

Krzysztof Goździalski
Uniwersytet Łódzki

Prawo jako przedmiot kulturowy w filozofii prawa Carlosa Cossio

1. Wprowadzenie

Głównym celem artykułu jest przedstawienie poglądów na istotę prawa argentyńskiego filozofa prawa Carlosa Cossio (1903–1987). C. Cossio swoją filozofię prawa nazwał egologią.

C. Cossio zbudował egologiczną filozofię prawa na fundamencie zaakceptowanych przez siebie zespołów tez filozoficznych. Egologia jest przykładem postawy filozoficznej¹ w badaniu prawa. Oryginalność jego dzieła wyraża się w tym, że widzi on silny związek między filozofią prawa a przyjętymi przesłankami filozoficznymi. Punktem wyjścia dla rozważań nad prawem są bowiem zaakceptowane twierdzenia ontologiczne i epistemologiczne. Ponadto ze względu na przyjęte poglądy filozoficzne C. Cossio uzasadnia swoje twierdzenia dotyczące prawa.

Egologia opiera się na fenomenologii Edmunda Husserla łączonej z elementami filozofii kultury Wilhelma Diltheya i na wczesnym okresie filozofii Martina Heideggera, przy czym w niektórych zagadnieniach wyraźnie odwołuje się do filozofii Immanuela Kanta. Omawiana filozofia prawa próbuje zrozumieć miejsce powinności prawnej w całościowej wizji rzeczywistości stworzonej głównie na podstawie metody fenomenologicznej.

W części drugiej opisane zostały ontologie przedmiotów (ontologie regionalne), wyodrębnionych przez twórcę egologii, a także odpowiadające tym przedmiotom metody badawcze i akty gnoseologiczne, z których składają się te metody. W części trzeciej przedstawiłem charakterystykę prawa jako przedmiotu kulturowego.

Prezentowany tekst ma nie tylko cel sprawozdawczy. Celem artykułu jest również wykazanie, iż filozofia prawa C. Cossio ma charakter semantyczny.

2. Ontologie regionalne

E. Husserl krytykował pozytywistów za to, że pozostając w nastawieniu właściwym dla nauk przyrodniczych nie zauważają istnienia przedmiotów różnych od realnych

¹ J. Wróblewski, *Postawa filozoficzna i afilozoficzna we współczesnej teorii prawa*, „Studia Prawnicze” 1966/13.

przedmiotów świata zewnętrznego czy wewnętrznego. Innymi słowy twierdził, iż naturalista zakłada bez badania, że jakiegokolwiek typu mógłby być przedmiot jego poznania, to poznanie bezpośrednie jest stale tego samego typu – doświadczenia zmysłowego. Fenomenologowie zakwestionowali to nieuzasadnione przeświadczenie, wskazując, że badacz staje z góry przed możliwością, iż „(...) istnieje wiele podstawowo różnych przedmiotów i że przedmioty te mogą być bezpośrednio poznane tylko w odpowiednio różnych aktach poznawczych”². Możliwość ta nasuwa się przez fakt istnienia nauk odmiennych od nauk przyrodniczych, których przedmiotem badania nie są indywidualne przedmioty realne. Nauki takie nie posługują się w swych badaniach doświadczeniem zmysłowym, a jednak są szczytem ścisłości i pewności poznawczej. Chodzi tu o nauki matematyczne i logikę.

W związku z tym E. Husserl stworzył koncepcję ontologii regionalnych. Twierdził, że nie ma żadnej konieczności, aby istniała tylko jedna kategoria przedmiotów i odpowiednio – tylko jeden rodzaj poznania. Zgodnie z jego koncepcją, określony kompleks bliskich sobie faktów tworzy jedną dziedzinę, jeden region bytu. Dziedzina ta „podporządkowana” jest jednej istocie, stanowiącej przedmiot odpowiedniej nauki eidetycznej, zwanej ontologią regionalną. Każda nauka o faktach ma swe podstawy w odpowiedniej ontologii regionalnej. Husserl wyróżnia ontologie materialne i ontologię formalną. Ontologia materialna dotyczy istoty przedmiotów należących do jednego regionu, w odróżnieniu od ontologii formalnej, która dotyczy przedmiotu jako takiego i zawiera w sobie „wspólne formalne prawodawstwo” dla wszelkich ontologii materialnych. Każda ontologia materialna zawiera w sobie kilka najogólniejszych aksjomatów uzyskanych przez „wgląd w istotę” i stosujących się do wszystkich *eidosisów* i faktów danego regionu bytu. Każda dziedzina bytu posiada zbiór takich aksjomatów nazywanych przez Husserla „całością syntetycznych poznań *a priori*”³. Zadaniem fenomenologii eidetycznej jest więc opis różnych regionów bytu, uchwycenie ich specyficznej struktury, przez co określona zostanie specyfika poszczególnych nauk i sens ich podstawowych pojęć. Prawa eidetyczne określają warunki możliwości wiedzy empirycznej, przy czym są one różne w różnych regionach bytu. Dostarczają one faktom empirycznym, stanowiącym przedmiot różnych nauk, sensu ich istnienia⁴.

Cechą charakterystyczną filozofii prawa C. Cossio jest ujmowanie prawa jako przedmiotu kulturowego. Twierdzi on, że kultura jest pojęciem nadrzędnym w stosunku do pojęcia prawa; prawo jest niejako „zanurzone” w kulturze⁵, jest jej podzbiorem. Egologia kładzie nacisk na tak zwaną ogólną teorię wartości. C. Cossio stara się wyjść z fenomenologicznego opisu bezpośrednio danej „istoty” prawa. Prawo bada on głównie na płaszczyźnie aksjologicznej⁶, ponieważ uważa, że istotą zarówno prawa, jak i kultury jest realizacja wartości. Twórca teorii egologicznej jest zatem esencjalistą, szuka bowiem cech charakterystycznych prawa. Wynika to z faktu, iż C. Cossio posługuje się metodą fenomenologiczną, która sprowadza się do badania esencji różnych przedmiotów.

Egologia dokonuje określenia prawa na sprecyzowanym fundamencie filozoficznym, czyli na koncepcjach ontologii regionalnych E. Husserla, które po istotnym rozwinięciu przez C. Cossio prowadzą do ujęcia prawa jako przedmiotu kulturowego.

² R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 293.

³ K. Martel, *U podstaw fenomenologii Husserla*, Warszawa 1967, s. 69–70.

⁴ K. Martel, *U podstaw...*, s. 71.

⁵ M. Zirk-Sadowski, *Prawo a kultura*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego” 1977/19.

⁶ J. Wróblewski, *Prawo i płaszczyzny jego badania*, „Państwo i Prawo” 1969/6.

C. Cossio odróżnia cztery rodzaje przedmiotów: przedmioty idealne, naturalne, kulturowe i metafizyczne. Charakteryzuje je poprzez triadę cech – w zależności od tego czy są realne, czy irrealne; czy są dane w doświadczeniu, czy też nie; czy są wartościowe bądź neutralne wobec wartości. Poniżej przedstawię ontologie regionalne opracowane przez C. Cossio, przy czym najszerzej zostanie przedstawiona ontologia regionalna przedmiotów kulturowych, ponieważ to wśród nich egologia umieszcza prawo⁷.

Przedmioty idealne są nierealne, one nie istnieją, nie mają bytu, co więcej – one nie są dane w doświadczeniu, są poza czasem i, wreszcie, są neutralne wobec wartości, to znaczy ich skład nie zakłada żadnej aksjologicznej kwalifikacji. Między nimi są przedmioty, do których odnosi się logika i matematyka. Na przykład przedmiot „trójkąt”, którym zajmuje się geometria, składa się po prostu z czystej przestrzeni zamkniętej przez trzy linie. Trójkąt nigdzie nie istnieje, nie jest on dany w doświadczeniu, ponieważ trójkąt geometrii nie jest tym, który może być narysowany w książkach i na tablicach. I wreszcie jest on neutralny wobec wartości, ponieważ właściwości tego przedmiotu, które mogą być tylko właściwościami geometrycznymi, nie posiadają jakiegokolwiek jakości takiej jak piękno, zdrowie, sprawiedliwość itd.

Przedmioty naturalne, badane przez różne nauki przyrodnicze, są realne, istnieją, mają byt, są dane w doświadczeniu, umiejscowione w czasie i neutralne wobec wartości. Ich istnienie samo w sobie nie jest dobre ani złe, sprawiedliwe czy niesprawiedliwe, ładne czy brzydkie, pożyteczne czy bezużyteczne. Jeśli rozpatrzymy kamień czy ptaka, zweryfikujemy swobodnie wszystkie te cechy.

Przedmioty kulturowe lub dobra stworzone w pewien sposób przez człowieka są z kolei realne, mają byt, istnieją, są dane w doświadczeniu, umiejscowione w czasie. Są jednakże wzbogacone pozytywnym lub negatywnym znakiem: słuszny lub niesłuszny, ładny lub brzydki, pożyteczny lub bezużyteczny. Są to właściwości, które mogą określać ich istnienie, a taki byt musi zawsze mieć przynajmniej jedno określenie tej klasy. Statut, narzędzie czy decyzja w pełni posiadają te charakterystyki.

