

Andrzej J. Noras

## Spór o metodę w filozofii przełomu XIX i XX wieku

**Słowa klucze:** Max Scheler, Leonard Nelson, metoda, neokantyzm, krytycyzm

„Jeśli — pisze Edmund Husserl, analizując rozumienie poznania przez zaliczanego do psychologicznego kierunku neokantyzmu Hansa Corneliusa (1863—1947) — chce się wykazać, że jakiś prąd naukowy obrał fałszywy kierunek, to nie ma nic bardziej pouczającego, jak przestudiować u jego przedstawicieli doprowadzone do końca konsekwencje i przekonać się przy tym, jak ostateczna teoria, w której osiągnięcie wierzą oni niezbiecie, wikła ich w oczywiste niezgodności”<sup>1</sup>. Ta zaskakująca i cenna uwaga Husserla znajduje zastosowanie w analizach poświęconych zagadnieniu metody. Jest ona zaskakująca, gdyż Husserl bardzo rzadko mówi o historii filozofii. Jest jednak również cenna, gdyż pokazuje konieczność przemyślenia do końca kwestii filozoficznej po to, aby ukazać jej absurdalność. Czyżby można tu było mówić o nawiązaniu Husserla do tych wszystkich, którzy — idąc tropem pozytywizmu — mówią o konieczności weryfikowania poznania. Pierwszym był fizjolog Claude Bernard (1813—1878), który w swej książce będącej wstępem do medycyny eksperymentalnej sfor-

---

<sup>1</sup> E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 1. Tłum. J. Sidorek. Przejrzał A. Półtawski. Warszawa 2000, s. 258.

mułował reguły postępowania naukowego, a wśród nich regułę „kontrdowodu”, będącą prototypem metody falsyfikacji<sup>2</sup>.

„Pytanie o właściwą metodę filozofowania — podkreśla Leonard Nelson (1882—1927) — w nowszych czasach ponownie uczyniono przedmiotem szczególnych rozważań. Zawsze chodzi przy tym o przeciwieństwo dwóch głównych poglądów, które pod różnymi nazwami uwydatniły się jako spór metody metafizycznej i antropologicznej, obiektywnej i subiektywnej, krytycznej i genetycznej, teoriopoznawczej i psychologicznej albo transcendentalnej i psychologicznej”<sup>3</sup>. Przede wszystkim należy podkreślić, że Nelson występuje tu — co wprost sugeruje tytuł — jako orędownik Jakoba Friedricha Friesa i w tym sensie wpisuje się w całą tradycję psychologicznego kierunku neokantyzmu, lokując się obok takich myślicieli jak Jürgen Bona Meyer (1829—1897) i Hans Cornelius, chociaż warto tu jeszcze wspomnieć Carla Grapengiessera<sup>4</sup>, autora książki uwikłanej w próby rozwiązania sporu pomiędzy Friedrichem Adolfem Trendelenburgiem a Kunonem Fischerem<sup>5</sup>. Jednocześnie Nelson akcentuje dwie kwestie. Po pierwsze, od razu wskazuje autorów tych rozróżnień, którymi są Kuno Fischer (1824—1907) w swej mowie prorektorskiej, Paul Natorp (1854—1924)<sup>6</sup>, Wilhelm Windelband (1848—1915)<sup>7</sup>, Carl Stumpf (1848—1936)<sup>8</sup> oraz Max Scheler (1874—1928)<sup>9</sup>. Zarazem jednak, co

<sup>2</sup> C. Bernard: *Introduction a l'étude de la médecine expérimentale*. Paris 1865.

<sup>3</sup> L. Nelson: *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*. In: „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge”. Hrsg. von G. Hessenberg, K. Kaiser, L. Nelson. Bd. 1. Heft 2. Göttingen 1905, s. 241.

<sup>4</sup> Właściwie Christian Andreas Hieronymus Grapengiesser, urodzony 9 sierpnia 1810 roku w Hamburgu i zmarły tamże 2 maja 1883 roku.

<sup>5</sup> C. Grapengiesser: *Kants Lehre von Raum und Zeit. Kuno Fischer und Adolf Trendelenburg*. Jena 1870.

<sup>6</sup> P. Natorp: *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis*. „Philosophische Monatshefte” 1887, Bd. 23, s. 257—286. Tłumaczenie polskie: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*. Tłum. W. Marzęda. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras i T. Kubalica. Katowice 2011, s. 219—240.

<sup>7</sup> W. Windelband: *Kritische oder genetische Methode?* In: *Idem: Präjudien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 2. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. 99—135. Tłumaczenie polskie: *Metoda krytyczna czy genetyczna?* Tłum. A. Pietras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów...*, s. 47—69.

<sup>8</sup> C. Stumpf: *Psychologie und Erkenntnistheorie*. „Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften” [München] 1892, Bd. 19, s. 465—516.

<sup>9</sup> M. Scheler: *Die transszendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik*. Leipzig 1900.

w żadnym wypadku nie może dziwić, podkreśla, że w sporze tym pomija się stanowisko Friesa. „W rozważaniach tych — pisze Nelson — w ogóle nie uwzględniono metody Friesa. Tam, gdzie wspomina się jego nazwisko, dzieje się to tylko przykładowo, aby wymienić nazwisko reprezentanta metody genetycznej bądź »psychologizmu«<sup>10</sup>. Tymczasem Nelson zmierza do wykazania, że stosunek Friesa do psychologizmu był negatywny, natomiast do metody transcendentalnej — pozytywny. Nelson wszak odwołuje się do Maxa Schelera jako do tego, który przedstawił najnowsze rozumienie metody transcendentalnej, co nie do końca jest zgodne ze stanem faktycznym, gdyż oznacza to, że Nelson nie dostrzega różnicy między stanowiskiem Schelera a neokantyzmem — Scheler bowiem w takim samym stopniu krytykuje i psychologizm, i transcendentalizm. Przy okazji Nelson wskazuje kilka miejsc w dziełach Friesa, w których odnosi się on do metody transcendentalnej<sup>11</sup>, i stwierdza, że Fries jest zwolennikiem metody transcendentalnej. W dalszej kolejności Nelson podejmuje polemikę ze stanowiskiem Theodora Elsenhansa, zawartym w jego tekście z roku 1902<sup>12</sup>, gdyż w roku 1905, w którym Nelson opublikował artykuł *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*, nie mógł jeszcze znać książki Elsenhansa z 1906 roku<sup>13</sup>. Mając na względzie dokonaną przez Elsenhansa analizę problemu relacji Kant — Fries, Nelson podkreśla, że „Kant zapoznał psychologiczną naturę poznania transcendentalnego”<sup>14</sup>, i jednocześnie bardzo mocno akcentuje fakt, że nie dostrzegł tego również Jürgen Bona Meyer. Autor *Psychologie Kants* twierdził bowiem, iż mylił się Fries mówiący, że „Kant zapoznał psychologiczną naturę swych własnych badań”<sup>15</sup>.

Analiza metody filozofii w kontekście dokonanej przez Leonarda Nelsona krytyki będzie najbardziej przejrzysta wówczas, gdy zostanie

<sup>10</sup> L. Nelson: *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker...*, s. 241.

<sup>11</sup> Np. J.F. Fries: *System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*. 3. Aufl. Heidelberg 1837, s. 417—418; Idem: *Reinhold, Fichte und Schelling*. Leipzig 1803, s. 197.

<sup>12</sup> T. Elsenhans: *Das Kant-Friesische Problem*. Heidelberg 1902.

<sup>13</sup> T. Elsenhans: *Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Bd. 1: *Historischer Teil. Jakob Friedrich Fries als Erkenntnistheoretiker und sein Verhältnis zu Kant*; Bd. 2: *Kritisch Systematischer Teil. Grundlegung der Erkenntnistheorie als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit Kant vom Standpunkte der Friesischen Problemstellung*. Giessen 1906.

<sup>14</sup> L. Nelson: *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker...*, s. 297.

<sup>15</sup> J. Bona Meyer: *Kants Psychologie*. Berlin 1870, s. 143. Por. L. Nelson: *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker...*, s. 299.

przeprowadzona zgodnie z porządkiem chronologicznym. Tekstem najwcześniejszym jest oczywiście tekst Kunona Fischera. Tekst Windelbanda pochodzi z roku 1883, Natorpa zaś — z roku 1887. Artykuł Stumpfa został opublikowany w roku 1892, a w 1900 roku Scheler ogłosił *Die transzendente und die psychologische Methode*. Stanowisko Nelsona oraz jego zwolenników zostanie przedstawione w trakcie analiz, jeżeli będzie ono wymagało komentarza.

## 1.

W pierwszej kolejności Nelson krytykuje ustalenia Kunona Fischera. Z okazji objęcia funkcji prorektora Uniwersytetu w Jenie w dniu 1 lutego 1862 roku wygłosił Kuno Fischer przemówienie okolicznościowe zatytułowane *Die beiden kantischen Schulen in Jena*, które jeszcze w tym samym roku zostało dwukrotnie opublikowane: po raz pierwszy w „Deutsche Vierteljahrs-Schrift”<sup>16</sup>, a po raz drugi w pracy *Akademische Reden*<sup>17</sup>. Wystąpienie Kunona Fischera stanowi kamień obrazy dla wszystkich zwolenników Friesa, a więc — by wymienić tylko tych najbardziej znanych — Jürgena Bona Meyera, Carla Grapengiessera i Leonarda Nelsona. Z jednej strony Kuno Fischer zaznacza wprawdzie na początku swego wystąpienia, że stanowiska Kanta, Reinholda, Fichtego, Schellinga, Hegla, Friesa, Herbarta i Schopenhauera chce tak uporządkować i przedstawić, „jak odnoszą się one wzajemnie do siebie według wewnętrznych stosunków”<sup>18</sup>, ale trudno nie zgodzić się z jego przeciwnikami, że mu się to nie udaje. Z drugiej wszakże strony nie można się zgodzić z argumentem obrońcy Friesa, czyli Heinricha Eggelinga (1838—1911), tym bardziej że Jakob Friedrich Fries był jego dziadkiem. „Prawie zawsze — stwierdza Eggeling w książce z roku 1875 — Fries był fałszywie rozumiany przez autorów historii filozofii nowożytnej”<sup>19</sup>. Autor tych słów wska-

<sup>16</sup> K. Fischer: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. „Deutsche Vierteljahrs-Schrift” 1862, Jahrgang 25, Heft 2, s. 348—366.

<sup>17</sup> K. Fischer: *Die beiden kantischen Schulen in Jena*. In: I d e m: *Akademische Reden*. Stuttgart 1862, s. 77—102.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>19</sup> H. Eggeling: *Kant und Fries. Die anthropologische Auffassung der Kritik der reinen Vernunft in ihren wesentlichen Punkten erörtert*. Braunschweig 1875, s. 4.

zuje nie Kunona Fischera, lecz Eduarda Zellera, jako autora tezy o zależności filozofii Friesa od myśli Kanta i Friedricha Heinricha Jacobiego (1743—1819). „W swej filozofii — pisze Zeller — Fries nawiązuje przede wszystkim do Kanta. Podobnie jak Kant daje wyraz przekonaniu, że wszelka prawdziwa filozofia jest krytycyzmem, że badanie zdolności poznawczych stanowi jedyne możliwe do rozwiązania zadanie ludzkiej spekulacji [...]”<sup>20</sup>. Problem jednak w tym, że — jak zauważa Zeller w odniesieniu do Friesa — filozofia Kanta nie jest pozbawiona błędów i dlatego konieczne staje się odwołanie się do antropologii psychicznej, co stanowić ma nawiązanie do filozofii Jacobiego<sup>21</sup>.

„W Królewcu — pisze Kuno Fischer — powstała filozofia, która do tego momentu zdominowała tok niemieckiej spekulacji, od której wywodzą się następujące systemy, po części przez kontynuację (*Fortbildung*), po części przez przeciwieństwo. W Jenie filozofia Kantowska znajduje swe najbardziej sprzyjające miejsce, swoją najbardziej znaczącą szkołę, swój najbogatszy i najbardziej owocny rozwój. Wymienię nazwiska: Reinhold starszy, Schiller, Fichte, Schelling, Hegel, Oken, Fries”<sup>22</sup>. Każdy z wymienionych był związany z Uniwersytetem w Jenie. Karl Leonhard Reinhold (1758—1823) był związany z Jeną w latach 1787—1794, a jego następcą został Johann Gottlieb Fichte (1762—1814), który katedrą filozofii w Jenie kierował w latach 1794—1799. Wykładowcą filozofii (ale również historii) w Jenie był też Friedrich Schiller (1759—1805), który wykładał w latach 1789—1799. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775—1854) został dzięki poparciu Goethego profesorem w Jenie w roku 1798, ale już w roku 1803 przeszedł na Uniwersytet w Würzburgu. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831) z Uniwersytetem w Jenie związany był w latach 1801—1806, a w roku 1805 został mianowany profesorem nadzwyczajnym. Lorenz Oken (właśc. Okenfuß, 1779—1851) prowadził zajęcia na Uniwersytecie w Jenie w latach 1807—1827, z przerwą w latach 1819—1822, co spowodowane było, podobnie jak w wypadku Friesa, udziałem w święcie korporacji studenckich (*Wartburgfest*, 1817). Wreszcie Jakob Friedrich Fries, który na Uniwersytecie w Jenie uczył w latach 1801—1805, 1816—1819 (został odwołany niedługo po Okenie) oraz 1824—1837.

<sup>20</sup> E. Zeller: *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*. 2. Aufl. München 1875, s. 456.

<sup>21</sup> „Tym, co przy tym najbardziej charakterystyczne, są badania psychologiczne, za których pomocą Fries chce dokładniej uzasadnić założenia swych poprzedników i bliżej określić ich stosunek”. Ibidem, s. 457.

<sup>22</sup> K. Fischer: *Die beiden kantischen Schulen in Jena...*, s. 81.

Co więcej, z Jeną — na co także zwraca uwagę Kuno Fischer — byli też związani Artur Schopenhauer (1788—1860) i Johann Friedrich Herbart (1776—1841). Herbart studiował w Jenie, gdzie słuchał wykładów Fichtego, natomiast Schopenhauer w Jenie się doktoryzował.

