

Alicja Pietras

## Nicolaia Hartmanna projekt syntezy dyskursu i intuicji

*Słowa kluczowe:* intuicja, myślenie, neokantyzm, fenomenologia, N. Hartmann

Nicolai Hartmann dał się poznać jako filozof, który w każdej koncepcji filozoficznej szuka przede wszystkim prawdziwych rozpoznań. Jest to nieunikniona konsekwencja tkwiącego u podstaw jego myślenia przekonania, które najprościej można by oddać w taki sposób: nie ma, nigdy nie było i najprawdopodobniej nigdy nie będzie filozofa, który nie popełniałby nigdy żadnego błędu, lecz także nie ma, nie było i nigdy nie będzie filozofa, który by we wszystkim się mylił. Od każdego można się czegoś nauczyć. Talent filozoficzny polega na umiejętności odnajdywania prawdziwych rozpoznań i oczyszczania ich z towarzyszących im spekulatywnych błędów. Tym, co niewątpliwie może nam tutaj służyć pomocą, jest wiedza na temat historii filozofii, głęboka znajomość najróżniejszych koncepcji i systemów filozoficznych, pozwalająca zestawiać je ze sobą zarówno pod kątem tkwiących w nich podobieństw, jak i różnic. Wystarczy przyjrzeć się strukturze jednego z głównych dzieł Hartmanna – mam na myśli jego *Zarys metafizyki poznania*<sup>1</sup> – by przekonać się, że filozof ten swoje własne analizy problemu poznania umieszcza w kontekście najróżniejszych zaistniałych w historii filozofii propozycji jego rozwiązania. Wartość analiz Hartmannowskich tkwi już choćby w tym, że nie tylko przedstawia on najróżniejsze stanowiska, ale stara się wydobyć z nich to, co uważa za trafne, i oddzielić to od tego, co wątpliwe, łagodząc tym samym występującą między nimi pierwotną przeciwstawność. Zaletą więc metodologicznego postulatu poszukiwania w historii filozofii prawdziwych rozpoznań, który wymaga od badacza historii filozofii, by był zdolny sam rozpoznania

---

<sup>1</sup> N. Hartmann, *Zarys metafizyki poznania*, przeł. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Warszawa 2007.

te powtórzyć (musi więc być nie tylko historykiem, lecz także prawdziwym filozofem), pozostaje, iż dzięki niemu historia poglądów filozoficznych przestaje jawić się jako pole bitwy opozycyjnych i wzajemnie wykluczających się stanowisk.

Hartmann, opisując pojawiające się wcześniej w historii próby godzenia ze sobą różnych skrajnych poglądów, sam podejmuje się także podobnej próby w odniesieniu do dwóch dominujących ówczesnie koncepcji filozoficznych dotyczących problemu poznania, a mianowicie neokantyzmu oraz fenomenologii. Problem opozycyjności myślenia (dyskursu) oraz intuicji – będący głównym tematem niniejszego artykułu – zostanie więc przedstawiony w kontekście pytania o różnice i podobieństwa pomiędzy transcendentalizmem neokantystów<sup>2</sup> a transcendentalizmem Edmunda Husserla. Hartmann, pozostając pod wpływem obu tych tradycji myślenia, z konieczności dochodzi do pytania o możliwość złagodzenia ich wzajemnej opozycyjności, która, jak się okaże, w warstwie problemowej bardzo silnie związana jest z pytaniem o możliwość syntezy wyrażającego się w sądach dyskursu oraz intuicji (naoczności intelektualnej).

W polskiej literaturze dotyczącej transcendentalizmu dominuje przekonanie, że Husserla i neokantystów więcej dzieli, niż łączy. Stanisław Judycki pisze:

Pytanie o źródło (*Ursprung*) tworów poznawczych było wspólnym elementem formalnym, łączącym kantowską i fenomenologiczną ideę transcendentalności. Wszystkie inne aspekty rozumienia transcendentalności różniły istotnie Husserla od Kanta i neokantyzmu<sup>3</sup>.

W zasadzie należałoby tutaj zaznaczyć, że właściwym pytaniem transcendentalizmu jest nie tyle pytanie o źródło tworów poznawczych, lecz o źródło ich prawomocności, a więc nie pytanie o źródło poznania (*Ursprung*), lecz o ugruntowanie, uzasadnienie poznania (*Begründung*). Istotą transcendentalizmu Kanta nie jest to, że wskazuje na zmysły i intelekt jako dwa źródła poznania, lecz że uzasadnia prawomocność opartego na zmysłach i intelekcie poznania poprzez odwołanie się do najwyższej zasady sądów syntetycznych *a priori*, która przyznaje przedmiotowość ogólnym i koniecznym apriorycznym formom zmysłowości i intelektu. Na tę różnicę między pytaniem o „źródło” (*Ursprung*) a pytaniem o „ugruntowanie” (*Begründung*) zwracają uwagę

<sup>2</sup> Mówiąc o neokantyzmie, tutaj i w całym artykule, nie odnoszę się do szeroko rozumianego neokantyzmu, który obejmuje najróżniejsze fazy oraz kierunki, lecz jedynie do reprezentantów dwóch głównych szkół neokantowskich: neokantyzmu marburskiego oraz neokantyzmu badeńskiego.

<sup>3</sup> S. Judycki, *Fenomenologia jako filozofia kategorialna i transcendentalna*, „Principia” 2007, t. XLVII–XLVIII, s. 47.

także neokantyści<sup>4</sup>. Również w przypadku fenomenologii transcendentalnej Husserla transcendentalizm nie wiąże się wcale z pytaniem o źródła poznania (*Ursprung*), lecz o jego uzasadnienie (*Begründung*), w dodatku o uzasadnienie ostateczne (*Letzbegründung*). Jednak, jak pisze Włodzimierz Galewicz:

trzeba wszelako zaznaczyć, że „ostateczne uzasadnienie”, o które chodzi Husserlowi, nie ma być (...) sprawdzeniem i wzmocnieniem zasad nauk pozytywnych, lecz ich uzasadnieniem transcendentalnym. Fenomenologia nie ma dowodzić przesłanek, które w naukach pozytywnych przyjmowane są bez dowodu. Poznanie transcendentalne nie zmierza do tego, by potwierdzić ważność wyników poznania naturalnego lub ją podważyć, lecz stara się tę wartość do końca wyjaśnić<sup>5</sup>.

