



DANIEL ROLAND SOBOTA

## Rickert i Heidegger

*Rickert and Heidegger*

**ABSTRACT:** The purpose of this article is to compare selected topics of H. Rickert's and M. Heidegger's philosophy. Despite the large literature on each of these thinkers their philosophical interrelations are poorly known. Most often, those who study the influences of early Heidegger, ignore the impact of Rickert. This situation can be explained by a few reasons. In the first part I recall some facts and statements of philosophers that provide an insight into the relationship between them. In the second part I present the main theses of Rickert's epistemology. Then I compare them with the thought of Heidegger. I leave aside the question of the possible presence of thinking in terms of values in the philosophy of Heidegger. Instead, I focus on certain decisions of a methodological nature. The results are as follows: Rickert builds his epistemology based on the phenomena that are philosophically „doubtful”, namely, problems of question or negation, *petitio principii* error, error of empirical nature. Heidegger follows exactly the same path. Thus, Rickert's philosophy may be viewed as the one that opened new possibilities for the understanding of being and knowledge.

**KEY WORDS:** Heidegger • Rickert • neo-Kantianism • epistemology • philosophy of science • being • negation • question

### Wprowadzenie

Wydaje się sprawą dość oczywistą, że związek jednych z najważniejszych myślicieli niemieckiej filozofii XX wieku, tak bezpośredni, osobisty, bezinteresowny i płodny, jaki może być tylko między wybitnym nauczycielem i genialnym uczniem, musiał doczekać się już wielostronnych opracowań i komentarzy. Okazuje się tymczasem, że wiedza na ten temat jest wyjątkowo skromna. Owszem, za każdym razem, zwłaszcza kiedy mowa o latach studenckich Martina Heideggera, wspomina się o Heinrichu Rickercie i jego wpływie na kierunek drogi jego ucznia – po prostu nie można tego nie zrobić – jednak zwykle uwagi na ten temat, zarówno w wymiarze faktów, jak i idei, ograniczają się do kilku wcale niedługich wzmianek. Mówiąc o nieco późniejszym okresie filozofii Heideggera, na przykład czasach publikacji *Sein und Zeit*, imię Rickerta w ogóle się nie pojawia. Uważam, że za ten stan rzeczy odpowiada co najmniej kilka powodów.

Po pierwsze, bezpośredni kontakt między Rickertem i Heideggerem przypadł na względnie krótki okres studiów tego ostatniego na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu we Fryburgu, a więc na lata 1912–1915. Już pod koniec roku 1915 (30.XII) Rickert został powołany na Uniwersytet w Heidelbergu jako następca zmarłego Wilhelma Windelbanda. Jego katedrę we Fryburgu zajął Edmund Husserl. To, że Heidegger odwiedzał później Rickerta w Heidelbergu, zwykle przy okazji swoich wizyt u Jaspersa, nie zmienia faktu, że to właśnie podczas studiów Heideggera relacje między nim i Rickertem były najbardziej zażyłe i filozoficznie interesujące. Z tego okresu pochodzi też większość zachowanej korespondencji między nimi. W czasach pierwszej wojny światowej, podczas której działalność akademicka była dość mocno ograniczona, Heidegger pozostawał blisko związany z Husserlem. Pierwsze powojenne wykłady Heideggera świadczą o wyraźnym jego zwrocie w stronę fenomenologii, filozofii życia i hermeneutyki. Jeśli więc najczęściej rozpoczyna się prezentację drogi myślowej Heideggera, wychodząc od pierwszych zachowanych tekstów jego wykładów, które pochodzą z okresu międzywojennego, ewentualnie wskazuje się na pewne znaczenie napisanego w roku 1916 *Zakończenia* jego pracy habilitacyjnej, to z pewnością relacja między Heideggerem i Rickertem nie należy w tym kontekście do najważniejszych<sup>1</sup>. Przypadający na okres pierwszej wojny

<sup>1</sup> Tą drogą podążała np. H. Arendt, która twierdziła, że „w przypadku Heideggera początkiem nie jest ani data urodzenia (26 września 1889 w Messkirch), ani też data publikacji jego pierwszej książki, lecz pierwszy cykl wykładów i zajęć seminaryjnych, które jako Privatdozent i asystent Husserla prowadził na uniwersytecie we Fryburgu w 1919 roku” (H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni filozof*, tłum. H. Krzeczkowski, [w:] „Znak”, 1974, t. 240, s. 691). Także H.-G. Gadamer nie uważał za słuszne wymieniać Rickerta pośród tych, którzy odcisnęli piętno na sposobie myślenia Heideggera. Zgodnie bowiem z jego słowami neokantyzm umarł w okopach pierwszej wojny światowej. (H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung*, [w:] *idem, Gesammelte Werke*, Band 2, Tübingen 1986, s. 479. Polskie wydanie: H.-G. Gadamer, *Autobiografia*, tłum. J. Wilk, [w:] *Gadameriana. Hans-Georg Gadamer w „Zbliżeniach Polska-Niemcy”*, (red.) K. Bal, J. Wilk, Wrocław 2006, s. 20). W swojej klasycznej już książce Th. Kisiel, który nie zgadza się ze słowami Arendt i proponuje cofnąć się w poszukiwaniu źródeł myśli Heideggera do dołączonego w roku 1916 *Zakończenia* jego habilitacji, również pomija osobę Rickerta, zwracając przede wszystkim uwagę na rolę Emila Laska (Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkley 1995, s. 15). Równie mało uwagi poświęcił Rickertowi O. Pöggeler (*idem, Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa 2002, s. 23). W pracy H. Philipse'a imię Rickerta pojawia się tylko dwa razy (H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton, NJ 1998, ss. 380, 400). Także polscy autorzy albo zupełnie pomijają osobę Rickerta, albo wspominają o niej w jednym lub dwóch zdaniach. Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 192; W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław 2002, s. 18; N. Leśniewski, *Hermeneutyczny kontekst „wiedzy źródłowej”. Studium wczesnej filozofii Martina Heideggera (1916–1929)*, Poznań 2010, s. 26.

światowej filozoficzny zwrot Heideggera może być liczony jego oddaleniem się od filozofii autora *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Innymi słowy, wydaje się, że pierwsze samodzielne, filozoficzno-systematyczne próby Heideggera, których świadectwo zawierają wczesne wykłady fryburskie, stanowią wyraźne zerwanie z filozofią wartości Rickerta.

Po drugie, jeśli już zwraca się uwagę na inspiracje, płynące ze szkoły neokantyzmu (badeńskiego), to przede wszystkim akcentuje się znaczenie myśli nie samego Rickerta, lecz jego ucznia, Emila Laska. Prawdą jest, że myśl tego ostatniego, stanowiąca oryginalne połączenie neokantyzmu z fenomenologią, zrobiła na Heideggerze ogromne wrażenie<sup>2</sup>. Wydaje mi się jednak, że wiele z tego, co przypisuje się Laskowi i uznaje za znaczące dla filozofii Heideggera, występuje już u Rickerta (np. różnica między *das Sein* i *das Seiende*). Ponadto niekiedy zapomina się o tym, że Heidegger jednoznacznie odrzucał perspektywę Laska, która zorientowana w całości na rozważania przedmiotowe prowadziła ostatecznie do niedoszacowaniu roli podmiotowości w systemie filozofii<sup>3</sup>. Innymi słowy, twierdząc, że w kontekście problematyki możliwych inspiracji myśli Heideggera nastąpiła ewidentna supremacja myśli Laska kosztem idei Rickerta<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Heidegger zaślugi Laska podkreślał nieustannie. W roku 1915 w liście do Rickerta wspominał on nawet o swojej *Laskschwärmerei* (M. Heidegger/ H. Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumenten*, (Hrsg.) A. Denker, Frankfurt am Main 2002, s. 23) W innym liście do Rickerta, z roku 1916, zdradzał się ze swoich planów napisania rozprawy na temat filozofii Laska (*Ibidem*, ss. 32–33). Zamiary te, jak wiadomo, nigdy nie zostały zrealizowane. Podczas pierwszego wykładu po 1918 roku ponownie pojawia się imię Laska, któremu – jak Heidegger powiada – „osobiście bardzo wiele zawdzięcza” (M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen*. Band 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main 1987, s. 180 (dalej cytowane jako GA 56/57)). O znaczeniu twórczości Laska dla badań nad Heideggerem pisali m.in.: K. Hobe, *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*, [w:] „Philosophisches Jahrbuch“, 1971, t. 78, ss. 360–376; A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993, rozdz. 7 i 11; Th. Kiesel, *Why Students of Heidegger will have to read Emil Lask*, [w:] „Man and Word”, 1995, t. 28, ss. 197–240; Th. Kiesel, *Heideggers Dankesschuld an Emil Lask. Sein Weg vom Neufichteanismus zur Hermeneutik der Faktizität*, [w:] *Heidegger und der Neukantianismus*, (Hrsg.) C. Strube, Würzburg 2009, ss. 109–130.

<sup>3</sup> Zob. słowa Heideggera z listu nr 27 z dnia 27.I.1920 roku: „Od jakiejś nowej strony zrozumiałem teraz także prymat, który przyznał Pan subiektywnej drodze, co spowodowało, że zdystansowałem się w tej sprawie do Laska” (M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, s. 48).

<sup>4</sup> W kontekście badań neokantowskich inspiracji Heideggerowskiego myślenia Rickert przegrywa nie tylko z Laskiem. Biorąc, na przykład, pod uwagę teksty, zamieszczone w zbiorze *Heidegger und der Neukantianismus*, trzeba zauważyć, że żaden z autorów tego tomu nie podejmuje się przedstawienia relacji między Rickertem a Heideggerem (nie licząc tekstu M.J. Bacha, który przedstawia rozwój neokantyzmu od H. Lotzego, przez H. Rickerta i E. Laska, oraz jego wpływ na myśl Heideggera).

Po trzecie, za sytuację tę odpowiada w istocie sam Heidegger, który w swych autobiograficznych wtrąceniach zachowuje wobec Rickerta nieuprawniony dystans. Chyba w żadnym innym przypadku pytanie Pöggelera nie znajduje tak jednoznacznie pozytywnej odpowiedzi<sup>5</sup>. Najbardziej znane passusy, w których mówi Heidegger o swoich inspiracjach, albo w ogóle nie przyznają miejsca Rickertowi<sup>6</sup>, albo w sposób wyjątkowo oszczędny, niemal gwoli ścisłości historycznej, wzmiankują jedynie o istnieniu prac Rickerta, dając pierwszeństwo innym myślicielom<sup>7</sup>. Za wskazówkami Heideggera podążali następnie jego komentatorzy.