Nie ulega wątpliwości jedno. Kuno Fischer ma rację, utrzymując, że lista filozofów związanych z Jeną jest imponująca. Co więcej, był czas, kiedy jednocześnie zatrudniano ich w Jenie więcej. „W tym samym czasie — pisze Fischer — znaleźli się tutaj razem Schiller, Fichte, Schelling, później Schelling, Hegel, Fries, później Hegel, Fries, Oken”<sup>23</sup>. Fischer akcentuje fakt, że pierwszym badaczem Kanta był w Jenie Reinhold, jego system uzupełnił Fichte, z którego teorii wiedzy wynika Schellinga filozofia przyrody i system Hegla. Co łączy tych filozofów? „Są oni — stwierdza Fischer — o władnięci najwyższą myślą przewodnią, którą uznają za podstawę rozumienia i kontynuacji filozofii Kantowskiej”<sup>24</sup>. Teza ta pozostaje zgodna z przekonaniem Gerharda Lehmana, że oto filozofia idealizmu niemieckiego opiera się na „filozofii najwyższej zasady” (*Grundsatzphilosophie*), a jako reprezentantów wylicza on Reinholda, Salomona Maimona (1754—1800), Johanna Gottlieba Fichtego i Jacoba Sigismundusa Becka (1761—1840)<sup>25</sup>. Z grupy wspomnianych myślicieli wyróżnia jednak Fischer Friesa, któremu wyznacza zadanie szczególne. „Ale — pisze Kuno Fischer — w stosunku do tej myśli możliwy jest do pomyślenia przeciwny kierunek, który filozofię Kantowską uznaje za podstawę i z tej perspektywy zwalcza wprowadzoną przez Reinholda jej kontynuację. Tę postawę przyjmuje Fries. W stosunku do Kanta zajmuje on pozytywne i zależne stanowisko, natomiast wobec rozwoju filozofii Kantowskiej w ujęciu Reinholda, Fichtego, Schellinga i Hegla — stanowisko zdecydowanie polemiczne”<sup>26</sup>. Fischer podkreśla, że chce naświetlić to przeciwieństwo, gdyż — jak stwierdza — „w gruncie rzeczy chodzi tu o zrozumienie filozofii Kantowskiej”<sup>27</sup>, a spór między reprezentantami „filozofii najwyższej zasady” a Friesem jest, zdaniem Fischera, najważniejszym sporem wśród filozofów jenajskich. Warto podkreślić, że — mając na względzie znaczenie ośrodka w Jenie dla ówczesnego stanu filozofii — jest to również najważniejszy spór filozofii niemieckiej tamtych czasów.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 84.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 85.

<sup>25</sup> Zob. G. Lehmann: *Geschichte der Philosophie*. Bd. 8: *Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*. Berlin 1953, s. 24.

<sup>26</sup> K. Fischer: *Die beiden kantischen Schulen in Jena...*, s. 85.

<sup>27</sup> Ibidem.

Fischer ma rację, kiedy akcentuje odmiennność stanowiska Friesa od reprezentantów idealizmu niemieckiego. Fries z pewnością nie poszukuje najwyższej zasady w takim znaczeniu, w jakim filozofię najwyższej zasady buduje — za Reinholdem — Fichte, a później korzystają z tego Schelling i Hegel. „Reinhold — mówi w tym kontekście Kuno Fischer — założył w Jenie pierwszą, Fries ostatnią szkołę Kantowską”<sup>28</sup>. Nieco dalej mówi o tym, że są to starsza i młodsza szkoła. Szkoły nie są równoważne, jeśli chodzi o reprezentantów, gdyż Fischer wymienia tylko jednego stronnika Friesa, a mianowicie jego pierwszego ucznia Ernsta Friedricha Apelta (1812—1859), choć obok niego do zwolenników Friesa należeli jeszcze związani z Jeną Ernst Sigismund Mirbt (1799—1847), studiujący w Jenie u Friesa, ale będący profesorem w Bonn (Johann) Friedrich (August) van Calcker (1790—1870), związany z Heidelbergiem (gdzie poznał się z Friesem) oraz z Berlinem teolog Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780—1849), który — jak Fries i Oken — został pozbawiony katedry w związku z zamordowaniem Augusta von Kotzebuego (1761—1819). Otóż 23 marca 1819 roku student teologii Karl Ludwig Sand (1795—1820) — który po *Wartburgfest* przeniósł się do Jeny, by słuchać wykładów Friesa, Okena oraz historyka Heinricha Ludena (1778—1847) — zamordował w Mannheim pisarza, prawnika i cesarskiego szpiega w jednej osobie Augusta von Kotzebuego, co stało się bezpośrednią przyczyną postanowień karlsbardskich oraz zawieszenia Friesa, który był gorącym zwolennikiem korporacji studenckich (*Burschenschaften*)<sup>29</sup>. Wina de Wettego polegała na tym, że wysłał list z kondolencjami do matki Sanda. Do zwolenników Friesa należał także biolog, botanik Matthias Jakob Schleiden (1804—1881), który był profesorem Uniwersytetu w Jenie w latach 1839—1863, kiedy został powołany do Dorpatu. Ich Fischer nie wymienia, gdyż zauważa jedynie Ernsta Friedricha Apelta, co dla przeciwników Fischera może stanowić argument za tym, że nie miał na celu pełnego i obiektywnego przedstawienia szkoły Friesa.

„Cały problem filozofii — pisze Kuno Fischer — kończy się pytaniem: Czym jedynie chce i może być krytyka rozumu? Jak ma się ona względem systemu filozofii? Czym jest ona dla nauki filozoficznej?”<sup>30</sup>. Pytanie to postawione zostaje w kontekście relacji między rozwinięciem filozofii Kantowskiej w ramach „filozofii najwyższej zasady”, bądź też w idealizmie niemieckim, a takim, jakie cechowało filozofię

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Zob. szerzej E.L.T. Henke: *Jakob Friedrich Fries. Aus seinen handschriftlichen Nachlasse dargestellt*. Leipzig 1867, s. 202 i nast.

<sup>30</sup> K. Fischer: *Die beiden kantischen Schulen in Jena...*, s. 86.

Friesa. Heinrich Moritz Chalybäus (1796—1862), jeden z myślicieli zaliczanych do reprezentantów spekulatywnego teizmu, analizując sytuację filozofii pokantowskiej, podkreśla: „Następnym zadaniem filozofii po Kancie było przewycięzenie subiektywizmu jego stanowiska i dotarcie do rzeczywistej wiedzy i chcenia prawdy. Zadanie to podjęli Fichte, Schelling i Hegel, a ten ostatni przeprowadził je metodycznie. Kiedy jednak wydawało się, że w ten sposób wszystko się zakończyło, wtedy się okazało, że owo przejście od subiektywności do obiektywności dokonało się kosztem subiektywności. Tym samym — jako trzeci — powstaje jeszcze problem konkretnego połączenia obu stron, w którym to połączeniu ani obiektywność nie gubiłaby się w subiektywności, tak jak w koncepcji Kanta i Fichtego, ani subiektywność nie ginęłaby w obiektywności, jak to się dzieje w ujęciu Schellinga i Hegla, ale aby zostały uwzględnione obydwie”<sup>31</sup>. W analizie tej nie uwzględniono jednak Friesa, który odgrywał, zdaniem Fischera, rolę fundamentalną dla rozumienia psychologizmu, czemu dał wyraz w piątym tomie swej *Geschichte der neuern Philosophie*, pisząc: „Pytanie o ugruntowanie — wyjaśnia we wprowadzeniu do piątego tomu swej *Geschichte der neuern Philosophie* — odkrytej przez Kanta zdolności transcendentalnej zbiega się z pytaniem: czym jest krytyka? co jedynie może być bardziej konsekwentne: psychologia czy metafizyka? Tutaj tkwi kwestia sporna, która filozofię pokantowską dzieli na dwa różne kierunki. Czymże innym może być poznanie ludzkiego rozumu niż samopoznaniem, samoobserwacją, psychologią? Tak mówią jedni. Jak można chcieć, aby psychologia była filozoficzną nauką podstawową, skoro przecież sama — jak w ogóle wszystkie nauki doświadczalne — musi być ugruntowana? W ten sposób odpowiadają drudzy. [...] Psychologiczna kontynuacja i odnowienie Kantowskiej krytyki, owa tak zwana krytyka antropologiczna, znajdują swe zasadnicze przedstawienie u J.F. Friesa i jego zwolenników”<sup>32</sup>.

Kuno Fischer — a znalazło to również wyraz w poświęconych Kantowi tomach jego *Geschichte der neuern Philosophie*<sup>33</sup> — podkreś-

<sup>31</sup> H.M. Chalybäus: *Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel. Zu näherer Verständigung des wissenschaftlichen Publicums mit der neuesten Schule*. 5. Aufl. Leipzig 1860, s. 343.

<sup>32</sup> K. Fischer: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 5: *Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg 1869, s. 14.

<sup>33</sup> K. Fischer: *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*. Bd. 1: *Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft*; Bd. 2: *Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft*. Mannheim 1860; I d e m: *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3: *Kants Vernunftkritik und deren Entstehung*; Bd. 4: *Kants System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik*. 2. rev. Aufl. Heidelberg 1869; I d e m:

la, że zamysł Kanta polegał na rozróżnieniu między krytyką rozumu i systemem rozumu. Rozróżnienie to prowadzi jednak do określonych konsekwencji, spośród których wskazać należy jedną: „[...] rozum ludzki podzielony na szereg źródłowych (*ursprünglicher*) władz! Czyż rozum nie jest j e d n y m (*eine*)?”<sup>34</sup>. Wydaje się więc, że jest to klasyczny problem relacji jedno — wiele, przy czym Fischer trwa w przekonaniu, że jest to niemożliwa do przewyciężenia sprzeczność, a takie stanowisko lokuje go automatycznie po stronie zwolenników „filozofii najwyższej zasady”. Zdaje się, że w tym rzeczywiście rację mają obrońcy Friesa — Fischer nie jest do końca obiektywny w ocenie jego zamierzeń. Trzeba jednak odróżnić dwie kwestie, a mianowicie zamysł Friesa oraz jego rezultat. Zamysłem było pokazanie, że mimo wszystko można znaleźć źródło jedności w człowieku, że nie trzeba go szukać poza nim. Źródłem nie musi być najwyższa zasada (*Grundsatz*), a skoro tak, to źródłem jedności może być ludzka dusza. „Posiadamy — pisze w tym kontekście Kuno Fischer — sprzeczne w sobie pojęcie ludzkiej duszy: psychologię, która nie zgadza się z logiką”<sup>35</sup>. Fischer akcentuje więc potrzebę jedności, ale uważa, że należy tę kwestię rozwiązać inaczej.

„W jednym rozumie — pisze dalej Fischer, potwierdzając swój akces do tych, którzy uznają konieczność wskazania najwyższej zasady — jest identycznych wiele władz. I d e n t y c z n o ś ć staje się teraz hasłem. Problem powinien zostać rozwiązany za pomocą pojęcia identyczności. Z każdym krokiem, który się uczyni, rozwiązanie stanie się bardziej znaczące”<sup>36</sup>. Filozofia identyczności zdaje się więc dla autora *Die beiden kantischen Schulen in Jena* jedynym rozwiązaniem problemu, którego nie rozwiązał twórca filozofii krytycznej. Fischer zwraca uwagę na związanych z Jena przeciwników „filozofii identyczności”, a mianowicie Schopenhauera i Herbarta, którzy mimo to zgadzają się z jej zwolennikami. Schopenhauer uznaje pryncypium identyczności oraz fakt, że fundament filozofii stanowi metafizyka. Herbart natomiast zgadza się z nimi — uważa Fischer — w tym, że metafizyka jest nauką pierwszą. „Filozoficzną nauką podstawową — stwierdza zaś Fischer — n i e jest metafizyka. To wyjaśnienie zwraca się przeciwko filozofom identyczności i przeciwko Herbartowi”<sup>37</sup>.

*Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3—4: *Immanuel Kant und seine Lehre*; Bd. 1: *Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie*; Bd. 2: *Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik*. 3. neu bearb. Aufl. München 1882.

<sup>34</sup> K. Fischer: *Die beiden kantischen Schulen in Jena...*, s. 88.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 89.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 92.

Nie ulega wątpliwości, że teza Fischera jest tezą uwarunkowaną stanowiskowo, gdyż z pewnością nie mogą jej zaakceptować zwolennicy neokantyzmu metafizycznego, tacy jak jego uczeń Otto Liebmann, a także Johannes Volkelt, Friedrich Paulsen i inni. Słusznie Hans-Ludwig Ollig uważa, że Liebmann nie przejął po swym nauczycielu rozumienia filozofii pokantowskiej, gdyż stworzył sobie własną optykę postrzegania tego rozwoju, w której centralne miejsce zajmuje pojęcie „rzecz sama w sobie”<sup>38</sup>. W tej optyce napisane zostało najbardziej znane dzieło Liebmanna, uchodzące za dające początek neokantyzmowi (choć kwestia nie jest jednoznaczna), a mianowicie *Kant und die Epigonen*<sup>39</sup>. Oczywiście, nie w tym rzecz, by od razu uznawać racje Liebmanna i jego stronników. Problem w tym, że zarówno Fischer, jak i Liebmann, dokonując oceny filozofii pokantowskiej, wpisują się w tradycję rozumienia jej w świetle określonych przesłanek. Jest to zresztą zrozumiałe pod warunkiem, że każda krytyka jawi się jako uczynienie drobnego wyłomu w murze, bo dopiero to pozwala *ex post* dokonać oceny całości. W tej konkretnej sytuacji oznacza to jednocześnie, że racje mogą leżeć zarówno po stronie Fischera, jak i Liebmanna. Historyk filozofii badający relacje między filozofami musi zaś uwzględnić racje obydwu myślicieli.

„Jednakże — pyta Fischer — czym jest krytyka rozumu, jeśli nie jest ona metafizyką? Jest ona poznaniem ludzkiego rozumu i jego władz. To samopoznanie jest możliwe tylko dzięki samoobserwacji, to znaczy doświadczeniu wewnętrznemu. Nauka o doświadczeniu jest nauką o naturze (*Naturlehre*). Wewnętrzna nauka o doświadczeniu jest wewnętrzną nauką o naturze (*Naturlehre*), to znaczy antropologią, bliżej psychologią, empiryczną psychologią. Zatem krytyka rozumu, jeśli się ją właściwie rozumie, jest doświadczalną nauką o duszy. Jej treść jest antropologiczna, jej poznanie — empiryczne. Dokładnie takie stanowisko zajmuje F r i e s”<sup>40</sup>. Zwolennicy Friesa odwołują się do tych właśnie ustaleń, aby pokazać, że został on niewłaściwie rozumiany, a za głównego winowajcę uznają Kunona Fischera wskazującego Friesa jako tego, który wobec filozofii identyczności zajmuje postawę polemiczną. Wprawdzie Fischer twierdzi, że jeśli chodzi o postawienie pytania, to duch filozofii Friesa jest kantowski, a to znaczy, że Fries stawia pytanie po kantowsku. Problem jednak w tym, kontynuuje Fischer, że stanowisko Friesa sprowadza się do alternatywy: je-

<sup>38</sup> Zob. H.-L. Ollig: *Der Neukantianismus*. Stuttgart 1979, s. 11.

