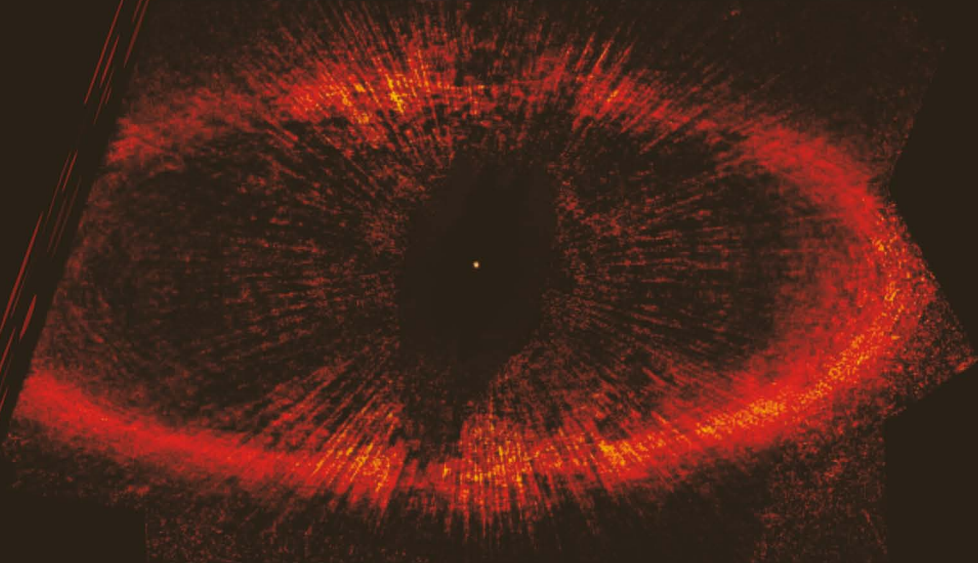


Folia Philosophica



Vol. 35



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO
KATOWICE 2016

Folia
Philosophica

35



NR 3515

Folia Philosophica

35

pod redakcją
Dariusza Kuboka

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2016

Redaktor serii: Filozofia / Editor of the Series: Filozofia

Dariusz Kubok

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief

Dariusz Kubok

Zastępca redaktora naczelnego / Deputy Editor

Tomasz Kubalica

Rada Redakcyjna / Editorial Board

Andrzej J. Noras (historia filozofii / history of philosophy), Tomasz Kubalica (ontologia / ontology), Piotr Łaciak (epistemologia / epistemology), Danuta Ślęczek-Czakoń (etyka / ethics), Maria Popczyk (estetyka / aesthetics), Piotr Machura (aksjologia / axiology), Krzysztof Szymanek (logika / logic)

Rada Programowa / Program Council

Heinrich Badura (Wiedeń), Gerhard Banse (Karlsruhe), Józef Bańka (Katowice), Lubomir Belás (Prešov), Stanisław Borzym (Warszawa), Czesław Głombik (Katowice), Jan Hartman (Kraków), Adam Jonkisz (Bielsko-Biała), Andrzej Kiepas (Katowice), Jerzy Kopania (Białystok), Nicanor Ursua Lezaun (San Sebastian), Iwona Lorenc (Warszawa), Leon Miodoński (Wrocław), Robert Piłat (Warszawa), Jan Štěpán (Olomouc), Stefan Symotiuk (Lublin), Jan Zouhar (Brno)

Zespół Recenzentów / Board of Referees

Iwona Alechnowicz-Skrzypek, Bolesław Andrzejewski, Andrzej M. Kaniowski, Agnieszka Kijewska, Jan Krokos, Radosław Kuliniak, Anna Latawiec, Vladimir Leško, Andrzej Lorenz, Marek Maciejczak, Artur Mordka, Andrzej Papużyński, Zlatica Plašienková, Tadeusz Szubka, Piotr Świercz, Włodzimierz Tyburski, Ryszard Wiśniewski, Kazimierz Wolsza

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej: /
Once out-of-print, this issue will be available online:

Central and Eastern European Online Library
www.cceol.com

The Silesian Digital Library
www.sbc.org.pl

Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego /
Institute of Philosophy, University of Silesia in Katowice
www.folia.philosophica.us.edu.pl

Spis treści / Table of Contents

Vladimir Belov: Hermann Cohens Lehre in Russland: Besonderheiten der Rezeption	9
Barbara Czardybon: Wprowadzenie do problematyki wiedzy w rosyjskim transcendentalizmie — od neokantyzmu do postneokantyzmu	29
Tomasz Kubalica: The polemic between Leonard Nelson and Ernst Cassirer on the critical method in the philosophy	53
Maja Soboleva: Von Marburg nach Pittsburgh-2: Anschauung in der Struktur der Erfahrung	71
Gabriela Besler: Philosophical and Mathematical Correspondence between Gottlob Frege and Bertrand Russell in the years 1902—1904. Some Uninvestigated Topicsa	85
Maria Popczyk: The City-Place as a Work of Art. Introduction . . .	101
Magdalena Mruszczyk: Zagadnienie aktu twórczego w koncepcji ontopojezy życia Anny Teresy Tymienieckiej	115
Anita Gralak: Responsibility in Existential Approach of Psychotherapy	133
Noty o Autorach / Notes on Authors	145

Vladimir Belov

Hermann Cohens Lehre in Russland: Besonderheiten der Rezeption

Hermann Cohen's Teaching in Russia: Particularities of the Reception

Abstract: The paper discusses the perception of the philosophy of the founder of the Marburg School of Neo-Kantianism Hermann Cohen by representatives of various directions of Russian philosophy in the early 20th century. It shows the evaluation of Kant's transcendental system by Russian philosophers. The author distinguishes three main approaches to the evaluation of Cohen's philosophy. Representatives of Russian religious philosophy criticize mainly the ethical constructs of the Marburger Neo-Kantian. By contrast, Russian followers of Neo-Kantianism underline the importance of his efforts to provide a system of philosophy. Finally, representatives of the Russian-Jewish group focus on the philosophy of religion of the German thinker. However, the author observes that no complete and comprehensive analysis of Hermann Cohen's system of critical idealism was undertaken in the Russian philosophy of the early 20th century.

Keywords: Neo-Kantianism, Cohen, Russian religious philosophy, Russian Neo-Kantianism, philosophy of religion, Judaism

Hermann Cohen ist eine symbolische und gleichzeitig rätselhafte Figur in der Geschichte der russischen Philosophie. Als Begründer der Marburger Schule des Neukantianismus, einer an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert dominierenden Richtung in der Philosophie, wurde er doch nicht ins Russische übersetzt, im Unterschied zu Natorp und Cassirer, die auch Vertreter der Marburger Schule waren. Obwohl er für viele russische Denker ein Lehrer war — Marburg und die philosophischen Studien von Cohen waren unter jungen

russischen Philosophen sehr verbreitet¹ — wurde er doch nicht zu ihrem Vorbild und zur Inspiration für eine neue Ideologie, wie es andere große deutsche Philosophen wie Kant, Hegel und Schelling gewesen waren. Als er auf dem Höhepunkt seines Ruhms nach Russland kam, fand er nur wenige Opponenten für lebhafte und produktive Debatten. Die russischen Religionsphilosophen zogen den verbalen Auseinandersetzungen das Handeln vor: sie ignorierten einfach den Besuch des bekannten Philosophen.

Wenn man versucht, das Verhältnis der russischen religiösen Philosophie — der damals einflussreichsten und maßgebendsten Strömung in der Philosophie Russlands — zu Cohen aufzuzeigen, so lässt sich deutlich erkennen, dass das Haupt des Marburger Neokantianismus kein solch widerspruchsvolles, ehrerbietiges und gleichzeitig von Hass erfülltes Interesse weckte wie Kant². Der Grund für solch eine mangelnde Aufmerksamkeit seitens der russischen Religionsphilosophen besteht meiner Ansicht nach weder darin, dass ihnen Cohen weniger vertraut war als Kant — war er doch Zeitgenosse der meisten damaligen russischen Philosophen — noch darin, dass er etwa ein weniger bedeutender und ernst zu nehmender Gegner für philosophische Debatten war, sondern eher darin, dass sich bei ihm leichter als bei Kant metaphysische und psychologische Voraussetzungen seines „voraussetzungslosen“ Beginns zu philosophieren feststellen lassen, dass sich auch einfacher als bei Kant systematische Grundprinzipien und das Aufeinanderfolgen von Gedankengängen herausbilden. Anders gesagt ist Cohen zugänglicher und verständlicher, leichter zu kritisieren und von daher als ideologischer Gegner weniger gefährlich.

Worin sehen die russischen Philosophen die „Vereinfachung“ und „Entstellung“ Kants durch Cohen? Hier muss vor allem auf zwei Bereiche der Philosophie verwiesen werden, in denen nach Meinung vieler russischer Philosophen von Cohen die bedeutendsten Veränderungen des transzendentalen Kritizismus vollzogen wurden. In der Erkenntnistheorie führt Cohen konsequenter als Kant die Antiontologie mittels der Überwindung des kantschen Psychologismus und des Dings an sich und auch die Antimetaphysik mittels der Verstärkung des Transzendenten durch. Infolge einer solchen „Korrektur“ Kants befindet sich das Leben mit seinen unberechenbaren und per-

¹ Vgl.: N.A. Dmitrieva: *Russkoe neokantianstvo: „Marburg“ v Rossii. Istoriko-filosofskie očerki*. M. 2007, S. 159—207.

² Zu den Nuancen des Verhältnisses der russischen Philosophen zu Kant vgl.: A.V. Achutin: *Sofija i čert. (Kant pered licom russkoj religioznoj metafiziki)*. „Voprosy filosofii“ 1990, Nr. 1.

manenten Veränderungen gänzlich unter der Kontrolle eines streng schematischen Systems, die Wirklichkeit wird zu einem theoretischen Dokument, das nach einer bissigen Bemerkung Pavel Florenskis „ausschließlich in Cohens Kanzlei [ausgestellt wird] und ohne seine Unterschrift und Siegel ungültig ist“³.

Zu der Kritik der Cohens philosophischen Konzeption von den russischen Religionsphilosophen

Das größte Werk, das eine Analyse des philosophischen Systems Cohens aus Sicht der religiösen Philosophie enthält, ist ein Artikel des Fürsten E. Trubezkoj, des Freundes und Anhängers Vl. Solovyovs. Dieser Artikel mit dem Titel „Panmethodismus in der Ethik (Eine Beschreibung der Lehre Cohens)“ ist in der Zeitschrift „Philosophische und psychologische Fragen“, Heft 97 (1909) erschienen. Als Grundlage diente Trubezkoj die wichtigste ethische Abhandlung des deutschen Neukantianers, die „Ethik des reinen Willens“, zu der er eine ziemlich ausführliche Übersicht gab. Außer der „Ethik“ beschäftigte er sich mit der „Logik der reinen Erkenntnis“, aufgrund deren Trubezkoj eine allgemeine Bewertung des deutschen Philosophen vornahm, der selbst den Zusammenhang von Ethik und Logik behauptet hat.

Während, laut Trubezkoj, der Marburger Neukantianer versuche, jegliche apriorische metaphysische Grundlegungen wissenschaftlicher Erkenntnis zu vermeiden und dabei die Methode der wissenschaftlichen Erkenntnis verwende, verwandle er selbst die Wahrheit in eine Methode und ihren Erkenntnisprozess in einen unendlichen Konstituierungsprozess mit dessen eigenen Mitteln. Besonders deutlich lässt sich laut Trubezkoj die Einseitigkeit von Cohens Methodologie im ethischen System des deutschen Denkers feststellen. Bei genauer Betrachtung dieses Systems stelle sich heraus, dass es da „weder Gott, noch Menschen oder Ewigkeit, Freiheit, weder geistige noch materielle Welt gibt. Es gibt nur unsere ‘Gesichtspunkte’, ‘Ideen’ und ‘Kategorien’, mit einem Wort: Art und Weise un-

³ P.A. Florenskij: *Obratnaja perspektiva*. In: Ders., *Soč. v 2-ch tt.*, Bd. 2: *U vodorazdelov mysli*. M. 1990, S. 59.

serer Gedanken. Die ganze belebte Wirklichkeit ist hier in ein methodisches Herbarium verwandelt“⁴.

Die wichtigsten von Trubezkoy betonten Nachteile der an der Rechtswissenschaft orientierten Ethik von Cohen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

- der reale Mensch werde durch eine juristische Person ersetzt;
- an die Stelle menschlicher Verhältnisse werde ein rechtlicher Vertrag gestellt;
- die Seele werde verdrängt und an ihre Stelle komme ein rein vernunftmäßiges Schema konventioneller Verhältnisse.

Diese Interpretationsart des Wesens der Ethik führe zu einer Negation der individuellen Eigenschaften des Menschen. Was seine sozialen Besonderheiten angehe, so lasse sich in der Ethik Cohens Folgendes feststellen:

- die sittliche Einheit des Menschen werde durch eine rein logische ersetzt;
- zum idealen sittlichen Gesetz werde das juristische Gesetz erklärt;
- der sittliche Zustand der Gesellschaft werde durch den Staat gewährleistet.

Somit werde das bedingungslose Gehorchen jedem vorhandenen Gesetz zur wichtigsten ethischen Tugend.

Den Grund für solche negativen Abweichungen in der Ethik des deutschen Neukantianers sieht der russische Philosoph in dem abwegigen Versuch, die Ethik durch die Rechtswissenschaft zu begründen anstelle, nach dem traditionellen Verfahren die Rechtswissenschaft von ethischen Grundsätzen abzuleiten.

Außer den Eigenschaften des Individuums, das in den ethischen Überlegungen Cohens seine Eigenart verliere, verdrehe die Ethik des deutschen Philosophen laut Trubezkoy auch andere ethische Grundlagen: die Idee Gottes, das Ideal der Ewigkeit und den Begriff der Freiheit. Gott verwandele sich bei Cohen in ein rein methodisches Verfahren, das die Harmonie zwischen der Logik und der Ethik, d.h. zwischen der Erkenntnis des Menschen und seinen vernünftigen Handlungen, herstelle. Die Ewigkeit werde letztendlich zu einer unendlichen, ziellosen Tätigkeit des menschlichen Willens, da das Ziel im System des Marburgers auch nur eine bloße Methode sei, welche nie zu einem realen Objekt werden könne. Was die Freiheit betreffe,

⁴ E.N. Trubezkoy: *Panmetodizm v etike (K charakteristike učenija Kogena)*. „Voprosy filosofii i psichologii“ 1909, Nr. 97, S. 130.

so sei selbst das Wesen dieses Begriffs vom Vorhandensein eines selbstständigen Subjekts ableitbar, das Subjekt bei Cohen aber sei das Ergebnis einer sittlichen juristischen Gesetzgebung.

Damit stellt Trubezkoi in seiner zusammenfassenden Analyse des philosophischen Systems von Cohen ein Scheitern des Marburger Neukantianers in seinem Kampf gegen Empirismus und Metaphysik fest, da das Beharren auf der Wissenschaft keine Grundlage für deren Überwindung bilde, sondern zu Empirismus und Metaphysik zurückführe, denn „die ganze Wissenschaft ist a priori durch das System der Kategorien — Begriffe des reinen Gedankens bedingt. Andererseits ist das System der Kategorie durch eine Reihe empirischer Gegebenheiten bedingt — durch das Faktum der jeweiligen Wissenschaft, durch ihren bestimmten Zustand, durch das Vorhandenseinsfaktum des Menschengeschlechts und durch den bestimmten Zustand seiner Kultur“⁵.

Die Art der Auseinandersetzung eines anderen bekannten russischen Philosophen, A. L o s e v, mit Cohen und dem Marburger Neukantianismus unterscheidet sich von der Trubezkojs. Er hat kein spezielles Werk verfasst, das ausschließlich der Analyse des Marburger Neukantianismus gewidmet wäre, er setzt sich nur zwecks einer genaueren Erläuterung seiner eigenen philosophischen Position mit ihm auseinander. Dabei ist Losevs Kritik im Unterschied zu Trubezkojs negativer und verneinender durchaus konstruktiv und positiv. Bei aller Flüchtigkeit in der Auseinandersetzung mit den philosophischen Überlegungen Cohens, lässt sich Losevs umfassende und tiefe Kenntnis dieser Philosophie erkennen, die sich allein schon durch seine zahlreichen Zitate aus wichtigen Werken Cohens, seiner Marburger Anhänger und Gegner, belegen lässt. Hervorzuheben ist, dass Losev die neukantianische Tradition zwar insgesamt betrachtete, aber auch die Entwicklungsdynamik der Auffassungen einzelner Vertreter der Marburger Schule gut verstand, wie kurze Vergleiche von Positionen der Marburger Neukantianer bezeugen.

Der Mythos als das eigentliche Sein und die Dialektik als eine Art diesen zu erfassen, stellen zwei Elemente der Philosophie Losevs dar, in denen es zu einer Überschneidung mit der Philosophie Cohens kommt. Der Mythos ist laut dem russischen Philosophen sowohl eine Urrealität als auch eine absolute Realität, ein absolutes Sein. Dieser Ausgangspunkt bedingt die besondere Aufmerksamkeit Losevs gegenüber der antiken Philosophie als dem ersten Versuch, das in seinem Wesen mythologische Menschensein

⁵ Ebd., S. 159.

auf eine dialektisch-rationalistische Weise zu erfassen. Für die wichtigste Errungenschaft antiker Denker auf dem Gebiet der Erörterung mythologischer Tiefen des Seins hält er die idealistische Philosophie Platos. Eben im unzureichenden Verständnis der Lehre Platos, was ihre Verdrehung nach sich zog, sieht Lossev den Ausgangspunkt für die Zerstörung der wahren Transzendentalismustradition. Der russische Philosoph war ein standhafter Gegner der „Kantianisierung des Platonismus“ durch den Marburger Neukantianismus, d.h. der Gleichsetzung des Dualismus des Sinnlichen und des Ideellen bei Plato einerseits und des Dings an sich und der Erscheinung bei Kant andererseits, als auch des Versuchs, diesen Dualismus bei Kant durch eine Überinterpretierung der Ideenkonzeption bei Plato zu überwinden. Durch das streng an der Wissenschaft orientierte Verneinen des Psychologismus in Kants Apriorismus und Objektivismus des Kantschen Dings an sich gingen laut dem russischen Philosophen im philosophischen System von Natorp und Cohen das wahre Subjekt und das wahre Sein verloren. Sowohl das Subjekt als auch die Realität würden von Cohen und seiner Schule in der Hypothese und Methode aufgelöst, weshalb Losev dazu neigte, diese Philosophie als Hypothesismus und Panmethodismus zu bezeichnen.

Indem er die einseitige Interpretation der Ideen durch die Neukantianer kritisiert, wendet er sich der Phänomenologie Husserls und dem von ihm entdeckten eidetischen Sinn des Ideenwesens zu. Im Unterschied zum Logischen ist das Eidetische auf die intuitive Seite des Ideenwesens gerichtet. Nur zusammen können eidetische und logische Ideen das Wesen als solches zum Ausdruck bringen. Doch sollten zu diesem Zweck, so Losev, eidetische und logische Ideen nicht einseitig, sondern dialektisch behandelt werden. Der Fehler der Neukantianer einerseits und Husserls andererseits bestehe darin, dass sie trotz einer richtigen Bewertung intellektueller Gestaltung des Sinngehalts menschlicher und natürlicher Realität die eigentliche Dialektik der Wechselbeziehung von Sein und seinem Sinn außer Acht ließen. Dabei könne es sich dabei nicht bloß um ihre gegenseitige Einwirkung handeln, sondern um die Realität selbst, welche durch die Wechselbeziehung erzeugt werde.

Einer noch heftigeren Kritik unterwirft Losev die neukantianische Version der transzendentalen Methode. Als konsequenter Gegner der Gleichsetzung von Platonismus und Transzendentalismus findet er ausgerechnet in der Dialektik den Hauptunterschied zwischen Plato und Cohen. Der Transzendentalismus als Ganzes — der neukantianische und phänomenologische — gehe bei all seinen

Vorteilen an der platonischen Dialektik vorbei, auf deren Neuentdeckung Losevs Bemühungen gerichtet sind. Gleichzeitig sieht er im Heranziehen der transzendentalen und phänomenologischen Methode einen wichtigen Vorteil für die Erörterung der Spezifik der dialektischen Methode. Diese ist seiner Meinung nach die einzige, die zu einer angemessenen Erkenntnis des Seins fähig ist.

Doch um der Auffassung von Mythos und Dialektik auf die Spur zu kommen, reicht es nicht, sich nur an die Philosophie Platos und an seine Ideenlehre zu wenden. Die Gedanken des russischen Philosophen sind nicht nur retrospektiv. Die Rekonstruktion antiker Philosophie nimmt er vor, um das Vorhandensein einer anderen und zwar christlichen Entwicklungstendenz hellenischer Weisheit zu demonstrieren. Von daher wird nach Losev der Platonismus mit seiner Mythologie und Dialektik nicht im Transzendentalismus von Kant und Cohen, die das wahre Sein ablehnten, und nicht in der Phänomenologie Husserls, die dem Sein auch nicht näher komme, sondern im Neuplatonismus und später auch in der apophatischen Theologie der Areopagiten, sowie in den Äußerungen über das Wesen der Dreifaltigkeit und Christi in den Lehren der Kirchenväter und ihrer Schüler verkörpert. Aus thematischen Gründen wird hier nicht auf die Einzelheiten von Losevs Mythologie, auf die Namenphilosophie und die Dialektik eingegangen, sondern ausschließlich auf seine Auffassung der Wesensdreiheit, die in der intellektuellen Sphäre Ideen und Sinn hervorbringe. Denn genau in der Reduzierung deren Interpretation sieht Losev die Verdrehung des wahren in der Lehre Platos verborgenen Ideengehalts. Seiner Meinung nach soll das, was sich im transzendentalen Schematismus, in der Idee oder im Sinn, der von der Materie dieser Idee oder des Sinns abgetrennt ist und ein rein intelligentes Element des Urwesens darstellt, durch den Begriff des Engels und seiner Dialektik bestimmt werden. Da nur dieser Begriff und seine Dialektik optimal sowohl den Sinn selbst, den Sinn an sich, als auch seine ausdrucksmäßige Füllung, den Sinn-für-uns verkörpern: „Der Sinn in seinem maximalen Grad der Erfülltheit ergibt die Engelnatur. Damit etwas Fließendes ist, soll etwas Unfließendes existieren [...] das ist eine elementare Forderung der Dialektik und das veranlasst uns über ‘Ideelles’, ‘Eidose’ und ‘Formen’ eines jeden Dings zu sprechen. Aber das Ding kann nicht nur fließen, sondern es kann auch, sagen wir mal, etwas Lebendes sein, zum Beispiel die Persönlichkeit [...]“⁶.

⁶ A.F. Losev: *Pervozdannaja suščnost’*. In: Ders., *Mif-Čislo-Suščnost’*. M. 1994, S. 236.

So sollen wir nach Losev das Sein als Ganzes, die Persönlichkeit als etwas Ganzes und das Persönliche im Sein als ihren permanenten Zusammenhang konstruktiv wahrnehmen. Dabei macht er darauf aufmerksam, dass dieses „persönlich-seiende von der Zeit unabhängig ist und auch etwas Ganzes ist und ohne sein ‘ideelles’, ‘wesenloses’ Korrelat nicht auskommen kann. So ist die Welt wesenloser Kräfte eine rein dialektische Notwendigkeit absoluter Mythologie“⁷.

Natürlich kann so eine Überlegung ohne den sie bestimmenden christlichen Kontext von Losevs Gedanken nicht begriffen und um so weniger richtig angenommen werden. Verständlich ist auch, dass die nichtchristliche Philosophie Cohens in keiner Weise von ihm als eine positive und freundschaftliche wahrgenommen werden konnte, wovon unserer Meinung nach die zitierten Textstellen und Gedankengänge des russischen Religionsphilosophen zeugen.

Besonderheiten der Rezeption der Cohens Philosophie von den russischen Neukantianern

Eine andere Strömung in der russischen Philosophie, die Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts eine wichtige Rolle im Kulturleben Russlands spielte, ist der russische Neukantianismus, dessen Beziehung zu Cohen zweifellos von Interesse ist. Genauso wie beim deutschen Neukantianismus, der dem russischen auch den Namen gab, führte eine Reihe von geistigen Entwicklungen in der Welt zu seiner Entstehung. Das Ende des 19. Jahrhunderts war durch eine rasche Entwicklung der Naturwissenschaften, vor allem Biologie und Physik gekennzeichnet, die einer weltanschaulichen gedanklichen Durchdringung bedurften. Diese Forderung wurde erstmals vom Positivismus und Materialismus aufgestellt, welche in Russland damals eine herausragende Stellung einnahmen. Sogar ihre zukünftigen Gegner wie Solovyov, Dostojewski, Berdyaev und Bulgakov mussten dem ihre Anerkennung zollen. Doch war die Beschränktheit der positivistischen und materialistischen Erklärungen des Fortschritts of-

⁷ Ebd., S. 237.

fensichtlich; der Neukantianismus entstand als eine der idealistischen Alternativen.

Neben der raschen Entwicklung der Naturwissenschaften war eine Art kulturelle Wiedergeburt besonders in Russland festzustellen, die den Namen „Silbernes Zeitalter der russischen Kultur“ trägt. Die Hauptrichtung des materialistischen und positivistischen Verständnisses des kulturellen Aufschwungs in Russland bestand darin, die Begeisterungen und das geistige Suchen auf die psychophysiologischen Prozesse im menschlichen Organismus zu reduzieren oder sie als durch die materiellen Grundlagen des sozialen Organismus bedingt zu erklären.

Doch erweist sich als nötig, unter den Gründen für das Entstehen des russischen Neukantianismus auch auf die für Russland spezifischen Grundlagen zu verweisen. Hiermit ist die russische Religionsphilosophie gemeint, die maßgebende und am stärksten angesehene Schule der russischen Philosophie, die ebenso wie der Neukantianismus das im Leben des Menschen und der Menschheit Geschehende vom idealistischen Standpunkt aus erklärt. Der Neukantianismus geriet in Russland buchstäblich in eine Zwickmühle zwischen Materialismus und religiöser Philosophie. Wenn man den der russischen Mentalität eigenen Maximalismus, das Sterben immer bis zum Ende zu gehen, in Betracht zieht, was auch zur Folge hatte, dass, laut Vyšeslavtsev „russische Denker ständig nach den endgültigen Lösungen und Verstehen des letzten Sinnes alles Existierenden streben“⁸, so hatten der Materialismus und die religiöse Philosophie mehr Chancen auf Erfolg als der Neukantianismus. Der Materialismus, der die Wirklichkeit verabsolutiert — der Glaube ans Diesseits, an das Ding — und die religiöse Philosophie, welche die Transzendenz verabsolutiert — den Glauben ans Jenseits, an Gott — waren dem kritischen Geist des Neukantianismus gleich widrig. Der Neukantianismus richtet seine Bemühungen auf die wirkliche Transzendenz, auf apriorische, vernünftige, rationale Begründungen des menschlichen Seins. Die russische Philosophie kennt keine tiefgründige gnoseologische Behandlungstradition von philosophischen Problemen. In Russland gab es keine Descartes, Kants, Hegels. Während die Verbreitung des neukantianischen Gnoseologismus als ein Versuch gesehen wurde, Selbstständigkeit und Eigentümlichkeit der Philosophie zu behaupten, wurde so eine „Reduktion“ weltanschauli-

⁸ B.P. Vyšeslavcev: *Večnoe v russskoj filosofii*. In: Ders., *Etika preobražen-nogo Erosa*. M. 1994, S. 324.

cher Besinnung auf die gnoseologische Problematik nicht anders als das Vergessen wahrlich philosophischer Aufgaben beurteilt.

Der russische Neukantianismus durchlebte auch einige Entwicklungsphasen. Die erste ist mit der Verbreitung der Philosophie Kants aufgrund der Übersetzung seiner wichtigsten Werke und der Interpretationen der Hauptideen des Kritizismus verbunden. Die zweite, für die Vvedensky und der frühe Lapshin stehen, zeichnete sich durch den Versuch aus, die Mängel der Kantschen Erkenntnistheorie zu beseitigen und eine eigene Gnoseologie zu entwickeln. Und die dritte Phase, die von viele russischen Denkern vertreten ist, kann als ein Prozess der Emanation des Neukantianismus in die Kulturphilosophie bezeichnet werden, im weitesten Sinne dieses Begriffs. Psychologische Probleme wurden vom späten Lapshin und Chelpanov behandelt, ethische Fragen bildeten für Focht und Kagan den Mittelpunkt, soziale und rechtliche Probleme waren bei Hessen und Novgorodtsev der Forschungsgegenstand. Mit Problemen des Schaffens beschäftigten sich Lapshin und Belyj, die Erziehungsfragen untersuchten Hessen und Rubenstein, die geschichtsphilosophischen Yakovenko und Stepun.

Eine besondere Rolle in der Entwicklung des russischen Neukantianismus spielte die Zeitschrift „Logos“. Hier erschien nämlich ein umfangreicher Artikel des jungen Neukantianers Boris Yakovenko, in dem das philosophische System Cohens besonders ausführlich und vielseitig dargestellt wurde. Es ist zu bemerken, dass dieser Artikel wohl bis heute die seriöseste russische Abhandlung zu diesem Thema darstellt, wo die Errungenschaften des deutschen Philosophen sozusagen inwendig bewertet werden. Yakovenko, dem die moderne geschichtsphilosophische und die westeuropäische philosophische Tradition sehr gut vertraut waren, nimmt die neukantianische Position anerkennend an und teilt sie, weil er den Transzendentalismus des Marburger Philosophen als den Höhepunkt der Entwicklung des philosophischen Denkens zu Beginn des 20. Jahrhunderts bewertet. Die von ihm vorgenommene Analyse führt ihn zu einer systematischen Betrachtung einiger prinzipieller Fragen: Was ist die Philosophie und worin besteht ihre Aufgabe im Gegensatz zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen? Wie sind ihre historischen Entwicklungsmöglichkeiten? Worin besteht in diesem Zusammenhang das Verdienst der philosophischen Entdeckungen Cohens? Warum kommt ihm die so wichtige Rolle zu, die verborgenen Tiefen philosophischen Wissens und philosophischer Erkenntnis zum Ausdruck zu bringen und dadurch die jahrhundertelange Entwicklung philosophischen Denkens konzentriert darzustellen? Was sind die wichtigs-

ten Vorteile und Fehler der Philosophie des deutschen Neukantianers? Und welche neuen Entwicklungsmöglichkeiten für die Philosophie eröffnet die Überwindung dieser Fehler? Auf alle aufgezählten Antworten gibt Yakovenko in seiner Arbeit ausführliche Antworten.

Die Entwicklung des philosophischen Denkens trägt nach Yakovenko einen schrittweise fortschreitenden Charakter. Einer der wichtigsten Punkte auf diesem Weg der Selbstbestimmung der Philosophie, beim Erwerb des Bewusstseins ihrer Selbstständigkeit, sei der Transzendentalismus von Kant und Hegel. Dabei betont Yakovenko, dass „Kant die Philosophie auf ihren Gegenstand verwies“, während „Hegel ihn präziserte und der philosophischen Methode Sinn gab und Grenzen setzte“⁹. Deswegen sieht der russische Philosoph das Hauptverdienst Cohens darin, dass dieser „beide dieser Handlungen vereinigt und sie nicht nur als Grundlagen heutiger Philosophie hervorhob, sondern auch als Grundlagen der Philosophie überhaupt“¹⁰. Somit hielt Yakovenko Cohen für den würdigsten Nachfolger der transzendentalen Tradition, das heißt der wahren Philosophie, der die Systemtiefen seiner Vorgänger erreichte, die Vorteile sowohl der Kantschen Philosophie, als auch die der von Hegel beherrschte und der, indem er Kant durch Hegel und umgekehrt korrigierte, die gesuchte widerspruchslöse Synthese erreichte. Indem Cohen den Dualismus des Kantschen Transzendentalismus überwinde und dadurch der Passivität philosophischen Denkens und folglich auch der Abhängigkeit dieses Denkens von etwas außerhalb dieses Denkens Gegebenem entkomme, interpretiere Cohen, so Yakovenko, sehr relevant und umfassend im Sinne der transzendentalen Philosophie die Kantschen Begriffe: Das Ding an sich, die Empfindung, das Gegebene, und verwandele sie in Momente des Denkens, das bei ihm von Anfang bis zum Ende zu Selbstbewegung und Selbsterzeugung werde. Aber vom Standpunkt des Selbstentwicklungsprozesses vom Denken aus sei der Transzendentalismus am konsequentesten von Hegel erörtert, so Yakovenko. Und die Tatsache, dass Cohen hier seinem Vorgänger folge, sei als eine Art Feinfühligkeit der Tradition gegenüber der Suche nach Wahrheit anzusehen, aber auch als Selbstständigkeit, da er Hegel nicht einfach blind folge, sondern so, dass er ihn durch Kant korrigiere. Der Erfolg in dieser Sache, in der Korrektur Hegels durch Kant erkläre sich aus der Orientierung der Philosophie

⁹ B. Y a k o v e n k o: *O teoretičeskoj filosofii Germana Kogena*. „Logos. Meždunarodnyj ežegodnik po filosofii kul'tury“ 1910, Heft 1, S. 201.

¹⁰ Ebd., S. 201f.

am Faktum der Wissenschaft. In dieser Hinsicht teilt Yakovenko die Position des Marburger Philosophen vollkommen. Letzteres helfe ihm die Abstraktheit und den Formalismus von Hegels Methodologie zu überwinden: „Denn im transzendentalen Sinne ist ‘nur das Formale sachhaltig’, nur das Reine gehaltvoll, nur das Transzendente materiell. Die Philosophie soll an der Wissenschaft orientiert sein; sonst würde sie wieder unter den Schleier des dialektischen Formalismus dem Subjektivismus verfallen, indem sie sich auf das Gehaltlose und aus Versehen für das absolut erklärte Denken konzentrieren würde, sich wieder zügellos und willkürlich verhalten würde“¹¹.

Somit gelinge es Cohen in seinem System mit dem Versuch einer Synthese aus Kants und Hegels Philosophie die Entwicklungsbedürfnisse der modernen Philosophie am adäquatesten zum Ausdruck zu bringen und ihre Form und Gehalt zu bestimmen. Die kritische Seite der Forschungen Yakovenkos ist genau durch diese für das philosophische System zu Beginn des 20. Jahrhunderts bedeutende Synthese motiviert. Seiner Meinung nach sollte eine kritische Analyse des Transzendentalismus von Cohen neue Wege für die weitere Entwicklung der Philosophie allgemein aufzeigen. Der Logik seiner Ausführungen folgend, die die Hauptgedankengänge herausarbeitet und ihn daher gleich zum Wichtigsten führt, entdeckt Yakovenko bei seiner kritischen Betrachtung der Philosophie Cohens die größte „Schwäche“ in dessen Transzendentalismus: die nicht vollständige Überwindung des Psychologismus. Das bedeutet, dass der russische Philosoph in dem intellektuellen Gebäude des großen Marburger Philosophen die Mängel entdeckt, von denen sich dieser zu befreien suchte und wofür er Kant kritisierte.

Diese letzte Schlussfolgerung Yakovenkos, aufgrund einer tiefen und vielseitigen Analyse des philosophischen Systems von Cohen getroffen, klingt ziemlich optimistisch, wie ein Programm für die eigenen philosophischen Untersuchungen: „So wie der letzte Fortschritt des Transzendentalismus um den Preis einer Reihe Rückschritte, um den Preis des Aufrufs: ‘Zurück zu Kant!’ vollzogen wurde, so können wir jetzt nach der Rückkehr zu Kant und seiner Bearbeitung durch Hegel sagen: ‘Vorwärts zusammen mit Cohen!’“¹².

Während Yakovenko Cohens Psychologismus als den wichtigsten Nachteil seines Transzendentalismus bewertet und daher seine eigene Auffassung des transzendentalen Pluralismus in die ontologische Richtung zu entwickeln sucht, sieht ein anderer Nachfolger des Mar-

¹¹ Ebd., S. 214.

¹² Ebd., S. 239.

burger Neukantianismus, V. S e s e m a n n, eine natürliche, gesetzmäßige Fortsetzung des philosophischen Systems seines Lehrers in der Annäherung an Husserls Phänomenologie.

Vasily Emilevich Sesemann war wie Yakovenko ein aktiver Anhänger der neukantianischen Bewegung in Russland am Anfang des 20. Jahrhunderts. Ihm gelang es, einen Artikel in der dem Schaffen Cohens gewidmeten Festschrift¹³ zu veröffentlichen. Nach seiner Rückkehr aus Marburg 1913 veröffentlichte er sein analytisches Werk¹⁴, wo er die wichtigen Errungenschaften von Cohens Philosophie betonte und einige Entwicklungsmöglichkeiten zu ihrer weiteren selbstständigen Entfaltung andeutete.

Während, wie oben gezeigt, für Yakovenko der Hauptpunkt in Cohens Philosophie im Transzendentalismus besteht, ist es für Sesemann das System. Zwar beschäftigen sich beide mit den gleichen Seiten von Cohens Kritizismus und analysieren die gleichen Gedankengänge, doch es ergeben sich durch verschiedene Ausgangspunkte und Akzentsetzungen in der Analyse unterschiedliche Bewertungen. Sesemann sucht für die idealistische Philosophie nach keiner anderen Sphäre als der Gnoseologie und leitet ein Erkenntnisideal — anders als Yakovenko das Wesentliche — nur aus dieser Sphäre ab. Für ihn ist das die Idee einer systematischen Einheit, die das wichtigste Thema und Ideal, das Absolute ist, wie eine ewige Erkenntnisaufgabe.

Die Aufgabe einer systematischen Wissenseinheit, die Cohen vor seine Philosophie stelle, setze eine Überwindung des Dualismus voraus, welcher im Kantschen System erhalten geblieben sei, dieses offensichtlichen Dualismus, der einerseits das Ding an sich unabhängig von der Erkenntnis lasse und die ursprüngliche Passivität des Erkenntnissubjekts bestimmte, andererseits innerhalb der Erkenntnis selbst die Trennung in ihre apriorischen, rationalen (Kategorien) und aposteriorischen, empirischen (Formen reiner Anschauung: Raum und Zeit) Elemente festgelegt habe. Die logische Grundlage für die Überwindung des inneren Dualismus wissenschaftlicher Erkenntnis in Cohens System stellt laut Sesemann die Lehre über die Grundlagen der reinen Vernunft dar: „Hier lösen sich sowohl die Kategorien als auch die Formen reiner Anschauung (Raum und Zeit) aus dem Zustand der Vereinzeltheit und Isoliertheit heraus, in dem die „transzendente

¹³ V. S e s e m a n n: *Die Ethik Platons und das Problem des Bösen*. In: *Philosophische Abhandlungen: Hermann Cohen zum 70. Geburtstag (4. Juli 1912)*. Berlin 1912.

¹⁴ V.E. S e s e m a n n: *Teoretičeskaja filosofija marburgskoj školy*. „Novye idei v filosofii“ Bd. 5, SPb 1913.

Ästhetik“ und die Begriffsanalytik sie betrachten, und treten in enge Wechselbeziehungen und Zusammenhänge“¹⁵.

Logische Grundlage für die Überwindung des Dualismus des Dings an sich und der Erscheinung ist nach Sesemann Cohens Interpretation des Dings an sich als Idee. Die Gegebenheit in der dogmatischen Theorie verwandelt sich in die Aufgabe bzw. in den kritischen Einblick in das Problem: „Folglich muss aus streng logischer Sicht die sinnliche Vielfältigkeit genauso als dem Denken gegeben betrachtet werden, wie die kategorische Einheit im Sinne einer Aufgabe oder eines Problems. Nur beim unbedingten Denken, das keine andere Gegebenheit außer der der Aufgabe, des Problems selbst anerkennt, die vom Denken selbst gestellt und gelöst wird, nur dann besitzt es einen wahrhaft systematischen Charakter und ist imstande, ein vollendetes wissenschaftliches System aufzustellen und zu begründen“¹⁶.

Nur solch eine Problematik, die das wissenschaftliche Wissen auf sich selbst verweist, könne den wichtigsten systematischen Forderungen gerecht werden: den Forderungen der Bestimmtheit und der Eindeutigkeit. Letztere werde bei der totalen Problematik ausschließlich durch kontinuierliche logische Zusammenhänge und Verhältnisse erreicht. Das Kontinuierlichkeitsprinzip als fundamentales Prinzip reinen Wissens komme im System Cohens über das Prinzip des Ursprungs (Sesemann übersetzt es als Urbeginn) zum Ausdruck. Mit der Problematik des wissenschaftlichen Wissens seien noch zwei notwendige Eigenschaften eng verbunden: die Methodologie und der Hypothetismus.