Galewicz przywołuje słowa Husserla z *Kryzysu*: „Nie chodzi o to, by zapewnić obiektywność, lecz o to, by ją zrozumieć”<sup>6</sup>. Zresztą zrozumienie właściwego celu filozofii transcendentalnej czyni śmiesznymi formułowane niekiedy pod adresem filozofii Kanta zarzuty, jakoby wraz ze zmianą paradygmatu w fizyce jego filozofia straciła na aktualności. Na wstępie warto również dokonać wyraźnego rozróżnienia filozofii transcendentalnej Kanta od transcendentalizmu neokantystów, którzy w wielu sprawach reprezentowali poglądy odmienne i często dużo bardziej skrajne i jednoznaczne od królewieckiego mistrza.

Dokonawszy formalnych uwag, przejdźmy do sedna problemu. Czy faktycznie poza pytaniem o uzasadnienie tworów poznawczych nic więcej nie łączy fenomenologii z neokantyzmem? Żeby rozjaśnić tę sprawę, trzeba mieć na uwadze także to, co dzieli filozofów obu tych kierunków. Jeśli bowiem udałoby się załagodzić to, co sami postrzegali jako największą „kość niezgody”, oświetlone zostałyby być może jakieś inne punkty wspólne. „Kością niezgody” pozostaje natomiast pytanie o możliwość naoczności intelektualnej (intuicji). Husserl nie tylko twierdzi, że jest ona możliwa, lecz w dodatku przyznaje jej uprzywilejowane miejsce w całym naszym procesie poznawania. Kant, a potem neokantyści, przeczą jej możliwości. Przy czym – jak wspominałam – oddzielmy wyraźnie filozofię Kanta od filozofii neokantystów. Kantowskie doświadczenie jest bowiem syntezą poznania zmysłowego i poznania intelektualnego. W neokantyzmie natomiast rola zmysłów w poznaniu zostaje podważona, a w efekcie mamy tutaj do czynienia ze stanowiskiem, które

<sup>4</sup> Por. W. Windelband, *Metoda krytyczna czy genetyczna?*, przeł. A. Pietras, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A.J. Noras, T. Kubalica, Katowice 2011, s. 48.

<sup>5</sup> W. Galewicz, *Transcendentalna fenomenologia jako filozofia pierwsza*, w: *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 1983, t. 1., s. 174.

<sup>6</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana*, t. 6, Haag 1953, s. 12, za: W. Galewicz, *Transcendentalna fenomenologia...*, s. 174–175.

Hartmann określa mianem idealizmu logicznego. O ile Kant chciał pogodzić empiryzm z racjonalizmem, o tyle w neokantyzmie szala przechyla się na stronę racjonalizmu. Stąd dla neokantystów pytanie o poznanie aprioryczne wysuwa się na prowadzenie jeszcze wyraźniej niż u Kanta. Neokantyści przejmują od Kanta pogląd o niemożliwości naoczności intelektualnej, mimo iż z pewnością nie są – jak sami niejednokrotnie podkreślają – ortodoksyjnymi kantystami. Stąd ważne jest też pytanie, dlaczego akurat ten element filozofii Kanta zachowali i jakie są konsekwencje takiego racjonalizmu bez naoczności intelektualnej<sup>7</sup>.

Zacznijmy jednak od Kanta, gdyż zdaje się, że właśnie u niego tkwią załóżki późniejszego nieporozumienia w sprawie intuicji. Kant twierdzi, że jedyną dostępną człowiekowi naocznością jest naoczność zmysłowa<sup>8</sup>. Zauważa, że być może istnieje jakaś inna, właśnie intelektualna naoczność, ale z pewnością nie przypada ona w udziale człowiekowi<sup>9</sup>, człowiek nie jest nawet w stanie jej sobie wyobrazić<sup>10</sup>. Intelektualna naoczność (intelektualny ogląd) byłaby bowiem jednoznaczna ze stwarzaniem rzeczy<sup>11</sup>. Zadajmy jednak Kantowi (a właściwie jego filozofii) pytanie: dlaczego intelektualny ogląd rzeczy byłby tożsamy z jej stwarzaniem? Czy jest to oczywiste? Tak, ale tylko jeśli zgodzimy się z pewnymi przyjętymi przez Kanta założeniami. Jeśli się bowiem z nimi nie zgodzimy, to okaże się, że ogląd intelektualny (intelektualna naoczność, intuicja) straci przypisywaną mu przez Kanta boską cechę stwarzania rzeczy.

Chodzi tutaj o dwa założenia tkwiące u podstaw filozofii Kanta. Pierwsze z nich polega na zrównaniu ze sobą dwóch par pojęć: (1) *zmysły* – *intelekt* oraz (2) *poznanie receptywne (receptywność)* – *poznanie spontaniczne (spontaniczność czy, posługując się tłumaczeniem Ingardena, samorzutność)*. Pamiętać należy jednak o tym, że zmysły w filozofii Kanta nie są tym samym, co zmysłowość. Zmysłowości przysługują w teorii Kanta tzw. czyste formy zmysłowości, odbierając tym samym tej władzy poznawczej charakter czysto

---

<sup>7</sup> Racjonalizm neokantystów różni się od racjonalizmu Platona (do którego filozofii neokantyści bezpośrednio także nawiązywali) właśnie tym, że Platon, w odróżnieniu od neokantystów, uznawał istnienie oglądu intelektualnego. Platon wyraźnie rozróżnia rozum, jako niższą władzę poznawczą, zajmującą się kombinacją pojęć i wydawaniem sądów, oraz intelekt, jako wyższą władzę, której przysługuje wgląd w idee, w najbardziej fundamentalne pojęcia, a więc, można by powiedzieć, w kategorie, który być może można by porównać z Husserlowskim oglądem kategoryalnym.

<sup>8</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 98–99 (A 51, B 75).

<sup>9</sup> Tamże, s. 268 (B 308).

<sup>10</sup> Tamże, s. 269 (A 256, B 312).