<sup>39</sup> O. Liebmann: *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*. Stuttgart 1865.

<sup>40</sup> K. Fischer: *Die beiden kantischen Schulen in Jena...*, s. 92. Por. Idem: *Geschichte der neuern Philosophie...*, Bd. 5, s. 14.

śli krytyka rozumu nie może być metafizyczna, to musi być antropologiczna. Z tego zaś wyciąga następujący wniosek: „Jeśli jej wglądy nie mogą być *a priori*, to nie mogą być niczym innym, jak wglądami empirycznymi”<sup>41</sup>. Fischer jest przekonany o tym, że ocena przeciwników, której dokonał Fries, jest jak najbardziej obiektywna, ale kierunek, w jakim rozwija on filozofię Kanta, uważa Fischer za nie do przyjęcia.

„Zatem według Friesa filozoficzną nauką podstawową jest nie metafizyka, lecz antropologia w znaczeniu wewnętrznej nauki o naturze (*Naturlehre*), to znaczy psychiczna antropologia. To jest właściwa *philosophia prima*. Na tej antropologicznej podstawie opiera się krytyka rozumu, na niej opiera się poznanie metafizyczne, system filozofii w swym rozczłonkowaniu”<sup>42</sup>. Stanowisko Kunona Fischera w tej kwestii jest odmienne od tego, które zajmuje Fries i jego zwolennicy. Już bowiem w kolejnym zdaniu Fischer podkreśla, że „kantowska krytyka nie chciała być antropologiczna”<sup>43</sup>. To oznacza dla Fischera odmienność stanowiska Friesa od tego, które było dla niego punktem wyjścia, a mianowicie od Kanta, i dlatego Fischer mówi o odnowieniu Kantowskiej krytyki. „Uczynił to — pisze Fischer o Friesie — w swej »*Neue Kritik der Vernunft*«, która nie jest niczym innym, jak antropologicznym przekształceniem Kantowskiej krytyki rozumu, w większej części przetłumaczeniem tej ostatniej na język psychologii empirycznej”<sup>44</sup>. Nie jest problemem dla zwolenników Friesa fakt, że odczytuje go Fischer jako kontynuatora filozofii Kanta. Niewątpliwie bowiem autor *Neue Kritik der Vernunft* jest myślicielem podejmującym problem ugruntowania filozofii krytycznej na nowo, mając na względzie niemożliwość zaakceptowania tego kierunku rozwoju filozofii Kanta, jaki przyjęła ona w ramach „najwyższej zasady”, czy też „filozofii identyczności”. W tym wypadku racja — jak się wydaje — także leży po stronie Kunona Fischera. „Fichte i Fries — pisze on — pozostają na przeciwstawnych biegunach, w bliskim pokrewieństwie z filozofią Kantowską”<sup>45</sup>. Problemem jest padający tu zarzut ugruntowania filozofii w psychologii, czego wyrazem ma być, w przekonaniu Fischera, ujęcie antropologiczne. Interesujące jest to, że pomysł uzupełnienia psychologii występuje u innego myśliciela w tamtym czasie, a mianowicie u Rudolpha Hermanna Lotzego, który

<sup>41</sup> K. Fischer: *Die beiden kantischen Schulen in Jena...*, s. 92.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Ibidem.

mówił, że filozofia historii wydawała mu się „koniecznym uzupełnieniem psychologii i stąd powstał plan podjęcia próby antropologii, która poszukiwałaby całego znaczenia ludzkiego istnienia na podstawie połączonego rozważania indywidualnego życia i historii kultury naszego rodzaju”<sup>46</sup>. Podobieństwa idą nawet dalej, gdyż obaj problem antropologii wiążą z uzasadnieniem *a priori*, chociaż Lotze za naukę pierwszą uznaje etykę, albowiem twierdzi, że metafizyka i logika muszą być ugruntowane w etyce.

Fundamentalny błąd — z perspektywy zwolenników Friesa, a do nich zaliczają się Jürgen Bona Meyer, a następnie Leonard Nelson — Fischera sprowadza się do tego, że odrzuca możliwość antropologicznego ujęcia krytyki rozumu. „Jeśli bowiem krytyka rozumu jest jedynie antropologiczna, to jest zrozumiałe, że musi być dana pierwotna treść rozumu, że musi ona być bezpośrednio obecna w naszym wnętrzu; jest zrozumiałe, że my tej treści nie tworzymy, lecz tylko ją sobie uświadamiamy; że do tej jedności rozum musi mieć władzę, na której mocy reflektuje on swe wewnętrzne procesy; że ta władza refleksji niczego nie wytwarza, lecz może tylko obserwować to, co dane, wyjaśniać to, co ciemne, że jednak — aby móc to ostatnie — owa władza refleksji musi mieć zdolność samowolnego kierowania się do jednego lub drugiego”<sup>47</sup>. Ponieważ władzą tą jest, zdaniem Fischera, dla Friesa intelekt, przeto „nasze poznanie intelektualne nie jest niczym innym, jak ponownym uświadamianiem sobie, ἀνάμνησις”<sup>48</sup>. W ten sposób Fries sprzeniewierza się, w przekonaniu Fischera, nauce Kanta. Pierwotne poznanie rozumowe nie jest dane za pośrednictwem intelektu, lecz jest dane intelektowi. Intelekt go nie wytwarza, lecz jedynie uświadamia, a to wiąże się ściśle z uczuciem prawdy (*Wahrheitsgefühl*) charakterystycznym dla filozofii Friesa — jak uważa Fischer. Fischer twierdzi, że Fries cofa się do takich filozofów, jak:

- a) John Locke i David Hume — ujmując intelekt jako pusty;
- b) Leibniz — w przekonaniu że rozum ludzki jest w posiadaniu źródłowych poznań, które uświadamia sobie dopiero dzięki abstrakcji (refleksji);
- c) Thomas Reid (1710—1796) i Dugald Stewart (1753—1828) — w przekonaniu że to bezpośrednie poznawanie można porównać z sensem wspólnym (*common sense*);

<sup>46</sup> H. Lotze: *Streitschriften*. Erstes Heft: *In Bezug auf Prof. I.H. Fichte's Anthropologie*. Leipzig 1857, s. 15.

<sup>47</sup> K. Fischer: *Die beiden kantischen Schulen in Jena...*, s. 95.

<sup>48</sup> Ibidem.

d) Friedrich Heinrich Jacobi oraz Wilhelm Martin Leberecht de Wette — w przekonaniu że ów emocjonalny czynnik w poznaniu jest równoznaczny z wyniesieniem człowieka ponad świat zmysłowy<sup>49</sup>.

Wyłania się zatem kolejny wielki problem w ocenie filozofii Friesa. Pierwszy stanowiło odwołanie się do psychologii i antropologii, które mają charakter empiryczny. Problem drugi, mający równie wielkie znaczenie, to odwołanie się do faktu, że filozofia Friesa nie jest *de facto* — jak się zdawało wszystkim poplecznikom autora *Neue Kritik der Vernunft* — rozwinięciem filozofii Kanta, ale powrotem do filozofii przedkantowskiej. Tę zniewagę Fischer uzasadnia Friesa wizją poznania *a priori*. Fischer podkreśla, że zamysł Friesa jest zgodny z zamysłem Kanta, to znaczy krytyka rozumu ma być „poznaniem poznania *a priori*. Ale to poznanie nie jest samo *a priori*”<sup>50</sup>. Fischer uznaje, że Fries wyciąga z tego wniosek, iż poznanie transcendentalne nie jest wcale poznaniem transcendentalnym, a takie stanowisko nazywa „przesądem transcendentalnym” bądź „przesądem Kanta”<sup>51</sup>.

Problem polega na tym, że krytyka poznania ma być — uznaje Fischer — w ujęciu Friesa samopoznaniem, a więc ma mieć charakter psychologiczny. Pyta Fischer: „Czy istnieje inna droga samopoznania niż droga obserwującej psychologii? Czyż wszelkie poznanie naszego wnętrza nie jest psychologicznym wglądem (*Einsicht*)?”<sup>52</sup>. Fischer używa tu pojęcia *beobachtende Psychologie* i należy się zastanowić, czy nie ma w tym nawiązania do występującego w Hegłowskiej *Fenomenologii ducha* pojęcia „rozum obserwujący” (*beobachtende Vernunft*)<sup>53</sup>. Niezależnie jednak od tego wyłania się problem, który na dziesiątki lat zdominuje dyskusję na temat rozumienia filozofii Kanta. Fischer bowiem podkreśla, że ta psychologia prowadzi do wglądów mających charakter empiryczny i tylko empiryczny. „Krytyka rozumu, jak chce Fries, jest wewnętrznym doświadczeniem, empiryczną nauką o duszy, i niczym innym”<sup>54</sup>. W tak rozumianej krytyce rozumu nie ma miejsca na poznanie *a priori*. Wprawdzie Fries twierdzi, że to, co jest *a priori*, może zostać odkryte *a posteriori*, ale Fischer ma na ten temat odmienne zdanie. „To, co jest *a priori*, nie może zostać poznane *a posteriori*”<sup>55</sup>. Tym samym daje

<sup>49</sup> Zob. ibidem, s. 96—97.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 97.

<sup>51</sup> Ibidem.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 98.

<sup>53</sup> Zob. G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. T. 1. Warszawa 1963, s. 4.

<sup>54</sup> K. Fischer: *Die beiden kantischen Schulen in Jena...*, s. 98.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 99.

wyraz przekonaniu, że filozofia Friesa nie spełnia warunku uzasadnienia wglądów w poznanie, gdyż wglądy te mają charakter psychologiczny, empiryczny, a więc nie mogą dostarczyć poznań *a priori*. „Czym jest — pisze Fischer — samoobserwacja? Obserwuję tylko siebie. To, co znajduję w tej obserwacji, nie ma przede wszystkim żadnego prawa, aby mieć ważność dla wszystkich. Gdzie pozostaje powszechna ważność rezultatów? W tej obserwacji zachowuję się tylko empirycznie. To, co poznaję przez doświadczenie, nie powinno i nie może rościć sobie pretensji do ścisłej konieczności. Gdzie pozostaje konieczność rezultatów? Jeśli więc krytyka rozumu nie chce być niczym innym, jak empiryczną samoobserwacją, to gdzie tkwi jeszcze powszechna i konieczna ważność jej wglądów: gdzie, pytam, pozostaje ona bez tego krytyką rozumu?”<sup>56</sup>.

Krytycy Fischera nie zauważają jednak, że mimo wszystko dostrzega on problem postawiony przez Friesa i podkreśla, że w istocie antropologiczne ujęcie krytyki należy do filozofii krytycznej. Problem jest bowiem bardziej złożony, niż uważają zwolennicy Friesa, którzy chcą wykazać prawdziwość i słuszność interpretacji dokonanej przez duchowego mistrza. „Pytanie o to, czy krytyka rozumu powinna być metafizyczna czy też antropologiczna, stanowi autentyczny, w historii rozwoju filozofii niemieckiej od Kanta, nieunikniony problem. A duch filozofii żyje problemami”<sup>57</sup>. Jest więc powód do namysłu nad istotą filozofii krytycznej. Gdyby tak sprawę ujmować, wówczas Fries mógłby być postrzegany jako ten, który próbował rozwinąć filozofię Kanta. Problem jednak polega na tym, że wcześniej — w przytoczonym już zdaniu — Fischer napisał, iż „Kantowska krytyka nie chciała być antropologiczna”<sup>58</sup>. Tym samym przekreślił niejako pokrewieństwo Kanta i Friesa, a zwolennikom Friesa dał do ręki mocny argument w dyskusji nad kształtem filozofii krytycznej.

## 2.

W porządku chronologicznym kolejnym ważnym tekstem, do którego odnosi się Nelson, jest tekst Wilhelma Windelbanda z roku 1883

<sup>56</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 101.

<sup>58</sup> Ibidem.

zatytułowany *Metoda krytyczna czy genetyczna?*<sup>59</sup>. Autor podejmuje problem psychologii już wcześniej, chociaż za najważniejszy uchodzi właśnie tekst poświęcony metodzie krytycznej i genetycznej. „W 1876 roku — pisze o Windelbandzie Hermann Glockner — został on profesorem filozofii w Zurychu i w swym przemówieniu inauguracyjnym domagał się po raz pierwszy rozdziału między empiryczną psychologią a aprioryczną filozofią”<sup>60</sup>. Glocknerowi chodzi o tekst zatytułowany *Pessimismus und Wissenschaft*<sup>61</sup>. W rok później Windelband został powołany na Uniwersytet we Fryburgu Bryzgowijskim i wygłosił mowę zatytułowaną *Über Denken und Nachdenken*<sup>62</sup>. Oczywiście, nie można w krótkim artykule uwzględnić całej twórczości Windelbanda, ale warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden tekst, w którym dokonuje on słynnego rozróżnienia między naukami idiograficznymi a naukami nomotetycznymi. Jest to ważne z perspektywy dyskusji nad przedmiotem filozofii, chociaż w przemówieniu tym — gdyż chodzi o mowę rektorską, którą Windelband wygłosił w roku 1894 w Straßburgu — nie pada nazwisko Friesa. Chodzi o tekst zatytułowany *Geschichte und Naturwissenschaft*<sup>63</sup>.

Analiza artykułów poświęconych metodzie, które wymienia Nelson, nie może nie uwzględnić odpowiedzi na pytanie: dlaczego ten ostatni w odniesieniu do Windelbanda odwołuje się przede wszystkim do tekstu poświęconego metodzie krytycznej i genetycznej? Otóż powody są dwa. Po pierwsze, dlatego że już w pierwszym zdaniu artykułu Windelband mówi o przeciwstawieniu się psychologizmowi przez Kanta, co jednak nie było interpretacją powszechną. „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”<sup>64</sup>. Problem jednak polega na tym, że nauka Kanta nie została jednoznacznie określona, a zatem umożliwia i takie interpretacje. Po dru-

<sup>59</sup> W. Windelband: *Metoda krytyczna czy genetyczna?*..., s. 47—69.

<sup>60</sup> H. Glockner: *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart 1958, s. 992.

<sup>61</sup> W. Windelband: *Pessimismus und Wissenschaft*. In: Idem: *Präludien*..., Bd. 2, s. 195—220.

<sup>62</sup> W. Windelband: *Über Denken und Nachdenken*. In: Idem: *Präludien*..., Bd. 2, s. 24—58.

<sup>63</sup> W. Windelband: *Geschichte und Naturwissenschaft*. In: Idem: *Präludien*..., Bd. 2, s. 136—160.

