

Andrzej L. ZACHARIASZ

## Koncepcja podmiotu poznania w filozofii Heinricha Rickerta

Концепция субъекта познания в философии Г. Риккерта

Conception of Cognitive Subject in H. Rickert's Philosophy

W niemieckiej filozofii pokantowskiej żywy był pogląd, że charakter poznania jest uzależniony od podmiotu poznającego. Nie zawsze jednak musiał on prowadzić do takich rezultatów, jak to miało miejsce w przypadku koncepcji Kanta, czyli do uzasadnienia intersubiektywnego i absolutnie prawomocnego poznania naukowego. Sytuacja musiała się zupełnie inaczej przedstawiać, gdy w miejsce kantowskiej „świadomości w ogóle”, ze sztywnie ustalonymi apriorycznymi kategoriami poznania i zasadami myślenia logicznego, wchodziła konkretna świadomość empiryczna, ukształtowana zarówno przez czynniki o charakterze biologicznym, jak i kulturowo-społecznym. W takim poglądzie na podmiot poznania między innymi znajduje swoją genezę i uzasadnienie stanowisko relatywizujące poznanie, a zwłaszcza koncepcja W. Diltheya i G. Simmla. Relatywizm poznawczy wynika także z asocjacyjlistycznej koncepcji świadomości normalnej (*Normalbewusstsein*) W. Windelbanda.

Rickert, jak wiadomo, był przeciwnikiem relatywizmu poznawczego. Tym samym, chcąc uzasadnić absolutnie prawomocny charakter poznania naukowego, a równocześnie pozostać wiernym zasadzie kopernikańskiego przewrotu Kanta, musiał w pierwszym rzędzie przewyciężyć psychologiczne koncepcje podmiotu, które jego zdaniem, były źródłem relatywizmu. Równocześnie należy zaznaczyć, że Rickert, pozostając w zgodzie z myślą Kanta (podmiotowego ugruntowania obiektywności poznania), szukał także innych, pozapodmiotowych możliwości uzasadnienia tego charakteru poznania. W naukach przyrodniczych rolę taką miały spełniać obowiązujące niezależnie od czasu i przestrzeni prawa przyrodnicze, w naukach historycznych obowiązujące ponad historią i kulturą wartości. Niemniej jednak, najpoważniejsze zagrożenie dla nauki widział Rickert w psychologizmie Diltheya, Simmla i innych. W tej sytuacji stanął on przed koniecznością wypracowania takiej konstrukcji podmiotu poznania, która mogłaby stanowić przewyciężenie psychologicznych koncepcji podmiotu, a zarazem być ugruntowaniem obiektywnego i prawomocnego charakteru poznania naukowego.

Podmiot stanowi przede wszystkim konieczne założenie wszelkiego poznania, a tym samym także poznania teoretycznego, i jako taki występuje zawsze korelatywnie z przedmiotem. Rickert to stwierdzenie czyni nie tylko początkiem i naczelną tezę epistemologii, ale także w oparciu o nie buduje koncepcję podmiotu poznania. Dlatego pojęcia „podmiot” i „przedmiot” mają dla niego sens

jedynie wtedy, gdy występują łącznie. Korelatywność ta oznacza także, że podmiot teoretyczno-poznawczy sam nie może być nigdy przedmiotem, bowiem zawsze musi występować w relacji do przedmiotu. Podmiotem epistemologicznym, według Rickerta, może być tylko taki, który w nieskończonym szeregu kolejnych uprzedmiotowień (w tym także treści świadomości) nie może wystąpić jako przedmiot, pozostając zawsze uprzedmiotawiającym *czystym Ja*.

Problem, który mamy obecnie omówić, można ująć w pytaniu: czym jest ten podmiot teoretycznopoznawczy, który nie daje się sprowadzić do żadnej przedmiotowości i równocześnie jest pojęty jako założenie wszelkiego poznania naukowego? Zagadnienie to przedstawione będzie w dwóch aspektach. W pierwszym — omówimy je w relacji do przedmiotu, w drugim — ujmijemy podmiot w akcie poznawczym.

Podejmując pierwszy aspekt zagadnienia przedstawimy drogę rozważań Rickerta na ten temat. Wychodząc z wyżej przedstawionych założeń, rozpatruje on kolejno trzy pojęcia podmiotu i odpowiadające mu desygnaty, jakie jego zdaniem daje się wyróżnić w związku z omawianą problematyką.

Pierwszym z rozpatrywanych podmiotów jest człowiek. Według Rickerta, każdy, kto myśli o podmiocie, musi mieć najpierw na myśli siebie samego jako pewną całość, tzn. *psychofizyczne Ja*. Pojęcie to ma najszerszy zakres i zawiera wszystkie inne ewentualne podmioty indywidualne, stąd też stanowi ono niejako dolną granicę w rozpatrywaniu tego zagadnienia. Ta uduchowiona cielesność — jak określa autor także to *psychofizyczne Ja* — konstytuuje się jako podmiot na zasadzie korelacji, jaka zachodzi między nim a otaczającym go światem, pozostającym na zewnątrz niego (*Aussenwelt*) i stanowiącym w tej relacji przedmiot. Wyróżniony w ten sposób podmiot, *psychofizyczne Ja*, sam jednak może być przedmiotem badania; można bowiem kolejno przedstawiać sobie poszczególne części ciała łącznie z mózgiem, a tym samym czynić je przedmiotem swojej własnej myśli. Nie odpowiada on wymogom stawianym podmiotowi teoretycznopoznawczemu, bowiem sam jest przedmiotem badań nauk szczegółowych.<sup>1</sup>

W wyniku dokonanego uprzedmiotowienia części *psychofizycznego Ja*, czyli ciała, otrzymujemy nową korelację; podmiot — przedmiot, w którym miejsce podmiotu zajmuje psychika. Psychika jako podmiot, czyli tzw. *psychiczne Ja*, jest wszystkim tym w człowieku, co nie stanowi ciała i może czynić własne ciało przedmiotem swojego przedstawienia, czyli treścią świadomości. W tej sytuacji, zakres pojęcia podmiotu uległ zawężeniu, ale rozszerzony został zakres pojęcia przedmiotu, w tym przypadku o całą cielesność (fizyczność człowieka). Rickert pisze: „Moja świadomość i jej treść jest zatem w tym drugim przypadku podmiotem, a obiektem jest to wszystko, co nie jest treścią mojej świadomości lub świadomością”.<sup>2</sup> Niemniej jednak *psychofizyczne Ja* jest tak samo realnie istniejącym *Ja* jak psychofizyczny podmiot, stąd też desygnaty tych dwu pojęć określa Rickert także jako realny podmiot.<sup>3</sup>

Na tej samej zasadzie, dzięki której dokonał Rickert uprzedmiotowienia psychofizycznego podmiotu, dokonuje on również obiektywizacji podmiotu psychicznego. Już z wyżej przytoczonego cytatu wynika, że Rickert w *psychofizycznym Ja* odróżnia to, co jest świadomością, i to, co jest treścią tej świadomości. Rozszczepienie to pozwala na uzyskanie nowej korelacji, w której miej-

<sup>1</sup> Por. H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 1928, s. 16, a także s. 33, 39, 40 i in.

