



You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Metoda krytyczna czy genetyczna?

Author: Wilhelm Windelband ; Alicja Pietras (tł.)

Citation style: Windelband Wilhelm ; Pietras Alicja (tł.). (2011). Metoda krytyczna czy genetyczna? W: A.J. Noras, T. Kubalica (red.), „Neokantyzm badeński i marburski : antologia tekstów” (S. 47-69). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Metoda krytyczna czy genetyczna?*

Odkąd w *Krytyce czystego rozumu*, która – jak wiadomo – nie tyle chce być systemem filozofii, ile raczej „traktatem o metodzie”, poszukiwał Kant nowego podejścia do zadania i sposobu poznawania filozofii, który mógłby przeciwstawić współczesnemu psychologizmowi, pytanie o istotę jego metody nie zniknęło z porządku dziennego filozofii. Pozostaje to zrozumiałe o wiele bardziej od wszelkiej chęci rozstrzygnięcia tej sprawy wraz z przyjęciem jakiegoś konkretnego stanowiska w filozofii oraz wobec niej.

W interesie tego przedsięwzięcia należy uskarżać się na to, iż właściwa nauka Kanta, z całą trudnością jej problematyki, z wielką elastycznością jej przedstawień, z nadzwyczaj skomplikowanym opracowaniem tego, co różnorodne, po części antagonistycznym tokiem myślenia, z niepewnością jej wciąż kształtującej się terminologii, nie jest jednoznacznie i precyzyjnie określona. Zarazem pojęcie metody krytycznej, które zamierzał on wypracować, wymierzone było z samozrozumiałą jasnością przeciwko wszelkim pomyłkom, co niewątpliwie ukazano jako historyczny fakt. Nowe, które przynosi, było zawoalowane w tym, co stare; nie wykluczono, że z jednej strony dawny empiryzm, a z drugiej – dawny racjonalizm zostaną wchłonięte i że znajdzie się nowa zasada plasująca się pomiędzy tymi dwoma stanowiskami.

Historyczna skuteczność tej zasady jest przecież widoczna jak na dłoni. Kantowskie podejście do problemów miało bowiem bezpośredni lub pośredni wpływ na całą filozofię dziewiętnastego wieku, dlatego jest ona

* Podstawa przekładu: W. W i n d e l b a n d: *Kritische oder genetische Methode?* In: I d e m: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Bd. 2. Aufl. 9. Tübingen 1924, s. 99–135.

zrozumiała tylko w odniesieniu do niego. Wszelka filozofia pokantowska jest albo rozwinięciem, bardziej lub mniej wyczerpującym wypracowaniem Kantowskich zasad, albo walką starych kierunków przeciwko tym zasadom. Co do swych podstaw filozofia ta niczego nowego nie wypracowuje. Tu i ówdzie zostają odnowione metafizyczne, tu i ówdzie – psychologiczne tendencje osiemnastego wieku, ale nigdzie bez mniej lub bardziej ostrych modyfikacji wynikających z rozwoju filozofii Kantowskiej. Wielkie metafizyczne systemy filozofii niemieckiej różnią się od wcześniejszych w sposób istotny dzięki wchłonięciu elementów Kantowskich. To, w czym dzisiejszy pozytywizm – pominiawszy fizjologiczny i psychologiczny sposób wyrażania – odbiega od dawnego pozytywizmu encyklopedystów, opiera się jedynie na wpływie myślenia Kantowskiego i na uwzględnieniu Kantowskich problemów, które dla francuskich i angielskich pisarzy tego kierunku były jeszcze nieuświadomione i nieznanne, a które uświadamia sobie i zna jedyny oryginalny niemiecki pozytywista Karl Göring: wreszcie psychologizm – reprezentowany przez Friesa i Benekego, bądź też w takiej formie, jak rozwinął go na nowo kierunek popularnopsychologiczny – wszelką przewagę, jaką z pewnością ma nad odpowiednimi wcześniejszymi teoriami, zawdzięcza włączeniu się w filozofię krytyczną. Wielkość kantyizmu polega właśnie na tym, że uszlachetnił on wszystkich swych przeciwników.

Właśnie w tym tkwi różnica między filozofią krytyczną a różnorodnymi – zawsze jednak wypowiadającymi się w silnie nieproporcjonalny sposób – kierunkami, które zastała. Nowa nauka tworzy tak energiczny front przeciw tendencjom metafizycznym, że pozostaje bezradna w obliczu niebezpieczeństwa, zostaje z nim bezpośrednio pomieszana i wykorzystując rządę historycznych wpływów, opozycję metody krytycznej przeciw metodzie metafizycznej umieszcza w samym środku swego zainteresowania, przeciwstawiając je sobie tak ostro, jak tylko można to sobie pomyśleć. Dialektyka transcendentálna z całym swym aparatem, służącym do udowodnienia niemożliwości poznania rzeczy samej w sobie, przez długi czas obowiązywała jako właściwy rdzeń Kantowskiej nauki! Po drugiej stronie niebezpieczeństwo złego zrozumienia metody krytycznej jest o wiele większe i bardziej powszechne. Albowiem natura rzeczy powoduje, iż Kantowskie badania miejscami muszą postępować ręką w rękę z powszechnie przyjętymi poszukiwaniami źródła przedstawięń, a jego przyzwyczajenie do współczesnego sposobu rozważania problemów spowodowało, że dość słabo się trzymał oraz nie dość jasno dał wyraz fundamentalnemu rozróżnieniu, które on sam sytuuje między „źródłem” (*Ursprung*) a „ugruntowaniem” (*Begründung*) – tak iż już Schleiermacher mógł uczynić mu ten odtąd często powtarzany zarzut, że podstawowe rozróżnienie na sądy analityczne i sądy syntetyczne wyprowadza on z psy-

chologicznego, płynnego i niemożliwego do utrzymania rozpoznania. Sam Kant ponosi winę za to, że nowe pojęcie aprioryczności bardzo szybko sprowadził do starego psychologicznego *prius*, a tym samym pozwolił na zapoznanie wartości swego odkrycia.

Konieczne więc jest wyjaśnienie każdego fundamentalnego rozróżnienia, na którym opiera się możliwość krytycznego pojmowania filozofii, a najlepszą drogą do tego jest refleksja nad podstawowym metodycznym rozróżnieniem między pozostałymi naukami i ostatecznym znaczeniem, które stosunki zaczerpnięte z dotychczasowej logiki mają ze względu na cel poznania badań przyrodniczych.

Badając wszystkie te rozróżnienia, których dokonuje się w naukowym **postępowaniu dowodowym** w ogóle, redukujemy je ostatecznie do przeciwieństwa metod dedukcji i indukcji, opierając się na fundamentalnym stosunku, który leży u podstaw wszelkiego naszego myślenia: stosunku między ogólnością i szczegółowością. Tendencja do jedności, która rządzi myśleniem całościowym, pozwala się sformułować w ten sposób, iż chcemy zrozumieć zależność, w jakiej to, co jednostkowe, pozostaje do tego, co ogólne. Stanowi więc absolutnie podstawowe odniesienie myślenia naukowego. W tym punkcie rozchodzą się funkcja naukowa i funkcja estetyczna, podczas gdy pełne życia spojrzenie artysty ujmuje tylko to, co szczegółowe w całościowym ukształtowaniu, poznający duch, podobnie jak praktyczna działalność, subsumuje przedmiot pod ogólne przedstawienia i w tym celu odrywa to, co nieodpowiednie, a zatrzymuje tylko to, co „istotne”. Właśnie w tym tkwi ta ujmująca siła, którą Arystoteles wykorzystał do rozwoju ludzkiej nauki, uczynił on bowiem ów podstawowy stosunek tego, co ogólne, i tego, co szczegółowe, głównym punktem zarówno swej metafizyki, jak i swej logiki. W tym podstawowym stosunku i jego ogólnej ważności nic nie ulega zmianie dlatego, że to, co ogólne i istotne w badaniach historycznych, ma inny sens niż w nauce przyrodniczej, że tam oznacza ono wartościowe powiązanie faktów, a tutaj oznacza ogólność prawa¹.

Wszelkie ludzkie poznanie porusza się więc między dwoma biegunami: z jednej strony znajdują się jednostkowe wrażenia, z drugiej – ogólne twierdzenia, mówiące o możliwych odniesieniach lub związkach pierwszych określonych reguł. Wszelkie myślenie naukowe jest regulowane wskutek tego, że każde wrażenie podporządkowuje ono pod te ogólne zdania za pomocą logicznych form powiązania. Dlatego właśnie tutaj, gdzie znajdują się wszystkie logiczne formy powiązania tego, co szczegółowe, z tym, co ogólne, zostaje ugruntowana zależność tych pierwszych

¹ Por. H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen 1902, szczególnie s. 305 i nast.

od tych drugich. Wszelkie nasze poznanie polega na tym, że to, co ogólne, i to, co szczegółowe, wzajemnie się przeplatają za pośrednictwem członów pośrednich, które wytwarza nasze myślenie.