Alle diese Systemeigenschaften des wissenschaftlichen Wissens, die Sesemann in den philosophischen Überlegungen Cohens feststellt, findet der russische Philosoph im Musterfundament präzisen Wissens: in der Art des mathematischen Wissens. Seiner Meinung nach unterscheidet sich die moderne Mathematik von der antiken dadurch, dass sie qualitativ und quantitativ sei. Das bedeute, dass der Akzent von quantitativen Errechnungen auf die qualitative Gesetzmäßigkeit verlegt sei, in der die Verhältnisse zwischen den Zahlen die entscheidende Rolle übernähmen: „Mit einem Wort, überall wo früher einfaches Nebeneinander und zufällige Zerstückelung herrschten, werden jetzt kontinuierliche Zusammenhänge und systematische Gesetzmäßigkeiten aufgestellt“¹⁷.

¹⁵ Ebd., S. 5.

¹⁶ Ebd., S. 10.

¹⁷ Ebd., S. 21.

Solch eine Charakteränderung der Mathematik, der russische Philosoph schließt sich hier Cohen an, sei mit der Entdeckung des Prinzips der Unendlichkeit verbunden, welches in der Mathematik die gleiche Systembedeutung habe, wie das Ursprungsprinzip in der Logik.

Sesemann stimmt mit dem Marburger Neukantianismus¹⁸ darin überein, dass alle Grundbegriffe wie Zahl, Raum, Zeit und Atom in der gegenwärtigen Wissenschaft ihre substantielle Bedeutung verloren hätten und zu Funktionsbegriffen geworden seien, was zu einer systematischeren und widerspruchsfreieren Erörterung von Allgemeinem und Einzelnem beigetragen habe: „Die abstrahierende Theorie behandelt dieses Verhältnis (vom Allgemeinen zum Einzelnen — der Verf.) im dualistischen Sinne: sie stellt das Allgemeine dem Einzelnen als einen heterogenen und von daher von ihm abgesonderten Ursprung gegenüber. Der Funktionalismus hat einen anderen Standpunkt: er fasst das Verhältnis vom Allgemeinen zum Einzelnen als eine logische Einheit auf, d.h. als kontinuierliche Korrelation und gegenseitige Bedingtheit“¹⁹.

In einer besonders umfassenden Weise werde der funktionale Charakter des Fundaments des modernen wissenschaftlichen Wissens in Kategorien des Verhältnisses widergespiegelt.

Der in besonders umfassender Weise funktionale Charakter des Fundaments des modernen wissenschaftlichen Denkens spiegeln die Verhältniskategorien wider, weshalb genau sie im Marburger Neukantianismus zum Hauptausdrucksmittel für die Idee der Systemeinheit wurden. Genau in der Aufdeckung der logischen Priorität der Verhältniskategorien sieht Sesemann das Hauptverdienst Marburgs.

Nicht zufällig wird daher die Bestimmung des Beziehungsraums im gnoseologischen Bereich für Sesemann zur Hauptforschungsrichtung, in der er Realisierungsmöglichkeiten für seine eigenen Ideen und Vorhaben sucht. Genauer eigentlich nicht im gnoseologischen, sondern im ontologisch-gnoseologischen Bereich, da der russische Philosoph, der allgemeinen Tendenz der Erkenntnisontologisierung in den Lehren von Hartmann, Husserl und Heidegger folgend, es als nicht gerechtfertigt empfindet, die Gnoseologie auf den wissenschaftlichen Bereich zu reduzieren, was unweigerlich eintritt, wenn wir so-

¹⁸ Besonders hervorzuheben ist hier das Werk von Cassirer „Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik“ (1910), dessen Übersetzung ins Russische durch B. Stolpner und P. Juškevič unter dem Titel *Poznanije i dejstvitel'nost'. Ponjatije o substancii i ponjatije o funkcii* (1912) erschienen ist.

¹⁹ V.E. Sesemann: *Teoretičeskaja filosofija marburgskoj školy...*, S. 29.

wohl das Sein des Gegenstands als auch unser eigenes Sein in der Erkenntnis um das Moment der Selbstständigkeit und der Nichtkonstruierbarkeit bringen. Diese Momente hätten für die Erkenntnis als Ganzes einen irrationalen Charakter. Doch sei diese Irrationalität keine Realitätsverneinung, kein absolutes Gegenteil der Realität, sondern eine Herausforderung an den menschlichen Verstand, seine ewige Aufgabe.

Cohens Besuch in Russland und das Problem des Wesens des Judentums

Hermann Cohens Beziehung zu Russland zeichnet sich außer durch seine zahlreichen berühmten Schüler, die in Marburg und Berlin seine Seminare besuchten, noch durch eine weitere bemerkenswerte Tatsache aus: ein Besuch des deutschen Philosophen in Russland am Vorabend des Ersten Weltkriegs. Nach Russland kam Cohen nicht als ein führender Vertreter der deutschen Philosophie und des Marburger Neukantianismus, sondern als „einer der interessantesten Vertreter des westlichen Judentums“, als „ein maßgebender jüdischer Denker“, um „seine resignierten Glaubens- und Blutsbrüder zu trösten und aufzumuntern“²⁰. Eingeladen war er von der Jüdischen Gesellschaft zur Wissensförderung. Dort hielt er auch zwei Vorträge: „Der sittliche Inhalt der jüdischen Religion“ und „Das Wesen der jüdischen Religion“. Der Sinn und der national-philosophische Kontext seines Besuchs waren der Grund dafür, dass er in der Gesellschaft kein großes Aufsehen erregte. Cohen kam am 22. April 1914 nach Russland und hielt in der Zeit bis zum 28. April zwei Vorlesungen in St. Petersburg, danach zwei in Moskau, am 5. Mai eine in Riga, am 10. Mai in Wilno und am 14. Mai in Warschau. In den russischen Städten wurde Cohen von so berühmten Philosophen wie Bulgakov, Lossky, Stepun, Yakovenko, Sesemann und anderen empfangen.

Die reine Tatsache seiner Reise, ihr Ziel und auch die Thematik der Vorträge Cohens lösten in der russischen Öffentlichkeit eine Diskussion über die Rolle und die Stellung des Judentums im philoso-

²⁰ „Russkaja Mysl'. Ežemesjačnoe literaturno-političeskoe izdanie, Moskva i Peterburg“, Juni 1914, Heft 6.

phischen System des deutschen Denkers aus. Die Frage der jüdischen Konfession in einem orthodoxen Land stand bereits seit dem Werk des ersten russischen Metropoliten Illarion „Die Lehre von Gesetz und Gnade“ (11. Jh.), in dem der orthodoxe Geistliche das jüdische Gesetz des Alten Testaments der christlichen Gnade des neuen Testaments gegenüberstellte, als ernstes Problem im Raum. Die wichtigsten Themen in der philosophisch-theologischen und öffentlich-politischen Diskussion zum Judentum formulierte Vladimir Solovjov 1884 in Form von drei sakramentalen Fragen in seinem Werk „Das Judentum und die christliche Frage“:

„1. Warum war Christus Jude? 2. Warum erkannte der Großteil Israels seinen Messias nicht an? 3. Weshalb und wozu befinden sich die (in religiöser Hinsicht) stärksten Teile des Judentums in Russland und Polen und zwar genau an der Grenze der griechisch-slawischen und lateinisch-slawischen Welt?“²¹.

Die letzten vor seiner Reise nach Russland veröffentlichten Werke Cohens²² sowie die Themen seiner Vorträge lassen auf einen jüdischen Ursprung der ganzen Philosophie des großen Marburgers schließen. Sowohl die Freunde als auch die Gegner des Judentums in Russland waren sich einig, dass Cohen ein jüdischer Denker sei, und dass man zwecks einer angemessenen Beurteilung seines philosophischen Systems dieses nicht allein in der Tradition des weltlichen Transzendentalismus betrachten dürfe, sondern vielmehr in der Tradition der jüdischen Philosophie, welche durch Namen wie Philon von Alexandria, Maimonides, Spinoza u.a. gekennzeichnet ist. So behauptete ein gewisser Koralnik in der dem Judentum ablehnend gegenüberstehenden Zeitschrift „Russkaja Mysl“ in einem Kommentar zu Cohens Besuch und der „Psychologie seines Denkprozesses“ explizit: „Ich glaube keinen Fehler zu machen, wenn ich Cohen einen typischen Vertreter jüdischen Denkens nenne“²³.

²¹ V.I.S. Solov'ev: *Evrejskij i christianskij vopros*. In: *Tajna Izrailja* („Evrejskij vopros“ v russkoj religioznoj mysli konca XIX — pervoj poloviny XX vv.), SPb 1993, S. 37.

²² Unter anderen sollte man dazu den einzigen ins Russische übersetzten Artikel des deutschen Philosophen zählen: „Značenie evrejskogo v religioznom progrese čelovečestva“ (Reč' Germana Kogena, proizdesennaja na V-m vseмирном kongresse dlja svobodnogo christianskogo i religioznogo progressa), der 1911 in der in St. Petersburg erscheinenden Zeitschrift „Teoretičeskie i praktičeskie voprosy evrejskoj žizni“ veröffentlicht wurde.

²³ A. Koral'nik: *Pafos razuma (O Germane Kogene)*. „Russkaja mysl'. Ežemesjačnoe literaturno-političeskoe izdanie“, Moskva i Peterburg, Juni 1914, Heft 6, S. 31.

An der Diskussion über die jüdischen Wurzeln von Cohens Philosophie nahmen die jungen jüdischen Wissenschaftler Koigen und Gurland teil. Erster beschäftigte sich damit bereits vor der Reise des deutschen Philosophen und veröffentlichte 1911 einen Artikel mit dem Titel „Das Plato-Kantsche Judentum“. David Koigen zweifelte nicht daran, dass Cohens Philosophie „für uns nur in dem Maße ihrer Notwendigkeit für das von ihm zu entwickelnde Judentum von Bedeutung ist. Das Judentum ist nämlich mit ihm gewachsen und enthält implizit das Motiv für seine ganze philosophische Richtung“²⁴.

Koigen ist der Meinung, dass das ganze Schaffen des deutschen Philosophen durch die verborgenen Gedanken über eine mögliche Synthese der philosophischen und jüdischen Wahrheit geprägt worden sei. Die Synthese des Transzendentalismus Platons und Kants verwirklichte Cohen durch die Auseinandersetzung mit den Antonymen Mythologismus-Rationalismus, Individualismus-Kollektivismus, Mystizismus-Humanismus. Der konsequente Rationalismus der Erkenntnis, der rechtliche Kollektivismus der Sittlichkeit und der Humanismus der menschlichen Kultur seien die Hauptideen, die Cohen als sowohl in der Philosophie als auch im Judentum korrelativ vorhanden aufdecke. Von daher hält Koigen für das Hauptverdienst des deutschen Philosophen dessen Versuch, „das jüdische Bewusstsein mit einer breiten Welle des Weltidealismus in Übereinstimmung zu bringen“²⁵. Doch sei der Preis dieser Übereinstimmung nach Koigen zu hoch, da sie durch eine willkürliche Interpretation der jüdischen Lehre oder manchmal gar durch ihre direkte Verdrehung durch Cohen erreicht werde. Das historische Judentum und ein konkreter Jude hätten andere Ansichten hinsichtlich der Stellung eines realen Menschen in der jüdischen Lehre und hinsichtlich ihres absolut rationalistischen Charakters. Der russische Kollege des deutschen Philosophen weist zu Recht darauf hin, dass Cohens Verwandlung des Menschen in eine juristische Person und seine Auflösung in staatlich-rechtlichen Verhältnissen auf eine ungerechte und fehlerhafte Weise den sittlich-individuellen Gewissensbegriff und die Idee persönlicher Unsterblichkeit im Judentum verneinen. Koigen wirft dem deutschen Philosophen vor, dass das Judentum in seinem System den lebendigen Atem des Glaubens verloren und sich in ein rationalisiertes Schema verwandelt habe. Das reale Judentum besitze jedoch sowohl seine Mythologie als auch seine Mystik als grundsätzlich un-

²⁴ D. Koigen: *Platono-Kantovskij iudaizm*, in: *Teoretičeskije i praktičeskije voprosy evrejskoj žizni*, SPb, 1911, S. 21.

²⁵ Ebd., S. 37.

rationalisierbare Momente lebendiger jüdischer Glaubenslehre. Außerdem stelle der mythologische Bestandteil des Judentums eine unbewusste Grundlage dar, durch die Cohens Philosophie selbst bedingt sei. Ihm sei es nicht gelungen, so Koigen, „ohne ‘Geburt aus dem Nichts’, ohne ‘Offenbarung’ auszukommen. Letztere wurde bloß an den anderen Rand des Bewusstseins verschoben, aus dem Antrieb wurde sie zu einem wegweisenden Stern“²⁶.

Auch A. G u r l a n d weist in einer Reihe seiner der Analyse von Cohens Vorlesungen in Russland gewidmeten Aufsätze auf ein bewusstes Ablehnen der Mythos schaffenden Komponente in Cohens Philosophie und seinem Judentum hin. Genauso wie sein russischer Kollege vertritt er die Meinung, dass „Cohen nicht nur ein gelehrter Philosoph ist, der auf gesamtulturellem Niveau tätig ist, sondern auch ein hervorragender jüdischer Denker im besten Sinnes dieses Wortes (kein Denker-Jude!), der eine jüdische Weltanschauung begründet und eine der interessantesten Synthesen zwischen der Kulturmenschheit und den sie leitenden Idealen einerseits und den aus der geistigen Vergangenheit seines Volkes geerbten religiösen Wahrheiten andererseits geschaffen hat“²⁷.

Diese Synthese Cohens hält Gurland für sehr gelungen, weil der deutsche Denker seine Philosophie auf ein bestimmtes System von jüdischen Werten und Wahrheiten stütze. Doch habe das objektiv-wertmäßige Verfahren Cohens im Vergleich zum subjektiv-relativistischen Verfahren außer den sicheren Vorteilen auch noch offensichtliche Nachteile und Fehler. Gurland findet im philosophischen System des deutschen Neukantianers eine Kluft zwischen seiner Theorie und der konkreten Praxis jüdischen Lebens. Indem Cohen über die unvergänglichen, ewig allgemeingültigen kulturellen Werte der Religion spreche, ignoriere er vollkommen ihre historische Dimension; die mit der nationalen Praxis verbundenen Fragen blieben bei ihm außerhalb der Forschung. Nach Gurlands Überzeugung ist dies nicht nur ein Fehler, sondern die Tatsache eines inneren Widerspruchs im philosophischen System Cohens, für welches die Sittlichkeit allein durch das Moment des Handelns begründet ist.

Eine besonders vollständige Synthese von Philosophie und jüdischer Religion führe Cohen im Bereich der Ethik durch. Erst durch die Propheten begreift sich die wissenschaftliche Ethik zum ersten Mal als Subjekt: der Begriff der sittlichen Persönlichkeit, den die hellenische Kultur ihr nicht geben konnte. Außer der Religion der jü-

²⁶ Ebd., S. 34.

²⁷ A. G u r l j a n d: *Prof. German Kogen*. „Novyj voschod“, SPb. 1914, Nr. 16, S. 8.

dischen Propheten, die „der Welt zwei große Ideen gaben, welche die Grundlagen jeder menschlichen Sittlichkeit sind: die Idee einer sittlichen Persönlichkeit, die ihre Erlösung über Reue erreicht [...] und die Idee Gottes, die als Garantie des Siegs der Wahrheit in der Geschichte und der Verwirklichung des sittlichen Prinzips in den Beziehungen der Menschen und zwischen Völkern aufgefasst wird“²⁸, erläutere Cohen die ethische Bedeutung der messianischen Idee des Judentums, in der die Idee der Allgemeinheit, der sozialen Gleichheit und die Vorstellung von einer einheitlichen Menschheit erschienen. Doch enthalte die Tendenz der Gleichsetzung von Ethik und jüdischer Religion bei Cohen außer ihren starken Seiten auch einige Schwächen, welche Cohens sozial-kultureller Rechtfertigung des Judentums eigen sei. Die religiöse Position des deutschen Philosophen wird von seinem russischen Kollegen vom Standpunkt der eschatologischen Perspektive des Judentums aus kritisiert. Gurland ist der Meinung, dass eben diese eschatologische Perspektive den Übergang von Cohens abstrakten theoretischen ethisch-theologischen Überlegungen zu einer konkreten historischen Darstellung des Judentums ermöglichten, eben sie der Ethik ihre individuelle Dimension zurückgebe, welche im panlogischen System des deutschen Philosophen verloren gegangen sei, eben sie bringe das mythologische Seelengefühl der jüdischen Religion hervor, das von den rationalistischen Schemata des Marburgers „abgetötet“ worden seien. Mit einem Wort, die eschatologische Perspektive eröffne eine von Cohen ignorierte, aber nicht weniger wichtige Seite der jüdischen Religion, die bereits von den Propheten dargestellt wurde, insbesondere ihr Irrationalismus in den Apokryphen, der Mystik und der Kabbala, in denen „die verborgenen Geheimnisse des menschlichen Herzens berührt werden, solche Saiten, dank derer unsere Eschatologie sich den tiefsten Strömungen des modernen Denkens und des religiösen Suchens näher bringt“²⁹.

Man kann also feststellen, dass bisher keine gelassene, objektive Betrachtung des Schaffens des führenden Neukantianers Hermann Cohen vorgenommen wurde. Eine Analyse und Bewertung seiner Ideen fand grundsätzlich nur fragmentarisch und in der Regel mit einem vorher festgelegten eng abgesteckten Ziel statt: entweder mit dem Ziel einer philosophischen Polemik oder dem, einige sozial-politische Fragen zu klären. Es gilt zu hoffen, dass dieses unerfreuliche

²⁸ Ders., *Pan-etičeskoe obosnovanie evrejstva u Germana Kogena*. Ebd., Nr. 18, S. 36.

²⁹ Ders., *Etika i Eschatologija*. Ebd., Nr. 20, S. 38.

Bild sich bald ändern wird und die russische philosophische Öffentlichkeit über hochwertige Übersetzungen und Forschungen über einen der hervorragendsten deutschen Denker der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erfährt.

Bibliographie

- Achutin A.V.: *Sofija i čert (Kant pered licom ruskoj religioznoj metafiziki)*. „Voprosy filosofii“ 1990, Nr. 1.
- Dmitrieva N.A.: *Russkoe neokantianstvo: „Marburg“ v Rossii. Istoriko-filosofskie očerki*. M. 2007.
- Florenskij P.A.: *Obratnaja perspektiva*. In: Ders., *Soč. v 2-ch tt.* Bd. 2: *U vodorazdelov mysli*. M. 1990.
- Gurljand A.: *Prof. German Kogen*. „Novyj voschod“, SPb. 1914, Nr. 16.
- Gurljand A.: *Pan-etičeskoe obosnovanie evrejstva u Germana Kogena*. „Novyj voschod“, SPb. 1914, Nr. 18.
- Gurljand A.: *Etika i Eschatologija*. „Novyj voschod“, SPb. 1914, Nr. 20.
- Kojgen D.: *Platono-Kantovskij iudaizm*. In: *Teoretičeskie i praktičeskie voprosy evrejskoj žizni*, SPb, 1911.
- Koral'nik A.: *Pafos razuma (O Germane Kogene)*. „Russkaja mysl'. Ežemesjačnoe literaturno-političeskoe izdanie“, Moskva i Peterburg, Juni 1914, Heft 6.
- Losev A.F.: *Pervozdannaja suščnost'*. In: Ders., *Mif-Čislo-Suščnost'*. M. 1994.
- Russkaja Mysl'. Ežemesjačnoe literaturno-političeskoe izdanie, Moskva i Peterburg, Juni 1914, Heft 6.
- Sesemann V.: *Die Ethik Platons und das Problem des Bösen*. In: Philosophische Abhandlungen: Hermann Cohen zum 70. Geburtstag (4. Juli 1912). Berlin 1912.
- Sesemann V.E.: *Teoretičeskaja filosofija marburgskoj školy*. „Novye idei v filosofii“, Bd. 5, SPb 1913.
- Solov'ev V.I.: *Evrejsťvo i chriťianskij vopros*. In: *Tajna Izrailja*. („Evrejskij vopros“ v ruskoj religioznoj mysli konca XIX — pervoj poloviny XX vv.), SPb 1993.
- Trubezkoj E.N.: *Panmetodizm v etike. (K charakteristike učenija Kogena)*. „Voprosy filosofii i psihologii“ 1909, Nr. 97.
- Vyšeslavcev B.P.: *Večnoe v ruskoj filosofii*. In: Ders., *Etika preobražennogo Erosa*. M. 1994.
- Yakovenko B.: *O teoretičeskoi filosofii Germana Kogena*. In: „Logos. Meždunarodnyj ežegodnik po filosofii kul'tury“ 1910, Heft 1.

Barbara Czardybon

Wprowadzenie do problematyki wiedzy w rosyjskim transcendentalizmie — od neokantyzmu do postneokantyzmu *

Introduction to Problems of Knowledge in Russian Transcendental Philosophy — from Neo-Kantianism to Post-Neo-Kantianism

Abstract: The paper outlines the problem of knowledge in Russian Neo-Kantianism in the broad sense of the term. It presents briefly views held in this respect by Russian thinkers who are considered representative of the so-called academic and non-academic Neo-Kantianism. The author also refers to the ideas of the “Russian Marburger” Nicolai Hartmann in the context of Vasily Seseman’s views. It turns out that the views of the Russian philosophers frequently show interesting similarities to the ideas of German Neo-Kantians. Such is the case with the thesis of the indissolubility of science and knowledge, proclaimed by Boris Jakowienko and Bruno Bauch, Semyon Frank’s and Heinrich Rickert’s theory of judgments, as well as the views of Alexander Vvedensky and Johannes Volkelt concerning the possibility of metaphysics. The article proves that the themes present in the concepts of “late” German Neo-Kantians earlier prevailed in Russian philosophy, where ontologism took a leading position. The author also discusses the impact of phenomenology on the revival of ontology in Neo-Kantianism.

Keywords: knowledge, cognition, faith, Neo-Kantianism, phenomenology, Russian philosophy, ontologism, Alexander Vvedensky, Boris Jakowienko, Nicolai Hartmann, Vasily Seseman, Semyon Frank

* Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/11/N/HS1/04808.

Wstęp

W przedkładanym Czytelnikowi artykule zamierzam dokonać przeglądu stanowisk wybranych rosyjskich transcendentalistów wobec zagadnienia wiedzy, które stanowiąc aktualny problem filozofii współczesnej, zasługuje — jak sędzę — na systematyczną prezentację krytyczną. Mogłoby się wprawdzie wydawać, że próba przedstawienia dziejów rosyjskiej refleksji w kategoriach filozofii akademickiej, a więc w kategoriach kojarzonych z myślą zachodnioeuropejską, może pociągnąć za sobą skutek tylko jednego rodzaju — musi mianowicie zakończyć się konstatacją nieoryginalności projektów Rosjan¹. Uważam jednak, że właśnie przykład problemu wiedzy, stanowiący przedmiot namysłu myślicieli przedstawionych w niniejszym tekście, pokazuje, że przeświadczenie to jest błędne.

Tytułem wstępu przypomnę, że stanowisko zajmowane przez neokantystów niemieckich wymierzone jest przeciwko Hegłowskiemu finitystycznemu ujęciu wiedzy. Pojęciem podstawowym dla zwolenników neokantyzmu jest pojęcie poznania. Proces poznania ma charakter nieskończony, jest wiecznym *fieri* — wiecznym „stawianiem się”. W pojęciu wiedzy neokantyści widzą problem wtedy, gdy zaczynają rozważać zagadnienie teorii nauki. W szeroko rozumianym neokantyzmie rozróżnia się wiedzę bezpośrednią i wiedzę pośrednią, przy czym prymat przyznawany jest wiedzy pierwszego rodzaju. I tak, Hermann Helmholtz odróżnia znajomość rzeczy (*Kennen von Dingen*) od wiedzy pojęciowej. Rozróżnienia wiedzy bezpośredniej i pośredniej dokonują także Alois Riehl i Heinrich Rickert².

Dystynkcje wykorzystywane przez neokantystów niemieckich obecne są również w filozofii rosyjskiej. W rosyjskich projektach odnaleźć można na przykład tezę o nierozzerwalności związku nauki z wiedzą i tezę, którą głosi — nie do końca słusznie zaliczany przez Marię Szyszkowską do nurtu eklektycznego neokantyzmu³ — Bruno Bauch⁴. Również teorie sądów neokantystów niemieckich i rosyjskich

¹ Zob. np. A. Walicki: *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Kraków 2005, s. 17–18.

² Zob. T. Kubalica: *Wiedza w neokantyzmie*. W: „Studia Systematica”. T. 3: *Wiedza*. Red. D. Leszczyński. Wrocław 2013, s. 90, 96.

³ Zob. M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 28. Por. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012, s. 33–34.

⁴ Zob. T. Kubalica: *Wiedza...*, s. 101.

są zbieżne — sądzenie okazuje się początkiem i „warunkiem” wszelkiego poznania. Według Rickerta, zainspirowanego pierwszą księgą Kantowskiej *Analityki transcendentальной* — ważną częścią *Krytyki czystego rozumu* — to wraz z sądzeniem postępuje poznanie i jedynie na sądzeniu może ono polegać⁵. Z kolei zdaniem Siemiona Franka — wybitnego przedstawiciela rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, który jak wielu innych rosyjskich myślicieli przełomu XIX i XX stulecia przeszedł etap fascynacji neokantyzmem⁶ — wiedza stanowi

⁵ Zob. ibidem, s. 95—96.

⁶ Wcześniejsza ewolucja myśli Rosjanina, zwyczajowo określana mianem przejścia „od marksizmu do idealizmu”, została omówiona w artykule L. Augustyna *Zagadnienie etyczne w ewolucji „od marksizmu do idealizmu”*. Siemion L. Frank — przykład nie tylko indywidualny. W: *Między reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*. Red. W. Rydzewski, A. Ochotnicka. Kraków 2004, s. 81—98.

Grono zainteresowanych kantyzmem myślicieli w Rosji było bardzo szerokie. Właściwie żaden rosyjski myśliciel nie pozostał obojętny wobec wniosków płynących z filozofii transcendentальной: „[...] opanowanie filozofii Kanta było szkołą myślenia filozoficznego, którą przeszli wszyscy wybitni myśliciele rosyjscy niezależnie od tego, jak się odnosili do głównych założeń Kantowskiego »krytycyzmu«” (L. Stołowicz: *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk 2008, s. 334 [podkr. — B.C.]). O sposobie podejścia Rosjan do Kanta trafnie pisze Neli Motroszyłowa. Według badaczki, Kant nie był tak na prawdę ani „bogiem”, ani „diabłem” w odczuciu myślicieli rosyjskich; filozof z Królewca był dla nich jednym z najważniejszych partnerów w żywym dialogu z filozofią czasów minionych (H.B. Мотрошилова: *Мыслители России и философия Запада* (B. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк)). Москва 2006, s. 204. Por. J. Krasicki: *Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej*. Kraków 2012, s. 130: „[...] »Niemiec« w rosyjskiej demonologii ludowej był synonimem diabła”). Moim zdaniem, jest to jedna z najbardziej sprawiedliwych wypowiedzi na temat charakteru odbioru idei Kantowskich wśród filozofujących Rosjan. Opozycja wobec systemu Kanta była bodaj najsilniejsza w środowisku filozofów religijnych (np. E.H. Трубецкой: *Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства*. Москва 1917), ale nawet tutaj filozofia Kantowska wywoływała nie tylko sprzeciwy. Wielu rosyjskich myślicieli miało problemy z jednoznaczną oceną kantyzmu, a odczytanie dzieła Kanta najczęściej było ściśle związane z kolejnymi etapami ewolucji intelektualnej, na jakich znajdowali się zainteresowani nim Rosjanie. Nie można zapominać i o tym, że sama specyfika filozofii Kanta nie w każdym przypadku została właściwie rozpoznana. Dość liczną grupę stanowili rosyjscy intelektualiści, przeświadczeni o tym, że „Kant podjął krytykę metafizyki, nie zastanawiając się nad tym, czym jest metafizyka. Z tego powodu metafizyka pozostała właściwie poza polem jego widzenia. W *Krytykach* walczy on z mirażami, fantomami prawdziwej metafizyki: oszkalowaną teologią, jałową wiarą i płytką filozofią. Według religijnie zorientowanych myślicieli, właśnie te ułudę ukryły przed nim prawdziwą podstawę zarówno wiary, jak i filozofii spekulatywnej (metafizyki)” (C.A. Нижников: *Философия Канта в отечественной мысли*. Москва 2005, s. 137). Niektórzy Rosjanie, upatrując w inspiracjach Kantowskich gwaranta wyzwolenia z ograniczeń „naiwnej świadomości filozoficznej”, skłonni byli przeceniać wpływ Kanta na własną

kompleks sądów „ x jest A , B , C itd.”, to znaczy treści „ugruntowanych” w nieznanym przedmiocie — we wszechjedności (*всеединство*). Wiedza zakłada związek tego, co znane, z tym, co nieznanie; to w nieznanym znajduje swój punkt oparcia⁷. Innego zdania jest Nicolai Hartmann, podkreślając, że poznanie nie stanowi żadnej czysto logicznej struktury.

*

* *

W pracach rosyjskich filozofów religijnych uwidaczniały się inklinacje do absolutyzacji sfery tego, co transcendentne. Takie podejście (przynajmniej w punkcie wyjścia) było z jednej strony nie do przyjęcia dla przedstawicieli kierunku neokantowskiego. Z drugiej jednak strony krytyczny duch neokantyzmu był czymś diametralnie różnym od propozycji absolutyzującej rzeczywistość filozofii materialistycznej, która — podobnie jak filozofia religijna — cieszyła się sporym powodzeniem w „maksymalistycznie nastrojonych” środowiskach rosyjskich intelektualistów. Można więc powiedzieć za Włodzimierzem Bielewem, że „neokantyzm w Rosji dosłownie znalazł się między dwoma ogniami: materializmem i filozofią religijną”⁸. Formacja rosyjskiego neokantyzmu była wewnętrznie zróżnicowana. Szczególnie ważne z tej perspektywy okazuje się zaistnienie pewnego okresu w jej rozwoju, którego szersze omówienie zawiera inny mój tekst⁹. Idzie tutaj o przejście rosyjskich neokantystów na pozycję bliską tej, którą mamy na myśli, używając za Andrzejem J. Norasem¹⁰ terminu „postneokantyzm” w odniesieniu do grupy niemieckich filozofów wywodzących się z neokantyzmu i zarzucających na początku XX stulecia wykładnię filozofii Kanta w duchu epistemologii na rzecz „nowej” ontologicznej interpretacji. Zdaniem Tomasza Kubalicy, „postneokantowski dezyderat powrotu do samego Kanta różni się od postulatu neokantystów pod tym względem, że o ile neokantyści chcieli konty-

twórczość. Zob. S. Mazurek: *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny wobec filozofii Kanta*. W: *Postneokantyzm — ontologizm*. Red. B. Czardybon, L. Augustyn, M. Bohun. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26 (4), s. 216.

⁷ Zob. С.Л. Франк: *Предмет знания. Об основах и пределах ответственного знания*. В: Того ж: *Предмет знания. Душа человека*. Санкт-Петербург 1995, s. 59.

⁸ В.Н. Белов: *Учение Германа Когена в России: особенности рецепции*. В: *Неокантизм немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры*. Ред. И.Н. Грифцова, Н.А. Дмитриева. Москва 2010, s. 306.

⁹ Zob. B. Czardybon: *Rosyjski wariant neokantyzmu i postneokantyzmu*. W: *Postneokantyzm — ontologizm...*, s. 237—257.

¹⁰ Zob. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005, s. 12—14.

nuacji Kantowskiej filozofii poznania, o tyle postneokantyści pragną wyjść od jego metafizyki. Punktem wyjścia dla obu formacji pozostaje więc Kantowski projekt filozofii wraz ze związaną z nim wieloznacznością, która jest niezwykle istotna z punktu widzenia wielu różnych sposobów »czytania Kanta«, z jakimi mamy do czynienia»¹¹. Odrodzenie ontologii, jakie następuje z końcem ruchu neokantowskiego, stanowi ponadto — na co słusznie zwraca uwagę Noras — nawiązanie do fenomenologii¹². Nina Dmitrijewa z kolei pisze: »Transformacja głównych twierdzeń filozoficznych rosyjskich marburczyków poza granicami Rosji szła w zasadzie właśnie po drodze »ontologizacji«. N.A. Hartmann i W.E. Sezeman, doznając silnego wpływu ze strony fenomenologicznej teorii E. Husserla — każdy na swój sposób — przystąpili do opracowania koncepcji »realizmu fenomenologiczno-ontologicznego«, co ostatecznie u Hartmanna przyjęło postać teorii »nowej«, czyli »krytycznej« ontologii. Sezeman, zagłębiwszy się w problemy poznania, próbował dokonać syntezy neokantyzmu marburskiego i fenomenologii, by za ich pomocą odsłonić istotę tak zwanej wiedzy nie-przedmiotowej, której konieczną stroną jest »to, co irracjonalne«, mające związek z bytem empirycznym [имеющее отношение к чувственному бытию]. Tym samym Sezeman zbliżał się w swoich poglądach do S.I. Hessena, ucznia H. Rickerta, który przedstawił oryginalną koncepcję »ontologizmu transcendentально-dialektycznego«. Trend tego rodzaju rozwoju filozoficznych koncepcji neokantystów rosyjskich, którzy po rewolucji znaleźli się na emigracji, zbiegał się z jednym z niemieckich wariantów rozwoju neokantyzmu, ziszczonym — w zetknięciu się z fenomenologią — w Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej»¹³.

¹¹ T. Kubalica: *Johannes Volkelt a problem metafizyki*. W: *Postneokantyzm — ontologizm...*, s. 29.

¹² Zob. A.J. Noras: *Kant...*, s. 11—12. Zob. też ibidem, s. 97.

¹³ Н. Дмитриева: *Русское неокантианство. „Марбург” в России. Историко-философские очерки*. Москва 2007, s. 389—390 [podkr. — B.C.]. Por. Б.В. Яковенко: *История русской философии*. Пер. М.Ф. Солодухина. Москва 2003, s. 15 [podkr. — B.C.]; Z. Wiczorek: *Filozofia wszechjedności Sergiusza Hessena*. Kraków 2005, s. 51: »Cechami charakterystycznymi heglizmu i kantyzmu dziewiętnastego wieku, w równej mierze jak i transcendentального krytycyzmu początku dwudziestego wieku, były idealizm, subiektywizm i immanentyzm. I nawet jeżeli na początku drugiego dziesięciolecia obecnego stulecia wśród młodych zwolenników transcendentalizmu (»Logos«) słyhać głosy na poparcie ontologizmu, wcale nie chodzi o odrodzenie metafizyki rzeczy samej w sobie, lecz tylko o uznanie tego faktu, że z jednej strony krytycyzm z samej swej istoty jest szczególną teorią bytu, opierającą się na krytycznej antydogmatycznej, antynaturalistycznej podstawie, a z drugiej — subiektywizm w swej niekrytycznej formie (to jest jako psychologizm) okazuje się istotnym przejawem dogmatycznego naturalizmu (to jest bezpodstawnego ontologizmu i obiektywi-

Należy podkreślić, iż przybliżenie osiągnięć rosyjskich myślicieli nawiązujących do myśli Kanta i myśl tę — po uwzględnieniu innych ważnych kontekstów historycznofilozoficznych — twórczo rozwijających nie jest zadaniem łatwym już choćby z tej racji, że w przypadku wielu filozofów rosyjskich można mówić dopiero o pewnym projekcie filozoficznym. „Neokantyzm rosyjski w całości pozostał w przygotowawczych projektach, programowych zapowiedziach, wstępnych szkicach. Stąd też — zauważa Biełow — trud badacza neokantyzmu rosyjskiego jest nie tyle pracą »restauratora« czy nawet rekonstruktora, ile raczej »budowniczego« rodzimej tradycji filozoficznej, której konstrukcja była głównym zadaniem neokantyzmu rosyjskiego”¹⁴. W tym sensie można mówić nawet o niejkiej „otwartości” rosyjskiego wariantu neokantyzmu. Akcenty w sposobie interpretacji systemu Kantowskiego przez Rosjan rozkładają się różnie; neokantyzm rosyjski nie stanowi bynajmniej tworu monolitycznego. Spektrum możliwych sposobów czytania Kanta jest tu jednak znacznie węższe niż w filozofii niemieckiej¹⁵. Mając to wszystko na względzie, mówię o rosyjskim projekcie neokantowskim, rozumiejąc pod tym pojęciem kilka mniej lub bardziej do siebie podobnych propozycji odczytania dzieła Kanta i prób podążania wytyczoną przez lekturę tę ścieżką, powstałych w petersburskim i moskiewskim środowisku naukowym przełomu wieków XIX i XX.

zmu”); „[...] w punkcie dotyczącym wyjścia od systemu kategorii w kierunku ontologii daje się zauważyć pewną zbieżność pomiędzy Hessenem a Heideggerem. [...] wyjście od gnoseologicznej wersji filozofii wszechjedności w stronę jej ontologicznego odpowiednika można hipotetycznie opisać poprzez przemianę pytania transcendentnego. Od pytania, jak możliwa jest pluralistyczna hierarchia poznania, do pytania, jaką prawdę o bycie odsłania fenomen hierarchicznego pluralizmu poznania”.

¹⁴ В. Н. Б е л о в: *Русское неокантианство: история и особенности развития*. „Кантовский сборник” 2012, № 1 (39), s. 38.

¹⁵ Por.: „Obserwujemy [...] ogromną liczbę nurtów uprawiania filozofii w ramach neokantyzmu, tak że trudno o ich jednoznaczną klasyfikację. W odniesieniu do prób usystematyzowania rozmaitych typów neokantyzmu dodać należy [...], że zasadniczo wyróżnić w nim trzeba dwie fazy. Pierwsza narodziła się wraz z uświadomieniem sobie konieczności powrotu do Kanta, co stało się w połowie dziewiętnastego wieku. Ten pierwszy okres nosi nazwę »filologii kantowskiej« i zasadniczo różni się od drugiej fazy neokantyzmu, w której obserwujemy nie tyle powrót do Kanta, ile — najogólniej rzecz ujmując — korzystanie z jego metody w uprawianiu filozofii. Ten sposób filozofowania charakterystyczny jest dla końca dziewiętnastego i początku dwudziestego wieku, a zasadniczo wiąże się ze szkołą badeńską i marburską, chociaż się do nich nie ogranicza. Obok szkoły badeńskiej i marburskiej bowiem do tej drugiej fazy zalicza się Aloisa Riehla i tych, którzy do niego nawiązują”. A. J. N o r a s: *Historia...*, s. 219.

Akademicki i nieakademicki wariant rosyjskiego neokantyzmu

Mówiąc o rosyjskim neokantyzmie akademickim¹⁶, trzeba wspomnieć o głównych ideach logizmu (логизм) Aleksandra Wwiedienskiego¹⁷, dla którego istotny jest między innymi status logiki w strukturze wiedzy. Logika odgrywa wiodącą rolę w poznaniu, stanowiąc podstawowy instrument kontroli naukowego uzasadnienia wiedzy teoretycznej. Tym samym zyskuje ona status nauki normatywnej. Dopiero w świetle logicznego punktu widzenia uwidacznia się różnica między wiarą a wiedzą.

Zgodnie z duchem filozofii neokantowskiej za najważniejszą dyscyplinę filozofii Wwiediencki uznaje epistemologię¹⁸. Krytycyzm w jego ujęciu jest nauką o obrazie świata warunkowanym transcendentálną strukturą podmiotu poznającego oraz przekonaniem moralnymi tegoż¹⁹. Głównym celem autora *Logiki jako części teorii poznania* jest dowiedzenie prawdziwości krytycyzmu, niezależnie od argumentacji Kanta, dzięki rozważeniu sposobu funkcjonowania praw myślenia: „Ponieważ nauka o granicach wiedzy opiera się na samej

¹⁶ „Neokantyzm rosyjski charakteryzowano jako akademicki, ponieważ był on rozwijany i propagowany przez przedstawicieli nauki uniwersyteckiej — Aleksandra Wwiedienskiego, jego ucznia, późniejszego profesora Uniwersytetu Petersburskiego, Iwana Łapszyna, a także przez Grigorija Czełpanowa, profesora Kijowskiego, a następnie Moskiewskiego Uniwersytetu. Wszyscy oni byli kantystami. Ponieważ jednak kontynuowali tradycję Kanta, twórczo je rozwijając i modyfikując, w tym sensie byli neokantystami, odnowicielami kantyzmu. Jednak ich neokantyzm nie pozostawał w żadnym związku ze znanymi szkołami neokantystów w Niemczech. Odwoływali się do doktryny Kanta niezależnie od innych kierunków neokantyzmu i w wielu kwestiach wyznawali odmienne poglądy”. L. Stołowicz: *Historia...*, s. 336.

¹⁷ Różnica zachodząca między logizmem Wwiedienskiego a logicyzmem Cohena nie uszła uwadze Bielowa. Wybitny badacz rosyjskiego neokantyzmu konstatuje, że logika fundatora szkoły marburskiej jest logiką sądu źródła, a logika Wwiedienskiego — „logiką obróbki przedstawień, kontroli wnioskowań” (логика обработки представлений, проверки умозаключений). В.Н. Белов: *Русское неокантианство...*, s. 30—31.

¹⁸ Zob. А.И. Введенский: *Логика, как часть теории познания*. Петроград 1917, s. 22—23.

