementów wobec siebie różnych, acz wobec siebie – zdaniem Rickerta – niesprzecznych, należy podkreślić, że tym samym zasada, jaka powinna nami kierować przy każdej próbie określenia teoretycznego przedmiotu, musi być zasadą heterologiczną²¹. O przedmiocie można orzec adekwatnie tylko wtedy,

¹⁹ Por. tamże, s. 51.

²⁰ Tamże, s. 53.

²¹ Por. tamże, s. 58-59.

gdy uchwycimy go jako syntezę tezy – formy i jej heterotezy – treści²². Będzie więc on ostatecznie jawił się jako coś jednego o charakterze wielości, gdzie na wielość tę składać się muszą teza, heteroteza i synteza obu powyższych „przed-przedmiotów”. W równej mierze dotyczy to każdego z przedmiotów teoretycznych, także tak ujmowanego świata jako całości. Również świat cały nie może zostać przedstawiony inaczej, jak poprzez heterologiczny stosunek formy i treści.

Filozofia zatem w celu dotarcia do całości świata „powinna postępować w sposób heterologiczny. Jej metoda pokrewna jest metodzie dialektycznej (w sensie heglowskim), a mimo to ściśle się od niej odróżnia. Negacja tezy bądź »antyteza« są niewystarczające. Pojawia się bowiem heteroteza, jako pozytywne uzupełnienie (*Er-gänzung*) tezy²³. Dlatego też filozofia powinna poszukiwać systemu opozycji (*Weltalternativen*), których człony razem wzięte obejmują całość świata i tym samym gwarantują myśleniu uniwersalny charakter”²⁴.

W rozumieniu Rickerta świat w swojej totalności, jako teoretyczny przedmiot filozofii, ujawnić się musi pod postacią syntezy Ja i świata w znaczeniu przedmiotu innego od Ja. Całość świata stanowi system alternatyw, wzajemna relacja świata w węższym sensie oraz odnoszącego się do tego świata podmiotu. Chcąc zajmować się w filozofii światem w jego całości, trzeba zatem wziąć pod uwagę nie tylko to, co jawi nam się jako inne od Ja, lecz zarazem stosunek człowieka do świata. Okazuje się więc, iż nie jedynie z potrzeby ugruntowania światopoglądu, jak to było powiedziane uprzednio, ale również dlatego, że wymaga tego sama struktura przedmiotu teoretycznego, filozoficzny namysł dotyczyć musi jednocześnie stanowiska człowieka w świecie. Dopiero uświadomienie sobie wzajemnej relacji heterolo-

²² Na temat syntezy tezy i heterotezy jako jedności formy i treści zob. też tenże, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen 1928, s. 3.

²³ Trafnie o tym zabiegu pojęciowym Rickerta pisze T. Gadacz: „To, co inne, inną tezę, aby uniknąć pozoru jakby chodziło tutaj o negację, określił Rickert nie jako antytezę, lecz jako heterotezę. Co prawda, Hegel mógł mieć ją na myśli, gdy mówił o antytezie, a jeszcze bardziej o formalnej negacji, jednak według Rickerta sam siebie nie zrozumiał, gdyż heteroteza jest śmiertelnym wrogiem każdej dialektyki wspartej na sprzeczności. [...] Rickert poddawał krytyce Heglowskie pojęcie negacji. Jest ona użyteczna tylko w tych przypadkach, w których jest zrozumiała sama przez się, to znaczy wtedy, gdy coś, co jest negowane, jest zarazem w sposób pozytywny myślane i rozumiane jako coś innego. Ma to miejsce w tych wszystkich przypadkach, w których chodzi o pojęcia wartości” (T. Gadacz, *Historia filozofii...*, s. 247).

²⁴ H. Rickert, *Tezy do systemu...*, s. 47.

gicznych wobec siebie Ja i Nie-Ja może być zacznem dla bardziej rozbudowanych rozważań o świecie jako całości.

