

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI

PRZECIWKO IRRACJONALNOŚCI W FILOZOFII
HENRYKA RICKERTA POLEMKA Z FILOZOFIĄ ŻYCIA

W dziejach refleksji nad sposobami uprawiania filozofii oraz regułami formułowania rezultatów filozoficznych dociekań kwestia racjonalnego charakteru dyskursu filozoficznego odgrywała bez wątpienia bardzo istotną rolę. „Praca argumentu” bowiem należy do istoty filozofii w jej europejskim rozumieniu, poczynając od jej greckich źródeł, najpóźniej od Sokratesa i sofistów. Skłonny byłbym nawet zaryzykować tezę, iż filozofia jako racjonalne przedsięwzięcie poznawcze należy do istoty cywilizacji europejskiej, co tak trudną czyni odpowiedź na pytanie, jaki jest stosunek filozofii do jednoczącej się Europy. Uniwersalny charakter filozofii, jako przedsięwzięcia *prima facie* poznawczego, konstytuuje bowiem europejską duchowość, przez co filozofia nie wchodzi w relację z europejskością, jako że stanowi jedno z jej źródeł¹. Ale to uwaga na marginesie.

Wiedza na temat tego, czym jest racjonalność dyskursu filozoficznego i w jakim stopniu mogą w nim być obecne elementy irracjonalne, staje się szczególnie paląca dziś, w epoce zaniku zaufania do rozumu, do racjonalnego

Dr hab. ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI – Instytut Filozofii, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; adres do korespondencji: 60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c.

¹ Nawiązuję tu do wystąpienia A. Bronka „Czy Europa jest pojęciem filozoficznym?”, wygłoszonego dn. 08.10.2001 r. na polsko-niemiecko-węgierskiej konferencji filozoficznej w Bonn, poświęconej kwestii filozoficznego postrzegania Europy i europejskiego postrzegania filozofii. Mówiąc zaś o filozofii jako źródle cywilizacji europejskiej (i dalej – euroatlantyckiej), mam na myśli to, co L. Kołakowski stwierdził ongiś o religijnych (judeo-chrześcijańskich) oraz filozoficznych (grecko-rzymskich) filarach europejskiej duchowości, przeciwstawiając je cywilizacjom, w których poznanie typu filozoficznego i naukowego nie zdołało się wykształcić.

porządku świata oraz pożytków płynących z rozsądnego o nim deliberowania. W tym kontekście kwestia stosunku filozofii do irracjonalizmu wydaje się szczególnie doniosła i frapująca. Mój wkład do rozważenia stojącego przed nami problemu pomyślany jest jako prezentacja – opatrzona komentarzem – pewnego przypadku otwartej dyskusji na temat dopuszczalnej irracjonalności refleksji filozoficznej. Tym przypadkiem jest – jak wskazuje tytuł tego tekstu – Rickertowska krytyka filozofii życia.

Wywody swe chciałbym ująć w kilku punktach, zaczynając od krótkiego przypomnienia filozoficznej sylwetki H. Rickerta oraz jego znaczenia dla filozofii niemieckiej i europejskiej (1). W następnym kroku (2) pokuszę się o syntetyczne przedstawienie filozofii życia jako fenomenu filozoficznego i kulturowego, którego elementy są do dziś obecne w naszej kulturze filozoficznej (i nie tylko), by przejść – w punkcie (3) – do zarzutów, w moim przekonaniu bardzo poważnych, które pod jej adresem formułuje właśnie H. Rickert. Dwa ostatnie, wiążące się ze sobą punkty poświęcone będą kwestiom zasadności tej krytyki (4) oraz zastanowieniu nad morałem płynącym z tej całej historii (5).

1.

Urodzony w Gdańsku, Henryk Rickert należał, jak wiadomo, do drugiego pokolenia neokantystów. Był m.in. uczniem W. Windelbanda, twórcy tzw. szkoły badeńskiej, zwanej też południowo-zachodnioniemiecką, a to z tej racji, iż najwybitniejsi jej przedstawiciele działali na uniwersytetach w Heidelbergu, Fryburgu Badeńskim i niemieckim wówczas Strasburgu. Przyjaźnił się z Maksem Weberem, utrzymywał żywe kontakty filozoficzne m.in. z Györgyem Lukácsem oraz Georgiem Simmlem. Gdy w 1915 r., z powodu objęcia prestiżowej katedry filozofii w Heidelbergu, przeniósł się do tego miasta, jego miejsce we Fryburgu zajął Edmund Husserl. Nie tylko to jednak wiązało Rickerta z fenomenologią, kierunkiem, który miał wkrótce przyćmić neokantyzm, przyczyniając się do jego stopniowego zaniku. Otóż jednym ze studentów Rickerta był Martin Heidegger i oba jego dzieła zaliczane do tzw. *Frühschriften*, czyli pism wczesnych – tzn. doktorat na temat teorii sądu w psychologizmie z 1914 r. oraz o dwa lata późniejsza habilitacja, dotycząca teorii kategorii i znaczenia u Dunska Szkota – zostały napisane pod kierun-

kiem Rickerta i jemu dedykowane². W literaturze heideggerologicznej wpływ Rickerta na kształt tych dwóch pierwszych dzieł jest stanowczo niedoceniany, co starałem się pokazać w niektórych ze swych prac³. Podobnie źle rozpoznany jest, moim zdaniem, związek tych prac z *Sein und Zeit*, najdojrzalszym dziełem Heideggera⁴. Wróćmy jednak do Rickerta.

W historii filozofii zapisał się on przede wszystkim, alternatywną wobec Diltheyowskiej, próbą uzupełnienia Kantowskiej krytyki rozumu o krytykę rozumu historycznego. Kant – jego zdaniem – nie mógł jej stworzyć, ponieważ historia oraz pozostałe nauki humanistyczne nie uchodziły w jego oczach i w jego czasach za rzetelne poznanie naukowe. Sytuacja ta uległa w XIX w. radykalnej zmianie, trzeba zatem Kantowską krytykę doświadczenia rozszerzyć o krytykę rozumu historycznego, pojętą jako epistemologia nauk o kulturze. Temu zadaniu poświęcił Rickert stosunkowo najwięcej czasu i energii, przedstawiając swe rozwiązania w takich dziełach – niestety dotąd nie przetłumaczonych na polski – jak *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (*Granice przyrodoznawczego tworzenia pojęć*, t. I-II, 1896-1902), *Der Gegenstand der Erkenntnis* (*Przedmiot poznania*, 1892) oraz *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (*Nauki o kulturze a nauki przyrodnicze*, 1898).

Nie bez związku z popularnością tych dzieł, które nie tylko były powszechnie znane i dyskutowane pośród filozofów, lecz także inspirowały metodologicznie przedstawicieli nauk humanistycznych⁵, Rickert uchodzi często, dla pobieżnych znawców historii filozofii niemieckiej XX w., za jednostronnego epistemologa (i metodologa), który – wierny metodzie transcendentalnej – wychodząc od faktu istnienia nauk humanistycznych, poszukiwał dla nich warunków możliwości. Efektem takiego podejścia miałyby być wrogość do dociekań metafizycznych, wręcz swoisty zakaz metafizyki, odwołujący się do negatywnego wyniku Kanta co do możliwości metafizyki jako nauki. W związku z powyższym filozofia Rickerta nie była – powiada się –

² Por. M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt a.M. 1972. Ścisłej mówiąc, Heidegger dedykuje Rickertowi swą pracę habilitacyjną. W pracy doktorskiej, dedykowanej rodzicom, wspomina go – obok katolickiego filozofa A. Schneidera – dziękując mu za naukową pomoc.