Po czwarte, tę tendencję pomijania lub niedoszacowania roli Rickerta w kształtowaniu się własnego myślenia Heideggera wzmacniają te jego wypowiedzi, w których przywołuje on filozofię wartości w sposób czysto negatywny. Wątpliwości co do pojęcia wartości Heidegger żywił niemal od początku swej filozoficznej drogi. Jeszcze jako student pisał w swej recenzji pracy von Bubnoffa pt. *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit*, w której autor przedstawia dzieje problemu przekraczania przepaści między tym, co idealne, rozumowe, czasowe i tym, co realne, zmysłowe i historyczne, że autor „słusznie nie widzi w teorii wartości ostatecznego rozwiązania”. I dodaje: „W moim przekonaniu, przynajmniej w swojej obecnej postaci, ugrzęzła ona w psychologizmie”<sup>8</sup>. Ten zarzut psychologizmu powtórzy Heidegger jeszcze w dojrzałym okresie swej twórczości. W roku 1920/1921 dołączy do tego jeszcze uwagę, że „[...] wartość jest owocem teoretyzacji i musi, jak wszelka teoretyzacja, zniknąć z filozofii”<sup>9</sup>. Psychologizacja i teoretyzacja

<sup>5</sup> Pöggeler pytał: „Czy uczonymi wskazówkami Heidegger jak lis nie zaciera ogonem śladów własnej drogi [...]?” (O. Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, München 1999, s. 268).

<sup>6</sup> Por. wielokrotnie cytowane słowa Heideggera z ostatniego wykładu fryburskiego z roku 1923: „Towarzyszem w poszukiwaniach był młody Luter, wzorem Arystoteles, którego tamten z kolei nienawidził. Bodziec dał Kierkegaard, oczy zaś wprawił mi Husserl” (M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen*. Band 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, K. Bröcker-Oltmanns (Hrsg.), Frankfurt am Main 1988, s. 5 (dalej cytowane jako GA 63); cytat za polskim wydaniem: M. Heidegger, *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Toruń 2007, s. 11).

<sup>7</sup> Por. wspomnienia Heideggera z roku 1963 w jego *Mojej drodze do fenomenologii*. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften (1910–1976)*. Band 14: *Zur Sache des Denkens*, F.-W. von Herrmann (Hrsg.), Frankfurt am Main 2007, s. 94 (dalej cytowane jako GA 14); polskie wydanie: M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999, s. 103.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften (1914–1970)*. Band 1: *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main 1978, s. 46 (dalej jako GA 1).

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*. Band 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, M. Jung, T. Regehly (Hrsg.), C. Strube, Frankfurt am Main 1995, s. 16 (dalej jako GA 60). Cytuję polskie wydanie: M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2002, s. 19.

są pokłosem kartezjańskiego zwrotu w filozofii. W ten sposób negatywna ocena pojęcia wartości nabiera w późniejszym okresie historiozoficznego uzasadnienia. Heidegger wpisuje filozofię wartości w dzieje zapomnienia bycia i przedstawia ją jako spełnienie nihilizmu, jako wyraz subiektywizacji bytu i rozumienia bycia jako woli mocy<sup>10</sup>.

Stosunek Heideggera do Rickerta podlegał długiej ewolucji: od umiarkowanego zachwytu, ugruntowanego na systematycznym i wnikliwym studiowaniu prac Rickerta i uczestnictwie w jego zajęciach, przez rzeczową, immanentną krytykę, zawartą w jego pierwszych wykładach fryburskich, następnie przez krytykę zewnętrzną, pisaną z pozycji późniejszego pytania o bycie, aż po odrzucenie tej filozofii i całkowite przemilczanie jej istnienia. Można powiedzieć, że ten stosunek Heideggera do Rickerta odzwierciedla w uproszczeniu relację całej filozofii XX wieku do neokantyzmu. Dopiero w ostatnich dekadach obserwuje się wyraźny rekonesans uprawiania filozofii z pozycji neokantowskich. Czy umożliwi to bardziej wyważoną ocenę relacji między Heideggerem i Rickertem?

Celem niniejszego artykułu nie jest wyczerpująca prezentacja biograficznych i filozoficznych związków między wspomnianymi myślicielami, lecz wypunktowanie kilku najistotniejszych między nimi różnic i podobieństw. To, że Heidegger w pewien sposób zachował w swojej filozofii myślenie „podług wartości”, daje się odnotować zarówno na gruncie analityki egzystencjalnej, jak i odnośnie do jego pojęcia bycia. Ta pierwsza pokazuje, że wszystko, z czym człowiek na co dzień się spotyka, coś dla niego ma znaczenie (*Bedeutsamkeit*), treścią tego drugiego zaś jest bycie (*Sein*), pomyślane jako najwyższa miara. W niniejszym artykule nie będziemy jednak dalej podążać drogą tych dość oczywistych podobieństw „aksjologicznych”, lecz, zaczynając od przypomnienia kilku faktów natury filozoficzno-historycznej (część I), zwrócimy uwagę na te zagadnienia „metodologiczne”, które pozwoliły Rickertowi i Heideggerowi sformułować ich podstawowe kategoriale róż-

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Brief über den „Humanismus“*, [w:] M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main 2004, s. 349: „Dziwaczne usiłowanie podejmowane w celu wykazania tego, że wartości są obiektywne, samo nie wie, co robi. [...] Myślenie podług wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu”. Cytowane za polskim wydaniem: M. Heidegger, *List o „humanizmie“*, tłum. J. Tischner, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1999, s. 300. Zob. także: M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1999, s. 219 i nast.; M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000, ss. 180–183. Na temat „Heidegger i kwestia wartości” zob. J. Beaufret, *Heidegger a Nietzsche: pojęcie wartości*, tłum. S. Cichowicz i P. Kamiński, [w:] „Teksty”, 1980, t. 3, ss. 107–128; C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994, rozdz. V pt. *Nonsens*; I. Lyne, *Rickert and Heidegger: On the Value of Everyday Objects*, [w:] „Kant-Studien”, 2000, vol. 91, ss. 204–225.

nice między wartością i bytem oraz byciem i bytem (część II). W centrum tych rozważań metodologicznych stoją zagadnienia związane z interpretacją tych wypowiedzi, które tradycyjna logika, skupiająca się przede wszystkim na sądzie pozytywnym (twierdzeniu), pozostawiała poza polem swoich głównych zainteresowań, a mianowicie: pytania jako takiego, negacji i rozkazu. W toku prezentacji wybranych wątków filozofii Rickerta i Heideggera zapytamy o konsekwencje wynikające z tej zmiany optyki.

## 1. Rickert i Heidegger – perspektywa historyczna

Związek między Heideggerem i Rickertem od początku miał charakter relacji, jaka zachodzi między uczniem i nauczycielem. Dwudziestoparoletni Heidegger był studentem blisko trzydzieści lat starszego Rickerta, wobec czego trudno mówić w tym momencie o „wymianie myśli” czy też „wspólnocie walki”. Pierwsze listy Heideggera pisane do Rickerta dotyczą dość prozaicznych kwestii obecności na zajęciach i przygotowywanych referatów. Z okresu studenckich lat Heideggera pochodzi najwięcej jego pełnych entuzjazmu i estymy słów pod adresem Rickerta. Na przykład, po lekturze *System der Werte* Rickerta, który ukazuje sześć obszarów wartości z wieńczącym je pojęciem miłości, Heidegger pisał do swego nauczyciela o tym, iż uświadomił sobie na nowo, jak głęboko i miarodajnie filozofia wrasta w życie<sup>11</sup>. Świeżo po odejściu Rickerta do Heidelbergu Heidegger pisał:

Od czasu, gdy nie ma Pana już tutaj, brakuje na naszym uniwersytecie po prostu czegoś, a mianowicie czegoś wartościowego: filozofii jako światopoglądu, wielkiej przewodniej perspektywy, która umożliwiała mi od początku uzyskanie rzeczywistego wewnętrznego stosunku do filozofii wartości, mimo niejednych rozbieżności. W ostatnim semestrze miałem żywe uczucie, że uczestniczę w jakimś wielkim ruchu [...]<sup>12</sup>.

Dla Heideggera jako „młodego człowieka” Rickert „stał się żywym ideałem filozofa”. Jemu też dziękował Heidegger na początku swego doktoratu z roku 1913 pt. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*. W tym samym roku pisał on w liście do Rickerta:

<sup>11</sup> M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, s. 15 (list 4 z dnia 31.XII.1913). Por też: H. Rickert, *Vom System der Werte*, [w:] „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur“, 1913, Bd. IV, ss. 295–337. W czasie swego pobytu w Heidelbergu Rickert przypomniał tezy tego artykułu podczas prywatnej rozmowy z Maxem Weberem, na co ten ostatni miał odpowiedzieć poirytowany: „Skończże już pan te wywody w altankowym stylu. Przecież to zupełny bezsens” (K. Jaspers, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. S. Tyrowicz, Kraków 1993, s. 37).

<sup>12</sup> M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, s. 25 (list 12 z dnia 6.V.1916).

Niestety dopiero dzisiaj mogę panu serdecznie podziękować za silne filozoficzne pobudzenie i naukę, które z pana wykładów, a przede wszystkim z pana seminarium mogłem odebrać. Wprawdzie moje filozoficzne podstawowe poglądy są inne<sup>13</sup>.

Natomiast w swoim życiorysie z roku 1915 Heidegger wspominał: dzięki uczestnictwu w wykładach i seminarium prowadzonych przez Rickerta „poznałem problemy filozoficzne jako problemy i uzyskałem wgląd w istotę logiki [...]”<sup>14</sup>. W roku 1915 Heidegger uzyskał habilitację za pracę pod kierunkiem Rickerta pt. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Jemu też zadedykowana jest ta praca<sup>15</sup>. Po roku 1920 Heidegger coraz rzadziej wspominał osobę Rickerta. Na przykład w *Byciu i czasie* imię Rickerta pojawia się tylko raz (i to w nawiasie) jako przykład myślenia o dziejach od strony możliwości stworzenia nauki. Dzieje to obiekt nauki. Takie rozumienie dziejów jest – zdaniem Heideggera – wtórne wobec źródłowego problemu dziejów, który pojawia się wraz z pytaniem o sposób bycia tego, co dziejowe, i czasowość. W podejściu Rickerta „podstawowy fenomen dziejów, który wyprzedza możliwą tematyzację przez historię i leży u podstaw tej tematykacji, zostaje nieodwołalnie odsunięty na bok”<sup>16</sup>. Mimo negatywnego stosunku do idei, które reprezentował Rickert, Heidegger pozostawał pozytywnie nastawiony do formy filozoficznej pracy swego nauczyciela i roli, jaką odegrała jego filozofia w trudnym okresie przedwojennego kryzysu kultury. W roku 1928 pisał, że mimo iż stoi dziś daleko zarówno od Rickerta, jak i Husserla, to jednak, wyłączając merytoryczny wpływ ich idei „filozoficzna praca [Rickerta] stała się wzorcowa ze względu na to, co wówczas było dla mnie jedynie istotne: odrzucenie niewoli i dojrzwanie decyzji do wolnego filozofowania”<sup>17</sup>. W obliczu kryzysu, w jaki popadły nauki na początku XX wieku, filozofia Rickerta odegrała ważną rolę: „chciałbym jednocześnie podkreślić pozytywną funkcję teorii nauk Heinricha Rickerta, która zdominowała znacząco niemiecką filozofię czasów przedwojennych. Była ona rozpatrywana zasadniczo przeciwko

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 11 (list nr 2 z dnia 12.10.1913).