<sup>11</sup> Zob. I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, przeł. A. Banaszekiewicz, Kraków 2003, s. 73 i s. 40.; por. I. Kant, *Krytyka...*, s. 97 (B 72) i s. 159 (B 139).

receptywny. Już zmysłowość dorzuca do poznawanego przedmiotu także coś od siebie – a mianowicie formy czasu i przestrzeni. Zmysłowość to nazwa przysługująca już pewnej funkcji rozumu, to aprioryczny dodatek do naszego poznania zmysłowego. Poznanie zmysłowe nie jest więc w teorii Kanta czysto receptywne, lecz ma charakter mieszany: spontaniczno-receptywny. Inaczej jest natomiast w przypadku poznania intelektualnego (poznania za pomocą pojęć), które to poznanie ma mieć charakter czysto spontaniczny<sup>12</sup>; intelekt niczego nie percypuje<sup>13</sup>, intelekt jedynie dokonuje najróżniejszych operacji na (apriorycznych) pojęciach. Dlatego Kant potrzebuje także wprowadzić wyobraźnię transcendentálną, jako tę władzę, która pozwala na zastosowanie czystych pojęć intelektu do danych zmysłowych. Skoro jednak intelekt jest władzą czysto spontaniczną, niczego nie percypuje, to w konsekwencji intelektualna naoczność, gdyby zgodzić się na jej istnienie, oznaczałaby stwarzanie rzeczy. Intelekt pozbawiony został bowiem, przez przyjęte na wstępie założenie, możliwości recepcji.

Drugie założenie, które mam tutaj na myśli, zostało skrytykowane przez Hartmanna jako tzw. błąd formalizmu<sup>14</sup>. W filozofii Kanta pojęcia to formy – aprioryczne formy intelektu, tak jak czas i przestrzeń to aprioryczne formy zmysłowości. Intelekt posługuje się pojęciami jako formami do uchwycenia pewnych treści. Dzięki temu założeniu Kant nie musi martwić się pytaniem, jak intelektowi dane są pojęcia. Filozofowie tacy jak Edmund Husserl, Max Scheler czy Nicolai Hartmann, którzy uznają istnienie tzw. materialnego *a priori*, a więc przyznają, że pojęcia nie są czystymi formami, że mogą, i w rzeczywistości zawierają, także pewną materię (treść), muszą odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób treść ta dana jest intelektowi. Intelekt staje się tym samym, podobnie jak zmysłowość u Kanta, władzą o charakterze mieszanym, spontaniczno-receptywnym. Intelekt jest władzą, która posługuje się pojęciami, ale aby się nimi we właściwy sposób posługiwać, musi je rozumieć. Rozumienie pojęć nie oznacza natomiast nic innego jak odczytywanie ich treści. Treść pojęć musi być więc nam w pewien sposób dana. Nie może być dana *a posteriori*, gdyż poznanie *a posteriori* nie może być poznaniem tego, co ogólne.

<sup>12</sup> „Intelekt jest zdolnością wytwarzania samemu przedstawień lub też samorzutnością poznania”, I. Kant, *Krytyka...*, s. 98 (A 51, B 75).

<sup>13</sup> „Intelekt nie jest więc zdolnością oglądania”, I. Kant, *Krytyka...*, s. 109 (A 68, B 93).

<sup>14</sup> Zob. N. Hartmann, *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*, przeł. A.J. Noras, „Principia”, t. XXVII–XXVIII, Kraków 2000, s. 29–30; por. N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, 2. Aufl., Berlin 1964, s. 90–97; por. także A. Pietras, *Pojęcie kategorii a problem granic poznania. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*, „Czasopismo Filozoficzne” 2006, nr 1, www.czasopismofilozoficzne.us.edu.pl, s. 22–40.

Musi więc być dana *a priori*. Musi istnieć poznanie, które jest równocześnie poznaniem receptywnym oraz poznaniem apriorycznym<sup>15</sup>.

Podsumowując, w filozofii Kanta pojęcia (kategorie) zostają utożsamione z formą przedmiotu poznania. Jako formy są one czymś, co służy do ujmowania pewnych treści, ale samo nigdy nie jest ujmowane. Dlatego posługujący się nimi intelekt jest czysto spontaniczną władzą poznawczą. Nie jest więc możliwa intelektualna naoczność rozumiana jako aprioryczne ujmowanie czegoś. Intelekt może jedynie stwarzać, nigdy zaś ujmować. „Intelekt nie jest zdolny niczego oglądać, a zmysły niczego myśleć”<sup>16</sup>.

Nie bez znaczenia tutaj jest z pewnością cel, jaki postawił przed swoją filozofią Kant, a mianowicie zadanie wykazania, że intelekt sam nie może niczego poznawać. Kantowski przedmiot poznania składa się, jak pamiętamy, z formy i materii. Stąd, skoro na mocy omówionych założeń myślenie dostarcza nam formy, a zmysły materii, to wszelkie poznanie z konieczności jest syntezą poznania intelektualnego i poznania zmysłowego. Należy jednak pamiętać także o tym, że wszystko to odnosi się do poznania naukowego, a dokładniej do poznania właściwego przyrodoznawstwu, a więc Newtonowskiej fizyce. Kant, na co wskazuje Emil Lask<sup>17</sup>, zatrzymał się na analizie tego typu poznania, nie podjął natomiast nigdy próby opisu poznania filozoficznego, mimo że przecież jako autor krytyki czystego rozumu sam musiał się nim posługiwać.

Jeśli więc w analizach poznania uwzględnić, że poza poznaniem właściwym naukom empirycznym istnieje także inny rodzaj poznania: właściwe filozofii poznanie intelektualne (na co musi zgodzić się także Kant, gdyż sam się nim posługuje), to Kantowski schemat okazuje się niewystarczający. Przedmiot poznania naukowego (nauk empirycznych) składa się z formy dostarczanej przez intelekt i materii dostarczanej przez zmysły. Przedmiot poznania filozoficznego (czysto intelektualnego) jednak także musi składać się z formy i materii. W tym przypadku zarówno forma, jak i materia muszą pochodzić z intelektu, intelektowi musi więc poza spontanicznością, rozumianą jako zdolność nadawania formy, przysługiwać także receptywność, czyli zdolność ujmowania czegoś. I tutaj pojawia się miejsce na naoczność intelektualną (intuicję). Dlatego właśnie filozofowie tacy jak Husserl czy Hartmann, zajmując się nie

---

<sup>15</sup> W filozofii Kanta istnieje wprawdzie naoczność aprioryczna (czysta naoczność), nie jest ona jednak władzą receptywną, lecz przeciwnie, stanowi spontaniczny element zmysłowości. *A priori* u Kanta jest bowiem jedynie forma, a ta pochodzi od podmiotu; zob. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszkiwicz, Kraków 2005, s. 36.

<sup>16</sup> I. Kant, *Krytyka...*, s. 99 (A 52, B 76).

<sup>17</sup> E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Tübingen 1923, s. 23–25.

tylko problemem poznania naukowego, ale także problemem poznania filozoficznego, uznają istnienie intuicji, która w poznaniu apriorycznym stanowi drugą instancję poznawczą obok myślenia.