³ Por. np. A. Przyłębski, *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993, szczególnie rozdz. 5 i 11.

⁴ Interesująco pisał o tym Martin Brelage, przedwcześnie zmarły filozof berliński, w rozprawie *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965.

⁵ Na epistemologiczne ustalenia Rickerta powoływał się m.in. M. Weber.

wystarczająco fundamentalna, przejmowała bezkrytycznie przestarzały aparat kategorialny, na czele ze sztywną, niezreflektowaną relacją podmiot–przedmiot, stanowiącą punkt wyjścia jego analiz. Takie ujęcie dorobku Rickerta jest bez wątpienia jednostronne, zapoznaje bowiem zwrot ontologiczny w jego późnej twórczości (zmarł w 1936 r.), który był rezultatem immanentnego rozwoju jego myśli filozoficznej, nawet jeśli badacze wiążą go z czynnikami zewnętrznymi, głównie z triumfalnym powrotem metafizyki i ontologii w pracach m.in. Nicolai Hartmanna i wspomnianego już Martina Heideggera.

Filozofia Rickerta nawiązywała do zwrotu w neokantyzmie, który zainaugurował jego mistrz, Wilhelm Windelband, stwierdzając, że „Kanta zrozumieć to znaczy wykroczyć poza niego”. Nie mniej znane są słowa Windelbanda o analogii między sytuacją współczesnej mu filozofii a losem szekspirowskiego króla Leara. Filozofia – powiada – rozdzieliła całą poznawalną rzeczywistość pomiędzy nauki pozytywne i grozi jej wygnanie w świat o żebraczym kiju, jeśli nie znajdzie sobie i tylko sobie właściwej dziedziny badań. Obszar ten odnalazł Windelband w sferze nierealnie istniejących wartości, pojętych nie tyle jako rezultaty praktycznych wartościowań ze strony poszczególnych jednostek ludzkich, ile jako swoiste, transcendentalne ramy wyznaczające obszary ludzkiego życia i doświadczania świata. Powstanie nauk humanistycznych odegrało w tej koncepcji kluczową rolę, zwracało bowiem uwagę na istnienie obiektów badań, które – w odróżnieniu od powtarzalnych zjawisk przyrodniczych – są właśnie niepowtarzalne i badane dla swej niepowtarzalności. Istnieją zatem nauki poszukujące prawidłowości – Windelband zwie je nomotetycznymi – oraz te, których zadaniem jest opisywanie niepowtarzalnych, nacechowanych aksjologicznie przedmiotów kulturowych – są to nauki idiograficzne. Sposobami istnienia oraz poznawania tych różnych sfer przedmiotowych oraz teorią odpowiadających im nastawień poznawczych zająć się miała filozofia⁶.

Rickert przejął ten podział, wzbogacając go o nauki generalizujące, badające sferę kultury (takie jak socjologia), oraz o nauki indywidualizujące, badające sferę przyrody (np. geografie)⁷. Jego koncepcje z zakresu teorii nauk zakorzenione są w wypracowanym przezeń pojmowaniu rzeczywistości. Najistotniejsze rysy tego stanowiska znakomicie oddał sam Rickert, pisząc w *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*:

⁶ Szersze omówienie koncepcji Windelbanda znajdzie czytelnik w mojej, przytaczanej już tutaj, pracy *W poszukiwaniu królestwa filozofii*, szczególnie w rozdz. 1, 2 i 8.

⁷ Por. tamże, rozdz. 3 i 4.

Aby uzyskać dwa czysto logiczne i przeto czysto formalne pojęcia przyrody i dziejów, które wskazują nie na dwie różne realności, lecz na tę samą rzeczywistość, ujętą z dwóch różnych punktów widzenia, próbowałem fundamentalny problem logiczny podziału nauk według metody sformułować tak: rzeczywistość staje się przyrodą, gdy rozpatruje się ją ze względu na to, co ogólne, oraz historią, gdy jest rozpatrywana ze względu na to, co szczególne i indywidualne [...] ⁸.

Stanowisko to ulegnie z czasem pogłębieniu, w myśli Rickerta pojawiają się elementy ontologiczne, związane z logicznymi badaniami nad znaczeniem i funkcją predykatu „być”. Dlatego też mówi się czasami o ontologicznym zwrocie myśli późnego Rickerta ⁹. Jej wyróżnikiem jednak pozostanie kwestia statusu dobra kultury, w odróżnieniu od przedmiotu nauk przyrodniczych, pojęcie odniesienia do wartości (tzw. *Wertbeziehung*) jako drogi poznawczej, odsłaniającej znaczenie tegoż dobra, oraz związana ze wskazaniem na granice przyrodoznawczego tworzenia pojęć specyfika kultury i historii, a co za tym idzie – kwestia znaczenia nauk humanistycznych.

Filozofię pojmował Rickert jako działalność poznawczą, spełniającą kryteria badania naukowego. Mimo iż był żywo zainteresowany kwestią światopoglądu, obca mu była idea filozofii jako nade wszystko dostarczycielki światopoglądów czy nawet jako teorii światopoglądu ¹⁰. Zrozumiałe jest zatem jego poirytowanie tym, że oto na arenę naukowej filozofii akademickiej coraz śmiejiej zaczęły się wdzierać koncepcje, w jego przekonaniu mętne i nie spełniające kryterium badania naukowego, tj. racjonalnego, pojęciowo klarownie przeprowadzonego i wyłożonego. Nie bez związku z duchem tych niespokojnych czasów koncepcje te sprzęgły się w jeden silny nurt, zwany filozofią życia. Gdy ta stała się swoistą modą filozoficzną, Rickert postanowił dać jej odpór, publikując w 1920 r. zjadliwą książkę *Filozofia życia. Przedstawienie i krytyka modnych prądów filozoficznych naszych czasów*, której treść trafnie oddaje przytoczony właśnie tytuł. Abyśmy jednak nie sugerowali się Ricker-

⁸ H. R i c k e r t, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1926, wyd. 6/7, s. 55 (tłum. A. P.).

⁹ Efektem tego „zwrotu” są m.in. prace: *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Heidelberg 1930-1931, oraz *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*, Heidelberg 1939 (wydana pośmiertnie).

¹⁰ Z takim ujmowaniem funkcji filozofii mamy do czynienia u Diltheya (por. *Typy światopoglądów i ich rozwinięcie w systemach metafizycznych*, w: t e n ż e, *O istocie filozofii*, Warszawa 1987, s. 115-178) oraz wczesnego Jaspersa (*Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin 1919).

towskim ujęciem filozofii życia, pozwolę sobie na kilka zdań prezentujących ten nurt filozofii, którego znaczenie dla rozwoju europejskiej, nie tylko niemieckiej, myśli filozoficznej jest – w mej ocenie – nie mniejsze od neokantyzmu, w jego rozmaitych przejawach.

2.