¹⁹ Zob. M. Bohun: *Wwiediencki Aleksander. W: Идеи в России — Idee w Rosji — Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*. T. 7. Red. J. Kurczak. Łódź 2009, s. 18. Szerzej o poglądach etycznych Wwiedienskiego pisze В.А. Дудышкин: *Этические идеи А.И. Введенского*. В: *Этика и история философии. Материалы Международной научной конференции, посвященной 60-летию кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина, 20 ноября 2010 года*. Ред. Н.В. Медведев, Н.М. Аверин. Тамбов 2011, s. 229—233.

logice, to wypada nazywać ją — dla odróżnienia od wszystkich innych dowodów niemożliwości zrealizowania wiedzy metafizycznej — logizmem. A ponieważ logizm powstał w Rosji, to można go także nazywać rosyjskim dowodem niemożliwości zrealizowania metafizyki w postaci wiedzy, by odróżnić go od dowodów zagranicznych, mianowicie: francuskiego, czyli pozytywizmu, angielskiego, czyli empiryzmu, albo niemieckiego, czyli krytycyzmu²⁰. Logizm — tak, jak ujmuje go Wwiedzienski — ma być stanowiskiem o charakterze antypsychologistycznym. Negując możliwość istnienia metafizyki naukowej, rosyjski filozof uznaje jednocześnie prawdy metafizyczne za przedmiot wiary. Jego zdaniem, metafizyka jako „moralnie ufundowana wiara” stanowi niezbywalny element harmonijnego światopoglądu człowieka. Jako taka, nigdy nie może zostać obalona przez wiedzę. Rzeczy same w sobie — to główna teza logizmu — są niepoznawalne. W świetle koncepcji rosyjskiego neokantysty nie jesteśmy w stanie orzec istnienia bądź nieistnienia świata rzeczy samych w sobie. Interpretując rzecz samą w sobie jako coś niepoznawalnego, problematycznego i niezależnego od logicznych praw myślenia, a także jako konieczne z punktu widzenia nauki pojęcie granicy logicznie dozwolonego stosowania rozmaitych środków zdalnych rozszerzać wiedzę, zbliża się on — na co zwraca uwagę Dmitrijewa²¹ — do stanowiska kojarzonego z neokantyzmem marburskim, którego przedstawiciele „jako skrajni antyempiryści twierdzili, że poznanie naukowe, aby spełnić przesłankę ogólności i pewności, musi być wynikiem »czystego myślenia«. Jedynie aprioryczny charakter poznania wsparty na logicznych podstawach może dać gwarancję jedności i uniwersalności wiedzy. Filozofia w takim rozumieniu odstąpiła poznanie świata fizycznego naukom szczegółowym, sobie pozostawiając jedynie problem tego, jak jest on przez człowieka pojmowany. To nie świat »sam w sobie«, ten bowiem jest dla poznania niedostępny, albo dostępny jedynie w naiwnym, potocznym rozumieniu, ale jego naukowa interpretacja zawarta w prawach nauki stała się polem dociekań filozofii marburszczyków”²².

Rosyjski myśliciel wyróżnia trzy główne rodzaje wiary, biorąc pod uwagę jej stosunek do wiedzy: wiarę naiwną (*вера наивная*), ślepą (*слепая*) oraz uznaną przez rozsądek krytyczny (*вера, рассмотренная и допущенная критическим рассудком*), obejmującą wiarę próżną

²⁰ А.И. Введенский: *Логик...*, s. 307 [podkr. — B.C.].

²¹ Zob. Н. Дмитриева: *Русское неокантианство...*, s. 132. Zob. też ibidem, s. 133.

²² K. Hamela - Dudek: *Dwa filary Cassirerowskiej koncepcji kultury*. W: *Post-neokantyzm — ontologizm...*, s. 99.

(*суетная вера*) i świadomą (*сознательная*). Wiara naiwna jest wiara uznawana przez rozsądek bez rozpatrzenia jej zgodności z logiką i faktami — przykładem może być wiara dziecka w świat bajkowy albo nasza wiara we wróżby; wiary ślepej nie akceptuje rozsądek, uznając ją za sprzeczną z logiką lub z faktami — inaczej jest to fanatyzm; z kolei w przypadku wiary trzeciego rodzaju rozum nie zgłasza wobec niej sprzeciwu z tej racji, że uznaje ją za niezbłą (jakkolwiek też za niedowodliwą), czyli za niepozostającą w sprzeczności ani z logiką, ani z faktami²³. Według mnie, metafizycznego uwikłania filozofii autora głośnej *Logiki*... nie trzeba odczytywać jako faktu przekreślającego jego przynależność do neokantyzmu. Poglądy filozoficzne Wwiedzińskiego wykazują interesujące podobieństwo do neokantyzmu metafizycznego Johanessa Volkelta, który problemowi możliwości metafizyki przypisuje znaczenie moralne²⁴. „Tak więc, A.I. Wwiedziński, badając filozofię Kanta, wydzielił dwa najważniejsze dla teorii filozoficznej momenty. Pierwszy — to rozdzielenie wiary i wiedzy. Wszystkie pytania metafizyczne należy bezwzględnie odnieść do dziedziny wiary, do wiedzy zaś może być odniesione tylko to, co postrzegamy bezpośrednio w doświadczeniu albo z niego wyciągamy, to jest tylko matematyka i przyrodoznawstwo. Drugi moment — to zbudowanie przez Kanta metafizyki krytycznej na podstawie bezwzględnego powszechnego obowiązywania powinności moralnej. A.I. Wwiedziński opiera własną filozofię na twierdzeniach Kanta o niemożliwości metafizyki w postaci wiedzy i o bezwzględności powinności moralnej, odkrywając je z całą właściwą mu jasnością myśli i skrupulatną ścisłością”²⁵.

Czołowym przedstawicielem rosyjskiego neokantyzmu nieakademickiego jest z kolei Borys Jakowienko, autor projektu pluralizmu transcendentального (*трансцендентальный плюрализм*). Innym określeniem koncepcji Jakowienki jest „intuicjonizm transcendentalny (ewentualnie:) krytyczny” (*трансцендентальный/критический интуитивизм*). „Jakowienko zasadniczo uzasadniał idealizm transcendentalny jako metafizykę gnoseologiczną za pomocą analizy porównawczej obecnego w całej historii filozofii problemu Logosu, co pozwoliło [mu — B.C.] uznawać transcendentalizm za »intuicjonizm krytyczny«”²⁶.

²³ Zob. A.I. Wwiedziński: *O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy*. Cz. 2. Tłum. B. Czardybon. „Logos i Ethos” 2010, nr 1 (28), s. 179.

²⁴ Zob. T. Kubalica: *Johannes Volkelt a problem metafizyki*. W: *Postneokantyzm — ontologizm*..., s. 34—36.

²⁵ И. Кочуров: *Русский кантианец*. Москва 2012, s. 47.

²⁶ О.В. Никулина: *Б.В. Яковенко о сущности и назначении философии*. „Вестник Нижневартковского государственного гуманитарного университета” 2012, № 3. <http://>

Postneokantyzm

Dotychczas neokantowską orientację Nicolaia Hartmanna wiązano dopiero z czasami jego pobytu w Marburgu. Warto jednak pamiętać, że zanim jeszcze Hartmann zetknął się z Hermannem Cohenem i Paulem Natorpem, był już obeznany z neokantyzmem, gdyż dwa lata uczestniczył w zajęciach, które prowadził Wwiediński. Mówienie o jakimś wyraźnym wpływie byłoby tu jednak nadużyciem. W latach studiów Hartmanna na Wydziale Historyczno-Filologicznym Uniwersytetu Petersburskiego (1903—1905) Wwiediński — wprawdzie od kilkunastu lat intensywnie badający filozofię Kanta — dopiero pracował nad koncepcją logizmu. Logizm zaś jest jednym z najważniejszych „głosów”, jaki wydała z siebie rosyjska wersja filozofii neokantowskiej. Obecnie można usłyszeć opinie, że rosyjskim wykładowcą Hartmanna, którego poglądy najmocniej zaciążyły na jego własnej filozofii, był Mikołaj Łoski²⁹. Są to też opinie dominujące i niepozbawione racji, gdyż dojrzała myśl Hartmanna rzeczywiście wykazuje podobieństwo do rozwijanej przez Łoskiego koncepcji ideal-realizmu. „Teoria gnoseologiczna Łoskiego spotkała się z dużym zainteresowaniem przede wszystkim w Rosji. Wśród filozofów, którzy wypowiedzieli się na temat intuicjonizmu, przeważał pogląd, że teoria ta odegrała ważną rolę w procesie formowania się filozofii rosyjskiej jako samodzielnej dziedziny wiedzy oraz że pojawienie się gnoseologii intuicjonistycznej w Rosji było swoistą reakcją na kryzys, jaki ogarnął filozofię zachodnioeuropejską w drugiej połowie XIX w. Przypomnijmy, że rosyjscy intuicjoniści nie tylko zdawali sobie sprawę z charakteru i światopoglądowych konsekwencji owego kryzysu, ale uporczywie dążyli do jego przezwyciężenia poprzez ugruntowanie nowej, adogmatycznej koncepcji poznania”³⁰.

Myśl Hartmanna była już zestawiana z poglądami Siemiona Franka³¹, który — podobnie jak Łoski — przypisywał fundamentalną

²⁹ Zob. A. J. Noras: *Szkoła marburska w filozofii Nicolaia Hartmanna*. W: *Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna (z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945)*. Red. L. Kopciuch. Lublin 2013, s. 12.

³⁰ J. Pawlak: *Intuicja i rzeczywistość. Poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łoskiego*. Toruń 1996, s. 140 [podkr. — B.C.].

³¹ Np. B. Czardybon: „*Primum esse, deinde cognoscere*”. *Metafizyka poznania Nicolaia Hartmanna a ontologizm Siemiona L. Franka*. „Ruch Filozoficzny” 2012, nr 3—4, s. 499—516.

rolę poznaniu intuicyjnemu, ale który — w odróżnieniu od Łosskiego — wcześniej przeszedł też etap fascynacji pismami Kanta i — co chyba jeszcze ważniejsze — neokantystów. Frank wyróżnia dwa rodzaje wiedzy: wiedzę abstrakcyjną oraz wiedzę, której podstawę stanowi poznanie intuicyjne. To ostatnie określa mianem „wiedza żywa” (*живое знание*)³². Taka wiedza zakłada wiarę religijną *sensu largo*, czyli wiarę, która dotyczy doświadczenia sfery tego, co transcendentne (*scil.* boskie); jest to zatem „wiara-wiedza” (*вера-знание*). Frank określa ją też mianem wiary-wiarygodności (*вера-достоверность*). Jej istota sprowadza się do osobistego, bezpośredniego postrzeżenia Boga za pomocą intuicji; „[...] nie jest to teoretyczna »wiedza o Bogu«, ale praktyczna »znajomość Boga«”³³. Rację ma Teresa Obolovitch, kiedy twierdzi, że „w filozofii rosyjskiej wiara jest kategorią nie tylko religijną, teologiczną, ale także epistemologiczną (wyrażającą pewność o istnieniu rzeczy) i ontologiczną (oznaczającą pierwotny związek przedmiotu i podmiotu). [...] zagadnienie wiary, niczym soczewka, skupia w sobie wszystkie ważniejsze problemy poruszane w myśli prawosławnej: teologiczne, metafizyczne, epistemologiczne, antropologiczne i etyczne”³⁴.

Mówiąc krócej: poznanie pośrednie, czyli poznanie, które dostarcza abstrakcyjnej wiedzy o bycie, nie może nas zadowalać; zgodnie z Frankowską koncepcją ważne staje się dopiero poznanie pojmowane w kategoriach „żywego uchwycenia bytu”, czyli poznanie-intuicja³⁵. „[...] intuicja jako taka jest — czytamy we Frankowskim *Przedmiocie wiedzy* — bezbłędna, jest uchwyceniem samego przedmiotu w akcie kontemplacji [*созерцательное обладание самим предметом*] i tak samo odróżnia się od domysłu [*от догадки*], jak widzenie rzeczy w wyrażonym świetle odróżnia się od orientacji na oślepi w ciemności”³⁶.

Hartmann występuje z postulatem wypracowania nowej ontologii, a mianowicie ontologii analityczno-krytycznej, będącej przeciwień-

³² Zob. T. Obolovitch: *W stronę ontologizmu. Ewolucja twórcza Siemiona Franka*. W: *Postneokantyzm — ontologizm...*, s. 264; B. Czardybon: *Realizm mistyczny Siemiona L. Franka*. Będzin 2008, s. 47—67; Н.М. Акулич: *От критики отвлеченного знания к обоснованию интуитивизма: становление понятийного аппарата в концепции метафизического реализма С.Л. Франка*. В: *Н.С. Арсеньев и русская культура*. Ред. С.В. Корнилов. Калининград 2005, s. 83—91.

³³ T. Obolovitch: *Wiara jako „locus philosophicus” myśli rosyjskiej*. W: *Rosyjska metafizyka religijna*. Red. T. Obolovitch, W. Kowalski. Tarnów 2009, s. 54.

³⁴ Ibidem, s. 56.

³⁵ Zob. L. Augustyn: *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*. Kraków 2003, s. 47.

³⁶ С.Л. Франк: *Предмет знания...*, s. 271.

stwem dotychczasowej ontologii dogmatyczno-konstruktywnej. Nową ontologię rozumie „rosyjski marburczyk” jako metodę badań, która za swój punkt wyjścia przyjmuje fakt bezpośredniego doświadczenia, to, co dane (*das Gegebene*) i uwarunkowane (*das Bedingte*), a za swój cel — pojęciową rekonstrukcję tego, co dane i uwarunkowane, a więc to, co zadane (*das Aufgegebene*) i warunkujące (*das Bedingende*)³⁷. Innymi słowy, za oparcie dla nowej ontologii ma służyć systematyczna analiza fenomenów, uwzględniająca wszelkie możliwe punkty widzenia konieczne do ich rozjaśnienia.

Metodologiczne stanowisko Hartmanna można scharakteryzować jako „realizm krytyczny”, to znaczy jako postawę, zgodnie z którą istnienie świata realnego jest niezależne zarówno od aktu poznawczego podmiotu, jak i istnienia tego ostatniego³⁸. Filozof odrzuca właściwe myśli neokantowskiej idee konstruowania przedmiotu poznania przez intelekt i mówi o ujmowaniu przedmiotu samego, głosząc zarazem prymat ontologii nad gnoseologią: „Problem przedmiotu zawiera naturalną drogę ku problemowi bytu. [...] Pierwszeństwo ontologii przed gnoseologią nie jest porządkiem teoretycznym, lecz naturalnym. Poznanie jest z natury ukierunkowane na byty. Sztuczne jest nie tyle nastawienie ontologiczne, ile gnoseologiczne”³⁹. Określenie „realista krytyczny” bardzo dobrze oddaje także stanowisko Wasyla Sezemana⁴⁰. Analogicznie przedstawia się ewolucja intelektualna obydwu filozofów. Trzeba odnotować, że — podobnie jak Hartmann — Sezeman krytykuje idealistyczne próby logicyzacji (*Logisierung*, *логизация*) problematyki filozoficznej, twierdząc, iż logicyzm jest „nie mniejszą herezją niż psychologizm”⁴¹. Kolejne ważne nasuwające się tu podobieństwa to: zwrócenie uwagi na rolę zasady irracjonalności i problematyczności wiedzy oraz ontologizacja poznania⁴². W tym miejscu warto odnotować, że obserwując kulturę europejską, Seze-

³⁷ Zob. N. Hartmann: *Nowe drogi ontologii*. Tłum. L. Kopciuch, A. Mordka. Toruń 1998, s. 47; N. Hartmann: *Zarys...*, s. 206—209. Zob. też W. Galewicz: *N. Hartmann*. Warszawa 1987, s. 29—31; Z. Zwoliński: *Byt i wartość u Nicolai Hartmanna*. Warszawa 1974, s. 61—62.

³⁸ Zob. A.J. Noras: *Kant...*, s. 71, 165.

³⁹ N. Hartmann: *Zarys...*, s. 203 [podkr. usunięto — B.C.].

⁴⁰ Zob. L. Anilionyte, A. Lozuraitis: *The Life of Vasily Sesemann and His Critical Realism*. In: *Lithuanian Philosophy: Persons and Ideas*. Ed. by J. Baranova. Washington 2000, s. 192.

⁴¹ Zob. В.Э. Сеземан: *Проблема идеализма в философии*. Пер. В.Н. Белов. „Вопросы философии” 2012, № 4, s. 129—130.

⁴² Zob. В.Н. Белов: *Учение Германа Когена...*, s. 312; Th. Botz-Bornstein: *Vasily Sesemann: Neo-Kantianism, Formalism and the Question of Being*. „Slavic and East European Journal” 2002, no 3 (46), s. 521—523, 529—530.

man konstatuje, iż poznanie jest najbardziej znaczącym czynnikiem kultury, do głębi przenikającym wszystkie pozostałe jej dziedziny⁴³. Zdaniem Władasa Powiłajtisa, „w koncepcji filozofa poznanie okazuje się procesem wpływającym na kształtowanie się tak różnych sfer kultury, jak etyka, estetyka, mistyka religijna, mitologia”⁴⁴. Poznanie rozumie Sezeman jako pewien rodzaj wiedzy: „[...] różnica między wiedzą [знанием] a poznaniem [познанием] nie polega na tym, że poznanie oznacza zrozumienie bytu, a wiedza — posiadanie tego zrozumianego bytu. Poznanie zawsze jest dla nas »przedmiotowe«; taka jest przynajmniej logicznie ukształtowana wiedza. Poznanie jest więc określonym rodzajem wiedzy. Dla oznaczenia wiedzy w ogóle można wahać się w wyborze między zwrotami »wiedza« i »świadomość« [»сознание«]. Preferujemy wyraz »wiedza«, ponieważ określenie »świadomość« jest zbyt wieloznaczne i łatwo może zostać zinterpretowane w czysto subiektywnym sensie (wiedza jako treść świadomości)”⁴⁵. Inne rozumienie wiedzy przedstawia Frank. Jego zdaniem, „przedmiot jest jak gdyby twierdzą, którą powinniśmy opanować i w którą powinniśmy wejść; opanowanie jej — to poznanie, trwałe, ostateczne uchwycenie jej — to wiedza. Podbić można jednak tylko to, co stawia opór, a rozporządzać można tylko tym, co zgodnie ze swoim własnym bytem jest myślane jako istniejące niezależnie od tego rozporządzania; zdobyta twierdza jest jednakowoż twierdzą, a nie wiatrakiem Don Kichota. Jeśli znów twierdza jako taka, zgodnie z własną naturą, ciągle zależy od tego ujawnienia i podległości względem nas, to nie tylko niedorzecznie jest ją zdobywać, ale ona w ogóle nie jest już twierdzą; również pojęcie rozporządzania nią traci wszelki sens. Przedmiot, owszem, powinien być dostępny wiedzy — inaczej nie byłby jej przedmiotem — ale właśnie tak, jak twierdza »jest dostępna« oblegającej ją armii, która może ją podbić”⁴⁶.

Sezeman wyróżnia dwie pary przeciwieństw: to, co racjonalne — to, co irracjonalne, oraz to, co dane — to, co zadane, a także przekonuje, że nie ma tego, co dane, bez odpowiadającego mu tego, co zadane — i odwrotnie. W nierozzerwalnym związku pozostaje to, co dane i co irracjonalne; to, co dane, zawsze ma tak zwaną irracjonalną pod-

⁴³ Zob. В.И. Повилайтис: *Василий Сеземан: штрихи к портрету*. „Балтийские исследования” 2004, № 2, s. 26.

⁴⁴ В.И. Повилайтис: *Послесловие к публикации*. В: В.Э. Сеземан: *Теоретическая философия Марбургской школы*. „Кантовский сборник” 2010, № 4 (34), s. 78.

⁴⁵ В. Сеземан-Ковно: *К проблеме чистого знания*. Пер. В.Н. Белов. „Логос” 2006, № 6 (57), s. 147, przyp. 18.

⁴⁶ С.Л. Франк: *Предмет знания...*, s. 90 [podkr. usunięto — B.C.].

szewkę (*иррациональная подкладка*)⁴⁷. Irracjonalny czynnik wiedzy stanowi jej część integralną. Jest to obecność problemów, z którymi należy się zmierzyć w bliższej bądź dalszej perspektywie. To w tym elemencie wiedzy Sezeman upatruje warunku jej postępu.

Sezeman nie tylko konstatuje opozycyjność sfery tego, co racjonalne, oraz dziedziny tego, co irracjonalne, ale też podejmuje próby odnalezienia podstaw syntezy przedmiotowego i nie-przedmiotowego typu wiedzy. Poszukując tych podstaw, dochodzi do wniosku, że elementy wiedzy przedmiotowej i wiedzy nie-przedmiotowej zawiera tak zwana wiedza czysta: „Bezpośredni kontakt z bytem, znajdowanie się w jego jądrze jest tą cechą charakterystyczną świadomości nie-przedmiotowej, która wiąże i zasadniczo zbliża ją do wiedzy czystej. Odwrotnie, tylko intencjonalność przedmiotowa [*предметная установка*] jest w stanie zapewnić czystemu poznaniu uniwersalność i samodzielność. Dlatego poznanie absolutne, kierując się własną istotą, musi łączyć w sobie oba określenia (bezpośredni kontakt z bytem i uniwersalność)”⁴⁸.

Sezeman podkreśla, że wiedza czysta w sensie epistemologicznym uzasadnia podmiot i przedmiot, a jej idealne znaczenie sprowadza się do tego, że zawsze jest wiedzą adekwatną, to znaczy próbuje przedstawić własny przedmiot w jego pierwotnym ucieleśnionym (*leibhaftigen*, *воплощенное*) bycie, nic w nim nie zmieniając, nie pomijając, nie upraszczając, czyli go nie wypaczając. Chodzi tu o przedstawienie przedmiotu takim, jakim on jest. Podstawę wiedzy adekwatnej stanowi tak zwane czyste doświadczenie (*чистый опыт*). „Czystość” doświadczenia filozof charakteryzuje następująco: po pierwsze, czystość doświadczenia zostaje wyznaczona przez prawdziwe „to, co dane” (*данность*) samego przedmiotu — nigdy zaś przez coś, co go tylko zastępuje; po drugie, czystość doświadczenia określana jest przez wyłączenie wszystkiego tego, co ma walor subiektywny, a więc tego, co podmiot „wnosi” do przedmiotu. Zasadniczym wymogiem stawianym realizacji adekwatnej wiedzy jest opuszczenie przez podmiot poznający dziedziny jego indywidualnego skończonego bytu, bo tylko

⁴⁷ Zob. В.Э. Сеземан: *Рациональное и иррациональное в системе философии*. „Логос” 1911, № 1, s. 95, 98—100, 115. Zob. też Б. Яковенко: *Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще. Второе, большое специальное введение в трансцендентализм*. „Логос” 1912—1913, № 1—2, s. 163. Por. D. Barcik: *Nicolaia Hartmanna i Karla Jaspersa podstawy metafizyki tego, co irracjonalne*. „Ruch Filozoficzny” 2012, nr 3—4, s. 488: „[...] dla Hartmanna przedmiot irracjonalny jest nie tylko czymś w pewnym stopniu pozytywnym, lecz również czymś związanym z przedmiotem racjonalnym. Jedno nie istnieje bez drugiego”.

⁴⁸ В. Сеземан-Ковно: *К проблеме чистого знания...*, s. 159.

wtedy zyska on wolność oraz nieograniczoność czysto teoretycznego oglądu⁴⁹. W przekonaniu Sezemana „wiedza czysta nie jest obiektywna i nie jest subiektywna, nie jest także jakimś trzecim rodzajem realnego bytu przedmiotu, rozmieszczonym między nimi [obiektywnością i subiektywnością — B.C.]. W stosunku do tego bytu jest ona absolutnym nie-bytem, należącym do, by tak rzec, innego, nieporównywalnego z nim wymiaru”⁵⁰.

Jako że celem stojącym przed wiedzą czystą jest „danie” przedmiotu takim, jakim on jest, stąd koniecznym wymogiem czystości wiedzy staje się jej absolutna bezzałożeniowość (*абсолютная беспредпосылочность*). „Sens bezzałożeniowości [wiedzy czystej — B.C.] polega nie na tym, że nie może [wiedza ta — B.C.] mieć żadnego »początku«, żadnej »ostatecznej« zasady, lecz tylko na tym, że ten początek, ta ostateczna zasada sama musi odpowiadać warunkowi wystarczającego uzasadnienia. Tak więc, wiedza, aby być czystą absolutną wiedzą, musi mieć podstawę wyłącznie w samej sobie [...] także w stosunku do własnego początku i zasad, a nie zależeć od innych, zasadniczo obcych jej czynników i warunków”⁵¹. Pod pojęciem „bezzałożeniowość” wiedzy czystej powinniśmy rozumieć jej „konceptualną wolność”. Tylko wtedy, kiedy wiedza nie opiera się na żadnym realnym nastawieniu, jest konceptualnie wolna. Sezeman pisze: „Czysta adekwatna wiedza musi być bezzałożeniowa; jest to możliwe, jeżeli wolna jest od punktu widzenia; całkowicie wolna od punktu widzenia może być jednak tylko wtedy, kiedy nie warunkuje jej żadna realna intencjonalność [*оно не обусловлено никакой реальной установкой*]. Dlatego nie wolno oczywiście dojść do wniosku, że zadanie filozofii polega na odnalezieniu wiedzy, która jako taka w całości nie jest uwarunkowana [żadnym — B.C.] nastawieniem. Podobna wiedza dla skończonej istoty, jaką jest człowiek, leży poza granicą jej realnej możliwości”⁵². Seze-

⁴⁹ Zob. ibidem, s. 120, 122, 127, 145; В.Э. Сеземан: *Реальная установка и “чистое” (безустановочное) знание*. Ред. В.И. Повилайтис. „Кантовский сборник” 2011, № 1 (35), s. 88.

⁵⁰ В. Сеземан - Ковно: *К проблеме чистого знания...*, s. 152 [podkr. usunięto — B.C.].

⁵¹ Ibidem, s. 133.

⁵² Ibidem, s. 136 [podkr. — B.C.]. Por. К.В. Миклуш: *Основные черты теории познания В.Э. Сеземана*. В: *Неокантианство...*, s. 219: „Z jednej strony czysta wiedza sama przez się, na skutek tego, że człowiek jest istotą skończoną, nigdy nie jest osiągalna i w najlepszym razie posiada znaczenie nieskończenie oddalonego ideału, do którego wiedza empiryczna zmierza, nie mając możliwości spotkać go w namacalnej postaci. Z drugiej strony Sezeman przekształca czyste poznanie w organizującą

manowskie rozumienie bezzałożeniowości stanowi swego rodzaju „odpowiednik” antyredukcjonizmu autora *Zarysu metafizyki poznania*, który — jak pamiętamy — pragnąc przekroczyć wszelkiego rodzaju stanowiskowe uwarunkowania, dąży do ujęcia i oddania w swej filozofii „pełni bytu” w całej jego komplikacji⁵³.

Można powiedzieć, że filozofowie rosyjscy świadomie i niejako programowo optują za wtórnością refleksji epistemologicznej względem ontologicznej. Właściwe jest im przekonanie, że zachodnioeuropejski epistemologizm stanowi wynik utraty bezpośredniego przeżywania bytu, a w słynnej Kartezjańskiej formule *cogito, ergo sum* wyrażony zostaje światopogląd podmiotu poznającego, który, wychodząc z jedyne-ego niepodważalnego faktu własnego myślenia, przeciwstawia się bytowi i dlatego wnioskuje o jego istnieniu. Jak droga filozofii zachodniej jest drogą od *cogito* do *sum*, tak szlak rosyjskiego ontologizmu wiedzie — odwrotnie — od *sum* do *cogito*⁵⁴. Rację ma Marian Broda, twierdząc, że „pewna odmiennność typowych przejawów filozofii rosyjskiej od zachodniej nie czyni jej [...] w żadnym wypadku automatycznie czymś drugorzędnym czy nieautentycznym; [...] silnie akcentowany ontologizm filozofii rosyjskiej [...] nie musi jej koniecz-nie sytuować w sferze epistemologicznej naiwności. Może ją przecież również prowadzić w stronę nowoczesnej problematyki metafizycznej, próbującej przewyciężyć subiektywistyczne czy wręcz solipsystyczne zagrożenia nowożytnego zachodniego empiryzmu i racjonalizmu”⁵⁵.

Rosyjscy myśliciele w większości uznają prymat bytu nad poznaniem (i konsekwentnie: ontologii nad epistemologią); można wskazać symptomatyczną zbieżność rosyjskiego ontologizmu z niemieckim

zasadę, określającą granice poznania [организующий принцип, определяющий границы познания]”.

⁵³ Zob. Z. Zwoliński: *Byt...*, s. 46.

⁵⁴ Zob. A. Tichonaz: *Platonizm w Rosji*. Tłum. H. Rarot. Kraków 2004, s. 180. „Cecha ta [ontologizm — B.C.] jest postulatem, który pojawił się w myśli rosyjskiej wraz z klasycznym słowianofilstwem, w dojrzałej postaci obecny był w filozofii Sołowjowa, a następnie rozwijano i realizowano go w filozofii Srebrnego Wieku oraz w myśli emigracyjnej (w sposób najwszechstronniejszy u Siemiona Franka). Ontologizm, a inaczej postulat nowej metafizyki, oznaczał przewyciężenie tendencji, która zdominowała nowożytną filozofię europejską, gdzie — w imię pewności wiedzy — doszło do skoncentrowania się na problematyce teoriopoznawczej; to z kolei zablokowało filozofii europejskiej postawienie kwestii bytu, prowadziło do destrukcji metafizyki jako dyscypliny filozoficznej, i to tym bardziej, im mocniej potrzebę restytucji metafizyki dostrzegano”. J. Dobieszewski: *Rosyjskie warunki możliwości metafizyki*. W: *Rosyjska metafizyka...*, s. 16.

⁵⁵ M. Broda: *Pytać o Rosję, pytać o siebie... Uwagi badacza*. W: *Granice Europy — granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*. Red. W. Rydzewski, L. Augustyn. Kraków 2007, s. 55.

postneokantyzmem. Przykładowo, Frank, który zyskał opinię „nie tylko najbardziej niemieckiego spośród filozofów rosyjskich, ale też prawdziwie rosyjskiego filozofa w niemieckim sensie tego słowa”⁵⁶, odnotował, że „filozofia współczesna w postaci teorii wiedzy gubi się w swych osiągnięciach, jest jak gdyby przez nie stłumiona i coraz to dotkliwiej zdaje sobie sprawę z głębokiej sprzeczności między swymi wynikami a własnym zamysłem. Mimo że Kant ukierunkował swoją filozofię na pytanie o możliwość metafizyki, to najbardziej istotną bolączką filozofii współczesnej okazuje się pytanie o to, czy w ogóle możliwa jest teoria wiedzy, a jeśli tak, to w jaki sposób?”⁵⁷. Na przykładzie myśli autora *Kryzysu filozofii współczesnej* wyraźnie widać, że w rosyjskim ontologizmie poznanie nie jest już wartością samą w sobie. Według realizmu ontologicznego, konkretny byt zawsze poprzedza jego racjonalną świadomość; byt jest tym, co pierwotne i dane w sposób bezpośredni⁵⁸. Przy okazji warto wspomnieć, że Frankowi bliska była Husserlowska krytyka psychologizmu. Zdaniem rosyjskiego myśliciela, cały ruch oczyszczenia epistemologii z psychologizmu sprowadza się *nomen omen* do zniszczenia teorii poznania jako nauki różnej od teorii

⁵⁶ Г.Е. Аляев: *О философском методе С. Франка (феноменология не по Гуссерлю)*. В: *Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры*. Ред. В. Порус. Москва 2009, s. 28. Por. memuarystyczne świadectwo Lwa (Leona) Zaka, przyrodniego brata Franka: „W ciągu całego swego życia S.[iemion] L.[udwigowicz] zawsze był człowiekiem myśli, człowiekiem wiedzy i nauki; naukowa metoda myślenia była obecna nawet w jego dziełach religijnych. Intuicjonizm łączył się u niego z logiką; na fundamencie tego, czego doświadczał wewnętrznie, wznosił harmonijny, uporządkowany i ścisły gmach myśli”. Л.В. Зак: *Семен Людвигович Франк — мой брат*. В: *Сборник памяти С.Л. Франка*. Ред. В.В. Зеньковский. Мюнхен 1954, s. 20—21.

⁵⁷ С. Франк: *Кризис современной философии*. „Русская мусль” 1916, № 9, s. 33—34 [podkr. — B.C.]. Jan Krasicki przypomina innego rosyjskiego myśliciela, który był świadom istnienia wątków metafizycznych w systemie filozofa z Królewca: „Bierdiajew podkreśla, iż element metafizyczny odgrywał w myśli Kanta nie mniejszą rolę niż moralny. Świat noumenalny u Kanta objawiał się jako świat wolności, Kant uznawał rzecz [samą — B.C.] w sobie i był nie tylko fenomenalistą, lecz także noumenalistą. Rzecz sama w sobie jest fundamentem myśli Kanta, a w jej odrzuceniu u Fichtego odsłoniła się głęboko dialektyka niemieckiego idealizmu, prowadząc do zamiany Kantowskiego dualizmu, dającego podstawy personalizmowi, na monizm pokantowskiego idealizmu”. J. Krasicki: *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*. Warszawa 2012, s. 114.

⁵⁸ Zob. С.Л. Франк: *Русское мировоззрение*. В: Тегож: *Русское мировоззрение*. Санкт-Петербург 1996, s. 169; M. Broda: „Zrozumieć Rosję”?. *O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*. Łódź 2011, s. 439; T. Špidlik: *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*. Tłum. J. Dembska. Warszawa 2000, s. 78; A. Tichola: *Platonizm...*, s. 179.

bytu i teorię tę poprzedzającej⁵⁹. Na kartach *Duszy ludzkiej* czytamy: „Poznanie jest bowiem stosunkiem świadomości ludzkiej do prawdy i bytu, i jeśli nie chcemy dogmatycznie wychodzić ze szczegółowego faktu świadomości ludzkiej, to musimy uznać za podstawową dyscyplinę filozoficzną nie badanie poznania ludzkiego, lecz badanie wiedzy w sensie najbardziej ogólnej i logicznie pierwszej treści wiedzy. Treść zaś wiedzy, wzięta jako taka, to jest niezależnie od faktu jej poznawalności przez człowieka bądź od procesu jego poznawania, nie jest niczym innym niż samym bytem albo samą prawdą. W ten sposób teoria poznania przekształca się w teorię wiedzy, a teoria wiedzy, przemyślana do końca — w teorię prawdy albo bytu, i gnoseologia na nowo świadomie staje się tym, czym nieświadomie jest wszelka filozofia — ogólną ontologią”⁶⁰.

Frank należy do plejady tych filozofów, którzy bezwzględnie uznają prymat bytu nad poznaniem. Aby człowiek — podmiot poznania — był w stanie cokolwiek poznać, owo „coś” musi istnieć niezależnie od niego, to znaczy owo „coś” musi się znajdować we wszechjedności. Charakterystyczne, że zgodnie z duchem rosyjskiego ontologizmu prawda rzeczy nie jest wyłącznie kategorią poznania, ale ma też charakter ontologiczny. Sam Frank przypisuje prawdzie atrybut realnej obecności oraz istnienia niezależnego od poznającego podmiotu. Prawda „w swym pierwotnym sensie jest konkretną ontologiczną istotą, istotową podstawą życia”⁶¹, a „odsłania się” w akcie intuicji (*scil.* wiary).

Jeśli tylko uzmysłowimy sobie fakt, że spora grupa rosyjskich transcendentalistów po przejściu etapu fascynacji neokantyzmem, rozumianym jako ten kierunek filozofii współczesnej, który zorientowany jest na epistemologiczne odczytanie dzieła Kanta, zwróciła się w kierunku ontologizmu, to z pełnym przekonaniem będziemy mogli mówić o istnieniu rosyjskiej formacji postneokantowskiej. Jednocześnie warto wspomnieć, że podkreślanie metafizycznych (czy ontologicznych) aspektów systemu autora trzech *Krytyk* — jakkolwiek obecne — nigdy nie stanowiło dla rosyjskich myślicieli wartości autotelicznej. Można wręcz powiedzieć, że właściwe niemieckim kręgom próby realistycznego odczytania Kanta zeszyły w przypadku Rosjan na

⁵⁹ Zob. С.Л. Франк: *Душа человека. Опыт введения в философскую психологию*. В: Тегож: *Предмет знания. Душа человека...*, s. 282, przyp. 1; s. 447—448, 512; С.Л. Франк: *Предмет знания...*, s. 39.

⁶⁰ С.Л. Франк: *Душа человека...*, s. 439 [podkr. usunięto — B.C.].

⁶¹ S. Frank: *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*. Tłum. E. Matusz-czyk. W: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w.* T. 1. Red. i wybór L. Kiejzik. Łódź 2002, s. 35.

niewielki dalszy plan; charakterystyczne jest raczej to, że rosyjscy ontolodzy byli skupieni głównie na konstrukcji własnych oryginalnych projektów filozoficznych, a reinterpretacja myśli Kantowskiej stanowiła użyteczne do owej budowy „narzędzie”.

Zakończenie

Należy wreszcie odnotować, że nie tylko wiele wątków określających charakter projektów rosyjskich neokantystów oraz myśl przedstawicieli innych nurtów ich rodzimej filozofii w mniej lub bardziej zmodyfikowanej formie daje się zauważyć w koncepcjach zachodnioeuropejskich, ale też — co, być może, ważniejsze — te paralelne wątki nader często występują chronologicznie wcześniej właśnie w filozoficznej myśli Rosjan. Dla przykładu: zbieżność poglądów Hartmanna i Franka jest na tyle duża, że pojawiają się sugestie, jakoby to właśnie Frank miał wywrzeć na Hartmanna decydujący wpływ podczas jego petersburskich studiów w latach 1903—1905. Badaczem, który nie odrzuca możliwości wpływu rozprawy magisterskiej filozofa wszechjedności na później powstałe dzieło Hartmanna, jest Sergiusz Lewicki: „Kiedy w 1921 roku N. Hartmann wydał swoją najlepszą książkę *Zarys metafizyki poznania*, w której uzasadnił nową dyscyplinę — »metafizykę wiedzy«, to powtórzył w niej główne argumenty S. Franka. Pytanie o wpływ Franka na Hartmanna pozostaje otwarte, ale biorąc pod uwagę to, że Hartmann studiował krótko przed wojną na Uniwersytecie Petersburskim, wpływ ten można uważać za wielce wiarygodny”⁶².

⁶² С.А. Левинский: *Очерки по истории русской философии*. Т. 2: *Двадцатый век*. Москва 1996, s. 333. Por. Т. Оболевич: *В stronę онтологизму...*, s. 270: „Ta hipoteza nie jest pozbawiona podstaw: Hartmann urodził się w Rydze i studiował na Uniwersytecie w Petersburgu (a więc znał język rosyjski, w którym została napisana praca Franka); nie da się więc wykluczyć, że rzeczywiście wykorzystał niektóre wątki rozpoczęte przez autora Przedmiotu wiedzy. Jednakże okres oddzielający oba dzieła (lata 1915—1921) z powodu toczących się wydarzeń (I wojna światowa, a następnie przewrót październikowy ze wszystkimi konsekwencjami) nie był bynajmniej czasem sprzyjającym studiom i recepcji książki Rosjanina w Niemczech, gdzie w tym czasie (od 1905 roku) pracował Hartmann”.

Można przyjąć, że projekty, które rozwijali rosyjscy neokantyści, stanowią swego rodzaju alternatywę dla ich rodzimej myśli filozoficznej, aczkolwiek — co wypada mocno podkreślić — nie stoją one w aż tak ostrej opozycji w stosunku do rozstrzygnięć rosyjskich filozofów religijnych, jak zwykło się dotąd mniemać⁶³. Uznanie prymatu bytu nad poznaniem jest bezsprzecznie cechą wyróżniającą myśl rosyjską jako taką.

Bibliografia

- Anilionyte L., Lozuraitis A.: *The Life of Vosylius Sezemanas and His Critical Realism*. In: *Lithuanian Philosophy: Persons and Ideas*. Ed. J. Baranova. Washington 2000.
- Augustyn L.: *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*. Kraków 2003.
- Augustyn L.: *Zagadnienie etyczne w ewolucji „od marksizmu do idealizmu”*. Siemion L. Frank — przykład nie tylko indywidualny. W: *Miedzy reformą a rewolucją. Rosyjska myśl filozoficzna, polityczna i społeczna na przełomie XIX i XX wieku*. Red. W. Rydzewski, A. Ochotnicka. Kraków 2004.
- Barcik D.: *Nicolaia Hartmanna i Karla Jaspersa podstawy metafizyki tego, co irracjonalne*. „Ruch Filozoficzny” 2012, nr 3—4.
- Bohun M.: *Wwiedieński Aleksander*. W: *Идеи в России — Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*. T. 7. Red. J. Kurczak. Łódź 2009.
- Botz-Bornstein Th.: *Vasily Sesemann: Neo-Kantianism, Formalism and the Question of Being*. „Slavic and East European Journal” 2002, nr 3 (46).
- Broda M.: *Pytać o Rosję, pytać o siebie... Uwagi badacza*. W: *Granice Europy — granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*. Red. W. Rydzewski, L. Augustyn. Kraków 2007.
- Broda M.: *„Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy*. Łódź 2011.
- Czardybon B.: *Primum esse, deinde cognoscere. Metafizyka poznania Nicolaia Hartmanna a ontologizm Siemiona L. Franka*. „Ruch Filozoficzny” 2012, nr 3—4.
- Czardybon B.: *Realizm mistyczny Siemiona L. Franka*. Będzin 2008.