<sup>64</sup> W. Windelband: *Metoda krytyczna czy genetyczna?*..., s. 47.

gie, dlatego że w kontekście psychologizmu pojawia się nazwisko Friesa. Windelband analizuje współczesne kierunki i stwierdza, że wszystkie są popularność zawdzięczają filozofii Kanta. „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”<sup>65</sup>. Oczywiście, pojawia się tu problem pomieszania metody krytycznej z metodą metafizyczną, tak samo jak problem stanowi uznanie dialektyki transcendentальной za rdzeń filozofii krytycznej. Windelband jest przekonany, że właśnie w tym tkwi źródło nieporozumień wokół Kantowskiego pojęcia aprioryczności. „Sam Kant — dodaje jednak Windelband — ponosi winę za to, że nowe pojęcie aprioryczności bardzo szybko sprowadził do starego psychologicznego *prius*, a tym samym pozwolił na zapoznanie wartości swego odkrycia”<sup>66</sup>.

Windelband wskazuje fakt, że metoda dedukcyjna i metoda indukcyjna nie są rozumiane właściwie, a ich przeciwieństwo zostaje przekrącone. Znajduje to wyraz w stwierdzeniu, że metoda dedukcyjna w swych dowodach posługuje się tylko aksjomatami, a metoda indukcyjna — wrażeniami. Nie to jednak jest najistotniejsze z perspektywy filozofii. „[...] problemem filozofii — pisze Windelband — jest ważność aksjomatów. Do istoty aksjomatów [...] należy 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”<sup>67</sup>. Według Windelbanda zadanie filozofii polega przede wszystkim na wykazaniu bezpośredniej oczywistości aksjomatów. Jest to istotne w kontekście następującego fragmentu: „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 przedstawień, chęci i uczuć

<sup>65</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>67</sup> Ibidem, s. 53.

aksjomaty te faktycznie zostają rozpoznane jako ważne, że w empirycznej rzeczywistości życia duchowego są one obowiązującymi, uznawanymi 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<sup>68</sup>. Problem ważności jest, jak powszechnie wiadomo, fundamentalny dla filozofii szkoły badeńskiej i został przejęty z rozważań Rudolpha Hermanna Lotzego. W odniesieniu do idei uznaje Lotze, że Platon oddzielił istnienie od rzeczy, i w tym kontekście uwrażliwia na oddzielenie dwóch rzeczywistości, a mianowicie „rzeczywistości przysługującej ideom i prawom jako ważności od rzeczywistości rzeczy jako bytu”<sup>69</sup>. To w tym ujawnia się najbardziej znana formuła Lotzego, która brzmi: „byt jest, a wartości obowiązują”. Windelband jest przekonany, że trzeba odróżnić dwa ujęcia filozofii, a mianowicie ujęcie genetyczne od ujęcia krytycznego. „Dla metody genetycznej — pisze twórca szkoły badeńskiej — aksjomaty są faktycznymi sposobami ujmowania, które powstały w toku rozwoju ludzkich przedstawień, uczuć i rozstrzygnięć woli, i właśnie to zapewnia im ważność. Dla metody krytycznej [...] 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”<sup>70</sup>. Innymi słowy, metoda genetyczna jest metodą poznania odwołującą się do genezy poznania, natomiast metoda krytyczna opiera się na założeniu, że obowiązywanie aksjomatów nie ma nic wspólnego z ich genezą.

Rozróżnienie między metodą genetyczną i metodą krytyczną nie jest z pewnością czymś nowym w historii filozofii; wręcz przeciwnie — można uznać, że stanowi jedynie przypomnienie stanowiska Kanta wobec teoriopoznawczych stanowisk czasów nowożytnych. Jak powszechnie wiadomo, niezwykle ważną kwestią w filozofii Kanta jest pogodzenie dogmatyzmu ze sceptycyzmem. Myśliciel z Królewca ogromną zasługę, jak akcentuje to we wstępie do *Prolegomenów*, przypisuje filozofii Davida Hume’a. „Przyznaję szczerze: napomnienie Davida Hume’a było właśnie tym pierwszym sygnałem, który przed wielu laty przerwał moją dogmatyczną drzemkę i nadał całkowicie inny kierunek moim badaniom w dziedzinie filozofii spekulatyw-

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> H. Lotze: *System der Philosophie*. Erster Theil: *Drei Bücher der Logik*. Leipzig 1874, s. 507.

<sup>70</sup> W. Windelband: *Metoda krytyczna czy genetyczna?...*, s. 53—54.

nej”<sup>71</sup>. Problem filozofii Hume’a polega jednak na tym, że zwalczając dogmatyzm dawnej metafizyki, popadł w drugą skrajność, a mianowicie w sceptycyzm. Przerwanie dogmatycznej drzemki polega więc na konieczności znalezienia przez Kanta trzeciej drogi. Ponieważ jednak, jak zauważa Hans-Michael Baumgartner, nie widzi Kant możliwości zajęcia żadnego stanowiska pośredniego, dochodzi do krytycyzmu<sup>72</sup>. Niezależnie od tego, jak rozwiązuje problem poznania w kontekście sporów toczonych w czasach go poprzedzających, ważne jest jedynie to, że również Windelband pozostaje w analogicznej sytuacji, a mianowicie musi rozważyć problem w zetknięciu z pozytywizmem i jego odmianami. Jedno z takich niebezpieczeństw wiąże się z psychologizmem. „Do każdej takiej »teorii« należy ponadto duży, rozległy materiał bądź to poznań psychologicznych, bądź to poznań psychologicznych i historycznych”<sup>73</sup>. W tym też kontekście można to odebrać jako nawiązanie do Friesa, choć jego nazwisko w artykule zostaje przywołane jeden jedyny raz.

Problem jest bardziej złożony i dotyczy sposobu, w jaki filozofia uzasadnia swe aksjomaty. Windelband odnosi się do Richarda Avenarius i jego „czystego doświadczenia”, chociaż podkreśla, że nie sposób na jego podstawie osiągnąć nic ponad relatywizm. Skoro nie można znaleźć absolutnego kryterium, to nie pozostaje nic innego, jak poddać się faktom. Kwestia była dyskutowana w filozofii pokantowskiej niejednokrotnie. Klaus Ch. Köhnke wskazuje ucznia Reinholda, późniejszego profesora w Kilonii, a mianowicie Johanna Ericha von Bergera (1772—1833)<sup>74</sup>, który jako jeden z pierwszych krytykował filozofię i naukę wyprowadzoną z jednej zasady<sup>75</sup>. Uczynił to w czterotomowym dziele *Allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft*

<sup>71</sup> I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. B. Bornstein. Oprac. J. Suchorzewska. Wyd. 2. Warszawa 1993, s. 10.

<sup>72</sup> „Der Gegensatz Dogmatismus versus Skeptizismus führte Kant, da hier eine ausgleichende Vermittlung der Sache nach nicht möglich war, zur Ablehnung beider Alternativen und damit zu einer dritten philosophischen Position, zum transzendenten Kritizismus”. H.-M. Baumgartner: *Kants „Kritik der reinen Vernunft”. Anleitung zur Lektüre*. 4. Aufl. Freiburg—München 1996, s. 21. Szerzej na ten temat zob. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005, s. 94—95.

<sup>73</sup> W. Windelband: *Metoda krytyczna czy genetyczna?...*, s. 56.

<sup>74</sup> Ludwig Noack podaje, że von Berger zmarł w roku 1831 podczas swego rektorowania. Zob. L. Noack: *Philosophie-geschichtliches Lexikon. Historisch-biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie*. Leipzig 1879, s. 134.

<sup>75</sup> Zob. K.Ch. Köhnke: *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main 1993, s. 25.

(1817—1827). Von Berger dokonał zresztą typologizacji systemów filozoficznych, uznając, że system może być systemem dedukcyjno-apriorycznym (Reinhold i Fichte), panlogicznym bądź metodyczno-encyklopedycznym (Hegel) oraz romantyczno-światopoglądowym<sup>76</sup>. Problem systemu wiąże się wszakże z chęcią ujęcia całości, a chodzi jedynie o to, by jednak uświadomić sobie niemożliwość całościowego ujęcia rzeczywistości. Tendencja do takiego rozumienia filozofii staje się coraz wyraźniejsza i znajduje odzwierciedlenie w tekstach Trendelenburga, a później właśnie w myśli Windelbanda. W XX wieku jej wyrazicielami będą przede wszystkim Karl Jaspers oraz Nicolai Hartmann. Interesujące jest, że Köhnke postrzega to jako przejaw romantyzmu. „Ten nie- albo: już-nie-system von Bergera i Trendelenburga jest tym, co romantyczne. Jest to system akcentowania naukowej wartości zjawisk jednostkowych w stosunku do wszelkiego myślenia o pryncypiach (*Prinzipiendenken*) — jest to system pozytywnej przyrodniczej, historycznej, filologicznej i historyczno-filozoficznej wiedzy”<sup>77</sup>. Wydaje się, że sprawa jest bardziej złożona, niż uważa Köhnke, ale nie można tej kwestii bliżej rozważyć. „Filozofia — pisze w tym kontekście Windelband — 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”<sup>78</sup>. Skoro zaś mowa o psychologii, to może się poczuć urażony zwolennik Friesa. Natomiast w innym miejscu Windelband mówi o dwóch możliwych stanowiskach w filozofii dotyczących punktu wyjścia krytycyzmu, a więc koncentrujących się na samopoznaniu ludzkiego rozumu. Zwolennicy jednego za podstawę badawczą filozofii uważają antropologię psychiczną, natomiast reprezentanci drugiego są zdania, że historia staje się narzędziem filozofii. „Jest to — stwierdza Windelband — [...] przeciwieństwo antropologizmu Friesa wobec historycznego idealizmu Hegla”<sup>79</sup>. Ale również w tej kwestii Windelband nie staje po stronie Friesa, co z pewnością musi budzić opór Nelsona.

<sup>76</sup> Zob. ibidem, s. 31.

<sup>77</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>78</sup> W. Windelband: *Metoda krytyczna czy genetyczna?*..., s. 56.

<sup>79</sup> W. Windelband: *Die Geschichte der Philosophie*. In: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*. Bd. 2. Heidelberg 1905, s. 184.

## 3.

Porządek chronologiczny wymaga odwołania się do Paula Natorpa, współtwórcy szkoły marburskiej, który w roku 1887 na łamach czasopisma „Philosophische Monatshefte” opublikował artykuł zatytułowany *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis* (*O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*). W rok później Natorp wydał niezwykle ważną książkę pod tytułem *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*<sup>80</sup>, której paragraf cztertnasty nosi podobny tytuł, a mianowicie *Objective und subjective Begründung der Erkenntnis. Wahrheit und Schein des Idealismus*. W roku 1912 Natorp wydał kolejną książkę poświęconą psychologii, której nadał tytuł *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Książka była sygnowana jako księga pierwsza, ale druga część nigdy się nie ukazała<sup>81</sup>. W przytoczonym artykule Natorp stawia pytanie, czy dokonujące się w logice ugruntowanie poznania ma być obiektywne, czy też subiektywne. Przy okazji wyłania się problem rozumienia roli psychologii w teorii poznania.

Odpowiedź na pytanie, dlaczego Nelson przywołuje artykuł Natorpa jest prosta: dlatego, że ten ostatni odwołuje się do Friesa. „Jeśli — pisze Natorp w artykule *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania* — poznaniu w ogóle przypisze się »obiektywną« ważność, to przecież [...] musi ona być ugruntowana w subiektywności poznawania; musi mieć swe źródło w działaniu bądź subiektywnym przeżyciu poznawania. »Akt« poznawania zdaje się z konieczności tym, co pierwsze, natomiast poznanie — rozważane jako treść — rezultatem zależnym od tego aktu bądź jego wytworem. »Produkt« można nazwać obiektywnym, »czynniki« są subiektywne. Oczywiście, zgodnie z tym poglądem logika staje się nieuchronnie zależna od psychologii — jest to wniosek, który nie spłoszył konsekwentnych zwolenników poglądu subiektywistycznego. Kant wprowadzie — który wyznacza historyczny punkt wyjścia — właśnie w tej kwestii z niedwuznaczną stanowczością reprezentuje stanowisko przeciwne. Ale już jeden z jego pierwszych, a także najwierniejszych naśladowców, którym był Fries, w tym miejscu poprawiał Kanta, wierząc, że musi

<sup>80</sup> P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg im Breisgau 1888.

<sup>81</sup> P. Natorp: *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Erstes Buch: *Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen 1912.

przywrócić filozofii transcendentalnej jej właściwe podstawy psychologiczne<sup>82</sup>. Tymczasem logika w żaden sposób nie może być zależna od psychologii, a ogólniej — od jakiejkolwiek nauki szczegółowej. „Wszyscy, którzy wierzą w możliwość takiej nauki — kontynuuje Natorp — określiliby ją jako naukę cechującą się daleko większą fundamentalną ważnością aniżeli wszystkie inne. Nauka, która wedle miana i roszczeń traktuje o poznaniu i jego zasadach w ogóle, w swym ugruntowaniu nie może zależeć od żadnego innego poznania naukowego (które tylko zgodnie ze swymi prawami może być prawdziwe). Przeciwnie. Musi ona leżeć u podstaw wszystkich nauk”<sup>83</sup>.

Abstrahując od bronionego przez Nelsona stanowiska Friesa, należy wspomnieć o jeszcze jednej kwestii, którą Natorp potraktował w książce bardzo rzetelnie, a mianowicie o złożoności świadomości. „W fakcie świadomości — wyjaśnia Natorp w *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* — dadzą się odróżnić liczne momenty, które wprawdzie rzeczywiście są w niej nierozzerwalnie połączone, jednakże w rozważaniu należy je koniecznie rozdzielać: po pierwsze, treść, której się jest świadomym (treść świadomości); po drugie, jej bycie-świadomym (*Bewusst-sein*) albo jej odniesienie do Ja; to ostatnie na drodze dalszej abstrakcji można odróżnić, jako trzeci moment faktu świadomości, od samego odniesienia”<sup>84</sup>. Z tego też powodu wprowadza Natorp pojęcie „uświadomienie” (*Bewusstheit*). W zasadzie można powiedzieć, że wprowadza je Natorp za Hermannem Cohenem, który uczynił to po raz pierwszy w roku 1877 w dziele *Kants Begründung der Ethik*, gdzie użył tego terminu sześć razy<sup>85</sup>, przy czym głównie w polemice ze stanowiskiem fizyka i astronoma Johanna Carla Friedricha Zöllnera (1834—1882), który w 1872 roku opublikował drugie wydanie swego dzieła poświęconego zagadnieniu poznania<sup>86</sup>. Istotne jest określenie uświadomienia zawarte w tym dziele, gdyż Cohen mówi: „[...] fakt wrażenia (tj. uświado-mie-nie)”<sup>87</sup>. Następnie terminu tego używa w *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte* z roku 1883. „Nie powinno się także — pisze tam Cohen — pytać: jak to się dzieje, że zachodzi takie odniesienie świadomości do tego, co dane; takie pytanie bowiem

<sup>82</sup> P. Natorp: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania...*, s. 222—223.