Pewność i prawda wszelkich tych członów pośrednich opierają się więc w ostatecznej instancji na ważności i prawdzie każdego z tych dwóch wytworzonych w wyniku logicznej operacji elementów: wrażeń i ogólnych twierdzeń. Wszystko, co leży między tymi dwoma, zostaje z nich wyprowadzone za pomocą praw logicznych. Wynika z tego jasno samo w sobie, że ten punkt wyjścia jako nieodzowne założenie wszelkich dowodów nie może być sam udowodniony. Wszelka pewność, która opiera się na jakimś dowodzie, jest pośrednia: upada i powstaje wraz z pewnością założeń tkwiących u podstaw tego dowodu. Nasza wykazana faktyczność nie może się jednak cofać w nieskończoność, zatem musi mieć absolutny początek; i właśnie ów początek trzeba znaleźć we wszelkich założeniach, których nie można już udowodnić. Wszystko, co wykazywane, jest pewne tylko pośrednio; ostateczne założenia wszystkich dowodów są bezpośrednio pewne. Ale ta bezpośrednia pewność dotyczy obu wzajemnie sobie przeciwstawianych punktów wyjścia: wrażeń i ogólnych twierdzeń, zgodnie z którymi mogą zostać ujęte wzajemne związki wrażeń. Te ostatnie, w postaci, w jakiej zazwyczaj występują, nazywa się aksjomatami, a więc można powiedzieć: wszelkie ludzkie poznanie ma pośrednią pewność, która może zostać uzyskana z logicznego podporządkowania wrażeń aksjomatom. Wszystkie twierdzenia, które wysuwają i których dowodzą nauki szczegółowe, stanowią logicznie wytworzone elementy pośrednie między aksjomatami a wrażeniami: w odróżnieniu od aksjomatów są one mniej lub bardziej szczegółowe, w odróżnieniu od wrażeń są mniej lub bardziej ogólne.

Mamy tu do czynienia, jak niezwykle trafnie ujął to Lotze, ze „szczęśliwym faktem”, że nasze wrażenia nadają się do tego, aby podporządkować je naszym aksjomatycznym założeniom – faktem, który nie jest konieczny w tym sensie, iżby nie dało się go w myślach unieważnić, lecz jest konieczny tylko w tym sensie, że jest absolutnie **wymagany**, jeśli w ogóle ma być dla nas możliwe jakiegokolwiek myślenie. Nasze przekonanie, iż musimy mieć możliwość myślowego ujęcia wszelkich naszych spostrzeżeń, jest identyczne z założeniem, że związek wszystkich naszych wrażeń pozwala podporządkować je aksjomatom, które z tego punktu widzenia można także nazwać postulatami. Gdyby oba te akty były całkowicie nieodróżnialne od bezpośredniej pewności, którą posiadamy, lub gdyby były tylko na tyle różne, że nasza logiczna świadomość nie mogłaby się do nich odnieść jako różnych, to nie istniałoby żadne wiążące nas myślenie.

Jednocześnie prowadzi to do wniosku, czego z powodu formalnej istoty myślenia nie możemy tu bliżej wykazać, że tamte człony pośrednie,

w których zostają przedstawione fakty wszelkich nauk, mogą zostać udowodnione zawsze tylko dzięki wspólnemu użyciu obu punktów wyjścia: z samych aksjomatów, niepopartych tym, co szczegółowe, nic nie wynika. W celu wyprowadzenia czegoś ze zdań ogólnych trzeba, zgodnie z zasadą sylogizmu, mieć także coś szczegółowego, co można podporządkować podmiotowi zdania ogólnego; w celu przejścia od zdania ogólnego do zdania szczegółowego trzeba znać warunek podporządkowania lub podziału, który na drodze czysto analitycznej nie może zostać uzyskany z żadnego pojęcia, lecz musi być dany w jakiś sposób przez dalszy wgląd (*Einsicht*). Podobnie niemożliwe jest wyprowadzenie zdania ogólnego, które powinno obowiązywać w odniesieniu do związku wrażeń, na podstawie samych tylko wrażeń, jedynie za pomocą formalnych operacji wiążącego myślenia: zawsze przy tym nie tylko czyni się ogólne założenie, że jakiś związek zachodzi, ale ponadto pewne szczegółowe założenie dotyczące rodzaju tego związku określonego przez kategorie, i tylko gdy akceptuje się to jako ostatnią nadrzędną zasadę wnioskowania, przetwarzanie faktów ma moc dowodową. Ani same aksjomaty, ani same wrażenia nie wystarczają do udowodnienia czegoś innego. Kto dysponuje jedynie tym, co najogólniejsze, nie ma materiału do tego, by wyprowadzić to, co szczegółowe: kto stoi jedynie przed wielością tego, co szczegółowe, nie znajdzie drogi prowadzącej do tego, co ogólne.

Przeciwieństwo metody dedukcyjnej i indukcyjnej zostaje więc przejawiane, jeśli myślimy, iż pierwsza w swych dowodach posługuje się tylko aksjomatami, a druga – jedynie wrażeniami. Obie opinie są niesłuszne. Nawet w matematyce poszczególne twierdzenia naukowe zostają wyprowadzone z aksjomatów jedynie dlatego, że te ostatnie zostają użyte do pewnych danych naocznie kombinacji, których przedstawienie nie było zawarte w samych aksjomatach i z nich samych nie mogło zostać wyprowadzone. Twierdzenie o płaskim trójkącie można wyprowadzić z aksjomatów geometrii wyłącznie za pomocą przedstawienia trójkąta, żadna jedynie logiczno-analityczna konieczność nie pozwala wyprowadzić pojęcia trójkąta z samych tylko aksjomatów. Ale jednak każdy dowód indukcyjny, który wyprowadzamy dla poszczególnych twierdzeń o przyrodzie, ma swoje ostateczne ugruntowanie w założeniu ogólnego prawodawczego związku zjawisk przyrody, który ujawnia się w stałym postępowaniu; bez dodania tych aksjomatów każda interpretacja dotychczas zaobserwowanego porządku w przedstawionym „twierdzeniu” oraz towarzyszące temu oczekiwanie jego powtórzenia się pozostają nieważne i bezpodstawne.

Zatem podporządkowanie tego, co szczegółowe, temu, co ogólne, w każdym przypadku stanowi istotę dowodzenia. Również zasad indukcji, rozważanych ze względu na ich formalny porządek, poszukuje się w sylogizmie, a ponadto każdy sylogizm wymaga przesłanki mniejszej dla swej

przesłanki większej. Przeciwnieństwo dedukcyjnego i indukcyjnego postępowania dowodowego – nie mówiąc już o badaniu i poszukiwaniu – należy więc znaleźć w obrębie ich ogólnego charakteru podstawowego. Jego istota tkwi w tym, że dedukcja podporządkowuje ogólnej zasadzie to, co szczegółowe, co zostaje wydobyte z treści przedstawień, w celu wyprowadzenia stąd czegoś właściwego temu szczegółowemu przypadkowi. W przeciwieństwie do niej indukcja podporządkowuje grupę faktów twierdzeniu ogólnemu – w celu wyprowadzenia twierdzenia znajdującego się pod względem ogólności między tamtymi faktami a odpowiednim twierdzeniem ogólnym. Tylko w tym mocno zmodyfikowanym i ograniczonym sensie obowiązuje to, że metoda dedukcyjna postępuje od ogółu do szczegółu, natomiast metoda indukcyjna na odwrót – od szczegółu do ogółu. Tamta zakłada już to, co szczegółowe, ta zaś to, co ogólne. To, co szczegółowe, czego wymaga każda dedukcja, aby wydostać się z tego, co ogólne, jest albo – jak w matematyce – arbitralnie dokonującą się naocznością, albo – jak w prawodawstwie – opierającym się na doświadczeniu rozważaniem możliwości, albo – jak w historii – zespołem faktów, za których pośrednictwem wspólne odniesienie do wartości może zostać powiązane w całość, albo – jak w dedukcyjnej części przyrodoznawstwa – danym w doświadczeniu szczegółowym przypadkiem prawa ogólnego. To, co ogólne natomiast, bez czego nie jest możliwa żadna indukcja, jest zawarte zawsze w ogólnych założeniach dotyczących spójności lub odniesienia do wartości treści przedstawień, w podstawowych zasadach, które przez samozrozumiałość obowiązują każde normatywne (*normalen*) myślenie. Wynika stąd, że korzystając z metody indukcji, nie dba się szczególnie o to, by w pierw wyraźnie wypowiedzieć treść tych potrzebnych na każdym kroku samozrozumiałych aksjomatów; byłoby to pedantyczne i nudne, gdyby przy każdym indukcyjnym wniosku wskazywać zasadę przyczynowości, jako tę, która dostarcza nieodzownej przesłanki większej do całego tego wnioskowania. Z tego jednak wypływa niebezpieczeństwo przeoczenia tego ostatecznego uzasadnienia i uznania samych tylko faktów, które tu posłużyły za wystarczające przesłanki dowodu indukcyjnego. Przyjdzie więc z przykrością stwierdzić, że pozostaje się przy pojmowaniu nauki jako sterty faktów zmiatanych na kupę za pomocą miotły.