⁶³ Zob. S. Mazurek: *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*. Warszawa 2008, s. 182.

- Czardybon B.: *Rosyjski wariant neokantyzmu i postneokantyzmu*. W: *Postneokantyzm — ontologizm*. Red. B. Czardybon, L. Augustyn, M. Bohun. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26 (4).
- Dobieszewski J.: *Rosyjskie warunki możliwości metafizyki*. W: *Rosyjska metafizyka religijna*. Red. T. Obolevitch, W. Kowalski. Tarnów 2009.
- Frank S.: *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*. Tłum. E. Matuszczuk. W: *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w. T. 1*. Red. i wybór L. Kiejzik. Łódź 2002.
- Galewicz W.: *N. Hartmann*. Warszawa 1987.
- Gonec V.: *Jakowienko Borys*. Tłum. W. Radolińska. W: *Идеи в России — Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*. T. 3. Red. A. De Lazari. Łódź 2000.
- Hamela-Dudek K.: *Dwa filary Cassirerowskiej koncepcji kultury*. W: *Postneokantyzm — ontologizm*. Red. B. Czardybon, L. Augustyn, M. Bohun. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26 (4).
- Hartmann N.: *Nowe drogi ontologii*. Tłum. L. Kopciuch, A. Mordka. Toruń 1998.
- Krasicki J.: *Bierdiajew i inni. W kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*. Warszawa 2012.
- Krasicki J.: *Człowiek i Bóg w tradycji rosyjskiej*. Kraków 2012.
- Kubalica T.: *Johannes Volkelt a problem metafizyki*. W: *Postneokantyzm — ontologizm*. Red. B. Czardybon, L. Augustyn, M. Bohun. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26 (4).
- Kubalica T.: *Wiedza w neokantyzmie*. W: „Studia Systematica” 2013, nr 3 (Wiedza). Red. D. Leszczyński.
- Mazurek S.: *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*. Warszawa 2008.
- Mazurek S.: *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny wobec filozofii Kanta*. W: *Postneokantyzm — ontologizm*. Red. B. Czardybon, L. Augustyn, M. Bohun. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26 (4).
- Noras A.J.: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012.
- Noras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Wyd. 2. popr. Katowice 2005.
- Noras A.J.: *Szkoła marburska w filozofii Nicolaia Hartmanna*. W: *Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna (z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945)*. Red. L. Kopciuch. Lublin 2013.
- Obolevitch T.: *Wiara jako locus philosophicus myśli rosyjskiej*. W: *Rosyjska metafizyka religijna*. Red. T. Obolevitch, W. Kowalski. Tarnów 2009.
- Obolevitch T.: *W stronę ontologizmu. Ewolucja twórcza Siemiona Franka*. W: *Postneokantyzm — ontologizm*. Red. B. Czardybon, L. Augustyn, M. Bohun. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26 (4).
- Pawlak J.: *Intuicja i rzeczywistość. Poglądy gnoseologiczne Mikołaja Łoskiego*. Toruń 1996.

- Pietras A.: *Nicolaia Hartmanna projekt syntezy dyskursu i intuicji*. „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2013, nr 1 (85).
- Stołowicz L.: *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk 2008.
- Špidlik T.: *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*. Tłum. J. Dembska. Warszawa 2000.
- Szyszkowska M.: *Neokantyzm. Filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970.
- Ticholaz A.: *Platonizm w Rosji*. Tłum. H. Rarot. Kraków 2004.
- Walicki A.: *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*. Kraków 2005.
- Wieczorek Z.: *Filozofia wszechjedności Sergiusza Hessena*. Kraków 2005.
- Wwiedziński A.I.: *O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy*. Cz. 2. Tłum. B. Czardybon. „Logos i Ethos” 2010, nr 1 (28).
- Zwoliński Z.: *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*. Warszawa 1974.
- Акулич Н.М.: *От критики отвлеченного знания к обоснованию интуитивизма: становление понятийного аппарата в концепции метафизического реализма С.Л. Франка*. В: *Н.С. Арсеньев и русская культура*. Ред. С.В. Корнилов. Калининград 2005.
- Аляев Г.Е.: *О философском методе С. Франка (феноменология не по Гуссерлю)*. В: *Идейное наследие С.Л. Франка в контексте современной культуры*. Ред. В. Порус. Москва 2009.
- Белов В.Н.: *Русское неокантианство: история и особенности развития*. „Кантовский сборник” 2012, № 1 (39).
- Белов В.Н.: *Учение Германа Когена в России: особенности рецепции*. В: *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры*. Ред. И.Н. Грифцова, Н.А. Дмитриева. Москва 2010.
- Введенский А.И.: *Логика, как часть теории познания*. Изд. 3. Петроград 1917.
- Дмитриева Н.: *Русское неокантианство. „Марбург” в России. Историко-философские очерки*. Москва 2007.
- Дудышкин В.А.: *Этические идеи А.И. Введенского*. В: *Этика и история философии. Материалы Международной научной конференции, посвященной 60-летию кафедры философии Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина, 20 ноября 2010 года*. Ред. Н.В. Медведев, Н.М. Аверин. Тамбов 2011.
- Зак Л.В.: *Семен Людвигович Франк — мой брат*. В: *Сборник памяти С.Л. Франка*. Ред. В.В. Зеньковский. Мюнхен 1954.
- Кочуров И.: *Русский кантианец*. Москва 2012.
- Левицкий С.А.: *Очерки по истории русской философии*. Т. 2: *Двадцатый век*. Москва 1996.
- Маслова Т.Ю.: *Б.В. Яковенко о русской философской мысли*. „Известия Саратовского университета” („Философия. Психология. Педагогика”) 2011, № 4.

- Миклуш К.В.: *Основные черты теории познания В.Э. Сеземана*. В: *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры*. Ред. И.Н. Грифцова, Н.А. Дмитриева. Москва 2010.
- Мотрошилова Н.В.: *Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк)*. Москва 2006.
- Нижников С.А.: *Философия Канта в отечественной мысли*. Москва 2005.
- Никулина О.В.: *Б.В. Яковенко о сущности и назначении философии*. „Вестник Нижневартского государственного гуманитарного университета” 2012, № 3. <http://cyberleninka.ru/article/n/b-v-yakovenko-o-suschnosti-i-naznachenii-filosofii>. [dostęp: 17.05.2013].
- Повилайтис В.И.: *Василий Сеземан: штрихи к портрету*. „Балтийские исследования” 2004, № 2.
- Повилайтис В.И.: *Послесловие к публикации*. В: В.Э. Сеземан: *Теоретическая философия Марбургской школы*. „Кантовский сборник” 2010, № 4 (34).
- Сеземан В.Э.: *Рациональное и иррациональное в системе философии*. „Логос” 1911, № 1.
- Сеземан В.Э.: *Реальная установка и „чистое” (безустановочное) знание*. Ред. В.И. Повилайтис. „Кантовский сборник” 2011, nr 1 (35).
- Сеземан В.Э.: *Проблема идеализма в философии*. Перевод В.Н. Белов. „Вопросы философии” 2012, № 4.
- Сеземан-Ковно В.: *К проблеме чистого знания*. Перевод В.Н. Белов. „Логос” 2006, № 6 (57).
- Трубецкой Е.Н.: *Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства*. Москва 1917.
- Франк С.: *Кризис современной философии*. „Русская мысль” 1916, № 9.
- Франк С.Л.: *Предмет знания. Душа человека*. Санкт-Петербург 1995.
- Франк С.Л.: *Русское мировоззрение*. В: *Idem: Русское мировоззрение*. Санкт-Петербург 1996.
- Яковенко Б.: *Об имманентном трансцендентизме, трансцендентном имманентизме и дуализме вообще. Второе, большое специальное введение в трансцендентализм*. „Логос” 1912—1913, № 1—2.
- Яковенко Б.В.: *История русской философии*. Перевод М.Ф. Солодухина. Москва 2003.

Tomasz Kubalica

The polemic between Leonard Nelson and Ernst Cassirer on the critical method in the philosophy^{*}

Abstract: The subject of the paper is a polemic between Leonard Nelson and Ernst Cassirer mainly concerning the understanding of the critical method in philosophy. Nelson refutes the accusation of psychologism and attacks the core of the philosophy of the Marburg School of Neo-Kantianism. In response to those allegations, Cassirer feels obliged to defend the position of his masters and performs this task brilliantly. The present paper considers similarities and differences in the positions of both sides in this debate. I try to evaluate the arguments of both sides and argue that they took basically the same positions, while the existing discrepancies did not justify such an intense polemic. If the disputing sides had approached the discussion in a less emotional way, it could have led to substantive and interesting conclusions.

Keywords: Leonard Nelson, Ernst Cassirer, Marburg School, Neo-Kantianism, critical method

Nelson was known in Germany for rediscovering the philosophy of Fries.¹ This was caused by the confrontation between Nelson and Cassirer, who were representatives of the Marburg School of Neo-Kantianism. An important point in this debate was Nelson's sharp critique of this School in his texts *Die kritische Methode und*

^{*} Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/11/B/HS1/03937.

¹ Cf. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012, p. 378f; cf. F. Biagioli: *Introduzione*. In: *Ernst Cassirer — Leonard Nelson. Una controversia sul metodo critico*. Ed. F. Biagioli. Morcelliana 2011, pp. 5f.

das *Verhältnis der Psychologie zur Philosophie* (1904) and *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker* (1905).² Nelson's review of Cohen's book *Logik der reinen Erkenntnis* (1902) provoked Cassirer to face this criticism in his work *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes“* (1906).³ Cassirer and Nelson levelled a number of accusations at each other's views and raised a fundamental question about the Kantianism of their philosophical approaches, in particular concerning the understanding of the critical method. The discussion between Nelson and Cassirer of the notion of critical method affects many aspects and should be treated as a debate in which two different directions within the framework of Neo-Kantianism were confronted. So, mainly we have to deal with a discussion on the critical method between two Neo-Kantian directions, that is, between the Marburg School and the Neo-Friesian School.

This dispute between Nelson and the Marburg School had a significant influence on his academic career. His treatise *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie*, in which he attempts to develop the psychology of introspection as the final source of knowledge regarding the doctrine of Fries, was rejected many times because of his criticism and the intransigence of Cohen's philosophy: twice promoted as a doctoral thesis (in 1902/03 in Berlin and in 1903/04 in Göttingen) and later in 1906 as a habilitation thesis in Göttingen.⁴ Nelson first tried to gain a doctoral degree with his treatise on the critical method in Berlin with Carl Stumpf and then he undertook the second attempt at the end of the winter semester 1903/04 in Göttingen. His book *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker* (1904), concentrating on the so-called Kant-Friesian problem, was accepted as a dissertation by Julius Baumann, and Nelson took an oral examination on the 29th of July 1904. Nelson's sharp, critical, and uncompromising approach negatively affected his scholarly career, especially after 1905, when his polemic against Cohen was published in the "Göttingschen

² L. Nelson: *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie: Ein Kapitel aus der Methodenlehre*, Sonderdruck aus den "Abhandlungen der Fries'schen Schule." Göttingen 1904; L. Nelson: *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*. Göttingen 1905.

³ E. Cassirer: *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes“* (1906). In: *Aufsätze und kleine Schriften* (1902–1921), *Gesammelte Werke*, vol. 9, Hamburger Ausgabe, Darmstadt 2004, pp. 3–36; H. Cohen: *System der Philosophie*. Theil 1: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin 1902.

⁴ T. Kononowicz, P. Waszczenko: *Wstęp*. In: *O sztuce filozofowania*. Kraków 1994, p. 9.

gelehrten Anzeigen". There he accused Cohen of lacking knowledge of Kant's philosophy and the dogmatism of the pre-Kantian philosophy.⁵ The rejection of his book on the critical method as his habilitation thesis is thus hardly surprising. Eventually, Nelson earned a professorial position in 1908 with his work *Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*, in which he expressed appreciation of the Göttingen scholars and mathematicians at the Science of Nature Faculty of the University of Göttingen.⁶ The habilitation brought little change to his academic career since it was not until eleven years later, in June 1919, that he was appointed associate professor in Göttingen and nominated for the position of Georg Misch — after Hilbert's intervention. This nomination triggered Nelson's dispute with Edmund Husserl, who had come into conflict with Göttingen mathematicians.

The main goal of Cassirer's essay *Der kritische Idealismus...* is to explore Nelson's attacks presented in his treatise *Die kritische Methode...*. In this regard, Cassirer makes the following allegation against Nelson:

Sein Stil trägt überall dem Tagesgeschmack Rechnung, den seine Philosophie zu bekämpfen behauptet. Nicht in ruhiger und sachlicher Erörterung werden die Grundlagen der Friesschen Lehre vor uns klargelegt, sondern immer wieder lenkt die Betrachtung zu polemischen Exkursen ab und ergeht sich in pathetischen Be-
teuerungen oder Angriffen. Die Art, in der Nelson die Gegner der Friesschen Auffassung abzufertigen sucht, kann nur zur Verwirrung, nicht zur Klärung des eigentlichen Streitpunktes dienen. Nirgends gönnt er ihnen eine klare und zusammenfassende Darstellung ihrer Ansicht; immer von neuem unterbricht er sein Referat mit höhnischen Glossen und Zwischenbemerkungen.⁷

⁵ L. Nelson: *Hermann Cohen: System der Philosophie. 1. Teil: Logik der reinen Erkenntnis*. "Göttingische gelehrte Anzeigen" (167), no 8, 1905, pp. 610—630; L. Nelson: *Rezension von Hermann Cohen: System der Philosophie. 1. Teil: Logik der reinen Erkenntnis*. In: *Gesammelte Schriften*. vol. 2, 1973, pp. 1—27; Cf. auch Helmut Holzhey, ed., 98. *Natorp an Görland*. In: *Cohen und Natorp. Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre, Briefe der Marburger, Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule*. Vol. 2. Basel/Stuttgart 1986.

⁶ L. Nelson, *Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*. "Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge" (3), no 1 1912, pp. 33—96; L. Nelson: *Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*. "Gesammelte Schriften" (2) 1973, pp. 404—457.

⁷ E. Cassirer: *Der kritische Idealismus...*, p. 4.

The objective of this contentious polemic is to show the essence of Nelson's philosophy, which would allow a proper evaluation of its importance and position in the history of philosophy. After recapitulating Nelson's theory, Cassirer makes his negative judgment. The reason for Cassirer's frustration is located in his belief that philosophy as well as the critique of knowledge is put „in place of blind faith to justify the principles" that should be exhibited not only empirically, but in their necessity and objective validity as the logical principles.⁸

Nelson's Allegations

The confrontation concerns the method of critical philosophy and the distinction between dogmatic and critical forebears, which is the essence of Neo-Kantian philosophy. It is shown by Nelson in the following way:

Nennen wir danach dogmatisch das Verfahren einer Wissenschaft, die von der Aufstellung ihrer Prinzipien ausgeht, kritisch das Verfahren einer Wissenschaft, die auch ihre Prinzipien einer Prüfung unterwirft, so werden wir sagen können, daß für die Philosophie alles auf ein kritisches Verfahren ankomme und daß der Kritizismus in der Philosophie in der Befolgung der regressiven und daß der Kritizismus in der Philosophie in der Befolgung der regressiven Methoden besehe.⁹

The examination of the principles at the beginning demonstrates very clearly the relationship between Neo-Kantianism and Nelson's position because every Neo-Kantian must accept Kant's distinction between dogmatic and critical forebears. Already at the beginning of the investigation, Nelson finds in relation to Kant's Critique of Pure Reason that he understands "under the critique of the reason the proof of metaphysical judgments on the grounds of their possibil-

⁸ Ibid., p. 9.

⁹ L. Nelson: *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie: Ein Kapitel aus der Methodenlehre*. In: *Gesammelte Schriften in neun Bänden: Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*. Vol. 1. Hamburg 1970, p. 14.

ity.”¹⁰ This motif of examining the known truths is very much a repetition of his earlier claims,¹¹ so it cannot be called accidental, but must be regarded as essential.

The difference between Nelson and Cassirer lies in the understanding of the critical method of philosophy that must presuppose a regressive method regarding Fries and Appelt. Nelson’s concept of critical method is rooted in his understanding of philosophy as the controversy over abstract principles. It shows traces of philosophical principles characteristic of the regressive method, often unconscious and prerequisite in the present judgments and assessments. It is all about the abstracting process: not the inference of consequences from their reasons but, conversely, the inference from the consequences to the reasons for the principles.¹² The evidence does show by inference that a thesis or a theorem is correct based on the principles adopted.¹³ The regressive process serves the transformation of darkness based on our judgments and assessments into clear and conscious outspoken principles. Nelson finds this process relatively easy in a view founded on judgments. The basic problem is that our knowledge begins only partly with intuition. The task of philosophy as a science lies in the finding of this pure spring of concepts and principles of their collection from their original darkness to clarity of consciousness. Without the fulfilment of this task through regressive study, philosophy falls into the “arbitrariness of dogmatic metaphysics.”

In his understanding of the regressive method, Nelson refers to a non-intuitive direct knowledge based on metaphysical judgments.¹⁴ Nelson’s concept of non-intuitive immediate knowledge as the basis of all metaphysics goes even further when connecting the dispute over error and truth only with indirect knowledge of reflection: “All error and doubt belongs to the reflection and cannot touch the intuition.”¹⁵ The principle of immediate knowledge is not excluded by Nelson from critical examination. Nelson’s principle of immediate knowledge is an uncritical, even dogmatic, point in his philosophy, when he concludes:

¹⁰ Ibid., p. 11.

¹¹ Cf. L. Nelson: *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie. Vortrag gehalten am 11. April 1911 auf dem 4. internationalen Kongress für Philosophie in Bologna*. “Abhandlungen der Fries’schen Schule. Neue Folge” (3) 1912, p. 594 (12).

¹² L. Nelson: *Die kritische Methode...*, p. 12.

¹³ Ibid., p. 13.

¹⁴ Ibid., p. 23.

¹⁵ Ibid.

Aber wir waren bisher der Meinung, daß die Philosophie, daß insbesondere die Erkenntniskritik die Aufgabe hätte, an Stelle des blinden Glaubens die Rechtfertigung der Prinzipien zu setzen, daß sie nicht nur die tatsächliche empirische Anwendung der logischen Grundsätze aufzuweisen, sondern auch deren Notwendigkeit und objektive Gültigkeit darzutun hätte. Jetzt sehen wir, daß ebendiese Ansicht das Vorurteil ist, das uns von der unbefangenen Würdigung des Nelsonschen »Standpunktes« noch trennt.¹⁶

The acceptance of immediate knowledge by Nelson disappointed Cassirer, for whom critical philosophy was to justify the task rather than the principles of blind faith.

Nelson meant, as did Fries and Meyer, that psychologically understood deduction must be regarded as the essence of Kant's philosophy.¹⁷ For this reason, the deduction of metaphysical principles was strictly connected with its psychology. This psychology is concerned with perception as one of two basic sources of knowledge. The primacy of intuition in opposition to the reflection is that intuition — in Nelson's opinion — can never be untrue. In connection with this point, Cassirer showed a contradiction in Nelson's idea.

On the misunderstood concept of deduction, Nelson says of Fries' reproach concerning the „prejudice of the transcendental” that „the fundamental mistake of the whole Post-Kantian dogmatism” lies in „mixing psychological and philosophical principles.”¹⁸ Nelson considers the transcendental critique as an empirical science with a priori knowledge of the object. So, we have to distinguish precisely between the object and the content of transcendental criticism because they are dissimilar: The object of criticism is philosophical knowledge as a kind of a priori knowledge, and its content remains transcendental knowledge, which has a psychological character. Transcendental means a kind of metaphilosophical knowledge that, in contrast to the a priori knowledge of philosophy itself, can only be known a posteriori in the inner experience.

This disapproval of the wrongly understood criticism by the Post-Kantian was the real reason for Cassirer's reaction because Nelson relates it directly to Cohen's *Kants Theorie der Erfahrung*.¹⁹ Nel-

¹⁶ E. Cassirer: *Der kritische Idealismus...*, pp. 9—10.

¹⁷ Cf. L. Nelson: *Die kritische Methode...*, p. 27.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 41.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 43; H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, 2nd ed. Berlin 1885, p. 294.

son opposes the metaphysical antipsychologism of the Marburg School, because it did not disconnect the transcendental deduction from the evidence. Nelson's provision is very strong, while he refers directly to "the correct understanding and a healthy development of the critical philosophy." In recognition that the transcendental investigation of a priori knowledge can be only a priori, so that the "transcendental investigation of the reason for the possibility of the a priori knowledge" should itself be the reason for their ability, Nelson finds "the confusion of the psychological reasons for the criticism with the logical reasons for the system."²⁰ In connection thereto, Nelson asks the fundamental question of the possibility of such an idea of a priori knowledge without basing it on direct knowledge. It is obvious that Cassirer, as a conscious successor of the Marburg School, opposed and objected to this negative image.

Nelson's criticism was designed to be a world view, such as idealism or materialism, but as a method it opposes dogmatism and scepticism in the following way: "The criticism is meant as a method and not a philosophical system."²¹ This methodological criticism is defined by him as opposed to the results of the critical method. However, one may have doubts about his definition when he shows the difference between criticism and dogmatism on objective grounds in the evidence or in comparison with the objects of the truth of philosophical knowledge. In this connection, Cassirer attacked Nelson's concept of criticism as not critical.

In this context, we should consider Nelson's uncompromising criticism of Cohen's logic, published by him in the "Göttingischen gelehrten Anzeigen" as the review of Cohen's *Logik der reinen Erkenntnis*.²² His review already includes the following assessment: "In fact the reader will be disappointed of this titled as *Logic of Pure Knowledge* book if he expected something like this, which the educated humanity of Aristotle to Kant has referred as a logic."²³ So, Nelson reveals his negative position — without any semblance of impartiality — that Cohen's thinking has a mystical character. His interpretation of Cohen's logic of pure reason can by no means be described as well-intentioned, because it assumes the negative intention of the author in advance.

²⁰ L. Nelson: *Die kritische Methode...*, p. 43.

²¹ Ibid., p. 37.

²² L. Nelson: *Rezension von Hermann Cohen: System der Philosophie. 1. Teil: Logik der reinen Erkenntnis...*; cf. H. Holzhey: *Einleitung*. In: H. Cohen: *Werke*. Vol. 6. Hildesheim/Zürich/New York 2005, pp. XVIII–XX.

²³ L. Nelson: *Rezension von Hermann Cohen: System der Philosophie...*, p. 3.

At the centre of Nelson's criticism is Cohen's principle of the infinitesimal method of his logic. It is Nelson's comparison with the results of the mathematical sciences that shows the notion of an infinitely small size was precisely defined by mathematics as non-existing in some mystical sense.²⁴ In contrast to the results of mathematical research, this exactness in Cohen's reflections does not suggest its meaning was changed within the logic of pure knowledge; Nelson expresses it as follows:

Die eigene Ansicht des Verfassers [Cohens — T.K.] läuft darauf hinaus, daß dem Unendlichkleinen nicht nur eine selbständige Bedeutung und Existenz zukommen soll, sondern daß in ihm sogar das Ursprungs- und Erzeugungsprinzip für das Endliche liegt.²⁵

Nelson thus reproaches Cohen for applying a non-mathematical meaning to the notion of infinitely small, which changes its meaning in an important way when it is considered to exist as something. To justify this accusation, Nelson refers to selected fragments of Cohen's book, such as "Folglich ist das Unendlichkleine als Realität auszuzeichnen," where the author allegedly explicitly mentions the reality of infinitely small size. However, this is not what Cohen originally claimed. For this reason, Nelson's conviction of the infinitely small as a realistic view of Cohen's concept should be assessed as groundless; it is just a misinterpretation that cannot be justified in the context of the doctrine of the Marburg School. The reason for this misinterpretation can be explained in the strict context of the *Logik der reinen Erkenntnis*, in which Cohen very clearly states the negative view of the number as the real thing.²⁶ The number is not a real object, but a real reference point for the knowledge, with which Nelson, based on the assumption of epistemological impossibility, could not agree. In this sense, the reality is referred to merely as a specific requirement and direction of pure thinking, exaggerated by empiricism to become the main principle of epistemology. It is self-evident and does not contain any contradiction that the idealist epistemology of the Marburg School would want to explain in relation to the so-called 'real' reality, and Nelson shows much malevolence in his misreading.

Nelson refers negatively to Cohen's development of Kant's system and calls it a „relapse into dogmatic ontology" of Reinhold and Fich-

²⁴ Ibid., p. 12.

²⁵ Ibid., p. 13.

²⁶ Cf. H. Cohen: *System der philosophie...*, p. 111.

te.²⁷ Here we can see that the basis of the dispute between Nelson and the Marburg School are the other traditions of Kantianism; Nelson philosophizes in connection with Fries' interpretation of Kant's doctrine against Cohen as well as Cassirer in this direction of the Kantian philosophy, as initiated by Reinhold and Fichte, among others.

This division has its implications in the Kantian doctrine of the distinction between analytic and synthetic judgments that constitutes the core of Kant's *Kritik der reinen Vernunft*, because it forms a fundamental border between logic and metaphysics. For this reason, Kant must be of great significance for Cohen's logic of pure knowledge. Here we see an important distinction between two philosophers that makes, in Nelson's opinion, "the whole undertaking of Cohen's logic to naught."²⁸ The pulling down of the barriers between logic and metaphysics leads to the Hegelian doctrine of incompleteness and further variability of terms, which Nelson summarizes in the following way:

Kurz, wir befinden uns mitten in der Hegelschen Ontologie, nur daß hier an die Stelle des dialektischen Umschlagens der Begriffe die Erzeugung derselben aus dem Nichts vermöge der infinitesimalen Kontinuität gesetzt ist. Dies ist das folgerichtige Ende des mißverstandenen Kantianismus, der sich in ihm selbst richtet.²⁹

This summary shows very clearly that Nelson's confrontation with the Kantian Criticism of Cohen has its actual source in the separation between the two Neo-Kantian schools. Nelson did not understand the dynamic conception of the term of the Marburg school because he did not want to acknowledge it.

Cassirer's Defence

Cassirer protested that Nelson underappreciated the modern development of the issues of immediate and non-intuitive principles of

²⁷ Cf. L. Nelson: *Rezension von Hermann Cohen: System der Philosophie...*, pp. 25–26.

²⁸ Ibid., p. 26.

²⁹ Ibid.

metaphysics as in the teaching of Descartes, who had just talked about the criterion of “clear and distinct perception” as the supreme principle of all certainty. Intuition is not a sufficient reason for these truths, but only to the “clear and distinct concepts of our minds.” In this way, metaphysical concepts, such as an idea of God, are referred to as the content and products of pure reason, which must not be generated by immediate apprehension, but by our reflection and self-conscious thinking. Cassirer relates “The concept of clear and distinct perception [...] to the actual historical and factual crisis of Cartesian philosophy,” not only for empirical opponents, but also within rationalism.³⁰ This kind of intuition was abandoned by empiricists and rationalists in modern epistemology and was just on the edge of philosophy in the common sense doctrine of the Scottish school of Thomas Reid and James Beattie as a „last stop and base.” This is why Cassirer comes to the following conclusion:

Nelson täuscht sich über die wahren geschichtlichen Ursprünge seines Systems, wenn er sich als Reformator der Friesschen Lehre fühlt: Was er in Wahrheit ergriffen und wiederhergestellt hat, das ist die altbekannte Philosophie des „Common sense“.³¹

Cassirer has another image of Nelson’s »scheme« of the history. It is a critique, not of the content of the same theoretical and practical principles, but of the method of line-up of principles that remained outdated. Cassirer identifies Nelson’s Neo-Friesianism with the Scottish School and the distinction between intuition and reflection prompts him to identify Nelson’s concept of intuition with that of common sense: “What Nelson here intuition calls, this is by Beattie designated and determined in the conception of »common sense«.”³² If non-removable intuition has no degrees of probability and uncertainty, as Nelson claimed, it is precisely this fundamental view of the epistemology put forward by the Scottish School. Nelson’s view on the history of philosophy subsumes the conviction of the uniqueness of the critical philosophy of the trio Kant-Fries-Apelt and is not based on the history of philosophy.

³⁰ E. Cassirer: *Der kritische Idealismus...*, p. 15; cf. E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. In: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Gesammelte Werke*. Vol. 2. Hamburger Ausgabe. Darmstadt 2004, Buch 3, Kap. 2.

³¹ E. Cassirer: *Der kritische Idealismus...*, p. 16.

³² *Ibid.*, p. 18.

Cassirer also notes Nelson's misinterpretation in relation to the Neo-Kantian view on Kant's *Kritik der reinen Vernunft*, when Nelson showed Kant's fundamental error in the reflection and trial of transcendental proof of the metaphysical principles. In Cassirer's opinion, Nelson brought Kant's critique of reason to its true centre and inconsistently recognized it as the basis of true philosophy.³³ The basic lack of the critique of reason is the disregard for the immediate knowledge of reason, on which intellect can be based and form synthetic a priori judgments. Kant tried in vain to find truthfulness of the reflection itself through the analytic relationship between the experience and its more fundamental principles. Nelson acknowledged the possibility of deriving direct certain knowledge of reason from pure concepts in the sense of the Cartesian innate natural light of rationalism of the Leibniz-Wolff School.³⁴ This was seen by Cassirer as an uncritical, and even dogmatic, interpretation of Kant's doctrine. According to the Marburg School, Kant's deduction can only come from the concept of the possibility of the experience and cannot proceed from the mere "psychological demonstration of a sentence in the inner observation," as Nelson wanted. Here we see the focus of the dispute between the two Neo-Kantian directions. With this background, Cassirer refutes Nelson's conception of Kant's doctrine.³⁵ Thus, Cassirer has the right to own the interpretation of Kant's legacy as disputed by Nelson in the other sense as a Marburger interpretation, which is consistent with the typical Neo-Kantian heterodox understanding of Kant's Critique. Cassirer's emotional response only justifies Nelson's brutal attack on the philosophical basis of his school.

Cassirer questions the interpretation of Kant's theory further and asks about the concept of regressive method in view of the principle of the conservation of energy by Nelson, deciding on the nature of Nelson's philosophical critique.³⁶ Cassirer doubts that Nelson, or even some naturalists, really could assure the truth of the energy principle in the direct psychological view of "inner experience." Cassirer believes that Nelson's regressive method, contrary to his intention, leads to empiricism with his sensualistic interpretation of the principles and criticisms against the a priori character of persistence because he cannot show the priority of the inner over the external experience in a methodological way.³⁷ To achieve and take pos-

³³ Ibid., p. 20.

³⁴ Ibid., p. 21.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., pp. 22–23.

³⁷ Cf. Ibid., p. 24.

session of basic psychological facts, we need the abstraction that still proceeds from data given to us by inner experience. These changeable realities must be processed through abstraction and the result of this process has only "conditional and hypothetical validity."³⁸ If criticism should consist of generally valid and necessary sentences, it must arise from criticism of the system, although these requirements are met by Nelson. In connection with Nelson's rejection, the proof of metaphysical propositions loses its meaning. The certainty of each philosophical principle, therefore, depends on the respective state of empirical science, and every principle so far kept as irrevocable has "only a certain degree of probability and has to be corrected by future experience at any time."³⁹ This is why Cassirer believes that, in contrast to Fries' and Apelt's derivation of metaphysical principles, Nelson does not see security and completeness because he rejects the Kantian table of judgments for its incompleteness and non-necessity. Nelson does not propose any alternative solution and that is why "in truth all randomness of »introspection« remains and propels without control on the vast seas of »inner experience«."⁴⁰ In this connection, Cassirer criticizes Nelson's concept of the critique for its instrumentalization.⁴¹

Nelson's view is based on his interpretation of Kant's fundamental problem of the object being accessible only by »inner experience« in the process of thinking and not of the conditions of the empirical object itself.⁴² Cassirer is of the opinion that such a conception of the "boundary between the subjective and objective proofs" blurs and, thus, leads to a tautology in dealing with the basic problem of philosophy: "the material to which all scientific and philosophical research refers is only in contents of consciousness."⁴³ The consequence is a co-ordination of all scientific and philosophical disciplines that does not take into account their specific character and, in particular, their method or procedures.⁴⁴ The determination of consciousness as a permanent and unchanging feature of any science and philosophy is tautological in relation to the object of knowledge and should be regarded as fruitless and unavailing. The subject is one of two reference points of the knowledge relationship and rather important

³⁸ Cf. Ibid.

³⁹ Cf. Ibid., p. 25.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Cf. L. Nelson: *Die Kritische Methode...*, p. 41.

⁴³ E. Cassirer: *Der kritische Idealismus...*, p. 32.

⁴⁴ Cf. Ibid.

in determining this relationship. In this determination of tautology as the starting point, Cassirer is of course right. We can argue whether it is a successful defence against the allegation of the impossibility of the epistemology: although Cassirer criticizes Nelson because of the ambiguity of his proofs of impossibility, he presents no systematic analysis of his arguments.

Irrespective of this, Cassirer's criticism of the tautology in considering inner experience as the basis of metaphysical principles is valid, because it exposes the error of the *Idem per Idem*, that is, a circular definition with the *definiens* repeating literally, directly or indirectly the *definiendum*. This is no definition at all. Rather, it is a logical triviality of Nelson's statement, which refers to a very simple structure of the proof in the medieval concept of *trivium curriculum*. However, the charge of tautology levelled against Nelson's trivial statement, justified as it might be, cannot explain the composite character and diversity of science.

Conclusion

In his article, Cassirer defended the doctrine of his master, Hermann Cohen, against Nelson's criticism of *Logik der reinen Erkenntnis*.⁴⁵ The controversy concerns the concept of infinite size, which is a prerequisite and intellectual condition of reality in the scientific sense. Nelson opposed Cohen's view that infinitely small size may not mean the existence of infinitely small quantities in a mathematically definable meaning and that no originating and generating principle could be meant for the finite. Cassirer accused Nelson of misreading Cohen's doctrine. He pointed out that Cohen pursued the way of the true founders of analysis of the infinite, such as Leibniz, Newton, Euler, and MacLaurin, who actually thought of the concept of infinitely small size only as methods. Thus, Cohen blocked the hypostatization to things existing by themselves and Nelson misinterpreted as self-evident that "das Infinitesimale nicht als Ding, sondern als Bedingung, nicht als eine irgendwie vorhandene

⁴⁵ Cf. E. Cassirer: *Der kritische Idealismus...*, p. 33, footnote 61.

⁴⁶ *Ibid.*, footnote 61.

Wirklichkeit, sondern als ein gedankliches Instrument zur Entdeckung und zum Aufbau des wahrhaften Seins zu gelten habe.”⁴⁶ Cassirer protested that Nelson’s misinterpretation was contrary to the proper intention of Cohen’s concept of the infinitely small. Cohen did not posit the existence of infinitely small things so that they could be understood as metaphysical realities. This conclusion would be in contradiction to the anti-metaphysical thought of the Marburg School. Regarding Nelson’s review, Cassirer came to the following conclusion:

Außer diesem Einwand gegen das Infinitesimale aber, dem sich, so verkehrt er ist, doch allenfalls noch ein sachlicher Sinn abgewinnen läßt, findet sich in der ganzen langen Kritik Nelsons auch nicht ein einziges positives Argument. Was übrigbleibt, sind einzig und allein gehässige Entstellungen und Schmähungen. Keinem Begriff wird die feste terminologische Bedeutung, keinem Gedanken der innere sachliche Zusammenhang gelassen, die sie innerhalb der »Logik der reinen Erkenntnis« besitzen; überall werden nur einzelne Sätze herausgerissen, um sie mit höhnischen Randbemerkungen zu versehen.⁴⁷

In this context, it should be said that Cassirer’s rejection of Nelson’s allegations was in principle correct, but the adversaries went about it the wrong way: an interesting philosophical confrontation between two Neo-Kantian directions could have provided many important conclusions. Unfortunately, its participants did not rise to the task, so their discussion only generated worse misinterpretations and from the impartial observer’s viewpoint must be disapproved.

The polemic between Nelson and Cassirer refers in fact to the essence of Neo-Kantianism and includes the question of its narrow and broader sense. It is very difficult to determine the extent of the term Neo-Kantianism. These difficulties show in textbooks on the history of philosophy, classifying Nelson’s philosophy differently. According to some authors, he belongs to a specific variant of Neo-Kantianism, but others exclude him with his Neo-Friesian School from this philosophical tradition. As for Cassirer, compared with other historians of philosophy, he understands the Neo-Kantian very narrowly, as in his essay on Neo-Kantianism in the *Encyclopaedia Britannica* from 1946.⁴⁸ However, not all historians of philosophy agree with Cassirer.

⁴⁷ Ibid., p. 34, footnote 61.

⁴⁸ Cf. E. Cassirer: *Neo-Kantianism*. In: *Encyclopedia Britannica. A New Survey of Universal Knowledge*. Vol. 16: *Mushroom to Ozonides*. Chicago—London—Toronto

Traugott Konstantin Österreich, who formed the widely accepted classification of Neo-Kantianism, presented in the twelfth edition of the *Grundriss der Geschichte der Philosophie* of Überweg (1923), considers Nelson along with his Neu-Friesianische School to represent psychologically oriented Neo-Kantianism.⁴⁹ Nowadays, Nelson is understood in a similar way by Andrzej J. Noras as well as Tadeusz Gadacz.⁵⁰ Based on this discussion about Nelson's affiliation to Neo-Kantianism, we can perceive the main positions on the essence of the critical method.

Nelson accused not only Cohen of the underestimation of Fries' philosophy, but also Kuno Fischer, Wilhelm Windelband, and Alois Riehl.⁵¹ His 'hypercriticism' shows, on the one hand, his aspiration to search for the truth; however, on the other hand, he appears quite blind to the benefits of other kinds of Neo-Kantian philosophies. Nelson's irrational attacks on prominent Neo-Kantians, like Cohen, Windelband, and Riehl, contributed to the marginalization of his philosophy.⁵² Nelson criticized them for their acknowledgment of "prejudice of the transcendental." However, with his uncritically expressed criticism, he himself contributed to his own marginalization and was forgotten. Despite his distance from the Neo-Kantians, he belongs to this formation because membership is not a matter of the suggested solutions, but rather of the problem. The polemic between Cassirer and Nelson demonstrates this common problem and, at the same time, the differences in the proposed solutions. However, these differences are normal in the context of broadly and narrowly defined Neo-Kantianism.

It should be stated that this polemic between Nelson and the Marburg School was aimless because despite the sharp criticism of Cohen, Nelson's philosophy and many philosophical convictions were held at both Neo-Kantian schools. Such common opinions belonged, among others, to Platonism, moderate scientism or criticism of the

1946, pp. 215–216; cf. H. Oberer: *Transzendentsphäre und konkrete Subjektivität. Ein zentrales Thema der neueren Transzendentalphilosophie*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Ed. H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, p. 110; cf. E. von Aster: *Geschichte der Philosophie*. Aufl. 2. Stuttgart 1935, p. 370f.

⁴⁹ Friedrich Überwegs »Grundriss der Geschichte der Philosophie«. Bd. 4: *Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Ed. T.K. Österreich. Aufl. 12. Berlin 1923, p. 417.

⁵⁰ Cf. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu...*, p. 377–392; T. Gadacz: *Historia filozofii XX wieku: nurty. Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*. T. 2. Kraków 2009, p. 319–359.

⁵¹ E. Cassirer: *Der kritische Idealismus...*, p. 22.