Zupełnie inaczej sprawa przedstawia się na gruncie filozofii neokantowskiej. Również neokantyści nie chcieli ograniczać się w swych badaniach jedynie do poznania nauk przyrodniczych. Ich celem było bowiem rozszerzenie przedstawionej przez Kanta strategii filozofii transcendentalnej także na inne rodzaje poznania, na nauki humanistyczne, a także na poznanie specyficznie filozoficzne. Henrich Rickert, jeden z głównych przedstawicieli szkoły badeńskiej, w swojej głównej pracy *Der Gegenstand der Erkenntnis* analizuje intelektualne poznanie filozoficzne. Herman Cohen, założyciel szkoły marburskiej, w swojej *Logik der reinen Erkenntnis* zajmuje się analizą poznania czystego, które jest poznaniem intelektualnym, pozbawionym domieszki wszelkiej empirii. Co więcej, nie odnajdując związku między Kantowską transcendentalną estetyką i transcendentalną logiką, idzie nawet tak daleko, że odmawia zmysłowości przyznanej jej przez Kanta roli w poznaniu, uznając w konsekwencji, że cała Kantowska „Estetyka transcendentalna” należy do okresu przedkrytycznego<sup>18</sup>. To charakteryzujące neokantyzm ograniczenie się do analiz myślenia jest uprawnione właśnie tylko o tyle, o ile interesuje nas poznanie filozoficzne rozumiane jako poznanie *a priori*, a więc takie, które nie odwołuje się do zmysłów. W tym miejscu jednak pojawia się problem. Neokantyści, wykluczając ze swoich analiz naoczność zmysłową, nie zastępują jej jednak żadnym innym typem naoczności<sup>19</sup>, twierdząc, za Kantem, że naoczność intelektualna nie jest możliwa. Tym samym odrzucają cały Kantowski dualizm poznawczy, dualizm naoczności i pojęć, receptywności i spontaniczności. Efektem jest zrównanie procesu poznania z procesem stwarzania. Przedmiot poznania w żadnym razie nie jest nam dany, jest on nam stale jedynie zadany. Filozofia neokantowska nie ujmuje więc poznania jako procesu, używane przez nią kategorie nie nadają się do tego. Ale nie jest to bynajmniej ich przeoczenie. Neokantystów, co podkreślają na każdym kroku, nie interesuje poznanie jako realny proces psychiczny. Przedmiotem ich filozofii jest bowiem ważność poznania. Krytykują psychologiczną interpretację Kantowskiego transcendentalizmu, zastępując ją interpretacją logiczną.

Istnienie naoczności intelektualnej (intuicji) przyjmuje natomiast Edmund Husserl. Celem jego filozofii jest uzasadnienie (ugruntowanie) poznania filozoficznego, na które składa się czysta logika i teoria poznania. Poznanie to

<sup>18</sup> Zob. A.J. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000, s. 200.

<sup>19</sup> „Wprawdzie – powiada Cohen – naoczność poprzedza myślenie, ale filozofia zaczyna się wraz z myśleniem i w ujęciu autora pozostaje w obrębie myślenia. Materiałem myślenia jest bowiem jego treść, co tłumaczy w następujący sposób: «sama czynność jest treścią. Samo wytwarzanie jest wytworem»”, tamże, s. 197.

jest poznaniem apriorycznym czy mówiąc inaczej, ejdetycznym, poznaniem istot materialnych przedstawianych w tzw. syntetycznych prawach *a priori*<sup>20</sup>. Pojawia się tutaj obca Kantowi idea materialnego *a priori*<sup>21</sup>. W koncepcji Husserla wszelkie poznanie polega na wypełnianiu pustych intencji znaczeniowych (danych przez myślenie) naocznością (intuicją)<sup>22</sup>. Intuicja (naoczność) oznacza doświadczenie przedmiotu. Podstawą prawomocności wszelkiej teorii jest źródło prezentująca naoczność. Oczywiście istnieją różne rodzaje naoczności, jednym z nich jest naoczność empiryczna. Jednak, co tutaj dla nas najważniejsze, Husserl uznaje istnienie tzw. naoczności kategoryalnej. Właśnie dzięki niej intelektowi dana jest materia (treść) pojęć, którymi się posługuje. Poznanie filozoficzne opiera się na naoczności kategoryalnej, która jest wprawdzie ufundowana na naoczności zmysłowej, lecz ponieważ ujmuje to, co ogólne, nie jest do niej sprowadzalna.

Husserlowskie pojęcie naoczności kategoryalnej było krytykowane przez neokantystów. Zdaniem Paula Natorpa, nie ma czegoś takiego jak naoczność kategoryalna. Pojęcia (istota, stosunki kategoryalne) powstają zawsze w wyniku abstrakcji, są wynikiem procesu obiektywizacji<sup>23</sup>. Heinrich Rickert w artykule *Kennen und Erkennen. Kritische Bemerkungen zum theoretischen Intuitionismus*<sup>24</sup> krytykuje pogląd, który nazywa teoretycznym intuicjonizmem, a który w najbardziej skrajnej wersji przypisuje Heideggerowi. Teoretyczny intuicjonizm – w ujęciu Rickerta – to pogląd, który uznaje intuicję (naoczność intelektualną) za najbardziej podstawową władzę poznawczą, przyznając jej pierwszeństwo przed dyskursem. Intuicja natomiast to bezpośrednia naoczność przedmiotu, w której przedmiot dany jest nam taki, jaki jest. Teoretyczny intuicjonizm wiąże się więc, zdaniem Rickerta, nierozzerwanie z teorią odbicia, ujmującą poznanie jako dokładne odzwierciedlenie (odbicie) bytu. „Prawda zgodnie z teoretycznym intuicjonizmem nie byłaby niczym innym jak naoczną niezakrytością, otwartością”<sup>25</sup>. Tymczasem, jego zdaniem, a co charakterystyczne jest dla neokantystów w ogóle, prawda oznaczać może jedynie praw-

<sup>20</sup> Zob. P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003, s. 113–142.

<sup>21</sup> Zob. tamże, s. 129–142.

<sup>22</sup> Zob. tamże, s. 148; por. D. Łukasiewicz, *Sąd i poznanie w fenomenologii Edmunda Husserla*, Bydgoszcz 2008, s. 136–141

<sup>23</sup> Zob. H. Holzhey, *Neo-Kantianism and Phenomenology. The Problem of Intuition*, w: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, ed. R.A. Makkreel, S. Luft, Bloomington and Indianapolis 2010, s. 32–35.