W każdym razie niezaprzeczone pozostaje to, że u podstaw wszelkiej aktywności poznawczej nauk szczegółowych, widocznej zarówno w postępie indukcyjnym, jak i w dedukcyjnym, leży uznanie ważności aksjomatów, których sens polega na tym, że za ich pomocą dowodzi się czegoś o faktach lub z faktów, czegoś, co można uznać za prawdę. Przedstawić system tych aksjomatów oraz rozważyć ich stosunek do aktywności poznawczej – to i tylko to może być zadaniem filozofii teoretycznej, logiki. Ale w równym stopniu dotyczy to wszystkich szczegółowych funkcji uwa-

runkowanego i ugruntowanego obowiązywania. Przyjmowane w etyce oraz częściowo także w historii cele ogólne, których uznanie jest wymagane od każdego, zgodnie z którymi zostaje oceniona wszelka szczegółowa celowość, pozostają równie aksjomatyczne. To samo dotyczy przyjmowanych w obszarze estetycznym reguł dobrego smaku (*Gefühlswirkung*), które uzasadniają ogólną komunikowalność konkretnego odczucia. Rozszerzając zwyczajowe użycie języka, można więc mówić również o aksjomatach etycznych i estetycznych, co pozwala wyrazić cel wszelkiego filozoficznego badania w następujący sposób: **problemem filozofii jest ważność aksjomatów.**

Do istoty aksjomatów należy, jak wykazaliśmy, ich niedowodliwość. Nie można ich udowodnić dedukcyjnie, ponieważ one same stanowią podstawę wszelkiej dedukcji, oraz dlatego, że do takiego dowodu należałoby wskazać jeszcze bardziej ogólne i bezpośrednie, a tym samym wyższe, aksjomaty. Nie można ich także udowodnić dopiero indukcyjnie, ponieważ wszelka indukcja zakłada już ważność aksjomatów wewnątrz pewnej wcześniej wydzielonej dziedziny. Wynika stąd, że filozofia nie może zrobić użytku ani z metody dedukcyjnej, ani z metody indukcyjnej, które są czymś zwykłym w pozostałych naukach. Ważności aksjomatów nie sposób ani wyprowadzić z czegoś innego, ani też wywieść z sumy poszczególnych przypadków. Filozofia musi więc podejść do swego problemu w inny sposób.

Aksjomaty, których ważnością zajmował się Kant w swojej krytyce, określił mianem sądów syntetycznych *a priori*, i w swych trzech głównych pracach poszukiwał ich w obrębie trzech wyróżnionych wyżej dziedzin. Jeżeli chcemy teraz uściślić ich pojęcie, przedstawić je w całej ostrości terminologii dzięki psychologicznemu ujęciu w dobrze pojętym sensie, to możemy powiedzieć: w filozofii chodzi o ważność tego rodzaju powiązań przedstawięń, które — same niemożliwe do udowodnienia — leżą u podstaw wszelkich dowodów z bezpośrednią oczywistością.

W filozofii chodzi więc przede wszystkim o to, jak można wykazać tę bezpośrednią oczywistość aksjomatów. Nie istnieje żadna **logiczna** konieczność, która mogłaby dowodzić ważności aksjomatów. Dlatego są tylko dwie możliwości: albo wykazuje się **faktyczną** ważność, szuka się dowodu na to, że w rzeczywistym procesie ludzkich przedstawięń, chęci i uczuć aksjomaty te faktycznie zostają rozpoznane jako ważne, że w empirycznej rzeczywistości życia duchowego są one obowiązującymi, uznanymi pryncypiami, albo wykazuje się, że przysługuje im jakaś odmienna konieczność, a mianowicie **konieczność teleologiczna**, że ich ważność musi zostać koniecznie uznana, jeśli mają zostać zrealizowane inne cele.

W tym miejscu odróżniają się od siebie genetyczne i krytyczne podejście filozofii. Dla metody genetycznej aksjomaty są faktycznymi sposobami

mi ujmowania, które powstały w toku rozwoju ludzkich przedstawień, uczuć i rozstrzygnięć woli, i właśnie to zapewnia im ważność. Dla metody krytycznej – niezależnie od ich faktycznego uznania – aksjomaty są normami, które mają ważność przy założeniu, że myślenie w powszechnie uznawany sposób zmierza do zrealizowania celu bycia w prawdzie, wola – celu bycia dobrym, a odczuwanie – celu ujęcia piękna.

Jeśli w ten sposób filozofia krytyczna korzysta z teleologicznego punktu widzenia, dzieje się to bez jakiegokolwiek hipostazowania pojęcia celu, a to właśnie pociąga za sobą fundamentalne rozróżnienie, w którym filozofia odnajduje się względem pozostałych nauk. Pojęcie celu nie zajmuje żadnego miejsca bądź zajmuje miejsce bardzo skromne wśród pryncypiów nauk wyjaśniających; sąd o stopniu, w jakim rzecz lub fakt odpowiada jakiemuś celowi, nie jest sądem teoretycznym, nie jest względem (*Einsicht*), dzięki któremu można pojąć rzeczywistość jakiejś rzeczy czy faktu. Teleologia nie jest poznaniem genetycznym. O celach w naukach wyjaśniających jest mowa tylko w wąskim obszarze psychologii, nauki o społeczeństwie i historii, w których trzeba uwzględnić świadomą intencję jako jeden ze sprawczych i z regularnych rzeczywistych czynników porządku w życiu indywidualnym lub wspólnotowym; natomiast w pozostałych naukach rozpoznanie celowości jakiegokolwiek związku nie stanowi właściwego poznania². Teleologiczna konieczność nie wyjaśnia rzeczywistości. Nie należy się obawiać, że sposób, w jaki zostaje wykorzystany w metodzie filozofii teleologiczny punkt widzenia, koliduje z założeniami pozostałych nauk: filozofia, rezygnując z wtrącania się w sprawy nauk wyjaśniających, zyskuje odwagę do tego, aby na własnym obszarze przyznawać się do myślenia związku teleologicznego jako swej zasady (*Prinzip*).

Całą filozofię krytyczną obowiązuje więc w pewnym sensie to, co Schiller powiedział o szczególnej nauce kantystów: „głęboko we wnętrzu” opisuje ona to, czego nie może dowieść. Filozofia teoretyczna nie może dowodzić swych aksjomatów. Ani praw myślenia logiki formalnej, ani podstawowych twierdzeń wszelkich rozważań nad światem, które wyprowa-

² Ostatnimi czasy mówi się często o tym, że postępowanie historyczno-rozwojowe, które zajmuje tak znaczące miejsce w naukach wyjaśniających, celowość sposobu życia ustanawia zasadą wyjaśniającą i dlatego ma charakter teleologiczny. W tym względzie jednak wieloznaczność słowa „celowy” powoduje ogromne zamieszanie. Celowość, którą dostrzega wyjaśnianie historyczno-rozwojowe, nie jest wcale normatywnością, określaniem przez ideał, lecz po prostu „zdolnością życia” (*Lebensfähigkeit*). Z tego punktu widzenia celowym nazywa się wszystko, co jest zdolne dla życia (*lebensfähig*), co zresztą może istnieć jak chce. Jeśli się w końcu dochodzi się do wniosku, że celowość utrzymuje po prostu w walce o istnienie, to nie jest to żadna wielka mądrość, lecz tautologia *resp.* sąd analityczny: to, co jest zdolne do życia, pozostaje żywe.

dza z kategorii, nie można w żaden sposób uzasadnić za pomocą doświadczenia. Ale logika może mówić każdemu: chcesz prawdy, to się zastanów, gdyż jeśli to życzenie ma być spełnione, musisz uznać ważność tych norm. Filozofia praktyczna nie może wyprowadzić maksym moralnych ani za pomocą wszechstronnej indukcji, ani na podstawie jakiegoś teoretycznego poznania metafizyki, psychologii czy empirycznej nauki o społeczeństwie. Ale etyka może się odwrócić od każdej z tych argumentacji: jesteś przekonany, że istnieje absolutne kryterium (*Maß*), zgodnie z którym można przeprowadzić rozróżnienie na to, co dobre, a co złe; śmiało, skoro tylko się dobrze zastanowisz, dojdiesz do wniosku, że jest to możliwe jedynie wówczas, gdy ważność niektórych norm zostanie uznana za niezbędną. Filozofia estetyczna nie może dowieść reguł piękna ani dzięki teoretycznemu poznaniu świata, ani dzięki poznaniu opinii wszystkich bądź wielu wrażliwych jednostek; ale może nas zmusić do namysłu, że skoro piękno ma być czymś innym niż indywidualna przyjemność, musimy uznać jego ogólne normy. Ważność aksjomatów wszędzie uwarunkowana jest celem, który musimy założyć jako ideał naszego myślenia, woli i uczuć.