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*: I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften (1910–1976)*. Band 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt am Main 2000, s. 38 (dalej cytowane jako GA 16). Polskie tłumaczenie tego autobiograficznego znajduje się w: H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1997, s. 72.

<sup>15</sup> Dedykacja ta nie przysporzyła Heideggerowi przyjaciół. Por. M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, s. 38 (list 22 z dnia 27.I.1917).

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, s. 375. Polskie wydanie: M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 472.

<sup>17</sup> M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, s. 59 (list nr 32 z dnia 15.II.1928).

wszelkiemu pozytywizmowi, który szerzył się dookoła”<sup>18</sup>. To samo powtarza jeszcze w roku 1940:

Gdy rozważamy tutaj ideę wartości w filozofii, chodzi nam wyłącznie o metafizykę Nietzschego. Jako ‘filozofia wartości’, w węższym i akademickim sensie, określał się na przełomie wieków pewien nurt neokantyzmu, związany z nazwiskami Windelbanda i Rickerta. Trwałą zasługą tego nurtu jest nie tyle ‘filozofia wartości’, co godna szacunku w owym czasie postawa, która wobec zalewu naukowo-przyrodniczej ‘psychologii’ i ‘biologii’, jako rzekomo właściwej i jedynej ‘filozofii’, zachowywała jeszcze i przekazywała potomności ślad autentycznej wiedzy o istocie filozofii i filozoficznego sposobu pytania. Z drugiej strony, ta w dobrym znaczeniu ‘tradycjonalistyczna’ postawa nie pozwalała zarazem ‘filozofii wartości’ przemyśleć metafizycznej istoty idei wartości, tzn. potraktować poważnie nihilizmu<sup>19</sup>.

Powyższe wypowiedzi dowodzą, że relacja między Rickertem i Heideggerem miała charakter dość jednostronny. Z oczywistych względów to Heidegger był tym, który najwięcej korzystał z tej znajomości. Tym bardziej należy więc podkreślić te wypowiedzi Rickerta, które świadczą o tym, że także i on odnalazł w myśli swojego ucznia idee warte zainteresowania. Nie trzeba było zresztą na to długo czekać. Wydaje się, że taką pierwszą okazją była praca habilitacyjna Heideggera o Dunsie Szkocie. Rickert, jak sam przyznaje w jej recenzji, „nigdy samodzielnie, jak wielu jemu współczesnych, nie pracował w obszarze średniowiecznej filozofii”<sup>20</sup>. Docenia przy tym Heideggera jako systematyka, jednakże dostrzega poważne braki w historycznym potraktowaniu przez niego tematu, mianowicie zarzuca on interpretacji Heideggera niehistoryczność: ani nie bada on związków Dunsza Szkota z ówczesną logiką, ani nie pokazuje źródeł jego pomysłów (np. w myśli Plotyna). „Historyczne wprowadzenie, które dr Heidegger usiłował,

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, Band 27: *Einleitnug in die Philosophie*, O. Saame, I. Saame-Speidel (Hrsg.), Frankfurt am Main 2001, ss. 27–29 (dalej jako GA 27).

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1999, t. 2, s. 96. Powyższe tłumaczenie pochodzi od P. Graczyka. Nieprzypadkowo wykład o Nietzschem wspomina o filozofii wartości. Poza merytorycznymi powodami, trzeba przypomnieć, że Heidegger jako student uczęszczał na wykład Rickerta o Nietzschem. Wykład ten pt. *Die deutsche Philosophie von Kant bis Nietzsche (historische Einleitung in die Probleme der Gegenwart)* Rickert prowadził w semestrze zimowym 1913/1914 roku. Por. spis wykładów i seminariów Rickerta w okresie studiów Heideggera: M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, s. 152. Potwierdza to O. Pöggeler: *idem, Droga myślowa Martina Heideggera, op. cit.*, s. 119.

<sup>20</sup> M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, s. 96.



jest chybione i musi zostać całkiem odrzucone”<sup>21</sup>. Obok wiedzy na temat filozofii średniowiecznej Heidegger dysponował ponadto stale powiększającym się rozeznanie w fenomenologii. Jak sam przyznawał, dzięki studiom u Rickerta jego stosunek do fenomenologii był od początku inny, albowiem dostrzegał „zasadnicze znaczenie tego, co historyczne dla filozofii”<sup>22</sup>. Tuż po pierwszej wojnie światowej Heidegger, ćwicząc się u boku Husserla w fenomenologicznym widzeniu, mógł, niczym świadek, informować Rickerta o bieżącym kierunku rozwoju fenomenologii. W jednym z listów z roku 1920 Rickert prosił Heideggera o to, aby poinformował go na temat „zasadniczych kwestii fenomenologii”, albowiem ma zarzuty pod jej adresem, ale jak sam przyznaje, nie ma pewności, czy nie wynikają one z jego słabego jej rozumienia, i dlatego prosi Heideggera o pomoc, na co ten ostatni odpisuje dość szczegółowo niecały tydzień później, wspominając o prowadzonym wówczas przez siebie wykładzie o znamienym tytule *Wertphilosophie und Phänomenologie*<sup>23</sup>. Wykład ten, do którego jeszcze wrócimy, jest w istocie najpełniejszym źródłem wiedzy na temat filozoficznego stosunku wczesnego Heideggera do Rickerta. Różnicę między Heideggerem a Rickertem około roku 1920 oddaje w sposób symboliczny fakt, że w czasie, gdy Heidegger uprawiał filozofię rozumianą jako „źródłowa nauka o życiu w sobie i dla siebie”, Rickert bronił przed filozofią życia życia filozofii<sup>24</sup>. Tę krytykę Rickerta filozofii życia Heidegger oceniał dwójako. Z jednej strony, wyrażał się o niej jako o nieporozumieniu, z drugiej, przyznawał jej rację odnośnie do tego, że zwraca ona uwagę na niedostateczność uprawianej w ramach filozofii życia refleksji metodologicznej oraz brak ścisłości pojęciowej<sup>25</sup>. Na koniec należy

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 95.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 54 (list nr 29 z dnia 15.III.1921).

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 45–50 (listy 26–27 z dnia 21.I.1920 i 27.I.1920).

<sup>24</sup> Por. H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920.

<sup>25</sup> Heidegger nie zgadza się na traktowanie filozofii życia jako mody, lecz dostrzega w niej ważną tendencję wyrastającą ze źródłowej sytuacji problemowej. Por. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen*. Band 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main 1985, s. 80. O krytyce Rickerta jako o nieporozumieniu mówi Heidegger w: *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen*. Band 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Marburger Vorlesung vom WS 1925/1926*, W. Biemel (Hrsg.), Frankfurt am Main 1976, s. 216. Pozytywne uwagi na temat krytyki Rickerta znajdują się w: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften (1910–1976)*. Band 9: *Wegmarken*, Frankfurt am Main 2004, s. 13. Dalej cytowane jako GA 9. Polskie wydanie: M. Heidegger, *Znaki drogi*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1999, s. 19; a także M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*. Band 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, (Hrsg.) C. Strube, Frankfurt am Main 1993, s. 164.

przypomnieć te uwagi Rickerta dotyczące Heideggera, które pojawiły się w wydanej w roku 1930 pracy pt. *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*. Rickert przywołuje z aprobatą rozważania Heideggera na temat nicości, odrzucając jednak jego pojęcie trwogi, i nazywa jego myślenie „heterologicznym”<sup>26</sup>. Podczas wykładu z roku 1935 Heidegger przywołuje tę pracę Rickerta w związku ze swoimi rozważaniami na temat nicości<sup>27</sup>. Poza tym odróżnia on koncepcję Rickerta od własnej, mówiąc, że Rickert pozostaje w okowach tradycyjnego schematu „bycie i logos”, gdy tymczasem on filozofuje w obrębie „bycia i czasu”<sup>28</sup>.

Zdaniem Heideggera, formuły te nie są przypadkowymi schematami poznawczymi, lecz wyrażają coś, co przysługuje samemu byciu, a mianowicie, że zawsze posiada ono swego innego, dzięki któremu zyskuje na określoności. W bycie wpisana jest gra różnic, które mogą przyjąć postać zarówno znanych tradycji metafizycznej dystynkcji bytu i stawania się, bytu i pozoru, bytu i myślenia, czy też bytu i wartości, jak i mniej znanych, chociaż obecnych, rozróżnień bycia i bytu czy bycia i czasu. Ten związek bycia z jego własnym innym konkretyzuje zarówno historycznie, jak i problemowo podstawowe pytanie całej filozofii: „jak się rzeczy mają z byciem?”<sup>29</sup>. Rozpoczynające się od tego pytania dzieje filozofii można interpretować jako przemieszczanie się, zderzanie i mieszanie wyżej wskazanych różnic.

## 2. Rickert i Heidegger – perspektywa problemowa

To, co Heidegger ujmuje zbiorczo jako pytanie o bycie, obejmuje w istocie ten sam obszar problemowy, którym filozofia zajmowała się od chwili swoich narodzin. Geneza pytania o bycie w twórczości Heideggera pokazuje, że pytanie to nie pojawiło się w niej od początku, w postaci gotowej, lecz rozwinęło się z podstawowego metafizycznego problemu. Chodzi mianowicie o wspomniany już, klasyczny problem relacji między tym, co idealne, formalne, duchowe, wieczne i niezmienne, i tym, co realne, materialne,

<sup>26</sup> H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Heidelberg 1930, ss. 229–231. Por. też M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, s. 70 (list nr 40 z dnia 26.XI.1930).

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Band 40: *Einführung in die Metaphysik*, P. Jaeger (Hrsg.), Frankfurt am Main 1983, s. 25 (dalej jako GA 40). Co ciekawe, w przygotowanym do publikacji oddzielnym wydaniu tego wykładu, które pojawiło się po raz pierwszy w roku 1953, Heidegger zrezygnował z tego przypisu. Por. polskie wydanie, które zostało sporządzone na podstawie piątego wydania niemieckiego z roku 1987: M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 27.