W końcu przedmioty metafizyczne są realne, posiadają egzystencję, istnieją; nie są one dane w doświadczeniu, ale mogą być oceniane. Tak na przykład Bóg, który jest pojmowany jako najbardziej realna rzeczywistość i najwyższe dobro, nie jest dany w doświadczeniu, ponieważ nie można Go nigdzie zobaczyć, ani też nie możemy Go osiągnąć naszymi zmysłami.

Syntetyczne ujęcie ontologii regionalnych przedstawia następująca tabela:

Ontologie regionalne

rodzaje przedmiotów	pierwsza charakterystyka	druga charakterystyka	trzecia charakterystyka
idealne	nierealne (irrealne), nie istnieją	nie są dane w doświadczeniu	są neutralne wobec wartości
naturalne	realne, posiadają egzystencję – istnieją	są dane w doświadczeniu	są neutralne wobec wartości
kulturowe	realne, posiadają egzystencję – istnieją	są dane w doświadczeniu	są wartościowe dodatnio lub ujemnie
metafizyczne	realne, posiadają egzystencję – istnieją	nie są dane w doświadczeniu	są wartościowe dodatnio lub ujemnie

⁷ C. Cossio, *Phenomenology of the decision*, w: *Latin-American Legal Philosophy*, Cambridge Mass. 1948.

Przedmioty metafizyczne pozostawiamy na uboczu, ich charakterystyka nie będzie bowiem pomocna dla celów tego artykułu.

Dzięki E. Husserlowi wiemy, że przedmiot musi być badany metodą odpowiednią do jego natury (istoty). Dlatego następnymi krokami C. Cossio w budowaniu ontologii regionalnych są:

- 1) wyjaśnienie różnych **metod badawczych** wiążących się z każdym z regionów, które odpowiadają idealnym, naturalnym i kulturowym przedmiotom oraz
- 2) odkrycie i wyjaśnienie odpowiednich **aktów gnoseologicznych**, z których składa się te metody.

Oba kroki są fundamentalne. Krok pierwszy to pokazanie metody badawczej, ponieważ bez korelacji między przedmiotem a metodą praca naukowa nie ma efektywnej perspektywy oraz ponieważ ontologiczne różnice między nimi są tak ogromne i tak wyraźne, że nie mają one wspólnej metody. Krok drugi to pokazanie aktu gnoseologicznego, z którego składa się metoda, ponieważ akt ten jest znaczeniem, które jest tłumaczone na każdą z metod tak, że jeśli nie znamy go, nie będziemy wiedzieć co otrzymujemy przez zastosowanie tej metody.

2.1. Przedmioty idealne

Prawdy dotyczące przedmiotów idealnych, którymi zajmują się logika i matematyka, zdaniem C. Cossio są otrzymywane przez zastosowanie metody racjonalno-dedukcyjnej⁸.

Dedukować to znaczy zaczynać od jednej lub więcej prawd ogólnych oraz wyciągać z nich jako wniosek jakąś prawdę szczegółową. Przechodzenie od ogólnego do szczegółowego jest słuszne racjonalnie, ponieważ jest oparte na rozumie jako zgodności z rozumem. Stąd wniosek nie może być sprzeczny z przesłankami. Dlatego, gdy metoda dedukcyjna praktykowana jest na racjonalnych prawdach, jest całkowicie ważna dla otrzymania prawd. Doniosłe jest rozróżnienie Leibniza między prawdami racjonalnymi oraz prawdami faktycznymi. Prawdy racjonalne są apodyktyczne. To znaczy, że one nie tylko są, jakie są, ale muszą być takimi, ponieważ jest rzeczą niemożliwą, by były inne. Na przykład wiemy, że $1 + 1 = 2$. Tak jest i nie może być inaczej. Z drugiej strony, prawda faktyczna jest deklaratoryjna, ona jest prawdą tylko dlatego, że rzeczy tak się mają, tak się wydarzają, ale nie ma sprzeczności w myśleniu, że mogłyby być inaczej. Na przykład, kiedy twierdzę: „ogrzewany metal się rozszerza” – mówię prawdę, ponieważ tak faktycznie się dzieje, ale nie ma nic niemożliwego w przypuszczeniu, że metale mogłyby się kurczyć przy ogrzaniu. W prawdzie faktycznej przemawia doświadczenie. Jeśli do niego się nie odwołuję, nie mogę wiedzieć z czego składa się prawda. Z drugiej strony, w prawdzie racjonalnej przemawia myśl. Aby wiedzieć, że $1 + 1 = 2$, nie muszę wyjąć dwóch materialnych kul i ich policzyć. Wystarczy, bym pomyślał o sprawie bez odwołania się do doświadczenia.

C. Cossio stwierdza, że metoda dedukcyjna jest kompletnym instrumentem prawdy, kiedy jest praktykowana na prawdach racjonalnych. Ale jeśli dedukcja wymaga ogólnej zasady jako punktu wyjścia, to oznacza, że metoda wymaga, jako swego początku, racjonalnej prawdy. W matematyce są aksjomaty, a w logice tak zwane najwyższe logiczne

⁸ C. Cossio, *Phenomenology of the decision...*, s. 352.

zasady, takie jak identyczność i niesprzeczność. Prawdy aksjomatyczne z kolei nie wymagają udowodnienia, ponieważ poznajemy je bezpośrednio (są one ewidentne).

C. Cossio przechodzi następnie do wyjaśnienia, czym jest akt wiedzy lub akt gnoseologiczny, który stanowi metodę racjonalno-dedukcyjną, z którego otrzymuje on swe znaczenie. Akt ten nazywa intelekcją lub intelektualną intuicją.

Intuicja, w ogólności, jest bezpośrednim kontaktem poznającego podmiotu z poznawanym przedmiotem. Jest to niepojęciowe zrozumienie przedmiotu w sposób, który wydarza się nie dlatego, że jest pomyślany lub ponieważ myśl wspomina o nim lub kieruje się ku przedmiotowi, ale dlatego, że przedmiot jest „przed nami” i ponieważ mamy go w naszej bezpośredniej obecności. Za pomocą intuicji poznajemy kolory, stąd osobie niewidomej od urodzenia nie można wyjaśnić, czym jest kolor niebieski. Intuicja pozwala nam poznawać rzeczy, które widzimy lub dotykamy. Na ogół wszystkie organy naszych zmysłów są źródłami intuicji, ale to jest intuicja sensoryczna; należy zaznaczyć, że różni się ona od samego poznania tym, że potwierdza istnienie czegoś, co powoduje doznanie. Nie mamy doznania istnienia rzeczy, ale istnienie w ogóle i bez wyjątku uznaje doznania przez intuicję sensoryczną i tylko przez nią. Egzystencja jest także „przed nami” w formie bezpośredniej i tylko dlatego nadaje się do intuicji sensorycznej.

Innym rodzajem intuicji jest intuicja intelektualna (intelekcja), której używamy, kiedy przedmiotem poznania jest przedmiot idealny. Rozpatrzmy następujący przykład:

$$1 + 1 = 2$$

$$12396 + 15983 + 17740 = 46119$$

Te dwie sumy są jednakowo racjonalnymi prawdami, w takim sensie są one jednakowo apodyktyczne i obie mogą być pokazane (udowodnione) w ten sam sposób. Ale można wywnioskować, że pierwsza przedstawia się nam z wewnętrzną bezpośredniością i pełnią myśli, tak dalece jak myślimy koncepcyjnie, podczas gdy drugą chwytną jak gdyby to było widzenie sumy naszą inteligencją. Suma i jej składniki są przed naszą inteligencją w pełnej jasności, w bezpośredniej i wewnętrznej formie. Jest to cecha posiadana przez matematyczne aksjomaty, a więc nie muszą być one udawadnianie. Na tym polega metoda racjonalno-dedukcyjna, która zawsze zakłada intelekcję w punkcie wyjścia, aby dać nam kompletne prawdy. To jest metoda właściwa także dla wszystkich logicznych zasad tak, że logiczna intelekcja zgodna jest zawsze z każdym rodzajem prawdy, ponieważ jakikolwiek byłby akt wiedzy, który wykonuje umysł, zawsze jest zastosowana zasada logiczna.

Powyższe uwagi pozwalają C. Cossio zdefiniować intelekcję jako widzenie rozumem, bez robienia niczego więcej niż patrzeć. Punktem wyjścia jest tutaj swoiste poznanie „istoty” w akcie intelekcji⁹. Nie chodzi tutaj o intuicję w rozumieniu potocznym. Polega ona na „patrzeniu przez rozum”, nie czyniąc nic więcej niż patrzeć. Widzi się przedmiot nie wzrokiem, ale rozumem. Przedmiot wiedzy jest wówczas bezpośrednio obecny przed intelektem. Patrząc przez rozum, ujmujemy nie egzystencję przedmiotów, lecz ich istotę. Jak mówi C. Cossio „bycie”, pozwalające posiadać także ślepotę rozumu na idee, jest równe ślepotcie zmysłów na rzeczy.