<sup>83</sup> Ibidem, s. 224.

<sup>84</sup> P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode...*, s. 11.

<sup>85</sup> Zob. H. Cohen: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin 1877, s. 46, 181, 182.

<sup>86</sup> J.C.F. Zöllner: *Über die Natur der Cometen. Geschichte und Theorie der Erkenntniss*. 2. Aufl. Leipzig 1872.

<sup>87</sup> H. Cohen: *Kants Begründung der Ethik...*, s. 182.

przekracza granice naukowej żądz wiedzy, ponieważ nie jest ono skierowane na warunki i rodzaje naukowej świadomości, lecz na możliwość naturalnej świadomości, uświadomienie. Jest to właściwie pytanie transcendentne<sup>88</sup>. Kiedy więc w dwa lata później Cohen opublikował drugie, znacznie rozszerzone wydanie *Kants Theorie der Erfahrung*, pojęcie „uświadomienie” pojawia się tam już częściej, bo aż dziewięć razy, choć w pierwszym wydaniu — przyznać trzeba, że z perspektywy drugiej edycji — o wiele skromniejszym, pojęcia tego autor nie użył. „Aby jedność świadomości zastrzec dla fundamentalnego problemu, jako najbardziej zwięzłe wyrażenie, celowe zdaje się rozróżnienie w pojęciu świadomości zmierzające w tym kierunku, że niektóre nadzwyczajne sposoby psychologicznego przedstawiania jedności świadomości nie mogą być już więcej mylone — także w słowie, w którym zarezerwowano znaczenie świadomości dla problemu krytycznopo-  
znowczego. Aby temu zapobiec, posłużę się nieużywanym przez Kanta określeniem uświadomienie (*Bewusstheit*), w odróżnieniu od świadomości. Dlatego pytanie, »jak mogło dojść do tego«, że z wrażenia powstaje przestrzeń, jest pytaniem o uświadomienie<sup>89</sup>.”

Dwie kwestie są istotne, jeśli wziąć pod uwagę artykuł Natorpa. Pierwszą jest rozumienie poznania, drugą — rozróżnienie dwóch rodzajów ugruntowania poznania. „Jeżeli poznanie rozważymy jako zadanie, analogicznie do równania, które mamy rozwiązać, to przedmiot jest poszukiwanym, jeszcze nieokreślonym, ale dopiero danym określanym  $x$ . Owo  $x$  nie jest czymś po prostu nieznanym; lecz podobnie jak  $x$  w równaniu, jest określone przez powiązanie ze znanymi już wielkościami. Tak samo przedmiot w równaniu poznania — także przed jego rozwiązaniem — musi być określony co do swego znaczenia przez określone odniesienie do danych poznania. W przeciwnym razie zadanie poznania przedmiotu byłoby zarówno nierozwiązywalne, jak i niezrozumiałe<sup>90</sup>. Takie rozumienie poznania opiera się na założeniu, że poznanie jest niekończącym się procesem dochodzenia do prawdy i — ze względu na fakt, że później nawiązuje do niego także Nicolai Hartmann — można je nazwać marburskim pojęciem poznania. Oczywiście, w tym sensie, że marburczycy akcentują jego nieskończony charakter. Podkreśla to Natorp w swym programowym

<sup>88</sup> H. Cohen: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Berlin 1883, s. 20.

<sup>89</sup> H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. neubearb. Aufl. Berlin 1885, s. 207. Por. Idem: *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Aufl. Berlin 1918, s. 270.

<sup>90</sup> P. Natorp: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania...*, s. 220.

tekście z roku 1912. Píše tam: „»Być faktycznie danym« — to określenie charakteru zadania do rozwiązania — właśnie zadania dowodu źródła, dowodu opartego na jedności poznania. To zadanie okazać się może nieskończone, zawsze wchodzi ono w rachubę jako ostatnie, ale właśnie dlatego zawsze jest zadaniem. Nie daje ono, nie może dawać tego, co dane w znaczeniu skończonego, zamkniętego, wydobytego z postępującego ciągle naprzód poznania. W istotnie tym samym znaczeniu akcentuję charakter procesu poznania, jego charakter jako *fieri*, a nie nieruchomego, odizolowanego faktu, to znaczy właśnie jako stawania się według Platona: stawania się bytem, ruchu w stronę bytu, a nie zatrzymania się na spoczywającym bycie”<sup>91</sup>. Poznanie postrzegane tu jest dynamicznie, jako proces, i tak też postrzega je najwybitniejszy — obok Ernsta Cassirera — wychowanek marburszczyków, a mianowicie Nicolai Hartmann. „W świetle krytycznego namysłu — píše on w artykule z czasów marburskich — nie istnieje żaden system jako punkt wyjścia, lecz jedynie jako cel, żądanie. Dla poznania filozoficznego system nie jest początkiem, lecz końcem. Koniec ten nie jest nigdy obecny, gotowy; poznanie filozoficzne bowiem nigdy nie jest gotowe”<sup>92</sup>. Sam Natorp zresztą pisał tak: „Faktycznie przed rezultatem poznania jest coś dane; mianowicie zadanie. Można także powiedzieć: przedmiot jest dany jako coś dopiero do określenia, jako  $x$ , a nie jako znana wielkość”<sup>93</sup>.

Jeśli chodzi o rozumienie obiektywności, to Natorp przeciwstawia ją stanowisku psychologizmu, który reprezentuje, jego zdaniem, Fries. „Łatwo jednak zauważyć — píše Natorp w odpowiedzi na stanowisko Friesa — że nasze wstępne ustalenia zmierzają raczej ku przeciwnemu stanowisku”<sup>94</sup>. Przecistawiając się psychologicznemu rozumieniu poznania, Natorp będzie podkreślał, że „obiektywna ważność musi być także ugruntowana obiektywnie”<sup>95</sup>. Nauka musi mieć charakter obiektywny, a „obiektywność, do której rości sobie pretensje nauka, dotyczy niewątpliwie ważności, która poważnie — a nie tylko pozornie — przewyższa subiektywność świadomości”<sup>96</sup>. W związku z tym Natorp przeciwstawia dwa stanowiska. Zgodnie

<sup>91</sup> P. Natorp: *Kant a szkoła marburska*. Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów...*, s. 247.

<sup>92</sup> N. Hartmann: *Systematische Methode*. In: Idem: *Kleinere Schriften*. Bd. 3: *Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin 1958, s. 23.

<sup>93</sup> P. Natorp: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania...*, s. 238.

<sup>94</sup> Ibidem, s. 223.

<sup>95</sup> Ibidem, s. 225.

<sup>96</sup> Ibidem.

z pierwszym stanowiskiem: „Obiekty istnieją w sobie, poza wszelką subiektywnością, niezależnie od niej i bez źródłowego odniesienia do niej. Wprawdzie dla nas reprezentuje je subiektywne przedstawienie, ale ono tylko reprezentuje (zastępuje albo oznacza) przedmiot, a nie jest przedmiotem. Zatem obiektywność nie jest zniesiona w subiektywności”<sup>97</sup>. Inną drogą jest poszukiwanie, w którym punkt wyjścia nie ma związku z przedmiotem, to znaczy „najpierw trzeba się postawić w sytuacji poznania i zapytać, jak samo poznanie rozumie przedmiotowość, jak ją przyjmuje i co oznacza dla niego, że przeciwstawia sobie przedmiot jako niezależny od subiektywności poznawania?”<sup>98</sup>. Tak więc kwestia obiektywności poznania wiąże się, zdaniem Natorpa, z koniecznością jego uzasadnienia na drodze prowadzącej od świadomości. „Początkowo droga ta zdaje się prowadzić do celu”<sup>99</sup>. W jaki sposób jednak do celu prowadzi? „Zatem — pisze Natorp — w ogóle stosunek tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne w poznaniu, należy wyjaśnić stosunkiem tego, co jednostkowe, i tego, co ogólne”<sup>100</sup>. Natorp zresztą postrzega to przeciwieństwo jako antagonizm stanowisk Arystotelesa i Platona i podkreśla, że kwestia relacji między subiektywnością a obiektywnością nie jest prosta, lecz właśnie w największym stopniu złożona. „To, co subiektywne, jest pierwsze, jeżeli zadanie poznania jest wcześniej postawione niż rozwiązane; ale jako dane nie może ono oznaczać bycia danym dla poznania. Prawdziwymi początkami i podstawami poznania są raczej zawsze ostateczne j e d n o ś c i o b i e k t y w n e”<sup>101</sup>, co stanowić ma przewagę obiektywnego ugruntowania nad ugruntowaniem subiektywnym. Dlatego też Natorp stwierdza: „Nauka nie tylko powinna, ale wręcz nie może wyjść od niczego innego, jak od obiektywnych jedności; nie istnieje żaden inny możliwy początek poznania”<sup>102</sup>.

---

<sup>97</sup> Ibidem, s. 227.

<sup>98</sup> Ibidem.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> Ibidem, s. 232.

<sup>101</sup> Ibidem, s. 239.

<sup>102</sup> Ibidem.

## 4.

Carl Stumpf, uczeń Rudolpha Hermanna Lotzego i Franza Brentana, opublikował w roku 1892 na łamach „Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften” artykuł poświęcony relacji między psychologią a teorią poznania<sup>103</sup>. Punktem wyjścia rozważań zamieszczonych w artykule uczynił Stumpf wystąpienie Eduarda Zellera z roku 1862, o którym powiada, że wprowadziło wyznaczyło cel badań teorii poznania, a mianowicie źródło i prawdę naszego poznania, ale nie zaakcentowało wprost znaczenia psychologii<sup>104</sup>. Stumpf podkreśla, że Zeller uczynił to dopiero w roku 1877, i wskazuje na drugie wydanie *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*, które jest uzupełnione *Dodatkami*<sup>105</sup>. Zarazem jednak pogląd Zellera nie jest powszechny, gdyż w przekonaniu Stumpha zaznacza się różnorodność stanowisk w „szkole neokantowskiej”, jak nazywa stanowiska nawiązujące do Kanta<sup>106</sup>. Jednocześnie Stumpf zwraca uwagę na dwa przeciwstawne stanowiska: na krytycyzm i na psychologizm, po czym wyraźnie zapowiada, że dokona ich konfrontacji. Przy okazji podkreśla, że Windelband rozważał stosunek Kanta do psychologii w tekście z 1877 roku<sup>107</sup> i doszedł do wniosku, który z pewnością nie może dziwić żadnego znawcy neokantyzmu, że Kant nie przedstawił krytycyzmu w jego pełnej postaci, gdyż właśnie w jego ujęciu pozostaje on wciąż jeszcze zależny od psychologii. „Ta zależność — pisze Windelband — krytycyzmu od psychologicznej teorii swego twórcy, która nie może zostać zasłonięta wszystkimi jego przeciwnymi wypowiedziami, zaznacza się już w rozprawie inauguracyjnej [...]”<sup>108</sup>. Przy okazji wspomina Windelband *Kants Theorie der Erfahrung* Hermanna Cohena, książkę, która w jego przekonaniu wyzwoliła teorię poznania Kanta z psychologii.

<sup>103</sup> C. Stumpf: *Psychologie und Erkenntnistheorie...*

<sup>104</sup> Zob. ibidem, s. 467.

<sup>105</sup> E. Zeller: *Zusätze (1877)*; Idem: *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie*. 2. Aufl. In: Idem: *Vorträge und Abhandlungen. Zweite Sammlung*. Leipzig 1877, s. 496—526.

<sup>106</sup> Zob. C. Stumpf: *Psychologie und Erkenntnistheorie...*, s. 467.

<sup>107</sup> W. Windelband: *Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich*. In: „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”. Unter Mitwirkung von C. Göring, M. Heinze, W. Wundt herausgegeben von R. Avenarius. 1. Jahrgang. Leipzig 1877, s. 224—266.

<sup>108</sup> Ibidem, s. 237.

Stumpf za punkt wyjścia przyjmuje przekonanie, że naukę Kanta należałoby uzupełnić, zwłaszcza jeśli chodzi o schematyzm oraz dedukcję transcendentálną. Dedukcja transcendentálna, jego zdaniem, prowadzi do zrozumienia, że „w przyrodzie i w dążności naszego poznania leży wprowadzanie związku do świata zjawiskowego, ale nie do zrozumienia, że świat zjawiskowy musi się temu poddać”<sup>109</sup>. Problemu przysparza właśnie rozumienie transcendentálnej apercepcji i Stumpf odwołuje się do rozróżnienia między świadomością i uświadomieniem, przy czym — zgodnie z tym, co zostało wcześniej powiedziane — błędnie przypisuje to rozróżnienie Natorpowi<sup>110</sup>. Rzeczywiście, nie powołując się na Cohena, mówi Natorp w *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, że psychologiczne rozumienie świadomości dzieli się na dwa elementy, to znaczy uświadomienie i treść<sup>111</sup>. Samo uświadomienie to za mało, aby ukonstytuować jedność prawa, a tym samym jedność przedmiotu, gdyż oznacza ono „raczej najbardziej właściwe wyrażenie na określenie subiektywności ujawniania się, charakteru zjawiska jako danej (*Datum*) psychicznej”<sup>112</sup>.

W tym kontekście znowu jednak powraca problem psychologii — tym bardziej że Stumpf zwraca uwagę na zastrzeżenia Hermanna Cohena dotyczące jego książki z 1873 roku<sup>113</sup>. Cohenowi idzie o to, że Stumpf, którego postrzega jako psychologię, uważa, iż można odrzucić jakości, natomiast nie sposób odrzucić przestrzeni. Autor *Kants Theorie der Erfahrung* twierdzi, że odparcie tego poglądu jest proste, ponieważ „nie można sobie wyobrazić przestrzeni bez jakości”<sup>114</sup>. Czytelnika może uderzyć fakt, że Hermann Cohen postrzega Carla Stumpha jako psychologię, ale nie wolno zapominać o tym, że właśnie Stumpf głosi, że „badania psychologiczne są niezbędne dla teoretyka poznania”<sup>115</sup>. Wydaje się, że jednak chodzi tu o coś zupełnie innego. Nikt przy zdrowych zmysłach nie kwestionuje znaczenia badań psychologicznych, a więc psychologii, dla teorii poznania. Przywołany Paul Natorp mówi wyraźnie o przeciwieństwie oraz wzajemnym odniesieniu subiektywnego i obiektywnego ugruntowania poznania, a więc psychologii i krytyki poznania. Trzeba przytoczyć

<sup>109</sup> C. Stumpf: *Psychologie und Erkenntnistheorie...*, s. 478.

<sup>110</sup> Zob. ibidem, s. 480.