Kto chciałby się zgorszyć tym, że tego rodzaju podstawowe założenie metody krytycznej jest niezbędne, musi sobie najpierw przypomnieć, że metoda genetyczna wymaga w jeszcze większym stopniu i jeszcze bardziej specjalistycznych założeń, bez których nie osiąga zadowalających rezultatów. Do założeń tych należą w pierwszej kolejności wszystkie te aksjomaty, bez których nie istnieje żadna teoria wyjaśniająca, wszystkie, dzięki którym można uzasadnić konstatację faktów oraz interpretację zachodzących między nimi związków. Należy założyć całą treść systemu teorii poznania, aby ugruntować „teorię” w filozoficznym znaczeniu tego słowa. Obowiązuje to także w odniesieniu do opartego na faktach dowodzenia oraz genetycznego rozważania aksjomatów. Nie są to tylko prawa tak zwanej logiki formalnej, których ważność musi z góry zostać ustanowiona, lecz także te podstawowe twierdzenia teorii poznania (jak na przykład zasada przyczynowości), o które chodzi w badaniach. Co prawda, w przypadku aksjomatów logiki formalnej, w przypadku reguł sądzenia i wnioskowania jest zrozumiałe samo przez się, że ich ważność należy wprawdzie ustanowić dla każdego badania, a więc także dla tego, które odnosi się do niej samej. Kiedy zaczynamy się zastanawiać, nawet nad samym myśleniem, to już wtedy musimy przestrzegać reguł poprawnego myślenia wówczas, gdy chcemy dowodzić ich ważności. Jeśli w ogóle chcemy się między sobą porozumiewać, to musimy przestrzegać obowiązujących w tym zakresie norm, nawet kiedy najpierw zabieramy się jedynie do tego, aby zbadać, jak ludzie porozumiewają się między sobą. Przeprowadzać badania logiczne, samemu nie myśląc poprawnie pod

względem logicznym, byłoby w rzeczywistości „nauczeniem się pływania przed wejściem do wody”. Uznali to wszyscy rozsądni logicy, i nie można uczynić z tego zarzutu jakimkolwiek logicznemu sposobowi postępowania, gdyż dotyczy to każdego bez wyjątku stanowiska. Ale założeń metody genetycznej nie wyczerpuje wcale ta długa lista określeń formalnych. Jak wykazano, każde stwierdzenie faktów i każda oparta na nich lub odnosząca się do nich teoria ma zawsze u swych podstaw ogólne „przesady” (*Vorurteilen*), którym podporządkowujemy nasze spostrzeżenia w poszczególnych przypadkach lub w całości, i to właśnie są aksjomaty teorii poznania, których ważność trzeba wykazać. Ma to ważność – co jest zrozumiałe samo przez się i nie wymaga wcześniej żadnego ugruntowania – zwłaszcza dla tych starań, które pod presją empirycznej tendencji naszych czasów zmierzają do uczynienia z filozofii jednej z nauk przyrodniczych, jednej z dyscyplin „indukcyjnych”.

Do każdej takiej „teorii” należy ponadto duży, rozległy materiał bądź to poznań psychologicznych, bądź to poznań psychologicznych i historycznych. Jeśli chce się pokazać, że aksjomaty rzeczywiście obowiązują, i wyjaśnić, w jaki sposób uzyskały ważność w naturalnym (*naturgesetzlichen*) procesie ludzkiego życia duchowego, jest to możliwe jedynie na gruncie po części psychologii, po części historii kultury (w najszerszym sensie tego słowa). Z tego powodu psychologia i historia kultury są dla metody genetycznej kamieniem węgielnym (*Herd*) badań filozoficznych. Dane tych nauk empirycznych stanowią dla niej rozstrzygający materiał poznawczy. Filozofia nie jest dla niej niczym innym jak psychologiczno-kulturowo-historycznym rozważaniem opartym na aksjomatach. Jest „beznadziejną próbą” ugruntowania w teorii empirycznej tego, co samo stanowi założenie wszelkiej teorii.

Jeśli założymy także, a chciałoby się dodać wszelkie osobliwości wszystkich tych założeń, to nie możemy pominąć tego, co dla zadania filozofii chcemy osiągnąć takim ograniczeniem do empiryczno-genetycznego traktowania aksjomatów. Jedyne (*Höchste*) bowiem, co można osiągnąć na tej drodze, polegałoby przecież tylko na konstatacji oraz wyjaśnieniu na podstawie praw życia psychicznego, że aksjomaty faktycznie obowiązują. Ale taki dowód i takie wyjaśnienie są równie mało pomyślne, jak samo tylko faktyczne obowiązywanie. Jeśli „obowiązywać” ma mieć znaczenie w sensie tego, co faktyczne, że coś jest uznane lub jest faktycznie określającym pryncypium, to aksjomaty faktycznie „obowiązują” w jednostkowych przypadkach i okazjnie, ale nigdy dla wszystkich i zawsze. W takim samym stopniu dotyczy to rodzaju, jak i indywiduum. Przeciw faktycznemu obowiązywaniu aksjomatów można bowiem słusznie podnieść całą tę argumentację, którą Locke skierował przeciwko ideom wrodzonym. I nie trzeba się odwoływać dopiero do Botokudów czy innych in-

teresujących plemion, aby się dowiedzieć, że w szerokim kręgu ludzkiego życia duchowego nie można znaleźć czegoś faktycznie powszechnie obowiązującego; chyba że byłaby to skłonność do szczęścia, która jako czysto formalne pojęcie oznacza dążenie do zaspokojenia aktualnego życzenia, które – ciągle tylko jako dostojne bądź pogardzane – może zostać zrealizowane wszędzie i zawsze. Konsekwentne jest także tylko to, co empiryczna metoda psychologów utrzymała jako ogólnie obowiązujące, dzięki czemu oczywiście zyskała sobie wielkie powodzenie motłochu, któremu nie mówi nic nowego. Ale nie można stwierdzić faktycznego powszechnego uznania żadnego ogólnego twierdzenia ani prawa myślenia logiki formalnej, ani żadnego teoriopoznawczego aksjomatu, ani żadnej moralnej maksymy, ani żadnej reguły estetycznej. Wszędzie można za przykład negatywnych instancji podać dzieci i idiotów, ale nawet wtedy, kiedy zrezygnuje się z tych przykładów, dorośli przedstawiciele gatunku *homo sapiens* oferują tak wiele wariantów, że niczego pośród nich nie można uznać za ogólnie obowiązujące. Tego, co powszechnie obowiązujące, nie można znaleźć ani w wyniku indukcyjnego porównywania wszystkich indywidualiów i narodów, ani w następstwie dedukcyjnego wywodu z pojęcia ogólnej „istoty” człowieka.

Jeśli zatem ktoś rzeczywiście chce w tym względzie i z całą powagą stać na stanowisku „czystego doświadczenia”, musi jako kwestię czystej arbitralności wyjaśnić to, co mówi się o ogólnym obowiązywaniu w ścisłym znaczeniu: faktycznemu obowiązywaniu można najwyżej przypisać przybliżoną (*approximative*) ogólność. Nieuchronny (*naturnotwendige*) proces życia duchowego preferuje niektóre, charakterystyczne dla jednostek oraz poszczególnych narodów, ogólne sposoby ujmowania. Są to stałe formy apercpcji oraz środki apercpcji, które – rozwijając prawa asocjacji i reprodukcji – określają dalszy przebieg procesu psychicznego i łączą się z odczuciem subiektywnej pewności, którą Hume nazwał *belief*, Jacobi nieszczęśliwie przełożył jako „wiera”, a Schleiermacher ochrzcił uczuciem przeświadczenia. Pewność ta przedstawia się każdemu jako koniecznie wymagana w taki sposób, że wydaje się, iż tak musi myśleć, chcieć i czuć każdy. Ale przed rozważaniami psychologicznymi wszystkie te apercpcje są tak samo konieczne i absolutnie nie można od nich odstąpić, jeśli trzeba rozstrzygnąć, że jedna ma więcej racji niż druga. Wyjaśnianie genetyczne, tak jak faktyczna konstatacja, dotyczy wszystkich równomiernie. Nie ma ono żadnego absolutnego kryterium (*Mafß*), wszystkie przeświadczenia są dla niego ważne jako równouprawnione, ponieważ obowiązują jako nieuchronne. Wszystkie ogólne twierdzenia i oparte na nich oceny mają dla niego jedynie wartość względną, po części zależną od stanowiska indywidualium, po części – od psychicznego życia całego historycznie uwarunkowanego społeczeństwa.

Relatywizm stanowi więc nieuniknioną konsekwencję czysto empirycznego ujęcia kardynalnego pytania filozoficznego. Tak jak wszystkie formy rozważania świata rozwinęły się w klarownym przebiegu helleńskiego życia duchowego z typową prostotą i wspaniałością, w wyraźnie wyszlifowanej postaci, tak też konsekwencja ta ujawnia się nader przekonująco u sofistów, a wszystkie późniejsze formy opisu relatywizmu, jak choćby nauka encyklopedystów czy nowoczesny pozytywizm i pragmatyzm, są tylko nowym upiększeniem i aktualnie przygotowaną kopią Protagorejskiego: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*.