Cała intuicja, sensoryczna lub intelektualna, charakteryzuje się tym, że ma w sobie coś osobistego i dlatego jej przebieg i rezultaty nie mogą być przekazane i zakomunikowane innym podmiotom poznającym. Pod tym względem różni się ona od pojęcia lub

⁹ C. Cossio, *Phenomenology of the decision...*, s. 353.

znaczenia, które mogą być te same dla wszystkich umysłów. Na przykład pojęcie ssaka lub kąta prostego są te same dla nas wszystkich. Jednakże intuicyjna weryfikacja tego, co się ma na myśli, musi być zobaczona przez konkretną osobę lub wywołana inteligencją podmiotu. Stąd to, co intuicyjne, nie jest udowodniane, lecz po prostu pokazywane. Nie można udowodnić, że dana tabliczka jest czarna, ale można pokazać, że tak jest. Widzimy zatem, że intuicja jest instrumentem pozwalającym nam opisać przedmiot, który próbujemy poznać, przy czym jest rzeczą oczywistą, że opis przedmiotu jest etapem poprzedzającym jakiegokolwiek późniejsze pojęciowe opracowanie w pracy naukowej.

Intelekcja jest więc widzeniem rozumem idealnego przedmiotu lub esencji bez czynienia czegokolwiek więcej niż patrzenie. Wspólne dla wszystkich intuicji intelektualnych czy zmysłowych jest widzenie bez czynienia czegokolwiek więcej niż widzenie. Jest to kwestia neutralnego aktu, w którym „Ja poznający” jest biernym widzem. Intuicja intelektualna to akt samego rozumienia, w którym podmiot bierze pasywnie to, co mu daje obiekt, bez zajmowania stanowiska wobec niego. Intelekcja jest zatem taką władzą sądzenia naszego rozumu, dzięki której docieramy do prawd koniecznych i samooczywistych, obecnych na przykład w aksjomatach matematyki. C. Cossio wykorzystuje tutaj dorobek starożytnych filozofów, którzy wyróżniali dwie zasadnicze funkcje i dwa poziomy rozumu. Można przywołać tutaj rozróżnienie Platona na **myślenie intuicyjne** (*nous*) – na poziomie pierwotnym rozumu, oraz **myślenie dyskursywne** (*dianoia*) – na poziomie wtórnym; a także odpowiednio rozróżnienie Arystotelesa na **wiedzę bezpośrednią i niedemonstratywną** oraz **wiedzę pośrednią i demonstratywną**¹⁰.

2.2. Przedmioty naturalne

C. Cossio, charakteryzując specyfikę poznania przedmiotów naturalnych, stwierdza, że metodą ich badania jest metoda empiryczno-indukcyjna¹¹. Dowodzą tego nauki przyrodnicze.

Indukować to zaczynać od faktów i otrzymywać z nich, przez abstrahowanie i generalizację, zasadę, która jest pojęciowa i ogólna. Postępowanie to zaczyna od tego, co szczegółowe i prowadzi do tego, co ogólne oraz od tego, co konkretne, do pojęć. Postępowanie takie jest ważne w swej faktyczności, ponieważ jest oparte na naturalnym doświadczeniu w zgodności z samym doświadczeniem. Jest ono czymś danym i stworzonym raz na zawsze, ponieważ wszystkie zmiany i transformacje, które obserwujemy w zjawiskach, są objawami tej tożsamości, znane jako funkcja w nieziennej, przyczynowej stałości. Konkluzją jest deklaracja, a nie prawda apodyktyczna, ponieważ punktem wyjścia są fakty. I wiemy już, co charakteryzuje prawdy faktyczne. Wychodząc z tego punktu początkowego, metoda empiryczno-indukcyjna jest kompletnym instrumentem prawdy. W ten sposób poznajemy prawdy o przyrodzie.

C. Cossio, analizując akt wiedzy lub akt gnoseologiczny, z którego składa się metoda empiryczno-indukcyjna oraz z którego otrzymuje swe znaczenie, nazywa go wyjaśnianiem. Wyjaśnić coś to rozbić to na elementy dla analizy. Charakterystyczne jest w nim to, że odnosimy coś jako skutek do czegoś innego jako przyczyny. W obu przypadkach mówi Pucciarelli z wielką zwięzłością: „zwracamy uwagę poza sam obiekt, w kierunku przyczyny lub jej elementów. Wyjaśnianie polega zatem na odniesieniu faktu

¹⁰ J. Dębowski, *Bezpośredniość poznania*, Lublin 2000, s. 101, przyp. 102 oraz s. 132, przyp. 43.

¹¹ C. Cossio, *Phenomenology of the decision...*, s.355.

do czegoś zewnętrznego, oraz na zrekonstruowaniu tego jako syntezy czynników obcych samemu faktowi¹². Wyjaśnianie jest także aktem neutralnym. Podmiot poznający nie przedstawia się przedmiotowi lub nie zajmuje wobec niego jakiegokolwiek osobistego stanowiska. W wyjaśnianiu przedmiot jest poznawany przez odniesienie go do tego, co od niego jest „inne”. Przechodzimy w ten sposób od jego intuicji do jakiejś innej intuicji i poznajemy go jako funkcję tej drugiej. Aby obrazowo przekazać ten proces, możemy rozważyć wiedzę o tym, co to znaczy urodzić dziecko, tak różną ze strony matki rodzącej i lekarza, który jej pomaga swą pojęciową mądrością.

Kant wykazał, że w przyrodniczym doświadczeniu zawsze znajdujemy dwie klasy heterogenicznych elementów. Z jednej strony mamy pojęciową strukturę, która jest zrozumiała przez samą siebie (*intelligible*), a zarazem racjonalna, pod warunkiem że pojęcia są pomyślane przez intelekt. Z drugiej strony mamy zawartość empiryczną, którą chwyta nasza zmysłowa intuicja.

Rozpatrzmy jakiegokolwiek prawo fizyczne, na przykład takie, które mówi o rozszerzaniu się metali wraz ze wzrostem temperatury. Pojęciowa struktura naszego przykładu polegałaby na następującym schemacie lub formie myślenia: przy danym A, B jest realnym, danym czynnikiem, aby wystawić to prawo na próbę. Mam przed sobą kawałek żelaza i płomień. Odnosząc się do tego konkretnego przypadku, powinienem zatem powiedzieć: przy danym mi kawałku żelaza i płomieniu, który się do niego zbliża, rozszerzenie się żelaza jest koniecznością.

Kant użył podwójnego porządku charakterystyk, aby oznaczyć różnice, które rozdzielają to, co odpowiada strukturze, od tego, co odpowiada zawartości przyrodniczego doświadczenia, jak to jest pokazane w poniższej tabeli:

pierwsza charakterystyka	elementy przyrodniczego doświadczenia	druga charakterystyka
formalna	struktura logiczna	konieczne
materialna	zawartość empiryczna	ewentualne

Zgodnie z pierwszą charakterystyką struktura jest formalna a zawartość materialna. Struktura doświadczenia polega na jego formie i niczym więcej. To jest „jak to jest” doświadczenia. Struktura w sobie jest sprawą maksymalnej pustki w swej nierealności. Z drugiej strony, zawartość doświadczenia jest częścią naszej wiedzy, to jest „co to jest” w doświadczeniu. Zawartość sama w sobie jest ślepa jak amorficzna masa. Przyrodnicze doświadczenie, które nauka ujawnia nam w swej autentyczności i pełni jest syntezą obu elementów w relacji formy do materii.

Zgodnie z drugą charakterystyką, logiczna struktura jest konieczna i uniwersalna, a także niezmienna. Jednak zawartość jest przypadkowa i możemy ją uważać za efektywną tylko wtedy, gdy intuicja zakomunikowała nam jej istnienie przez obecne działanie.

Ta analiza przyrodniczego doświadczenia jako fizycznej nauki, która rozdziela je na strukturę logiczną i zawartość empiryczną, oferuje nam pewne cechy szczególne. Po pierwsze, musimy stwierdzić, że analiza jest wyczerpująca. Nie ma w istniejącym doświadczeniu niczego więcej niż ta forma konieczna i ta ewentualna zawartość. Jednakże gdy zlikwidujemy logiczną strukturę, nie pozostanie nam nic z tego, co doświadczenie oferowało nam na początku w rzeczowej jedności.

¹² Cytuję za C. Cossio, E. Pucciarelli, *La comprehension en Dilthey*, „Humanides” 1938/26, s. 320.