<sup>24</sup> H. Rickert, *Kennen und Erkennen. Kritische Bemerkungen zum theoretischen Intuitionismus*, „Kant-Studien” 1934, nr 39, s. 139–155.

<sup>25</sup> „(...) das Wahre wäre nach dem theoretischen Intuitionismus nichts anderes als das anschaulich Unverborgene, Unverhüllte“, tamże, s. 142. Zarzut ten odnosi się oczywiście bezpośrednio do Heideggerowskiej koncepcji prawdy jako aletheia (ἀλήθεια).



dziwość sądu. Oczywiście Rickert nie przeczy temu, że naoczność odgrywa w poznaniu pewną rolę, jednak z pewnością nie kluczową. Tym, co decyduje, że poznanie jest poznaniem, czyli że jest prawdziwe, jest myślenie. Dzięki naoczności możemy coś *znać* (*kennen*), ale dopiero dzięki myśleniu możemy to *poznać* (*erkennen*). Dopiero w myśleniu może pojawić się zrozumienie, że coś jest prawdą lub fałszem. To, że naoczność jest czymś, co w realnym, psychicznym procesie poznania pojawia się jako pierwsze, nie znaczy, że jest tym, co najważniejsze. Z logicznego punktu widzenia to właśnie myślenie, a nie naoczność, jest tym, co pierwotne.

Podobnie jak Rickert nie odmawia całkowicie naoczności roli w poznaniu, tak Husserl nie odmawia jej myśleniu (dyskursowi)<sup>26</sup>. Różnica polega jedynie na odmiennym rozłożeniu akcentów. Dużo bardziej skrajne poglądy reprezentuje natomiast Martin Heidegger. Wydaje się więc, że to właśnie Heideggerowska radykalizacja projektu Husserla zdaje się stać na drodze do porozumienia między neokantystami a fenomenologią. W rozprawie *Kant a problem metafizyki* Heidegger twierdzi, że zasługą Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* było ujawnienie prymatu naoczności przed myśleniem, a więc receptywności (odbiorczości) przed spontanicznością (samorzutnością)<sup>27</sup>. W swej późnej filozofii Heidegger idzie właśnie w tym kierunku. Tak jak neokantyści dążą do wypracowania teorii poznania sprowadzającego się do samego tylko stwarzającego swój przedmiot myślenia<sup>28</sup>, tak Heidegger, idąc w przeciwnym kierunku, dąży do stworzenia takiego pojęcia poznania, które byłoby czystą, niezawierającą żadnej myślowej domieszki naocznością rzeczy. Heidegger, utożsamiając dyskurs z samorzutnością, a intuicję z receptywnością, zdaje się twierdzić, że dyskurs wyklucza intuicję i na odwrót. Dlatego nauce jako dyskursywnej odmawia intuicji, a postulowanemu przez siebie nowemu myśleniu, które ma być rodzajem intuicji, odmawia dyskursywności<sup>29</sup>. Wprawdzie nawet w swej późnej filozofii posługuje się wciąż terminem „myślenie”, ale myślenie oznacza tam pasywne wsłuchiwanie się w bycie, i jako takie jest władzą czysto receptywną, odbiorczą<sup>30</sup>. Analizując poglądy neokantystów i fenomenologów, Helmut Holzhey stwierdza, że Natorpa „krytyka rzekomej bezpośredniości

<sup>26</sup> W ujęciu Husserla poznanie polega na wypełnianiu intencji (pochodzących z myślenia) przez intuicję (bezpośrednią naoczność przedmiotu); por. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2. Aufl., Berlin 1970, s. 49–52.

<sup>27</sup> Zob. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, s. 29–30.

<sup>28</sup> Dotyczy to przede wszystkim reprezentantów neokantyzmu marburskiego, z którego wywodzi się Hartmann. Hartmann określa filozofię swych nauczycieli mianem idealizmu logicznego i zarzuca jej błąd logicyzmu; zob. A. Pietras, *Nicoiaia Hartmanna krytyka logicyzmu*, w: *Z problemów współczesnej humanistyki III*, red. A.J. Noras, Katowice 2008, s. 95–111.

<sup>29</sup> Zob. A. Pietras, *Postneokantowskie projekty filozofii. Nicolai Hartmann i Martin Heidegger*, praca doktorska, Katowice 2008.

<sup>30</sup> Zob. M. Heidegger, *Rozmowy na polnej drodze*, przeł. J. Mizera, Kraków 2004, s. 135.

i absolutności «źródło danej intuicji (naoczności)» ujawnia oczywiste podobieństwo do Heideggera zastąpienia rozumienia intuicją<sup>31</sup>.

Emil Lask był neokantystą, któremu najbliższą było do fenomenologii. Nie bez powodu jest uważany za prekursora Heideggera<sup>32</sup>. Znaczną część swoich rozważań Lask poświęca problemowi relacji między formą a materią poznania, który pozostaje związany z pytaniem o relacje między poznaniem pojęciowym (pośrednim) a poznaniem bezpośrednim. Lask twierdził, że to, co dane w naoczności, może być znaczące jeszcze zanim zostanie opisane za pomocą pojęć w sądach. Postuluje więc stworzenie, oprócz logiki sądu, tzw. logiki przedmiotu, która będzie rozważała problem, w jaki sposób przedmiotowi pojętemu jako materia poznania przysługuje już jakiś sens (tzw. *urbildlicher Sinn*), niezależnie od tego, czy zostaje on uchwycony w sądach, oraz w jaki sposób sens przynależny przedmiotowi wpływa na sens sądów (tzw. *gekünstelter Sinn*) dotyczących tego przedmiotu<sup>33</sup>. Tak więc już w filozofii Laska prawda nie jest jedynie cechą sądów. Pojęcie prawdy jest bardziej złożone. Prawda polega na zgodności rozstrzygnięć dokonywanych w sądzie z sensem przysługującym przedmiotowi (tzw. obiektowi pierwotnemu). Lask uznaje istnienie tzw. prawdy w sobie (*Wahrheit an sich*)<sup>34</sup>, która nie jest prawdą sądu, lecz sama stanowi dopiero podstawę prawdziwości wszelkich rozstrzygnięć dokonywanych w sądach<sup>35</sup>. W filozofii Laska myślenie nie może więc obyć się bez naoczności. Dopiero ich synteza stanowi poznanie.