Źródeł filozofii życia badacze przedmiotu (np. F. Fellmann¹¹) doszukują się przede wszystkim w myśli romantycznej, w koncepcjach takich filozofów, jak Karl Philipp Moritz, autor *Beiträge zur Philosophie des Lebens (Przyczynki do filozofii życia, 1781²)*, oraz Friedrich Schlegel, twórca opublikowanych w 1827 r. *Vorlesungen einer Philosophie des Lebens (Wykłady pewnej filozofii życia)*. Myślicielem, który ją w istotny sposób przygotował, był Artur Schopenhauer, u którego pojęcie woli życia odgrywa – jak wiadomo – ważną rolę. Tym jednak, który się przyczynił do spopularyzowania samego terminu „życie” oraz do stworzenia swoistego kultu życia i tego, co żywe, był bez wątpienia Fryderyk Nietzsche. Było to jednak jak gdyby dokonanie przed-filozoficzne, zarówno bowiem literacki sposób formułowania myśli przez Nietzschego, jak również jej ewoluowanie, czyniące ją nie do końca czytelną i podatną na dyskursywność oraz systematyczność, powodowało, że filozofowie akademicy tych czasów rzadko uważali go za filozofa. Dopiero zatem dzieła Francuza Bergsona oraz berlińskiego profesora Diltheya doprowadziły do powstania prądu filozoficznego określanego mianem filozofii życia. Jego nieco zapomnianym, choć być może najbardziej oryginalnym przedstawicielem był Georg Simmel (1858-1918). Również jeden z czołowych twórców pragmatyzmu, Amerykanin William James, jest często – i to niebezpodstawnie – zaliczany do grona przedstawicieli filozofii życia¹².

Szczyt jej popularności i oddziaływania to ostatnia dekada XIX i dwie pierwsze dekady XX wieku. Dilthey zmarł w roku 1911, Simmel w 1918, James w 1910, jedynie Bergsonowi, który zmarł w 1941 r., dane było dożyć triumfu fenomenologii oraz myśli egzystencjalnej. W literaturze przedmiotu jednak mówi się także o ostatniej generacji filozofów życia, do której zalicza się Oswalda Spenglera, Ludwiga Klagesa oraz Theodora Lessinga. Ich prace

¹¹ Por. F. F e l l m a n n, *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek bei Hamburg 1993, s. 25 n.

¹² Por. H. B u c z y ń s k a - G a r e w i c z, *James*, Warszawa 1973, s. 100-113.

stanowić mają tzw. ideologiczny okres filozofii życia¹³. Na marginesie wypada dodać, iż we współczesnej filozofii niemieckiej występują badacze stawiający sobie za cel twórcze odnowienie filozofii życia. Najpoważniejsi z nich to Volker Gerhardt, filozof z Uniwersytetu Humboldtów w Berlinie, oraz przywoływany tu już Ferdinand Fellmann z Uniwersytetu w Chemnitz¹⁴. Być może renesans filozofii życia jest zatem jeszcze przed nami.

Ogólnie, a zatem upraszczając rzecz ujmując, można powiedzieć, iż filozofia życia zrodziła się z protestu wobec wielkich systemów metafizycznych, które przestały reagować na ludzkie doświadczanie rzeczywistości. Racjonalne konstrukcje w rodzaju fichteanizmu, schellingianizmu czy też heglizmu (by odwołać się tylko do niemieckich przykładów, stanowiących swego rodzaju zwieńczenie tzw. filozofii spekulatywnej), opierając filozofię na dedukcji z wyjściowych, nieintuicyjnych pojęć, wydawały się zadawać gwałt ludzkiemu odczuwaniu świata, danemu zarówno w poznaniu zdroworozsądkowym, jak i naukowym. Fellmann pisze w tym kontekście, że filozofia życia to reakcja na systemy filozoficzne, kierująca się generalnie przeciwko przesadzonemu, absolutystycznemu roszczeniu rozumu¹⁵. W swej obronie całości doświadczenia filozofia życia podkreśla tedy wagę tego, co się rozumowi wymyka, co zatem można określić mianem tego, co irracjonalne. Filozofia życia jest świadomie antropologiczna, czy nawet antropocentryczna, ponieważ to ludzkie doświadczanie świata – a więc punkt widzenia człowieka przeżywanego otaczającą go rzeczywistość – stanowi fenomenalny ośrodek i punkt odniesienia. W tak pomyślanej filozofii poznanie nie może pełnić funkcji kryterium istnienia bądź nieistnienia. Będzie raczej czymś podporządkowanym życiu, przeżyciu organizmu w nie zawsze przyjaznym mu otoczeniu, ludzką władzą podporządkowaną woli i działaniu. W związku z powyższym filozofia taka będzie szukać dostępu do pierwotnej rzeczywistości, danej raczej

¹³ Por. F e l l m a n n, dz. cyt., s. 142-173.

¹⁴ Jeśli chodzi o Fellmanna, to poza wspomnianą wyżej pracą wspomnieć należy o innej jego książce, zatytułowanej *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Reinbek bei Hamburg 1991, a w odniesieniu do Gerhardta ważne są w tym kontekście dwa jego dzieła: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999, oraz *Individualität. Das Element der Welt*, München 2000. W polskim przekładzie dostępna jest rozprawa Fellmanna *Świat przeżywany a świat duchowy. Fenomenologiczne pojęcie świata a protestancka filozofia kultury*, w: Z. K r a s n o d ę b s k i, K. N e l l e n (red.), *Świat przeżywany*, Warszawa 1993, s. 48-102. Jeśli zaś chodzi o Gerhardta, to pewne wprowadzenie do jego ujęcia filozofii życia daje tekst *Osoba jako instytucja. O pierwotnie politycznej formie życia człowieka*, w: P. J u c h a c z, R. K o z ł o w s k i (red.), *Filozofia i demokracja*, Poznań 2001, s. 15-32.

¹⁵ Por. F e l l m a n n, dz. cyt., s. 27.

w przeżywaniu niżli w poznaniu. Stąd centralna rola takich kategorii, jak właśnie przeżywanie, intuicja, wgląd, doznawanie. Filozofia, z perspektywy podmiotu poznającego, jest tu więc odrzucona już w punkcie wyjścia.

Mimo przynależności do jednego nurtu, poszczególne filozofie życia mogą się znacznie od siebie różnić. Podstawową różnicę wyznacza – jak mi się zdaje – umieszczenie mechanizmu dynamizującego, rozsadzającego wszelki zamknięty system. I tu można się chyba zgodzić z Rickertem, że są dwa podstawowe kierunki, w których należy owego dynamizującego czynnika poszukiwać¹⁶. Jednym jest historia, ale pojęta nie jako całość wyznaczona przez Heglowską logikę rozwoju ducha czy też Marksowskie żelazne prawa historii, lecz jako dziedzina nigdy się nie kończącej kreatywności ludzkiej, nie dającej się przewidzieć ani zamknąć w systemie ogłaszającym koniec dziejów. Przykładem takiego podejścia jest Dilthey, ze swym słynnym stwierdzeniem, iż tego, czym jest człowiek, nie dowiadujemy się dzięki odślonięciu jego ahistorycznej istoty, lecz właśnie z historii i dzięki historii. W tym sensie – można by powtórzyć za Heideggerem – człowiek nie tyle ma (gotową już) istotę, ile się istoczy (tzn. ziszcza w dziejach). Drugim kierunkiem jest biologia, w szczególności Darwinowska teoria ewolucji i walki o byt. Oczywiście w konkretnych koncepcjach oba te punkty odniesienia – czy też perspektywy – mogą się splatać, wspierać i uzupełniać, zwykle jednak jeden z nich gra rolę istotniejszą.