Po drugie, analiza opisuje intuicyjnie doświadczenie, które znamy, tak jak dawane jest ono wiedzy bez odwoływania się do innych wyjaśniających pojęć. Faktycznie znajdujemy w nim formalną strukturę i materialną zawartość. U Kanta pojęcie formy ma tylko użytek opisowy, szeroko potwierdzony przez nowoczesną naukę. W tym kantowskim i naukowym znaczeniu, czysto opisowym, pojęcie formy jest szeroko stosowane, ponieważ znajdujemy je wszędzie: w geometrycznych formach ciał, formach ruchu, czy to wolnych, czy szybkich itd. Jak zauważa Kant, percepcja także musi mieć swe formy (w tym przypadku formę logiczną). Zainteresowanie Kanta było skierowane ku podstawom nauki. W ten sposób dokonał rozróżnienia pomiędzy formami wiedzy i formami znanymi przez wiedzę. Formy wiedzy okazują się logicznymi formami doświadczenia w ogólności zawsze pomyślanymi w ten sam sposób i dlatego te formy są jednakowe we wszystkich doświadczeniach jako ich struktura *a priori*. Z drugiej strony geometryczne, kinetyczne, termiczne i inne formy, które są integralnymi częściami rzeczy, są formami znanymi w samym doświadczeniu rzeczy i podobnie jak one są ewentualną zawartością doświadczenia. Nie są one jednak formami tego samego doświadczenia wziętego jako obiekt refleksji. Nie jest możliwe mówienie o formie z wyjątkiem logicznej lub pojęciowej formy doświadczenia wyrażonej w wiedzy. Rozróżnienie między formą poznania a formą znaną oznacza zatem w pierwszym rzędzie zasięg i funkcję logiki w opisie dzieła naukowego. Formy poznania są pomyślane, formy znane są intuicyjne. Problem ten był inaczej przedstawiany w filozofii scholastycznej, wywodzącej się z filozofii Arystotelesa, w której pojęcia materii i formy są związane z pojęciami potencji i aktu, a pojęcie aktu związane jest z pojęciem celu. Forma, którą mają widziane rzeczy, przynosi im nieodłączny cel, pod warunkiem że jest to osiągnięcie pewnego stopnia bycia. Jasne jest, że mówimy tu o metafizycznej interpretacji tego, co jest znane w doświadczeniu, a nie o pozytywnym opisie, jedynym punkcie wyjścia dla wiedzy naukowej.

Najważniejsze jest to, że dwie charakterystyki naturalnego doświadczenia są znakomicie nałożone na siebie: to co formalne jest konieczne, a to co materialne jest ewentualne. Ponieważ pierwsze odnosi się do struktury pojęciowej, jest wypowiedziane w prawdach rozumu, czyli w prawdach, które istnieją *a priori* i są niezależne od samego doświadczenia. Z drugiej strony, to co materialne lub ewentualne jest wyrażane w prawdach faktu, które są prawdami *a posteriori* w stosunku do doświadczenia, na którym się opierają. W ten sposób równowaga pomiędzy tym, co formalne, konieczne i *a priori* jest stale stosowana przez Kanta w jego *Krytyce czystego rozumu*. Rozumowanie filozofa dotyczy problemów powstających w matematyce Euklidesa, fizyce Newtona czy racjonalnej metafizyce, przy czym jest prawdą, że wiedza o przyrodzie co do formy czy struktury naturalnego doświadczenia ma te trzy cechy.

2.3. Przedmioty kulturowe

Przedmioty kulturowe charakteryzują się następującymi cechami: są one realne, dane w doświadczeniu i podlegające wartościowaniu.

Przedmioty kulturowe składają się z dwóch elementów: substratu i jego znaczenia. Przykładem podanym przez C. Cossio dla pokazania ich wzajemnej relacji jest klasyczny posąg Wenus z Milo. Substratem posągu jest marmur ukształtowany przez rzeźbiarza. Jest nim zatem przedmiot materialny, realny, postrzegany przez nas w intuicji zmysłowej. Jednocześnie jednak ta bryła marmuru jako przedmiot kulturowy posiada określone znaczenie, które przenika ten marmur i dlatego o rzeźbie tej możemy powiedzieć, że jest

ona piękna. Znaczenie przedmiotu kulturowego jest „obiektywizującą intencją wcieloną w substrat”, ujmowaną „jako poznanie tego, co jest przez ten substrat wyrażane”¹³. Znaczenie może istnieć jednak tylko w oparciu o wartość, z którą się zespala, dlatego poznanie kulturowe jest poznaniem wartości. Z tego powodu „znaczenie jako obiektywizująca intencja, która jest poznaniem tego, co jest wyrażone przez substrat, łączy się z wartościami i zawiera wartościowanie podmiotu poznającego”. W ten sposób można mówić o znaczeniu „(...) jako o synonimie konkretnej wartości dodatniej lub ujemnej, wyrażonej przez substrat”¹⁴.

W jednym akcie poznania właściwym dla przedmiotów kulturowych występuje zatem dwojakiego rodzaju intuicja. Dla poznania substratu posługujemy się „intuicją zmysłową”, zaś dla poznania znaczenia „intuicją emocjonalną wartości”¹⁵.

Co to znaczy, że przedmioty kulturowe mają wartość? Przedmioty kulturowe nie są wartościami, ponieważ te nie są rzeczywistością. Wartość mieści się lub ukazuje jako cecha w dobrach. Wenus z Milo nie jest pięknnością jako wartość. Ona jedynie nosi w sobie tę wartość, a my mówimy, że jest ona piękna. Podobnie nie mówimy, że „to jest białość”, lecz tylko – „to jest białe”, ponieważ taki jest kolor marmuru, z którego rzeźba jest wykonana.

Widoczna jest tutaj różnica ze światem natury, który jest neutralny wobec wartości. Piękno, które widzimy w posągu Wenus z Milo, będącym przedmiotem kulturowym, zakłada istnienie znaczenia, które nazywamy pięknem. Wszystkie obiekty kulturowe istnieją jako nadawanie znaczenia w jakimś aspekcie. Jeśli jest to rzeźba, będzie ona piękna lub brzydka, w większym lub mniejszym stopniu. Jeśli jest to narzędzie, będzie ono użyteczne lub bezużyteczne. Jeśli jest to prawo, będzie ono sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. Neutralność lub obojętność wobec tych wartości nie jest możliwa. Bez tego aksjologicznego znaczenia przedmiot kulturowy nie istnieje jako taki, istnieje tylko jego substrat jako natura. Poza swym znaczeniem posąg Wenus jest tylko pewną liczbą funtów marmuru, który w laboratorium posiada te same właściwości jak każdy kawałek marmuru.

C. Cossio zauważa, że znaczenie istnieje tylko wówczas, kiedy powstaje w psychologicznej świadomości podmiotu. To znaczy, że przeżycie znaczenia wymaga udziału człowieka – „żywej fazy znaczenia”¹⁶. Z tego powodu podmiot poznający przedmioty kultury musi być zaangażowany w to, co poznaje, jego przeżycia są bowiem konieczne dla istnienia znaczenia¹⁷.

Wynik dotychczasowych rozważań jest zaskakujący. Wykazały one, że istnienie przedmiotu kulturowego wymaga nie tylko istnienia substratu, ale także istnienia żywej fazy znaczenia, które jest istnieniem z konieczności psychologicznym i osobistym. Wniosek ten potwierdzimy, gdy zobaczymy, że każda prawda, która deklaruje coś neutralnego o przedmiocie, może być wyrażona w niezależnym sądzie, bez potrzeby powołania się na podmiot. Na przykład, jeśli mówię, że ziemia wędruje dookoła słońca, ta prawda w żadnym stopniu nie zależy ode mnie i żeby ją zrozumieć, nie musi być uzupełniona jakimkolwiek powołaniem się na osobę, która ją wypowiada. Z drugiej strony, kiedy

¹³ J. Wróblewski, *Filozoficzne założenia podstawowych pojęć egologii*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego” 1966/44, s. 7.

¹⁴ J. Wróblewski, *Filozoficzne założenia...*, s. 7.

¹⁵ J. Wróblewski, *Filozoficzne założenia...*, s. 7.

¹⁶ C. Cossio, *Phenomenology of the decision...*, s. 355.

¹⁷ J. Wróblewski, *Filozoficzne założenia...*, s.7.

mówię, że Wenus z Milo jest piękna albo płaszcz futrzany jest pożyteczny, bo chroni przed zimnem, pełne zrozumienie tych sądów wymaga powołania się na podmiot. Rzeźba Wenus jest piękna, futro jest pożyteczne, ponieważ chroni od zimna, ale nie jest użyteczne dla kamienia lub niedźwiedzia polarnego. Widzimy zatem, że w poznaniu przedmiotów kulturowych poznający podmiot nie jest widzem, który tylko spostrzeżga fakt, ale w pewnej formie przedstawia fakt, aby ożywić znaczenie, ponieważ takie ożywienie jest konieczne dla ich istnienia. Istnienie znaczenia jest charakterystyczne dla przedmiotów kulturowych. Można powiedzieć, że ten akt gnoseologiczny wymaga zajęcia osobistego stanowiska przez poznający podmiot, ponieważ przenika on do poznawanego przedmiotu i zawsze widzi go od wewnątrz – pod tym lub innym kątem, z tej lub tamtej pozycji. Człowiek widzi przedmiot kulturowy oraz jego znaczenie.

Akt wiedzy, przez który jest stworzona metoda pozwalająca zrozumieć przedmioty kulturowe, nazywany jest rozumieniem¹⁸. W. Dilthey uważał, że przyrodę wyjaśniamy, a kulturę (życie psychiczne) rozumiemy¹⁹. Możemy teraz powiedzieć, że rozumienie to zobaczenie w czymś znaczenia – nie istnieje bez udziału człowieka. Poznający podmiot wkłada znaczenie w rzeczywistość, którą rozumie. Wynika z tego, że rozumienie jest czymś podobnym do intelektu. Ono także jest widzeniem za pomocą inteligencji, lecz to nie jest widzenie, które nie zakłada nic więcej niż widzenie. Widzenie to odnosi się do Ja. Coś takiego nie wydarza się w intelektu, gdzie widziane jest widziane jak jest, ale z jakością widzianą, ponieważ jakość nie tworzy „bycia” przedmiotu (idealnego). Z drugiej strony, w rozumieniu tego, co widziane, jakość tworzy „bycie” przedmiotu (kulturowego).