<sup>2</sup> *Ibid.*, s. 17.

<sup>3</sup> *Ibid.*, por. s. 35—45.

sce podmiotu zajmuje sama świadomość, natomiast przedmiotem staje się jej treść.<sup>4</sup> W ramach treści świadomości jako przedmiotu, ze względu na jej zakres daje się wyróżnić, jego zdaniem, trzy rodzaje przedmiotów, a tym samym — na zasadzie korelatu — trzy rodzaje świadomości. Gdy obiektem jest cała nasza treść świadomości, jako korelat odpowiada mu najszersze pojęcie świadomości jako podmiotu (*das umfassendeste Subjekt*). W ramach tej treści świadomości daje się wyróżnić tylko tę jej część, która jest rezultatem teoretycznego poznania, i odpowiada jej, jako korelat, świadomość poznawcza lub — inaczej mówiąc — świadomość wiedzy (*das wissende Subjekt*). Wreszcie, przedmiotem mogą być także tylko czyste formy myślnie bez logicznej treści i tworzy matematyki, a podmiotem — zgodnie z przyjętą przez Rickerta zasadą — odpowiadająca im świadomość. Świadomość tę, rozumianą jako podmiot, określa Rickert tak jak poprzednią, także jako świadomość naukową (wiedzy — *das wissende Subjekt*<sup>5</sup>), co w pewnym stopniu zaciemnia różnię między nimi. Niemniej jednak, w rezultacie tego rozróżnienia otrzymujemy na zasadzie korelatu trzy rodzaje świadomości czystej, które mogą być traktowane jako podmiot. Pierwsza z nich, jako istniejąca, konstytuuje się na tej samej zasadzie, z tym, że treść, która jej odpowiada, obejmuje całość naszego poznania z wyjątkiem tzw. struktur logicznych i matematycznych i jako taka nie jest, jak pisze Rickert, świadomością logicznie przenikniętą. Trzeci rodzaj świadomości, konstytuujący się w opraciu o konstrukcje logiczne, stanowi właśnie świadomość logicznie przenikniętą (*das logisch durchdrungene Rationale*), czyli tzw. świadomość logiczną. Wyróżnienie tych trzech typów świadomości jest o tyle istotne, że wiąże się ono z samą koncepcją podmiotu teoretyczno-poznawczego. Pozwala ono bowiem Rickertowi na konstrukcję podmiotu, który konstytuuje się w korelacji z całą treścią świadomości, obejmującą nie tylko tzw. wartości teoretyczne, ale i nieteoretyczne, czyli sferę irracjonalności. Zawężenie pojęcia świadomości w drugim, a zwłaszcza w trzecim przypadku, pozwala na konstrukcję podmiotu, który ma logiczny charakter, a tym samym jest pozbawiony wszelkiej irracjonalności. Podmiot ten jest dla Rickerta czysto poznawczym podmiotem.

Dla uświadomienia sobie, czym może być treść świadomości, Rickert dokonuje analizy *psychicznego Ja* z pozycji upływu czasu. Wykazuje tutaj, że do treści świadomości należy wszystko to, co może być określone jako przeszłe uczucie, postrzeżenie, akty woli, które można przypominieć sobie, czyniąc je tym samym obiektem własnej myśli. W rezultacie tej obiektywizacji pamięci otrzymujemy to, co może zostać określone jako *aktualne Ja* w odróżnieniu od *przeszłego Ja*, będącego już przedmiotem. W *Ja terażniejszym* daje się wyróżnić, według Rickerta, *Ja*, które jest tylko *Ja mającym poznanie* (*das wissende Ich*) i *Ja*, które stanowi to poznanie (*das gewusste Ich*).<sup>6</sup> Istota tego *Ja* polega na tym, że ono wie o samym sobie, czyniąc niejako obiektem swoją własną świadomość. W tej sytuacji ważne dla dalszych rozważań jest ustalenie, jaki stosunek zachodzi między *Ja mającym poznanie* a *Ja, które stanowi to poznanie*, tzw. *wiedziącym Ja*. Możemy jednak zapytać, czy nie jest tak, że te wyróżnione dwa *Ja* są jednym i tym samym, a rozdział ten ma charakter jedynie pojęciowy, formalny. Gdyby tak było, rozróżnienie to nie wносиłoby nic nowego do omawianej problematyki, poza faktem możliwości formalnego podziału, a przede wszystkim narażałoby koncepcję podmiotu Rickerta na sprzeczność, ponie-

<sup>4</sup> *Ibid.*, por. s. 18, 40 i in.

<sup>5</sup> *Ibid.*, por. s. 32.

<sup>6</sup> *Ibid.*, por. s. 42.

waż to samo *Ja* byłoby zarazem podmiotem i przedmiotem. Stąd też w obawie przed tym zarzutem podkreśla on z naciskiem ich rzeczową różność.