<sup>28</sup> M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, s. 69 (list nr 40 z dnia 26.XI.1930).

<sup>29</sup> M. Heidegger, GA 40, *op. cit.*, s. 99 i nast. Polskie wydanie: *idem*, *Wprowadzenie do metafizyki*, *op. cit.*, s. 87 i nast.

zmysłowe, czasowe i przemijające. Jest to nie tylko problem filozofii Platona czy Arystotelesa – w ich tekstach nabrał on jedynie paradygmatycznej wykładni – ale także filozofii Augustyna i Tomasza, Kartezjusza, Locke’a, Kanta, Rickerta i Heideggera. Ci ostatni wiążą go z zagadnieniem pytania, negacji i rozkazu.

Rickert wyraża ten problem jako problem „przedmiotu poznania”, a następnie problem różnicy między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi. „Następnie” oznacza nie tyle porządek chronologiczny, co systematyczny. Jak powiada Marek Szulakiewicz, u Rickerta, „problem sensu nauki jest pierwotniejszy niż sama jej klasyfikacja”<sup>30</sup>. Zanim odpowie się na pytanie o rodzaje poznania, trzeba najpierw zbadać, czym jest samo poznanie ze względu na przyświecający mu cel (przedmiot). „Teoria poznania musi z góry przyjąć, że istnieje obiekt, który chce badać”<sup>31</sup>. W ten sposób Rickert, przed Heideggerem, przeprowadza ontologizację transcendentalizmu<sup>32</sup>. Wydaje się, że także w kontekście rozpatrywanego tutaj związku Rickerta i Heideggera na uwagę zasługują bardziej te badania Rickerta, które skupiają się wokół tematyki *Der Gegenstand der Erkenntnis*, niż te, które zawierają *Die Grenzen...* i *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*<sup>33</sup>. Oczywiście nie brakuje w myśli Heideggera wątków związanych z teorią nauk – jak sam przyznaje pośród dzieł Rickerta o wiele silniej oddziaływały na niego *Die Grenzen...* niż *Der Gegenstand...*<sup>34</sup> – jednak ponieważ – jak przekonuje Szulakiewicz – „transcendentalną filozofię wartości Rickerta należy traktować jako czas ponownego rozbudzenia metafizyki (teorii bytu)”, która, zdaje się, w twórczości Heideggera przeżyła swój prawdziwy renesans, to właśnie rozważania wokół różnicy między byciem i wartością winny stanowić nić przewodnią dalszej prezentacji. Różnica ta leży u podstaw teorii nauk<sup>35</sup>. W obrębie badań nad tą różnicą pojawia się *explicite* zagadnienie pytania jako takiego. W kontekście Heideggerowskiego zainteresowania kwestią pytania i powiązania jej z problematyką ontologiczną (pytanie o bycie) jest to miejsce o szczególnym znaczeniu.

<sup>30</sup> M. Szulakiewicz, *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*, Rzeszów 1995, ss. 96–97.

<sup>31</sup> H. Rickert, *Dwie drogi teorii poznania. Psychologia transcendentalna i logika transcendentalna*, tłum. T. Kubalica, [w:] *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, A.J. Noras, T. Kubalica (red.), Katowice 2011, ss. 74, 79.

<sup>32</sup> M. Szulakiewicz, *op. cit.*, s. 96.

<sup>33</sup> H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Freiburg i. B./Leipzig 1896; *idem*, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg i. B. 1899 (1. Aufl.), Tübingen 1926 (6–7 Aufl.).

<sup>34</sup> M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, s. 58 (list 32 z dnia 15.II. 1928).

<sup>35</sup> H. Rickert, *Dwie drogi teorii poznania, op. cit.*, ss. 103–104.

## 2.1. Przedmiot poznania – dwie drogi

Zwróćmy najpierw uwagę na kontekst wprowadzenia tego problemu. Poszukiwanie rozwiązania problemu przedmiotu poznania stara się odpowiedzieć na pytanie o to, co transcendentne w immanencji. Rickert odrzuca teorię wiernego odzwierciedlania rzeczywistości w myśleniu. Jego sposób rozumowania do złudzenia przypomina ten, który znany jest od czasów dialogów Platona. Pozwoli on także Heideggerowi na postawienie pytania o bycie na gruncie analityki egzystencjalnej (metafizyki *Dasein*). Więcej, uczyni on to pytanie w ogóle sensownym. Dlatego Heidegger pozostał mu do końca wierny. Rickert powiada: „Trzeba już zatem wiedzieć, co to znaczy, że rzecz ma właściwość, zanim można powiedzieć, że myśl: papier jest biały, odtwarza rzeczywistość”<sup>36</sup>. Na co Heidegger:

Musimy rozumieć rzeczywistość, realność, życie egzystencjalność, stan rzeczy, abyśmy mogli odnieść się pozytywnie do określonego czegoś rzeczywistego, realnego, żywego, egzystującego, istniejącego<sup>37</sup>.

Zawsze już poruszamy się w obrębie jakiegoś rozumienia bycia<sup>38</sup>.

W tym „przedrozumieniu” Rickert upatruje problem formy poznania: „wszelkie problemy teorii poznania są problemami formy [...]”<sup>39</sup>. Heidegger natomiast dostrzega w tym problem ontologii fundamentalnej. O ile Rickert pyta o przedmiot formy poznania, o tyle Heidegger pyta o przedmiotowy korelat rozumienia bycia. Rickert, a za nim Heidegger, wskazuje dwie drogi prowadzące do rozwiązania tego problemu<sup>40</sup>. Mówiąc językiem Rickerta, są to droga transcendentalno-psychologiczna i droga transcendentalno-logiczna. Mówiąc językiem Heideggera, na drodze myślowej można wyróżnić drogę ontologii fundamentalnej i myślenia bycia. Droga transcendentalno-psychologiczna bada wspomniany problem poznania wychodząc od „analizy rzeczywistego aktu poznawania jako procesu psychicznego, po to, aby posuwać się stopniowo naprzód, do przedmiotu transcendentnego”, tzn. bada poznanie przedmiotu, droga transcendentalno-logiczna natomiast stara się

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 80.

<sup>37</sup> M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 14.

<sup>38</sup> *Idem*, *Bycie i czas*, s. 7 (niemieckie wydanie: s. 5).

<sup>39</sup> H. Rickert, *Dwie drogi teorii poznania*, s. 81.

<sup>40</sup> Takie rozróżnienie nieobce jest również Husserlowi: czym innym jest fenomenologiczna krytyka poznania rozumiana jako pewna praca wstępna, której zadaniem jest badanie czystych istot przeżyć logicznych, takich jak nazywanie, sądzenie, wnioskowanie itd., a czym innym – czysta logika, która zajmuje się badaniem korelatów przedmiotowych tychże przeżyć, a więc nazwami, sądami, wnioskami itd.

„tak szybko, jak to możliwe, dotrzeć do sfery przedmiotu transcendentnego i traktować go niezależnie od psychicznego aktu poznania w sposób »czysto« logiczny”, tzn. koncentruje się ona na badaniu przedmiotu poznania<sup>41</sup>.

Zacznijmy od pierwszej drogi badania przedmiotu poznania. Sposób rozważania, który Rickert nazwał drogą transcendentalno-psychologiczną, pojawia się już w pierwszym wydaniu *Der Gegenstand...* z roku 1892, jednakże trzeba zauważyć, że treść tego pierwszego wydania w kwestii problematyki pytania jako takiego wykazuje znaczący brak, który Rickert uzupełnił w wydaniu drugim (1904) i rozwinął w wydaniu trzecim z roku 1915. Opublikowany w roku 1909 esej pt. *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*, wbrew temu, co sugeruje Rickert w jednym z przypisów<sup>42</sup>, odnosi się bardziej do wydania drugiego i zapowiada już to, co przyniesie wydanie trzecie. Punktem wyjścia drogi transcendentalno-psychologicznej jest stwierdzenie, że każde poznanie dokonuje się w sądzie. Jak powiada Rickert w *Przedmowie* do pierwszego wydania *Gegenstand...*, „pismo to powstało w wyniku badań nad sądem”<sup>43</sup>. I dalej: „każde poznanie powstaje wraz z sądzeniem, rozwija się w sądzie i tylko w sądzie może istnieć”<sup>44</sup>. Rozwiązać zagadkę przedmiotu formy poznania, obecności tego, co transcendentne w immanencji, oznacza odpowiedzieć na pytanie o to, czym jest sądzie. Oczywiście jest, że sądzie, nie: sąd, jest aktem psychicznym. Dlatego sądzie może być rozpatrywane metodami empirycznej psychologii. Jednakże metoda ta pomija to, co stanowi o istocie sądzie jako aktu *poznawania*, a mianowicie, że musi być ono prawdziwe albo fałszywe. Teoria poznania bada sądzie ze względu na jego przedmiot, a to oznacza, że musi uwzględniać jego odniesienie do prawdy i fałszu. „Prawda [...] nie jest faktem psychologicznym”<sup>45</sup>. Teoria poznania, nazywana także logiką, jest teorią prawdy<sup>46</sup>. Dlatego analiza aktu poznania nie może badać rzeczywistego procesu psychicznego, bo ten po prostu jest (faktem) i tyle, lecz powinna uchwycić ten element w procesie poznania, który odnosi je do prawdy. Chodzi mianowicie nie o to,

<sup>41</sup> H. Rickert, *Dwie drogi teorii poznania*, ss. 77, 111.

<sup>42</sup> *Ibidem*, przypis 7 na s. 82.

<sup>43</sup> *Idem*, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, 1. Auflage, Freiburg i. B. 1892, s. V.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>45</sup> *Idem*, *Dwie drogi teorii poznania*, s. 76.

<sup>46</sup> Podobny sposób rozumowania, który wiąże poznanie, wypowiedź, prawdę i byt, występuje u Heideggera niemal w całej jego twórczości. Zob. np. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen*. Band 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Marburger Vorlesung vom WS 1925/1926*, W. Biemel (Hrsg.), Frankfurt am Main 1976, §§ 1–5 (*Einleitung*). Do tego też: D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, Bydgoszcz 2012, t. 1, część I, rozdz. 3.

czym faktyczne sążenie jest, lecz o to, co ono realizuje (*leisten*), w czym wypełnia powierzone mu zadanie<sup>47</sup>. Na drodze transcendentualno-psychologicznej Rickert nie zamierza ani przeprowadzać badań psychologicznych tego, co nazywa się faktycznym, zachodzącym w psychice, wydarzeniem sążenia, ani dokonywać badań *stricte* logicznych tego, co jest niezależnym od wszelkiego realnego sążenia, idealnym sensem sądu. Rickert idzie drogą pośrednią: chce badać sens sądu dokonywanego przez podmiot, o ile ów sąd realizuje cele poznawcze, tzn. o ile kieruje się ku prawdzie.