Jeśli kochamy, kochamy jakością kochanego. Jest to możliwe, ponieważ bycie kochanym tworzy obiekt kochany. Ten przykład jest szczególnie ilustrujący, ponieważ jest niezaprzeczalne, że bycie kochanym jest jakością, którą kochanek wkłada i która tworzy przedmiot, ponieważ on kocha go jako coś, co jest kochane. Powinniśmy powiedzieć, że nie tylko jest to kochane, ponieważ on to kocha, ale jednocześnie, że on to kocha, ponieważ to jest kochane. W ten sposób rozumienie zjawiska miłości nie może być widziane jako sam wynik asocjacyjnej psychologii, jak gdyby ukochany przedmiot był przyczyną obcą uczuciu kochania, które tworzy takie uczucie jako skutek w kochającym. Jasne jest bowiem, że to uczucie określa przedmiot i będący kochanym działa jak kochany. W ten sam sposób, kiedy charakteryzujemy prawo jako słuszne lub niesłuszne, myśląc o postępowaniu, które ono kształtuje, ta charakterystyka nie jest skutkiem działania prawa na poznający podmiot, ale jest znaczeniem postępowania przypisanym przez prawo i jako takim, jakością tego postępowania; co więcej, to znaczenie jest nadawane przez świadomość poznającego podmiotu i istnieje tylko jako świadomość kogoś. Także tu bycie słusznym lub niesłusznym tworzy istnienie postępowania przypisanego przez prawo i w nim oceniamy go jako słuszne, tak że ocena jakiej dokonuje podmiot jest częścią tego, co on widzi w ocenianym przedmiocie. Wynika z tego, że podziwiamy Wenus z Milo nie tylko dlatego, że jest piękna, ale jednocześnie dlatego, że jest pięknem samym w sobie. To samo jest prawdziwe dla decyzji sądowej i jej słuszności, ale w jednym i drugim przykładzie możemy wyrazić się lepiej, oddzielając jedność od obu dialektycznych momentów. Powinniśmy powiedzieć, że aprobujemy decyzję sądową, ponieważ jest sprawiedliwa, rozumiejąc, że ona jest sprawiedliwa sama w sobie i tak

¹⁸ C. Cossio, *Phenomenology of the decision...*, s. 350–362.

¹⁹ Cytuję za Z. Kuderowiczem, *Dilthey*, Warszawa 1967 – W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Gottingen 1958-1963, tom V, s. 144.

ją oceniamy. Osiągamy to za pomocą aktu wiedzy nazywanym rozumieniem, który jest aktem odpowiednim do ontologicznej natury przedmiotów kulturowych. W ten sposób „oceniać” oznacza „wiedzieć”.

Ten gnoseologiczny akt rozumienia przypomina nieco wyjaśnianie. Rozumienie faktycznie także odnosi coś do innej rzeczy, która nie jest ta sama jak to coś. Widzieliśmy już, że przedmiot kulturowy wymaga istnienia substratu, w którym ukazuje się znaczenie oraz istnienie rzeczywistości znaczenia. Nie jest istotne, że substrat może być fragmentem świata fizycznego, jaki przejawia się w przedmiotach (płótno i kolory obrazu, wibracje dźwiękowe w muzyce lub poezji itd.), albo że substratem mogą być same akty ludzkiego zachowania, jak to się objawia w przedmiotach egologicznych. Zatem w gnoseologicznym akcie rozumienia odnosimy jedno z tych zdarzeń do drugiego. Możemy wznieść się albo z materialności substratu do jego znaczenia, jak to ma miejsce z przedmiotami już stworzonymi, albo od znaczenia przejść do substratu, jak to ma miejsce w procesie tworzenia, który nazywa się natchnieniem.

Podczas gdy akt wyjaśniania postępuje bez cofania się w tym samym kierunku, wskazanym w momencie wyjścia (np. od skutku do przyczyny), akt rozumienia przeciwnie – powraca po pierwszym odniesieniu do swego punktu wyjścia, a stąd znów do poprzedniego odniesienia i tak sukcesywnie w nieskończonym okrężnym ruchu, który podąża od substratu do jego znaczenia i odwrotnie. Wiedza osiągnana przez rozumienie jest tworzona i zakończona wyjściem w pewnym punkcie, który obiera wyjaśnienie tak, że co ona podsumowuje w syntezie, jest zawsze znanym przedmiotem i czymś co nim nie jest. Z drugiej strony, wiedzą przez rozumienie, które jest tworzone i zakończone także przez wyjście w pewnym momencie z tego kołowego ruchu, dokonuje się to bez wyjścia na zewnątrz. W wiedzy osiągnanej przez wyjaśnianie, gdy wraca się w kierunku obranym przez poznający umysł, wiedza nie wzrasta, ponieważ co już było wyjaśnione, pozostaje całkowicie znane. Z drugiej strony, mamy dowiedzieć się, że każdy powrót w kierunku poprzedniego etapu powiększa wiedzę przez rozumienie.

Według C. Cossio metodą odpowiednią do poznania obiektów kulturowych jest metoda empiryczno-dialektyczna²⁰, która jest nawiązaniem do konstrukcji koła hermeneutycznego Martina Heideggera. Chodzi w niej o to, że poznanie przez rozumienie porusza się „ruchem kołowym” między substratem i znaczeniem, ponieważ substrat poznajemy przez znaczenie, a znaczenie przez substrat. W ten sposób dochodzimy dialektycznie do ostatecznego poznania, które jest „całością prostą lecz otwartą”. Nie można tutaj wyróżniać poszczególnych etapów. Mamy bowiem do czynienia z nieprzerwanym strumieniem poznawania, który doprowadza do zgodności między substratem i jego sensem²¹.

Dialektyka na ogół jest syntezą zrealizowaną przez ducha poprzez własną spontaniczną działalność tezy i alternatywnej tezy (antytezy), w funkcji wzajemnie sumującej implikację ukrytego znaczenia. W ten sposób mamy dostęp do przedmiotów kulturowych. Ich rozumienie krąży od substratu do znaczenia i odwrotnie, czyniąc jedno tezą, a drugie alternatywną tezą. Takie poznanie nie jest możliwe poprzez indukcję, ponieważ nic nie jest uogólniane w ich wiedzy. By opierać się na indukcji, człowiek który zawsze widział brzydkie rzeźby, wywnioskowałby, że posąg Wenus z Milo jest także brzydki. Takie poznanie nie jest możliwe również poprzez dedukcję, ponieważ dla niej brak nam

²⁰ C. Cossio, *Phenomenology of the decision...*, s. 350–362.

²¹ J. Wróblewski, *Filozoficzne założenia...*, s. 8.

intelektualnego dowodu, który musiałby służyć jako punkt wyjścia dla dedukcyjnego rozumowania. Chyba że przyznalibyśmy, tak jak Platon, iż wiedza pochodzi z metafizycznego przypomnienia tego, co widziała dusza przed naszym urodzeniem. Przedmioty kulturowe poznawane są w dialektycznej formie, która przechodzi z materialności substratu do rzeczywistości ich duchowego znaczenia i *vice versa*.

Jeśli obserwujemy wiedzę matematyczną i proces jej osiągnięcia, zauważamy, że otrzymuje się ją jako „prostą i zamkniętą całość”, bez przechodzenia przez różne etapy lub oddzielne części. Ktokolwiek zna reguły dodawania i musi dodać sumę, zaczyna operację i kontynuuje ją bez przejść i przerw do końca. Wówczas znajdzie on wszystko to, czego szukał. Wiedza ta nie zwiększa się, jeśli ktoś udowodni ją przez powtórzenie operacji. Jest ona równie pełna i całkowita dla matematycznego specjalisty, jak i dla młodego studenta.

Obserwując wiedzę przyrodniczą i proces jej poznania, zwracamy uwagę, że osiąga się ją jako „złożoną, ale otwartą całość”, przechodząc przez oddzielne stadia lub różne części, np. kiedy próbuje się określić siły, które spowodowały ruch. Określenie każdego czynnika wkraczającego jako przyczyna lub składnik skutku jest dokonane oddzielnym krokiem, który niczego w stosunku do nich nie ujawnia i który może osobno być kontynuowany. Jak tylko otrzyma się wynik, to jest zaraz po ustaleniu przyczyn ruchu, można w dalszym ciągu ustalać przyczyny. Ta wiedza wzrasta w kierunku otwartego horyzontu.