Sama filozofia życia – jako w miarę jednolity nurt filozoficzny – miała żywot niezbyt długi. Odcisnęła jednak istotne piętno na rozwoju myśli filozoficznej. W odniesieniu do niej tworzył swą antropologię filozoficzną Max Scheler¹⁷. Martin Heidegger zaś – są na to dowody – rozważał użycie terminu „życie” jako centralnej kategorii *Sein und Zeit*, zamiast terminu *das Dasein*, różnie na polski tłumaczonego¹⁸. Wielu badaczy dostrzega wpływ filozofii życia – zwłaszcza Diltheya, z którym Husserl żywo korespondował – na koncepcję *Lebenswelt* (świata przeżywanego), sformułowaną przez twórcę fenomenologii pod koniec życia¹⁹.

¹⁶ Por. H. Rickert, *Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1922², s. 36 n.

¹⁷ Por. M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens*, w: t e n ż e, *Vom Umsturz der Werte*, Bern–München 1972⁵, s. 311-340.

¹⁸ Patrz: R. S a f r a n s k i, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt a.M. 1998, s. 71 n.

¹⁹ Por. F e l l m a n n, dz. cyt., s. 202 n.

Nie pozostała ona bez wpływu także na jej zagorzałego krytyka, jakim był H. Rickert. We wstępie do książki o filozofii życia, będącej głównym przedmiotem mej analizy, stwierdza on bowiem niedwuznacznie:

[...] uważam, iż najbardziej rozpowszechnione i poważne koncepcje filozoficzne naszych czasów dadzą się najlepiej ująć w pojęciu filozofii życia. Do nich właśnie chcę się odnieść krytycznie. Pragnę jednak jednocześnie wskazać na filozofię życia jako na **niezbędne zadanie** [podkreśl. moje – A. P.], którego rozwiązanie musi wszakże oznaczać coś więcej niżli filozofię nagiego życia (*des blossen Lebens*)²⁰.

W napisanym dwa lata później przedśłowiu do drugiego wydania (pierwsze rozeszło się błyskawicznie) dodał: „Także ja dążę do filozofii życia”, ponieważ „każda prawdziwie wszechobejmująca filozofia musi być filozofią życia obejmującego nas wszystkich”²¹.

3.

Już rzuciwszy okiem na rozmiary analizowanej rozprawy, nie można nie zauważyć, że Rickert nie wchodzi w szczegóły. Na 195 stronach nie sposób dogłębnie spenetrować tak rozmaitych i wewnętrznie bogatych koncepcji, jakie uznał on za reprezentatywne dla filozofii życia. Nie bez powodu powiedziałem „uznał on”, Rickert bowiem tworzy własne kryterium przynależności do analizowanego nurtu. Jego podstawę stanowi odcięcie się omawianej koncepcji od intelektualnego, pojęciowego charakteru badania filozoficznego i oparcie się na irracjonalnej podstawie, w rodzaju intuicji, przeżycia, wglądu w istotę. Dlatego też Rickert świadomie wyklucza spośród przedstawicieli filozofii życia zaliczanego do niej zazwyczaj Rudolfa Euckena²², natomiast włącza do niej – świadom umowności tego zabiegu – fenomenologa Husserla czy też egzystencjalistę Jaspersa.

²⁰ R i c k e r t, *Philosophie des Lebens*, s. VII.

²¹ Tamże, s. X i s. 181.

²² R. Eucken, którego uczniem był m.in. M. Scheler, był autorem takich prac, jak *Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens* (1918) i *Lebenserinnerungen* (1922), laureatem nagrody Nobla w dziedzinie literatury. W przyjaznej korespondencji, świadomej pokrewieństwa myśli, pozostawał z nim W. James. Co ciekawe, także współczesny badacz filozofii życia, F. Fellmann, idąc w tym za Rickertem, wyłącza Euckena z grona przedstawicieli tego kierunku filozofii, podnosząc przy tym jego znaczenie dla filozofii kultury E. Husserla (por. F e l l m a n n, dz. cyt., s. 213-215).

Fundamentem jego krytyki jest przyjęta przezeń koncepcja filozofii. To ona stanowi matrycę pozwalającą – w jego przekonaniu – właściwie ocenić filozoficzność filozofii życia. Filozofia jest, według niego – po pierwsze – nauką, której przedmiotem jest całość świata, świat jako całość²³. Całość ta nie powstaje przy tym ze zwykłej kumulacji części. Zadaniem filozofii jest więc rozwinięcie pojęć ujmujących całość rzeczywistości („cały świat”). Od filozofii wymaga się – po drugie – by dawała nam pogląd na świat, światopogląd. Jest to wszakże zadanie wtórne, uwarunkowane przez realizację zadania pierwszego. Chodzi przy tym nie tylko o świat jako przedmiot, lecz także o nasze podmiotowe stanowisko względem świata. Kwestie te oznaczają włączenie w zakres filozofii zagadnień sensu, wartości, poglądu na życie. Prawdziwie uniwersalna filozofia nie może tych kwestii pominąć. Refleksja nad relacją części do całości świata konfrontuje filozofię z następnym wielkim zagadnieniem – kwestią czasu, a dokładniej: relacją tego, co czasowe, do tego, co aczasowe, wieczne. To trzeci element charakterystyki filozofii. Czwartym i ostatnim jest jej systemowy charakter – jeśli filozofia ma pozostać nauką w scharakteryzowanym wyżej sensie, to:

[...] musi mieć charakter ściśle systematyczny, tzn. wszystkie jej pojęcia i twierdzenia muszą się stać członami jednolitej, uporządkowanej całości myślowej. Bez formy systemu nie byłoby w stanie ująć całości świata. Pojęcia nie będące członami pewnego systemu odnoszą się jedynie do części i dopóki nie ma systemu, świat rozpada się nam na kawałki. Rzeczywistość, z którą mamy do czynienia przed ujęciem systematycznym, nie jest w ogóle jeszcze „światem”, lecz zbiorowiskiem odłamków lub chaosem. Dopiero gdy te cząstki uporządkujemy, powstaje to, co zwiemy kosmosem. Jedynie zatem system umożliwia to, żeby z chaosu świata powstał dla nas kosmos świata, i o tyle też można powiedzieć, że każda filozofia musi przyjąć formę systemu²⁴.

Nie trzeba dodawać, że dokonując rehabilitacji systemowości filozofii, Rickert nie miał na myśli systemu w rodzaju heglowskiego, tworzonego bez uwzględnienia poznania dokonanego w naukach pozytywnych.

Jeśli spojrzymy z perspektywy tak ujętej istoty „prawdziwej” filozofii na filozofię życia, to wydaje się, iż zupełnie nieźle spełnia ona postawione przed nią przez Rickerta kryterium bycia porządną koncepcją filozoficzną. Życie jest w niej pojęciem metafizycznym, które może uchodzić za synonim świata

²³ Rickert, *Philosophie des Lebens*, s. 13.

²⁴ Tamże, s. 14.

jako całości. Ponieważ filozofia życia ujmuje także to, co martwe, jako produkt życia, przeto jej ontologiczna pozycja nie wydaje się niepełna czy też ułomna. To, że życie jest także – albo nade wszystko – życiem ludzkim, a więc kulminacją, najwyższą postacią życia, oznacza konieczność uwzględnienia kwestii wartości, sensu życia, poglądu na świat i życie. Po trzecie wreszcie – przyjęcie pojęcia wszechogarniającego życia jako zasady rzeczywistości prowadzi do rozwiązania kwestii opozycji tego, co czasowe, wobec tego, co wieczne.

