



WOJCIECH HANUSZKIEWICZ

Metoda transcendentalna i jej ostateczne ugruntowanie w świetle dyskusji Paula Natorpa z Hermannem Cohenem*

The Transcendental Method and its Ultimate Justification in the Light of Discussion between Paul Natorp and Hermann Cohen

ABSTRACT: The aim of this paper is to analyse the differences in an approach to the issue of transcendental method, which can be found in the neokantian thought of Hermann Cohen and Paul Natorp. The author of the paper argues that the basic difference lies in a different way of determining the boundaries of transcendental deduction. Cohen sees this boundary in the absolute impossibility of ultimate justification of thinking, while Natorp subordinates his investigations to the ideal of ultimate justification (*letzte Begründung*).

KEYWORDS: Hermann Cohen • Paul Natorp • transcendental method • ultimate justification

Uwagi wstępne

Do największych dokonań Hermanna Cohena, dzięki którym przeszedł on do historii filozofii niemieckiej przełomu XIX i XX wieku, zaliczyć można odnowienie badań nad filozofią Kanta oraz założenie marburskiej szkoły neokantyzmu. Swoją tożsamość programową szkoła marburska definiowała czysto metodologicznie, wszyscy jej reprezentanci odwoływali się mianowicie do wydobytej przez Cohena z tekstów Kantowskich koncepcji metody transcendentальной¹. Gdy Paul Natorp – najbliższy współpracownik

* Niniejszy tekst stanowi fragment przygotowywanej przez autora obszerniejszej rozprawy pt. „Problem autonomii kształcenia w pedagogice filozoficznej Paula Natorpa i Sergiusza Hessena”. Dziękuję prof. dr. hab. Sewerynowi Blandziemiu oraz dr. hab. Przemysławowi Parszutowiczowi za dyskusję i wszystkie uwagi krytyczne, które pozwoliły mi udoskonalić pierwotną wersję niniejszego artykułu.

¹ Pracą, w której Cohen sformułował swoją koncepcję metody transcendentальной, była jego druga książka poświęcona Kantowi. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877 (wyd. 2, Berlin 1910; dalej cytuję według wydania z roku 1877). Wyniki osiągnięte

Cohena, a zarazem współzałożyciel szkoły – przedstawiał w wykładzie *Kant a szkoła marburska* główne założenia, na których wsparty został realizowany w Marburgu szeroko zakrojony program badawczy, skupił się właśnie na ukazaniu głównych zrębów owej metody². Nie zmienia to jednak faktu, iż w rozumieniu bardziej szczegółowych kwestii związanych z samą tą metodą Cohen z Natorpem nie byli całkowicie ze sobą zgodni³.

w tej pracy pozwoliły Cohenowi w znaczący sposób przebudować teorię doświadczenia naukowego, przedstawioną po raz pierwszy w rozprawie: *Idem, Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871 (wyd. 2, Berlin 1885; wyd. 3, Berlin 1918; polski przekład wyd. 3: *idem, Kantowska teoria doświadczenia*, przeł. A. J. Noras, Kęty 2012). Samo pojęcie metody transcendentalnej w roku 1871 jeszcze w ogóle się nie pojawia. Drugie wydanie tej pracy z roku 1885 jest w zasadzie całkowicie nową książką, wzbogaconą w trzecim wydaniu o *Posłowie*. Teksty Cohena cytuję według wydania: *Cohen J. Werke* (18 Bde), hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philos. Seminar der Univ. Zürich unter der Leitung von H. Holzhey, Hildesheim–Zürich–New York, 1977 i nast., Wydanie to uwzględnia paginację pierwodruków, do niej też odsyłam.

² Por. P. Natorp, *Kant a szkoła marburska*, przeł. A. J. Noras, [w:] *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. J. Noras, T. Kubalica, Katowice 2011, s. 241–266. W dalszych analizach korzystam z wydania oryginału, z którego cytaty podaję we własnym tłumaczeniu: P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, „Kant-Studien”, 1912, 17. Bd., s. 193–221. Wykład ten został opublikowany w specjalnym numerze „Kant-Studien”, wydanym z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin Cohena. W podobny sposób rolę założyciela szkoły marburskiej prezentowali w swych opublikowanych w tym samym numerze tekstach również inni uczniowie autora *Kants Theorie der Erfahrung*. Por. A. Görland, *Hermann Cohens systematische Arbeit im Dienste des kritischen Idealismus*, „Kant-Studien” 17. Bd., s. 222–251; E. Cassirer, *Hermann Cohen und Erneuerung der Kantischen Philosophie*, „Kant-Studien” 1912, 17. Bd., s. 252–273.

³ Konstatacja ta pozostaje zresztą trafna także w odniesieniu do innych marburczyków. Ewolucję własnych koncepcji filozoficznych poszczególni uczniowie Cohena wypracowywali właśnie w dyskusji z ukształtowaną przez tego ostatniego metodyką transcendentalną, która stanowiła dla nich nieodzowny punkt wyjścia. Bardzo wyraźnie widać to w pracach młodszego pokolenia szkoły – obok wzmiankowanych już Görlanda i Cassirera należałoby przy tej okazji wspomnieć jeszcze przynajmniej Nicolaia Hartmanna. Natorp był przy tym pierwszym reprezentantem szkoły, który na taką dyskusję z Cohenem się zdecydował, choć jego uwagi krytyczne tylko w śladowym wymiarze zostały ostatecznie opublikowane za czasów działalności obu filozofów w Marburgu. Por. w tym względzie: P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Berlin 1910, s. 22–34. Od czasu ukazania się monumentalnej monografii Helmuta Holzheya (*Cohen und Natorp*, Bd. 1–2, Basel 1986) na temat dokonani obu filozofów powstała dość obszerna literatura. Nie sposób jej w tym miejscu całej uwzględnić, dlatego odniesienia do niej zostaną ograniczone w dalszym toku wywodu do niezbędnego minimum. Wśród prac polskich różne aspekty dyskusji między Cohenem i Natorpem prezentują: T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, Kraków 2009, s. 28–130; W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermann Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, Warszawa 2011, s. 402–446. A. J. Noras, *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012, s. 543–595. W pracach tych można znaleźć obszerną bibliografię przedmiotu.

Dla obu metoda transcendentalna była metodą transcendentnego uzasadniania ludzkiej aktywności kulturotwórczej (naukowej, moralnej, estetycznej, religijnej)⁴. Uzasadnienie transcendentalne – określane też jako ugruntowanie bądź dedukcja – polega na wskazaniu warunków możliwości, dzięki którym poszczególne postaci kształtowania ludzkiej kultury wraz ze swoistymi dla nich sposobami odniesienia do świata mogą w ogóle mieć miejsce. Sam wymóg uzasadnienia transcendentalnego obaj autorzy rozumieli przy tym zgoła inaczej. W ujęciu Cohena dedukcja transcendentalna ukazuje, iż niemożliwe jest ostateczne ugruntowanie ludzkiej działalności kulturotwórczej, dlatego moment nieugruntowania, otwartości i nieskończoności pozostaje wyróżniającą cechą dynamicznie rozwijającej się struktury ludzkiego myślenia. Struktury tej nie da się zamknąć w żadnych z góry określonych, czyli – jak mówiono w Marburgu – dogmatycznie przyjętych ograniczeniach. W tej kwestii między obu filozofami nie było nigdy sporu. Również Natorp podkreśla bowiem, iż struktura ludzkiej *ratio* rozwija się w nieskończoność. Natorp nie chce jednak rezygnować z wymogu ostatecznego ugruntowania. Moment otwartości, nieskończoności i nieuwarunkowania, tak istotny dla ludzkiego sposobu odnoszenia się do świata, nie narzuca nam się bowiem jako coś nieugruntowanego, lecz – twierdzi marburski filozof – staje się dla nas dostępny jako idealna granica procesu ugruntowywania poszczególnych założeń. Ideału ostatecznego ugruntowania nie trzeba zatem porzucać⁵.

⁴ Trzeba tutaj podkreślić, iż program Cohena, mimo że bardzo silnie podkreślał konieczność transcendentalnego ugruntowania nauk ścisłych, od samego początku zorientowany był na całokształt ludzkiej aktywności kulturowej. *Expressis verbis* stanowisko takie zostało sformułowane w *Kants Begründung der Ästhetik*, Berlin 1889. Warto ponadto zauważyć, że metoda transcendentalna, w swej pierwotnej postaci przedstawionej przez Cohena w *Kants Begründung der Ethik*, wypracowana została jako metoda wskazująca niezbywalne powiązanie doświadczenia naukowego z obszarem powinności etycznej. Cohen przy tym cały czas podkreśla, iż etyczna powinność sytuuje się na granicy tego doświadczenia, w tym sensie też poza nie wykracza. O jakiejś redukcji problematyki filozoficznej do samego przedsięwzięcia ugruntowania nauk ścisłych nie mogło być tym samym w Marburgu nigdy mowy.

⁵ Termin „ostateczne ugruntowanie” w formie rzeczownikowej (*letzte Begründung*) bądź w formie imiesłowowej (*letztbegründend*) pojawia się w tekstach Natorpa już w latach 1910–1911. Por. *idem*, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, *op. cit.*, s. 31; *idem*, *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*, Göttingen 1911, ss. 71, 75, 171. W związku z powyższym właśnie Natorpowi, a nie Edmundowi Husserlowi, jak niekiedy przyjmowano, należy przypisać pierwszeństwo sformułowania tej idei na początku XX wieku. Por. Ch. von Wolzogen, *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps*, Würzburg 1984, s. 37, przypis.