Z drugiej strony, jeśli obserwujemy wiedzę o kulturze i proces jej poznawania, zauważamy, że otrzymuje się ją jako „prostą, ale otwartą całość” bez przechodzenia przez osobne etapy lub części, ale z ciągłym i płynnym wzrostem wiedzy. Widzieliśmy już prostotę przedmiotu kulturowego, ponieważ substrat i jego znaczenie nie są dwiema obcymi i zewnętrznymi rzeczami wobec siebie, ale dwiema składowymi, które po wymieszaniu tworzą jedność. Pomimo tego, za każdym razem ta kulturowa wiedza w swoim okrężnym ruchu przechodzi od substratu do jego znaczenia, a następnie od ostatniego do poprzedniego itd., wiedza kulturowa zwiększa się i poznaje przedmiot coraz lepiej. Pomyślmy o zawodniku, który gra coraz lepiej w miarę uprawiania sportu: to nie tylko zwykły automatyzm mięśni lub polepszenie organicznego substratu, ale także lepsze rozumienie znaczenia istoty tego sportu. Pomyślmy o muzyce, którą rozumiemy lepiej w miarę słuchania. Pomyślmy o niuansach, które znajdujemy w pracach filozoficznych za każdym razem, gdy je ponownie czytamy. Niuanse te ujawniają się przy dalszych lekturach. We wszystkim tym widzimy, jak wiedza jest pogłębianą i potwierdzaną przez rozumienie za każdym razem, kiedy wraca zgodnie ze specyfiką ruchu koła hermeneutycznego. Nic innego nie przydarza się sędziemu, kiedy zamierza ogłosić decyzję. Sędzia rozważa sprawę w całym jej skomplikowaniu, a dalej jej prawnicze znaczenie, które ukaże się w decyzji. Następnie powraca do sprawy, by zobaczyć, czy odpowiada to faktycznie jej znaczeniu. Z kolei powraca do formułowania decyzji, być może podkreślając jakąś okoliczność, która przeszła niezauważoną przy pierwszym zapoznaniu się ze sprawą. Ponownie powraca jeszcze raz do sprawy i jej okoliczności, być może podkreślając, co mówi jakiś artykuł kodeksu lub może tylko z większym wyrafinowaniem prawniczego znaczenia sprawy. I tak kontynuuje on ten okrężny ruch, który przechodzi od jednej czynności do drugiej, przy czym jego wiedza nabiera siły i jasności. Jest ona wiedzą przez rozumienie. Kiedy sędzia dochodzi do całkowitego przekonania, podejmuje decyzję, która jest efektem rozumienia sprawy takiego, jakie powinno być, a zarazem prezentuje decyzję w formie pojęciowej.

Pytanie, czy można w świetle takiego ujęcia aktu gnoseologicznego poznania przedmiotów kulturowych mówić o jakiejś obiektywności tego poznania, które przecież ma charakter wartościujący. Nie chodzi tutaj tylko o obiektywność polegającą na egzystencji materialnego substratu i egzystencji sensu w przeżyciach, które są obiektywne jako możliwe w doświadczeniu („możliwe przedmioty doświadczenia” – jak to formułuje C. Cossio powołując się na E. Husserla).

Trudniejsza jest kwestia obiektywności wartościowania jako emocjonalnego ujmowania przedmiotów wartościowych, którymi z założenia są wszelkie przedmioty kulturowe. Tutaj odpowiedź potwierdzającą obiektywność uzyskuje C. Cossio przez powołanie się na Husserlowskie rozumienie obiektywności jako intersubiektywności. Dzięki temu obiektywność wartościowania indywidualnego stwierdzi się przez porównanie go z wartościowaniem społecznym, które jest źródłem obiektywności. Przedmiotem porównania są dwa pojęcia sensu, będące jednocześnie jego emocjonalnym przeżyciem – pojęcie stanowić tutaj ma część przeżycia. Ostatecznie więc obiektywność wartościowania będzie polegała na stwierdzeniu adekwatności między substratem a sensem ustalonym społecznie. Rozumienie, którym posługujemy się w prawie, jest rozumieniem „pojęciowo emocjonalnym” – które opisuje fenomenologia poznania prawnego obok takich, jak „rozumienie swobodne emocjonalne” (obecne w sztuce), czy „rozumienie intymnie emocjonalne” (obecne w moralności)²².

W podsumowaniu dotychczasowych rozważań należy stwierdzić, iż dla egologii właściwe jest posługiwanie się pojęciem przedmiotu kulturowego będącego rezultatem aktywności człowieka. W ujęciu nas interesującym przedmiot kulturowy jest pewną jednostką sensu, pewnym typem znaczenia, jakie nadajemy substratom. Twierdzi się tutaj, że związek między znaczeniem przedmiotów kulturowych a rzeczywistością nie ma charakteru przyczynowego. Wnioskiem wynikającym z takiego rozumowania jest teza epistemologiczna, sprowadzająca się do stwierdzenia, że sposobem poznania rzeczywistości kulturowej jest interpretacja.

Poniżej przedstawiam schematyczną klasyfikację przedmiotów i odpowiadających im metod gnoseologicznych oraz aktów wiedzy właściwych dla poznania tych przedmiotów.

rodzaje przedmiotów	metody gnoseologiczne	akt wiedzy, z którego korzysta odpowiednia metoda
idealne	metoda racjonalno-dedukcyjna	intuicja intelektualna (intelekcja)
naturalne	metoda empiryczno-indukcyjna	wyjaśnianie
kulturowe	metoda empiryczno-dialektyczna	rozumienie

Tak przedstawiają się podstawowe problemy poznawcze związane z regionami przedmiotów idealnych, naturalnych, a w szczególności, przedmiotów kulturowych. W stosunku do koncepcji ontologii regionalnych, która została jedynie zarysowana przez E. Husserla w jego „Ideach I”, C. Cossio znacznie ją rozwinął i stworzył oryginalną fenomenologię poznania kulturowego.

3. Prawo jako przedmiot kulturowy

Filozofia prawa C. Cossio stoi w radykalnej opozycji w stosunku do tradycyjnego prawniczego myślenia. Zakłada ona bowiem, że dogmatyka prawa jest nauką o rzeczywistości

²² J. Wróblewski, *Filozoficzne założenia...*, s. 9.

i wiedzą doświadczenia. W egologii chodzi jednak o doświadczenie ludzkie czy też kulturowe, a nie o doświadczenie przyrodnicze. W tym różni się ona od prawniczego (dogmatycznego) racjonalizmu, jak również od prawniczego empiryzmu, dominujących w prawie.

Przedstawiciele racjonalizmu sądzą, że przedmioty, które prawnik poznaje, to przepisy i normy oraz że prawo pozytywne nie przedstawia ich ani nie można ich osiągnąć przez zmysły. Zgodnie z tym dogmatyka prawa jest wiedzą o idealnych przedmiotach, ponieważ reguły są poznawane przez myśl tak jak przedmioty w matematyce, nie widzi się ich bowiem ani nie dotyka.

Przedstawiciele empiryzmu przeciwnie, przeciwstawiają się temu idealizmowi w prawie, przyjmują realność przepisów i norm, twierdząc, że wiedza prawnicza jest oparta na tym, co ujawnia doświadczenie prawne. Nie uznaje on jednak żadnego innego kontaktu z doświadczeniem, jak tylko poprzez zmysłową intuicję, która umożliwi nam poznanie natury, tak że wiedza prawnicza nabywa wiedzę przez powołanie się na inne faktyczne zdarzenie. Na przykład wtedy, gdy prawo jest interpretowane przez odwołanie się do możliwie wiernego zamiaru tych osób, które je wydały, z uwzględnieniem związku zachodzącego między tym faktem a prawem²³.

W odróżnieniu od prawniczego racjonalizmu, egologia zakłada, że przedmioty, które powinien znać prawnik to nie reguły, ale ludzkie zachowanie, na które patrzy się z pewnego szczególnego punktu widzenia. W ten sam sposób jak przedmiotami astronomii są gwiazdy a nie prawa Keplera i Newtona, ponieważ są one tylko pojęciami, na których opieramy znajomość gwiazd, tak w dogmatyce przedmiotami wiedzy prawnika nie są reguły, ale ludzkie zachowanie w swym intersubiektywnym oddziaływaniu. Reguły są po prostu pojęciami, przy pomocy których myślimy o tym zachowaniu. Same w sobie jako pojęcia są one idealnymi przedmiotami typu logicznego, jak wszystkie pojęcia. Stąd rozważanie reguł jako takich jest troską formalnej logiki prawniczej, a badania H. Kelsena – znane jako czysta teoria prawa – zawierają jej zarysy i podstawy. Ale dogmatyka, tak dalece jak jest wiedzą rzeczywistości, zawiera coś poza logiką prawniczą, co pochodzi bezpośrednio z ludzkiego doświadczenia, tak jak naturalne doświadczenie wnosi do fizyki coś, co nie pochodzi z samej logicznej struktury wiedzy przyrody. Ilustruje to następujący przykład: z tą samą logiczną strukturą i bez pogwałcenia formalnych praw myśli (które *ipso facto* unieważniałyby wiedzę) możemy wyobrazić sobie, że jeśli odległość między dwoma ciałami „A” i „B” jest zmniejszona, to dlatego, że „A” zbliżył się do „B” lub, że „B” zbliżył się do „A”. Dwie możliwości zbliżenia zdają się równe w logicznych prawach myśli. I jeśli faktem jest, że „A” zbliżył się do „B”, a nie odwrotnie, to jest coś więcej w wiedzy, co jest dodane przez intuicję do logicznej struktury jako przyczyna, która wspomaga doświadczenie.

