

Maria Bal-Nowak

Negacja noumenu i jej konsekwencje. Kwestia obiektywności poznania w szkole marburskiej

Filozofia krytyczna Immanuela Kanta stanowi bez wątpienia jeden z ważniejszych systemów w dziejach myśli filozoficznej. Jej bogactwo treściowe, wszechstronność, umiejętność syntezy i godzenia różnych stanowisk czynią z Kanta, jak głosił Jaspers, jednego z najważniejszych myślicieli. Gdy rozważamy różne manifestacje „strony czynnej” idealizmu niemieckiego, inspirująca rola Kanta staje się oczywista. Choć bezpośrednio po śmierci królewieckiego filozofa (1804 r.) atrakcyjność jego systemu słabnie, przyćmiona sławą Hegla czy rozwojem nurtu pozytywistycznego, to przecież pod koniec wieku Kant święci znów triumfalny powrót.

W ostatniej dekadzie XIX wieku, jak podaje J.M. Bocheński¹, mówić można już o siedmiu szkołach neokantowskich. Są to kierunki:

- fizjologiczny
- metafizyczny
- realistyczny
- relatywistyczny
- psychologiczny
- logiczny (marburski)
- aksjologiczny (badeński).

Jest to dowodem nie tylko płodności tego systemu, lecz także efektem jego twórczej oryginalności.

Temu wzmoczonemu zainteresowaniu systemem Kanta – pisze A. Przyłębski – towarzyszy nasilenie wysiłków egzegetycznych. Powstaje, wzorem filologii arystotelesowskiej, filologia kantowska, usiłująca z jednej strony dociekać właściwych znaczeń kantowskich sformułowań, z drugiej zaś – co było konsekwencją dociekań filologicznych – badać filozofię Kanta w jej rozwoju. Kant jest wznawiany i obficie komentowany².

¹ J.M. Bocheński, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, München 1951, s. 101–102.

² A. Przyłębski, *Emila Laska logika filozofii*, Poznań 1990, s. 8.

Hans Veihinger zakłada w 1896 r. pismo *Kant-Studien*, którego roczniki ukazują się do dziś; powstaje także wkrótce Towarzystwo Kantowskie, (1904 r.), prowadzące aktywną działalność badawczą również współcześnie. „Also muß auf Kant zurückgegangen werden” (Musimy wrócić do Kanta) – zawołanie Otto Liebmann z 1865 roku staje się hasłem ruchu neokantowskiego³. Antypsychologizm i antydogmatyzm Mistrza znajduje pełną afirmację u jego kontynuatorów i wyznawców. Dotyczy to w pierwszym rzędzie metody. Niejednoznacznie u Kanta rozumiana metoda transcendentalna – za transcendentalne ma on zarówno to, co aprioryczne i będące warunkiem nauki, jak i czasem rzecz samą w sobie, którą nazywa przedmiotem transcendentalnym – u neokantystów ze szkoły marburskiej jest już wyraźnie definiowana w odróżnieniu „zarówno od metody psychologicznej, jak od metafizycznej, jak wreszcie od czysto logicznej w dawnym, arystotelesowskim, a także wolffowskim np. sensie”⁴. Należy zatem dokonać swoistej redukcji doktryny Kanta „uzgadniając” jej składniki z wymogami transcendentalnego uzasadnienia. Istotny staje się nie psychologiczny proces tworzenia wiedzy, lecz jej logiczne ugruntowanie, bo filozofia zajmować się winna analizą logicznych warunków poznania i woli. W zgodzie z zainteresowaniami twórców szkoły marburskiej Hermanna Cohena i Paula Natorpa analiza ta ma dotyczyć logicznej struktury matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa, w mniejszym stopniu świadomości moralnej i przeżycia estetycznego. „Późniejszy” Marburczyk, Ernst Cassirer, rozszerzy metodę transcendentalną na całą kulturę rozumianą jako uniwersum symboliczne.