Możliwość podziału *aktualnego Ja* na *wiedzące* i *wiedziane* zgodnie z koncepcją podmiotu Rickerta oznacza, że pojęcia te w tym samym momencie muszą występować korelatywnie. Nie można również mówić o *wiedzącym Ja*, gdyby w tym samym momencie nie było tego, co jest wiedziane. Dlatego też zarówno to, co jest *wiedzącym Ja*, jak i to, co jest wiedziane, musi być aktualnym stanem *Ja*, a nie stanem, który w jakikolwiek sposób należałby do przeszłości. Aby w tej sytuacji, przy równoczesnym założeniu, że terażniejszość traktuje się jako przejście między przyszłością a przeszłością, móc rozdzielić to *aktualne Ja* na *wiedzące Ja* i *wiedziane Ja*, należy przyjąć, że *wiedzące Ja* w chwili, gdy jest świadome samego siebie, staje się *wiedzianym Ja*. W rezultacie tego *wiedzące Ja* musimy traktować jedynie jako aktualny akt będący założeniem myśli o określonej treści. Daje się stąd też wyciągnąć wniosek, że wszelka myśl o czymś musi zakładać akt, którego jest przedmiotem; a tym samym także musi zakładać taki akt i to *wiedzące Ja*, które zostało uświadomione. Akt ten z istoty, jako akt, ma jedynie charakter czynny i rola jego polega na „wyciąganiu” (wydobywaniu) ze sfery świadomej, ale nie uświadomionej, w sferę uświadomioną tego, co tkwi w nim. Zagadnienie to wiąże się z szerszą pojętą problematyką bytu profizycznego, a w szczególności dotyczy problemu bezpośredniości (*Unmittelbarkeit*), czyli tego, co jest czystą treścią i jako takie nie może być uświadomione. Dopiero podmiot teoretycznopożnawczy w przypadku nauki, a szerszej — podmiot wszelkiej treści świadomości — wydobywa z tej sfery świadomej, ale nie uświadomionej, lub też inaczej mówiąc, z tego co jest bezpośrednio dane (*Unmittelbarkeit*) treść, nadając jej formę i czyniąc ją równocześnie możliwą do pomyślenia jako coś mającego pewien kształt. Mamy tu więc do czynienia z ciągłym przechodzeniem, w którym *Ja*, jako *wiedzące Ja* — akt, uświadamiając sobie swoją własną treść, powoduje przechodzenie jednego w drugie, czyli tego, co jest bezpośrednio dane (jest w świadomości) ale nie uświadomione — w uświadomione. To przejście realnie w czasie nie daje się uchwycić w żadnym momencie terażniejszości, a jest ciągłym przechodzeniem w przeszłość. Identyczna sytuacja zachodzi w przypadku tzw. *Ja* mającego poznanie (*das wissende Ich*). Czysty aktualny akt bowiem, choć jest *wiedzący*, nie może być równocześnie *wiedziany* i o tyle sam jako taki jest nie uświadomiony. Zatem w momencie, kiedy *wiedzące Ja* uświadamia się sobie — staje się *wiedzianym Ja*. Gdybyśmy chcieli uprzedmiotowić to *Ja*, mielibyśmy do czynienia z ciągłym przechodzeniem *wiedzącego Ja* w *wiedziane*, lub inaczej mówiąc: tego, które jest świadome, ale samo nie jest uświadomione — w uświadomioną treść (wiedzę); tym niemniej nigdy nie moglibyśmy dokonać takiej obiektywizacji, aby pozostała sama treść świadomości. Treść świadomości zawsze bowiem wymaga świadomości, która ją „ma”. Należy tu zaznaczyć, że dla Rickerta to *Ja*, które jest *aktualnie wiedzące*, ale jeszcze *nie wiedziane*, jest pojęciem granicznym dla *psychicznego Ja*, i wraz z nim opuszcza sferę *realnego Ja*, czyli to, co określone zostało jako realny podmiot.<sup>7</sup>

Aktualnie *wiedzące Ja* jest to forma istnienia, której nie odpowiada żadna rzeczywistość: ani fizyczna, ani psychiczna, stąd też można by określić je jako *czyste Ja*, podmiot, który pozbawiony jest wszelkiej treści dającej się myśleć; niemniej jednak podmiot ten jako *czyste Ja* jest zawsze świadomy czegoś, będąc tym samym skierowany zawsze na „coś”. W tym przypadku mamy do czy-

<sup>7</sup> *Ibid.*, por. s. 45 i in.

nienia z podobieństwem podmiotu Rickerta do Husserlowskiej „świadomości intencjonalnej”. Ten właśnie podmiot określa Rickert jako teoretycznoprzedmiotowy, a przyjmując interpretację neokantowską pojęcia świadomości Kanta, nazywa go także „świadomością w ogóle”.<sup>8</sup> O tym podmiocie zgodnie ze swoją koncepcją może Rickert powiedzieć, że: „Podmiot jest jedyny, który nie daje się obiektywizować (uprzedmiotawiać — A.L.Z.); bowiem wtedy, gdyby to było możliwe, byłby on nie tylko podmiotem, ale także obiektem, zatem jakąś ucieleśnioną sprzecznością”.<sup>9</sup>

Dotychczasowe rozważania na temat podmiotu nie pozwalały na przedstawienie poglądu Rickerta na omawiany temat w sposób dostatecznie jasny i możliwie pełny. W znacznej mierze było to uwarunkowane tym, że zajmowaliśmy się tutaj jedną tylko stroną tego zagadnienia, a mianowicie relacją podmiot — przedmiot i konstytuowaniem się w tej relacji tzw. podmiotu epistemologicznego. Dlatego też wydaje się słuszne omówienie tej problematyki jeszcze z innej strony.

Jak już wiadomo, Rickert odmawiał podmiotowi teoretycznoprzedmiotowemu charakteru empirycznego, tzn. tego, że jest on rzeczywistością bądź to fizyczną, bądź psychiczną. Równocześnie jednak Rickert obok królestwa rzeczywistości wyróżniał także królestwo wartości jako przeciwstawne rzeczywistości. Może więc powstać problem, czy Rickert nie traktuje podmiotu teoretycznoprzedmiotowego jako wartości? Niemniej jednak uznanie podmiotu za wartość oznaczałoby, że może on być przedmiotem obiektywizacji, co musiałoby pozostawać w sprzeczności z podstawową tezą koncepcji podmiotu. Czyżby więc Rickert traktował podmiot w sposób metafizyczny, na wzór pojęcia duszy w koncepcjach religijnych? Taka interpretacja mogłaby być wysoce prawdopodobna, choćby z tego względu, że w filozofii Rickerta niejednokrotnie spotykamy się z uwzględnieniem rzeczywistości metafizycznej, jak i wpływami protestantyzmu. Sądzymy, że taka interpretacja tekstów filozofa jest możliwa, niemniej jednak należy podkreślić, że on sam równie energicznie protestowałby przeciwko takiemu rozumieniu jego koncepcji podmiotu, jak w przypadku podmiotu empirycznego. Powodem tego nie byłoby jego przekonanie o nieistnieniu duszy, ale raczej traktowanie jej jako rzeczywistości niedostępnej poznaniu naukowemu, tzn. rzeczywistości, która z punktu widzenia nauki może być uznana jedynie za możliwą, metafizyczną. Z tych względów badanie naukowe tego zagadnienia uważał on za niemożliwe. Problem ten należał *ex definitione* do religii.

Czym więc był podmiot u Rickerta nie będąc ani rzeczywistością empiryczną, ani wartością, ani bytem metafizycznym? Abyśmy mogli na to pytanie odpowiedzieć i uczynić pojęcie podmiotu bardziej jasnym, odwołujemy się do rozważań Rickerta w *System der Philosophie*. Podmiot w tym dziele przedstawiony jest przede wszystkim jako coś, co jest czynne, aktywne — jako akt, a tym samym jako rezultat oddziaływania na siebie dwóch sfer: rzeczywistości i wartości. Zetknięcie się tych dwóch królestw (*Reich*), sfery rzeczywistości psychologicznej i sfery wartości jest punktem, w którym konstytuuje się podmiot jako akt, który sam nie jest ani rzeczywistością, ani wartością. Wrazem tego, że podmiot nie jest ani rzeczywistością psychiczną, ani wartością, jest odróżnienie przez Rickerta trzech znaczeń słowa „wartościowanie”, któremu odpowiadają trzy dziedziny: realność empiryczna, świat wartości i podmiotowość. „Wartościowanie” w pierwszym znaczeniu tego słowa oznacza procesy realnie

<sup>8</sup> R. Ingarden twierdził, że u Kanta nie ma koncepcji „świadomości w ogóle”, por. I. Kant: *Prolegomena*, Warszawa 1960, s. 75 (przypis).