W odróżnieniu od prawniczego empiryzmu, egologia zakłada, że zachowanie ludzkie jest przedmiotem doświadczenia całkiem różnego od doświadczenia przedmiotów naturalnych, ponieważ stanowią one konieczne doświadczenie kierowane przez identyczność przyczyn ze skutkami, natomiast zachowanie ludzkie stanowi przedmiot doświadczenia wolności, którego cechą konieczną jest tworzenie za każdym razem czegoś niepowtarzalnego. Z tego powodu nie możemy myśleć o zachowaniu jako o bycie, ponieważ zachowanie ludzkie jako doświadczenie wolności jest nieustanną możliwością. Z punktu widzenia prawa istnieje ono zatem tylko jako coś, co powinno być²⁴.

²³ C. Cossio, *Phenomenology of the decision...*, s. 345–348.

²⁴ C. Cossio, *Phenomenology of the decision...*, s. 348.

C. Cossio twierdzi więc, że tylko poprzez filozofię prawa, pokazującą zachowanie ludzkie takim, jakie powinno być, możemy mieć dogmatykę, która tylko wtedy będzie nauką o rzeczywistości prawnej. Dlatego egologia przyjmuje normatywną logikę czystej teorii prawa, która pokazała, że reguły prawne są tylko pojęciami, za pomocą których myślimy o zachowaniu. Jeśli jednak dogmatyka prawa ma być nauką o rzeczywistości, musi poza tym badać specjalną intuicję prawa, która jest intuicją wolności, posiadaną przez każdego na podstawie ludzkiego doświadczenia. Dopiero po uwzględnieniu zarówno tej intuicji aksjologicznej, jak i struktury logiczno-prawnej, którą jest według C. Cossio normatywna logika czystej teorii prawa, otrzymamy pełny obraz zjawiska prawnego.

Jak widzimy, C. Cossio uważa, iż właściwym przedmiotem prawa jest ludzkie zachowanie a normy prawne są tylko pojęciami, za pomocą których możemy to zachowanie zakwalifikować jak zakazane, dozwolone czy też prawnie obojętne. Egologia ujmuje zatem prawo między innymi jako fakt. Wobec tego podstawowym celem egologii staje się zbadanie zachowania się, jako właściwego przedmiotu prawa.

Przystąpię teraz do prześledzenia roli fenomenologii poznania kulturowego w zastosowaniu do pojęcia prawa i poznania prawnego. Egologiczna filozofia prawa wychodzi z fenomenologicznego opisu bezpośrednio danej **istoty** prawa. Wynika to z faktu, iż metoda fenomenologiczna sprowadza się do badania esencji przedmiotów. Punktem wyjścia jest tutaj swoiste poznanie istoty w akcie intuicji istoty, czyli intelektualnej intuicji. Przedmiotem tej intuicji są eidosy, przy czym opierając na koncepcji regionalnych ontologii, egologia opisuje przedmioty kulturowe.

C. Cossio dzieli przedmioty kulturowe na dwie główne grupy. Podział ten przeprowadzony jest na płaszczyźnie ontycznej, a jego kryterium jest rodzaj substratów, składających się na przedmioty kulturowe. Jeżeli substratem jest wytwór zachowania się człowieka, to zgodnie z przejętą przez C. Cossio terminologią Heideggera, będziemy mieli do czynienia z **przedmiotami świata**; natomiast gdy substratem przedmiotu kulturowego jest samo zachowanie się człowieka, wówczas będziemy mieli do czynienia z **przedmiotami egologicznymi**²⁵. Pierwszy rodzaj przedmiotów kulturowych stanowi „świat” egzystencji ludzkiej, inaczej mówiąc są one zobiektywizowanym życiem człowieka. Drugi rodzaj przedmiotów, to zachowanie się człowieka, zachowanie się *ego*; C. Cossio określa je również jako **żyjące ludzkie życie**²⁶.

C. Cossio podkreśla, że intuicja poznawcza dotycząca każdego przedmiotu kulturowego ma dwoisty charakter. Z jednej strony na płaszczyźnie ontycznej mamy do czynienia z intuicją substratu, która jest intuicją zmysłową, z drugiej strony na płaszczyźnie ontologicznej mamy do czynienia z intuicją sensu, która jest intuicją emocjonalną. Wprawdzie decydującym czynnikiem, od którego zależy istnienie przedmiotu kulturowego, jest przeżycie jego znaczenia, jednak przedmiot ten jest „umiejscowiony cielesnie” tam, gdzie istnieje substrat, a więc – w przypadku przedmiotów egologicznych – w jednostce (*ego*)²⁷. Ostatnia uwaga wyjaśnia dlaczego omawiana teoria nazwana została przez jej twórcę „egologiczną”.

Przedmioty egologiczne (kulturowe) mają wyjątkowy status bytowy, całkiem różny od wszelkich innych przedmiotów. Przedmioty egologiczne nie są ani przedmiotami naturalnymi, ani metafizycznymi, a także różnią się od przedmiotów idealnych²⁸.

²⁵ J. Wróblewski, *Filozoficzne założenia...*, s. 9.

²⁶ C. Cossio, *Phenomenology of the decision...*, s. 368.

²⁷ J. Wróblewski, *Filozoficzne założenia...*, s. 9.

²⁸ Podobny pogląd prezentował Adolf Reinach, podaje za T. Bekrycht, *Aprioryczność prawa, Ontologia prawa w fenomenologii Adolfa Reinacha*, Warszawa 2009, s. 74.

Prawo jest **przedmiotem egologicznym**, bowiem C. Cossio stwierdza, na podstawie intuicji związanej z ontyczną egzystencją prawa, że prawo należy do kultury, intuicyjnie ujmując się je jako zachowanie. Zachowanie to jednak musi być rozpatrywane zgodnie z tezą Heideggera, że cechą charakterystyczną obecności człowieka jest współistnienie w świecie. Chodzi tutaj o zachowanie się rozpatrywane w jego związku ze wszystkimi innymi zachowaniami się rozmaitych osób, które mogą przeszkodzić danemu zachowaniu się²⁹. Stwierdzenie to prowadzi do określenia prawa na płaszczyźnie ontycznej jako „zachowania się człowieka rozpatrywanego ze szczególnego punktu widzenia – w jego intersubiektywnym oddziaływaniu”³⁰. Wynika z tego, że do określenia tego, co jest prawem, nie potrzebujemy normy prawnej. „Dla egologii przedmiotem prawniczej wiedzy jest bowiem ludzkie zachowanie się rozpatrywane w swej intersubiektywnej interferencji, a normy są tylko przypisywalnymi pojęciami, do których zachowanie to się odnosi (...)”³¹.

Na płaszczyźnie ontologicznej z kolei prawo to wartości, które są nieodłączne od zachowania. Związek między wartościami a zachowaniem jest bardzo ścisły, ponieważ „zachowanie się bez wartości nie może ontologicznie istnieć”³². Zachowanie się z punktu widzenia ontycznego przedstawia się jako **powinność egzystencjalna**, ontologicznie zaś jako **powinność aksjologiczna**.

Wywodząca się z fenomenologii filozofia wartości nie przypisuje wartościom bytu realnego. Nie sądzi jednak, by tym samym wartości nie miały żadnego bytu, żeby trzeba było je sprowadzać do aktów wartościowania (do ocen). Fenomenologiczna aksjologia stawia tezę, że wartości są czymś pośrednim między tym co realne, a aktem wartościowania. One nie są realne, niektóre dopiero domagają się realizacji, na przykład sprawiedliwość. Wartości w tym ujęciu nie są jednak wyłącznie subiektywne. Są one dane jako przedmioty, które nas pociągają lub odpychają. Dlatego fenomenologowie mówią, że wartości są obiektywne³³. Posługując się terminologią C. Cossio, można powiedzieć, że wartości nie unoszą się ponad powierzchnią życia jako twory beczasowe, lecz w egzystencjalnej przyszłości pozostają pełne tymczasowej wolności, którą je eksponuje, w zależności od radykalnej struktury własnej terażniejszości jako terażniejszości metafizycznej³⁴.

Związek zachowania się z wartościami wynika z tego, że zachowanie się jest sposobem istnienia człowieka, przebiega zatem w czasie egzystencjalnym, który różni się od czasu przyrodniczego. Koncepcję czasu egologia zaczerpnęła z filozofii E. Husserla³⁵, a koncepcję czasu egzystencjalnego – od M. Heideggera. Zgodnie z nią rdzeniem wszelkiej metafizyki powinna być metafizyka czasu, człowiek jest bowiem istotą dogłębnie przenikniętą czasem. W czasie egzystencjalnym występują swoiste związki pomiędzy przeszłością, terażniejszością a przyszłością.

Heidegger twierdzi, że kolisty charakter myśli nie jest jej brakiem – przeciwnie, to dzięki temu właśnie myśl odsłania rzeczywistość. Koło hermeneutyczne jest dialektyczną jednością wybiegania wstecz i w przód; stosownie do tego podstawą przyszłości jest to, co było, a przeszłość uzależniona jest od projektowania. Interpretacja ma zatem charakter czasowy. To, co podlega interpretacji, należy zawsze do przeszłości, a terażniejsza interpretacja nadaje mu nowe znaczenie, wpływające jednocześnie na jego przyszłość

²⁹ J. Wróblewski, *Filozoficzne założenia* ..., s.10.

³⁰ C. Cossio, *Phenomenology of the decision*..., s. 348.

³¹ C. Cossio, *Phenomenology of the decision*..., s. 369.