<sup>111</sup> Zob. P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode...*, s. 112.

<sup>112</sup> Ibidem.

<sup>113</sup> C. Stumpf: *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. Leipzig 1873.

<sup>114</sup> H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. neubearb. Aufl. ..., s. 105.

<sup>115</sup> C. Stumpf: *Psychologie und Erkenntnistheorie...*, s. 490.

większy fragment, który pokazuje całą złożoność dyskutowanej relacji między krytyką poznania a psychologią. „Skoro musieliśmy określić jako przeciwstawny stosunek metody subiektywno-psychologicznej i obiektywno-krytycznej, to przecież zarazem obie okazały się ściśle tworzącymi całość i korespondującymi z sobą, a nawet pokrywającymi się (*zusammenfallend*) w całym obszarze ich zastosowania, i to w takim samym znaczeniu, w jakim w całym swym zasięgu pokrywają się przeciwstawne ruchy od A do B i od B do A. Tym sposobem wyjaśniło się, w jaki sposób dla wielu zadanie krytyki poznania zdawało się rozwiązywane w psychologii poznania, i jak z drugiej strony — kiedy wyjaśniono sobie obiektywny charakter metody krytycznej — odwrotnie, zadanie psychologiczne zdawało się bez reszty rozwiązywane w zadaniu krytycznym. Obydwa poglądy okazały się błędne. Obydwa zadania, zadanie obiektywnego i subiektywnego ugruntowania, ściśle z sobą korespondują, jednakże pozostają od siebie odmienne, a nawet przeciwstawne”<sup>116</sup>. Przytoczony fragment z książki Natorpa pokazuje, że kwestia nie jest jednoznaczna i wymaga poczynienia właściwych dystynkcji.

Rozważania Stumpfa zmierzają jednak w innym kierunku niż rozważania Cohena i Natorpa. Potwierdza to Willy Moog (1888—1935), który postrzega Stumpfa jako psychologa sytuującego się pomiędzy psychologią a teorią poznania. Z tej racji jest Stumpf jednocześnie tym, który akcentuje znaczenie psychologii dla filozofii. „Psychologia ma przecież dla Stumpfa fundamentalne znaczenie; także jego teoria poznania jest w istotny sposób zorientowana psychologicznie, podczas gdy nie ocenia sprawiedliwie logiki, skoro zalicza ją do nauk praktycznych”<sup>117</sup>. Stanowisko Mooga potwierdza Gerhard Lehmann, wskazując jednocześnie ścisły związek filozofii i psychologii. „Stumpf — pisze w swej kontrowersyjnej książce — nie musiał być filozofem, którym był, nie musiał wychodzić od psychologii »opisowej« Brentana, aby wiedzieć, że »psychologia« zawiera istotę czysto filozoficznych problemów. W ten sposób od początku ustanawia psychologię, logikę, teorię poznania w związku, w którym psychologia w nie mniejszym stopniu odpowiada za »źródło pojęć«, genezę poznania [...]. Także dla niego psychologia nie jest nauką przyrodniczą, lecz nauką humanistyczną”<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> Zob. P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode...*, s. 121.

<sup>117</sup> W. Moog: *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*. Stuttgart 1922, s. 161.

<sup>118</sup> G. Lehmann: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart 1942, s. 109—110.

„Jako pozytywne zadanie w służbie teorii poznania — pisze Stumpf — nadal przypada psychologii coraz dokładniejsze wyjaśnienie źródła przedstawień czasu i przestrzeni, szczególnie jednak przedstawień relacji (*Verhältnissvorstellungen*)”<sup>119</sup>. Stumpf trwa więc w przekonaniu, że nauką fundamentalną jest właśnie psychologia, choć akcentować będzie ścisły związek psychologii z filozofią. Dlatego też za myśliciela, który bada relacje przedstawień w sposób najbardziej zdecydowany, będzie uważał Johanna Nicolausa Tetensa (1738—1807)<sup>120</sup>, o którym powie, że jest psychologiem, i wyraźnie odróżni jego stanowisko od krytycyzmu Kanta. Stumpf podkreśla, że krytycyzm dąży do ukazania form naoczności i kategorii niezależnych od psychologii, chociaż on sam, jako filozof, nie jest przekonany, co do tej możliwości. Zdaniem Stumpha, ujawnia się tu bardzo mocny związek psychologii oraz teorii poznania. „Jakikolwiek twierdzenie o psychologicznym źródle form naoczności i form myślenia Kant niewątpliwie wyraził i chciał wyrazić w »a priori«; nie tylko twierdzenie o ich znaczeniu dla poznania. Chciał powiedzieć i mówi wystarczająco często, że jako pojęcia aprioryczne nie są one możliwe do analizowania i nie są dane zmysłowo jako treści wrażeniowe. Również ta negacja możliwości analizowania jest twierdzeniem psychologicznym [...]”<sup>121</sup>. W tym kontekście przywołuje Stumpf Hermanna Cohena, twierdząc, że także on uznaje znaczenie psychologii dla teorii poznania. „Te badania — pisze autor *Kants Theorie der Erfahrung* — faktów świadomości w poznawaniu, które ustala jako niedostępne w analizie psychologicznej, to znaczy uznawane za aprioryczne elementy świadomości, Kant nazywa »metafizycznym omówieniem«. I jest ono koniecznym warunkiem wstępnym omówienia transcendentnego”<sup>122</sup>. Problem nie w tym, że w tekstach Kanta i Cohena brakuje psychologii, lecz w jej definicji. Można się bowiem zgodzić z tezą, którą głosi Stumpf odnośnie do psychologii. „Zaniedbanie psychologii — pisze on — nie jest, jak się niejednokrotnie przedstawia, mimowolną i nieistotną właściwością, lecz stanowi fundamentalny uszczerbek Kantowskiego filozofowania”<sup>123</sup>. Pod tą tezą podpisaliby się z pewnością wszyscy zwolennicy Jakoba Friedricha Friesa, a wśród nich także Jürgen Bona Meyer, Hans Cornelius oraz Leonard Nelson. Problemem wciąż jednak pozostaje sposób definiowania psychologii.

<sup>119</sup> C. Stumpf: *Psychologie und Erkenntnistheorie...*, s. 490.

<sup>120</sup> Zob. J.N. Tetens: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Bd. 1—2. Leipzig 1777.

<sup>121</sup> C. Stumpf: *Psychologie und Erkenntnistheorie...*, s. 493.

<sup>122</sup> H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. neubearb. Aufl., s. 74.

<sup>123</sup> C. Stumpf: *Psychologie und Erkenntnistheorie...*, s. 493.

Fakt, że Stumpf powołuje się na Christopha Sigwarta (1830—1904), chwały mu nie przynosi, gdyż *Logika*<sup>124</sup> tego ostatniego uchodzi za jedno z najważniejszych dzieł należących do nurtu psychologizmu. W tym kontekście Edmund Husserl w pierwszym tomie *Badań logicznych* mówi o logice Friedricha Eduarda Benekego (1798—1854), Johna Stuarta Milla (1806—1873) oraz Sigwarta, uznając ich za reprezentantów psychologizmu<sup>125</sup>. Stumpf idzie jeszcze dalej, podkreśla bowiem, że to Fichte wprowadził pojęcie „świadomość w ogóle”, i odwołując się do niemieckiego pozytywisty Ernsta Laasa (1837—1885)<sup>126</sup>, twierdzi, że nie miało to miejsca w filozofii Kanta.

Kwestia rozumienia psychologii każe się odwołać do fenomenologii. Po pierwsze dlatego, że Brentano, nauczyciel Stumpfa, również uprawia psychologię jako naukę empiryczną, przy czym wprowadzając rozróżnienie między psychologią genetyczną i psychologią opisową, swoją psychologię określa jako psychologię opisową. Po drugie dlatego, że Husserl odwołuje się do Stumpfa, któremu zresztą dedykował tom pierwszy swych *Badań logicznych*, co z kolei wynikało z faktu, że u Stumpfa Husserl się habilitował na podstawie rozprawy *Über den Begriff der Zahl*<sup>127</sup>. Kiedy więc w roku 1900 opublikował tom pierwszy *Badań logicznych*, odniósł się także do Stumpfa. „Byłoby — pisze tam Husserl — przeto błędnym kołem chcieć ugruntować logikę dopiero na psychologii”<sup>128</sup>. W tym kontekście powołuje się na trzech filozofów, spośród których dwóch reprezentuje to samo zdanie, a mianowicie podziela antypsychologizm Husserla, a trzeci przeciwnie — wyraża inne zdanie. Do „sojuszników” Husserla należą Rudolph Hermann Lotze oraz Paul Natorp, tym zaś, który głosi pogląd odmienny, jest Carl Stumpf. Husserl wskazuje najpierw na § 332 drugiego wydania *Logiki* Lotzego (choć błędnie podaje strony), w którym odrzuca on możliwość uzasadnienia praw myślenia na drodze odwołania się do procesów psychologicznych, jakie zachodzą w ludzkiej świadomości<sup>129</sup>. Następnie odwołuje się Husserl do analizowanego już tutaj tekstu Natorpa, poświęconego różnicy między

<sup>124</sup> Ch. Sigwart: *Logik*. Bd. 1: *Die Lehre vom Urteil, vom Begriff und vom Schluss*; Bd. 2: *Die Methodenlehre*. Tübingen 1873—1878.

<sup>125</sup> Zob. E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 1: *Prolegomena do czystej logiki*. Tłum. J. Sidorek. Przejrzał A. Póltawski. Warszawa 2006, s. 54—55.

<sup>126</sup> E. Laas: *Kants Analogien der Erfahrung. Eine kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie*. Berlin 1876.

<sup>127</sup> E. Husserl: *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen*. Halle 1887.

<sup>128</sup> E. Husserl: *Badania logiczne...*, T. 1, s. 81.

<sup>129</sup> Zob. H. Lotze: *System der Philosophie*. Theil 1: *Drei Bücher der Logik*. Leipzig 1874, s. 530—532.

obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniem poznania. „Konstatacja, że cały sens logiki jako ogólnej, ugruntowującej prawdę poznania teorii zostanie zniesiony, gdy tylko pozwolimy ją uzależnić od zasad pewnej szczególnej nauki, a mianowicie psychologii [...], sprawia, że subiektywistyczne podejście jest niemożliwe do przyjęcia”<sup>130</sup>. Tym samym ujawnia się tu antypsychologizm Natorpa, z pewnością niebudzący żadnych wątpliwości wśród znawców neokantyzmu marburskiego. Iso Kern jest z kolei tym myślicielem, który podkreślił szczególne znaczenie Natorpa i jego tekstu dla antypsychologizmu Husserla, nawet kosztem znaczenia dorobku Gottloba Fregogo<sup>131</sup>.

Myślicielem, którego stanowiska Husserl nie akceptuje, jest, jak już powiedziano, Carl Stumpf. Innymi słowy, Husserl, uczeń Brentana, nie uznaje sposobu, w jaki rozumie psychologię Carl Stumpf, inny (starszy) uczeń Brentana. Trudno bowiem, by Husserl zgodził się z tezą Stumpha głoszącą: „Badanie źródła pojęć, nie tylko tych o absolutnej, lecz także tych o względnej treści, stanowi dawne zadanie psychologii. [...] Natomiast poszukiwanie najogólniejszych, bezpośrednio przekonywających prawd jest sprawą teorii poznania”<sup>132</sup>. To stwierdzenie ukazuje ścisły związek psychologii z teorią poznania, ale bynajmniej nie w znaczeniu, jakie psychologii nadał Brentano, Husserl, czy też Natorp. Ten ostatni uważał, że jednym z najważniejszych zadań psychologii jest rekonstrukcja tego, co bezpośrednie, co po prostu dane świadomości<sup>133</sup>, a jednocześnie — odwołując się do Kanta — podkreślał ścisły związek tak rozumianej psychologii z krytyką poznania, wskazywał na konieczność rozróżnienia „czystej”, filozoficznej psychologii i psychologii „empirycznej”<sup>134</sup>. W innym zresztą miejscu współtwórca szkoły marburskiej pisał: „Pierwszą, podstawową dyscypliną filozoficzną jest nauka o podstawowych prawach nie tylko formalnej, lecz także materialnej bądź obiektywnej (*gegenständlichen*) prawdy poznania: logika albo krytyka poznania”<sup>135</sup>. Natomiast Stumpf psychologię rozumie zupełnie inaczej.

<sup>130</sup> P. Natorp: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania...*, s. 224.

<sup>131</sup> Zob. I. Kern: *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964. Zob. także J. Sidorek: *Słowo wstępne*. W: E. Husserl: *Badania logiczne...*, T. 1, s. IX—XXXVI.

<sup>132</sup> C. Stumpf: *Psychologie und Erkenntnistheorie...*, s. 501.

<sup>133</sup> Zob. P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode...*, s. 88.

<sup>134</sup> Zob. ibidem, s. 120.

<sup>135</sup> P. Natorp: *Philosophische Propädeutik (Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie) in Leitsätzen zu aka-*

„Psychologia ze względu na nasze przekonanie o świecie zewnętrznym i naszych przedstawieniach jego własności ma całkiem inne zadanie. Nie musi ona usprawiedliwiać naukowych założeń w tym względzie, lecz ma wyjaśnić powszechną, bezpośrednią wiarę w świat zewnętrzny, wszystko jedno, czy jest ona prawdziwa, czy też fałszywa; to znaczy w świat zewnętrzny taki, jaki się ukazuje: barwny, brzęczący i huczny, pachnący i smakujący, wprowadzając tylko ewentualne korekty, które przynosi już zwykła świadomość nauczona doświadczeniem skutków licznych złudzeń zmysłowych. Jeśli także tu początki poznania naukowego przeświecają tak, jak we wskazanym odniesieniu, to psychologia rozważa je tylko jako siły współdziałające z innymi siłami”<sup>136</sup>. Stumpf ma jednak świadomość tego, że psychologizm nie stanowi alternatywy dla krytycyzmu, dlatego proponuje drogę pośrednią, polegającą na ścisłej współpracy tych dwu stanowisk.

Znaczenie psychologii dla badań filozoficznych akcentuje Stumpf w znajdującym się na końcu artykułu *Dodatku*<sup>137</sup>, gdy po raz kolejny odwołuje się szczególnie do Tetensa, którego — jak zauważa Stumpf — Karl Rosenkranz nazwał „niemieckim Locke’em”<sup>138</sup>. Stumpf podkreśla, że już Jürgen Bona Meyer wymieniał Johanna Eduarda Erdmanna (1805—1892), gdyż ten ostatni akcentował znaczenie Tetensa dla rozumienia psychologii przez Kanta<sup>139</sup>. Erdmann mówi o tym, że — zgodnie ze zdaniem Johanna Georga Hamanna — książka Tetensa leżeć miała na biurku Kanta. „W logice — pisze Erdmann o Kancie — jego autorytetami byli Wolff i jego szkoła, w psychologii zaś — zwłaszcza Tetens”<sup>140</sup>. Erdmann ważny jest jeszcze z innego powodu, a mianowicie dlatego, że — jak twierdzi Rudolf Eisler — jest twórcą

---

*demischen Vorlesungen*. 2. Aufl. Marburg 1905, s. 10. Warto na marginesie zaznaczyć, że wprawdzie Cohen mówi o krytyce poznania w *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik* (Berlin 1883), ale pierwszy terminu tego użył Otto Liebmann w książce *Zur Analysis der Wirklichkeit. Philosophische Untersuchungen* (Straßburg 1876).