<sup>9</sup> Rickert: *Der Gegenstand...*, s. 47.

zachodzące w psychice, które mają miejsce podczas wydawania oceny i jako takie, zdaniem Rickerta, są przedmiotem psychologii. W drugim przypadku pojęcie to oznacza wartość, sens zdania wyrażającego ocenę (ocena wyrażona w zdaniu). Trzecie natomiast znaczenie „wartościowania”, które odnosi się do podmiotu rozumianego jako akt, oznacza sens tego aktu, czyli zajęcie stanowiska wobec przedmiotu ze względu na pewną wartość.<sup>10</sup> W *Ja* pojętym jako akt mamy do czynienia z syntetyczną jednością rzeczywistości i wartości, dlatego też zarówno wartości, jak i rzeczywistość psychiczna są tu jednakowo konieczne dla konstytuowania się aktu, choć sam akt — jak już zaznaczyłem — nie jest żadną z nich. Tak samo bowiem jak bez królestwa rzeczywistości nie byłoby aktu, tak też nie mógłby on mieć charakteru sensownego (w przypadku poznania naukowego — poznawczego) bez wartości.

Dla lepszego wyjaśnienia problemu podmiotu epistemologicznego istotne jest ustalenie, jaką rolę odgrywa każda z tych sfer. Z tych też względów rozpatrzmy rolę psychiki oraz wartości. Jak wiadomo, Rickert sądził, że do wywołania aktu poznawczego nie wystarcza sama psychika, w tej sferze bowiem mamy do czynienia tylko z procesami przyrodniczymi o charakterze biologicznym. Psychika podlega obiektywizacji i jest przedmiotem psychologii. Jest ona czynna, ale w swej istocie, jako przyrodnicza, jest obojętna wartościowo (neutralna), wolna od wartości. Natomiast wartości w swej istocie nie są czynne w tym sensie, aby można było je utożsamiać z *aktem*. Do ich istoty należy jedynie obowiązywanie. Niemniej jednak, zetknięcie się wartości z aktem psychiki nadaje temu aktowi pewien sens, znaczenie. Inaczej mówiąc, na pograniczu tych dwóch sfer, tj. czysto psychicznej, *przyrodniczej* i sfery wartości, wytwarza się nowa jakość — sens aktu. Tym samym akt, który w sferze czystej psychiki zawsze pozostawał obojętny wartościowo (neutralny), staje się tutaj aktem sensownym. Akt jako zajęcie stanowiska względem wartości może mieć zarówno charakter teoretyczny, jak i ateoretyczny. Z tym ostatnim przypadkiem mamy do czynienia wtedy, gdy zajmujemy stanowisko względem wartości estetycznych, etycznych, religijnych czy też tzw. wartości warunkujących (cywilizacyjnych). Niemniej jednak w tych sytuacjach nie mamy do czynienia z podmiotowością naukowca (podmiotem teoretycznym), ale z faktem istnienia podmiotowości *Ja*, która ze względu na określające ją wartości może być podmiotowością artysty, człowieka moralnego, religijnego czy też w przypadku tzw. wartości warunkujących z podmiotowością pracownika, kupca, fabrykanta itd. O podmiocie epistemologicznym możemy mówić wtedy, gdy mamy do czynienia z aktem jako zajęciem stanowiska względem wartości teoretycznych, poznawczych. Możemy tu powołać się na wyróżnioną przez Rickerta w *Der Gegenstand der Erkenntnis* świadomość istniejącą i świadomość naukową. Ta pierwsza odpowiadałaby podmiotowości w ogóle; natomiast zakres podmiotowości teoretycznej epistemologicznego *Ja* — w szerszym i węższym znaczeniu wyznaczony jest przez świadomość poznawczą i logiczną.

Wyodrębnienie przez Rickerta różnych rodzajów podmiotowości, a w tym także tzw. podmiotu teoretycznopoznawczego, nie oznacza bynajmniej, że mamy tutaj do czynienia z wielością podmiotów rozumianych jako *Ja* — akt w ramach jednej i tej samej świadomości. Chodzi tutaj o to, że *Ja* jako pewna aktywność (ciągłość aktów) jest jedno i jako takie jest tożsame z sobą samym. Natomiast sama ta aktywność zmienia swój sens w zależności od tego, względem jakich wartości zajmuje stanowisko, lub też inaczej mówiąc, w zależności

<sup>10</sup> H. Rickert: *System der Philosophie*, Tübingen 1928, s. 257.

od tego, względem jakich treści świadomości konstituuje się jako podmiotowość. Pozwala to Rickertowi mówić o różnych rodzajach podmiotowości, a w tym także o podmiocie epistemologicznym. Powstaje tu jednak pytanie, czy akt, który ma inny sens, jest tym samym aktem czy też już innym?

Rickert nie utożsamia aktu jako podmiotu teoretycznego z przeżyciami, które dla niego mają charakter irracjonalny. Akt jako podmiot wiąże się przede wszystkim z sądzeniem; w sądzie znajduje wyraz zajęcie stanowiska względem wartości prawdy. Sąd polega bądź na potwierdzeniu, bądź na negacji.

Należy postawić pytanie, czy akt jako taki nie podlega uprzedmiotowieniu i czy tym samym może spełniać stawiane przez Rickerta wymogi podmiotu epistemologicznego. Oczywiście jest, że traktując podmiot jedynie jako akt, utrzymuje Rickert, że jest on podmiotem o tyle, o ile jest aktem pojętym jako myśląca, wiedząca, sądząca świadomość. Z chwilą, kiedy akt staje się tym, co jest już uświadomione, przestaje być aktem, staje się treścią świadomości i jej obiektem. Niemniej obiektywizacja jednego aktu musi zakładać istnienie innego aktu, który dokonuje tej obiektywizacji. Tym samym akt jako akt dla siebie samego, według Rickerta, nie może zostać uprzedmiotowiony, czyli stać się tylko obiektem, wykluczając równocześnie wszelką podmiotowość. Możliwość uświadomienia aktu samemu sobie bynajmniej nie oznacza tu, że podmiot teoretycznopoznawczy musi ciągle powstawać i ginąć.