Jak zatem działa metoda transcendentalna, jakie są jej rygory? Punktem wyjścia jest fakt istnienia nauki. Kant rozumie przez to naukę w postaci stworzonej przez Newtona. Newton stworzył system – filozofię przyrody – którego *matematyczne zasady*: pojęcia, których używa i które zakłada, mają, zdaniem Kanta, charakter aprioryczny. Niektóre z nich służą uzasadnieniu faktu nauki. Należy odkryć te, które to czynią, gwarantując powszechną ważność twierdzeń czy ustalając prawa rozwoju wiedzy. Jak pisze Cohen: „Elementami świadomości poznającej są te elementy świadomości, które są wystarczające i konieczne do uzasadnienia i potwierdzenia faktu nauki”⁵. Takim konstytutywnym pojęciem może być np. pojęcie systemu czy funkcji.

U Kanta wyodrębnienie tych czysto logicznych podstaw faktu może być trudne, gdyż łączą się one z przebiegiem poznania w świadomości podmiotowej, indywidualnej. Cohena natomiast to nie zajmuje, przyznaje on, że choć poznanie realizowane jest przez świadomość indywidualną, to ważniejsze jest odkrycie struktury wiedzy zobiektywizowanej, „ducha naukowości”. W ten sposób filozofia staje się teorią poznania.

Kolejny problem, w którym obserwujemy radykalizację doktryny kantowskiej, to stanowisko w kwestii realności noumenu, rzeczy samej w sobie. To jedno z najbardziej kontrowersyjnych i niejednoznacznych pojęć. Zakwestionowane już przez idealistów niemieckich: Salomona Maimona, Johanna Gottlieba Fichtego, Georga

³ O. Liebmann, *Kant und die Epigonen*, Berlin 1912. Takim hasłem kończy się każdy rozdział.

⁴ P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, Kant-Studien, 1912, s. 193.

⁵ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, cyt. za K. Bakradze, *Z dziejów filozofii współczesnej*, tłum. H. Zelnikowa, Warszawa 1964, s. 169.

Wilhelma Friedricha Hegla. Zdaniem tego ostatniego traktowanie noumenu jako pojęcia granicznego, do czego skłaniał się Kant w późniejszym okresie, zakreślającego co jest przedmiotem wiedzy pewnej, nauki nie jest uprawnione. W intencji Kanta rozróżnienie i przeciwstawienie sobie fenomenu i noumenu jest fundamentalne.

Zjawiska nazywają się fenomenami, o ile są pomyślane jako przedmioty [ujęte] poprzez jedność kategorii. Jeżeli jednak przyjmują rzeczy, które są tylko przedmiotami intelektu, a mimo to jako takie mogą być dane naoczności, choć nie zmysłowej [...], to tego rodzaju rzeczy nazywałyby się noumenami (*intelligibilia*)⁶.

Jak w takim razie mogą być nam dane noumeny? Jaka jest możliwość dotarcia do rzeczy samej w sobie? Kant pisze, że nie mogą być dane naoczności zmysłowej, empirycznej. Noumen nie powstaje z syntezy danych zmysłowych. Intelekt nie może ująć noumenu naocznie, nie ma intelektualnej naoczności. Nie ma więc doświadczenia treści noumenu, intelekt może „tylko” pomyśleć pojęcie noumenu. Ale dla Kanta rzeczywistość noumenu jest oczywista:

Jeżeli bowiem zmysły coś nam przedstawiają tylko tak, jak się ono przejawia, to owo coś musi samo w sobie być przecież także rzeczą i przedmiotem niezmysłowej naoczności, tj. intelektu, tzn. musi być możliwe poznanie, które jest wolne od wszelkiej zmysłowości i samo jedno posiada bezwzględną przedmiotową rzeczywistość [poznanie], w którym mianowicie przedmioty są nam przedstawione takimi, jakimi one są, gdy natomiast w empirycznym użyciu naszego intelektu rzeczy są poznawane tylko tak, jak nam się przejawiają. Oprócz empirycznego stosowania kategorii (ograniczonego do warunków zmysłowych) istniałoby przeto także użycie czyste, a jednak przedmiotowo ważne⁷.