⁵² A.J. Noras: *Historia neokantyzmu...*, op. cit., p. 385.

theory of judgment, as in Natorp. Together with Lask, he acknowledged the possibility of immediate knowledge. The difference concerns the concept of the critical method, which was connected with the transcendental method in the Marburg School and with the regressive method in Nelson. Despite this fundamental difference, it can be recognized that the tone of his polemics was too strong.⁵³

Bibliography

- Aster, Ernst von: *Geschichte der Philosophie*. Aufl. 2. Stuttgart 1935.
- Biagioli, Francesca: *Introduzione*. In: *Ernst Cassirer — Leonard Nelson. Una controversia sul metodo critico*. Ed. F. Biagioli. Morcelliana 2011.
- Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. In: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Gesammelte Werke*. Vol. 2. Hamburger Ausgabe. Darmstadt 2004.
- Cassirer, Ernst: *Der kritische Idealismus und die Philosophie des »gesunden Menschenverstandes« (1906)*. In: *Aufsätze und kleine Schriften (1902—1921), Gesammelte Werke*. Vol. 9. Hamburger Ausgabe. Darmstadt 2004, pp. 3—36.
- Cassirer, Ernst: *Neo-Kantianism*, in: *Encyclopedia Britannica. A New Survey of Universal Knowledge*. Vol. 16: *Mushroom to Ozonides*. Chicago—London—Toronto 1946, pp. 215—216.
- Cohen und Natorp. *Der Marburger Neukantianismus in Quellen. Zeugnisse kritischer Lektüre, Briefe der Marburger, Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule*, Helmut Holzhey, ed. Vol. 2. Basel/Stuttgart 1986.
- Cohen, Hermann: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2nd ed. Berlin 1885.
- Cohen, Hermann: *System der Philosophie*. Teil 1: *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin 1902.
- Friedrich Überwegs »Grundriss der Geschichte der Philosophie«. Bd. 4. *Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Ed. T.K. Österreich. Aufl. 12. Berlin 1923.
- Gadacz, Tadeusz: *Historia filozofii XX wieku: nurty. Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*. T. 2. Kraków 2009.
- Holzhey, Helmut: *Einleitung*. In: H. Cohen: *Werke*. Vol. 6. Hildesheim/Zürich/New York 2005.
- Kononowicz, Tadeusz / Waszczenko, Piotr: *Wstęp*. W: *O sztuce filozofowania*. Kraków 1994.

⁵³ E. Cassirer: *Der kritische Idealismus...*, pp. 25—26.

- Nelson, Leonard: *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie: Ein Kapitel aus der Methodenlehre*. Sonderdruck aus den "Abhandlungen der Fries'schen Schule." Göttingen 1904.
- Nelson, Leonard: *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie: Ein Kapitel aus der Methodenlehre*. In: *Gesammelte Schriften in neun Bänden: Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*. Vol. 1. Hamburg 1970.
- Nelson, Leonard: *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*. Vortrag gehalten am 11. April 1911 auf dem 4. internationalen Kongress für Philosophie in Bologna. "Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge" (3) 1912.
- Nelson, Leonard: *Hermann Cohen: System der Philosophie*. 1. Teil: *Logik der reinen Erkenntnis*. "Göttingische gelehrte Anzeigen" (167), no 8 1905, pp. 610—630.
- Nelson, Leonard: *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*. Göttingen 1905.
- Nelson, Leonard: *Rezension von Hermann Cohen: System der Philosophie*. 1. Teil: *Logik der reinen Erkenntnis*. In: *Gesammelte Schriften*. Vol. 2, 1973, pp. 1—27.
- Nelson, Leonard: *Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*. "Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge" (3), no 1 1912, pp. 33—96.
- Nelson, Leonard: *Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*. "Gesammelte Schriften" (2) 1973, pp. 404—457.
- Noras, Andrzej J.: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012.
- Oberer, Hariolf: *Transzendentsphäre und konkrete Subjektivität. Ein zentrales Thema der neueren Transzendentalphilosophie*, in: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Ed. H.-L. Ollig. Darmstadt 1987.

Maja Soboleva

Von Marburg nach Pittsburgh-2: Anschauung in der Struktur der Erfahrung^{*}

From Marburg to Pittsburgh-2: Intuition in the Structure of Experience

Abstract: The paper focuses on the problem of constitution of our cognitive experience. Two approaches to this problem proposed by Ernst Cassirer and John McDowell are central for the analysis. Both authors use Immanuel Kant's theory of cognition as a foundation for their own conceptions and they develop their independent interpretations of it according to the traditions they belong to. Although McDowell's interpretation emerged within analytical philosophy, we can see similarity with Cassirer's theory. Comparative studies of these theories will point out the convergences and divergences between them.

Keywords: Experience, intuition, conception, representational content, Ernst Cassirer, John McDowell, Immanuel Kant

Eine ideengeschichtliche Betrachtung setzt in der Regel die konsequente Weiterführung und Modifikation einer Idee voraus. Ich möchte zwei Konzeptionen miteinander vergleichen, für deren historische Zusammengehörigkeit ich keinen Nachweis vorlegen kann. Paradigmatisch weisen aber beide so viele Gemeinsamkeiten in der Fragestellung und in den verwendeten theoretischen Ressourcen auf, dass dieser Vergleich als gerechtfertigt erscheint. Die Rede ist von Ernst Cassirer und John McDowell, die die Frage nach der Struktur

^{*} In ihrer Exkursion von Marburg nach Pittsburgh befasst sich Ursula Renz mit den Konzeptionen von Hermann Cohen und Wilfrid Sellars. Siehe dazu: Ursula Renz (2011).

der menschlichen kognitiven Erfahrung durch Hinwendung zu Kants theoretischer Philosophie zu lösen versuchen, und die Lösung dieser Frage mit der Neuinterpretation dessen so genannter Zwei-Stämme-Lehre verbinden.

Kant bezeichnete als einen Skandal der Philosophie und der allgemeinen Menschenvernunft die Situation, dass es ihnen nicht gelungen sei, das Dasein der Außenwelt zu beweisen¹. Das Problem der empirischen Welterkenntnis wurde in dieser Form von John McDowell in seinem Buch *Mind and World* (in dt. Übersetzung: *Geist und Welt*) erneut aufgegriffen. Seinen Ansatz charakterisiert er in Termini eines „minimalen Empirismus“ und „platonisierten Naturalismus“².

McDowells Konzeption soll eine therapeutische Wirkung (im Sinne Wittgensteins) haben, insofern sie darauf zielt, die Extrema der analytischen Philosophie in der Erklärung unserer Welterkenntnis zu vermeiden³. Ein Extremum stellt der „naive Empirismus“ dar, dessen Essenz Sellars als den „Mythos des Gegebenen“ (1956) aufgefasst hat. Dieser behauptet, dass die letzte Instanz, die unsere Vorstellungen von der Welt begründet, die neutralen, selbstevidenten Sinneswahrnehmungen sind. Die Suche nach den Gründen für ein Urteil endet demnach mit dem Verweis auf ein bloßes Gegenwärtiges. Das andere Extremum hat seinen Ausgangspunkt in dem — wie es Davidson formulierte — „dritten Dogma des Empirismus“⁴. Dieses fußt auf der prominent von Quine vertretenen These von einer Kluft zwischen sinnlichem Inhalt und begrifflicher Form (Schema) unserer Erkenntnis. Gegenüber diesem „raffinierten“ Empirismus, der Erfahrung als denkende Konstituierung der Gegenstände aus dem Fluss der Sinnesdaten begreift, ist Davidson skeptisch. Seiner Ansicht nach kommt nichts als Grund für eine Überzeugung in Frage, was nicht selbst eine Überzeugung ist. Er schließt deshalb die Appellation an die sinnliche Erfahrung als ein mögliches Argument bei der Erklärung der Welterkenntnis aus und baut seine Konzeption der Erkenntnis allein auf der Kohärenztheorie auf. McDowell will einen mittleren Weg zwischen diesen beiden Extrema einschlagen. Er will einerseits einen „naturalistischen Fehler“, die kausale Ableitung der Erkenntnis aus der Anschauung, und andererseits ein „reibungsloses Kreiseln im luftleeren Raum“⁵, d.h. das Ausklammern der Realität,

¹ Kant, KrV, B XXXIX, Anm.

² McDowell 2012: 118.

³ Vgl. Sophie Loidolt 2010.

⁴ Davidson 1973—74.

⁵ McDowell 2012: 35.

vermeiden. Sein Ziel ist, Erfahrung als ein „Tribunal der Erkenntnis“, eine Instanz, die unsere Aussagen über die Welt rechtfertigen kann, zu bewahren. Er steht vor der Aufgabe einer plausiblen Fundierung von Erfahrungsurteilen durch den Bezug auf eine dem Denken externe Realität. Darin erschöpft sich im Grunde sein Programm des „minimalen Empirismus“. Die Realisierung dieses Programms setzt eine neue Bestimmung des Begriffs „Erfahrung“ voraus, sodass sie ein Teil des kausalen „Raums der Natur“ bleibt und zugleich zu dem normativen „Raum der Gründe“ gehört.

Die Ausschließung der Erfahrung aus der Sphäre des Logischen führt McDowell auf die seiner Meinung nach falschen Interpretationen der Kantischen Erkenntnistheorie zurück, die ihr den Dualismus des aktiven Denkens und der passiven, nur rezeptiven Sinnlichkeit zuschreiben. Davon überzeugt, dass die Erkenntnistheorie die Bedingungen der Möglichkeit empirischen Wissens klären muss, kritisiert er diese Auffassung dafür, dass die Anschauung hier ein Gegenbegriff zum Denken sei. Der Nachteil dieses Ansatzes ist darin zu sehen, dass der Zwei-Stämme-Lehre — daraus, dass die Anschauung außerhalb der begrifflichen Sphäre liegt und mit der Realität nur kausal verbunden ist, — der ontologische Dualismus entspringt: Man kann über die Welt kein Wissen erlangen und bleibt im Kreis eigener Repräsentationen eingeschlossen. McDowell versucht, den Ausweg aus dieser bedauerlichen Situation zu finden und sieht ihn darin, dass der Begriff „Anschauung“ neu aufgefasst werden soll: „Man sollte Kants Begriff von ‚Anschauung‘ — der Input aus der Erfahrung — nicht als eine schlichte Einwirkung außerbegrifflichen *Gegebenen* verstehen, sondern als eine Art von Ereignis oder Zustand, der bereits über begrifflichen Inhalt verfügt“⁶.

Wie Kant hält McDowell an der unerlässlichen Bedeutung der Sinnlichkeit für die Erkenntnis fest; seine Interpretation der Kantischen Erfahrungslehre resultiert aber daraus, dass er der sinnlichen Anschauung einen immanent-begrifflichen Charakter zuschreibt. Anschauung ist laut ihm keine bloße Aufnahme eines fixen Gegebenen, vielmehr setzt sie die begriffliche Tätigkeit voraus. Er unterscheidet dabei im Sinne des Neukantianismus (Heinrich Rickert) und der Phänomenologie (Husserl) des 20. Jahrhunderts zwischen passiver und aktiver Begrifflichkeit⁷. Zu der aktiven begrifflichen Tätigkeit gehört das Urteilen, d.h. die prädikative Synthese oder Denken in

⁶ McDowell 2012: 33.

⁷ Dazu siehe: Edmund Husserl, *Kartesianische Meditationen* § 38 und Heinrich Rickert, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*.

und durch Begriffe. Die passive begriffliche Tätigkeit gewährleistet das Erfassen, das Unterscheiden und das Erinnern. Hier werden keine Urteile gefällt, sondern Bedeutungen erfasst. Wenn McDowell über die „tätige Rezeptivität“ der Sinnlichkeit spricht und somit eine Ansicht über die Aktivität der Sinnlichkeit vertritt, meint er eben diese Synthese von Bedeutungen mittels der passiven Begriffe. Dies setzt allerdings im Unterschied zu Kants Lehre die Sprachlichkeit voraus.

Damit will er Folgendes erreichen: einerseits will er die Kontrolle über das Denken nicht einer Instanz außerhalb der denkbaren Inhalte überantworten und andererseits die Inhalte, welche innerhalb der Kette der Rechtfertigung von Wissen am äußersten Ende stehen, eben als „denkbare“ Inhalte, d.h. als die zu einem Netz des aktiven Denkens zugehörigen Inhalte, darstellen. Die Idee von der Aktivität der Sinnlichkeit, die in der These über den begrifflichen Charakter der Anschauung zum Ausdruck kommt, soll es erlauben, die Erfahrung als einen Vermittler zwischen Welt und Mensch zu beschreiben. „In der Erfahrung erfassen wir — durch die Einwirkung auf unsere Sinne — Elemente einer Realität, die nun einmal nicht außerhalb der Sphäre des begrifflichen Inhalts liegt“⁸. Es kommt McDowell darauf an, den Inhalt der Erfahrung als einen Aspekt der wahrnehmbaren Welt und zugleich als ein Produkt des Urteilens zu sehen. Die Erfahrungsurteile als „Produkte der Rezeptivität“⁹ beschreiben laut ihm die Beschaffenheit der Welt so, wie sie ist; als Produkte der „begrifflich strukturierten Tätigkeit der Rezeptivität“¹⁰ treten sie gleichzeitig als Elemente des logisch kohärenten Rechtfertigungszusammenhangs vom Wissen auf. Der Begriff der „Erfahrung“ soll hiermit die gewöhnliche Vorstellung sprengen, dass sich der so genannte „Raum der Gründe“ nur auf den Raum des diskursiven Denkens erstrecke. Er erstreckt sich weiter, nämlich auf den „Raum der Natur“.

Die Thesen über die Aktivität der Sinnlichkeit und den begrifflichen Charakter der Wahrnehmung ziehen nach sich die Forderung nach einer Umformulierung des naturalistisch aufgefassten Naturbegriffs. Ein wichtiger Schritt in diese Richtung besteht laut McDowell in der Revidierung der Vorstellung von der Natur des Menschen. Er will „die Empfänglichkeit für die Bedeutung“ „in die Operationen unserer natürlichen Sinnesvermögen als solcher zurück bringen“¹¹. Sein

⁸ McDowell 2012: 66.

⁹ McDowell 2012: 72.

¹⁰ McDowell 2012: 51.

¹¹ McDowell 2012: 102.

epistemologisches Ziel ist „ein Naturalismus, der Platz hat für Bedeutung“¹². Er stellt sich also einen Naturalismus vor, für den die Naturwirklichkeit letzten Endes ein Teil der Kulturwirklichkeit darstellt.

Um dieses Ziel zu erreichen, geht McDowell anders vor als beispielsweise Sellars und Davidson, die die Begriffe „Natur“ und „Kultur“ für kontradiktorisch halten. Für ihn ist der Raum der Gründe in den Raum der Natur bereits deshalb eingeschlossen, weil „Ausübungen der Spontaneität zu unserer Weise, uns als Tiere zu verwirklichen [gehören]“¹³. Begriffliche Fähigkeiten des Menschen erweisen sich bei ihm als ein Naturphänomen *sui generis*, das er unter Berufung auf Aristoteles als den „Naturalismus der zweiten Natur“ bezeichnet. Die Vorteile seines Ansatzes, den er als einen „naturalisierten Platonismus“ umschreibt, sieht McDowell darin, dass er eine Alternative einerseits zu dem „zügellosten Platonismus“ mit seiner Idee der übernatürlichen Natur der menschlichen Vernunft und andererseits zu dem „unverblühten Naturalismus“ mit seiner Beschreibung der Vernunft ausschließlich in naturwissenschaftlichen Termini, liefert¹⁴. Im Unterschied zu dem Letzteren erkennt er unter den Strukturen, die die zweite Natur des Menschen bilden, nicht nur die psycho-physischen eingeborenen gattungsspezifischen Anlagen, sondern auch im Prozess der Bildung erworbene, d.h. kulturbedingte Fähigkeiten an. Den Einfluss der kultivierten intersubjektiven Vernunft auf das Denken des Individuums charakterisiert er in Termini der „Wiederverzauberung der Natur“¹⁵ im Gegensatz zu der Weberischen „Entzauberung“ der Welt kraft positiver Wissenschaft.

Soweit zu dem Grundriss der Konzeption McDowells. Ich möchte nun einige Momente dieser Erfahrungstheorie, die vor allem in der analytischen Philosophie eine große Resonanz gefunden hat, vor dem Hintergrund der Philosophie der symbolischen Formen Ernst Cassirers analysieren.

Diese wird meistens als eine Kulturphilosophie betrachtet, obwohl Cassirer sie nur als die „Prolegomena zu einer künftigen Kulturphilosophie“¹⁶ konzipierte, welche erklären muss, wie Menschen eine Welt „in ihrer charakteristischen Gestaltung, in ihrer Ordnung und in ihrem ‚So-Sein‘“¹⁷ aufbauen. Bereits diese Fragestellung Cassirers

¹² McDowell 2012: 103.

¹³ McDowell 2012: 103.

¹⁴ McDowell 2012: 110–111.

¹⁵ McDowell 2012: 114.

¹⁶ Cassirer 1976: 229.

¹⁷ Ebd.: 208.

zeigt deutlich, dass sich seine Philosophie der symbolischen Formen als eine Erfahrungstheorie interpretieren lässt. Sein Projekt ist ambitiös: Es zielt auf die Überwindung des Kantischen Dualismus zwischen Form und Materie der Erkenntnis. Seine Lösung besteht bekanntlich darin, dass er den so genannten Symbolbegriff einführt, der die logische Formung von Sinnesdaten bei jedem Wahrnehmungsakt durchführt. Der Symbolbegriff leistet die „Synthese von Welt und Geist“¹⁸ dank seiner einheitlichen Struktur, die durch Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Denken konstituiert ist. Cassirer ist davon überzeugt, dass das „Was“ der Erfahrung niemals ohne das „Wie“ existiert: Die Zerstörung dieser Korrelation durch deren Spaltung in zwei voneinander unabhängige, nur für sich existierende Momente würde die Vernichtung einer einzigen Form der Bestimmtheit bedeuten, von der es empirisches Wissen gibt¹⁹.

Mit dieser Überzeugung befand sich Cassirer im Widerspruch einerseits zu der idealistischen Vorstellung des Rationalismus von der Unüberwindbarkeit der Grenzen des nur Denkbaren in der Erkenntnis und andererseits zu der Position des „strikten Sensualismus“, der in der Wahrnehmung einen Komplex unmittelbar gegebener, elementarer sinnlicher Daten sieht, die nachträglich zu verschiedenen Ideen assoziativ und reproduktiv weiterentwickelt werden. In seiner Entgegnung auf die Idealisten behauptet Cassirer, dass die geistige Welt ihre materielle Grundlage in den konkreten sinnlichen Wahrnehmungen hat. Er betont, dass es „eine Welt der Gesehenen, Gehörten, Getasteten, eine Welt optischer, akustischer, haptischer Phänomene gibt, an der und mittels welcher aller ‚Sinn‘, alles, was wir Erfassen, Verstehen, Anschauen, Begreifen nennen, sich allein manifestieren kann“²⁰. In seiner Erwiderung der Kritik seitens der Vertreter des Empirismus verteidigt er die These, dass die Materie der Wahrnehmung kein reales Sein ist, „das sich isolieren und in dieser Isolierung als reine Gegebenheit, als psychologisches Datum aufzeigen ließe“²¹. Beispielsweise geht in die Auffassung vom Gesehenen immer ein optisches Erlebnis ein, „wenngleich es sich nicht wie mit dem Messer abschneiden und sozusagen anatomisch aus dem Ganzen der Wahrnehmung herauspräparieren lässt“²². Dabei ist das Gesehene immer schon konzeptuell strukturiert, es erscheint immer nur in einer bestimmten Weise der „Sicht“ als ein Produkt des Weltverste-

¹⁸ Cassirer 1994, 1: 48.

¹⁹ Dazu siehe Cassirer 1994, 3: 13.

²⁰ Cassirer 1976: 210.

²¹ Ebd.: 212.

²² Ebd.: 213.

hens. Für Cassirer sind „Materie“ und „Form“ nur die „Grenzbegriffe“ einer erkenntnistheoretischen Reflexion und keine realen Entitäten. Diese Begriffe erweisen sich bei ihm als Metaphern für die Analyse und Beschreibung der Erkenntnismechanismen.

Die mittels des Symbolbegriffs erfolgte Synthese des sinnlich Mannigfaltigen erscheint bei Cassirer als die konstitutive Bedingung der Wirklichkeit. Das Wesen dieser Synthese drückt der Terminus „symbolische Prägnanz“ aus. Darunter soll „die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches‘ Erlebnis, zugleich einen bestimmten anschaulichen ‚Sinn‘ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt“²³. Cassirer definiert die symbolische Prägnanz als „Grund- und Urverhältnis“²⁴, als ein „Urphänomen“, „das nur sich selbst beglaubigen und sich selbst erklären kann“²⁵. Sie liegt als ein transzendentes Schema allen Wahrnehmungsakten zu Grunde. Hier greift Cassirer auf Kant zurück, dessen transzendente Logik das Primat des Urteils über den Begriff behauptet²⁶. Man kann den Ursprung des Begriffs „symbolische Prägnanz“ auf den Urteilsbegriff in dem Sinne zurückführen, dass die reinen funktionalen Beziehungen *a priori* ihr Wesen ausmachen. Die „symbolische Prägnanz“ tritt als Grundcharakteristik des Bewusstseins auf, die die abbildende Wahrnehmung der Wirklichkeit in die architektonische verwandelt.

Die Wirklichkeit als Inbegriff der symbolischen Formen wie Mythos, Sprache und Wissenschaft entspringt der ursprünglichen symbolischen Tätigkeit des Bewusstseins. Die „Grammatik der symbolischen Formen“ zielt deshalb darauf, „die besondere Weise, in der innerhalb jedes Gebiets Sinnliches zum Träger von Sinnhaften wird, *in concreto* zu erfassen und die Grundgesetze, unter denen alle diese verschiedenen Prozesse der Formung stehen, in ihrer Bestimmtheit aufzuweisen“²⁷. Dafür untersucht sie verschiedene Formen der „geistigen Artikulierung“ der Welt, die sich jeweils durch einen besonderen „Index der Modalität“²⁸, d.h. durch die Variation des Sinnes wahrnehmbarer Gegenstände auszeichnen.

An dieser Stelle ist wichtig zu betonen, dass Cassirers Erfahrungstheorie die Existenz der realen Welt nicht in Frage stellt. Er behauptet nur, dass ein Gegenstand immer in einem bestimmten Sinnkontext

²³ Cassirer 1994, 3: 235.

²⁴ Ebd.

²⁵ Cassirer 1994, 3: 195.

²⁶ Siehe dazu Cassirer 1994, 1: 9. Vgl. Cassirer 1993: 258.

²⁷ Cassirer 1985: 8.

²⁸ Cassirer 1994, 1: 27f.

wahrgenommen wird. Es ist dabei nicht so, dass die Wahrnehmung entweder an die reproduktive Darstellungsfunktion gebunden ist, auf deren Grund für uns das natürliche Weltbild mit seinen konstanten Dingen und Eigenschaften entsteht, oder sie sich gemäß dem sensualistischen Ideal *tabula rasa*, dass man die Dinge genau so wahrnimmt, wie es den physikalischen Reizverhältnissen und den Abbildungsverhältnissen entsprechen würde, darstellen lässt. Cassirer lehnt sowohl den korrespondenztheoretischen als auch den „transzendentalen“ Materialismus ab, demnach das Ding auf die Wahrnehmung so wirkt, dass die Wahrnehmung auf eine dem Ding spezifische Weise strukturiert wird. Sein rationalistischer Ansatz geht davon aus, dass die Weisen der begrifflichen Formung des Wahrgenommenen mit verschiedenen Weisen des Weltverstehens korrelieren. Das Ganze des Verstehens verleiht den sinnlichen Inhalten die Bestimmtheit als Ausdruck für die jeweiligen Bedeutungskomplexe. Jede Einzelerfahrung erweist sich als Teil eines kohärenten Systems des Sinns innerhalb einer konkreten symbolischen Form.

Der Terminus „Weltverstehen“ charakterisiert das Grundverhältnis des Menschen gegenüber der Welt. In seinem „Essay on Man“ gibt Cassirer seine berühmte Definition des Menschen als *animal symbolicum*. Damit macht er geltend, dass das menschliche Leben in der Sinngebung aufgeht und durch die Bedeutung geformt ist. Die Welt — sei es Natur oder Kultur — ist dem Menschen immer nur in bestimmten symbolischen Formen gegeben und mittels ihnen zugänglich: „Wir können nur *in* diesen Formen anschauen, erfahren, vorstellen, denken; wir sind an ihre rein *immanente* Bedeutung und Leistung gebunden“²⁹.

In diesem Zitat ist der gleiche Gedanke formuliert, den Plessner als das Gesetz der „natürlichen Künstlichkeit“ formuliert hat. Beide Formulierungen stellen sich als Modifikationen der „Kopernikanischen Wende“ dar, deren Folge die Anerkennung der menschlichen Vernunft als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist. Dies hängt mit der Forderung zusammen, den Untersuchungen der Natur und Kultur die Untersuchung der begrifflichen Tätigkeit des menschlichen Bewusstseins vorzuschicken. So meint Cassirer: „Die Lehre vom Begriff wird zu einem eigentlichen Kardinalproblem der systematischen Philosophie: sie wird zum Angelpunkt, um den sich Logik wie Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie wie Denkpsychologie bewegen.“³⁰ Seine Philosophie der symbolischen Formen, de-

²⁹ Cassirer 1976: 209.

³⁰ Cassirer 1993a: 163.

ren systematisches Zentrum der Symbolbegriff bildet, kann als eine Erfahrungstheorie betrachtet werden, der es um die Entstehung von Bedeutung und Begriff, d.h. einer sinnvollen Welterfassung geht.

Nach dieser knappen Darstellung der Grundzüge der Philosophie Cassirers möchte ich seinen Ansatz mit Überlegungen von McDowell vergleichen. Legitimierend dafür ist vor allem der Umstand, dass beide Philosophen einen entscheidenden Impuls von Kants Erkenntnistheorie erhalten haben. Sie knüpfen an diese an und versuchen den Erfahrungsbegriff so zu interpretieren, dass die Erfahrung die einzige zuverlässige Quelle unseres Wissens von der Welt darstellt. Eine weitere bedeutende Parallele zwischen Cassirer und McDowell liegt in der von ihnen ausgewählten Strategie, welche einen dritten Weg zwischen dem fundamentalistischen Empirismus und dem fundamentalistischen Rationalismus einschlägt. Noch eine Gemeinsamkeit besteht darin, dass beide anerkennen, dass der Begriff „Welt“ ein normativer Begriff in dem Sinne ist, dass es eine anthropologische Voraussetzung dafür gibt. Um eine Welt haben zu können, muss ein *animal rationale* mit der spezifischen, begrifflichen Struktur der Rationalität *sui generis* vorhanden sein. Das aus dieser Prämisse resultierende erkenntnistheoretische Problem, auf dessen Lösung die Bemühungen beider Philosophen gerichtet sind, lässt sich als Verhältnis zwischen Idealismus und Realismus beschreiben. Die Stolpersteine sind dabei das Phänomen „Anschauung“ und das Phänomen der Gegebenheit vom Gegenstand der Anschauung.

In Bezug darauf ist der gemeinsame Ausgangspunkt Cassirers und McDowells in der Vorstellung von der ursprünglichen Intellektualität des Sinnlichen zu sehen. Die daraus resultierende Frage nach dem Charakter der Anschauung — gehört sie zur Wahrnehmung oder zum Wahrnehmungsurteil oder, mit anderen Worten, ist sie begrifflich oder nicht begrifflich — wird allerdings unterschiedlich beantwortet.

McDowell ist der Ansicht, dass den Begriffen ein systematischer Vorrang vor den Anschauungsformen zukommt, und trotzdem hält er fest: „Wenn wir eine bestimmte Erfahrung machen und wir uns nicht irren, dann erfassen wir, *dass die Dinge so und so sind*“³¹. Cassirer bewahrt die Kategorie „Anschauung“ auf, will aber anhand dieser keine „bestimmte Theorie vom Wesen der Objekte und ihren Grundeigenschaften aufstellen, sondern stattdessen, in geduldiger kritischer Arbeit, die Arbeit der Objektivierung erfassen“³². Beide Philo-

³¹ McDowell 2012: 51.

³² Cassirer 1976: 209.

sophen haben beträchtliche Veränderungen an der Kantischen Auslegung der Sinnlichkeit vorgenommen, wobei McDowell die Sinneseindrücke als begriffliche Repräsentationen auffasst, während Cassirer, im Gegenteil, „das Gesehene“ — das sinnlich Wahrnehmbare insgesamt — als eine gemeinsame empirische „Basis“ für verschiedene Weisen der „Sinnggebung“, je nach dem Zusammenhang, betrachtet³³.

Stellt sich bei McDowell die Erfahrung als ein nicht-abgeleitetes Wissen dar, das nicht nur sich selbst rechtfertigt, sondern zugleich auch die Evidenz für empirische Aussagen bereitstellt, und deshalb als letztes Fundament empirischen Erkennens auftritt, geht es Cassirer vor allem darum, zu zeigen, dass es zum Begriff der Erfahrung gehört, dass jede einzelne empirische Wahrnehmung mit jenem Zusammenhang kohärent sein muss, den er als „symbolische Form“ bezeichnet. Es ist laut ihm für den Menschen charakteristisch, dass er einen sinnlichen Inhalt nicht einfach hat, sondern ihn spontan in einen symbolischen, d.h. sinnhaften Inhalt verwandelt. Während McDowell die Kantische Überzeugung, dass „Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert“³⁴, und das Ding deshalb erkenntnistheoretisch nichts anderes als Erscheinung sei, nach dem Muster des „Logisch-philosophischen Traktates“ interpretiert, indem er eine Isomorphie zwischen der Form des Denkens und der Form der Welt annimmt³⁵, erweitert Cassirer den Kantischen Erfahrungsbegriff so, dass dieser nicht mehr als ein Kollektivsingular zu denken ist, sondern sich in verschiedene „types“ von Erfahrungen aufteilt.

Zusammenfassend kann man hierzu sagen, dass sich das Programm des „minimalen Empirismus“ durch einen residualen Szientismus kennzeichnet, der letzten Endes dem wissenschaftlichen Kriterium der objektiven Wahrheit verbunden bleibt. Die Philosophie der symbolischen Formen zielt hingegen darauf, alle möglichen Weisen des Weltverstehens als verschiedene kulturelle Erfahrungsformen aufzufassen. Diese erhalten ihre erkenntnistheoretische Geltung nicht dank ihrer spiegelartigen Adäquatheit zur Welt, sondern aufgrund der Konsistenz und Kohärenz der jeweiligen Erfahrungsform. Im Unterschied zu McDowell geht es also in Cassirers Prolegomena zu einer Kulturtheorie nicht darum, zu erfassen, *dass die Dinge so und so sind*, sondern darum, eine Erklärung zu geben, wie und weshalb *die Dinge so oder so erfasst werden*. Dem einheitlichen episte-

³³ Cassirer 1976: 213–214.

³⁴ Kant, KrV, B XVII.

³⁵ McDowell 2009.

mologischen Subjekt McDowells steht daher das polyphone Kulturbewusstsein Cassirers entgegen.

Nun wird auch die Kritik an der Kantischen erkenntnistheoretischen Forderung der Gegebenheit des Gegenstandes in der Anschauung bei McDowell in anderer Weise entwickelt als bei Cassirer. Auf die Idee der Geltung der Erfahrung und auf die Frage danach, wie sich Bewusstsein überhaupt auf Gegenstände bezieht, konzentrierend, reduziert McDowell die Anschauung auf den „repräsentationalen“ Inhalt, der ein Produkt der diskursiven begrifflichen Fähigkeiten des menschlichen Bewusstseins ist. Er reduziert somit die Anschauung auf das „es-Denken“ und löst sie im Denken völlig auf. Er geht zu Kant auf Distanz, indem er den „repräsentationalen“ Inhalt als eine Form des „begrifflichen“ Inhalts betrachtet. Der Bezug auf die Gegenstände ist dann entweder durch das „es-Denken“ oder durch das „dass-Denken“ möglich. Ein entscheidender Hinweis, der diese meine Interpretation bekräftigt, ist bei McDowell selbst zu finden. Er meint, dass die Beziehung zwischen Begriffen und Anschauungen bei Kant „mit Hilfe der Beziehung zwischen Prädikaten und Subjektbegriffen erklärt werden muß“³⁶.

Die Position McDowells lässt sich mit der Position eines anderen Neukantianers vergleichen. In seiner Schrift „Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung“ unterscheidet Heinrich Rickert zwischen „Zustand“ und „Gegenstand“. Unter dem „Zustand“ wird ein *unmittelbar* erfasster Erlebnisinhalt verstanden. Der Terminus „Zustand“ bedeutet „das ‚zustande‘ oder ‚zum Stehen‘ Gekommene und insofern bereits vom Denken Festgehaltene oder Vermittelte“³⁷. Dieser Terminus bedeutet nichts Weiteres außer der „Festlegung eines Inhalts durch die Form der Identität“³⁸. Im Gegenteil dazu setzt der Begriff „Gegenstand“ eine *vermittelte*, theoretische Einstellung — die Subjekt-Objekt-Spaltung — voraus, die einen *logischen* Bezug des Subjekts auf das Objekt ermöglicht. Rickert betont, dass erst dann, wenn die wahrnehmbaren Inhalte „durch die Form der Dinghaftigkeit als Eigenschaften zu Dingen zusammengefasst sind, ist es möglich, daß aus den sinnlich wahrnehmbaren, bloß zuständlichen Inhalten eine gegliederte Welt von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen wird“³⁹. Dem isolierten, intuitiv erfassten, unmittelbaren Zuständlichen steht das geordnete, durch die logische Konstruktion vermittelte Gegenständliche gegenüber. Den Begriffen

³⁶ McDowell 2012: 131.

³⁷ Rickert 1939: 66.

³⁸ Ebd.: 69.

³⁹ Ebd.: 161.

„Zustand“ und „Gegenstand“ entsprechen Intuition und Konstruktion als verschiedene Denkformen⁴⁰, die man entsprechend als nicht diskursives und diskursives Denken bezeichnen kann.

Im Unterschied zu McDowell geht es Rickert jedoch nicht um eine weltimmanente Erfahrungstheorie, sondern um die Erörterung der begriffslogischen Operationen, dank denen die Aussagen über Dinge den Anspruch auf Erkenntnis erheben können. Im Rahmen eines solchen Ansatzes fragt es sich nicht, wie es plausibel gemacht werden kann, dass sich die Dinge in der Erfahrung so, *wie sie sind*, zeigen.

Die Dinge zeigen sich aber in der Erfahrung, wie sie sind, wenn man annimmt, dass sie in der Anschauung gegeben sind. Und dies gilt, sogar wenn sie uns immer in einer bestimmten Sinnkonstellation gegeben sind. Cassirer zeigt am Beispiel der Wahrnehmung einer Linie, dass das, was wir „Materie“ der Wahrnehmung nennen, kein bloßes, unbestimmtes Substrat ist. „Es ist vielmehr gewissermaßen nur eine Linie, in der sich die verschiedenen Weisen der Formung schneiden“⁴¹. Man kann daraus schließen, dass die „Materie“ der Wahrnehmung etwas in der Anschauung Individualisiertes, wenn auch noch nicht (Sprach-)begriffliches ist. „Ein Gesehenes, wie der Linienzug steht als ‚diese‘ Gestalt, in einer ganz bestimmten Konkretisierung und Individualisierung, vor uns: aber zugleich macht dieses Individuelle einen allgemeinen Sinnzusammenhang, einen ästhetischen, religiösen, theoretischen Kosmos für uns sichtbar und gewissermaßen transparent“⁴².

Die Gegebenheit des Gegenstandes in der Anschauung bei Cassirer unterscheidet sich von der Problemlage, die von Sellars als der Mythos des Gegebenen formuliert wird und die McDowell zu lösen sucht, dadurch, dass die Sinneseindrücke als nicht-begriffliche Repräsentationen für die Bildung begrifflicher Repräsentationen unentbehrlich sind. Die Sinnlichkeit denkt bei Cassirer nicht; sie ist bedeutungsvoll, weil sie von den symbolischen Funktionen des Bewusstseins nicht zu trennen ist.

In Weiterentwicklung dieser Position kann man sagen, dass Anschauung generell das Bewusstsein von etwas oder das Bewusstsein davon, dass ein Ding so oder so ist, voraussetzt. Sie setzt aber ein begriffliches System nicht zugleich voraus. Nur der Mensch als ein Lebewesen mit dem Vermögen der begrifflichen Spontaneität verwandelt Anschauungen in Vorstellungen, welche konsistente Erfahrungen bilden. Nur die menschliche Rationalität zeichnet sich dadurch aus, dass das Denken und das Gedachte intrinsisch zusammengehören. Das Gedachte als das „es-Denken“ erfordert einen Begriff. Das „es-Denken“ fungiert dann als begriffliche Grundla-

ge für das „dass-Denken“ oder das „über-etwas-Denken“. Im Unterschied zu Menschen können Tiere nur über-etwas-denken (sich erinnern, unterscheiden, situativ handeln); sie können aber nicht es-denken, weil sie keine Begriffe für ihre Anschauungen haben. Es liegt die Vermutung nahe, dass Denken und das Gedachte bei Tieren voneinander getrennt sind und zu verschiedenen Erkenntnisvermögen gehören. Die „Materie“ des Denkens ist in der animalischen Welt die Anschauung, nicht der Begriff. Die Anschauung hat — so kann man schließen — eine universale Gültigkeit als Bezug aller Lebewesen auf die Welt.

Bei dem Vergleich der Ansätze Cassirers und McDowells lag mir nicht daran, die philosophiegeschichtliche Frage zu beantworten, welcher von beiden mehr den Intentionen gerecht ist, die dem erkenntnistheoretischen Ansatz Kants zu Grunde liegen. Der Unterschied zwischen ihnen ist gerade daran zu messen, wie sie mit Kants Theorie der Erfahrung umgehen. Während McDowell anstrebt, den Kantischen Transzendentalismus einzuschränken und lässt den Idealismus nur zu, solange dieser, wie er selbst zugesteht, dem Common-Sense-Realismus entspricht, der die Existenz einer von Menschen unabhängigen Welt annimmt und deren Erkennbarkeit abbildtheoretisch deutet, entwickelt Cassirer den Ansatz Kants in Richtung einer genuin pluralistischen Erfahrung der Welt, d.h. transzendental-konstruktivistisch weiter. Bei McDowell — kann man schlagwortartig sagen — verläuft die Theorieentwicklung in Richtung „Kant minus“ und bei Cassirer in die Richtung „Kant plus“.

Das Problem, um das es mir ging, ist eher ein theoretisches, nämlich das nach dem Status der Anschauung in der Erfahrung und nach der Art der Gegebenheit des Gegenstandes in der Anschauung. Die Konfrontierung der Ansätze Cassirers und McDowells kann einige wesentliche Anstöße zu besserem Verständnis dieser Problematik liefern. Die Theorie der symbolischen Formen tritt dabei nicht nur als eine Kontrastfolie für den modernen neo-Kantianismus empiristischer Prägung auf; sie kann mit diesem erfolgreich konkurrieren. Eine Reise von *Pittsburgh nach Marburg* lohnt immer noch.

Bibliographie

- Cassirer, Ernst: *Zur Logik des Symbolbegriffs* (1938). In: Ernst Cassirer: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt 1976, 201—230.
- Cassirer, Ernst: *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*. In: Ernst Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache: Aufsätze aus den Jahren 1927—1933*. Hamburg 1985.
- Cassirer, Ernst: *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie* (1923). In: Ernst Cassirer: *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*. Leipzig 1993.
- Cassirer, Ernst: *Zur Theorie des Begriffs*. In: Ernst Cassirer: *Erkenntnis, Begriff, Kultur*. Hamburg 1993a.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen* (1923). Bd. 1. Darmstadt 1994.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen* (1929). Bd. 3. Darmstadt 1994.
- Davidson, Donald: *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47, 1973—74 (New York 1974), 5—20.
- Husserl, Edmund: *Kartesianische Meditationen*. Leipzig 1995.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1998.
- Loidolt, Sophie: *Die Wiederentdeckung der Erfahrung als Weltoffenheit: McDowells „Mind and World“ mit Seitenblicken auf Husserl und Kant*. In: Petr Urban: *Geburt der Phänomenologie. Edmund Husserl zu Ehren*, „Filosofický časopis“ 2010, 149—166.
- McDowell, John: *Conceptual Capacities of Perception*. In: John McDowell: *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge 2009.
- McDowell, John: *Geist und Welt*. Frankfurt am Main 2012.
- Renz, Ursula: *Von Marburg nach Pittsburgh: Philosophie als Transzendentalphilosophie*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59 (2) 2011, 249—270.
- Rickert, Heinrich: *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*. Tübingen 1939.

Gabriela Besler

Philosophical and Mathematical Correspondence between Gottlob Frege and Bertrand Russell in the years 1902—1904 Some Uninvestigated Topics*

Abstract: Although the connections between Frege’s and Russell’s investigations are commonly known (Hylton 2010), there are some topics in their letters which do not seem to have been analysed until now:

1. Paradoxes formulated by Russell on the basis of Frege’s rules: a) „ ξ can never take the place of a proper name» is a false proposition when ξ is a proposition”; b) “A function never takes the place of a subject.” A solution of this problem was based on the reference/sense theory and on the distinction between the first- and second-level names (Frege).
2. The inconsistency in Frege’s system may be avoided by the introduction of: a) a new kind of objects called quasi-objects (Frege); b) logical types (Frege and Russell); c) mathematics without classes (Russell); d) some restrictions on the domain of function (Frege).
3. Since the inconsistency is connected with a class, what is class? In one of the letters, Frege compared a class to a chair composed of atoms. This approach seems to be similar to the collective understanding of a set (Stanisław Leśniewski).
4. Russell doubted that the difference between sense and reference of expressions was essential. Hence, Frege found some additional reasons to distinguish between them: semiotic, epistemological, from identity, and from mathematical practice. This discussion can be seen as a next step in developing the theory of descriptions by Bertrand Russell.