Z dużą dozą słuszności można twierdzić, iż i Cohen, i Natorp jedynie inaczej rozkładają akcenty, prezentując problem granic dedukcji transcendentalnej. To odmienne rozłożenie akcentów, jak to zostanie pokazane poniżej, ma jednak rozległe konsekwencje, których zresztą autor *Kant und die Marburger Schule* był jak najbardziej świadomy. Dla Cohena wszelka dedukcja transcendentalna rozpoczynać się musi od ukazania określonego kulturowego faktu – czy to faktu nauki, tj. czystego przyrodoznawstwa względnie czystej nauki o prawie, czy to faktu sztuki. Tak ujęty fakt traktuje ona jako nieskończone zadania rozwoju ludzkiej kultury. Natorp w zasadzie zgadza się z tym ujęciem⁶, podkreśla wszelako, iż owe zadania, dzięki którym ludzka kultura się rozwija, nie mogą być tak po prostu uznane za dane. Ich nieodzowność należy także ugruntować, to znaczy wykazać ich niezbędność dla każdego, konkretnego aktu twórczości, na mocy którego kultura ludzka jako taka w ogóle dopiero może się ukonstytuować. Wykazanie tej nieodzowności pozostaje właśnie zadaniem ostatecznego ugruntowania. Refleksja filozoficzna w ujęciu Cohena rozpoczyna się zatem w momencie, gdy różne zadania czy też kierunki, w jakich kultura się rozwija, już się ukształtowały. Tego typu refleksji, jak to ujął w swych znanych słowach Hegel, dokonać można wyłącznie *ex post*.

Kiedy filozofia – pisze autor *Zasad filozofii prawa* – o szarej godzinie maluje swój świat, wtedy pewne ukształtowanie życia już się zestarzało, a szarością o zmroku nie można niczego odmłodzić. Można tylko coś rozpoznać. Sowa Minerwy wylatuje dopiero wraz z zapadającym zmierzchem⁷.

Właśnie przeciw takiemu biernemu w swej istocie pojmowaniu zadań filozofii protestuje Natorp, obstając przy swojej koncepcji ostatecznego ugruntowania pierwotnego aktu twórczości. Akt ten musi być należycie ugruntowany, jeżeli człowiek ma w ogóle wziąć „odpowiedzialność”⁸ za tworzony przez siebie świat. Problem wykazania „nieodzownych”⁹ warunków

⁶ Zgłasza jednak także swoje uwagi krytyczne. Otóż fakt sztuki, w przeciwieństwie do pozostałych faktów, nie jest faktem naukowym, co przy Cohenowskim rozumieniu metody transcendentalnej trzeba uznać, jak podkreśla, za wykroczenie poza jej ramy. Pisałem na ten temat w innym miejscu: W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena...*, *op. cit.*, s. 409–411.

⁷ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 21.

⁸ Por. Natorp, *Philosophische Systematik*, hrsg. von H. Natorp, Hamburg 1954, s. 408.

⁹ Chodziłoby tutaj zatem o nieodzowność warunków twórczości w takim sensie, w jakim o nieodzowności (*Nichthintergehbare*) mowa jest w analizach Karla-Otto Apla poświęconych koncepcji ostatecznego ugruntowania. Por. np. *idem*, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begrün-*

odpowiedzialnej twórczości okazuje się w tej perspektywie naczelnym problemem, wokół którego koncentrują się zarówno jego polemika z Cohenem, jak i – co także w szczególności zostanie ukazane poniżej – wciąż ponawiane przez niego próby właściwego dookreślenia swojego własnego stanowiska.

By zarysowaną powyżej problematykę ostatecznego uzasadnienia móc w należyty sposób prześledzić, warto poniższe analizy odpowiednio uporządkować. Otóż każdą metodę można ująć co najmniej z trzech różnych punktów widzenia – operacyjnego, jeśli przedstawia się jej poszczególne kroki, systematycznego, o ile dąży się do wykrycia różnych presupozycji (metodologicznych, epistemologicznych i metafizycznych) zakładanych wraz z tą metodą, oraz prakseologicznego, pozwalającego naświetlić warunki, których metoda ta wymaga, by mogła zostać w sposób prawomocny, skuteczny i – co dla Natorpa szczególnie istotne – twórczy zastosowana w każdym konkretnym kontekście badawczym¹⁰. Zaczniemy zatem od pierwszego z tych ujęć.

Operacyjne ujęcie metody

Prezentując we wspomnianym wykładzie metodę transcendentálną, Natorp wymienia dwa jej podstawowe elementy. Pierwszy polega na „wykluczającym wszelką wątpliwość odniesieniu do istniejących, historycznie możliwych do wykazania faktów (*Fakta*) nauki, moralności, sztuki, religii”¹¹, drugi z kolei

„dung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft, [w:] idem, Transformation der Philosophie. Band II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, Frankfurt a.M. 1973, s. 410–411. W tym ujęciu komunikacyjne *a priori* nie musi antycypować – jak pokazuje krytykujący Apla Albrecht Wellmer, jakiegoś w pełni idealnego stanu komunikacji, tożsamego z sytuacją, w której wszelka komunikacja językowa zanika – idealny stan komunikacji oznacza przecież, że nie pozostało już nic, co trzeba byłoby ze sobą uzgadniać, wszyscy rozumiemy się bez słów. Tak rozumiany ideał komunikacyjnej wspólnoty językowej, tu Wellmer ma rację, wykluczałby to wszystko, co miałby w sposób ostateczny ugruntować. Por. A. Wellmer, *Prawda i racjonalna akceptowalność*, przeł. Z. Zwoliński, [w:] *O filozofii praktycznej. Rozmowy polsko-niemieckie*, red. B. Markiewicz, Warszawa 1993, s. 17–23. Idealna wspólnota komunikacyjna może jednak, jeśli podążymy za przewodnią ideą Natorpa, oznaczać jedynie – i aż – wspólnotę, która dąży do twórczego rozwiązywania wszystkich problemów i konfliktów, to znaczy do rozwiązania takiego, które jest w stanie uwzględnić – twórczo ze sobą pogodzić – wszystkie wchodzące w dany wypadek w grę indywidualne bądź grupowe punkty widzenia. Uwzględnienie Natorpowskiego projektu ostatecznego ugruntowania w perspektywie dyskusji, jaka wywiązała się na gruncie etyki dyskursowej pomiędzy Aplem, Wellmerem i Jürgenem Habermasem (ten ostatni był początkowo zwolennikiem rozwiązań Apla, ale pod wpływem Wellmera zmodyfikował swoje stanowisko), byłoby przedsięwzięciem bardzo intrygującym. Kwestia ta wykracza jednak daleko poza ramy niniejszego artykułu.

¹⁰ Zastosowane tu rozróżnienia opierają się na propozycji sformułowanej w pracy: S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, red. A. Bronk, Lublin 1998, s. 202.

¹¹ P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, *op. cit.*, s. 196.

sprowadza się do ukazania „podstawy ‘możliwości’ faktu (*Faktum*)”¹² stanowiącego punkt wyjścia analiz¹³. Dokładniejsze przedstawienie obu wymienionych kroków metody trzeba przy tym zacząć od pewnych ustaleń terminologicznych. Marburski filozof, mówiąc o fakcie bądź faktach, posługuje się mianowicie rzeczownikiem „Faktum”. Wyraz ten jest bezpośrednio przejęty z łaciny, w której rzeczownik odsłowny „factum” używany był w kilku znaczeniach. Można go oddać jako „działanie”, „czyn”, ale też jako „wynik działania”, „dzieło”, „fakt” bądź „zdarzenie”¹⁴. Natorp owej wieloznaczności jest w pełni świadom, odgrywa ona istotną rolę w jego argumentacji. Marburski filozof mówi o wielu faktach ludzkiej kultury, których specyfika polega na tym, iż nie są one po prostu dane niezależnie od kulturotwórczej działalności człowieka, lecz jako takie zawsze pozostają jej wytworem. Dlatego też badając je, musimy skupiać uwagę nie tyle na nich samych, ile na „twórczej pracy kultury”¹⁵, dzięki której fakty te mogły się ukonstytuować. Dlatego też każdy kulturowy fakt musi być ujęty w perspektywie *fieri*, tj. w perspektywie procesu jego obiektywizacji¹⁶. W tym właśnie kontekście należy odczytywać przytoczoną przez Natorpa formułę Goethego: „Na początku był czyn”¹⁷.

¹² *Ibidem*, s. 197.

¹³ Niemal identyczne ujęcie tego zagadnienia można znaleźć również w: *idem*, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, s. 11–16. W ten sposób rozumiane pojęcie faktu nauki i wymogu jego uzasadnienia pojawia się w analizach Cohena w pracy: *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin 1883, s. 6–7. Można je wydobyć już wszelako z pierwszego wydania *Kants Begründung der Ethik*, choć wówczas Cohen nie posługiwał się jeszcze pojęciem faktu (*Faktum*) nauki. Pojęciem tym jako pierwszy zaczął posługiwać się jeden z nauczycieli Cohena, Friedrich Adolf Trendelenburg. Por. E. W. Orth, *Trendelenburg und die Wissenschaft als Kulturfaktum*, [w:] *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, hrsg. von W. Marx, E. W. Orth, Würzburg 2001, s. 49–61.