Punktem wyjścia badań Rickerta na tej drodze jest teoria sądu, którą zaproponował Lotze i którą rozwinął W. Windelband. Według Windelbanda, sądy dzielą się na „sądy” w węższym tego słowa znaczeniu (*Urtheil*) i „oceny” (*Beurtheilung*). W ocenie oprócz przedstawienia pewnej treści mamy do czynienia ponadto z przyłączającym się do tych treści stosunkiem świadomości. Ma on alternatywny charakter i jest odniesiony teleologicznie do wartości prawdy. Ten stosunek może być stopniowalny. W przypadku ocen teoretycznych między stopniem maksymalnej pewności a punktem całkowitej obojętności na to, co przedstawione, pojawia się fenomen pytania<sup>48</sup>. Pozostaje on w odniesieniu do wartości prawdy, jednak samego tego odniesienia w pełni nie realizuje. Nie rozstrzyga, czy powiązanie treści danych przedstawień jest prawdziwe czy fałszywe. Pytanie stoi dopiero przed rozstrzygnięciem. Dlatego nie ma ono „praktycznej” natury oceny, ale też nie jest li tylko psychicznym zestawieniem przedstawień. Jest ono początkiem sądu rozumianego jako ocena. Albo też, mając w pamięci rozróżnienie sądu i oceny, można powiedzieć, że jest ono właśnie czysto „teoretycznym” sądem – w przeciwieństwie do „praktycznej” oceny.

Rickerta teoria sądu wywodzi się bezpośrednio z teorii Windelbanda. Ażeby zrozumieć strukturę sensu sążenia, „należy potraktować są d z e n i e j a k o o d p o w i e d ź n a p y t a n i e”<sup>49</sup>. Patrząc czysto psychologicznie, tego rodzaju identyfikacja sążenia z odpowiadaniem jest fałszywa. Ale Rickertowi nie chodzi o faktyczne przeżycie sążenia, lecz o transcendentualną

<sup>47</sup> H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 2. Auflage, Tübingen/Leipzig 1904, s. 88.

<sup>48</sup> Rozróżnienie to zainspirowane zostało rozważaniami F. Brentany. Por. W. Windelband, *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, [w:] „Straßburger Abhandlungen zur Philosophie“, Freiburg i. Br. 1884, s. 187. Por też: M. Heidegger, *Phänomenologie und transzendentaler Wertphilosophie*, [w:] *idem, Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen*. Band 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt am Main 1987, s. 158. Dalej jako GA 56/57.

<sup>49</sup> W wydaniu pierwszym *Der Gegenstand...* Rickert tylko wspomina o pytaniu. Potraktowanie sądu jako odpowiedzi na pytanie ma miejsce *explicite* dopiero w drugim i trzecim wydaniu. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis* (2), s. 95. Por. też *idem, Dwie drogi teorii poznania*, s. 83.

istotę sądenia. Z tej perspektywy, pytanie – rozpatrywane ze względu na posiadaną przezeń treściową zawartość przedstawienia – zawiera wszystko to, co jest treścią sądu. Różnica między pytaniem a sądem (odpowiedzią) nie leży w treści, lecz w nastawieniu sądzącego. Pytaniu mianowicie brakuje rozstrzygnięcia „za” lub „przeciw”. W ten sposób, wychodząc od różnicy między pytaniem a sądeniem, Rickert uzyskuje rozumienie istoty samego sądenia: sądenie jest akceptacją (potwierdzeniem) lub odrzuceniem (zaprzeczeniem) pewnej treści przedstawieniowej, która w pytaniu utrzymana jest w zawieszeniu. Potwierdzenie lub negacja ani niczego nie dodają do treści sądu, ani jej nie zmieniają. Sąd „Słońce świeci” i sąd „Tak, słońce świeci” różnią się tylko psychologicznie, logicznie zaś są identyczne<sup>50</sup>. A więc obecność w sądzie – obok momentu przedstawieniowego – momentu uznaniowego jest tym, co różni sąd od pytania. Pytanie ma taką samą treść przedstawieniową, co sąd, jest nawet odniesione do prawdy – co różni pytanie od czystego tylko postrzegania – jednak pytanie nie jest sądem, dlatego że brakuje mu rozstrzygnięcia. W pytaniu dochodzi do rozdzielenia momentu przedstawieniowego z momentem uznaniowym. „Świejące słońce” i pytanie „Czy słońce świeci?” mają takie samo logiczne znaczenie. W pytaniu pozostaje tylko przedstawienie (treść) i odniesienie do prawdy, które wymaga (*Forderung*) wypełnienia<sup>51</sup>. A zatem formalnym elementem aktu sądenia jest dołączający się do czystej treści przedstawieniowej „praktyczny” akt potwierdzenia lub zaprzeczenia.

Zwróćmy uwagę na pewną dwuznaczność przedstawionych powyżej wyników Rickertowskiej analizy sądenia. Opuszczając empiryczno-psychologiczny wymiar faktycznego przeżycia sądenia, Rickert utożsamia sądenie z pozytywną lub negatywną odpowiedzią na pytanie. Jak wspomniano, z perspektywy empirycznej psychologii nie jest to rozwiązanie poprawne. Oznacza to jednak, że w wymiarze transcendentally-psychologicznym, inaczej niż w wymiarze empiryczno-psychologicznym, zapytywanie i odpowiadanie, a więc swego rodzaju wewnętrzny dialog (Platon), jest konstytutywną czynnością poznawczą podmiotu. Okazuje się jednak, że sądenie może być nazwane odpowiedzią na pytanie tylko z punktu widzenia relacji między wymiarem transcendentally-psychologicznym i empiryczno-psychologicznym. Z perspektywy transcendentally-logicznej sądenie nie jest już odpowiedzią na pytanie, lecz na roszczenie. Jeżeli wymiar empiryczno-psychologiczny, transcendentally-psychologiczny i transcendentally-logiczny nazwiemy po kolei wymiarem I, II i III, to są-

<sup>50</sup> *Idem*, *Der Gegenstand der Erkenntnis* (2), s. 98.

<sup>51</sup> *Idem*, *Dwie drogi teorii poznania*, s. 85.

dzenie jawi się jako odpowiedź na pytanie tylko pomiędzy wymiarem I i II. Natomiast w przejściu między wymiarem II i III sądzenie jest spełnieniem (*Leistung*) roszczenia. Dlaczego Rickert nie mówi także i w tym wypadku o sądzeniu jako o odpowiedzi na pytanie, które stawia prawda? Czy dlatego, że każde pytanie jest w istocie roszczeniem, mianowicie żądaniem wiedzy prawdziwej? Czy wolno wobec tego traktować te pojęcia zamiennie? Czy prawda może stawiać pytania, może być źródłem niepewności? W trzecim wydaniu *Der Gegenstand...* Rickert *implicite* zaprzecza takiej możliwości. Wprowadza on mianowicie pojęcie transcendentalnej świadomości jako „wolnej od pytania potwierdzającej świadomości w ogóle” (*das fraglose bejahende Bewusstsein überhaupt*)<sup>52</sup>. Analogicznie mówi o „pozbawionej pytania zaprzeczającej świadomości” oraz „wolnej od pytania powinności”. Wymaganie, rozumiane jako powinność, nie może więc być traktowane jako pytanie. Jest ono znacznie bliższe rozkazowi. W przejściu między poziomem II i III pytanie przemienia się w rozkaz<sup>53</sup>. Prawda nie pyta i nie jest źródłem niepewności. Prawda obowiązuje (*gilt*), rozkazuje, a temu, który wypełnia płynącą odeń powinność, daje oparcie i wytchnienie (*Halt*). Obowiązuje w sposób powszechny i konieczny. Jest niezależna, transcendentna, wieczna, „w sobie spoczywająca”.

Rickert nie chce przyznać, że prawda pyta. Pytanie zastępuje rozkazem i w oparciu o to doświadczenie przyznaje jej status czegoś absolutnego, wiecznego i samoistnego, a więc te atrybuty, które metafizyka obecności stosuje do „bytu najbardziej będącego”. Fakt jednakże, że prawda w ogóle zgłasza pod adresem poznającego podmiotu jakieś roszczenie, które podmiot *ma* zrealizować, można interpretować jako wyraz tkwiącej w niej niedoskonałości, jakiegoś ograniczenia czy braku. Innymi słowy, można powiedzieć, że prawda, mimo swojej niezależności, pozostaje stale otwarta i wychylona w stronę tego, co spełnia lub niespełnia jej powinności. Przejmując za Rickertem rozumienie myślenia jako zapytywania, Heidegger nie zawaha się przyznać, że prawda jest samą tą otwartością, że odpowiednio do pytania prawda ma charakter otwartości. Albowiem, jak powiada inspirowany myślą Heideggera Gadamer, „pytanie stawia wobec otwartości”<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> *Idem*, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, 3. Aufl., Tübingen 1915, ss. 345–346.

<sup>53</sup> O tym, czy wolno pytanie zastąpić rozkazem, toczą się wśród logików spory. Por. A. Brożek, *Pytania i odpowiedzi. Tło filozoficzne, teoria i zastosowania praktyczne*, Warszawa 2007, s. 72–74, 79–81. Zaproponowane przez autorkę rozróżnienie, jakoby rozkaz wyrażał życzenie zmiany stanu rzeczy, a pytanie dotyczyło woli uzupełnienia adekwatnego obrazu intencjonalnego, nie znajduje w przypadku teorii Rickerta zastosowania.

<sup>54</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda, Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 339.



Druga droga badania, którą Rickert nazwał transcendentualno-logiczną, stara się nadrobić „braki” pierwszej drogi. Braki te wynikają stąd, że pierwsza droga zakładała to, co miała pokazać dopiero druga droga, a więc poruszała się od początku w ramach *petitio principii*. Pierwsza droga za punkt wyjścia obrała p r a w d z i w e poznanie. Poznanie jest prawdziwe, o ile uobecnia się w nim prawda o transcendentnym przedmiocie. Oznacza to, że nie można badać (prawdziwego) poznania, nie odniósłszy się do tego, co poznanie posiada ze względu na swój przedmiot. Innymi słowy, ten ostatni musi zostać wcześniej założony, żeby poznanie w ogóle było prawdziwe. Gdyby nie to założenie poznanie byłoby tylko procesem psychicznym i niczym ponadto. Dlaczego więc poznanie można z góry rozpatrywać ze względu na prawdę? Ponieważ – odpowiada Rickert – tak je się interpretuje (*deuten*), a można to czynić, dlatego że akty mają immanentny sens. Stanowi on „królestwo pośrednie między bytem psychicznym i przedmiotem transcendentnym”<sup>55</sup>. Oznacza to, że badanie wewnętrznego dialogu, którym jest poznanie, przyjmuje postać procedury hermeneutycznej<sup>56</sup>. Porusza się ona w ramach błędnego koła, które Rickert w jakiś sposób akceptuje i uznaje za nie do ominięcia.