Keywords: Gottlob Frege, Bertrand Russell, objects, logical types, classes, function, sense, references

* A previous version of this paper was published in Polish: G. Besler: *Tematyka korespondencji naukowej Gottloba Fregego z Bertrandem Russellem w latach*

Yet there are ideas, to which an approximation has place. That is the case with the mathematical ideas.

I. Kant: *Logic*, p. 128.

Introduction

In the year 2013 Felix Meiner Publishing House resumed a German publication of the so far discovered letters written by and to Gottlob Frege.¹ These include, for example, his correspondence with Bertrand Russell, David Hilbert, Edmund Husserl, Giuseppe Peano, Philip Jourdain and Ludwig Wittgenstein. It seems to me that the most interesting part is the collection of letters exchanged between Russell and Frege. In this article I will present some uninvestigated topics of their correspondence.

One hundred years have passed since Frege and Russell exchanged their last letters. This circumstance leads to careful consideration of this correspondence, known mainly from the fact that it related to the problem of antinomy. These letters show a subtle intermingling of mathematics, logic and philosophy, which cannot (at least not always) be kept apart. Frege tries to convince Russell of his proposed solution and unconvinced Russell argues for his position. As a result, we are presented with a continuous attempt to achieve clarity of expression and a frank assessment of these efforts. The motto of this paper well defines the spirit of this correspondence: an at-

1902—1904. W: *Filozofia matematyki i informatyki*. Red. R. Murawski. Kraków 2015, 91—106.

¹ G. Frege: *Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel*. Bd. 2 *Wissenschaftlicher Briefwechsel*. Hrsg., bearb., eingel. und mit Anm. versehen von G. Gabriel, H. Hermes, F. Kambartel, Ch. Thiel und A. Veraart. Hamburg, Felix Meiner Verlag (1976) 2013. A selection of this correspondence is also available: *Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges..* Einl., Anm., Reg. G. Gabriel, F. Kambartel, Ch. Thiel. Hamburg 1980. Frege and Russell wrote the letters in German. Frege, in fact, was only a logicist concerned with arithmetic; Russell held the stronger thesis: “The Nature of number, of infinity, of space, time and motion, and of mathematical inference itself, are all questions to which [...] an answer professing itself demonstrable with mathematical certainty will be given — an answer which, however, consists in reducing the above problems to problems of pure logic [...]” (B. Russell, *The Principles of Mathematics*, London, George Allen and Unwin LTD 1956 (1903), 4—5.

tempt to approach their positions by virtue of a common goal, which is to seek the basis of arithmetic.²

I would also like to mention a great renaissance of interest in Frege's logic and logical notation introduced by him, as evidenced by:

1. The third German edition of *Grundgesetze der Arithmetik*;³
2. The first full English translation and edition of the above two-volume book;⁴ and
3. Noteworthy books on Frege's logic.⁵

What is more, in the field of information science and in research on artificial intelligence, there is a useful concept of contextual definition, strongly connected with Frege's context principle: „never to ask for the meaning [*Bedeutung*] of a word in isolation, but only in context of a proposition” (Frege, 1953, p. X).

Frege's correspondence with Russell shows how many interesting topics remain hitherto unexplored. The goal of this article is to give an account of some of them rather than present the rich literature which discusses the relationship between Frege's and Russell's philosophy (and logic as well).⁶

² Frege investigated bases of arithmetic, Russell bases of whole mathematics. They did not discuss the difference in their approaches. Polish researchers who worked on this subject were Leon Chwistek and Stanisław Leśniewski.

³ G. Frege: *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschrift abgeleitet*. Bd. 1 und 2, in moderne Formelnotation transkribiert und mit einem ausführlichen Sachregister versehen von T. Müller, B. Schröder und R. Stuhlmann-Laeisz. Mentis, Paderborn 2009 (Bd. 1 — 1893; Bd. 2 — 1903; 1963).

⁴ G. Frege: *Basic Laws of Arithmetic*. Trans. P.A. Ebert, M. Rossberg. Oxford, Oxford University Press 2013.

⁵ See: P. Blanchette: *Frege's Conception of Logic*. Oxford, Oxford University Press 2012; R.G. Heck, Jr: *Frege's Theorem*. Clarendon Press, Oxford 2011; G. Landini: *Frege's Notations. What They Are and How They Mean*. New York, Palgrave Macmillan 2012.

⁶ See, for example, M. Beaney, Frege and Russell. In: *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*. Ed. by N. Griffin. Cambridge University Press, pp. 128—170; A.P. Kubiak, P. Lipski: *Getting Straight on how Russell Underestimated Frege*. „Roczniki Filozoficzne” Tom 62 (2014), nr 4, 121—134.

The letters and their themes

16.06.1902 Russell to Frege;
 22.06.1902 Frege to Russell;
 24.06.1902 Russell to Frege;
 29.06.1902 Frege to Russell;
 10.07.1902 Russell to Frege;
 24.07.1902 Russell to Frege;
 28.07.1902 Frege to Russell;
 03.08.1902 Frege to Russell;
 08.08.1902 Russell to Frege;
 23.09.1902 Frege to Russell;
 29.09.1902 Russell to Frege;
 20.10.1902 Frege to Russell;
 12.12.1902 Russell to Frege;
 28.12.1902 Frege to Russell;
 20.02.1903 Russell to Frege;
 21.05.1903 Frege to Russell;
 24.05.1903 Russell to Frege;
 13.11.1904 Frege to Russell;
 12.12.1904 Russell to Frege;
 09.06.1912 Frege to Russell.

Here are the main topics of the Frege—Russell correspondence:

1. Antinomy: possibility of constructing antinomy; sources of antinomy and ways to avoid it; linguistic syntactic antinomy.
2. Class: abstract object or a whole consisting of many objects; can classes be eliminated from arithmetic?
3. Binary functor from an argument and a course of value of a first-level function.
4. Function as a variable: The most general form of function.
5. The improvement on Law V from *Grundgesetze der Arithmetik*.
6. Can we speak of the Frege—Russell theory of type?
7. Ontology: logical objects, improper objects, a division of the universe into the function and objects; truth and falsehood.
8. Semantics: proposition, proper name, sense and reference, compositional principle and extensional principle; (in)direct speech; truth/falsehood as a reference of a proposition.
9. Others: abstract definition, logical basic fact.

Frege's basic philosophical assumptions

I confine here only to these philosophical assumptions to which I will later refer in the presentation of Frege's correspondence.

Frege assumed adequate and disjunctive (according to him) division of the universe into functions and objects.⁷ An object (which corresponds to a logical notion of function's argument) is understood as a saturated element which does not require a complementation. A function (which corresponds to a function's letter) is understood as an unsaturated element which requires a complementation. Frege treated a function's course of value [*Wertverlauf*] (or a class) as an object. Identity was treated as a relation between names referring to objects, not to functions. And the relation of identity can occur between senses or references. Frege took for granted that one cannot speak of equality of two functions because they are always unsaturated, incomplete. However, the sign of equality can be put between two courses of value of a particular function because they are objects, thus saturated and complete. Propositions, proper names and predicates have their own sense [*Sinn*] and reference [*Bedeutung*]. Objects correspond to proper names in language, functions to predicates.

Possibility of constructing an antinomy

It seems to be widely known in which circumstances an antinomy was found in Frege's system. Sometimes we read that Russell noticed it in Frege's *Grundlagen der Arithmetik*. However, an attentive reading of the first two letters discussed here shows that this is a misconception.

In his first letter to Frege of June 16th 1902, Russell announced that on the basis of the chapter *Function* from *Begriffsschrift*,⁸ where

⁷ This distinction was precisely introduced by Frege in G. Frege: *Über Begriff und Gegenstand*. „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie“ 1892, Bd. 16.

⁸ Russell referred here to Frege's first book: G. Frege: *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. Hrsg. I. Angelelli. Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York 1998 (1879).

the difference between function and variable was presented for the first time, an antinomy could be formulated:

I have encountered a difficulty only at one point. You assert [...] that a function could also constitute the indefinite element. This is what I used to believe, but this view now seems to me dubious because of the following contradiction. Let w be the predicate of being a predicate which cannot be predicated of itself. Can w be predicated of itself? From either answer follows its contradictory.⁹

Here Russell referred to the following words from Frege's *Begriffsschrift*:

If, in an expression (whose content needs not be assertible), a simply or a complex symbol occurs in one or more places and we imagine it as replaceable by another [symbol] (but the same one each time) in all or some of these places, then we call the part of expression that shows itself invariant [under such replacement] a function and the replaceable part its argument.¹⁰

It can also happen that, conversely, the argument is determinate, but the function is indeterminate.¹¹

Next, the noticed difficulty Frege referred to his logical system presented in the first volume of the *Grundgesetze der Arithmetik*, whose second volume, after ten years, was about to appear. Precisely, he referred to Law V, which serves as truths too fundamental to be proven.¹² Frege's original notation is shown below:¹³

$$\vdash (\dot{\epsilon} f(\epsilon) = (\dot{a} g(a)) = (\underbrace{\quad}_{\alpha} f(a) = g(a))$$

Reading the above formula: equality of the courses of value of two functions is equal to the general equality of those functions for each argument. In other words: if the courses of value of functions are equal, then these functions are equal for each argument. The adapta-

⁹ Russell to Frege, 16.06.1902, p. 130 (German edition S. 211).

¹⁰ G. Frege: *Conceptual Notation. A Formula language of Pure Thought Modelled upon the Formula Language of Arithmetic*. In: Frege: *Conceptual Notation and Related Articles*. Trans., Ed. T.W. Bynum, p. 127.

¹¹ Ibid., p. 128.

¹² Patricia Blanchette wrote: „I am not sure why he doesn't use the word “axiom” in *Grundgesetze*... for the basic laws of logic.” Private correspondence.

¹³ G. Frege: *Grundgesetze der Arithmetik, Begriffsschrift abgeleitet*. Bd. 1. Verlag von Hermann Pohle, Jena 1893, § 20, S. 36.

tion of such a rule was necessary because functions are incomplete and one cannot write the following formula: $f = g$, where f, g are names of functions. However, as it was mentioned above, courses of value are treated by Frege as objects, and one can establish the relation of equality between them. Later, he used the equality of value of functions to define numbers. He wrote: “[...] all objects of arithmetic are introduced as ranges of values.”¹⁴

To sum up this section, I would like to emphasise that Frege found an antinomy in *Grundgesetze der Arithmetik* by himself, after Russell’s brilliant remark regarding *Begriffsschrift*. And I wish to add that all topics raised in their correspondence are more or less significantly connected with the above Law V, leading to an antinomy.

Other cases of antinomy

In the second letter to Frege, we find the information that Russell read (at least a part of) the *Grundgesetze der Arithmetik*. Russell referred to particular pages and formulated another antinomy, which I propose to call a linguistic syntactic one. Russell was inspired by the following sentence:

[...] a function name can never occupy the place of a proper name, because it carries with it empty places that answer to the unsaturatedness of the functions.¹⁵

On this basis, Russell noticed the following difficulty:

From what you say [...] that a function name can never take the place of a proper name [...] there arises a philosophical difficulty [...] For „ ξ can never take the place of a proper name” is a false proposition if ξ is a proper name, but otherwise it is not a proposition at all.¹⁶

¹⁴ XXXVI/8 Frege to Russell 3.08.1902, [in:] G. Frege: *Philosophical and Mathematical Correspondence*, p. 142.

¹⁵ G. Frege: *The Basic Laws of Arithmetic. Exposition of the System*. Trans., ed. intr. M. Furth. University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967, § 21, p. 73.

¹⁶ XXXVI/3 Russell to Frege 24.06.1902..., p. 134.

In his answer, Frege mentioned a distinction between a name (a linguistic sign) and its (non-linguistic) reference. He wrote:

4_Frege-Russell 29.06.1902: Concerning your doubts regarding my proposition that a function name can never take the place of a proper name, we must distinguish sharply between a name or sign and its meaning. When I use a proper name in a proposition, I am not talking about this proper name but about the object it designates. But it can happen that I want to talk about the name itself; I then enclose it within quotation marks.¹⁷

This explanation did not satisfy Russell, who presented another case of this difficulty:

Concerning function names, there still seems to me to be a difficulty. If we leave aside names altogether and speak merely of what they mean, then we must admit that there is no proposition in which a function takes the place of a subject. But the proposition „A function never takes the place of a subject” is self-contradictory; and it seems to me that this contradiction does not rest on a confusion of a name with what it means.¹⁸

Frege answered that this was an apparent difficulty, which had already been described by him in the article *Concept and Object*.¹⁹

Giving another example, Russell asked: if m is a class of all sentences, then does a sentence

$$“p \in m \cdot \supset_p \cdot p”$$

belong to m or not? (Russell—Frege, 29.09.1902). And a similar example was formulated by Frege with regard to a class of all thoughts.

¹⁷ XXXVI/4 Frege an Russell 29.06.1902..., p. 217.

¹⁸ XXXVI/5 Russell an Frege, 10.07.1902..., p. 220.

¹⁹ XXXVI/7 Frege an Russell 28.07.1902..., p. 224. Frege referred here to his paper, *Über Begriff und Gegenstand*, op.cit.

How to understand a class?

What is a class? was a widely discussed subject in the correspondence. Frege considered a class as a special case of value-course,²⁰ as a logical object, not a physical one.²¹ He distinguished class from system (whole), which is constituted by relation and

[...] it is not yet determined what we are to envisage as its part. As parts of a regiment I can regard the battalions, the companies or the individual soldiers, and as parts of a sand pile, the grains of sand or the silicon and oxygen atoms.²²

As an example of a system (a whole) was given an army, which is established by special relations between soldiers and which can be destroyed even if they are still alive.²³ A system (a whole) of physical objects is a physical object as well. A class of physical objects is not a physical object but a logical one. However, items belonging to one class can simultaneously create a system, a whole. Frege explained it as follows:

The class of atoms that form the chair on which I am sitting is not the chair itself. A whole whose parts are material is itself material.²⁴

For Russell, a class is a sum of objects which create a system, a whole. A class containing many objects is not one object but many. A class which contains only one object is identical with this object. Below are some relevant quotations:

I believe that classes cannot always be admitted as proper names. A class consisting of more than one object is in the first place not one object but many. Now an ordinary class does form one whole; thus soldiers for example form an army. But this does not seem to me to be a necessity of thought, though it is essential if we want to use a class as a proper name. I believe I can therefore say without contradiction that certain classes [...] are

²⁰ XXXVI/8 Frege an Russell 3.08.1902..., p. 225.

²¹ XXXVI/7 Frege an Russell 28.07.1902..., p. 140.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

mere manifolds and do not form wholes at all. (Russell-Frege, 10.07.1902)

For me the extension of a concept or a class is only a special case of a range of values [...] what you would call a class is properly speaking a system, whole, or aggregate, and cannot replace what I call a class. (Frege-Russell, 3.08.1902, p. 73)

Frege's last letter was written to Richard Hönigswald three months before Frege's death. It is important to mention that there Frege treated as synonyms: "set of Fs," "extension of F," "class of Fs" and "system of Fs."²⁵

What is function? Function as a variable

Another noteworthy topic relates to how to understand a function. Both Frege and Russell concordantly assumed that the basic form of a function should be most general. This is the reason why Russell asked: „whether the φ in $\varphi(x)$ can be regarded as anything at all?“²⁶ Russell and Frege had doubts about such a solution, but they used different arguments. Frege invoked the adopted "rigid" distinction between a function and its argument. Thus, a function cannot be understood as "something" because the word "something" represents a proper name.²⁷ Later he added: „Instead of using the imprecise expression » ξ is a function«, we can say: »() $3 + 4$ « is a function name.“²⁸ In this way, Frege moved from the general form of all functions to an example of a function. But in the next letter, Russell presented (and later rejected) another solution, which seemed a better option because it was written in language of *Grundgesetze der Arithmetik*, using an application operator:²⁹

$$x \cap u$$

²⁵ Frege to Hönigswald, 26.04.1925, p. 55 (German edition 86).

²⁶ XXXVI/3 Russell to Frege 24.06.1902, p. 134.

²⁷ XXXVI/4 Frege an Russell 29.06.1902, p. 136.

²⁸ Op XXXVI/4 Frege an Russell 29.06.1902, p. 136.

²⁹ XXXVI/6 Russell an Frege 24.07.1902..., p. 221.

In his answer, Frege wrote:

You are correct in writing that not all functions can be designated by the form

$$\xi \cap u$$

But the proof that there is no one-one relation between all objects and all functions strikes me as dubious.³⁰

Then the most general form of function is the following: something belongs to a class (falls under an extension of a concept).

The next investigated topic makes reference to the distinction between function and its argument as well. A question posed by Russell was substantially connected with the difficulty which was the basis of antinomy and read as follows: Can a function be treated as its own argument? He wrote:

[...] the contradiction arises only if the argument itself is a function of the function, i.e. if function and argument cannot vary independently. In the function $\varphi\{\varepsilon\varphi(\varepsilon)\}$, φ is the only variable, and the argument $\varepsilon\varphi(\varepsilon)$ is itself [...] a function of φ . It seems that functions of the form $\varphi\{F(\varphi)\}$, where F is constant and φ variable are certainly permitted for every value of φ , though dangerous where the extension is in question.³¹

In the next letter, Frege asked whether in connection with this difficulty Russell proposed to prohibit the use of formulas in which an argument was a course of value of the function. Frege maintained that in such a situation Russell would contradict himself because earlier he had assumed that there was a sign for a class. This means that a class has its own proper name and as a consequence has to be treated as an object.³²

³⁰ XXXVI/8 Frege an Russell, 3.08.1902..., p. 143. Here Frege changed the variable letter from x (as used by Russell) to ξ . This means Frege rewrote this formula in accordance with the language of his logic.

³¹ XXXVI/3 Russell an Frege 26.06.1902..., p. 215.

³² XXXVI/4 Frege an Russell 29.06.1902..., p. 217.

Some attempts to avoid antinomy

Below some important attempts to eliminate the antinomy are collected, made by Frege and Russell in their correspondence.

1. An introduction of a new type of objects: **improper objects** (Frege). It was one of Frege's first ideas how to handle the difficulty leading to an antinomy, noticed by Russell. According to Frege, value-ranges (classes) are special objects which fulfil two conditions:

- a) It would be impossible "[...] that certain predicates could be either ascribed to them or denied them",³³
- b) Names of these objects "[...] cannot appear in all argument places of the first kind."³⁴

This project, more philosophical than logical in nature, was described by Frege in most detail in the fifth letter to Russell, and was as follows:

A class would not then be an object in the full sense of the word, but — so to speak — an improper object for which the law of excluded middle did not hold because there would be predicates that could be neither truly affirmed nor truly denied of it. Numbers would then be improper objects. We should also distinguish different argument places of the first kind, namely those that could take the names of both proper and improper objects, those that could take names of proper ones, and those that could only take names of improper ones.³⁵

2. **Arithmetic without classes (Russell)**. In one of the last letters, Russell informed Frege about his new discovery that, as he wrote, "[...] we can do arithmetic without classes. And this seems to me a way to avoid the contradiction."³⁶ Frege answered this letter half a year later; the break in their correspondence was very long. He considered Russell's attempt as unsuccessful,³⁷ and a month later Russell replied that now he maintained the same opinion.³⁸ They

³³ Ibidem, p. 135. See as well G. Frege: *Nachwort...*, p. 550.

³⁴ XXXVI/10 Frege to Russell 23.09.1902..., p. 145.

³⁵ Ibid.

³⁶ XXXVI/17 Russell an Frege 24.05.1903..., p. 159.

³⁷ XXXVI/18 Frege an Russell 13.11.1904... p. 243.

³⁸ XXXVI/19 Russell an Frege 12.12.1904..., p. 248.

together agreed that the elimination of class from arithmetic led to isolation of function letters.³⁹

3. **Restriction of function extension** (Frege), which leads to the introduction of an improvement in Law V from *Grundgesetze der Arithmetik* (Frege).⁴⁰ See the following expression from Frege's article "What is a Function?": "[...] the delimitation of its range appears irrelevant to the question what a function essentially is."⁴¹
4. **Distinction of logical types** (Frege, Russell). In 1903 Russell published a short paper on the theory of types, as an appendix to *The Principles of Mathematics*.⁴² The correspondence described here indicates a substantial influence of Frege on the idea of logical types as a way to avoid antinomy. See Frege's expression below:

I do not quite understand your meaning here. A relation between relations is of a different logical type from the one between objects. For the former is a second-level function, the latter a first-level one. But it may be asked whether relations between other objects, for domains of relations are objects if they are admissible at all [...] But if domains of relations are conceived as proper objects, then a relation between domains of relations will be of the same logical type as one between objects in general.⁴³

In another letter, Frege considered an example similar to the one given by Russell but with a class of thought and asked whether a thought that expressed it belonged to the class or not. What is very interesting, Frege used there three kinds of fonts to express it and the antinomy does not appear.⁴⁴ It seems to be an excellent example of using the theory of type in a context similar to the one given by Russell. As a result, we do not have any antinomy here. Hence my question, maybe we should speak about Frege—Russell type theory? This problem has already been investigated, for example by Hans Sluga, but the name Frege—Russell type theory has not been used until now.⁴⁵

³⁹ XXXVI/18 Frege an Russell 13.11.1904..., p. 243. Por. XXXVI/19 Russell an Frege 12.12.1904..., p. 248.

⁴⁰ G. Frege: *Nachwort*..., p. 549—563.

⁴¹ G. Frege: *Collected Papers on Mathematic, Logic, and Philosophy*. Ed. B. McGuinness, 1984, p. 289.

⁴² B. Russell: *The Principles of Mathematics*..., 523—528. Frege thanked for this book in a letter of 21.05.1903.

⁴³ XXXVI/10 Frege to Russell 23.09.1902..., s. 146. (German edition S. 229)

⁴⁴ See Frege to Russell 28.12.1902, p. 153—154. German edition, S. 236—237.

⁴⁵ H. Sluga: *Frege und die Typetheorie*. In: *Logik und Logikkalkül*. Hrsg. M. Käs-baur. München 1962, S. 195—209.

In Frege's last letter, there is another hint how to avoid antinomy. He pointed out that one should bear in mind the fundamental distinction between objects and concepts (broadly: functions) and not replace a concept by its extension (an extension was treated as an object) because this leads to an antinomy.⁴⁶

Frege's reasons for distinction between sense and reference

Russell did not understand why Frege differentiated between sense and reference of language expressions (proposition, proper name and predicate). However, it is worth pointing out that J.S. Mill's distinction between extension and intention of language expressions was obvious for Russell, and he referred to it in the correspondence. Below there are arguments used by Frege to convince his unconvinced opponent.⁴⁷

1. **Semiotic** (different names, different senses):

"It frequently happens that different signs designate the same object but are not necessarily interchangeable because they determine the same object in different ways. It could be said that they lead to it from different directions" (14_Frege to Russell, 28.12.1902, p. 152. (German edition S. 234).

2. **From theory of knowledge:**

"The words 'morning star' and 'evening star' designate the same planet, Venus; but to recognize this, a special act of recognition is required [*Erkenntnisthat*]; it cannot simply be inferred from the principle of identity. (14_Frege to Russell, 28.12.1902, p. 152. (German edition S. 234).

"[...] the equations „ $3^2 = 3^2$ ” and „ $2^3 + 1 = 3^2$ ” do not have the same cognitive value even though their truth-value is the same. The difference is one of sense: the thoughts expressed are different” (14_Frege to Russell, 28.12.1902, p. 152. (German edition S. 235).

⁴⁶ Frege to Hönigswald, 24.04—4.05 1903, p. 55 (German edition S. 86).

⁴⁷ Presented here arguments only partially cover these presented by Frege in his others papers, published and unpublished.

3. From identity:

There are some names which have different senses (like ‘morning star’ and ‘evening star’) but refer to the same object. It means on the level of reference ‘morning star’ = ‘evening star’, it is like $a = a$. But on the level of sense $\sim$ (‘morning star’ = ‘evening star’), so it is like “ $a = b$ ”.

‘The moon is identical with heavenly body closest to the earth.’ We can say that $3 + 4$ is identical with $8 - 1$; i.e., that the meaning of ‘ $3 + 4$ ’ coincides with the meaning of ‘ $8 - 1$.’ But this meaning, namely the number 7, is not a component part of the sense of ‘ $3 + 4$.’ The identity is not an identity of sense, nor of part of the sense, but of meaning.⁴⁸

Conclusion

When we read Frege’s scientific correspondence, we can state that he was treated with respect by both philosophers and mathematicians.

This discussion on the sense-reference distinction can be seen as a next step — after the chapter *Denoting in Principles of Mathematics*⁴⁹ — in developing the theory of descriptions by Russell. One may ask whether Russell would have written his famous article on denoting in 1905 if he had not corresponded with Frege on this subject. What is more, one may wonder whether Russell would have convinced the editor to publish this paper, if he had not been aware that it had been discussed for a long time with a genius-Frege. The influence of this correspondence on the theory of descriptions needs further investigation.

At the end I would like to stress that neither Frege nor Russell changed substantially their opinions on the discussed subjects. And the stakes were constantly extremely high — to relieve (arithmetic) mathematics of an accusation of contradiction.

⁴⁸ Frege to Russell, 13.11.1904, p. 162.

⁴⁹ B. Russell: *The Principles of Mathematics*. London 1956, pp. 53—65.

Bibliography

- Frege Gottlob: *Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel*. Band 2: Wissenschaftlicher Briefwechsel. Hrsg., bearb., eingel. und mit Anmerkungen versehen von G. Gabriel. Hamburg Meiner, 1976 (2013).
- Frege Gottlob: *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Ed. G. Gabriela and others. Oxford 1980.
- FREGE Gottlob: *The Basic Laws of Arithmetic. Exposition of the System*. Trans., ed., intr. M. Furth. University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967.
- Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges*. Einl., Anm., Reg. G. Gabriel, F. Kambar-tel, Ch. Thiel. Hamburg 1980.
- Russell Bertrand: *The Principles of Mathematics*. London (1903) 1956.

Maria Popczyk

The City-Place as a Work of Art. Introduction

Abstract: In this paper I will attempt to look at the city-place as a work of art. Such an approach will allow us to take into consideration its aesthetic, sensual and reflective qualities and, at the same time, contemplate those aspects which go beyond the philosophy of art, such as practical needs of everyday life. I analyze the opinions expressed by Olsen, Christie Boyer and the architects, Le Corbusier and Kevin Lynch. The positive view of the place emphasizes the role played by its shape and layout, by the sense of security and beauty, by harmony, sensuality and emotions, and by the sense of belonging and identity. The city, however, also means ruins, abandoned places invisible to its inhabitants. I examine an approach adopted by Urban Explorer and underline the aesthetic and artistic way of depicting the city. In the final part I discuss the spatial-temporal dimensions/indicators of the city as a work of art

Keywords: City, aesthetics, work of art, visual sensibility, Le Corbusier, K. Lynch

The city, being a place itself, comprises a variety of different places: public, private, abandoned, unremarkable — non-places, as Marc Augé calls them. All these places, albeit to a different extent, are saturated with human activity, both individual and communal. Among a multitude of different ways of defining what the city is, I am particularly interested in the one which sees it as a work of art, since it takes into consideration its aesthetic, sensual and reflective attributes without leaving out those aspects which go beyond the issues related to the philosophy of art, such as the practical needs of everyday life. Georg Simmel's assertion that "[the] image we have of external things has a dual significance: in nature everything can be

seen as connected, but it can all be seen as divided as well”¹ seems relevant here. While looking at a bridge, we see — in its most practical features — a specific set of qualities, including aesthetic ones, as the bridge makes the connection between two distant river banks perceptible, tangible. The experience of distance, separation and connection is accessible only to a human being and, therefore, a bridge, apart from physically connecting two river banks, makes manifest the invisible attribute of contact and distance: the structure of a bridge, its shape transforming these attributes into a real entity. Thus, the city-artwork is an embodiment, a manifestation of what is separate and seemingly impossible to connect, it makes metaphors and human dreams material, and rather than ossifying them in the matter, it uses them to convey them to the origins of the visual — emotions, memory, reflection.

There has been a long tradition of identifying the city with a work of art, which far from being a mechanical transfer of the definition of a visual arts artwork onto an artefact-city, creatively develops the potential of a work of art which has become the city as well as that of the city regarded as a work of art. St Augustine’s conception of the city included in *De Civitate Dei* as well as Renaissance ideal cities must certainly be mentioned here; however, it was not until the nineteenth century, the times when the formula of a modern city as known to us today began to crystallize, that the cities — London, Paris and Vienna — were explicitly referred to as works of art. Donald J. Olsen singled out these three cities to demonstrate how their successful modernization resulted in their transformation into places which could be considered artworks. What they owe to it was a unique concentration of energy and economic prosperity, flourishing intellectual thought and artistic activity working in harmony to successfully oppose the forces of anti-urbanization, stagnation and inertia. These cities have retained their status as capitals not only in a technical sense, but above all, symbolically, with their vitality following from the flexibility with which they assumed a new shape emerging from the modernization of urban and public space. These essential conditions work to promote other undertakings, since it goes without saying that the initiation of the transformation of the city fabric, its layout and architecture, bring about new urban practices and phenomena and, as a consequence, new experiences and activities found nowhere else, and they all cooperate “to promote the

¹ G. Simmel: *Bridge and Door*. <http://www.scribd.com/doc/217039509/Georg-Simmel-Bridge-and-Door#scribd> (20-06-2015).

happiness and exalt the dignity of mankind.”² The impressive ground floors of public buildings foster moral virtues, architectonical ornaments serve to express the beauty through the truth of the material, while the form rather than merely reflecting the function, transcends it. Olsen sees the demolition of entire neighbourhoods of Paris directed by Baron Haussmann not as a political and edifying act but as an effort to transform the streets of the city into boulevards.³ The well-thought-out ideological projects were carried out on a grand scale (Ringstraße in Vienna can serve as an example),⁴ producing visual effects accessible to the human eye, like the ornamentation of façades, whereas the lavish manifestations of public life illustrated the conviction that life could be expressed more fully in play than in work. Olsen’s analyses allow us to conclude that the city-artwork exists permanently in a specific time and space, with its vitality and the manifestations of communal life constituting a measure of its lasting existence, since they are deciding factors in determining the beauty of the city; they establish the place in the fullest sense of the word. Olsen also mentions the cities which, according to him, confound us: anachronistic like Liverpool or cities-museums such as Venice.

The demonstration of the positive qualities of the nineteenth century cities, as well as the typically urban characteristics emerging in the city of a new kind, seems to be an attempt to preserve a particular moment in the history of European cities, when their openness to changes brought on by industry and technological developments was combined smoothly with the cultivation of fine arts and manifested through a lavish lifestyle, the moment which later was given the name of the *belle époque*. The balance between technology and tradition, which made it possible to take full advantage of both without belittling or favouring either of them, is what avant-garde artists were to criticize so fiercely. In Olsen’s view, the city is a work of art when grand-scale renovations promote urban practices and rituals

² D.J. Olsen: *The City as a Work of Art. London, Paris, Vienna*. New Haven&London, Yale University Press, 1986, p. 5. This statement can be considered a definition of the city as a work of art.

³ On negative aspects of Haussmannism see among others: L. Benvolo: *Miasto w dziejach Europy* (The History of the City). Translated by H. Cieśla. Warszawa, “Krag,” “Volumen” 1995, pp. 181–199.

⁴ W. Koch: *Style w architekturze: arcydzieła budownictwa europejskiego od antyku po czasy współczesne* (European Architectural Styles: the Masterpieces of European Architecture from Antiquity to Modern Times). [Translated from German by W. Baraniewski et al.], Warszawa, Świat Książki, 1996, p. 416.

involving the residents. Therefore, Venice is more of a museum than a work of art, due to the fact that although immensely popular as a place to visit, it is not the best place to live, since it has long lost the vitality it possessed in the times of doges. Mere artefactuality is insufficient to make a city a work of art and, indeed, few cities deserve such a name. Ruins hardly qualify either, as for the city to constitute a work of art, the cultural activity of its residents is an essential component. Moreover, it is only from a historical perspective that a city can be labelled a work of art, since the qualities and attributes that make it such are only noticeable afterwards, when it is an artwork no longer, when we can see the disintegration of this unity. We can identify many cities as easily satisfying Olsen's requirements; they enjoyed the period of economic and cultural prosperity and realized a specific ideal of communal life: Athens of the classical times, the Renaissance Florence or Rome under the rule of Pope Julius II, to mention but a few examples. Furthermore, from this perspective it becomes evident why participating in the transformations of a city prevents its residents from seeing it in terms of a work of art, one obstacle being a lack of temporal distance, another the impossibility to see it in its entirety.

The nineteenth century witnessed the tumultuous changes of European cities: old centers were collapsing, an open urban landscape was emerging and, in consequence, the experience of space, the way people perceived places and the sensations they produced, had undergone a dramatic transformation, the evidence of which is provided by the paintings created at the time by painters-observers, by the evolving urban landscape, by novels and diary notes commenting, not always favourably, on the urban life at its beginnings. There is a hint of nostalgia in Olsen's reflection: he considers the order of places of a bygone era from the perspective of the modernist vision of the city, or rather the failure to make it real. Decrying ornamentation and decoration as a crime failed to result in satisfactory architecture or welcoming city space. The standard arrangement of the previous era, characterized by a densely built-in area around the central place, with radial streets and tight rows of residential buildings as well as squares with imposing edifices, had been called into question and gradually replaced by widely-spaced detached buildings with the dispersed, shifted centre. Historic buildings no longer offer a history lesson: isolated from others, they become solitary monuments, tourist attractions. Demolitions caused by warfare or Haussmannism can produce such an effect, but there are also new cities, especially industrial ones, built on a linear layout.

A city can be considered a work of art also from a different point of view. Christie Boyer adopts an aesthetical perspective as a point of departure for her classification of cities. She indicates three aesthetic factors that could be attributed to a city in the order of its historical development. According to her, a traditional city constitutes a work of art, a panorama is an attribute of a modernist one, while a spectacle characterizes a contemporary city.⁵ The classification is based on a type of visibility, the manner in which an observer experiences spatial and temporal setting as well as his or her own attitude, and first and foremost, the art of constructing urban space. Therefore, the aesthetical value, as proposed by Böyer, permeates all the components of a city-place, from its visual aspects to everyday activities. Böyer asserts that the purpose of the 19th century renovations was to design the urban space with a well-defined frame. The observer was to see the city as an arrangement of highly conventionalized picturesque views forming a framework for architectural narratives, which is perhaps best illustrated by the Place de la Concorde in Paris. According to Boyer, those carefully-planned and well-executed features of European capital cities show aesthetical and moral aspirations of the contemporary elites, whereas their studied, theatrical appearance commands static perception.⁶

Indeed, it was in the 19th century that the visual qualities of the view *via* a painting were discovered, which resulted in greater significance attached to the location of buildings open to urban as well as natural scenery. The painting exhibitions of this period, with museum walls densely packed with pictures, demanded a similar taxonomic kind of viewing, which directly affected urban views. The exceptional advancements of optical devices had undoubtedly contributed to the development of the perception of this kind, which, despite certain similarities, was different from the baroque, when a well-composed view was also highly appreciated but with the focus on the metaphysics of infinite spaces. It must be noted, however, that although Boyer has in mind a specific conception of a work of art, traditional, representational and viewed in isolation, the developments in photography and poster art taking place at the time led to artists gradually dispensing with the frame and employing the perspective drawing the eye inside the picture. Without a frame, the

⁵ M. Christie-Boyer: *The City of Collective Memory: Its Historical Imagery and Architectural Entertainments*. Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology, 1994, pp. 33 id.

⁶ Ibid., p. 40.

edges of the picture open to the previously invisible background, the surroundings, which at the same time attracts the viewer's attention to the qualities of the surface and, as a result, broadens his or her perceptual capabilities. Looking at the urban scenes recorded by the painters of that time, we can see a moment held in time, characterized by liquid contours. Nevertheless, alongside the visual viewing of the city, another alternative way of experiencing places emerged: multisensory, participatory, nomadic, typical of the flâneur, who attaches far more importance to wandering and the immersion in the city. The flâneur is "completely devoted to viewing, hearing and smelling in order to grasp the atmosphere of the place, the architectural scene and the doing of the crowds on the streets and squares."⁷

The city of the modernist type has to be evaluated from two independent perspectives: utopian theory and the practice of building. We owe the former to Le Corbusier's passionate words and his ideas, inspired by the architecture of Manhattan, which had a great impact on the character of many cities as well as establishing an open floor plan of the city, the very essence of modernism. Even though the architect failed to put any of his ideas into practice (except for the part of the development of Chandigarh), his plans together with the principles ruling everyday life offer an entirely novel conception of the place. Boyer refers to Le Corbusier's urban planning views of the cities as a city-panorama, which is determined by the perspective of the city seen from the viewpoint of a mobile eye. Thus, the new visual sensibility emerges, combining multidimensional views of interpenetrating spaces in the eye of the viewer, which, according to the author, corresponds to cubists' paintings.⁸ The observer looks at the city experiencing the speed, from the car or plane window — Le Corbusier included silhouettes of airplanes in his designs. The description of the city in Villa Contemporaria allows us to draw a conclusion that it is also a static panorama. Le Corbusier intended a resident to look from a skyscraper down at a surrounding park. The building materials for the city designed for the pleasure of the eye, the eye presiding over the space, are four pillars of the space: the sky, the space, trees and steel, which Corbusier believed to be best suited to satisfy a modern person's visual and metaphysical⁹ as

⁷ H. Paetzold: *Experiencing Urban Architecture. The Politics of Strolling in the Vein of Walter Benjamin*. In: *What is Architecture?*. Ed. A. Budak. Kraków, Manggha 2008, p. 121.

⁸ B. Boyer: *The City of Collective Memory...*, p. 41.

⁹ Metaphysical is used here in the sense of the access to reason and eternal unchanging laws, similarly to Kandinsky's understanding of the term.

well as everyday needs. The architect wanted the sky to be reflected on the glass walls of skyscrapers and the space to be arranged in accordance with geometrical principles so that the eye could roam freely over the buildings. Trees and greenery were meant to be the lungs of the city, whereas steel was to embody human intellect manifested in high-rise buildings, whose visual power Le Corbusier compared to flames.¹⁰ The components of the city make us think of Empedocles' four primary elements, with steel alone relating to the subdued form of fire held in check by means of a trick originating from the Promethean act. Boyer, interested in various manifestations of memory in the city, regards the city-panorama as a place devoid of tradition, designed for people who have forgotten their roots and turned their backs on the past. It is worth noting that the author wishes to highlight the screen-like aspect of the views, but her assessments of the character of the place are based on the description of the idea of the place richly illustrated by Le Corbusier. Nevertheless, the term panorama is predominantly associated with static frontal views of the city, encompassing more objects than the observer's eye is capable of taking in and constituting a graphic or pictorial representation of the city. The city, reduced to the flat surface, becomes an autonomous whole. This approach to the question of the city as a work of art is governed by its own rules and deserves to be examined in its own right.¹¹

The shape of the city created in the past can often prove unbearable for next generations of residents, whose desire to adapt places to new ways of life results in reconstructions. Le Corbusier finds the contemporary cities chaotic and considers the corridors of streets lined with rows of residential buildings to be unhygienic, immoral and unaesthetic. He declares that it is time to reject the current layout of the cities and suggests that instead of noisy streets and cafes, which cover the pavements like mould, we should move our lives to the fourteenth floor, where we can have peace and clean air.¹² New

¹⁰ Le Corbusier: *The City of To-morrow*. Trans. F. Etchells. London The Architectural Press, 1947, p. 190.

¹¹ Here I would just like to mention that if the view of the city follows the rules of the art of painting, it is possible to extract the essence not only of the city but of human existence as well. Cf. the interpretation of Edward Hopper's urban scenes: M. Brötje: *Obraz-spotkanie* (Image-Encounter). Trans. M. Haake. „Quarto” 2008, nr. 3(9), pp. 65–80.

¹² Le Corbusier: *W stronę architektury*. Trans. T. Swoboda. Warszawa 2012, pp. 107 and 108. http://monoskop.org/images/b/bf/Corbusier_Le_Towards_a_New_Architecture_no_OCR.pdf

architectural forms were meant to correspond to the relationships between people and their hurried hectic lifestyle, as well as take into consideration the position of a woman, since according to Le Corbusier, home would no longer be an archaic unit held in such an esteem as a family or a nation.¹³ Nonetheless, the adoption of the international style in urban architecture, the establishment of zones, the construction of aggressive high-rises competing for dominance, and the uncontrolled growth of the suburbs all contributed to the emergence of monotonous, featureless spaces with a confounding network of too many transport routes. The ideal of building a new harmonious place failed dismally, with the demolition of the Pruitt-Igoe complex in 1972 serving as ultimate proof of the disaster it was. Forty two years after the publication of Le Corbusier's book, David Lynch uses the word "horror" to describe the feeling the metropolis arouses in him, and claims that the antidote to this horror of the city-metropolis is to make it legible.¹⁴ According to Lynch, the most important task facing urban planning is to manage time and space in such a way as to adapt the environment to people's perceptual capabilities as well as their emotional and symbolic needs, and, in consequence, to satisfy a basic human need, that is, to give people a sense of security. Residents relate to a city-place when they can form its clear picture in their minds, when they have no difficulty finding their way, "where objects are not only able to be seen, but are presented sharply and intensely to the senses."¹⁵ Lynch likens the city to the writing on the sheet of paper: in order to read it we need to know the code, the template organizing the content. Each resident accumulates many images of the city, which make up a kind of mental map. Landmarks, dominant features, recognizable and clear routes, all that Lynch calls the imageability, legibility of the city, enable a resident to create the image-based map of the city and keep it up to date by filling in the blanks as the need arises. The character of such a map is entirely personal: it is comprised of emotions, memories, personal experiences, and as such it allows an individual to establish their personal identity and to feel at home in a particular place and identify with it. What urban planners are concerned with, however, is a social image. Lynch claims that in certain aspects all those individual personal images are similar, that they

¹³ Ibid., p. 257.