Jednak tym, który jako pierwszy wprost wysuwa postulat syntezy myślenia i intuicji, a tym samym pogodzenia poglądów neokantystów z poglądami fenomenologów, jest Nicolai Hartmann. Pisze on:

---

<sup>31</sup> „His critique of the alleged immediacy and absoluteness of »originarily giving intuition« displays certain similarities to Heidegger’s substitution of understanding for intuition”, H. Holzhay, *Neo-Kantianism and Phenomenology...*, s. 35.

<sup>32</sup> Zob. T. Kisiel, *Heideggers Dankesschuld an Emil Lask. Sein Weg vom Neufichteanismus zur Hermeneutik der Faktizität*, w: *Heidegger und der Neokantianismus*, hrsg. C. Strube, Würzburg 2009, s. 109–130; K. Hobe, *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*, „Philosophisches Jahrbuch” 1971, nr 78, s. 360–376; A. Przyłębski, *Obecność Laska we wczesnej twórczości Heideggera*, w: tenże, *W poszukiwaniu królestwa filozofii*, Poznań 1993, s. 138–146.

<sup>33</sup> Zob. E. Lask, *Die Logik...*, s. 42–43; por. S.G. Crowell, *Transcendental Logik and Minimal Empiricism: Lask and McDowell on the Unboundedness of the Conceptual*, w: *Neo-Kantianism in Contemporary...*, s. 160–162.

<sup>34</sup> „Prawda w sobie jest podzielonym na formę i materię sensem, w którym materiał w sobie zostaje określony przez kategoriałną formę” („Die Wahrheit an sich ist der in Form und Material gegliederte Sinn, bei dem das Material an sich von kategorialer Form betroffen ist”), E. Lask, *Logik...*, s. 129.

<sup>35</sup> Por. T. Kubalica, *Prymat rozumu praktycznego w logice. Teoria prawdy neokantowskiej szkoły badeńskiej*, Katowice 2009, s. 139.

Przeciwieństwo między relacjonizmem myślenia (na przykład w idealizmie logicznym) a stygmatyzmem naoczności (w fenomenologii i w węższym intuitywizmie w ogóle) w aprioryzmie stopniowo stało się tak samo historycznie podstawowe, jak kiedyś w poznaniu realnym przeciwieństwo między aprioryzmem (zwykle zwanym racjonalizmem) a empiryzmem. Ale w rzeczywistości nie jest ono wcale tak ostre, jak by się mogło wydawać, i także w tym przypomina swój starszy wzór. Także tu można z powodzeniem dokonać syntezy<sup>36</sup>.

Kant dokonał syntezy poznania zmysłowego oraz poznania rozumowego (godząc tym samym empiryzm z racjonalizmem), Hartmann pragnie dokonać podobnej syntezy w obrębie poznania apriorycznego: syntezy intuicji i dyskursu (pogodzić fenomenologię z neokantyzmem). Zwracał już na to uwagę Michael Landmann, który w tekście *Nicolai Hartmann and Phenomenology* pisał: „Fenomenologia jednostronnie akcentuje (kładzie nacisk na) intuicję, neokantyzm czyni to samo z myśleniem; Hartmann, jak Kant, przywraca związek obu”<sup>37</sup>. Wspomina o tym także Helmut Holzhey, który pisze:

Możemy zaobserwować ponowne zainteresowanie „intuicją” u młodszych członków szkoły marburskiej, którzy powstrzymują się od deklarowania przynależności do tej szkoły po 1912 roku (roku odejścia Cohena z Marburga) w rozwoju ich własnej drogi. Nicolai Hartmann był tym, który odważył się (próbował), jeszcze w 1912 roku, połączyć, z perspektywy neokantowskiej, metodę transcendentálną i fenomenologiczną w systematyczną metodologiczną budowlę (całość). Według Hartmanna, to, co badania transcendentálne zakładają z góry wraz z „problematicznym” danym naukowym poznaniem doświadczenia, musi być wcześniej „opisane” zgodnie ze swoim własnym charakterem<sup>38</sup>.

Zdaniem Nicolaia Hartmanna, nasze poznanie ma charakter mieszany: spontaniczno-receptywny<sup>39</sup>. Dotyczy to każdego rodzaju poznania: potoczno-naukowego, lecz także specyficznie filozoficznego. Także czysto aprioryczne poznanie przedmiotów idealnych (a więc m.in. pojęć) ma charakter spontaniczno-receptywny. Hartmann pisze:

Różnica między poznaniem apriorycznym a aposteriorycznym nie pokrywa się ani z różnicą między myśleniem a naocznością, ani z różnicą między samorzutnością a receptywnością. Kantowski podział „władz poznania” wprowadził tu zamieszanie<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> N. Hartmann, *Zarys...*, s. 574.

<sup>37</sup> „Phenomenology one-sidedly overemphasizes intuition, Neo-Kantianism does the same with thinking; Hartmann, like Kant, restitutes the union of either”, M. Landmann, *Nicolai Hartmann and Phenomenology*, „Philosophy and Phenomenological Research“ 1943, vol. 3, no. 4, s. 408.

<sup>38</sup> H. Holzhey, *Neo-Kantianism and Phenomenology...*, s. 35–36.

<sup>39</sup> Zob. N. Hartmann, *Zarys...*, s. 374.

<sup>40</sup> Tamże, s. 89.

Według Hartmanna istnieje poznanie, które jest jednocześnie aprioryczne i receptywne. Poznanie aprioryczne nie ogranicza się, jak chciał Kant, do sądów syntetycznych *a priori*, nie jest ono także domeną myślenia<sup>41</sup>. Zarówno myślenie, jak i naoczność zawierają momenty aprioryczne i aposterioryczne. Istnieje czyste myślenie i czysta naoczność. Czysta naoczność to nie Kantowskie aprioryczne formy zmysłowości (czas i przestrzeń). Czysta naoczność jest rodzajem ujmowania, percypowania czegoś, co istnieje niezależnie od poznania. Przedmiot poznania apriorycznego jest niezależny od poznania, tak samo jak przedmiot poznania aposteriorycznego. Różnica polega tylko na sposobie odbierania. Inaczej jest nam dany byt realny, a inaczej byt idealny.