¹⁴ „Działanie” bądź „czyn” trzeba przy tym uznać za znaczenie podstawowe. Rzeczownik „factum” pochodzi od czasownika „facio”, czyli „czynię”, „robię”, „wykonuję”. Por. *Słownik łacińsko-polski*, oprac. K. Kumaniecki, Warszawa 1997, s. 206–207.

¹⁵ P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, *op. cit.*, s. 197.

¹⁶ Por. *ibidem*, s. 197–200. Natorp posługuje się w tym kontekście terminem „Objektgestaltung”, który można tłumaczyć również jako tworzenie (*resp.* kształtowanie, projektowanie) obiektu (wzgl. przedmiotu) bądź terminem „Objektivierung” (*ibidem*, s. 208) przeciwstawnym względem „Subjektivierung”. W rozprawie: *idem*, *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität*, Berlin 1908, Natorp posługuje się nawet trzema określeniami – obok dwóch wcześniej wymienionych („Objektivierung”, „Objektgestaltung”) pojawia się jeszcze „Objektsetzung”. Wszystkie trzy są przez niego używane wymiennie. Por. zwłaszcza: *ibidem*, s. 33–34.

¹⁷ *Idem*, *Kant und die Marburger Schule*, s. 197. Formuła ta: „Im Anfang war die Tat” jest dokonana przez Goethego w pierwszej części *Fausta* (w. 1237) parafrazą pierwszych słów Ewangelii św. Jana. Por. J. W. Goethe, *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil. Urfaust*, hrsg. von E. Trunz, München 1999, s. 44.

Pierwszy krok metody transcendentalnej, polegający na wskazaniu faktów kultury, sprowadza się tedy przede wszystkim do wymogu uwzględnienia dynamicznego charakteru ludzkiej aktywności kulturotwórczej. To od tej aktywności – a nie poszczególnych obiektów będących jej wytworami – mają wyjść wszystkie analizy filozoficzne. Aktywność ta, przy całej jej spontaniczności, nie jest przy tym procesem arbitralnym. Wyrażają się w niej określone prawa, które wyznaczają jej specyfikę i w ten sposób ją warunkują.

Drugi krok metody polega w związku z tym na wykazaniu „podstawy możliwości” czy też „podstawy prawnej”¹⁸, zgodnie z którą każde działanie kulturotwórcze przebiega. Prawa, które w owym drugim kroku są wykazywane, nie istnieją jednak niezależnie od poszczególnych obiektywizacji kulturowych, w jakich znajdują swoje ucieleśnienie. Nie stanowią więc same w sobie jakichś idealnych struktur, które można byłoby traktować jako całkowicie niezależne od rzeczywistości dokonującej się pracy kultury. Wszystkie one pozostają wyrazem ludzkiej racjonalności, w której znajdują swe ostateczne ugruntowanie. W tym sensie właśnie Natorp mówi o prawie logosu, prawie rozumu bądź prawie *ratio*¹⁹. Prawo logosu przekracza wszelkie obiektywizacje i wyrażające się w nich prawa szczegółowe. Niemniej przekracza je tylko dlatego, że stanowi ich ostateczną podstawę. Marburski filozof wyraźnie zastrzega zatem, iż nie ma innej racjonalności – innego rozumu, logosu czy *ratio* – niż racjonalność ucieleśniona (zobiektywizowana) w różnych formach kulturowej aktywności człowieka i ich prawach. W tym sensie rozum pozostaje immanentny względem tych form i poza nimi – czy też niezależnie od nich – w ogóle nie może występować. Poszczególne działania kulturotwórcze nigdy jednak nie ucieleśniają w całej pełni wymogu racjonalności, który leży u ich podstaw, lecz realizują tylko jakiś jego konkretny aspekt.

Z tego właśnie względu Cohen obstaje przy tym, by pierwszy krok metody wiązał się zawsze z odniesieniem analiz do konkretnego *factum* nauki, moralności, sztuki czy religii. Natorp ujęcia tego nie kwestionuje. Podkreśla wszelako, iż owe poszczególne faktycznie realizujące się rodzaje kulturowych obiektywizacji mają u swych podstaw twórcze działanie i to ono – jako w pełni dynamiczne *fieri* – generuje dopiero wszystkie możliwe dla nas sposoby obcowania z otaczającym nas kulturowym uniwersum. Niezmiennie dla obu autorów pozostaje jednak to, iż właściwym źródłem samej twórczej pracy kultury jest ludzka *ratio*, dzięki której praca ta może zostać określona dopiero jako racjonalna.

¹⁸ Por. P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, op. cit., s. 197.

¹⁹ Por. *ibidem*.

Inaczej rzecz ujmując, rozum jest immanentny względem kultury, ponieważ ujawnić się może jedynie za pośrednictwem kulturotwórczych działań człowieka, jest zarazem względem tej kultury transcendentny, gdyż służy za instancję krytyczną, pozwalającą określić owe działania właśnie jako spełniające (w różny sposób i w różnym stopniu) kryteria racjonalności²⁰. W tym kontekście właśnie Natorp podkreśla, że jeżeli drugi krok metody „transcenduje” poszczególne praktyki kulturowe, to „transcenduje” je po to, by „wykazać i oczyścić podstawę prawa (*Gesetzesgrund*), jedność logosu, jedność ratio”²¹, którą u podstaw tych wszystkich praktyk kulturowych da się odnaleźć. Jeżeli więc drugi krok metody skupia się na zagadnieniu prawomocności czy też ugruntowania praw, którym podlega twórczość kulturowa, to ugruntowanie to polega na ujęciu owych praw w kontekście ich źródłowej syntetycznej jedności. Marburski filozof podkreśla przy tym, iż metoda transcendentalna nie ma innego zadania poza wydobyciem metodologicznej samoistności i swoistości ludzkiego doświadczenia rozpatrywanego jako całość:

Gdy więc metoda, do której sprowadza się filozofia, skierowana zostaje zawsze ściśle i wyłącznie do twórczego czynu różnego rodzaju obiektywizacji, to jednak poznaje go dopiero w jego czystej postaci prawa i w tym poznaniu zabezpiecza; w ten sposób oczywiście wznosi się ona, zgodnie z tym punktem widzenia, ponad niego, ‘transcenduje’ go w tym czysto metodycznym sensie. Niemniej owo metodyczne przejście na wyższy szczebel rozważań, na które wskazuje słowo ‘transcendentalny’, wcale nie kłóci się z immanencją autentycznego stanowiska doświadczenia, lecz się z nią pokrywa, albowiem metoda nie chce narzucać czynowi doświadczenia praw z zewnątrz, nie chce z góry wytyczać drogi, po której miałby on przebiegać. Chce ona tylko ukazać prawo w jego czystości – dzięki któremu czyn doświadczenia jest ‘jedynie możliwy’ jako zadanie – by w pełnej świadomości tego jego własnego prawa zabezpieczyć go w dalszym jego rozwoju właśnie w jego samoistności i uchronić go przed obcym odchyleniem²².

²⁰ Zarysowana powyżej teoria racjonalności sformułowana została również w pracach Cohena. Służyła ona temu autorowi przede wszystkim do odparcia niebezpieczeństw relatywizmu kulturowego (szerzej na ten temat piszę w innym miejscu: W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena...*, *op. cit.*, s. 326–341). Warto może dodać, iż bardzo zbliżoną koncepcję racjonalności zaprezentował w drugiej połowie XX wieku Hilary Putnam. Por. *idem*, *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować*, [w:] *idem*, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 272.

²¹ P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, *op. cit.*, s. 197.

²² *Ibidem*, s. 197–198.

Drugi krok metody uwypukla tym samym metodyczną transcendentę, którą musimy przypisać prawu stanowiącemu transcendentalny warunek możliwości konstytuowania się określonych przedmiotów doświadczenia. Jednakowoż prawo to jest zarazem względem tego doświadczenia immanentne, gdyż nie można byłoby w ogóle mówić o prawie jako warunku, którym muszą podlegać poszczególne obiektywizacje kulturowe, gdyby obiektywizacje te nie były rzeczywiście w doświadczeniu realizowane. Żadne prawo nie może być zatem jakąś transcendentną względem aktu doświadczenia instancją, lecz musi tkwić w nim od samego początku. Jak podkreśla Natorp, doświadczenie musi być w takiej sytuacji rozumiane jako zadanie. Prawo, które leży u podstaw faktycznie dokonującego się aktu doświadczenia, jawi się bowiem z perspektywy samego tego aktu jako reguła, którą doświadczenia ma za z a d a n i e zrealizować.

Systematyczne ujęcie metody (I) – presupozycje metodologiczne

Pojęcie doświadczenia jako zadania (*Aufgabe*) staje się poniekąd papierkiem lakmusowym właściwego rozumienia metody transcendentalnej²³. Metoda ta nie chce narzucać doświadczeniu żadnych praw z zewnątrz, chce jedynie ukazać prawo, które rzeczywiście znajduje się u podstaw tego doświadczenia i które powinno z tego właśnie względu wyznaczać kierunek jego rozwoju. Każde prawo, zgodnie z którym dokonuje się konkretna kulturowa obiektywizacja, rozpatrywane jest przy tym zawsze jako element strukturalnej jedności wszystkich praw znajdujących się u podstaw całej twórczej pracy kultury.