Jeśli wszystko w świecie jest życiem czy też życie stanowi najszersze ramy, w których dokonują się wszelkie czasowe przemiany życiowe, to wolno nam mówić o „wiecznym życiu”, które nie ma ani początku, ani końca, i które wprawdzie wypełnia wszelki czas, zarazem jednak, zgodnie ze swym pojęciem, stoi ponad czasem, także bowiem czas istnieje jako forma życia, i o tyle życie samo jest wolne od panowania czasu²⁵.

Już jednak na pierwszy rzut oka widać, iż czegoś filozofii życia brakuje do tego, aby stać się prawdziwą filozofią. Brak jej mianowicie formy systemu. Nie może jej przyjąć, system bowiem to coś nieruchomego, stałego i zastygłego, obcego rwącemu, piętrzącemu się życiu. W autentycznej filozofii życia różnica między chaosem a kosmosem, między formą a treścią, przestaje istnieć bądź też nabiera drugorzędneho znaczenia. Dla Rickerta takie podejście jest nie do zaakceptowania. Z dużym analitycznym kunsztem wskazuje on na świadome (u filozofów tej klasy) nieodróżnianie niekompatybilnych pojęć życia, wychodzących z odmiennych ujęć rzeczywistości.

Po bliższym wglądzie i dokładniejszej analizie Rickert dochodzi do wniosku, że filozofia życia nie spełnia także trzech pierwszych kryteriów.

Nigdy nie spełni ona uniwersalistycznej tendencji myślenia filozoficznego. Pozostanie albo przy wprawdzie pojemnym, ale nic nie mówiącym pojęciu przeżycia, albo ograniczy się do pewnej części świata, której nie będzie w stanie pomyśleć tak, aby dało się ją umieścić w miejsce całości świata²⁶.

Pierwsza część powyższej wypowiedzi zawiera krytykę filozofii życia w rodzaju Diltheyowskiej, opierających się na tym, że pierwotny kontakt z rzeczywistością ma charakter przeżyciowy, doznaniowy, oglądowy, intui-

²⁵ Tamże, s. 15-16.

²⁶ Tamże, s. 142-143.

cyjny. Rickert tego nie kwestionuje, wręcz przeciwnie – stara się uwzględnić ten fakt w swej własnej koncepcji filozoficznej. Jego sprzeciw wywołuje jedynie twierdzenie, że forma, postać, pojęcie wreszcie – wszystkie te efekty poznawczej obróbki przeżywanej rzeczywistości – należałoby odrzucić jako fałszujące autentyczność doświadczenia i zagrażające drogę do prawdziwej wiedzy o rzeczywistości.

Druga część wypowiedzi jest krytyką – dyskursywnie, być może, lepiej wypracowanych i stąd często bardziej przekonujących – filozofii życia opartych na biologicznym, witalistycznym wręcz rozumieniu pojęcia „życie”. W swej krytyce m.in. nietszcheanizmu, dla którego – jak powiada, a potwierdzają to wspomnienia jego uczniów – miał zawsze dużo sympatii, póki ten nie stał się filozofią (tzn. nie zaczął za taką uchodzić, także w oczach wielu filozofów), i to coraz bardziej rozpowszechnioną, Rickert stara się pokazać, że koncepcje tego rodzaju nie potrafią się zadowolić – wbrew własnym deklaracjom – pojęciem samego, nagiego życia, lecz muszą się oprzeć na *implicite* przyjmowanym wartościowaniu. We mgle pozostają jednak zwykle źródła tego wartościowania oraz jego uzasadnienie. W ten sposób punkt widzenia danego myśliciela (najczęściej bardzo kontrowersyjny) ma uchodzić za punkt widzenia życia.

Filozofia życia okazuje się – po drugie – „niezdolna do podjęcia zagadnienia wartości oraz zinterpretowania, na gruncie jakiejś teorii wartości, sensu ludzkiego życia”²⁷. Zapoznaje przez to swoistość i autonomię wartości kulturowych, które chce zredukować do wartości życiowych.

Po trzecie, filozofia życia nawet marzyć nie może – powiada Rickert – o postawieniu (a co dopiero o rozwiązaniu) kwestii relacji czasu i wieczności. Odnosi się bowiem wyłącznie do skończonego, czasowego bytu, czego nie da się uzgodnić z myśleniem uniwersalnym, charakteryzującym filozofię. O elemencie czwartym, czyli o tym, że filozofia życia chce być świadomie asystemowa, już mówiliśmy. Dla Rickerta oznacza to, że rezygnuje z pretensji do tego, by być teorią – to znaczy spełniającym warunki dyskursywności i podatności na krytykę poznaniem naukowym.

Aby wykazać systematyczny i systemotwórczy charakter poznania filozoficznego, Rickert poddaje analizie koncepcję autora, który sam nie będąc zaliczany do nurtu filozofii życia, wyraźnie z nią sympatyzuje. Chodzi o Karla Jaspersa, uniwersyteckiego kolegę Rickerta, który uważając się – przy-

²⁷ Tamże, s. 143.

najmniej na początku swej kariery akademickiej – za kantystę, był świadom roli pojęcia, kategorii czy formy w tworzeniu ludzkiego poznania rzeczywistości²⁸. Chcąc jednak ustrzec myślenie filozoficzne przed skostnieniem, Jaspers postuluje konieczność przyjęcia pewnej tymczasowej systematyki, przy jednoczesnym odrzuceniu systemu. Rickert poddaje krytyce to przekonanie, jako niebezpieczne złudzenie, odsłaniając zarazem odmienność swego ujęcia kwestii kultury, pamięci i tradycji. Postawa klasyczna – można by rzec, pełna umiaru i pewnego konserwatyzmu – zderza się tu z postawą egzystencjalną, pełną niepokoju o los człowieka w okresach ideologicznych burz i dziejowej zawieruchy.

Wątek Jaspersowski prowadzi nas do osłonięcia bardziej uniwersalnego znaczenia Rickertowskiego ataku na filozofię życia. Nie była to tylko zajadła obrona traconych pozycji ze strony myśliciela, który powoli schodzi z areny intelektualnych potyczek. Było to raczej wołanie o umiar i namysł, w reakcji na nie do końca przemyślane – w jego przekonaniu – idee i koncepcje, które opanowały umysły nie tylko młodego pokolenia. Sam Rickert zauważa, że filozofia życia stała się swego rodzaju atmosferą duchową, w której przyszło mu żyć. Pełen wyrozumiałości dla niej, jako wyrazu niespokojnego ducha czasów, nie chce jej przyjąć jako poważnej propozycji teoretycznej. Uważa bowiem – czy bezzasadnie? – że uznanie tego rodzaju konstrukcji myślowych oznaczać może śmierć filozofii. Dlatego właśnie na stronie tytułowej *Philosophie des Lebens*, książki krytycznej wobec filozofii życia, umieszcza dedykację: „dem Leben der Philosophie gewidmet” – „dedykowane życiu filozofii”.