Tymczasem z owym relatywizmem nie jest aż tak źle, jak próbują to przedstawiać bojaźliwe umysły. Wszędzie tam, gdzie występuje jako teoria naukowa, jest potwornym samozłudzeniem. Ponieważ właśnie dlatego, że chce być teorią, uznaje milcząco wszystkie te założenia, dzięki którym w ogóle jest możliwa i może zostać ugruntowana teoria. Kiedy chce udowodnić swoje twierdzenie, wtedy przyjmuje, że fakty można ustalić w powszechnie obowiązujący sposób i że tak samo można na ich podstawie twierdzić to, co powinni uznać wszyscy. Sam dowodzi tego, z czym walczy w imię ważności zasad teoriopoznawczych i norm logicznych. Jeśli zaś tego nie czyni, to, podobnie jak niektórym gadułom greckiej sofistyki, pozostaje mu tylko wyjaśnić, że właściwie nie można nic twierdzić, co oczywiście stanowi ze wszech miar mądry koniec jego mądrości. Każda, także nihilistyczna i relatywistyczna, teoria ważności aksjomatów uznaje w obszarze teoretycznym istnienie przynajmniej jednej wiążącej wszystko normy. Im więcej relatywista nagromadzi swych dowodów, tym śmieszniejszy się staje: tym bardziej bowiem obala to, co chce udowodnić. Dlatego też rzeczywiście nie istnieje żadna poważna naukowa teoria relatywizmu; lecz to przekonanie, że każdego obowiązuje tylko to, co mu się wprost jawi, istnieje rzeczywiście jako nie do pozazdroszczenia sposób ujmowania życia. Relatywizm jest „filozofią” zblazowanych, która w nic więcej nie wierzy, albo filozofią światowego dziecka, które wzrusza ramionami, że wszystko, co istnieje, jest jedynie frywolnym żarcikiem, i za właściwe uważa dzisiaj twierdzić jedno, a jutro coś innego.

Dlatego także reprezentanci metody genetycznej poszukują jakiegoś sposobu ocalenia pojęcia normalności i ogólnej obowiązywalności, a mają do wyboru dwie drogi, które przy okazji są zbieżne. Jeśli trzeba zrezygnować z faktycznego ogólnego obowiązywania, to normalność staje się możliwa do określenia po części dzięki stosunkom ilościowym, po części jako proces historyczny. Skoro nie istnieje nic, na co mogliby się zgodzić wszyscy ludzie wszechczasów, to z jednej strony za każdym razem mamy jednak przekonanie większości, z drugiej strony – zdecydowany postęp, który w historii ludzkich aksjomatów i norm stopniowo prowadzi, przynajmniej większość lub wybór „tego, co lepsze”, do „faktycznej ważno-

ści”. Faktycznej ważności nie należy szukać ani po stronie większości, ani wyznaczać postępowaniem historii.

Najbardziej przekonujący zdaje się apel do masy: zabobon dotyczący większości należy do specjalności naszych czasów. Przez nasz naturalny (*naturgesetzlichen*) sposób rozważania dochodzimy do tego, że szaleństwo, które rozwija się równie koniecznie jak „normalne” myślenie, definiujemy jako jeszcze jeden spośród utartych, odmiennych sposobów przebiegu przedstawięń, tak że w przestępcy widzimy jedynie nieszczęśnika, który w sposób równie naturalny jak my wszyscy, tylko jeden raz chce i czyni coś odmiennego od tego, co zyskało akceptację większości. To, co wcześniej określało się jako anormalne, wkrótce potem staje się już tylko tym, co niezwykle. Z rozległego punktu widzenia naturalnej konieczności (*Naturnotwendigkeit*) to, co niezwykle, jest tak samo uprawomocnione jak to, co zwykłe. Ponieważ nie ma żadnego prawa, lecz jest wyłącznie siła, istnienie, a to, co większość czyni w odniesieniu do jednostkowego przypadku, który odbiega od jej zwyczaju, opiera się jedynie na brutalnym „prawie” silniejszego. Skoro więc nie mamy żadnego innego punktu widzenia poza faktyczną konstatacją i genetycznym wyjaśnianiem, to w żaden sposób nie można porównać z sobą wartości poszczególnych zjawisk: to, co uznaje większość – jakkolwiek duża by była – nie jest jeszcze z tego powodu tym, co właściwe. Nauka musi protestować, kiedy postępowanie dzisiejszej polityki chce się wślizgnąć także do niej. Doza faktycznej aprobaty nigdy nie jest dowodem normalności. Większość może się mylić równie dobrze, jak pojedyncze jednostki, a pozostaje jeszcze pytanie, co jest bardziej prawdopodobne. Kto chce poważnie bronić każdego przekonania, którego norma znajduje wyraz w przeświadczeniu większości, tego należy tylko zapytać, czy większość nigdy nie błądzi i się nie myli. Podporządkowanie się sądom masy stanowiłoby traumatyczny koniec wysiłków filozofii.

Podobne nagięcie przed brutalnymi faktami zachodzi wtedy, kiedy jedynie z perspektywy genetycznego wyjaśniania poszukuje się w toku ludzkiej historii adekwatnego kryterium „ważności” aksjomatów i uważa się, że normalność można ugruntować w tym, co w historycznym postępie zyskuje głębszą, trwalszą i powszechniejszą aprobatę. Oprócz wszystkich innych czyni się przy tym założenie, że w samym procesie historycznym, w wyniku naturalnego rozwoju, rozum dochodzi do przełomu, dzięki któremu przez refleksję nad historycznym postępowaniem konstytuuje się pojęcie tego, co normalne. Jeśli się na razie przyzna, co poza tym wcale nie musi być takie pewne, że tamto założenie okazało się słuszne, to bądź co bądź trzeba jeszcze ustalić, co w historycznym przebiegu winno być nazwane postępowaniem, to znaczy udoskonaleniem czy przybliżeniem się do tego, co normalne i rozumowe. Należy mieć nadzieję, że każdy rozu-

mie, iż nie zawsze to, co późniejsze, jest *eo ipso* tym, co lepsze. Zmiana nie jest postępem. Brzmi to dość trywialnie i oczywiście. Ale być może oznacza to włożenie palca w otwartą jeszcze ranę, kiedy się dziś wyrazi tę trywialność. Im bardziej bowiem staje się miarodajne postępowanie czysto genetyczne, tym łatwiej rodzi się złudzenie, że w rozwoju kultury człowieka zawsze to, co nowe, jest zarazem tym, co lepsze i bardziej godne uznania. Ze stanowiska teorii wyjaśniającej istnieje tylko to, co wcześniejsze, i to, co późniejsze, właśnie – istnieje wyłącznie zmiana: tego, czy zmiana ta jest postępem, nie można rozstrzygnąć tylko za pomocą samej metody genetycznej; jest to sprawa kryterium, przedstawienia celu, względem którego można określić wartość zmian. Zatem kto w ogóle mówi o „postępie” w historii, ten – kiedy ocenia genetycznie wyjaśniający proces – z większą lub mniejszą świadomością przyjmuje jakiś ideał, cel, normę za kryterium, aby powołując się na nie, jedną zmianę opisać jako postęp, a inną – jako stagnację lub regres. Czysto naturalistyczne postępowanie badawcze zna jedynie konieczne zmiany i nic nie wie o ich wartości. Jeżeli także od badań historycznych oczekuje się dowodu postępu, to trzeba przyjąć założenie odnośnie do celu, według którego winno się mierzyć postęp; oceniająca historia jest możliwa tylko dla świadomości określającej cele. Zatem kto chce wyprowadzić ważność aksjomatów z postępu historii, musi już mieć zasadę, w odniesieniu do której określi pod tym względem, co można nazwać postępem; musi więc albo już założyć świadomość aksjomatów jako kryterium oceny zjawisk historycznych, albo dla każdego momentu historii musi przyjąć za obowiązujący aksjomat to, co akurat w danym momencie cieszy się ogólnym uznaniem i zastosowaniem. Jednakże ostatni przypadek skutkuje historycznym relatywizmem, który jeszcze nigdy nie był traktowany poważnie; natomiast w pierwszym przypadku badanie historyczno-rozwojowe ukradkiem zakłada istnienie absolutnej ważności, zgodnie z którą ocenia proces historyczny. Jeżeli dopiero raz ustaliło się bądź przyjęło aksjomaty, to można także bardzo dobrze pokazać, jak w historycznym rozwoju ludzkości zyskują one faktyczne uznanie, i właśnie w tym wyraża się postęp historii. W celu wykazania rozumu w historii, trzeba znać nie tylko historię, ale także rozum.