Istnieje zatem coś, co Kant nazywa innym polem, świat pomyślany w duchu (*im Geiste*), do którego intelekt nasz odnosi wszelkie nasze przedstawienia.

Oznacza ono jednak coś = x, o czym nic nie wiemy ani (przy obecnym ustroju naszego intelektu) nic wiedzieć nie możemy, ale co jako jedynie odpowiednik jedności apercepcji może służyć do zjednoczenia tego, co różnorodne w zmysłowej naoczności [...]. Ten transcendentálny przedmiot nie da się wcale oddzielić od danych (*datis*) zmysłowych, gdyż nie pozostaje wtedy nic, za pomocą czego byłby pomyślany. Sam dla siebie nie jest więc przedmiotem poznania, lecz tylko przedstawieniem zjawisk ujętych poprzez pojęcie przedmiotu w ogóle, który można określić poprzez ich różnorodność⁸.

Możliwość dotarcia do rzeczy samej w sobie, do świata intelligibiliów, czy- stych istności intelektualnych, choć logicznie niesprzeczna, nie jest wykonalna. Jak bowiem ma wyglądać czyste użycie kategorii? Kategoria, która nie odnosi się do żadnej danej naocznej, niczego nie „organizuje”, nie tworzy jedności przedmiotu, jest pusta.

⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. I, BKF, Warszawa 1957, s. 434–435.

⁷ Ibidem, s. 435.

⁸ Ibidem, s. 436–437.

W stosunku do rzeczy samej w sobie kierowano i inne zarzuty. Wspomniany już Hegel, krytykując rozumienie *Ding an sich* jako pojęcia granicznego, zwrócił uwagę, że takie stanowisko zakłada nie tylko pojęcie limesu, ale i wiedzę, czym jest oraz jaki ma zasięg⁹. Inni, np. Friedrich H. Jacobi, widzą w pojęciu noumenu element dogmatyczny, coś na kształt „czarodziejskiego oparu” (*Hexenrauch*), którym jest ów problematyczny, wymagający więc zarzucenia, „przedmiot x”¹⁰. Przyznawano jednak, że bez rzeczy samej w sobie nie da się pojąć filozofii teoretycznej Kanta i traci ona podstawę (to noumeny wszak oddziałują na świadomość wywołując w niej wrażenia, dzięki nim syntetyzująca funkcja intelektu może być wykazana), ale też z nią nie sposób w systemie filozofii transcendentalnej konsekwentnie pozostać. Dlatego, przy mnogości interpretacji znaczenia i rozumienia pojęcia noumenu, przystano na wniosek sformułowany przez Windelbanda, iż rozumieć Kanta, oznacza wyjść poza niego. Stąd wielość możliwych interpretacji.

Zwróćmy uwagę na jeszcze jedną, która transformacji *mundus intelligibilis* poświęciła szczególnie dużo uwagi – na neokantowską szkołę marburską. Wyjaśnialiśmy już stanowisko tej szkoły w kwestii metody transcendentalnej, przyjrzyjmy się teraz proponowanej tu modyfikacji systemu kantowskiego w kwestii rzeczy samych w sobie, kwestii dla tej odmiany neokantyzmu centralnej. Z pewnością obce będzie Marburczykom przyjęcie realności noumenu, to nie ulega wątpliwości. Ta najbardziej skrajna idealistycznie szkoła neokantowska konsekwentnie stoi na stanowisku, że filozofia transcendentalna to analiza samej świadomości i jej wytworów. Z pojęciem noumenu nie można zatem wiązać istnienia niezależnych od świadomości, realnych rzeczy. Czym bowiem byłoby istnienie poza świadomością, niezależnie od niej? W jakiej to przestrzeni miałyby istnieć noumeny, skoro sama przestrzeń jest u Kanta formą umysłu? Po drugie: co oznacza oddziaływanie noumenów na świadomość, skutkujące wrażeniami, które w niej wywołują? Działa tu zatem kategoria przyczynowości, kategoria świata przecież fenomenalnego?! I wreszcie, jak w sposób uprawniony mówić można o realności *Ding an sich*, realność to przecież jedna z kategorii intelektu, a więc argumentacja jak wyżej itd.