Rickert swoją koncepcją zwraca uwagę na istotny moment problematyki podmiotu, a mianowicie na to, że sferze subiektywności właściwa jest ciągła aktywność; aktywność ta — to *nasze Ja* pojęte jako coś, co stanowi ostateczną warstwę w naszej psychofizycznej strukturze; na to, co może powiedzieć o sobie, że jest sobą, a co nie daje się określić jako moje. Ta aktywność, to *wiedzące Ja* w czasie, kiedy zostaje uświadomione, przechodzi w sferę przedmiotowości w tzw. immanentny przedmiot, *bezpośrednio dane Ja*, czyli treść świadomości; niemniej istnieje ono dopóty, dopóki istnieje człowiek. To *Ja*, które jest ciągle aktem, nigdy nie może stać się w tej postaci jako akt — przedmiotem, dlatego też nie podlega ono obiektywizacji. Jeżeli bowiem nawet zajmujemy się tym *aktywnym Ja*, czy też określamy je inaczej, jako „świadomość w ogóle” musimy przyjąć *inne Ja*, które czyni sobie to pierwsze *Ja* przedmiotem. Tym samym, choćbyśmy kontynuowali proces obiektywizacji w nieskończoność, zawsze musimy zakładać *nieobiektywizowalne Ja*, które w przypadku, gdy konstituowane jest przez wartości teoretyczne, stanowi dla Rickerta podmiot teoretycznopoznawczy. To *czyste Ja*, jako nie podlegające obiektywizacji, określa Rickert jako założenie poznania. Konsekwencją podmiotu — *Ja* — pojętego jako akt, który w swej pierwotnej postaci nie daje się uprzedmiotowić, jest nie tylko możliwość badania go przez nauki pozytywne, ale wręcz niewyraźność. W rezultacie, o akcie tym nie możemy powiedzieć nic poza tym, że istnieje. Treść tego istnienia nie jest jednak wyrażalna.

Poza wyżej przytoczoną argumentacją na rzecz poglądu, że podmiot nie może być przedmiotem, Rickert próbuje znaleźć jego uzasadnienie w traktowaniu podmiotu jako czystej formy. Każdy przedmiot musi składać się z treści i formy. Podmiot pozbawiony jest przede wszystkim treści, stąd też niejednokrotnie, a szczególnie w *Der Gegenstand der Erkenntnis*, określa Rickert podmiot jako czystą formę. W *System der Philosophie* przywiązuje natomiast znacznie większą wagę do podmiotu pojętego jako synteza sfery rzeczywistości empirycznej i wartości. Dlatego też wyznacza podmiotowi rolę łącznika między formą a treścią przedmiotu. Już w samym zestawieniu pojęć forma i treść, które są pojęciami koniecznymi dla zaistnienia przedmiotu, wyraża się, jego zda-

niem rola podmiotu. Poprzez *I (Und)* wyrażony zostaje sam akt, w którym dokonane zostaje połączenie dwu dziedzin z równoczesnym wskazaniem na ich odrębność i tej odrębności zachowanie w związku, tj.: alogicznej treści i logicznej formy. *I* pełni tu zarazem funkcję łączącą i rozdzielającą dwa królestwa: królestwo wartości i rzeczywistości.

Rickert odróżnia typ jedności, który nazywa *syntetyczną jednością różnorodności* (*die synthetische Einheit einer Mannigfaltigkeit*) od tzw. „jedności identyczności” — *die Einheit der Identität*. Polega ona na tym, że w wyniku jej powstania zniesiona zostaje wszelka odrębność elementów, które złożyły się na jej powstanie, w rezultacie tego tworzy się nowa, spójna, jednolita (prosta) całość. Tego typu jedność dwu lub więcej elementów powstaje w wyniku sumowania liczb; te, które złożyły się na sumę, utraciły swoją odrębność.<sup>11</sup> Dla koncepcji epistemologii Rickerta podkreślenie różnic między tymi dwoma typami jedności ma szczególnie istotne znaczenie. Myślenie bowiem świata, lub też, inaczej mówiąc, pojęciowe jego wyrażanie, nie prowadzi, jego zdaniem, do jedności drugiego typu, tj. jedności bezróżnicowej, ale polega na dzieleniu go i wyróżnianiu w nim części, a tym samym odpowiada pierwszemu typowi jedności. Stąd też *I* przytoczone w powyższym zestawieniu, wyrażające funkcję podmiotu jako aktu, nie tylko łączy te dwa momenty przedmiotu, jakimi są treść i forma, ale także — i przede wszystkim — wskazuje na ich odrębność.

Tak określony podmiot nie podlegający obiektywizacji określa Rickert jako *profizyczny podmiot*. Termin ten przede wszystkim ma na celu podkreślenie, że podmiot teoretycznopoźnawczy znajduje się przed wszystkim, co daje się uprzedmiotowić. *Physis* nie oznacza tutaj bynajmniej jedynie cielesności; pojęcie to obejmuje zarówno to, co jest fizyczne, jak i to, co jest psychiczne, a także sferę wartości, o ile te nie są traktowane tylko formalnie, ale jako konkretne twory kulturowe i historyczne występujące w postaci tzw. tworów znaczących (*Sinngebilde*) i tworów wartości (*Wertgebilde*), czyli o ile mogą one stanowić przedmiot. Ten charakter podmiotu podkreśla Rickert także przez użycie wyrażenia „przed-przedmiot” (*Vor-gegenstand*<sup>12</sup>), używanego także dla określenia podmiotu epistemologicznego. Ten podmiot *profizyczny* właściwy jest każdemu *empirycznemu Ja*, choć sam nie jest w żaden sposób empiryczny, tzn. nie pozostaje ani psychiczną ani fizyczną rzeczywistością, będąc tym, co nie podlega obiektywizacji, równocześnie obiektywizując wszystko inne.

Dla całościowego przedstawienia koncepcji podmiotu Rickerta ważne jest omówienie zagadnienia *alter ego*. Zdaniem autora, już w pojęciu *Ja* zawarte jest *inne Ja*, czyli *alter ego*. Pojęcie *Ja* bowiem wtedy tylko ma sens, gdy używane jest w przeciwstawieniu do innych *Ja* jako *nie Ja*. W przypadku, gdyby nie było innych podmiotów, nie miałoby sensu *Ja*. *Ja* ma sens jedynie w odniesieniu do takich pojęć jak: ty, on, ona, ono, my, wy, oni, czyli zaimków osobowych służących do określenia innych podmiotów. Tym samym istnienie *alter ego* próbuje Rickert udowodnić na gruncie analizy języka<sup>13</sup>, traktując zagadnienie jedynie formalnie.

Istotną trudnością tej koncepcji jest fakt, że Rickert pisząc o podmiocie teoretycznopoźnawczym i badając go, równocześnie odmawia mu charakteru przedmiotu. Powstają tu bowiem pytania: czy Rickert, twierdząc, że podmiot nie może być przedmiotem, może cokolwiek o nim mówić? Czy nie staje on tutaj w takiej sytuacji, że powinien albo zachować milczenie, kiedy pojawia się

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 234.