³² J. Wróblewski, *Filozoficzne założenia*..., s. 10.

³³ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 271.

³⁴ C. Cossio, *La Teoria Egologica del Derecho y el Concepto Juridico de Libertad*, Buenos Aires 1964, s. 564–565.

³⁵ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, Warszawa 1989, s. 32–108.

rozumienie. Każda interpretacja łączy przeszłość z przyszłością i jest zarazem wytworem swego czasu. Opisane związki czasowe umożliwiają przejście od bytu do powinności, co wiąże się z założeniem, iż wartości są związane z ujmowaną ontologicznie przyszłością.

Nie można nie zauważyć, iż wyżej zaprezentowane przyjęcie przez C. Cossio ontologicznej możliwości przejścia od bytu do powinności charakterystyczne jest dla zwolenników koncepcji prawa naturalnego. Mogłoby się zatem wydawać, że egologia ujmuje prawo w sposób ontologiczny.

Dla egologii przyjmującej, że prawem jest każde zachowanie się wspólne, polegające na subiektywnej interferencji, wartością prawną jest każda wartość dwustronna. W związku z tym C. Cossio stworzył „czystą aksjologię prawa”, wychodząc od twierdzenia Heideggera, iż życie ludzkie jest koegzystencją. Zakres wspomnianych wartości dwustronnych wyznacza „prawniczy splot aksjologiczny”, w którym występują trzy pary wartości prawnych:

- porządek i bezpieczeństwo, które charakteryzuje w kontekście „koegzystencji ludzkiej jako sytuacji”;
- siłę i pokój, charakteryzowane w kontekście „koegzystencji w odniesieniu do osób”; oraz
- współpracę i solidarność, charakteryzowane w kontekście „koegzystencji w zależności od społeczeństwa”.

Specjalną pozycję wśród wartości prawnych zajmuje sprawiedliwość. Czysta aksjologia prawa analizowała społeczny charakter sprawiedliwości jako nadrzędnej wartości prawnej. Jej szczególny charakter polega na tym, że harmonizuje ona pozostałe wartości prawne. Sprawiedliwość opisywana jest przez C. Cossio w kontekście „koegzystencji w zależności od dostatecznych racji”. Poza tym sprawiedliwość jest wartością, której prawo służy, realizując egzystencjalną wolność człowieka³⁶.

W ten sposób egologia ostatecznie dochodzi do określenia prawa jako zachowania się w intersubiektywnej interferencji na płaszczyźnie ontycznej, które jest wartością na płaszczyźnie ontologicznej.

4. Zakończenie

W podsumowaniu dotychczasowych rozważań spróbuję usytuować egologię w sporach dotyczących tego, **czym jest prawo**, czy też **co to jest prawo**. Płaszczyzną odniesienia będzie tutaj polemika pomiędzy zwolennikami koncepcji prawa natury i pozytywizmu prawniczego.

Na pierwszy rzut oka zdawać by się mogło, iż C. Cossio w swej teorii zbliża się do zwolenników prawa natury. Świadczyć o tym mogłoby wywodzenie istoty prawa w sposób ontologiczny. Chodzi tutaj o traktowanie prawa jako przedmiotu kulturowego. Drugim momentem, który mógłby sugerować przynależność poglądów C. Cossio do zwolenników prawa natury, jest przyjęcie możliwości przejścia od bytu do powinności prawnej, związane z przejętą od M. Heideggera koncepcją czasu egzystencjalnego.

Moim zdaniem przeświadczenie o przynależności egologii do teorii należących do grupy prawa natury nie jest właściwe. Wynika ono z błędnej, zdroworoządkowej interpretacji teorii C. Cossio. Egologia nie mieści się bowiem w omawianej polemice dotyczącej istoty prawa. Musimy pamiętać o tym, że C. Cossio posługuje się metodą fenomenologiczną,

³⁶ C. Cossio, *La Teoria Egologica...*, s. 563.

fenomenologowie zaś posługują się terminem „ontologia” w rozumieniu zjawiska, **fenomenu**. W przypadku teorii egologicznej nie możemy posługiwać się zatem terminem ontologia w znaczeniu metafizyki, w znaczeniu *arche*, czyli wyjaśnieniem **początku** oraz poszukiwaniem tego co jest zasadą wszystkich rzeczy i ich celem. C. Cossio, posługując się metodą opracowaną przez E. Husserla, poszukuje pojęcia prawa jako kategorii semantycznej. Nie zadaje on pytań ontologicznych ani metafizycznych o prawo, nie pyta o to **czym jest prawo** lub **co to jest prawo**³⁷. C. Cossio bada treść pojęcia prawa, nie dąży natomiast do odsłonięcia desygnatu pojęcia prawa, dzięki któremu wspomniane pojęcie uzyskuje swoje znaczenie³⁸. Filozofia prawa C. Cossio ma zatem charakter semantyczny.

Podobne stanowisko co do sposobu rozumienia swojej filozofii prawa przedstawił A. Reinach, który – podobnie jak C. Cossio – badał prawo przy pomocy metody fenomenologicznej. Jego rozprawy na temat podwalin prawa cywilnego były często interpretowane jako próba powrotu do starej koncepcji prawa naturalnego, czemu sam A. Reinach stanowczo się sprzeciwiał³⁹.

W podsumowaniu artykułu należy także stwierdzić, że wyróżniającą cechą teorii egologicznej jest przeświadczenie, iż filozofia prawa nie może być budowana w ten sam sposób jak nauki przyrodnicze. Przez przyjęcie takiego stanowiska w sporze między postawą naturalistyczną a antynaturalistyczną C. Cossio dotyka doniosłego współcześnie problemu zarówno filozofii prawa, jak i filozofii w ogóle. Chodzi w istocie o to, czy mogą one dotrzeć do wiedzy pewnej i obiektywnej, którą można uzyskać przez zastosowanie zasad nauk przyrodniczych, czy też należy zajmować postawę hermeneutyczną. Ta postawa pozwala na zadawanie pytań o sens życia ludzkiego, o podstawy wiedzy badane w oparciu o postawę rozumiejącą rzeczywistość sensów tworzonych przez człowieka⁴⁰. Dokonany wybór ma ważne konsekwencje odnoszące się do sposobu uprawiania filozofii, w szczególności konsekwencje metodologiczne, aksjologiczne, a co za tym idzie – także filozoficzno-prawne.

³⁷ W. Stróżewski, *Ontologia*, Kraków 2006, s. 94.

³⁸ W. Stróżewski, *Ontologia...*, s. 59.

³⁹ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement, Volume One*, The Hague 1960, s. 202.

⁴⁰ M. Zirk-Sadowski, *Hermeneutyka a problemy filozofii prawa*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 1982/XXVIII, s. 7.

Summary

Krzysztof Goździański

The Law as a Cultural Subject in the Philosophy of Law by Carlos Cossio

The main purpose of this article is to present the view of an Argentinian legal philosopher Carlos Cossio on the issue of law. He called his philosophy “egology”. The originality of Cossio’s works is expressed by a strong relationship between philosophy of law and his philosophical assumptions. The starting point for deliberating on law are widely recognized ontological and epistemological contentions. Cossio justifies his legal theses basing them on his philosophical views. Egology derives from Edmund Husserl’s phenomenology which is related to some elements of William Dilthey’s philosophy of culture. Martin Heidegger’s and Immanuel Kant’s philosophies are the basis too. I described Cossio’s ontologies of subjects otherwise known as regional ontologies. I also presented methods for examining the above subjects and gnosological acts which those methods comprise. I presented the characteristics of law as a cultural subject. The text is not only a report. Its aim is to show that Carlos Cossio’s legal philosophy is also semantic in character.

BIBLIOGRAFIA / REFERENCES:

- Bekrycht, T. (2009). *Aprioryczność prawa, Ontologia prawa w fenomenologii Adolfa Reinacha*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Cossio, C. (1948). Phenomenology of the decision. In: L.R. Siches, C. Cossio, J. Llambías de Azevedo, E.G. Máynez, *Latin-American Legal Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cossio, C. (1964). *La Teoria Egologica del Derecho y el Concepto Juridico de Libertad*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Cossio, C., Pucciarelli, E. (1938). La comprehension en Dilthey. *Humanides* 26.
- Dębowski, J. (2000). *Bezpośredniość poznania*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Husserl, E. (1989). *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Warszawa: PWN.
- Ingarden, R. (1963). *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa: PWN.
- Kuderowicz, Z. (1967). *Dilthey*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Martel, K. (1976). *U podstaw fenomenologii Husserla*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Spiegelberg, H. (1960). *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. The Hague: Springer.
- Wróblewski, J. (1966). Filozoficzne założenia podstawowych pojęć egologii. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego* 44.
- Wróblewski, J. (1966). Postawa filozoficzna i afilozoficzna we współczesnej teorii prawa. *Studia Prawnicze* 13, 60-89.
- Wróblewski, J. (1969). Prawo i płaszczyzny jego badania. *Państwo i Prawo* 6, 996-1006.
- Zirk-Sadowski, M. (1977). Prawo a kultura. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego* 19, 29-42.
- Zirk-Sadowski, M. (1982). Hermeneutyka a problemy filozofii prawa. *Studia Prawno-Ekonomiczne* 28, 7-25.