Od tego immanentnego sensu, który posiadają akty poznania, Rickert odróżnia sens transcendentny, który przysługuje wytworom tych aktów, tj. sądom. W ten sposób wchodzi on na drugą drogę teorii poznania, jaką jest droga transcendentualno-logiczna. Abstrahuje ona od tego, co dzieje się na poziomie aktów poznania. O ile sens immanentny jest ściśle powiązany z aktem psychicznym, chociaż nie jest z nim identyczny, o tyle sens transcendentny jako transcendentny nie jest związany z żadnym bytem. Reprezentuje on ontologicznie odmienny wymiar niż byt, który Rickert nazywa za Lotzem wartością. Tak, jak wcześniej, chcąc odróżnić sąd od „samego tylko przedstawienia”, Rickert podjął temat pytania, tak obecnie, chcąc pokazać różnicę między bytem a wartością, Rickert odwołuje się do pojęcia negacji. Aksjosferę odróżnia od ontosfery to, że tylko w obrębie tej pierwszej ma się do czynienia a opozycją pozytywne-negatywne. Istnieją wartości pozytywne i negatywne, sens i bezsens, nie istnieje natomiast byt pozytywny i negatywny. Niebyt jest albo inną formą bytu (np. byt idealny) albo wartością. Negacja pozwala zatem odróżnić wartość od bytu – z jednej strony, z drugiej – wartość pozytywną od negatywnej. Ów sens transcendentny jest formal-

<sup>55</sup> H. Rickert, *Dwie drogi poznania*, s. 90.

<sup>56</sup> Powiązanie myślenia dialogicznego z hermeneutyką znajdzie swoje rozwinięcie w hermeneutyce filozoficznej H.-G. Gadamera. Por. *idem*, *Prawda i metoda*, ss. 334–358. Jak wiadomo, Gadamer był, mówiąc ogólnie, stosunkowo niechętny neokantyzmowi. Byłoby rzeczą wielce interesującą przebadanie, na ile mimo to pozostał on wierny niektórym jego ideom.

nym przedmiotem poznania. „Teorię poznania można określić wyłącznie jako naukę o tym, co nie istnieje”<sup>57</sup>.

Problemem pozostaje powiązanie tych dwóch sfer: bytu i wartości. Droga transcendentualno-logiczna ukazała między nimi „nieprzekraczalną przepaść”, „radikalne cięcie” (*radikale Schnitt*). W jaki sposób te dwie sfery łączą się ze sobą w poznaniu? Ażeby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba, zdaniem Rickerta, ponownie wejść na drogę transcendentualno-psychologiczną. Transcendentualno-psychologiczny wgląd w „pośrednie królestwo sensu”, interpretacja sensu (*Sinndeutung*) umożliwi większe zbliżenie wspomnianych sfer niż czyni to logika. To królestwo jest domeną wolności. Odpowiedź na pytanie polega na wolnym uznaniu transcendentnej powinności. Innymi słowy, podmiotowym warunkiem poznania jest wolność. Ostatecznie jednak Rickert „kapituluje”:

Nigdy nie zdołamy zrozumieć, jak oba królestwa stają się jednym. Nie da się bowiem zaprzeczyć, że jedność istnieje, gdyż bez niej wszelkie poznawanie byłoby pozbawione sensu, ona sama jednak pozostaje wieczną zagadką, cudem, który sztydzi z wszelkiego wyjaśnienia<sup>58</sup>.

Dana w poznaniu cudowna jedność tego związku daje się w całości jedynie przeżyć – powiada Rickert. Nie można jej poznać, jako że każde poznanie rozdziela byt i powinność. Niemniej pojęcie immanentnego sensu zawiera „możliwie najdoskonalszy do pomyślenia ekwiwalent pojęcia przedpojęciowej lub źródłowej jedności [...]”<sup>59</sup>. Między innymi z tego też powodu drodze transcendentualno-psychologicznej zostaje w ramach teorii poznania przyznany słaby prymat.

Ponieważ, jak powiada Rickert, „to, co beczasowo ważne, można odnaleźć jedynie w tym, co czasowo utworzone”<sup>60</sup>, „tylko w rzeczywistościach można znaleźć wartości w ich różnorodności i treściowej określoności”, „filozofia musi skierować swe spojrzenie na dobra kulturowe, aby w nich znaleźć różnorodność wartości. Realizując ten cel, zwraca się ku nauce [...]”<sup>61</sup>. Rickertowski podział nauk na nauki o przyrodzie i kulturze wynika z przedstawionych wyżej rozważań o charakterze ontologicznym<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> H. Rickert, *Dwie drogi poznania*, s. 108.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 115.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 117.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> *Idem*, *O pojęciu filozofii*, tłum. A. Mordka, [w:] *Neokantyzm badeński i marburski*, s. 135.

<sup>62</sup> Interesujące pytanie, czy rzeczywiście Rickertowska klasyfikacja nauk może zostać bez sprzeczności wyprowadzona z jego rozważań ontologicznych, trzeba pozostawić tu bez odpowiedzi.

Zadaniem filozofii jest pozostać w obszarze przejściowym między tym, co wiecznie obowiązuje, i tym, co faktycznie jest. Filozofia zajmuje dziedzinę pytań, a jej historia jest, jak mówił Windelband i inni neokantyści, „dziejami problemów”.

Powyższa rekonstrukcja rozważań Rickerta prowadzi do następujących wniosków. Żeby zrozumieć to, czym jest poznanie i jego przedmiot, a więc, koniec końców, żeby zrozumieć to, czym jest sąd, który w tradycyjnej logice stanowił wzorcową formę myślenia i mówienia, formę, w której najdoskonalej odzwierciedla się prawda i byt rozumiane jako coś stałego, niezmiennego, wiecznego, trwale obecnego, potrzeba sięgnąć do tych mało znaczących form wypowiedzi, które wcześniej albo, jak pytanie, w ogóle pozostawały poza zainteresowaniem filozofii, albo, jak sądy negatywne, uznawane były za pochodną twierdzenia, wyrażanego za pomocą gramatycznej formy zdania oznajmującego. Rickert wprowadza pojęcie pytania i negacji w samo centrum zagadnień filozoficznych. Nie wyprowadza kategorii poznania z tablicy sądów – jak czynił to Kant – ani też nie definiuje innych form wypowiedzi sensownych (negacji, pytania, rozkazu) jako form derywatywnych sądu, lecz, odwrotnie, dowodzi, że istota sądu i podstawowe rozróżnienia kategorialne są możliwe tylko w oparciu o niepropozycjonalne formy wypowiedzi. Innymi słowy, tłumaczy on istotę sądu, a więc podstawowy temat logiki, wychodząc od pytania, negacji i rozkazu, które Arystoteles przeznaczył pod jurysdykcję retoryki i poetyki. Można powiedzieć, że Rickert dokonuje pewnego odemknięcia zatrzaśniętych przez Stagirytę drzwi, które na oścież otworzą dopiero następne generacje filozofów XX wieku. O niebezpieczeństwie, jakie się z tym wiąże dla tradycyjnego rozumienia racjonalności i bycia, świadczy chociażby zjawisko pytania jako takiego. Sytuuje się ono – jak to ujmuje Rickert – na poziomie immanentnego sensu, który stanowi królestwo pośrednie między bytem i wartością. Jest to z perspektywy teorii poznania narażona na *petitio principii*, zarazem jednak „cudowna” przestrzeń wolnego prze-życia. Mimo że ostatecznie Rickert odmawia pytaniu konstytutywnego udziału w procesie poznania, przedstawiając poznanie jako odpowiedź na roszczenie ze strony obowiązującej Prawdy, to jednak trzeba docenić ów filozoficzny gest, który po tysiącletnich zapomnienia czyni zagadnienie pytania (a także negacji i rozkazu), decydującym środkiem do rozwiązania podstawowych kwestii filozofii. Oczywiście, przynajmniej tak to wygląda z perspektywy pierwszej drogi badania. Druga droga osłabia nieco wydzźwięk pierwszej i pokazuje, że w istocie wszystko wygląda po staremu: obowiązująca Prawda zwraca się do świadomości z roszczeniem powinności, która, właściwie uznana w swej bezwzględności, pozwala jednostce odczuć oczywistość. O ile pierwsza

droga badania otwiera się na pojęcie dialogu, druga zna tylko jedność i całość. Tym samym spotykamy u Rickerta charakterystyczną dla filozofii XIX wieku dwoistość, którą tworzy, z jednej strony, coraz bardziej przemożna świadomość nieskończoności zapytywania, problematyczności wszystkiego, tymczasowości i ulotności, z drugiej – dążenie do podporządkowania wszystkiego zamkniętemu systemowi. W ten sposób Rickert wprawdzie przygotowuje przełom, który określam jako swego rodzaju *eroteric turn*, jednak daleki jest on od jego faktycznej inicjacji. Znajdzie ona swoją realizację dopiero w filozofii Heideggera. Jest on mianowicie synonimem formuły, którą znamy jako *Seinsfrage*.

## 2.2. Pytanie o bycie i nicość

Zainteresowanie Heideggera zagadnieniem pytania sięga jego najwcześniejszych lat<sup>63</sup>. Pojawia się ono w kontekście jego badań logicznych, które pozostają na początku pod silnym wpływem neokantyzmu i fenomenologii. Ich podstawowym problemem jest wspomniane zagadnienie stosunku tego, co idealne, do tego, co realne. Zdaniem Heideggera, czysta logika nigdy nie rozwiąże tego problemu, chociaż może przygotować dla niego odpowiedni grunt. Od początku podejmowane przez Heideggera problemy logiczne wpisane są w poszukiwanie odpowiedzi na „ostateczne pytania bycia” (*die Endfragen des Seins*), stawiane z „wewnętrznej, tajemniczej potrzeby prawdy”<sup>64</sup>. Jak wspomina w liście do Rickerta z roku 1917, „czysta logika jest skrajnością, zakamuflowanym pogwałceniem żywego ducha [...] Czysta logika nie pozwala filozofii na związek z podstawowymi nurtami osobowego życia oraz z pełnią kultury i ducha”<sup>65</sup>.