„Krytyka rozumu historycznego” jest więc przedsięwzięciem niezwykle chwalebny; najpierw jednak musi być właśnie **krytyką**, a jako taka – wymaga kryterium. Kiedy bieg historii rozważa się „całkowicie bez założeń”, wydaje się, że przyjmuje i uznaje się raz to, raz tamto; można określać zjawiska językowe oraz historyczne przebiegi myślenia, które doprowadziły do tych przekonań; w końcu można także stwierdzić, które aksjomaty są akceptowane w uprzywilejowanych kręgach ludzkości, określających siebie jako narody kulturalne, ale w ten sposób nie wychodzi się

poza samo stwierdzenie faktu i okoliczność, że przyczynowo określony proces ludzkiego życia gatunkowego doprowadził do uświadomienia pewnych twierdzeń, nie dowodzi niczego dla ich absolutnej ważności bądź ich uzasadnienia. Równie dobrze możliwe jest, że – za sprawą pierwotnego niefortunnego porządku i stałego nagromadzenia asocjacji przedstawień pod wpływem codziennych potrzeb – cały ten rozwój doprowadziłby do głośnych złudzeń i głupstw, które tylko dlatego uważamy jeszcze za prawdę, że jesteśmy w nim bezpowrotnie zamknięci. Dlatego jeśli metoda genetyczna w tak zwanym podejściu narodowo-psychologicznym, stanowiącym jej najdonioślejszy i najszlachetniejszy przejaw, opierając się na nauce o języku i historii kultury, przedstawia powolną genezę świadomości aksjomatów rasy indogermańskiej, to tym samym rozwiązuje ważne historyczne zadanie, ale nie rozwiązuje problemu filozofii. „Ważność” aksjomatów bowiem nie może się wyczerpywać w tym, że z powodu historycznej konieczności zaakceptowały je pewne grupy ludzi; a postęp, który w ten sposób winien być wykazany w historii, tylko dlatego można określić jako taki, że z góry zakłada się ważność aksjomatów i za postęp uważa się to wszystko, co prowadzi do ich uświadomienia oraz uznania.

Okazuje się, że w odniesieniu do aksjomatów metoda genetyczna nie jest niczym innym jak pewnym obszarem, w którym można wykazywać empiryczną ważność aksjomatów i właśnie w tym dowodzie upatrywać ich normatywnego znaczenia. Stosunki ilościowe i czasowe nie wystarczą, aby tym aksjomatom przyznać jakąś wyższą rację, przysługującą każdemu dowolnemu produktowi mechanizmu psychicznego, i wszystkie historyczno-rozwojowe badania zakładają już, podobnie jak każde empiryczne poszukiwanie, cały system świadomości normatywnej (*ein normales Bewußstein*). Metoda krytyczna zaś – abstrahując od podporządkowania formalnym regułom myślenia, bez których, jak wcześniej wspomniano, nie można także nic pomyśleć – potrzebuje tylko jednego założenia ogólnego: tego mianowicie, że istnieje normatywna świadomość, której zasady trzeba uznać, jeżeli w ogóle cokolwiek ma mieć powszechną ważność. Powszechna ważność, o której tu mowa, nie może być rozumiana jedynie jako faktyczne bycie uznanym, lecz musi być rozumiana także jako powinność uznania. Niezależnie od tego, jak daleko sięga faktyczne uznanie, metoda krytyczna opiera się na przekonaniu: istnieją ogólne wartości, a dzięki temu empiryczny proces przedstawiania, chcenia i odczuwania przebiega według tych norm, bez których nie można pomyśleć realizacji celów; te ogólne wartości stanowią: prawda dla myślenia, dobro dla woli i działania, piękno dla odczuć, a wszystkie trzy ideały reprezentują – każdy na swym obszarze – tęsknotę za tym, co **godne** powszechnego uznania. Naturalnie, tej godności nie można odczytać z faktycznych procesów

uznawania; cechuje ją bezpośrednia oczywistość, wraz z którą, jeśli w jakiegokolwiek dowolnej treści empirycznej została ona uświadomiona, jest dana jednostkowej świadomości jako faktycznie obowiązująca.

Założeniem metody krytycznej jest więc wiara w ogólnie obowiązujące cele i w ich zdolność do bycia uznanymi przez empiryczną świadomość. Kto nie ma tej wiary lub najpierw chce ją „wykazać”, kto sztucznie siebie – albowiem z natury wszyscy żywimy to przeświadczenie – przekonuje, że nie istnieje nic powszechnie ważnego, ten musi pozostać w domu: filozofia krytyczna bowiem nie może zacząć z kimś takim. Logicy nie zwracają się przeciwko temu, czemu on tu zaprzecza, że istnieje przymus normatywnego myślenia; etyka nie pojawia się tam, gdzie nie uznaje się nakazu określającego właściwą wolę, a estetyka jest nonsensem dla tego, kto zaprzecza ogólnej komunikowalności, na której opiera się istota wyrazu estetycznego. Badanie filozoficzne mogą prowadzić tylko ci, którzy są przekonani, że norma powszechnego obowiązywania stoi ponad indywidualną aktywnością, i że jest możliwe znalezienie owej normy.

Wraz z tym założeniem metoda krytyczna dopuszcza się błędnego koła. Kto ją stosuje, musi założyć, że równie dobrze on sam, jako ten, którego też obejmuje swymi badaniami, przynajmniej w pewnym zakresie ma świadomość normatywną. Nigdzie indziej estetyka nie może znaleźć pryncypiów dobrego smaku, tylko u tego, u kogo z góry się je spodziewa znaleźć. Gdzie w całym świecie etyka może szukać zasad moralności, jeśli nie we wspólnej świadomości tych, którzy zakładają, że prawidłowo sądzą i postępują? Także logika reguł prawidłowych przedstawień może szukać tylko wśród tych, którzy z góry zawierzają jej zaleceniom. W tym sensie wszystkie trzy mają ideał normalnego człowieka, który zakładają, aby go zaprezentować. Również tutaj obowiązuje to, co powiedział Lotze, że ponieważ owo koło jest przecież nieuniknione, trzeba po nim chodzić schludnie.

Aby to uczynić, trzeba najpierw odeprzeć najpoważniejszy zarzut wobec metody krytycznej, który właśnie się tutaj pojawia. Wszystko bowiem to, co chce ona sobie przypomnieć w świadomości normatywnej, oraz to, co musi założyć w samej sobie i innych, to są właśnie empirycznie określone indywidua, a psychologiczna konieczność wnosi z sobą, że to, co proces historyczny wytworzył jako świadomość aksjologiczną, zdaje się posiadać najwyższą bezpośrednią oczywistość świadomości normatywnej, tak że w efekcie sama miesza to, co dla niej faktycznie ważne, z ogólną ważnością. Metoda krytyczna zdaje się popełniać największy błąd, że stanowisko filozofującej jednostki wynosi do rangi normy absolutnej, ale tak nie jest.

To poważne niebezpieczeństwo faktycznie istnieje i bardzo często, najczęściej w etyce i estetyce, przejawia się poważnymi błędami. Absolutyzo-

wanie historycznie określonych, rozwiniętych dzięki szczególnym społecznym albo indywidualnym stosunkom, sposobów ujmowania jest przecież właśnie tym, co przeważnie jako zarzut przeciwko metodzie krytycznej podnosi się na korzyść metody genetycznej. Faktycznie, niebezpieczeństwo to zagraża nieuchronnie, dopóki rzecz ujmuje się tak, jak gdyby zastanawiano się po prostu nad tym, co powinno być powszechnie uznane i jak gdyby uczucie oczywistości wystarczyło do upewnienia jednostki, że nie ma do czynienia tylko z indywidualnym przekonaniem bądź jednym z wielu przekonań. Złudzenie subiektywnej oczywistości jest powszechnie znanym faktem, który sprawia, że to postępowanie musi ponieść klęskę. Filozoficzny namysł nie może poprzestać na prostej i bezpośredniej oczywistości, metoda krytyczna wymaga, zapośredniczonej przez określoną, systematyczną kontrolę (*Maßregeln*), a dzięki temu skorygowanej i osobno upoważnionej, oczywistości.

Tym, co usuwa trudności z drogi, jest właśnie, wprowadzona do filozofii krytycznej po raz pierwszy przez Fichtego, prawidłowo rozumiana zasada związku teleologicznego. Jeśli chodzi przy tym oczywiście o to, aby z tego, co jednostka musi zatrzymać za pomocą historycznego określenia swego przebiegu przedstawić dla świadomości normatywnej i aksjomatycznej, wykluczyć to, co ma czysto empiryczne źródło, to zgodnie ze wszystkim poprzednim nie jest to możliwe przez indukcję porównawczą czy rozważanie genetyczne, a zatem tego, co normalne, pozostaje **szukać** na drodze badania teleologicznego. Metoda krytyczna – wraz ze swym jedynym założeniem, zgodnie z którym może dostarczać przedstawić, decyzji woli i uczuć, które należy ogólnie zaakceptować – ma za zadanie uświadamiać wszystkie te formy przebiegu życia psychicznego, które należy uznać za nieodzowne warunki realizacji tamtego zadania, i w tym dowodzie nie może się powoływać na żadne szczegółowe, faktyczne określenia jednostkowe rzeczywistego życia duchowego. Może to być tylko pomyślane, gdy się żąda, aby dowód aksjomatów i *a priori* obowiązujących norm sam nie miał charakteru empirycznego.