Twórcy szkoły – Cohen i Natorp – wybrali następującą drogę: odrzuca się realność noumenu, ale traktuje go jako pojęcie graniczne. Ich zdaniem, niekonsekwencja Kanta w sprawie istnienia realnych *Verstandeswesen* wynikała z czysto materialistycznej tendencji wynikłej z wpływu empiryzmu angielskiego na Kanta. Należy zatem uwolnić Kanta od obcych wpływów, właściwie go odczytać, a jak trzeba – także zmodyfikować.

Zagadnienie transcendentalne – pisze Natorp – oznacza bowiem w ogóle zagadnienie odniesienia subiektywnego do obiektywnego, obiektywnego do subiektywnego; transcendentalny to przecież tyle co „wykraczający”. Poza co wykracza się tutaj? Właśnie poza owo przeciwieństwo. W sposób transcendentalny zapytuje się o przedmiot i podmiot i o stosunek między nimi, albo o przedmiot i poznanie; przedmiotowość pozna-

⁹ Por. Z. Kuderowicz, *Kant*, Warszawa 2000, s. 37.

¹⁰ Cyt według W. Windelbanda, *Geschichte der Philosophie*, Tubingen-Leipzig 1900, s. 468–469.

nia, poznawalność przedmiotu, podczas gdy pytanie samo stawiane jest ze stanowiska znajdującego się poza tym przeciwieństwem, niejako w punkcie przecięcia tych kierunków, z którego dopiero oba się wywodzą i wzajemny określają stosunek¹¹.

Przekonanie, że poznanie jest aktem twórczym *par excellence*, jedynym właściwym sposobem dotarcia do przedmiotu dzielają Marburczycy z Kantem. Jednak podczas gdy dla Kanta problem możliwości doświadczenia, czyli możliwości w sensie transcendentálnym, służył określeniu zasad i granic użycia czystego rozumu¹², dla szkoły logistycznej jest on celem samym w sobie i ostatecznym.

Dlatego traktuje się tu system Kanta tylko jako etap w rozwoju filozofii krytycznej. Rozum czysty według Kanta zajmuje się wyznaczaniem granic poznania naukowego, ograniczonego do tego, co filozof nazywa matematycznym przyrodoznawstwem. Według Cohena należy jednak problem uściślić, czyli rozróżnić między przedmiotem matematycznego przyrodoznawstwa a matematycznym przyrodoznawstwem jako przedmiotem poznania. Matematyczne przyrodoznawstwo poprzez kategoryjalną syntezę różnorodności danych wrażeń zmysłowych bada przedmioty doświadczenia, ale nie doświadczenie jako całość: doświadczenie jako całość nie może stać się przedmiotem doświadczenia – może być tylko pomyślane, ale nie jest poznawalne. Stąd konkluzja Cohena: „Doświadczenie staje się rzeczą samą w sobie”¹³. Jaka jest gnozeologiczna wartość pojęcia doświadczenia?

W *Krytyce władzy sądzienia* Kant wprowadza teleologiczną interpretację przyrody, mówi o istnieniu, obok matematycznego przyrodoznawstwa, „przyrodoznawstwa opisowego”. Czy mamy tutaj do czynienia z doświadczeniem i konstruowaniem przedmiotu doświadczenia, tak jak mamy to przedstawione w *Krytyce czystego rozumu*? Czy pojęcie celu ma wartość konstytutywną, pozwala mówić o organizmie jako fenomenie? Cel naturalny oznacza całość, żywy organizm będący zestrojem warunkujących się jako cele i środki części. Tu ważniejsza jest więc inna konstrukcja logiczna: organizm jest strukturą odpowiednio przyporządkowanych sobie części. Zasada celowości pozwala filozoficznie uzasadnić nauki biologiczne – dzięki niej możliwe jest transcendentálne ujęcie zjawisk przyrody, jakimi są organizmy: ludzie, zwierzęta, rośliny. Ale jedność przedmiotu (organizmu), osiągnięta dzięki zasadzie celowości, nie jest syntezą danych naocznych, nie ma charakteru determinującego.