<sup>136</sup> C. Stumpf: *Psychologie und Erkenntnistheorie...*, s. 506—507.

<sup>137</sup> C. Stumpf: *Anhang*. In: *Idem: Psychologie und Erkenntnistheorie...*, s. 509—516.

<sup>138</sup> Rosenkranz miał to uczynić w zamykającym wydanie dzieł Kanta tomie dwunastym. Zob. K. Rosenkranz: *Geschichte der Kant’schen Philosophie*. In: *Immanuel Kant’s sämtliche Werke*. Hrsg. von K. Rosenkranz, F.W. Schubert. Theil 12: *Geschichte der Kant’schen Philosophie*. Leipzig 1842, s. 65.

<sup>139</sup> Zob. J. Bona Meyer: *Kants Psychologie...*, s. 60.

<sup>140</sup> J.E. Erdmann: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Bd. 3. Abth. 1: *Die Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant. Erster Theil*. Leipzig 1848, s. 196.

terminu „psychologizm”<sup>141</sup>. Cały *Dodatek* poświęca Stumpf zaakcentowaniu znaczenia Tetensa dla rozwoju psychologii, gdyż uważa, że Tetens odwołuje się do psychologii tam, gdzie jest to konieczne. To zresztą bodaj najważniejszy argument wszystkich zwolenników psychologii. W sporze o psychologizm wcale nie idzie o to, aby psychologię wyrugować z obszaru badań, ale o to, by wyznaczyć jej granice. „Skłonność do psychologizmu — pisze w odniesieniu do nauki Tetensa Stumpf — pokazuje się dopiero w nauce o konieczności”<sup>142</sup>. Analizy te dowodzą — zdaniem Stumpha — że Tetens nie był wolny od psychologizmu.

## 5.

Ostatnim tekstem, do którego odwołuje się Leonard Nelson, jest rozprawa habilitacyjna Maxa Schelera z roku 1900 zatytułowana *Die transszendentale und die psychologische Methode*, która w roku 1922 została opublikowana po raz drugi<sup>143</sup>. Tekst ten powstał w Jenie, gdzie Scheler się habilitował, a kiedy ponad dwadzieścia lat później przygotowywał drugie wydanie, miał na względzie dwa cele. Po pierwsze, wyjaśnienie niektórych kwestii ze względu na pierwotną nieznajomość *Badań logicznych* Husserla oraz, po drugie, obronę przed krytyką, jakiej doświadczył ze strony reprezentantów szkoły marburskiej i psychologizmu<sup>144</sup>. Scheler podkreśla konieczność przeprowadzenia badań dotyczących metody, gdyż — jego zdaniem — brakuje na ten temat ściśle filozoficznych rozważań, a ponadto, jak zauważa, „filozofię cechuje o wiele bardziej intymna zależność od swej metody niż pozostałe nauki”<sup>145</sup>. Wprawdzie, kontynuuje Scheler, tu i ówdzie podejmuje się ten problem, jak uczynił to na przykład Hans Vaihinger w swym komentarzu do *Krytyki czystego rozumu*

<sup>141</sup> Zob. R. Eisler: *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe. Historisch-quellenmässig bearbeitet*. Bd. 2: O—Z. 2. Aufl. Berlin 1904, s. 164.

<sup>142</sup> C. Stumpf: *Anhang...*, s. 514.

<sup>143</sup> M. Scheler: *Die transszendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik*. 2. Aufl. Leipzig 1922 (dalej cytowane według tego wydania).

<sup>144</sup> Zob. *ibidem*, s. V.

<sup>145</sup> *Ibidem*, s. 2.

Kanta<sup>146</sup>, ale problemem jest nie tyle głoszone przez Windelbanda jednoczące neokantystów hasło „zrozumieć Kanta oznacza wykroczyć poza niego”, ile wskazanie, „jak trzeba poza niego wyjść”<sup>147</sup>. Wymaga to komentarza, gdyż ujawnia się tu jeszcze inna kwestia, a mianowicie antykantowski charakter tekstu Schelera. Kiedy w przedmowie do *Präludien* Wilhelm Windelband stwierdzał, że „zrozumieć Kanta oznacza wykroczyć poza niego”<sup>148</sup>, w żadnym razie nie miał na myśli zerwania z myślą Kanta. Zamysł Windelbanda, czołowego reprezentanta neokantyzmu, był zgoła inny. W żadnym razie nie chodziło o wykroczenie poza niego; chodziło raczej o wykroczenie poza literalne rozumienie jego filozofii, charakterystyczne dla wczesnego neokantyzmu (tak zwana filologia Kantowska). Inaczej Scheler, który jest już zdecydowanie antykantowski, co pokazuje między innymi analizowany tekst. To też wyróżnia rozprawę habilitacyjną Maxa Schelera, książkę niestety sporadycznie przywoływaną, w przeciwieństwie do pozostałych analizowanych tu tekstów. Autor *Die transszendentale und die psychologische Methode* inaczej niż dotychczas analizowani badacze, nie broni transcendentalizmu przed „psychologizmem” Friesa ani odwrotnie — nie broni stanowiska Friesa wobec krytyki ze strony neokantystów, ani też nie uznaje konieczności pogodzenia tych dwóch stanowisk. Jeżeli zaś założyć, że kantyzm to stanowisko trzecie, sytuujące się pomiędzy dwoma skrajnościami filozofii nowożytnej, czyli dogmatyzmem i sceptycyzmem, to stanowisko Schelera jest kantowskie. Scheler, krytykując bowiem zarówno metodę transcendentálną, jak i psychologiczną, chce ugruntować nową metodę filozofii.

Scheler akcentuje filozoficzny charakter analiz dotyczących metody, co warto uwzględnić, podejmując analizę jego dorobku. Jest to tym istotniejsze, że to neokantyści zdawali się nadawać ton rozważaniom metodologicznym, które dziś bardzo często nazywa się rozważaniami metafizycznymi. Scheler, na szczęście, jest myślicielem początku XX wieku i podziela klasyczny pogląd, że metafizyka stanowi integralną część filozofii. „Rzecz jasna — zauważa w przypisie — każdy reprezentant nauki szczegółowej ma rację, ustanawiając badania metodyczne. Ale czyni to tylko »jako filozof«. Jest on filozofem właśnie, kiedy czyni to poprawnie”<sup>149</sup>. Równie ważna jest wstępna

<sup>146</sup> H. Vaihinger: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben*. Bd. 1—2. Stuttgart 1881, Stuttgart—Berlin—Leipzig 1892.

<sup>147</sup> M. Scheler: *Die transszendentale und die psychologische Methode...*, s. 3.

<sup>148</sup> W. Windelband: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 1. 4. Aufl. Tübingen 1911, s. IV.

<sup>149</sup> M. Scheler: *Die transszendentale und die psychologische Methode...*, s. 9.

uwaga dotycząca psychologii, zwłaszcza w kontekście analizowanego problemu, choć nazwisko Friesa tu nie pada, dotycząca trudności z jej rozumieniem. „Psychologia — pisze Scheler — raz jest definiowana jako nauka przyrodnicza (na przykład Münsterberg, Rickert, Windelband) i odmawia się jej jakiegokolwiek znaczenia dla nauk humanistycznych, raz wyjaśniana jako podstawa wszelkich nauk humanistycznych (Wundt)”<sup>150</sup>. Taka metodologiczna arbitralność wymaga zdecydowania, tym bardziej że z jednej strony jest to arbitralność nauk szczegółowych, z drugiej strony zaś — źródeł takiej arbitralności upatruje Scheler w dorobku Hegla, świadczącym o tym, że nauki szczegółowe wchłonęła filozofia. Problem metody podejmuje Scheler dlatego, że za konieczne uznaje wybrnięcie z sytuacji, w której nauki szczegółowe spierają się o metodę, a filozofia pozostaje wobec tego obojętna.

Tekst Schelera jest najobszerniejszym spośród wskazanych przez Nelsona, zatem trzeba go potraktować najbardziej skrótowo. Autor *Die transszendentale und die psychologische Methode* poszukuje odpowiedzi na pytanie o metodę w filozofii nowożytnej i stwierdza, że trzy cechy odróżniają ją od rozumienia metody w przeszłości: samodzielność, wyłączność oraz twórcza siła<sup>151</sup>. Scheler poddaje bliższej analizie dwie metody, a mianowicie metodę transcendentalną i metodę psychologiczną. W pierwszej kolejności analizuje metodę transcendentalną, przyjmując dwa założenia. Pierwszym jest przekonanie, że Kant nie zastosował metody transcendentalnej w swej filozofii, drugim — konieczność uznania, że metoda transcendentalna podlega modyfikacjom w ujęciu różnych filozofów, którzy nawiązują do Kanta, przy czym Scheler wymienia jedynie Cohena, Aloisa Riehla oraz Windelbanda. Scheler uznaje, że metoda transcendentalna cechuje się:

a) charakterem reduktywnym, co oznacza, że musi znaleźć racje dla istniejących faktów;

b) przekonaniem, że zarówno punkt wyjścia, jak i dojścia stanowią sądy (w tym ujawnia się obiektywno-logiczny charakter tej redukcji);

c) koncentrowaniem się na próbie wypracowania krytycznego kryterium wszelkich poznań (czyli ujawnia pretensję do bycia krytyką poznania);

d) prowadzeniem do pryncypiów poznawczych, które mają charakter formalny;

<sup>150</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>151</sup> Zob. ibidem, s. 17.

e) zaliczeniem wykrytych pryncypiów do pojęcia sądu naukowego<sup>152</sup>.

Scheler dokonuje następnie szczegółowej krytyki tak rozumianej metody transcendentnej, przy czym wspomina również o swej dysertacji, która także podejmowała problem pryncypiów<sup>153</sup>. Następnie podejmuje problem metody psychologicznej, przy czym podkreśla, że nie chodzi mu o metodę psychologii, lecz metodę psychologiczną w filozofii, a więc o te kierunki, które „albo stosownie określają psychologię jako naukę podstawową dla wszystkich dyscyplin filozoficznych, albo radykalnie określają ją jako jedyną nauką filozofię w ogóle”<sup>154</sup>. Metodę psychologiczną wiąże między innymi z takimi myślicielami, jak: Theodor Lipps (1851—1914), Ernst Laas, William James (1842—1910), Richard Avenarius i Hans Cornelius.

Dlaczego Scheler krytykuje zarówno metodę transcendentną, jak i psychologiczną? Dlatego że uważa, a pogląd ten — przynajmniej w czasie, kiedy pisze rozprawę habilitacyjną — przyjmuje za swym nauczycielem Rudolfem Euckenem (1846—1926), że właściwą metodą filozofii jest metoda noologiczna<sup>155</sup>. Ksiądz Jan Krokos — powołując się na *Historisches Wörterbuch der Philosophie* — podaje, że terminu tego po raz pierwszy użył Eucken w pracy z 1888 roku<sup>156</sup>. „Dlatego nauka — pisał tam Eucken — do zbadania rzeczywistości duchowej, jak to od początku czyniliśmy, przed metodą psychologiczną musi stawiać metodę noologiczną”<sup>157</sup>. Problem wszakże w tym, że już w roku 1885 opublikował Eucken *Prolegomena* do książki z roku 1888, w której mówił o postępowaniu noologicznym. „Ponieważ więc — już wtedy pisał Eucken — nie mamy do czynienia z duszą, lecz z duchem, nie z ψυχή, lecz z νοῦς, przeto wybieramy wyrażenie: postępowanie noologiczne”<sup>158</sup>. Scheler postępuje śladem swego mistrza i na zakończenie własnej książki podaje dwanaście tez, które w jego przekonaniu charakteryzują filozofię i jej metodę<sup>159</sup>. Zgodnie z nimi ani metoda trans-

<sup>152</sup> Zob. ibidem, s. 37—41. Por. ks. J. Krokos: *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*. Warszawa 1992, s. 145.

<sup>153</sup> M. Scheler: *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*. Jena 1899.

<sup>154</sup> M. Scheler: *Die transszendentale und die psychologische Methode...*, s. 144.

<sup>155</sup> Zob. ibidem, s. 179.

<sup>156</sup> Zob. ks. J. Krokos: *Fenomenologia...*, s. 168.

<sup>157</sup> R. Eucken: *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit*. Leipzig 1888, s. 451.

<sup>158</sup> R. Eucken: *Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit*. Leipzig 1885, s. 99.

<sup>159</sup> Zob. M. Scheler: *Die transszendentale und die psychologische Methode...*, s. 179—181. Zob. Dodatek na końcu artykułu.

cendentalna, ani też metoda psychologiczna nie są właściwymi metodami filozofii. Metodą filozofii powinna być metoda noologiczna, którą przejął od swego mistrza. Książd Krokos zwraca uwagę na książkę katowiczana Ericha Przywary SJ (1889—1972), który traktuje *Die transszendentale und die psychologische Methode* jako „pierwsze pojawienie się metody »fenomenologicznej«”<sup>160</sup>. Wprawdzie w roku 1900 było to jeszcze nieświadome, ale później świadomość tej odrębności od kantyizmu i neokantyizmu z pewnością była coraz wyraźniejsza.