System logiki jest więc ogółem wszystkich tych teleologicznie rozwijających się zasad, bez których nie może istnieć jakiegokolwiek powszechnie ważne myślenie. Normy etyki rozwijają się jako środek służący określaniu woli i działania, zasługujących na ogólną aprobatę. Reguły estetyki są warunkami, które jedynie umożliwiają ogólnie podzielane odczucie. Wszystkie aksjomaty, wszystkie normy okazują się – niezależnie od jakiegokolwiek szczegółowej treści i od jakiegokolwiek historycznego określenia – środkiem do celu, jakim jest ogólna ważność. Nie istnieje żadna logika, jeśli – niezależnie od treści przedstawić w poszczególnych przypadkach – żaden sposób powiązania i układu nie obowiązuje jako zasada myślenia; żadna etyka, kiedy – niezależnie od empirycznego określenia naszych

motywów – nie istnieje żadna norma ponad jej stosunkami; żadna estetyka, kiedy określone reguły – dotyczące treści jednostkowych przedstawień i wywołanych przez nie uczuć – nie określają sposobu ich współdziałania.

Na tym polega nieprzemijająca wielkość i zarazem historyczne oddziaływanie **Fichtego**, że jasno rozpoznał teleologiczny charakter metody krytycznej i zadania filozofii upatrywał w zbudowaniu systemu koniecznych (w znaczeniu teleologicznym) działań rozumu. Dlatego wszystko to, co Kant nazwał naocznościami, pojęciami, zasadami, ideami itd., postawił w jednym szeregu, by wszystkie te normalne funkcje ująć jako poszczególne człony w systemie realizacji ogólnego zadania świadomości: wydedukował świadomość normatywną jako system teleologiczny. Przyczyna tego, że ten sposób myślenia był mało zrozumiały aż do dziś, obok rozmaitych dziwactw jego przedstawień leżała głównie w metafizycznej tendencji, jaką nadał swej konstrukcji, która stawia na głowie pospolite przekonania, co w konsekwencji czyni jego pomysły niesympatycznymi dla masy.

Ale największy błąd „teorii wiedzy” polega na tym, że wszelkie środki niezbędne do realizacji swego zadania chciała **wydedukować** całkiem niezależnie od określenia celów (jako zadanie Ja empirycznego sformułowała to, aby stać się ogólnym Ja!). Dlatego, aby teleologicznie skonstruować postęp od jednego „czynu rozumu” do drugiego, musiała krok po kroku ustanawiać sprzeczności, których rozwinięcie nadal postępowało³, i tak z metody krytycznej przekształciła się w metodę **dialektyczną**. Ale tak jak każda forma dedukcji, mogła jedynie w niewielkim stopniu z jej zasady wydobyć różnorodność tego, co szczegółowe. Także konstrukcji teleologicznej nie wystarcza samo tylko określenie celu, lecz trzeba wziąć również pod uwagę materiał, w którym powinien zostać zrealizowany cel.

Oczywiście, nie potrzebuje go nigdy – a to, w przeciwieństwie do charakteru założeń metody genetycznej, zaakcentowane jest bardzo wyraźnie – nie potrzebuje go nigdy, aby uzasadnić teleologiczne wykazanie aksjomatów i norm; ale potrzebuje go tym bardziej, aby znaleźć i uświadomić aksjomaty i normy. Skoro więc normy w ogóle, zarówno w duchu indywidualnym, jak i w konkretnym gatunku, uświadamiane są tylko za pośrednictwem jednostkowych, empirycznych czynności, dla których musimy poszukiwać w nich uzasadnienia i potwierdzenia, to filozofia swoje zadanie, którym jest szukanie norm, może rozwiązać wyłącznie **na podstawie** doświadczenia, dzięki któremu może porównywać poszczególne czynności, które znajduje, i uświadamiać sobie, jakie wymagania muszą spełnić,

³ Por. W. W i n d e l b a n d: *Geschichte der neueren Philosophie*. Aufl. 5. Bd. 2. Leipzig 1911, s. 214 i nast.

aby zostać uznane za ogólnie obowiązujące. Trzeba więc znać nie tylko jednostkową treść, ale też ogólny charakter materiału, aby uświadomić sobie zadanie, które winno zostać rozwiązane⁴.

Zatem logika w ogólnym spojrzeniu na mechanizm przedstawień może skonstatować, że nie jest możliwe żadne ogólne myślenie, a w nim – żaden ogólnie obowiązujący rezultat, jeśli nie istnieje formalna konieczność myślenia. Jej istotę można wyrazić jako „**aksjomat konsekwencji**” następująco: skoro tylko raz jakiegokolwiek przedstawienia rozpoznano jako prawdziwe, to muszą zostać uznane za prawdziwe także wszystkie te odniesienia i powiązania, które wynikają z nich wedle (w dalszym ciągu szukanych) norm logicznych. Zasada, zgodnie z którą każdy, kto przystał na założenie, musi także przystać na jego logicznie rozwinięte konsekwencje, jest samozrozumiałym rozwinięciem dawnej reguły: „wraz z przyczyną jest dane także jej następstwo”, i jako zasada dowodzenia, jak mogą mieć ważność tamte, wyraża zarazem ogólny charakter konieczności myślenia. Równie łatwo, odwołując się do celu powszechnej ważności przez refleksję nad psychologicznie poznanymi funkcjami aprobaty i dezaprobaty, można teleologicznie uczynić oczywistym zakaz, że temu, co stwierdzone, nie sposób zaprzeczyć, a co formułowano jako zasadę sprzeczności. Na koniec zaś, będąc w sytuacji między twierdzeniem oraz przeczeniem stanie zawieszenia sądu, można uświadomić sobie zasadę, zgodnie z którą stajemy po stronie tych sądów, dla których znajdujemy dostateczną rację, by raczej je uznać niż im zaprzeczyć, co sformułowano jako zasadę racji dostatecznej.

Jeśli zasady te chcemy uczynić jeszcze bardziej oczywistymi za pomocą teleologicznej konsekwencji, przez podporządkowanie mechanizmu przedstawień celowi, jakim jest ogólnie obowiązujące myślenie, to istnieją przecież różnorodne, empirycznie znane stosunki przebiegu przedstawień, które muszą dawać **sposobność** przypomnienia sobie tych aksjomatów i norm. Podstawa ważności aksjomatów nie tkwi naturalnie w żadnej sposobności, ale poniekąd budują one rusztowanie, którego potrzebujemy, by pracować przy budowie świadomości normatywnej. I niezależnie od tego, jak wielkie postępy czyniłaby logika w poszukiwaniu norm myślenia, zawsze musi nawiązywać do opisywanych w empirycznej psychologii – nawet w najbardziej surowym stanie – form powiązania przedstawień, zyskiwanych w namyśle nad ich konkretnym kształtem. Tylko w wąskich grupach pokazuje się wśród norm logicznych po części znowu logiczny, po części teleologiczny związek; na przykład pierwszy – w stosunku jakichś wniosków do wnioskowań, drugi – w związku kategorii, gdy się

⁴ Bardzo dobrze w odniesieniu do pytań logicznych rozwinął to **Lotze** we wprowadzeniu do swej *Logiki* (1874).

okazuje, że problem substancjalności można rozwiązać tylko za pomocą pojęcia przyczynowości itd.

W ten sposób w najbardziej rozbudowanej i rozwiniętej w system dyscypliny filozoficznej, w logice, wychodzi na jaw stan faktyczny, że tylko miejscami powiązany wewnętrznie system norm jest powiązany także w naszej świadomości, że w ogóle – na empiryczne polecenie – o wiele bardziej zawieramy temu, co tkwi w faktycznym przebiegu indywidualnego i społecznego życia duchowego, o wiele łatwiej rozważamy jednostkowe normy i uświadamiamy sobie ich teleologiczne znaczenie, które mają ze względu na cel, jakim jest ogólna ważność.

Z tego wynika metodyczne znaczenie, jakie dla filozofii i jej krytycznego ustanawiania aksjomatów ma faktyczny materiał pochodzący z psychologii i historii ducha. Trzeba położyć nacisk na to, że we wszystkich tych faktach, a tym samym w psychologicznie i historycznie dowodzonej empirycznej ważności, nigdy nie można znaleźć dowodu normatywnej ważności. Musimy więc mieć przed oczyma jakiś pozytywny związek umożliwiający metodyczne poszukiwania norm i ciągłe rozważania nad prawomocnością ich obowiązywania. Metoda krytyczna nigdy nie powinna za podstawę obowiązywania norm uznawać faktów psychologii i historii, ale potrzebuje ich jako przedmiotów swych filozoficznych prób i namysłu. Sama ta próba wynika z rozważenia teleologicznego związku i teleologicznych wymagań w rozwiniętym wyżej sensie: ale przyjmowane przez nią założenie dotyczące sposobu, w jaki jego przedmiot tworzy **roszczenie ważności**, wywodzi się po części z przyrodniczej konieczności ogólnej psychicznej istoty człowieka, po części – z historycznej konieczności procesu rozwoju kultury. Fakty genetyczne nigdy nie są w filozofii podstawą dowodu, ale mogą służyć za przedmiot krytyki: psychologia i historia muszą więc, wychodząc ze swej przednaukowej nieokreśloności, tak wypracować materiał poznania, by mogły się z nich rozwinąć pojęciowo określone i uporządkowane problemy filozofii.