¹¹ P. Natorp, *Vorlesungen über praktische Philosophie*, cyt. za J. Ożarowski, *Metoda transcendentálna a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej*, [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 1959, t. V, s. 141–142.

¹² W *Prolegomenach* czytamy: „Czysta matematyka i czyste przyrodoznawstwo wcale nie wymagałyby dla swego bezpieczeństwa i pewności takiego wywodu, jakiego co do obydwu tych nauk dokonaliśmy dotychczas; pierwsza, bowiem opiera się na własnej oczywistości, druga zaś, choć płynie z czystych źródeł rozsądku, opiera się na doświadczeniu i powszechnym potwierdzeniu przez nie: a tego ostatniego świadectwa, dlatego nie może nauka ta zupełnie odrzucić i obejść się bez niego, bo pomimo całej swjej pewności jednak jako filozofia nigdy nie może dorównać matematyce. Obie więc nauki wymagały wspomnianych badań nie dla nich samych, lecz dla innej nauki, mianowicie dla metafizyki. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki*, tłum. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 117–118.

¹³ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, cyt. za K. Bakradze, op. cit., s. 174.

Filozof zasadę tę tłumaczy nie jako aktywność rozumu czystego czy praktycznego, ale „intuitywnego” – odrębnej władzy umysłu wiążącej dane naoczne zgodnie z zasadą celu nadrzędnego, jakim jest całość. Rzecz jest celowo zorganizowaną wewnątrznie całością. Z punktu widzenia zasady celowości zostaje wyjaśniona odrębność każdego organizmu rządzącego się własnymi zasadami. Nie należy jednak zapominać, że

pojęcie celu naturalnego nie daje się co do swej obiektywnej rzeczywistości udowodnić za pośrednictwem rozumu (tj. nie jest pojęciem konstytutywnym dla determinującej władzy sądenia, lecz tylko regulatywnym dla refleksyjnej.) [...] Wobec tego więc, że pojęcie rzeczy jako celu naturalnego jest dla determinującej władzy sądenia czymś, co przekracza jej możliwości, kiedy rozpatruje przedmiot za pośrednictwem rozumu, [...] przeto jest rzeczą zrozumiałą, że wszelkie systemy, jakie by się tylko skonstruowało dla dogmatycznego traktowania pojęcia celów naturalnych oraz przyrody jako całości powiązanej za pośrednictwem przyczyn celowych, niczego ani w sposób obiektywnie twierdzący, ani w sposób obiektywnie przeczący rozstrzygnąć nie mogą¹⁴.

Pojęcie celu i celowości nie ma więc charakteru konstytutywnego, a służy <jedynie> jako idea regulatywna, systematycznej jedności wiedzy naukowej.

Co wynika zatem z zastosowania metody transcendentalnej w naukach biologicznych? Po pierwsze – niewystarczalność mechanistycznej interpretacji przyrody. Model przyrody jako mechanizmu rządzącego się mechanicznymi, koniecznymi zależnościami pozwala tworzyć naukę – mechanistyczne (matematyczne) przyrodoznawstwo. Formułowane tu sądy, ze względu na swą aprioryczną konstrukcję, tworzą wiedzę obiektywnie ważną. Ale przyroda nie jest tylko mechanizmem. Mamy tu także do czynienia z żywymi organizmami, rodzajowo zróżnicowaną rzeczywistością form życia. Zjawiska te podlegają przyczynom celowym, nie mechanicznym. Kant twierdzi, że te dwie interpretacje: mechanistyczna i teleologiczna, nie są antynomiczne, nie wykluczają się nawzajem. Nie wyjaśnia jednak ich wzajemnej relacji w sposób jasny, przekonujący, pozostawiając *de facto* problem nierozstrzygnięty¹⁵. Skoro cel ma wartość jedynie regulatywną, to z punktu widzenia matematycznego przyrodoznawstwa jest noumenem, rzeczą sama w sobie. Tak rozumuje Cohen, dla którego ustalenia Kanta, zawarte w *Krytyce władzy sądenia*, stanowią asumpt do negacji rzeczywistości noumenu. Pojęcie doświadczenia, jak wskazuje w tej rozprawie Kant, jest szersze od ustalonego dla matematycznego przyrodoznawstwa, obejmuje również „przyrodoznawstwo opisowe”. Jak wiadomo, szkoła marburska dąży do nadania wiedzy systematycznej jedności – struktura logiczna wszystkich nauk musi być jednakowa. Ta identyczna we wszystkich naukach logiczna struktura stanowi właśnie przedmiot badań logiki czystego poznania, czyli, według Cohena i innych Marburczyków, przedmiot filozofii transcendentalnej. Systematycznej jedności wiedzy filozofia szuka w samej nauce.