Ujęcie jakiegoś prawa w jego czystości, czego domaga się Natorp w drugim kroku metody, oznacza wobec tego uchwycenie go w jego związku z wszystkimi innymi prawami. Związek ten określanym jest przez Natorpa najczęściej mianem syntetycznej jedności (*synthetische Einheit*). Jedność ta stanowi źródło (*Ursprung*) uprawomocnienia wszystkich praw, należy ją wszelako rozpatrywać wyłącznie jako zadanie, które dopiero domaga się swojego rozwiązania²⁴. Napięcie bowiem pomiędzy faktycznością a obo-

²³ Zarówno Natorp, jak i Cohen pisali o tym przy wielu różnych okazjach. Kwestia ta została postawiona bardzo wyraźnie w: H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, op. cit., s. 66–69. Koncepcja ta pojawia się już w artykule: P. Natorp, *Über objektive und Subjektive Begründung der Erkenntnis*, „Philosophische Monatshefte”, 1887, 27. Bd., s. 257–287. Artykuł ten jest pierwszą systematyczną pracą Natorpa z zakresu teorii poznania.

²⁴ Natorp preferował na ogół w swych analizach pojęcie syntetycznej jedności, podkreślał wszelako, iż pojęcie to w dużej mierze odpowiada Cohenowskiemu pojęciu źródła. Syntetyczną jedność uważał przy tym za wyrażenie lepsze w tym względzie, iż w ujęciu Cohena źródło zawsze przyjmowało strukturę sądu (sądu źródła), przez co sama struktura sądu

wiązywaniem nigdy nie zanika, syntetyczna jedność praw musi być dopiero w samym akcie doświadczenia wypracowywana, innymi słowy – musi dopiero ujawnić się w konkretnej, twórczej pracy kultury. Zgodnie z wymogami metody transcendentalnej nic nie może być w związku z tym uznane za dane poza samym zadaniem tudzież problemem, który należy dopiero rozwiązać.

Jeśli coś w obrębie poznania może być dane, to jedynie sama niewiadoma x , która jako taka stanowi problem czy też pytanie domagające się dopiero odpowiedzi²⁵. Ów moment niewiadomej x pozostaje jako taki nieusuwalny ze względu na to, iż każdy akt poznawczy wiąże się nieodwołalnie z „ryzykiem hipotezy”²⁶, a więc ryzykiem jej nietrafności i niepełności. Kwestię najbardziej istotną stanowi wszelako okoliczność, iż poszukiwana w poznaniu jedność wszystkich pojawiających się w jego obszarze warunków zawsze okazuje się tylko hipotetyczna. Kwestia hipotetycznego charakteru wszelkiej aktywności poznawczej jest ponadto problemem, który – jak zgodnie podkreślają Cohen i Natorp – ściśle wiąże Kantowski projekt filozofii transcendentalnej z metodologicznymi rozwiązaniami zaproponowanymi w dialogach Platona. Platon był mianowicie autorem, który skodyfikował, a następnie zastosował do własnych analiz metodę badawczą, którą posługiwali się starożytni geometryści²⁷. Metodę tę można sprowadzić do dwóch kroków. W pierwszym wysuwa się określoną hipotezę, w drugim zaś bada się konsekwencje, które z tej hipotezy wynikają. Ukazując zasadność tych konsekwencji, wykazuje się zasadność hipotezy wyjściowej. Metoda ta ma dla Kantowskiej koncepcji filozofii transcendentalnej znaczenie wręcz

stawiała się w procesie poznawczym instancją wyróżnioną i nadrzędną względem wszystkich pozostałych elementów konstytuujących poznanie. Nadrzędność taka wyklucza pełną korelację, jaka między czynnikami tworzącymi proces poznawczy ma zachodzić, korelację należy bowiem rozumieć jako wzajemne warunkowanie się skorelowanych ze sobą w pełni równorzędnych momentów. (Por. P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, op. cit., s. 22–34.) Tak rozumiana korelacja – bynajmniej nieobca również Cohenowi – staje się jako taka tożsama dla Natorpa z dynamiczną strukturą syntetycznej jedności.

²⁵ Por. *idem*, *Kant und die Marburger Schule*, ss. 200, 207.

²⁶ *Ibidem*, s. 203.

²⁷ Obaj filozofowie marburscy poświęcili Platonowi w swych badaniach bardzo wiele uwagi. Por. H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, Marburg 1878; P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Leipzig 1903, (2. wyd. Leipzig 1921); *idem*, *Über Platons Ideenlehre*, Berlin 1914. Polski przekład pierwszej z wymienionych pozycji: H. Cohen, *Teoria idei Platona a matematyka*, przeł. A. J. Noras, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, t. 26, Białystok 2014, s. 417–443. Najpełniejszym opracowaniem marburskiej interpretacji Platona pozostaje monografia: K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg. Platon-Rezeption und Philosophiegeschichte bei Cohen und Natorp*, Würzburg 1994.

kluczowe. To ona bowiem wyznacza specyfikę „rewolucji w sposobie myślenia”²⁸, zainicjowanej transcendentalną perspektywą badawczą. Kant podkreśla w tym kontekście, iż rewolucja ta nie jest jakąś absolutną nowością. Sposób myślenia, o który w niej chodzi, zapoczątkowany został bowiem już właśnie przez starożytnych geometrów, kontynuowany był zaś przez nowożytnych przyrodników z Kopernikiem i Galileuszem na czele. Królewiecki filozof pisze:

Temu, kto pierwszy dokładnie okazał [właściwości] trójkąta równoramiennego (mniejsza o to, czy nazywał się Tales, czy inaczej), zabłysło jakby światło: pojął bowiem, że nie powinien dowodzić tego, co widzi w figurze, lub też dociekać samego jej pojęcia i stąd jakby uczyć się jej własności, lecz że musi wytworzyć figurę z tego, co sam, stosując się do pojęcia myślą w nią włożył i przedstawił (przy pomocy konstrukcji), i że – aby z całą pewnością coś *a priori* wiedzieć – nie może żadnej rzeczy przypisywać nic, jak tylko to, co z koniecznością wynikało z tego, co sam w nią zgodnie ze swym pojęciem włożył²⁹.

We fragmencie tym Kant pokazuje przede wszystkim, na czym polega swoistość poznania *a priori*. Otóż poznanie aprioryczne to poznanie wynikające z procesu konstrukcji przedmiotów poznania. Proces ten w swym punkcie wyjścia wymaga przyjęcia określonych założeń (hipotez), które są następnie w samym procesie konstrukcyjnym badane pod kątem konsekwencji, jakie wynikają z ich zastosowania zarówno odnośnie do wytwarzanego przedmiotu, jak i odnośnie do ich roli i znaczenia dla całego systemu dostępnej nam wiedzy. W tym ujęciu poznanie *a priori* czy też – by posłużyć się terminologią charakterystyczną dla marburczyków – poznanie czyste jest poznaniem mającym swe źródło wyłącznie w hipotetycznych konstrukcjach i ich konsekwencjach. Konstrukcje te nie mają w sobie nic z dowolności, gdyż wszystkie ich elementy muszą zostać uzasadnione (ugruntowane) jako pełnoprawne składniki całego procesu poznawczego. To dopiero różnorodne relacje, które wiążą je z wszystkimi pozostałymi komponentami poznania, określają ich znaczenie i uzasadniają ich stosowanie w określonych kontekstach. To zorientowanie na problem relacji zostało uwypuklone, podkreślają marburczycy, w Platońskiej teorii idei. Idea, jak

²⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 1–2, B XI. Podaję tutaj zwyczajową paginację drugiego wydania.

²⁹ *Ibidem*. Fragment ten jest częściowo cytowany, częściowo parafrazowany przez Natorpa przy okazji prezentacji metody transcendentalnej w wykładzie poświęconym filozofii Cohena, wygłoszonym już po śmierci założyciela marburskiej szkoły neokantyzmu. Por. P. Natorp, *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems*, (Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft, Nr. 21), Berlin 1918, s. 7–8.

to pokazał Platon w *Parmenidesie* i *Sofiście*, to struktura w pełni relacyjna, która może zostać ugruntowana jedynie w swych powiązaniach z innymi ideami³⁰.

Jest to, zdaniem filozofów z Marburga, jedyne poprawne ujęcie struktury pojęciowej poznania naukowego. Dlatego też każdy hipotetyczny element pojawiający się w procesie wytwarzania wiedzy uzyskuje status, jak to określił Cohen, idei jako *hypothesis*. Jeżeli będziemy jednak traktować wszelką aktywność poznawczą jako z gruntu hipotetyczną, to konsekwencją takiego stanowiska będzie relatywizm podważający sens samej procedury uzasadniania założeń. Procedura ta okazuje się bowiem nie dysponować w takich warunkach żadnymi niepodważalnymi, czyli niehipotetycznymi kryteriami. W tym kontekście i Cohen, i Natorp wskazują, iż punktem docelowym Platońskiej dialektyki jako procedury uzasadniania hipotez pozostaje idea dobra rozumiana jako to, co niehipotetyczne (*anhypotheton*). Idea dobra, jak podkreśla Cohen, pozostaje ideą, a więc musi mieć status hipotezy. Niemniej jej szczególny charakter polega na tym, iż nie wymaga ona ugruntowania. Jeżeli bowiem jesteśmy w stanie w ogóle pomyśleć dobro moralne, to od razu uznajemy je za dobro i nie potrzebujemy do tego żadnego dodatkowego uzasadnienia. W tym sensie idea dobra wyraża moment nieugruntowania (*Ungrundlegung*), z perspektywy którego jesteśmy w stanie dopiero uchwycić specyfikę samego procesu ugruntowywania założeń. W tym sensie też jest ona jego źródłem³¹. Moment nieugruntowania pozwala na nabranie krytycznego dystansu wobec przyjętych procedur ugruntowujących obiektywność poznania. Owo nabranie dystansu Cohen określa mianem autoironii rozumu (*Selbstironisierung der Vernunft*)³². Jest ona ostateczną granicą wszystkich procedur pozwalających uzasadniać i obiektywizować nasze relacje ze światem. Właśnie ze względu na to, iż owa granica ma autoironiczny charakter, nie może ona zostać utożsamiona z momentem ostatecznego ugruntowania wszystkich tych procedur, lecz z ich ostatecznym nieugruntowaniem.