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 287.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 188 i n.



problem podmiotu, albo też zgodzić się, że podmiot, kiedy czynimy go przedmiotem badań i piszemy o nim, z konieczności musi być traktowany jako przedmiot. Rickert zdaje sobie sprawę z jawiącej się sprzeczności i widzi w tym istotną trudność. Pisze: „[...] czy daje się w ogóle mówić o tym, co ze swej istoty nie jest obiektem? Ja czynię przecież wszystko obiektem, podczas gdy o tym mówię. Mimo to, chcę mówić o podmiocie lub chcę mówić o mnie nie jako o obiekcie lecz jako o podmiocie? Gramatycznie wyrażając, znaczy to: nominativ powinien zostać wyrażony accusativem i równocześnie nominativem pozostać”.<sup>14</sup> I dalej: „O tym, co jest najbliżej, o absolutnie bliskim, o mnie. A jednak musimy o tym mówić, istnieje bowiem coś, co nie jest obiektem: — „Ja jestem”.<sup>15</sup> Przewycięzenie tej trudności, jak wynika z wyżej przytoczonych cytatów, widzi w tym, że gdy mówi się o podmiocie, należy go traktować jako przedmiot, ale równocześnie należy zdawać sobie sprawę, że nie jest on przedmiotem.

Drugą trudność w swoich rozważaniach nad podmiotem dostrzega Rickert w terminologii, jaką musimy stosować dla omówienia tego zagadnienia. Terminologia ta została wypracowana na gruncie nauk empirycznych, a w szczególności psychologii i jako taka odnosi się do tego, co realne, do psychiki; tym samym nie odpowiada ona analizie bytu *profizycznego*, jakim jest podmiot. Dlatego używanie terminów psychologicznych musi, jego zdaniem, prowadzić do niejasności w ujmowaniu problematyki.

Jak wiemy, Rickert żywo reagował na współczesne mu nurty filozoficzne bądź to pozytywnie, bądź to negatywnie i oczywiście pozostawał pod ich wpływami. Koncepcja podmiotu Rickerta sformułowana została przede wszystkim w opozycji do ujęcia podmiotu przez Diltheya, który odrzucał *a limine* wszystkie poglądy na podmiot, ograniczające go do czystego myślenia. Stanowiły one dla niego sztuczne konstrukcje, nie odnoszące się w żaden sposób do rzeczywistości. Stąd też ponadczasowy i ponadhistoryczny intelekt właściwy wszystkim indywidualnym podmiotom realnym, czy też myśl o czystej świadomości traktuje Dilthey jako pozostałość zwalczanej przez samego Kanta dotychczasowej metafizyki racjonalistycznej. Koncepcje te z rzeczywistego podmiotu poznającego tylko myślenie brały pod uwagę świadomość, nie doceniając w procesie poznania roli całego człowieka. W rezultacie, jak pisze Dilthey: „W żyłach poznającego podmiotu, który konstruują Locke, Hume i Kant płynie nie rzeczywista krew, lecz zgęszczony sok rozumu, jako to, co jest czystym myśleniem”.<sup>16</sup> Krytyka ta będzie odnosić się także do świadomości w ogóle Rickerta. Dilthey jako podmiot poznania widzi całego człowieka, stąd też najbliższy jego koncepcji jest podmiot psychofizyczny Rickerta. Poznanie dla Diltheya ma charakter totalny, tzn. bierze w nim udział cały człowiek, łącznie ze swymi uczuciami i przeżyciami, a szczególną rolę odgrywa u niego związek celowego działania (*Zweckzusammenhangwirkung*), struktura znacząca, która nawarstwia się w psychice w wyniku oddziaływania na rozwój indywidualny kultury i historii. Jak wiadomo, Rickert zarówno pierwszą, jak i drugą wyłączał z podmiotu epistemologicznego, zaliczając je do treści świadomości, czyli przedmiotu immanentnego. Na tej podstawie, jak i ze względu na koncepcję psychologii, która w rezultacie staje się nauką o podmiocie, a także i na sposób

<sup>14</sup> Rickert: *Der Gegenstand...*, s. 37.

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 37.

<sup>16</sup> W. Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Berlin—Leipzig 1923, s. XVIII.

rozpatrywania w niej problematyki subiektywności, Rickert zarzuca Diltheyowi, że ten traktuje podmiot jako przedmiot.<sup>17</sup> Na wzajemną przeciwstawność w ujęciu problematyki podmiotu może wskazywać stosunek ich obu do koncepcji Kanta. Rickert, jak już zaznaczono, traktował kantowską *świadomość w ogóle* jako wzorzec dla swojej koncepcji: Dilthey natomiast widział w niej przejaw metafizyki racjonalistycznej, której w tym punkcie, jego zdaniem, Kant nie umiał uniknąć, mimo że sam ją zwalczał. Pewnej zbieżności w ujęciu podmiotu w obu tych koncepcjach możemy dopatrywać się w zestawieniu trzeciego królestwa, tj. tego, które określiliśmy *sensem aktu*, z Diltheyowską koncepcją świadomości jako *struktury znaczącej*. Zachodzi tu jednak istotna różnica, jeżeli bowiem nawet sens aktu odróżnimy od samego aktu jako takiego, to *sens aktu* jest czym innym niż *struktura znacząca* Diltheya. *Sens aktu* konstytuuje się w każdym akcie podmiotu. Stąd też *sens aktu* jest każdorazowo inny w zależności od tego, czy akt jako podmiot jest podmiotem epistemologicznym, estetycznym, moralnym, religijnym itd. W każdym bowiem z tych przypadków podmiot jako taki konstytuuje się ze względu na inny typ wartości, a tym samym także i *sens aktu*. *Świadomość* Diltheya nie jest pojmowana jako akt, ale stanowi ją realnie istniejąca psychika ustrukturalizowana nie tylko biologicznie lecz i kulturowo, czyli przez wartości. O tyle też, o ile jest przeniknięta sensem, stanowi ona tzw. *strukturę znaczącą*, według której przebiegają zasady myślenia i ujmowania świata. Poza tym akt, a tym samym i *sens aktu* konstytuuje się ze względu na obiektywne i absolutne wartości, a nie tak, jak to ma miejsce u Diltheya, gdzie *struktura znacząca* jest rezultatem rozwoju historycznego.