Czy z taką sytuacją mamy do czynienia u Kanta? Co stanowi o jedności wiedzy? Wszak Kant źródeł jedności nauki poszukuje w strukturze świadomości poznającego

¹⁴ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, tłum J. Gałęcki, BKF 1964, s. 369–370.

¹⁵ Ibidem, § 78, *O połączeniu zasady powszechnego mechanizmu materii z zasadą teleologiczną w technice przyrody*, s. 392–400.

podmiotu, niezależnej od obiektywnej rzeczywistości, a więc w czymś w pewnym sensie przypadkowym, w czysto ludzkiej, psychicznej świadomości. Czy takie uzasadnienie jedności wiedzy jest przez szkołę marburską do przyjęcia? Nie, należy zatem „poprawić” Kanta. Cohen czyni to poprzez wprowadzenie panującej w naukach biologicznych zasady celu do logiki czystego poznania. W ten sposób uzyskuje wymaganą logiczną jedność. Zasada celu staje się rzeczą samą w sobie. Nie jest to zgodne z duchem Kanta, lecz odpowiada wymogom marburskiej koncepcji nauki.

Kolejne wnioski, jakie formułują filozofowie tej szkoły, dotyczą właściwego, ich zdaniem, rozumienia, czym jest przedmiot poznania. Kant konstatuje:

warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia i mają dlatego przedmiotową ważność w syntetycznym sądzie *a priori* – I dalej – 1. Możliwe jest to co zgadza się z formalnymi warunkami doświadczenia [co do naoczności i co do pojęć]. 2. Rzeczywiste jest to, co się wiąże z materialnymi warunkami doświadczenia [wrażenia]. 3. Konieczne jest [istnieje koniecznie] to, czego związek z tym, co rzeczywiste, określony jest ogólnymi warunkami doświadczenia¹⁶.

Przedmiot zatem przejawiać się nam może tylko za pośrednictwem apriorycznych form zmysłowej naoczności, a być pojęty – przez tworzone przez czysty rozsądek kategorie. Nie ma innej możliwości dotarcia do przedmiotu jak tylko w poznaniu. Nie należy jednak zapominać, że dla Kanta „myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe. [...] Intelkt nie jest zdolny niczego oglądać, a zmysły niczego myśleć. Tylko stąd, że się one łączą, może powstać poznanie”¹⁷. Marburscy kontynuatorzy filozofii Kanta za rzeczywiste mają to, co formalne; przyjmują, że przedmiotowość (warunki pojawienia się przedmiotu) możliwa jest dzięki specyficznej strukturze podmiotu transcendentального, a filozofia ma się zajmować zasadami apriorycznego odnoszenia pojęć do przedmiotów. Tylko ze względu na poznanie mówić możemy o przedmiocie, bo wtedy określone są warunki „uznania czegoś za przedmiot”. Przedmiot jest zapośredniczony w poznaniu, przed poznaniem nie jest przecież dany. Zarzut o brak realizmu Marburczycy odpierają mówiąc, że „intelekt jest przyczyną poznania rzeczy, a nie przyczyną rzeczy”. Dlatego wrażenie nazywa Natorp punktem zerowym obiektywizacji; nie dostarcza żadnej wiedzy, lecz tylko „zawiadamia”. Poznaniu nic nie jest dane, nie tworzy też z danego materiału – przedmiot jest czymś, co dopiero wymaga uprawomocnienia. Rozważając status wrażenia Cohen wskazuje, że wartość poznawcza wrażeń jest właściwie żadna, np. wrażenie ciepła zyskuje swój wyraz dopiero wtedy, gdy jest obiektywizowane jakąś miarą, skalą (termometr). W nauce wrażenie musi być wyrażone, tj. sprowadzone do ruchu cząsteczek, molekuł, podane w równaniach, w liczbie. Jako subiektywne wrażenie nie może więc być wiedzą, jest znakiem zapytania, na które dopiero myśl udziela odpowiedzi. „Wrażenie bełkocze, myślenie stwarza słowo. Wrażenie oznacza nieokreśloną dążność; kierunek, w jakim zmierza po raz pierwszy, może być oświetlony dopiero przez myślenie, dopiero ono kieruje tę dążność ku jakiemuś celowi”¹⁸.