Trzeba przy tym podkreślić, że Rickertowi nie chodziło o opozycję Ja i Nie-Ja we wcześniejszym jej rozumieniu, czyli takim, gdzie mowa o jaźni i wszystkim, co jej przeciwstawne. Rickert bowiem uznał, że zarazem podmiot, jak i to, co mu przeciwstawione – przedmiot należą do sfery rzeczywistości, która stanowi wyłącznie część świata. Według niego do świata jako całości – a tym ma się zajmować filozofia – zaliczyć należy także sferę tego, co nierzeczywiste, a co może być rozumiane, czyli obszar wartości. Niejednokrotnie Rickert akcentował swą tezę, że problem sensu świata zawiera się w związku rzeczywistości i obowiązujących obiektywnie wartości. Jedyne sfera wartości, obszar tego, co znaczące, może wprowadzić sens w życie człowieka²⁵. Świat zatem w swojej totalności musi być pomyślany nie tylko jako doświadczana rzeczywistość, ale również jako królestwo wartości. Całość świata jest dla Rickerta czymś więcej niż tylko złożonością z realnie istniejącego przedmiotu i podmiotu. „Cała rzeczywistość, która składa się z podmiotu i przedmiotu, jest tylko jedną stroną świata”²⁶. Naprzeciw tego, co rzeczywiste, jawi się jeszcze to, co jest od tego różne, co nierzeczywiste, co irrealne – wartości i sensy. Dopiero łączne ujęcie rzeczywistości i tego, co nierzeczywiste, jako uzupełniających się, dać może świat w jego całości²⁷, a jedyną właściwą metodą pozwalającą ten cel osiągnąć może być postępo-

²⁵ Wartości, o których mówił Rickert, to wartości obowiązujące obiektywnie, aprioryczne, leżące po „innej stronie” niż to, co rzeczywiste, niemniej to właśnie w realnych dziejach wartości te ujawniają się jako takie. Dla Rickerta historia stanowi ważną naukę pomocniczą dla filozofii wartości, jest nauką dostarczającą materiału do ukazania systemu wartości i tego, jak poszczególne wartości obiektywne ujawniają się w dziejach. Historyczność będzie miała zatem dla systemu filozofii Rickerta duże znaczenie, co z pewnością jest również pewną oznaką jego przynależności do heidelberskiej tradycji filozofowania (a więc ukształtowanej w dużej mierze przez Hegla, o czym była mowa na początku).

²⁶ H. Rickert, *System...*, s. 102.

²⁷ W swych rozważaniach o złożoności świata w jego całości Rickert doszedł do wniosku, że na całość uniwersum składać się muszą ostatecznie cztery różne obszary bytu: przedprzedmiotowy obszar profizyczny, przedmiotowy świat doświadczenia z jego bytami sensorybilnymi i intelligibilnymi oraz ponadprzedmiotowy świat metafizyki. Jedność tego uniwersum gwarantuje z jednej strony profizyczny, teoretyczny podmiot, który w akcie poznania dociera do obszaru transcendentalnego sensu, z drugiej zaś jedność ta zachodzi ostatecznie w obrębie tego, co ponadprzedmiotowe, co metafizyczne, jednak ta sfera nie jest nam dostępna i możemy o niej mówić jedynie, posługując się językiem symboliki, a zatem w sposób pozbawiony naukowości (zob. tenże, *Tezy do systemu...*, s. 50-51).

wanie heterologiczne. W przekonaniu Rickerta odrzucić więc trzeba dialektykę w ujęciu Heglowskim, a przyjąć drogę heterologii. Tylko i wyłącznie poprzez heterologię filozofia spełni konieczne wymogi naukowości i ukazania sensu całości uniwersum.

Rickert and Hegel. Inspirations and criticism

Rickert belonged to the philosophical tradition cultivated at Heidelberg University. This tradition, as it Rickert defined, characterized by a specific approach to philosophy, which have been formed influenced by Kant and Hegel. It was important here to define philosophy as science in the primary sense of this term. In Rickert's opinion, Hegel was the most important philosopher in Heidelberg. He demanded from philosophers the courage to know the truth (*Mut der Wahrheit*), courage to make for science (*Mut zur Wissenschaft*).

For Rickert, just as for Hegel, philosophy is to be a universal science of the world in its entirety. Rickert emphasized, like Hegel, that philosophy must be a form of system. However Rickert criticized Hegel's conception of closed system and postulated the need for opened system. He also proposed a new philosophical method (heterological way), which was modification of Hegel's dialectic.