Natorp nie zgadza się z tym ujęciem. Ideę dobra utożsamia on – daleko wykraczając poza tekst Platona – z ideą ostatecznej jedności logosu, która

³⁰ Analizy poświęcone trzem Platońskim dialogom: *Parmenidesowi*, *Sofiście* oraz *Filebowi* stanowią centralny punkt przedstawionej przez Natorpa wykładni Platońskiej teorii idei. Por. P. Natorp, *Platos Ideenlehre* (wyd. 2.), *op. cit.*, s. 221–349.

³¹ H. Cohen, *Charakteristik der Ethik Maimunis* (1908), [w:] *idem*, *Jüdische Schriften*, hrsg. von B. Strauß, Berlin 1924, III. Bd., s. 225–226. Por. *idem*, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1904, s. 406. Kwestię tę przebadali: P. Fiorato, *Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der Philosophie Hermann Cohens*, Würzburg 1993, s. 39–45.

³² Por. *idem*, *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1904, s. 406. Zob. P. Fiorato, *Geschichtliche Ewigkeit*, *op. cit.*, s. 39–45.

stanowi principium samej procedury uzasadniania założeń³³. Jedność ta jest zadaniem – zadaniem ostatecznego ugruntowania – przenikającym wszelką działalność kulturotwórczą człowieka. Tego typu rodzajami zadań pozostają wskazane w pierwszym kroku metody transcendentalnej fakty nauki, moralności, sztuki i religii. W tej kwestii obaj filozofowie marburscy są ze sobą zgodni. Cohen wszelako obstaje przy tym, iż owe różne zadania należy w punkcie wyjścia po prostu wskazać jako fakty i przyjąć w całej ich specyfice, Natorp natomiast jest zdania, iż jedyne, co możemy w początkowym punkcie rozważań przyjąć, to czysto dynamiczne *feri* kulturotwórczego działania człowieka, dzięki któremu poszczególne rodzaje obiektywizacji kulturowych mogą się dopiero jako takie ukonstytuować. Mamy więc tutaj dwie różne koncepcje działania kulturotwórczego. Cohen przyjmuje na wstępie kilka ich wzajemnie do siebie nieredukowalnych rodzajów. Natorp uznaje to rozwiązanie za nieuzasadnione i stwierdza, iż ludzka twórczość jest jednym i tym samym działaniem w każdym kontekście. Dopiero wychodząc od jej jedności możemy próbować uzasadnić odmienność naszych różnych aktywności kulturowych.

Systematyczne ujęcie metody (II) – presupozycje epistemologiczne

W wykładzie *Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems* Natorp zauważa, iż Cohen w swym własnym projekcie systemu filozoficznego również zaczął podkreślać prymat dynamicznego momentu *feri* nad statycznym momentem *factum*³⁴. Autor *Kants Begründung der Ethik*, uznając principium źródła za fundament swojego projektu logiki, rzeczywiście uprzywilejowuje w pełni dynamiczny moment wytwarzania wiedzy. Podkreśla też, iż przyjęcie takiej perspektywy wyklucza wszelką statyczną kategorię bycia danym. W *Logik der reinen Erkenntnis* można przeczytać między innymi:

³³ Por. P. Natorp, *Platos Ideenlehre* (wyd. 2.), s. 190–197. Sam Natorp tę czysto metodologiczną interpretację uznał za jednostronną i niewłaściwą, o czym poinformował w przypisach dołączonych do drugiego wydania swojej pracy (por. *ibidem*, s. 532–533). Nie zmienia to faktu, że również później idea dobra oznaczała dla niego ideę ostatecznej jedności, w tym ostatecznej jedności logosu.

³⁴ *Idem*, *Hermann Cohens philosophische Leistung*, *op. cit.*, s. 16–17. W skład Cohenowskiego *System der Philosophie* wchodzi następujące publikacje: H. Cohen, *System der Philosophie*, 1. Teil: *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902 (2. wyd. Berlin 1914); *System der Philosophie*, 2. Teil: *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1907, (2. wyd. Berlin 1914); *idem*, *System der Philosophie*, 3. Teil: *Ästhetik des reinen Gefühls*, 1. Bd., Berlin 1912. Prace te cytuję według pierwszych wydań.

Zacznamy od myślenia. Myślenie nie może mieć innego źródła poza sobą samym. Czyste myślenie wyłącznie w sobie samym wytworzyć może czyste poznanie, jeżeli w ogóle jego czystość ma pozostać niezmacona i nieograniczona. Nauka o myśleniu stać się musi nauką o poznaniu. [...] Myślenie jest myśleniem źródła, źródłu nie może nic być dane³⁵.

Między obu filozofami zachodzi jednak nadal istotna różnica³⁶. Polega ona na tym, iż postulat rozpoczynania wszelkich analiz od myślenia Cohen wiąże nadal z wymogiem ukazania tego myślenia w jego faktycznie istniejących formach obiektywizacji. To w nich swą pełną specyfikę uzyskuje nie tylko czyste poznanie, ale też czysta wola i czyste czucie. Są to dla Cohena trzy odmienne nastawienia (ukierunkowania) świadomości, dzięki którym możemy odnosić się do świata przyrody, do naszego interpersonalnego otoczenia społecznego, wreszcie do siebie samych i naszych przeżyć³⁷. Każde z tych ukierunkowań pozostaje swoiste dla odrębnego kulturowego *factum*. Czyste poznanie właściwe jest dla *factum* nauk ścisłych, czysta wola dla *factum* nauk prawnych, czyste czucie zaś dla *factum* sztuki. *Facta* te muszą, zdaniem Cohena, stanowić punkt wyjścia poprawnie stosowanej metody transcendentalnej. Jest tak dlatego, iż nasza racjonalność jest nam dana jedynie w takich postaciach, w jakich rzeczywiście obiektywizuje się w ludzkiej kulturze. Jesteśmy w stanie w samym myśleniu transcendować te różne postaci obiektywizacji, co więcej, jesteśmy w stanie wskazać dla nich wspólne źródło czystego myślenia, z którego się wywodzą. Źródło to nie tworzy jednakże żadnej samodzielnej instancji, na podstawie której moglibyśmy wypracować jakąś nadrzędną względem tych obiektywizacji perspektywę badawczą, pozwalającą pokazać, w jaki sposób charakterystyczne dla nich odmienne odniesienia do świata mogą się ukonstytuować. Dlatego też odniesienia te musimy założyć w punkcie wyjścia jako pewne *facta*, nie mogąc w żaden sposób uzasadnić, dlaczego są one takie, a nie inne.

³⁵ *Idem*, *Logik der reinen Erkenntnis*, *op. cit.*, ss. 12, 33. Stwierdzenia te Natorp cytuje w pełni afirmatywnie. Por. *idem*, *Hermann Cohens Philosophische Leistung*, s. 16.

³⁶ Natorp jest jej jak najbardziej świadomy. Por. *ibidem*, ss. 25–28, 36.

³⁷ Wyróżnienie obiektywnego, interpersonalnego (intersubiektywnego) i subiektywnego odniesienia do świata, które jako takie wzorowane może być na przykład na propozycji Jürgena Habermasa (por. *idem*, *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. A. M. Kaniowski, t. 1, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, Warszawa 1999, s. 144–190, zwł. s. 187), ma w filozofii niemieckiej długą historię. Wskazując te trzy podstawowe kierunki, w jakich rozwija się ludzka aktywność kulturotwórcza, zarówno Cohen, jak i Natorp wypuklają trzy tradycyjnie wyodrębniane podstawowe działy badań filozoficznych, mianowicie logikę, etykę i estetykę.

Na takie rozwiązanie Natorp w żaden sposób nie chce przystać, gdyż zgodnie z wytycznymi metody transcendentalnej nie możemy, jak twierdzi, przyjmować czegoś, co byłoby dane bez uzasadnienia, nie możemy wobec tego przyjąć jako faktów również różnych kierunków obiektywizacji właściwych naszemu światu kultury. Jedyne, co nam w takim razie pozostaje, to wyjść od samego działania rozumianego nie jako *factum* określonej obiektywizacji, lecz jako *fieri* pierwotnego aktu twórczości. Wychodząc od tego aktu należy w dalszej kolejności wykazać, w jaki sposób wytwarzają się dzięki niemu poszczególne sposoby odniesienia świadomości do świata. Przedsięwzięcie tego typu jest możliwe, gdyż w pierwotnym akcie twórczości przenikają się wszystkie te trzy odniesienia świadomości ze sobą. I też dzięki temu wzajemnemu odniesieniu do siebie mogą się one dopiero w pełni ukształtować. W swojej *Sozialpädagogik* Natorp wskazuje w tym kontekście, iż każdy teoretyczny akt rozumienia jest zarazem aktem wolitywnym. Teoretycznego i praktycznego nastawienia (ukierunkowania) świadomości nie da się zatem od siebie w rzeczywistości odseparować. Marburski filozof stwierdza w związku z tym, iż pomiędzy:

[...] intelektem i wolą nie istnieje żadna przepaść, choć pojęciowa granica między nimi musi pozostać stała i nieprzesuwalna. Intelekt i wola nie są dwiema w sobie samodzielnymi psychicznymi (*seelische*) władzami lub siłami dopiero poniewczasie działającymi wspólnie, lecz jako różne, choć koniecznie przynależące do siebie ukierunkowania (*Richtungen*) jednej i tej samej świadomości są możliwe do rozdzielania jedynie w abstrakcji. Człowiek rozumie tylko, kiedy chce, chce tylko, kiedy rozumie³⁸.