Rok wcześniej donosi on swemu nauczycielowi, że męczy się od dłuższego czasu nad problemem negacji i że w związku z tym „dochodzi coraz bardziej do przekonania, że bez metafizyki dalej nie pójdzie – zapewne nie z tylko czystą logiką”<sup>66</sup>. W innym miejscu można zaś przeczytać: „Ja sam dochodzę coraz częściej do przekonania, że walka przeciwko psychologi-

<sup>63</sup> W niniejszej prezentacji ograniczę się tylko do kilku niezbędnych uwag. Szerzej na ten temat pytania w myśli Heideggera pisałem w książce: D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1, część I, rozdz. 2–3; oraz artykułach: *Idem, Geneza, struktura i dynamika Seinsfrage*, „Filo-Sofija”, 2010/2, t. 11, ss. 41–71; *Idem, U źródeł Seinsfrage. Martina Heideggera ‘Pytanie i sąd’*, „Filo-Sofija”, 2012/1, t. 16, ss. 128–148; *Idem, Fenomenologia pytania. Daubert, Heidegger i Ingarden*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 2013, t. XLI, ss. 15–43.

<sup>64</sup> M. Heidegger, GA 16, ss. 11–12.

<sup>65</sup> M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, s. 38 (list nr 22 z dnia 27.I. 1917).

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 25 (list nr 12 z dnia 6.VI. 1916).

zmowi, przy całym upoważnieniu w jednym względzie, ucieka w przeciwne ekstremum, w sferę, gdzie wszelka logika musi stracić oddech”.

W następnym zdaniu wskazuje on na *Zakończenie* swojej pracy habilitacyjnej, w którym mówi o „żywym duchu” i dziejach<sup>67</sup>. Dlatego Heidegger zachwala „żywą jedność osobistego życia i filozoficznie twórczej pracy. Kto nie ma osobistej duchowości i otwartości, której ona koniecznie wymaga, ten uprawia filozofię wartości tylko racjonalnie, nie czyni jej zaś nigdy swoją wewnętrzną, duchową własnością”<sup>68</sup>. Czym są zatem owe ostateczne pytania bycia? Można sobie je uświadomić tylko na drodze namysłu.

Namysł jest dociekaniami sensu (*Besinnung ist Ergründen des Sinnes*). Sensem czegoś jest jego ‘co’, ‘jak’, ‘dlaczego’ i ‘po co’. Namysł nad naszą postawą życiową jest ujęciem ‘jak’, ‘dlaczego’ i ‘po co’ naszego życia. Moje życie jest moim życiem. Namysł nad moim życiem jest namysłem nad sobą (*Selbstbesinnung*). Sensem jakiegoś zdania jest to, co jest prawdziwe, co nieodwołalnie obowiązuje (*gilt*), co muszę rozpoznać, do czego moje myślenie się stosuje, względem czego moja wola jest posłuszna. Sens jest czymś ustanowionym, czemu muszę się podporządkować.

Namysł jest ujęciem i badaniem tego, czym jestem i co powinienem<sup>69</sup>.

Ostateczne pytania bycia ujawniają się na drodze namysłu nad sensem, który wyraża się w pytaniach „co?”, „jak?”, „dlaczego?” i „po co?”. Powyższa wypowiedź pozostaje w niezaprzeczalnej bliskości z myślą Rickerta. Z drugiej jednak strony, nie da się ukryć, że w wypowiedziach Heideggera pochodzących z okresu sprzed I wojny światowej widać już wyraźną sympatię do fenomenologii, jak i filozofii życia. Podczas prezentacji podstawowych problemów „nowszej logiki” (1912) Heidegger sugeruje, że na pytanie o pytanie jako takie może odpowiedzieć tylko psychologia opisowa, tj. fenomenologia. „Problem pytania” jest nie do rozwiązania ani na drodze badań czysto logicznych, ani psychologicznych<sup>70</sup>. Dlatego podczas próby uchwycenia istoty pytania, którą Heidegger podjął na jednym z wystąpień na seminarium Rickerta już około roku 1914, zaznacza on swój dystans do idei zawartych w pismach swego nauczyciela:

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 34 (list nr 20 z dnia 14. XII. 1916); M. Heidegger, GA 1, s. 405–406.

<sup>68</sup> M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, s. 37 (list nr 22 z dnia 27.I. 1917).

<sup>69</sup> M. Heidegger, *Das Kriegs-Triduum in Messkirch*, [w:] „Heidegger-Jahrbuch“, 2004, t. 1, ss. 23–24.

<sup>70</sup> *Idem*, GA 1, s. 32.

Podstawowa myśl mojego wystąpienia otworzyła mi się przy problemie pytania – które chciałbym w najbliższym czasie opracować w większym artykule – kiedy zapytałem, jaki jest rodzaj ‘bycia’ ‘sensu’ pytania. Obowiązkiwanie nie. Czy stojąc poza obowiązkiwaniem jest więc czymś fałszywym? Ostatecznie także nie. Być może czymś ‘pomiędzy tym’?<sup>71</sup>

Szukając rozwiązania tego problemu, Heidegger wskazuje na Laska pojęcie *Übergegensätzlichkeit*. W ten sposób Laska nazywa pierwotną warstwę bytu, określaną przez niego także mianem sensu i prawdy, która stoi ponad przeciwieństwem wartości pozytywnych i negatywnych, sensu i bezsensu, prawdy i fałszu<sup>72</sup>. Jest to – według Heideggera – źródłowa warstwa życia, przestrzeń żywego ducha, który jest zawsze duchem dziejowym. W tym metafizycznym obszarze pomiędzy bytem i wartością, między materią i formą, tym, co realne i irrealne, czasem i wiecznością, leży możliwość zrozumienia i rozwiązania podstawowych pytań bycia. Tylko pytanie, będące z istoty czymś pomiędzy, odpowiada metaksycznemu charakterowi samego życia. W roku 1915 na seminarium Rickerta, poświęconym *Logice* H. Lotzego<sup>73</sup>, Heidegger wygłasza odczyt pod znamienym tytułem *Frage und Urteil*<sup>74</sup>. Fenomenologiczne badanie aktu zapytywania prowadzi go do wniosku, że swoista istota pytania leży w podmiotowości i że całość pytania daje się jedynie przeżyć (*erleben*)<sup>75</sup>. W ten sposób fenomenologia, ażeby pójść dalej ku źródłom, musi stać się filozofią życia i hermeneutyką.

W istocie nie inaczej prezentuje się treść pierwszych wykładów, wygłoszonych tuż po zakończeniu I wojny światowej. Wykłady te noszą następujące tytuły: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* oraz *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (GA 56/57). Jak wspomniano wcześniej, nie licząc przedwojennych prac Heideggera,

<sup>71</sup> M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, s. 19 (list nr 7 z dnia 3.VII.1914).

<sup>72</sup> E. Lask, *Sämtliche Werke*. Band II: *Die Logik der Philosophie. Die Lehre vom Urteil*, Jena 2003, ss. 334–335.

<sup>73</sup> Młody i wczesny Heidegger bardzo wysoko cenił prace H. Lotzego. O wydanej w 1843 roku *Logice* Lotzego pisał, że jest ona „księgą wieczystą nowoczesnej logiki” (M. Heidegger, GA 1, s. 23). W roku 1916 wspomina w liście do Rickerta, że czyta właśnie *Metafizykę* Lotzego (1841), która wydaje mu się filozoficznie o wiele mocniejsza, niż późniejsza jego metafizyka zorientowana na nauki przyrodnicze. Heidegger myśli o ponownym jej wydaniu przy okazji setnej rocznicy urodzin Lotzego (ur. 21.V.1817), wraz z opatrzeniem jej większym wprowadzeniem, mówiącym o stosunku Lotzego do Hegla i jego idei wartości. W ten sposób ukazana zostałaby ciągłość między Windelbandem, Lotzem i Heglem (M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, ss. 34–35 (list nr 20 z dnia 14. XII.1916).

<sup>74</sup> Referat ten został najprawdopodobniej pomyślany jako jedna z trzech propozycji Heideggera dotyczących tematu jego wykładu habilitacyjnego. Por. jego wniosek: M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, s. 94.

<sup>75</sup> M. Heidegger, *Frage und Urteil*, [w:] M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, s. 88.

wykłady te stanowią najbogatsze źródło wiedzy na temat stosunku Heideggera do filozofii wartości<sup>76</sup>. Uwaga ta dotyczy w szczególności drugiego ze wspomnianych wykładów, podczas którego Heidegger rekonstruuje genezę filozofii wartości, następnie przedstawia główne jej tezy na podstawie pism Windelbanda i Rickerta (*Część pierwsza*), wreszcie przeprowadza ich krytykę (*Część druga*). Co ciekawe, wszystko to dokonuje się w związku z zagadnieniem pytania, które jako przeżycie zapytywania (*Gibt es etwas?*) analizowane jest podczas pierwszego z wykładów (*Część druga, rozdz. T*). Oto jak przedstawia on w liście do Rickerta, który to list został pomyślany jako swego rodzaju odpowiedź na wcześniejsze pytanie Rickerta o fenomenologię, uzyskane podczas wykładu wyniki badań:

Sam miałem z tego wykładu najwięcej: chciałem sam siebie doprowadzić do jasności i nauczyłem się widzieć dwie rzeczy: po pierwsze, że fenomenologia musi stać się filozoficzna i nie powinna ona kończyć się na jakiś specjalistycznych badaniach w obrębie jakiegoś ścisłego horyzontu problemowego; po drugie, zobaczyłem, czytając fenomenologicznymi oczyma, że w *Przedmiocie* [poznania Rickerta – uzupeł. D.S.] pierwszego wydania jest już obecne to, co decydujące. [...] Cała fenomenalna sfera, którą opisuje ‘powinność’, jest sferą sensowno-genetycznych stosunków motywacji, w których się wszelkie ‘bycie’ wyraża. Na drodze pytania o strukturę fenomenologicznej naoczności czystego przeżycia stwierdziłem następnie, że pojęcie ‘interpretacji sensu’ (*Sinndeutung*) prowadzi do centrum – że fenomenologiczna naoczność nie polega na wpatrywaniu się w przeżycia jak w rzeczy, lecz że dane na miarę przeżycia odniesienie między sensem aktu (realizacji) i sensem treści wymaga źródłowej, adekwatnej formy naoczności, którą wprowadziłem jako rozumiejącą, hermeneutyczną intuicję. Teraz dopiero zrozumiałem z nowej strony prymat, który przyznał Pan subiektywnej drodze, co spowodowało, że zdystansowałem się w tej sprawie do Laska. Ostatecznie pozostałem przy pojęciu istoty i zauważyłem wraz z tym, że nie można o niej mówić szczególnie w sensie arystotelesowskim. To doprowadziło mnie do kwestii fenomenologicznego tworzenia pojęć w ogóle, do problemu stosunku naoczności i wyrażenia, czemu chciałbym poświęcić dwugodzinny wykład podczas najbliższego lata [GA 59 – D.S.]. Tej zimy wygłosiłem dwugodzinny wykład [pt.] *Podstawowe problemy fenomenologii* [GA 58 – D.S], podczas którego przepracowałem systematycznie uzyskane latem rozumienie i jednocześnie spróbowałem, [zadając] pytanie o *organon*, o dzieje, uczynić fenomenologię bardziej filozoficzną. Podczas

<sup>76</sup> Omawiam ten wykład w: D.R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1, część I, rozdz. 2.3.

gdy Husserl pozostał istotnie zorientowany na matematyczne przyrodoznawstwo, [...] ja zapuściłem korzenie w samym żywym, dziejowym życiu, a mianowicie w faktycznym doświadczeniu otoczenia, którego fenomenologiczne rozjaśnienie rozszerzyłem, i potwierdziłem to, co Pan wyjaśnił w specyficznym teoriopoznawczym nastawieniu w kategorii daności (*Gegebenheit*)<sup>77</sup>.