¹⁴ K. Lynch: *Obraz miasta*. Trans. T. Jeleński. Kraków. Archiwolta, 2011, p. 140.

¹⁵ K. Lynch: *The Image of the City*. Cambridge The Technology Press&Harvard University Press 1960, pp. 9–10.

have a common denominator, the core which, covered with layers of symbols acquired with time, has the power to bring together all the residents, uniting them through their shared memory. It is this community-shared image that allows us to assess the imageability of the cities, to determine whether they form an irresistible, logically strong and distinctive view revealing the shape of the city, as illustrated by Florence seen from the south side, or whether they are characterized by low imageability, which results in residents' dissatisfaction, their inability to find their way around or distinguish the components of the view. Lynch bases his theory on the analysis of the perception and orientation of Boston residents, and his idea of a city characterized by imageability as well as a strong distinctive form constitutes the foundation for further qualities, such as a sense of security or an emotional identification with a place. Such a city imparts a meaning and a sense, it is a source of pleasure derived from physical sensations, it affords a non-visual sense of the rhythm of forms.¹⁶ Lynch establishes the criteria which make a city a work of art as the following: "As an artificial world, the city should be so in the best sense: made by art, shaped for human purposes."¹⁷ If the imageability of the city is achieved, it draws together all the attributes of a good place based firmly on a sense of location and orientation.

The three above-mentioned approaches to shaping a city as a particular whole accumulating a multitude of various meanings in an experience can be supplemented by others, the most valuable of which are those whose construction was actually completed, often in various forms, like Ebenezer Howard's garden city or Léon Krier's city within the city. No good recipe for a place seems to exist and although for centuries people have been building cities, settling in them and transforming them, something prevents us from establishing clear rules. In one of his books, Léon Krier maintains that, paradoxically, the art of building roads, vehicles and transportation systems is much better developed than the art of creating places.¹⁸ Nevertheless, both designers and architects make a great deal of effort to improve the city, to make it a place allowing its residents to feel at home and relate to it, to give it a form and shape, to meet the conditions of a beautiful city and to make it safe. The city, however,

¹⁶ Ibid., p. 13.

¹⁷ Ibid., p. 95.

¹⁸ L. Krier: *Architektura wspólnoty* (The Architecture of Community). Trans. P. Choynowski. Gdańsk, słowo/obraz terytoria, 2011, p. XIX.

also includes the ruin within, situated on its outskirts or fenced off from the world of life. The ruin which creates empty enclaves, subjected to the forces of nature, vandals and urban explorers' cameras. The cultural forms attempting to get the ruin under control in the figure of melancholy are as ancient as reflection on the passing of time, and currently highly aestheticized, ironic forms predominate, as illustrated by deconstructivists' architecture, where the infection of a building, its wobbliness suggestive of an imminent collapse are designed with utmost precision and taking place in the eye of the observer. An alternative perspective on the city as the ruin is the one offered by urban explorers, the hackers of places, whose activity, documented on websites and in social networking groups and communities, is both diverse and divided into specialized categories.¹⁹ They set out to expose deserted, dangerous and closed places to Internet users and collect them like ethnographers or sociologists; they are involved in the modern form of flâneurism. They share their theories on the Internet, commenting on the culture of consumption and aesthetization. Sometimes they refer to themselves as postmodern archaeologists and rather than learning about the places which they visit, they want to interpret them for themselves, since they are more concerned with aesthetics than history.²⁰ They could be said to be working with the place: they enter underground passages, explore post-industrial areas and, in doing so, they reveal the city from the standpoint of the ruin within it. Their extensive and multilayered activities contain the holistic view of the city, which lends a contemporary tone to old metaphors. One of urban explorers likens the city to the body which has the outer appearance and the entrails. Like a surgical probe inserted into hidden underground arteries, urban explorers examine the areas affected by disease, penetrate disintegrating interiors of houses and factories. Fascinated by abandoned objects, no longer useful or needed, they document the traces of presence by photographing the details: a collection of books falling apart, a grand piano covered with plaster, a doll in a pram. Films and

¹⁹ They are classified with regard to the type of the place (underground passages of a city, abandoned houses, hospitals, palaces, post-industrial areas, roofs of the highest buildings), to the type of narration (films with historical or reporter's commentary, films with background music, films-interviews), to editing techniques and to the techniques of auto-creation.

²⁰ B.L. Garrett: *Urban Exploration as Heritage Placemaking*. In: *Reanimating Industrial Spaces: Conducting Memory Work in Post-Industrial Societies*. Ed. H. Orange. Left Coast Press, 2015, p. 75.

photo-essays employing emotive images²¹ and spinning a tale of an irretrievable loss typically evoke the sublime, and the sublime in the Kantian sense of the term. And even though the image shows the sublime without causing fear, it still moves the mind deeply, leads to self-knowledge and raises the awareness of something bigger than the explorer him- or herself. What we can also see here is the beauty of the ugliness, which frequently constitutes the background for the portrait of an explorer him- or herself or a model. As a result, the meanings multiply and intensify: the movement of the inside and the outside, the juxtaposition of the visually attractive body and the body being eaten away by the incurable cancer of decay. Thus what they offer is a holistic approach to the city, while at the same time they question²² the aestheticization and consumption of a seducing image, as illustrated by Mitchell's passionate words. The urban explorer is also interested in the panorama of the city viewed from the perspective of the ruin, as exemplified by the photographs taken from the roofs of the Battersea Power Station with the view of London brightly lit by fireworks.²³ The silhouette of the explorer with his back to the camera and the city ablaze with night illumination in the background brings to mind Caspar Friedrich's paintings. However, whereas Friedrich's melancholics turned their backs to the world to stare at the Transcendence from mountain peaks, urban explorers watch the spectacle of the city lights in the silence of an abandoned place.

Therefore, to look at the city as a work of art, we can adopt Olsen's criterion, the accumulation of culture-forming energy, and follow its various manifestations in both urban planning projects and public life, comparing their different historical and cultural aspects. On the other hand, if we choose Boyer's evolutionary approach, according to which a new type of the city manifests a specific aesthetic quality, we have to assume that it permeates all the components of the city at a given period, it makes the city an artwork, a panorama and, presently, a media spectacle. However, although both proposals allow us to bring to light the positive attributes of the city, the perspectives they offer seem rather one-sided, while the city is a total work in the space-time continuum, it is a product of ideas and the

²¹ The technique known as HDR (High Dynamic Range) is often used by photographers to add dramatic quality to the scene.

²² I. Douglas-Jones: *Urban Exploration & the Search for the Sublime*. "Architecture" 2008, p. 25.

²³ http://www.wired.com/images_blogs/dangerroom/2013/03/placehacking-660x440.jpg (20-06-2015).

ways in which they were actually carried out, of well-thought-out plans and spontaneous processes. It can hardly be expressed or experienced in one single way, so it has to be assumed that an immediate experience of a place, as well as art engendered by the city, merge and interpenetrate. Furthermore, one field of art is insufficient to articulate and convey all this content. As far as spatial arts are concerned — material and immaterial images, urban planning layouts, buildings, spatial installations, designs and architecture without architects — they are never autonomous, since they always unite a certain specific community around the place. In addition, we must remember that the credit for making a city a work of art needs to be given to its residents and migrants, who add particular colour and flavour to the stone face of the city: “All world cities, all capital cities — I am even tempted to say *all* cities — have a special character, a slang or dialect, a form of humor.”²⁴ The city is an open project which can be seen as finite, complete only in the dimension of one generation, and it is never given to a person in its entirety. The only creature capable of seeing the city as a whole — in its past, in its present and in its future, in its demolished and newly-erected buildings, events and street-level practices as well as through the eyes of its residents, their thoughts, emotions and experiences — would have to be a supernatural being, like Benjamin’s Angel of History.

Bibliography

- Benvolo L.: *Miasto w dziejach Europy (The History of the City)*. Trans. H. Cieśla. Warszawa 1995.
- Bötje M.: *Obraz-spotkanie (Image-Encounter)*. Trans. M. Haake. „Quarto” 2008, nr 3(9), pp. 65—80.
- Christie-Boyer M.: *The City of Collective Memory: Its Historical Imagery and Architectural Entertainments*. Massachusetts 1994.
- Douglas-Jones I.: *Urban Exploration & the Search for the Sublime*. “Architecture” 2008.

²⁴ J. Rykwert: *The Seduction of Place: The History and Future of Cities (Pokusa miejsca: przeszłość i przyszłość miast*. Przeł. T. Bieroń. Kraków 2013), p. 214. http://www.amazon.com/gp/product/0375700447?keywords=Joseph%20Rykwert%20seduction%20of%20place&qid=1445258199&ref_=sr_1_1&sr=8-1#reader_0375700447 (20-06-2015).

- Garrett B.L.: *Urban Exploration as Heritage Placemaking*. In: *Reanimating Industrial Spaces: Conducting Memory Work in Post-Industrial Societies*. Ed. H. Orange. Left Coast Press, 2015.
- Koch W.: *Style w architekturze: arcydzieła budownictwa europejskiego od antyku po czasy współczesne (European Architectural Styles: the Masterpieces of European Architecture from Antiquity to Modern Times)*. Trans. W. Baraniewski et al. Warszawa 1996.
- Krier L.: *Architektura wspólnoty (The Architecture of Community)*. Trans. P. Choynowski. Gdańsk 2011.
- Le Corbusier: *The City of To-morrow*. Trans. F. Etchells. London 1947.
- Le Corbusier: *W stronę architektury*. Trans. T. Swoboda. Warszawa 2012. http://monoskop.org/images/b/bf/Corbusier_Le_Towards_a_New_Architecture_no_OCR.pdf (20-06-2015).
- Lynch K.: *Obraz miasta*. Trans. T. Jeleński. Kraków 2011.
- Lynch K.: *The Image of the City*. Cambridge 1960.
- Olsen D.J.: *The City as a Work of Art*. London, Paris, Vienna. Yale University Press 1986.
- Paetzold H.: *Experiencing Urban Architecture. The Politics of Strolling in the Vein of Walter Benjamin*. In: *What is Architecture?*. Ed. A. Budak. Kraków 2008.
- Rykwert J.: *The Seduction of Place: The History and Future of Cities (Pokuszenia miejsca: przeszłość i przyszłość miast)*. Trans. T. Bieroń. Kraków 2013. http://www.amazon.com/gp/product/0375700447?keywords=Joseph%20Rykwert%20seduction%20of%20place&qid=1445258199&ref=sr_1_1&sr=8-1#reader_0375700447 (20-06-2015).
- Simmel G.: *Bridge and Door*. <http://www.scribd.com/doc/217039509/Georg-Simmel-Bridge-and-Door#scribd> (20-06-2015).

Magdalena Mruszczyk

Zagadnienie aktu twórczego w koncepcji ontopojezy życia Anny Teresy Tymienieckiej

The Issue of the Creative Act in Anna Teresa Tymieniecka’s Concept of Ontopoiesis of Life

Abstract: Anna Teresa Tymieniecka (1923—2014) is a contemporary Polish philosopher of international fame associated with the World Phenomenology Institute, which she funded in the United States in 1976. Her aim was a thorough study of the classical phenomenological thought and choosing an individual way of phenomenological thinking. Tymieniecka found this way in the human experience of the creative act, which she called “the third way”, connecting the position of the natural sciences with a philosophical reflection. Pursuing this way resulted in the author’s concept of phenomenology of life. This phenomenology of the human creative condition, centred upon the issue of the creative act, was to lay the foundation stone for the construction of the building of human knowledge.

Keywords: Anna Teresa Tymieniecka, phenomenology of life, creative act, human condition, intuitions

Historia filozofii doskonale zna „przypadek” Edmunda Husserla (1859—1938), który w obliczu współczesnej sytuacji filozofii głosił hasło powrotu do rzeczy samych. To nawoływanie, by budując gmach wiedzy, sięgać bezpośrednio do źródeł tego, co poznawane¹. Anna Teresa Tymieniecka (1923—2014), uczennica Romana Ingardena

¹ Zob. *Kierunki filozofii współczesnej*. Cz. 1. Red. J. Czarkowski, J. Pałak, J. Pałowski. Toruń 1995, s. 41—42.

i Józefa Marii Bocheńskiego, założycielka i redaktor naczelna międzynarodowego czasopisma „Analecta Husserliana”², zawsze była wierna tak rozumianej treści Husserlowskiego hasła. Ona, podobnie jak Husserl w swoim czasie, dostrzegła problem kryzysu współczesnej kultury europejskiej, nauki i filozofii. Sytuację tę nazwała „barbarzyństwem”³. Zdaniem filozofki, zwłaszcza nauki przyrodnicze i idący wraz z ich postępem rozwój technologiczny spowodowały, że człowiek zaczął błądzić w labiryncie proponowanych mu teorii i ich praktycznych prób wdrożenia w codzienne życie. Naukowcy nie potrafią się wzajemnie porozumieć, chociaż, uważa Tymieniecka, mówią o tym samym i badają to samo, czyli życie, gdyż życie własne konkretnego człowieka i życie jako takie, a właściwie jego sens, stanowi najwyższy cel ludzkiego poznania. Tak zwanym „naukom szczegółowym” brakuje krytycznego podejścia badawczego niezbędnego do zbudowania stabilnego gmachu wiedzy⁴. Fenomenologia życia dostarcza je, czyniąc punktem wyjścia swych badań doświadczenie życia, bo doświadczenie życia to punkt wyjścia wszelkich analiz poznawczych, jakim człowiek poddaje samego siebie i świat. „Być” dla żywego ludzkiego jestestwa oznacza „być żyjącym”, a doświadczenie tego stanu jest nieustanne i nieuniknione⁵.

Ontopojeza życia jako fenomenologia fenomenologii

Powołując się na myśl Gottfrieda Wilhelma Leibniza (1646—1716), Tymieniecka wielokrotnie podkreślała, że zrozumieć coś oznacza wskazać źródło pochodzenia owego czegoś⁶. Starając się zawsze iść w tym kierunku myślenia, zwróciła jednak uwagę, że fenomenologia Husserla *de facto* kryzysu nie zakończyła ani w naukach szczegółowych, ani w filozofii. Dokonać tego zdołała dopiero fenomenologia

² Zob. A. Szymaniak: *Anna Teresa Tymieniecka*. W: *Encyklopedia filozofii polskiej*. T. 2. Red. A. Maryniarczyk. Lublin 2011, s. 759—762.

³ Zob. A.T. Tymieniecka: *Życie w pełni logos*. Ks. 1: *Metafizyka Nowego Oświecenia*. Przeł. M. Wiertlewska. Poznań 2011, s. 12.

⁴ Zob. A.T. Tymieniecka: *Impet i równowaga w życiowych strategiach rozumienia. Logos i życie*. Ks. 4. T. 1. Przeł. M. Wiertlewska. Poznań 2014, s. 18.

⁵ Zob. A.T. Tymieniecka: *Życie w pełni logos...*, s. 26.

⁶ Zob. ibidem, s. 105.

życia, której opracowaniem zajęła się ona — Anna Teresa Tymieniecka — we współpracy ze światowym gronem naukowców interesujących się szeroko pojmowaną problematyką fenomenologiczną, czyniąc jej centralnym punktem zagadnienie twórczej funkcji ludzkiej kondycji. To, jak twierdziła filozofka, temat dyskutowany przez prawie trzydzieści lat, lecz nieprzedyskutowany, bo wciąż niezwykle aktualny⁷. Píše ona: „W mojej fenomenologii/filozofii życia przesłama na głębszy, bardziej powstawaniowy poziom różnicowania się życia w odrębne struktury funkcjonalne, układy modalności wzajemnych relacji i oddziaływań, itd. [...] Moja koncepcja ontopojezy życia nie tylko wyraża na nowo poglądy klasyczne i nowożytne, ale też kładzie nacisk na to, że nie możemy lekceważyć prebiotycznego ugruntowania życia, i bierze za punkt odniesienia bieżącą myśl naukową”⁸.

Fenomenologia życia (ontopojeza życia) ma w pełni uwzględniać zdobycze Husserlowskiej redukcji, wychodząc jednak od innych niż ona przesłanek, co ma związek z podjęciem problematyki źródeł życia i zagadnienia *logos* życia. Próbując go zdefiniować, można powiedzieć, że *logos* życia to pierwotna, witalna siła napędowa życia obdarzona czuciem i obdarzająca czuciem urealnione za swoją sprawą postaci życia⁹. Rozwijana zatem z uwzględnieniem problematyki przyrodniczych, biologicznych źródeł życia ludzkiego¹⁰, fenomenologia życia dopełnia, zdaniem Tymienieckiej, wielkie Husserlowskie zamierzenie, jakim było znalezienie „ostatniej redukcji”, „fenomenologii fenomenologii”. Fenomenologia życia upatruje jej w redukcji życia¹¹ i pod tym warunkiem chce dostarczać potrzebnej nauce krytyki.

Edmund Husserl był świadomy ograniczeń opracowywanej przez siebie fenomenologii. Zgodził się na rozwiniętą przez Eugena Finka — swojego ucznia i asystenta — koncepcję *Ja* transcendentalnego. Fink w *VI Medytacji kartezjańskiej* rozróżnił „uwięzione w świecie” *Ja* naturalne, konstytuujące świat *Ja* transcendentalne i transcendentalnego obserwatora nieuczestniczącego w konstytuowaniu świata — *Ja* fenomenologizujące¹². Podobnie jak Husserl, Fink wyszedł od

⁷ Zob. A.T. Tymieniecka: *The Metamorphosis of the Logos of Life in Creative Experience. Treatise in a Nutshell*. In: *Logos of Phenomenology and Phenomenology of Logos*. Analecta Husserliana. Vol. 92, book 5: *The Creative Logos. Aesthetic Ciphering*. Ed. by A.T. Tymieniecka. Netherlands 2006, s. XI.

⁸ A.T. Tymieniecka: *Impet i równowaga...*, s. 250.

⁹ Zob. A.T. Tymieniecka: *Życie w pełni logos...*, s. 73—74 i in.

¹⁰ Por. ibidem, s. 22.

¹¹ Zob. ibidem, s. 63.

¹² Zob. P. Łaciek: *Eugena Finka rozumienie Ja transcendentalnego*. W: „Folia Philosophica”. T. 29. Red. P. Łaciek. Katowice 2011, s. 205—207.

redukcji zawieszającej tezę naturalnego nastawienia¹³. Piotr Łaciak zwraca uwagę: „Ja jest uwieszone w świecie, dopóki rozumie swój własny byt jako byt w świecie i pozostaje ślepe na zachodzące w sobie intencjonalne procesy, które doprowadziły do ukonstytuowania sensu wszelkich światowych tworów. [...] Żyjący zatem w naturalnym nastawieniu człowiek »nosi« w sobie transcendentalno-konstituujące Ja, ale o tym nie wie”¹⁴. Ja naturalne, podobnie jak świat, jest ukonstytuowane przez Ja transcendentalne, a podmiot, konstituując świat anonimowo, uświatawia się w postaci człowieka¹⁵.

Fenomenologizowanie zakłada „odczłowieczenie” człowieka i przejście ludzkiej egzystencji w podmiot transcendentalny, w transcendentalną subiektywność zakrytą w człowieku. Wszystkie akty człowieka są w gruncie rzeczy transcendentalne. Ja transcendentalno-konstituujące konstituuje się samo, podobnie jak konstituuje świat naturalny będący modusem świata transcendentalnego. Redukcji dokonuje Ja transcendentalno-fenomenologizujące niezaangażowane w konstituowanie świata, ale też wykonujące zadanie, jakiego nie wykonuje Ja transcendentalno-konstituujące. To moment *epoché* i odsłonięcia Ja fenomenologizującego¹⁶. W dalszych rozważaniach dochodzi się do przekonania, iż refleksji nad Ja fenomenologizującym dokonuje również Ja fenomenologizujące, lecz „inne”, wyższego stopnia¹⁷. Ten proces, dostrzegła Tymieniecka, wydaje się nie mieć końca. Uznała ona, że podjęty przez Husserla i Finka projekt odnalezienia punktu odniesienia dla ostatniej redukcji się nie powiódł. Fenomenologia Husserla jest niekonkluzywna¹⁸. Natomiast fenomenologia życia, ontopojeza życia, w zupełności pełni funkcję „fenomenologii fenomenologii”.

¹³ Zob. ibidem, s. 207

¹⁴ Ibidem, s. 208—209.

¹⁵ Zob. ibidem, s. 209.

¹⁶ Zob. ibidem, s. 213—216.

¹⁷ Zob. ibidem, s. 219—220.

¹⁸ Zob. A.T. Tymieniecka: *Życie w pełni logos...*, s. 66.

Akt twórczy jako ontopojetyczna płaszczyzna stawania się życia

Anna Teresa Tymieniecka przede wszystkim odrzuciła idealizm transcendentálny i zakwestionowała intencjonalność jako jedyną funkcję świadomości dającą poznawczy dostęp do rzeczywistości. Podmiotem poznania uczyniła człowieka — żywą istotę obdarzoną świadomością na najwyższym stopniu jej rozwoju¹⁹. Z tej przyczyny zajęła również polemiczne stanowisko wobec niektórych poglądów Kartezjusza, o czym świadczą jej słowa: „Przed wszystkim uchylamy nieuzasadnione założenie przyjmowane od czasów Kartezjusza, iż przez skupianie się na poznawczo-konceptualizujących procedurach świadomości możemy dotrzeć do tego, co »rzeczywiste«”²⁰. Polska fenomenolog nie zaakceptowała również Kartezjuszowej koncepcji ciała jako mechanizmu. Maszyna potrzebuje zewnętrznego bodźca, impulsu do tego, by mogła działać. I jak długie jest działanie owego bodźca, tak długie jest działanie mechanizmu maszyny. Podkreśla, że wykonując różne czynności, żywa istota, człowiek, doświadcza swojego ciała jako integralnego aspektu własnego „ja”²¹. A jaźń? „Cała indywidualna rozpiętość terytorialna organizmu skupia swoje funkcje w zespolonej reakcji w tym jednym punkcie; to skupienie się całego w jednym pobudzonym punkcie jest tym, co nazywamy »jaźnią«. [...] bez podmiotu działania i jaźni zbierającej, łączącej w jedno, a więc ześrodkowującej wszystkie funkcje indywidualizującego się życia, nie istniałby filozof”²².

Nieporozumienie, jakim był Kartezjuszowy sposób postawienia problematyki umysł — ciało, ma, zdaniem myślicielki, źródło w zapomnieniu prostej prawdy, że każde żywe jestestwo egzystuje w dynamicznym, ciągłym układzie, w którym każda kolejna faza wyłania się z poprzedniej i rodzi następną²³, każda kolejna faza nawiązuje do

¹⁹ Nie tylko człowiek jest świadomym podmiotem, lecz także każda żywa istota. Ale tylko człowiek dysponuje najwyższym stopniem świadomości, biorąc pod uwagę biologiczny rozwój gatunków. To świadomość pełna. Tymieniecka podkreśla, że jeśli Husserl twierdził, iż uczestnictwo w świecie przesadza o typach świadomości, to nie utożsamiał on świadomości z życiem. Zob. A.T. Tymieniecka: *Impet i równowaga...*, s. 269, 302. Świadomość nie tworzy się sama przez się i nie jest swoją własną przyczyną. Zob. E a d e m: *Życie w pełni logos...*, s. 22.

²⁰ A.T. Tymieniecka: *Impet i równowaga...*, s. 47.

²¹ Por. ibidem, s. 190.

²² Ibidem, s. 186—187.

²³ Zob. ibidem, s. 212.

przeszłości i zapowiada przyszłość. Również ta myśl legła u podstaw zaproponowanej przez Tymieniecką jej własnej drogi poznawczego dostępu do sensu życia ludzkiego — doświadczenia ludzkiego aktu twórczego pełniącego funkcję ustanawiania życia²⁴.

Anna Teresa Tymieniecka nazywa akt twórczy człowieka ontopoje-tyczną płaszczyzną stawania się życia²⁵. To inaczej „trzecia droga” poznawcza między intencjonalnością świadomości a ujęciem emocjonalno-czuciowym (całkowicie zakotwiczonym w sferze biologicznej, obecnym w naukach szczegółowych)²⁶.

Tym, co odróżnia akty twórcze od aktów intencjonalnych, jest ich dynamiczność. Akty intencjonalne są pasywne, wyraźnie podkreśla myślicielka. Wyłaniają się ze świadomości bez udziału woli i szczególnych starań ze strony podmiotu²⁷. Przede wszystkim jednak twórczość stanowi funkcję świadomości pierwotną wobec jej intencjonalności²⁸. Tymieniecka podkreśla, że intencjonalność nie daje się połączyć z odczuwaniem²⁹, a odczuwanie to przecież pierwotny przejaw życia wpływający z jego źródła, którym jest czujący *logos* życia. Z intencjonalno-świadomego doświadczenia są wyłączone takie elementy, jak odczuwanie czy emocje, których udział w świecie życia, także w ludzkim życiu, jest oczywisty, a których źródło tkwi w naszych witalnych, biologicznych uwarunkowaniach. Bez uwzględnienia czucia nie można w pełni zrozumieć życia. Owo „być”, o którym była mowa i które oznacza „być żyjącym, to *de facto* „być czującym”. Zdolność czucia przenika cały ontopoje-tyczny szlak oraz wyznacza granice każdego konkretnego żyjącego indywiduum. Gradacja czucia leży u podstaw przechodzenia ku kolejnym sferom konstytutywnym jestestwa żywego: od odczuwania ciała, po emocje, uczucia jako takie, myśli i transcendentalne pragnienia. To, co odpowiada czuciu, nazywane jest powszechnie duszą³⁰.

Dusza ludzka jest zatem oknem, przez które można oglądać rzeczywistość swoiście ludzką, czyli akty twórcze człowieka. Tymieniecka znajduje inspirację dla koncepcji duszy w myśli Arystotelesa. W duszy zbiegają się zarówno witalne siły, jak i swoiście ludzkie dy-

²⁴ Zob. A.T. Tymieniecka: *Zagadnienia filozoficzne naszych czasów: akt twórczy człowieka jako ostateczne źródło racjonalności*. W: *Filozofia polska na obczyźnie*. T. 4. Red. W. Strzałkowski. Londyn 1987, s. 69—70.

²⁵ Por. A.T. Tymieniecka: *Życie w pełni logos...*, s. 28—29.

²⁶ Zob. *ibidem*, s. 65—66.

²⁷ Zob. A.T. Tymieniecka: *Zagadnienia filozoficzne naszych czasów...*, s. 73.

²⁸ Zob. A.T. Tymieniecka: *Życie w pełni logos...*, s. 64—65.

²⁹ Zob. *ibidem*, s. 65.

³⁰ Zob. *ibidem*, s. 70—73, 231—232.

namizmy. Dusza ludzka jest wyjątkowa. To nie jest tylko ożywiający roślinę czy zwierzę *animus*. To *animus* na najwyższym stopniu swego rozwoju³¹, a ponadto postać duszy będąca pełnym *novum* względem jakiegokolwiek pozaludzkiej duszy żywego jestestwa. W duszy człowieka procesy biologiczne współgrają z jego twórczym podejściem do siebie, świata kultury oraz całego ożywionego i nieożywionego świata przyrody. W duszy rozgrywa się proces ontopojetycznej indywidualizacji życia ludzkiego zwieńczony wyłonieniem się ludzkiej kondycji, jako kondycji podmiotu, który osiągnął pełnię swej podmiotowości i wytworzył sferę ducha³².

Tu, jak się wydaje, można mówić o początkach ontopojetycznej samoindywidualizacji człowieka, chociaż nie można jednoznacznie powiedzieć, że Tymieniecka, mówiąc o samoindywidualizacji, ma na myśli samorozwój tylko ludzkiego życia. Można natomiast stwierdzić z pewnością, że samoindywidualizacja ludzkiego życia dokonująca się w ludzkiej duszy jest swoiście twórcza, a tym samym niepowtarzalna w świecie przyrody. Zakorzeniona w nim kondycja ludzka i wpływający z niej doświadczany akt twórczy człowieka pozwalają dotrzeć do swojego źródła w *logos* życia i spróbować zrozumieć sens ludzkiego życia jako transcendującego owymi twórczymi aktami świat przyrody. Tymieniecka mówi, że swym aktem twórczym człowiek dokonuje transformacji *logos* życia, nigdy ostatecznie nie tracąc związku ze swym źródłem tkwiącym w samym *logos* życia.

Akt twórczy ma bardzo szerokie znaczenie w koncepcji fenomenologii życia. To wysiłek kulturotwórczy człowieka, a zatem tworzenie nauk szczegółowych, opracowywanie koncepcji filozoficznych, a także działanie, które w sposób oczywisty jawi się jako twórcze — wysiłek artystyczny. Nim Tymieniecka interesuje się szczególnie. W człowieku nieustannie wzbierają emocje, uczucia, przeżycia związane z pragnieniem wyrwania się z więzów witalnych ograniczeń życia. Te emocje, uczucia i przeżycia człowiek próbuje wyrazić w wytworach twórczego wysiłku, projektując swe życie³³, jak gdyby wcześniej nie było dla niego żadnego projektu. Ale mając „przed oczyma” swój akt twórczy, człowiek zauważa obecne w nim witalne mechanizmy życia, z których ludzka twórczość czerpie energię i ją przekształca³⁴. Dlatego wydaje się, że, jakby na przekór owej prawdzie, ludzkie działania

³¹ Zob. ibidem, s. 37— 42.

³² Por. ibidem, s. 244, 263—264.

³³ Por. A.T. Tymieniecka: *The Fulness of the Logos in the Key of Life. Book 2: Christo-Logos: Metaphysical Rhapsodies of Faith (Itinerarium mentis in deo)*. Analecta Husserliana. Vol. 140. Ed. by A.T. Tymieniecka. Dordrecht 2012, s. 4.

³⁴ Zob. A.T. Tymieniecka: *Impet i równowaga...*, s. 357.

duchowe koncentrują się na zadośćuczynieniu tęsknocie człowieka za Transcendencją, i to do granic zupełnej bez troski o biologiczne przetrwanie. „Prawdziwego” artysty ono nie interesuje. Wydawać się może nawet, że to ten właśnie kierunek myślenia i działania, rozumiejący duchowość jako sferę całkowicie oderwaną od spraw doczesnych i przyziemnych, celuje w samo źródło życia człowieka. Tak jednak nie jest, co pokazuje analiza aktu twórczego. Twórczy ludzki wysiłek wypływa z wielu źródeł, które są w samym człowieku, i mobilizuje go do transcendowania przezeń swych ograniczeń, ale bez wyrzekania się własnych korzeni. Świadomość tego jest bardzo ważna, bo tylko wtedy człowiek może uniknąć beznadziei Syzyfowego losu — metaforyzując za Tymieniecką — i jak Prometeusz realizować wielkie dzieło, mając nogi przykute do ziemi³⁵.

Mówiąc słowami autorki prezentowanej tu koncepcji filozofii życia, w ludzkim umyśle *logos* życia zostaje wykrystalizowany w unikatowym typie samoświadomości, jakim jest osoba ludzka obdarzona twórczą kondycją³⁶. Fenomenologia życia to fenomenologia twórczej kondycji ludzkiej, która jest szczególnym punktem obserwacyjnym Wszystkiego w akcie twórczym. Tymieniecka pisze: „To właśnie kondycja ludzka, ten inkubator gromadzący wszystkie siły naturalne dla przeprowadzenia specyficznie ludzkiej indywidualizacji-w-egzystencji (to znaczy zapoczątkowanie i wykształcenie się ludzkiego umysłu), daje nam nieporównywalny z niczym punkt obserwacyjny, z którego z jednej strony roztacza się przed naszym wzrokiem rozległa panorama wspaniałych racjonalności przyrody, ustroju życia, praw kosmicznych przejawiających się w bujności i obfitości istot żywych, stworzeń. Z drugiej zaś strony widzimy niejako od środka strumień specyficznie ludzkich racjonalności wytryskujący z każdej ludzkiej istoty i rozlewający się we wspólne zbiorniki różnorodnych kultur, tętniących stale, odnawiających się nadmiarem form, kolorów, uczuć, refleksji, planów, projektów i zmagani — te racjonalności powstają z nich i są przez nie informowane”³⁷. A dalej: „To uszczegółowienie lub specjacja (rozwój gatunków) wzbogaca organy wykonywania życia, a to z kolei rzutuje coraz dalsze kręgi wrażliwości, emotywności, wzajemnego oddziaływania i odpowiada za wzrost »świadomości« i »uczestnictwa« — czuciowego, emocjonalnego, współczulnego, oddziaływaniowego — a wreszcie wkroczenie ludzkiej kreatywności w najgłębsze mechaniz-

³⁵ Zob. A.T. Tymieniecka: *The Fulness of the Logos in the Key of Life...*, s. 1—6.

³⁶ Zob. A.T. Tymieniecka: *The Metamorphosis of the Logos of Life in Creative Experience. Treatise in a Nutshell...*, s. XIII.

³⁷ A.T. Tymieniecka: *Impet i równowaga...*, s. 79.

my działania i ich poznawalne, rozumowo zobiektywizowane, przedstawienie. Zatem nasz akt twórczy wieńczący rozwój gatunków, i towarzyszący mu wzrost złożoności, może dotrzeć aż do najgłębszych tajników mechanizmów działania życia³⁸. Samo tylko poznanie, nieuwzględniające twórczości, jest jedynie ograniczonym momentem funkcjonowania życia, nawet jeśli jest momentem kulminacyjnym³⁹.

Nadanie aktowi twórczemu takiej rangi, jaką otrzymał w fenomenologii życia, zdaje się tłumaczyć określenie przez Tymieniecką procesu urealniania się i rozwoju życia terminem „ontopojeza” (*poiesis* — „sztuka”). To swoiste połączenie ontologii ze sztuką, z twórczością na płaszczyźnie życia zakotwiczonego w naturalnych, witalnych siłach kosmosu. Również filozofia życia jest dla Tymienieckiej ontopojezą życia. Wyrasta ona z życia i jednocześnie próbuje je tłumaczyć, zracjonalizować. Akt twórczy jest zatem wszechobecny za sprawą *logos* życia. „I właśnie dlatego — pisze ona — mówię o ontopojezie, fenomenologii życia, nie oddzielając procesu od jego badania⁴⁰. A gdzie indziej: „Filozof jako żywa istota stanowi integralną część tego procesu i niesie w sobie wszystkie pokłady tych nawarstwień⁴¹”.

Akt twórczy jako punkt wyjścia ontopojezy życia

Określając znaczenie podejścia twórczego, Tymieniecka posługuje się jeszcze innymi terminami: „szyfrowanie” i „deszyfrowanie”. Pisze ona: „Podejście twórcze [...] spełnia wymóg bezpośredniości świadectwa w jeszcze istotniejszej formie, gromadząc dane z kontaktu z operacjami szyfrowania *logos* przez życie i z kontaktu ze strumykiem tegoż procesu w trakcie jego krystalizacji w podmiocie szyfrującym *logos* w swym umyśle⁴². Szyfrowanie to swoisty sposób, w jaki *logos* dokonuje zapisu sensu tego, co się wyłania jako postać życia, w tym, co się właśnie wyłania. Inaczej, *logos* życia w procesie rozwoju życia niejako zapisuje w jego konkretnych przejawach ich własne znaczenie i jednocześnie znaczenie samego siebie. Deszyfryzacji, czyli odczyta-

³⁸ Ibidem, s. 108.

³⁹ Zob. ibidem, s. 227.

⁴⁰ A.T. Tymieniecka: *Życie w pełni logos...*, s. 66.

⁴¹ A.T. Tymieniecka: *Impet i równowaga...*, s. 239.

⁴² Ibidem, s. 45.

nia tych znaczeń, sensów, a wraz z nimi sensu i znaczenia samego *logos* życia, dokonuje ludzki umysł. Ale umysł człowieka jest tylko ostatnim ogniwem procesu rozwoju i urealniania siebie przez *logos* życia. Oznacza to, że kierując się funkcją przedstawiającą, umysł nie może do końca pojąć znaków, jakie *logos* życia pozostawia w życiu — w jego konkretnych przejawach.

Umysł również uczestniczy w procesie szyfrowania, bo taka jest jego moc twórcza. Jego deszyfrowanie, odczytywanie znaków pozostawionych przez *logos* życia, jest *de facto* również procesem szyfrowania, ale samego siebie. Dodaje on do znaków pozostawionych w nim przez *logos* życia swoje własne, intelektualne znaki. Twórcza funkcja ludzkiego umysłu polega na kontynuacji procesu szyfrowania i braniu udziału w wyznaczaniu „drogi wiodącej ku autentycznemu odszyfrowaniu oryginalnych szyfrów”⁴³. Tymieniecka pisze: „Wszystkie ludzkie przedsięwzięcia poznawcze i artystyczne dążą do odkrycia oryginalnych szyfrów istnienia. Nauka, sztuka, technika i filozofia, wszystkie mają jeden cel — zinterpretować te szyfry, posługując się intelektualnymi narzędziami ludzkiego dyskursu. Objaśniana tutaj twórcza fenomenologia jest zbieżna z dostępem do oryginalnego zaszyfrowania uniwersum życia: jej drogą jest szlak przebyty przez twórcze działania ludzkiego umysłu, które są przedłużeniem szlaku rozwijającego się *bios* i jego kosmicznego podłoża”⁴⁴. Należy chyba zatem rozumieć akty poznawcze jako przede wszystkim twórcze — wykuvane w samej „kuźni życia”⁴⁵, ale też ludzki wysiłek poznawczego ujęcia Wszystkiego — za niemający finału. Na razie? A może nigdy nie poznamy i nie zrozumiemy Wszystkiego?...

Tymieniecka stwierdza, że uruchamiając swoją funkcję poznawczą/konstytutywną, ludzki umysł tak bardzo „rozjaśnia” znaczenia życia, że ostatecznie je „przyciemnia”. Próbując poznać sam siebie, swoje życie jako odseparowane od życia w ogóle, ludzki umysł odbiera sobie możliwość poznania życia jako takiego i zrozumienia jego znaczenia. A człowiek zaledwie partycypuje w życiu jako takim, dlatego sens życia ludzkiego kształtuje się na kanwie sensu życia w ogóle i w nim jest zakotwiczony⁴⁶. Chodzi o to, by podążając ścieżką przejawiania się *logos* w życiu i przez życie, dotrzeć do autentycznych źródeł ludzkiego osobowego życia. Owe autentyczne źródła mogą być odkryte tylko wtedy, gdy ludzkie życie będzie rozumiane jako

⁴³ Ibidem, s. 238—239.

⁴⁴ Ibidem, s. 239.

⁴⁵ Ibidem, s. 47.

⁴⁶ Zob. ibidem, s. 239.

wplecione w sieć życia, i to nie tylko życia tu, na Ziemi, lecz także w całym kosmosie. A kiedy już dotrzemy do tych źródeł, jak mówi Tymieniecka, porzucimy ten witalny trakt, który nas do nich doprowadził. Mimo że nie tracimy z oczu faktu, że nadal odgrywa on bardzo ważną rolę w naszym życiu, podtrzymując je w biologicznym istnieniu, to jednak jego rola w zrozumieniu pełni ludzkiego życia w pewnym momencie się kończy. To moment, w którym umysł ludzki zaczyna podążać szlakiem twórczego aktu⁴⁷.

Odwołując się do *Kryzysu nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej* Husserla, Tymieniecka zwraca uwagę, iż niemiecki fenomenolog słusznie dostrzegł konieczność dotarcia do samych źródeł naszego świata i naszych z nim związków, jednak w dalszej perspektywie on oraz jego następcy skoncentrowali się w tych poszukiwaniach na „zdejmowaniu” kolejnych warstw racjonalnych pokładów kultury, aż do granicy pomiędzy tak zwanym światem ludzkim a światem natury — pomiędzy ludzką czynnością konstytutywną a przedludzką naturą. Tak nakreślona droga myślenia była, zdaniem polskiej filozof, z góry obciążona błędem, gdyż zakładała istnienie takiej granicy, a wraz z nią — jej nieprzekraczalności. Nieprzekraczalność powoduje, że nie możemy, dokonując oglądu z własnej, swoiste ludzkiej perspektywy, dostrzec deklarowanej różnicy, która miałaby określać odrębność ludzkiej rzeczywistości od rzeczywistości przedludzkiej natury. To w ogromnej mierze zawęża moc aktu poznawczego człowieka. Okazuje się, że nie może on „otworzyć” przejścia pomiędzy rzeczonymi, tak diametralnie różniącymi się światami⁴⁸.