Wszelkie myślenie z konieczności powiązane jest z naocznością. Czyste myślenie powiązane jest z czystą naocznością. „Ścisłe biorąc, to (...) momenty czystego myślenia są właśnie momentami naoczności. W tej mierze, w jakiej następnie przyjmują postać sądów, pojęć i wniosków, ma z pewnością sens nazywanie także ich czystym myśleniem”<sup>42</sup>. W ujęciu Hartmanna myślenie i naoczność nie są więc wcale przeciwstawnymi instancjami poznawczymi. Były one do tej pory traktowane jako przeciwstawne ze względu na przypisywane im cechy. Naoczności przypisywano stygmatyzm, a myśleniu relacjonizm. Tymczasem naoczność wcale nie musi być stygmatyczna. Hartmann wyróżnia dwa rodzaje intuicji (naoczności): intuicję stygmatyczną oraz intuicję konspiracyjną, które współwystępują w każdym poznaniu apriorycznym. Tak jak w poznaniu aposteriorycznym mamy do czynienia ze współpracą spostrzegania (oglądu zmysłowego) i myślenia, tak w poznaniu apriorycznym wzajemnie się uzupełniają intuicja stygmatyczna i intuicja konspiracyjna. Pierwsza jest bezpośrednim, lecz niewyraźnym ujęciem treści złożonych i szczegółowych. Jest niewyraźna, gdyż ujmuje wszystko razem, nie dokonuje rozróżnienia ujętych elementów. W intuicji stygmatycznej ujęta zostaje zawsze pewna całość, kompleks. Przesunięcie intuicji stygmatycznej na inny przedmiot także nie umożliwia analizy tego, co dane. Jak zauważa filozof:

Coś oglądanego stygmatycznie – podobnie jak coś spostrzeganego – ma charakter czegoś odnalezionego, nieprzejrzystego, charakter niepojętego zespołu i do pewnego stopnia nawet specjalnego przypadku (tyle, że właśnie nie jednostkowego). Jest dane tylko jako coś faktycznego, bez poznania racji i konieczności czy choćby tylko możliwości bycia takim a nie innym. Ogląd stygmatyczny jest intuicją niezrozumiałą. Od postrzegania nie różni się brakiem konkretności, lecz tylko brakiem jednostkowego przypadku<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Tamże, s. 374–375.

<sup>42</sup> Tamże, s. 90.

<sup>43</sup> Tamże, s. 592.

Analiza tego, co dane w poznaniu apriorycznym, możliwa jest dopiero dzięki intuicji konspektywnej. Hartmann charakteryzuje ją jako „aprioryczne ujmowanie idealnych relacji, zależności, związków i przeciwieństw”<sup>44</sup>, bez którego nie byłoby możliwe żadne wnioskowanie, żaden sąd. Jako taka, towarzyszyć musi ona każdemu myśleniu. „Każdy krok myślowego wnioskowania, każdy krok dedukcji, jest w sobie intuicyjny, jest wglądem w ścisłym sensie tego słowa”<sup>45</sup>. Intuicja konspektywna to nic innego, jak ta władza poznawcza, którą przyjęło się nazywać „czystym myśleniem”. „Intuicja konspektywna (...) jest nośnikiem wszelkiego pojmowania”<sup>46</sup>. „Pojmowanie nie jest rzeczą oglądu stygmatycznego, lecz zawsze konspektywno-relacyjnego”<sup>47</sup>. Intuicja konspektywna (czyste myślenie) nadbudowuje się nad intuicją stygmatyczną. Intuicja stygmatyczna zapewnia nam „nieujęte w pojęcia dane”<sup>48</sup>. Potem intuicja konspektywna (czyste myślenie) ujmuje występujące między nimi relacje, i dzięki temu dochodzi do pojmowania.

Zdaniem Hartmanna myślenie nie jest więc żadnego rodzaju stwarzaniem, nie jest ono władzą czysto spontaniczną. Jest ono zawsze nierozzerwalnie związane z intuicją konspektywną. Aby można było myśleć, coś musi być ujęte, dane. Myślenie jest uchwytowaniem istniejących niezależnie od nas bytów idealnych. Nie dostrzegli tego neokantyści, którzy uważali myślenie za władzę czysto spontaniczną. Jednak także fenomenologia popełnia błąd, gdyż ujmuje ogląd istotowy (naoczność kategorialną) jako czystą intuicję stygmatyczną. „Ogląd istotowy w gruncie rzeczy wcale nie jest czystą naocznością stygmatyczną. Może za taką uchodzić tylko tam, gdzie badacz nie uświadamia sobie jej złożonego przebiegu i z tego powodu przypisuje jej prostotę, której ona nie ma”<sup>49</sup>. Jak pisze Hartmann:

Przed wszystkim zapomina się, że intuicja sygmatyczna nie jest właśnie „uniwersalna”, że w aprioryczności idealnej ma instancję uzupełniającą, intuicję konspektywną; fakt ten umknął także dzisiejszej fenomenologii, i to nie tylko w świadomym namyśle metodologicznym (który i tak jest jej najslabszą stroną), lecz także w samym jej faktycznym postępowaniu<sup>50</sup>.

Ważnym zagadnieniem, które po części tłumaczyć może brak porozumienia między neokantystami a fenomenologami w sprawie intuicji, okazuje się

---

<sup>44</sup> Tamże, s. 573.

<sup>45</sup> Tamże, s. 574.

<sup>46</sup> Tamże, s. 575.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże, s. 576.

<sup>49</sup> Tamże, s. 572.

<sup>50</sup> Tamże, s. 568.

więc problem statusu tego typu poznania. Po pierwsze, naoczność intelektualna z pewnością nie posiada przypisywanej mu przez Kanta boskiej cechy stwarzania przedmiotów. Poza tym, jak zauważa Hartmann, przesądem jest twierdzenie, że poznanie intuicyjne jest poznaniem całościowym i pozakontekstowym. Jest ono, jak każde ludzkie poznanie, aspektowe i kontekstowe. Intuicja (ogląd intelektualny) nie jest, w ujęciu Hartmanna, żadnego rodzaju wglądem w całość bytu. Jest ona naocznością przedmiotów idealnych, a więc ogólnych, ale nie znaczy to, że dzięki niej możliwy jest wgląd w całość treści najogólniejszego pojęcia filozoficznego – pojęcia bytu w ogóle. Dodatkowo, zdaniem Hartmanna, poznanie intuicyjne może zawierać błędy. Złudzenia w oglądzie apriorycznym są czymś normalnym, i – jak twierdzi Hartmann – koniecznym, należą do fenomenu. Wymagają wyjaśnienia za pomocą oglądu relacyjnego (myślenia lub sądu)<sup>51</sup>.