We wspomnianych w liście wykładach Heidegger rozwija wskazane przez siebie tematy nowej fenomenologii życia: dzieje oraz daność (faktyczność, bycie-w-świecie). Za każdym razem czyni to, przywołując krytycznie imię Rickerta. Te dwa tematy oddają dwie strony źródłowego obszaru życia. Z jednej strony, życie to strumień, jego obiektywizacje, bogactwo form i postaci (kultura), z drugiej – to subiektywne przeżycia, to, w jaki sposób życie jest doświadczane.

Ten drugi temat w fenomenologii Husserla związany jest z pojęciem tego, co się źródłowo w naoczności prezentuje. Fenomenologia to psychologia deskryptywna. Heidegger zajmuje się problemem daności *explicite* podczas wspomnianego wykładu z semestru zimowego 1919/1920 (GA 58). Jest to podstawowy problem fenomenologii, która pragnie pozostać wierna zasadzie „zu den Sachen selbst”. Pytanie brzmi: czym są owe rzeczy same i w jaki sposób do nich dotrzeć? Jest to w istocie problem tyleż metody, co samej rzeczy, a więc właśnie problem fenomenologii. Zdaniem Heideggera, Rickerta pojęcie daności jako irracjonalnej treści przeżyć jest nieźródłowe, albowiem wyrasta ono na gruncie nastawienia teoretycznego, mając w założeniu dość prymitywne rozumienie psychologii, tzn. brak zrozumienia dla dokonań fenomenologii<sup>78</sup>. Tymczasem to racjonalistyczne, teoretyczne nastawienie jest obce życiu i jako takie prowadzi do jego degradacji (*Entlebung*). Fenomenologia jako pr Nauka o „życiu w sobie i dla siebie”, jako „źródłowa nauka ducha” winna trzymać się tego, co źródłowo dane, a więc samego życia w jego faktyczności.

Pierwszy temat – również źródłowy, co problem daności – to dzieje. Życie jako źródłowy obszar fenomenologii ma dziejowy charakter. Filozofia wartości Rickerta nie przyjmuje jednak życia w jego czystym przemijaniu, lecz szuka form, w których wyrażałyby się absolutne wartości. W tym ujęciu „historia jest nieustannym urzeczywistnianiem wartości, których jednak w pełni nigdy nie można urzeczywistnić”<sup>79</sup>. Rickerta podejście do dziejów szuka kompromisu między platonizmem a relatywizmem. Zdaniem

<sup>77</sup> M. Heidegger/H. Rickert, *op. cit.*, ss. 47–48 (list nr 27 z dnia 27.I.1920).

<sup>78</sup> M. Heidegger, GA 58, ss. 133 i nast., 226.

<sup>79</sup> *Idem*, *Fenomenologia życia religijnego*, s. 42.



Heideggera jednak, Rickerta teoria dziejów cierpi na ten sam błąd, który pojawił się już podczas omawiania pierwszego tematu. Dzieje traktuje ona przez pryzmat nauki historii, a więc koniec końców teoretycznie. Jako taka stanowi ona swego rodzaju obronę przed źródłowym niepokojem, który wywołują dzieje.

Pojęcie daności oraz dziejowości przewodzi przemianie, jakiej doznaje Heideggerowska fenomenologia życia podczas wykładów marburskich. Staje się ona wówczas analityką egzystencjalną. Jest to okres, w którym Heidegger porzuca pojęcie życia na rzecz egzystencji, człowiek zostaje wzięty w cudzysłów i staje się *Dasein*, daność przeobraża się w faktyczność, rzucenie i bycie-w-świecie, problem dziejów natomiast zostaje zakorzeniony w przestrzeni pierwotnej czasowości. Interesujące jest to, że wszystkie te przeobrażenia podstawowych pojęć wczesnej Heideggerowskiej filozofii dokonują się w świetle problematyki pytania i negacji, które Heidegger wiąże, za Rickertem, z fundamentalną kwestią filozofii (bycie i jego inny).

Wystarczy zwrócić uwagę na pierwsze paragrafy *Sein und Zeit*<sup>80</sup>. Przedstawiają one kolejno: cel rozprawy, jakim jest „obudzenie zrozumienia dla sensu pytania o bycie” (motto); następnie problematyczność pojęcia bycia, z której wynika jako motyw podstawowy „potrzeba wyraźnego powtórzenia pytania o bycie” (Rickerta droga transcendentalno-logiczna) (§ 1); dalej: „formalną strukturę pytania o bycie”, która swoją budową wskazuje zarówno na różnicę między byciem i bytem, jak i na zawierającą błędne koło konieczność pytania o pytającego (*Dasein*) (droga transcendentalno-psychologiczna) (§ 2); ustalony w porządku wiedzy „ontologiczny prymat pytania o bycie” (§ 3); wreszcie wprowadzający pojęcie egzystencji „ontyczny prymat pytania o bycie” (§ 4). Rozpoczynająca się tuż po *Wprowadzeniu Część I Bycia i czasu* nosi tytuł, który wiąże analitykę egzystencjalną z pytaniem o bycie: *Interpretacja Dasein ze względu na czasowość i eksplikacja czasu jako transcendentalnego horyzontu pytania o bycie*. Już same te tytuły pokazują, że tak długo będzie się przeoczał sens Heideggerowskiej filozofii (z okresu publikacji *Sein und Zeit*), jak długo nie uwzględni się znaczenia problematyki pytania jako takiego.

W późniejszym nieco okresie twórczości Heideggera do głosu dojdzie także problem negacji. Na zagadnienie sądów negatywnych Heidegger zwrócił uwagę już w swych najwcześniejszych pracach<sup>81</sup>. Problem negacji budził w filozofii przełomu XIX i XX wieku szczególne zainteresowanie logików,

<sup>80</sup> Zob. w tej sprawie: D.R. Sobota, *Geneza, struktura i dynamika „Seinsfrage”*, [w:] „Filozofia”, 2010/2, t. 11, ss. 41–71.

<sup>81</sup> M. Heidegger, GA 1, s. 35.

także tych, pochodzących z bliskich Heideggerowi kręgów neokantyzmu i fenomenologii<sup>82</sup>. Zdaniem Heideggera, ontologicznym warunkiem wszelkiej zachowań negatywnych (wina, sprzeciw, rezygnacja), w tym i sądów negatywnych, jest przenikająca bycie *Dasein* nieważność (*Nichtigkeit*)<sup>83</sup>. Być może, wolno ten egzystencjał uznać za najbardziej reprezentatywny dla Heideggerowskiej propozycji ontologii nie-obecności. Pierwszym i najważniejszym rozróżnieniem tej ontologii jest tzw. różnica ontologiczna, do wyjaśnienia której Heidegger odwołuje się do negacji. Tę ostatnią wiąże z pytaniem i rozwija w postaci podstawowego pytania o bycie (*das Sein*), ujętego jako to, co inne (różnica ontologiczna) bytu (*das Seiende*), tzn. jako nicość<sup>84</sup>.

## Wnioski

Metafora drogi, różnica między podstawowymi rejonami ontologicznymi, kwestia sensu, pytania, negacji, zagadnienie *petitio principii* – są to podstawowe motywy, które łączą myśl Rickerta i Heideggera. Jak mi nie mam, szersze porównanie wykazałoby jeszcze niejedną zbieżność. Nie chodzi jednak teraz o szczegółowe komparacje, lecz o ogólne przesłanie, które można odczytać z przedstawionego wyżej zestawienia. Najbardziej interesujące jest to, że, poszukując rozwiązania odwiecznych problemów filozofii, Rickert sięga po zupełnie dwuznaczne z perspektywy dawnej logiki i ontologii idee i fenomeny. Zaczynając od najbardziej „niewinnego” pojęcia drogi, przez pytanie, negację, rozkaz – wypowiedzi, będących niegdyś bardziej tematem retoryki czy teologii, niż logiki i ontologii – aż po otwartą akceptację błędu logicznego (*petitio principii*), odrzucenie prawdy empirycznej (sąd jako odpowiedź na pytanie) i zwrócenie się w stronę irracjonalnej decyzji i świata przeżyć. W ten sposób otrzymujemy cały zestaw propozycji „metodologicznych”, które z perspektywy tradycyjnej logiki muszą budzić pewien opór, niemniej z perspektywy tego, co się stało w filozofii Heideggera i filozofii postheideggerowskiej, można je ocenić jako ważny krok w kierunku odkrycia nowych możliwości filozofowania, stojących poza dawnymi formami racjonalności i bytu.

<sup>82</sup> Por. np. W. Windelband, *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, ss. 166–195; A. Reinach, *Zur Theorie des Negativen Urteils*, [w:] *Münchener Philosophische Abhandlungen. Festschrift für Theodor Lipps*, A. Pfänder (Hrsg.), Leipzig 1911, ss. 196–254.

<sup>83</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, ss. 356–360 (§58).

<sup>84</sup> *Idem*, *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, ss. 95–111.

RICKERT I HEIDEGGER

DANIEL ROLAND SOBOTA – dr, adiunkt w Zakładzie Nauk Społecznych Uniwersytetu Technologiczno-Przyrodniczego w Bydgoszczy. Absolwent Instytutu Filozofii UMK w Toruniu. Zainteresowania badawcze: metafizyka, filozofia niemiecka XIX i XX wieku, szczególnie myśl M. Heideggera, filozofia pytania, filozofia teatru, filozofia sportu. Autor dwutomowej monografii: *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie* (Bydgoszcz 2012–2013).

DANIEL ROLAND SOBOTA – Ph.D., Assistant Professor at the Department of Social Sciences, University of Technology and Life Sciences in Bydgoszcz. Graduate of Nicolaus Copernicus University of Torun. Research interests: metaphysic, German philosophy of the nineteenth and twentieth century, especially Martin Heidegger's philosophy, philosophy of question, philosophy of theater and philosophy of sport. Author of monograph: *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie* (*Sources and Inspirations of Heidegger's question of being*), Bydgoszcz 2012–2013.