Badanie aktu poznawczego jest badaniem fragmentarycznym, bo ogranicza się wyłącznie do ludzkiej sfery życia, prowadząc do błędnego przekonania, że sferę tę od świata przyrody oddziela granica, której nie da się przekroczyć. Jak można dostrzec, podejście poznawcze zaproponowane przez Tymieniecką — uczynienie aktu twórczego punktem wyjścia fenomenologicznych badań nad życiem jako takim, a w szczególności nad życiem ludzkim — nie zrywa jednak całkowicie z podejściem Husserlowskim, ale też w gruncie rzeczy z Kartezjańskim przekonaniem, że proces budowania wiedzy opiera się na pierwszoplanowym uwzględnieniu tego, jak konstytuuje się świat dla podmiotu poznającego, i skierowaniu jego świadomości ku samej sobie. Zmienia się jednak radykalnie rozumienie podmiotu poznania. Można chyba dość odważnie powiedzieć, że podmiotem fenomenologii życia jest ludzkie zwierzę. A jednak to zwierzę jest bardzo wyjątkowe

⁴⁷ Zob. *ibidem*, s. 47.

⁴⁸ Zob. *ibidem*, s. 129—130.

w oczach Tymienieckiej, i to nie tylko z powodu niezwykle rozwiniętego układu nerwowego, a szczególnie mózgu, bo jakkolwiek jej rozważania nad swoistością ludzkiego mózgu są naprawdę imponująco bogate w szczegółową wiedzę z zakresu budowy i działania tego narządu⁴⁹, to właściwa wyjątkowość człowieka tkwi w jego mocy przekształcania swojego życia działalnością twórczo-wynalazczą. Czyniąc akt twórczy punktem wyjścia swych rozważań fenomenologicznych, filozofka nadal pozostaje w obszarze badania świadomych aktów sprawczych osobowego podmiotu, jednakże twórczych, a nie intencjonalnych. Jak już powiedziano, akt twórczy jest tutaj „przepustką” do poznania Wszystkiego, możliwością próby ujęcia źródeł i prześledzenia drogi rozwoju życia ku temu, co ostateczne, ku Transcendencji. Tak szerokiego ujęcia badanie samych intencjonalnych aktów świadomości nie daje. Badanie aktu poznawczego to badanie jedynie intelektualnych racjonalności kształtujących ludzki wymiar uniwersum — jak mówi Tymieniecka⁵⁰. Swym zwyczajem ubiera ona owo stwierdzenie w metaforyczno-literacki język: „Tym samym kluczem, którym ludzki geniusz otworzył puszkę Pandory zawierającą siły natury i reguły ich działania, doprowadzając do erupcji wynalazczości, która następnie zaburzyła równowagę witalnych, egzystencjalnych sił, możemy też otworzyć furtkę między pozornie oddzielnymi dziedzinami natury i kultury. Tym kluczem jest twórczy, wynalazczy akt człowieka. Biorąc badanie twórczych, wynalazczych wirtualności człowieka, a nie akt poznawczy za punkt wyjścia filozofii, wkraczamy w samo jądro ontopojezy życia, w której mieszczą się zarówno natura, jak i kultura”⁵¹. Świat kultury, w którym żyjemy, jest naszym dziedzictwem, fazą „biegu twórczego ducha”⁵². Należy więc badać ludzkie myśli, przeżycia, uczucia zrodzone w obrębie różnorodnych dziedzin ludzkiej działalności kulturowej pod kątem twórczej funkcji człowieka⁵³. Tymieniecka pisze: „[...] widzimy, że racjonalności poznawcze są zaledwie specyficzną modalnością ludzkiego geniuszu twórczego oraz że z kolei człowiek w całym swym funkcjonowaniu

⁴⁹ Por. A.T. Tymieniecka: *The Human Condition in-the-Unity-of-Everything-there-is-alive. Individuation, Self, Person, Self-determination, Freedom, Necessity*. Analecta Husserliana. Vol. 89. Book 2. Ed. by A.T. Tymieniecka. Dordrecht 2006, s. XX—XXII.

⁵⁰ Zob. A.T. Tymieniecka: *Impet i równowaga...*, 224.

⁵¹ Ibidem, s. 130.

⁵² Zob. A.T. Tymieniecka: *The Fulness of the Logos in the Key of Life...*, s. 7.

⁵³ Zob. A.T. Tymieniecka: *The Metamorphosis of the Logos of Life in Creative Experience. Treatise in a Nutshell...*, s. XI.

sam jest przejawem sił, mocy, konstruktywnych reguł i sprawności bios, życia i kosmosu”⁵⁴.

Akt twórczy, wynalazczy, kształtuje się na podstawie naturalnych dynamizmów człowieka, sił, energii, jak mówi Tymieniecka, i wirtualności zaczerpniętych z wielkiego rezerwuaru, z którego czerpie każda postać życia, skonkretyzowana w określonym indywiduum od swego początku aż po nieuchronny koniec. Natura, przyroda jest zatem w ludzkim akcie twórczym obecna cały czas, i wykorzystując ją, ludzka istota twórczo uobecnia świat kultury, cywilizacji czy techniki.

Człowiek to twórca, wynalazca, który wyłania się z wnętrza sił witalnych, tworząc z całym bogactwem żywych stworzeń swoistą, ciągle rozrastającą się „sieć życia” (*net of life*). Pozostając we wzajemnych odniesieniach z jej elementami (żywymi stworzeniami i kosmicznymi prawami przyrody) rozszerza tę sieć w sposób dla siebie wyjątkowy. Człowiek żyje i rozwija się w jedności-ze-wszystkim-co-żyje i w tej jedności kształtuje swym aktem twórczym życie własne i życie innych jestestw dzielących jego „sieciowy” los.

Imaginatio creatrix, czyli twórcza wyobraźnia ludzkiej kondycji

Dla jeszcze mocniejszego podkreślenia twórczej mocy człowieka wobec życia polska filozof wprowadza do fenomenologii życia kategorię *imaginatio creatrix*. Owa twórcza wyobraźnia jest kreatywnym czynnikiem rozwoju życia kierowanego przez *logos* życia ku własnemu uobecniению się w kondycji człowieka. Autorka pisze: „Ona to [*imaginatio creatrix* — M.M.], dynamizując wzajemne oddziaływanie na siebie elementów doświadczenia wchodzących w skład procesu twórczego, a zaczerpniętych z całego zorkiestrowanego pola doświadczenia, potęgując ich wzajemne oddźwięki, intensywności, kontrasty, wzmacniając bez końca procesy asocjacji itp., dostarcza dla wyboru ciągle nowych elementów form i typów do zrealizowania, gdyż orkiestrując twórczo, zerwawszy ze sztywno racjonalnym szkieletem konstytucji intencjonalnej, którego automatyzm wynikał z przyporządkowania *a priori* idealnych struktur, postępuje naprzód rozróżnieniem

⁵⁴ A.T. Tymieniecka: *Impet i równowaga...*, s. 223.

i selekcją⁵⁵. Ten czynnik twórczej wyobraźni, obecny w ludzkim umyśle jako pierwotna funkcja świadomości i aspekt działania człowieka zakotwiczony w kondycji ludzkiej⁵⁶, wydaje się adekwatną odpowiedzią na dynamiczną i zmienną rzeczywistość świata życia. Przede wszystkim jednak jest adekwatną odpowiedzią na złożoność ludzkiego życia, w którym splatają się czynniki biologiczne i wyrosłe na ich podłożu, ale mające swoją autonomię, czynniki kulturowe. Wznosi życie na wyższy poziom świadomej, autonomicznej autokreacji życia w akcie twórczym, nadając życiu nowy sens: intelektualny, estetyczny i moralny⁵⁷. Te sensory ustanawiają swoiste sfery ludzkiego życia, które nie pozwalają się od siebie oddzielić⁵⁸. Akt twórczy, jak mówi Tymieniecka, stanowi „punkt archimedesowy” — moment wyłaniania się wszystkich ludzkich racjonalności życia, „orkiestrujący”, zgrywający z sobą, nadający jeden ton brzmienia wszystkim funkcjom konstytutywnym władz człowieka⁵⁹.

Twórcza wyobraźnia, będąc obecną w kulminacyjnym momencie wyrażania się *logos* życia w życiu i przez życie, czyli w momencie urealniania się ludzkiej kondycji i wyłaniania twórczego umysłu ludzkiego, wyznacza punkt zwrotny w orientacji *logos* życia⁶⁰. Można tu mówić o wycofywaniu się *logos* życia z życia. Chociaż tak postawiona kwestia jest zaskakująca w perspektywie „parcia” *logos* życia ku rozwojowi życia na poziomie witalnym, nie mówi ona niczego ponad to, co w świecie istot żywych oznacza naturalny koniec procesu rozpoczętego narodzinami, przechodzącego fazę rozwoju, zwieńczoną prokreacją, i zakończonego śmiercią. W ludzkim życiu, za sprawą twórczego umysłu i twórczej wyobraźni, ten proces przedstawia się nieco inaczej, choć oczywiste jest, że ten nieuchronny los dotyka również człowieka. Wynika to przecież z ugruntowania naszej egzystencji w przyrodzie. Jednak proces wycofywania się *logos* życia z życia ludzkiego zyskuje wręcz podniosłe znaczenie. Tymieniecka mówi, że w ludzkim umyśle *logos* życia podaje w wątpliwość ważność swojego własnego znaczenia⁶¹. „Nić” (w nawiązaniu do „sieci”) *logos* życia (czyli witalny sens życia) w pewnym momencie rozwoju indywiduum

⁵⁵ A.T. Tymieniecka: *Zagadnienia filozoficzne naszych czasów...*, s. 73.

⁵⁶ Zob. A.T. Tymieniecka: *Życie w pełni logos...*, s. 115.

⁵⁷ Zob. ibidem, 246, 297.

⁵⁸ Zob. A.T. Tymieniecka: *The Fulness od the Logos in the Key of Life...*, s. 8.

⁵⁹ A.T. Tymieniecka: *Zagadnienia filozoficzne naszych czasów...*, s. 77.

⁶⁰ Zob. A.T. Tymieniecka: *The Metamorphosis of the Logos of Life in Creative Experience. Treatise in a Nutshell...*, s. XIII.

⁶¹ Zob. ibidem.

powoli traci na mocy i znaczeniu dla kontynuacji egzystencji człowieka. Transformuje się ona kolejno w „nić” *logos* intelektualnego, społecznego, wspólnotowego, a następnie moralnego oraz sakralnego, wzmacniając tym samym intelektualny, społeczno-wspólnotowy, moralno-sakralny sens ludzkiego życia, kierując dalej jego rozwojem ku Transcendencji.

Można przypuszczać, że taką sytuację szczególnie mocno odczuwają artyści, twórcy dzieł sztuki, choć dotyczy to wszystkich twórców, a ostatecznie każdego człowieka. Rzeczona „przemiana” *logos* to wyraz ewolucji życia zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i całościowym, postępu dążącego do rozluźnienia więzów przyrodniczych, zwłaszcza instynktów⁶². Moment, o którym tu mowa, to moment, gdy człowiek przejmuje od *logos* życia jego moc tworzenia i kreuje własny świat kultury, rozwijając również religię. Koncepcja *imaginatio creatrix* wzbogaca problematykę ludzkiej kondycji i zwraca uwagę na szczególne znaczenie aktu twórczego jako centralnego punktu fenomenologicznej analizy życia. Dzięki tej analizie zyskuje się wiedzę nie fragmentaryczną⁶³, lecz ujęcie całościowego sensu egzystencji człowieka, czyli zrozumienie jego duchowości jako wyjątkowej, bo twórczej, ale ukształtowanej wewnątrz jedności-ze-wszystkim-co-żyje, i tam mającej swoje źródło⁶⁴. Tymieniecka pisze: „I faktycznie, nie ma egzystencjalnego rozdzwiku ani przerwy w funkcjonalnych liniach działania życia między witalnym znaczeniem obwodów natury — życia, a wynalazczym/twórczym znaczeniem ludzkiej kultury (nauki, technologii, sztuki itd.)”⁶⁵.

Człowiek bierze udział w postępie życia i wszechświata⁶⁶. Konstytuuje wielowarstwowość rzeczywistości. Taka jest bowiem rzeczywistość w swej dynamiczności: wielowarstwowa i wieloaspektowa, a jednocześnie — jedna. W nawiązaniu do myśli Heraklita z Efezu Tymieniecka mówi o strumieniu rzeczywistości podlegającym ciągłym zmianom. Wydaje się, że w tym dynamizmie i związanej z nim zmienności tylko akt twórczy dotrzymuje kroku sensowi całego życia⁶⁷. Dzięki temu człowiek-twórca przez swoje jestestwo jednocześnie zanurzone w witalne siły i energię, z których czerpie dynamizm, oraz

⁶² Zob. A.T. Tymieniecka: *Impet i równowaga...*, s. 226.

⁶³ W tym sensie wiedzą fragmentaryczną będzie nie tylko klasyczna filozofia podmiotu, świadomości, lecz także każda dotychczasowa koncepcja filozoficzna oraz każda teoria nauk szczegółowych.

⁶⁴ Zob. A.T. Tymieniecka: *Życie w pełni logos...*, s. 73.

⁶⁵ A.T. Tymieniecka: *Impet i równowaga...*, s. 160.

⁶⁶ Zob. *ibidem*, s. 222—223.

⁶⁷ Zob. *ibidem*, s. 93, 327—339.

działające mocą ponadświatowego ducha skupia w sobie cały wszechświat. Jest mikrokosmosem. Autorka fenomenologii życia pisze: „Uwzględniając ten stan rzeczy, dostrzegamy w nim potwierdzenie intencji Leibniza, że każda monada odzwierciedla cały wszechświat”⁶⁸. Akt twórczy pokazuje zatem konstytutywność świadomości, lecz nie w znaczeniu transcendentálnym. Tymieniecka stwierdza, że również Husserl zwracał uwagę na to wszystko, co wskazywało na wynalazczą naturę ludzkiego umysłu, ale nie utożsamiał tej jego funkcji z konstytuowaniem świata i życia⁶⁹.

Na koniec warto podkreślić, że badanie ludzkiego procesu twórczego w fenomenologii życia może być realizowane, zgodnie z intencją autorki, metodą najlepszą dla filozofii, czyli metodą bezpośredniej intuicji. Pozwala ona analizować rzeczywistość na różnych poziomach (w poprzek) bez cofania się w przeszłość w celu dotarcia do początku Wszystkiego. Takie „cofanie się” nie może się powieść. Nasze zdolności poznawcze w tym względzie są za małe. Co innego intuicja, która daje dostęp do świata życia. Tutaj Tymieniecka odwołuje się do poglądów Bergsona uważającego, że intuicja jest narzędziem samego życia w czystej postaci. Intelpekt potrafi jedynie prześlizgiwać się po powierzchni rzeczywistości⁷⁰. „Intuicja życia — pisze ona — którą wyodrębniłam z procesu twórczego właściwego dla człowieka, okazuje się zdolna do przeniknięcia i nadania właściwej rangi wszystkim innym metodom i ujęciom rzeczywistości, potrafi też ocenić wszystkie niuanse osiągniętych przez nie wyników, niezależnie od tego, czy są one wzajemnie powiązane, czy też pozornie nie mają ze sobą związku. Krótko mówiąc, podążymy za spontanicznym nurtem intuicji życia, śledząc w punkcie przecięcia różnych perspektyw meandry i istotne, wzajemne zależności wszystkiego-co-żyje, po to, by odnaleźć [zarówno — M.M.] pierwotnie różnicujące się, jak i jednoczące ciągi początku i stawania się życia”⁷¹. Oto punkt wyjścia i metoda właściwa ontopojezie życia — twórczej i dynamicznej, lecz metoda wymagająca odrębnego i skrupulatnego przeanalizowania.

⁶⁸ Ibidem, s. 158.

⁶⁹ Zob. ibidem, s. 225.

⁷⁰ Zob. ibidem, s. 253—254.

⁷¹ Ibidem, s. 255.

Bibliografia

- Kierunki filozofii współczesnej*. Cz. 1. Red. J. Czarkowski, J. Pawlak, J. Pawłowski. Toruń, Wydawnictwo UMK, 1995.
- Łaciak P.: *Eugena Finka rozumienie Ja transcendentálnego*. W: „Folia Philosophica”. T. 29. Red. P. Łaciak. Katowice 2011.
- Szymaniak A.: *Anna Teresa Tymieniecka*. W: *Encyklopedia filozofii polskiej*. T. 2. Red. A. Maryniarczyk. Lublin 2011, s. 759—762.
- Tymieniecka A.T.: *Impet i równowaga w życiowych strategiach rozumu. Logos i życie*. Ks. 4. T. 1: *Impet i równowaga w życiowych strategiach rozumu*. Przeł. M. Wiertelowska. Poznań 2014.
- Tymieniecka A.T.: *The Fulness od the Logos in the Key of Life*. In: *Christo-Logos. Book 2: Metaphysical Rhapsodies of Faith (Itinerarium mentis in deo)*. Analecta Husserliana. Vol. 111. Ed. A.T. Tymieniecka. Dordrecht 2012. <http://link.springer.com/book/10.1007/978-94-007-2257-6>.
- Tymieniecka A.T.: *The Human Condition in-the-Unity-of-Everything-there-is-alive and its Logoic Network*. In: *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book 2: The Human Condition in-the-Unity-of-Everything-there-is-alive. Individuation, Self, Person, Self-determination, Freedom, Necessity*. Analecta Husserliana. Vol. 89. Ed. A.T. Tymieniecka. Dordrecht 2006. <http://link.springer.com/book/10.1007/1-4020-3707-4>.
- Tymieniecka A.T.: *The Metamorphosis of the Logos of Life in Creative Experience. Treatise in a Nutshell*. In: *Logos of Phenomenology and Phenomenology of Logos. Book 5: The Creative Logos. Aesthetic Ciphering*. Analecta Husserliana. Vol. 92. Ed. A.T. Tymieniecka. Netherlands 2006. <http://link.springer.com/book/10.1007/1-4020-3744-9>.
- Tymieniecka A.T.: *Zagadnienia filozoficzne naszych czasów: akt twórczy człowieka jako ostateczne źródło racjonalności*. W: *Filozofia polska na obczyźnie*. T. 4. Red. W. Strzałkowski. Londyn 1987.
- Tymieniecka A.T.: *Życie w pełni logos*. Ks. 1: *Metafizyka Nowego Oświecenia*. Przeł. M. Wiertelowska. Poznań 2011.

Anita Gralak

Responsibility in Existential Approach of Psychotherapy

Abstract: The aim of this paper is to show that responsibility arises from an existential dimension of the human being and therefore an existential depth is a necessary condition of undertaking or rejecting responsibility. Linking ethical and existential dimensions has an application in the process of psychotherapy, beginning with M. Boss, to I.D. Yalom. Both of them applied the philosophical issues of M. Heidegger's thought. Yalom isolated the area of problems and medical conditions, and put forward a thesis that they arise from the existential depth of Dasein; thus, assuming or escaping responsibility brings consequences for mental health. Following such indications, one may find oneself on a ground of one's own responsibility. In this paper, it will be shown that if one deals with existential issues, one may answer to human problems during the process of psychotherapy, and might approximate oneself to authenticity, which means prosperity, well-being and integration of personality. I hope that the following paper will be a contribution to polemics and treatment not only among psychotherapists but also among the milieu of philosophers.

Keywords: existentialism, responsibility, psychotherapy, Yalom, Heidegger

The aim of the present paper is to consider the role that responsibility plays in the process of psychotherapy and its integrative character. Given that there is a wide range of therapies, I will focus on the existential approach because it is within this framework that I have found a bridge between philosophy and psychotherapy. It is worth noting, though, that responsibility might take a comparable place in different types of therapies.

Existential psychotherapy

Existential psychotherapy has no founding fathers. Origins of this approach can be traced back to philosophy, namely existentialism of the turn of the 19th and 20th century.¹ Considering the many different interpretations of existentialism, understanding existential psychotherapy in a homogenous way must result in a misconception. In the book *Existential Therapies* (2003), Mick Cooper emphasizes variant forms of existential approaches. We read there:

... it is simply not possible to define the field of existential therapy in any single way... Rather, it is best understood as a rich tapestry of intersecting therapeutic practices, all of which orientate themselves around a shared concern: human lived-existence.²

Among a varied range of existential approaches to psychotherapy, we may find:

- L. Binswanger's Daseinanalysis,
- V. Frankl's logotherapy,
- M. Boss's work on Daseinanalysis,
- J. Bugental's existential-humanistic approach,
- D. Yalom's psychotherapy,
- R.D. Laing's existential approach to schizophrenia,
- R. May's focus on anxiety and love from existential perspective.

Therefore, it is more advisable to talk about existential therapies.³ There is no single paradigm which one could take as a bedrock of therapeutic practices. Looking at the history of such approaches, we cannot identify one school that would be followed by others, as it was the case with Freud followed by his students. Existential therapies comprise a wide spectrum of directions and even existential psychotherapists show them in variant ways. However, in *Existentialism and Existential Psychotherapy*, Emmy van Deurzen mentions central existential issues that perhaps may rise during the process of therapy. Among them there are: ontological context, searching for mean-

¹ E. van Deurzen: *Existentialism and existential psychotherapy*: 'Existential psychotherapy is the only established form of psychotherapy that is directly based in philosophy rather in psychology', In: Ch. Mace (ed.): *Heart and Soul: The Therapeutic Face of Philosophy*. London, Routledge, 1999, p. 217.

² M. Cooper: *Existential Therapies*. London/Thousand Oaks/New Delhi, SAGE Publications Ltd, 2003, p. 1.

³ Ibid.

ing of life, existential anxiety, intentionality, lived world, limit situation, self-deception, time, the fragile self, existential guilt, care, mood, discourse, communication, paradox,⁴ etc.

Some of the aspects mentioned above are discussed in the book *Existential Psychotherapy* by American psychiatrist Irvin Yalom. Yalom states that the existential approach of psychotherapy is rooted in dynamically oriented psychotherapy, which assumes that:

... there are forces in conflict within the individual, and that thought, emotion, and behavior, both adaptive and psychopathological, are the resultant of these conflicting forces.⁵

In contrast to Freudian and Neo-Freudian approaches, existential psychodynamics is (according to the psychiatrist) concerned with human endeavours linked to four “givens of existence”: death, freedom, existential isolation and meaninglessness. Their characteristics are as follows:

1. Death: finiteness of human existence is undeniable. Death touches everyone and there is no possibility to step out of it. The fact of own finiteness is the origin of anxiety and thus might be the origin of psychopathology. Yalom distinguishes two main forms of denying death: a) believing in one's own specialness and b) believing in the ultimate rescuer.⁶ Inasmuch as death is a limit situation, these are the ways to alleviate its burdening impact.
2. Freedom: it is understood as a lack of ground (groundlessness). It implies that one does not live in a ready-made structure which was established without one's involvement in it. There is no such structure and one must confront oneself and withstand the openness of existence to a void. Therefore, freedom might be taken by a human being as a privilege or as a burden.
3. Existential isolation: Yalom distinguishes three kinds of isolation: a) interpersonal, b) intrapersonal, and c) existential. The last type of isolation does not relate to social environment where we live, so it is not connected with relations to other people (interpersonal isolation) or with isolation within one's psyche (intrapersonal isolation). Existential isolation means that one is separated on the basis of one's existence. At the heart of one's being there is always the first person ‘I.’ It is always ‘I’ that dies, it is always ‘I’ that is

⁴ E. van Deurzen: *Existentialism and existential psychotherapy...*, p. 215—236.

⁵ I.D. Yalom: *Existential Psychotherapy*. New York, HarperCollins Publishers, p. 6.

⁶ Ibid., pp. 117, 129.

free and responsible for the shape of one's life, and it is always 'I' that is made to consider the meaning of life.

4. Meaninglessness: the three concerns of existence mentioned above lead to the fourth one, captured in the question: *Why are there beings at all instead of nothing?*⁷ It intimates that the meaning is never ready to one and must be formed. If one takes into consideration that one is mortal and cannot escape existential isolation and one's own finiteness, one must somehow deal with primordial freedom. From this position one ought to respond to one's situation in the world and act within it. The lack of granted (given) meaning alters into a lifelong task which one is entangled in.

The process of Yalom's therapy builds on the four givens of existence and on their basis tackles emerging conflicts of an individual. Awareness of the concerns discloses an absence of shelter and might lead to anxiety (*Angst*). In an attempt to cope with it, one may create a defence mechanism. As examples of defence mechanisms related to responsibility, Yalom mentions:

- compulsivity,
- displacement of responsibility to another person,
- denial, which means losing control over demanding situations, and becoming "unconscious" of one's real input,
- avoidance of autonomous action,
- decisional pathology.⁸

Defence mechanisms have a deeply relieving aspect but are thereby a chokepoint on the way to development. Furthermore, in comparison to Freudian psychodynamics, existential psychodynamics does not rest on the assumption that early childhood experiences have critical impact on the process of a person's development. As mentioned above, it is thought that inner conflicts arise most of all from anxiety toward an existential situation:

... to think about the relationship between one's feet and the ground beneath one, between one's consciousness and the space around one; it means to think not about the way one came to be the way one is, but that one is. The past—that is, one's memory of the past—is important insofar as it is part of one's current existence and has contributed to one's current mode of facing one's ultimate concerns...⁹

⁷ M. Heidegger: *Introduction to Metaphysics*. Trans. G. Fried, R. Polt. Yale University Press, New Haven/ London 2000, p. 1.

⁸ I.D. Yalom: *Existential psychotherapy...*, p. 224.

⁹ *Ibid.*, p. 11.

Although past experiences might be influential and in many cases essential to consider whilst curing, in the existential approach they are not taken as main factors to deal with during the process. Yalom also states that there are concerns which cannot be found in psychotherapeutic literature and cannot be taught during the studies, but which have to be found by therapist on his own¹⁰ and within a particular therapeutic relation to a patient. It is grasped by Emmy van Deurzen in the following way:

... existential approach resists formalization and opposes the fabrication of a method that can be taught as a technique and followed automatically. Existential psychotherapy has to be reinvented and recreated by every therapist and with every new client. It is essentially about investigating human existence and the popular preoccupations of one individual and this has to be done without preconceptions or set ways of proceeding. There has to be complete openness to the individual situation and an attitude of wonder that will allow the specific circumstances and experiences to unfold in their own right.¹¹

Responsibility

Perusing the psychotherapy literature, one may notice that responsibility seems to constitute a base which is essential during the process of therapy, and that without responsibility, it would not be possible to make a genuine step forward. Yalom finds the grounds for this perspective in understanding a man in the existential approach. He is well-known for his references to Jean-Paul Sartre and Martin Heidegger, and on the basis of such approaches, he offers a vision of existential therapy.

In 1980, Yalom published a book entitled *Existential Psychotherapy*. Though this American psychiatrist is not a philosopher, we can find philosophical inquiries there. One of them is the role of responsibility in one's life. For Yalom, responsibility means authorship:

¹⁰ K. Horney: *Wykłady ostatnie*. Poznań, Dom Wydawniczy REBIS, 2000.

¹¹ E. van Deurzen: *Existentialism and existential psychotherapy...*, p. 218—219.

To be aware of responsibility is to be aware of creating one's own self, destiny, life predicament, feelings and, if such be the case, one's own suffering. For the patient who will not accept such responsibility, who persists in blaming others — either other individuals or other forces — for his or her dysphoria, no real therapy is possible.¹²

Existential psychotherapy is inextricably tied up with existence and ceases with death of an individual. Likewise, Jacek Filek refers to this issue in his book *Filozofia odpowiedzialności XX wieku* (The philosophy of responsibility in the 20th century), where he claims that responsibility belongs to the basic structure of a human being, whether he or she chooses it or not, which means it is not dependent on the will, but rather forms a person essentially.¹³ Emmanuel Levinas, asked about responsibility by Philippe Nemo in *Ethics and Infinity*, answers:

[Responsibility is] ... the essential, primary and fundamental structure of subjectivity.¹⁴

Thus, responsibility is a way of Being (*Sein*) and one is always enmeshed with it. However, there might be a twofold attitude toward responsibility: a) a person may undertake the task which it brings, or b) might be trying to hide from it by fleeing. At this point of *Existential Psychotherapy*, the following question is asked: can one escape from responsibility without any further implications for one's mental health? Yalom maintains that the answer is univocal — a person who shies away from taking responsibility cannot do it without encumbering costs on his or her psychological well-being. The presumptive getaway is in fact a deceptive step. Lack of genuine escape means that a human being is not only *condemned to be free* (Sartre), but also condemned to be responsible.

To present this twofold approach toward responsibility, one may ask how it is revealed in everyday life. From Yalom's perspective, one should take into consideration two tendencies of finding oneself motivated: a) internal or b) external. The American psychiatrist mentions that there are no empirical researches on the role of responsibility in psychotherapy. It is not easy to determine whether it influences

¹² I.D. Yalom: *Existential Psychotherapy...*, p. 218.

¹³ J. Filek: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków, Wydawnictwo Znak, 2003, p. 10.

¹⁴ E. Levinas: *Etyka i Nieskończony*. Kraków, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 1991, p. 54.

a person directly or not. That is the reason why Yalom searches for notions connected with responsibility and as one he proposes the locus of control (mentioned above): a) being focused inward and finding motivation within oneself; or analogously b) being focused outward. This dualistic distinction encapsulates a human being as one that: in respect of a), finds him or herself responsible for the shape of his or her existence or, as for b), finds the outside world to be responsible for his or her selections. As a consequence of such attitudes, the ways of experiencing the world and understanding one's situation in it are designated. According to the psychotherapist, imputing responsibility to the outer world brings malignant effects:

Any system that explains behavior and mental experience on the basis of phenomena (for example, past or present environmental events, instinctual drives) outside the domain of individual responsibility leads to a treacherous position for the therapist.¹⁵

And:

A patient ... must be helped to appreciate how he or she has contributed to that situation: for example, by choosing to stay married, to hold two jobs, to keep three dogs, to maintain a formal garden, and so forth. Generally one's life becomes so structured that one begins to consider it as a given, as a concrete structure that one must inhabit, rather than as a web, spun by oneself, which could be spun again in any number of ways.¹⁶

And further:

A therapist who counters a patient's excuse for behavior ("It was not deliberate. I did it unconsciously.") with the question "Whose unconscious is it?" is encouraging responsibility awareness. As is the therapist who asks a patient to „own“ what happens to him or her: (not "he bugs me," but "I let him bug me").¹⁷

Yalom shows that there is a huge role of group therapy in raising responsibility. A group is a miniature of the social world of the patient, and during the session problems of a particular patient emerge from others' perspectives. That enables the patient to realize how he or she participates in creating his or her situation.

¹⁵ I.D. Yalom: *Existential psychotherapy*..., p. 348.

¹⁶ Ibid., p. 232.

¹⁷ Ibid., p. 231.

To bring one out of oneself (to open up responsibility in oneself), means (necessarily) to relate to one's own responsibility. The issue must touch a raw nerve and apply to individual existence. Thinking about responsibility *in abstracto* is not enough. It is of crucial importance to find oneself responsible. Moreover, the issue is not concerned with the bipolar evaluative notion which defines one's morality as appropriate or not. Perhaps, it mainly refers to broaden the boundaries within which one understands oneself. Hence, lack of responsibility (understood as a getaway) brings reduction of human's abilities, abandonment of one's own existence, and finding others who are responsible:

One of the more common dynamic defenses against responsibility awareness is the creation of a psychic world in which one does not experience freedom but exists under sway of some irresistible egoalien ('not-me') force.¹⁸

Undertaking responsibility is a moment of transition: one stops taking and understanding one's existence as something that is imposed, stops transferring the burden of one's own choices on other people or circumstances. If one sees oneself as a responsible human being, one is able to respond to the world with awareness of fashioning one's own world, and gives evidence of this ability by responding to it. Thus, taking responsibility has integrative character during the process of therapy as it enables a patient to surmount his or her isolation from the world. Increasing the ability to take one's own responsibility becomes a wellspring for developing real competencies.¹⁹

Becoming open to experiencing oneself as responsible requires bravery to confront with loneliness.²⁰ Responsibility understood in this way might become a challenge, which someone may take or, as mentioned above, try to escape. Yalom refers to Heidegger and associates loneliness with groundlessness. The aim of therapy is redirecting one's belief system by which one expects external salvation (the ultimate rescuer) and tries to camouflage lack of ground:

One avoids situations (for example, making decisions, isolation, autonomous action) that, if deeply considered, would make one aware of one's fundamental groundlessness. Thus one seeks structure, authority, grand designs, magic, something that is big-

¹⁸ Ibid., p. 225.

¹⁹ Ibid., p. 334.

²⁰ Ibid., p. 221.

ger than oneself. Even a tyrant, as Fromm reminds us in *Escape from Freedom*, is better than no leader at all.²¹

Being and Time exposes responsibility as inscribed in an ontological structure of Dasein. It means that Dasein is in charge of responsibility due to the way of its Being. Heidegger states that responsibility is linked with *the they-self*. But who are *the they-self*? In the text we may read:

We enjoy ourselves and have fun the way they enjoy themselves. We read, see, and judge literature and art the way they see and judge. But we also withdraw from the “great mass” the way they withdraw, we find “shocking” what they find shocking. The they, which is nothing definite and which all are, though not as a sum, prescribes the kind of being of everydayness.²²

The they-self stay anonymous, we cannot find any particular person behind them. At the same time *the they-self* take away responsibility from Dasein or, more precisely, Dasein lets itself be deprived of responsibility:

Da-sein flees from thrownness to the alleviation that comes with the supposed freedom of the they-self.²³

Because Dasein is ‘thrown’ into the world and accordingly might experience overwhelming anxiety, it looks for a relief. Nonetheless, ‘losing’ responsibility does not happen in a fundamental (ontological) way. Dasein always stays responsible even if it lets *the they-self* dominate by modifying itself into ‘average everydayness.’²⁴ From this perspective, Dasein does not make its own decisions but the decisions are made by a group subject. However, ‘average everydayness’ is not the only way of Dasein’s *being-in-the-world*. According to the German thinker, Dasein’s *ownmost potentiality-of-being-a-self*²⁵ is called authenticity. Heidegger states that inasmuch as the ontological basis of existence is fundamental, Dasein is being called by its conscience to ‘come back’ from lostness in *the they-self*.²⁶ Dasein is both calling and

²¹ Ibid., p. 222.

²² M. Heidegger: *Being and Time*. Trans. J. Stambaugh. New York, New York Press, 1996, p. 119.

²³ Ibid., p. 255.

²⁴ Ibid., p. 119.

²⁵ Ibid., p. 248.

²⁶ Ibid., p. 254.

being called. The calling is generated by no one else then Dasein's own self; hence, it is the one who is found as *caring*. But what is the message of the call? We read:

Conscience speaks solely and constantly in the mode of silence.
... And to what is one summoned? To one's own self.²⁷

Dasein is being called to stay open to the possibilities offered by existence. This is where its responsibility is situated. Needless to say, such responsibility does not pertain to ethical perspective, but ethical concerns find roots in it. *Being and Time* contains one more notion that might be erroneously understood in an ethical way: guilt. We read that Dasein is guilty.²⁸ Dasein is guilty to become itself, to choose itself, to break away from *the they-self*, and to withstand being as groundlessness. Conscience gives Dasein awareness of being guilty itself:

... at bottom conscience is essentially always mine ... the call comes from the being that I myself always am.²⁹

Experience of 'that I *am*', 'that the world *is*' and 'that the people *are*' — experience of 'that *is*' — is eerie and *ipso facto* directed toward anxiety brought by the feeling of shelterlessness, of not being familiar with the world any more. Being authentic means Being responsible on the basis of the inmost depth of existence. Analogously, Being not responsible means not Being a self, it means omission, abandonment and deprivation of authentic self. From this standpoint, I presume that it is close to Yalom's conclusions concerning responsibility and the locus of control: one (Dasein) finds it either within oneself (on the basis of one's existence) or in the external world (as *the they-self*). The direction toward authenticity is to 'let it be' (*Gelassenheit*): if a being is open to Being (as Dasein is), responsibility is to 'let it be' open to Being as it is given to Dasein. Therefore, not 'letting it be' means that Dasein engenders some blockages located within its own way of Being, and does not allow itself to be as it ontologically is:

... neurotic and psychotic patients suffered from a constriction, or "blockage" of their world openness. Occasionally, for example, an

²⁷ Ibid., p. 252.

²⁸ Ibid., p. 259.

²⁹ Ibid., p. 257.

individual refused a “world-relation” through a “bodily-jamming.”³⁰

In the confrontation with groundlessness, one has to face the question about one’s everydayness. If one confronts groundlessness, one must act without any solid ground that could serve as a foundation of one’s every day activities.

Summarizing, according to the existential approach, a human being is responsible by virtue of the very fact of his or her existence. Yalom maintains that this situation produces a twofold attitude: one may assume responsibility or try to get away from it. In an escape, one finds oneself severed from one’s existence in its true shape and experiences a heavy psychological burden as a cost of such a decision. At the other end of the spectrum, undertaking responsibility demands a genuine engagement and persistence, but also brings prosperity and well-being. If Yalom’s conclusion is applicable, one ought to find such a transition on one’s own by assuming responsibility for one’s thoughts, emotions, behaviors, speeches, choices, etc. As a psychotherapist, Yalom himself applied this practice to his patients. A similar application of Heidegger’s conception might be found in M. Boss’s work. Their endeavours seem to reflect the fact that assuming responsibility has crucial impact on mind healing and therefore reveals the importance of existential depth in the process of psychotherapy.

Bibliography

- Boss M.: *Psychoanalysis and Daseinanalysis*. Trans. L.B. Lefebvre. Dacapo Press, New York 1982.
- Cooper M.: *Existential therapies*. SAGE Publications Ltd, London/Thousand Oaks/New Delhi 2003.
- Van Deurzen E.: *Existentialism and Existential Psychotherapy*. In: Ch. Mace (ed.): *Heart and Soul: The Therapeutic Face of Philosophy*. Routledge, London 1999.

³⁰ M. Heidegger: *Zollikon Seminars. Protocols-Conversations-Letters*. Trans. F. Mayr, R. Askay. Evanston, ILL: Northwestern University Press, 2001, p. 308.

- Filek J.: *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.
- Heidegger M.: *Being and Time*. Trans. J. Stambaugh. New York, New York Press 1996.
- Heidegger M.: *Introduction to Metaphysics*. Trans. G. Fried, R. Polt. Yale University Press, New Haven/ London 2000
- Heidegger M.: *Zollikon Seminars. Protocols-Conversations-Letters*. Trans. F. Mayr, R. Askay. Evanston, ILL: Northwestern University Press 2001.
- Horney K.: *Wykłady ostatnie*. Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2000.
- Levinas E.: *Etyka i Nieskończony*. Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991.
- Yalom I.D.: *Existential Psychotherapy*. HarperCollins Publishers, New York 1980.
- Yalom I.D.: *Lying on the couch*. Harper Perennial, New York 1997.
- Yalom I.D.: *When Nietzsche wept*. HarperCollins Publishers, New York 2005.

Noty o Autorach / Notes on Authors

Belov Vladimir, prof. dr, profesor Rosyjskiego Uniwersytetu Przyjaźni Międzynarodowej w Moskwie.

Besler Gabriela, dr hab., adiunkt w Instytucie Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego.

Czardybon Barbara, dr, asystent w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Gralak Anita, mgr, doktorantka w Instytucie Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego.

Kubalica Tomasz, dr hab., adiunkt w Instytucie Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego.

Mruszczyk Magdalena, dr, adiunkt w Instytucie Filozofii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego.

Popczyk Maria, dr hab., profesor nadzwyczajny w Instytucie Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego.

Soboleva Maja, prof. dr, profesor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Alpen-Adria w Klagenfurcie (Austria).

Projekt okładki / Cover Designer

Grzegorz Nowak

Redaktorzy / Editors

Małgorzata Poglódek (teksty w języku polskim)

Magdalena Podraza (teksty w języku niemieckim)

Krystyna Warchał (teksty w języku angielskim)

Korektorzy / Proofreaders

Lidia Szumigala (teksty w języku polskim)

Mariusz Jakosz (teksty w języku niemieckim)

Joanna Zwierzyńska (teksty w języku angielskim)

Łamanie / Typesetter

Edward Wilk

Copyright © 2016

by University of Silesia in Katowice

Wszelkie prawa zastrzeżone / All rights reserved

ISSN 0208-6336

ISSN 1231-0913

(print)

ISSN 2353-9445

(online)

Wydawca / Published by

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

www.wydawnictwo.us.edu.pl

e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Nakład: 100 + 50 egz. Ark. druk. 9,25.

Ark. wyd. 9,0. Papier offset. kl. III, 90 g

Cena 20 zł (+ VAT)

/ First impression Print run: 100 + 50. Publishing
sheets: 9.0. Printed sheets: 9.25.

Offset paper, grade III, 90 g

Price: 20 PLN (+VAT)

Druk i oprawa / Printing and binding

„TOTEM.COM.PL Sp. z o.o.” Sp. K.

ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

More about this book



PRICE 20 ZŁ	ISSN 0208-6336
(+ VAT)	ISSN 1231-0913