Pozostaje wszakże problem, na który zwraca uwagę sam Scheler, to znaczy rozumienie psychologii w filozofii i określenie jej miejsca w ramach transcendentalizmu, gdyż — powołując się na Hansa Vaihingera — mówi on, że „tak zwana metoda »transcendentalnopsychologiczna« stanowi rzeczowo całkowicie konieczny człon Kantowskiego dowodzenia”<sup>161</sup>. Co więcej, Scheler podpira się w tym miejscu autorytetem Vaihingera, który nie bez racji twierdzi, że nie można po prostu zignorować psychologicznego aspektu poznania, tak jakby go nie było i jakby nie istniał problem psychologii w teorii poznania. Tymczasem taki pogląd głosi na przykład Alois Riehl, krytykujący zarówno Friesa, jak i Herbarta, i w odniesieniu do ich filozofii mówiący, że obie one stanowią egzemplifikacje „przesady psychologicznego”<sup>162</sup>. Na początku swej książki Riehl mówi wprost: „Filozofia krytyczna Kanta nie zna żadnej psychologii”<sup>163</sup>. Warto odwołać się też do samego Vaihingera, gdyż w jego stwierdzeniu zawarta jest istota rzeczy. „Jeśli — pisze on w *Komentarzu do „Krytyki czystego rozumu”* — czysto psychologiczne ujęcie jest większym błędem niż czysto teoriopoznawcze, to strona psychologiczna wcale nie musi być ignorowana. [...] Pytanie o możliwość jest ogólnie pytaniem o warunki, a te są tutaj częściowo psychologiczne, częściowo czysto teoriopoznawcze”<sup>164</sup>. Oczywiście, ważne jest, że pytanie o psychologię nie sprowadza się do pytania o psychologię empiryczną. Tę bowiem, jak zauważa Vaihinger, Kant odrzucił. Niemniej jednak jest to pytanie o „psychologię transcendentalną”. Świadomość tego ma sam Scheler. „Tym, co Kant faktycznie

<sup>160</sup> E. Przywara SJ: *Religionsbegründung*. Max Scheler — J.H. Newman. Freiburg im Breisgau 1923, s. 7. Por. ks. J. Krokos: *Fenomenologia...*, s. 168.

<sup>161</sup> M. Scheler: *Die transszendentale und die psychologische Methode...*, s. 27.

<sup>162</sup> Zob. A. Riehl: *Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*. Bd. 1: *Geschichte und Methode des philosophischen Criticismus*. Leipzig 1876, s. 294.

<sup>163</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>164</sup> H. Vaihinger: *Commentar zu Kants „Kritik der reinen Vernunft”*. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben. Bd. 1. Stuttgart 1881, s. 323—324.

ściśle odrzucił, nie jest każda psychologiczna i genetyczna metoda w ogóle, lecz wyłącznie metoda empiryczno-psychologiczna, którą znaleźliśmy na długo przed *Nouveaux Essais* Leibniza, przedstawiona konkretnie przez L o c k e'a"<sup>165</sup>.

## 6.

Analizowane pokrótce teksty wskazał Leonard Nelson w swym artykule *Jakob Friedrich Fries und seine jüngsten Kritiker*, który został ogłoszony drukiem w roku 1905. Zatem Nelson kilku ważnych tekstów znać nie mógł, choć wcześniej trzeba zaznaczyć, że nie odnosi się systematycznie do głównego reprezentanta niemieckiego psychologizmu Theodora Lippsa (1851—1914). Dwie książki spośród tych dzieł, których autorem jest Lipps, Nelson znać musiał, a mianowicie *Grundtatsachen des Seelenlebens*<sup>166</sup> oraz *Leitfaden der Psychologie*<sup>167</sup>. Mimo to się do nich nie odniósł. Jakich tekstów Nelson nie znał? Oczywiście, nie sposób wyliczyć wszystkich, ale warto podkreślić, że kilka lat później powstały dwa ważne teksty neokantystów, spośród których pierwszy został wygłoszony i wydrukowany w roku 1909, a drugi wydrukowany w tymże roku. Chodzi o teksty Emila Laska<sup>168</sup> i Heinricha Rickerta<sup>169</sup>. Teksty te są niezwykle ważne dla neokantyzmu i rozumienia transcendentalizmu w szkole badeńskiej.

Analizy pokazały, że fundamentalnym problemem filozofii transcendentalnej jest rozumienie psychologii, co jednocześnie komplikuje

<sup>165</sup> M. Scheler: *Die transszendentale und die psychologische Methode...*, s. 29.

<sup>166</sup> T. Lipps: *Grundtatsachen des Seelenlebens*. Bonn 1883.

<sup>167</sup> T. Lipps: *Leitfaden der Psychologie*. Leipzig 1903.

<sup>168</sup> E. Lask: *Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft“ in der Logik?* In: *Bericht über den III. internationalen Kongreß für Philosophie zu Heidelberg. 1. bis 5. September 1908*. Hrsg. von Th. Elsenhans. Heidelberg 1909, s. 671—679, a następnie w E. Lask: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von E. Herrigel. Bd. 1. Tübingen 1923, s. 347—356. Tłumaczenie polskie: *Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego” w logice?* Tłum. A.J. Noras. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów...*, s. 153—159.

<sup>169</sup> H. Rickert: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik. „Kant-Studien”* 1909, Bd. 14, s. 169—228. Tłumaczenie polskie: *Dwie drogi teorii poznania. Psychologia transcendentalna i logika transcendentalna*. Tłum. T. Kubalica. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów...*, s. 73—119.

całą kwestię, gdyż w gruncie rzeczy należałoby uznać, że właśnie rozumienie psychologii stanowi wyznacznik prezentowanych tu stanowisk. Nie fakt, że przyznaje się psychologii miejsce w systemie nauk, tylko fakt, jaką rolę się jej wyznacza. Scheler w istocie ma rację, twierdząc, że Kant nie był tu bez winy, dopuszczając tylko psychologię empiryczną. „Metafizyka przyrody myślącej — pisze w końcowych partiach *Krytyki czystego rozumu* — nazywa się psychologią [...]”<sup>170</sup>. Myśliciel z Królewca zadaje następnie pytanie o miejsce psychologii w filozofii i stwierdza, że należy ona do filozofii stosowanej. „Trzeba więc psychologię empiryczną skazać całkowicie na wygnanie z metafizyki”<sup>171</sup>. W ten sposób można — naturalnie tylko szkicowo — wskazać kilka kierunków rozumienia psychologii. Do pierwszego będą należeć ci wszyscy myśliciele, którzy podejmą próbę szukania miejsca i uzasadniania go w odniesieniu do psychologii empirycznej. W tej właśnie grupie znajdzie się Jakob Friedrich Fries, który uznaje, że istnieją trzy nauki badające naturę człowieka, a mianowicie fizjologia ludzkiego ciała, antropologia psychiczna i antropologia porównawcza. „Antropologia psychiczna, zwana także wprost psychologią, która bada naturę ludzkiego ducha według wewnętrznego duchowego samopoznania”<sup>172</sup>. Do niego będą nawiązywać wszyscy, których zalicza się do kierunku psychologicznego. Drugi kierunek skupi tych myślicieli, którzy zechcą wyjść poza to rozumienie i świadomość, a więc psychologię, zechcą ująć na sposób transcendentálny, pytając o warunki możliwości świadomości, a nie o jej faktyczne przebiegi. Była mowa o tym, że Hermann Cohen dokonuje przeciwstawienia świadomości i uświadomienia po to, aby uniknąć podejrzania o psychologizm. Próby reprezentantów zarówno szkoły marburskiej, jak i szkoły badeńskiej posłużą przedstawieniu świadomości transcendentalnej, wolnej od domieszki empirii. Do trzeciego kierunku należeć będzie Scheler, który zrezygnuje zarówno z empirycznego, jak i transcendentalnego rozumienia psychologii — można powiedzieć, że stoi za nim rozumienie świadomości charakterystyczne dla fenomenologii. Biorąc początek od Franza Brentana psychologia opisowa zakłada nieasocjacionistyczne rozumienie świadomości charakteryzujące Williama Jamesa, Henriego Bergsona i Edmunda Husserla.

<sup>170</sup> „Die Metaphysik **der denkenden Natur** [podkr. — A.J.N.] heißt Psychologie [...]”. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. T. 2. Warszawa 1957, B 874 (s. 591).

<sup>171</sup> Ibidem, B 876 (s. 592).

<sup>172</sup> J.F. Fries: *Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes*. Bd. 1. Jena 1820, s. 2.

## D o d a t e k: Tezy\*

1. Nie istnieje (wyjawszy pryncypia logiki formalnej) żadna absolutnie stała, w samej sobie oczywista dana (*Datum*), od której może wyjść filozofia, czy to jako metafizyka, teoria poznania, czy też etyka, estetyka. Ani aksjomaty matematyki i twierdzenia matematycznego przyrodoznawstwa, ani „doświadczenie” (w znaczeniu transcendentalnym), ani chwilowo dane wrażenie, ani intuicyjna, pierwotna pewność moralnego rodzaju<sup>1</sup> nie mogą rościć uzasadnionych pretensji do wartości takiej danej (*Datums*).

2. Filozofia jest nauką o duchu. Teoria poznania, etyka, estetyka są stosunkowo samodzielnymi dyscyplinami szczegółowymi (*Spezialdisziplinen*) filozofii<sup>2</sup>. Traktują one o tym, jak duch rzeczywiście się określa (a nie jak „powinien” się określać) ze względu na immanentne swej istocie cele, którymi są prawdziwe poznanie, moralnie dobre działanie, przeżycie piękna. Ale wobec tych dyscyplin szczegółowych nadrzędną pozostaje filozoficzna nauka podstawowa (rzeczowo, jeśli nie także genetycznie η πρώτη φιλοσοφία), która poszukuje określenia ducha jako jednolitej potencji (choćby nawet nie „prostej”). Tę naukę podstawową możemy, nie zmieniając tradycyjnego znaczenia słowa, nazwać „metafizyką krytyczną”.

3. Metoda transcendentalna nie może sprostać problemom filozofii.

4. Tak samo nie może tego metoda psychologiczna.

5. Metoda noologiczna jest próbą połączenia po części za mało u Kanta rozdzielonych, po części wzajemnie popadających w sprzeczność metod filozofii transcendentalnej i psychologii transcendentalnej.

6. Jej podstawowymi pojęciami są: „świat pracy” i „duchowy sposób życia” (*Lebensform*).

---

\* Podstawa przekładu: M. S c h e l e r: *Die transszendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik*. 2. Aufl. Leipzig 1922, s. 179—181.

<sup>1</sup> Na przykład w znaczeniu J.G. Fichtego albo też (mimo innych przeciwieństw) J.F. Herbarta.

<sup>2</sup> Samodzielna „filozofia przyrody”, jeżeli miałaby być czymś więcej niż badaniem odnoszącym się do pryncypiów poznawczych i metod poznawczych przyrodoznawstwa (jako taka stanowiła ona część teorii poznania), po oddzieleniu tamtych dyscyplin od filozofii, które może Newton, a dzisiaj jeszcze Anglicy określają jako „filozofię przyrody”, może być czymś, co ledwo da się odgraniczyć. Filozofia religii zbiega się w istocie z naszym pojęciem „religii”.

7. Żadna treść, która istniejąc, pretensję do ważności wiąże z nierozzerwalną jednością, nie jest jakimkolwiek „psychicznym faktem”, który możemy naukowo poznać w trakcie samoobserwacji.

8. „Ważność”, która nie byłaby „ważnością” czegoś rzeczywistego, jest niemożliwa do pomyślenia.

9. Duchowy sposób życia nie może być pojęty jako produkt rozwoju faktów psychicznych.

10. Przez „świat pracy” rozumiemy powszechnie uznane związki sprawcze (*Werkzusammenhänge*) ludzkiej kultury. Nie jest on żadną w samej sobie oczywistą daną (*Datum*), lecz „dobrze ugruntowanym fenomenem”. Nie należy pytać o logiczną możliwość określonych wyników naukowych dyscyplin szczegółowych (*Einzeldisziplinen*), *resp.* o możliwość wieloznacznego „doświadczenia”, lecz o realną możliwość (najpierw tytułem próby) opisanego świata pracy.

11. Duch (a tym samym także jego treść składowa — rozum) jest, pomijając pryncypia logiki formalnej, od początku badania problematycznym co do swej treści pojęciem. Jest on (pomijając jego mającą się pierwotnie dokonać formę urzeczywistnienia) owym *x*, który umożliwił świat pracy. Ponieważ świat pracy nieustannie się wzbogaca w toku ludzkiej historii, zatem nie jest możliwe, aby w jakimś momencie historii definitywnie ustalić treść pojęcia ducha. Niemożliwe jest systematyczne wyprowadzenie apriorycznych pryncypiów dla wszelkiego „możliwego doświadczenia”. Pryncypia formalne mają ze względu na ważność dla wszelkiego możliwego (historycznego) doświadczenia zbyt wiele treści, a biorąc pod uwagę bardziej energiczne zastosowania w historycznie określonej kulturze — za mało treści.

12. Jedyna właściwość prawnie obowiązującego dla określonego stanu życia ludzkości pojęcia ducha polega na tym, że dzięki niemu świat pracy, wskutek którego przyczynowej redukcji został on wynaleziony, zostaje jednocześnie zamknięty, inaczej wyrażony, że duchowy czyn, który doprowadził do wyboru świata pracy z tego wszystkiego, co tylko „było” (*Gewesenen*), okazuje się identyczny z owym duchowym czynem, przez który ze swej strony był możliwy świat pracy.

Andrzej J. Noras

## The debate on the method of philosophy at the turn of XX century

**Keywords:** Max Scheler, Leonard Nelson, method, neokantianism, criticism

### S u m m a r y

The starting point of the analysis provided in this paper is a discussion of how philosophical method is understood by Leonard Nelson who draws upon the lines of Jakob Friedrich Fries. From this perspective Nelson points out two ways of argumentation, two methods or standpoints: metaphysical and anthropological, objective-one and subjective-one, critical and genetic, epistemological and psychological or transcendental and psychological. These distinctions find their justification in concepts by philosophers with which Nelson polimicizes defending Fries' standpoint: Kuno Fischer, Paul Natorp, Wilhelm Windelband, Carl Stumpf and Max Scheler. On the ground of analysis of their conceptions Nelson argues that admittedly they follow Kant, yet Kant — unlike Fries — has not included the psychological aspect of cognition.

Andrzej J. Noras

## Der Streit um Methode der Philosophie um die Wende des 19. zum 20.Jh.

**Schlüsselwörter:** Max Scheler, Leonard Nelson, Methode, Neukantianismus, Kritizismus

### Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Ausgangspunkt für diese Erwägungen ist die philosophische Methode von Leonard Nelson, der in seiner Philosophie an Jakob Friedrich Fries anknüpft. Aus dieser Perspektive bestätigt er das Vorhandensein von zwei Hauptmethoden der Argumentation.

Es sind: metaphysische und anthropologische, objektive und subjektive, kritische und genetische, erkenntnistheoretische und psychologische oder transzendente und psychologische Methoden. Solche Unterscheidungen haben ihre Berechtigung in der Lehre von den Philosophen, gegen welche Nelson, den Standpunkt von Fries verteidigend, polemisiert. Zu diesen Denkern gehören: Kuno Fischer, Paul Natorp, Wilhelm Windelband, Carl Stumpf und Max Scheler. Nelson analysiert ihre Lehren angesichts der genannten Methoden und kommt zur Überzeugung, dass sie zwar in die Fußtapfen von Kant treten, doch im Gegensatz zu Fries die psychologische Seite der Erkenntnis nicht in Rücksicht nehmen.