Pewną zbieżność z koncepcją podmiotu Rickerta wykazują koncepcje świadomości normalnej Windelbanda oraz koncepcja podmiotu neokantyzmu marburskiego. *Świadomość normalna* Windelbanda zbliża się do koncepcji Rickerta szczególnie w dwóch punktach, mianowicie wtedy, gdy ma ona charakter czysto teoretyczny, obejmując sobą zasadę czystego myślenia, oraz w fakcie oddzielenia pojęciowego praw (*Gesetze*) kojarzenia psychicznego od samych reguł logicznych, według których przebiega asocjacja. Reguły te miały charakter ontologiczny i były równoznaczne z wykształconymi w psychice prawami kojarzenia. W „świadomości normalnej” dochodziło niejako do połączenia wartości z rzeczywistością. Niemniej różność tych stanowisk polega przede wszystkim na tym, że obaj autorzy inaczej pojmują same wartości. Dla Rickerta są one stałe i niezmiennie, i jako takie istnieją transcendentalnie, niezależnie od wszystkich procesów psychicznych. Dla Windelbanda wartości są po prostu regułami kojarzenia, będąc w tym przypadku ontologicznie tożsame z procesami psychicznymi, a samo rozróżnienie praw psychiki i logiki ma jedynie charakter pojęciowy. Wprawdzie i u Rickerta w podmiocie mamy do czynienia z jednością wartości i psychiki, niemniej jednak *jedność* ta pozostaje tylko w sferze aktu, i choć obie konstytuują go, nie jest on żadną z nich, a poza tym nie mają one charakteru historycznego. Tym samym podmiot teoretycznopoznawczy Rickerta nie podlega doskonaleniu tak, jak zasady kojarzenia w przebiegu historycznym. Dla Windelbanda ucieleśnieniem perfekcjonizacji reguł jest tzw. doskonały człowiek. „Doskonały człowiek będzie takim, którego działalność zawsze będzie odpowiadać normom i zawsze będzie on sobie rościł pretensje do powszechnej akceptacji. Człowiek doskonały będzie

<sup>17</sup> Rickert: *System...*, s. 277.

jednocześnie absolutnie wolny, tzn. cały jego wewnętrzny ruch będzie określony przez świadomość normalną".<sup>18</sup>

Koncepcja podmiotu Rickerta wykazuje zbieżność także z innymi współczesnymi poglądami, a przede wszystkim z neokantyzmem marburskim, empiriokrytycyzmem Avenariususa i transcendentalizmem Husserla. Podobnie jak logiczny idealizm szkoły marburskiej, Rickert szczególną wagę w koncepcji podmiotu przywiązuje do jego logicznego charakteru. Podmiot w obu przypadkach musi spełniać wymóg naukowego, tzn. dyskursywnego, zgodnego z zasadami logiki ujmowania rzeczywistości. Korelatywny charakter podmiotu do przedmiotu znajduje również wyraz w filozofii Avenariususa, gdzie przedmiot traktowany jest jako przeciwczłon podmiotu. To stanowisko, jak i związany z nim profizyczny charakter podmiotu nawiązuje do fenomenologii Husserla, a w szczególności do *transcendentalnego Ja*, które samo nigdy nie może stać się przedmiotem i jako takie jest *czystym Ja*. Niemniej *czyste Ja* Rickerta różni się od *transcendentalnego Ja* Husserla, tym, że to ostatnie nie zakłada w sobie wartości i logiki poza prawem tożsamości.<sup>19</sup>

Z pewnością jednak najbardziej istotny wpływ na koncepcję podmiotu Rickerta wywarła filozofia Fichtego. Wpływ ten wyraża się zarówno w samej koncepcji podmiotu pojętego jako *Ja* — *akt*, któremu przeciwstawia się jako przedmiot wszystko co nie jest *Ja* — *nie Ja*, i co stanowi wobec niego świat przedmiotowy, jak i w złaczonej z podmiotem powinności, poprzez połączenie go z wartościami. Szczególnie ten ostatni moment jest istotny dla omawianych tu zagadnień. Kultura opiera się, według Fichtego, na elementach występujących w świadomości wszystkich ludzi: na tym, co można określić jako powszechny rozum.<sup>20</sup> Podobnie i u Rickerta funkcję tych elementów pełnią transcendentalnie istniejące wartości, które współokreślają podmiot. Wartości te, jak wiadomo, mając charakter absolutny i powszechny, gwarantują taki sam charakter podmiotowi, który także, jak i u Fichtego, leży u podstaw kultury.

Mimo że możemy odnaleźć w koncepcji Rickerta ślady różnych poglądów, czy też zbieżności z nim, nie oznacza to bynajmniej, że myśl Rickerta ma charakter eklektyczny. Wręcz przeciwnie, jest to pogląd oryginalny, choć niewątpliwą wadą jego jest, że nie zawsze pozostaje on w zgodzie z faktycznym stanem rzeczy. W artykule tym starałem się przedstawić koncepcję podmiotu Rickerta w sposób możliwie pełny, który by nie tylko gwarantował jej adekwatne rozumienie, ale i pozwalał wniknąć w jej konsekwencje, o których niekiedy i sam filozof nie mówi *expresis verbis* — zgodnie zresztą z tezą hermeneutyczną głoszoną przez niego samego, że należy „szukać lepszego zrozumienia metafizyka, niż on sam siebie niekiedy rozumiał”.<sup>21</sup> W rezultacie przedstawiłem koncepcję Rickerta tak, jak ją rozumiałem. Nie oznacza to, że w pełni zgadzam się z tym poglądem, mimo że w znacznej mierze daje się on przedstawić jako wewnętrznie koherentny. Jednak koncepcja ta ma także swoje niekonsekwencje. Jeżeli bowiem przyjmujemy, że wszelkie poznanie musi zakładać stosunek podmiot—obiekt, to podmiot, aby mógł być przedmiotem analizy, musi stać się obiektem. Natomiast w przypadku zachowania pełnej konsekwencji takiego postawienia problemu, z jakim mamy do czynienia u Rickerta, musimy przy-

<sup>18</sup> W. Windelband: *Präludien*, t. II, Tübingen 1924, s. 97.

<sup>19</sup> E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przekł. D. Giełulanki, Warszawa 1987, s. 192.

<sup>20</sup> Z. Kuderowicz: *Fichte*, Warszawa 1963, s. 79.

<sup>21</sup> Rickert: *System...*, s. 139.

jąć niemożliwość przedmiotowej analizy. Rozważania Rickerta o podmiocie możliwe są właśnie dzięki niezachowaniu tej konsekwencji, gdyż podmiot w rzeczywistości, jak sam pisze, traktowany jest tu jako przedmiot.<sup>22</sup> W rezultacie też podmiot w swojej czystej postaci — tylko jako podmiot — nie poddaje się analizie i nie jest dostępny badaniu dyskursywnemu. O tyle też możemy powiedzieć, że w tej postaci stanowi on swojego rodzaju rzeczywistość metafizyczną.