Neokantyści przyznawali prymat czystemu myśleniu, Husserl intuicji. W ujęciu Hartmanna czyste myślenie zostaje określone mianem intuicji konspiracyjnej i nierozzerwalnie powiązane z intuicją stygmatyczną. Poznanie aprioryczne odbywa się dzięki połączeniu intuicji stygmatycznej i intuicji konspiracyjnej. Obie ujmują te same przedmioty idealne (ogólne), ale na różny sposób. Pierwsza daje wiedzę o najbardziej szczegółowych całościowych strukturach, druga o najogólniejszych prawach<sup>52</sup>. Nie trzeba wcale żadnemu z tych dwóch rodzajów poznania przyznawać pierwszeństwa. To, że do tej pory w filozofii często tak postępowano, uznając te dwie władze za przeciwstawne, wynika ze sposobu ich rozumienia. Zdaniem Hartmanna nie tylko nie są one przeciwstawne, lecz naprawdę mają ze sobą dużo więcej wspólnego niż dotąd przyjmowano. Hartmann, utożsamiając czyste myślenie z intuicją konspiracyjną, przyznaje dyskursowi cechy intuicywności, a intuicji (konspiracyjnej) cechy dyskursywności. Myślenie i intuicja nie stanowią więc dwóch odrębnych sposobów poznawania, lecz raczej dwa abstrakcyjnie wyróżnione, ale w rzeczywistym poznaniu zawsze współwystępujące, a z logicznego punktu widzenia równoważne, momenty poznania. Hartmann dokonuje więc swojej syntezy transcendentalizmu neokantystów i transcendentalizmu Husserla. Neokantyści i Husserl, rozważając ten sam problem – problem uzasadnienia (ugruntowania) wszelkiego poznania – gdzie indziej szukali jego rozwiązania. Pierwsi za źródło wszelkiego sensu poznania uznali czyste myślenie, drugi – czystą naoczność. Tymczasem, zdaniem Hartmanna, prawda, jak zwykle, tkwi po środku. Konstytucja wszelkiego sensu odbywa się zawsze dzięki syntezie myślenia i naoczności. Pojmowanie jest czymś więcej niż prostą naocznością, ale jest możliwe tylko dzięki niej.

<sup>51</sup> Zob. tamże, s. 569–571.

<sup>52</sup> Tamże, s. 591.

## Bibliografia

- Crowell S.G., *Transcendental Logik and Minimal Empiricism: Lask and McDowell on the Unboundedness of the Conceptual*, w: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, ed. R.A. Makkreel, S. Luft, Bloomington and Indianapolis 2010, s. 150–174.
- Galewicz W., *Transcendentalna fenomenologia jako filozofia pierwsza*, w: *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 1983, t. 1.
- Hartmann N., *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, 2. Aufl., Berlin 1964.
- Hartmann N., *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*, przeł. A.J. Noras, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, Kraków 2000, t. XXVII–XXVIII, s. 7–63.
- Hartmann N., *Zarys metafizyki poznania*, przeł. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Warszawa 2007.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.
- Heidegger M., *Rozmowy na polnej drodze*, przeł. J. Mizera, Kraków 2004.
- Hobe K., *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*, „Philosophisches Jahrbuch” 1971, nr 78, s. 360–376.
- Holzhey H., *Neo-Kantianism and Phenomenology. The Problem of Intuition*, w: *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, ed. R.A. Makkreel, S. Luft, Bloomington and Indianapolis 2010, s. 25–40.
- Judycki S., *Fenomenologia jako filozofia kategorialna i transcendentalna*, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej” 2007, t. XLVII–XLVIII, s. 47.
- Kant I., *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2003.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2005.
- Kisiel T., *Heideggers Dankesschuld an Emil Lask. Sein Weg vom Neufichteanismus zur Hermeneutik der Faktizität*, w: *Heidegger und der Neukantianismus*, hrsg. C. Strube, Würzburg 2009, s. 109–130.
- Kubalica T., *Prymat rozumu praktycznego w logice. Teoria prawdy neokantowskiej szkoły badeńskiej*, Katowice 2009.
- Landmann M., *Nicolai Hartmann and Phenomenology*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1943, vol. 3, no. 4, s. 393–425.

- Lask E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Tübingen 1923.
- Łaciak P., *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003.
- Łukasiewicz D., *Sąd i poznanie w fenomenologii Edmunda Husserla*, Bydgoszcz 2008.
- Noras A.J., *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000.
- Pietras A., *Nicolaia Hartmanna krytyka logicyzmu*, w: *Z problemów współczesnej humanistyki III*, red. A.J. Noras, Katowice 2008, s. 95–111.
- Pietras A., *Pojęcie kategorii a problem granic poznania. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*, „Czasopismo Filozoficzne” 2006, nr 1, www.czasopismofilozoficzne.us.edu.pl, s. 22–40.
- Pietras A., *Postneokantowskie projekty filozofii. Nicolai Hartmann i Martin Heidegger*, praca doktorska, Katowice 2008.
- Przyłębski A., *Obecność Laska we wczesnej twórczości Heideggera*, w: tenże, *W poszukiwaniu królestwa filozofii*, Poznań 1993, s. 138–146.
- Rickert H., *Kennen und Erkennen. Kritische Bemerkungen zum theoretischen Intuitionismus*, „Kant-Studien” 1934, nr 39, s. 139–155.
- Windelband W., *Metoda krytyczna czy genetyczna?*, przeł. A. Pietras, w: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A.J. Noras, T. Kubalica, Katowice 2011, s. 47–69.

## Streszczenie

W swojej filozofii Nicolai Hartmann stara się przewyciężyć utrwalone za sprawą neokantyzmu i fenomenologii przekonanie o opozycyjności myślenia i naoczności. Dyskurs i intuicja w ujęciu Hartmanna nie są dwoma opozycyjnymi sposobami poznania, lecz raczej abstrakcyjnie wyróżnionymi, w rzeczywistym poznaniu zawsze współwystępującymi, a z logicznego punktu widzenia równoważnymi, momentami poznania. W ujęciu Hartmanna wszelkie poznanie jest syntezą naoczności i myślenia. Opisywane przez Kanta poznanie charakterystyczne dla przyrodoznawstwa jest syntezą naoczności empirycznej i myślenia. Podobnie poznaniu *stricto* filozoficznemu, którego sam Kant nie problematyzował, a które jest poznaniem czysto intelektualnym, także musi przysługiwać pewien typ naoczności. W tym przypadku naocznością uzupełniającą myślenie jest naoczność intelektualna.