Uczciwość intelektualna jednak nakazuje mu nie zapominać o zasługach filozofii życia. Powiada w tym kontekście:

Myślicielom takim, jak Dilthey czy Simmel, ale także biologistom w rodzaju Bergsona, Nietzschego czy Jamesa [...] przypadają w udziale duże zasługi dla naukowej filozofii. Ich krytyka wielu rzekomo przyrodoznawczych, a w rzeczywistości racjonalistyczno-metafizycznych dogmatów [...], miała moc wyzwalającą. Poszerzyła nasze horyzonty²⁹.

²⁸ O kontrowersjach między Jaspersem a Rickertem odnośnie do m.in. interpretacji Kanta piszę w artykule pt. „*Ein Schmetterling im Puppenstand*” oder über das Verhältnis Rickert – Jaspers, w: *Tradycja i postęp. Studia z historii filozofii*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1997, s. 241-247.

²⁹ Tamże, s. 177.

Filozofowie życia mieli rację, gdy twierdzili, że świat to nieskończenie więcej niżli to, co bez reszty mieści się w pojęciach rozumu³⁰.

Wartość filozofii życia nie wyczerpuje się jednak w funkcji korektora wobec nadmiernych, nieuzasadnionych roszczeń racjonalizmu. Nie mniej ważne jest w oczach Rickerta to, że konfrontuje ona naukowo nastawionego filozofa z nowym materiałem, wymagającym przemyślenia i ujęcia pojęciowego³¹. W pracach filozofów życia odnajdujemy też – aczkolwiek w bardzo osobliwej postaci – potwierdzenie, zapomnianej nieco, Kantowskiej nauki o prymacie rozumu praktycznego³². Także w tym względzie można się wiele od nich nauczyć i Rickert, jako neokantysta, nie omieszkał tego zauważyć. Roli ideologa i wieszczka nie wolno jednak – powiada – mylić z postawą „człowieka teoretycznego”.

4.

Dla Rickerta pierwszoplanowym, zasadniczym zadaniem dociekań filozoficznych – które nie są tylko niezobowiązująca refleksją, heideggerowskim namysłem, lecz także badaniem – jest jej funkcja poznania teoretycznego. Mimo że nie przydzielono jej żadnego wycinka rzeczywistości, to jednak filozofia nie przestaje być nauką, poznaniem dyskursywnym, wyrażającym się w pojęciach, sądach, teoriach, które mogą być zrozumiane, argumentacyjnie podważone i obalone. Pierwotnie dana nam rzeczywistość jest przeżyciem czy też strumieniem przeżyć. Poznanie jednak oznacza przekształcenie tego rwącego potoku – Rickert zwie go często heterogenicznym *continuum* – w dostatecznie stabilną (a więc niewiecznotrwałą i nienaruszalną) strukturę odniesionych do siebie kategorii, pozwalających nam zrozumieć świat oraz, w konsekwencji, nadać sens naszemu w nim bytowaniu. Dlatego też, przy całym zrozumieniu dla krytyki intelektualizmu i racjonalizmu, Rickert stanowczo obstaje przy niezbędności intelektu jako ludzkiej władzy poznawczej, przekształcającej otaczający nas chaos w uporządkowany kosmos znaczeń i wartości.

Czy możemy dziś – z perspektywy ponad osiemdziesięciu lat – zgodzić się z ogólną oceną Rickerta, dla którego filozofia, mimo zasadniczej od-

³⁰ Tamże, s. 176.

³¹ Tamże, s. 182.

³² Tamże, s. 188.

mienności swego przedmiotu od przedmiotu nauk pozytywnych, powinna zachować istotne cechy postępowania naukowego? Z jednej strony, za tym stanowiskiem zdają się przemawiać istotne racje, powołujące się dodatkowo na słowa i autorytet samego Kanta. Na jednej ze stron *Prolegomenów* mędrzec królewiecki stwierdza niedwuznacznie:

Kto zaś sam ten plan, którym w postaci *Prolegomenów* poprzedzam wszelką przyszłą metafizykę, znów uzna za niejasny, niechaj zważy, że przecież nie jest potrzebne, by każdy studiował metafizykę, że zdarza się nierzadko talent, który czyni dobre postępy w gruntownych, a nawet głębokich, naukach bardziej zbliżających się do naoczności, któremu jednak nie powodzi się **w badaniach prowadzonych za pomocą samych tylko pojęć abstrakcyjnych** [podkreśl. – A. P.], i że w takim przypadku należy swoje zdolności umysłowe skierować na inny przedmiot; że wszelako ten, kto zamierza sąd wydać o metafizyce, a nawet ją napisać, musi koniecznie uczynić zadość wymaganiom tutaj postawionym, wszystko jedno, czy odbędzie się to w ten sposób, że przyjmie on moje rozwiązanie, czy też je gruntownie obali i inne na jego miejsce poda [...]³³.

W przytoczonym cytacie widać jasno, iż Kant pojmuje filozofię (metafizykę) jako postępowanie naukowe, dokonujące się za pomocą pojęć abstrakcyjnych. Stanowi to istotne wsparcie dla stanowiska Rickerta, jego przeciwnicy bowiem muszą albo obalić to Kantowskie przeświadczenie – podzielane jednak, jak się zdaje, nie tylko przez Kanta – co do natury poznania filozoficznego, albo też wykazać, iż Kanta wykładnia tego, czym jest pojęcie, zasadniczo odbiega od tego, co za nie uznaje Heinrich Rickert.

Autor *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* ma z pewnością rację, gdy odróżnia filozofię od działań artystycznych czy też para-artystycznych. Jeśli filozofia ma wyrażać (a nie tylko zawierać, jak można by mówić o niektórych dziełach sztuki) pewną wiedzę, to wiedza ta z założenia winna rościć sobie pretensje do ogólnego obowiązywania, a więc być czymś więcej niż tylko czysto subiektywnym przeświadczeniem czy też niepowtarzalnym, jednostkowym doświadczeniem. To zaś oznacza, że musi coś głosić lub przeciwko czemuś oponować, musi się artykułować w dających się zrozumieć wypowiedziach teoretycznych, lub przynajmniej dać się przekształcić do postaci takich twierdzeń. To ostatnie jednak oznacza zarazem, że nie wolno *a priori* dyskwalifikować wypowiedzi, które mają formę niedyskursywną (literacką lub

³³ I. K a n t, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 16.

do niej zbliżoną), pod tym wszakże warunkiem, iż dają się one przekształcić do postaci twierdzeń teoretycznych³⁴.

Przykładem takiego pochopnego odrzucenia była Carnapowska krytyka Heideggera. Carnap nie zadał sobie trudu wniknięcia w złożony sens Heideggerowskich wypowiedzi o byciu i nicości, a być może – kierując się, z dzisiejszej perspektywy, antykwarycznym fizykalizmem – nie był w ogóle w stanie tego uczynić. W omawianej tutaj pracy Rickert nie posuwa się aż tak daleko jak Carnap, ale jego restryktywna postawa ma coś z klimatu redukcjonistycznego neopozytywizmu. Tym, co go pozytywnie odróżnia od redukcjonistycznego uprawiania filozofii, jest dostrzeżenie i wyartykułowanie tego, że nawet jeśli formalnie filozofia życia pozostawia wiele do życzenia, nawet jeśli oparcie się na intuicji, wglądzie, przeżywaniu nie doprowadzi nas do poznania prawdziwie filozoficznego, to nie sposób nie zauważyć, iż filozofia życia wnosi wiele nowego materiału do filozoficznych dociekań, pogłębiając i wzbogacając nasze doświadczanie rzeczywistości oraz nas samych, jako filozofów i jako ludzi.