Z jednej strony teoretyczny akt rozumienia jest niemożliwy, jeżeli człowiek nie chce tego aktu dokonać, w tym sensie samo nastawienie teoretyczne zawsze jest już wyrazem woli, z drugiej zaś strony rzeczywiste chcenie czegoś zakłada rozumienie, czego właściwie się chce. Wola rozumienia i rozumienie woli zakładają się wzajemnie i w tym sensie zachodzi między nimi ścisła korelacja. Korelacja ta nie ujmuje jednak jeszcze całej specyfiki samego działania twórczego. Ukazuje się ona w całej swej pełni dopiero wówczas, gdy uwzględnimy trzeci rodzaj nastawienia czy też ukierunkowania świadomości, który znajduje swój najpełniejszy wyraz w działalności artystycznej. Działalność ta – obok działalności teoretycznej i praktycznej – tworzy swój własny odrębny świat. Obok świata przyrody i świata moralności

³⁸ P. Natorp, *Sozialpädagogik. Theorie der Willensbildung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, Stuttgart 1904, s. 54.

dysponujemy, w tej kwestii Natorp w pełni z Cohenem się zgadza, również światem sztuki. Ukierunkowanie świadomości właściwe dla obiektywizacji artystycznych pozostaje przy tym niezbywalnym momentem wszelkiej twórczości – nie tylko estetycznej, ale również teoretycznej i praktycznej. Natorp stwierdza w tym kontekście, iż kwestię tę bardzo wyraźnie dostrzegł już Kant i podjął ją w swej trzeciej krytyce. W dużej mierze to właśnie od momentu ukazania się Kantowskiej *Krytyki władzy sądzienia*, której rozwiązania zostały szybko zaaprobowane:

[...] uznano sztukę nie tylko za niezbywalną część składową ludzkiej kultury, lecz niemal wręcz za jej szczyt. Uważano, że rozpoznano wewnętrzne powiązania sztuki z nauką – i to z każdą nauką począwszy od matematyki poprzez mechanikę, fizykę i biologię aż do językoznawstwa i historii, a także, że odkryto jej nie mniej głęboki związek ze światem moralnym, z wypływającym bezpośrednio z człowieczeństwa ‘życiem’ czy to narodu, czy też indywidualnej jednostki. Ten podwójny związek nie jest ufundowany bynajmniej tylko na tym, że sztuka bierze z tych dwóch wielkich obszarów (*Reichen*) swój materiał, związek ten sięga bowiem aż do najbardziej wewnętrznego formowania, aż do jądra owego twórczego kształtowania, które obiektom obu rodzajów użycza w ogóle ich źródła i charakteru ważności. Ale jednocześnie i właśnie z tego względu kształtowanie właściwe sztuce nie roztapia się w kształtowaniu naukowym czy moralnym, nie roztapia się też w konglomeracie, mieszaninie czy nawet wewnętrznych zaślubinach ich obu. Pojęliśmy bowiem, jak sądzimy, że samodzielnie i poniekąd na własną odpowiedzialność przeciwstawia się ono im obu, że w zgodzie z jedynie dla siebie swoistym prawem prezentuje ono jakby trzeci świat obok świata przyrody i świata moralności³⁹.

Natorp nie kwestionuje tutaj kluczowego również dla Cohena przekonania, iż nasza aktywność kulturotwórcza tworzy w pewien sposób odrębne światy nauki, moralności czy sztuki. Podkreśla wszelako, iż wszystkie one mają swe źródło w ludzkiej twórczości. Jeżeli zatem wychodzimy od odrębnych rodzajów kulturotwórczych obiektywizacji stanowiących odrębne światy (odrębne *facta*), to jest to w pełni uprawnione z tego względu, iż światy te rządzą się odrębnymi prawami, którym przysługują odmienne sposoby obowiązywania. Niemniej światy te mają wspólne źródło, jakim pozostaje ludzkie twórcze działanie. Twórczość przenika wszystkie nasze sposoby odnoszenia się do świata. Nie jest ona przy tym jakimś mechanicznym bądź przypadkowym zlepkiem wszystkich tych sposobów odnoszenia się. Łączy

³⁹ *Idem, Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme, op. cit., s. 108–109.*

je ona ze sobą w sposób twórczy – a więc tylko dla siebie swoisty. Właśnie też z tego względu twórczości artystycznej przysługuje własna obiektywność i tylko jej właściwy rodzaj obowiązywania praw⁴⁰. Właściwe ugruntowanie wszystkich sposobów, w jakich człowiek potrafi odnosić się do świata, polega tym samym na ukazaniu ich genezy i roli w całokształcie twórczej pracy kultury, w której odniesienia te wzajemnie się warunkując, zachowują swą pełną swoistość⁴¹.

O ile zatem ostatecznym źródłem stanowiącym nieprzekraczalną instancję wszystkich procedur ugruntowujących świat ludzkiej działalności kulturotwórczej pozostaje dla Cohena zawsze czyste myślenie, o tyle rolę takiej źródłowej instancji odgrywa dla Natorpa faktycznie dokonujący się źródłowy akt twórczości. Natorp miał świadomość, iż rozwiązanie to pozostaje bliższe koncepcji pierwotnego aktu Fichtego, niż propozycjom samego Kanta⁴². Miał przy tym pełne prawo uważać, iż jego rozumienie metody transcendentalnej jest po prostu bardziej konsekwentnym ujęciem najważniejszych założeń Kantowskiego transcendentalizmu, wydobytych na światło dzienne dzięki interpretacyjnym wysiłkom Cohena, i to niezależnie od tego, czy sam Cohen potrafił te konsekwencje dojrzeć czy też nie. Na zakończenie trzeba wszelako wskazać pewną trudność, z którą Natorp musiał się prędzej czy później zmierzyć. Trudność ta wyznaczyła w dużej mierze charakter ewolucji, jakiej cały Natorpowski projekt filozofii zaczął w pewnym momencie podlegać.

Poszukując mianowicie swoistości praw, którym podlega aktywność estetyczna, a wraz z nią wszelki akt twórczy, Natorp – pozostając zresztą bezpośrednio pod wpływem analiz przedstawionych przez Kanta w *Krytyce władzy sądzienia* – doszedł do wniosku, iż ważność praw estetycznych

⁴⁰ Na temat całokształtu estetycznej myśli Natorpa por. I. Krebs, *Paul Natorps Ästhetik. Eine Systemtheoretische Untersuchung*, Berlin 1976.

⁴¹ Natorp czasami mówi o wielu różnych światach, czasem o jednym świecie; nie jest to z jego strony nieścisłość. Utrzymuje on bowiem, iż dzięki różnym rodzajom obiektywizacji „człowiek tworzy siebie samego, swą ludzką istotę, i w ten sposób obiektywizując siebie, najgłębiej i w pełni jednolicie odciska duchowe piętno swojego własnego świata – a raczej całego świata tych wszystkich światów, które ma on prawo nazwać swoimi”. *Idem, Kant und die Marburger Schule, op. cit.*, s. 197. W powyższym fragmencie Natorp posługuje się metaforą „wielości światów”. Nie chodzi przy tym o jakieś alternatywne światy względem świata rzeczywistego. Wszystkie światy bowiem składają się na jeden świat dostępny kulturowej aktywności człowieka. Wielość światów należy ujmować tu jako wielość różnych perspektyw czy też punktów odniesienia, z których świat ludzkiej kultury można ujmować.

⁴² Por. G. Edel, *Fichte – Marburger Neukantianismus (insbesondere Natorp) und die philosophische Methode*, [w:] *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*, hrsg. von D. Pätzold, Ch. Krijnen, Würzburg 2002, s. 35–48.

pozostaje całkowicie odmiennego rodzaju od ważności teoretycznych praw nauki czy też ważności praw praktycznych właściwych refleksji etycznej. Pozostając pod wpływem rozwiązań zaproponowanych przez królewieckiego filozofa, Natorp podkreślał w tym kontekście, iż zarówno w nauce, jak i namyśle moralnym dążymy do sformułowania praw bądź maksym jak najbardziej ogólnych⁴³. Ogólność ta w obu przypadkach pozostaje strukturalnie do siebie podobna – prawa przyrody mają być tak sformułowane, by mogły podpadać pod nie wszystkie przypadki (zdarzenia), których prawa te miały dotyczyć, co więcej prawa te muszą stanowić część składową całego systemu praw, z którym nie mogą popadać w sprzeczność. W przypadku reguł postępowania moralnego wymóg ogólności związany jest, jak to pokazał Kant, z koniecznością przetestowania każdej takiej reguły (maksymy) przy pomocy imperatywu moralnego. Test polega w tym przypadku na próbnej uniwersalizacji. Jeżeli maksyma da się zuniwersalizować, nadaje się na regułę postępowania moralnego. Jeśli uniwersalizacji z jakichś względów przeprowadzić się nie da, maksymę taką musimy odrzucić. Zarówno w przypadku praw teoretycznych, jak i praktycznych dysponujemy zatem wyraźnymi kryteriami, które nadają im obiektywną ważność. Jedyne, czym te prawa się różnią, to stopniem, w jakim operacja uniwersalizacji tudzież uogólniania uwzględnia czynnik podmiotowy (subiektywny). W przypadku praw teoretycznych czynnik ten właściwie nie musi być brany pod uwagę. Znaczenie twierdzenia Pitagorasa – by podać ten szkolny przykład – pozostaje całkowicie niezależne od podmiotowych uwarunkowań poszczególnych osób, które to znaczenie są w stanie w poprawny sposób zrozumieć. Ogólność praw moralnych i ich znaczenie pozostaje podobnym typem ogólności, niemniej uniwersalizowane maksymy działań moralnych muszą już uwzględniać podmiotowe (interpersonalne) uwarunkowania sytuacji, do których mają być zastosowane. Zachowania moralne to przecież zachowania względem osób.