Następnie określa się przede wszystkim związek filozofii z psychologią empiryczną. Nie można na podstawie samego celu, którym jest ogólna ważność, dedukcyjnie wyprowadzić wszystkich szczegółowych warunków koniecznych do jego spełnienia; ponieważ – innymi słowy – nie poznajemy świadomości normatywnej w sobie, lecz tylko w jej odniesieniu do świadomości empirycznej, przeto filozofia wymaga **przewodnictwa** empirycznej psychologii, by móc w uporządkowany sposób rozważać poszczególne aksjomaty i normy. Ale ujawnianym w tym empirycznym badaniu ogólnym przedstawieniem funkcji psychicznych daleko do tego, by ze swej strony uzasadnić normy i ogólne zasady, wypracowywane na drodze teleologicznej. Uzasadnienie aksjomatów i norm tkwi jedynie w nich samych, w teleologicznym znaczeniu, jakie mają one jako środek do celu,

którym jest ogólna ważność. Wszędzie tam, gdzie mogą one jako takie zostać udowodnione, mamy jednak do czynienia tylko z faktyczną ich ważnością, ale właśnie tu dana jest **immanentna konieczność związku teleologicznego**.

Badanie filozoficzne czerpie więc z psychologii empirycznej na przykład trójdzielność funkcji psychicznych, która powtarza się w liczbie trzech dyscyplin filozofii, i jest całkiem jasne, że podział ten nigdy nie stanowił podstawy jej poznania, lecz właśnie tylko przewodnictwo, którego potrzebowała z powodu braku dedukcyjnej procedury dowodzenia norm. Taką samą rolę w obrębie poszczególnych części filozofii odgrywają potem szczegółowe rozróżnienia, za których pomocą empiryczna psychologia dzieli swe przedmioty. Gdyby wszystkie te psychologiczne podziały runęły, to może wraz z tym upadłyby także podziały filozofii, ale nie ważność norm i aksjomatów, która nie opiera się na tych empirycznych pojęciach psychologicznych, ale jedynie została uświadomiona za ich pomocą.

Tymczasem pomoc, której metoda krytyczna oczekuje od psychologii, ogranicza się w gruncie rzeczy do określenia formalnego porządku, rzeczowo jest ona bardzo mała. Albowiem w ogólnej, naturalnie określonej istocie człowieka – z której wychodzi, i z której może jedynie wychodzić, naukowa teoria psychologii – dana jest w końcu zawsze tylko formalna możliwość treściowego rozwoju wartości rozumowych oraz określeń normatywnych, o które chodzi w filozofii. Jednakże sam ten rozwój pozostaje kwestią i właściwym sensem procesu historycznego. Dlatego historia w jeszcze większej mierze niż psychologia tworzy organon krytycznej filozofii. Filozofia krytyczna bowiem czyni przedmiotem swych teleologicznych rozważań historycznie dane konfiguracje norm, rozumianych jako faktycznie obowiązujące zasady życia kulturowego, wykorzystując je jako empiryczne dowody na użytek swych krytycznych rozważań. Przy tym myślenie krytyczne zabezpiecza zmianę i różnorodność tych historycznych konfiguracji przed historycyzmem, to znaczy przed historycznym relatywizmem, który zadowala się tym, co czasowe i historyczne, jako wystarczającym do uchwycenia obowiązywania każdego takiego układu i chce zrezygnować z ujęcia niezależnej od niej absolutnej ważności. Każde uwarunkowane historycznie myślenie musi pozostać skromne, świadome granic swych możliwości. Z powodu zachodzących zmian przekonań w historii każde takie myślenie musi uwzględniać to, że nic nie może być dla niego absolutnie pewne, także wtedy, gdy z pełną oczywistością i teleologicznym pośrednictwem dochodzi do wyników niezbitych. Odnosi się to jednak tylko do indywidualnych, uwarunkowanych historycznie i ograniczonych zdolności filozofów. W przeciwieństwie do tego zadanie filozofii, ciągła praca nad jego rozwiązaniem i przekonanie, że w pewnej liczbie kroków faktycznie zostaje ono rozwiązane, pozostają tym, co niezmiennie.

Dlatego wyrazem głębokiej mądrości było powzięte wraz z **Heglem** zadanie wypracowania systematycznej treści filozofii z ruchu rozumnej świadomości w historii. Ale w swej realizacji myślenie to okazało się w istocie i u podstaw swoistym pomieszaniem krytycznej pracy pojęciowej z historycyzmem, tak że są one trudne do odróżnienia i interpretacja z jednej strony wypada tak samo dobrze jak i z drugiej, dlatego też stanowisko to nie pozwala niczego dokładnie wypracować. W celu ocalenia względnego udziału w prawach obowiązywania całości każdej takiej konfiguracji, którą jako zbiór zasad rozumu odnajduje się w toku historycznego życia, chwytą się Hegel artystycznego środka, jakim jest metoda dialektyczna, by mimo wszelkich odmienności, przeciwstawności, jak również sprzeczności zasad wypracować podzielaną przez nie wszystkie jedność. Ten pozytywny, harmonizujący łyk historycznego optymizmu musi więc poprzedzać energia krytyki – rozdzielające i eliminujące kryterium, które umożliwia porównanie tego, co jednostkowe, z ideałem absolutnej ważności, i chociaż nie brak jej bynajmniej u Hegla, przynajmniej w przedstawieniu cofa się i jest zamazana nie do poznania.

Dzięki tej osobliwości swej metody Hegel doszedł także do tego, że historycznej kolejności, w jakiej występowały treści rozumu, przypisuje systematyczne znaczenie: właśnie na tym polega charakterystyka jego dialektyki, dla której czasowe elementy pośrednie stają się tak samo ważne. Dla metody krytycznej ten historyczny tok rozwojowy określenia w swej istocie empirycznego, w stosunku do „idei” przypadkowego, nie może mieć takiego systematycznego znaczenia. Mimo to nie jest on całkiem pozbawiony znaczenia, ponieważ proces historyczny sam w sobie buduje immanentną krytykę. Aby go rozumieć jako taki, nie można czasowego następstwa traktować jako *eo ipso* „postępu”, a tego, co następne, jako „tego, co bardziej prawdziwe”, aby w końcu zatrzymać się na tym, co ostatnie jako na chwilowo obowiązującym. Ale wymaga to stałego odniesienia do celów normatywności, które stanowią ogólne wytyczne dla metody krytycznej. Krytyka historyczna jest więc daleka od tego, aby wiązać się z rezultatem jako miarodajnym kryterium; pod każdym względem pozostaje ona niezależna od faktycznego uznania.

Tak więc z krytycznego prześwietlenia historii wyłania się dla filozofii poznanie wszelkich treściowych wartości rozumowych. W historycznym rozwoju nauk i ich aksjomatycznych założeń, w wielkiej koncentracji moralnego, państwowego i społecznego życia oraz w stworzonych do tego instytucjach i organizacjach, w uchwytywanych i pokonywanych przez współczesnych i potomnych konfiguracjach artystycznej energii twórczej – w tym wielorako powiązanim rozwoju wartości kulturowych – logika, etyka i estetyka odnajdują wzajemnie się uzupełniający i korygujący materiał niezbędny do zastosowania metody krytycznej.

Wartościowy wynik, jaki filozofia zawdzięcza historycznej orientacji, polega wreszcie na wytyczeniu granic wartościom absolutnym. Właśnie rozważanie historyczne wskazuje punkty, w których ustaje – przynależne teleologicznej strukturze absolutnej i nieodzownej ważności – określanie *a priori*, w których musi wchodzić w grę kryterium faktycznego uznawania i historycznej gwarancji oparte na widocznym i niepozostawiającym wątpliwości, postępującym procesie wzmacniania oraz eliminowania. W tych miejscach metoda krytyczna dochodzi do negatywnego wyniku, wskazując te obszary, w których roszczenie normatywnej ogólnej ważności, określające przedmiot jej badań, nie może lub na razie jeszcze nie może zostać usprawiedliwione. Poszczególne dyscypliny filozofii wykazują pod tym względem bardzo zróżnicowane wyniki. Największym zakresem ogólnej ważności, którego istnienie możemy stwierdzić z całkowicie krytyczną pewnością, cieszy się bez wątpienia logika; istotnie mniejszy jest on w etyce, a najmniejszy – w estetyce.

Tłumaczenie Alicja Pietras