Mamy tu także do czynienia z zupełnym oderwaniem kwestii epistemologicznych od badań i rezultatów nauki empirycznych, a zwłaszcza psychologii. Dlatego też do problematyki podmiotu epistemologicznego nie mogą nic wnieść psychologia ani też nauki pozytywne. Tym samym stanowisko Rickerta w tej kwestii jest diametralnie przeciwstawne nie tylko poglądom marksistowskim, ale także pogładowi Simmla, Diltheya, a zwłaszcza F. Brentana.<sup>23</sup> Przede wszystkim należy dostrzec sztuczność tej konstrukcji w zestawieniu jej z takim ujmowaniem podmiotu, z jakim mamy do czynienia w marksizmie czy też u Diltheya. Ten charakter podmiotu wynika z faktu, że Rickert chciał uniknąć psychologizmu i irracjonalizmu, które, jego zdaniem, w poznaniu były źródłem relatywizmu. Dlatego też buduje on konstrukcję, zgodnie z którą podmiot teoretycznopoznawczy konstytuuje się tylko ze względu na wartości, a zwłaszcza wartości teoretyczne. W procesie poznania, jego zdaniem, nie odgrywają żadnej roli tzw. wartości ateoretyczne. W nauce poznajemy, według Rickerta, jako czysto logiczną świadomość. Nawet na gruncie koncepcji Rickerta teza ta nie jest dostatecznie uzasadniona i raczej musimy ją uznać za przyjętą arbitralnie.<sup>24</sup> W krytycznym czytelniku musi budzić wątpliwości także sama koncepcja wartości, które istnieją transcendentalnie i jako takie są ponadczasowe i ponadkulturowe, a tym samym *de facto* niezależne od człowieka. Wydaje się, że Rickert bierze to, co być powinno, aby poznanie miało charakter apodyktyczny i czysto teoretyczny, za to, co jest. Możemy powiedzieć, że Rickert uczynił aktualnie poznającym podmiotem tzw. świadomość normalną (*Normalbewusstsein*), która u Windelbanda była raczej postulatem poznania w pełni prawomocnego i obiektywnego.

Istotnym zarzutem wobec koncepcji Rickerta jest — jak sądzę — to, że w poznaniu nie uwzględnia ona całej struktury świadomości człowieka poznającego. To, że poznanie naukowe jest naukowe, nie oznacza, że ma ono charakter czysto logiczny i jako takie pozbawione jest wszystkich innych treści. Człowiek poznaje nie jako czysta świadomość, czyste *Ja*, ukonstytuowane co najwyżej przez zasady logiczne, ale jako konkretna świadomość ukształtowana

<sup>22</sup> Por. s. 15 tego artykułu.

<sup>23</sup> R. Ingarden: *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 209 i in.

<sup>24</sup> Mówiąc o poznaniu naukowym, mamy na myśli rzeczywisty i historyczny proces ludzkiego poznania, który odróżniamy od wiedzy podmiotowej. Do procesu poznania, który jest także procesem poszukiwania prawdy, mogą zostać odniesione słowa Reichenbacha, który pisze, że „myślenie produktywnie musi dążyć swymi ciemnymi drogami i że nie sposób zapewnić jego sprawności za pomocą przepisów regulujących ruch na owych ścieżkach, które wiodą od tego, co znane, ku temu co nieznanemu”. G. Reichenbach: *Elementy logiki formalnej*: [w:] *Logika i język*, pod red. J. Pelca, Warszawa 1967, s. 5–6. Jakub Litwin myśli tę interpretuje następująco: „Czymże są jednak owe ciemności jako symbol i przenośnia? Błędem? Błędzeniem? Najprawdopodobniej błędem błędzenia, czyli niejasnością drogi, bądź zawiloscią albo labiryntem, po którym wędruje myśl poszukująca, zanim osiągnie swój cel poznawczy i odkryje w niewiedzy dotychczasowej nieznaną wiedzę. Przeto logika jako nauka formalna — zapytać by można — czy nie wklika się w ową alternatywę: albo nie jest myśleniem produktywnym, albo musi błędzić, i z tej racji czy może być problemem bezwzględnym i niezachwianym?”. J. Litwin: *Dylematy postępu i regresu*, Warszawa 1973, s. 15 i 16.

kulturowo i historycznie, w której obecna jest cała treść świadomości. Treści świadomości z ludzkiego poznania nie jest w stanie usunąć ani konstrukcja podmiotu teoretyczno-poznawczego Rickerta, ani też *epoche* transcendentalna Husserla. Nieobojętne są także w poznaniu pewne predyspozycje pozaintelektualne, lub szerzej pozaświadomościowe, takie jak: namiętności, uczucia, sympatia, popydy itd. W rezultacie możemy też powiedzieć, że Rickert konstytuuje podmiot teoretyczno-poznawczy, który jest wprawdzie poza psychologizmem i irracjonalizmem, ale podmiot ten pozostaje w sferze czystej konstrukcji, a nie rzeczywistego procesu myślenia i poznania człowieka.

#### РЕЗЮМЕ

Настоящая статья посвящена проблеме анализа субъекта познания в философии Риккерта, который также, как и Кант правомочие научного познания ставил в зависимость от этой сферы. Имея в виду аподиктично-догматическую концепцию науки, философ стремился к разработке модели субъекта, основанной на правилах логико-математического мышления. Таким образом, мысль формировалась как противоположность психологизму, который по Риккерту был источником релятивизма. Моделью, отвечающей предпосылкам и требованиям теоретического познания такого характера, для Риккерта было „сознание вообще“, „чистое Я“.

В статье представлен способ мышления Риккерта, который привел его к созданию своеобразной концепции субъекта познания, понимаемого как коррелят всего, что может представлять какое-либо познавательное содержание. Благодаря этому Риккерт может средуцировать познающий субъект до чистой активности — „логически думающего Я“. Этот вопрос автор статьи рассматривает в более широком контексте проблематики философии ценности у Г. Риккерта.

Кроме того, автор статьи сравнивает концепцию субъекта Риккерта со взглядами Канта, Дильтея и Симмля, марбургского неокантианства, Гуссерля, а также дает критический анализ представленного выше взгляда, осуществляемый с собственных философских позиций.

#### SUMMARY

The paper analyzes the cognitive subject in the philosophy of H. Rickert, who, like Kant, made the validity of scientific cognition dependent upon it. Bearing in mind the apodictic and dogmatic conception of science, he endeavoured to work out a model of the subject based on the rules of logical and mathematical thinking. His thought developed in opposition to psychologism, which, according to him, was the source of relativism. He believed that *Das Bewusstsein überhaupt, das blosse Ich* was a model which satisfied the requirements of this type of theoretical cognition.

The article demonstrates how Rickert's way of reasoning led him to a specific conception of the cognitive subject conceived as a correlative of everything that may constitute any kind of cognitive object. This enabled him to reduce the cognitive subject to a pure activity *Das logisch durchdrungende Rationale*. The author presents the above issues in the context of Rickert's axiology.

The rest of the paper is devoted to a comparison between Rickert's conception of the cognitive subject and those of Kant, Dilthey, Simmel, neokantism and Husserl. Rickert's ideas are then critically analyzed from the point of view of the author's philosophical position.