W pierwszym okresie twórczości – mniej więcej do roku 1912 – Natorp był skłonny umieszczać zależności, które pojawiają się tutaj pomiędzy odmiennymi nastawieniami świadomości, w skali plusowo-minusowej⁴⁴. Świadomość teoretyczna była najbardziej obiektywna, świadomość praktyczna zawierała już domieszkę uwarunkowań podmiotowych (subiektywnych), jeszcze większą domieszką podmiotowości cechowała się świadomość es-

⁴³ Zwięzłe przedstawienie teoretycznej i praktycznej filozofii Natorpa (w ich pierwszym ujęciu) można znaleźć w pracy: P. Natorp, *Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme*, *op. cit.*, s. 26–105.

⁴⁴ Por. *idem*, *Selbstdarstellung*, [w:] *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, hrsg. von R. Schmidt, Leipzig 1921, s. 161–190.

tetyczna; czysta subiektywność żywej świadomości, leżąca u podstaw wszystkich procesów obiektywizacji, byłaby w tym ujęciu ponadto rekonstruowana przez psychologię krytyczną⁴⁵. Abstrahując od szczegółów i wielu trudności związanych z tym programem, trzeba zauważyć, iż specyfika twórczości estetycznej nie wpisuje się bynajmniej w ten schemat⁴⁶. Genialnych i w swej genialności całkowicie indywidualnych przejawów twórczości nie możemy traktować jako egzemplarzy czy przypadków dających się podporządkować jakimś ogólnym prawom. Tego typu ogólnych praw i związanych z nimi procedur uniwersalizacji w ogóle nie posiadamy. Niepowtarzalna, w pełni indywidualna, genialna twórczość – na przykład Bacha, Caravaggia czy Szekspira – nie ztraca się jednak w całkowicie indywidualnym i niezrozumiałym dla nas idiomie. Wręcz przeciwnie, jej komunikat jest dla nas czytelny, choć zarazem nie jesteśmy w stanie go w pełni wyrazić w pojęciach czysto dyskursywnych. Stąd bierze się wielość wciąż ponawianych przez nas interpretacji genialnych dzieł. Mamy więc tutaj sytuację następującą. Dysponujemy w pełni indywidualnymi fenomenami, w odniesieniu do których poszukujemy dopiero pewnych praw, przy czym nie są to prawa, które – jak było to w przypadku praw teoretycznych i praktycznych – byłyby w stanie określić specyfikę tych fenomenów, lecz które pozwalają jedynie wyrażać intersubiektywnie zrozumiałą okoliczność, iż fenomeny te, zgodnie z bardzo trafną formułą Paula Ricoeura, dają nam do myślenia⁴⁷. Ich sensu, pomimo wciąż ponawianych prób, nigdy jednak nie jesteśmy w stanie w pełni określić.

Systematyczne ujęcie metody (III) – presupozycje metafizyczne

Natorp ustalenia Kantowskiej trzeciej krytyki przejmując o tyle, o ile również dla niego problem tego, co w pełni indywidualne, to znaczy tego, co w swej jedyności (*Einzigkeit*) nie może zostać uchwycone na drodze uszczegółowie-

⁴⁵ Swoją koncepcję psychologii krytycznej Natorp przedstawił w dwóch pracach: *idem, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg 1888; *idem, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen 1912.

⁴⁶ Różnych typów aktywności kulturotwórczej i właściwych im rodzajów odniesień świadomości do świata nie da się rozróżnić, rozpatrując jedynie mniejszy lub większy stopień obiektywności przysługujący tym aktywnościom. Zwracał już na to uwagę Cassirer. Por. *idem, Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin 1929, s. 60–67.

⁴⁷ Formułą tą Ricoeur posłużył się w kontekście zaproponowanej przez siebie teorii symbolu. Por. *idem, „Symbol daje do myślenia”*, przeł. S. Cichowicz, [w:] *idem, Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1985, s. 58–75. Jest to o tyle istotne, iż w *Krytyce władzy sądenia* koncepcja symbolizmu właściwego refleksyjnej władzy sądenia stanowi jedno z centralnych zagadnień.

nia praw ogólnych⁴⁸, stał się podstawowym problemem, z którym musi się zmierzyć każdy projekt logiki podporządkowany wymogowi ostatecznego ugruntowania ludzkiej aktywności kulturotwórczej. Nawiązując bezpośrednio do Kantowskich ustaleń z *Krytyki władzy sądzienia*, marburski filozof podkreśla, iż swój własny, w nowy sposób zakrojony projekt logiki ogólnej, ustalającej podstawę całego systemu filozofii, chce rozwijać, podejmując dwie ze sobą powiązane kwestie. Pierwsza z nich to zagadnienie „ostatecznego uogólnienia problemu tego, co logiczne”, druga zaś to „ostateczne wyostrzenie” tegoż problemu „w pytaniu o to, co indywidualne”⁴⁹. W jaki sposób wszelako tego typu ostateczne uogólnienie i wyostrzenie miałyby się dokonać? Wszak z założenia to, co ostatecznie indywidualne, wymyka się zarówno wszelkiej ogólności, jak również jej ewentualnym uszczegółowieniom. Natorp zdaje sobie w pełni sprawę z paradoksalności zadania, jakie przed sobą postawił. Rozważając logiczno-metodologiczny problem absolutnej indywidualności (*absolute Individualität*) tego, co w swej swoistości ostatecznie jedyne, pisał:

Widzę tu tylko jedną drogę. Trzeba przede wszystkim przekroczyć punkt widzenia samej metody, mianowicie jej samego tylko rozwoju w niestrudzonym postępie, w wiecznym procesie. Oprócz tego pozostaje jednakże tylko jeszcze rozważenie granic (*Grenzerwägung*): ograniczenie metody w jej własnym prawie. [...] A zatem nie przekroczenie, a zabezpieczenie granicy, a mianowicie ograniczenia metody w jej własnym absolutnie początku jak i celu, *arche* jak i *telos*, alfy jak i omegi⁵⁰.

Przekroczenie punktu widzenia samej metody oznacza tutaj zabezpieczenie granic jej prawomocnego stosowania. Sama metoda nie została więc bynajmniej zanegowana. Niemniej jej transcendentalne ostateczne ugruntowanie – ukazanie nieodzownych warunków jej prawomocnego zastosowania – zostało w sposób istotny uzupełnione przez rozważenie graniczne, docierające do tego, co w swej jedyności absolutne. Nie jest ono rozważeniem, które byłoby przy tym dostępne samej metodzie i samemu metodycznemu myśleniu⁵¹. To, co ujawnia się na granicy wszelkiej metody,

⁴⁸ Por. w tym względzie: P. Natorp, *Philosophische Systematik*, *op. cit.*, s. 115–116.

⁴⁹ *Idem*, *Bruno Bauchs „Immanuel Kant” und die Fortbildung des Systems des Kritischen Idealismus*, „Kant-Studien”, 22. Bd., s. 427–428, wszystkie cytaty s. 428.

⁵⁰ *Idem*, *Hermann Cohens philosophische Leistung*, *op. cit.*, s. 36.

⁵¹ Właśnie to ograniczenie do samego tylko myślenia zarzucał Natorp Cohenowi, który w swej filozofii religii również podjął pytanie o jedyność Boga. Por. *Hermann Cohens philosophische Leistung*, *op. cit.*, s. 35.

to nie treści, które za pomocą tej metody można ugruntować (zobiektywizować) przy pomocy dedukcji. Jest to bowiem sam moment przecięcia, splotu czy też koincydencji metodycznego myślenia i twórczego działania w jego teoretycznym, praktycznym i (wy)twórczym (poietycznym) wymiarze. Projekt ogólnej logiki może w ten sposób nadal zmierzać do ostatecznego ugruntowania wszelkiej kulturotwórczej działalności człowieka, eksplorując ów moment splotu jako granicę tego, co można przy pomocy procedur logicznych pomyśleć i uzasadnić, i tego, co pozostając czystą twórczością, wykracza poza wszystko, co w sposób metodyczny można pomyśleć, wypowiedzieć i zobaczyć. Czym w takim razie pozostaje ów metodycznie nieuchwytny moment twórczości, który wszelka metoda musi założyć jako swój absolutny punkt wyjścia i dojścia? Element ten (żywiol) nie jest czymś, co może zostać pomyślane, gdyż jest samym czystym myśleniem (logosem), nie jest tym, co może zostać powiedziane, gdyż jest aktem mówienia, nie można go też zobaczyć, gdyż jest samym widzeniem (intuicją).