Te właśnie elementy tak bardzo akcentują współcześni zwolennicy filozofii życia (F. Fellmann, V. Gerhardt, E. Paczkowska-Łagowska). Sam Rickert idzie za daleko w swej krytyce, nie uświadamiając sobie istotnej zmiany sposobu uprawiania filozofii – dokonującej się właściwie na jego oczach – zmiany, której filozofia życia była pierwszym sygnałem. Nie precyzyjne dystynkcje pojęciowe, nie swoiste rachowanie na znanych od wieków kategoriach, nie logiczne, dyskursywne wywody posługujące się dobrze zdefiniowanymi terminami, lecz próba – poetyckiego niekiedy, a z pewnością odrzucającego zastane środki filozoficznego wyrazu – uchwycenia i opisu (deskrypcji) naszego pierwotnego, a przez to źródłowego, kontaktu z rzeczywistością stała

³⁴ Dobrym przykładem tego rodzaju „literatury filozoficznej” jest twórczość Nietzschego. Gdyby nie było możliwe przekształcenie jej w dostatecznie spójną – choć historycznie się rozwijającą – koncepcję dotyczącą „natury” bytu, prawdy, wartości, człowieka, historii etc., wówczas nie sposób byłoby z nią dyskutować, podważać jej bądź za nią argumentować, słowem – traktować jej jako koncepcji filozoficznej. Rewolucyjność tej koncepcji nie ma nic wspólnego (albo bardzo niewiele) z formą jej wyrażenia. Podobny jest, jeśli się dokładniej przyjrzymy, status dialogów Platona, przynajmniej w odniesieniu do fazy wczesnej i średniej. Mimo że trudno tam znaleźć wypowiedzi Sokratesa, które podsumowują dyskusję i definitywnie wyrażają jego stanowisko co do takiej lub innej kwestii, badacze nie tylko je rekonstruują, lecz także odróżniają od późniejszego, dojrzałego stanowiska metafizycznego samego Platona. Por. w tej kwestii – powołujące się na ustalenia wybitnego znawcy filozofii antycznej, G. Vlastosa – prace Piotra Juchacza, np. *Sokrates: pomiędzy demokracją woluntarystyczną a nomokratyczną*, w: *Tradycja i postęp*, s. 247-263, szczególnie s. 250 n.

się nicią przewodnią filozofii wyrastającej na gruzach transcendentalnego idealizmu, w tym także neokantyzmu.

H. Rickert nie zauważył, że filozofia jemu współczesna z ideałem tym, jako mrzonką hamującą filozoficzne badanie, przeto szkodliwą, właśnie się rozstawała. Pozostając działalnością poznawczą, filozofia przypominała sobie o swych korzeniach, tkwiących w myśli antycznej, ujmowanej nade wszystko jako poszukiwanie mądrości pomocnej w ludzkiej orientacji w świecie, w której poznanie służy działaniu. Do tej orientacji należy nie tylko wiedza o świecie materialnym, lecz także o społecznym i kulturowym otoczeniu egzystującego i działającego człowieka, w tym także rozumienie samego siebie (samopoznanie). Już samo uświadomienie sobie swoistości „przedmiotu” badań filozoficznych – a jego odmienność od przedmiotu zwykłych nauk Rickert wszak stale podkreślał – powinno natchnąć go zwątpieniem co do tego, czy uprawianie filozofii w duchu nauki pozytywnej jest tutaj możliwe i wykonalne. To, że tak się nie stało, świadczyć może jedynie o tym, że Rickert filozoficznie bardzo silnie zakorzeniony był w mentalności XIX stulecia³⁵.

Fenomenologie Husserla i Schelera, myśl egzystencjalna Jaspersa i Heideggera oraz – *last but not least* – filozofie życia Simmla i Jamesa wytyczały nowe, inspirujące drogi rozwoju współczesnej filozofii. Ich postawa poznawcza, hołdująca maksymalnej bliskości i językowej adekwatności do opisywanego przedmiotu, odbiegała od chłodnego dystansu transcendentalnych idealistów. Filozoficzne wybory tych myślicieli, polegające na rozstawianiu się z dotychczasowym sposobem uprawiania filozofii – wśród neokantystów dojrzewały talenty Heideggera i Hartmanna, za kontynuatorów Kanta uważali się Simmel i Jaspers we wczesnej fazie swej twórczości, także Dilthey i Nietzsche sympatyzowali z filozofią kantowską – wskazują na to, że owe przemiany postaw i nastawień badawczych nie były przypadkowe, lecz wynikały z istotnych niedoskonałości dotychczasowej filozofii akademickiej oraz głębokich przewartościowań dotyczących w ogóle celów, zadań i metod filozofii. Dlatego też, nawet hołdując ideałowi możliwej zrozumiałości wypowiedzi filozoficznej, trudno i dziś oczekiwać prostego nawrotu myśli neokantowskiej. Niewykluczony jest wszakże renesans filozofii życia.

³⁵ Trzeba tu dodać, że w jego późnych pracach widać ślad duchowej przemiany, która nie wynikała tylko z bezkrytycznego podporządkowania się duchowi czasów (lub – jeśli kto woli – filozoficznej modzie), lecz także z immanentnego rozwoju jego myśli (por. pośmiertnie wydaną pracę H. Rickerta *Umittelbarkeit und Sinndeutung*, Heidelberg 1939).

Z drugiej strony, lekceważenie zarzutów Rickerta wobec filozofii życia poprzez przypisywanie mu stanowiska racjonalistycznego – ze swej „natury” wrogiego wszelkiej asystemowości, chaotyczności, z istoty swej porządkującego – prowadzi albo do pomijania ważnych elementów jego krytyki, która jednak stara się być konstruktywna, albo do konstatowania rzekomych paradoksów w niej zawartych³⁶. Już samo zróżnicowanie poczynione w kręgu krytykowanych myślicieli wskazuje na to, że Rickert nie tylko nie głosił kultu rozumu, jako zdolnego przeniknąć całą rzeczywistość, ani też rozumności rzeczywistości, a także na to, że był gotów się uczyć z prac przedstawicieli filozofii życia, inspirować się nimi. Pozytywnie wyróżnia spośród nich Georga Simmla, jako jedyne, który uświadamiał sobie, że „praca życia” (tzn. także poznawcze wysiłki konkretnego, żyjącego podmiotu poznawczego) prowadzi do utrwalenia (krystalizacji) elementów tego, co „samo w sobie” jest rwącym prądem, wiecznym dzianiem się i zmianą. Simmel jednak wiedział także, że owe krystalizacje życia nie są wiecznotrwałe, życie bowiem je znosi, przekształcając w ciągle nowe postaci. Bez nich jednak życie byłoby dla nas „bez znaczenia”. Ową dwukierunkowość czy też dwubiegunowość życia autor *Filozofii pieniądza* próbował filozoficznie ująć za pomocą dwóch dopełniających się pojęć: *Mehr-Leben*, tzn. więcej-życia, wskazuje na dynamiczny charakter życia, na jego wieczną autotranscendencję, a *Mehr-als-Leben*, tj. więcej-niż-życie – na sferę form, przybierania postaci, bardziej lub mniej trwałych krystalizacji życia, do których zaliczyć można także pojęcia. Simmel jest świadom, że wszelka próba uzyskania adekwatności badania filozoficznego poprzez jego upodobnienie się do tego, co opisuje (w tym wypadku do życia), prowadzi do absurdu, a więc odrzuca pogląd, że filozofia jako przedsięwzięcie poznawcze może chcieć utożsamić się (złać, stopić się, stać się częścią) z poznawanym „przedmiotem”³⁷.