¹⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, op. cit., s. 312, 387.

¹⁷ Ibidem, s. 139–140.

¹⁸ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1914, s. 469.

Parmenidejska jednoplanowość istnienia zyskuje tutaj swój nowy wyraz. Myśl i przedmiot myślenia są tym samym. Filozofia to ustalanie zasad uznawania czegoś za przedmiot; obiektywizacja, czyli ustalenie sensu przedmiotowego. Jako taka jest obiektywizacja procesem nieskończonym, celem, do którego poznanie zmierza, nie osiągając go w pełni nigdy. Absolutne poznanie przedmiotu nie jest możliwe, jest ono idealnym celem wiedzy. Nie możemy osiągnąć poznania przedmiotu jako takiego, w jego całości, bo nie mamy możliwości wyczerpać doświadczenia, doznać doświadczenia w jego całości. Według marburskich filozofów przedmiot ustanawiany przez naukę nigdy nie może zostać do końca określony, jest, zatem *zadany* poznaniu nie zaś *dany*. Tym samym nauka, to, co Kant nazywa faktem nauki, nie może być rozumiana jako skończona, dana wiedza. Przedmiot poznania określany przez Marburczyków jako przedmiot X staje się więc rzeczą samą w sobie, w pełni nieosiągalnym celem wiedzy naukowej. A ponieważ drogą poznania przedmiotu jest doświadczenie, to i ono w swej całościowej postaci staje się czymś nieosiągalnym, noumenalnym. Podobnie takie pojęcia, jak atom, materia, siła, nie są czymś realnym, a tylko „konceptą”, metodycznym podłożem dalszych operacji umysłu. B. Andrzejewski tak to ujmuje:

Wszystkie te pojęcia stanowią idealne granice, do których umysł dochodzi w procesie swej twórczej aktywności, ale których to granic nie może przekroczyć. Tworzą one swoiste ściany, wewnątrz których tylko możliwe jest poznanie, same zaś ściany i to, co jest poza nimi, nie stanowią przedmiotu procesu poznawczego¹⁹.

W interpretacji twórców szkoły marburskiej mamy więc do czynienia z różnorodnością przekształceń w traktowaniu i rozumieniu rzeczy samej w sobie. Zadano sobie wiele trudu, by odmówić noumenom realności, nie traktować ich jako źródła wrażeń, by wreszcie zanegować wrażenia jako materialny substrat przedmiotu doświadczenia.

Denial of Noumenon and Its Consequence. The Issue of Objectivity of Cognition in Marburg School

Abstract

The article deals with the key concept of noumenon in Kant's philosophy and consequences of its transposition by philosophers from Marburg school of neo-Kantianism, especially Cohen and Natorp. Assuming the existence of science, they depart from Kant's assumptions of transcendental method because they are occupied with discovering the structure of objective knowledge, "the spirit of scientificity." According to Marburg philosophers, transcendental philosophy consists in the analysis of conscience and its products; they deny the reality of noumenon treating it as a borderline concept and not as a source of impressions for constructing the subject of cognition, which was obvious for Kant. Such an approach results in a different idea of knowledge, its source and nature, and hence of the whole reality.

¹⁹ B. Andrzejewski, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Poznań 1980, s. 44.