Rozróżnienie między tym, co można pomyśleć, a samym myśleniem rozumianym jako logos pojawia się już w pierwszej fazie twórczości Natorpa. Logos, *ratio* to synonimy ostatecznej syntetycznej jedności wszystkich praw leżącej u podstaw całej kulturotwórczej pracy człowieka. Marburski filozof od samego początku rozważał też zagadnienie, w jaki sposób jesteśmy w ogóle w stanie tego typu jedność pomyśleć. Nie jest ona, twierdził wówczas, niczym innym jak prawem samej metody transcendentalnej, które można z perspektywy tej metody uchwycić. W drugim okresie twórczości Natorp wyraźnie natomiast rozróżnia to, co metodycznie, dyskursywnie pomyślane i wypowiedziane, oraz jedynie intuicyjnie dostępny czysty akt twórczości ujawniający się w samym momencie ekspresji wypowiedzania się i wykraczający poza konstytutywną dla myśli dyskursywnej opozycję podmiotu i przedmiotu. Akt twórczości nie jest bowiem redukowalny do treści tego, co przez podmiot jest pomyślane, powiedziane czy też dostrzeżone (zobaczone) jako przedmiot. Aktowi twórczości nie może zostać po prostu przypisany żaden obiektywny bądź subiektywny sens, gdyż akt ten ujawnia się w samym momencie nadawania sensu. Akt ten nie może zostać utożsamiony zatem z żadną treścią (przedmiotem), która byłaby już czymś wytworzonym w poznawczym akcie myślenia. Akt ten bowiem w ogóle nie jest jeszcze czymś, nie jest więc ani przedmiotem poznania (bytem), ani samym poznaniem (podmiotem). Sytuuje się on – tak jak Platońskie Dobro – całkowicie poza poznaniem i bytem. Trzeba o nim zatem powiedzieć, że w ogóle nie jest-czymś. Znajduje swój wyraz jedynie w samym „jest” (*es ist*). Rozróżnienie pomiędzy byciem-czymś a samym byciem, by posłużyć się terminologią Martina Heideggera, pozostaje jedną z przewodnich idei ana-

liz Natorpa zaprezentowanych w dwóch cyklach jego późnych wykładów⁵². Marburski filozof zdaje sobie w pełni sprawę z tego, że eksploatuje tutaj pewne metafizyczne schematy rozwinięte przez Platona, a także Plotyna. Nie chce jednak uprawiać refleksji metafizycznej w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Uwagi końcowe – perspektywa prakseologiczna

Nie interesuje go bowiem jakiś rozpatrywany *in abstracto* akt bycia, lecz w pełni indywidualny, jedyny w swoim rodzaju, akt twórczości (*poiesis*), znajdujący się u podstaw wszelkiej kulturotwórczej właśnie działalności człowieka we wszystkich jej aspektach czy wymiarach. Przekroczenie czysto dyskursywnego poznania oznacza dla Natorpa wysiłek znalezienia się na jego granicy, na której zatem nie mamy już do czynienia z poznaniem, lecz z bezpośredniością bycia, możemy jej źródłowy „afirmatywny sens” (*Ja-Sinn*) uznać i dzięki temu uznać sensowność świata jako całości, możemy jednak również tego afirmatywnego sensu nie uznać i światu sensowności odmówić. Rozstrzygnięcie tego ostatecznego „albo-albo” ma charakter rozstrzygnięcia religijnego. Przekonanie o sensowności względnie bezsensowności świata jest pewną wiedzą, jednakże wiedza ta nie wynika z żadnych dogmatów religijnych. Wiedza ta nie wynika bowiem w ogóle z żadnego poznania⁵³. Jest ona natomiast ostatecznym tego poznania ugruntowaniem bądź – w przypadku niezgody na sensowność świata – ostatecznym brakiem tego ugruntowania. Rozstrzygnięcie to posiada bardzo istotne konsekwencje praktyczne czy raczej prakseologiczne⁵⁴. Tylko w sytuacji, w której opowiemy się za sensownością świata, jesteśmy w stanie wziąć za siebie i za ten świat odpowiedzialność⁵⁵. Odpowiedzialność oznacza w tym kontekście twórcze zaangażowanie na rzecz rozwiązywania dotykających nas proble-

⁵² Por. *idem*, *Vorlesungen über Praktische Philosophie*, Erlangen 1925; *idem*, *Philosophische Systematik*. Christoph von Wolzogen, który jako pierwszy poddał wszystkie te późne teksty gruntownej systematycznej analizie, wskazuje bliskie pokrewieństwo tego aspektu analiz Natorpa z koncepcją różnicy ontologicznej Martina Heideggera. Por. *idem*, *Autonome Relation*, zwł. s. 101–169. *Nota bene*, Heidegger uczęszczał na wykłady Natorpa wygłaszane pod szyldem *Philosophische Systematik*.

⁵³ Por. *idem*, *Philosophische Systematik*, *op. cit.*, s. 408.

⁵⁴ Dotyczy bowiem wszelkiego rodzaju naszych praktyk społecznych i kulturowych, nie tylko praktyki moralnej („praktyki” w wąskim rozumieniu tego słowa). W ten sposób pojęciem prakseologii posługuje się w swych analizach pedagogicznych Dietrich Benner. Por. *idem*, *Pedagogika ogólna. Wprowadzenie do myślenia i działania pedagogicznego w ujęciu systematycznym i historyczno-problemowym*, przeł. D. Stępkowski, Warszawa 2015.

⁵⁵ Por. P. Natorp, *Philosophische Systematik*, *op. cit.*, s. 408.

mów. Nieodzowny w związku z tym moment twórczości musi się pojawić, gdyż różnorodność, skomplikowanie i zniuansowanie konkretnych sytuacji, z którymi musimy się zmierzyć powoduje, iż standardowe, wyuczone przez nas sposoby zachowania, strategie i metody, jakimi możemy się posłużyć, okazują się po prostu niewystarczające. Co nie jest równoznaczne z tym, iż stają się one po prostu zbędne. Czysto metodologicznie czy wręcz technicznie rozumiana refleksja prakseologiczna zachowuje swoją ważność⁵⁶. Niemniej w każdej konkretnej sytuacji musi zostać uzupełniona twórczą inwencją, niedającą się ująć w żadne metodologiczno-techniczne reguły⁵⁷.

Jak podkreśla Natorp, wszelka twórczość przy całej nieprzewidywalnej metodycznie nowości, jaką się odznacza, sytuuje się zawsze na granicy namysłu nad metodą. Owo bycie na granicy jest tutaj kwestią bardzo istotną. Chodzi bowiem zawsze o twórcze posłużenie się środkami już nam dostępnymi. Nie zmienia to faktu, że wszelki twórczy akt obarczony jest mniejszym lub większym „ryzykiem”⁵⁸. By to ryzyko podjąć, trzeba być przekonanym, iż nasze działania w ostatecznym rozrachunku będą miały sens. I właśnie tego przekonania, od którego zależy cała nasza postawa i zaangażowanie, nie da się zagwarantować samą tylko metodą. Stąd też to ryzyko jesteśmy zmuszeni wciąż brać na siebie, mimo całej niepewności i bardzo poważnych nieraz kryzysów, które stają się naszym udziałem. Tylko w tej perspektywie twórczość ludzka – a więc cała ludzka kultura – może zachować swój sens i trwałość. Cała kultura ma bowiem swe źródło w kreatywności i spontaniczności aktu tworzenia. Bez ponawiania tego aktu przestaje ona być przedsięwzięciem żywym i ostatecznie zamiera. Nadać jej sens i w tym sensie ostatecznie ugruntować może ją jedynie nasza własna twórczość – w tym również twórczy akt jej rozumienia. Taki w każdym razie wniosek zdaje się ostatecznie wynikać z Natorpowskiej koncepcji logiki ogólnej, podporządkowanej wymogowi ostatecznego ugruntowania wszelkich sposobów, w jakich człowiek jest zdolny do partycypowania w tworzonej przez siebie kulturze.

WOJCIECH HANUSZKIEWICZ – dr, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Główne zainteresowania badawcze: filozofia niemiecka XIX i XX wieku, etyka społeczna, filozofia edukacji. Autor monografii: *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, Warszawa 2011.

⁵⁶ Chodziłoby tutaj zatem o prakseologię w takim rozumieniu, w jakim uprawiał ją w Polsce Tadeusz Kotarbiński. Por. *idem*, *Wybór pism. Tom 1. Myśli o działaniu*, Warszawa 1957, s. 611–675.

⁵⁷ Przynajmniej to również sam Kotarbiński. Por. *ibidem*, s. 658–665.

⁵⁸ Dla Natorpa racjonalność jest w dużej mierze umiejętnością podejmowania ryzyka. Por. powyżej uwagi na temat „ryzyka hipotezy” (przypis 26).

WOJCIECH HANUSZKIEWICZ

WOJCIECH HANUSZKIEWICZ – PhD, Associate Professor at the Faculty of Philosophy and Sociology, Pedagogical University of Cracow. Main research interests: 19th- and 20th- century German philosophy, social ethics, philosophy of education. Author of the monograph: *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej* [*Hermann Cohen's Philosophy in the Perspective of the Dispute about the Unity of the Transcendental Method*], Warszawa 2011.

ORCID: 0000-0003-0117-5964