³⁶ Tę drugą postawę przyjmuje E. Paczkowska-Łagowska w swej recenzji książki Rickerta o filozofii życia, zawartej w *Przewodniku po literaturze filozoficznej XX wieku* (red. B. Skarga, t. III, Warszawa: PWN 1995, s. 364-367). Autorka stwierdza tu m.in., że praca Rickerta jest „wprawdzie doskonale napisana, ale nieprawdziwa” (s. 364), a „jego głos ma charakter paszkwilu” (s. 365). Oddaje jednak heidelberskiemu filozofowi pewną sprawiedliwość, gdy w podsumowującym fragmencie stwierdza, że krytyka Rickerta ma nie tylko wartość historyczną (unaocznienie przemian w filozofii akademickiej na pocz. XX wieku), wskazuje bowiem na trwałe elementy sporów filozoficznych – odzywającą co pewien czas dyskusję między zwolennikami kierunków „intuicjonistycznych” a wyznawcami filozofii uprawianej za pomocą środków dyskursywnych, pojęciowych (*Begriffsphilosophie*). (Tamże, s. 367).

³⁷ W kwestii Simmlowskiej wersji filozofii życia por. m.in. moje *Postowie* do polskiego wydania jego *Filozofii pieniądza* (Poznań 1997, s. 489-507, szczególnie s. 495-502).

5.

Trudno powiedzieć, w jakim stopniu Rickertowska krytyka filozofii życia przyczyniła się do zmierzchu tego kierunku. Z pewnością była istotnym głosem w dyskusji nad mocnymi i słabymi stronami tej interesującej propozycji teoretycznej. Rickertowska obrona intelektu, dyskursywności, pojęciowości – wiązanych przezeń z poznawczym charakterem filozofii – może się nam dziś wydać przesadzona, wręcz hamująca rozwój myśli filozoficznej. Wszak koncepcje, które zastąpiły neokantyzm, dalekie były od jego klarowności pojęciowej, nadrabiając to – rzekomą lub rzeczywistą – głębią filozoficznych analiz. Tym, czego się możemy od Rickerta nauczyć, jest – poza namysłem nad właściwym ujęciem miejsca rozumu w życiu i poznaniu – właśnie staranność w formułowaniu poznania filozoficznego, troska o możliwą do osiągnięcia jasność i intersubiektywną komunikowalność wypowiedzi filozoficznych, jeśli oczywiście zależy nam na tym, by uprawianie filozofii pozostało działalnością poznawczą, a nie profetyczną czy też ideologiczną³⁸.

Sam Rickert był świadom tego, że filozofia życia jest odpowiedzią na pewien kryzys kultury, na jednostronność, która w niej zatriumfowała. Dostrzegł on paralele w krytyce Oświecenia ze strony myślicieli „burzy i naporu” (*Sturm und Drang*). To, co ci ostatni mówili w obronie „natury”, zostało sto lat później powtórzone w imię „życia”. Powstaje tu pytanie, czy sytuacja ta nie ma analogii w dzisiejszej inwazji myślenia postmodernistycznego. W filozofującym Poznaniu końca XX wieku tzw. postawa ponowoczesna stała się – zwłaszcza wśród filozofów młodszego pokolenia – tak modna, jak filozofia życia za czasów Rickerta. Podobnie jest – jak się zdaje – w kilku innych ośrodkach (Łódź, Toruń, by wymienić najważniejsze). Jeśli sytuacja jest podobna, to czy nie powinniśmy wyciągnąć podobnego wniosku, jak Rickert: ganić niedyskursywność, mętność, irracjonalizm, starając się jednak zarazem dostrzec w tym zjawisku coś więcej niż przemijającą modę czy też upadek (filozoficznej) kultury? Być może i ono „poszerzy nasze horyzonty”.

Pewne podobieństwa między filozofią życia a postmodernizmem widać zresztą nie tylko w tym, iż jako reakcje na kryzys kultury pojawiają się one pod koniec stulecia, by wstrząsnąć podstawami myślenia. Nie przypadkiem do uchwycenia istotnego znaczenia filozofii życia dla rozwoju myśli filozoficznej znakomicie przydaje się ważna dystynkcja pojęciowa poczyniona

³⁸ Nie przypadkiem upadek filozofii życia wiąże się z jej przejściem do fazy ideologicznej, związanym z pracami O. Spenglera, L. Klagesa i Th. Lessinga (por. w tej kwestii: F e l l m a n n, dz. cyt., s. 142 n.).

przez czołowego teoretyka postmodernizmu. W swej pracy *Filozofia a zwierciadło natury* Richard Rorty wskazuje na konieczność istnienia, obok paradygmatycznego nurtu filozoficznego, nurtu wobec niego rewolucyjnego, podważającego go w poszukiwaniu nowej adekwatności. Chodzi, jak wiadomo, o rozróżnienie między dyskursem epistemologicznym a dyskursem hermeneutycznym³⁹. Ilustracją tego ostatniego była dotąd przede wszystkim myśl hermeneutyczna, wypracowana w dziełach Heideggera, Gadamera czy Ricoeura. Wydaje się, że wiele przemawia za tym, by taką próbę podważenia i zmiany paradygmatu poznawczego filozofii widzieć także w filozofii życia. Ta konstatacja jest przy tym czymś więcej niż tylko próbą nowego, pogłębionego umiejscowienia filozofii życia w dziejach filozofii. Nie wolno bowiem zapominać, iż według Rorty'ego, nic nie stoi na przeszkodzie, by dyskurs ongiś „hermeneutyczny” stał się kiedyś obowiązującym – czy też dominującym – dyskursem „epistemologicznym”.

AGAINST THE IRRATIONALITY OF PHILOSOPHY:
HEINRICH RICKERT'S POLEMICS WITH PHILOSOPHY OF LIFE

S u m m a r y

The article is concerned with views of H. Rickert, one of the main representatives of German neo-Kantism. The author analyzes Rickert's attitude towards the conception of philosophy, and especially the relation between Rickert's understanding of tasks of philosophy and the views of nature that representatives of the so-called philosophy of life (*Lebensphilosophie*) have. According to Rickert philosophy should be a cognitive action meeting the requirements of rationality. Its subject is to be the whole of reality; it also should lead to creation of a philosophy of life and it should have the character of a system. The systemic character of philosophy meant for Rickert the necessity to use rational reasoning for the theses one puts forward, the necessity of an order and of respecting logic. From this point of view Rickert criticized the approach to philosophy that was characteristic of representatives of philosophy of life – W. Dilthey, F. Nietzsche, H. Bergson, W. James. Instead of a rational reasoning philosophy of life prefers – in Rickert's opinion – such elements of the philosophical method as description, intuition or referring to subjective experiences.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: H. Rickert, racjonalność, irracjonalność, filozofia życia.

Key words: H. Rickert, rationality, irrationality, philosophy of life.

³⁹ Por. R. R o r t y, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 281 n.